

ISSN: 2146-7900

GIFAD

HAKEMLİ DERGİ / REFEREED JOURNAL



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

January/Ocak-2023 Year/Yıl: 12 Volume/Cilt: 12 Issue/Sayı: 23

**THE JOURNAL OF GUMUSHANE UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY**

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
THE JOURNAL OF GUMUSHANE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2146-7900

**Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal, hakemli bir dergi olup
ULAKBİM TR DİZİN veri tabanında taranmaktadır.**
The Journal of Gumushane University Faculty of Theology is an national, peer-reviewed journal
and is indexed in the ULAKBİM TR DİZİN index.

Sahibi / Owner of the Journal

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane. (The Dean)

Baş Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet AYDIN- maydin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER-harun.gecer@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Mustafa BAL-mbal@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Furkan USTAKURT-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK-selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE-erkanper@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. İbrahim ASLAN-iaslan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-fyilmaz@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT-mkizilgecit@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR- ahmet.demir @erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.

Prof. Dr. Atta-ur Rahman-atta@uom.edu.pk
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Prof. Dr. Celal TÜNER-cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Davut YAYLALI-davut@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN-aliakdogan@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN-oozden@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Hasan AYIK-hasan.ayik@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Hulusi ASLAN-hulusi.arslan @inonu.edu.tr
İnönü University, Faculty of Theology, Malatya.

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK-kalbayrak @cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Mehmet DAĞ-mehmet.dag@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR-metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies, Ankara.

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN-rektor@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis.

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli @hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU-icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Münir YILDIRIM-myildirim@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Nihat YATKIN-nyatkin@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU-t.imamoglu@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN-mevluterten@kku.edu.tr
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Studies, Kırıkkale.

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT-mehmet.umit@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul.

Doç. Dr. Adem ÇATAK-ademcatak@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir.

Doç. Dr. Bahset KARSLI-bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-fyilmaz@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Bilal DELİSER-bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas.

Doç. Dr. Hamza AKTAŞ-hamzaaktas@duzce.edu.tr
Düzce University, Faculty of Theology, Düzce.

Doç. Dr. İsmail BAYER-ismailbayeri@artvin.edu.tr
Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Artvin.

Doç. Dr. Janas KHAN-jkhan@uom.edu.pk
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Doç. Dr. Veysel AKKAYA-veysel.akkaya@izu.edu.tr
İstanbul Sebahattin Zaim University, Faculty of Islamic Studies, İstanbul.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN-zeynelaydin@ibu.edu.tr
Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu.

Doç. Dr. Mücteba ALTINDAŞ-altindas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Studies, Afyonkarahisar.

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL-resulertugrul@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.

Hakem Kurulu / Referee Board

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. **The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology** have used the system of double-sided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Redaksiyon ve Dizgi / Typographic and Redaction

- Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER**-harun.gecer@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU**- hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Arş. Gör. Furkan USTAKURT**-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Arş. Gör. Hakan SARI**- hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY**-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Arş. Gör. Ali Fuat FUTSİ-fuatfutsi@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Öğr. Gör. Merve ÖZER-merve.ozar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Arş. Gör. Hakan SARI- hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Kapak Tasarım / Cover Designing

Eren KELEŞOĞLU

İrtibat / Contact

Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kat:7, No: 721,
pk: 29100, Merkez/Gümüşhane, TÜRKİYE
Neighbourhood of Bağlarbaşı, Gümüşhane University Faculty of Theology, Floor:7, No: 721,
p.o.box: 29100, Gümüşhane, TÜRKİYE
e-posta: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Gümüşhane 2023



Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology
Cilt: 12 Sayı: 23 (15 Ocak 2023) Volume: 12 Issue: 23 (January 15,2023)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Giresun'da Dini Hayata Yön Veren Bir Aydın Örneği: Müftüzâde Hâfız Mehmed Tâlip Efendi**
Example of an Intellectual Directing Religious Life in Giresun Muftizâde Hâfız Mehmed Tâlip Efendi
Ali YILMAZ-Mehmet FATSA 1-25
- Mâtürîdî'de Büyük Günah Konusu ve İnsan Tasavvuru**
The Subject of Major Sin and Human Conception in Mâtürîdî
Muhammet AYDIN 26-51
- Telakkı'l-Celeb/Rukbân (Dışardan Pazara Getirilen Malları Karşılama) Hadisinden Çıkarılan Fıkhî Hükümler**
Fiqh Provisions Deduced from the Hadith of Talakkı'l-Celeb/Rukbân (to Meet the Goods Brought to the Market from Abroad)
Yusuf BALTA 52-81
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmen Adaylarının Kamu Personeli Seçme Sınavındaki Öğretmenlik Alan Bilgisi Testlerine Yönelik Görüşleri**
Religious Culture and Ethics Courses and Imam Hatip High School Vocational Course Teacher Candidate's Opinions on the Public Personnel Selection Exam and Field Knowledge Tests for Teachers
Fatih KAYA 82-114

Sosyal Çevre ve Davranış Bağlamında Halo ve Horn Etkisi ve Ters Yönlü Bir Algı Yönetimi

Halo and Horn Effects in the Context of Social Environment and Behavior and a Reverse Perception Management Experiment

Bilal KARTAL _____ 115-129

Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı

Examination of the The Concept of Nawâbit in Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî and Kınalızâde 'Alî

Özkan KERİMOĞLU _____ 130-162

Tecâhülü'l-Ârif Sanatı ve Amaçları

The Art Purposes of Pretending Ignorance

Sedat TUNA _____ 163-193

Arap Dilinde Harflerin Mahreç Yerlerinin Müfred Lafızdaki Tenâfüre Etkisi

The Effect of the Origin of the Letters in the Arabic Language on the Incompatibility of the Singular Word

Ahmet GÜR _____ 194-220

Aydın ve Türk Aydınımın Özellikleri, Din ve Din Eğitime Yaklaşımları

Characteristics of Intellectual and Turkish Intellectuals, Their Approaches to Religion and Religious Education

Ali Kemal ACAR _____ 221-248

Abdulgafûr-i Lârî'nin Hayâtı ve Eserleri

Abd al-ghafur Lari's Life and Works

Abdulrahman ACER _____ 249-283

Tâhir al-Mawlavî's Method of Comment and His Commentary on The First Eighteen Couplets of The Mathnawi

Tâhirü'l-Mevlevî'nin Şerh Usulü ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytine Yapmış Olduğu Şerh

Ahmet VURAL _____ 284-311

نور الدين عتر ودراسة كتابه منهج النقد في علوم الحديث

Nureddin 'Itr ve "Menhecü'n-Nağd fî 'Ulûmi'l-Ĥadîs" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

A Study on The Book of Nureddin 'Itr and Manhaj an-Nağd fî 'ulûm al-Ĥadîth

Alaaddin KİRAZ- Abdulkareem ALKASMALHADAD _____ 312-329

Secavend Durakları ve Tefsirle İrtibatı

Sajâwand Waqfs and Their Connection with Tafsîr

Yusuf YURT _____ 330-372

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEWS

"A Journal having purposes in Religious Studies in Turkey"

GIYÂSÜDDÎN B. HÂCE HÜMÂMİDDÎN MUHAMMED B. HÂCE CELÂLİDDÎN
MUHAMMED B. HÂCE BURHÂNİDDÎN MUHAMMED-I HÜSEYNÎ ŞÎRÂZÎ
HÂNDMÎR. Târîh-i Ĥabîbü's-siyer's-Siyer Fî Aĥbârî Efrâdi'l-Beşer, thk. Celâleddîn-i
Hümâyî. Tahran: İntişârât-e Hayyâm, 1380, 3122 s.
Abdurrahman GÜLMEZ _____373-380

Giresun'da Dini Hayata Yön Veren Bir Aydın Örneği: Müftüzâde Hâfız Mehmed Tâlip Efendi

Example of an Intellectual Directing Religious Life in Giresun
Muftizâde Hâfız Mehmed Tâlip Efendi

Ali YILMAZ

Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim
Dalı

Assoc. Dr., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic History Giresun/Turkey

alibedir28@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8574-4580

Mehmet FATSA

Giresun Üniversitesi, Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı, Daire
Başkanı

Giresun University, Library & Documentation Department, Library Director
Giresun/Turkey

mehmet.fatsa@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6706-8777

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Kasım / November 2022

DOI: 10.53683/gifad.1176373

Atıf / Citation: Yılmaz, Ali-Fatsa, Mehmet. "Giresun'da Dini Hayata Yön Veren Bir Aydın Örneği: Müftüzâde Hâfız Mehmed Tâlip Efendi/ Example of an Intellectual Directing Religious Life in Giresun Muftizâde Hâfız Mehmed Tâlip Efendi". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/1): 1-25

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İslam'ın Anadolu topraklarında yayılmasından sonra bu coğrafyada kalıcı hale gelmesi müntesibi olduğu halkın eğitilmesi ile mümkün olabilmektedir. Giresun'un 1397 yılında Bayramoğlu Süleyman Bey tarafından fethedilmesinden sonra İslam'ın kalıcı hale gelmesi değişik eğitim kurumları ve dini yapıların işlevsel olması ile mümkün olmuştur. Bu bağlamda Giresun kazası eğitim ve dini/tasavvufi hayatında iz bırakmış aydınlardan birisi de Müftizâde Mehmed Tâlip Efendi'dir. 1800-1882 yılları arasında Giresun'da yaşamış son devrin Osmanlı âlimlerinden birisi olan Mehmed Tâlip Efendi, önce merkez camisinde vâiz ve nâsih olarak Giresun halkına hizmet etmiştir. Daha sonra Giresun merkez kazasında müderrislikle başlayan hayat serüveni, Giresun Kazası Müftülüğü ile devam etmiştir. O, kaza müftülüğü sırasında eğitim hayatından kopmayarak şehirdeki Köseoğlu ve Mustafa Efendi medreselerinde ders vermeye devam etmiş, şehrin merkez ibadethanesi olan Sultan Selim Camisi'nin de kürsü şeyhliğini yapmıştır. Medrese eğitimi sırasında hüsn-i hat sanatına olan özel ilgisi nedeniyle hem kendisi eserler vermiş hem de bu konuda birçok talebe yetiştirmiştir. Mehmed Tâlip Efendi, resmi bürokratik görevlerinin yanında ilmiye sınıfından birisi olarak Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî'den aldığı icazetle, şehirdeki Nakşî/Hâlidî Tekkesi'nde postnişin olarak görevlendirilmiştir. İlmi alandaki yetkinliğine rağmen eşine nadir rastlanan ilim adamlığı ile tasavvufi kişiliği şahsında birleştirebilmiştir. Araştırma alan yazı taraması yöntemi kullanılarak yapılmıştır. Bu bağlamda Başkanlık Osmanlı ve Cumhuriyet arşivlerinde Mehmet Talip Efendi'ye ilişkin kaynaklar incelenmiştir. Şahısla ilgili yapılan ilk çalışma olması ve ilk elden kaynakların kullanılması araştırmanın özgünlüğü açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Giresun, Mehmed Tâlip Efendi, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî, Hasan Dede, Müftü, Müderris.

Abstract

After the spread of Islam in Anatolian lands, it had become possible to become permanent in this geography by educating the people to which it belonged. After the conquest of Giresun by Bayramoğlu Süleymân Bey in 1397, the permanent status of Islam was possible with the functionality of different educational institutions and religious structures. In this context, one of the intellectuals who had left a mark in the education and religious/mystical life of Giresun county is Müftizâde Mehmed Tâlip Efendi. Mehmed Tâlip Efendi, one of the last Ottoman scholars who lived in Giresun between 1800-1882, first served the people of Giresun as a preacher and counselor in the central mosque. His life adventure, which started as a Mudarris in Giresun central district, had continued as Muftî of District of Giresun. He had continued to give lectures in the Köseoğlu and Mustafâ Efendî madrasas in the city, while he was the muftî of the district, and he had also acted as the Sheikh of chair of the Sultan

Selîm Mosque, the central place of worship of the city. Due to his special interest in calligraphy during his madrasa education, he had both produced works and trained many students on this subject. In addition to his official bureaucratic duties, Mehmed Tâlip Efendî was appointed as a sheikh in dervish lodge in the Naqshî / Khâlidî Lodge in the city, with the approval which he had received from Ahmad Diyâ'eddin Gümüshânevi as one of the ilmiyya class. Despite his proficiency in the field of science, he was able to combine a rare scientist with his mystical personality in his individuality. The research was carried out by using the field text scanning method and the sources related to the subject were examined in the Presidency Ottoman archives and the Republican archives. This article is important in terms of the originality of the research, as it is the only study using first-hand sources.

Keywords: Giresun, Mehmed Tâlip Efendi, Ahmad Diyâ'eddin Gümüshânevi, Hasan Dede, Muftî, Müderris.

Extended Summary

The Ottoman Empire had to resort to a number of preventive measures abroad and within the country in order to maintain its integrity against the expansionist forces. One of these measures is to establish relations with some important figures who are members of the ilmiyya and sufis who have a corresponding counterpart in the society, and to develop and to preserve the unity and integrity between the social segments. Therefore, especially during the reign of Sultan II. Abdülhamîd, on the one hand, Western style modern schools were opened and the education process continued, on the other hand, the existence of the madrasas and lodges of the Ottoman classical period was tried to be preserved. While doing this, attention was paid to ensure unity, unlike the madrasa-lodge rivalry. Mevlânâ Khâlid-i Baghdâdî, who was suitable to be a cure for the sensitive environment of the period and accepted by the scientific circles as an important authority with his ilmiyya-şufî identity, and his caliphs, who he gave permission, took on special roles. Here, the subject of our study, Muftizâde Mehmed Tâlip Efendî, undertook a similar mission in the city of Giresun as the representative of the sect founded by Mevlânâ Khâlid-i Baghdâdî. The duties of mufti and mudarris represented his scholarly feature, while the Naqshî / Khâlid-i Shaykhship represented the şufî side. The father of Mehmed Tâlip Efendî, mentioned in the documents with his Müftizâde tag, is Hâfız Mehmed Emîn Abdullâh Efendî, who was a member of the ilmiyya. His date of birth was determined as 1800 and his death date as 1882. He married the daughter of Feydallâh Efendi, the chief imâm of the Hacısiyam Neighborhood Mosque in the center of Giresun, and settled in the city in this way. Feydallâh Efendî, his only son born from this

marriage, became a mufti after him. As a family, they resided in Hacısıyam District. Kumyalı District, which was created by the division of this district, is shown as a place of residence in some diplomas. He spent his entire professional life in Giresun. Therefore, it has been recorded as an important name in the cultural history of the city. There is not much information about his education, but it is known that he got his diploma as a professor from the madrasas in Istanbul. During the years he continued his private and professional life, the city of Giresun was the place where Greeks and Armenians who migrated from Gümüşhane region settled heavily. Thus, the demographic structure and cultural climate of the city also changed. As a reflection of this, the establishment of institutions such as churches, monasteries and non-Muslim schools in the city gained momentum. In addition, Greeks and Armenians became the dominant factor in institutions such as the municipality administration, banks in the city, commercial agencies, and in the ports and bazaar where the heart of commercial life beats. On the other hand, the local Muslim population became an ineffective minority. Therefore, Mehmed Tâlip Efendî felt the pressure of his non-Muslim presence more or less during his official or honorary duties. It was his stance in the face of these negativities that made him important. He made great efforts to preserve the cultural identity of the city.

The first known official duty of Mehmed Tâlip Efendi was as the Mudarris of Köseoğlu Madrasa in the direction of the qibla of the Hacmiktad Mosque, which is now the central place of worship of the city. While performing this duty in 1836, he started to serve as a preacher in the Sultan Selîm Mosque, which was the central Friday prayer hall of the time, as the lectern sheikh. Later on, he also worked as a teacher and trustee of Aliefendizâde Mustafâ Efendî Madrasa next to the same mosque. He has been recorded as the Mufti of Giresun District since 1869. In 1872, he completed the process of sayr-i sulûk and itiqâf, which is a special education method in Sûfism, in Istanbul Gümüşhanevî Lodge and received the sheikh's license. When he returned to Giresun, he started his scientific and guidance activities in the Naqshî / Khâlidî lodge next to the Seydi Vakkas Tomb in Kapu District with his official duties. The structure here is essentially the Hasan Dede Bektashi Lodge in the classical period of the Ottoman Empire. This building was demolished and rebuilt by benevolent people and transformed into a Naqshî / Khâlidî Lodge. Sheikh Şâkir Efendî is the oldest known hider of the lodge. In accordance with the teachings of the new sect, Mehmed Tâlip Efendî gave lectures to his regulars on certain days and nights of the week from the book called Risale-i Khâlidîyye and performed nafilah (dhikr)

worship called hateme-i haccêân. He also led tarawih prayers with hatim in the lodge mosque during Ramadân and tried to increase the spiritual awareness of the people. After that, it was determined that Hamîd Garîb Efendi who was the lecturer of Istanbul Fatih Mosque, served here. This lodge structure became derelict for a while after the proclamation of the Republic, it was demolished together with the mosque attached to it in 1936, and the Cumhuriyet Primary School building was built on the vacant land. The mosque and madrasa, where Mehmed Tâlip Efendî performed his official duties, were demolished together with its annexes in the 1930s, and a recreation area called Küçük Yalı Park was created in the vacant area. Today, this place is known as Taşbaşı Park within the port area.

Giriş

Günlük hayatımızda ilim ve irfan kavramları çoğunlukla aynı anlam kalıbı içinde kullanılır. Oysa birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olsalar bile farklı iki muhteva söz konusudur. Buna göre ilim bilgiyi temsil ederken, irfan doğruların özümseyip hayat bulmasını ifade etmek için kullanılır. Tasavvufî literatürde buna marifet de denir.¹

Bu makalemizin konusu olan Hâfız Mehmed Tâlip Efendi, ilim-irfan ehli olması yönüyle Giresun şehrinin tarihinde yer etmiş önemli bir aydın kişiliktir. Müderrislik ve müftülük görevleri onun ilmiye yönünü, camilerdeki kürsü şeyhliği ve Giresun'da Hâlidî Tekkesinin postnişini olması ise irfan yönünü ortaya koymaktadır. Yaşadığı zamanın ilim-irfan ortamına önemli katkıları olmasına rağmen Mehmed Tâlip Efendi, popüler ve akademik kaynaklarda yeterli düzeyde ele alınamamış;² biyografisi kapsamlı şekilde incelemeye tabi tutulmamıştır. Bu nedenle mahalli kaynaklardan ve arşiv materyallerinden istifadeyle söz konusu şahsın biyografisini, çalışmamızın ana konusu olarak belirledik. Amacımız, şehrin kültür tarihinde rol oynamış önemli bir şahsiyeti gün yüzüne çıkararak, yeni kuşakların tanınmasına ve yerel tarih çalışmalarına katkı sağlamaktır. Ancak konuya geçmeden önce, onun yaşamını sürdüğü Giresun şehrinin sosyokültürel ortamına kısaca değinmek, faydalı olacaktır.

¹ Süleyman Uludağ, "Marifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/55-56; Seyyid Cafer Seccadi, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 244; Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızda Yüzleşme* (İstanbul: Kuramer, 2019), 44-45;

² Mehmet Fatsa, *Giresun'da Osmanlı Vakıfları ve Vakıf Eserler* (İstanbul: Giresun Belediyesi Yayınları, 2007), 257.

Mehmed Tâlip Efendi'nin hayatının olgunluk çağında, daha önceden Giresun şehrinde yaşanmış iki önemli asayiş olayının³yaraları henüz sarılmamışken, Gümüşhane yöresinden gayrimüslim göçlerinin başlaması,⁴ demografik yapıyı ve buna bağlı olarak da kültür iklimini büyük ölçüde etkilemiş, değişikliğe uğratmıştır. İlerleyen yıllarda Batılı devletlerin baskısıyla oluşan Islahat atmosferi de şehrin yeni sakinlerinin toprak satın alabilmelerinin, ayrıca kilise ve okul gibi dini/kültürel yapılar inşa edebilmelerinin önünü açmıştır. Böylece şehri oluşturan Hacıhüseyin ve Kumyalı mahallelerine Ermeniler; Lonca, Büyükbahçe, Gogora ve Çıtlakkale gibi mahallelere ise Rumlar yerleşerek kendi sosyokültürel ortamlarını oluşturmaya başlamışlardır. Öte yandan, muhtelif yerlere kiliseler ve okullar inşa edilirken; şehrin çarşısında da zanaat erbabının ve limanlarında uluslararası ticaretin temsilcisi olmuşlardır.⁵ Yine şehrin yönetim organı olan Belediye'de de karar verici konuma kadar yükselmişlerdir. Kadim ve aslı unsur olan Müslüman ahali ise üstünlüğünü yitirmiş, pasifize olmuş ve yeterli düzeyde varlık gösteremeyecek duruma düşmüştür.⁶

İşte Mehmed Tâlip Efendi, böyle bir ortamda Giresun şehrinde, önce medreselerde müderrislik, sonra da müftülük görevinde bulunmuş, doğal olarak içinde bulunduğu olumsuz atmosferi, Müslüman halkın birliğini ve diriliğini sağlayacak şekilde lehe çevirme gayreti içinde olmuştur. Biz de bu çalışmamızda, söz konusu sosyo-kültürel ortamın önemli öznesi olarak Mehmed Tâlip Efendi'yi, elde edebildiğimiz bilgi ve belgelerin ışığında anlatmaya çalışacağız.

1. Belgelerde Mehmed Tâlip Efendi

Hâfız Mehmed Tâlip Efendi ile ilgili en somut bilgiler, Giresun Kazası şer'iyye sicillerinde, nüfus ve vakıf kayıtlarında; bir de Nakşî/Hâlidî meşâyihından Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Tekkesi'ne ait bazı perakende evrak muhteviyatında yer alır. Bu arşiv bilgilerinin yanında aile

³ Canik Muhassılı Süleyman Paşa ve Laçinoğlu Hacı Mustafa olayı hakkında bkz; Mehmet Hacısalihoğlu, "Tuzcuoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 41/451-452; Feridun Emecen, "Giresun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/78-84.

⁴ Kemal Saylan, "19. Yüzyılda Gümüşhane Sancağında Yaşanan Gayrimüslim Göçleri", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 20 (2016), 275-292.

⁵ Sezai Balcı, *Giresun Rumları ve Gayrimüslim Bir Belediye Başkanı: Kaptan Yorgi Konstantinidi Paşa* (İstanbul: Libra Yayıncılık, 2012), 52-72.

⁶ Mehmet Fatsa, *Kurumları ve Yapılarıyla Giresun Şehri* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2020), 19-30.

fertlerinden gelen sınırlı bilgiler de konuya az çok katkı sağlayacak niteliktedir.

Buna göre Giresun merkez Hacısıyam Mahallesi'ne ait 1835 tarihli ilk nüfus kayıtlarında, 'mahalle imamı olan Abdullah oğlu Feyzullah'ın damadı, orta boylu kara sakallı Müftüzâde Hâfız Tâlip, sinn-35"⁷ şeklinde ilk defa ondan söz edilmiştir. Aynı nüfus kaydında Feyzullah Efendinin kardeşi Hasan Efendinin de Hacısıyam Camisi'nde ikinci imam olduğu belirtilmiştir.⁸ Kaydın yapıldığı 1835 yılında "sinn-35" (35 yaşında) olduğu şeklindeki ibareyle belirtildiğine göre Hâfız Tâlip Efendi'nin doğum tarihi 1800 yılıdır.

Nüfus kayıtlarında dikkat çekici başka bir nokta da mahallede Hacı Şeyhoğlu Mustafa ve Hâfız Ali adlı iki kişinin daha imam yazılmış olmasıdır. Bu kişilerin hangi camide görev yaptıkları ise belirtilmemiştir. Kısa da olsa bu detay, Mehmed Tâlip Efendi'nin yaşadığı muhitin sosyo-kültürel iklimini göstermesi bakımından önemlidir. Yine merak uyandıran başka bir husus da babasından veya kardeşlerinden hiç söz etmeksizin doğrudan kayınpederi ile ilişkili olarak nüfusa kaydının yapılmış olmasıdır. Bu durum onun, evlilik veya resmi görevleri sebebiyle Hacısıyam Mahallesi'ne dışarıdan gelmiş olma ihtimalini artırmaktadır.

Nüfus kaydının yapıldığı tarihlerde, Mehmed Tâlip Efendi'nin, şehrin merkez camisinde vâiz ve nâsih olarak görevli bulunduğu ifade edilmiş, bir yıl sonra da müderris olarak adı geçmeye başlamıştır.⁹ Ancak onun hangi medresede eğitim görüp, bu payeye ne zaman ulaştığını tespit edebilecek materyalden şimdilik yoksun durumdayız.¹⁰ Oturduğu mahallenin bitişiğinde Hacımiktad Camisi kible istikametindeki üç odalı küçük medrese, onun müderris olarak görev yaptığı ilk eğitim kurumudur.¹¹ 36 yaşında iken atandığı bu medrese, 1730'lu yıllarda Köseoğlu Hacı Mustafa Efendi tarafından yaptırılmıştır.¹² 1836'da bu medresenin müderrislerinden İsmail

⁷ Nüfus kaydında Tâlip Efendi'nin 1839 doğumlu Mehmed adında bir de oğlu olduğuna işaret edilmiştir. *Osmanlı Arşivi (BOA), Nüfus Defteri (NFS.d)*, nr. 1131, v. 2b).

⁸ *BOA, NFS.d*, nr. 1131, v. 2b.

⁹ *BOA, Cevdet Maarif (C. MF)*, nr. 123 / 6123; nr. 108 / 5396.

¹⁰ Bir mahalli kaynakta, Mehmed Tâlip Efendi'nin İstanbul'da bir medresede eğitim gördüğü belirtilmişse de detay verilmemiştir. (Şükrü Turgut, *Yerli Kıymetlerimiz Şöhretli Hattatlarımız* (Giresun: İleri Matbaası, 1976), 3.

¹¹ *BOA, Cevdet Evkaf (C. EV)*, nr. 108 / 5396.

¹² *Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM)*, Defter, 1105 / 119, 229; *Giresun Şer'iyeye Sicilleri (GŞS)*, 1410, 62; Fatsa, *Giresun Şehri*, 138-139; Ali Yılmaz, *Osmanlı Dönemi Giresun'da Eğitim Öğretim* (İstanbul: Arı Sanat Yayıncılık, 2019), 43.

oğlu Hüseyin Efendi vefat edince, yerine Mehmed Tâlip Efendi getirilmiştir.¹³ Onun burada ne kadar süreyle görev yaptığını ise tam olarak tespit edemedik. Şu kadar var ki, 1844'te yapılan vakıf kayıtlarında Sultan Selim Camisi'nde vâiz ve nâsih görevinden, 1869-1879 tarihli vilayet salnamelerinde kaza müftüsü olduğundan söz edilmektedir.¹⁴ Dolayısıyla zamanla buradan ayrılıp başka görevlere geçtiği anlaşılmaktadır. Ancak müftülük ve hitabet görevlerini icra ederken asli görevi olan müderrislik görevini tamamen bırakmamış, talebelerine dersler vermeye devam ettiği kayıtlarda belirtilmiştir.

1870 tarihli vakıf evrakında Sultan Selim Camisi yakınındaki Aliefendizâde Mustafa Efendi Medresesi'nin müderrisi olan Mehmed Emin Efendi'nin vefat ettiği, bu zatın oğlu olmadığı için, görevin Mehmed Tâlip Efendi'ye verildiği belirtilmiştir.¹⁵ Bu durumda Köseoğlu Medresesi'ndeki görevinden ayrıldıktan sonra, kaza müftülüğünü sürdürmenin yanı sıra Mustafa Efendi Medresesi yeni görev yeri olarak kabul edilmiştir. 13 yıl sonraya ait başka bir evrakta ise Mehmed Tâlip Efendi'nin vefat ettiği, buradaki müderrislik görevinin oğlu Mehmed Feyzullah'a intikalinin sağlandığı, ancak söz konusu şahsın görevine ilgi göstermeyip ihmalkâr davrandığına dair ifadelere yer verilmiştir.¹⁶ Yine 1900 tarihli başka bir kadı sicilinde, Mehmed Tâlip Efendi'nin geçmişi ile ilgili bilgi verilirken bu zatın kaza müftülüğü ile birlikte Sultan Selim Cami kürsü şeyhliğini de yürüttüğü teyit edilmiştir.¹⁷

Öyle anlaşılıyor ki Mehmed Tâlip Efendi, 1869-1879 tarihleri arasında müftü iken müderrislik ve hitabet görevlerini de uhdesinde bulundurmuş, bu görevleri eş zamanlı olarak icra edebilmiştir. Daha önce müderris olarak görev yaptığı medrese 19. yüzyılın sonlarına kadar eğitim öğretimine devam etmiş,¹⁸ henüz tespit edemediğimiz tarihte yıkılarak boşalan arsası, yol yapım çalışmaları sırasında şimdiki adıyla Alparslan Caddesi'ne terk edilmiştir.

1870 tarihli bir evrakta "Giresun kazası mahallâtından Kumyalı Mahallesi'nde sâkin müftü Feyzullah Efendi b. Hâfız Mehmed Tâlip

¹³ VGM, Defter, 1105 / 119, 229; BOA, C. MF, nr. 108 / 5396; GŞS, nr. 1410, 62.

¹⁴ BOA, *Evkâf-ı Hümayûn Evkâf Defteri 8EV.d9*, nr. 12206, v. 6b; *Trabzon Vilayeti Salnamesi*, (K. Emiroğlu), 1/89; 2/79; 3/91; 4/93; 5/93; 6/95; 11/149).

¹⁵ VGM, Defter, nr. 4618 / 37, 78.

¹⁶ BOA, *Evkâf Tahrirât (EV. THR)*, nr. 104/7; GŞS, nr. 1407, 97.

¹⁷ GŞS, nr. 1433, 134.

¹⁸ 1896'da bu medresenin son müderrisi Haciahmedzâde Emin Efendi'dir. (Yılmaz, *Giresun'da Eğitim Öğretim*, 43-44).

Efendi..."¹⁹ şeklinde devam eden ibare, bu tarihlerde ailenin Kumyalı Mahallesi'nde oturduğunu ve Tâlip Efendi'nin kendisi gibi müftü olan Feyzullah diye bir de oğlu olduğunu göstermektedir. Fakat Feyzullah Efendi'nin görev yerine dair bu evrakta herhangi bir bilgi verilmemiştir. Ayrıca, Giresun kazası kamu görevlileri hakkında biyografik bilgiler içeren Sicill-i Ahvâl kayıtlarında da bu konuda malumat yoktur.²⁰ Yine II. Abdülhamid Han döneminde ilmiye sınıfına ait görevlilerin prosopografik bilgilerinin kayıt altına alındığı İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde²¹ Müftüzâde Hâfız Mehmed Tâlip Efendi'nin bilgilerine ulaşılamamıştır.

1881 tarihli vilayet salnamesinde, 80 yaşın üzerindeki Hâfız Mehmed Tâlip Efendi'nin kaza müftülüğü görevini bıraktığı, Kapu Cami yanındaki Voyvodazâde Medresesi'nde görevli Mustafa Sabri Efendi'nin bu göreve uygun görüldüğü ifade edilmiştir. 1883 tarihli kadı sicilinde ise "merhum" diye anılan Tâlip Efendi'den boşalan Mustafa Efendi Medresesindeki müderrislik görevine, yine aynı şahsın nezaret edeceği bilgisi verilmiştir.²² Bu bilgiler, Mehmed Tâlip Efendi'nin 1881-1883 arası bir tarihte vefat ettiğini, ömrünün son dönemlerine kadar da ilim ve irfan yolunda hizmet vermeye gayret gösterdiğini ortaya koymaktadır.²³

Onun bir başka yönü de devrin şartlarında ifası son derece zor ve meşakkatli olan hac vazifesini yerine getirmiş olmasıdır. Bazı vesikalarda bu yüzden "el-Hâc Hâfız Mehmed Tâlip Efendi"²⁴ diye anılmıştır. Anadolu, Suriye ve Ceziretü'l-Arap toprakları ile buralardaki dini merkezleri gezip görmesi, kuşkusuz onun bilgi birikimine ve tasavvufi derinliğine etki etmiş olmalıdır.

Mehmed Tâlip Efendi'nin vefat tarihi kadar, vefat yeri ve mezarının nerede olduğu konusu da tam olarak aydınlatılabilmemiş değildir. Aile fertlerinden intikal etmiş sözlü veya yazılı bir bilgi de yoktur. Ancak görev durumu nedeniyle ömrünün önemli bir kısmını geçirdiği Sultan Selim

¹⁹ GŞS, nr. 1403, 132.

²⁰ Ahmet Yadi, *Sicill-i Ahvâl Kayıtlarına Göre Giresunlu Memurlar (1879-1909)* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2021), 43-100; Giresun'da müftülük yapmış şahısların bulunduğu salnamelerde Feyzullah Efendi adı geçmez (*Salname*, 1/89; 2/79; 3/91; 4/93; 5/93; 6/95; 11/149).

²¹ Hasan Telli, "Osmanlı Son Dönemi Diyardin Uleması (Meşihat Arşivine Göre)", *Aras Havzası Uleması ve Tarihi Şahsiyetleri*, (İstanbul: Hiper Yayın, 2021), 369.

²² GŞS, nr. 1407, 97, 115, 119; *Salname*, 12/127; 13/473; Fatsa, *Osmanlı Vakıfları*, 255-256.

²³ 1883 yılına tekabül eden bir kadı sicilinde "Müderris Mehmed Tâlip Efendi b. Mehmed, oğlu Feyzullah'ı terk ederek bundan cend (birkaç) sene mukaddem irtihal-i dâr-ı bekâedüp..." ifadesi yer alır (GŞS, nr. 1407, 115; nr. 1433, 134).

²⁴ BOA, *Evkâf Mektûbi Cihat Kalemi (EV. MKT. CHT)*, nr. 130 / 82.

Camisi'nin haziresine defnedilmiş olma ihtimali yüksektir. Söz konusu kabristanlık 1932'de kaldırılarak boşalan alan parka dönüştürüldüğü için şahideli mezar taşları da kaybolmuştur.²⁵

2. Mehmed Tâlip Efendi'nin Nesebi

Mehmed Tâlip Efendi'nin künyesi "Müftüzâde Hâfız Mehmed Tâlip b. Hâfız Mehmed Emin" şeklinde geçmektedir. Bazı popüler kaynaklarda "Hâfız Mehmed Tâlip Şükrü" şeklinde yazıldığı da vakidir.²⁶ Aile geleneğinde "Mehmed" adına özel bir önem verildiği, birden fazla ismin terkihiyle aile fertlerinin tesmiye edildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. 1896 tarihli şer'iyye sicil defterinde "Müftüzâde Feyzullah Efendi b. Hâfız Tâlip Efendi b. Abdullah" ibaresi yer alır.²⁷ Bu ibare önceki kayıtla birlikte düşünüldüğünde Mehmed Tâlip Efendi'nin babası, aynı zamanda hâfız-ı Kur'an olduğu anlaşılan Abdullah Mehmed Emin Efendi diye biridir. Bu zatın Giresun'da yaşayıp yaşamadığı konusunda şimdilik bilgi sahibi değiliz. 1835 tarihli nüfus kayıtlarında babasından söz edilmeksizin doğrudan kayınpederinin hanesinde gösterilmesi, Müftüzâde ailesinin bu mahalleye sonradan, muhtemelen ilmiye görevi veya evlilik sebebiyle gelmiş olabileceğini düşündürmektedir. Kayınpederi olan şahıs, Hacısıyam Mahallesi Cami'nin baş imamı Feyzullah Efendi'dir. Caminin ikinci imamı da Feyzullah Efendi'nin kardeşi Hasan Efendi'dir. Bu şahısların babaları ise Abdullah diye kayıtlara geçmiştir.²⁸

Mehmed Tâlip Efendi'nin 1839 yılında Mehmed Feyzullah diye bir oğlu dünyaya gelmiştir. Hakkında fazla malumat bulamadığımız bu zatın 1896'da vefat ettiği anlaşılmaktadır.²⁹ Öyle anlaşılıyor ki Mehmed Tâlip Efendi, babasının ve kayınpederinin adlarının terkihini oğluna isim olarak

²⁵ Giresun merkezde halen mevcut şahideli mezar taşları arasında Müftüzâde ailesine ait herhangi bir kalıntı tespit edilememiştir. Gazanfer İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları* (Ankara: Bilge Ajans, 2011), 69-102. Buna mukabil Feyzullah Efendi oğul ve kızlarına ait mezarların, Müftüoğlu Camisi'nin kible istikametinde Okumuşsoy Sokak yanında iken 1980'lerde Şehir Mezarlığı'na nakledildiği belirtilir. (Rukiye Okumuşsoy; Şahine Elmas Gök Halil kızı, 1941 doğumlu-Giresun).

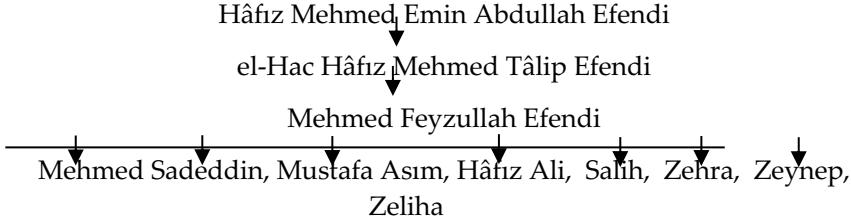
²⁶ BOA, C. MF, nr. 123 / 6123; Turgut, *Kıymetler*, 3.

²⁷ BOA, C. MF, nr. 123 / 6123; GŞS, nr. 1425, 45.

²⁸ BOA, NFS. d, nr. 1131, v. 2b.

²⁹ 1835 tarihli nüfus kaydında "oğlu Mehmed, tevellüd: 255" şeklinde geçen ibareden, oğlunun adıyla doğum tarihini (1839) öğrenebiliyoruz. Ancak şer'iyye sicillerinde bu isim "Mehmed Feyzi / Feyzi / Feyzullah Efendi b. Hâfız Mehmed Tâlip" şeklinde geçmektedir. Bu durumda söz konusu şahsın tam adı Mehmed Feyzullah'tır. (BOA, NFS. d, nr. 1131, v. 2b; GŞS, nr. 1403, 132; nr. 1407, 115; nr. 1410, 62; nr. 1425, 45).

seçmiştir. Kumyalı Mahallesi'nde oturduğu belirtilen oğlu Mehmed Feyzullah'ın 1870 yılında müftü olduğu kadı sicillerinde geçmektedir.³⁰ Ancak görev yeri belli değildir. Hamid Garip Efendi adlı Nakşî/Hâlidî şeyhinin Seydi Vakkas Türbesi yanındaki tekkeye atanmasına ilişkin 1909 tarihli evrakta, Müftüzâde Hâfız Mehmed Efendi diye imza sahibi başka birinin varlığına daha işaret edilmiştir ki, bu şahıs konumuzun kahramanı Tâlip Efendi'nin Feyzullah'tan torunu olmalıdır. Nitekim aile fertlerinden elde ettiğimiz sözlü kültüre dayalı soy kütüğünde 1875 doğumlu Mehmed (Sadeddin) Efendi, Feyzullah Efendinin 7 çocuğundan biri diye anılmış, 1955 yılında da vefat ettiği belirtilmiştir.³¹ 1869'da kadı naibi olarak Hacısıyam Mahallesinde oturduğu³²haber verilen Mehmed Feyzullah Efendi'nin hanımının adı da Emine bnt. Hacı Hüseyin'dir. Sicil kayıtlarında Feyzullah Efendinin Hâfız Ali, Mehmed, Salih, Sadeddin ve Mustafa Asım diye dört oğlu ve Emine Zehra, Zeynep ve Zeliha diye de üç kızından söz edilmiştir.³³



19. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı bilinen Fatih Dersiamı Giresunlu Müftüzâde Ahmed İzzed Efendi'nin ve 1902 tarihli vilayet salnamesinde Giresun Ticaret Odası azası olarak anılan devriye müderrisi Müftüzâde Nuri Efendi'nin³⁴ söz konusu aile ile bağının olup olmadığı ise tespit edilememiştir. Mehmed Tâlip Efendinin, Mehmed Sadettin'den torunu "Albay" lakaplı Ömer Lütfi Okumuşsoy ise, 85 yaşında iken 2011 yılında vefat etmiştir.³⁵ Netice olarak, Giresun şehrinin kültür hayatına önemli katkılar sunmuş olan Müftüoğlu ailesinin günümüze ulaşan nesliyle ilgili özet bilgi bundan ibarettir.

³⁰ GŞS, nr. 1403, 132.

³¹ Müftüoğlu (Okumuşsoy) ailesinin son yetişkin temsilcisi Mehmed Sadettin'in hazırladığı soy ağacı eşi Rukiye Okumuşsoy hanımefendi tarafından tarafımıza verilmiştir.

³² *Salname*, 1/89; Ailenin oturduğu mahalle, sınırlarının zamanla değişmesi sebebiyle bazen Kumyalı Mahallesi diye de gösterilmiştir.

³³ *BOA, Şûray-ı Devlet (ŞD)*, nr. 1872 / 11; nr. 3127 / 23; GŞS, nr. 1425, 45.

³⁴ İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi Said Tasnifi (*İST.MFT. MSH. SAİD*), nr. 121/5; *Salname*, 20/349.

³⁵ Rukiye Okumuşsoy'un elinde bulunan alt üst soy listesi.

3. Mehmed Tâlip Efendi'nin Görev Yaptığı Kurumlar

Tarihi vesikaların işaretine bakılacak olursa Mehmed Tâlip Efendi beş önemli kurumda görev yapmıştır. Bunlar Köseoğlu Medresesi, Sultan Selim Camisi,³⁶ Giresun Kaza Müftülüğü, Mustafa Efendi Medresesi ve Hasan Dede Nakşî/Hâlidî Tekkesi'dir. Bunlara ilaveten Mustafa Efendi Medresesi mütevelliliği diye başka bir görevinden daha söz edilmiştir.³⁷ Ayrıca güzel yazı (hatt) sanatı ile de uğraşmış, bu alanda eserler vermiş ve talebe yetiştirmiştir.

3.1. Köseoğlu Medresesi Müderrisliği

Köseoğlu Medresesi, şimdi şehrin Merkez Camisi durumundaki Hacımiktad Camisi'nin kible istikametinde inşa edilmiştir.³⁸ Bu yapıdan günümüze ulaşmış kalıntı yoktur. Yapım tarihi tam olarak bilinmese de Köseoğlu Hacı Mustafa Efendi adlı hayırsever tarafından üç odalı bir yapı olarak inşa edildiği kayıtlarda belirtilir.³⁹ 1734 yılına tekabül eden bir evrakta "müceddeten bina eyledi" denilmesi, söz konusu medresenin 18. yüzyılın başlarında yapıldığına delil kabul edilebilir.⁴⁰ 1743 tarihli başka bir evrakta, burada müderris olan Ali Efendi'nin beratını kaybettiğinin belirtilmesi⁴¹ medresenin faal olduğunu göstermektedir. Bu tarihlerden sonra da eğitim öğretime devam edildiği yapılan atamalar ve çeşitli konulardaki yazışmalardan anlaşılmaktadır. Nitekim 1835 tarihli vakıf evrakında "el-Hac Mustafa nâm sahibü'l-hayrın bina eylediği üç odalı medrese"⁴² ibaresi kullanılarak, önemli bir bilgi verilmiştir. Yine 1836 tarihli bir atama evrakında, müderris Hüseyin Efendi adlı şahsın Hacımiktad Cami vakfından maaş alarak burada görev yaptığı belirtilmiştir. Aynı yıl İsmail oğlu Müderris Hüseyin'in vefatıyla Mehmed Tâlip Efendi'nin bu göreve atandığı kaydedilmiş; Hacısiyam Mahallesi'nde bir parça vakıf fındık bahçesini buradaki görevine mukabil tasarruf ettiği belirtilmiştir.⁴³ Bu bilgiler, Hacımiktad Camisi'nin, medresenin uygulama alanı olarak kullanıldığına

³⁶ Bu görev şer'iyeye sicillerinde "kürsi şeyhliği" şeklinde de yazılmıştır (GŞS, nr. 1433, 134).

³⁷ GŞS, nr. 1407, 97, 115, 119.

³⁸ Kadı sicillerinde medresenin yeri, "Müftüzâde Hâfız Mehmed Efendi muvacesesinde, kasaba-i mezkûrenin Hacı Mikat Mahallesi Cami-i şerifinin kiblegâhında vâki' arsa üzerinde an-asl bir bâb medrese..." şeklinde tarif edilir (GŞS, nr. 1410, 62).

³⁹ VGM, Defter, 1105 / 119, 229; GŞS, nr. 1410, 62.

⁴⁰ VGM, Defter, 1105 / 119, 229; GŞS, nr. 1410, 62.

⁴¹ VGM, Defter, 2255 /1; 1104 /78; .

⁴² BOA, C. MF, nr. 108 / 5396.

⁴³ BOA, C. EV, nr. 5396; BOA, C. MF, nr. 108 / 5396; GŞS, nr. 1410, 62; GŞS, nr. 1410, 96.

işaret olarak da alınabilir. Medresenin son müderrisi 1896 yılında göreve getirilen Hacı Ahmedzâde Emin Efendi'dir.⁴⁴ Bu tarihten sonra görevlendirme evrakına rastlanmaz.

3.2. Sultan Selim Camisi Kürsü Şeyhliği

Hâfız Tâlip Efendi'nin müderrislik ve müftülük görevleri sırasında, eş zamanlı olarak yürüttüğü başka bir faaliyet de şehrin merkez camisi durumundaki Sultan Selim Camisi kürsü şeyhliğidir. Trabzon'da vali olduğu yıllarda Yavuz Sultan Selim tarafından yaptırıldığı için cami onun adıyla anılmıştır. Giresun şehrinin sahil kesimindeki Müslüman yerleşmesine öncülük eden bu ibadethane bünyesinde, Müderris Hacı İsmail Efendi tarafından 1719 yılında tesis edilen bir de kütüphane vardır. Nitekim 1903 yılına ait salnamede 690 cilt kitaptan oluştuğu belirtilen söz konusu kütüphane,⁴⁵ devrin şartlarına göre medreselerin ve Cuma camisinin bulunduğu vakıf külliye içinde önemli bir kültür unsuru olarak görev icra etmiş olmalıdır.

1844 tarihli vakıf kayıtlarında Mehmed Emin oğlu Ahmed'in müteveli, Hâfız Mehmed Tâlip Efendi'nin vaiz, Ömer Halife'nin imam ve Hacı Sadullah oğlu Salih Efendinin ise müezzinlik yaptığı bu alanın tam olarak, din ve kültür merkezi görevi olma özelliği taşıdığı anlaşılmaktadır.⁴⁶ Mehmed Tâlip Efendi'nin de 19. yüzyılın ikinci yarısında bu kültürel iklimin ana öznesi olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. 20. yüzyılın başlarında, cami ve etrafındaki yapıların bakımsızlıktan harabeye döndüğü, ekonomik sıkıntılar sebebiyle gerekli bakım ve onarımların yapılamadığı, 1930'lu yıllarda ise cami ve çevresindeki tüm vakıf yapıların yıkılarak bu alanda Küçük Yalı Parkı diye yeni bir mesire alanı oluşturulduğu bilinmektedir.⁴⁷

3.3. Aliefendizâde Mustafa Efendi Medresesi Müderrisliği

Mehmed Tâlip Efendi'nin görev yaptığı diğer kurum ise Aliefendizâde Mustafa Efendi Medresesi'dir. Bu yapı, şehrin sahil kesiminde bugünkü Taşbaşı Parkı'nın olduğu yerde inşa edilmiştir. Aynı yarımada üzerinde Ömer Paşa Medresesi ve Fehmiye Medresesi diye iki önemli eğitim kurumu

⁴⁴ GŞS, nr. 1410, 62; 1427, 21.

⁴⁵ 1903 tarihli salnamede Giresun'da 690 kitaplı Sultan Selim Camisi Kütüphanesi'nden söz edilmektedir.

⁴⁶ VGM, VD, nr. 155, 64/490; EV. d, nr. 12206, 5b; BOA, *Evkâf Nezareti Berat EV. BRT*, nr. 3/9; BOA, *Hatt-ı Hümayûn (HAT)*, nr. 1485 / 51.

⁴⁷ BOA, *Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)*, nr. 2822 / 211643; EV. MKT. CHT, nr. 234/49; BOA, EV. BRT, nr. 3/9; *Başkanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)*, nr. 113.29.3.

daha vardır. Mehmed Tâlip Efendi, 1870 yılından itibaren Mustafa Efendi Medresesi'nde hem müteveli-müderris ve hem de Sultan Selim Camisi'nde kürsü şeyhi, yani baş vaizdir.⁴⁸ Aliefendizâde Mustafa Efendi adına inşa edilen medresenin yapım tarihi ve yapı özellikleri ile ilgili somut bir bilgi yoktur. Ancak 1930'lu yıllarda çekilmiş fotoğraflarda Sultan Selim Cami çevresinde tek katlı kârgir üç adet taş yapıdan birinin söz konusu medrese olduğu tahmin edilmektedir.

1731 tarihli bir hurufat kaydında, yapım tarihi açıkça verilmeksizin “müceddeten inşa” ibaresi kullanılarak, yeni yapılan medreseden söz edilmiştir.⁴⁹ Atama yazışmalarından medresenin bir süreklilik içinde Osmanlı'nın son yıllarına kadar faaliyetlerini sürdürdüğünü söylemek mümkündür.⁵⁰

1875 tarihli Giresun şehir haritasında Sultan Selim Camisi etrafında medrese olarak işaretlenen yapılardan biri caminin kuzey yönünde, diğeri doğusundadır. Batı istikametindeki yapının mahiyeti ise tam belli değildir.⁵¹ Ancak buraya ilişkin detay sunan eski fotoğraflardaki mimari özelliklere bakarak bu yapının da medrese olduğu fikrinin ağırlık kazandığını söyleyebiliriz. Öyle anlaşılmaktadır ki burada, şehrin merkez cami etrafında dinî tedrisatın icra edildiği önemli bir vakıf külliye / kampus inşa edilmiştir.⁵² Mehmed Tâlip Efendi'nin görev yaptığı medresenin hangi yapı olduğu konusunda net bir şey söyleme imkânı yoktur. Şu kadar var ki, devrin şartlarında şehrin en popüler ilim ve irfan insanı olarak, buradaki eğitim kurumlarına şu veya bu ölçüde etki edebildiğini ileri sürmek mümkündür.

Tablo-1: Aliefendizade Mustafa Efendi Medresesi'nde görevli Müderrisler⁵³

| Müderrisin Adı | Baba Adı | Görev Tarihleri |
|----------------------|----------|-----------------|
| Seyyid Osman Efendi | - | 1739 |
| Seyyid Mehmed Efendi | - | 1741 |
| Seyyid Ömer Efendi | - | 1772 |

⁴⁸ VGM, Defter, nr. 4618 / 37, 78; Trabzon Vilayeti Salnamesi, 1305, 122; 1288, 42; GŞS. nr. 1433, 134; GŞS. nr. 1407, 97, 119.

⁴⁹ VGM, Defter, nr. 1105 /11, 134; Yılmaz, Giresun'da Eğitim Öğretim, 1.

⁵⁰ VGM, Defter 1144 /94; 552 / 68; 419 / 464; 554 / 99; 552 / 73; Yılmaz, Giresun'da Eğitim Öğretim, 41-42.

⁵¹ ŞD, nr. 1782 / 19; Fatsa, Osmanlı Vakıfları, 28.

⁵² Geniş bilgi için bkz. Gazanfer İltar-Mehmet Fatsa, “Giresun Merkezde Yok Olmuş Bir Vakıf Eser: Sultan Selim (Hüdâvendigâr) Camisi”, *Vakıflar Dergisi*, 50 (2018), 177-197.

⁵³ GŞS, nr. 1407, 97, 115, 119; 1410, 62-63; 1427, 60, 97; 1433, 134; Yılmaz, Giresun'da Eğitim Öğretim, 41-42; Fatsa, Osmanlı Vakıfları, 257-258.

| | | |
|---------------------------|---------------------------|------|
| Seyyid Mehmed | Seyyid Ömer | - |
| Hâfız Hüseyin Efendi | Süleyman | - |
| Seyyid Mehmed Efendi | Ömer | 1814 |
| Hacı Hüseyin Efendi | Mahmud | 1844 |
| Mehmed Emin | - | 1870 |
| Hâfız Mehmed Tâlîp Efendi | Mehmed Emin | 1880 |
| Mustafa Sabri Efendi | Ahmed | 1883 |
| Mehmed Feyzullah Efendi | Hâfız Mehmed Tâlîp Efendi | 1893 |
| Mustafa Asım Efendi | Mehmed Hamdi Efendi | 1899 |

Mehmed Tâlîp Efendi'nin yıkıp yeniden ihya etmesi dolayısıyla bazı kaynaklarda bu eğitim kurumu Mehmed Efendi Medresesi şeklinde de geçmektedir.⁵⁴ Yine aynı mekânda bulunan sıbyan mektebine Dumanoğlu ailesi tarafından vakıf tahsis edildiğine dair kısa bir bilgi notu olduğunu da belirtmek gerekir.⁵⁵

Söz konusu medresenin eğitim öğretim faaliyetini 1900'lü yıllara kadar sürdürdüğü; 1902 yılında 55, üç yıl sonra da 60 civarında öğrencisinin olduğu haber verilmiştir.⁵⁶ Öyle anlaşılıyor ki dönemin siyasi ve ekonomik zorlukları içinde bu eğitim kurumu faaliyetini sürdürememiş, bir süre sonra da kapanmıştır.

3.4. Giresun Kazası Müftülüğü

Hâfız Mehmed Tâlîp Efendi'nin asıl mesleki görev yeri Giresun Kazası Müftülüğü'dür. Onun bu göreve ne vakit geldiği, kendisinden önceki müftünün kim olduğu konusunda şimdilik bilgi edinebilmiş değiliz. Ancak 1869 tarihli salnamede kendisi kaza müftüsü, Feyzullah Efendi diye biri de (muhtemelen oğlu) kadı naibi kaydedilmiştir.⁵⁷1870 tarihli sicillerde ise "Kumyalı Mahallesi'nde sâkin müftü Feyzullah Efendi b. Hâfız Mehmed Tâlîp Efendi"⁵⁸şeklinde, onun kaza müftüsü olduğu açık bir dille belirtilmiştir. "Fetva emini el-Hâc Hâfız Mehmed Efendi Hazretleri"⁵⁹ şeklinde geçen ifadelerle de onun müftülük görevine işaret edilmiş olmalıdır.

⁵⁴ "BOA, EV. MKT. CHT, nr. 130 / 82.

⁵⁵ VGM, Defter 614, 106/59.

⁵⁶ *Maârif Salnâmesi*, 1319, 718-719.

⁵⁷ *Salname*, 1/89; Bu tarihte –şayet yaşıyorsa- kayınpederi Feyzullah Efendi 80 yaşının üzerinde, oysa oğlu Feyzullah Efendi 30 yaşlarındadır (BOA, NFS.d,nr. 1131, v. 2b). Dolayısıyla ikinci ihtimal daha kuvvetlidir.

⁵⁸ GŞS, nr. 1403, 132.

⁵⁹ BOA, EV. MKT. CHT, nr. 130/82.

Tablo-2: Giresun'da Osmanlı döneminde müftülük yaptığı tespit edilen şahıslar⁶⁰

| Müftünün Adı | Baba Adı | Tespit Edilebilen Görev Tarihleri |
|---------------------------|-------------------------|-----------------------------------|
| Hâfız Mehmed Tâlip Efendi | Müftüzâde Mehmed Emin | 1869-1879 |
| Mustafa Asım Efendi | Hatipzâde MehmedEfendi | 1879 |
| Mustafa Sabri Efendi | Ahmed Efendi | 1881 |
| İbrahim Fehmi Efendi | - | 1888 |
| Mustafa Asım Efendi | Hatipzâde Mehmed Efendi | 1902 |
| Ali Fikri Efendi | Lazzâde Mustafa Efendi | 1912 |

1879'da görevine devam ettiği, bir yıl sonra ise görevi Mustafa Efendi diye birine devrettiği haber verilir ki, bu kişi Hatipzâde Mustafa Asım Efendi olmalıdır.⁶¹

4. Mehmed Tâlip Efendi'nin Tasavvufi Yönü

Hâfız Mehmed Tâlip Efendi'nin, ilmiye mensubu biri olarak Giresun kazasındaki resmi görevleri haricinde, "hasbeten-lillah" icra ettiği başka bir görevinden; Nakşî/Hâlîdî postnişinliğinden de söz etmek gerekir. Ondan bahseden resmî evrakın hiçbirinde bu yönde bir bilgi yoktur. Ancak yaşadığı dönemin ilim çevrelerinde, hadis ilmine vukûfiyeti ve tasavvufî içtihatlarıyla önemli bir otorite olarak kabul edilen Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî'nin tekkesine⁶² ait özel evrak arasında önemli bir ayrıntıya rastlanmıştır. Buna göre 1873 yılının Ramazan ayında tekkede halvete girip Hatme-i Hâcegân icazeti alan şahıslar arasında Giresun Müftüsü Hâfız Mehmed Tâlip Efendi'nin de adı geçer.⁶³ Kısa olmasına rağmen bu bilgi, onun önceden beri söz konusu tekkeyle ünsiyeti bulunduğu, kendisine telkin edilen manevi eğitim (seyr-ü sülûk) sürecini tamamladıktan sonra, 73 yaşında Hâlidiye Tarikatı Gümüşhânevî kolunun Giresun temsilcisi olduğuna delil gösterilebilir. Başka bir ifadeyle o, Gümüşhanevî'nin 116 halifesinden biri olarak, Giresun yöresinde tasavvufî irşat ile görevlendirilmiştir.

Bu görevi üstlendikten sonra, irşat mekânı olarak kullandığı tekkenin şehirdeki konumunu ve irşat konusunda nasıl bir yöntem izlediğini tam olarak tespit edemedik. Ancak vakıf kurumlar ve yapılar hakkında önemli bilgiler ihtiva eden vilayet salnamelerinde ve şer'iyeye sicillerinde Giresun

⁶⁰ Salname, 11/149; 12/127; 18/ 365; 19/ 349; 20/345; 13/ 473; Fatsa, Osmanlı Vakıfları, 252.

⁶¹ Salname, 11/149; 12/127.

⁶² İrfan Gündüz, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/276-277; Necdet Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhanevî* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 81-88.

⁶³ *Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevi Arşivi* (AZG), nr. 4/134, 5; BOA, DH. SAİD. d, nr. 138-447.

şehrinde Hasan Dede adına atfedilen bir Nakşî/Hâlîdî dergâhından söz edilmekte ve bunun da Çınarlar mevki Seydi Vakkas Türbesi yanında olduğu açıkça belirtilmektedir.⁶⁴

Hasan Dede Tekkesi, 16. yüzyıl başlarında Giresun şehrinin batısında Sendelbükü köyünde (Teyyaredüzü Mahallesi) bir Bektaşî Tekkesi olarak kurulup faaliyet göstermiş, tespit edemediğimiz bir tarihte şehirde Çınarlar mevkiine taşınmıştır.⁶⁵

Sultan II. Mahmud devrinde Bektaşî tekkelerinin faaliyetlerinin yasaklanması, boşalan tekkelere Nakşî/Hâlîdî meşâyihinin atanması sürecinin burada da işletildiği anlaşılmaktadır. Bu işlemin ne zaman yapıldığını ve buraya atanan ilk Nakşî şeyhin kim olduğunu şimdilik bilemiyoruz. Ancak 14 Haziran 1871 tarihinde tescil edilmiş bir vakıf senedinde verilen bilgiler bu konuda aydınlatıcı olabilir.

Bu vakıf senedine göre merkez Hisareriş köyünden Lazoğlu Ahmed Efendi, Seydi Vakkas Hazretleri Türbesi civarında ashab-ı hayrâtın bina ve inşa eylediği Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendiyye Dergâhı'na kendi mülkü olan bir fındık bahçesini vakfetmiştir. Bu tarihte Kapu Mahallesi'nden Hacı Mustafa oğlu Şeyh Şakir Efendi de dergâhın postnişini gösterilmiştir.⁶⁶ Vakfiye metninden anlaşıldığına göre, Hasan Dede Tekkesi yıkılıp hayırseverler tarafından Nakşî/Hâlîdî Tekkesi olarak yeniden inşa edilmiş, ancak Hasan Dede adının kullanımı da sürdürülmüştür. Bu durumda Şeyh Şakir Efendinin, tespit edilebilen şimdilik en eski postnişin olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmamızın konusu olan Hâfız Mehmed Tâlip Efendi ise bu tarihlerde hem kaza müftüsü hem de Sultan Selim Camisi yanındaki medresede müderristir. Aynı şehirde yaşayan bir din önderi olarak o, Şeyh Şakir Efendi ile de tanışık olmalıdır. Hatta dergâhın müdavimlerinden olmalı ki, İstanbul'a gidip Gümüşhanevî Tekkesi'nde halvete girmiş ve seyr-ü sülûkunu tamamlayarak icazet almıştır. Ayrıca bu tarihten iki yıl sonra da Şeyh Şakir Efendinin halefi olarak Giresun'da Nakşî/Hâlîdî Tekkesi'nin postnişini diye takdim edilmiştir.⁶⁷ Onun, bu görevi neden kabul ettiğini ve ne kadar sürdürdüğünü tam olarak bilemiyoruz.

⁶⁴ VGM, VD, nr. 595, 65 /64; Defter, nr. 8133-6, v. 23a; BOA, C. EV, nr. 3879; GŞS, nr. 1445, 73; Fatsa, *Giresun Şehri*, 218.

⁶⁵ BOA, C. EV, nr. 78 / 3879; Fatsa, *Karadeniz'de Zaviyeler*, 215-224.

⁶⁶ VGM, VD, nr. 595, 65 / 64.

⁶⁷ AZG, nr. 4 / 134, 5.

Şu kadar var ki 16. yüzyılın sonlarında yaşamış Birgivî Mehmed Efendi'nin başlattığı ilmiye-sufiye rekabetini,⁶⁸ tersi bir yaklaşımla birlikteliğe dönüştürmeyi medrese menşeli halifeleri eliyle sağlamayı başaran Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî geleneğini kendi meşrebine uygun görmüş olduğu, bu yüzden de Nakşî/Hâlidî tarikatını tercih ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan 1882-1883 yılları arasında vefat ettiği hususu dikkate alınarak, onun 10 yıl kadar bu alanda hizmette bulunmuş olabileceği ihtimali üzerinde durulabilir.

Mehmed Tâlip Efendi'den sonra Giresun'da Nakşî Tekkesinin başına kimlerin getirildiği hususunda da fazla bilgi yoktur. Ancak İstanbul'da Mart 1890 tarihinde Gümüşhanevî Tekkesi'nde halvete girip hilafet icazeti aldığı belirtilen Akçaabatlı Hacı Mustafa Efendi'nin halvet defterine yazdığı notlarda, medresede ilmi müzakerelerle vakit geçireceğini, hatme-i hâcegâna devam edeceğini ve bütün ihvana tarikatın gereklerini öğreteceğini; ayrıca neşr-i tarikat için Giresun'a niyet ettiğini belirtmiş olması bu hususta önemli bir ayrıntı olarak kabul edilebilir.⁶⁹

1900'lü yıllarda Seydi Vakkas Türbesi yanındaki Nakşî/Hâlidî Tekkesine ait yapıların fiziki olarak bakımsız durumda olduğu, bu yüzden de müridanın dağıldığı, tekkenin kapanma aşamasına geldiği bir rapora konu edilmiştir.⁷⁰ Bu bilgi, Mehmed Tâlip Efendi'den sonraki tekke şeyhlerinin yetersiz ve gayretsizliği olarak değerlendirilebilir. 1909 tarihli şer'iyeye kaydında da, söz konusu tekke her hafta hatme-i hâcegân denilen ibadetin icra edildiği; Ramazan aylarında ise hatim ile teravih kılındığına işaret edilmiştir.⁷¹ Bu tekkeye bağlı topluluğun, tekke geleneğine uygun olarak her hafta Perşembe günü akşamları yatsı namazından sonra, seçilmiş dualardan oluşan Gümüşhanevî evradı ile tarikat adabına dair bilgiler içeren Risale-i Hâlidîyye adlı eseri okudukları tereke kayıtlarında geçen ifadelerden anlaşılmaktadır.⁷² Bu durumda Mehmed Tâlip Efendi'nin irşat metodunu yukarıdaki bilgilerden ayrı düşünmemek gerekir.⁷³

⁶⁸ Tekke-Medrese rekabetini Osmanlı tarihinde asıl şekillendiren Kadızâde Mehmed Efendi ve onun takipçileri olmuştur Cengiz Gündoğdu, "17. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivasiler-Kadızâdeliler Mücadelesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (1998), 37-70.

⁶⁹ AZG, nr. 5/174, 13.

⁷⁰ BOA, EV. MKT, nr. 2690 / 92.

⁷¹ VGM, VD, nr. 595, 64-65; GŞS, nr. 1445, 73, 157.

⁷² Faruk Doğan, Tereke Kayıtlarına Göre Giresun'da Okunan Kitaplar", *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat*, I-II, (İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi Yayınları, 2015), 189; Yılmaz, Ahmet Ziyâeddin, 184-185.

⁷³ Yılmaz, Ahmet Ziyâeddin, 219.

Tekke olarak kullandığı mekânın fiziki durumuna gelince; Bu yerin Kapu Mahallesi'ndeki Cumhuriyet İlkokulu bahçesinin Seydi Vakkas Türbesi ile bulunduğu noktada, daha önce Hasan Dede Tekkesi iken, 19. yüzyılda Nakşî Tekkesi'ne dönüştürülen yapı olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴ Aynı tarihlere tekabül eden vilayet salnamelerinde şehirdeki yegâne tekkenin burası olduğu belirtildiğine göre, Şeyh Şakir Efendiden sonra Hâfız Mehmed Tâlip Efendi'nin de tarikat hizmetleri için bu yapıyı tercih etmiş olması gerekmektedir. Seydi Vakkas Türbesi'nin onarımıyla ilgili olarak 1888 yılında yapılan türbe planında, söz konusu tekke, türbenin kible yönünde ve ona bitişik olarak gösterilmiştir.⁷⁵ 1909 yılında yapılan kayıtlarda ise tekke ile mescidinin bakım ve onarımına muhtaç olduğu, İstanbul Fatih Cami dersiamı Hamid Garib Efendinin Hâlidî şeyhi olarak buraya atandığı yazılıdır.⁷⁶ Söz konusu şahsın burada ne kadar kaldığı ve hizmetleri hakkında ise bilgi yoktur.

1924 yılı mahalli basınında çıkan haberlere göre tekke ile yanındaki mescit yıkılmış, tamir için çaba gösterenler olmuşsa da sonuç alınamamıştır.⁷⁷1936'da içinde bulunduğu kabristanlıkla birlikte ortadan kaldırılmış, boşalan alana Vali Feyyaz Bosut tarafından Cumhuriyet İlkokulu inşa edilmiştir.⁷⁸

Tablo-3: Giresun'da Nakşî / Hâlidî Tekkesi'nde görev yaptığı tespit edilen şahıslar⁷⁹

| Postnişin Adı | Baba Adı | Görev Tespit Tarihi |
|--------------------------------|--------------|---------------------|
| Şeyh Şakir Efendi | Hacı Mustafa | 1871 |
| Hâfız Mehmed Tâlip Efendi | Mehmed Emin | 1872 |
| Akçaabatlı Hacı Mustafa Efendi | - | 1890 |
| Hamid Garip Efendi | - | 1909 |

⁷⁴ *Cevdet Adliye (C.ADL)*, nr. 29/1734; *BOA, Mühimme-i Asakir Defteri*, nr. 26, 89-90, 108-110, 192-194; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, 143-144; Fahri Maden, "Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde Nakşî Şeyhler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 51 (2011), 159-180; *GŞS*, nr. 1445, 73).

⁷⁵ *BOA, EV. MKT. CHT*, nr. 236 / 22.

⁷⁶ *GŞS*, nr. 1445, 75.

⁷⁷ *Işık Gazetesi*, nr. 88 (7 Ağustos 1924); nr. 1408 (19 Şubat 1925); Nazım Elmas, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Giresun Basınında Dinî ve Kültürel Hayat", *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat I, II* (İstanbul: İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi Yayınları, 2015), 177; Bahse konu haberde, Hasan Dede tekkesi, türbeye bitişik olması sebebiyle sehven "Seydi Vakkas Tekkesi" şeklinde isimlendirilmiştir (Bkz. *Işık*, 7 Ağustos 1924/Perşembe, nr. 88).

⁷⁸ 1973 Giresun İl Yıllığı (Giresun: Giresun Valiliği Yayınları, 1973),133; Fatsa, *Giresun Şehri*, 222-223.

⁷⁹ *VGM, VD*, nr. 595, 65-64; *AZG*, nr. 4/134, 5; nr. 5/174, 13; *GŞS*, nr. 1445, 75.

Söz konusu tekkeye mensup müridanın, bu tarihlerde nasıl bir yol izlediği konusunda somut ve yeterli bilgiye sahip değiliz. Ancak tekke ve zaviyelerin kapatılıp tarikat faaliyetlerinin yasaklandığı, hatta İstiklâl Mahkemesi'nin yargılamaları sonucunda bir şeyh efendinin Giresun'da idamının gerçekleştirildiği bir atmosferde,⁸⁰ bu zümrenin de faaliyet içinde olması beklenemez. Nitekim Demokrat Parti iktidarının sağladığı kısmi özgürlük ortamına rağmen, 1970'li yıllara kadar Giresun şehrinde açıktan bir tarikat faaliyetine rastlanmadığını da belirtmek gerekir.⁸¹

5. Mehmed Tâlip Efendi'nin Sanat Yönü

Çok yönlü, çalışkan bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılan Hâfız Mehmed Tâlip Efendi'nin tespit edebildiğimiz uğraşı alanlarından biri de güzel yazı sanatı, yani hattatlıktır. Ahmet Şükrü Sarıbayraktaroğlu'nun Şükrü Turgut mahlasıyla yazdığı risalesinde bu konuda önemli bazı bilgiler bulunmaktadır. Buna göre, Hacımiktad Mahallesi'nde oturan Mehmed Tâlip Efendi, İstanbul'da medreselerde eğitim görmüş, hattatlık üzerine de kendisini geliştirmiştir. Zaten yaradılışı gereği bu sanata temayüllü olan Mehmed Tâlip Efendi, sülüs ve nesih hattının icrasında maharetli bir sanatçıdır. Giresun camilerindeki el yazması nefis levhalar onun eseridir. Ayrıca onun el yazması bir de Kur'an-ı Kerim'i vardır. Bu maharetini şehirde birçok kişiye de öğretmiş, talebe yetiştirmiştir. Bektaşoğlu Abdullah Efendi, Dumanoğlu İbrahim Efendi, Yolasığmazoğlu Hüseyin Vasfi Efendi (Giresun Rüştüye öğretmeni), Fevzi Alemdaroğlu Hoca Ahmed Efendi gibi şahıslar ondan hattatlık dersi alıp önemli çalışmalar yapmışlardır.⁸²

Öğrencilerinden Dumanoğlu İbrahim Hilmi Efendi, Giresun Kazası Şer'iyye Mahkemesi kâtipliği yapmıştır. Geleneksel yazı sanatı sülüs hattını, tam olarak ondan öğrenip icazet almıştır.⁸³ Mehmed Tâlip Efendiden medreselerde icazet alan diğer talebelerinin kimler olduğu, hattatlık sanatını

⁸⁰ Şeyh İdris Tekkesi'nin son postnişini Muharrem Hâfız, Giresun İstiklâl Mahkemesi tarafından yargılanarak 16 Aralık 1925'te idam edilmiştir. Mehmet Fatsa, *Karadeniz'in Fethi ve İskânı Sürecinde Şeyh İdris Tekkesi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2022), 49-50).

⁸¹ 1969 yılında Sivaslı İhramcızâde İsmail Hakkı Efendinin vefatı sonrasında, ondan icazetli Eynesilli Mustafa Eren Efendi'nin, sınırlı sayıda insanla ve gözden uzak mekânlarda oluşturduğu sükûti sohbet tarzı, bu ekolün Giresun'da yeni tezahürü olarak görülebilir. Mehmet Fatsa, *Tasavvufta Mekkî Kolu* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2000).

⁸² Turgut, *Yerli Kıymetler*, 3-4; *Salnâme-i Nezâret-i Maarif-i Umumiye*, Matbâ-i Âmire 1321/1905, 609.

⁸³ Talip Ayar, "Son Devir Osmanlı Ulemasından Giresunlu Âlimler", *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat*, I-II (İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi Yayınları, 2015), 126.

icra ettiği camilerdeki levhalar hakkında ise bilgi yoktur.⁸⁴ Mensubu olduğu ailenin hatırasını yansıtan şehirdeki son eser olarak Müftüoğlu Camisi de 2018 yılında yıkılarak yerine Müftüoğlu Feyzullah Efendi Cami adıyla beton bir yapı inşa edilmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak 19. yüzyıl boyunca Giresun şehrinin kültürel altyapısına etki etmiş aydın bir kişi olarak Mehmed Tâlip Efendi, İslamî gelenekte önemli anlamları olan Hâfız-ı kelam, hacı, müderris, müftü, fetva emini, hattat ve mürşid-i kâmil vasıflarına sahip çok yönlü biri olarak tarihi kaynaklara geçmiştir. Söz konusu vasıflar ile donanmış bir şahsiyet, Giresun şehrinde tespit edilebilen nadir aydınlardan birisidir. İçinde bulunduğu yıllarda Giresun'a yaşanan göçler sebebiyle oluşan Hristiyan kültür atmosferinde, kendi alanıyla ilgili yoğun bir mücadele içinde olduğu ve bu mücadeleyi de ömrünün sonuna kadar sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu yüzden elde bir envanter olmasa da gerek ilmiye alanındaki görevlerini gerekse sûfiye yönünü icra ederken çok sayıda talebeye icazet verip yetişmesine vesile olmuştur. Buna rağmen, şehrin sözel hafızasında kalmayıp unutulmuş olması ve hatırasını yansıtan unsurların da ortadan kaldırılması ise ayrıca izaha muhtaç araştırılması gereken bir konudur. Yerel tarih açısından Giresun eğitim ve dini hayatına katkıda bulunan münevver diğer kişilerin de tarihi açıdan araştırılarak gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir.

⁸⁴ Tâlip Efendi'nin (1882) vefatından sonra yenilenen Osmanlı camilerindeki levhaların tamamı Cumhuriyet devrinde değiştirilmiştir. Dolayısıyla henüz bir numune tespit edilememiştir.

Kaynakça

- Ayar, Talip. "Son Devir Osmanlı Ulemasından Giresunlu Âlimler". *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat, I-II*. İstanbul: Giresun İl Özel İdaresi Yayınları, 2015.
- AZG, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevi Arşivi. nr. 4/134, 5; nr. 5/174, 13.
- Balcı, Sezai. *Giresun Rumları ve Gayrimüslim Bir Belediye Başkanı: Kaptan Yorgi Konstantinidi Paşa*. İstanbul: Libra Yayıncılık, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- BOA Başkanlık Osmanlı Arşivi. Nüfus Defteri, NFS.d, nr. 1131, v. 2b.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Cevdet Maarif, C. MF, nr. 123 / 6123; 108/ 5396.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Evkâf-ı Hümâyûn Evkâf Defteri, EV.d, nr. 12206, v. 6b.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Evkâf Tahrirât, EV. THR, nr. 104/7.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Evkâf Mektûbi Cihat Kalemi, EV. MKT. CHT, nr. 234/49; nr. 130 / 82; nr. 236 / 22.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Evkâf Mektûbi, EV. MKT, nr. 2690 / 92.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Şûray-ı Devlet, ŞD, nr. 1872 / 11.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Cevdet Evkaf C. EV, nr. 5396; nr. 3879.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Evkâf Nezareti Berat, EV. BRT, nr. 3/9.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Hatt-ı Hümâyûn, HAT, nr. 1485 / 51.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âli Evrak Odası, BEO, nr. 2822/211643.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Dâhiliye Sicilli Ahval Defteri DH. SAİD. d, nr. 138-447.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Cevdet Adliye, C.ADL, nr. 29/1734.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Mühimme-i Asakir Defteri, nr. 26, 89-90, 108-110, 192-194.

◆ Giresun'da Dini Hayata Yön Veren Bir Aydın Örneği: Müftüzâde Hâfız Mehmed Tâlip Efendi

Doğan, Faruk. "Tereke Kayıtlarına Göre Giresun'da okunan Kitaplar". *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat, I-II*. İstanbul: 2015.

Emecen, Feridun. "Giresun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/78-84. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Elmas, Nazım. "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Giresun Basınında Dinî ve Kültürel Hayat". *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat I-II*. İstanbul: 2016.

Fatsa, Mehmet. *Giresun'da Osmanlı Vakıfları ve Vakıf Eserler*. İstanbul: Giresun Belediyesi Yayınları, 2007.

Fatsa, Mehmet. *Kurumları ve Yapılarıyla Giresun Şehri*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2020.

Fatsa, Mehmet. *Karadeniz'in Fethi ve İskânı Sürecinde Şeyh İdris Tekkesi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2022.

Fatsa, Mehmet. *Tasavvufta Mekkî Kolu*. İstanbul: 2000.

Fatsa, Mehmet. *Karadeniz'de Zaviyeler*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2022.

GŞŞ, Giresun Şer'iyeye Sicilleri. 1403, 132; 1407, 97, 119; 1410, 62; 1425, 45; 1427, 21; 1433, 134; 1445, 73; 1445, 75.

Gündoğdu, Cengiz. "17. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivasîler-Kadıızâdeliler Mücadelesi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998): 37-70.

Gündüz, İrfan. "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/276-277. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.

Hacısalihoğlu, Mehmet. "Tuzcuoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/451-452. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

İltar, Gazanfer. *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*. Ankara: Bilge Ajans, 2011.

İltar, Gazanfer. *Giresun Kültür Envanteri*. İstanbul: G. Dönence Basım, 2014.

İltar, Gazanfer- Fatsa, Mehmet. "Giresun Merkezde Yok Olmuş Bir Vakıf Eser: Sultan Selim (Hüdâvendigâr) Camisi", *Vakıflar Dergisi*, 50 (2018): 177-197.

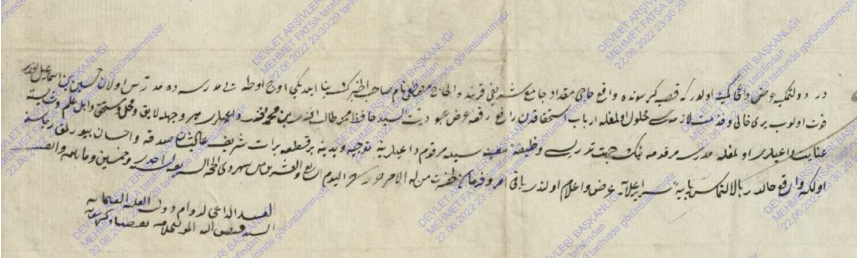
- Koca, Ferhat. "Fetvahâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/496-500. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Maden, Fahri. "Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde Nakşî Şeyhler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 51(2011): 159-180.
- Maârif Salnâmesi, 1319, 718-719; 1321, 64-65.
- MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Sicill-i Ahvâl İdaresi Dosyaları (SAİD)*. nr. 121/5.
- Saylan, Kemal. "19. Yüzyılda Gümüşhane Sancağında Yaşanan Gayrimüslim Göçleri". *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 20 (2016): 275-292.
- Trabzon Vilayeti Salnamesi. 1305, 122; 1288, 42.
- Telli, Hasan. "Osmanlı Son Dönemi Diyadin Uleması (Meşihat Arşivine Göre)", *Aras Havzası Uleması ve Tarihi Şahsiyetleri*, (İstanbul: Hiper Yayın, 2021), 369-395.
- Uludağ, Süleyman. "Marifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- VGM, Vakıflar Genel Müdürlüğü. Defter, 1105/119, 229; 4618/37, 78; 2255/1; 1104/78; 1105/11, 134; 1144/94; 552/68-73; 419/464; 554/99; 614, 106/59.
- VGM, Vakıflar Genel Müdürlüğü. VD, nr. 155, 64/490; 595, 65 / 64.
- Yadi, Ahmet. *Sicill-i Ahvâl Kayıtlarına Göre Giresunlu Memurlar (1879-1909)*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2021.
- Turgut, Şükrü. *Kıymetler Şöhretli Hattatlarımız*. Giresun: İleri Matbaası, 1976.
- Yılmaz, Ali. *Osmanlı Dönemi Giresun'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Necdet. *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhanevî*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

EKLER: Fotoğraf ve Belgeler

Fotoğraf: Mehmed Tâlip Efendî'nin görev yaptığı Sultan Selim Cami, Mustafa Efendi Medresesi ve çevresindeki müştemilat



Belge-1: Mehmed Tâlip Efendî'nin Sultan selim Camisi'nde "vâiz ve nâsih" olarak görev yaptığına dair evrak (BOA, C. MF, nr. 108 / 5396 (27 Rebiulevvel 1251).



Mâtürîdî'de Büyük Günah Konusu ve İnsan Tasavvuru

The Subject of Major Sin and Human Conception in Mâtürîdî

Muhammet AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri
Bilim Dalı

Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of History
of Islamic Sect, Gumushane/Turkey

maydin@gumushane.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0099-9024

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Kasım / November 2022

DOI: [10.53683/gifad.1177264](https://doi.org/10.53683/gifad.1177264)

Atıf / Citation: Aydın, Muhammet. "Mâtürîdî'de Büyük Günah Konusu ve İnsan Tasavvuru / The Subject of Major Sin and Human Conception in Mâtürîdî". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/1): 26-51

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.
Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr
Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Din en genel biçimiyle Allah tarafından vaz' edilen insanların dünyevi mutluluklarını ve maslahatlarını gözeten ilahi kurallar bütünü şeklinde tanımlanır. İnsanların mutluluğunu, huzurunu sağlamak adına bir takım emirler teklif etmesi ve bazı yasaklar koyması gayet tabiidir. Dinler müntesiplerine bir de inanç sistemi sunarlar. Bu noktada dinin sunduğu emirler yasaklar bütünü ile inanç sistemi arasındaki ilişki önem kazanmaktadır. İslam düşüncesinin erken dönemlerinde de iman ve amel şeklinde dile getirilen bu ilişkinin niteliği farklı kanaatlerin oluşmasına yol açmıştır. Kimileri ameli imanun özüne dâhil ederken kimileri amel ve iman ayrılığını savunmuşlardır. Kimileri ise üçüncü bir yolun imkânından söz etmişlerdir. Biz bu tartışmaların tarihsel serüvenine temas etmeyip daha ziyade İslam düşüncesinin önemli kurucu isimlerinden biri olan Mâtürîdî üzerinden onun düşüncelerini insan tasavvuru açısından ve nihayetinde ulaştığı sonuçların toplumsal barışa katkıları bakımından önemini ve anlamını tespit etmeye çalışacağız. Çünkü teolojik sistemler inananların sadece itikâdi ihtiyaçlarına cevap vermekle yetinmezler. Aynı zamanda insanların anlam arayışlarına tatmin edici cevaplar vermeyi ve ürettiği bilgilerle toplumsal barışa, huzura ve istikrara katkı sağlamayı amaçlarlar. Dolayısıyla bu çalışmamızda Mâtürîdî'nin çözümlemelerinden hareketle sahip olduğu insan algısına ulaşılmaya çalışılacaktır. Zira insan algısı ve insana dair yaklaşımlar, merkezi kavramlardır ve dinlerin temel doktrinlerini ve paradigmalarını belirler. Ayrıca yazarın ulaştığı sonuçlardan hareketle bunun toplumsal barışa ne gibi katkıları olduğu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Büyük Günah, İnsan, Toplum.

Abstract

Religion, in its most general form, is defined as a set of divine rules that take care of the mundane happiness and interests of people as preached by Allâh. It is quite natural for people to offer some orders and impose some prohibitions in order to ensure their happiness and peace. Religions also offer their followers a belief system. At this point, the relationship between the orders and prohibitions offered by religion and the belief system has gained importance. The nature of this relationship, which was expressed in the form of faith and deeds in the early periods of Islamic thought, had led to the formation of different opinions. While some had included deeds in the essence of belief, others had defended the separation of deeds and belief. Others had spoken of the possibility of a third way. We will not touch on the historical adventure of these discussions, but rather try to determine the importance and meaning of Mâtürîdî's thoughts in terms of human imagination and ultimately the contribution of his results to social peace, through Mâtürîdî, one of the important founding names of Islamic thought because theological systems are not content to respond only to the

theological needs of believers. At the same time, they aim to provide satisfactory answers to people's search for meaning and to contribute to social peace, tranquility and stability with the information that they produce. Therefore, in this study, it will be reached the human perception that Mâtūrīdī has based on his analysis because human perception and human approaches are central concepts and determine the basic doctrines and paradigms of religions. In addition, based on the conclusions reached by the author, what kind of contributions this has to social peace will be discussed.

Keywords: *Kalām, Mâtūrīdī, Major Sin, Human, Society.*

Extended Summary

In this article, we would like to evaluate Imām Mâtūrīdī's approach to the subject of great sin and his conception of man through it. Regardless of the field or discipline, it should be considered to what extent the knowledge produced contributes to the social field/peace/stability. In this sense, we would like to state that Mâtūrīdī's views on major sin will be evaluated from this perspective as much as possible. Because the contribution of scientific knowledge produced in the religious field in terms of the welfare of the society should also be dealt with it and discussed.

In particular, it will be focused on what the analyzes expressed by Mâtūrīdī mean in terms of human perception. The human perception of the author can also give us important references about the conception of society.

Mâtūrīdī does not find it appropriate to compare the concept of kufr or shirk in the real sense for a person who commits a sin, be it small or big. It has several references for it. The first is that Allāh ordered His prophet to ask forgiveness for his sins and for the sins of both men and women. Because it is not possible for sinful believers to be ordered to ask for their forgiveness while they have the quality of unbelief or shirk.

The other is that Allāh invites believers who commit sins to sincere repentance and addresses them as believers. As a matter of fact, it is not possible for him to order them to ask for forgiveness in the name of faith that has been lost. For, as Allāh forbade His prophet from asking forgiveness for the polytheists, He also forbade the hypocrites from performing the funeral prayer.

Undoubtedly, Mâtūrīdī's approaches and thoughts on sin give us some clues in learning about his human concept. That is to say, man is not an angelic being free from committing sins. The sins in the Qur'ān and the

mentioning of repentance afterwards offer perspectives on how to evaluate this issue because repentance is both a reality for a person/believer and it implies the existence of an element of faith.

While Māturīdī sees man as a being who can commit sin, he gives clear views on the separation of faith and deeds, so it can be said that he is close to the theology of hope, not to the ideology of takfir. Because beliefs are values that cannot be established by oppression and domination. No creature has the power to command or hinder the faith of another. Beliefs are behaviors specific to the field of thought and emotion. In some aspects, language has a relationship with beliefs. It is not possible to use someone else's language, and it is not possible to dominate over his heart.

When we look at his thoughts on the great sin, it is seen that Māturīdī approaches the subject from a social perspective. Because, in his conception of society, the legitimacy of the *shārī'* judgments depends on the interests of the society. When the benefits disappear, customary and social needs and mental obligations can dispose of the old ones and impose new sanctions. The free will of individuals and societies constitute the main dynamics of change and renewal in Māturīdī's conception of society.

The human imagination of theological structures and religions is very important and decisive. Because today's people approach the doctrines with very pragmatist motives and focus on what the doctrine promises. Therefore, the perception of the human being produced in theology is of central importance. Because modern man is in search of meaning through the theological systems produced and seeks reasonable and convincing answers to his questions.

On the other hand, does the information produced socially lead to peace, unity, order and sharing? Or whether it leads to separation, uncertainty and chaos, it is now of vital importance in our globalizing world. It does not seem possible anymore to live in a kind of ghettos by closing in on themselves. Therefore, it is important in terms of social stability and perhaps on a global scale whether the results achieved in matters of faith enable a monist understanding or a pluralistic understanding in which basic constants are determined. In this sense, it can be said that Māturīdī has a more inclusive, encompassing and positive formulation/theology and discourse.

When we look at the subject from Māturīdī's philosophy of wisdom, it is understood what this subject corresponds to in the whole of his system. It is seen that Māturīdī's explanations about faith do not only act on nass but

also make rational, factual, sociological and anthropological approaches. At the same time, we can say that it is close to human-centered theology, which does not neglect human beings by emphasizing wisdom and giving place to maslahah.

Our sage bravely faced the currents of his age. He did not remain insensitive and indifferent to the intellectual problems he experienced, on the contrary, he tried to produce rational and convincing answers to the problems in his own methodology. Our task should be to construct a dynamic theological language that can produce answers to contemporary challenges and current problems by re-reading Mâtürîdî and furthering the theological system that he laid the foundations of. In this respect, it is a great responsibility for us to read, understand and interpret Mâtürîdî as a whole.

Giriş

Büyük Günah Tartışmalarını Anlamak

Bu makalemizde İmam Mâtürîdî’nin büyük günah konusuna yaklaşımını ve bunun üzerinden insan tasavvurunu değerlendirmek istiyoruz. Makalenin amacı sadece müellifin büyük günah konusunda ne düşündüğü, iman amel ilişkisine nasıl baktığı değildir zira bu konular hakkında çalışmalar yapılmıştır.¹ Amacımız büyük günah² konusu özelinde, yazarın düşüncesindeki insan tasavvuru ile toplum tasarımı bu perspektiften okumaya çalışmak olacaktır.

Hangi alanda ya da disiplinde olursa olsun üretilen bilginin toplumsal alana, barışa ve istikrara ne düzeyde katkılar verdiği konusu önemsenmelidir. Bu manada Mâtürîdî’nin büyük günah konusundaki görüşlerini mümkün olduğu ölçüde bu açıdan da değerlendirmeye çalışılacağını belirtmek isteriz. Zira dini alanda üretilen bilimsel bilginin toplumun maslahatı açısından katkıları da ele alınıp konuşulmalıdır.

Büyük günah tartışmaları ya da iman-amel ilişkisi konusu tarihimizde neden büyük gerilimlere yol açmıştır? İslâm düşüncesinde yer edinen ekoller iman, amel, günah konularında neden bu kadar detaylı arayışlarda bulunmuşlar ve tartışmışlardır? İnsanlığa huzur, barış ve esenlik vaad eden bir dinin müntesipleri bu tartışmaları neden barış ikliminde yürütememişlerdir? Söz gelimi tekfire varmadan bu kelâmi konular tartışılmaz mıydı? Tekfirin arkasında yatan insani, toplumsal, mezhebi ya

¹ Konunun tarihsel gelişimi ve süreci hakkında bk. (Tunç, 1978, 325-342; Türkgülü, 2000, 63-88).

² Kur’an’da günahla ilgili terimler hakkında bilgi için bk. (Uğur, 2017, 679-689).

da siyasi saikler nelerdir? Birlik ve beraberlik konusunda İslam dininin büyük duyarlılığı bulunmasına rağmen iman, amel ve günah tartışmalarında Müslüman toplumlarının performansı nasıl olmuştur?³ Biz tabii ki yukarıda dile getirdiğimiz bütün soruların cevabını bir makale sınırları dâhilinde bulabilecek değiliz. Ama Mâtürîdî özelinde onun dile getirdiği çözümlemelerin insan algısı bakımından ne anlam ifade ettiği üzerinde durulacaktır. Müellifin insan algısı bize aynı zamanda toplum tasavvuruna dair önemli referanslar verebilecektir. Nitekim dinin günah kavramlaştırmasıyla temel insan hakları ihlalinin önüne geçilmeye çalışıldığı savunulabilir. Dolayısıyla “insan haklarının varlığı, devamlılığı, korunması ve ihlalinin cezalandırılması dini bir bağlamdan bağımsız değildir.” (Öge, 2010, 178). Yine Mâtürîdî’nin temel paradigmasının peygamber tasavvuruna nasıl etki ettiği de kısaca ele alınacaktır.

Güncel sorunlarımızı çözmeye geleneğimiz büyük imkânlar barındırmaktadır. Bu aşamada ideolojik davranmamak gerekir. Sağlıklı bir gelenek tasavvuruna ihtiyacımız bulunmaktadır. “İslâm düşüncesinin entelektüel temellerinin yeniden yorumlanması çabalarının eksik yönlerinden biri, İslam düşünce geleneğini ihmalidir. Hâlbuki modernleşmenin doğurduğu problemlere aranan çözümler bağlamında ‘eski’nin yeni kılıflara girerek, ‘yeni’nin de eski köklere sarılarak bir etkileşim ağı örmeleri her zaman imkân dâhilindedir. Bu yüzden gelenekten farklı damarlar keşfetmek mümkündür. Ondan tamamen bağımsız düşünce biçimleri temelsiz kalmaktadır.” (İşcan, 2015, 224). Bu manada Mâtürîdî düşünce sistemi, İslam düşüncesinin entelektüel temellerinin yeniden yorumlanmasında ve kimi aktüel sorunlarımızın çözümünde bize düşünüldüğünden daha da faydalı olabilir.

1. Mâtürîdî’nin Büyük Günah Konusundaki Yaklaşımları

Mâtürîdî bu konuyu detaylı bir biçimde ve müstakil bölümde ele almaktadır. Önce günahın dindeki durumunu ve günah işleyenlerin konumlarını ele almaktadır. O bu konu hakkındaki görüşlerini iki başlıkta değerlendirmektedir: Bir grup günahların hepsini kişiyi imandan çıkarma konusunda aynı statü içinde mütalaa etmiştir. Yani büyük ve küçük ayrımı olmadan bütün günahlar kişiyi imandan çıkarmaktadır. (Mâtürîdî, 2013, 487). Ardından bu görüşte olanların dayandıkları ayetlere yer vermektedir.⁴ Diğer grup ise günahları iki gruba ayırmış, birini küçük günah addederek

³ Konu farklı açılardan da ele alınmıştır. Büyük günah konusunun ahlak metafiziği ile ilişkisi hakkında bk. (Şaşa, 2021, 5-69).

⁴ Bk. en-Nisâ 4/14; el-Ahzâb 33/36 ve en-Nisâ 4/31.

büyüklerinden kaçınmak, affa uğramak, cezasını çekmek suretiyle ve benzeri yollarla bağışlanacağını kabul etmiş; diğerini de büyük günah olarak tespit etmiş ve bunlar hakkında kanaatine yer vermiştir: “Onların küçük günahlar hakkındaki görüşleri –ki bizim de kanaatimiz aynı mahiyettedir- sahiplerini imandan çıkarmayacağı yolundadır.⁵ İmanın devamı halinde de cehennemde ebediyyen kalmak isabetli bir görüş değildir. Çünkü bu Cenab-ı Hakk’ın ‘Zerre miktarı hayır işleyen onun karşılığını görür’⁶ ilahi beyanında yer alan vaadden caymayı gerektirir.” (Mâtürîdî, 2013, 490) şeklinde düşüncesini dile getirmektedir.

Mâtürîdî küçük olsun büyük olsun günah işleyen kimse için gerçek manada küfür veya şirk kavramını nispet etmeyi uygun bulmamaktadır.⁷ Bunun için birkaç referansa sahiptir. İlki Allah’ın peygamberine hem kendisinin hem de kadın ve erkek müminlerin günahları için istiğfarda bulunmasını emretmesidir.⁸ Zira günahkâr müminlerde küfür veya şirk niteliği varken onların bağışlanması için dilekte bulunmanın emredilmesi olası değildir.⁹ Göndermede bulunduğu ayet hakkında Mâtürîdî’nin yorumu şöyledir: “Cehennemlik olduğunu bildiğimiz kimsenin bağışlanmasını dilemeyi bize yasaklamak suretiyle bu ayet, Allah’ın söz konusu kimsenin iman etmeyeceğini bilmesi sebebiyle onu bağışlamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla Allah’ın onu bağışlamayacağını bildiğimizden onun bağışlanmasını dileyemeyiz.” (Mâtürîdî, 2017a, 6/495). Ardından Mâtürîdî konuyu biraz farklı bir yöne taşıyarak akıl ve hikmet bakımından Allah’ın kâfirlere ebedi olarak azap etmesini ve onları bağışlamamasını birkaç sebeple açıklamaktadır.¹⁰ Diğerisi ise Allah’ın günah işleyen müminleri samimi bir şekilde tövbe etmeye çağırması ve onlara mümin sıfatıyla hitap etmesidir.

⁵ “Mutlak tehdidin kâfirler hakkında geldiği ortaya çıktığına göre mümin olup büyük günah işleyenler hüküm itibariyle onlara dâhil edilmemiştir.” (Mâtürîdî, 2019c, 16/77).

⁶ ez-Zilzâl 99/7.

⁷ “Şüphe yok ki Allah zerre kadar haksızlık etmez; o zerre, bir iyilik ise onu katlar, kendi katından da büyük mükâfat verir.” (en-Nisâ, 4/40). Bu ayeti Mâtürîdî şöyle te’vil eder: “Kat kat karşılık verilmeye en layık olan iyilik ise Allah’a imandır. Dolayısıyla büyük günah işleyen kimsenin cehennemde ebedi kalması ve iman menfaatinin kendisinden giderilmesi söz konusu değildir.” (Mâtürîdî, 2019c, 16/177).

⁸ Muhammed 47/19.

⁹ et-Tevbe 9/113.

¹⁰ “1. Bu durumda Allah’ın düşmanıya dostu eşit olur. Düşmanla dostu eşit tutan kimse hikmet sahibi sayılmaz. 2. Böyle bir kimse Allah’ın yanında başka bir varlığa tapıtığında bu başkasına cahilliğinden ötürü tapmaktadır. Bu cehalet ise ebediyyen kalkmaz. 3. Eğer kâfir bağışlanırsa fiillerin hikmeti ortadan kalkar. Çünkü fiiller ya övgü ya da yergi olması düşünülen neticelerden dolayı emredilir. Eğer bu kimse bağışlanırsa yerilmesi gereken fiilleri sebebiyle övülmüş olur. Bunda hikmetin dışına çıkmak vardır.” (Mâtürîdî, 2017a, 6/496).

Nitekim onlardan zail olmuş iman adıyla af dilemesini emretmesi mümkün değildir. Zira Allah peygamberini müşrikler için af dilemekten sakındırdığı gibi münafıkların cenaze namazını kılmaktan da yasaklamıştır.¹¹ Mâtürîdî iman amel ayrılığını benimsediği için¹² istiğfar emri ya da yasağı konusunda bazı rasyonel argümanlar sıralamaktadır: “Müminlerin günahı bulunmadığı ya da bağışlanmış olduğu halde peygamberin istiğfarla emredilmesi ihtimal dâhilinde değildir. Çünkü *istiğfar, bağışlanmanın talep edilmesidir*. Günahları affedilmiş bulunan biri için istenmesi, gufrân gibi ilahi bir nimetin gizlenmesi manasını taşır. Bu ise nimete karşı nankörlüktür. Aksine böyle bir durumun gereği şükür ve hamdetmekten ibarettir. Günahkârlığın bulunmadığı bir konumda bağışlanmanın talep edilmesi ilahi sıyânetin hiçe sayılması ve Allah’ın zulmetmemesinin istenmesi manasına gelir. Zira böylesini cezalandırmak ilahi hüküm açısından zulümdür. Bir de Resûlullah’ın ve meleklerin emrolundukları kimseler için bağışlanma talebinde bulunup da dileklerinin yerine getirilmemesi mümkün değildir. Bu söylediklerimizle kanıtlanmış oldu ki, iman vasfı her günah sebebiyle zâil olmaz.” (Mâtürîdî, 2013, 492). Son olarak büyük günahlardan adam öldürme fiilini işleyenlere mümin vasfının verilmesi, onlara kâfir denmemesidir. Şayet büyük günah işlemek, sahibini imandan çıkarsaydı bu tarz bir hitapta bulunmak anlamsız olurdu. (Yeprem, 2018, 32).

Mâtürîdî konuya *ilahi irade* perspektifinden de yaklaşır. Şöyle ki ‘Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz...’¹³ Bu ayet üzerinde şöyle bir yorumda bulunmaktadır: “Bilindiği gibi şirk tövbe ile affedilebilir. Şu halde bu ilahi beyan karşısında büyük günahların tövbesiz affedilmeyeceğini ileri sürenin telakkisi değerini kaybetmiştir. Zira yüce övgülere layık olan *Allah kendisine bağışlama iradesi nispet etmiştir* ve bu, ilahi hikmet içinde bulunanlar arasında yer almıştır. Dolayısıyla bu hikmetin yok sayılması bilgeliğe ters düşen bir davranıştır. Allah böyle şeylerden münezzehtir.” (Mâtürîdî, 2013, 494).

Mâtürîdî meseleye Allah tasavvuru bakımından da eğilmektedir. Zira ona göre yapılan değerlendirmelere bakıldığında Allah’ın gereği gibi takdir edilemediği görülmektedir. Şöyle ki, küçük günahları küfür ve şirk

¹¹ et-Tevbe 9/84.

¹² Mâtürîdî Zümer 33. ayetin yorumunda, ayette yer alan tasdiki, *davranışlarıyla tasdik* şeklinde yorumlayan Hasan Bastî’ye katılmamaktadır. “Mümin, tevhide uygun davranmasa ve söylediğimiz fiillerden kaçınmasa bile, Allah ya belli bir süre azap ettikten sonra veya azap etmeyip bağışladıktan sonra yine de bahsettiği mükâfatı ona verecektir. En doğrusunu Allah bilir.” (Mâtürîdî, 2018e, 12/356).

¹³ en-Nisâ 4/48.

kabul etmek yahut onların cezası olarak cehennemde ebedi kalışı önermek kabul görmeyecek bir anlayıştır. Söz konusu görüşün sahibi bu telakkisi sebebiyle afiüv, gafûr ve kerîm diye bildiği Allah’ın kendisine düşman olmasını gerekli hale getirmiş olur. Aynı kişi bağışlayıcılık ve esirgeyicilik vasfını nefyedip; her katı yürekli ve kötü huylu kimsenin nitelendirilebileceği vasıfları yakıştırdığı yüce varlığa karşı da düşmanca tavır takınmış durumuna düşer ve sonunda başkalarına nispet ettiği küfür ve ebedi azaba kendisi muhatap olur. Zira rabbin sıfatlarını tebdîl eden bu tutum günahların en büyüğüdür. Ayrıca Allah hakkında kötü zandan da söz edilebilir: “Bu telakkiyi benimseyenler Allah’ı zulümle nitelemiş olur, çünkü bunda bir sürçmeden dolayı bütün iyiliklerin geçersiz hale gelmesi söz konusudur. Doğru olan hüküm Allah’ın, izhar ettiği lütuf ve keremi çerçevesinde daima iyi davranışı ödüllendirdiği gibi bazen kötü davranışa bile iyilikle mukabelede bulunduğu şeklindedir. Bir de Allah’ı cehle nispet ediş söz konusudur.” (Mâtürîdî, 2013, 495).

2. Mâtürîdî’de Büyük Günah Konusu ve İnsan Tasavvuru

Mâtürîdî’nin günah konusundaki yaklaşımları ve düşünceleri şüphesiz onun insan tasavvurunu öğrenmede bize bazı ipuçları verir.¹⁴ Şöyle ki, insan günah işlemekten âzâde meleki bir varlık değildir. Kur’an’da yer verilen günahlar ve ardından tevbenin zikredilmesi aslında bu konunun nasıl değerlendirilmesine dair bakış açıları sunarlar.¹⁵ Çünkü tevbe insan/mümin için hem bir gerçekliktir hem de iman unsurunun varlığını ihlas etmektedir. Mâtürîdî’nin yorumlarında insan gerçekliğine ve reel olguya önem verdiğini görmekteyiz. “*‘Ey iman edenler! Hepiniz Allah’a tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz.*”¹⁶ *‘Ey iman edenler! Samimi bir tövbe ile Allah’a dönün, umulur ki rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter.*”¹⁷ ifadeleriyle insanlara imanın mevcudiyetiyle birlikte tövbe etmeyi gerekli kılmış ve tövbe yoluyla kendilerini bağışlayacağını haber vermiştir.” (Mâtürîdî, 2013, 492).

Mâtürîdî konuya dilsel açıdan da değinerek günah işleyen kişilerden iman niteliğinin kaybolmadığını anlatmayı denemektedir. “Eğer nasslarda

¹⁴ Mâtürîdî’ye göre “yaratılışın gayesi insandır. Çünkü insanın yaratılması, âlemin inşasıyla hedeflenen gayenin gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Zira insanın var edilişi, tevhidin bilinmesine, Allah’ın hikmet ve cömertliğinin idrak edilmesine vesile olmakta; onun yaratılmasıyla yaratılışın hikmeti açığa çıkmaktadır.” (Mâtürîdî, 2006, 5/370; Demir, 2020, 165).

¹⁵ “Hem ilk günah hem de ilk tevbe, insan oluşun bir neticesidir. Aynı zamanda ilk günah, mutlak olarak bilen, gören, güç ve otorite sahibi olan Allah’ın kendi iradesiyle insanoğluna Allah’a muhalefet etme yetisi verdiği için en açık ve ilk belirtisidir.” (Demir, 2020, 216).

¹⁶ en-Nûr 24/31.

¹⁷ et-Tahrîm 66/8.

bazı davranışlar sebebiyle kişinin küfürle vasıflandırılması bahis konusuysa bu, sözü edilen davranışın kâfirlerin bir eylemi olması ilgisiyle lugavi bir mecazdır. Tıpkı bir şeyin sonuca ulaştırıcı mahiyetini anlamayan kimse için sağır ve kör denilmesi gibi. Söz gelimi ‘*Kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâr ederse...*’¹⁸ Bu ayette icbar altında küfrü telaffuz eden kimseye küfür vasfını gerçek manada değil sadece lafzi/lugavi olarak nispet etmiştir.¹⁹ Çünkü bu kişinin kalbi imanla doludur.” (Mâtürîdî, 2013, 493). Yine bu meyanda “*İman edenlerin Allah’ı anma ve O’ndan inen Kur’an sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi?*”²⁰ ve benzeri ayetlerine referansla benzer yargıda bulunmaktadır. Bu ayetlerde Allah davranışlarından dolayı müminleri kınamış ve sergiledikleri tutumlar sebebiyle azabın çetin olacağını haber vermiş fakat iman vasfını onlardan kaldırmayıp sadece kınamıştır. Meselenin temellendirmesini kendisinden izleyelim: “Konuya akıl açısından bakıldığında bir şeyin gereğini yerine getirmeme durumunda gündeme gelen kınama dostlar arasında söz konusu olur. Düşmanlar arasında ise tartışma ve savaş cereyan eder. Şu halde büyük günah işlenmesi durumunda bile iman vasfının kişilerde devam ettiği gerçeği kanıtlanırken böylesini imandan çıkarmanın görüşüyle onun küfre girdiğini söyleyenin telakkisinin de yanlışlığı ortaya çıkmış olur.” (Mâtürîdî, 2013, 573). Yine lanet-günah²¹ ilişkisinde de insanın maslahatını gözetken bir dil kullandığı görülmektedir. Doğrusu buradaki tespitlerin inanan insanlara ümit aşılması bakımından da olumlu katkılar sağladığı söylenebilir.²² “Her günah işleyen kimse ilahi rahmetten kovulmuş değildir. İşlediği günahın cezasını çeken kimse için lanet kavramı artık kullanılamaz. Ayrıca hakkında ‘Allah’ın lanetine uğrasın!’ denilen herkes de buna layık olmuş değildir.” (Mâtürîdî, 2013, 525).

Mâtürîdî’nin adalet idesi/ilkesi üzerinden yaklaşımları da insan tasavvuruna dair daha gerçekçi ve pozitif bir dili ve anlayışı benimsediğini

¹⁸ en-Nahl 16/106.

¹⁹ Mâtürîdî iman akdinde iradenin altını çizmektedir. “Allah, imanın tam özgür bir irade ile gerçekleşmesi ve onun bir değer ifade edebilmesi için, insana, yaptıklarının karşılığını verme işini başka bir zamana ertelemiştir.” (Mâtürîdî, 2019a, 14/107).

²⁰ el-Hadîd 57/16 ve es-Saf 61/2-4; et-Tevbe 9/38; en-Nisâ 4/75.

²¹ Burada liân ayetleri ile kazf ayetine temas etmektedir. Bk. en-Nûr 24/7, 9, 12, 13 ve 23.

²² Allah’ın rahmetine göndermeler dikkat çekmektedir: “Sadece iman edip de öbür amelleri yapmayan kimse hakkında ne cennetin ne de cehennemin gerekeceğine dair kesin bir hüküm verilemez. Bu durumda izlenecek yol *Allah’ın rahmetini unutturmak*. Çünkü eğer iman eden hakkında cennet vâdinden bahsedilmeseydi o takdirde insanlar ümit keserdi.” (Mâtürîdî, 2019d, 17/340).

ortaya koymaktadır.²³ Zira ona göre iman vasfının adalet²⁴ niteliğinin yok olmasıyla ortadan kalkmadığını kanıtlayan bir delil de şu ayettir: “*Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip yaklaşır ve vasiyette bulunmak isterse içinizden adil/dürüst iki insan şahitlik etsin.*”²⁵ Mâtürîdî’ye göre eğer her mümin, adl niteliğine sahip olsaydı Allah, ‘içinizden iki insan’ derdi. Çünkü ayetin başlangıcı müminlere hitap tarzında idi. Demek ki mümin adil/dürüst olabileceği gibi gayrı adil de olabilir.²⁶ Bu yolla da müminin adil olması ve olmamasının imkân dâhilinde bulunduğu anlaşılmıştır. “Sonuç olarak durumu sorulmadan, davranışları incelenmeden her müminin şahitliğinin kabul edilmesi gerekirdi. Oysa şahidin halini araştırma ve salt beyanlarla yetinmeme noktasında ümmetin icmâi söz konusudur.” (Mâtürîdî, 2013, 536). Bu yorumlardan Mâtürîdî’nin insanın adil olmamasını tolere ettiği anlaşılmamalıdır. Konuya iman-günah ölçeğinde baktığından burada sadece müminin adl niteliği ile iman niteliğinin ayrı olgular olduğu ve adl niteliği olmasa da iman vasfının devam etmesinin mümkünlüğüne işaret ettiği söylenebilir. İnsan, özgür olduğu için iman, inkâr ve eylemlerinden sorumludur. İmanı, inkârı ve ibadeti konusunda sorumluluğu Allah’a karşıdır. Bu yaklaşımıyla “*Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve rasulünün yasakladığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle, boyun eğerek kendi elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşıں.*”²⁷ âyetini benzer bakış açısıyla ama farklı bir anlayışla yorumlar. İnsanların inançsızlığı onların öldürülme sebebi değildir. Çünkü inançsızlık suçu, özgür iradeyle işlenmiş bir suçtur. Allah’a karşı işlenmiş bir suçun cezasını, insan veremez, ancak Allah verebilir. Onun için kâfirler küfrü sebebiyle öldürülmez. Küfrün cezası ebedi cehennemde kalmaktır. (Mâtürîdî, 2006, 6/331).

Mâtürîdî “*Ey insanlar! Sizi tek bir nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan Rabbinizden sakınınız...*”²⁸ âyetinden hareketle kadın ve erkeklerin aynı özden yaratıldıkları, aralarında

²³ “İnsana kudret, irade ve eylem yapabileme yetilerinin verildiğini savunması, yine insanı dikkate alan, insana daha yakın bir Allah tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir.” (Coşkun, 2009, 35).

²⁴ Adalet niteliği erdemli ve dürüst olmayı yani kebir işlememiş olmayı ifade etmektedir.

²⁵ el-Mâide 5/106.

²⁶ Bilgemiz ‘mutlak günahkâr’ şeklinde kavramlaştırmaya gitmektedir. “Mutlak günahkâr, her yönüyle günaha batmış olan kişidir, o da kâfirdir. Mümin ve Müslüman olan kişi ise imanı var olduğu ve itaati günahından daha çok olduğu müddetçe mutlak günahkâr değildir. Bundan dolayı büyük günah işleyen bir mümin bu ayetin kapsamına girmez.” (Mâtürîdî, 2018f, 13/334).

²⁷ et-Tevbe 9/29.

²⁸ en-Nisa 4/1.

varlık açısından farklılık değil eşitlik olduğu sonucuna varır. Hiçbir insanın yaratılış ve nesep yönünden bir başkasına asla üstünlüğü yoktur. Aynı nefisten yaratılan kadın ve erkekler âdem olmakta birbirinin kardeşidirler. Ayrıca tevhide inanan insanlar, İslâmiyet'te kardeşirler. Yine ona göre insanlar farklı arzu ve tabiatlara sahiptirler. Çünkü insanlar tek bir arzu ve tabiatta yaratılmamıştır. Eğer insanların arzu ve istekleri aynı ve tek bir şekilde olsaydı gelişme/menâfi ve kültür/meârif yok olurdu. Üstelik insanlar, mümin ve Müslüman vasfını kazandıktan sonra, Arap olsun acem olsun, inançları açısından birbirine eşittir. Bu sebeple inananlar arasında imanları üzerinden fazilet sıralaması yapılamaz. İnsanlar arasındaki üstünlük özgür irade ve seçimleriyle işledikleri salih ameller, güzel ahlak ve insanlığa olan katkıları/meârif açısından olabilir. Bu niteliği insanlar, kendi iradeleri ile hayra yönelmek, iyilik yapmak ve ahlaklı davranmak yoluyla kazanabilir. (Mâtürîdî, 2006, 5/249; Kutlu, 2021, 277).

Mâtürîdî insan algısını peygamberler bağlamında da tartışmaktadır. Şöyle ki peygamberler ontolojik olarak insan ile aynı varlık yapısına sahiptirler. Gerçi peygamberlerin beşeri/insani tabiatlarının sahih bir biçimde değerlendirilememesinin uzun bir tarihinden söz etmek mümkün olmakla birlikte Kur'an'ın bu durumdan memnun olmadığı da bilinmektedir.²⁹ Mâtürîdî'nin peygamberlerin küçük günahları işlemesinin imkânından söz ederken, içerisinde yer aldığı gelenek bakımından radikal ve çarpıcı bir tespitte bulunduğu söylenebilir: "Küçük günahlar sebebiyle bile tekfir cihetine giden Haricilerin telakkisini reddeden bir husus da peygamberlerle velilerin de bu tür bazı günahları işlemiş olmalarıdır. Tekfire sebep teşkil eden bir günah ise nübüvvet ve velayet mertebesini iskât eder." (Mâtürîdî, 2013, 494). Mâtürîdî bu yargıyı dini konularda hüküm verirken Allah'ın çizdiği sınırların dışına çıkmak olarak ve dinde aşırılığa kaçan kimsenin akıbeti şeklinde değerlendirir. Diğer yandan Mâtürîdî, peygamberlerin dualarını, onların küçük günah işlediklerinin işareti şeklinde gördüklerini düşünmektedir. Allah muhtelif ayetlerde peygamberlerini kendisine yalvara yakara gizlice dua etmek, ümit ve korku ile niyazda bulunmak, kendilerinden sadır olan zelleler sebebiyle gözyaşı dökmek ve makamı ulûhiyyete arzı hal etmekle vasıflandırmış; onların dualarına icabet olduğunu ve taleplerinin yerine getirildiğini de haber vermiştir.³⁰

Mâtürîdî burada farklı bir açıdan konuya yaklaşır ve "peygamberlerin

²⁹ Kur'an'ın sahih peygamber tasavvuruna dair müstakil bir çalışma için bk. (Aydın, 2019, 39-56).

³⁰ Gönderme yapılan ayetler şunlar: Hûd 11/45-47; İbrâhim 14/35-41; eş-Şuarâ 26/83-89; el-Enbiyâ 21/83-84, 87-88; el-Kasas 28/16.

günahları hikmet açısından azaba sebep teşkil edebilir olmasa veya bu yüzden kendilerini azap endişesi sarmamış bulunsaydı onlar bu dua ve niyazlarında haddi aşmış, Allah’ı zulüm ve tecavüzle nitelemiş olurlardı. Bu ise zelle işlemekten daha büyük bir günahtır.”(Mâtürîdî, 2013, 495) tespitini yaparken, hem muhalifleri olan Mu’tezile ve Haricîlere reddiyede bulunur; hem de insan ve peygamber tasavvurunu anlamamıza yardım etmiş olmaktadır. Şöyle ki, peygamberler Allah’tan vahiy almanın dışında diğer insanlar gibi beşeri karaktere sahiptirler. Onların zelle şeklinde küçük günah işleme olasılığı onların peygamberlik niteliklerine herhangi bir hanel getirmemektedir. Nitekim Kur’an, yanlış peygamber tasavvuruna ilişkin cahiliyye bakış açılarını bize aktarmaktadır. Kur’an insan cinsinden peygamber göndermekle aslında insana olan lütfunu göstermiştir. Söz gelimi bu konuyla ilgili Âl-i İmrân 164. âyeti hakkında Mâtürîdî şu yorumlara yer vermektedir. “Allah’ın insanlara meleklardan ve cinlerden değil de beşer türünden kişileri peygamber olarak göndermesinin büyük bir lütf sayılması, çeşitli açılardan açıklanabilir. 1. Her şey kendi özüyle ülfet eder. 2. Peygamberlerin Allah elçisi olduklarına dair mutlaka bir takım deliller ve mucizeler göstermeleri gerekir. Onlar, beşerin özünden ve türünden olmadıkları takdirde, mucizeleri ve delilleri muhataplarınca anlaşılır. 3. Melekler ve cinler gibi kendi cevherinden ve türünden olmayan yaratıkların bilgisine sahip olma gücü insanda yoktur. Bundan dolayı Allah peygamberleri insanlara, tanıyabilmeleri ve mucizelerinin ortaya çıkabilmesi için beşer türünden göndermiştir.”(Mâtürîdî, 2015b, 2/515). Mâtürîdî’nin “Küçük günahlardan ve sürçmelerden uzak kalabilen hiçbir insan mevcut değildir. Bu durumda küçük günahları abartan kimsenin bu telakkisinde güç yetirilemeyecek şeyle mükellef tutma problemi de bulunmaktadır.”(Mâtürîdî, 2013, 496) tespitinde, teklif-i mâ lâ yutâk konusuna gönderme bulunsada insan algısına dair olgusal, gerçeklikle mutabık bir anlayışın izlerini görmek mümkündür. Zira sürçmelerden uzak kalabilmek ne insan için ne de insan türünden seçilen peygamberler için mümkündür. Nitekim peygamberlerin başarısından da söz edebilmek ancak onların, sürçme/zelle işleme olasılığına rağmen iyiliği tercih etme ve bunu gerçekleştirme imkânlarıyla donanımlı olmalarıyla ve fiili olarak iyiliği seçmeleriyle mümkündür. Zelleyi kendilerinden nefyettiğimizde de insanlar için örnek olma keyfiyetinden söz etmek olası değildir. Dahası Mâtürîdî’nin meseleyi ele alması “günah işleyene gösterilen yaklaşım onun yaptığı eylemin meşrûlaştırılması, özendirilmesi veya buna teşvik edilmesi değil, günahkârın durumunu çok yönlü anlama ve rehabilite edilme yollarının aranması olarak görülebilir.” (Terzioğlu, 2018, 1066).

Yine ilk peygamber Hz. Âdem ile Hz. Havva kıssasında dile getirilen ağaca yaklaşma olayı üzerinde Mâtürîdî uzun açıklamalar yaparken bu kıssada iki problemin çözümüne işaret edildiğini belirtir. İlki, söz konusu edilen fiil Âdem ile Havva'dan iman niteliğini kaldırmamış ve işledikleri o fiilden sonra tekrar iman etmeye davet edilmemişlerdir. Hz. Âdem'in imtihana tabi tutulması meselesinde çözümüne işaret edilen ikinci problem de şudur ki, kendisine uygulanan cezanın hiçbir yönü, Mutezile'nin 'kebire' diye isimlendirdiği eylemin herhangi bir yönüyle beraberlik arzemez. Mutezile bir damla şarap içmek, iffetli bir kadına zina iftirasında bulunmak sebebiyle iman niteliğini ortadan kaldırmaktadır. Mutezile'nin iddiasının yanlışlığı ortadadır. Ardından sözü edilen olaydaki hikmeti açıklarken insana yaklaşımının izleri hissedilmektedir. "Bu olay bütün insanlar için rahmet vesilesi olması amacına yöneliktir. Öyle ki işlenebilecek her türlü günah sebebiyle Allah'ın rahmetinden ümit kesmesinler ve yaratan ile yaratıkları arasındaki dostluk bağı kopmasın." (Mâtürîdî, 2015a, 1/129).

Mâtürîdî insanı günah işleyebilen bir varlık olarak görürken iman ile amel ayrılığı konusunda net görüşlere yer vermekte³¹ böylece kendisinin tekfir ideolojisine değil ümit teolojisine yakın durduğu söylenebilir. Çünkü inançlar, baskı ve hâkimiyetin kurulamayacağı değerlerdir. Hiçbir yaratık başkasının inancına buyruk olma veya ona engel teşkil etme gücüne sahip değildir. İnançlar düşünce ve duygu alanına özgü davranışlardır. Bazı yönleriyle dilin inançlarla ilişkisi bulunmaktadır. Başkasının dilini kullanmak, imkân dâhilinde olmadığı gibi kalbi üzerinde hâkimiyet kurmak da mümkün değildir. Diğer yandan Mâtürîdî, günah işleme halini şeytana itaat olarak değerlendirmemektedir. Hatta günah işlemekle ilgili bu konum paradoksal biçimde Allah'ın kullarına yönelik bir lütfu olarak da görülebilir. Çünkü Allah bu durumun kendi psikolojik muhtevalarını fazlasıyla etkilediğini bilmiştir. Şöyle ki Allah, mümin kullarına günah işlemeleri halinde bile şeytana karşı düşmanlık duyma hissi vermiş, ondan daha sevimsiz bir mahlûkun bulunmadığı inancını lutfetmiş, şeytanın sevinç duyacağı davranışlardan daha ağır gelecek bir davranışın olamayacağı hükmünü onlara ilham etmiştir. Bu sebeple "Allah günahkâr müminleri iki şekilde affedilmeye layık kılmıştır. İlki dünyada şeytana itaat ve ibadette bulunma vasfını onlara nispet etmemesi; diğeri günahkâr kuluna bağışlanma

³¹ Mâtürîdî'nin düşüncelerini sistematik hale getiren ve bize aktaran Neseî de benzer bir tutumla iman-amel ayrılığına referans olarak istihfaf/hafife almaktan söz etmektedir. "Büyük günah işleyen fasık, inkâr ve istihfaf olmadan bunu yapmışa tasdik durumu devam eder." (Neseî, 2003, 2/372). "İşlenen günah yapılan itaati yok etmez, ancak Peygamber'i hafife almak küfürdür, ondan Allah'a sığınırız." (Mâtürîdî, 2019a, 14/75).

ve affedilme ümidini telkin etmesidir. Çünkü kul isyan halinde dahi şeytana düşman olmayı tercih etmiş ve âlemlerin rabbinin rahmetini ummuştur.” (Mâtürîdî, 2013, 557).

Mâtürîdî’nin insana dair açıklamalarından insan lehine daha pozitif ve insana daha çok alan tanıyan bir teoloji kurduğunu söyleyebiliriz. Nitekim vahyin amacının insana rehberlik etmek olduğunu hatırladığımızda bunun insan için ne kadar değerli olduğu anlaşılacaktır. Vahyin temel gayesinin insan olduğu tespitini Hanefî’den de takip edebiliriz. Her ne kadar Hanefî’nin tespitlerinin teolojiden ziyade antropolojiye yakın durduğu söylenebilirse de insana dair yaptığı vurgular bizim için önem taşımaktadır: “Vahiy, kastının insan, yönelişinin insanın çıkarı, Allah’ın insandan bir maksat, hayatından bir taraf, mutluluğundan bir hedef edindiğini, insan için insan diliyle meydana geldiğini, ilminin sözle döküldüğünü ve insan diliyle anlatıldığını, insanın durumuna göre biçimlendiğini, insanın gelişimine uygun olarak dönem dönem geldiğini ve sistemini insanın güçlerine göre şekillendirdiğini açıklar. Vahyin doğruluğunun delili, *bir iç doğruluktur*. Bu da onun aklen kabul edilmesi ve fiilen gerçekleştirilmesidir.” (Hanefî, 2000, 18).

2. 1. Büyük Günah Tartışmaları ve Toplumsal Barış

Büyük günah konusundaki düşüncelerine baktığımızda Mâtürîdî’nin konuya sosyal perspektiften yaklaştığı görülmektedir.³² Zira onun toplum tasavvurunda şer’î hükümlerin meşruiyeti toplumun maslahatlarına bağlıdır. Maslahatlar ortadan kalktığında, örf ve toplumsal ihtiyaçlar ile akli zorunluluklar, eskileri üzerinde tasarrufta bulunabilir ve yeni müeyyideler koyabilir. Kişilerin ve toplumların özgür iradeleri, Mâtürîdî’nin toplum tasavvurunda değişimin ve yenilenmenin ana dinamiklerini oluşturur. (Kutlu, 2021, 283).

Mâtürîdî ayetleri yorumlarken din kardeşliği olgusuna güçlü atıflar yapmaktadır. Mesela “*Kim bir mümini kasten öldürürse...*”³³ ayeti hakkında Kâ’bi’ye cevap verirken referans olarak “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılınmıştır.*”³⁴ âyetini zikreder ve şu değerlendirmede bulunur: “Müminlere kısasın farz kılınması kasten katil fiilini işlemeleri halindedir. İlâhi beyan katil fiilini işleyenler için iman vasfını sürdürmüştür. Allah beyanının devamında ‘*Kimin cezası (maktulun velisi olan) kardeşi tarafından bir*

³² Nitekim “İslam dininin ortaya koyduğu merhamet ve adalet prensibinin Müslüman toplumlarda örnek alınması, birbirlerine karşı muamelelerde uygulanması birçok sorunun çözümlmesine yardımcı olacaktır.” (Yalçın, 2021, 344).

³³ en-Nisâ 4/93.

³⁴ el-Bakara 2/178.

miktar bağışlanırsa...' buyurmak suretiyle katil için din kardeşliği kavramını sürdürmüştür. Ve nihayet Allah *'Bu rabbinizden bir hafifletme ve bir rahmettir.'* buyurarak katili yüce ve aşkın zâtının rahmetine ümit bağlamaya sevk etmiştir. Bütün bunlara rağmen katilin ebediyen cehennemde kalması isabetli olmaktan uzaktır." (Mâtürîdî, 2013, 528). Benzer şekilde *"Eğer müminlerden iki grup birbirini öldürmeye kalkışırsa..."*³⁵ ayeti hakkında Kâ'bi'ye şöyle cevap vermektedir. *"Ayette birbirini öldürmeye kalkışan grupların barıştırılması emredildiği ve bunlar kardeş diye nitelendirildiğine göre irtidad manasının söz konusu olmadığı anlaşılmıştır. Allah'ın 'Saldıran tarafı öldürün!' şeklindeki beyanı da saldırganın bilindiğini ve ortada ictihad diye bir fonksiyonun bulunmadığını gösterir."* (Mâtürîdî, 2013, 540).

Yine müminlerin kardeşliğinden söz eden başka âyeti³⁶ yorumlarken kardeşliğe diğer ifadeyle sosyal barışa, birliğe ve beraberliğe yönelik tespitlerde bulunmaktadır: *"Cenab-ı Hak bu ayette onlar için istiğfara izin verdiğine göre, bu, onların işledikleri günahların kendilerini imandan çıkarmadığını gösterir. Ayrıca âyet, onların arasında kardeşlik bağının var olduğunu da ifade etmektedir. Hepimiz biliriz ki öncelerle sonrakiler arasındaki kardeşlik, sadece dinde kardeşlik anlamındadır. Şayet onlar mümin olmasalardı kardeşliğin sürmesi anlamsız olurdu."* (Mâtürîdî, 2019b, 15/84). Diğer taraftan Mâtürîdî'nin çözümlerinin rahmet eksensli bir dili benimsediği ve kullandığı bilinmelidir.

Bir dinin hedeflediği ve kurmaya çalıştığı insan profili önem arzeder. Diğer bir ifadeyle dinin inşa etmeye çalıştığı insan algısı, toplumsal barış ve istikrar bakımından önemli referans noktasıdır. Çünkü *"inanç, insanı güzelleştirmelidir. Onu daha üretken, dayanıklı, olumlu ve hoşgörülü bir birey yapmalıdır. Evrenle, doğayla ve insan kardeşleriyle barışık bir dünyaya uyandırmalıdır. Doğru inançtan, yanlış davranış ve çarpık yaşamlar doğmaz. Yanlış inançtan, fenalık ve kötülük ortaya çıkar."* (Evkuran, 2008, 80).³⁷

Birlik ve uzlaşma kavramları toplumların selameti ve istikrarı adına

³⁵ el-Hucurât 49/9-10.

³⁶ *"Bunların ardından gelenler de 'Ey rabbimiz derler, bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisi, çok merhametlisin."* el-Haşr 59/10.

³⁷ İnanç esaslarıyla hoşgörü ve sosyal barış arasında bir ilişkiden söz edilebilir. *"Kur'an'da inanç esasları irrasyonel ve kör inancı şart koşan bir yapıdan uzaktır. Muharref Hıristiyanlıkta olduğu şekliyle sorgulamadan kabul anlamında kör inanç, tarihte bağnazlığı ve Ortaçağ boyunca görülen şiddeti üretmiştir. Kur'an'da insanın inanması beklenen şeyler, insanın mantığında ve vicdanında temelli bulan, bilgi temelli inanç ilkeleridir. Böyle bir itikad ise özgüven, anlayış ve Ortaçağ İslam tarihinde görüldüğü gibi hoşgörü üretir."* (Özsoy-Güler, 1999, 173).

oldukça elzemdir. Bunun önemini Âşûr şöyle belirtmektedir: “Doğru düşünce, kardeşlik ve eşitlik ahlakı, özgürlük sevgisi, adalete saygı duygusunu kazandırıcı bir eğitimle yetişen bir millet, birlik meziyetiyle tanınmaya layık bir ümmettir. Birlik ve uzlaşma içinde olur. Tek bir vücut gibi görünür. Çok organlı ve duygulu görüntüsü vardır ama aynı duygu ve eylemi paylaşır.” (Âşûr, 2000, 175). Diğer yandan erken dönemlerden itibaren ideolojik ve siyasal sebeplerle üretilen ve gündemimizi meşgul eden tekfir söylemi “teistik anlamda İslam’ın temel felsefesine aykırı bir kültürdür. Bunun beslendiği kaynaklar zemin olarak kültürel, politik ve ideolojik iken daha sonra dogmatik bir doktrin olarak teolojik hale gelmiştir. Bu tarihsel tekfir tecrübesinin İslam’ın kapsayıcı temel hedefleriyle çeliştiği açıktır.” (Esen, 2011, 109). Tekfir ve dalâletle suçlamak, beraberinde ayırmayı getirdiği gibi düşünce özgürlüğünde de kısıtlamaya yol açmaktadır. “Bir meselede farklı düşünenlerin ve yeni bir yorum yapanların bu durumlarını küfürle, dalâletle ya da bid’atle nitelemek, Müslümanların birlik ve bütünlüğüne zarar verdiği gibi düşünce hayatını da kısırlaştırmaktadır.” (Gündoğar, 2017, 515). Bu noktada Mâtürîdî’nin günahkâra karşı tutumlarının pratik hayat açısından sonuçları dikkat çekicidir. Şöyle ki pratik hayatta küfrün neticesi çok ağırdır. Bu suçu işleyen kimsenin karşılaşacağı hukuki sonuç son derece vahimdir. “İnsanlar, her an günah işleyebildiklerine göre, her günaha küfür muamelesi yapmak dini, hayatın dışına çıkarmak demektir. Ayrıca günah işleyene tekfir açısından yaklaşmanın İslam toplumunda fitne, husumet ve kavga sebebi olacağı da aşîkârdır.” (Bebek, 1998, 200).

İnsan topluluklarının barış ve huzur içerisinde yaşamaları tabii ve arzulan bir durumdur. Bunu insanların ürettikleri hukuk, örf ve siyasal sistemlerinde izlemek mümkündür. Bakara Sûresinin 208. âyetinde Allah şöyle buyurur. “*Ey iman edenler! Hepiniz birden barış ve selamet yoluna girin. Şeytanın adımlarını izlemeyin. Unutmayın ki o sizin apaçık düşmanınızdır.*” Ayette geçen *slm* ifadesi iki şekilde okumaya elverişlidir. *Silm* okuyana göre manası İslam’dır, *selm* diye okuyana göre ise barış demektir. (Mâtürîdî, 2015a, 1/443). Toplumsal birlik ve beraberliğe güçlü vurgularda bulunan bir ayette Allah şöyle buyurmaktadır: “*Hep birlikte Allah’ın ipine sınıksız yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O’nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz...*”³⁸ Bu ayette geçen *Allah’ın ipi* hakkında Mâtürîdî muhtemel yorumlarda bulunurken toplum vurgusu dikkat çekmektedir: “İbn Abbas’tan

³⁸ Âl-i İmrân 3/103.

rivayet edildiğine göre Allah'ın ipinden maksat Müslüman toplumdur. Zira önceki ümmetler ancak tefrikaya düşmeleri sonucu helak olmuşlardır. Allah birlik olmayı emretmekte ve tefrikayı yasaklamaktadır. Zaten bütün Müslümanlar tek bir topluluktur." (Mâtürîdî, 2015b, 2/419). Yine birçok ayet toplumlar arası ilişkilerde barışın esas alındığını göstermektedir. (Yaman, 2009, 486). "Eğer barışa yanaşırlarsa sen de yaş ve Allah'a güven; O her şeyi iştirindir ve bilendir."³⁹ âyetini Mâtürîdî, "karşı taraftan talep geldiğinde antlaşmayı bozmaları halinde bu durum seni barıştan alıkoymamalıdır ve Allah'a güvenilmelidir zira onların ihanetinden ve antlaşmayı bozmalarından korkmamak gerekir. Çünkü Allah seni korur ve sana yeter." (Mâtürîdî, 2017a, 6/275) şeklinde yorumlamaktadır.

Mâtürîdî akılcı-hadari din söyleminin temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu söylemin en önemli özelliği, problem çözücü, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı bir zihniyeti temsil etmesidir.⁴⁰ İstikrar içinde değişime açık bir zihniyete sahip olan Mâtürîdî, bu din algısıyla dinin temel ilkelerine vurgu yapmış ve bunun üzerine sistematik akli koymuş, akliliği ve insaniliği esas almak suretiyle vahyi yorumlama yolunu benimsemiştir. (İşcan, 2015, 249).

Sünni kelâm'ın diğer önemli ismi Eş'ari de tekfir konusunda ihtiyatlı bir dil kullandığında onun da dinin kuşatıcı ve kapsayıcı doğasına ilişkin pozitif tutum takındığı söylenebilir. "İnsanlar yani Müslümanlar Hz. Peygamber'in vefatından sonra birçok hususda ihtilaf ettiler. Böylece çeşitli fırka ve gruplara ayrılarak birbirlerini sapıklıkla, yanlış yolda olmakla suçladılar. Şu kadar var ki İslâmiyet bütün bu fırkaları sinesinde toplamakta ve hepsine şâmil bulunmaktadır."(Eş'ari, 1980, 2). Ayrıca "Ehl-i Sünnet mütekellim ve fakihlerinin büyük çoğunluğu, dine ait olduğu kesin olarak bilinen, zarûrât-ı diniyye dışındaki itikâdi ihtilaflar yüzünden fırkaların tekfir olunamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir."(Özler, 2010, 107) şeklinde dile getirilen değerlendirmeler de daha olumlu bir teolojik dil kullanma doğrultusundaki hassasiyetler olarak okunabilir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin de benimsediği şekilde, hakikatin kimsenin tekelinde olmadığını bilinci içinde

³⁹ el-Enfâl 8/61.

⁴⁰ Kutlu, "Mâtürîdî'nin dini bilgi üretme ve dini-toplumsal sorunları çözümlemedeki akılcı yöntem ve yaklaşımının oluşmasında birinci derecede akla, istidlale, nazara vurgu yapan ayetleri ve Hz. Peygamberin uygulamaları; ikinci olarak tarihi toplumsal yapıyı ve değişim sürecinde toplumun maslahatını göz önünde bulundurarak hukuki-siyasi sorunları çözümleyen Hz. Ömer'in yaklaşımı ve üçüncü olarak şeri hükümleri illeten ziyade maslahata dayandıran ve dini sorunların çözümünde akla büyük bir nüfuz alanı tanyan Ebû Hanife'nin akılcı yönteminin etkili olduğunu" düşünmektedir. (Kutlu, 2012, 550).

hareket edildiğinde herhangi bir yoruma körü körüne teslim olunmayacaktır. Daha da ötesinde kişinin “aradığı hakikat ona zaman zaman kendisini bile aşması gerektiğini öğütler. Yine ona dogmatizm ve kibre karşı çıkmaya ve bilgi konusunda tevazulu ve alçakgönüllü olmaya sevk eder.” (Öğük, 2020, 96).

Büyük günah işleyenler hakkında özgün fikirleri bulunan Mürcie’nin ulaştığı sonuçların toplumsal barışa katkı sunduğu söylenebilir.⁴¹ Zira amel eksikliği sebebiyle insanları küfürle tekfir eden Hariciler İslam dünyasında ciddi gerilimlere ve karışıklıklara sebebiyet vermişlerdir.⁴² Bu sosyal vasatta Mürcie’nin çözümlemeleri daha da anlam kazanmaktadır. Onların ulaştığı sonuçlara göre büyük günah işleyen günahkâr/fâsık olmakla beraber gerçek mümindir. Kible ehlinde hiç kimse büyük günah işlediği için tekfir edilemez. Bu kapsayıcı hüküm diğer ekoller tarafından da dikkate alınmıştır. “Mürcie’nin kible ehlinde hiç kimsenin günahı dolayısıyla tekfir edilemeyeceği şeklindeki uzlaşmacı tutumu pratikte genel olarak Ehl-i Sünnet tarafından da benimsenmiştir.” (Kutlu, 2000, 111). İslam düşüncesinin önemli sorunlarından birisi de problem çözmek için var olan dinin, bir problemin kaynağı haline getirilmesidir. Oysa “din, insanın insanlığını en iyi şekilde gerçekleştirebilmesi için bir araçtır. Din, insan hayatına anlam kazandırmak, toplumun birlik beraberliğini sağlamak, toplumsal barışın gerçekleşmesine katkıda bulunmak için vardır.” (Onat, 2009, 142). Tanrı’nın iradesinin bir sonucu ve açılımı olarak tarihte yer tutunan “din, anlamını Tanrı-dışında bulur. Ve tüm açıklamaların odağında insan vardır. Din, Tanrı’nın tek taraflı ve kendisi için yaptığı bir konuşma değildir. Muhatabının anlaması ve yerine getirmesi beklenen ve bunun da mümkün olduğu bir anlam ve yükümlülükler bütünüdür din.” (Evkuran, 2019, 85).

Mâtürîdî’nin İslami değerlere samimiyetle inanan, fakat içten ve dıştan gelen etkiler sebebiyle davranışlarında küçük veya büyük hatalar işleyen

⁴¹ Bu tespitemizi Mâtürîdî’nin dini anlayışlara bakışında test etmemiz mümkündür. “Mâtürîdî yaşadığı toplumun mâşerî vicdanında ma’kes bulan ulûhiyet anlayışını Kur’an’ı esas alarak ve İslam dairesi içinde kalarak sistematik bir şekilde dile getirmiştir. Bu anlayış, onun çoğulculuk bağlamında şirki ifade etmeyen dini anlayışlara karşı dengeli ve hoşgörülü bir şekilde yaklaşmasına imkân sağlamıştır.” (Sarıkaya, 2012, 114).

⁴² Teolojik farklılaşmaların şiddete dönüşme potansiyeline sahip olduğunu tarihsel tecrübemizden/hafızamızdan biliyoruz. “Teolojik tartışmaların bir aşamadan sonra politik şiddete ve baskıya dönüştüğü tarihsel bir gerçektir. Bir dinin mensupları farklı dini kimliklerin hırçın rekabetleri altında toplumsal barışın kaybolup gitmesini önlemek zorundadırlar. Eğer din içinde teolojik bir formülle bu başarılabilirse, en kalıcı ve sağlam bir çözüm ortaya konulmuş olur.” (Evkuran, 2019, 83).

insanları din dışı saymanın, ilahi rahmeti daraltmaktan⁴³ başka önemli sakıncalar doğurmasından da söz eden Topaloğlu, bunu ‘velâyet-i iman’ kavramsallaştırmasıyla ifade ederken, toplumsal barışa ve istikrara değinmektedir. “Bu sakıncaların başında ‘velâyet-i iman’ın zâil olması gelir. Zira kişi, İslam’ın temel ilkelerine inanmak suretiyle Müslüman toplumun içinde doğumundan ölümüne kadar birçok hak ve saygınlığa sahip olur. Onun, işlediği hatalar sebebiyle dünyevi cezalara çarptırılması ‘velâyet-i iman’ statüsünü değiştirmez. Özellikle Harici anlayışa göre, davranışlarında dini açıdan hatalı olan kişinin toplum dışına itilmesi, İslam’ın büyük özen gösterdiği birlik beraberlik düzenini bozar; toplumu, dışlayan ve dışlanan zümrelere ayırır.” (Topaloğlu, 2012, 215).⁴⁴ Kaldı ki tarihsel, toplumsal, kültürel, düşünsel ve duygusal süreçleri birbirinden farklılık gösteren insanların, yaşama ve yaşamı devam ettirme biçimlerine ilişkin farklı yargılar/hükümler geliştirmelerini yadırgamamak gerekir. “Dini doktrinin inananlar arasında yaratmayı amaçladığı birlik, kolektif kimlik ve aidiyet birliğidir. Her konuda aynı fikirde olmaları gerekmez.⁴⁵ Hz. Peygamber’e nispet edilen ‘Ümmetimin ihtilafı rahmettir.’ sözü, farklılıklarımıza rağmen bir(lik) endişemizin olmasına dikkatimizi çekmektedir. Bu, farklı da olsak veya farklı süreçleri yaşıyor da olsak bir olmaya davettir.” (Düzgün, 2017, 141). Farklılıkları zenginlik olarak gören din anlayışının Mâtürîdî’nin yaşadığı ve yetiştiği kültür çevresinin etkisiyle gelişiminden söz edilebilir. “Bu din anlayışında yaratılanlarda Allah’ın rahmet sıfatının eserini görme ve Allah’ın herkese karşı adaletli davranma emri, Mâtürîdî’de bütün yaratılanları hoş görme, yaratılıştan dolayı kendilerine hak ettikleri değeri

⁴³Mâtürîdî “De ki: Ey kendi aleyhlerine günahla haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin.” (ez-Zümer 39/53) ayetini iki şekilde yorumlar: “İşledikleri büyük günahlarla haddi aşan kullar Allah’ın rahmetinden ümidi kesmemelidir. Zira O’nun başıslamayacağına inanmanız daha büyük bir günahdır. Çünkü bunlardan biri insanın kendi şahsı ile ilgili iken diğeri Allah’ın rahmeti ve lütfuyla ilgilidir. Diğeri siz büyük günah işlemekte aşırı gitseniz bile hayatta iken tövbe ettiğiniz ve onlardan vazgeçtiğiniz takdirde O’nun rahmetinden ümit kesmeyiniz.” (Mâtürîdî, 2008, 12/354).

⁴⁴ Benzer bir biçimde iman tartışmalarıyla Müslümanların birliğinin doğrudan ilişkisine dair yapılan bir çalışmada, Ebû Hanîfe’nin imanda eşitliği savunarak ümmetin birliğini temin etmeye çalıştığı savunulmaktadır. Bu yönüyle imanda eşitlik, ayrışan ve tefrikaya düşen Müslümanların birliği için önem taşımaktadır. (Akin, 2022, 278).

⁴⁵ “Hoşgörüyü iki ayrı ahlaki yargıya dayanır. İlki, tek bir davranış biçimini veya inançlar kümesini uygun görmemektir; ikincisi kişinin kendi görüşlerini diğerlerine dayatmasını maksatlı olarak reddetmektir.” (Heywood, 2012, 181). Hatta İslam toplumlarında katı, tekeli ve şiddeti körükleyen yaklaşımlardan uzaklaşıp Mâtürîdî’nin birleştirici, bütünleştirici, realiteye mutabık ve hoşgörüyü esas alan yaklaşımları hâkim kılınabilirse mevcut çatışma sebeplerinin azalip, tekfir ve ötekileştirici söylemlerin önüne geçilmiş olabileceği dile getirilmektedir. (Öğük, 2012, 740).

verme, her şeyi yerli yerine koyma şeklinde tezahür etmiştir.” (Sarıkaya, 2012, 121). Söz gelimi Nahl Sûresinin 90 numaralı ayetinde yer alan *ihsan* terimini açıklarken inkârcularla yapılan savaşların onları helak etme amaçlı olmadığı şeklinde olumlu bir bakış açısına sahiptir. İlgili ayette yer alan *ihsan* izah ederken şöyle bir yorumda bulunur. “İhsan, kul ile halk arasındaki işlerde de anlaşılabilir. Kendisi için sevdiğini halk için de sevmesidir. Eğer bu açıklamaya düşmanla aramızda gerçekleşen savaşlar sebebiyle itiraz edilirse cevabımız şöyle olur. Savaşlarda kâfir olan düşmanı helakten ve ebedi azaptan kurtarma talebi vardır. Bu bizim kendimiz için de sevdiğimiz bir akıbetidir. Bir kimsenin bizi tehlikeden kurtarmaya çalışmasını severiz. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ‘Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik.’⁴⁶” (Mâtürîdî, 2006, 8/178). Benzer şekilde “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbın yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”⁴⁷ Ayetin son kısmında geçen sapanların gerçekte kim oldukları bilindiği halde vahyin, isim vermeyerek sadece imada bulunmasını Mâtürîdî anlamlı ve yerinde bulmaktadır. “Bu beyanda onların sapıklığa nispet edilmesi işaret ve kinaye yoluyla olup açık ifadelerle değildir. Çünkü Allah, rasûlüne öğrettiği ve yapmasını emrettiği güzel muameleden dolayı açıkça ‘Siz Allah’ın yolundan saptınız’ buyurmadı. Çünkü bu ifade tarzı kabul edilmeye daha yakın, kalpleri daha çok meylettirici ve daha etkileyicidir.” (Mâtürîdî, 2006, 8/219). Bu yorumlar göstermektedir ki, Mâtürîdî kullanılan din dilinin toplumsal bakımdan sonuçlarını da dikkate almaktadır. Dolayısıyla yargılayıcı, dışlayıcı, ötekileştirici bir din anlayışını ve din dilini benimsemediği anlaşılmaktadır. Daha kuşatıcı, kapsayıcı, empati yeteneği güçlü, merhameti içeren bir dilin sosyal bakımdan da toplumun birliğine ve istikrarına güçlü katkılar sağlayacağı müsellemidir.

Sonuç

Geleneğimizin ürettiği disiplinlerin ve üretilen bilgilerin tarihte kalmalarına razı değilsek, üretilen bilgilerin günümüz sorunlarının çözümünde elverişli olmaları için çalışmalar yapılmalıdır. Söz gelimi İslam geleneğinde yer alan ekollerin iman-amel ilişkisine dair dile getirdiği düşünceler ve çözümler bilinmektedir. Günümüzde araştırmacıların üretilen bilgileri çağımızın sorunlarıyla yüzleştirmeleri beklenmektedir. Bir örnek olmak üzere iman-amel ilişkisine dair elde edilen bilgilerden hareketle Mâtürîdî’nin insan tasavvuruna ulaşmayı ve iman-amel ayrılığı sonucunun

⁴⁶ el-Enbiyâ 21/107.

⁴⁷ en-Nahl 16/125.

toplumsal barışa ve istikrara ne gibi katkıları olduğu araştırılmıştır.

Teolojik yapıların ve dinlerin insan tasavvuru oldukça önemli ve belirleyicidir. Zira günümüz insanı doktrinlere oldukça pragmatist sâiklerle yaklaşmakta, adeta doktrinın kendisine neler vâdettiğine odaklanmaktadır. Bundan ötürü teoloji yapılırken ürettiği insan algısı merkezi öneme sahiptir. Çünkü çağdaş insan üretilen teolojik sistemler üzerinden anlam arayışında bulunmakta ve sorularına makul, tutarlı, sorun çözücü ve ikna edici cevaplar aramaktadır. Üzerinde araştırmalarda bulunduğu dinin kendisine neler vâdettiğini merak etmektedir.

Öte yandan elde edilen bilgilerin sosyal bakımdan barışa, birliğe, düzene ve paylaşımına mı; yoksa ayrılığa, belirsizliğe, kaosa mı yol açtığı küreselleşen dünyamızda hayati öneme sahiptir. Artık kendi içine kapanarak bir nevi gettolar halinde yaşamak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla imanla ilgili konularda ulaşılan sonuçların monist/tekçi bir anlayışa mı yoksa temel sabitelerin de saptandığı çoğulcu anlayışa mı imkân verdiği, toplumsal istikrar bakımından ve küresel ölçek bakımından önemli başlıklardır. Bu manada Mâtürîdî'nin daha kapsayıcı, kuşatıcı ve pozitif bir formülasyona/teolojiye ve söyleme sahip olduğu söylenebilir. Amelin imandan ayrı bir olgu olduğunu düşünmesi ve küfür sebebiyle insanların cezalandırılmayacağını, bu cezanın ancak Allah tarafından verilebileceğini savunması, bir arada yaşama kültürüne önemli bir katkı şeklinde değerlendirilebilir.

Konuya Mâtürîdî'nin *hikmet* felsefesinden de bakıldığında bu yaklaşımının sisteminin bütününde neye tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin imanla ilgili açıklamalarında sadece nasstan hareket etmeyip rasyonel, olgusal, sosyolojik ve antropolojik yaklaşımla temellendirmeler yaptığı görülmektedir. Aynı zamanda hikmete fazlaca göndermelerde bulunması; insan ve toplumun maslahatına yer vermesiyle insanı ihmal etmeyen bilakis insanın sorumluluğunun, yetkinliğinin ve denenmesinin önemsendiği ve yer verildiği bir teolojiye yakın olduğunu da göstermektedir.

Mâtürîdî yaşadığı dönemin dini ve felsefi akımlarıyla yüzleşmiştir ve onlarla polemiklere girmiştir. Hesaplaştığı düşünsel sorunlara duyarsız ve ilgisiz kalmamış aksine problemlere kendi metodolojisinde ve perspektifinde rasyonel ve ikna edici cevaplar vermiştir. Mâtürîdî'yi yeniden okuyarak, temellerini attığı kelâm sistemini daha da ileriye taşıyarak çağdaş meydan okumalara ve güncel sorunlara cevaplar üretebilecek kabiliyette dinamik bir teolojik dil inşa edilmelidir.

Düşünürümüzün peygamberler hakkında onların hata işleme olasılığına dair görüşlerine bakıldığında sadece peygamber tasavvurunun değil insan algısının da temel dinamiklerini öğrenmiş oluyoruz. Bu noktada onların beşeri karakterlerine atıflar yapması ve Allah’ın rahmetinin daraltılmamasının dile getirilmesi önemlidir. Diğer yandan iman-amel konusunda ya da günahkarlar hakkındaki tutumları da pratik hayat açısından önemli sonuçları gündeme taşımaktadır. Çözümlemelerine baktığımızda insan ve toplumun maslahatını temele aldığını ve önceliğini görmekteyiz. Bu yaklaşım kendisini takip eden gelenek bakımından sürdürülmeli; toplumun ve insanın maslahatını önceleyen, vahyin temel sabitelerini ve temel amaçlarını da gözetten bir din anlayışının ve din dilinin geliştirilmesini gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- Âşûr, Muhammed Tâhir Bin. *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Akın, Murat. "Ebû Hanîfe'nin İmanda Eşitlik Görüşü ve Sosyal Hayata Yansımaları". *Kader Dergisi* 20/1 (2022), 263-280.
- Aydın, Muhammet. "Kur'an'da Peygamber Tasavvuru". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2019), 35-60.
- Bebek, Adil. *Mâtürîdî'de Günah Problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Coşkun, İbrahim. "Mâtürîdî Düşünce'de Allah-İnsan İlişkisi". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (2009), 17-46.
- Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Esen, Muammer. "Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 97-110.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: 1980.
- Evkuran, Mehmet. *İslam Kelâmında Zihniyetler, Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Selefilik Üzerine Tezler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Evkuran, Mehmet. *Siyasal Kültür ve Kimlik Sorunu*. Ankara: Yarım Elma Yayınları, 2008.
- Gündoğar, Hamdi. "İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu". *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar. I. Cilt*. Haz. Fikret Karaman. 515-528. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları. 2017.
- Hanefî, Hasan. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih Eleştirel Bir Bakış*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Heywood, Andrew. *Siyasetin Temel Kavramları*. çev. Hayrettin Özler. Ankara: Adres Yayınları, 2012.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Gelenekten Geleceğe İslami Düşünce'de Yenilik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

- Kutlu, Sönmez. “Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”. *Matürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 274-304. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Kutlu, Sönmez. “Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Matürîdî’nin ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*. ed. İlyas Çelebi. 549-575. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Kitâbü’t-Tevhîd*. Açıklamalı tercüme. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Te’v’îlâtü’l-Kur’ân*. nşr. Bekir Topaloğlu vd. I-XVII. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Te’v’îlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. ed. Yusuf Ş Yavuz. çev. B Topaloğlu. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1/2015a); çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2/2015b); çev. Fadıl Aygün. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 6/2017a); çev. S. Kemal Sandıkçı. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 12/2018e); (İstanbul: Ensar Neşriyat, 13/2018f); (İstanbul: Ensar Neşriyat, 14/2019a); (İstanbul: Ensar Neşriyat, 15/2019b);. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 16/2019c); (İstanbul: Ensar Neşriyat, 17/2019d).
- Nesefî, Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü’l Edille fî Usûli’l-Dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Onat, Hasan. *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*. Ankara: Kökler ve Değerler Yayıncılık, 2009.
- Öge, Sinan. “İnsan Hakları İhlalinin Dini-Ahlaki Adlandırması: Büyük Günah”. *İnsan Hakları ve Din. Sempozyum-Bildiriler*. (15-17 Mayıs 2009). Düzenleyen. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 177-188. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Öğük, Emine. “İmâm Mâtürîdî’nin Hak ve Hakikat Tasavvuru”. *Tokat İlmîyat Fakültesi Dergisi*. 8/1 (2020), 72-98.
- Öğük, Emine. “Mâtürîdî’nin Ulûhiyyet Düşüncesi Ekseninde Tabiata ve İnsana Dair Temel Mesajlar”. *Diyanet İlmi Dergi*. 58/2 (2022), 695-744.

- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Özsoy, Ömer-Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.
- Sarıkaya, Saffet. "Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü (Diğer Din ve Mezheplere Bakışı)". *Büyük Türk Bilgini İmâm Matürîdî'nin ve Matürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*. ed. İlyas Çelebi. 108-122. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Şaşa, Mehmet. "Büyük Günah Meselesi Bağlamında İnsanın Ahlakiliği Problemi". *Ahlak ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*. ed. Hasan Yerkazan. 5-69. Ankara: Sonçağ Akademi Yayıncılık, 2021.
- Terzioğlu, Hülya. "Mâtürîdî'de Hikmet ve Rahmet Bağlamında Günahkârın İmâni Durumu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 11/55 (Şubat 2018), 1059-1067.
- Topaloğlu, Bekir. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri" ed. Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 193-220. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Tunç, Cihad. "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23 (1978), 325-342.
- Türkgülü, Mustafa. "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar". *Diyanet İlmi Dergi*. 36/4 (2000), 63-88.
- Uğur, Hakan. "Büyük Türk Müfessir İmam-ı Matürîdî'nin Te'vîlât'ında Büyük Günah Kavramı". III. *Uluslararası Hamza Nigari Türk Dünyası Kültürel Mirası Sempozyumu/Bildirileri (17-18.05.2017)*. Azerbaycan. ed. F Halilli-M. Hakverdioğlu. 678-690. Şamahı, Azerbaycan, yy. 2012.
- Yalçın, Ebubekir. "Tebşiratü'l-Edille'de Büyük Günah Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi*. 57 (2021), 317-348.
- Yaman, Ahmet. "Sulh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/485-489. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî'nin Akâde Risâlesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Telakkı'l-Celeb/Rukbân (Dışardan Pazara Getirilen Malları Karşılama) Hadisinden Çıkarılan Fıkhî Hükümler

Fiqh Provisions Deduced from the Hadith of Talakkı'l-Celeb/*Rukbân* (to
Meet the Goods Brought to the Market from Abroad)

Yusuf BALTA

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk
Cumhuriyeti Yerleşkesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bilim Dalı

Asst. Prof., Ankara Social Sciences University Turkish Republic of Northern
Cyprus Unit, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Lefkoşa/KKTC

yfbalta@gmail.com

ORCID ID/0000-0002-5753-8341

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Ocak / January 2023

DOI: [10.53683/gifad.1184930](https://doi.org/10.53683/gifad.1184930)

Atıf / Citation: Balta, Yusuf. "Telakkı'l-Celeb/Rukbân (Dışardan Pazara
Getirilen Malları Karşılama) Hadisinden Çıkarılan Fıkhî Hükümler / Fiqh
Provisions Deduced from the Hadith of Talakkı'l-Celeb/*Rukbân* (to Meet the
Brought to the Market from Abroad)". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23
(Ocak/January 2023/1): 52-81

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane
University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.

Öz

Telakki'l-celeb/rukbân hadisi muteber hadis kaynaklarının büyük çoğunluğunda farklı tariklerle zikredilmiştir. Muhaddislerin çoğunluğu bu hadisin sıhhati hakkında sahîh ve hasen – sahîh demişlerdir. Dârimî (öl. 255/869) de, bu hadisin muhakkikler tarafından isnâdının kavî ve müttefekun aleyh olarak bilindiğini ifade etmiştir. Bu hadisin telakki's-sil'a, telakki'l-buyû ve telakki'r-rukbân gibi lafızların geçtiği farklı tarikleri mevcuttur. Bu tariklerdeki lafız farklılıklarından hadisin manen rivayet edildiği anlaşılmaktadır. Farklı tarikleriyle bu hadisi fukahâ, telakkâyâ bağlı olarak bey' akdi ve gabn gibi borçlar hukukunun konu başlıkları içinde delil olarak ele almışlardır. Bu konularla ilgili bazı hükümler istinbât edilerek telakkânın başlangıcı, mesafesi ve hükmünü irdelenmiştir. Bu çalışmada hadisin, telakkânın nehyi, sebebi, illeti, başlangıcı, mesafesi ve hükmü, bey' akdi, gabn muhayyerliği gibi konular ve bu konulardaki ihtilaf sebeplerinin tespiti açısından incelenmektedir. Ayrıca bu bağlamda telakkânın nehyinin günümüz piyasalarına yansımalarına değinilmektedir. Neticede diğer tarikleriyle bu hadis ve istinbat edilen fikhî hükümleri dikkate alarak meselenin ahlâkî ve hukûkî tarafları üretici, tüccar, müşteri ve kamu düzeni açısından piyasanın düzenlenmesi ve korunmasına katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fıkıh, Telakki'l-celeb, Gabn, İhtikâr.

Abstract

The hadith "Talakki'l-celeb" has been mentioned with different chanis in most of the reliable hadith sources. The majority of the Muhadditheen said about the authenticity of this hadith as "sahîh" and "hasen - sahîh". Dârimî also stated that the attribution of this hadith by the scholars is known as authentic and muttafaqun alayh (agreed upon). There are different versions of this hadith with words such as telakki's-sil'a, telakki'l-buyû and telakki'r-rukbân. With their different versions, this hadith has been considered as evidence in the subject headings of law of obligations such as fiqh sects, bey' contract and gabn depending on the talaqqa. The beginning, distance and verdict of the talaqqa were examined by extracting some provisions related to these issues from the fuqaha hadith. This hadith is analyzed in terms of the beginning, distance and ruling of the talaqqa, the bey' contract, the choice of the gabn, and the determination of the reasons for disagreement on these issues. In addition, in this context, the reflections of meeting the trade goods before they come to the market on today's markets are mentioned. As a result, it is to contribute to the regulation and protection of the market in terms of the moral and legal aspects of the issue, as well as producers, sellers, customers and public order, by considering this hadith and the legal provisions derived.

Keywords: *Hadith, Fiqh, Talakki'l-celeb, Talakki'r-rukban, Gabn, Black market.*

Extended Summary

The hadith "Talakki'l-celeb" has been mentioned with different tariqs in most of the reliable hadith sources. The majority of the Muhaddis said about the authenticity of this hadith as "sahîh" and "hasen - sahîh". Dârimî also stated that the attribution of this hadith by the scholars is known as kavî and muttafequn alayh. There are different versions of this hadith with words such as telakki's-sil'a, telakki'l-buyû and telakki'r-rukban. It is understood from the wording differences in these tariqs that the hadith was transmitted spiritually. With their different versions, this hadith has been considered as evidence in the subject headings of law of obligations such as fiqh sects, bey' contract and gabn depending on the talaqqa. The beginning, distance and verdict of the talaqqa were examined by extracting some provisions related to these issues from the fuqaha hadith. The hadith commentators, the majority of whom were fuqaha, also mentioned different provisions that the madhhabs deduced based on this hadith in their commentaries. These annotations also reflect the jurisprudence of the fuqaha.

The expressions of not meeting celeb, sil'a, bey' and rukbân in the narrations contain the prohibition of meeting the goods that will come from one market to another. This prohibition was to prevent the increase in prices and profiteering due to the fact that the broker was among the capable city people. Because the broker could act with motives such as buying cheap and selling high, creating a price monopoly in the market by buying all the goods (profiteering), taking advantage of the ignorance of the market (ignorance) of the caller, hoarding (ihtikar) by storing the goods, and telling lies (speculation) about the market to the caller. Against these odds, the Messenger of Allah stepped into balance the market according to supply and demand, not to deceive the caller, and to ensure that the people of the city are not harmed by artificial interventions to meet their needs at exorbitant prices. Celebi has banned receiving before entering the market.

The Messenger of Allah gave importance to foreign trade. He gave the good news that the one who brings goods to the market from outside (calib) will get sustenance/get rich, and he stated that the black marketer (muhtakir) is also cursed. With this warning, a thought that could turn into an organization is prohibited. Today, different methods that will have the same results have been evaluated by the state within this scope, and the freedom of fraud has been accepted in the laws, and "(...) The injured person either has

to inform the other party that he is not bound by the contract, or to eliminate the disproportion between the acts by adhering to the contract, depending on the nature of the situation. may want.” measures have been taken. With these legal measures, the producer will have the opportunity to direct his goods to markets where he can sell his goods at the highest price, and the consumer will be able to meet their needs at a price that has not been subjected to artificial interventions.

The Messenger of Allah opposed the demands for intervention in the market with the increase in prices, stating that he could not intervene from the outside unless there was speculation, and that the market would be shaped according to the narrowness and abundance of the sustenance/production given by Allah.

Therefore, this hadith is analyzed in terms of the beginning, distance and ruling of the talaqqa, the bey' contract, the choice of the gabn, and the determination of the reasons for disagreement on these issues. In addition, in this context, the reflections of meeting the trade goods before they come to the market on today's markets are mentioned. As a result, it is to contribute to the regulation and protection of the market in terms of the moral and legal aspects of the issue, as well as producers, sellers and customers, by considering this hadith and the legal provisions derived.

Giriş

Arap yarımadası ticaret yollarının kavşağında bulunması yönüyle, üretilen malların transferi açısından stratejik bir yerdedir. Tarımsal ürün çeşitliliği bakımından kendine yetebilecek durumda olmayıp özellikle hububatta dışarıya bağımlıdır. Toplumun ihtiyacını karşılamak için dışardan mal ithal eden tüccarların (câlib) getirdiği mallar (celeb/sil'a/buyû/rukbân), şehre ya da pazara gelmeden yolda araçlar (simsar)¹ tarafından karşılanmaktaydı (telakkâ).² Rivayetlerdeki *celeb, sil'a, bey' ve rukbân'ı karşılamayın* ifadeleri, bir pazardan başka bir pazara gelecek malların karşılanmasının nehyini ihtiva etmektedir. Bu nehyin amacı, simsarın câlible

¹ Simsar: Alışverişte parayla başkası adına sorumluluk üstlenen kimse. (bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr min Esrâri Münteka'l-ahbâr*, thk. Ebû Muâz Târik b. Avadallah b. Muhammed (Riyad: Dâru İbn Kayyım, 1426/2005), 6, 474.)

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cû'fî el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasır (Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1979), "Buyû", 71: "لَا يَبِيعَنَّ" لَا يَبِيعَنَّ "؛ "حَاضِرٌ لِيَاذٍ" فَقَالَ: لَا يَكُنْ لَكَ سَمْسَارًا"; Müslim b. el-Haccâc Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Şahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1991), "Buyû", 6.

şehir halkı arasına girmesiyle fiyatların artmasına ve ihtikâra³ mâni olmaktadır.⁴ Çünkü simsar, câlibin pazar piyasasını bilmemesinden (cehl) istifade ederek ucuza alıp pahalıya satmak, tüm malı satın alarak pazarda fiyat tekeli oluşturmak (vurgunculuk), malı depolayarak stokçuluk (ihtikâr) yapmak ve câlibe piyasa hakkında yalan söylemek (spekülasyon) gibi sâiklerle hareket edebiliyordu. Câlibin pazara gelmeden karşılanıp (telakkâ) malının satın alınmasıyla piyasalarla ilgili bilgiye serbestçe ulaşma ilkesi zedelenmekte ve alıcı tekkellerine yol açılmaktadır.⁵ İşte bu ihtimallere karşı Resûlüllah, piyasayı arz-talebe göre dengelemek, câlibin aldatılmaması ve şehir halkının sünî müdahalelerle fahiş fiyatlardan ihtiyaçlarını temin etmek zorunda kalarak zarara uğratılmaması için devreye girmiştir. Celebi (pazara dışardan getirilen mal) pazara girmeden karşılamayı yasaklamıştır.⁶ Genelde günümüzde pazarda malın fiyatının oluşması diye bir durum söz konusu olmamakta, iletişim ve nakliye vasıtalarının sağladığı imkanlarla aracılar ürünü ya üretildiği yerden ya da sipariş yoluyla doğrudan alabilmektedirler. Günümüzde satıcı, üretici ve alıcı tekelleri mevcuttur. Bu türleriyle tekelcilik, mal ve hizmet arzının tek taraflı olarak belirlenmesi, kamu zararına yol açılabilmesi ve fiyatların belli bir seviyede ayarlanabilmesi açısından ihtikârla benzeşmektedir. Meselâ tek bir alıcı, belirli bir mal veya hizmetin toplam üretiminin önemli bir kısmını denetleyerek bu avantajı kötüye kullandığında en yüksek fiyatla çok kârı ya da en büyük piyasa payını elde edecek şekilde kendi çıkarları doğrultusunda belirleyebilmektedir.⁷ Tekel oluşturmak isteyenler bu ve benzeri vasıtaları kullanarak piyasada bu şekilde telakkâ yapabilmektedirler. Yani günümüzde telakkânın yöntemi çeşitlenmiştir.

Resûlüllah, dış ticarete önem vermiştir. Dışardan pazara mal getirenin (câlib) rızıklanacağını/zenginleşeceğini müjdelemiş, karaborsacının da (muhtekir) lanetlendiğini belirtmiştir.⁸ Yani tüccarın dışardan tüketicinin ayağına mal getirerek toplum yararına önemli bir hizmette bulunduğunu; karaborsacının ise malını stoklayıp toplumsal buhrana sebep olduğunu

³ İhtikâr: Darlığı kamuya zarar verecek tüketim mallarının kıtlık yaratmak amacı ya da fiyat artışı beklentisiyle piyasadaki çekilmesidir. (Cengiz Kallek, "İhtikâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/563.)

⁴ Saffet Köse, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı* (İstanbul: İGİAD Yayınları, 2020), 91.

⁵ Kallek, "İhtikâr", 21/563.

⁶ Buhârî, "Buyû", 72, (No. 2166-2167); Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.), 966.

⁷ Kallek, "İhtikâr", 21/564.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Süneni İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnâut - Âdil Mürşid vd. (Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Ticârât", 6, 12.

belirtmektedir.⁹ Bu uyarıyla organizeye dönüşebilecek bir telakkâ yasaklanmıştır. Bugünde aynı sonuçları doğuracak farklı yöntemler devlet tarafından bu kapsamda değerlendirilmiş aldanmaya karşı gabn muhayyerliği yasalarda kabul edilerek, “(...) Zarar gören, durumun özelliğine göre ya sözleşme ile bağlı olmadığını diğer tarafa bildirerek ediminin geri verilmesini ya da sözleşmeye bağlı kalarak edimler arasındaki oransızlığın giderilmesini isteyebilir.”¹⁰ şeklinde tedbir alınmıştır. Aynı şekilde, “Belli bir mal veya hizmeti satmaktan kaçınarak kamu için acil bir ihtiyacın ortaya çıkmasına neden olan kişi, altı aydan iki yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.”¹¹ Denilerek karaborsaya karşı ceza kanununda tedbir alınmıştır. Neticede yapılan bey’ akdi fesh edilebilir ya da edimler arasındaki orantısızlık giderilebilme imkânı tanınmış ve cezâî müeyyide öngörülmüştür.¹² Bu yasal tedbirlerle üretici, malını en yüksek fiyattan satabileceği pazarlara yönlendirilmiş olacak, tüketici de ihtiyaçlarını sünî müdahalelere maruz kalmamış bir fiyattan temin edebilecektir.¹³

Resûlüllah, fiyatların artmasıyla piyasaya müdahale taleplerine, bir spekülasyon olmadığı sürece dışardan müdahale edemeyeceğini, piyasanın Allah Teâlâ'nın verdiği rızkın/üretim darlığı ve bolluğuna göre şekilleneceğini belirterek karşı çıkmıştır.¹⁴ Ayrıca fiyatlara narh konulmaması, üreticinin üretimdeki girdi maliyetlerinin dikkate alınmıştır. Piyasa düzenlemesinin sadece tüketicilere göre değil üreticinin de düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Sonrasında ise, “Bırakınız, Allah Teâlâ onlardan bazılarını bazılarını sebebiyle rızıklandırır.”¹⁵ buyurarak piyasanın arz-talebe göre tabîi seyrinde şekilleneceğini vurgulamıştır. Mal arzının az, talebin arttığı pahalılık döneminde temel ihtiyaç maddelerinin piyasadan çekilip stoklanması veya bir elde toplanarak tekel oluşturulması yasaklanmıştır. Simsarın da bu şartlar içerisinde oluşan piyasaya göre kâr-zarar riskine katlanmasının ortamını sağlamıştır.¹⁶

Resûlüllah köylünün malını şehirlinin satmaması hususunda “(...)

⁹ Kallek, “İhtikâr”, 21/563.

¹⁰ Türk Borçlar Kanunu (2011), md. 28.

¹¹ Türk Ceza Kanunu (2004), md. 240.

¹² Nuri Sezer, *Türk Borçlar Hukukuyla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Gabn* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 91.

¹³ Hamdi Döndüren, *Alım-Satımda Kâr Hadleri* (Balıkesir: İnce Matbaacılık, 1984), 136.

¹⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1968), “Buyû”, 73; Ebî Dâvud Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997), “Buyû”, 49.

¹⁵ Buhârî, “Buyû”, 58; Müslim, “Buyû”, 11.

¹⁶ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, 4/11; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 6, 474; Köse, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, 91.

Velev ki babası ve kardeşi de olsa satmasın.”¹⁷ buyurarak sûnî bir piyasanın oluşmaması için akrabalıkların kullanılmasını bile kesin bir şekilde nehyetmiştir. İslam telakkâyı nehyetmekle, piyasanın oluşmasını menfî olarak etkileyebilecek âmilleri henüz meydana gelmeden engelleyerek piyasanın serbest bir şekilde oluşmasına önem vermiştir. Ancak serbest piyasa düzeni, fırsatçıların tekel oluşturduğu bir piyasa değil, halkın/müşterinin lehine rekabetin meydana geldiği bir piyasa olarak arzulanmaktadır. Bu şekilde birbirine bağlı tüm piyasaları etkileyecek fiyatlamalar düzene sokulmuştur. Ayrıca nehiy ihlal edildiğinde, takip edilecek ahkâmı da beyan edilmiştir. Bütün bu mâlûmattan sonra *telakkı'l-celeb* hadisinin incelenmesi gündeme gelmektedir.

1. Hadisin Tahrîci

Tahrîc, bir kaynaktan, Rasûlullah'a veya sonrasındaki iki nesle isnâd edilen rivayetlerin temel eserlerdeki yerini göstermeye denir. Bunların isnâd ve sıhhat açısından durumuna işaret etmektedir. Tahrîcte hadisin bütün tarikleri bir araya getirilir ve karşılaştırılır. Böylece senedin niteliği ve ayrıntıları görülür.¹⁸

Fıkıh usulü kaynaklarında, Kur'an'dan sonra fikhî hükümlerin istinbât edildiği ikinci delil Sünnet kabul edilir. Bu sıralama önem sıralaması olmayıp kaynak bakımından değer sıralamasıdır. Pratikte ise, deliller arasında sıralamadan ziyade iç içelik vâkîdir. “*Telakkı'l-celeb*” olarak maruf olan bu hadisi¹⁹ fukahâ “ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه فاشترى منه، فاذا اتى سيده السوق، فهو بالخيار ”, “Resûlullah şöyle buyurdu: Pazara dışarıdan getirilen malı karşılamayın. Kim karşılar ve ondan satın alırsa, sahibi pazara geldiğinde muhayyerdir.” bu bağlamda, bazı fikhî hükümlerin delili olarak ele almışlardır. Çalışmaya esas alınan bu hadis, İmâm Müslim'in (öl. 261/875) *el-Câmi 'u's-şahîh'*inde zikredilmiştir. İmâm Buhârî (öl. 256/870) hariç, muhaddislerin çoğunluğu bu hadisi eserlerinde zikretmişlerdir.²⁰

Bu hadisin farklı tarikleri, *Kütüb-ü Sitte*, *Kütüb-ü Tis'a* gibi muteber hadis kaynaklarının büyük çoğunluğunda ve diğer hadis kaynaklarında yer almaktadır. Hadisin zikredildiği bu kaynaklar şunlardır: Buhârî, *el-Câmi 'u's-*

¹⁷ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen-i Suğrâ*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetu'l-Matbûat-ı İslâmiyye, 1406/1986), “Buyû”, 17.

¹⁸ Mehmet Görmez, “Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/419-420.

¹⁹ Müslim, “Buyû”, 5.

²⁰ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 6, 478.

şahîh; Müslim, *el-Câmi 'u's-şahîh*; Ebû Dâvûd (öl. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvud*; Tirmîzî (öl. 279/892), *es-Sünen*; İbn Mâce (öl. 273/887), *es-Sünen*; Nesâî (öl. 303/915), *es-Sünen* bunlar *Kütüb-ü Sitt'e* ye dahil olan kaynaklardır. Dârimî, *es-Sünen/Müsned*; Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), *Müsned* bunlarda *Kütüb-ü Tis 'a*'ya dahil olan kaynaklardır. Beyhâkî (öl. 458/1066), *es-Sünen*; Taberânî (öl. 360/971), *Mu'cem*; Ebû Avâne'nin (öl. 316/929) *Müstehrec'i* gibi kaynaklar da bu hadisin zikredildiği ancak, *Kütübü Tis 'a*'nın dışında kalan diğer kaynaklardır.

Çalışmada ilk olarak, kısa bir tahrîc çalışması yapıldı. Hadiste geçen “الجلب” kavramının diğer tariklerdeki müradifleri tespit edildi. Bu hadis nefiy (terk/yasaklama/tahrim) bildiren “نهى” fiili ve “لا” nefiy edatıyla hadis kaynaklarında “لَا تَلْعَوُ الرَّجْبَانَ”²² - “نَهَى أَنْ يُتَلْعَى الْجَلْبُ”²¹ - “نَهَى عَنْ تَلْعَى السَّلْعِ”²⁴ - “نَهَى عَنْ تَلْعَى البَيْعِ”²⁵ lafızlarıyla geçmektedir. Hadisteki nehy ifade eden bu lafızlar, nefiy suretinde varit olmuş nehiylerdir.²⁶ Hadisin bütün tariklerinde *telakkâ* fiili ve müştakları “نَهَى - تَلْعَى - تَلْعَوُ - تَلْعَى - أَنْ يُتَلْعَى” kullanılmıştır. Yani bu hadisin tüm tariklerindeki ortak lafız, *telakkâ* kelimesidir. Fukahânın da *telakkâ* kelimesini mutlaka kullandıkları görülmektedir. *Telakkâ* kelimesi, dışardan pazara getirilen malı pazar dışında karşılama anlamında hakîkaten veya mecâzen birbirinin murâdifi olan “الرَّجْبَانَ” - “الْبَيْعِ - السَّلْعِ - الْجَلْبِ” dört farklı lafzın ya fiili ya da muzâfi olarak gelmiştir.

Devamında ise hadisin diğer tariklerindeki, tahrîc neticesinde lafız farklılıkları gösterilmeye çalışıldı. Nihayetinde hadisin sıhhati tespit edilerek fukahânın bu hadise bağlı olarak istinbât ettiği hükümler başlıklandırıldı. Bu başlıklar altında fukahânın ele aldığı konular ve hadisin farklı tahrîclerine göre bu konulara dair içtihatlardaki ittifak ve ihtilaf noktaları belirlenmeye çalışıldı. Bu konular içinde, hadisten çıkarılan hükümlerin günümüz piyasasını ilgilendiren taraflarına vurgu yapıldı.

²¹ Müslim, “Buyû”, 5.

²² Tirmîzî, “Buyû”, 12.

²³ Buhârî, “Buyû”, 68.

²⁴ Müslim, “Buyû”, 5; Müsnidüddünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994-1415), 10/87.

²⁵ Tirmîzî, “Buyû”, 12.

²⁶ Kâmil Miras, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1982), 6/472.

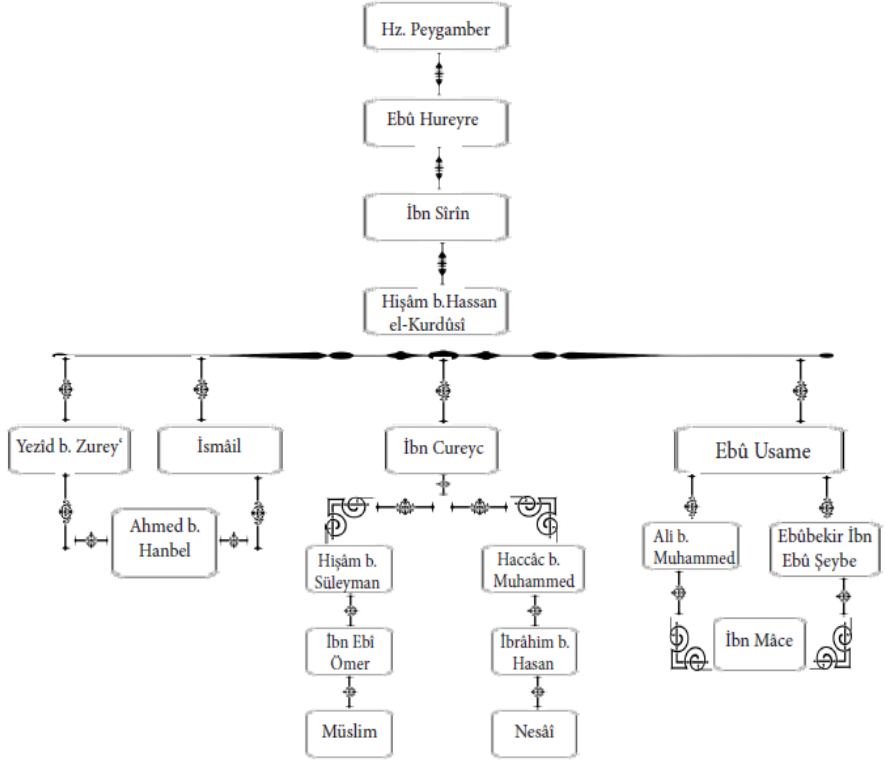
1.1. Hadisin Sahabî Râvileri

İmâm Tirmîzî, “*Telakki'l-celeb*” hadisini, Alkâme (öl. 62/682), Tâvûs (öl. 106/725), Nâfî (öl. 117/735), İbn Ebî Sâid (öl. 125/743) ve İbn Sîrîn (öl. 110/729) gibi hadis ve fıkıh bakımından tabiînin meşhurlarının Ebû Hureyre (öl. 58/678), Abdullah b. Mesûd (öl. 32/652-53), Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) gibi sahabeinin önde gelen fakih ve muhaddislerinden rivayet ettiklerini söylemiştir.²⁷ Farklı tariklerle gelen bu hadisin isnat zincirinin sahabe tabakasında Ebû Hureyre, tabiîn tabakasında ise İbn Sîrîn ve Hişâm b. Hassân bulunmaktadır. Diğer tariklerde ise sahabeden Abdullah b. Ömer, tabiîn tabakasında ise Nâfî bulunmaktadır. Sonraki tabakalarda râvi sayıları çoğalmaktadır.

1.2. İsnad Tahlili

Telakki'l-celeb hadisi, sahabeden Ebû Hureyre, İbn Mesûd, İbn Ömer ve İbn Abbas'tan farklı tariklerle rivayet edilmiştir. Ebû Hureyre'den İbn Sîrîn'in rivayet ettiği tariklerdeki râvilerin isnâd zinciri aşağıdaki şemada gösterildiği şekildedir:

²⁷ Tirmîzî, “Buyû”, 12.



Şekil 1: *Telakkî'l-celeb* hadisinin isnâd şeması

Ebû Hureyre'den İbni Sîrîn'in "لا تلقوا الجلب" olarak rivayet ettiği tariklerdeki isnâd zincirindeki râvilerin cerh - ta'dîl durumu hakkında Zehebî (öl. 748/1348) ve İbn Hacer'in (öl. 852/1449) tenkitleri şu şekildedir: Sikâ, hüccet, hâfız, sebt, meçhûlü'l-hâl, cevher, makbul, âlim, ahbârî ve sadûk gibi genelde râvileri tashih/tasdik eden ifadeler kullanmışlardır.²⁸

1.3. Metin Tahlili

Hadisin farklı tariklerinde metin farklılıklarının olması, sıhhati

²⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme (b.y: y.y., ts.), 1/211, 313, 348, 592, 666; 2/45, 178, 224-225, 336, 381; Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Askalânî,

konusunda bir sıkıntı oluşturmamakla beraber, hadisten çıkarılan hükümlere etki etmiştir. Abdullah b. Ömer'den gelen Nâfi'nin rivayetlerinde, *telakkı's-sil'a* ve *telakkı'r-rukban* lafızları kullanılmıştır. Yine Nâfi'den İmâm Mâlik'in rivayet ettiği farklı tariklerde *celeb* kavramının müradifi olan *sil'a* kelimesi zikredilmiştir. Nâfi'den gelen Cüveyriye tarikinde ise *rukban* kavramı, *celeb* kavramının yerine ticaret mallarını taşıyan vasıta anlamında mecâzen kullanılmıştır.

Bu hadisin farklı tariklerinde, *telakkâ* kelimesine *nâibu fâil*, *mefûl* ve *muzâfun ileyh* olarak zikredilmiş dört ayrı lafız mevcuttur: "نَهَى عَنْ تَلْقَى السَّلْعِ" - "نَهَى عَنْ تَلْقَى البَيْعِ" - "لَا تَلْقُوا الجَلْبَ" - "لَا تَلْقُوا الرِّبَانَ" - "نَهَى أَنْ يُتَلَّقَى الجَلْبُ". Bu çerçevede birincisi "لا تلقوا الجلب" lafzıdır. Farklı tariklerle gelmesinden dolayı lafız farklılıklarının olduğu rivayetler aşağıdadır:

²⁹ "لَا تَلْقُوا الجَلْبَ، مَنْ تَلَقَّاهُ فَاشْتَرَى مِنْهُ شَيْئًا فَهُوَ بِالْحَيْتَارِ إِذَا دَخَلَ السُّوقَ"

³⁰ "لَا تَلْقُوا الجَلْبَ، فَمَنْ تَلَقَّى مِنْهُ شَيْئًا فَصَاحِبُهُ بِالْحَيْتَارِ إِذَا أَتَى السُّوقَ"

³¹ "لَا تَلْقُوا الجَلْبَ، فَمَنْ تَلَقَّاهُ فَاشْتَرَى مِنْهُ، فَإِذَا أَتَى سَيِّدُهُ السُّوقَ، فَهُوَ بِالْحَيْتَارِ"

³² "لَا تَلْقُوا الأَجْلَابَ، فَمَنْ تَلَقَّى مِنْهُ شَيْئًا فَاشْتَرَى، فَصَاحِبُهُ بِالْحَيْتَارِ، إِذَا أَتَى السُّوقَ"

"لَا تَلْقُوا الجَلْبَ فَمَنْ تَلَقَّاهُ فَاشْتَرَى مِنْهُ شَيْئًا فَصَاحِبُهُ بِالْحَيْتَارِ إِذَا جَاءَ السُّوقَ" - وَفِي رِوَايَةِ الأَوْزَاعِيِّ -

³³ "إِذَا أَتَى السُّوقَ بِالْحَيْتَارِ"

³⁴ "لَا تَلْقُوا الجَلْبَ فَمَنْ تَلَقَّاهُ فَاشْتَرَى مِنْهُ شَيْئًا، فَصَاحِبُهُ إِذَا أَتَى السُّوقَ بِالْحَيْتَارِ"

³⁵ "لَا تَلْقُوا الجَلْبَ، فَمَنْ تَلَقَّى، فَاشْتَرَى مِنْهُ، فَإِذَا أَتَى سَيِّدُهُ السُّوقَ فَهُوَ بِالْحَيْتَارِ"

Ebû Avâne, *Şahîh-i Müslim*'deki rivayetleri desteklediği

Takrîbü't-Tehzîb, thk. Ahmed Şâgîf el-Pakistanî (b.y.: Dâru'l-Âsime, ts.), 106, 136, 224, 267, 540, 624, 704, 853, 899, 907, 1020-1021, 1074.

²⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fâzıl b. Behram ed-Dârimî, *Müsnedi Dârimî Maruf Süneni'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), "Buyû", 32.

³⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (Ahmed b. Hanbel), *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâut vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996/1416), 16/217.

³¹ Müslim, "Buyû", 17; Nesâî, bu hadise sahih demiştir. (bk. Nesâî, "Buyû", 18.)

³² İbn Mâce, "Ticârât", 16.

³³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Ulûmiyye, 1424/2003), 5/569.

³⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Sünen-i Şâgîr*, thk. Abdulmûtî Emîn (Pakistan: Câmiatu'd-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, 1989-1410), 2/270.

³⁵ Müslim, "Buyû", 17; Ya'küb b. İshâk b. İbrâhîm Ebû Avâne el-İsferâyîni, *Mustahrecü Ebî Avâne*, thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998), "Buyû", 7.

Müstahrec'inin³⁶ 7. bab başlığını *en-Nehyu an Telakkı'l-buyû ve'l-Celeb, ve'r-Rukbân* şeklinde adlandırarak, bu rivayetleri ortak manada değerlendirdiğini göstermiştir.³⁷

“لَا تَلَقُّوا الْجَلْبَ، فَمَنْ تَلَقَّاهَا، فَاشْتَرَى مِنْهَا شَيْئًا فَصَاحِبُهُ بِالْخِيَارِ إِذَا أَتَى السُّوقَ”³⁸

“لَا تَلَقُّوا الْجَلْبَ، فَمَنْ تَلَقَّاهُ، فَاشْتَرَى مِنْهُ شَيْئًا، فَصَاحِبُهُ بِالْخِيَارِ إِذَا أَتَى السُّوقَ”³⁹

Abdullah b. Mesûd'tan *telakkı'l-celeb* lafzı mutlak olarak zikredilen bu rivayet hakkında “لَا تَلَقُّوا الْجَلْبَ”

Taberânî (öl. 360/971), bu tarikin senesinde metruk ve zayıf kimseler vardır, demiş olsa da Şuayb Arnâud, Şeyhayn'ın⁴⁰ şartlarına göre isnâdının sahih,⁴¹ *telekkâ* lafzının bulunduğu metin kısmının ise merfû⁴² olduğunu söylemiştir.⁴³ Tirmîzî bu rivayete “فَإِنْ تَلَقَّاهُ الْجَلْبُ، فَإِنْ تَلَقَّاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَحَى أَنْ يُتْلَى الْجَلْبُ، فَإِنْ تَلَقَّاهُ” *sahîh - hasen*⁴⁴ demiştir.⁴⁵

Hadis kaynaklarında, bu hadisin Ebû Hureyre'den sonra tabiînden İbn Sîrîn'nin rivayet ettiği tariklerde *telakkı'l-celeb* lafzı geçmektedir. Bu tariklerde, telakkânın nehyedildiği ancak, malın karşılıklı satın alınması durumunda câlibin pazara gelmesiyle muhayyer olduğu farklı lafızlarla zikredilmiştir.

³⁶ S. Kemal Sandıkçı, “Müstahrec”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/111.

³⁷ Mücteba Uğur, “Ebû Avâne el-İsferâyîni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/100.

³⁸ Ebû Avâne, “Buyû”, 7.

³⁹ Müsnîdüddünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsât*, thk. Tarık b. Avadallah b. Muhammed - Abdulmuhsîn b. İbrahim Hüseyinî (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 1/291.

⁴⁰ Mehmet Efendioğlu, “Şeyhayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/80.

⁴¹ Mehmet Efendioğlu, “Sahih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/523.

⁴² Abdullah Aydın, “Merfû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/180.

⁴³ Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebir*, 10/87.

⁴⁴ Mücteba Uğur, “Hasen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/374.

⁴⁵ Tirmîzî, “Buyû”, 12.

Â'rac tarikiyle gelenlerde ise *telakkî'r-rukban*⁴⁶ ve *telakkî's-sil'a*⁴⁷ lafızları kullanılmıştır. İbn Ebî Saîd tarikiyle gelen rivayetlerde ise *telakkâ*⁴⁸ kelimesinin masdarı, “لا” nehiy edatıyla değil, “هَيَّ” fiiliyle nefyedilmiştir. Ayrıca bu masdar diğer tariklerdeki rivayetlerin tefsir ettiği mücmel bir lafız olduğundan diğer tariklerde zikredilen ayrıntılar burada tekrar edilmemiştir.

İkinci durumda, rivayetlerde *telakkî'l-celeb* lafzından sonra *celeb* kelimesinin müradiflerinin zikredildiği *telakkî's-sil'a* “لَا تَلْقُوا السَّلْعَ” lafzıyla gelen rivayetler çoğunluktadır. Bu hadislerde *celeb* yerine *sil'a*⁴⁹ kelimesi kullanılmıştır.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَيَّ عَنْ تَلْقَى السَّلْعِ حَتَّى يُهْبَطَ بِهَا الْأَسْوَأُ، وَهَيَّ عَنِ التَّجَشُّسِ وَقَالَ: ⁵⁰ “ لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ

Sil'a kelimesinin geçtiği bu rivayetler, sahabeden İbn Ömer ve Ebû Hureyre'den rivayet edilmiştir. İbn Ömer'den Nâfi tarikiyle gelen rivayetler diğer rivayetlerle lafzî farklılıklar hariç anlam olarak bütünleşmektedir. *Telakkî'l-celeb* olarak rivayet edilenlerde “(...) Sahibi pazara gelince muhayyerdir.” cümlesi mevcutken; *Telakkî's-sil'a* olarak rivayet edilenlerde ise, bu cümle ve benzerleri mevcut değildir. Ancak “(...) Pazara gelinceye kadar ticârî malı karşılamayın.” ifadesi geçmektedir. *Telakkî's-sil'a* tamlaması bu rivayetlerde müstakil olarak değil, farklı konularla iç içe işlenmiştir.

Üçüncü durumda ise, bazı rivayetlerde *telakkâ* lafzı, *buyû'* kelimesine

⁴⁶ Ebû Abdullah b. Enes el-Asbâhî (İmam Mâlik), *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafâ Âzamî (y.y.: b.y., 1425/2006), “Buyû”, 96; Buhârî, “Buyû”, 64; Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, nşr. Abdülgâni Mestû (Beyrût: el-Mektebetü'l-Adriyye, 2010), “Buyû”, 3055; Ebû Avâne, “Buyû”, 7.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/502 (No. 8937); Dârekutnî, “Buyû”, 3053.

⁴⁸ «هَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ التَّلْقَى، وَأَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِيَاذٍ» (bk. Buhârî, “Buyû”, 71.)

⁴⁹ *Sil'a*: Her türlü ticârî mal, metâ için kullanılır. Kendisiyle ticaret yapılan şey, ticârî maldır. *Sil'a*, *arz/uruz* ve *ayn* kelimeleriyle eş anlamlı olup *nakid* kelimesiyle zıt anlamlıdır. Bundan dolayı *sil'a* ile dinar, dirhem ve fels gibi rayiç para varlıklarının dışındaki mallar kastedilir (bk. Cemâlüddin Ebi'l-Fazl Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-Ensârî, “*Sil'a*”, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kâhîre: Dâru'l-Mârifet, ts.), 3/2066; Ebi'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed İsmâil Uyûnussuûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998-1419), 17468-469; Muhammed Amîmü'l-İhsân el-Müceddîdî, *et-Târîfâtü'l-fikhiyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 114; Muhammed Ali Tehanevî, *Keşşâfu Istilâhâtı Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Rahruc (Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/968; Nezih Hammâd, “*Sil'a*”, *İktisâdî Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, trc. Recep Ulusoy (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 302-303.)

⁵⁰ Şeyhayn'ın şartlarına göre bu hadisin isnadı sahihtir. (bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/126 (No. 4531); 9/223 (No. 5304); 14/502, (No. 8937); Buhârî, “Buyû”, 70, 72; Dârimî, “Buyû”, 32, 3/1672; Dârekutnî, “Buyû”, 3053.)

muzaf olmuştur. Bu haliyle “هَيَّ النَّبِيُّ عَنْ تَلْفِي الْبُيُوعِ” olarak zikredilmiştir. Terim olarak *bey/buyû*; satıcının malî bir aynı veya mübah bir menfaati malî bir ivaz karşılığında, müşteriye temelli olmak üzere mülk olarak vermesidir.⁵¹

هَيَّ عَنْ تَلْفِي الْبَيْعِ حَتَّى يُهْبَطَ “ هَيَّ النَّبِيُّ عَنْ تَلْفِي الْبُيُوعِ ”⁵² Şuayb Arnâud bu hadisi, “ هَيَّ النَّبِيُّ عَنْ تَلْفِي الْبُيُوعِ ”⁵³ hadisin şevâhidi⁵⁴ (mütâbi') olarak zikretmiştir. Ayrıca Şeyhayn'ın şartlarına göre isnâdı sahîhtir,⁵⁵ demiştir.

Dördüncü durumda ise, *telakkî'r-rukbân* lafzının geçtiği rivayetler mevcuttur. Bu hadisi Ebû Hureyre ve İbn Abbas rivayet etmiştir. *Telakkî'r-rukbân* lafzının zikredildiği rivayetleri, Ebû Hureyre ve Abdullah b. Abbas'tan, 'Arac ve Tâvûs b. Keysân babasından nakletmiştir. İmâm Buhari'nin *Sahîhi*'nde, İbn Abbas'ın rivayet ettiği bu hadisin ehli hadis arasında *telakkî'r-rukbân* “لَا تَلَقُّوا الرَّجْبَانَ” olarak bilindiği ifade edilmektedir. Bu rivayetlerde geçen “لَا تَلَقُّوا الرَّجْبَانَ” lafzı, “Kervanı karşılamayın.” anlamındadır. Ticarî mallardan kinâyedir. Diğer üç lafzın aksine ticaret malına mecâzen malın taşındığı vasıta için kullanılmıştır. Bugün değeri azalsa da o dönemin en değerli nakil vasıtası devedir.

لَا تَلَقُّوا الرَّجْبَانَ، وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِيَادٍ»، قَالَ: فَتَلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: مَا قَوْلُهُ «لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِيَادٍ» “⁵⁶ قَالَ: لَا يَكُونُ لَهُ سِمَسًا

” لَا تَلَقُّوا الرَّجْبَانَ، وَلَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِيَادٍ”⁵⁷

Dârimî de bu hadisin muhakkikler tarafından isnâdının kavî ve müttefekun aleyh olarak bilindiğini ifade etmiştir.⁵⁸ İbn Hacer'e göre, yukarıda diğer tarikleriyle zikredilen bu rivayetler, aynı zamanda

⁵¹ Hammâd, “Bey”, 43.

⁵² Buhârî, *Buyû*, 71; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/172 (No. 4096); Müslim, “Buyû”, 5; İbn Mâce, “Buyû”, 2165, 2180; Tirmîzî bu hadise sahih demiştir. (bk. Tirmîzî, “Buyû”, 12.)

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/126 (No. 4531).

⁵⁴ Şâhid: İ'tibar (ferd ya da garib olduğu düşünülen bir rivayetin başka bir tarikle rivayet edilip edilmediğinin tetkiki) neticesinde bulunan rivayetin lafzı, ferd veya garib hadisin lafzıyla farklı olmakla birlikte anlam bakımından aynı ise şâhid olarak adlandırılır. (bk. Salahattin Polat, “Şâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/273.)

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/172 (No. 4096).

⁵⁶ Buhârî, “Buyû”, 64, 71, 72; Nesâî, “Buyû”, 18; İmâm Mâlik, *Muvattâ*, “Buyû”, 96; Dârekutnî, “Buyû”, 3055.

⁵⁷ İmâm Mâlik, *Muvattâ*, “Buyû”, 96; Buhârî, “Buyû”, 64; Müslim, “Buyû”, 4; Dârekutnî, “Buyû”, 3055.

⁵⁸ Dârimî, “Buyû”, 32, 33.

birbirlerinin de tefsiridirler.⁵⁹ Bu hadis farklı tariklerinin yanında, farklı lafızlarla da rivayet edilmiştir. Bunlar hadisten farklı hükümler çıkarılmasının sebepleri olmuştur. Pazara dışardan getirilen mal anlamında kullanılan *celeb*, *sil'â*, *buyû'* ve *rukbân* kavramlarının aynı anlama geldiği bazı kaynaklarda belirtilmiştir. Farklı tarikleriyle zikredilen bu hadis, isnâd bakımından sahîh ve *sahîh* - *hasen* olarak zikredilmiştir.⁶⁰ Hadisten istinbât edilen hükümlerle bu hadisin şerh edildiği görülmektedir. Şimdi bu hadisten çıkarılan fikhî hükümler ele alınacaktır.

2. Hadisten Çıkarılan Fikhî Hükümler

2.1. Telakkâ ve Celeb Kavramlarının Anlamları

Telakkâ kelimesi sözlükte, karşılamak ve tesadüf etmek manasına gelmektedir.⁶¹ *Celeb*, ticaret için bir beldeden diğer bir beldeye getirilen şey (mal), anlamındadır. Satmak için at, deve ve koyunun getirilmesidir.⁶² Terim olarak *telakkı'l-celeb*, bir beldeden diğer beldeye ticaret için mal getiren kimseyi, pazara girmeden karşılamaya denir.⁶³

Telakkı'r-rukban, satmak üzere bir beldeye mal getirenlerin şehre ulaşmadan karşılanması, karşılayanın eksliğine (veks) ve gerçek değerinden daha az bedele (kesâd) satın almak için bedevinin toplayıp getirdiği şeylerin bu şekilde satıldığına ona haber verilmesidir.⁶⁴ Başka bir tarifte, erzâk ve ticârî eşyâyı, râkib ve hâmillerini pazar mahallerine gelmezden evvel yolda karşılamaktır.⁶⁵ şeklindedir.

Hadisin farklı tariklerinde *telakkı'l-celeb*, “لَا تَلَقُّوا الْجَلْبَ - نَهَى عَنِ تَلَقِّي السِّلْعِ - نَهَى النَّبِيُّ عَنْ تَلَقِّي - نَهَى النَّبِيُّ عَنْ تَلَقِّي الْبَيْعِ - لَا تَلَقُّوا الرِّبَا” gibi nehyi ifade eden müterâdif lafızlarla⁶⁶ geçmektedir. Fukahâ, meseleyi daha sahîh kabul ettikleri tarikte geçen bu lafızlardan biriyle isimlendirmişlerdir. Hanefîler bu muameleyi *telakkı'l-celeb*; Mâlikîler *telakkı's-sil'â*; Şâfiîler ve Hanbelîler ise *telakkı'r-rukban*

⁵⁹ Ebû'l-Fâzî Ahmed b. Ali b. Muhammed Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Ürdün: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2000), 1/1164.

⁶⁰ Ebû Dâvud, “Buyû”, 45, 47; Tirmîzî, “Buyû”, 12.

⁶¹ İbn Manzûr, “Legâ”, 6/4066; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164; Müceddîdî, *et-Târîfâtü'l-fikhiyye*, 61-62, 71; Hammad, “Telakkı'r-rukban”, 348-349.

⁶² İbn Manzûr, “Celeb”, 1/647; Ebû Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdurrâhim Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî Şerhu Câmi'î't-Tirmîzî* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.), 1/1222; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 6/479; Müceddîdî, *et-Târîfâtü'l-fikhiyye*, 62; Hammad, “Celeb”, 54

⁶³ Müceddîdî, *et-Târîfâtü'l-fikhiyye*, 61,71; Hammad, “Celeb”, 54.

⁶⁴ Müceddîdî, *et-Târîfâtü'l-fikhiyye*, 61-62; Hammad, “Telakkı'r-rukban”, 348-349.

⁶⁵ Miras, *Sahîhi Buhârî Muhtssarı Tecrîdî Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 6/477.

⁶⁶ Miras, *Sahîhi Buhârî Muhtssarı Tecrîdî Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 6/472.

olarak isimlendirmişlerdir.⁶⁷ Neticede fukahâ, hadisteki telakkânın nehyi meselesini sebep, illet ve lafızların manaları açısından ele alarak celebın karşılınıp satın alınması ve hükmü, gabn muhayyerliğı, telakkânın başlangıcı ve nihayeti ve pazara mesafesi gibi telakkânın nehyini etkileyen konularda hüküm istinbât etmişlerdir.

2.2. Telakkânın Nehyedilmesinin Sebebi

Fukahâ, hadisin senedini tashîh ederek telakkânın nehyedilmesinin sebep ve illetini farklı tariklerdeki lafızlardan çıkarmışlardır. Bu bağlamda telakkânın nehyi sebebini ele alan fukahâ, nehyi farklı hukuki sonuçlar istinbât edecek şekilde anlamışlardır. Bu hadisin Abdullah b. Ömer⁶⁸ ve Abdullah b. Abbas'tan⁶⁹ gelen tariklerindeki mâlûmât, telakkî'l-celebin nehyinin sebep-i vürudunu dolayısıyla nehyin gerekçesi olan sebepleri açıklamaktadır. Bunlar, dışardan gelen malın pazara gelmeden karşılınması, pazara girmeden satın alınması veya satın alınan malın pazarda mekânı değıştirilmeden aynı yerde satılması olarak sıralanmıştır.

Hanefiler hadisin zahir manasını terk ederek delaletine göre içtihadta bulunurken, Cumhur hadisin zahirine göre içtihadta bulunmuştur. Hanefiler telakkânın nehyedilmesinin sebebini, ihtikâra (karaborsacılığa) yol açması ve dolayısıyla halkın zarara uğraması olarak açıklamışlardır. Ancak, Hanefî fukahânın telakkânın mekruh olması sebeplerini birbirinden farklı açıkladıkları görülmektedir. İbn Hacer, şehir halkına zarar vermesi ve dışardan pazara gelen malı pazara girmeden karşılınıp satın alan kimsenin o malı, satışı arz etmeyip kendi mallarıyla karıştırmamasından dolayı Hanefiler'in telakkâyı câiz görmediklerini ve kerih gördüklerini söylemiştir.⁷⁰ İmâm Mergînânî (öl. 593/1197) de telakkânın nehyini, karşılamanın şehir halkına

⁶⁷ Kâsâni, *Bedâi*, 5/232; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (b.y.: Matbaatü Mustafâ Muhammed, ts.), 4/311; İbn Kudâme, *Muğni*, 4/281; Ahmed b. Muhammed b. Derdîr el-Mâlikî, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Kâhire: y.y., ts.), 700; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim İbn Âbidîn ed-Dimeşki. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-Muhtâr şerhu Tenvirî'l-Ebsâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4/132; Müceddîdi, *et-Târîfâtü'l-fikhiyye*, 236; Hammad, "Telakkî'r-rukban", 54, 348-349.

⁶⁸ Buhârî, "Buyû", 72 (No. 2166); Müslim, "Buyû", 5: "دُنَا نَأْتَلَقِي الرَّيْبَانَ، فَتَشْتَرِي مِنْهُمْ الطَّعَامَ فَتَهَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تَبْعَهُ حَتَّى يُبَلِّغَ بِهِ سُوقَ الطَّعَامِ"، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «هَذَا فِي أَعْلَى السُّوقِ، يُبَيِّنُهُ حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ

⁶⁹ Buhârî, "Buyû", 71; Nesâi, "Buyû", 18: "مَا قَوْلُهُ «لَا»؟ قَالَ: «فَقُلْتُ لِأَبْنِ عَبَّاسٍ: مَا قَوْلُهُ «لَا»؟ قَالَ: «لَا يَكُونُ لَهُ سَمَسًا»

⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/479.

mali sıkıntı sebebi olan zarar ve garâr olarak açıklamıştır.⁷¹ Kâsânî (öl. 587/1191) de, Hanefîlerin celebî karşılama ve satın almayı mekruh görme sebeplerini kıtlık zamanı şehir halkına böyle bir karşılama ve satın almanın zarar vermesi olarak açıklamıştır.⁷²

Cumhur ise, hadisin zahir manasına istinaden nehyin sebebini câlibten zararın izalesi ve onun aldatılmaktan/hileden korunması şeklinde açıklamışlardır.⁷³ Bu konuda İmâm Mâlik'ten de (öl. 179/795), hem Hanefîlerin hem de cumhurun görüşüne yakın olan iki görüş rivayet edilmektedir. Bir görüşünde câlib pazara gelinceye kadar ticaret malını karşılamanın nehyinin vâkî olduğunu savunmaktadır. Nehyedilen karşılama gerçekleşip satış gerçekleştiğinde, mutlak muhayyerlikten dolayı satıcının pazara gelince muhayyer olmasından dolayı çarşı ehlinin menfaatini koruyan değil, satıcının menfaatini koruyan görüşüdür.⁷⁴ İkinci görüşünde İmâm Mâlik, hadisin nehy sebebi ve illetinin hem satıcının hem de çarşı ehlinin korunmasına mâni olmadığını, bu açıdan hadisin sadece bayi'nin aldatılmaktan korunması için delil olamayacağını söylemiştir. Çünkü pazarın dışında karşılanan câlibin pazara geldiğinde fiyatları öğreneceği ve muhayyerlik hakkına bağlı olarak aldatılamayacağını dolayısıyla, bu hadisin illetinin câlibi, müşteriye ve şehir halkı gibi meseleye dâhil olabilecek herkesi koruduğunu belirtmiştir. İmâm Mâlik bu görüşüyle, Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Evzâî'nin (öl. 157/774) görüşlerinin yanında yer almıştır.⁷⁵ Şâfiî fukahâ da kendi aralarında, haram kılan telekkânın sebeplerini Hanefîler gibi, farklı ifade etmişlerdir. İmâm Nevevî, sarîh nehyden dolayı telekkânın mutlak

⁷¹ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî* (Beyrût: Dâru'l-Erkam b. Erkam, ty.), 3/54.

⁷² Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 5/232.

⁷³ Tirmîzî, "Buyû", 12; Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî (b.y.: Hicr, 1997), 3; Nevevî, *Minhâc*, 966.

⁷⁴ Muvâfakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî alâ muhtasari'l-Hırakî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hâlû (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 4/134-142; Mansûr b. Yunus b. Selâhaddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'* (İstanbul: b.y., 1345/1924), 3/199, 201,203; Nevevî, *Minhâc*, 966; Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Ali b. Nasr b. el-Bağdadî, *el-İşrâf alâ Nüketi Mesâilü'l-ihtilâf*, thk. Habib b. Tahir (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1999), 2/525-526; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/480; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/1222.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Muhammed eş-Şazeli en-Nefir (Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye, 1988), 2/246-247; Nevevî, *Minhâc*, 966; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/480; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/1222; Celal Yeniçeri, *İslam İktisadının Esasları* (İstanbul: Şâmil Yayınları, 1980), 387; Köse, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, 91.

haram olmasının Şâfiîlerin sahîh görüşü olduğunu ancak, telakkânın haram olmasını, karşılayanın, pazara gelmeden malın karşılanmasının nehyedildiğini bilmesi şartına bağlayanlarında olduğunu belirtmiştir.⁷⁶

Cüveynî de (öl. 478/1085), haram kılan veya akdi bâtil kılan nehyin şartını mütelakkânın câlibe, beldenin fiyatları konusunda yalan söylemesi ve malı mislinden daha düşük bir bedele satın alması olarak ifade etmiştir.⁷⁷

Telekkânın nehyi sadedinde Hanefîler ve Cumhuriyetin yukarıdaki görüşlerini yorumlayan Kâsânî, iki durumda da bey'in meşru, nefyin ise bey'i ilgilendirmeyen nehy olduğu belirtmiştir. Birinci görüşte muamelenin umûmî zarar olarak görüldüğünü; ikinci görüşte ise tüccarın aldatılması olarak tefsir edildiğini ve hükme bağlandığını söylemiştir.⁷⁸

2.3. Celeb Malın Karşılanması, Satın Alınması ve Hükümü

Telakkî'l-celeb hadisi, birden çok meselenin delili olduğundan ihtiva ettiği anlam çok yönlü olarak incelenmiştir. Celbedilen malın pazara gelmeden karşılanması ve satın alınmasına bağlı olarak karşılama ve satım akdinin hükümü tartışılmıştır. Hadiste nehyedilen telakkânın satış akdini bâtil ve fasit kılan bir nehy olup olmadığı konusunda mezhepler ihtilaf etmişlerdir. Pazara gelmekte olan malı karşılamak aldatmanın bir çeşidi olarak nitelenmiştir.⁷⁹

İbn Münzîr (öl. 318/930), cumhuriyetin telakkâyı câiz görmediğini, Ebû Hanîfe'nin karşılamayı câiz gördüğünü söylemiştir.⁸⁰ Kûfe fukahâsı bu konuda, İbn Ömer'den gelen, "Resulüllah pazara gelinceye kadar ticaret malını karşılamaktan nehyetti." rivayetiyle ihticâc etmiştir.⁸¹ Hanefîler, çarşı halkına zarar vermemek şartıyla dışardan getirilen malı karşılayıp satın almada mahzur görmemişlerdir. Gabn-i fahişe bağlı olarak satıcının muhayyer olduğunu söyleyen Hanefîlere göre, karşılama mekruh olmakla beraber, yapılan akit geçerlidir. Tağrîr bulunursa akid fesih edilir, aksi

⁷⁶ Ebi'l-Velid Süleyman b. Halef b. Said b. Eyyüb el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvattâ Mâlik*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1999-1420), 4/526; Nevevî, *Minhâc*, 966.

⁷⁷ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 6/481.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâi*, 5/232.

⁷⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/1221.

⁸⁰ Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzîr, *Kitâbü'l-icmâ*, trc. Abdülkadir Şener (Ankara: Gaye Matbaası, 1983), 65; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 6/479.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/223, (No. 5304); Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/54; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/1221; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 6/479; Nevevî, *Minhâc*, 966; Miras, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 6/478.

takdirde feshedilmez.⁸² Tahavî (öl. 321/933), Ebû Hureyre' den gelen rivayetin bu görüşün delili olduğunu ve hadisin "(...) Câlîb pazara gelince muhayyerdir." kısmının satım akdinin inikâdına delalet ettiğini söylemiştir. Yani hadiste nehiy ile beraber, bâyi' için muhayyerliğin kabulü, bu akdin sıhhatine delalet etmektedir. Akid fasit olsaydı hem bâyi'nin hem de müşterinin bey'i feshe mecbur olacaklarını ve akdin fâsit olmasıyla câlibin muhayyerlik imkânına sahip olamayacağını söylemiştir.⁸³

İmâm Buhârî, telakkî'r-rukubân hadisini, ticari malları karşılayıp satın alanların akitleri bâtil, rukubânı karşılayıp satın almak ise bey' de hilekârlıktır. Hile ise haramdır, câiz değildir, şeklinde açıklamıştır.⁸⁴ İmâm Buhârî'nin bu sözlerini yorumlayan İbn Hacer, "Bey' bâtildir," çıkışının nehyin akdin fesadı iktiza etmesi zannına mebni olduğunu, muhakkiklerin ise bey'in fesad ve butlanının, nehyin akdin kendisine yönelik olması halinde vâkî olacağını, nehyin akdin kendisinin dışında bir emri ilgilendirmesi durumunda ise, bey'den hiçbir şeyi ihlal etmeyeceğini ve bey'in de sahîh olacağını söylediklerini ifade etmiştir.⁸⁵ Aynî de (öl. 855/1451), bu muhakkiklerin Hanefî imamlar olduğunu belirterek yukarıdaki görüşlerine şöyle atıfta bulunmuştur: Bu imamlara göre, naslarda vârid olan nehiy, akdin kendisine yönelmedikçe kerahetle beraber alış-veriş akdinin sahîh olmasıdır.⁸⁶ demiştir.

Cumhur, telakkânın haram, telakkânın nehyinden dolayı bey' akdinin bâtil olduğunu söyleyerek akdi baştan yok hükmünde kabul etmişlerdir. Bir görüşünde İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî (öl. 204/820) ve Cumhur hadisin zahiri manasını esas alarak telakkî'l-celebin haramlığı görüşündedirler.⁸⁷ Onlara göre bu hadis, celeb malı, pazara gelmeden karşılayıp satın almanın haramlığının delilidir. Çünkü, "Resûlullah, dışardan gelen ticaret malını

⁸² İbn Abidîn Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim ed-Dimeşkî, *Mecmû'atü'r-resâ'ili İbn 'Abidîn* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/68.

⁸³ Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahavî, *Muhtasarü't-Tahavî* (b.y.: y.y., ts.), 84; Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câde'l-Hak (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 4/8-9; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164; Nevevî, *Minhâc*, 966; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/479; Miras, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 6/477-478; Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: y.y., 2016), 246.

⁸⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1163.

⁸⁵ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 4/8; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164; Nevevî, *Minhâc*, 966; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/479; Miras, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 6/477; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 246.

⁸⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 11/406; Miras, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 6/477.

⁸⁷ Müslim, "Buyû", 5; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/479; Nevevî, *Minhâc*, 966.

pazara inmeden karşılamayı nehyetti.”⁸⁸ kısmında sarîh nehyin haramı ifade eden manasından dolayı telakkânın ve satın almanın haram olduğuna delildir.⁸⁹ İmâm Şâfiî’ye göre, hadisin zahirindeki nehiy, tahrim ifade etmekte olup câlib pazara geldikten sonra aldanma olsun olmasın akdi infaz veya reddetmekte muhayyerdir.⁹⁰ İmâm Şâfiî, hadisin, “(...) Câlib pazara gelince muhayyerdir.” “فَصَاحِبُهُ بِالْخِيَارِ إِذَا أَتَى السُّوقَ”⁹¹ kısmının mutlak manasıyla istidlâl etmiştir. İmâm Nevevî (öl. 676/1277), İmâm Şâfiî’nin böyle bir alış-verişin tahrim kapsamına girebilmesi için karşılayanın hükmü bilmesini de şart koştuğunu belirtmiştir.⁹² Bir kimse karşılamak niyetiyle değil de tesadüfen veya başka bir şeyle meşgul olmak için şehir hâricinde celeb malları görüp satın alması durumunda Şâfiîlerin iki görüşü vardır: Birincisi hadisteki zahir manadan dolayı karşılama mutlak haramdır. İkincisi ise, karşılama haram olmakla beraber satın alınmışsa akid sahihtir.⁹³ Zahirîlerden İbn Hazm (öl. 456/1064), ne suretle olursa olsun celeb malı karşılamanın câiz olmayıp haram olduğunu söylemiştir.⁹⁴

Günümüzde nakil ve iletişim ağlarının gelişmesine bağlı olarak bir ülkeden başka bir ülkeye ithal edilen veya bir şehirden başka şehre nakledilen malların piyasasının oluştuğunun bilinmesi anından itibaren karşılama ve satın alma hükümlerinin uygulanması mümkündür.

2.4. Gabn ve Gabn Muhayyerliği

Mecelle’nin 357. maddesi; “alıcı ya da satıcıdan birinin diğerini aldatarak satımda gabn-ı fâhiş (fâhiş aldatma) yaptığı sabit olursa aldanan tarafın satım akdini feshedebileceğini” hükme bağlamaktadır. Buna göre, yanlış bilgiler sebebiyle hisse senedini yüksek fiyatla satın alan kişi senedi

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/223, (No. 5304); İbn Hacer, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 1/1164; Nevevî, *Minhâc*, 966; Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, 6/480; Miras, *Sahîhi Buhârî Muhtsarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 6/477.

⁸⁹ Kâsânî, *Bedâi*, 5/232; Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, 6/479-480; Mâzerî, *el-Mu’lim bi-fevâ’idi Müslim*, 2/246-247; Nevevî, *Minhâc*, 966; Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, 1/1221; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 2/106.

⁹⁰ İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/235-238.

⁹¹ Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, 6/480; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 1/1164; Miras, *Sahîhi Buhârî Muhtsarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 6/477-478.

⁹² Nevevî, *Minhâc*, 966.

⁹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif’at Fevzî Abdumuttalîb (b.y.: Dâru’l-Vefâ, 2001), 10/148-149; Mâzerî, *el-Mu’lim bi-fevâ’idi Müslim*, 2/246-247; Nevevî, *Minhâc*, 966; Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, 6/480; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/106.

⁹⁴ Ebi Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *Muhallâ*, thk. Muhammed Münîr Dimeşkî (Mısır: İdâratü Tabâatü’l-Münîra, 1968), 1350, 8/449-455; Miras, *Sahîhi Buhârî Muhtsarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 6/477.

geri verme hakkına sahip olmalıdır. Halbuki bugün böyle bir hak söz konusu değildir.

Hadiste ele alınan meselelerden biri de *muhayyerlik* konusudur. Fukahâ bazı sebeplere bağlı olarak câlibin muhayyerliğini irdelemiştir. Çünkü hadiste satıcının pazara girdiğinde muhayyer olmasından bahsedilmektedir. Fukahâ bu muhayyerliği, mutlak veya gabnle⁹⁵ beraber değerlendirmektedir. Hanefîlerle cumhur, muhayyerliği ve bu muhayyerliğe bağlı olarak akdin feshini kabul ederlerken sebepleri konusunda farklı görüşlere sahiptirler.

Arz ve talebin dengesiyle tabî olarak oluşan piyasa fiyatlarına, piyasa fiyatı denmekte olup narhtaki gibi tek fiyat olmadığından ekonomik dalgalanmaların da olduğu bir piyasadır. Bu hareketli piyasada aldanmalardan korunmak için aldanmanın (gabn) ölçü ve sınırını belirleme konusunda cumhurun dışındaki fukahâ, gabn yaklaşımını benimseyip⁹⁶ gabn-i de yesîr ve fâhiş olmak üzere ikiye ayırmışlardır.

Hanefîlere göre telakkâda gabn, garar ihtiva ederse muhayyerlik nedeniyle akdin feshi meşru' hale gelir. Çünkü burada rıza tahakkuk etmemiştir. Rızanın tahakkuk etmemesi ileri derecedeki gabn ve tağrîr dolayısıyladır.⁹⁷ Hanefîler, Evzâi ve bir görüşünde İmâm Mâlik, gabn şartına bağlı bir muhayyerlik görüşüne sahiptirler.⁹⁸

Cumhur, telakkâda muhayyerlik için sadece satmayı yeterli görmekte ve mutlak muhayyerliğe bağlı olarak akdi feshedebilmektedir.⁹⁹ "(...) Sâhibi pazara geldiği vakit muhayyer olur," hadisin bu lafzını İmâm Nevevî şöyle izah etmiştir: Fukahâmız, satıcının pazara gelip fiyatı öğrenmeden muhayyerlik hakkına sahip olmadığı görüşündedir. Bu muhayyerlik, gabn şartına bağlı olmayıp mutlaktır. Câlib pazara gelip piyasayı gördüğünde, mutlak muhayyerlik hakkı sabit olur. İmâm Şâfiî ve Hanbelîler, hadisin zahirine göre, satıcının menfaati, zararının izalesi, aldatılmaktan ve hileden

⁹⁵ Gabn: Bir akitte, anlaşma zamanında iki tarafın bedellerinin eşit olmamasıdır. (bk. Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, "Gabn", *Mevsûatu Keşşâfu'l-İstılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ullûm*, thk: Ali Rahrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1246; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/363; Müceddîdî, *et-Târîfâtü'l-fikhiyye*, 156; *Mecelle*, md. 357; Hammad, "Gabn", 99-100.)

⁹⁶ Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, 144.

⁹⁷ Kâsânî, *Bedâi*, 5/232; 6/30; Zeynuddîn b. İbrâhim b. Muhammed b. Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. (Kâhire: y.y., 1311), 7/169; *Mecelle*, md. 356-360; Yeniçeri, *İslam İktisadının Esasları*, 372; Bardakoğlu, "Gabn", 13/271.

⁹⁸ Nevevî, *Minhâc*, 966; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 11/410; Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/526.

⁹⁹ Nevevî, *Minhâc*, 966.

korunması için zahiri nehye bağlı olarak mutlak muhayyerliği benimsemişlerdir. Bu konuda karşılayanın câlibe pazarın fiyatları hakkında gerçeği söyleyip söylememesi arasında fark görmemişlerdir.¹⁰⁰

Hanefiler ve İmâm Mâlik'in şehir halkının telakkâ neticesinde gabn-i fahişe bağlı olarak zarar görmesi durumunda gabn muhayyerliğini câiz görmeleri, toplumun tamamını ilgilendiren bir ticarete edimlerdeki fâhiş orantısızlığın önüne geçmeye yöneliktir. Cumhurun görüşü ise, câible karşılayanlar arasındaki piyasadan haberdar olma ve edimlerdeki muhtemel orantısızlığa mâni olmaktır. Her iki görüş arasındaki ortak nokta ise, bedellerdeki gerçek ve muhtemel orantısızlığın akde tesir etmesi ve akdin feshedilebilmesidir.

2.5. Karşılamanın Başlangıcı ve Pazara Mesafesi

Câlibin malı pazara sokmadan önce bir yer ve mesafede karşılanması konusunda fukahâ, telakkânın nehyedildiğinde ittifak etmiştir. Câlibin pazar piyasasından kolay haberdar olma imkânı açısından karşılama yerinin pazara mesafesi konusunda ihtilaf etmişler ve farklı uzaklıklarda karşılama mesafeleri benimsemişlerdir. Bu mesafeler içinde yapılan telakkâyı, nehiy kapsamında düşünmemişlerdir.¹⁰¹

Fukahâ, pazara mesafesi açısından telakkânın başlangıç ve nihayetini İbn Ömer'den gelen rivayete göre ele almışlardır. Vürud sebebiyle beraber zikredilen telakkânın nehyini İbn Ömer şöyle anlatmaktadır: "Pazar yerinin üst tarafında kervanı (rukban) karşılar, götürü usulüyle hububat satın alırdık. Resûlüllah bizi, hububat pazar yerine gelinceye kadar satın almaktan nehyetti."¹⁰² Yine İbn Ömer'den gelen başka bir rivayette, "Onlar pazarın başında hububatı satın alıyorlar. Satın aldıkları aynı mekânda da satıyorlardı. Sonra Resûlüllah bize onu başka bir yere nakletmeden satmayı yasakladı."¹⁰³ Tahavî, İbn Ömer'den gelen kavli şöyle yorumlamaktadır: "Telakkâ ilk başta mubahtı. Daha sonra nehyedildi. Dolayısıyla telakkâ, çarşının yerleşik esnafına zarar veriyorsa nehy edilir. Zarar vermiyorsa mubah olur."¹⁰⁴ demiştir. Hanefiler, bu görüşlerinden dolayı telakkâ konusunda bir mesafe tayininde bulunmamışlardır.

¹⁰⁰ İbn Kudâme, *Muğni*, 6/36; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, 3/199, 201,203; Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, 2/246-247; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164; Nevevî, *Minhâc*, 966; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/1222; Şevkânî, *Neylü'l-evâtâr*, 6/480.

¹⁰¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164.

¹⁰² Buhârî, "Buyû", 72.

¹⁰³ Buhârî, "Buyû", 72; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 11/409.

¹⁰⁴ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 4/9.

Cumhur ise, telakkânın başlangıç ve nihyeti konusunda bir yer ve mesafe tespitinde bulunmuşlardır. Celeb malın pazara yakınlığı açısından zahiri esas alan Şâfiî ve bazı Mâlikîlere göre bu mesafe bir mildir.¹⁰⁵ Câlîbin şehre geldiğinde pazar/piyasa fiyatlarından haberdar olma imkânını da dikkate alan Şafiîler, bu durumda pazarın fiyatını öğrenme imkânı olup da öğrenmeyen kimsenin kusurlu olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁶ Bazılarına göre bu mesafe iki fersahdır.¹⁰⁷ İmâm Mâlik'e göre şehirden bir iki günlük yürüme yoludur.¹⁰⁸ İmâm Sevrî'ye göre ölçüsü olmayan kısa bir mesafedir.¹⁰⁹ Bu fakihlere göre câlîb, pazara bu mesafeden daha az uzaklığa sahipse karşılanabilir.

Karşılamanın nehyedilen başlangıcına gelince Şâfiîlere göre, câlîbin şehirden çıkmasıdır. Yani câlîbin malı aldığı şehirden çıktıktan sonra karşılanmasıdır. Şehirden ayrılana kadar karşılamak ve bir şey satın almakta bir beis görmemişlerdir. Mâlikî ve Hanbelîlere göre, şehirden çıkmasa da - şehrin içinde olsa da - pazardan çıktıktan sonra karşılanması nehyedilen telakkânın başlangıcı kapsamındadır.¹¹⁰ Mâlikî ve Hanbelîler pazardan ayrılmayı piyasanın kapanması olarak görmektedirler. Bu fakihlerin görüşlerinden anlaşılan bir piyasanın kapanması ve diğerinin henüz oluşmaması nedeniyle câlîbin aldanmaktan korunması bakımından iki mekân arasındaki mesafede karşılamayı memnu' saymışlardır.

İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel, İbn İshâk ve İbn Münzîr'in nehyedilen karşılamanın son sınırı konusunda, İbn Ömer'in rivayetine göre, satıcının başlangıçtan pazara girinceye kadar karşılanamayacağı görüşünü benimsediklerini; Şâfiîler'den bir grup fukahânın da nehyedilen karşılamanın son sınırını, satıcı ister pazara ulaşsın isterse ulaşmasın şehre girmeden bitmemesi olarak ifade etmişlerdir.¹¹¹

Günümüz dünyasında gıda, sağlık, giyim, nakliye, ulaşım, inşaat ve enerji gibi sektörlerde üretilen mal ve hizmetlerin satıcı, üretici ve alıcı tekeller vasıtasıyla tüketicilere serbestçe ulaşması engelenmekte, toplumlar

¹⁰⁵ Mil: Orta yürüyüşle yirmi dakikalık yol. Gözle görülebilen yerin sonu (1848 m). (bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 11/409; Walther Hinz, *İslam'da Ölçü Sistemleri*, trc: Acar Sevim (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990), 77.)

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/526; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 11/409.

¹⁰⁷ Fersah: Üç mildir (12000 adım). Orta yürüyüşle bir saatlik yoldur (5544 m.). (bk. Hinz, *İslam'da Ölçü Sistemleri*, 76; Erdoğan, "Fersah", 109.)

¹⁰⁸ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/526.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164; Şevkânî, *Neylû'l-eotâr*, 6/481.

¹¹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164; Şevkânî, *Neylû'l-eotâr*, 6/481.

¹¹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/1164.

büyük zararlar görmektedirler. Bu gibi durumlarda telakkânın nehyinin önemi de ortaya çıkmaktadır.¹¹²

Neticede fukahânın belirlediği mesafeler, satıcı ve müşterinin aldanmadan ihtiyaçlarını temin etmeyi amaçlamaktadır. Günümüzde satıcı ve müşterinin piyasadan haberdar olarak aldanmadan bilinçli bir alışveriş yapmalarına imkân vermektedir. Bugün de aynı ilkeler çerçevesinde iletişim çağının imkanları kullanılarak aynı bilinçle tabî şekilde oluşan piyasadan insanların ihtiyaçlarını temin etmesine imkân sağlamaktır.

Sonuç

Fukahânın sahih kabul ettiği telakkî'l-celeb hadisi, farklı tarik ve lafızlarla rivayet edilmiştir. Lafız farklılıkları hadisin ayrı zaman dilimlerinde varit olduğu iması uyandırırken muhtelif sened ve lâfızlarla rivayet edilmiş olması manen rivayet edildiğini göstermektedir. Bu tariklerdeki lafız farklılıkları umûmî manada anlam bütünlüğünü bozmamakla beraber, fukahânın içtihat imkanını genişletmiştir. Bu konuda, fûrû fıkha dair birden çok hükmün ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Hadisin farklı tariklerine göre Resûlüllah, pazara dışarıdan arz edilen mal/(celeb), ticaret malını/(sil'a), satım malını/(bey'/buyû'), kervanı/(rukbân) pazara gelmeden karşılayıp satın almayı nehyetmiştir. Hadisteki nehiy, ülke dışından ithal edilen mal ile ülke içerisinden başka bir pazara getirilen malın pazara girmeden karşılanmasının nehidir. Yine şehirlinin köylü adına satış yapmasını da yasaklamıştır.

Hadisin zahir anlamından öte, kelimeleri arasındaki ilişkileri irdeleyen Hanefilere göre, nehyin satım akdinin kendisine değil, kendisinin dışındaki bir emre matuf olduğundan telakkî'l-celeb neticesinde yapılan akit sahihtir. Telakkâyı câiz gören Hanefiler, câlibin gabn-ı fahiş boyutunda aldanması durumunda, gabn muhayyerliğine bağlı olarak akdin feshedileceği görüşündedirler. Hanefilerin akdin kerahetini gabne bağlayarak, satıcının zararını telafiyle beraber toplumun menfaatini düşünmeleri, hadisin zahir anlamının ötesinde, hadiste mana olarak var olup ifade edilmeyeni düşünmüş olmalarındandır.

Cumhura göre, zahir manadan dolayı telakkâ haram, yapılan bey' akdi de baştan bâtıldır. Cumhur karşılanmanın hadisteki zahir nehiyden dolayı haram olduğunu, tahrime rağmen câlib karşılanır ve malları satın alınırsa, câlibin bu zahir nehiyden dolayı pazara geldiğinde mutlak muhayyer

¹¹² Kallek, "İhtikâr", 21/562.

olduğunu söylemişlerdir. Cumhuriyetin pazara dışardan mal getiren câlibin karşılanarak mallarının satın alındığında mutlak muhayyer sayılması, satıcının menfaatinin korunması düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Hadisin farklı tariklerinden anlaşılan, mal ve fiyat piyasanın dengesini bozacak organize bir telakkânın nehyedilmiş olmasıdır. Fukahâ da içtihatlarında bu noktayı dikkate aldıkları görülmektedir. Çünkü fukahâ, satın alma niyetiyle yola çıkmayıp câlible rastgele karşılaşan kimsenin satın almasını mübah saymıştır. Yani mesele, bir kişinin şahsi ihtiyaçlarını temin için karşılamasının nehyedilmesi değil, pazara getirilen malın sahibi piyasayı öğrenmeden ucuza satın almak ve halka daha pahalıya satmak olan aracılığa, vurgunculuğa ve ihtikâra götüren telakkânın nehyedilmesidir. Câlib, pazara gelmiş kabul edildiği mesafede pazar piyasasını öğrenmiş olacak, o piyasa içerisinde malını değerlendirebilecektir. Bu şekilde piyasa tabî seyrinde teşekkül etmiş ve insanların mallarının kendi aralarında bâtil yollarla yenilmesinin de önüne geçilmiş olacaktır. Helal yollarla mal kazanmak, ticari hayat ve buna bağlı olarak da toplumsal iktisadi emniyet sağlanmış olacaktır. Böylelikle arz talep dengesine göre oluşan pazar piyasasının etkisi ekonomiye müspet yansımaktır.

Bütün bu rivayetler Resûlullah döneminin sosyo-ekonomik ahvalini yansıtırken, iktisadi hayatında serbest piyasa şartlarına göre düzenlendiğini, telakkâ gibi işleyişe mânî olan amillerinde ortadan kaldırıldığını göstermektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnâut vd. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.
- Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: y.y., 2016.
- Aydınli, Abdullah. "Merfû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/180. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Bâcî, Ebi'l-Velid Süleymân b. Halef b. Said b. Eyyûb. *el-Müntekâ Şerhu Muvattâ-ı Mâlik*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1999.
- Bardakoĝlu, Ali. "Gabn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/268-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünen-i Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünen-i Saĝîr*. thk. Abdulmûtî Emîn. Pakistan: Câmîatü Dirâseti'l-İslâmiyye, 1410/1989.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. 4 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1979.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' an (metn)i'l-İknâ'*. İstanbul: b.y., 1345/1924.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. nşr. Abdülgânî Mestû. Beyrût: el-Mektebetü'l-Adriyye, 2010.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazıl b. Behram. *Müsnedi Dârimî Mâruf Süneni'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed. Riyad: Dâru'l-Muĝnî, 1421/2000.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed b. Derdîr el-Mâlikî. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Kâhire: y.y., ts.
- Döndüren, Hamdi. *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*. Balıkesir: İnce Matbaacılık, 1984.

Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Mustahrec Ebû Avâne*. thk. Ârif ed-Dimeşkî. Beyrût: Dâru'l Mâ'rûf, 1998-1419.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997.

Efendioğlu, Mehmet. "Şeyhayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/80. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Efendioğlu, Mehmet. "Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/523. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Görmez, Mehmet. "Tahric". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/419-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Hammâd, Nezîh. *İktisadi Fıkıh Terimleri Sözlüğü*. trc. Recep Ulusoy. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Hinz, Walther. *İslam'da Ölçü Sistemleri*. trc. Acar Sevim. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz b. Ahmed b. Abdurrâhim ed-Dimeşkî. *Reddül-muhtâr alâ'd-dürri'l-Muhtâr şerhü Tenvîri'l-Ebsâr*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim ed-Dimeşkî. *Mecmû'atü'r-resâ'ili İbn 'Âbidîn b.y., Âlemü'l-Kütüb*, ts.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 3 Cilt. Ürdün: Beytül-Efkârî'd-Devliyye, 2000.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Ahmed Şâgıf el-Pakistânî. b.y.: Dâru'l-Âsime, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 9 Cilt. Mısır: İdâratü't-Tibâati'l-Münîriyye, 1968.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdîsî. *el-Muğnî alâ el-Muhtaşari'l-Hırakî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hâlû. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdîsî. *el-Kâfi*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. b.y.: Hicr,

1997.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn-i Mâce*. thk. Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.

İbn Münzîr, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim. *Kitâbü'l-icmâ*, trc. Abdülkadir Şener. Ankara: Gaye Matbaası, 1982.

İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhim. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kâhire: y.y., 1311.

İmâm Mâlik, Ebû Abdullah b. Enes el-Asbâhî. *el-Muvattâ*. thk. Muhammed Mustafâ 'Azamî. b.y.: y.y., 1425/2006.

Kallek, Cengiz. "İhtikâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/560-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Köse, Saffet. *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*. İstanbul: İGİAD Yayınları, 2020.

Mâzerî, Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî. *el-Mu'lem bi Fevâidi Müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Nefîr. Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye, 1988.

Miras, Kâmil. *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarih Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB. Yayınları, 1981.

Mübârekpûrî, Ebû Ali Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrâhim. *Tuhfetü'l-Ahvezi Şerhu Câmi't-Tirmîzî*. 2 Cilt. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.

Müceddîdî, Muhammed Amîmülühsân. *et-Târîfâtü'l-fikhiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1991.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Suğrâ*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Mektebetü'l-Matbûat-ı İslâmiyye: Haleb, 1419/1998.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'n-Nesâî*. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî. *el-Minhâc Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.

Polat, Salahattin. "Şâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Sandıkçı, S. Kemal. "Müstahrec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/111. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Sezer, Nuri. *Türk Borçlar Hukukuyla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Gabn*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalip. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylül-evtâr min Esrâri Münteka'l-ahbâr*. thk. Târik b. Avadallah b. Muhammed, Riyad: Dâru İbn Kayyim, 2005.

Taberânî, Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.

Taberânî, Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu'l-Evsât*. thk. Târik b. Avazallah b. Muhammed - Abdulmuhsîn b. İbrahim Hüseyinî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasarü't-Tahâvî*. b.y.: y.y., ts.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câde'l-Hak. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali. "Gabn". *Mevsûatu Keşşâfu'l-İstılâhâti'l-Funûn ve'l-Ullûm*. thk: Ali Rahrûc. Lübnân: Mektebetü Lübnân, 1996.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmîzî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1968.

Uğur, Mücteba. "Ebû Avâne el-İsferâyînî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/100. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uğur, Mücteba. "Hasen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/374. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif fi ma 'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme. b.y: y.y., ts.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmen Adaylarının Kamu Personeli Seçme Sınavındaki Öğretmenlik Alan Bilgisi Testlerine Yönelik Görüşleri

Religious Culture and Ethics Courses and Imam Hatip High School
Vocational Course Teacher Candidate's Opinions on the Public Personnel
Selection Exam and Field Knowledge Tests for Teachers

Fatih KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı
Asst. Prof., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Religious
Education, Bayburt/Turkey

fkaya@bayburt.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4895-6987

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Kasım / November 2022

DOI: [10.53683/gifad.1185971](https://doi.org/10.53683/gifad.1185971)

Atıf / Citation: Kaya, Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmen Adaylarının Kamu Personeli Seçme Sınavındaki Öğretmenlik Alan Bilgisi Testlerine Yönelik Görüşleri / Religious Culture and Ethics Courses and Imam Hatip High School Vocational Course Teacher Candidate's Opinions on the Public Personnel Selection Exam and Field Knowledge Tests for Teachers". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/1): 82-114

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu araştırma, 2013 yılından itibaren uygulanan DKAB-ÖABT ile 2018 yılından itibaren yapılmaya başlanan İHL-ÖABT sınavlarına yönelik öğretmen adaylarının görüşlerinin incelenmesini amaçlamaktadır. Araştırma, nitel araştırma desenlerinden durum çalışması ile yürütülmüştür. Araştırmanın çalışma grubunu, çeşitli ilahiyat fakültelerinden mezun olmuş ve en az iki defa ÖABT sınavına girmiş amaçlı örneklem yöntemi yoluyla belirlenen 25 öğretmen adayı oluşturmuştur. Bu kapsamda araştırmanın verileri 3 adet açık uçlu sorunun yer aldığı yarı yapılandırılmış görüşme yoluyla elde edilmiştir. Verilerin analizinde, içerik analizi kullanılarak temalar oluşturulmuştur. ÖABT sınavına hazırlık sürecinde öğretmen adaylarının en çok başvurdukları kaynakların ÖABT konu anlatım kitapları, dijital içerik, ÖABT soru bankaları ve denemeler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcıların çoğunluğunun, lisans eğitiminin nitelikli ve ders içeriklerinin kapsamlı olmasından dolayı sınava hazırlanmada lisansta verilen eğitimin “yeterli” olduğu görüşünde oldukları tespit edilmiştir. Bununla birlikte katılımcıların, ÖABT’nin kapsam geçerliğini yeterli gördüğü ve ÖABT sorularının ilahiyat lisans eğitimiyle örtüştüğü, zorunlu derslerin çoğunu kapsadığı, soru dağılımlarının ÖSYM tarafından sınav içeriğinde açıklanan derslere uygun olduğu, yönünde görüş bildirdikleri tespit edilmiştir. Ayrıca öğretmen adaylarının çoğunluğu ÖABT sorularının konu ve soru dağılımlarının yakın olması nedeniyle sınavların benzer olduğundan ÖABT sınavının tek oturumda yapılması gerektiği görüşünde oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi, DKAB-IHL Alan Sınavı, Öğretmen Seçimi, Lisans Programı, Alan Bilgisi.*

Abstract

This research aims to examine the opinions of teacher candidates about the DKAB-OABT applied since 2013 and the IHL-OABT exams that have started to be held since 2018. The research was carried out with the case study method, one of the qualitative research designs. The study group of the research consisted of 25 teacher candidates who graduated from various faculties of theology and who took the OABT exam at least twice, determined by the purposive sampling method. In this context, the data of the research were obtained through a semi-structured interview with 3 open-ended questions. In the analysis of the data, themes were created using content analysis. It has been concluded that during the preparation process for the OABT exam, the most frequently used resources by teacher candidates are OABT lecture books, digital content, OABT question banks and trial exams. It has been determined that the majority of the participants are of the opinion that the education given in the undergraduate level is “adequate” in preparation for the exam, since the theology

education at the undergraduate level is qualified and the course content is comprehensive. However, it was determined that the participants found the content validity of the OABT sufficient and stated that the OABT questions coincided with the undergraduate education of the theology, covered most of the compulsory courses, and the question distribution was suitable for the courses explained in the exam content by OSYM. In addition, it was concluded that the majority of the teacher candidates were of the opinion that the OABT exam should be done in a single session, since the subject and question distribution of the OABT questions were close and the exams were similar.

Keywords: *Religious Education, DKAB-IHL Field Exam, Teacher Selection, Undergraduate Program, Field Knowledge.*

Extended Summary

This research aims to examine the opinions of teacher candidates about the DKAB-OABT applied since 2013 and the IHL-OABT exams that have started to be held since 2018. It is stated that the OABT exam, which constitutes 50 percent of the required score to be a teacher in schools affiliated with the Ministry of National Education, will measure the knowledge of teacher candidates about the field courses. For this reason, the opinions of teacher candidates about the field exam have a great deal of importance. Furthermore, the results which were obtained from the research are also important to determine the deficiencies of examination system and some changes which were expected in it. The research was conducted with a case study, one of the qualitative research designs. The study group of the research consisted of 25 teacher candidates who graduated from various faculties of theology and had the OABT exam at least twice, and were determined by the purposive sampling method. In this context, the research data was obtained through a semi-structured interview with 3 open-ended questions. In the data analysis, themes were created by using the content analysis method. In the findings section, direct quotations were made from the opinions of the teacher candidates.

It had been concluded that during the preparation process for the OABT exam, teacher candidates most frequently get benefits from OABT lecture books, digital contents, OABT question banks and pilot tests. It has been determined that the education given during the undergraduate education was “adequate” to success the exam according to the majority of the participants. And also they have been agreed on that the undergraduate education was qualified and the course content was comprehensive, the instructors were experts in their fields, the courses were divided into

semesters and the courses taken facilitate the OABT process. In addition to this, it was determined that the participants stated that the content validity of the OABT was sufficient and the OABT questions coincided with the undergraduate education of theology, covered most of the compulsory courses, and the question distribution was suitable for the courses explained in the exam content by OSYM. On the other hand, some participants stated that the distribution ratio of exam questions to the courses given in undergraduate education was not sufficient. Also, the candidates mentioned that ignorance of the current version of the theology curriculum while creating the scope of the ÖABT exam poses was an important problem in the preparation of the exam. On the other hand, some participants clarified that they had difficulty in answering the field education questions because of the questions were not as easy as been expected and the choices were distracting. They also drew attention to the necessity of understanding the subjects related to field education very well and how this was decisive in terms of the success. What is more, most of the participants were agreed on that both sessions of the OABT exam has same subjects and very similar questions and this why both sessions should have united as just one exam. At this point the greatest factor was that the candidates had taken same subjects and classes during the undergraduate studies. Besides they remarked that paying for two exams instead of one is quite expensive. In addition to all, it has been concluded that the candidates had a great deal of nerves, stress and tiredness, those who attended to the two exams in a day and waited between sessions around two and half hours. On the other hand, there are some candidates who considered to take two different exams as a necessity. This is because the subject details were different and teaching IHL vocational courses require more proficiency and lastly vacancies for both field were different from each other. And also those who were favored of two different exam sessions, have seen that second session as a chance just in case some difficulties might occur in the first session like excitement or stress etc. Another reason was that the vacancies were different due to different assignments in two different fields. This approach coincides with today's MEB designation system. This situation may bring to mind the idea that different teachers should be appointed for both fields and therefore students should be subjected to different exams. However, the Ministry of National Education may appoint to both branches based on preference based on a single exam result. In this case, the most important step to be taken may be to prepare an exam with a content that can fully ensure content validity for both fields and subject and to test the candidates in a one single session.

The following suggestions can be made within the scope of the research results: OABT-DKAB and OABT-IHL field exam can be updated as content and subject in accordance to the current undergraduate curriculum of theology department. In addition to this, undergraduate courses can be developed in terms of method and technique and also some practices can be considered which will increase the success of the candidates in KPSS exam.

Giriş

Eğitimin niteliği ve hedeflere ulaşma oranı her devirde tartışılan önemli meselelerden biri olmuştur. Bu tartışmaların sonucunda, eğitimde istenilen sonuçları elde etmek için önemli unsurlardan birinin nitelikli öğretmen yetiştirme konusu olduğu dikkat çekmektedir. Çünkü öğretmenler gerek ülkelerin kalkınmasında gerekse eğitim-öğretim sürecinde çok önemli görevler üstlenmektedir. Dolayısıyla öğretmenlerin gerekli donanımına sahip olması, eğitimin niteliği ve belirlenen hedeflere ulaşma düzeyini büyük oranda etkilemektedir. Nitekim öğretmenler, devletin ortaya koyduğu eğitim programını hayata geçirmekle birlikte, öngörülen yakın ve uzak hedefleri gerçekleştirmek için devletin eğitim felsefesini uygulayan meslek grubudur.¹ Öğretmenlerin genel kültür, alan ve pedagojik formasyon bilgisi bakımından yeterli düzeyde olması gerektiğinden nitelikli öğretmenlerin seçiminde adayların söz konusu alanlarda yeterliklerini ölçmek için sınava tabi tutulmaları gerekmektedir.²

Dünyanın çoğu ülkesinde nitelikli öğretmenlerin yetiştirilmesine büyük özen gösterilmektedir. Öğretmenlerin birçok yönden yetiştirildikleri ve adayların öğretmen olabilmeleri için çeşitli aşamalardan geçtikleri durumlar söz konusudur. Dünyanın birçok ülkesinde kaliteli öğretmen seçimi sürecinde, mülakat, yazılı sınav, yetenek testi gibi bazı süreçler bulunmaktadır. Eğitim konusunda dünyanın lokomotif ülkelerinden olan Finlandiya, Güney Kore ve Japonya'da yer alan uygulamalar bu durumu gözler önüne sermektedir. Meselâ, Finlandiya'da ilkokullar için yapılan öğretmen seçiminin ilk aşamasında, adayların, okul içi ve dışındaki başarı geçmişine bakılmaktadır. Sonraki aşamada adaylar öncelikle belirlenen kitaplardan yazılı bir sınava tâbi tutulmaktadır. Daha sonra ise adayların sosyal etkileşimlerini ve kabiliyetlerini gösteren portfolyolarına bakılmakta

¹ Umur Kaya, "Din Derslerine Giren Öğretmenlerin Yeterliklerine Dair Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/55 (20 Ocak 2019), 81.

² Kerim Laçınbay vd., "Görsel Sanatlar Öğretmeni İstihdamında Öğretmenlik Alan Bilgisi Testinin Gerekliği ve KPSS'ye Yönelik Algı Ölçeği Geliştirme Çalışması", *e-Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi* 5/2 (03 Eylül 2018), 43.

ve bu süreçleri başarılı bir şekilde geçen adaylara mülakat yapılmaktadır.³ Japonya'da ise öğretmen adayları yılda birkaç kez yapılan alan ve alan eğitimini kapsayan bir sınavdan sorumlu tutulmaktadır. Bu sınavlarda başarı şartını yerine getiren adaylar, mülakat ve uygulama sınavına girmeye hak kazanmaktadır. Bu aşamada başarılı olanlar, stajyer olarak mesleğe başlarlar.⁴ Güney Kore'de ise öğretmen adayları, Eğitim Bakanlığı'nun il merkezlerinde düzenlediği sınavına girmektedir. Ayrıca adaylar psikolojik testlerden geçmektedir. Sınavlar ilkokul ve ortaokul öğretmen adayları için ayrı ayrı iki aşamada yapılmaktadır. İlkokul öğretmeni adayları ilk aşamada, mesleki formasyon konularından sınav olmaktadır. Sonraki aşamada ise mülakat ve uygulamaya tabi tutulmaktadır. Ortaokul öğretmeni adaylarına ise ilk aşamada eğitim bilimleri testi ve kısa cevaplı sorulardan sınav yapılmaktadır. Diğer aşamaya geçildiğinde ise sınıf yönetimi, bilişim bilgisi, makale yazabilme ve mülakat şeklinde çeşitli sınav uygulamaları yapılmaktadır.⁵

Ülkemizin bu konudaki tarihsel deneyimine baktığımızda ise öğretmenlerin istihdamı noktasında günümüze kadar farklı uygulamaların olduğu görülmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında öğretmen ihtiyacı çok yüksek olmuştur. Bu nedenle öğretmen adaylarının mezuniyet sonrası istihdamı çok kolay bir şekilde herhangi bir sınava gerek duyulmadan gerçekleşmiştir. Ancak son senelerde üniversitelerden mezun olan öğretmen adayı sayısında büyük oranda artışlar meydana gelmiştir. Bu durumda, Milli Eğitim Bakanlığı'nın (MEB) istihdam ettiği öğretmen sayısı ile mezunlar arasında arz talep dengesizliği oluşmuştur. Bu nedenle MEB, gereksinimlerini ve mevcut ekonomik koşulları da gözeterik sıralamaya dayalı sınav yoluyla öğretmen seçmeye çalışmaktadır. Öğretmenlik seçimi için ilk sınav uygulamaları 1985-1992 yılları arasında gerçekleştirilmiş ve adaylara genel kültür, meslek ve öğretmenlik alan bilgisinden sorular

³ Ayça Cirit Gül, "Türkiye ile Çin, Finlandiya, Japonya ve Hollanda'nın Öğretmen Yetiştirme ve Seçme Sistemlerinin Karşılaştırılması", *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (01 Aralık 2016), 66.

⁴ İbrahim Halil Uçar - Rezzan Uçar, "Japon Eğitim Sistemi Üzerine Bir İnceleme: Çeşitli Açılardan Türk Eğitim Sistemi ile Karşılaştırma", *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2004), 9-10; Gül, "Türkiye ile Çin, Finlandiya, Japonya ve Hollanda'nın Öğretmen Yetiştirme ve Seçme Sistemlerinin Karşılaştırılması", 66-67.

⁵ Güler Göçen Kabaran - İzzet Görgeç, "Güney Kore, Hong Kong, Singapur ve Türkiye'deki Öğretmen Yetiştirme Sistemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2 (18 Haziran 2016), 486; Ruhan Boran Yılmaz vd., "Pisa'da Başarılı Ülkelerin Öğretmen Yetiştirme ve Atama Sistemleri", *Akademik Platform Eğitim ve Değişim Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2019), 225.

sorulmuştur.⁶ 1992 yılına gelindiğinde ise, öğretmen yeterlik sınavı kaldırılmış ve öğretmen adaylarının mezun olduğu fakülteden yeterli donanımına sahip olduğu varsayılarak MEB'in ihtiyacına göre kura yöntemi ile atamaları gerçekleştirilmiştir. Ancak pek çok branşta üniversite mezunlarının Bakanlığın ihtiyacından çok fazla sayıda olması sebebiyle tekrar sınav yapılma ihtiyacı hissedilmiştir.⁷ 1999 yılından itibaren sınav süreci "Devlet Memurluğu Sınavı (DMS)" ile yeniden başlamış ve 2001 yılında "Kamu Meslek Sınavı (KMS)" adıyla yapılmıştır. Daha sonraki yıl sınavın adı "Kamu Personeli Seçme Sınavı (KPSS)" adını almıştır.⁸ 2013 yılından itibaren ise, 120 soruluk Genel Kültür ve Genel Yetenek (GK-GY), 80 soruluk Eğitim Bilimleri sınavlarına bir de 50 soruluk Öğretmenlik Alan Bilgisi Testi (ÖABT) ilave edilmiştir. ÖSYM tarafından 04.02.2019 tarihinde yapılan duyuruda, ÖABT uygulanacak 18 alanda soru sayısının, 50'den 75'e çıkarıldığı, buna göre, tüm alanlarda konuların oransal dağılımları ile sınav sürelerinin yeniden düzenlendiği açıklanmıştır.⁹ Farklı branşlarda yapılan ÖABT sınavı çoktan seçmeli sorulardan oluşmaktadır. Bu sınav, öğretmen adaylarının eğitim gördükleri alanlara özgü soruların bulunduğu ve alan bilgilerinin ölçüldüğü bir uygulamadır. Bu sınavla birlikte alanında donanımlı ve kaliteli öğretmenlerin seçilmesi hedeflenmektedir.¹⁰

Yaşanan tarihi sürecin sonunda, ilk uygulandığı tarih olan 2013'den beri DKAB ve 2019 yılı itibariyle de İHL alanı, ÖABT sınavının uygulandığı branşlardan olmuştur. Bu alanlarda sınava girecek öğretmen adaylarına uygulanan sınav 75 sorudan meydana gelmektedir. Soruların yanıtlanma süresi ise 120 dakikadır. Bu sınav, %80'i alan bilgisi testi ve %20'si alan eğitimi testi olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.¹¹ Bu alanlara ait konulara yönelik soru dağılımları aşağıdaki tabloda karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

Tablo 1 ÖABT-DKAB ÖABT-İHL Soru Dağılımı ve Yüzdeleri

⁶ Levent Eraslan, "Öğretmenlik Mesleğine Girişte Kamu Personeli Seçme Sınavı (KPSS) Yönteminin Değerlendirilmesi", *Journal of Human Sciences* 8/1 (2011), 7; Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005).

⁷ Sedat Yüksel, "Öğretmen Atamalarında Merkezi Sınav Uygulamasının (KPSS) Değerlendirilmesi", *XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı*, (2004), 59.

⁸ Cüneyt İltuş, *Matematik Öğretmenliği Alan Bilgisi Testi Sorularının Özel Alan Yeterlikleri ve Math Taksonomiye Göre Analizi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 12.

⁹ Ölçme ÖSYM Seçme ve Yerleştirme Merkezi (12 Aralık 2021).

¹⁰ Eda Oğuztekin vd., "Atanan ve Atanamayan Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi", *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18 (2022), 58.

¹¹ ÖSYM, <https://www.osym.gov.tr/TR,23792/2022-kpss-lisansalanoabt-kilavuz-ve-basvuru-bilgileri.html> (10 Nisan 2022).

Yukarıdaki tablo incelendiğinde DKAB ile İHL Meslek Dersleri

| | Genel Yüzde | ÖABT- DKAB Yaklaşık Ağırlığı | ÖABT- İHL Yaklaşık Ağırlığı | Soru Sayısı | Süre |
|------------------------------|----------------|---------------------------------------|--------------------------------------|----------------|---------|
| Alan Bilgisi Testi | 80 | | | 60 | |
| Kur'an-ı Kerim ve Tecvid | | %5 | %7 | | |
| Tefsir | | %7 | %9 | | |
| Hadis | | %7 | %8 | | |
| Fıkıh | | %9 | %10 | | |
| Kelam | | %8 | %9 | | |
| İslam Mezhepleri ve Akımları | | %5 | %5 | | |
| İslam Tarihi | | %9 | %9 | | |
| İslam Kültür ve Medeniyeti | | %6 | %5 | | 120 dk. |
| İslam Felsefesi | | %4 | %3 | | |
| Din Felsefesi | | %4 | %3 | | |
| Din Sosyolojisi | | %4 | %3 | | |
| Din Psikolojisi | | %4 | %3 | | |
| Din Eğitimi | | %4 | %3 | | |
| Dinler Tarihi | | %4 | %3 | | |
| Alan Eğitimi | %20 | | %20 | 15 | |
| Toplam | %100 | | %100 | 75 | |

öğretmenliği branşlarına yönelik yapılan ÖABT sınavı konu dağılım oranlarında bariz farklılıklar olmadığı ve ilahiyat lisans müfredatında zorunlu olarak okutulan derslerin çoğunun listede yer aldığı görülmektedir.

Alanyazın incelendiğinde, mazisi henüz on yılı aşmayan ÖABT sınavına yönelik DKAB ile İHL Meslek Dersleri öğretmenliği branşı dışındaki alanlarda; sosyal bilgiler öğretmenliği,¹² Türkçe öğretmenliği,¹³ okul öncesi

¹² İlker Dere - Emine Demirci, "KPSS Sosyal Bilgiler Öğretmenlik Alan Bilgisi Testi'ne (ÖABT) Katılanların Deneyimleri", *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 13/1 (23 Haziran 2022), 716-733; Nihat Şimşek - İsmail Hakan Akgün, "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının KPSS Öğretmenlik Alan Bilgisi Sınavına (ÖABT) Yönelik Görüşleri", *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 5/15 (2014), 82-100; Selçuk Demir - Kadir Bütüner, "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/2 (24 Nisan 2014), 113-128.

¹³ Çavuş Şahin - Fevzi Demir, "Türkçe Öğretmen Adaylarının Türkçe Öğretmenliği Alan Sınavına Yönelik Algıları", *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 12/4 (07 Ağustos 2016), 979-992; Saliha Özkan -

öğretmenliği,¹⁴ coğrafya öğretmenliği,¹⁵ sınıf öğretmenliği,¹⁶ matematik öğretmenliği¹⁷ ve çeşitli öğretmenlik branşlarında¹⁸ ÖABT sınavına yönelik öğretmen adaylarının görüşlerini inceleyen birçok araştırmanın yapıldığı görülmektedir. Konuyla ilgili yapılan araştırmaların sonuçlarına bakıldığında, Demir ve Bütüner'in lisans eğitimi ile ÖABT arasındaki uyumu incelediği çalışmasında, sosyal bilgiler öğretmen adaylarının alan sınavının geç kalınmış bir uygulama olduğu görüşünde oldukları belirlenmiştir.¹⁹ Özkan ve Bağçeci'nin ÖABT sınavını Türkçe öğretmenliği programı ve özel alan yeterlilikleri kapsamında inceledikleri çalışmasında, öğretmen adaylarının alan sınavını lisans eğitimiyle kısmen uyumlu bulduğu ve alan eğitimi sorularına daha fazla yer verilmesi gerektiği görüşünde oldukları tespit edilmiştir.²⁰ Benzer şekilde Karaer, Karaer ve Kartal'ın araştırmasında katılımcıların ÖABT'nin gerekli ama atamalar için yeterli bir sınav olmadığını düşündükleri, ayrıca atamalarda lisans genel not ortalamasının da etkili olması gerektiği görüşünde oldukları belirlenmiştir.²¹ İltuş'un çalışmasında ise katılımcılar, öğretmenlik yeterliğini ölçmemesi, kapsamının yetersiz olması gibi nedenlerden olayı ÖABT sınavına ilişkin olumsuz bir düşünceye

Birsen Bağçeci, "KPSS Alan Bilgisi Testinin Türkçe Öğretmenliği Programı ve Özel Alan Yeterlilikleri Kapsamında İncelen", *Journal of Turkish Studies* 10/11 (01 Ocak 2015), 1231-1250.

¹⁴ İsmail Çelik, "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının ve Öğretmenlerinin Öğretmenlik Alan Sınavına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi", *EKEV Akademi Dergisi* 20/67 (2016), 163-186; Ergün Recepoğlu vd., "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının KPSS Alan Sınavına İlişkin Görüşleri", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (15 Aralık 2016), 2537-2548.

¹⁵ Mücahit Coşkun - Fatih Kartal, "Türkiye'de Öğretmenlik Alan Bilgisi Sınavlarında Yer Alan Coğrafya Sorularının Bloom Taksonomisine Göre Analizi", *e-International Journal of Educational Research*, (29 Nisan 2022); Abdullah Türker, "Geography Teachers' Opinions Regarding the Teaching Field Knowledge Test in the Public Personnel Selection Exam" 14/1 (26 Aralık 2020), 52-64.

¹⁶ Mehmet Turan - Erdal Zengin, "Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin KPSS Alan Sınavına İlişkin Görüşleri", *NWSA Academic Journals* 13/1 (01 Ocak 2018), 1-14; Serdar Arcakök vd., "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sınıf Öğretmenliği Alan Sınavına Yönelik Görüşleri", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* USOS Özel Sayı (15 Ekim 2015), 183-194.

¹⁷ İltuş, *Matematik Öğretmenliği Alan Bilgisi Testi Sorularının Özel Alan Yeterlilikleri ve Math Taksonomiye Göre Analizi*.

¹⁸ Hatice Karaer vd., "Kamu Personeli Seçme Sınavındaki Öğretmenlik Alan Bilgisi Testlerine Yönelik Öğretmen Adaylarının Görüşleri", *Erciyes Journal of Education* 2/2 (14 Kasım 2018), 39-58.

¹⁹ Demir - Bütüner, "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi".

²⁰ Özkan - Bağçeci, "KPSS Alan Bilgisi Testinin Türkçe Öğretmenliği Programı ve Özel Alan Yeterlilikleri Kapsamında İncelen".

²¹ Karaer vd., "Kamu Personeli Seçme Sınavındaki Öğretmenlik Alan Bilgisi Testlerine Yönelik Öğretmen Adaylarının Görüşleri".

sahip olduklarını ifade etmişlerdir.²² Yakupoğlu'nun fen bilimleri öğretmen adaylarının ÖABT sınavına ilişkin kaygılarının incelediği çalışmasında katılımcıların orta düzeyinin üzerinde kaygı taşıdıkları belirlenmiştir.²³ İlker Dere ve Demirci'nin çalışmasında da katılımcıların ÖABT sorularını detaylı ve sınavın mesleki yeterlikleri ölçmede başarısız buldukları belirlenmiştir.²⁴ Oğuztekin, Bektaş ve Karaca'nın yapmış olduğu araştırmada da katılımcılar alan eğitimi sorularında zorlandıkları tespit edilmiştir.²⁵ Türker tarafından yapılan çalışmada da ÖABT soru sayısının, kapsam geçerliğinin daha da artırılması ve ÖABT'nin atama puanlamasındaki etkisinin daha da artırılması önerilmektedir.²⁶

Literatürdeki araştırmalar incelendikten sonra planlanan bu çalışmada, öğretmen adaylarının ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sınavına yönelik görüşlerinin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Yetkililer tarafından yukarıda değinilen araştırmaların sonuçları dikkate alınmış olacak ki, alanında yetkin ve yeterli bilgiye sahip olan öğretmen adayların seçilebilmesi için 2013 ve 2019 yılında ÖABT sınavıyla ilgili yeni düzenlemeler yapılmıştır. ÖABT sınavına yönelik bu olumlu adımlardan hareketle böyle çalışmaların sürdürülmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir. Ayrıca bu çalışma ile en fazla adayın girdiği ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sınavlarına ilişkin katılımcıların deneyim ve görüşlerinin belirlenmesi bakımından sınav uygulamalarına katkı sağlaması beklenmektedir.

Bu kapsamda yukarıda belirtilen temel problemten hareketle aşağıdaki alt problemlere cevap aranmıştır: Öğretmen adaylarının,

1. ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sınavlarına hazırlanmada başvurdukları kaynaklar nelerdir?
2. ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sınavlarının ilahiyat dersleriyle uyumuna yönelik düşünceleri nelerdir?

²² İltuş, *Matematik Öğretmenliği Alan Bilgisi Testi Sorularının Özel Alan Yeterlikleri ve Math Taksonomiye Göre Analizi*.

²³ Hilal Yakupoğlu, *Öğretmen Adaylarının Alan Bilgisi Sınav Kaygılarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

²⁴ Dere - Demirci, "KPSS Sosyal Bilgiler Öğretmenlik Alan Bilgisi Testi'ne (ÖABT) Katılanların Deneyimleri".

²⁵ Oğuztekin vd., "Atanan ve Atanamayan Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi".

²⁶ Abdullah Türker, "Geography Teachers' Opinions Regarding the Teaching Field Knowledge Test in the Public Personnel Selection Exam", *International Education Studies* 14/1 (26 Aralık 2020), 52-64.

3. DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenliği için iki farklı oturumun gerekliliğine yönelik düşünceleri nelerdir?

1. Yöntem

Çalışmanın bu bölümünde, araştırmanın modeli, çalışma grubu, veri toplama ve veri analizi ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

1.1. Araştırma Modeli

Araştırmada ulaşılmak istenen amaca göre, nitel araştırma desenlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Durum çalışması, bir sistemin (durumun) işlemesi ve çalışması konusunda sistematik bilgi toplamak için çoklu veri toplama kaynakları vasıtasıyla o sistemin detaylı ve derinlemesine incelenmesini içeren nitel bir yaklaşımdır.²⁷ Araştırmada ÖABT'ye yönelik katılımcıların bakış açıları, görüşleri ve deneyimlerine ilişkin durumun detaylı ve derinlemesine incelenmesi hedeflendiğinden, çalışma durum çalışması ile yürütülmüştür.

1.2. Çalışma Grubu

Bu araştırmada örneklemin belirlenmesinde amaçlı örnekleme türlerinden ölçüt örnekleme tercih edilmiştir. Bu durumda katılımcılar belirlenirken belirli özelliklere sahip kişiler ve nesnelere üzerinde çalışılır.²⁸ Ölçüt örnekleme yönteminde araştırmacı önceden belirlenmiş kriterlere göre katılımcıları belirler.²⁹ Buna göre araştırmanın çalışma grubunu, çeşitli ilahiyat fakültelerinden mezuniyet yılı 2020 ve öncesi olan ve ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sınavına en az 2 defa girmiş olan 25 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Çalışma grubuna ilişkin genel bilgiler Tablo 2'de verilmiştir:

Tablo 2. Katılımcı Özellikleri

| | Özellikler | n | % |
|----------|------------|----|----|
| Cinsiyet | Kadın | 18 | 72 |
| | Erkek | 7 | 28 |

²⁷ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 268; Münevver Subaşı - Kübra Okumuş, "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 420; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 277.

²⁸ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Selçuk Beşir Demir - Arif Mesut Bütün (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 238.

²⁹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

| | | | |
|----------------------------|---------------------|----|----|
| Mezuniyet Yılı | 2019-2020 | 11 | 44 |
| | 2018-2019 | 7 | 28 |
| | 2016-2017 ve öncesi | 8 | 32 |
| ÖABT Sınavına Giriş Sayısı | 2 | 9 | 36 |
| | 3 | 10 | 40 |
| | 4 ve üzeri | 6 | 24 |

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak, esnek bir yapıya sahip olması sebebiyle nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan üç sorudan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme tekniği; kaynak kişinin görüş, yaşantı, inanç ve tutumlarını belirlemede etkili bir yöntem olarak kabul edilmektedir.³⁰ Yarı yapılandırılmış görüşme, araştırmacılara hem belirlemiş olduğu soruları sorabilme hem de konuyla alakalı derinlemesine sorular sorup bilgi edinme imkanı sağlamaktadır.³¹ Ayrıca yarı yapılandırılmış görüşmede görüşmecilerden elde edilen veriler arasındaki benzer ve farklı görüşler tespit edilerek karşılaştırılmalar yapılması amaçlanmaktadır.³² Bu nedenler gözetilerek araştırma verilerinin toplanma sürecinde yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinden yararlanılmıştır.

Araştırmada elde edilen verilerin geçerliği ve güvenilirliğini temin için inandırıcılık (iç geçerlik), aktarılabirlik (dış geçerlik), tutarlılık (iç güvenilirlik) ve teyit edilebilirlik (dış güvenilirlik) stratejilerinden³³ yararlanılmıştır. Çalışmada *inandırıcılığı* (iç geçerlik) sağlamak için görüşme formu sorularının hazırlanma sürecinde ilk olarak konuyla ilgili çalışmalar incelenerek³⁴ soru havuzu oluşturulmuştur. Belirlenen sorular nitel araştırma

³⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 120.

³¹ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 160.

³² Louis Cohen vd., *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*, çev. Erkan Dinç - Kasım Kiroğlu (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021), 510; Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 120.

³³ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 246; Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 265.

³⁴ Türker, "Geography Teachers' Opinions Regarding the Teaching Field Knowledge Test in the Public Personnel Selection Exam", 26 Aralık 2020; Ali Rıza Duman, *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Alan Bilgisi Sınavına İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); İltuş,

konusunda uzman iki öğretim üyesi ve görüşmeciler dışında yer alan üç öğretmen adayının görüşlerine sunulmuştur. Gelen öneri ve geri bildirim sonuçlarına göre sorular yeniden düzenlenmiştir. *Tutarlılık* (iç güvenilirlik) kapsamında katılımcıların görüşlerinden ulaşılan veriler araştırmacının dışında iki uzman görüşüne başvurulmak suretiyle oluşturulan tema ve kategorilerde genel olarak görüş birliğine varılmıştır. *Aktarılabirlik* (dış geçerlik) kapsamında, yapılan görüşmeler kayıt altına alınmış, elde edilen veriler araştırmacı ve bir uzman tarafından incelenerek oluşturulan kod, kategori ve temalar kontrol edilmiştir. Araştırma verilerinden doğrudan alıntılama yapılmış ve raporlaştırma sürecinde detaylı bir betimlemede bulunulmuştur. *Teyit edilebilirlik* (dış güvenilirlik) çerçevesinde ise süreç içinde oluşturulan görüşme formları, işlenmemiş veriler ve kodlamalar gerektiğinde incelenmeye sunulabilmesi için araştırmacı tarafından muhafaza edilmektedir.

Görüşmeler, yapılmadan önce araştırma soruları etik kurul onayına sunulmuş ve Bayburt Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu Komisyonu'nun 07.01.2021 tarih, 2021/4-01 sayılı kararıyla uygulamaya başlanmıştır. Görüşmeler 01-30 Eylül 2021 tarihleri arasında yüz yüze ya da çevrimiçi gerçekleştirilmiştir.

1.4. Verilerin Analizi

Görüşme sorularının analizinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. İçerik analizi, nitel veri analiz türleri içerisinde yoğun olarak kullanılan ve çoğunlukla yazılı ve görsel verilerin analiz edilmesinde kullanılan bir tekniktir.³⁵ Araştırmada toplanan verilerde bulunan kavramları ve aralarındaki ilişkileri belirleyebilmek için içerik analizi tekniğinden yararlanılmıştır.³⁶ Katılımcıların ifade ettiği görüşler birkaç kez okunmuş, kodlanmış ve bu kodlara bağlı olarak temalar oluşturulmuştur. Böylece içerik analizi ile veriler daha derin bir işleme tabi tutulmuştur. Araştırmaya gönüllü olarak katılan DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmen adayları ise Ö1, Ö2, Ö3...Ö25 şeklinde kodlanmıştır. Görüşmeye katılan DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmen adaylarının bazı görüşleri doğrudan alıntı yapılarak

Matematik Öğretmenliği Alan Bilgisi Testi Sorularının Özel Alan Yeterlikleri ve Math Taksonomiye Göre Analizi; Çelik, "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının ve Öğretmenlerinin Öğretmenlik Alan Sınavına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi"; Demir - Bütüner, "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi".

³⁵ Murat Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (01 Mart 2010), 335.

³⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227.

verilmiştir. Ortaya çıkan sonuçlar ise daha önce yapılan çalışmalarla karşılaştırmalı bir şekilde yorum süzgecinden geçirilerek sonuç kısmına ulaşılmıştır.

2. Bulgular

Bu bölümde araştırma sorularına ilişkin ulaşılan verilerden elde edilen bulgular sunulmaktadır.

2.1. Katılımcıların ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL Sınavlarına Hazırlanmada Başvurdukları Kaynaklara Yönelik Görüşleri

Araştırmanın öğretmen adaylarının ÖABT sınavlarına hazırlanmak için yararlandıkları kaynaklara yönelik görüşlerinin incelenmesine odaklanan birinci alt problemi kapsamında, katılımcılarla yürütülen görüşmelerden elde edilen bulgular Tablo 3’de gösterilmiştir:

Tablo 3. Katılımcıların ÖABT Sınavına Hazırlanmada Başvurdukları Kaynaklara Yönelik Görüşleri

| Tema | Kategori | n |
|---|-----------------------------------|----|
| ÖABT Sınavına Hazırlanmada Başvurulan Kaynaklara Yönelik Görüşler | ÖABT /DHBT Konu Anlatım Kitapları | 22 |
| | Dijital Eğitim Platformları | 18 |
| | ÖABT /DHBT Ders Notları | 12 |
| | ÖABT Soru Bankaları/Denemeler | 11 |
| | Ders Kitapları | 8 |
| | DİB Ansiklopedisi | 2 |

Tablo 3 incelendiğinde, öğretmen adaylarının ÖABT sınavlarına hazırlık döneminde genellikle sınava yönelik hazırlanmış konu anlatım kitaplarını ve soru bankalarını tercih ettikleri görülmektedir. Ayrıca katılımcılar ÖABT ile ilgili eğitim sitelerini takip ettiklerini ifade etmişlerdir. ÖABT’ye hazırlık aşamasında konu anlatım kitaplarını tercih eden adaylardan Ö4 “Sınava yönelik hazırlanmış daha önceden hazırlanmış arkadaşların tavsiye ettiği yayınevini bütün dersleri kapsayan konu anlatımı kitabıyla hazırladım.” şeklindeki ifadesiyle tavsiye üzerine bilinen yayınları tercih ettiğini belirtirken; Ö2 de, “Ders kitapları ayrıntılarda boğuyor, gereksiz detaylara ilişkin bilgiler var. ÖABT konu anlatımı kitaplarında konular sınav sorularına uygun hazırlanmış.” düşüncesiyle sınava hazırlama sürecinde daha pratik olduğu için konu anlatımı kitaplarını tercih ettiğini dile getirmiştir.

Katılımcılardan Ö7 ise sınava soru bankalarından hazırlandığını, buna göre ders kitaplarından konuları tekrar ettiğini *“Sınav odaklı konuları tekrar ediyorum, ilk önce soruları çözüyorum sonra konu eksikliğine göre kitaplara başvuruyorum.”* şeklinde ifade etmiştir.

ÖABT sınavı hazırlık sürecinde kendine özgü bir yol izleyerek, Diyanet İslam Ansiklopedisinden (DİA) yararlanan Ö12, ÖABT alan sınavını hazırlayanların bu kaynağı esas aldıklarını ve netlerinin yüksek olmasında faydasını gördüğünü vurgulamıştır. Katılımcılardan Ö24 ise, *“Açık öğretimin kitaplarından hazırlanıyorum. Cep telefonu ve bilgisayara da yüklenebiliyor. Hem anlaşılır hem de sıkılmıyor. Arkadaşlara da tavsiye ediyorum.”* şeklinde bireysel öğrenmeye uygun, profesyonel olarak hazırlanmış her an ulaşabileceği kaynaklarından faydalandığını dile getirmiştir. Benzer şekilde Ö16 ise, *“İnternette konu anlatımı yapan hocaları takip ediyorum. Ders notlarını bilgisayarıma indirdim, bu notlardan hazırlanıyorum. Çünkü sınav konuları çok kapsamlı çalış çalış bitmiyor. Ders notları bu anlamda daha yararlı oluyor.”* sözleriyle dijital kaynaklardan yararlanmanın faydalarına dikkat çekmektedir.

Katılımcılara ÖABT'ye hazırlanma sürecinde özel eğitim kurumlarından yararlanma durumları sorulduğunda 6 katılımcı özel dersanelere gittiği yönünde görüş bildirmiştir. Katılımcıların 19'u ise alan eğitimi veren uzmanların çevrimiçi site ve kanallarını takip ettiklerini ifade etmişlerdir. Adaylara özel eğitim kurslarını ya da dijital öğrenme platformunu tercih etme gerekçeleri sorulduğunda ise, lisans eğitiminde derslerin sınav içeriğine uygun olarak işlenmemesi, sistemin ezber dayalı olması ve sadece dersi geçmeye önem verilmesi gibi nedenler belirtmişlerdir. Ayrıca adaylar planlı çalışmak, motive olmak, bilgi eksikliğini gidermek, soruların çözümünde pratiklik kazanmak, farklı kaynaklara sahip olmak ve tamamen sınava odaklanmak amacıyla da söz konusu platformlardan yararlandıklarını ifade etmişlerdir.

2.2. Katılımcıların ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL Sınavlarının İlahiyat Dersleriyle Uyumuna İlişkin Görüşlerine Yönelik Bulgular

Araştırmanın ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sınavlarının ilahiyat dersleriyle uyumuna ilişkin görüşlerinin incelenmesine odaklanan ikinci alt problemi kapsamında, katılımcılarla yürütülen görüşmelerden elde edilen bulgular Tablo 4'de gösterilmiştir:

Tablo 4. Katılımcıların ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL Sınavlarının İlahiyat Dersleriyle Uyumuna Yönelik Görüşleri

| Tema | Kategori | Kod | n |
|---|-----------------------|--|----|
| ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL Sınavlarının İlahiyat Dersleriyle Uyumuna Yönelik Görüşler | İçeriği Uyumlu | Lisansta alınan eğitimle ÖABT'nin örtüşmesi | 14 |
| | | Zorunlu derslerin çoğunu kapsamaması | 13 |
| | | Soru dağılımlarının ÖSYM tarafından sınav içeriğinde açıklanan derslere uygun olması | 9 |
| | | Soruların ölçme ve değerlendirme kurallarına uygun olarak hazırlanması | 7 |
| | | Soru sayısının 50'den 75'e çıkarılması | 7 |
| | İçeriği Kısmen Uyumlu | ÖABT sorularının alan derslerinin tamamını kapsamaması | 9 |
| | | Derslerin konu kapsamının net olmaması | 8 |
| | | Lisans eğitiminin KPSS sınavına göre daha detaylı olması | 8 |
| | | Lisans eğitiminde görülmeyen konuların olması | 7 |
| | | 75 sorunun 4 yıllık ders içeriğini karşılayamaması | 6 |
| | | Seçmeli derslerden soru gelmemesi | 6 |
| | | Bazı dersler ayrıntılı sorulurken bazılarında hiç soru sorulmaması | 6 |
| | | ÖSYM'nin soru tarzının ders kitaplarındaki içerikten farklı olması | 5 |

Tablo 4 incelendiğinde öğretmen adaylarının görüşlerinin iki kategoride toplandığı görülmektedir. Buna göre 15 katılımcı, ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sorularının lisansta verilen derslerle uyumlu olduğunu ifade etmişlerdir. ÖABT'nin içeriğini uyumlu bulanlar genellikle ÖABT sorularının ilahiyat lisans eğitiminde alınan dersleri yansıttığı, zorunlu derslerin çoğunu kapsadığı, soru dağılımlarının ÖSYM tarafından sınav içeriğinde açıklanan derslere uygun olduğu, soruların bilenle bilmeyeni ayırt etmesi ve soru sayısının 50'den 75'e çıkarılması yönünde görüş bildirmişlerdir. ÖABT sınavı sorularının kısmen uyumlu olduğunu belirten 10 katılımcı ise, sınav kapsamının geniş olması, ÖABT sorularının alan derslerinin tamamını

kapsamaması, derslerin konu kapsamının net olmaması, lisans eğitiminde görülmeyen konuların olması, bazı derslerden ayrıntılı sorulurken bazılarında hiç sorulmaması ve 75 sorunun 4 yıllık ders içeriğini karşılayamaması gibi gerekçelerle kısmen uyumlu görmüşlerdir.

ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sorularının, lisans verilen derslerle uyumlu olduğunu düşünen öğretmen adaylarından Ö1, ÖABT soruları ve lisans eğitimi arasındaki uyumu müfredat penceresinden değerlendirip *“ÖABT sınav sorularının üniversite ders müfredatı ile uyumlu olduğunu hatta lisans eğitimi süresince aldığım derslerin daha kapsayıcı olduğunu düşünüyorum. Bu anlamda, üniversitede yapılan bazı vize ve final konularının ÖABT sınavından daha geniş olduğunu söyleyebilirim.”* şeklinde görüş beyan etmiştir.

Sınavı, derslerin muhtevası bakımından değerlendiren Ö14, *“Ders içeriklerinin birbiriyle örtüşmesinden dolayı uyumlu ve aynı zamanda ÖABT’de sorumlu olunan bazı konuların, üniversite sürecinde daha detaylı şekilde ele alındığını ifade edebilirim.”* biçiminde düşüncesini dile getirirken Ö8 de, *“Fakültede verilen dersler sınav için yeterli ve hatta bu dersler ÖABT konularını fazlasıyla kapsıyor.”* şeklinde ifade etmiştir. Benzer şekilde konuları kapsam yönünden ele alan Ö9 ise, *“ÖABT sınavında sorumlu tutulan derslerin tamamı eğitim-öğretim sürecinde işleniyor ve bu sınavla üniversite müfredatının uyumlu olduğu fikrindeyim.”* ifadeleriyle düşüncelerini ortaya koymuştur.

Bu konuyu zorunlu dersler üzerinden yorumlayan adaylardan Ö10, *“Fakültede zorunlu olan derslerle uyumlu ve özellikle sınav çalışmaya başladığımda, okulda aldığım derslerin ÖABT konularını anlamamda birçok kolaylık sağladığını gördüm.”* sözleriyle görüşünü ifade ederken; Ö24 ise, *“Zorunlu derslerin içerikleri ÖABT sınavıyla uyumlu ve bu uyum sınav hazırlık sürecimi ziyadesiyle kolaylaştırdı.”* yönünde düşüncelerini ifade etmiştir. Aynı zamanda hem zorunlu derslerin hem de formasyon derslerinin uyumlu olduğunu düşünen Ö3, *“Okulda aldığım zorunlu derslerin, formasyon derslerinin ve bazı seçmeli derslerin DKAB alan sınavıyla %90 ve İHL sınavıyla %100 uyumlu olduğunu düşünüyorum. Ayrıca, okulda alınan derslerin ÖABT formatına dönüştürülmesi öğrencilerin elinde.”* biçiminde fikrini açıklamıştır.

ÖABT sınavının alan bilgisini ölçtüğünü belirten Ö16, *“ÖABT sınavında basit, orta ve zor soruların yer alması ve soru sayısının artırılması sebebiyle, bu sınavın alan bilgisini iyi bir şekilde ölçecek nitelikte olduğunu belirtebilirim.”* sözleriyle sınavın bilenle bilmeyeni ayırt edici olduğuna dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Ö1 de, *“Hem yüzeysel hem de derin bilgi gerektiren sorular sorulduğu için bu sınav alan bilgisini ölçüyor.”* şeklinde fikrini savunmaktadır. Ayırt edicilik yönünden soruları değerlendiren Ö20, *“ÖABT sorularının*

kalitesi her yıl değişmesine rağmen, bilenle bilemeyeni ayırt edecek yeterlilikte ve alan bilgisini ölçecek seviyede.” biçiminde düşüncesini belirtmiştir. ÖABT sınavının konularının detaylı olduğunun savunan Ö19, “Sınav ayrıntılı olduğu için alan bilgisini ölçecek nitelikte.” ifadesiyle düşüncesini izah etmiştir. İçeriğin uyumlu olması yönünden sınava atıfta bulunan Ö4, “İlahiyat okuyan bir öğrencinin cevap verebileceği konuların sorulması sebebiyle geçerli ve seviyeyi belirleyebilen bir sınav olduğu kanaatindeyim.” düşüncesiyle bu sınavın, alan bilgisini ölçmede yeterli olduğunu belirtirken; Ö24 de, “ÖABT’de önceki yıllarda 50 soru vardı. Kapsamı genişletilerek 75 soruya çıkmasıyla bütün derslerden soru çıkması mümkün hale geldi.” şeklindeki ifadeleriyle uyumu soru sayısının artışıyla ilişkilendirmiştir.

Bu konuda ders hocalarının önerdiği kitaplara atıfta bulunan Ö20, “Okulda hocaların belirlediği ders kitaplarından yararlanıldığında ÖABT sınavı ile lisans eğitiminin uyumlu olduğu görülecektir.” diyerek bu kitapların önemine değinmiştir. Bu noktada Ö5, “ÖABT sınavında lisans derslerinin çok katkısını gördüm ve dersler tam olarak kavrandığı zaman, ÖABT sınavına çalışmaya gerek olmadığını söyleyebilirim.” şeklindeki görüşüyle lisans derslerinin önemine dikkat çekmiştir.

ÖABT sınavı içeriğinin ilahiyat lisans müfredatıyla kısmen uyumlu olduğunu belirten öğretmen adaylarından Ö12, “Lisans eğitiminde ayrıntılı olarak birkaç dönem alınan bazı derslerden sadece 2 veya 3 soru çıkıyor. Arapça dersi gibi zorunlu olan bazı derslerden hiç soru sorulmuyor.” sözleriyle görüşünü dile getirirken; Ö14 de aynı gerekçeye dayanarak, “Alınan zorunlu derslerin tamamından soru çıkmadığı için sınav derslerin tamamını kapsamıyor.” biçimindeki görüşüyle benzer bir eleştiride bulunmuştur. Yine aynı şekilde görüşe sahip olan Ö2, “... Arapça ve tasavvuf gibi derslerden soru gelmediği için tam uyumlu olduğunu söyleyemem.” biçimindeki ifadeleriyle kısmen uyumlu bulmuştur.

Sınavın ilahiyat müfredatına uyumunu yeterli görmeyen Ö17, “Arapça dersi gibi, lisans eğitimi sürecinde alınan bazı zorunlu derslerden soruların sorulmaması nedeniyle bu sınav alan bilgisini ölçme hususunda zafiyet göstermektedir.” sözleriyle düşüncesini dile getirmiştir.

Burada ders ayırımına giden Ö7 ise, “Kelam, mezhepler tarihi, ibadet esasları, inanç esaslarında uyumlu, ancak İslam hukuku (I, II, III, IV), hadis (I, II, III), tefsir (I, II, III) derslerinden bir ya da bilemedin 2 soru geliyor.” biçimindeki ifadeleriyle bazı derslerin oranlamaya dâhil edilmeyerek göz ardı edildiğini belirtmiştir. Öte yandan Ö2, “Sorular ağırlıklı olarak 1 ve 2. sınıf derslerinden

geliyor, Temel İslam'ın üst sınıf derslerinden soru gelmiyor.” tespitiyle sınıf düzeyindeki farklılıklara dikkat çekmiştir.

ÖABT-İHL alan sınavının daha ayrıntılı olduğunu ifade eden Ö13, *“İlahiyat lisans eğitiminde verilen eğitim ağırlıklı olarak ÖABT'ye uygun nitelikte ancak, ÖABT-İHL sınavı ÖABT-DKAB sınavından daha detaylı olduğu için bu alana yönelik kişisel çalışmaların yapılması gerekmektedir.”* biçimindeki düşüncesiyle kısmen uyumlu olduğu yönünde görüşünü savunmuştur.

Genel anlamda fakülte derslerinin daha yüzeysel işlendiğini düşünen Ö9, *“Okulda alınan dersler daha yüzeysel bu yüzden tam anlamıyla uyumlu değil.”* sözleriyle kanaatini dile getirmiştir. Bu konuya farklı bir açıdan yaklaşan Ö18 ise, *“Mezun olduğum fakültede dersler sade bir dille işleniyordu. Bundan dolayı uyumlu olmadığını belirtmek istiyorum.”* yönünde görüşünü dile getirmiştir. Kaynaklar açısından değerlendirme yapan Ö20 de, *“ÖSYM ve fakülte kaynaklarının farklı olduğunu düşünüyorum.”* gerekçesiyle uyumlu olmadığını söylemiştir. Ö25 ise, *“Fakültede salt bilgiye dayalı dersler işleniyor fakat, ÖABT soruları yorumlamaya dayanıyor.”* diyerek derslerin işleniş şekline eleştiri getirip kısmen uyumlu bulmuştur.

Kısmen yeterli gören öğretmen adaylarından Ö2 *“Soru sayısının az olması ve bazı soruların ölçtüğü kazanımların derslere nispetle önemsiz olması nedeniyle, ÖABT sınavı alan bilgisini ölçecek nitelikte değil”* ifadeleriyle sınavın kapsam ve kalite yönüne dikkat çekmiştir. ÖABT sınavının uygulama yönünden eksik olduğunu düşünen Ö10, *“İlahiyat alanı uygulama gerektiriyor. ÖABT sınavının uygulama ve pratik boyutu ise eksik.”* söylemiyle bu sınavın alan bilgisini tam anlamıyla ölçemeyeceğini iddia etmiştir. Sınav sorularını zorluk seviyesi yönünden ele alan Ö13, *“ÖABT sınavında sorulan sorular bir yıl çok kolay diğer yıl çok zor olabiliyor. Sorular belirli bir standarta sahip olmadığı için tam anlamıyla alan bilgisini ölçemeyeceğini düşünmekteyim.”* şeklinde düşüncesini belirtmiştir.

ÖABT'deki 75 soruyla bütün alan bilgisini ölçülemeyeceğini düşünen katılımcılardan Ö11, *“4 yıllık lisans eğitiminde aldığım dersler çok detaylıydı. Dolayısıyla bu birikimin 75 soruluk bir sınavla kıyaslanamayacağını düşünüyorum.”* açıklamasıyla ÖABT sorularının alan bilgisini tam anlamıyla ölçemeyeceğini ifade etmiştir.

Ö4, *“ÖABT soruları genel alan bilgisini değil, daha üst seviyede okuyan ve kendini geliştiren adayları ölçüyor.”* açıklamasıyla bu anlamda daha dikkatli olunması gerektiğine vurgu yapmıştır. Tek bir sınavla alan bilgisinin ölçülemeyeceğini düşünen Ö6, *“5 yıl boyunca alınan derslerin konularından*

sadece tek bir sınavda soru sorulmasının imkânsız olması sebebiyle, ÖABT sınavının alan bilgisini sadece belli bir oranda ölçebileceğini düşünüyorum.” şeklinde görüşünü ifade etmiştir. Bu noktada soruların özelliklerine yönelik farklı unsurlara dikkat çeken Ö21 ise, “Gerek yüzeysel sorular gerek çok basit sorular gerekse lisans öğreniminde işlenmeyen konulardan sorular sorulması hasebiyle mezkûr sınavın alan bilgisini tam anlamıyla ölçecek seviyede olmadığı düşüncesindeyim.” yönünde düşüncesini açıklamıştır.

2.3. Katılımcıların DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği İçin İki Farklı Oturumun Gerekliliğine Yönelik Görüşleri

Araştırmanın öğretmen adaylarının DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği için iki farklı oturumun gerekliği hakkındaki görüşlerinin incelenmesine odaklanan beşinci problemi kapsamında, katılımcılarla yürütülen görüşmelerden elde edilen bulgular Tablo 5’de gösterilmiştir:

Tablo 5. Katılımcıların DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği İçin İki Farklı Oturumun Gerekliliğine Yönelik Görüşleri

| Tema | Kategori | Kod | n | |
|--|----------|--|---|----|
| DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği İçin İki Farklı Oturumun Gerekliliğine Yönelik Görüşler | Gerekli | Derslerin ayrıntısı açısından farklılıkların olması | 10 | |
| | | İHL Meslek Dersler öğretmenliğinin DKAB’a göre daha fazla yetkinlik gerektirmesi | 7 | |
| | | DKAB ve İHL alanında farklı sayılarda öğretmen ataması yapılması | 6 | |
| | | Adayların istedikleri alanda hazırlanabilmelerine imkan sağlaması | 6 | |
| | | İlk oturumda heyecan ya da sınava girememe gibi durumlarda alternatif olması | 4 | |
| | | Gereksiz | Her iki sınavda aynı derslerden soru gelmesi | 14 |
| | | | Her iki alanı da ölçebilecek yeterlikte tek bir sınavın hazırlanabilecek olması | 11 |
| | | | Soruların kapsam ve zorluk | 11 |

| | |
|---|----|
| derecesinin yakın olması | |
| Her iki sınava da ilahiyat fakültesi mezunlarının girmesi | 10 |
| Aynı gün iki farklı alan sınavın kaygıyı artırması | 7 |
| İki ayrı sınavın soru kalitesini düşürmesi | 3 |

Tablo 5 incelendiğinde, 14 öğretmen adayı, sınav konularının ve amacının aynı olması, her iki alanın da tek bir sınavla ölçülebilmesi, soruların kapsam ve zorluk derecesinin benzerliği ve sınav kaygısının artabileceği gerekçeleriyle DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenliği ÖABT sınavının tek oturumda yapılmasının daha uygun olacağı yönünde görüş bildirmişlerdir. 11 katılımcı ise, konu ayrıntılarının farklı olması, İHL meslek dersleri öğretmenliğinin daha fazla yetkinlik gerektirmesi ve öğretmenlik atama kontenjanlarının farklı olması gibi nedenlerle iki farklı sınavın yapılmasını gerekli gördüklerini ifade etmişlerdir.

“ÖABT-DKAB” ve “ÖABT-İHL” sınavlarının tek oturumda yapılmasını isteyen katılımcılardan Ö8, “DKAB bölümü kapatıldı ve artık ilahiyat mezunları DKAB öğretmeni olabildiği için iki ayrı sınav yapılmasına gerek yok.” şeklinde bölümlerin istihdam edilme alanına vurgu yaparak görüşünü açıklamıştır. Yine sınav konuları yönünden konuya yaklaşan Ö21, “Aşında iki sınavın da konuları aynı. Sadece farklı sorular soruluyor. Bu sınavların ayırt edicilikleri aynı olduğu için de iki ayrı sınavı gerekli görmüyorum.” şeklinde düşüncesini açıklarken; Ö6 ise, “İki sınavın da konuları aynı. Bu yüzden, ayrı ayrı sınavlar yapılmasını anlamlı bulmuyorum.” biçimindeki görüşleriyle iki sınavın gereksiz olduğunu dile getirmiştir. Benzer biçimde Ö18 de, “Bu sınavların soruları arasında çok bir fark yok. Ayrıca iki ayrı sınav öğrenciyi mental olarak yoruyor.” ifadeleriyle iki farklı sınavın adayları psikolojik açıdan olumsuz etkileyebileceğini ve sınav kaygılarını artırabileceğini ifade etmiştir.

Ekonomik açıdan ve sınavın içeriği yönünden fikir belirten Ö12, “İki sınavın da konusu ve içeriği birbiriyle aynı ve ayrıca ekstra bir sınav parası öğrencilere yük getiriyor. Bu nedenlerden dolayı tek bir sınav yeterli.” şeklinde düşüncesini dile getirirken; Ö5 ise, iki farklı sınavın adayları maddi ve manevi yönden olumsuz etkileyeceğini “İki ayrı sınav öğretmen adaylarını hem manevi hem de maddi olarak yorduğu için birden fazla sınav yapılması doğru değil.” şeklinde ifade etmiştir.

Bu hususta adayların amacına yönelik açıklama yapan Ö13, *“Sınava giren öğretmen adaylarının amacı, hangisinden daha yüksek yaparsam o alana yönelirim şeklinde. Böylece adaylar her iki sınava da girmek zorunda kalıyor. Aksi takdirde ayrı sınavı zorunluluk olarak görmüyorum.”* ifadesiyle kanaatini belirtmiştir.

Öğretmen adaylarının bir kısmı ise, derslerin ve konuların farklı olduğu gerekçesiyle iki farklı oturumun yapılmasını gerekli görmüştür. Bu adaylardan Ö19, *“İHL meslek derslerinde dersler daha ayrıntılı, buna karşın DKAB alanında daha yüzeysel olduğu için iki ayrı sınavı gerekli görüyorum.”* biçiminde açıklama yaparken; aynı pencereden meseleye bakan Ö25 de, *“İHL ders ve konuları, DKAB’a göre daha kapsamlı ve ayrıntılı olması sebebiyle her iki alan için de farklı sınav ve sorular olmasını savunuyorum.”* şeklinde görüşünü dile getirmiştir. Yine Ö20 de, *“İki bölümde verilen eğitimin seviyesi farklı olduğu için ayrı sınavlar yapılması görüşündeyim.”* biçiminde düşüncesini dile getirmiştir. Bu konuda aynı kanaati savunan Ö3 ise, *“DKAB öğretmenin anlattığı dersler daha yüzeysel, İHL öğretmenlerinin verdiği dersler ise daha fazla bilgi ve beceri gerektiriyor.”* sözleriyle iki ayrı sınav yapılmasını doğru bulmaktadır. Hemen hemen aynı görüşü savunan Ö13, *“Sahada verecekleri eğitim içeriğinin farklı olması ve aynı seviyede olmaması sebebiyle farklı ve adayların yeterliğini ölçebilecek düzeyde sınavlar yapılması gerektiğini düşünüyorum.”* yönünde düşüncesini ileri sürmüştür.

Bir yasal haktan ve beklentiden hareket eden Ö2 ise, *“DKAB okuyan öğrencilerin İHL sınavlarına girme hakkı yok ve İHL alan sınavının daha zor olması gerektiğini düşünüyorum. Bunun için bence iki ayrı sınav yapılması zorunlu”* şeklinde görüşünü savunmaktadır.

Bazı duyuşsal faktörlerden dolayı iki ayrı sınav olmasını gerekli gören Ö9, *“Sınav esnasında heyecan faktörü veya sınavın zor olması gibi nedenlerden ötürü diğer bir sınavın olmasını çalışan ve emek veren bir kişi için ikinci bir şans olarak görmekteyim. Bundan dolayı iki ayrı sınavın olmasını makul karşılamaktayım.”* yönünde görüşünü belirtirken; iki alan içinde sınav yapılmasını olumlu bulan Ö17 ise, *“İki farklı sınavı, herhangi bir olumsuzluk karşısında birini diğerinin telafisi olması ihtimalinden ötürü şans olarak görüyorum.”* biçiminde düşüncesini belirtmiştir.

DKAB ve İHL branşının farklı alanlar olduğunu ileri süren Ö6, *“Her iki alan için farklı kontenjanlarda öğretmen alımı yapılmasından dolayı bu iki branş için farklı sınav yapılması gerekiyor.”* diyerek görüşünü açıklamıştır. Bu iki alanı ayrı branş olarak tanımlayan Ö21 ise, *“İki farklı ÖABT sınavı olmasını, öğretmen*

adaylarına farklı alanları tercih etme imkânı sunması açısından bir avantaj olarak görüyorum.” ifadeleriyle görüşünü dile getirmiştir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

KPSS “ÖABT-DKAB” ve “ÖABT-İHL” sınavlarına yönelik öğretmen adaylarının görüşlerini ele alan bu araştırma kapsamında aşağıda yer alan sonuçlara ulaşılmıştır.

Araştırmanın birinci alt problemine yönelik “ÖABT-DKAB” ve “ÖABT-İHL” sınavlarına hazırlanmada başvurdukları kaynaklara ilişkin katılımcı görüşlerinden elde edilen bulgulardan hareketle, sınava hazırlık sürecinde öğretmen adaylarının en çok başvurdukları kaynakların ÖABT /DHBT konu anlatım kitapları, dijital içerik, ÖABT soru bankaları ve denemeler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. DKAB-İHL öğretmen adayları, lisans eğitimi süresince derslerin ÖABT’ye yönelik işlenmemesi, sistemin ezbere dayanması, sadece sınav döneminde çalışılarak derslerin geçilmesinden dolayı çeşitli kaynaklara başvurduklarını dile getirmişlerdir. Ayrıca katılımcıların, merkezi sınavlarda uygulanan test tekniği konusunda becerilerini geliştiren adayların başarısı daha yüksek olduğu için sınavla ilgili tekniklerin öğretildiği, pratik bilgilerin verildiği, zaman planlamasına katkı sağladığı ve sınava yönelik kaynaklar verilip belli aralıklarla deneme sınavları yapıldığı için dijital eğitim platformlarını ya da dershaneleri tercih ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen sonuçların, farklı branşlardaki öğretmen adaylarının ÖABT’ye ilişkin görüşlerini araştıran çalışmalarla benzer olduğu görülmektedir. Dere ve Demirci’nin sosyal bilgiler öğretmen adaylarının ÖABT’ye ilişkin görüşlerini incelediği çalışmasında, adayların lisans müfredatıyla ÖABT sorularının uyumsuzluğu nedeniyle dershaneye gittiği ve ağırlıklı olarak ders kitabı dışındaki kaynakları tercih ettiği belirlenmiştir.³⁷ Aynı zamanda Türker’in araştırmasında da coğrafya öğretmen adaylarının ÖABT’ye hazırlık sürecinde rehberlik yapması, motivasyonlarını artırması ve bilgi eksikliğini gidermesi gibi nedenlerle özel eğitim kurumlarına gittikleri tespit etmiştir.³⁸ Benzer şekilde İltuş’un çalışmasında hocaların lisans eğitimi boyunca dersleri sınav odaklı işlememeleri, kaynak yetersizliği ve bazı konuların yetişmemesinden kaynaklı eksiklikleri telafi etmek amacıyla adayların ÖABT’ye hazırlanmak

³⁷ Dere - Demirci, “KPSS Sosyal Bilgiler Öğretmenlik Alan Bilgisi Testi’ne (ÖABT) Katılanların Deneyimleri”, 729.

³⁸ Türker, “Geography Teachers’ Opinions Regarding the Teaching Field Knowledge Test in the Public Personnel Selection Exam”, 26 Aralık 2020, 61.

için dershanelere ihtiyaç duydukları tespit edilmiştir.³⁹ Öğretmen adaylarının ÖABT sınavına ilişkin görüşlerinin ve deneyimlerinin belirlenmeye çalışıldığı araştırmalar birlikte değerlendirildiğinde,⁴⁰ adayların bir kısmının ÖABT hazırlık süreciyle lisans öğreniminin giderek birbirinden farklılaştığı görüşünde oldukları görülmektedir. Bu durum adayların sınava yönelik hazırlanmış çeşitli kaynaklara ihtiyaç duymalarına neden olmaktadır. Üniversiteleri tercihte öğrenci memnuniyetinin ve mezun öğrencilerin istihdamının ön plana çıktığı günümüzde öğretmen yetiştiren fakültelerin bu sorunun çözümüne yönelik adım atması önemli görülmektedir.

Araştırmanın ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sorularının ilahiyat dersleriyle uyumuna ilişkin görüşlerin incelenmesine odaklanan ikinci alt problemi kapsamında, katılımcılarla yürütülen görüşmelerden elde edilen bulgulardan hareketle, 16 katılımcının ÖABT sorularının ilahiyat lisans eğitimiyle örtüştüğü, zorunlu derslerin çoğunu kapsadığı, soru dağılımlarının ÖSYM tarafından sınav içeriğinde açıklanan derslere uygun olduğu yönünde görüş bildirdikleri tespit edilmiştir. ÖABT sorularının lisansta verilen derslerle kısmen uyumlu olduğunu belirten 9 katılımcı ise, sınav kapsamının geniş olması, ÖABT sorularının alan derslerinin tamamını kapsamaması, derslerin konu kapsamının net olmaması, lisans eğitiminde görülmeyen konuların olması, bazı derslerden ayrıntılı sorulurken bazılarında hiç sorulmaması ve 75 sorunun 4 yıllık ders içeriğini karşılayamaması gibi gerekçelerle kısmen uyumlu gördükleri sonucuna ulaşmıştır.

Araştırma sonuçlarından 2019 yılından itibaren ÖABT soru sayısının 50'de 75'e yükseltilmesi, katılımcılar tarafından sınavın ilahiyat lisans eğitimiyle uyumunu artıran önemli bir etken olarak görülmüştür. Alanyazın incelendiğinde farklı öğretmenlik alanlarında yapılan 2019 öncesi 50 soruluk ÖABT sınavına yönelik çalışmaların sonuçları ulaştığımız sonuçları destekler nitelikte olduğu görülmektedir.⁴¹ İltuş'un ÖABT sınavına ilişkin matematik

³⁹ İltuş, *Matematik Öğretmenliği Alan Bilgisi Testi Sorularının Özel Alan Yeterlikleri ve Math Taksonomiye Göre Analizi*, 47.

⁴⁰ Duman, *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Alan Bilgisi Sınavına İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, 71; Karaer vd., "Kamu Personeli Seçme Sınavındaki Öğretmenlik Alan Bilgisi Testlerine Yönelik Öğretmen Adaylarının Görüşleri", 51; Arife Tilki, *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Özel Dershanelere Gitme Nedenleri ve Özel Dershane de Aldıkları Eğitime İlişkin Görüşleri* (Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 52.

⁴¹ Türker, "Geography Teachers' Opinions Regarding the Teaching Field Knowledge Test in the Public Personnel Selection Exam", 26 Aralık 2020, 60.

öğretmenlerinin görüşlerinin incelendiği çalışmada adaylar 2019 yılı öncesinde ÖABT’de yer alan 50 sorunun yeterli olmadığını bu sebeple kapsam geçerliğinin sağlanabilmesi için bütün müfredatı kapsayacak soru sorulmasının gerekliliğine vurgu yapmışlardır.⁴² Benzer şekilde Karaer, Karaer ve Kartal⁴³ ve Demir ve Bütüner’in araştırmasında da 50 soruluk ÖABT’nin kapsam geçerliğinin düşük olduğu ve soru sayısının alanı kapsayacak şekilde artırılması gerektiği tespiti de elde ettiğimiz verilerle örtüşmektedir.⁴⁴

ÖABT’nin kapsamıyla ilgili elde edilen sonuçlar değerlendirildiğinde katılımcıların bir kısmı, sınav sorularının lisans eğitiminde verilen derslere dağılım oranlarının yeterli olmadığı yönünde görüş bildirmişlerdir. Ayrıca öğretmen adayları, ÖABT sınavının kapsamı oluşturulurken ilahiyat müfredatının güncel halinin göz ardı edilmesinin sınava hazırlanma sürecinde önemli bir sorun oluşturduğunu dile getirmişlerdir. ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sınavlarının kapsamını yeterli görmeyen katılımcılar özellikle Arapça ve tasavvuf gibi zorunlu derslerin oranlamaya dahil edilmemesini, ağırlıklı olarak 1 ve 2. sınıf derslerinden soru sorulmasını, güncel ilahiyat müfredatında birden fazla dönemde yer alan tefsir, hadis ve İslam hukuku derslerinin göz ardı edilmesini gerekçe göstermişlerdir. Farklı alanlarda yapılmış araştırmalarda da lisans müfredatı ile ÖABT sınavları arasındaki uyuma ilişkin benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir.⁴⁵ Dere ve Demirci’nin çalışmasında, öğretmen adayları tarih, coğrafya gibi müstakil alanların konu dağılımlarının belirsizliği konuların detaylarından soru gelmesi ve konu kapsamının net olmamasının sınava hazırlanma aşamasında önemli bir sorun oluşturduğunu dile getirmişlerdir.⁴⁶ Aynı şekilde Oğuztekin, Bektaş ve Karaca’nın araştırmasında, katılımcıların ÖABT kapsamının lisans müfredatıyla örtüşmediği yönünde görüş belirttikleri

⁴² İltuş, *Matematik Öğretmenliği Alan Bilgisi Testi Sorularının Özel Alan Yeterlikleri ve Math Taksonomiye Göre Analizi*, 46.

⁴³ Karaer vd., “Kamu Personeli Seçme Sınavındaki Öğretmenlik Alan Bilgisi Testlerine Yönelik Öğretmen Adaylarının Görüşleri”, 50.

⁴⁴ Demir - Bütüner, “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi”, 122.

⁴⁵ Çelik, “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının ve Öğretmenlerinin Öğretmenlik Alan Sınavına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”, 182; Şahin - Demir, “Türkçe Öğretmen Adaylarının Türkçe Öğretmenliği Alan Sınavına Yönelik Algıları”, 990; Özkan - Bağçeci, “KPSS Alan Bilgisi Testinin Türkçe Öğretmenliği Programı ve Özel Alan Yeterlikleri Kapsamında İncelen”, 1248.

⁴⁶ Dere - Demirci, “KPSS Sosyal Bilgiler Öğretmenlik Alan Bilgisi Testi’ne (ÖABT) Katılanların Deneyimleri”, 727.

belirlenmiştir.⁴⁷ Bu sonuçlar, araştırmamızda yer alan, ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL'nin alan bilgisi için kısmen uyumlu olduğu şeklindeki görüşleri destekler niteliktedir. Bu bağlamda sınavla ilgili bazı adayların belirtmiş olduğu olumsuzlukları gidermek ve bir ölçme aracında bulunması gereken teknik özelliklerden güvenilirliği ve geçerliği sağlamak için ÖABT sınavı ile ilgili bazı değişiklikler yapılması düşünülebilir. Kapsam geçerliği, ÖABT sınavının ölçülmek istenen nitelikleri kapsama derecesi olarak değerlendirildiğinde bütün sınavlarda dikkat edilmesi gereken temel özelliktir. Uzmanlar, KPSS gibi seçme ve yerleştirme sınavlarında soruların, ölçülmek istenilen düşünme süreçlerini ve konuları ne ölçüde temsil ettiğinin önemiyetine dikkat çekmektedir.⁴⁸ Özellikle lisans eğitimi boyunca alınan derslerin kredilerine göre yeni bir soru dağılımının yapılması ile uygulanan sınavda yer alan maddelerin ilahiyat lisans eğitimi müfredatını temsil etme gücü artırılabilir.

Araştırmamızda katılımcıların ÖABT'ye ilişkin vurguladıkları önemli bir konu da öğretmen atamalarının ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sınavlarından alınan puana göre yapılmasıdır. Oğuztekin, Bektaş ve Karaca tarafından yapılan çalışmada, katılımcıların öğretmenlik atamalarında sadece ÖABT sınavı esas alınarak yapılmasına yönelik olumlu yaklaşım bu araştırmadan elde edilen sonuç ile örtüşmektedir.⁴⁹ Benzer şekilde Turan ve Zengin'in çalışmasında da sınıf öğretmeni adayları ÖABT sınavında alan dersleri dışında yer alan derslerden soru gelmesini istemedikleri, genel kültür ve genel yetenek testlerinin kaldırılması gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir.⁵⁰

Öte yandan öğretmen adaylarının bir kısmı, alan eğitimi sorularını cevaplamakta zorlandıklarını, soruların beklenildiği kadar kolay olmadığını ve şıkların çeldirici olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca alan eğitimi ile ilgili konuların iyice özümsemesinin gerekliliğine ve sonuçlar açısından belirleyici olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu sonuç ile paralel olarak Oğuztekin, Bektaş ve Karaca'nın çalışmasında katılımcıların alan eğitimi sorularını cevaplamakta zorlandıkları ve yeterli kaynak kitabın bulamadıkları

⁴⁷ Oğuztekin vd., "Atanan ve Atanamayan Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi", 75.

⁴⁸ Neşe Güler, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 44-62.

⁴⁹ Oğuztekin vd., "Atanan ve Atanamayan Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi", 74.

⁵⁰ Turan - Zengin, "Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin KPSS Alan Sınavına İlişkin Görüşleri", 13.

sonucuna ulaşılmıştır.⁵¹ Türker'in araştırmasında da coğrafya öğretmen adaylarının alan eğitimi konularını önemsememe ve dikkat eksikliği nedeniyle soruların çözümünde zorlandıkları belirlenmiştir.⁵² Ayrıca bu durum, adayların lisans eğitimini KPSS formatına benzer şekilde almadıkları için bu süreci çok stresli bir şekilde atlattıkları şeklinde bir düşüncüyü akla getirmektedir.

Araştırmanın üçüncü alt problemine yönelik DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenliği için iki farklı oturumun gerekliliğine ilişkin katılımcı görüşlerinden elde edilen bulgulardan hareketle, öğretmen adaylarının çoğunluğu sınav konularının ve amacının aynı olması, her iki alanın da tek bir sınavla ölçülebilmesi, soruların kapsam ve zorluk derecesinin benzerliği ve sınav kaygısının artabileceği nedeniyle her iki branş için ÖABT sınavının tek oturumda yapılması gerektiği görüşünde oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu noktada en büyük etkenin, öğretmen adaylarının aynı dersleri lisans eğitimi boyunca görmeleri olduğu belirlenmiştir. Ayrıca adaylar, her iki alan için de geçerliği yüksek tek bir sınav hazırlanabileceğini vurgulayarak iki ayrı sınav için para yatırmanın maliyetli olduğunu da belirtmişlerdir.

Bunun yanında katılımcılar her iki sınavın güçlük ve kapsam bakımından birbirine yakın olduğu, aralarında belirgin bir fark olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca son üç yılda yapılan sınavlara ait aritmetik ortalamalarına bakıldığında ortalamaların birbirine yakın olduğu aşağıda verilen tabloda görülmektedir.⁵³

Tablo 6. 2019-2021 KPSS Lisans (ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL) Testlere Ait Ortalama Net Sayısı

| | 2019 | 2020 | 2021 |
|------------------|--------|--------|--------|
| ÖABT-DKAB | 42,599 | 42,851 | 44,650 |
| ÖABT-İHL | 38,082 | 41,293 | 42,773 |

Tablo incelendiğinde 75 soruluk 2019-2021 KPSS Lisans (ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL) sınavlarına ait ortalama net sayılarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. Bu durum soruların kapsam ve güçlük düzeylerinin benzer

⁵¹ Oğuztekin vd., "Atanan ve Atanamayan Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi", 72.

⁵² Türker, "Geography Teachers' Opinions Regarding the Teaching Field Knowledge Test in the Public Personnel Selection Exam", 26 Aralık 2020, 58.

⁵³ ÖSYM (Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi),

"https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2021/KPSS/kpss_2021_sayisal_bilgiler_16092021.pdf (erişim 10. 04. 2022)", (ts.).

olduğu yönündeki görüşleri destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Ancak öğlenden sonra yapılan ÖABT-İHL sınavının net ortalamalarının daha düşük olduğu görülmektedir. ÖABT-İHL testine giren adayların sayısının azalması, yorgunluğu ve İHL atama kontenjanlarının düşük olmasından dolayı sınavın fazla önemsenmemesi sonucunda adaylardaki kaygı ve motivasyon düzeyinin değişmesi ihtimali de bu farkın oluşmasında etkili olmuş olabilir. Bu durum Yakupoğlu tarafından öğretmen adaylarının ÖABT sınavına yönelik kaygılarını inceleyen çalışma sonuçları ile paralellik arz etmektedir. İlgili çalışmada öğretmen adaylarının büyük bir bölümünün ÖABT sınavını bir tehdit olarak gördükleri ve konu kapsamının çok geniş olmasından dolayı kaygı düzeylerinin yüksek olduğu belirlenmiştir.⁵⁴ Benzer şekilde bir günde iki farklı alan sınavına girme zorunluluğu adayların kaygı düzeylerini doğal olarak etkileyecektir.

Katılımcıların görüşlerinden, bir günde iki sınava girmeleri ve her iki oturum arasında 2,5 saatlik bir sürenin olması ikinci oturuma girecek adayların heyecan, stres, yorgunluk durumlarının artmasına sebep olduğu ve kaygı düzeylerinin olumsuz etkilendiği belirlenmiştir. Bu durumun ölçme sonuçlarına, ölçülenden kaynaklı hata karışabileceği endişesini ortaya çıkarmaktadır.⁵⁵ Bu endişe, ölçme aracında bulunması gereken teknik özelliklerden güvenilirliği dolayısıyla da geçerliği düşürerek olumsuz olarak etkileyebileceği söylenebilir. Ayrıca DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenliği için benzer kapsama sahip iki sınav yapılması, sınavın kullanılabilirlik derecesini de etkileyebilir. Ölçme aracının kullanılabilirliği, bir testin ekonomik ve pratik olma derecesini ifade etmektedir. Güvenirliği ve geçerliği düşürmediği sürece daha az işgücü ve maliyetle uygulanan sınavların kullanılabilirliği da doğal olarak yüksek olacaktır.⁵⁶

Katılımcıların bir kısmının ise, konu ayrıntılarının farklı olması, İHL meslek dersleri öğretmenliğinin daha fazla yetkinlik gerektirmesi ve öğretmenlik atama kontenjanlarının farklı olması gibi nedenlerle iki farklı sınavın yapılmasını gerekli gördükleri sonucuna ulaşmıştır. Aynı zamanda bazı katılımcılar, ilk oturumun daha zor olması ya da aşırı heyecan ve stres gibi bir aksilik yaşamaları durumunda ikinci oturumu şans olarak görmüşlerdir. Diğer bir gerekçe ise, iki ayrı alanda da farklı atama yapılması dolayısıyla kontenjanların farklı olduğu şeklinde olmuştur. Bu yaklaşım

⁵⁴ Yakupoğlu, *Öğretmen Adaylarının Alan Bilgisi Sınav Kaygılarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 72-74.

⁵⁵ Güler, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 44-64.

⁵⁶ Güler, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 64.

günümüz MEB atama sistemiyle örtüşmektedir. Bu durum her iki alan için farklı öğretmen ataması yapılması ve dolayısıyla öğrencilerin farklı sınavlara tabi tutulması gerektiği şeklinde bir düşüncüyü akla getirebilir. Ancak MEB, tek bir sınav sonucuna göre tercihe dayalı olarak da her iki branşa atama yapabilir. Bu anlamda atılacak en önemli adım her iki alan için kapsam geçerliğini tam anlamıyla sağlayabilecek içerikte bir sınav hazırlayıp adayları tek bir oturuma tabi tutmak olabilir.

Öğretmen adaylarının görüşleri ayrıntılı olarak ele alındığında kafalarının karışık olduğu aşıkardır. Doğru bir uygulama için bu konu, hem akademisyenler hem de MEB ve ÖSYM tarafından birlikte ele alınmalı, ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL sınavları kullanışlılık, güvenilirlik ve geçerlik özellikleri bakımından incelenerek madde istatistikleri yapılmalıdır. Sınavlar ölçme ve değerlendirme açısından incelemeye tabi tutulduktan sonra daha net yorumlar yapılabilecektir. Şayet her iki alan için farklı sınav uygulaması devam ederse, soruların konulara göre oransal dağılımlarının ve içeriğin her branşa uygun olarak yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Örneğin İHL'de müstakil ders olarak yer alan İslam kültür ve medeniyeti ve dinler tarihi derslerinin soru dağılımı oranının DKAB alanından düşük olması bir çelişki meydana getirmektedir. Ayrıca sınavda İHL hitabet ve mesleki uygulama ve mesleki Arapça derslerinden soru sorulmaması, içeriğin İHL dersleriyle tam olarak uyumlu olmadığı yönündeki görüşleri destekler niteliktedir.

Araştırma sonuçları kapsamında şu önerilerde bulunulabilir:

1. ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL alan sınavı, içerik ve konu kapsamı, güncel ilahiyat lisans müfredatına uygun olarak yeniden güncellenebilir.
2. Lisans dersleri yöntem ve teknik açısından geliştirilebilir ve KPSS sınav başarısını artıracak uygulamalar göz önünde bulundurulabilir.
3. ÖABT-DKAB ve ÖABT-İHL alan sınavına yönelik değişik veri toplama araçlarının kullanıldığı daha büyük örneklem üzerinden yapılan akademik çalışmaların sayısı artırılabilir.
4. İHL ve DKAB öğretmenlerinin iki ayrı oturumda sınava girmeleri hususunda ÖSYM'nin hazırlamış olduğu sorular analize tabi tutularak, zorluk dereceleri açısından aralarında bir fark olup olmadığı belirlenebilir. Buna göre, iki ayrı sınav, ölçme değerlendirme kuralları da dikkate alınarak tek bir sınava dönüştürülebilir.

Kaynakça

- Arcakök, Serdar vd. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sınıf Öğretmenliği Alan Sınavına Yönelik Görüşleri". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* USOS Özel Sayı (15 Ekim 2015), 183-194. <https://doi.org/10.14686/BUFEAD.2015USOS0Zelsayi13209>
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Cohen, Louis vd. *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. çev. Erkan Dinç - Kasım Kiroğlu. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021.
- Coşkun, Mücahit - Kartal, Fatih. "Türkiye'de Öğretmenlik Alan Bilgisi Sınavlarında Yer Alan Coğrafya Sorularının Bloom Taksonomisine Göre Analizi". *e-International Journal of Educational Research*. <https://doi.org/10.19160/e-ijer.1074607>
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 6., 2021.
- Çelik, İsmail. "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının ve Öğretmenlerinin Öğretmenlik Alan Sınavına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi". *EKEV Akademi Dergisi* 20/67 (2016), 163-186.
- Demir, Selçuk - Bütüner, Kadir. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/2 (24 Nisan 2014), 113-128. <https://doi.org/10.17860/efd.79620>
- Dere, İlker - Demirci, Emine. "KPSS Sosyal Bilgiler Öğretmenlik Alan Bilgisi Testi'ne (ÖABT) Katılanların Deneyimleri". *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 13/1 (23 Haziran 2022), 716-733. <https://doi.org/10.51460/baebd.1016412>
- Duman, Ali Rıza. *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Alan Bilgisi Sınavına İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eraslan, Levent. "Öğretmenlik Mesleğine Girişte Kamu Personeli Seçme Sınavı (KPSS) Yönteminin Değerlendirilmesi". *Journal of Human Sciences* 8/1 (2011), 2-31.

- Göçen Kabaran, Güler - Görgeç, İzzet. "Güney Kore, Hong Kong, Singapur ve Türkiye'deki Öğretmen Yetiştirme Sistemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2 (18 Haziran 2016), 478-495. <https://doi.org/10.14686/buefad.v5i2.5000171265>
- Gül, Ayça Cirit. "Türkiye ile Çin, Finlandiya, Japonya ve Hollanda'nın Öğretmen Yetiştirme ve Seçme Sistemlerinin Karşılaştırılması". *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (01 Aralık 2016), 63-72.
- Güler, Neşe. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.
- İltuş, Cüneyt. *Matematik Öğretmenliği Alan Bilgisi Testi Sorularının Özel Alan Yeterlikleri ve Math Taksonomiye Göre Analizi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karaer, Hatice vd. "Kamu Personeli Seçme Sınavındaki Öğretmenlik Alan Bilgisi Testlerine Yönelik Öğretmen Adaylarının Görüşleri". *Erciyes Journal of Education* 2/2 (14 Kasım 2018), 39-58. <https://doi.org/10.32433/eje.448155>
- Kaya, Umut. "Din Derslerine Giren Öğretmenlerin Yeterliklerine Dair Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/55 (20 Ocak 2019), 79-111. <https://doi.org/10.15370/maruifd.515283>
- Laçınbay, Kerim vd. "Görsel Sanatlar Öğretmeni İstihdamında Öğretmenlik Alan Bilgisi Testinin Gerekliliği ve KPSS'ye Yönelik Algı Ölçeği Geliştirme Çalışması". *e-Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi* 5/2 (03 Eylül 2018), 40-49. <https://doi.org/10.30900/kafkasegt.435702>
- Oğuztekin, Eda vd. "Atanan ve Atanamayan Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Alan Sınavına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18 (2022), 56-80. <https://doi.org/10.46778/goputeb.979602>
- ÖSYM. <https://www.osym.gov.tr/TR,23792/2022-kpss-lisansalanoabt-kilavuz-ve-basvuru-bilgileri.html>. 10 Nisan 2022. Erişim 10 Nisan 2022. <https://www.osym.gov.tr/TR,23792/2022-kpss-lisansalanoabt-kilavuz-ve-basvuru-bilgileri.html>

ÖSYM (Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi).
“https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2021/KPSS/kpss_2021_sayisal_bilgiler_16092021.pdf (erişim 10. 04. 2022)”.

ÖSYM, Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi. 12 Aralık 2021. Erişim 12 Aralık 2021. <https://www.osym.gov.tr/TR,15624/osymdenogretmenlik-alan-bilgisi-sinavina-yeni-duzenleme-4022019.html>

Özdemir, Murat. “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (01 Mart 2010), 323-343.

Özkan, Saliha - Bağçeci, Birsen. “KPSS Alan Bilgisi Testinin Türkçe Öğretmenliği Programı ve Özel Alan Yeterlikleri Kapsamında İncelen”. *Journal of Turkish Studies* 10/11 (01 Ocak 2015), 1231-1250. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.8614>

Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Selçuk Beşir Demir - Arif Mesut Bütün. Ankara: Pegem Akademi, 2. baskı: Eylül 2018, Ankara., 2018.

Recepoğlu, Ergün vd. “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının KPSS Alan Sınavına İlişkin Görüşleri”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (15 Aralık 2016), 2537-2548.

Subaşı, Münevver - Okumuş, Kübra. “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 419-426.

Şahin, Çavuş - Demir, Fevzi. “Türkçe Öğretmen Adaylarının Türkçe Öğretmenliği Alan Sınavına Yönelik Algıları”. *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 12/4 (07 Ağustos 2016), 979-992.

Şimşek, Nihat - Akgün, İsmail Hakan. “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının KPSS Öğretmenlik Alan Bilgisi Sınavına (ÖABT) Yönelik Görüşleri”. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 5/15 (2014), 82-100.

Tilki, Arife. *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Özel Dershanelere Gitme Nedenleri ve Özel Dershanelere Aldıkları Eğitime İlişkin Görüşleri*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Turan, Mehmet - Zengin, Erdal. “Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin KPSS Alan Sınavına İlişkin Görüşleri”. *NWSA Academic Journals* 13/1 (01 Ocak 2018), 1-14. <https://doi.org/10.12739/NWSA.2018.13.1.E0035>

◆ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmen Adaylarının Kamu Personeli Seçme Sınavındaki Öğretmenlik Alan Bilgisi Testlerine Yönelik Görüşleri

Türker, Abdullah. "Geography Teachers' Opinions Regarding the Teaching Field Knowledge Test in the Public Personnel Selection Exam" 14/1 (26 Aralık 2020), 52-64. <https://doi.org/10.5539/ies.v14n1p52>

Türker, Abdullah. "Geography Teachers' Opinions Regarding the Teaching Field Knowledge Test in the Public Personnel Selection Exam". *International Education Studies* 14/1 (26 Aralık 2020), 52-64. <https://doi.org/10.5539/ies.v14n1p52>

Uçar, İbrahim Halil - Uçar, Rezzan. "Japon Eğitim Sistemi Üzerine Bir İnceleme: Çeşitli Açılardan Türk Eğitim Sistemi ile Karşılaştırma". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2004), 1-18.

Yakupoğlu, Hilal. *Öğretmen Adaylarının Alan Bilgisi Sınav Kaygılarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, Genişletilmiş 9.baskı., 2011.

Yılmaz, Ruhan Boran vd. "Pısa'da Başarılı Ülkelerin Öğretmen Yetiştirme ve Atama Sistemleri". *Akademik Platform Eğitim ve Değişim Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2019), 217-236.

Yüksel, Sedat. "Öğretmen Atamalarında Merkezi Sınav Uygulamasının (KPSS) Değerlendirilmesi". *XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı*, 56-61.

Sosyal Çevre ve Davranış Bağlamında Halo ve Horn Etkisi ve Ters Yönlü Bir Algı Yönetimi Denemesi

Halo and Horn Effects in the Context of Social Environment and Behavior
and a Reverse Perception Management Experiment

Bilal KARTAL

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı
Asst. Prof., Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Psychology
of Religion, Hakkari/Turkey

bilalhrtl@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9537-3835

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Aralık / December 2022

DOI: [10.53683/gifad.1187890](https://doi.org/10.53683/gifad.1187890)

Atıf / Citation: Kartal, Bilal. "Sosyal Çevre ve Davranış Bağlamında Halo ve Horn Etkisi ve Ters Yönlü Bir Algı Yönetimi Denemesi / Halo and Horn Effects in the Context of Social Environment and Behavior and a Reverse Perception Management Experiment". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/1): 115-129

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.
Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr
Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İnsan davranışı çok boyutludur ve insan davranışlarının meydana gelme sürecinde çeşitli aşamaları bulunmaktadır. Bu süreçte insanlar hem içsel hem de dışsal faktörlerden etkilenmektedir. Etki yönü bazen pozitif yönlü bazen de negatif yönlüdür. İnsanların birbirlerine karşı negatif yönlü tutumları insanlar arası çatışmaya sebep olabilmektedir. Bu yüzden bu çalışmada toplumda oluşmuş yanlış algılardan dolayı negatif yönlü davranışın zararlarından ve insanları nasıl etkilediğinden bahsedilmiştir. Bu algının Hakkari özelinde nasıl değiştirilebileceğine ve insanların bir arada uyum içerisinde yaşayabilmelerine ilişkin önerilerde bulunulmuştur. Çalışmanın amacı, sosyal çevre ve davranış değişikliği arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalardan Halo ve Horn etkisini Hakkari'de yaşayan kişilere yönelik hem il içinde hem de il dışında nasıl bir izlenimin oluştuğu ile ilgili durum hakkında açıklamalar ve analizler yapmaktır. Daha çok Horn etkisinin hâkim olduğunu düşündüğümüz bu durumu tersine çevirme girişiminde bulunmak da çalışmanın amaçlarındandır. Çalışmanın yöntemi, konu ile ilgili yapılan çalışmalar ve daha önce yapılan benzer çalışmaların verileri merkeze alınmış bir şekilde literatür taramasıdır.

Anahtar kelimeler: *Din Psikolojisi, Sosyal Psikoloji, Halo ve Horn Etkisi, Algı Yönetimi*

Abstract

Human behavior is multidimensional and there are various stages in the process of human behavior. In this process, people are affected by both internal and external factors. The direction of influence is sometimes positive and sometimes negative. Negative attitudes of people towards each other can cause interpersonal conflict. Therefore, in this study, it is mentioned about the harms of negative behavior and how it affects people due to misperceptions in society. Suggestions have been made on how this perception can be changed in Hakkari and how people can live together in harmony. The aim of the study is to make explanations and analyzes about the situation regarding the effect of halo and horn effect on people from Hakkari, which is one of the studies dealing with the relationship between social environment and behavior change, both inside and outside the province. One of the aims of the study is to attempt to reverse this situation, which we think is dominated by the horn effect. The method of the study is a literature review based on the studies on the subject and the data of previous similar studies.

Keywords: *Psychology of Religion, Social Psychology, Halo and Horn Effect, Perception Management.*

Extended Summary

Based on the behaviors that emerge at the end of a certain process, people make judgments about each other. Before this process, a situation called perception takes place. Perception is the process of interpreting the information that a person feels with his senses, processes cognitively, creates a physical or mental reaction form that he records in his memory. The process of producing a product by processing what people receive from the outside world through their senses is also called perception. It is said that social perception is underlying the similar behaviors of people. Although individual differences are mentioned in this regard, social influence, attitudes and beliefs cause people's behaviors to show similarity. In the process of social perception, religious and moral values of people are also very effective. This process, in which judgments are made by taking into account all kinds of data in the process of perceiving the events that are related to the person, is also called social impact. It is impossible for humans, who are social beings, to act independently from the external environment in the process of forming their perceptions and behaviors. For this reason, people's perceptions are also changed in such a way that their characters are in the center. In this study, it is aimed to make explanations and analyzes about the situation regarding the effect of halo and horn effect on people from Hakkari, both inside and outside the province. It is also aimed to attempt to reverse this situation, which we think is dominated by the horn effect. When a person meets a new person, even if they do not know him, he has some information about him, analyzes what the other person looks like, how he reacts, and simultaneously has an idea about that person. All these processes are called impression formation. The halo effect means having a general positive opinion about a person due to a positive feature. Horn effect, on the other hand, means having a general negative thought about oneself due to a negative feature of the person. In the halo effect, a right destroys all the wrongs, while in the horn effect, a wrong destroys all the truths. Although the origin of the concept of perception management is based on a military discourse, it is frequently used in media such as marketing, politics, internal security services, public diplomacy and international relations. Perception management is defined as the whole of facts, projection, deception and psychological operations. With perception management, it is aimed to change the attitudes of individuals and societies by using manipulated information about the target. The impressions formed and perceptions about other people are due to certain internal and external factors. The nature of these factors also affects impressions and perceptions. It is known that both internal and external factors change over time.

Accordingly, people's attitudes towards each other never remain the same. Behaviors of people are sometimes hostile, marginalizing, and sometimes friendly, inclusive and embracing. The language, religion and cultural differences in our country will benefit all citizens in terms of social cohesion, instead of people marginalizing each other and entering into conflict with prejudices and discrimination. In this respect, the change in the perception associated with terrorism regarding Hakkari is very important. This attitude will have great benefits in ending terrorism and interpersonal conflict. This attitude will bring people to live together with love and devotion. Therefore, a reverse perception management and the repetition of this by the important authorities of the state and their support with larger projects will accelerate this process. The establishment of a unity based on common values in Türkiye and the approach of believers to each other in this way will produce good results in terms of social cohesion. In particular, revealing the points that people have in common rather than their differences, and gathering of people around it and coming together through that mediation will lead to the rapid removal of obstacles between people. We can deal with this in terms of religion and belief. Türkiye is a country where the majority of the population is Muslim. Therefore, religion is an important phenomenon that ensures people's togetherness and that they do not have prejudices against each other. Approaching people with a common sense of religious unity will alleviate conflict between people. The fact that people from any province of Türkiye can come together with religious brotherhood can be considered as a preliminary preparation for them to come together on every subject. Leaving aside people's prejudices and attitudes full of discrimination will not only prevent social conflict, but also prevent bigger problems that will arise in the future. In an environment where people are in conflict with each other, neither the next generation nor the current generation can find peace. It should not be overlooked that communicating with love and friendship will have the opposite effect. For this reason, it should not be forgotten that getting rid of the horn effect and transitioning to the halo effect will make very important contributions to the solution of social problems.

Giriş

İnsan davranışı, belirli bir sürecin dışı vurumu olarak meydana gelmektedir. Davranış denilen eylemin ortaya çıkmadan önceki süreci aslında bu çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Bu süreç hem bireysel hem de çevresel faktörlerin aktif rol oynadığı bir süreçtir. Kişinin kendi karakteristik özelliklerinin yanı sıra sosyal olma özelliğinden dolayı çevreden etkilenme durumuna bağlı olarak davranış öncesi süreç gözle görülmeyen bir

boyutta şekillenmektedir. Ardından bu sürecin niteliği davranışın niteliğiyle paralel olarak ilerleyip meydana gelmektedir. Davranış öncesi süreçte insanı etkileyen birçok faktörün olduğu bilinen bir durumdur. Bu faktörlerin hem kişi hem de etkileşim halinde olunan toplum üzerinde etkileri bulunmaktadır. Davranış öncesi sürece dahil olan duyguların da davranış üzerinde önemli rolleri bulunmaktadır. Hem kişisel özellikler hem çevresel faktörler hem de bu ikisinin sonucunda insanda hissedilen duygu durumu insanlar arası ilişkilerin temelini oluşturmaktadır.

Belirli bir sürecin sonunda ortaya çıkan davranışlardan yola çıkılarak kişiler birbirleri ile ilgili yargıda bulunmaktadırlar. Bu süreçten önce de algılama denilen durum gerçekleşmektedir. Kişinin duyularıyla hissettiği, bilişsel olarak işlediği, belleğine kaydettiği fiziksel veya zihinsel bir tepki biçimi oluşturduğu bilgilerin yorumlanması işleme algı denmektedir.¹ Kişilerin duyuları aracılığıyla dış dünyadan aldıklarını işleyip bir ürün ortaya çıkarma işlemine de algılama ismi verilmektedir.² Algılama süreci, içerisinde bireysel farklılıklar barındırmaktadır. Bu farklılıklar, kişisel tecrübe, kişilik ve kültürden kaynaklanmaktadır. Bunun yanında güdüsel faktörlerin de algılamanın yapılanmasında katkıda bulunduğu söylenmektedir.³

Algılama, bir kişinin genel olarak dış dünya ile ilgili herhangi bir şeyi algı haline getirmesi ile ilgilidir. Ancak çalışmamızda insanlar arası ilişkileri ele aldığımız için sosyal algılama kavramına da değinmemiz gerekmektedir. Sosyal algılama, bir bireyin diğer bireyleri algılama biçimi olarak tanımlanmaktadır.⁴ Kişilerin benzer davranışlarının altında sosyal algının olduğu söylenmektedir.⁵ Bu hususta her ne kadar bireysel farklılıklardan bahsedilse de sosyal etki, tutum ve inançlar, insanların davranışlarının benzerlik göstermesine sebep olmaktadır.⁶ Sosyal algı sürecinde kişilerin dini ve ahlaki değerleri de oldukça etkili olmaktadır.⁷ Kişi ile ilintili olduğu

¹ Bayram Yılmaz, "Yeni Dünya Düzeninde Medya Kitle Psikolojisi ve Algı Yönetimi", *İdarecinin Sesi Dergisi* 3/156 (2013), 68.

² Emrah Arğın, *Algı, Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı* (Ankara: İksad, 2021), 7.

³ Muzaffer Şerif - Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş I* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 85.

⁴ Tuğray Kaynak, *Organizasyonel Davranış* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1990), 81.

⁵ Mehmet Silah, *Sosyal Psikoloji, Davranış Bilimi* (Ankara: Seçkin Yayıncılık San. ve Tic. A.Ş., 2005), 162.

⁶ Arğın, *Algı, Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı*, 38.

⁷ Aynur Örnek, *Türkiye'de Değişen Kültürel Değerlerin Reklama Yansması: Televizyon Reklamları Üzerine Bir İçerik Analizi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 42.; Saim Gündoğan,

olayların algılanması sürecinde her türlü verinin dikkate alınarak yargıda bulunulduğu bu sürece de sosyal etki denmektedir.⁸

Sosyal bir varlık olan insanın algı ve davranışlarının oluşması sürecinde dış ortamdan bağımsız hareket etmesi olanaksızdır. Bundan dolayı da insanların karakterleri merkezde olacak şekilde algıları da değişikliğe uğramaktadır. Kişinin sosyal çevresi ile davranış değişikliği arasındaki ilişkiyi ele alan bazı deneysel çalışmalar mevcuttur. Bunlar; Milgram'ın itaat (otoriteye itaat) deneyi, Asch'in uyma (diğer insanların görüşlerinden etkilenme) deneyi, Halo ve Horn etkisi, Şerif'in grup kararının doğru olduğuna inanılan deneyi, öncelik sonralık etkisi, adil dünya hipotezi, yakınlık ve salt maruz kalma etkisi ve basmakalıp yargı gibi çalışmalardır.⁹

Bu çalışmada sosyal çevre ve davranış değişikliği arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalardan Halo ve Horn etkisini Hakkarili olan kişilere yönelik hem il içinde hem de il dışında nasıl bir izlenimin oluştuğu ile ilgili durum hakkında açıklamalar ve analizler yapıp daha çok Horn etkisinin hâkim olduğunu düşündüğümüz bu durumu tersine çevirme girişiminde bulunmak amaçlanmaktadır. Bu çalışmanın Hakkarili ili ile ilgili oluşmuş algının değiştirilmesi girişimlerinden olmasını düşündüğümüz yönüyle sosyal uyum ve toplumun psikolojik sağlığı açısından yararlı olacağı kanısındayız. Bu çalışmadaki yöntem, konu ile ilgili yapılan çalışmalar ve daha önce yapılan benzer çalışmaların verileri merkeze alınmış bir şekilde literatür taraması olarak belirlenmiştir.

1. İzlenim Oluşumu

İzlenim oluşumu, sosyal algının ana bileşenlerindedir ve kişilerin birbirleri ile ilgili algılarının oluşumu sürecinde önemli bir ön hazırlıktır. Kişi, yeni biri ile tanıştığında onu tanımasa bile onunla ilgili birtakım bilgilere sahip olur, karşıdaki kişinin neye benzediği, nasıl tepkide bulunduğu ile ilgili analizler yapar ve bu süreç ile eş zamanlı olarak o kişi ile ilgili bir fikre sahip olur. Bütün bu işlemlere izlenim oluşumu ismi verilmektedir. İzlenim oluşumu, belirli bir kişinin kişisel özelliklerini bir bütün halinde örgütleyerek onu nitelendirme süreci olarak tanımlanmaktadır.¹⁰

İzlenim oluşumu yeni bilgiler ışığında sürekli olarak değişip

"Dijital Ortamlardaki Etik Promlemlere Dini ve Felsefi Bir Bakış", ed. Ramazan Meşe vd., C. II (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2021), 424-428.

⁸ Önder Barlı, *Davranış Bilimleri* (Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım, 2007), 154.

⁹ Arğın, *Algı, Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı*, 42-43.

¹⁰ Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2013), 306.

dönüşmektedir. Aslında bu durum, insanın doğasına uygun bir şekilde gerçekleşmektedir. İnsan, yaşamı boyunca hiçbir zaman hem duygu durumu gibi iç faktörler açısından hem de dış/çevresel faktörler açısından durağanlık yaşamaz. Hem iç hem de dış uyarıcılar tarafından sürekli olarak dürtülen insan, doğal olarak farklı izlenimler oluşturmakta ve mevcut izlenimlerde değişim ve dönüşüme gitmektedir. İnsanların bir kişi veya bir şey ile ilgili ilk izlenimlerinin hiçbir zaman son izlenimleriyle aynı olmadığı da görülmektedir. Çünkü hiçbir zaman bir kişi veya şeyi ilk temastan ibaret olacak şekilde kısa sürede tanımak mümkün değildir. Ancak ilk izlenimlerin sonrakiler ile ilgili birer ipucu olduğu da önemli bir husustur.

İnsandaki izlenim oluşumunda temelde yapılan büyük bir yanlış bulunmaktadır. Bu da kişinin bir izlenim oluşumu sırasında kendisinde yeterli veri yokken damgalamada bulunmasıdır. Damga (stigmat), etimolojik olarak kızgın bir demirle veya kesici bir aletle yapılan görünür nitelikte bir izdir. Kölelere, vahşilere, haydutlara, canilere, hırsızlara, cüzzamlılara ve hayvanlara geçmişte damgalama yapılmıştır. Damgalama ile ister hayvanda olsun isterse de insanda, damgalananın tanınabilir ve görünebilir kılınması amaçlanmaktadır. Kuşkusuz, hayvanlar söz konusu olduğunda kime ait olduklarının belirlenmiş olması, insanlar söz konusu olduğunda ise onların görünür kılınarak insanların onlardan sakınmalarının sağlanması amaçlanmaktadır. Yani hayvan sahiplenilmek için, insan da dışlanmak için damgalanmaktadır.¹¹

2. Halo ve Horn Etkisi

Halo etkisi kavramı Thorndike¹² tarafından belirlenmiştir ve genel olarak bir kişi hakkındaki genel değerlendirmelerin, o kişinin bireysel özellikleri üzerindeki değerlendirmeleri etkilemesi olarak tanımlanabilir.¹³ Yani halo etkisi, kişinin olumlu bir özelliğinden dolayı onunla ilgili genel bir olumlu düşünceye sahip olmak anlamına gelmektedir. Horn etkisi ise halo etkisinin tam tersi anlamında kullanılmaktadır. Horn etkisi, kişinin olumsuz bir özelliğinden dolayı kendisi ile ilgili genel bir olumsuz düşünceye sahip olmak anlamına gelmektedir. Halo etkisinde bir doğru tüm yanlışları yok ediyorken horn etkisinde bir yanlış tüm doğruları yok etmektedir.

Halo ve horn etkisi, literatürde genellikle insanlar üzerinden hareketle

¹¹ Bilgin, *Sosyal Psikoloji*, 260-261.

¹² E.L. Thorndike, "A constant error in psychological ratings", *Journal of Applied Psychology* 4/1 (1920), 25-29.

¹³ Richard E. Nisbett - Timothy D. Wilson, "The halo effect: Evidence for unconscious alteration of judgments", *Journal of Personality and Social Psychology* 35/4 (1977), 250.

anlamalı hale getirilmektedir. Bu kavramlar insanlar arası ilişkilerde çokça kullanılan kavramlardır. Son zamanlarda ise satış/pazarlama sektöründe sıkça kullanılan/uygulanan kavramlara dönüşmüşlerdir. Örneğin A markasının toplumda kalitesi ile bilinen bir markaya dönüşmüş olması, o markanın isminin geçtiği her ürününün aynı kalitede olduğunun düşünülmesine sebep olmaktadır. Tam tersi durum da geçerli olabilmektedir. Ancak biz bu çalışmada halo ve horn etkisini toplumsal düzeyde/toplumların etkileri düzeyinde ele almaktayız. Belirli bir sosyal grupta olan kişilerin şahsen tanınmasalar bile gruba ait özelliklerin otomatik olarak kişinin kendisine de yüklenerek kişinin o şekilde algılanması, halo ve horn etkisinin meydana gelme şekillerindedir.¹⁴ Halo ve horn etkisinde tümevarımsal bir yol izlenmektedir. Bu metodun aslında çoğu kez yanılmaya ve yanlış değerlendirmelere yol açtığı da bilinmektedir.¹⁵

3. Algı Yönetimi

Algı yönetimi kavramının kökeni askeri bir söyleme dayansa da günümüzde pazarlama, politika, iç güvenlik hizmetleri, kamu diplomasisi ve uluslararası ilişkiler gibi mecralarda sıkça kullanılmaktadır.¹⁶ Algı yönetimi, gerçekler, yansıtma, yanıltma ve psikolojik operasyonların bütünü olarak tanımlanmaktadır.¹⁷ Algı yönetimi ile hedeflenen şeye yönelik manipüle edilmiş bilgiler kullanılarak kişi ve toplumların tutum değişimlerinin sağlanması amaçlanmaktadır.¹⁸

Callamari ve Reveron'a göre¹⁹ algı yönetimi, genellikle bir ülkede uzun vadeli bir süreç olarak ve var olan bir durumu pozitif yönlü değiştirmek veya çatışma durumunu ortadan kaldırmak için kullanılmaktadır. Ancak algı yönetimi kavramını her zaman toplumlarda bu kadar masum bir şekilde kullanılamayabilir. Çünkü yukarıda yapılan algı yönetiminin tanımlarında bile aslında kasıtlı değişikliğe sebep olma yolunda kullanılan yöntemlerin gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Ancak algı yönetiminin toplumda

¹⁴ Mehmet Akif Özer, "Bir Modern Yönetim Tekniği Olarak Algılama Yönetimi ve İç Güvenlik Hizmetleri", *Karadeniz Araştırmaları* 33 (10 Mart 2012), 153.

¹⁵ Salih Güney, *Sosyal Psikoloji / Salih Güney* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2006), 91.

¹⁶ Arğın, *Algı, Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı*, 67.

¹⁷ Nebahat Tanrıverdi, "Orta Doğu Halklarının Algılarının Şekillenmesinde Arap Basını ve Küresel Medyanın Rolü, Ahmet Yalçınkaya", *Algılama Yönetimi*, ed. Ahmet Karabulut (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2013), 178.

¹⁸ Önder Başbüyük, "Algı Yönetimi ve Bilgi Savaşlarında Sosyal Medyanın Rolü", *Algı Yönetimi*, ed. Bilal Karabulut (Alfa Yayınları, 2014), 60.

¹⁹ Peter Callamari - Derek Reveron, "China's Use of Perception Management", *International Journal of Intelligence and CounterIntelligence* 16/1 (2003), 2.

farklı şekilde kullanılabilmesi de pekâlâ mümkündür. Sonuçta insan psikolojisinin sınırları bellidir ve bu sınırlar içine yapılan herhangi bir müdahale olumsuz da olumlu da olabilmektedir. Algı yönetiminin olumsuz yönde kullanımı düşmanlıklardan kaynaklanmaktadır ancak onu olumlu yönde kullanmak ise topluma hizmet bağlamında çok önemli sonuçlar doğurabileceği için sevgi ve iyilikten kaynaklanmaktadır.

Callamari ve Reveron'a göre²⁰ algı yönetimi dört aşamadan oluşmaktadır. Bunlar, hedef kitlenin ilgisini çekmek, hedefin dikkatini çekmek için ilgili bilgiler sunmak, hedefin kültürüne ve tecrübelerine göre tutarlı bir şekilde hareket etmek ve uyumlu olunması için bilgiyi sürekli tekrar etmektir. Bu konuda önemli çalışmaları bulunan Saydam'a göre de²¹ algı yönetiminin on bir ilkesi/süreci bulunmaktadır. Bunlar, hedef kitlenin değerlerine uyum göstermek, hedef kitlenin kültürüne özen göstermek, beklentilerin üstünde yaklaşım sergilemek, kolay ve anlaşılır olmak, sonuç odaklı olmak, ölçüm yapabilmek, yapılan konuşmaları ve uygulamaları gerçeklere dayandırmak, tekrar etmek, farklılaşmaları yönetebilmek, görselliği doğru yönetmek ve son olarak da duygulara düşüncelerden daha çok hitap etmektir.

4. Hakkari ve Ters Yönlü Algı Yönetimi

Hakkari denince akla ilk dağları gelmektedir. Bu dağlar, dış doğu Torosların devamıdır ve Bitlis'ten sonra Hakkari dağları adını almaktadır.²² Bu dağların Türkiye'nin başka yerinde çok az olan kanyonlarla vadilerle, dere ve nehirlerle dolu olması buranın doğal güzelliklerinin yalnızca bir bölümüdür. Bu dağlarda yaşayan endemik bitki türü çeşitliliği ve buraya has türleri ile çeşitli canlılar, Hakkari'yi, ilgililer için cazip bir yer haline getirmektedir. Hakkari'de bulunan buzul çağından kalma buzullar, debisi yüksek dereler, çok sayıda yayla, şelale ve göller, bu ili bir doğa harikasına dönüştürmektedir. Hakkari'deki kaya resimleri ve çeşitli çalışmalar, buranın tarih öncesinde bile yerleşim yeri olduğunu göstermektedir.²³ Durum böyle olunca da bu il, tarihi eser ve kalıntıların çokça bulunduğu açık bir müze halini almaktadır. Özellikle günümüzde yayla ve dağ turizmi açısından çok elverişli olan Hakkari, coğrafi ve iklim özelliklerinden dolayı dört mevsim

²⁰ Callamari - Reveron, "China's Use of Perception Management", 2-3.

²¹ Ali Saydam, *Algılama Yönetimi* (İstanbul: Rota Yayın Yapım Tanıtım Tic. Lti. Şti., 2005), 229.

²² <http://www.hakkari.gov.tr/tarihce-ve-cografi-yapi>

²³ <http://www.hakkari.gov.tr/ilimiz-tarihi>

turist alma potansiyeli olan bir il halindedir.²⁴

Bir yanda yukarıdaki şekilde anlattığımız Hakkari bulunmakta bir yanda da sosyal medya ve televizyondaki şekliyle terörle özdeşleştirilmiş Hakkari bulunmaktadır. Hakkari ile ilgili yazılan bu bilgilerin bilinmediği bir toplumda insanların Hakkari isminden ürkmemesi ve rahatsız olmaması mümkün değildir. Çünkü etrafınızda tanıdığınız bir Hakkari yoksa sosyal psikolojiye göre bu durumu doğal olarak izlenim oluşturup algıladığınız biçimiyle kanıksamış olmanızdır. Çünkü terör, insanların yanında ve yöresinde olmak istemeyeceği bir durumdur. Hakkari ismiyle ilk temasa geçildiğinde Hakkari ismi ile birlikte şahit olunan durum, olay veya olgu büyük oranda sosyal medya aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu durumun da terör kavramıyla veya terör eylemleriyle ilgili olma ihtimali bir hayli yüksektir. Bu konuda herhangi bir çalışma bulunmadığından bu bilgiler, genellikle yöre insanının anlatımlarına dayanmaktadır. Bu durum doğal olarak izlenim oluşumu sürecini bu şekilde sürdürmektedir. Aynı durum uzun yıllar boyunca tekrarlanınca da insanlarda Hakkari, Hakkari ve Terör kavramları, aynı zihinsel şema içerisinde yer edinebilir. Bu yüzden de Hakkari dışında bir yerde Hakkari ismi geçtiğinde insanların zihinlerinde hemencecik terör ve terör eylemleri beliriverir. Bu, Hakkari dışında yaşayan insanların sözlü ifadelerine dayandırılmaktadır. İşte tam olarak toplumsal boyutta bir horn etkisinden bahsetmek mümkün hale gelmektedir. “Hakkari” denince ülkemizin büyük bir çoğunluğu horn etkisine kapılarak Hakkari’yi ve Hakkari ile ilgili tüm güzellikleri yok saymaktadır. Ancak biz bu çalışmada insanların horn etkisinde olduklarını ve bu etkinin bir yanılısına olduğunu ifade etmek istiyoruz. Bunun yerine Hakkari ve Hakkari ile ilgili olarak halo etkisinin yaygınlaştırılması çabası içerisindeyiz. Çünkü içerisinde yaşadığımız Türkiye toplumunda insanların birbirlerinden nefret edip birbirlerinin kusurlarını görmelerini hatta birbirleri için olmayan kusur üretmeleri yerine, insanların sosyal bir uyum içerisinde insanların birbirinden nefret etmemelerini, kusurlarını görmemelerini ve kusur üretmemelerini sağlamak, topyekûn bir uyum içerisinde yaşamayı sağlayacaktır. Ayrıca Hakkari ve böyle bir durumla karşılaşan veya böyle bir durum içerisinde olan Hakkari psikolojik sağlıkları ve ötekileştirildikleri için insanların birbirlerine daha da yabancılaştıkları bir duruma düşmemeleri için de bu algı yönetiminin yapılması önemli bir durumdur. Aynı şekilde ötekileştirilmenin insanların yanlış şeyler

²⁴ Hakkari’nin doğal güzellikleri, dağları, gezi rotaları için bkz. Hacı Tansu, *Hakkari Dağları ve Doğa Sporları Rotaları* (Van: 2B Yayınları, 2016).

yapmalarına, birbirlerinden uzaklaşmalarına sebep olacağını da bilmek gerekmektedir. Çünkü yine sosyal psikolojinin bir konusu olan iç grup-dış grup ayrımı tam olarak bu konumuz için de geçerli olmaktadır.²⁵ Bu husus Türkiye'nin başka herhangi bir yerindeki herhangi bir il için de geçerli olabilmektedir. Buradaki amaç bir ülke olarak Türkiye'nin bir olmasının insanlar arası engellerinden bir tanesinin farkına varılması ve bunun etkisinin azaltılmasıdır.

Sonuç

Oluşturulan izlenimler ve başka insanlar hakkındaki algılar belirli iç ve dış etkenlerden kaynaklanmaktadır. Bu etkenlerin niteliği izlenim ve algıları da etkilemektedir. Hem iç ve hem de dış etkenlerin de zaman içerisinde değiştiği bilinmektedir. Buna istinaden insanların birbirlerine karşı olan tutum ve tavırları hiçbir zaman aynı kalmamaktadır. İnsanların davranışları, bazen düşmanca bir şekilde ötekileştirici bazen de dostça kapsayıcı ve kucaklayıcı olmaktadır. Ülkemizde bulunan dil, din ve kültürel farklılıklar, insanların birbirlerini ötekileştirip önyargılarla ayrımcılığa varan boyutta çatışma ortamına girmeleri yerine farklılıkların renklilik ve zenginlik olarak görülmesi sosyal uyum açısından ülkedeki bütün vatandaşların yararına olacaktır.

Bu minvalde Hakkari ili ile ilgili terör ve terörizm ile özdeşleştirilmiş algının değişimi oldukça önem arz etmektedir. Bu tutumun terörün ve insanlar arası çatışmanın bitmesi yolunda oldukça büyük yararları olacaktır. Bu tutum, insanların bir arada sevgi ve bağlılıkla yaşamalarını da beraberinde getirecektir. O yüzden ters yönlü bir algı yönetiminin yapılması ve bunun devletin önemli mercilerince tekrarlanarak daha büyük projelerle desteklenmesi bu süreci oldukça hızlandıracaktır. Bu konuda Şerif ve arkadaşlarının²⁶ şu deneyi oldukça manidardır:

“Hırsızlar mağarası adlı araştırmada bir tatil kampında iki öğrenci grubu alınır. Her grupta 11 yaş civarında 12 öğrenci vardır. Birbirlerini görüp duyamayacakları uzaklıkta iki kamp kurulur ve her birine yıkanma, kayıkla dolaşma, ateş yakma vb. konularda ayrı ayrı olanaklar sağlanır; tuvaletler aynıdır, ama kullanma saatleri farklıdır. İlk 6 gün her gruba kendi içinde ortak işler yaptırılarak grup içi dayanışma oluşturulmaya çalışılır. Gruplardan birine Akbabalar, diğerine Kartallar denir ve ancak beşinci günde birbirinin farkına vardırıılır. Gruplar birbirinin farkına varır varmaz, düşmanlıklar ve önyargılar belirmeye başlar. Her

²⁵ Nuran Hortaçsu. *En Güzel Psikoloji Sosyal Psikoloji* (Ankara: İmge Kitabevi, 2012) 548-553.

²⁶ Şerif - Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş I*.

grupta iş bölümü yaptırılır ve belirli normlar oluşturulur. İkinci aşamada (II. altı gün), iki grup arasında bir çatışmanın yaratılması amaçlanır. İki grup arasında yarışmalar düzenlenir ve rekabet meydana getirilir. Ayrıca zaman zaman gruplardan biri dezavantajlı kılınır, bazı fröstrasyonlara maruz bırakılır ve her grubun, bu fröstrasyonu diğer gruptan geliyormuş gibi algılaması sağlanır; grupların kendilerine ayrılan yerleri diğer grubun işgal etmesi, az farkla kaybedilen turnuvalarda karşı grubun şike yaptığı izleniminin yaratılması, grupların birbirine gövde gösterisi yapması ve bunları karşılıklı hakaret ve küfürlerin izlemesi vb. durumlar yaşanır. Rekabet ortamında, her grup diğeri tarafından gerçek bir tehdit olarak algılanır. Üçüncü 6 gün, bütünleşme aşaması olarak düzenlenir. Detayına girmeden özetle belirtilirse, iki grup arasında iş birliği gerektiren ortak projeler yoluyla, düşmanlıklar sona erdirilir.”²⁷

Türkiye’deki ortak değerlerden hareketle bir birlikteliğin kurulması ve sürekli bu şekilde bir üslupla insanların birbirlerine yaklaşmaları sosyal uyum açısından iyi sonuçlar doğuracaktır. Özellikle insanların farklılıklarından ziyade ortak oldukları noktaların ortaya çıkarılması ve insanların ortaklıkların etrafında toplanması ve o aracılıkla bir araya gelmeleri insanların aralarındaki engellerin hızlıca kalkmasına yol açacaktır. Geçmiş yaşam pratikleri ve kültür de ortak birer nokta olarak düşünölebilen unsurlardır.²⁸ Bunu din ve inanç özelinde ele alabiliriz. Türkiye, toplumun büyük çoğunluğunun Müslöman olduğu bir ölkedir. O yüzden insanların bir aradalıklarını sağlayıp onların birbirlerine karşı ön yargılarının olmadığı önemli bir olgudur din. İnsanlara karşı ortak bir din birliğı algısıyla yaklaşmak, insanlar arası çatışmayı hafifletecektir. Türkiye’nin hangi ilinden olursa olsun insanların din kardeşliğı ile bir araya gelebiliyor olmaları onların aslında her konuda bir araya gelebileceklerinin bir ön hazırlığı olarak değerlendirilebilir.

İnsanların önyargılarını ve ayrımcılıkla dolu tavırlarını bir tarafa bırakmaları toplumsal çatışmayı önleyeceğı gibi ileride doğacak daha büyük sorunları da önlemektedir. İnsanların birbirleriyle çatıştığı bir ortamda ne gelecek nesiller ne de mevcut nesil huzur bulabilir. Aksine insanların bu minvaldeki bir üslupla hem kendi içlerinde hem de dış gruplarla iletişime geçmeleri çevrede herhangi bir aksiyonda bulunmayan insanları da etkileyecektir. Sevgi ve dostluk üslubu ile iletişimde olmanın da tam tersi yönde etkisinin olacağını da gözden kaçırmamak gerekmektedir. Bu yüzden

²⁷ Bilgin, *Sosyal Psikoloji*, 254-255.

²⁸ Engin Korkmaz, 1914-1924 Yılları Arasında Hakkari’de Nasturi Olayları: sosyo-politik bir analiz, Peywend Yayınları, 2021, 187.

◆ Sosyal Çevre ve Davranış Bağlamında Halo ve Horn Etkisi ve Ters Yönlü Bir Algı Yönetimi Denemesi

konumuzu ilgilendiren kısmıyla horn etkisinden kurtulup halo etkisine geçişin, toplumsal sorunların çözümünde çok önemli katkılarının olacağını unutmamak gerekmektedir.

Kaynakça

- Arğın, Emrah. *Algı, Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı*. Ankara: İksad, 2021.
- Barlı, Önder. *Davranış Bilimleri*. Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım, 2007.
- Başıbüyük, Önder. "Algı Yönetimi ve Bilgi Savaşlarında Sosyal Medyanın Rolü". *Algı Yönetimi*. ed. Bilal Karabulut. 39-63. Alfa Yayınları, 2014.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Psikoloji*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2013.
- Callamari, Peter - Reveron, Derek. "China's Use of Perception Management". *International Journal of Intelligence and CounterIntelligence* 16/1 (2003), 1-15. <https://doi.org/10.1080/713830380>
- Gündoğan, Saim. "Dijital Ortamlardaki Etik Problemlere Dini ve Felsefi Bir Bakış". Ed. Ramazan Meşe vd., C. II. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Güney, Salih. *Sosyal Psikoloji / Salih Güney*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3. Basım, 2006.
- Hortaçsu, Nuran. *En Güzel Psikoloji Sosyal Psikoloji*. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- Kaynak, Tuğray. *Organizasyonel Davranış*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 1990.
- Korkmaz, Engin. *1914-1924 Yılları Arasında Hakkari'de Nasturi Olayları: sosyo-politik bir analiz*, Peywend Yayınları, 2021.
- Nisbett, Richard E. - Wilson, Timothy D. "The halo effect: Evidence for unconscious alteration of judgments". *Journal of Personality and Social Psychology* 35/4 (1977), 250-256. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.35.4.250>
- Örnek, Aynur. *Türkiye'de Değişen Kültürel Değerlerin Reklama Yansıması: Televizyon Reklamları Üzerine Bir İçerik Analizi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Özer, Mehmet Akif. "Bir Modern Yönetim Tekniği Olarak Algılama Yönetimi ve İç Güvenlik Hizmetleri". *Karadeniz Araştırmaları* 33 (10 Mart 2012), 147-180.
- Saydam, Ali. *Algılama Yönetimi*. İstanbul: Rota Yayın Yapım Tanıtım Tic. Lti.

◆ Sosyal Çevre ve Davranış Bağlamında Halo ve Horn Etkisi ve Ters Yönlü Bir Algı Yönetimi Denemesi

Şti., 1. Basım, 2005.

Silah, Mehmet. *Sosyal Psikoloji, Davranış Bilimi*. Ankara: Seçkin Yayıncılık San. ve Tic. A.Ş., 2. Basım, 2005.

Şerif, Muzaffer - Şerif, Carolyn W. *Sosyal Psikolojiye Giriş I*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1. Basım, 1996.

Tanrıverdi, Nebahat. "Orta Doğu Halklarının Algılarının Şekillenmesinde Arap Basını ve Küresel Medyanın Rolü, Ahmet Yalçinkaya". *Algılama Yönetimi*. ed. Ahmet Karabulut. 177-193. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2013.

Tansu, Hacı. *Hakkari Dağları ve Doğa Sporları Rotaları*. Van: 2B Yayınları, 2016.

T.C. Hakkari Valiliği. <http://www.hakkari.gov.tr/ilimiz-tarihi> Erişim Tarihi: 08.10.2022.

Thorndike, E.L. "A constant error in psychological ratings". *Journal of Applied Psychology* 4/1 (1920), 25-29. <https://doi.org/10.1037/h0071663>

Yılmaz, Bayram. "Yeni Dünya Düzeninde Medya Kitle Psikolojisi ve Algı Yönetimi". *İdarecinin Sesi Dergisi* 3/156 (2013), 30-36.

Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı

The Concept of Nawâbit in Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî and Kınalızâde 'Alî

Özkan KERİMOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bilim
Dalı

Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Islamic
Philosophy, Gumushane/Turkey

ozkankilbas@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4354-7749

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Aralık / December 2022

DOI: [10.53683/gifad.1171598](https://doi.org/10.53683/gifad.1171598)

Atıf / Citation: Kerimoğlu, Özkan. "Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı / The Concept of Nawâbit in Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî and Kınalızâde 'Alî". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/3): 130-162

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İslam düşünce tarihinde siyaset, terim olarak ilk önce devlet yönetme sanatı, devlet işlerinin yönetimi, bürokrasi ve idareyle ilgili genel işler anlamında kullanılmıştır. Şehir ve devlet yönetimi söz konusu olunca siyaset terimi akla gelmektedir. Bu terimin siyaset felsefesi şeklinde İslâm kültürüne kazandırılmasında Fârâbî'nin büyük etkisi olmuştur. Bu yüzden haklı olarak İslâm siyaset felsefe geleneği Fârâbî okunmadan anlaşılabilir kanaati oluşmuştur. Çalışmamızda filozofun tesis etmek istediği "erdemli toplum" "erdemli şehir" "erdemli dünya" anlayışı çerçevesinde, gül bahçesinde kendiliğinden oluşan ve istenmeyen otlara benzettiği ve erdemli toplumda birlik ve beraberliğin, mutluluğun elde edilmesinde en büyük engellerden biri olarak gördüğü nevâbit kavramı ele alınacaktır. Fârâbî'nin bu tipolojiyi nasıl tanımladığı ve bu zümrenin ıslahı için öne sürdüğü çözüm önerileri irdelenmeye çalışılacaktır. Ayrıca çalışmamızda, nevâbit kavramına eserlerinde yer veren, konu ve metod açısından Fârâbî'nin halefi diyebileceğimiz iki düşünürün daha düşüncelerine ayrı başlıklar altında yer verilecektir. Bu iki düşünür Nasîruddin Tûsî ve Kınalızâde Ali Efendi'dir. Erdemli şehrin problemi olmak bakımından nevâbit taifesini Fârâbî ile benzer bir yaklaşım ile ele alan Nasîruddin Tûsî'nin görüşlerine Ahlak-ı Nâsırî adlı eseri ve Kınalızâde Ali Efendi'nin görüşlerine ise Ahlâk-ı Âlâî adlı eseri temel alınarak yer verilecektir. Böylece erdemli toplum içindeki muhalif grup olan nevâbit analiz edilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İslam Felsefesi, Fârâbî, Nasîruddin Tûsî, Kınalızâde Ali Efendi, Nevâbit.*

Abstract

In the history of Islamic thought, politics was first used as a term in the sense of the art of governing the state, the management of state affairs, bureaucracy and general affairs related to administration. When it comes to city and state administration, the term politics comes to mind. al-Fârâbî had a great influence on the introduction of this term into Islamic culture in the form of political philosophy. That is why, rightly, the opinion that the Islamic tradition of political philosophy is incomprehensible without reading al-Fârâbî has been formed. In our study, the philosopher seeks a "virtuous society", "virtuous city", "virtuous world" within the framework of spontaneous and unwanted weeds in the rose garden likened to unity and togetherness in the society and virtuous, happiness is seen as one of the biggest obstacles in achieving the concept of nawâbit will be discussed. It will be tried to examine how al-Fârâbî defines this typology and the solution proposals he puts forward for the correction of this group. In addition, in our study, the thoughts of two

other thinkers who included the concept of nawâbit in their works, which we can call the successors of al-Fārābî in terms of subject and method, will be included under separate headings. These two thinkers are Nasiruddin Tûsî and Kınalızâde 'Alî Efendi. The views of Nasiruddin Tûsî, who deals with the nawâbit taîfa in terms of being the problem of a virtuous city with a similar approach to al-Fārābî, will be included based on his work called Morality-i Naisiri and the views of Kınalızâde 'Alî Efendi based on his work called Morality-i Alai. Thus, nawâbit, the opposition group within the virtuous society, will be analyzed.

Keywords: *Islamic Philosophy, al-Fārābî, Nasîruddin et-Tûsî, Kınalızâde 'Alî Efendi, Nawâbit.*

Extended Summary

al-Fārābî (d.339/950), one of the important thinkers, raised by the Turkish-Islamic world, benefited from the accumulation of Iranian civilization, especially the political thoughts of Plato and Aristotle, while establishing his political philosophy in Islamic civilization. When we look at the studies on Islamic philosophy, it is seen that a questioning perspective built on concepts such as morality, existence, knowledge and virtue under the leadership of philosophy in the Islamic world began before al-Fārābî. However, it is al-Fārābî who produced a systematic and consistent model for the first time in the field of political philosophy. Therefore, researchers working on Islamic philosophy agree on this issue. His idea of "virtuous society" is at the center of his philosophy. The basis of the virtuous society understanding, which is the ideal of the thinker, is the knowledge of the truth and the belief, thought and lifestyle that will lead the individuals who make up this society to happiness. al-Fārābî's emphasis on the relationship between happiness and politics in his works on the subject, especially in al-Madînatul Fâzila, al-Siyâsatu'l-Madaniyya and Tahsîlu's-Saâde, draws attention. Because according to him, the main purpose of man is to achieve happiness. In this, a socio-political environment is essential.

We see a similar approach in Nasîruddin et-Tûsî and Kınalızâde 'Alî Efendi, who were greatly influenced by al-Fārābî's views in matters related to state philosophy. In the systems of all three thinkers, the main purpose is to achieve happiness. Again, all three thinkers talk about a group that they see as an obstacle and problem in front of happiness in their system. This typology is defined by the concept of "nawâbit".

The word nâbita (*Nawâbit*), which derives from the root nebt meaning "to grow grass, to sprout" in the dictionary, means "newly growing, emerging

later, inexperienced". As a term, it was used by the Mu'tazila, whom gave great importance to rational proof in matters of faith, to describe those who could not rationally justify the issues of belief, were unaware of what was going on in their time, did not have the knowledge to evaluate the events, or to consider only the literal aspect of religious texts and give it a rough meaning. Although it is not common, we know that it was used to describe those who were inexperienced in the face of the realities of life, as well as those who operated in favor of the 'Abbāsids in the last period of the Umayyads and those who pledged allegiance to an opposition leader by the current rulers. In the same way, the way of thinking that especially consented to the injustices committed by the Umayyad caliphs and opposes those who criticize this situation, ignores the will of man and connects everything to fate is called nawābit.

Apart from its literal and metaphorical meanings, in dictionaries with its social meaning, the term nawābit, which means "plants" and "grass" in terms of signifying the immature, uncooked young boy and sapling, unaware of the world's care and conditions, in the tradition of Islamic political thought, the truth is not in the political society. It was used to conceptualize the group seeking other than that. We can say that the term nawābit is used for those who deviate from the dominant view and think differently from the general understanding.

The essence of al-Fārābi's philosophy is the idea of "virtuous society". His virtuous society is based on the knowledge of truth, which has epistemological and religious principles that will lead all humanity to the highest happiness. There are many things that man needs in order to maintain and replace his existence and to become a competent being. Therefore, man is a needy creature. This feature makes man a social being, and a social life is required in order to meet these needs. According to al-Fārābi, who determined that the purpose of man's creation is to be happy, man can realize his purpose of creation only by continuing his life in a virtuous society. Because in this society, there are all the conditions necessary to reach happiness and become competent. Order, harmony and cooperation are at the forefront of the issues that al-Fārābi is most sensitive to in a virtuous society. In this regard, al-Fārābi wants to realize the same hierarchical order that works perfectly in a healthy body and in the metaphysical realm, in a virtuous society. He likens the head of the virtuous society to the heart in the body, and to the First Cause in the realm.

The second thinker whose views we will analyze about the concept of

Nawâbit is Nasîruddin et-Tûsî. et-Tûsî, who is one of the important representatives of the peripatetic tradition, is accepted as one of the revivers of Islamic thought. The sciences within the scope of practical philosophy are divided into two as individual and community. et-Tûsî, who closely followed Ibn Sînâ, deals with the science of society in two parts: the community consisting of households and the community consisting of the people of the city, province, region/country. For this reason, practical philosophy consists of three parts: moral education, household management and state administration. et-Tûsî, who defines happiness as the last goal of both the individual and the society like al-Fârâbî, says that social life is an indispensable tool for the happiness of people. et-Tûsî's political philosophy consists of examining the universal laws that will ensure the happiness of the society that turns towards real competence through social solidarity and cooperation. et-Tûsî, who says that the ruler must have basic qualities and virtues in order to achieve this, points out the importance of love, justice and tolerance in this context.

Kınalızâde 'Alî Efendi (d.979/1572), one of the important names of Ottoman thought, is a well-known statesman, poet and thinker with many works. Kâtip Çelebi said about him, "The great Turkish scholar who researched and found the truth is one of those who came to the world". Kınalızâde 'Alî Efendi emphasizes the social aspect of man by stating that he is civilized and superior to other living things as a result of his creation. The purpose of people who come together and maintain their lives is to live according to the methods, rules and laws that will ensure dignity in this world and happiness in the hereafter. Like his predecessors, al-Fârâbî and et-Tûsî, he says that Medina (city) is in two parts. The first of these is Medina-i Fâzila, founded on virtues and where goodness and goodnes are the reason for living together. The second type of city is Medina-i Gayri Fâzila (The city that was not built on virtue), that is, the city that was founded on evil. The basic starting point of all three thinkers is human happiness. The "nawâbit" (opposition-incompatible) group, which is one of the elements that can prevent happiness, is a typology that needs to be reformed, and if it is not possible to improve, it should be neutralized with all kinds of heavy sanctions, including exile and hard labor.

Giriş

Türk-İslam dünyasının yetiştirdiği önemli düşünürlerden olan Fârâbî (ö.339/950), İslam medeniyetinde siyaset felsefesini kurarken, Platon ve Aristoteles'in siyasi düşünceleri başta olmak üzere İran medeniyetinin

birikiminden yararlanmıştır. İslam felsefesi üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, İslam dünyasında felsefenin öncülüğünde ahlak, varlık, bilgi, erdem gibi kavramlar üzerine inşa edilen sorgulayıcı bir bakışın Fârâbî'den önce başladığı görülür. Ancak siyaset felsefesi alanında ilk defa sistematik ve tutarlı bir model üreten Fârâbî'dir. Bu yüzden İslam felsefesi üzerine çalışma yapan araştırmacılar bu konuda hemfikirdirler. Onun “erdemli toplum” düşüncesi felsefesinin merkezinde yer alır. Düşünürün ideali olan erdemli toplum anlayışının temelinde hakikat bilgisi ve bu toplumu oluşturan bireyleri mutluluğa götürecektir inanç, düşünce ve hayat tarzı vardır. Fârâbî'nin konuyla ilgili eserlerinde özellikle el-Medînetü'l-Fazıla, es-Siyâsetü'l-Medeniyye ve Tahsilü's-Saâde de mutluluk ve siyaset ilişkisine yaptığı vurgu dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre insanın temel amacı mutluluğu elde etmektir. Bunun içinde toplumsal-siyasal bir ortam zaruridir. Devlet felsefesi ile ilgili konularda Fârâbî'nin görüşlerinin büyük oranda etkisinde kalan Nasıruddin Tûsî ve Kınalızâde Ali Efendi'de de benzer yaklaşımı görmekteyiz. Her üç düşünürün de sisteminde temel amaç insanın mutluluğu elde edebilmesidir. Yine her üç düşünürde sisteminde mutluluğun önünde engel ve problem olarak gördüğü bir zümreden bahsetmektedir. Bu tipoloji “nevâbit” kavramı ile tanımlanmaktadır.¹

Sözlükte “ot bitmek, filizlenmek” anlamındaki nebt kökünden türeyen nâbite (nevâbit) kelimesi, “yeni yetişen, sonradan zuhur eden, tecrübesiz”² manasına gelir. Terim olarak ise, inanç konularını akli bakımdan temellendiremeyen, yaşadıkları devirde olup bitenlerden habersiz, hadiseleri değerlendirebilecek birikime sahip bulunmayan veya dini metinlerin sadece lafız yönünü göz önüne alıp ona kabaca anlam veren kesimleri nitelerek üzere daha çok inanç konularında akli delillendirmeye büyük önem veren Mutezile tarafından kullanılmıştır.

Yaygın olmamak ile beraber hayatın gerçekleri karşısında acemilik gösterenler için kullanıldığı gibi, Emevîler'in son dönemlerinde Abbasiler lehinde faaliyet gösterenleri ve mevcut iktidar sahipleri tarafından muhalif bir lidere biat edenleri tanımlamak için de kullanıldığının bilgisine sahibiz. Aynı şekilde özellikle Emevî halifelerinin yaptığı haksızlıklara rıza gösteren ve bu durumu eleştirenlere karşı çıkan, insanın iradesini yok sayan ve her

¹ Mahmut Kaya, “el-Medînetü'l-Fâzıla”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 28/319.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Daru's-Sadr, 1990), nbt md; Mütercim Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi (el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusu'l-Muhit)*, der. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), nbt md.

şeyi kadere bağlayan düşünce tarzı da nevâbit diye isimlendirilmiştir.³ Özellikle Kalam ilmini ilgilendiren konularda farklı ekollere müntesip olup farklı düşünce ve inançlara sahip kimselere ve akli kullanmayı reddedip sadece nakille yetinmeyi benimseyen ve aynı şekilde Hz. Peygamber'in sünnetini terk edip re'ye müracaat eden kişilere de bu ismin verildiğini ifade edebiliriz.

Literal ve metaforik anlamları dışında, toplumsal anlamıyla sözlüklerde, dünya umur ve ahvalinden habersiz, olgunlaşmamış, pişmemiş taze delikanlı ve fidanı imlemek bakımından “bitkiler” ve “ayrık otu” anlamına gelen nevâbit terimi, İslam siyasi düşünce geleneğinde, hakikati, siyasi toplum içinde değil, onun dışında arayan grubu kavramsallaştırmak amacıyla kullanılmıştır.⁴ Nevâbit teriminin hâkim görüşten sapma gösterenler ve genel anlayıştan farklı düşünenler için kullanıldığını söyleyebiliriz. İslam düşünce geleneğinde nevâbit terimini olumsuz anlamda ilk kullanan filozof Fârâbî'dir

Bitki anlamına gelen “nebat” ismi ile bitkinin yetişmesini ifade eden “enbete” fiili Kur'an-ı Kerim'de yirmiden fazla ayette yer almış ve sadece iki ayette insan ile birlikte kullanılmıştır.⁵ Bunlar, “Allah sizi yerden bitirip yetiştirmiştir.”, ve “Bunun üzerine rabbi ona hüsnükabul gösterdi ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi.”⁶ Ayetleridir. Kur'an'ı Kerim'de kullanıldığı haliyle mana olarak, bir olumsuzluk içermediği görülmektedir. Ancak tarihi süreç içerisinde hilafet meselesi başta olmak üzere ortaya çıkan siyasi ve itikadi ihtilaflar sonrası pek çok farklı görüş, ekol ve mezhep ortaya çıkmıştır. Mutezile, Şia, Harici, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey gibi oluşumlar buna örnek olarak gösterilebilir. Mecaz olarak “genç”, “acemi”, “yeni”, “nevzuhur”, “yenilikçi” ve “taze” anlamalarına gelen kelime, ifade edilen fırkalaşma sürecinde olumsuz anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Zamanla kavram yönetim yanlısı, taraftarı olması hasebiyle gerçekleri dile getiremeyen, dini ve siyasi konularda iktidara aykırı tavır almayan insanlar için kullanıldığı gibi, mevcut ve kabullenilmiş dini ve siyasi hayat tarzına uyum sağlayamayan, mevcudu kabul etmeyen veya edemeyen kimseleri

³ İlyas Üzüm, “Nabite,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/263-264.

⁴ Mütercim Asım Efendi, *Kamusu'l- Muhit Tercümesi (el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit)*, nbt md.

⁵ M. Karakaya, “Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, *Felsefe Dünyası*, 68, (2018), 136. (135-156.)

⁶ Nûh, 71/17; Âl-i İmrân, 3/37.

tanımlamak için de kullanılmıştır.⁷ Nevâbit kavramının tarihi serüvenine bakınca, gerek iktidar gerekse muhalefet için olumsuz anlamlar yüklenerek kullanıldığını görmekteyiz. Kavramın ele alınış şekli itibariyle, meselenin özünde bir zümrenin benimsediği, siyasi, toplumsal-düşünsel, inanç biçimini benimsemeyen muhalif grubu tanımlamak için kullanıldığını söyleyebiliriz.

1. Fârâbî'nin Erdemli Toplumunda Nevâbit (uyumsuzlar-muhalefet):

Fârâbî felsefesinin özünü “erdemli toplum” düşüncesi oluşturmaktadır. Onun erdemli toplumu tüm insanlığı en yüksek mutluluğa ulaştıracak epistemolojik ve inançsal ilkeleri haiz hakikat bilgisi temeline dayanmaktadır. İnsanın, varlığını idame ve ikame ettirebilmesi ve yetkin bir varlık haline gelebilmesi için ihtiyaç duyduğu pek çok şey vardır. Dolayısı ile insan muhtaç bir varlıktır. Bu özelliği insanı sosyal bir varlık haline getirmekte ve bu ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için de toplumsal bir yaşam gerekmektedir.⁸ İnsanın yaratılış amacını mutlu olmak diye tespit eden Fârâbî'ye göre, insan ancak erdemli bir toplum içerisinde hayatını sürdürerek yaratılış amacını gerçekleştirebilir. Çünkü bu toplumda mutluluğa ulaşmak ve yetkinleşmek için gerekli olan bütün şartlar mevcuttur. Fârâbî'nin erdemli toplumda en çok hassasiyet gösterdiği konuların başında düzen, uyum ve yardımlaşma gelmektedir. Fârâbî bu konuda, sağlıklı bir bedende ve metafizik âlemde mükemmel şekilde işleyen hiyerarşik düzenin aynısını erdemli toplumda da gerçekleştirmek istemektedir. Erdemli toplumun başkanını bedende kalbe, âlemde ise İlk Sebep'e benzetir.⁹ Fârâbî erdemli toplumdaki insanlar arasında birliğin, düzenin, uyumun ve yardımlaşmanın sağlanmasında, barındırdığı değerler itibariyle dinin çok büyük etkisinin olduğunu belirtmektedir. Filozofun bu şekilde düşünmesinde dinde mevcut olan hakikat bilgisi, adalet, doğruluk, sevgi, inanç birliği, yardımlaşma gibi kitlelerin bir arada yaşamasının temel unsurları sayılabilecek prensiplerin varlığı ve önemi etkili olmuştur.¹⁰

Erdemli toplumu tesis eden ve düzen içinde yaşamını şekillendiren dört temel unsuru Fârâbî, sevgi, adalet, inanç ve hayat tarzında ortaklık

⁷ Üzüm, “Nabite,” 32/263; Yüksel Macit, “*Emevî İdaresi Üstüne*”, *Hikmet Yurdu* 2 (Temmuz-Aralık 2008/1), 233, 41.dipnot; İrfan Aycan, “*Calız ve Emevî Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (1996), 286.

⁸ Fârâbî, *Kitabu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâdila*, nşr. Albert Nasrî Nâdir. (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 117; Huriye Tefvik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 58.

⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Yaşar Aydın. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 184-196.

¹⁰ Fârâbî, *Kitabü'l-Mille -Din Üzerine-*, çev. Yaşar Aydın. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 68.

olarak belirlemektedir. O, adalete evrende var olan iyilik düzeninin, irade sahibi insan eliyle erdemli toplumda da yaşatılması ve uygulanması anlamını verir. Adalet deyince akla toplumun düzenini, uyum ve işleyişini sağlayacak kanunlar gelmektedir. İnsanların haklarını ve sorumluluklarını belirleyen, toplumda huzur ve güveni sağlamak için teşekkül ettirilen kanunların en temel amacı adaleti sağlamaktır. Çünkü adaletin gereği gibi tesis edilmediği bir toplumda huzurun ve mutluluğun sağlanamayacağı toplumsal, siyasi ve hukuki evrensel bir kabuldür. İnsanların eylemlerinin belirlenmesinde sahip oldukları arzu ve tutkuların önemli bir payı vardır. Kanunlar meşru olmayan, erdemli toplumda düzeni ve uyumu bozacak türden istek ve tutkuların gerçekleşmemesi için vardır ve bunun için bazı engeller koyarak tedbir alınır. Kanunların ideal anlamda toplumun huzuruna katkıda bulunması ve toplumun yetkinleşmesine fayda sunabilmesi için bireylerin zihinsel olarak şuur ve kavrama düzeyinin de olgunlaşması gerekmektedir.¹¹ Fârâbî'nin oluşturmak istediği ideal sisteminde bireyin yetkinleşmesi, kendini eğitip geliştirmesi ve sanat sahibi olması önemseddiği hususlardandır.

Fârâbî erdemli toplumun oluşmasında eğitim ve iş bölümünü çok önemsemekte ve ilk başkanın vatandaşlarını mertebelere ayırıp yönlendirme yaparken belirleyici unsur olarak eğitimlerini, sanat ve meslek yeteneği konusunda yaratılışlarını dikkate almasını tavsiye etmektedir. Yönetici ve hizmet edenler şeklinde sınıflandırılan bu hiyerarşik yapı içerisinde mutluluğa ulaşmanın yolu tabii ve iradi iyiliklerin çoğaltılıp, kötülüklerin ise ortadan kaldırılması veya asgari düzeye indirilmesinden geçmektedir. Fârâbî sıklıkla ilk başkanın görevinin kötülükleri engellemek, iyiliklerin çoğalmasını sağlamak, uyum ve düzeni kurmak olduğunu belirtir. Bu aşamaya gelmek içinde halkın iş birliğine ihtiyaç vardır. Filozof, yöneticilik görevini ifa eden yetkilinin, halkın mutluluğu için her yolu denemesi gerektiğini söylemektedir. Erdemli toplumda halk yönetici ilişkisine de değinen Fârâbî, bu iletişimi öğrenci hoca ilişkisine benzetir. Cahiliye toplumundaki yöneticileri ise atların dizginlerini elinde tutan süvarilere benzetir. Ona göre erdemli toplumu meydana getiren bireyler, mutluluğun ne olduğu, insanı mutluluğa götürecek davranışların bilgisi, erdemli toplumun yönetim biçimi ve düzeni hakkında da bilgi sahibi olmalıdırlar. Çünkü erdemli toplumun yöneticilerine göre bu bilgiler erdemli şehirde ahlak, hukuk ve eyleme dönüşmüş olarak vücut bulmalıdır.¹²

¹¹ Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 260-262.

¹² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-Mehmet Rami Ayas. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 48-50.

Fârâbî, el-Medînetü'l-Fazıla ve es-Siyâsetü'l-Medeniyye adlı eserlerinde oluşturmak istediği erdemli şehrin omurgasının nasıl olacağını anlatırken sudûr nazariyesi ekseninde hareket ettiğini görüyoruz. Düşünür, sudûr nazariyesinde var olan ilk varlıktan son varlığa, mevcudat arasındaki katmansal mertebeleri ve bunlar arasındaki ilişkiyi erdemli şehre uyarlamak istemiş ve ilk başkandan piramidin en sonunda yer alan son varlığa kadar belirli bir silsile takip etmiştir. Fârâbî erdemli şehirde yaşamını sürdürecektir bireylerin belirli bir yetkinliğe sahip olmaları gerektiğini ifade eder. Erdemli şehrin sakinlerinin, faal akılla ittisal edebilen, ilim ve marifet ehli, feraset sahibi bir başkanın yönetiminde, varlıkların yüksek düzeyde bilgisine vakıf, mutluluğu hedeflemiş bilinçli, ehliyet ve liyakat sahibi kimseler olması gerektiğini belirtmektedir. Fârâbîye göre bu durum erdemli şehri fâsık ve cahil şehirden ayıran en büyük özelliktir. Fakat Fârâbî'nin konuyu ele aldığı eserlerine bakınca durumun böyle olmadığını görmekteyiz. Çünkü erdemli şehir içerisinde yaşayan “bakun/geriye kalanlar”, “nevâbit/türedi”, “el-mutakannisun/fırsatçılar”, el-muharrife/yanlış yorumlayanlar”, “el-marika/yasaları hükümsüzleştirilenler” gibi farklı tipolojilerden oluşan “erlemsiz” sınıflar da söz konusudur.¹³

Genel olarak erdemsizler diye isimlendirilen bu farklı tipolojileri kısaca tanımlamak faydalı olacaktır. El- mutakannisun/fırsatçılar veya tuzakçılar olarak da adlandırılan bu sınıfın fertleri, mutluluk ile ilgili fiillere tutundukları halde mutluluğu amaç edinmeyen, asıl gaye olarak zengin olmayı, beğenilmeyi, cömertliği ve iktidar olmayı seçmişlerdir. Bu gayelerine ulaşabilmek için de erdemli toplumun temel dinamiğini oluşturan ve insanları millet yapan en temel değer olan dini kullanmaktan kaçınmamışlardır. Bu sınıf kendilerine gaye olarak seçtikleri zenginlik, iktidar, beğenilme gibi amaçlarına ulaşabilmenin yolunun erdemli olmaktan geçtiğini bildikleri için, erdemli toplumun değerleri ile uyumlu gibi davranarak erdemliymiş görüntüsü vermektedirler. Bu yüzden bu kategorinin müntesiplerine “tuzakçılar” da denmiştir.

Bir diğer grup da el-muharrife/yanlış yorumlayanlar veya tahrifçilerdir. Bu sınıfı oluşturan tipolojiler ise erdemli toplum içinde yaşamlarına rağmen, erdemli toplumun değerlerini içselleştirememiş ve cahil toplumların yolunu kendilerine gaye olarak seçmişlerdir. Seçtikleri bu cahili toplumun yaşam ilkelerini erdemli toplumda hayata geçirme imkânı bulamayacaklarını bildikleri için de erdemli toplumun reisinin söz ve

¹³ Fârâbî, *es- Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebadiu'l-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener M. Rami Ayas. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 122-127.

görüŖlerini ve erdemli toplumun yasalarını kendi istek ve arzuları doğrultusunda ve kendi amaçlarına yönelik olarak arpıtırlar. Bu sebeple de tahrifi olarak adlandırılırlar.

Bir diğer grup ise “sapanlar”, “yasaları hüksüzleŖtirenler” anlamında “el-marika”dır. Bu grubu, amacı kanun koyucunun sözlerini, görülerini, emirlerini çarpıtmak, tahrif etmek olmamak ile beraber, başkanın yasalarını anlayamadıkları için, onun yasalarını, görülerini amacına uygun olmayan bir biçimde yorumlayan kimseler oluŖturmaktadır. Doğal olarak yaptıkları hatalı yorum sonucuna bağlı olarak elde ettikleri yanlış bilgiler beraberinde yanlış eylem ve davranıŖları getirmektedir. Bu durum ise erdemli Ŗehrin iŖleyiŖi, düzeni ve amacına uymamaktadır. Bu sebeple erdemli Ŗehrin gayesinin dıŖına çıkmaları yüzünden “sapanlar” olarak isimlendirilmiŖlerdir. Bunların dıŖında erdemli toplumun reisinin szli ve fiili olarak toplum üzerinde otoritesini azaltmak için hem kendi aralarında hem de toplum nezdinde konuŖan ve “muzeyyifun”, “sahteciler” diye isimlendirilen bir grup daha vardır. Onların bu tutum ve davranıŖları otoriteye bağlılık ve itaat konusunda problemlerin doğmasına neden olmaktadır.¹⁴ Bu tipolojiler her toplumda mutluluğa mani olmaktadır.

Fârâbî'nin siyaset alanı ile ilgili eserlerinin omurgası mutluluk-siyaset iliŖkisi üzerine bina edilmiŖtir. İnsanın temel hedefinin mutluluk olduğunu söyleyen filozofa göre bir insan, tek baŖına mutluluğu elde edemez. O, insanın bireysel olarak elde ettiği mutluluğu (tezhib'l-ahlak) hakiki mutluluk olarak kabul etmez. İnsan gerçek mutluluğu ancak aile (tedbir'l-men zil) ve toplumsal-siyasal (tedbir'l-mdn) ortamda elde edebilir. Fârâbî oluŖturmak istediği erdemli sistemin devamlılığını ve bu sistemin içinde var olan bireylerin mutluluğunu sekteye uğratacak muhtemel faktörleri de göz önüne alarak olumsuzluk yaŖanmaması için tedbirler almıŖtır. Bunun için erdemli Ŗehri yönetecek kiŖi veya kiŖilerde olması gereken özellikleri açık ve net bir Ŗekilde ele almıŖ, Ŗartları belirlemiŖtir. Ŗehrin vatandaŖı olacaklara da içinde yaŖadıkları sistemin kurallarını bilmelerini, iŖ bölümü, yardımlaŖma ve eğitim yoluyla sürekli yetkinleŖmeyi kendilerine hedef edinmelerini nermiŖtir. Fârâbî erdemli Ŗehrin yönetici ve halkının istikrar ve huzuru önünde bazı engel ve tehlikelerden söz etmektedir. Bunlardan biri de yukarıda zet olarak tanımlamaya alıŖtıđımız erdemli Ŗehrin yaŖam biçimini, ahlaki değer ve hukuki kurallarını iselleŖtirmeyen, bu sistemin dünya grŖn beğenip kabullenmeyen ve uyum sağlamayan insanlar ve

¹⁴Fârâbî, *İdeal Devlet*, ev: Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 122; Ŗenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, 1.bs.,(Ankara: Atlatkitap, Ekim-2015), 360-361.

gruplardır. Fârâbî bu uyumsuz zümreleri nevâbit olarak tanımlamaktadır.

Fârâbî için nevâbit erdemli politik toplumun erdemli olmayan sakinleri anlamına gelmektedir. Fârâbî nevâbit kavramını erdemli şehirlerdeki “türediler” olarak kullanır. “Türediler”, Medînetü’l-Fâzıla’ya muhalefet eden dinsel-siyasal bir gruptur. Filozof erdemli şehrin inşa edilebilmesi için bu grubun ıslah edilerek erdemli hale getirilmesi gerektiğini ya da bunların toplumdan uzaklaştırılmasının zaruri olduğunu belirtmektedir. Fârâbî’nin Medînetü’l-Fâzıla merkezli siyasal projesindeki temel kaygı dinsel, düşünsel ve toplumsal-siyasal birliği tesis etmektir.¹⁵ Fârâbî tefrika, ayrılık ve parçalanmışlığı toplumların ve toplumlara mutluluğa götürecektir sistemin işleyişine zarar veren temel unsurlar olarak görmektedir. Onun bu tespitinde yaşadığı dönemdeki siyasal-toplumsal ve düşünsel parçalanmışlıkların etkisi büyüktür. Bu yüzden Fârâbî erdemli şehrin bireylerinin Allah, kozmos, ruhani varlıklar, ahiret gibi konularda görüş birliği içerisinde olmalarını önemsemektedir.¹⁶ Zira Fârâbî erdemli toplumun sakinlerinin düşünsel, siyasal-toplumsal alan başta olmak üzere her konuda birlik içinde olmalarını mutluluk açısından önemsemektedir. Fârâbî insanın mutluluğu ancak iki unsur aracılığıyla elde edeceğini düşünür. Bunlardan ilki, mutluluğun nasıl bilineceğini ve elde edileceğini gösteren bir ilim/sanat; ikincisi de bu ilim veya sanatı uygulanacağı mekândır. Fârâbî’ye göre bu ilim pratik felsefenin içinde yer alan siyaset; onun uygulanacağı yer ise Medînetü’l-Fâzıla’dır.¹⁷ Fârâbî Medînetü’l-Fâzıla’nın düşünsel ve siyasal sistemine uyum sağlayamayıp cahili melekeler ve toplumsal uygulamalara meyledenlerin bunu neden yaptıklarını ve bunların nasıl düzeleceklerini siyaset ilmi vasıtasıyla bilebileceğimizi dile getirmektedir. Filozof, Medînetü’l-Fâzıla’nın düşünsel, siyasal açıdan cahil, fâsık ve dâlle toplumlara dönüşebileceğini de söyler. Siyaset ilmi, onun tekrar aslına döndürülmesi için gerekli olan düzenlemeler ve önlemlerin bilgisine sahiptir.¹⁸ Siyaset ilmi veya sultanlık sanatı tüm toplumsal faillerin üzerinde bulunan başkanın icra ettiği ilim veya sanattır. Bazı sanatlar sadece hizmet ederken, diğer bazı sanatlar da hem yönetir hem de hizmet ederler. Fârâbî’ye göre en üstün sanat/ilim olan siyaset/sultanlık ise

¹⁵ Onur Yıldırım-Adem Çaylak, “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medînetü’l-Fâzıla’nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”, *Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi*, 1 (Nisan 2021/13), (66-82), 69.

¹⁶ Fârâbî, “Fusûlü’l-Medenî”, *Fârâbî’nin İki Eseri*, çev: Hanifi Özcan. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 88.

¹⁷ Mehmet Aydın, “Fârâbî’nin Siyasal Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1976), 305.

¹⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev: Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 166.

sadece yönetir.¹⁹ Filozof, mutluluğu elde etmenin yolunun siyaset ilmini iyi bilmek ve uygulamaktan geçtiği gibi, erdemli devlet dışında mutluluk arayanların da ıslah edilmesini siyaset ilmine bağlamaktadır. Fârâbî siyaset ilmini her türlü problemin çözüm adresi olarak görmektedir.

Fârâbî yaşadığı dönemde mevcut olan yönetim biçimlerinin hiçbirisinin Medînetü'l-Fâzıla olmadığını, bu yönetim biçimlerinin teoride ve pratikte ideal olandan uzaklaştığının farkında olduğu için, onu yeniden inşa etmek istemektedir. Fakat filozof bu yeniden teşekkülün önünde bazı engeller olduğunu ve bu engellerin aşılmasının da yeniden tesis için zorunlu olduğunu bilmektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi Fârâbî erdemli şehrin düşünsel ve toplumsal idealleriyle uyuşmayan ve erdemli şehrin yeniden teşekkülünün önünde engel olan bu erdemsiz zümreyi nevâbit olarak tanımlamaktadır. Başka bir ifade ile nevâbit erdemli şehirdeki türedilerdir. Fârâbî bu zümrenin istenmediği halde ortaya çıktığını ve erdemli şehri ifsat ettiğini söylemektedir. Dokuz sınıf olarak ele alıp tanımlamaya çalıştığı bu zümrelerin üçünden niyetleri bozuk ve en olumsuz tipler diye söz etmektedir. Geriye kalan altı grubun ise genellikle iyi niyetli olduklarını, erdemli şehir için iyiyi istediklerini ancak, gerçekleri tam kavrayamayan, tasavvur gücü zayıf olan ve doğru ile yanlış ayırt edebilecek istidata sahip olmayan kimseler olarak tanımlamaktadır.²⁰ Fârâbî bu zümrelerin erdemli şehir ve halkına zarar vermesine engel olmak için yöneticilere bazı uyarılarda bulunmayı da ihmal etmemiştir. Yöneticinin nevâbit zümresini sürekli takip ve meşgul etmesi gerektiğini belirten Fârâbî, ihtiyaç halinde özel tedavi yöntemleri uygulanmasını ve sonuç alınmadığı durumlarda ise şehirden kovmak da dâhil olmak üzere hapsedmek, zor ve angarya işlerde çalıştırmak gibi seçenekleri uygulaması gerektiğini belirtmiştir.

Fârâbî erdemli şehri meydana getiren beş asıl zümreden bahsederken nevâbit grubunu bu toplumsal sınıflardan saymaz. Filozof, Medînetü'l-Fâzıla'sında erdemli toplumda hükema, hatipler, edipler, şairler, müzisyenler, doktorlar, mühendisler, mücahidler, çiftçiler, çobanlar, tüccarlar gibi farklı toplumsal sınıfların olduğunu ifade eder. Sisteminde ilk sırada yer verdiği hükemanın pratik felsefenin bilgisine sahip olan filozoflar olduğunu söylemektedir. Filozoflar bu sistemin en erdemli toplumsal sınıfını oluşturmaktadır. Toplumsal sınıfın ikinci sırasında ise hatipler, şairler,

¹⁹ Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (2002/1), 266.

²⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, , çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener M. Rami Ayas. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 122-127.

müziyenler, kâtipler yer almaktadır. Doktorlar, mühendisler, muhasebeciler üçüncü grubu oluştururken, erdemli şehri koruma ve güvenliği sağlama vazifesini yerine getiren mücahitler ise dördüncü sınıfı meydana getirmektedirler. Son toplumsal sınıfı ise mal mülk sahibi olan çiftçiler, çobanlar ve tüccarlar oluşturmaktadır. Bu beş toplumsal sınıf erdemli şehri inşa etmektedir.²¹ Adalet ilkesi üzerine kurulan Medînetü'l-Fâzıla'da her insanın toplumsal görev ve sorumluluğu farklıdır. Bu toplumda hedef hakiki mutluluğu elde etmektir. Bunun içinde her bir birey ait olduğu toplumsal sınıfın gereği olan vazifesini iyi yapmak zorundadır.

Fârâbî'yi Erdemli Şehri yeniden tesis etme düşüncesine iten saiklerin başında, yaşadığı dönemin siyasi-dini gelişmeleri sonucunda meydana gelen tefrika hadiseleri gelmektedir. Bu parçalanıp kutuplaşmış ortamda hakiki mutluluğun elde edilmesini mümkün görmeyen Fârâbî, bu doğrultuda hakiki mutluluğa ulaşmanın yolunun Erdemli Şehri yeniden tesis etmekten geçtiğine inanmaktadır. Tefrikanın olduğu yerde saadete ulaşmanın imkânsız olduğunu görmüş olacak ki düşünür, ideal sisteminde dayanışma, birlik beraberlik, fikir ve inanç birliği gibi nitelikli bir toplumsal yaşam için önem arz eden ilkelere çok değer vermiştir. O, erdemli toplumun yeniden inşasında iki temel şartın mutlaka yerine getirilmesini zorunlu görmüştür. Bu şartlardan ilki, şehrin düzeninin, ilk sebep'in sudûr etmesiyle başlayan ve hiyerarşik bir hal barındıran kozmik düzeni takip etmesidir. Fârâbî erdemli toplumdaki düzenin sudûr nazariyesindeki kozmik düzenle paralellik arz ettiği süre ve ölçü nispetinde hakiki mutluluğun elde edilmesini mümkün görmektedir. Fârâbî idealinde olan insani şehri, tanrısal şehri örnek alarak kurmak istemektedir. Yerine getirilmesi gereken ikinci şart ise erdemli şehrin halkının toplumsal-siyasal görüşlerinin bu düzene uygun olması ve bu düzenin en hakiki düzen olarak en doğru görüş ve gerçek inancı temsil ettiğine inanılmasıdır.²² Toplumsal-siyasal birliği sağlamadan erdemli şehrin oluşamayacağını ifade ederek şehrin bütün bölümlerinin erdemli başkanın maksadına hizmet etmeleri gerektiğini belirten Fârâbî, bu sistemin içinde hayat süren ancak bu düzenin en hakiki, en doğru ve gerçek inancı temsil ettiğini kabul etmeyen ve bu düşüncüyü paylaşmayan kişilerin olduğunu söylemektedir. Bir diğer ifade ile aynı toplum içerisinde başkanın maksadına hizmet etmeyen kimselerin varlığı erdemli şehrin oluşumunda ve hakiki mutluluğun elde edilmesinin önünde ciddi bir engel olarak durmaktadır. İşte

²¹ Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev: Hanifi Özcan, 81.

²² M. Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, çev: Muhammet Çelik, (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 449.

Fârâbî bu zümreye nevâbit ismini vermektedir. Filozof Fusûlü’l-Medenî adlı eserinde, doğası gereği erdemleri kabul etmeye yatkın olmayan insanların erdemleri kabul eder hale gelmesinin veya var olan erdemlerin daha da mükemmel hale getirilmesinin devlet yöneticisinin görevi olmadığını ifade etmektedir. Tahsilü’s-Saade adlı eserinde ise Fârâbî, aynı konuyla ilgili olarak erdemli şehrin vatandaşlarının felsefi veya dinsel eğitim aracılığıyla erdemli hale gelebileceğini dile getirmektedir.²³ Bununla birlikte bu yöntemle erdemlere sahip olabilen insan sayısının çok az olduğunu belirten Fârâbî, nevâbit grubunda bazı entelektüel noksanlıklar bulunduğunu ve bu noksanlıklar yüzünden bu zümrenin hakikatin bilgisine sahip olamadan varlıklarını sürdüreceğini ifade eder. Fârâbî’ye göre nevâbit zümresinin amacı hakiki olmayan mutluluğu elde etmek, erdemli şehrin sakinlerinin amacı ise hakiki mutluluğu elde etmektir. Bu yüzden erdemli şehrin sakinleri için hazırlanan felsefi ve dinsel eğitimin nevâbit zümresine uygun olmadığı açıktır.²⁴ Düşünür bu taifeyi erdemli devletin ve bu devletin sakinlerinin hakiki mutluluğu elde etmesinin önünde ciddi bir engel olarak görmekte ve bu konuda erdemli toplumun reisini uyarmaktadır. Erdemli şehirde yaşayan bu zümrenin kontrolü, sürekli takip ve meşgul edilerek yapılabilir. Bu strateji çözüm getirmez ise, bu gruba dâhil kimseleri hapsetme, şehirden kovma, zor işlerde çalıştırma, cezalandırmak dâhil farklı yöntemler deneyerek pasifize etmek gerekir. Çünkü filozof bu zümreyi toplumsal bütünlük açısından bir tehdit olarak görmektedir. Fârâbî bu zümrenin kontrol altında tutulmadığı takdirde sapkın fikirlerini erdemli şehrin sakinleri arasında yayarak, erdemli şehirde var olan toplumsal-siyasal ve dinsel birliğin bozulmasına yol açacağını ifade eder. O, bu grubu erdemli şehirde yaşamakla birlikte bu toplumsal-siyasal yapıya ait olmayan muhalif grup olarak kabul eder.²⁵

Muhalefet kavramı, siyasetin temel kavramlarından biridir ve çok farklı şekillerde karşımıza çıkar. Bir toplum düzeninde muhalefeti farklı şekillerde tanımlamak, muhalif birey, grup ya da güçleri çeşitli şekillerde tasnif etmek mümkündür. Hemen her toplumda, toplumun genel yapısına uyum konusunda zorluk çeken, toplumun gagesini ve anlam-değer

²³ Fârâbî, “Fusûlü’l-Medenî”, *Fârâbî’nin İki Eseri*, çev: Hanifi Özcan, 24; Fârâbî, *Tahsilü’s-Sa’âda*, çev: Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap, 2015), 93; İlai Alon, “Fârâbî’nin Garip Bitkisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, trc. Kazım Güleçyüz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 217-249.

²⁴ Yıldırım-Çaylak, “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medînetü’l-Fâzıla’nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”, 78.

²⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın - Abdülkadir Şener-Mehmet Rami Ayas. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 71.

dünyasını benimsemeyen, çeşitli şekillerde haksızlığa uğradığını düşünenler, toplumdaki paylaşımdan hak ettiğini alamadığını iddia eden yahut iktidarı ele geçirme arzusu ile hareket eden gruplar vardır. Toplum için en doğru düzeni belirleme veya toplumsal düzenin tesis ve işleyiş sürecine yönelik görüş ve yöntem farklılıkları toplumda bir ayrışma ve muhalefetin doğmasına sebep olabilir. Fârâbî'nin Medînetü'l-Fâzıla'sında ise muhalefet, siyasi rekabet ya da yönetimin tercih ve uygulamalarına eleştiriden ziyade, toplumsal düzenin kurucu değerlerine karşı olmak ve bu değerlerin icra edildiği hayat düzeninin dışında kalmak olarak vuku bulmaktadır. Diğer bir ifade ile muhalefet toplumun kurucu değer ve gayesine karşı olmak anlamına gelir. Bu anlamda muhalif olmak sadece yönetilenler için geçerli olan bir durum değildir. Toplumun kurucu değer ve gayesine aykırı bir tutum ve davranış içine giren yönetici ve seçkinler içinde bu durum geçerlidir. Fârâbî, toplumun temel değerleri ile sorunlu bir anlam-değer dünyasına sahip olan bir yöneticinin haz, zenginlik, şeref gibi erdemli toplumun kurucu değerleri ile uyuşmayan süfli emelleri kendine amaç edinebileceğini ve bunları elde etmek için toplumu kullanabileceğini belirterek, kanunların ve halkın buna izin vermeyeceğini söylemektedir.²⁶ Bu durumda bir yönetici iktidarda gibi görünse de gerçekte muhalefettir. Toplumun temel kabullerine sözlü veya fiili aykırılığın söz konusu olduğu durumlarda, iktidar da bile olursa nevâbit zümresinden kabul edilmektedir. Burada önemli olan devletin, erdemli toplumun kurucu temel değer ve gayesini içselleştirmek ve bu temel değer ve gayeye uygun davranabilmektir.

Fârâbî'nin erdemli toplumu, felsefenin hakikat bilgisi temelinde kurulmuş bir akıl devleti ya da bilgi toplumudur.²⁷ O erdemli toplumun kurucu değerlerine sahip olmasına rağmen, erdemli toplumda çeşitli sebeplerle yaşama imkânı bulamayan insan tipolojilerinden de söz etmiş ve bu gruba giren insanlara tavsiyelerde bulunmuştur. Fârâbî erdemli bir insanın veba, kıtlık gibi felaketler sebebiyle cahil bir toplumda yaşama zorunda kalabileceği gibi, henüz erdemli bir toplumun olmaması nedeniyle de erdemli olmayan toplumda yaşamak zorunda kalabileceğini belirtir. Fârâbî böyle insanların durumunu ilginç bir örnekle anlatır. Ona göre erdemli bir insanın erdemsiz toplumda yaşaması, bir hayvanın kendinden aşağı başka bir türe mensup bir hayvanın ayaklarına sahip olarak yaşaması anlamına

²⁶ Fârâbî, *Kitabü'l-Mille -Din Üzerine-*, çev. Yaşar Aydın. 17-18; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-Mehmet Rami Ayas. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 66.

²⁷ Adnan Gürsoy, "Fârâbî'nin Erdemli Toplumunda Muhalifler", *Hikmet Yurdu*, 26 (Temmuz-Aralık, 2020/2), (ss.171-194), 13/179.

gelir. Bu durumda bulunan erdemli insanın bir an önce hicret ederek cahiliye toplumundan kurtulması gerekir.²⁸ Fârâbî el Medînetü'l-Fâzıla adlı eserinde erdemli topluma muhalif olmak bakımından nevâbit zümresini cahil toplum sınıfı ile birlikte anmaktadır: "Erdemli topluma cahil toplum, fâsık toplum, değişmiş toplum ve yoldan çıkmış toplum karşıttır. Ayrıca erdemli topluma, bireyler düzeyinde, şehirlerde (onlara) aykırı olarak bulunan insanlar da karşıttır."²⁹ Fârâbî'nin ifadelerinden erdemli toplumun muarızlarının sadece bazı zümrelerden ibaret olmadığını, aynı toplum içerisinde muhalif bireylerin de olduğunu anlıyoruz. Yine Fârâbî konuyla ilgili olarak "Erdemli toplum, cahil toplumun, fâsık toplumun ve sapkın toplumun karşıttır. Ayrıca erdemli toplumda yaşayan erdemsizler vardır ki, bunlar tıpkı buğdayın arasından çıkan dikene veya tahıl ya da bitkiler içerisindeki yararsız, hatta zararlı olan başka otlara benzerler."³⁰ Demektedir. Fârâbî erdemli toplumun yaşamsal değerlerini benimseyen biri ile cahili toplumun değerlerini benimseyen ve bu düzenin propagandasını yapan kişi arasındaki farkı yine bir örnekle anlatmaktadır. O, "bir hayvan düşünün ki kendisinden daha üstün olan bir türe ait bir hayvanın kafasını taşımaktadır" diyerek erdemli toplum ile cahili toplum arasındaki uyumsuzluğa vurgu yapmıştır.³¹ Fârâbî için nevâbit zümresi (ister grup isterse bireysel olsun) erdemli şehrin yaşam tarzının icra edilmesi açısından ve hakiki mutluluğun elde edilmesi bağlamında amacın gerçekleşmesinin önünde ciddi bir engel olarak durmaktadır. Verilen örnekten de anlaşılacağı üzere buğdayın daha verimli ve daha kaliteli olması için nasıl tarladaki zararlı otların yok edilmesi gerekiyorsa, aynı şekilde erdemli toplum içerisinde yer alan bireysel ya da zümre halindeki nevâbit (muhalif) grupların da ıslah edilmesi ya da yok edilmesi gerekmektedir. Muhalif gruplar, genel olarak içinde yaşadıkları toplumun temel değer olarak benimsediği ve toplumsal düzenin ana unsurları olan inançlar, ortak düşünceler ve kanunlara karşı olumsuz bir tavır içindedirler. Fârâbî muhalif gruplarla mücadelenin önemli ve şart olduğunu dile getirmekte ve hangi grupla nasıl mücadele edileceğini de öğretmektedir. Muhalif zümrelerin muhalefet gerekçelerine göre bir mücadele yöntemi önermektedir. Bu muhalif tipolojiler ile mücadelede en büyük sorumluluk ve görev yöneticilere aittir. Filozofa göre "Erdemli toplumun yöneticisinin görevi muhalifleri izlemek, meşgul etmek ve onların her sınıfını tedavi edecek

²⁸ Fârâbî, *Kitabü'l-Mille -Din Üzerine-*, çev. Yaşar Aydın, 44-46; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, (Litera Yayıncılık, 2018), 204.

²⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, 204.

³⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-Mehmet Ramî Ayas. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 52-53.

³¹ Fârâbî, *Kitabü'l-Mille -Din Üzerine-*, çev. Yaşar Aydın, 44.

özel yöntemler kullanmaktır. Bu da onları, toplumdan çıkarmak yani tecrit, sürgün, cezalandırmak, hapsedmek veya zor işlerde çalıştırmakla olur.”³² Burada dikkat çeken bir diğer hususta Fârâbî'nin her bir muhalif zümrenin muhalefet gerekçesine özel yöntemle tedavi edilmesi gerektiği düşüncesidir. Bu öneri akla Fârâbî'nin erdemli devletinde yöneticiye atfettiği rehber, öğretmen ve doktor misyonunu akla getirmektedir. Bu düşüncelerden hareketle erdemli toplumda yönetici adeta nefislere şıfa olarak görölmektedir diyebiliriz. Fârâbî, muhalif gruplar hakkında bu tanıtıcı, uyarıcı ve öğretici bilgileri verdikten sonra şunu da açıkça söylemektedir ki bu muhalif gruplar, otonom bir devlet ya da topluluk oluşturamayacak ve erdemli toplum içerisinde yok olup gideceklerdir.³³

Erdemli toplum içerisinde problemlı bir zümre olarak kabul edilen nevâbit konusunu ele alan bir diğer filozof da Nasîruddin et-Tûsî'dir.

2. Nasîruddin Tûsî ve Nevâbit Kavramı

Nevâbit kavramı hakkında görüşlerini analiz edeceğimiz ikinci düşünür Nasîruddin Tûsî'dir. Meşşâî geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Tûsî, İslam düşüncesinin ihya edicilerinden olarak kabul edilmektedir. Tûsî yaşadığı dönemde kendine özgü ilmi birikimi ve entelektüel kimliği ile büyük rağbet görmüş bir filozoftur. Tûsî başta ahlak, felsefe, mantık, kelam olmak üzere pek çok alanda eser sahibidir. Çalışmamıza da temel kaynak olacak Ahlâk-ı Nasirî düşünürün en önemli eserlerindedir. Bir mukaddime ve üç makaleden oluşan eserin son kısmı “Siyasetü'l-mudun” başlığını taşımakta ve genel muhtevası itibarıyla Fârâbî'nin etkilerini yansıtmaktadır. Bu bölümde insanın sosyal varlık olması prensibinden hareketle medeni toplumun, sosyal grubun ve şehirleşmenin gerekliliği ve önemi üzerinde durulmaktadır.

Ameli felsefenin kapsamına giren ilimler ferde ve topluma ait olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sina'yı yakından izleyen Tûsî, toplum ilmini ev halkından ibaret topluluğa ve şehir, vilayet, bölge/ülke halkından ibaret topluluğa ait olmak üzere iki kısımda ele alır. Bu sebeple pratik felsefe ahlak terbiyesi, ev idaresi ve devlet yönetimi olmak üzere üç bölümden meydana

³² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, , çev. Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-Mehmet Rami Ayas. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 71; Şenol Korkut, “Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, *Eskişeni*, 28 (2014), 111.

³³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, , çev. Mehmet S. Aydın - Abdülkadir Şener-Mehmet Rami Ayas. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 73.

gelmektedir.³⁴ Fârâbî gibi mutluluğu hem ferdin hem de toplumun son gayesi olarak tanımlayan Tûsî, toplumsal hayatın ise insanların mutluluğu için vazgeçilmez bir araç olduğunu söylemektedir. Tûsî'ye göre insan yaratılışı bakımından sosyal bir varlıktır ve onun yetkinliği hemcinslerine karşı bu özelliğini göstermesindedir. İnsan kendi kendine yeterli değildir, her insan bir diğere muhtaçtır. Bireylerin kişisel istek ve çıkarları farklı olup bunun ortaya çıkaracağı haksızlık ve çatışmaların önlenmesi, hak ve hukukun korunabilmesi için devlete ve yöneticiye ihtiyaç vardır. Tûsî'nin bu düşüncelerini kendisinden uzun zaman sonra yaşamış olan İngiliz filozofu Thomas Hobbes'da (1588/1679) da görmekteyiz. Tûsî eserinin üçüncü bölümünde ağırlıklı olarak bu konuyu ele alır. Onun medeni toplumun gereğini ve tek başına yaşamının sakıncalarını, sosyal grup ve devlet şekillerini, devlet başkanının niteliklerini ele alışı büyük ölçüde Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in bu yöndeki görüşlerine dayanmaktadır. Sonuçta Fârâbî'de olduğu gibi Tûsî'nin siyaset felsefesi de sosyal dayanışma ve yardımlaşmayla gerçek yetkinliğe yönelen toplumun mutluluğunu sağlayacak tümel yasaların incelenmesinden ibarettir. Bu sebeple devlet yönetimi hikmet kaidesine uygun olmalı, böylece toplumda yetkinleşmeye yol açmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için hükümdarın temel niteliklere ve erdemlere sahip olması gerektiğini söyleyen Tûsî, bu bağlamda sevgi, adalet ve hoşgörünün önemine işaret eder. Dolayısıyla toplumu ahlaki hayatın zemini olarak gören Tûsî'nin ahlak anlayışında dünyadan elini eteğini çeken zahidin hayatına yer yoktur.³⁵

Tûsî, "bir kişinin ağzına bir lokma ekme koyabilmesi için bin çalışan gerekir" sözünden hareketle insanın işinin döngüsünün insanların birbirlerine karşılıklı yardım etmesinde olduğunu söylemektedir. İnsanların farklı işlere rağbet göstermesini, farklı sanatlara sahip olmasını ilahi hikmetin bir gereği olarak değerlendirir. "Eğer bütün insanlar her şeyde eşit olsalardı, hepten helak olurlardı" sözüne istinaden zenginlik, fakirlik, akıllılık gibi hususların da takdir edildiğine vurgu yapmaktadır. Tûsî türün varlığının karşılıklı yardımlaşmaya, karşılıklı yardımlaşmanın da toplanmaya bağlı olduğunu belirtip, insan türünün doğası gereği toplanmaya mecbur olduğunu söylemektedir. Filozof, toplanmanın bu türünü toplumsallaşma (temeddün) diye isimlendirmektedir. Temeddün teriminin medineden türediğini söyleyen Tûsî, şehri de çeşitli meslek ve sanatlarla geçinmenin

³⁴ Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasırı*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 3.bs.- (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 236; Anar Gafarov, , "Nasîruddin Tûsî," *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012), 41/442.

³⁵ Anar Gafarov, "Nasîruddin Tûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2012), 41/444.

sebebi olan yardımlaşmayı sürdüren bireylerin bir araya gelme yeri olarak kabul eder. Tûsî, insan fiillerinin farklı farklı etkenleri olduğunu ve dolayısıyla onların kendi doğalarıyla bırakıldığında yardımlaşmalarının mümkün olmayacağını söylemektedir. Çünkü mütegalib (zorba) olan herkesi kendi kölesi yapmaya çalışır, hırslı olan ise var olan şeylerin hepsini kendisi için ister. Bu da kavgaya, mukavemete, birbirini yok etmeye vesile olacaktır. Bu yüzden zorunlu olarak, bir idare türünün, her birini hak ettiği bir konuma razı etmesi ve kendi hakkına ulaştırması, her birinin elini, hukuku çiğnemekten ve başkalarının haklarında tasarruftan kesmesi ve sorumlusu olduğu yardımlaşma işlerinden bir işle meşgul etmesi gerekir. İşte bu idareye Tûsî “yönetim” (siyaset) demektedir.³⁶ Tûsî, Ahlak-ı Nasırı adlı eserinin üçüncü bölümünde ele aldığı devlet yönetimi başlığında filozof Aristoteles’in yalın yönetimler üzerine yaptığı yorumları ele alarak değerlendirmelerde bulunmaktadır. Tûsî, toplumsal yaşamda erdem elde etmenin çok önemli olduğunu ve insanların erdemi elde edebilmelerine kadir olabilmeleri için de “siyaset felsefesi” (medeni hikmet) ilmini öğrenmek zorunda olduklarını söylemektedir. Ona göre bu ilme vakıf olmayanlar insani ilişkilerde erdemi yakalayamaz ve zulümden beri olamaz, bu yüzden de kendi merteye ve konumu ölçüsünde âlemin fesadına sebep olur. Filozof siyaset ilminin önemini tıp ilmiyle kıyas yaparak anlatır. Ona göre tıp ilmine vakıf olan bir insan, kendi sanatında yetkin ve mahir olduğu zaman insan bedeninin sağlığını koruma ve hastalığı gidermeye kadirdir. İşte bunun gibi siyaset felsefesi ilmine sahip olan kişi de kendi sanatında mahir olduğu zaman gerçek denge (i’tidâli hakikî) adlanan âlem mizacının sağlığına ve ondan sapmayı gidermeye kadir olur ve o, hakikaten âlemin tabibi olur.³⁷ Bu ilmin meyvesi âleme iyiliklerin yayılması, çoğalması ve kötülüklerin mümkün ölçüde giderilmesidir. Düşünür, siyaset felsefesi ilminin konusunu insan bireylerinin toplanma yapısı olarak belirler. O bu toplanmanın çeşitli şekillerde olduğunu dile getirir. Birinci toplanma biçimi olarak evin (ailenin) toplanmasını, ikinci toplanma biçimi olarak mahalle ehlinin toplanmasını, ondan sonra şehir ehlinin toplanması ve nihayet âlem ehlinin toplanması olarak takdim eder. Tûsî, her bir bireyi ailenin bir parçası olarak görür. Aynı şekilde her bir aile mahallenin, her bir mahalle şehrin, her bir şehir milletin bir parçası ve her bir millet âlem ehlinin bir parçasıdır.³⁸ Tûsî’ye göre her bir toplanmanın bir başkanı (reisi) vardır ve bir üst mertebedeki alt tarafta olanın reisidir. Bu silsile âlem başkanı kadar uzar ve “başkanların başkanı” (reîsi

³⁶ Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasırı*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, , 240.

³⁷ Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasırı*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 243.

³⁸ Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasırı*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 244.

rüesâ) odur ve o, mutlak hükümdardır. Onun, âlemin ve âlemin parçalarının halini incelemesi tabibin bireyi ve bireyin parçalarını incelemesi ve aile başkanının evin halini ve parçalarını incelemesi gibidir.

Tûsî, iradi-insani fiillerin iyilikler ve kötülükler diye ikiye ayrılması gibi toplumların da bu iki kısma ayrıldığını belirtir. Birisi sebebi iyilikler kabilinden olan, diğeri sebebi kötülükler kabilinden olandır. Birincisine “erdemli devlet” (medine-i fazıla, erdemli şehir), ikincisine “erdemli olmayan devlet” (medine-i gayr-ı fazıla) adını vermiştir. Tûsî, gerçeğin çoklukta munezzeh ve iyiliklerin yolunun bir olduğunu ve birden de çok olamayacağı düşüncesine binaen, erdemli devletin tek bir tür olacağı düşüncesine varır. Bununla birlikte düşünür, erdemli olmayan devletin cahil, fâsık, sapkın olmak üzere üç türü olduğunu söyler.³⁹ Tûsî’ye göre batılın sonu yoktur ve erdemli olmayan devletlerin sonsuz sayıda şubeleri olabilecektir. Ayrıca o, bazı sebeplerden dolayı erdemli devletin içinde de ayrı otları (nevâbit) diye tanımladığı erdemli olmayan devletlerin varlığının mümkün olduğunu belirtir.

Tûsî’ye göre erdemli devlet, gayeleri iyilikleri edinme ve kötülükleri gidermek olan ve aralarında görüşler ve fiiller hususunda ortaklık bulunan bir halkın toplanmasıdır. Bu toplumu oluşturan sakinlerin görüşleri, fiilleri, yolları, gidişatları ve gayeleri birbiri ile uyumlu olup, hepsi aynı yön üzeredirler. Bu birliktelikte aklın düzeltme ve doğrultmasıyla oluşmuş yasaların adalet ve hikmet erdemleri üzerine bina edilmesi ve böyle bir yönetimin aktif olmasının payı çok büyüktür. Tûsî, erdemli reisin idare ettiği toplumda, ehliyet ve liyakat ölçüsü gereği her bir taife kendi yerine yerleştirilmiştir. Toplumun birliği ve huzuru açısından yönetilenlerin reise itaati siyasi ve toplumsal bir zorunluluktur. Çünkü devlet idarecisine uymaktan sapılırsa onlardaki “gazap kuvvesi” “düşünme kuvvesi”ne üstünlük kurmaya çalışır ve bu da onların arasında taassup, inat ve mezhep karışıklığının ortaya çıkmasına sebep olur. Erdemli toplum için bu arzu edilen bir durum değildir. Filozof erdemli devlette biraradalık ve sevecenliğin birlik ve beraberlik için şart olduğunu söylemektedir. O erdemli devlet ehlinin, dünyanın her tarafında farklı farklı da olsa gerçekte müttefik olduğu kanaatindedir. Çünkü onların kalpleri birbirine doğrudur ve birbirlerine karşı sevgi doludur.⁴⁰

Filozof, erdemli devletin sakinlerini beş kategoride ele almaktadır. Bu

³⁹ Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasırı*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 268.

⁴⁰ Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasırı*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 269

beş sınıfın birincisi onun efadıl (en erdemliler) dediği devlet idaresiyle alakadar olan, akletme gücü ve isabetli iş ve görüşleriyle hemcinslerinden ayırt edilen seçkin zümredir. İkincisi ise Tûsî'nin dil sahipleri (zevi'l-elsine) adını verdiği, sanatı kelam, fıkıh, hitabet, belagat, şiir olan ve sıradan insanları inanca davet eden gruptur. Üçüncü grubu ise sanatı aritmetik, muhasebe, geometri ve tıp olan, adalet kanunlarını devlet halkı arasında koruyan ölçenler (mukaddirân) topluluğu oluşturmaktadır. Dördüncü grupta da savaşılar (mücahidân) diye adlandırılan ve görevi devlet ehlinin özelini korumak ve bütünlüğünü sağlamak olan taife vardır. Bunlar aynı zamanda erdemli olmayan devletlerin halkını onlardan uzak tutan savaşta ve savunmada, yiğitlik ve hamiyet şartlarını gözeten kimselerdir. Beşinci grubu ise maliyyân denilen vergi toplama başta olmak üzere bu sınıfların azıklarını ve erzakını düzenleyen maliyeciler topluluğu oluşturmaktadır.⁴¹ Bu toplumsal katmanlar erdemli devlette iş bölümü ve iş disiplinin önemini göstermektedir.

Tûsî bu bilgileri verdikten sonra erdemli devlette, erdemli olmayan kimselerin de bulunabileceğini kabul eder. Bu tipolojileri araç-gereç konumunda değerlendirerek, bunların en erdemlilerin yönetimi altında olmaları hasebiyle eğitilmeleri ve yetkin hale getirilmeleri mümkünse eğitilmelerini önerir, aksi takdirde çözüm hayvanlar gibi eğitilmeleridir.

Tûsî'nin nevâbit konusundaki düşüncelerini irdelemeye başlamadan önce, yukarıda değindiğimiz erdemli olmayan devletleri nasıl sınıflandırdığına bakmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Filozofun erdemli olmayan devletleri cahil, fâsık ve sapkın devlet olmak üzere üç ana gruba ayırdığını belirtmiştik. O cahil devleti amacı itibarıyla değerlendirmiş ve altı türünün olduğunu söylemiştir. Birincisi amaçları bedenlerin ayakta durması için azıklar ve giyeceklerle ilgili zorunlu olan şeyi kazanmak olan 'zorunlu toplanmadır' (ictimâ-i zarurî), ikincisi amaçları zenginliğe, servete ulaşmak olan 'aşağılık toplanması' (ictimâ-i nezalet), üçüncüsü haz devleti, yiyecek, içecek, kadın ve her çeşit eğlence ve oyunu amaç edinmiş 'bayağılık toplanması' (ictimâ-i hisset), dördüncüsü aristokrasi devleti yani sözlü ve fiili asaletlere erişmek üzere yapılan 'asalet toplanması' (ictimâ-i kerâmet), beşincisi amacı sayı çokluğu ya da aşırı güç sayesinde başkalarına üstünlük sağlama amacı taşıyan 'zorba toplanma' (ictimâ-i tagallübî) ve altıncı olarak da amacı kişinin istediğini yapacak kadar serbest ve kayıtsız olduğu 'özgürlük toplanması'(ictimâ-i hürriyet)tir.⁴²

⁴¹ Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasırî*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 274-275.

⁴² Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasırî*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 274-277-287.

Tûsî cahil devletleri bu şekilde tanımladıktan sonra, fâsık ve sapkın devletler hakkında da kısaca bilgiler verir. Ona göre fâsık devletin ahalişi inanç ve görüş itibariyle erdemli devletin sakinlerine benzemesine rağmen, fiiller hususunda onlardan ayrılırlar. İyiliklerin, faziletlerin önemini anlayıp bildikleri halde onlara sarılmaz, uygulamazlar. İstek ve hevalarına göre cahillik fiillerine meylederler. Düşünür fâsık devletlerin sayısının da cahil devletler kadar olduğunu söyler.

Sapkın devletler ise bir mutluluğu gerçek mutluluğa benzer tasavvur edip, başlangıç ve sonun (mebde ve meâd) gerçeğe aykırı şekilde vehmedildiği, mutlak iyilik ve ebedi mutluluğa ulaştıramayacak fiillerin ve görüşlerin önde tutulduğu devletlerdir. Tûsî bunların belirli bir sayısının olmadığını belirtir ve cahili devletlerin sayısını ve yasalarını, görüşlerini iyi bilen kimsenin sapkın devleti ve ahalişini bilmesinin kolay olacağını söyler.⁴³

Tûsî bütün bu devlet tipolojilerini ele alıp tanıttıktan sonra erdemli devlet içinde olup, erdemli devletin görüş ve inancını paylaşmayan nevâbit diye isimlendirdiği bir zümreden daha bahsetmektedir. Erdemli devletlerin içinde beliren 'ayrık otları'na (nevâbit) gelince, onlar, buğday içindeki yabancı otlar veya tarla içindeki dikenler gibi beş çeşittirler:

Birincisi 'ikiyüzlüler'dir. Onlar, erdemlilerin fiillerinin kendilerinden sâdır olduğu bir topluluktur, ama erdemli yaşamın gerekçesi bir haz ya da bir asalet gibi mutluluk dışında başka amaçlardır.

İkincisi 'tahrifçiler'dir. Onlar, cahil devletlerin gayelerine eğilimli olan bir topluluktur; fakat erdemli devlet ehlinin yasaları buna engel olduğu için isteklerine ulaşmak üzere onları (yasaları) bir tür yorumla kendi arzularına (heva) uygun hale getirirler.

Üçüncüsü asiler'dir (bâğiyân). Onlar, erdemlilerin hükümdarlığına razı olmayan ve zorba hükümdarlığa eğilim gösteren bir topluluktur. Bundan dolayı, başkanın sıradan insanların doğasına uygun olmayan fiillerinden birisi nedeniyle insanları başkana itaatten uzaklaştırırlar.

Dördüncüsü doğru yoldan 'çıkanlar'dır (mârikân). Onlar yasaları tahrifi amaçlamayan, ama yanlış anlama yüzünden erdemlilerin amaçlarına vakıf olmayan, onları başka anlamlara çeken ve haktan sapan bir topluluktur. Bu sapma, hak yoluna gitmek arzusuyla birlikte olabilir, ayıp arama ve inattan beri olabilir; insanın onları doğru yola yöneltmeye umutlu olması gerekir.

⁴³ Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasırı*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 288.

Beşincisi ‘yanıltıcılar’dır (mugâlitân, demagoglar). Onlar tasavvurları tam olmayan, gerçeklere vakıf olmadıkları ve asalet arama nedeniyle bilgisizliği itiraf edemedikleri için yalandan gerçeğe benzeyen sözler söyleyen ve bunları deliller şeklinde sıradan insanlara sunan, (bunu yaparken) kendileri de şaşırان bir topluluktur. Gerçi ayrıık otlarının (nevâbit) sayısı bu sayılardan fazla olabilir, ama imkân alanında olan şeylerin tamamını ortaya koymak, sözü uzatmaya yol açar.⁴⁴

3. Kınalızâde Ali Efendi’de Nevâbit Kavramı

Osmanlı düşüncesinin önemli isimlerinden olan Kınalızâde Ali Efendi (ö.979/1572) pek çok eseri olan tanınmış bir devlet adamı, şair ve düşünürdür. Katip Çelebi’nin hakkında “Gerçekleri araştırıp bulan ulu Türk âlimi, dünyaya bir gelenlerdendir” ifadesini kullandığı Kınalızâde Ali, felsefe, riyâziyyât, belâgat, fıkıh, tefsir gibi pek çok sahada mâlûmat sahibidir.⁴⁵ Kınalızâde Ali, pek çok eseri olmasına rağmen daha çok Ahlâk-ı Alâi adlı eseri ile tanınmıştır. Ahlâk-ı Alâi adlı eser ahlak kitapları arasında önemli bir yere sahiptir. Müellifin ifadesine göre, “hikmeti ameliyye (ahlak felsefesi) üzerine bir telif” olan eser tıpkı Tûsî’de olduğu gibi bir mukaddime ve üç bölüm halinde düzenlenmiştir. Eserin üçüncü bölümü devlet idaresi ve siyasi ahlak (ilm-i tedbîr-i medîne) ile ilgilidir. Bu bölümde asırlardır Türk milletinin yaşadığı ve yaşattığı devlet modeli anlatılmaktadır.⁴⁶ Devlet reisinin vasıfları ve görevleri, adaletin hakim kılınması, devlet-halk ilişkisi gibi konular bu bölümün içeriğini oluşturmaktadır.

Kınalızâde Ali Efendi, insanın yaratılışı icabı medeni ve diğer canlılardan üstün olduğunu belirterek, onun ictimai yönüne vurgu yapmaktadır. Bir araya gelerek hayatını idame ettiren insanların amacı, dünyada haysiyeti ve ahirette ise saadeti temin edecek metod, kaide ve kanunlara göre yaşamaktır. Kınalızâde Ali Efendi, insanın fitratı gereği bir topluluk içerisinde yaşama zorunluluğu genel kabul ve gerçeğinden hareketle, temeddünün bazı hususiyetler gerektirdiğini belirtmektedir. O da selefleri Fârâbî ve Tûsî gibi Medine (şehir) iki kısımdır demektedir. Bunların birincisi faziletler üzerine kurulmuş, hayır ve iyiliklerin bir arada yaşama sebebi olduğu Medîne-i Fâzıla’dır. Allah’ın birliğinden hareketle iyilik şehrinin ve Onun yolunun da bir olduğunu dile getirmektedir. Kınalızâde’ye

⁴⁴ Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasırı*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 288-289.

⁴⁵ Hasan Aksoy, “Kınalızâde Ali Efendi” *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2002), 25/416-417.

⁴⁶ Ahmet Kahraman, “Ahlâk-ı Alâi” *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989), 2/15-16.

göre, ikinci şehir türü ise Medîne-i Gayri Fâzıla (Fazilet Üzerine Kurulmamış olan şehir) yani kötülük zerine kurulmuş olan şehirdir. O, Medîne-i Gayri Fâzıla'yı üç grup halinde tasnife tabi tutmaktadır. 1-Şehir halkı söz söyleme gücünden uzak olup, bir arada yaşamalarına, beden gücünden başka bir güç sebep olmuştur. Buna cehalet şehri denir. Düşünür, bu tür şehirlerin ya gazab gücüne ya da şehvet gücüne dayandığını ifade ederek, gazap gücüne dayanan şehri "canavarlık" şehri, şehvet gücüne dayanan şehri de "hayvani cehalet" şehri olarak tanımlamaktadır.⁴⁷ 2-Fertlerinin konuşma gücüne sahip olduğu, fakat diğer kuvvetler üstün olduğu için sözün bu güçlere hizmet ettiği şehirdir ki, bir arada yaşama sebebi diğer kuvvetler olmuş olur. Buna Fâsıh (bozuk) şehir denir.⁴⁸ 3-Fikir ve düşünce gücü noksan olmamak ile beraber, batıl ve asılsız inanışları doğru ve bozuk kanunları iyi kabul eden ve bunların bir arada yaşamalarına bu inanışlarının sebep olduğu şehirdir ki, bu şehre "sapık" şehir adı verilir.⁴⁹ Kınalızâde Ali Efendi'ye göre iyilik ve erdem üzerine kurulmuş bir şehir, şekil değiştirerek, kötülük şehri haline gelebileceği gibi, kötü ve bozuk bir şehir, zamanla iyi ve temiz olabilir. Şehirlerin erdemli-erdemsiz, iyi ve kötü ahlaklı olmasında hükümdarlar büyük sorumluluk taşımaktadırlar. Kınalızâde Ali Efendi, erdemli toplumda yönetilenlerin erdemli bireyler olabilmesi için yöneticilerin ve yardımcılarının üstün gayret göstermeleri gerektiğini belirtmektedir. Yönetici ve yardımcılarının adaletli, dirayetli ve dini yönünün tam olmasının da şehrin sakinlerinin erdemli ve iyi ahlak sahibi olmasında etkin rolü bulunmaktadır. Şehrin erdemli, iyi, ahlaklı vasfı kazanmasında yönetici taifesinin birlik beraberlik içinde olmaları, yardımlaşma ve adalet duygusu taşımaları fazilet şehrinin tesisinde önemli hususlar olarak öne çıkmaktadır.

Kınalızâde Ali Efendi, kötülükler üzerine kurulan şehirlerin, fazilet ve ahlak üzerine kurulan şehirlerin zıttı olduğunu söyler. Bu yüzden Medîne-i Fâzıla'nın tanımlanması ile onun zıttı olan Medîne-i Gayri Fâzıla da anlaşılmalı olacaktır. Bu bağlamda Nasîruddin Tûsî ile Kınalızâde Ali'nin tesis etmek istedikleri sistem konusunda fikir birliği dikkat çekmektedir. Düşünür, ahlak ve fazilet üzerine kurulmuş olan şehrin bireylerinin bir arada bulunma

⁴⁷Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, İnceleme-Çeviriyazı, Fahri Unan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 534-535; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, 1.bs.-, ed. Kemal Gurulkan, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, Mart 2010), 141; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan; Ahmet Kahraman, 175.

⁴⁸ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ed. Kemal Gurulkan, 142; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan; Ahmet Kahraman, 176.

⁴⁹ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ed. Kemal Gurulkan, 142; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan; Ahmet Kahraman, 176.

nedenini iyilikler kazanmak ve kötülüklerden, rezilliklerden kaçınmak olarak tespit etmektedir. Kınalızâde Ali Efendi, ahlak ve fazilet şehrinin sakinlerinin görüş-düşünce, hareket ve tavır konusunda müşterek fikir taşımalarını ve bu iki temel konuda birlik içinde olmalarını elzem ve zaruri görmektedir.⁵⁰ O, yaratılış ve sonuçla bunların arasındaki inanışların aynı yolda beraber olmasını ve gidişatta aynı görüşte olmayı yani mezhep ayrınlığını görüş ve düşüncede birlik olarak tanımlamaktadır. Aynı din ve kanun üzerinde yürümekle, erişilmesi arzu edilen olgunluk seviyesine varmak için müşterek hareket etmeyi ise hareket ve tavır birliğine örnek vermektedir.⁵¹ Kısaca söylemek icap ederse, inanç esaslarında ve pratik uygulamalarda aynı din ve yol üzerinde bulunmaktır. Düşünüre göre ahlak ve fazilet üzerine kurulmuş olan şehrin bireylerinin düşüncesinin temelinde hikmet erdemi, hareketlerinin kaynağında ise adalet erdemi mevcuttur. Kınalızâde Ali Efendi, hikmet ve adalet erdemi içselleştirmiş bireylerden oluşan, ahlak, fazilet ve iyilik üzerine tesis edilen erdemli şehrin halkını beş sınıfta ele alır:

1-İleri gelen faziletli kimseler: Kınalızâde'nin âlimler ve münevverler sınıfı diye nitelendirdiği bu taife, şehrin idaresi başta olmak üzere, bilgi ve keskin görüşleri ile sahip oldukları hakikatleri bilmeyenlere öğretmek, gerçeği anlatmak ve insanları doğru yola sevk etmekle vazifelidirler. Bu sınıfın üyeleri Allah'a bağlılıkları ve güzel davranışları ile toplumun diğer bireyelerine örneklerdir.⁵²

2-Hatip ve Mürşid sınıfı: Kınalızâde Ali Efendi bu sınıfı münakaşa, mücadele, hitabet, şiir gibi sanatlarla halkı, güzel söz ve öğütlerle iyiliğe ve olgunluğa çağırma, kötülük ve rezilliklerden uzaklaştırmakla görevli zümre olarak tanımlamaktadır.

3-Planlayıcı ve kontrolcü sınıf (belediye hizmetleri): Bu zümrenin görevi ise Kınalızâde'ye göre, hesap ve ölçme ilmi ile meşgul olmaktır. Erdemli şehirde halk arasında adaleti gerçekleştiren kanunların ölçüsünü muhafaza eden, eşya sayısı, ölçü ve tartı gibi toplumsal huzurun elde edilmesinde önemli katkısı olan hususların takibi ile görevli zümredir.

⁵⁰Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ed. Kemal Gurulkan, 143; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan; Ahmet Kahraman, 177.

⁵¹Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, İnceleme-Çeviriyazı, Fahri Unan, 535; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ed. Kemal Gurulkan, 143; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan; Ahmet Kahraman, 177.

⁵²Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, İnceleme-Çeviriyazı, Fahri Unan, 542; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ed. Kemal Gurulkan, 148; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan; Ahmet Kahraman, 183.

4-Gaziler ve mücahitler (savaşçılar) sınıfı: Bunların asli vazifesi ise, fazilet ve ahlak üzere kurulan şehri ve sakinlerini, limanlarını, deniz nakliye gemilerini, yolları ve civarını her türlü düşman işgalinden, asilerin taarruzundan ve düşmanlığından korumaktır. Bu zümrenin sanatı ise cesaret, ata iyi binmek ve silah kullanmaktır.

5-Mal sahipleri sınıfı (Her türlü zanaatkâr-esnaf sınıfı): Erdemli şehrin başka bir bölümünü oluşturan bu sınıfın sanatı ise para kazanmak ve fenni faaliyetlerdir. Şehrin giyecek, yiyecek ve zaruri ihtiyaçları onların gayret ve çalışmalarına bağlıdır. “Her şeyi isteyen hepsini kaybeder” sözünü temele alan Kınalızâde, adalet ve hakkın gereği olarak bu bölümdeki meslek sahiplerinin sadece bir meslekle meşgul olmaları gerektiğini belirtir. Birden fazla meslekle iştil her türlü hizmetin eksik kalmasına yol açabilir ve bu durum erdemli şehrin düzeninin bozulmasına ve halkına hanel gelmesine sebep olur.⁵³ Bu öneriler bize Fârâbî'nin erdemli toplumu için dikkat çektiği hususları hatırlatmaktadır.

Kınalızâde Ali Efendi, bu beş sınıfın dışında kalanlara “nevâbit/kendiliğinden ortaya çıkan zararlı kimseler” adını vermektedir. Zira güzel şehir bir bostana benzetilir. Orada meyve ağaçları, güzel çiçekler, elma ve üzüm ağaçları, servi ve çınar gibi süs ağaçları bulunur. Ayrıca bahçenin duvarı vazifesini görmesi için de kenarlarında meyvesiz diken ağaçları vardır. Yine yeri güzel göstereceğini diye yeşil çimenler yer alır. Burada göze hoş görünmeyen faydasız otların da bulunması tabiidir. Bahçıvan bu otları yolup dışarı atar. Bu şehir halkının dışında kalan kimseler de faydasızdır. Şehrin başkanı onu şehirden atmaya ve uzaklaştırmaya çalışır, işte bu benzerlikten dolayı bu kimselere “nevâbit” adı verilmiştir ki, yerden biten zararlı otlara benzetilmişlerdir.⁵⁴ Kınalızâde Ali Efendi, erdemli şehrin sakinlerini olduğu gibi, nevâbit zümresini de beş kısma ayırarak değerlendirmektedir. Şimdi bu zümreleri düşünürün dilinden kısaca tanıyalım.

1-Mürailer (gösterişçiler): Bu zümrenin yaptığı işler görünürde iyi ve düzgün olmasına rağmen, asıl gayeleri mal ve makam gibi kazanımlar elde etmektir.

2-Muharifler (Doğruyu değiştirip bozanlar): Ahlak ve fazilet şehrinin sakinlerinin inanç ve görüşleri bunların inanışları ile aykırılık arz etmektedir.

⁵³Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ed. Kemal Gurulkan, 148; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan; Ahmet Kahraman, 183-184; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, İnceleme-Çeviriyazı, Fahri Unan, 542-543.

⁵⁴Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ed. Kemal Gurulkan, 149; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan; Ahmet Kahraman, 184-185.

Kötü şehrin inanışlarına daha yatkın olan bu taife, erdemli şehrin inanç ilkelerini kendi isteklerine göre değiştirerek “o esaslarda gaye budur” diyerek inkâr ve kötülük semtine giderler.

3-Bağiler (devlet nizamına karşı gelenler): Bunlar erdemli şehrin kanunlarına uymayan, yasalara itaat edip boyun eğmeyen, halkı bölerek fitne bozgunculuk çıkaran, reise ve adaletine karşı çıkan kimselerdir.

4-Dinlerinden çıkanlar: Bunlar kasıt olmamasına rağmen, düşünce ve anlayış kıtlığı sebebiyle itikadi konuları yanlış yorumladıkları için doğru yoldan saparlar. Kınalızâde Ali, bunların sapmasında inat ve kasıt olmadığı için, kurtuluşlarının mümkün olabileceğini ifade ederek, bunların doğru bilgi ile aydınlatılmasının ve doğru yola davetlerinin doğru olacağını dile getirmektedir.

5-Müğalitler (karıştırıcılar): Bunlarda zekâ noksanlığı sebebiyle, hakikatin bilgisini elde edemedikleri ve doğrulara vakıf olamadıkları için, sapıklığı ve cehaleti hakikat ve doğru diye insanlara arz edenlerdir.⁵⁵

Kınalızâde Ali Efendi bu beşli sınıflandırmanın dışında da nevâbit (cemiyete zararlı kimseler) olduğunu söyleyerek bunların öldürülmesinin veya erdemli şehirden sürülmelerinin zorunlu olduğunu belirtir. Yalan dava ve muhakeme ile mal elde edenler, bu tip mahkeme ve davalarda yalan şahitlikte bulunanlar, halkın malını çeşitli sebeplerle alanlar, rüşvet alan ve haksızlık yapmaya meyilli olan hâkimler, ilmîni layık olmayanlara satan âlimler, gasb yoluyla kendine mal ve yiyecek, hayvan ve aracına yem ve yakıt alan askerler, gizlice çalan ve yankesicilik yapan kişiler, çalışıp kazanma imkânları varken halkın sırtından geçinen ve halka yük olan idareciler, Kınalızâde Ali Efendinin nevâbit (cemiyet için zararlı kimseler) dediği diğer zümrelerdir.⁵⁶ Kınalızâde Ali Efendi, “Nevâbit” kavramını daha geniş alana yayarak, toplumsal-siyasal düzeni bozacak eylem ve davranışların tamamını bu kavramın içine dahil etmiştir.

Sonuç

Filozof, düşünür ya da bilge insan olmak, içinde yaşanılan toplum

⁵⁵Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, İnceleme-Çeviriyazı, Fahri Unan, 544-545; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ed. Kemal Gurulkan,149-150; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan; Ahmet Kahraman, 185-186.

⁵⁶Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ed. Kemal Gurulkan,149-150; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan; Ahmet Kahraman, 185-186.

başta olmak üzere belki bütün insanlığın yüzleştiği, çözüm aradığı problemlere duyarlı olmayı gerektirir. İnsanlığın psikolojik, sosyolojik, siyasal, ekonomik, ahlaki sarsıntı yaşadığı bir dönemde, insanlığa karanlıktan aydınlığa çıkacak yolu gösterebilmeyi, sorunları çözecek çareyi üretebilmeyi ve mutlu yaşama ulaşacak yaşam tarzını sunabilmeyi gerektirir. Çalışmamızda ele aldığımız üç filozofun da bu mücadeleyi verdiklerini görmekteyiz. Fârâbî, Nasîruddin Tûsî ve Kınalızâde Ali Efendi, gerek müstakil eserler telif ederek gerekse kaleme aldıkları eserlerinde bölümler oluşturarak, yaşadıkları dönemin ahlaki ve siyasal problemlerine çözüm bulmaya çalışmışlardır. Her üç düşünürde siyasal-toplumsal tespit ve tahlillerle ve çözüm önerileri ile insanın temel hedefi olan mutluluğu elde etmesi için önerilerde bulunmuşlardır. Fikirlerini incelediğimiz filozofların hepsi de insanın sosyal bir varlık olduğu hakikatinden yola çıkarak toplumsal bir yaşamın zorunlu olduğunu ifade etmektedirler. Toplumsal yaşamın ve farklı insan karakterlerinin, istek ve arzularının beraberinde getirdiği problemlerin çözümü için bir düzen, yasa, adalet, kanun koyucu ve uygulayıcının gerekliliği konusunun düşünürlerin hem fikir olduğu önemli hususlardan olduğu sonucuna vardık. Çalışmamıza konu olan filozoflar iki temel konu üzerinde hassasiyet göstermişlerdir. Mutluluğa varlığıyla katkı sunan, yapıcı siyasal ve toplumsal unsurlar, varlığı mutluluğun önünde temel engel olan yok edilmesi veya ıslah edilmesi gereken hususlar.

Düşünürlerin siyasal ve toplumsal sisteminde dünya ve ahiret saadetinin elde edilmesi için erdemli bir toplumun ve başkanın varlığı mutluluğun kazanımı için zorunlu görünmektedir. Aslında bu siyasal-toplumsal hakikat insanlık var olduğu sürece ihtiyaç duyulacak evrensel bir prensip olarak kalacaktır. Çünkü bugünde, yarında ve yaşamın devam ettiği her an üç düşünürün mutluluğu elde etmek için zorunlu gördüğü erdemli başkan, erdemli toplum, yardımlaşma, birlik-beraberlik, kardeşlik, paylaşmak, iş bölümü, ehliyet ve liyakat, yasalara uymak, bilgili olmak ve bilgiyi sevmek, adil olmak ve adaleti korumak, bilginin, adil olanın yanında olmak gibi temel unsurlara hep ihtiyaç duyulacaktır. Filozofların dikkat çektiği önemli hususlar arasında ilkeli, samimi, çalışkan ve dürüst olmak gibi topluma güven veren değerleri de görmekteyiz. Erdemli toplumun vazgeçilmezi olan eğitim de öne çıkan ilkelere dendir. Fârâbî, Nasîruddin Tûsî ve Kınalızâde Ali Efendi'nin dikkat çektiği siyasal-toplumsal açıdan önem arz eden hususlardan biri de, toplumu oluşturan bireylerin inanç, kültür, ahlak ve siyasal açıdan aynı istikamet üzere olmalarıdır. Günümüz yaşam biçiminde gerçekleşme ihtimali çok olmasa da, birlik beraberliğin, biraradalığın, uyumun siyasal ve toplumsal önemi ortadadır. Düşünürlerin

üzerinde hassasiyetle durduğu hususların yokluğu veya eksikliği günümüz dünyasında yaşanan problemlerin temel sebebidir. Bir toplumda herkesin aynı şekilde düşünüp inanması, yaşaması elbette beklenemez. Ancak halkın büyük çoğunluğunun toplumsal ve siyasal açıdan fikir birliği içinde olması daha az problem ve var olan sorunların da daha kolay çözülmesi için önemli bir etkidir.

İnsanın temel amacını mutluluğun elde edilmesi ve bu amacın gerçekleşmesi içinde toplumsal-siyasal birliği temel özne olarak gören filozoflar, mutluluğa engel olarak gördükleri muhalefete hiç müsamaha etmemişlerdir. Onlar “erdemli toplumun” kurucu değerleri ile barışık olmayan zümre ve bireyleri “nevâbit” (muhalif) olarak tanımlamışlardır. Farklı gerekçelerle “erdemli toplum” ve “erdemli başkana” muhalefet eden bu tipolojilerin en belirgin özelliği yapıcılıktan uzak olmalarıdır. Mutluluğun önünde temel engel olarak görülen nevâbit zümresi ile mücadelede düşünürler, eğitimle ıslah başta olmak üzere ağır işlerde çalıştırmak ve sürgüne göndermek gibi çözüm önerileri geliştirmişlerdir. Burada şu husus özellikle dikkat çekicidir. Düşünürler bütün muhalifleri tek tip olarak değerlendirmeye tabi tutmamış ve farklı zümreler olarak değerlendirmişlerdir. Muhalif (nevâbit) grup içerisinde de erdemli topluma kazandırılacak bireylerin olduğunu ve bunların sahiplenilmesi gerektiğini tavsiye etmişlerdir. Muhalif zümreler ile mücadelenin, muhalefet gerekçesi göz önüne alınarak yapılması tavsiyesi de düşünürlerin günümüzde de istifade edilecek bir diğer yönüdür. Toplumsal yaşamın ortak hedeflere, ortak değerlere göre şekillendiği gerçeğinden hareket edildiğinde düşünürlerin siyasal-toplumsal birliktelik konusundaki hassasiyeti daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynakça

- Aksoy, Hasan. "Kınalızâde Ali Efendi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/416-417. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Alon, İlai. "Fârâbî'nin Garip Bitkisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*. trc. Kazım Güleçyüz. 217-249. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Aycan, İrfan. "*CaHz ve Emevî Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım*". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 35 (1996), 285-308.
- Aydın, Mehmet. "*Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı*". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1976), 303-315.
- el-Câbirî, M. Âbid. *Arap Ahlaki Aklı*. çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Fârâbî, "*Fusûlü'l-Medenî*", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *el Medinetü'l Fazıla*. trc. Yaşar Aydın. Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Kitabü'l-Mille -Din Üzerine-*. trc. Yaşar Aydın. Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Fârâbî. *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadiu'l-Mevcudat*. çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, trc. Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-Mehmet Rami Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *Tahsilü's-Sa'âda*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî. *Kitabu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâdila*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Gafarov, Anar. "*Nasîruddin Tûsî*". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41/442-445. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Gürsoy, Adnan. "*Fârâbî'nin Erdemli Toplumunda Muhalifler*". Hikmet Yurdu, 26 (Temmuz-Aralık, 2020/2), 171-194.

- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1990.
- Kaya, Mahmut. "el-Medînetü'l-Fâzıla", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28/318-320. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Kahraman, Ahmet. "Ahlâk-ı Alâî" *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/15-16. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Karakaya, Mehmet. "Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit". *Felsefe Dünyası*. 68 (2018), 135-156.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. İnceleme-Çeviriyazı, Fahri Unan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Devlet ve Aile Ahlakı*. ed. Kemal Gurulkan. İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 1.Basım, 2010.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Devlet ve Aile Ahlakı*. Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan: Ahmet Kahraman.
- Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi". *Eskişeni*. 28 (2014), 97-136.
- Korkut, Şenol. *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, Ankara: Atlaskitap, 1.Basım, Ekim-2015.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. haz. Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüç. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Macit, Yüksel. "Emevî İdaresi Üstüne". *Hikmet Yurdu* 2 (Temmuz-Aralık 2008/1), 225-244.
- Mücahid, Huriye Tefvik. *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Mütercim Asım Efendi. *Kamusu'l- Muhit Tercümesi (el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusu'l-Muhit)*. der. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Toktaş, Fatih. "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (2002/1), 247-273.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlak-ı Nasırı*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 3.Basım, 2016.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Üzüm, İlyas. "Nabite". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/263-264. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.

Yıldırım, Onur-Çaylak Adem. "*Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medînetü'l-Fâzıla'nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz*". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 1 (Nisan 2021/13), (66-82).

Tecâhülü'l-Ârif Sanatı ve Amaçları* The Art Purposes of Pretending Ignorance

Sedat TUNA

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belâgati Bilim Dalı

Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and Rhetoric, Gumushane/Turkey

tuna.sedat52@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5832-3724

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Aralık / December 2022

DOI: [10.53683/gifad.1177655](https://doi.org/10.53683/gifad.1177655)

Atıf / Citation: Tuna, Sedat. "Tecâhülü'l-Ârif Sanatı ve Amaçları / The Art Purposes of Pretending Ignorance". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/1): 163-193

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Arap belâgatı meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç ana ilim dalından oluşmaktadır. Arap belâgatının üç dalından biri olan bedî'in örnekleri bol miktarda Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinde, peygamberin sözlerinde, Arap şiiri ve nesrinde bulunmaktadır. Tecâhülü'l-ârif, şiirde ya da nesirde bilinen bir konunun bilinmiyormuş gibi ifade edilmesidir. Sanatçı muhatabına bildiği konular hakkında güya konuyu bilmiyormuş gibi sorular sorarak sözüne incelik katar. Bu terimi ilk defa kullanan İbnü'l-Mu'tez'dir. Tecâhülü'l-ârif yerine bazen "İ'nât" terimi de kullanılmıştır. Bu sanat genellikle soru edatı kullanılarak yapılır. Bunun yanı sıra çoğunlukla teşbih (benzetme) ve mübâlağa (abartı) sanatlarıyla birlikte kullanılır. Ancak bu edebî sanatı teşbih ve mübâlağa sanatından ayıran ve sanat özelliği kazandıran yegâne özellik, şâirin şiirine kattığı heyecanın şiirinde ortaya çıkmasıdır. Tecâhülü'l-ârif sanatında kullanılan belli başlı on amaç vardır. Bu araştırmada, Arapça temel belâgat kitaplarından tecâhülü'l-ârif sanatının tarihi seyri, isimlendirilmesi, kullanım amaçları, amaçların kullanıldığı önemli ve meşhur Arap şiiri, nesri ve Kur'an âyetlerinden seçilen örneklere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Arap Dili ve Belâgatı, Bedî', Tecâhülü'l-ârif, Mübalağa, İstiare.*

Abstract

Arabic rhetoric is composed of three fields, namely ma'ânî, bayân, al-badî'. Examples of Al-Badî' are abundant in the Qur'an verses, Prophet's hadiths and in Arabic poetry and prose. Pretending ignorance is used to express a known topic from an indifferent perspective. Examples of it are quite prevalent in the Qur'an verses, Prophet's hadiths and in Arabic poetry and prose. The first person to use the term is Ibn al-Mu'tazz. Occasionally, the term "al-I'nât" is used instead of pretending ignorance. This technique is frequently created by using askance. In addition, similitude and exaggeration usually accompany pretending ignorance. However, the only feature that distinguishes it from the others is the excitement that is revealed in the poem. Pretending ignorance has a certain set of ten purposes. In this research, historical development of pretending ignorance in Arabic rhetoric books, the naming of it, the purposes used by it and the use of these purposes in famous Arabic poetry, prose and Qur'an verses will be included.

Keywords: *Arabic Language and Rhetoric, Pretending Ignorance, Al-Badî', Hyperbole, İsti'ârah.*

Extended Summary

The word rhetoric, which means the said words are clear, examines the rules of speaking appropriately as a discipline, and consists of 3 subbranches: *ma'ânî*, *bayân*, *al-badî'*. Rhetoric became a very popular habit among Arabs in the Jahiliyyah Period and later, during the Islamic Period, in the Qur'an, Mohammad's quotes and Arabic prose. Examples of *al-badî'* which is one of the subbranches of rhetoric, are abundant in the Qur'an, Muhammad's quotes, Arabic poetry, and prose.

The word *al-badî'* means "inventing something without having a model" in the dictionary. However, as a literary term, *al-badî'* is the discipline that examines if the uttered words are perfect in pronunciation, logical in meaning, and are coherent throughout. The two words that form Pretending ignorance, which embellishes the meaning and is one of the subbranches of *al-badî'*, mean "not knowing, not recognizing, seemingly unaware" and "the one who knows". Pretending ignorance is the figure of speech that means "speaking about a topic as if not knowing about it on purpose". Since its examples are abundant in the Qur'an, al-Sakkākī named it "presenting the known facts as if they are unknown". The examples in the Qur'an are named "asking a question on purpose"; whereas the ones in prose and poetry are named pretending ignorance. Ibn al-Mu'tazz, who named this figure of speech for the first time, settled with pointing at it, without describing it and indicating its importance in rhetoric. After Ibn al-Mu'tazz discovered and named *badî'*, it grew like a snowball, passed through several stages, and continued its progress until now.

Pretending ignorance usually starts with "it is unbeknownst to me" and follows with "or is it?". The primary uses of pretending ignorance can be listed as the following: 1. Reprimand. Abraham, in Sûrah al-Anbiyâ, asked his father and tribe "what are these stone statues that you worship?". Although he knew what those statues are, he asked the question as if he didn't. 2. Overpraising. Poet likened his beloved's smile to the lightning's sparkles and a lamp's brightening light. 3. Discrediting enemies. Poet asks his enemy tribe "Does your tribe consist of men or women?" although he knew there are men and women together. 4. Extreme love for someone. Although Majnun knew his Layla was a human, he asked a herd of gazelle "Now tell me, is my beloved Layla a human or a gazelle?". 5. Directing someone to the right way. One of the best examples of this is Abraham inviting his tribe to acknowledge the truth. 6. Warning someone and relaxing them. Though Allah knew what happened, Allah asked Moses "What is it on your right hand?". There are

literary graces in such a question. The first grace is relaxing Moses by removing the fear in his heart. The second grace is pointing at the miracles Moses is going to realize with his staff. 7. Denial of knowledge. Although Arabs in the Jahiliyyah Period knew the compassionate name of Allah and used phrases accordingly in their poems, when they are commanded “worship the compassionate”, they denyingly replied “Who might that compassionate be?”. 8 Humiliating. The idea of no afterlife, no judgment day is nullified by a Qur’an verse using pretending ignorance and those who had such an idea were humiliated. 9. Sarcasm. Although Allah and Mohammad knew who was deviant and who was not, they asked in Sûrah Saba’ “Then, either one of us is on the right path or in an obvious state of deviance.” to ironize the state they are in and to make them think about the situation they are in. 10. Looking down on someone. Arabs in the Jahiliyyah Period committed three different blasphemies. They likened Allah to a child, then, they likened Allah to the so called “inferior of the two genders”. Later, they considered the child as an angel, which is the most precious creatures in Allah’s domain and thus, they insulted Allah. The Qur’an humiliated them by mentioning that these words are untrue.

To conclude, it is possible to mention that pretending ignorance has been commonly used to enrich the meaning since the Jahiliyyah Period to the present day and is *badî’* figure of speech.

Giriş

Bu araştırmanın konusu iki zıt anlam içeren Tecâhül ve ârif kelimelerinin oluşturduğu bir terkiptir. Tecâhül bilmemek, ârif ise bilme anlamına gelmektedir. Tecâhülü’l-ârif, belâgat dil ilimlerinden bir bölüm olan bedîî sanatlardan biridir.¹ Hafîb el-Kazvînî (öl. 739/1338) tecâhülü’l-ârif ’inde alt bölümünde yer aldığı belâgat terimi olan bedî’ ilmini belâgat ilminin üçüncü sanatı olarak inceleyerek “belâgatın meânî ve beyân bölümlerinden sonra gelen, manaya delâleti açık ve durumun gereğine uygun olan sözü lafız, ses ve anlam yönlerinden güzelleştiren usul ve becerileri (muhassinât) konu edinen bir ilim dalıdır”² şeklinde tarif etmiştir.

*Not: Bu makale 12.02.2022 tarihinde İSLARA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI KONGRESİNDE Online olarak sunulan “Bedî’ İlminde Bir İfade Biçimi: Tecâhülü’l-Ârif” isimli tebliğin genişletilmiş şeklidir.

¹ Ebû Ya’kûb Siraceddîn Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm* (Bağdat: Matbaatü Dâru’r-Risâle, 1402/1982), 667.

² Şemsüddîn Muhammed b. Muzaffer el-Halhâlî, *Miftâhu tellîsü’l-miftâh*, thk., Muhammed Hâşim Mahmûd (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye Li’t-Turâs, 2006), 2/638.

Bedî' kelimesi farklı anlamlara gelen (بدع) fiilinden türemiştir. 'بدیع' sözlükte, "yeni, yeni icat edilen, ortaya çıkarılan şey, benzersiz yaratma"³ gibi anlamlara gelen bir terimdir. Bu fiilin iki temel anlam üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir:

1. Örneği ve benzeri olmaksızın bir şeyi ortaya çıkarmayı gösterir.

2. Şaşkınlık meydana getirecek düzeyde, garip ve daha önce olmayan yepyeni bir şeyi ortaya çıkarmayı gösterir.⁴

Özet olarak بدیع kelimesi sözlük manası yönünden, benzersiz ve örneği olmadan bir şeyi ortaya çıkarmayı ifade eder.⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de "O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır."⁶, "O, gökleri ve yeri örnekleri yokken yaratandır. O'nun bir eşi olmadığı hâlde, nasıl bir çocuğu olabilir? Hâlbuki her şeyi O yarattı. O, her şeyi hakkıyla bilendir."⁷ âyetlerinde geçen bedî' kelimesi temel anlamıyla ilintili olarak Allah'ın örneksiz ve modelsiz olarak yaratıcı olması anlamındadır ve Allah'ın isimlerinden (Esmâ-i Hüsnâ) birisidir.⁸

İlk kez bedî' ilmi kavramını kullanan ve temellendiren kişinin Câhiz (öl. 255/869) olduğu kabul edilmektedir. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinde belâgat, beyân ve fesahat ilimlerini izah etmiştir.

Muhadramûn şairlerinden birisi olan el-Eşheb b. Rumeyle'nin şiirinin bir mısrasında geçen:

هُم سَاعِدُ الدَّهْرِ الَّذِي يُتَّقَى بِهِ وَمَا خَيْرٌ كَفًّا لَا تَنْوَى بِسَاعِدِ

"Onlar sakınılması gereken durumlarda kavmin hamileridir ve yardım istenilen en hayırlı kişilerdir. Kavmin reisine yüklenilen sorumlulukları yerine getirmesine yardım etmekten de geri durmazlar."

³ Ahmed Matlûb, *Funûnün Belâğiyetün el-beyân el-bedî* (Kuveyt: Dâru'l-Buhûsü'l-İlmiyye, 1395/1975), 1/378-388.

⁴ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/49.

⁵ M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: Gökkuş, 2014), 153.

⁶ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/217.

⁷ el-Enâm 6/101.

⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûfî, *ed-Dürri'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1433/2011), 3/614-615.

Şiirde geçen “ساعد الدهر”⁹ ifadesini ve bu ifadeye benzeyen sözleri râviler *bedî*’ olarak isimlendirmiştir. “Bedî’ sanatı Araplara ait bir özelliktir. Bu özellik Arapçanın diğer dillerden daha üstün olduğunun göstergelerinden biridir.”¹⁰ denilmiştir.

Belâgat ilminin bir kısmı olan bedî bir edebî sanat olarak üzerinde ilk çalışma başlatan, kurallarını ortaya koyan, ana başlıklarını tarif eden kişi hilâfeti sadece bir gün, bir gece süren Abbâsî Halifesi şair İbnü’l-Mu’tez’dir ve eserinin ismi de *Kitâbü’l-bedî*’dir.¹¹ İbnü’l-Mu’tez’den önce bedî’ sanatları bir araya toplayıp açıklayan hiç kimse olmamıştır.¹² İbnü’l-Mu’tez “Bedî sanatı muhdes şairlerin ortaya koyduğu bir sanat değildir. Aksine bu sanatın Kur’an’da, Hz. Peygamber’in (a.s.) sözlerinde, Câhiliye Arap şiirinde ve hatta bedevîlerin konuşma dilinde kullanıldığını”¹³ kitabında birçok örnekler vererek açıklamıştır.

Teçâhülü’l-ârif sanatını ilk defa isimlendiren İbnü’l-Mu’tez, bu sanatın tarifini yapmadan, belâgat ilmindeki değerini belirtmeden sadece bu sanata işaret etmekle yetinmiş ve Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın (öl. 609) inşâd ettiği şiirinin bir beytini örnek göstermiştir:

وَمَا أَدْرِي - وَسَوْفَ، إِخَالُ، أَدْرِي -
أَقَوْمُ آلِ حِصْنِ أُمِّ نِسَاءٍ¹⁴

“Bilmiyorum -zannediyorum- yakın gelecekte öğreneceğim.

*Hısn*¹⁵ halkı erkekler topluluğumu yoksa kadınlar topluluğu mu?”¹⁶

Ebû Sülmâ’nın Hısnogulları’nın erkek mi yoksa kadın mı olduğunu bilmemesi mümkün değildir. Şair Hısn halkının arasında erkeklerin var olduğunu bildiği hâlde hem soru edatını hem de “أم” ifadesini kullanarak

⁹ الدهر Kelimesiyle şair, methettiği kişinin ehlini, kavmini kastetmiştir. ساعد Yardım eden, omuz, kas gibi organları kastetmiştir. Şair الدهر kelimesini memdûhunu methetmek için kullanmıştır. Kavmin hamisi anlamındadır. Şiirde geçen bu ifade İstiare ve Belîğ teşbihtir.

¹⁰ Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü Hancî, 1418/1998), 4/55-56.

¹¹ Matlûb, *Funûnün Belâğiyetün el-beyân el-bedî*, 199-200.

¹² Mahmûd Ahmed Hasan el-Merâgî, *fi’l-belâgati’l-Arabiyye ilmi bedî* (Beyrut: Dâru’l-Ulûmî’l-Arabiyye, 1411), 12.

¹³ Ebü’l-Abbâs Abdullâh el-Mu’tez, *el-Bedî* (Beyrut: Müessesetü’s-Sekafiyye, 1433), 5.

¹⁴ Bu beyit alay etme ve muhatabın gözünü korkutma konusundandır.

¹⁵ Hısnogulları; Benî Kelb ve Kudâa kabilelerinden Hısn b. Kâb b. Abdullah b. Kinâne b. Bekr b. Avf’tır.

¹⁶ Züheyr b. Ebû Sülmâ, *Divân Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk., Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1408/1988), 17.

bildiğini bilmezlikten gelerek kötülemede aşırıya kaçmıştır.¹⁷

İbnü'l-Mu'tez'in bedî' ilmini keşfetmesinden sonra bu ilim kartopu misali büyüyerek, birçok evreden geçerek günümüze kadar gelişimini sürdürmüştür. Ulemâ ve üdebâ bu ilmi geliştirmek, bölümlere ayırmak için adeta birbirleriyle yarışmışlar ve sanatsal yeteneklerine göre bu sanatın bölümlerini belirleyerek isimlendirmişlerdir.¹⁸

Ebû Hilâl el-Askerî'nin (öl. 400/1009) *Kitâbü's-sınâ'ateyn (el-kitâbe ve's-şir)* isimli eserinin en önemli özelliği müteahhirîn ulemânın daha sonra kapsamlı olarak açıkladıkları belâgat sanatının üç temel başlığı olan Meânî, Beyân ve Bedî' sanatları ilk defa ele alan kitap olmasıdır.¹⁹

Bedî' sanatı zaman içerisinde geçirdiği evrelerden sonra şu şekilde tarif edilmiştir: Durumun gereğine ve ifade ettiği manaya uygun ve aşikâr olmak şartıyla lafzî ve manevî bir takım edebî sanatlar kullanılarak söze güzellik katan metot ve kuralları içeren belagat sanatıdır.²⁰

Sekkâkî (öl. 626/1229), bedî' ilmi sanatlarını lafzî ve manevî olmak üzere iki ana başlık altında toplamıştır.²¹ Lafzî olanlar: Tecnis, reddü'l-acz, secî, kalb, muvâzene ve tarsî. Manevî olanlar: Mutâbakat, mukâbele, müşâkele, mürâatü'n-nazîr, mübalağa, leff ü neşr, cem, tefrik, taksîm, ilhâm, te'kidül-medh bimâ yüşbihü'z-zem, te'kidü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh, taklîlü'l-lafz ve lâ-taklîlühü (icâz ve itnâb), istitbâ, iltifât ve sevku'l-ma'lûm mesâka gayrihî (tecâhül).²²

Tecâhülü'l-ârif sanatı konusunda yapılan çalışmalara bakıldığında bu sanat dalı ile ilgili farklı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu konuda Türkçe kaleme alınan çalışmalara Ali Bulut'un *Belâgat-i Müyessere*, M. A. Yekta Saraç'ın, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, Y. Fatih Akbaş'ın *Arapça Belâgat* isimli eserleri; Metin Parıldı'nın *Tecâhülü'l-Ârif: Kronolojik Geçmişi, Terimleşme Süreci*, Muhittin Eliaçık'ın *Belâgat Kitaplarında Tecâhül-i Ârif'in Tarif ve Tasnifi* ve Sedat Tuna'nın *Bedî' İlminde Bir İfade Biçimi: Tecâhülü'l-Ârif* isimli tebliği

¹⁷ Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, thk. Muhammed Mustafa Ramazan Süfiyye (Trablus: el-Münşetü'l-Âmme li'n-Neşr ve't-Tevzî ve'l-İlân, 1392/1983), 661.

¹⁸ Mu'tez, *el-Bedî'*, 6.

¹⁹ Merâgî, *Fi'l-belâgati'l-Arabiyye ilmi bedî'*, 16.

²⁰ Hatîb el-Kazvînî, et-Telhîs (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1904), 347.

²¹ Merâgî, *Fi'l-belâgati'l-Arabiyye ilmi bedî'*, 24.

²² Matlûb, *Funûnü'n Belâgıyyetiün el-beyân el-bedî'*, 223/215; Kazvînî, et-Telhîs, 347-429; İbn Ebî'l-İsbâ, *Bedî'u'l-Kurân*, thk. Muhammed Şerif (Beyrut: Nahdatü Mısır, 2008), 2/88.

örnek gösterilebilir.

Metin Parıldı makalesinde konunun hangi kaynakta nasıl ele alındığını kronolojik sırayla vermeye çalışmış; daha sonra da bu sanatın üslûbu ve amaçları hakkında kısa kısa bilgiler ve örnekler vermiştir. Muhittin Eliaçık da makalesinde Tecâhül-i Ârif'i sanatını belâgat kitaplarından mukayeseli incelemesini yaparak bu sanatın üslûb ve amacı hakkında örnekler vermeden müellifler tarafından zaman içerisinde yapılan tariflerine yer vermiştir.

Bu çalışmada ise hem klasik dönem hem modern dönem şiiirlerinden ve Kur'an âyetlerinden örneklere yer verilerek konuya farklı bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır.

1. Tecâhülü'l-Ârif

وأفتر عجباً تجاهلنا بيمعرفة قلنا أ برقٌ بدأ أم نغرُ مُبتسِمٌ²³

“Kendini beğenerek sırttı, bildiğimiz hâlde bilmezlikten geldik.

Dedik ki: Şimşek mi acaba görünen yoksa tebessüm edenin ön dişi mi?”²⁴

تجاهل kelimesi tefâ'ul formunda mastardır. Tefâ'ul formunun ifade ettiği manalardan biri de “bir işi yapıyormuş gibi görünmeyi ya da bir işi yalancıkta yapmayı yahut da kendinde olmayan herhangi bir şeyi sanki kendinde varmış gibi göstermesidir.” “Görme engelli olmadığı hâlde hakkı görmemezlikten gelmek” ifadesinde olduğu gibi.²⁵

Tecâhül “جهل”, bilginin karşıt anlamlısıdır. Sözlükte “bilmemek, bilgisizlik, cahil olmak, ne yapacağını bilmemek” gibi anlamlara gelmektedir. “جهل” kökünden türetilen “تجاهل” kelimesi ise “bilineni bilmezlikten gelmek.”²⁶ anlamındadır. Ârif “عارف” kelimesi bilen anlamında bilgisizliğin zıddıdır.²⁷ Tecâhül ve ârif kelimelerinin bir arada

²³ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tercüme-i Hizânetü'l-Edeb*, thk. Mücahit Kaçar vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 134.

²⁴ Bura da şair gülme esnasında dişlerin görüleceğini bilmesine rağmen bilmezlikten gelerek gülerken sevgilinin ağzında görülen dişleri mi yoksa parlayan şimşek mi? diye sormaktadır. İşin özü bilir iken bilmezden gelmiştir.

²⁵ Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzü'l-mütezzamin li-esrârü'l-belâga* (Kahire: Matbaatü'l-Muktatîf, 1332/1914), 3/80.

²⁶ İbrâhîm Enîs vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Kahire: Mektebü'ş-Şurûku'd-Devliyye, 2004),143.

²⁷ Enîs vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 595.

kullanılmasıyla oluşturulan tecâhülü'l-ârif “تجاهل العارف” terkibi ise “düz yazı veya şiir metninde anlam inceliği oluşturmak için herkesin bildiği bir gerçeği güya bilmiyormuş gibi söylemektir.”²⁸ Şeyh Galib’in (öl. 1213/1799) “Gel ârif ol ki marifet olsun tecâhülün.” mısraındaki sözü aslında bu bedî’ sanatın açıklaması niteliğindedir.²⁹

Tecâhül fiillerden gafil olmamak, hatasını affetmek, gerçek hakkında şek ve şüphenin olmaması durumudur. Bu betimlemenin en güzel şekilde ifade bulduğu âyet “(Ey Muhammed!) De ki: “Eğer Rahmân’ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurdum.”³⁰” ve Ebü'l-Esved ed-Düelî’nin (öl. 69/688) şu şiiridir:

1- أُجِبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا وَعَبَّاسًا وَحَمْرَةَ وَالْوَصِيَّةَا
2- فَإِنَّ يَلِكُ حُبُّهُمْ رُشْدًا أَصِيبَهُ وَفِيهِمْ أُسْوَةٌ إِنْ كَانَ عَيْنَا

1. “Muhammed’i pek çok seviyorum Abbas’ı da Hamza’yı da ve Ali’yi de.

2. Eğer onları sevmek bir doğruluksa onu bulmuş oluyorum. Onlarda güzel örnekler vardır. Eğer bu bir haddi aşmak olsa da.”

Ebü'l-Esved ed-Düelî’nin bu şiiri Muâviye’ye ulaştığında ona bir elçi gönderdi. Elçiye “Ebü'l-Esved’e selam söyle ve bu şiiri hakkında beni bilgilendir.” dedi. O elçi, Ebü'l-Esved’e “Ehl-i beyt sevgisinde şüphe mi ettin” diye Muâviye sordu.” der. O da “Hayır vallahi.” dedikten sonra “De ki: “Siz göklerden ve yerden kim rızık verir?” De ki: “Allah. O hâlde, ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!”³¹ âyetini okuyarak ona de ki “Bunu haber veren o ikiden kimin doğru yolda veya sapık olduğunda şüphe içinde mi idi?” demiştir. Ebü'l-Esved onlara muhabbetin eksiksiz bir doğrulama olduğunda tereddüt etmemektedir. Onun amacı anlatımına belirsizlik, kapalılık kazandırmaktır.³²

İbnü'l-Mutez’den önce bu ifadeye en yakın ifadeyi kullanan Müberred (öl. 286/900) olmuştur. *el-Kâmil fi'l-edeb* isimli eserinde Abdullah b. Muâviye’nin:

28 *Dîvân*, Ebü'l-Esved ed-Düelî, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1384/1964), 73.

29 Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâğat*, 227.

30 ez-Zuhuf 43/89.

31 Sebe 34/24.

32 Ebî Muhammed el-Kâsım el-Ensârî, *el-Minza el-bedî' fi tahsîni esâliyyibi'l-bedî'*, thk. İlâl el-Gâzî (Rabat: Mektebetü'l-Me'ârif, 1401/1980), 276-277.

أَأَنْتَ أَجِي مَا لَمْ تُكُنْ لِي حَاجَةً³³

sözüne yorum yaparken bu ifade takrirdir³⁴ soru değildir demiştir. Bunun manası “senin kardeşliğine ihtiyacım olduğunda senin kardeşliğinden bir şey görmedim” demektir.

Yine âyette: “Allah, ‘Ey Meryem oğlu Îsâ! İnsanlara beni ve annemi Allah’tan başka iki tanrı bilin diye sen mi söyledin.”³⁵ Hz. Îsâ’nın böyle bir sözü söylemediğini Allah bilirken bu soruyu tecâhül yoluyla sorması tevbihtir, soru değildir. Bu âyette soru edatı takrir ifade etmektedir.³⁶ Allah Teâlâ Îsâ’nın kendisini ve annesini ilah edinmeleri konusunda insanlara bir şey söyleyip söylemediğini sormaktadır. Ancak buradaki soru edatı, bilinmeyen bir konuda bilgi alma amacıyla değil; böyle bir şeyi yapmadığını, yapmayacağını kendisine ikrar ettirip Îsâ’nın masum olduğunu ortaya çıkarma amacıyla kullanılmıştır. Aslında; “sen böyle bir sözü söylemedin” denilmekte ve bu çirkin fiili işleyenin, sonradan haktan ayrılan ümmeti olduğu ifade edilmektedir.³⁷ Yine aynı şekilde âyette “Diri diri gömülen kız çocuğunun, hangi günahtan ötürü öldürüldüğü sorulduğu zaman.”³⁸ âyetinde sorulan soru kızlarını diri diri toprağa gömenlere sorulmuş bir sorudur.³⁹

Ebû Hilâl el-Askerî bu bedîi sanata “tecâhülül’l-ârif ve mezcü’ş-şek bi’l-yakîn” (şüphe ile kesin bilgiyi harmanlama) ismini vermiş ve tecâhülül’l-ârifin amacını “sözün anlamını daha fazla pekiştirmek için eklemelerin yapılması” şeklinde açıklamıştır.⁴⁰

Yahyâ b. Hamza (öl.749/1389), “tecâhülül’l-ârif sanatının ismini beyân ilmiyle uğraşan âlimlerin verdiği ancak daha sonra da bedî’ ilmi sanatlarından bir sanat olarak değerlendirildiğini” nakletmiştir. Tecâhülül’l-ârif istiarenenin amaçlarındandır. Söz, bu sanat kullanılarak zirveye ulaşır ve fesahatte de en üstün makama konuşlanır.⁴¹

33 Müberred, *el-Kâmil fi’l- el-Kâmil fi’l-luğa ve’l-edeb*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1417/1997), 1/172.

34 Takrir “olayın kesinliğini belirtmek gayesiyle tecâhül yoluyla soruya başvurmak.” anlamındadır.

35 el-Mâide 5/116.

36 Müberred, *el-Kâmil fi’l-luğa ve’l-edeb*, 1/172.

37 Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, thk. Muhibbuddîn Ebû Sa’îd Gerhetî el-Amrî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 2/ 132.

38 et-Tekvîr 81/8-9.

39 Müberred, *el-Kâmil fi’l-luğa ve’l-edeb*, 2/65.

40 Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü’s-Sînâateyn*, thk. Ali M. el-Bicâvî – M. Ebû’l-Fazl İbrâhim (Kahire: 1371/1952), 396-397.

41 Hamza, *et-Trâzü’l-mütezammin li-esrârî’l-belâga*, 3/80.

Sekkâkî, bu sanatı bedî' ilmi içinde zikretmiş ve örnekleri Kur'an'da var olduğu için "ben bu edebî sanata "tecâhülül'î-ârif" demeyi doğru bulmuyorum diyerek bu bedî' sanata "sevku'l-ma'lûm mesâka gayrihî" (Bilinenin bilinmiyormuş gibi sunulması) ismini vermiştir. Zürrumme'nin hızlı yürüyen devesini teşbih ederken inşâd ettiği (öl. 117/735) şu beytini örnek göstermiştir:

أَذَاكَ أَمْ تَمْشُ بِالْوَشِيِّ أَكْرَعُهُ مُسْتَفْعُ الْحَدِّ غَادٍ نَاشِعٌ شَبَبٌ⁴²

"Bu vahşi eşek mi benim deveme benziyor?

Yoksa ayakları alacalı sığır mı?"⁴³

Tecâhülül'î-ârif sanatına i'nât sanatı ismi de verilmiştir. İ'nât, Kur'an âyetlerine duyulan saygıdan dolayı yüce kitapta kullanılan tecâhülül'î-ârif sanatı için kullanılmıştır.⁴⁴

Sekkâkî'nin yaptığı tarife bakıldığında *lüzum-u mâ lâ yelzem* ifadesi belâgatçıların çoğunluğuna göre saygı ve edep yönünden i'nâttan daha üstündür. Belâgatçıların büyük bir kısmı *lüzum-u mâ lâ yelzem* ismini kullanmayı tercih etmiştir.⁴⁵

İbn Ebü'l-İsbâ' (öl. 654/1256), İbnü'l-Mût'ez'in tecâhülül'î-ârif dediğine diğerlerinin i'nât ismini verdiğini i'nâtın, lüzum-ı mâ lâ yelzem'in ve tecâhülül'î-ârif'in farklı sanatlar olduğunu belirttikten sonra⁴⁶ tecâhülül'î-ârifin "gerçekte bilinen bir şeyin sanki bilinmiyormuş gibi sorulmasıdır" demiştir. Sorulma sebebini ise sözünü övmeye, yermeye, sevgide, aşırılıkta, şaşkınlık ifadesinde, kınamada ya da uyarıda sözü zirveye çıkarmaktır"⁴⁷ şeklinde açıklamıştır.

Şiirde ya da nesirde tecâhülül'î-ârif sanatı genellikle " لا أدري، لم أدر " (bilmiyorum/bilmedim) ifadesiyle başlar ve teşbih, mübalağa ifade ederse bunun peşi sıra "إ" soru edatı "mi-mi" ya da "م" yoksa edatları kullanılır.

⁴² Ebü'l-Hâris Zürrumme Gaylân b. Ukbe b. Ma'dî b. Amr Adevî Kinânî Kahtânî, *Divan Zürrumme*, thk. Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 15-19.

⁴³ Ebü Ya'kûb Siraceddin Yusuf b. Ebü Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Bağdat: Matbaatü Dâru'r-Risâle, 1402/1982), 667.

⁴⁴ Necmeddin Ahmed b. İsmail el-Halebi İbnü'l-Esir, thk. Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir* (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1983), 208.

⁴⁵ Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belâga ve tetavvüruha*, 38.

⁴⁶ Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belâga ve tetavvüruha*, 38.

⁴⁷ İbn Ebü'l-İsbâ', *Tahrîrü't-tahbîr (fi sinâati's-şir ve'n-nesr ve beyâni icâzi'l-Kurân)* (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1383),135.

Bazen tek başına soru edatı kullanılır, şart kipi vurgulanır ya da diğer formatlardan da oluşabilir:

أمدیح أم هیجاء؟

قلت شعراً کئیس ئیدری

“Şiir inşâd ettim. Bilinmeyen.

Övgü müdür? Yoksa yergi midir?”⁴⁸

Tecâhülü'l-ârif sanatı istifham edatının kullanıldığı alandan daha geniştir. Çünkü o, bazen soru formatından başka bir formatta da gelebilir. Şu âyet bu ifadeye örnek olarak gösterilmiştir:⁴⁹ “Öyleyse sırât-ı müstakîm veya apaçık bir dalalette üzere olan ya biziz ya sizsiniz.”⁵⁰

Allah Teâlâ bu âyet-i kerime ile müşriklerin aslında kalpleriyle kendisinin varlığını kabul ettiklerini ancak kalplerindeki inat ve şirk takıntısının doğru olduğunu bildikleri halde hakkı söylemelerine mâni olduğu için ve Allah'ın kendilerinin rızkını verdiğini itiraf etmeleri halinde kendilerine “Neden size rızık verene ibadet etmiyor da rızık verme gücü olmayanı O'na tercih ediyorsunuz?!” deneceği için bunu söylemediklerine işaret etmektedir.⁵¹

1.2. Tecâhülü'l-Ârif Sanatının Belli Başlı Amaçları⁵²

Tecâhülü'l-ârif sanatının amaçları şu şekilde sıralanabilir:

1.2.1. Tevbih (Kınama Azarlama)

Bu nüktenin en meşhur örneklerinden biri şu mısradır:

كأنتك لم تجزع على ابن طريف⁵³

أيا شجر الخابور مالك مؤرقاً

“Ey Habur ağacı niçin yaprak açtın?

Sanki İbn Tarîf'e hiç üzülmemiş gibisin.”

Şair, şiirinin bu mısrasında bildiği bir gerçeği bilmezlikten gelmektedir. O da ağacın İbn Tarîf'e üzülmeceği gerçeğidir. Şairin benzetme edatı olan كَأَنَّ'yı şiirinde kullanması üzülmeye olgusunun

⁴⁸ Bâbertî, *Şerhu't-telhîs*, 659-664.

⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 667.

⁵⁰ es-Sebe 34/24.

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, çev. Heyet, Murat Sülün (ed.), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 5/506.

⁵² Abdülmüteâl es-Saidî, Bugyetü'l-izah li-Telhisi'l-Miftah fi ulumi'l-belaga (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999/1420), 4/59; Bâbertî, *Şerhu't-telhîs*, 659-664; Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ala Telhîs* (İstanbul: el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1299), 443-445.

⁵³ Kazvîni, et-Telhîs, 386.

gerçekleşmeyeceğini bildiğindendir. Tevbihin delili ise مَالِكٌ مُورِقًا ifadesidir.⁵⁴

Bu beyitte adı geçen İbn Tarîf (Velîd b. Tarîf) Hâricîler'in önde gelen simalarından birisidir. Hârûn er-Reşîd (öl. 193/809) Dönemi'nde devlete isyan etmiş ve isyan ettiği için öldürülmüştür. Bunun üzerine kız kardeşi Leylâ, İbn Tarîf için yazdığı mersiyede ağacın üzülmeceğini, hiçbir günahının olmadığını bilmektedir. Fakat bu durumu bilmezlikten gelerek ağaçların, taşların, her şeyin kardeşine olan üzüntüsüne ortak olmasını istemektedir.⁵⁵

Nâbiga ez-Zübyânî'nin (öl. 604) Gassânî hükümdarı en-Nu'mân b. el-Münzir (öl. 594) için inşâd ettiği mersiyesinde şöyle demektedir:

بكى حارث الجولان من فقد ربه وخوران منه موخش متضائلا⁵⁶

“Hârisü'l-cevlân efendisinin ölümüne ağladı.

Ve Havrân, Hârisü'l-cevlân'dan⁵⁷ daha ıssız daha zelildir.”

Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656) Cemel Vak'ası diye bilinen savaşın sonrasında Medine'ye dönmek için savaş alanını terk etti. Vâdissibâ' denilen yerde namaz kıldığı sırada şehit edildi.⁵⁸ Şehadet haberi Medine'ye ulaştığında Cerîr b. Atiyye (öl. 110/728) söylediği şiirinde şöyle demiştir:

لما أتى خبر الزبير تواضعت سور المدينة والجبال الحشع⁵⁹

“Zübeyr'in “şehadet” haberi geldiğinde.

Medine'yi çevreleyen sur ve alçakgönüllü dağlar tevazu göstererek boyun eğdi.”

Ahmed Şevkî⁶⁰ Mustafa Kâmil Paşa⁶¹ öldüğünde inşâd ettiği mersiyesinde onu metheder:

⁵⁴ Bâbertî, *Şerhu't-telhîs*, 660.

⁵⁵ Ali Bulut, *Belâgat-i Müyessera* (İstanbul: İFAV, 2020), 223.

⁵⁶ *Dîvân*, Nâbiga ez-Zübyânî, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 121.

⁵⁷ Hârisü'l-cevlân (Golan Tepesi) ve Havrân Şam'da meşhur iki dağ ismidir. İbn Side *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-azam*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1421/2000), 7/552.

⁵⁸ Mehmet Efendioğlu, “Zübeyr b. Avvâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/522-524.

⁵⁹ *Dîvân'ı Cerîr bi-şerhi Muhammed b. Habîb*, thk. Nu'mân Muhammed Emîn b. Tâhâ (Kahire: Dâiratü'l Me'ârif, ts.), 57.

⁶⁰ Son dönemin meşhur şairlerinden birisidir. Emirü'ş-şuarâ olarak isimlendirilmiştir.

⁶¹ Mısırlı gazeteci, şair ve yazar.

- 1- يا خادِمَ الإسلامِ أَجْرُ مُجَاهِدٍ
فِي اللَّهِ مِنْ خُلْدٍ وَمِنْ رِضْوَانٍ
- 2- لَمَّا نُعِيَتْ إِلَى الْحِجَازِ مَشَى الْأَ
فِي الزَّائِرِينَ وَوُوعَ الْحَرَمَانَ
- 3- السِّكَّةُ الْكُبْرَى حِيَالَ رَبَّاهُمَا
مَنْكُوسَةُ الْأَعْلَامِ وَالْقُضْبَانِ⁶²

1. “Ey İslâm’ın hizmetkârı, mücahidin mükâfatı Allah’tan sonsuzluk ve hoşnutluktur.

2. Ölüm haberiniz Hicaz’a duyurulduğunda ziyaretçilere keder hâkim oldu; yoksunluğa ve dehşete kapıldılar.

3. Efendisinin huzurunda Büyük Demir Yolu⁶³ ters yüz olmuş bayraklar ve raylar gibi oldu.”

Şiirlerde olduğu gibi Kur’ân-ı Kerîm’de de tevbih farklı şekillerde ve farklı betimlemelerle bilineni sorarak uyarmak için kullanılmıştır. Allah’u Teâlâ müminlerin, isyankâr cehennem ehline söylediklerini hikâye ederek şöyle anlatmaktadır: “Herkes kazandığına karşılık bir rehindir. Ancak ahiret mutluluğuna eren kimseler başka. Onlar cennetlerdedirler. Birbirlerine suçlular hakkında sorular sorarlar⁶⁴ ve dönüp onlara şöyle derler: “Sizi Sakar’a (cehenneme) ne soktu?”⁶⁵ Onlar şöyle derler: “Biz namaz kılanlardan değildik.” “Batıla dalanlarla birlikte biz de daldık.” “Hesap, mükâfat ve ceza gününü de yalanlıyorduk.” “Nihayet ölüm bize gelip çattı.”⁶⁶

Âyetin başlangıcındaki soru sormanın amacı, o inanmayanları gerektiği gibi küçük düşürüp utandırmaktır. Anlamı, “Sizi cehennem en derin yerine hapseden sebep nedir?” şeklindedir.⁶⁷ Bu sözde hazf ve kısaltma vardır. Bu, Kur’an’ın mucizevî nazımının bir metot ve özelliğidir. – الحوض – batıl ve lüzumsuz şeylere dalmak, onları yapmaktır. “Peki, bunu bildikleri hâlde niye onlara soruyorlar?” Muhammed Tâhir İbn Âşûr soru sormalarının amacının: “Onları azarlamak ve yaptıklarına pişman etmektir.”⁶⁸ Zemahşerî

⁶² Ahmed Şevki, eş-Şevkiyyât (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2020), 709.

⁶³ Hicaz demir yolu projesini desteklemesi kastedilmektedir.

⁶⁴ Burada sorulan soru mücrimlerin pişmanlıklarını artırmak ve kınamak içindir. Muhammed Ali es Sâbûnî, Safvetü’l-tefsîr (Beyrut: Dâru’l-Kur’ânî’l-Kerîm, 1402/1981), 480.

⁶⁵ Onların soru sorması onları uyarmak ve aşağılamak içindir. Hâlbuki soruyu soranlar onların cehenneme girme sebeplerini bilmekteydiler. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, el-Bahrü’l-muhîr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1431/2010), 10/338.

⁶⁶ el-Müddessir 74/38-47.

⁶⁷ Fahrüddîn er-Râzî, Tefsîr-i Kebîr, çev. Sadık Kılıç vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 22/274.

⁶⁸ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr mine’t-tefsîr (Tunus: Dâr et-Tunûsî, 1984), 29/327.

“Allah’ın bu olayı kitabında zikretmesi işitenlere öğüt olmasının da gayelerden biri olduğunu”⁶⁹ ifade etmiştir.

1.2.2. Övgüde Mübalağa

Buhtürî’nin (öl. 284/897) şu şiiri övgüde aşırıya kaçmaya verilen en güzel örneklerden biridir:

ألمع برق سرى أم ضوء مصباح
أم إبتسامتها بالمنظر الضاحي⁷⁰

“Şu etrafımda yayılan şimşek parıltısı mı yoksa lamba ışığı mı?

Yoksa alenen görünen sevgilinin yüzündeki tebessüm mü?”

Buhtürî’nin şiirinin bu mısraında hem “أ” soru edatını hem de “أم” atif edatını birlikte kullanması tecâhülü'l-ârif sanatıdır. Maşukunun tebessümünü yanan kandilin ışığına ve çakan şimşek şuasına benzetmesi ise övgüde aşırıya kaçmaktır.⁷¹

Buhtürî inşâd ettiği diğer bir şiirinde Ebâ Ca’fer Muhammed b. Ali el-Kummî’yi (öl. 290) metheder:

أمواهب هاتيك أم أنواء
هطل وأخذ ذلك أم إعطاء؟⁷²

“Karşılıksız olarak mı veriyorsun yoksa uzaklaştırıyor musun?

Bu sağanak yağın yağmur alıyor mu yoksa veriyor⁷³ mu?”

Buhtürî burada arkadaşının cömertliğini iri taneli sağanak hâlinde yağın yağmura benzetmiştir. Onun dağıttığı hediyelere bakan kişi hayrete düşer ve sağanak yağın yağmurla arkadaşının cömertliği arasında bir fark göremez. Arkadaşını övgüde aşırıya kaçması tecâhülü'l-ârif sanatıdır.⁷⁴

Buhtürî inşâd ettiği bir diğer şiirinde Abbâsî halifesi Mu’tez-Billâh’ı (öl. 255/869) methederken şöyle demektedir:

إذا نظرت الوفود إليه قالوا
أبدر الليل أم شمس النهار؟⁷⁵

⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/1035-1036.

⁷⁰ Buhtürî, *Dîvân el-Buhtürî*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî (Mısır: Dâru'l-Me’ârif, ts.), 442.

⁷¹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, 660.

⁷² Buhtürî, *Dîvân el-Buhtürî*, 20.

⁷³ İstemediği hâlde hak ettiğinden daha fazla hediyeler veriyor.

⁷⁴ Muhammed Sûyûfî es-Semîn, “Tecâhülü'l-ârif dirâseten belâgiyyeten (tarîhiyyen-fenniyyen)”. *Câmiu'l-Ezher*, 21 (1438/2017), 6362.

⁷⁵ Buhtürî, *Dîvân el-Buhtürî*, 930-938.

“Gelenler onun yüzüne baktıklarında birbirlerine sordular.

Dolunay mı daha parlak yoksa gündüzün güneşi mi?”

Zürümme (öl. 117/735) inşâd ettiği şiirinde sevdiğinin güzelliğini güneşin ilk ışıklarına benzeterek şiirini inşâd eder:

بَدَتْ مِثْلَ مِثْلِ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي رَوْتِقِ الضُّحَى وَصَوْرُهَا أَوْ⁷⁶ أَنْتِ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ⁷⁷

“Kuşluk vaktinde güneşin ilk doğduğu anki ihtişamlı görünüşününün tam aksine

Gözümde sen güneşten daha güzelsin.”

Safiyüddîn el-Hillî (öl. 749/1348) sevdiği kadını metheder:

يَا لَيْتَ شِعْرِي أَسْحَرَكَانَ حَبْكُمُ أَزَالَ عَقْلِي أَمْ ضَرَبَ مِنَ اللَّمَمِ⁷⁸

“Keşke bilseydim, aklımı başımdan alan bir sihir midir sizin sevginiz.

Yoksa bir çeşit delilikmi dir?”

Ebû Alî el-Kâdî el-Fâzıl Muhyiddîn’in (öl. 596/1200) el-Melikü’l -Âdil (adil hükümdar) Ebû Bekir b. Eyyûb’u methederken inşâd ettiği şu şiiri övgüde aşırılığa yine aynı şekilde iyi bir örnektir:

1- أَهْدِيهِ سَيْرٌ فِي الْمَجْدِ أَمْ سُورٌ وَهَدِيهِ أَنْجُمٌ فِي السَّعْدِ أَمْ غُرُرٌ

2- وَأَنْمُلُ أَمْ بِحَارٍ وَالسُّيُوفُ لَهَا مَوْجٌ وَإِفْرِنْدُهَا فِي لِحْيَتِهَا دُرُرٌ

3- وَأَنْتِ فِي الْأَرْضِ أَمْ فَوْقَ السَّمَاءِ فَفِي يَمِينِكَ الْبَحْرُ أَمْ فِي وَجْهِكَ الْقَمَرُ

4- يُقْتَلُ الْبَدْرُ ثَرِيًّا أَنْتَ وَاطِئُهُ فَلِلثَّرَابِ عَلَيْهِ ذَلِكَ الْأَثَرُ

5- نَأَى بِهِ الْمُلْكُ حَتَّى قَبِلَ ذَا مَلَكُ ذَنَا بِهِ الْجُودُ حَتَّى قَبِلَ ذَا بَشَرٍ⁷⁹

1. “Bu zafer yürüyüşü mü yoksa bir saygınlık mı? Bu eksikliği hissedilen geceleyin parlayan yıldızlar mı yoksa şans mı?”

2. Parmaklar mı yoksa denizler mi daha cömert? Ve elindeki kılıçların kalkıp inerken parlaklığı beyaz inciler gibidir.

3. Ve sen yeryüzünde mi yoksa gökyüzünde misin? Sağ elinizde deniz mi

⁷⁶ Burada بِنْ، أَوْ anlamındadır.

⁷⁷ Zürümme, *Dîvân Zürümme*, 49.

⁷⁸ *Dîvân*, Safiyüddîn el-Hillî (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 690.

⁷⁹ Abbâsî, *Meâhidü't-tensîs alâ şevâdidü'd-tensîs*, 3/160.

yoksa yüzünde ay mı vardır?

4. Dolunay, ayağını bastığın toprağı öper. Toprağın üzerinde dolunayın öpme izi vardır.

5. Krallık, onun kral olduğu söylenene dek ona uzaklaştırdı. Cömertlik ona yaklaştı ta ki insan olduğu söylenene dek.”

Fâzıl Muhyiddîn'in şu şiiri yine bu konuya iyi bir örneklik teşkil etmektedir:

- | | |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| ولا بلغَ السَّحَابَ ولا كرامةً | 1- أهذى كَفَّهُ أم غوثُ غيثٍ؟ |
| ومَنْ للبرقِ فينا بالإقامة | 2- وهذا بِشْرُهُ أم لَمْعُ برقٍ |
| ولا بلغتْ حوَادِثَهَا زحامةً | 3- وهذا الجيْشُ أم صَرْفُ اللَّيَالِي |
| يُصْرِفُ عَنْ عَزَمَتِهِ زمامه | 4- وهذا الدَّهْرُ أم عبدٌ لديه |
| إذا أمسى كُنُونِ أم فُلامه | 5- وهذا نُصْلُ غمْدِ أم هِلالٍ |
| فآثار الشفاوِ عليه شامة ⁸⁰ | 6- وهذا التُّرْبُ أم حَدٌّ لثَمْنَا |

1. “Bu onun avucu mu yoksa yağan yağmur mu? Ne bulutlar ne de cömertlik ona ulaşabildi.

2. Bu iyi bir haber mi yoksa bir şimşek çakması mı? Ve kim şimşek için içimizde kalabilir?

3. Ve bu ordu mu yoksa geceleri geçirmek mi? Haberleri de kalabalıklara ulaşmadı.

4. Bu ebediyet mi yoksa onun kölesi mi? Kararlılığını başka yöne çeviren.

5. Bu bir kılıç kılıcı mı yoksa hilal mi? Gecelediğinde keskin kılıç ya da kesilmiş kelleler gibidir.

6. Bu toprak mı öptüğümüz yoksa yanak mı? Dudakların izleri onun yanaklarında bir bendir.”

Mütenebbî (öl. 354/965) Müsâvir b. Muhammed er-Rûmî'yi şiirinde bu sanatı kullanarak metheder:

أ مُسَاوِرٌ أم قَرْنُ شَمْسٍ هَذَا أم لَيْثٌ غَابٍ يَقْدُمُ الأَسْتَاذَا؟⁸¹

⁸⁰ Abbas, *Meâhidü't-tensîs alâ şevâdidü'd-tensîs*, 3/160.

⁸¹ Ebü'l-Alâ el-Maarî, *Şerhu divânı el-Mütenebbî*, thk. Muhammed Said el-Mevlevî (by. 1429/2008), 465.

“Müsâvir mi yoksa güneşin ilk doğduğu andaki parlaklığını daha güzel?

Ya da cesarete orman aslanı mı? Vezir’e⁸² doğru ilerleyen.”

Mütenebbî şiirinin bu mısrasında Memduh’unu güzellikte kuşluk vaktinde güneşin gözleri kamaştıran parlaklığına, cesarete ise orman aslanına benzetmiştir. Şair, tecâhülü’l-ârif sanatını kullanarak güzellik ve cesarete memdûhunu övmeye aşırıya kaçmıştır.

Mecnûn’un⁸³ Leylâ için söylediği şu şiir de övgüde aşırı gitmeye güzel bir örnektir:

1- أَقُولُ لِطَيْبِي مَرَّ بِي وَهُوَ رَائِعٌ
أَنْتَ أَوْ لَيْلَى فَقَالَ يُقَالُ
2- أَيَا شَبَةِ لَيْلَى إِنَّ لَيْلَى مَرِيضَةٌ
وَأَنْتَ صَحِيحٌ إِنَّ ذَا لَمُحَالٍ
3- فَاِذَا تَكُنْ لَيْلَى عَزَالًا بَعِينٍ
فَقَدْ أَشْبَهْتَهَا طَبِيبَةً وَعَزَالٌ⁸⁴

1. “Yanımdan geçen harika bir ceylana sen Leyla’nın kardeşi misin?” diye soruyorum. O “Olabilir” diyor.⁸⁵

2. Ey Leyla’ya benzeyen ceylan Leyla hasta mı? Ve sen sağlıklısın bu ise elbette imkânsızdır.

3. Ancak, Leyla’nın kendisi bir geyik olması mümkün değildir. Geyik ve ceylan ona benzedi.”⁸⁶

Buhtürî sevdiği kadın Rubâ’yı bu sanatı kullanarak ve aşırıya kaçarak metheder:

1- أَنْتِ دِيَارُ الْحَيِّ أَيُّهَا الرُّبَى الْ
أَنْيَقَةُ أَمِ دَارِ الْمَهَى وَالنَّعَائِمِ؟
2- وَسِرْبُ طِبَاءِ الْوَحْشِ هَذَا الَّذِي أَرِ
أَمَامَكَ أَمِ سِرْبِ الطِّبَاءِ النَّوَاعِمِ؟
3- وَأَدْمُعُنَا اللَّاتِي عَفَاكَ إِنْ سَجَامُ
وَأَبْلَاكَ أَمِ صَوْبُ الْغِيُوْتِ السَّوَاغِمِ?⁸⁷

⁸² استاذ kelimesi burada vezir anlamındadır.

⁸³ Kays b. Mülevvah el-Âmirî (öl.68/128) olduğu kabul edilen şairin lakabıdır. Leylâ’ya duyduğu aşk yüzünden aklını kaybetmesi sebebiyle kendisine takılan bu lakap sonraları isminin yerini almıştır. Leylâ ise aynı kabileyeye mensup ve bir rivayete göre Mecnûn’un amcasının kızı olan Leylâ bint Mehdî el-Âmiriyye’dir. İsmail Durmuş “Leylâ ve Mecnûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/162.

⁸⁴ *Dîvân*, Kays b. Mülevvah (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1430/1999) 67.

⁸⁵ Şair sevgilisi Leylayı ceylana benzetti. Her ikisi de güzellikte birdir.

⁸⁶ Sevgilinin güzelliğinin ceylanın güzelliğine ve sevimliliğine benzetilmesi Araplar arasında meşhurdur.

⁸⁷ *Dîvân*, el-Buhtürî, 1196-1997.

1. “Ey güzel Rubâ! Sen yaşayanların diyarından mısın yoksa deve kuşu ve yaban ineklerinin diyarından mısın?

2. Ve önünde gördüğüm vahşi antilop sürüsü mü yoksa uysal antilop sürüsü mü?

3. Gözlerimizden akan gözyaşlarımız senin başışlanman ve cesaretlenmen için mi yoksa sicim gibi yağan yağmurların yönelmesi mi?

1.2.3. Yermede (Zem) Mübalağa

Tecâhül-i ârif sanatı kullanılarak yergide aşırı gitmeye Cerîr b. Atıyye'nin Benî Teym b. Abdi Menâf'ı hicvettiği⁸⁸ şu şiiri güzel bir örnektir:

- 1- لِيَأْمُ الْعَالَمِينَ كِرَامُ تَيْمٍ وَسَيِّدُهُمْ وَإِنْ زَعَمُوا مَسُودُ؟
2- وَإِنَّكَ لَو لَقَيْتَ عَبِيدَتَيْمٍ وَتَيْمًا قُلْتَ أَيُّهُمْ الْعَبِيدُ
3- أَرَى لَيْلًا يُخَالِفُهُ هَارٌ وَلُؤْمُ تَيْمٍ مَا اخْتَلَفَا جَدِيدُ

1. “Herkesin bildiği alçaklıkları Teym'in soyluğundandır ve onların efendileri lider olduklarını zannetseler bile.

2. Sen “Teym ve Teyme'nin kölesiyle karşılaştığında onlardan hangisi köledir?” diye sordun.⁸⁹

3. Gece gündüzü takip ettikçe Teym'in alçaklığının başlayan yeni günle tekrarladığını görüyorum.”

Mihyâr ed-Deylemî (öl. 428/1037) kalpteki aşk yarasını yermede aşırı giderek ve bu sanatı kullanarak şöyle dile getirir:

- 1- أَأَنْتِ أَمْرَتِ الْبَدْرَ أَنْ يَصْدَعَ الدُّجَى وَعَلَّمْتِ غَصْنَ الْبَانِ أَنْ يَتَمَيَّلَا؟
2- وَحَرَّمْتِ يَوْمَ الْبَيْنِ وَقْفَةَ سَاعَةٍ عَلَى عَاشِقٍ ظَنَّ الْوُدَاعَ مَحَلَّلَا؟
3- جَمَعْتِ عَلَيْهِ حُرْقَةَ الدَّمْعِ وَالْجَوِ وَمَا اجْتَمَعَ الدَّاءَانِ إِلَّا لِيَقْتَنَلَا⁹⁰

1. “Gecenin karanlığı yarması için dolunaya sen mi emir verdin ve ban ağacının dalına sarkmayı sen mi öğrettin?

2. Âşık'a iki gün arasındaki bir saat molayı sen mi yasakladın (çok gördün)? Vedalaşmayı ayrılık sanan bir sevgiliye.

3. İki hastalık; aşk yarası ve kara sevda sadece öldürmek için kalpte bir araya

⁸⁸ Dîvân'ı Cerîr bi-şerhi Muhammed b. Habîb, 318-332.

⁸⁹ Onların efendileriyle kölelerinin birbirinden ayırt edilememesi yermede mübalağadır.

⁹⁰ İbnü'l-Esîr, el-Messellü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir, 210.

geldi.”

1.2.4. Sevgiden Dolayı Çılgına Dönmek

Emevî Dönemi'nin meşhur aşk şairi Ömer b. Ebû Rebîa'nın (öl.93/711) sevgilisi Hind için söylediği şu şiir sevgilisine aşkından dolayı çılgına döndüğünün iyi bir göstergesidir:

- 1- رَأَيْتُ بِجَنبِ الْحَيْفِ هِنْدًا فَرَأَيْتُ
لَهَا جَيْدٌ رِيمٍ زَيْنَتُهُ الصَّرَائِمُ
- 2- نَظَرْتُ إِلَيْهَا بِالْمَحْصَبِ مِنْ مِيٍّ
وَلِي نَظَرٌ لَوْلَا التَّحْرُجُ عَارِمٌ
- 3- فَقُلْتُ أَشَّمْسٌ أَمْ مَصَابِيحُ يَبْعَةٌ
بَدَتْ لَكَ تَحْتَ السِّجْفِ أَمْ أَنْتَ حَالِمٌ
- 4- مُهْمَمَةٌ غَرَاءُ صَفْرٌ وَشَاخِهَا
وَفِي الْمَرِطِ مِنْهَا أَهْيَلٌ مُتْرَاكِمٌ
- 5- بَعِيدَةٌ مَهْوَى الْفُرْطِ⁹¹ إِمَّا لَيُوفِ
أَبُوهَا وَإِمَّا عَبْدٌ شَمْسٍ وَهَاشِمٌ⁹²

1.“Hayf⁹³ tarafından Hind'i gördüm. Kum tepelerinin bitip fundalık ve yeşilliklerin başladığı yerde tıpkı beyaz ceylanın boynu gibi ince uzun boyunlu olarak gözüme güzel göründü.

2. Mina'dan Muhassab'a⁹⁴ bakar gibi ona baktım. Benim sana bakışım sanki bu makama yakışmayan art niyetli kişinin bakışı gibiydi.

3. Güneş misin yoksa yanan kilise kandillerinden biri misin? Örtünün gerisinden görünen senin yüzün mü yoksa silüetin mi? dedim.⁹⁵

4. Güzel ince boynuna bağladığım yeşil kuşak,⁹⁶ sanki küçük ceylanın boynuna bağlanmış; üzerindeki kalın elbise çökmüş kum tepeleri gibi.⁹⁷

5. Boynunun uzun olması ya babası Nevfel'e ya da Abdu Şems ve Hâşim'e benzediğindedir.”

İbnü'l-Mu'tez ihtiyarladığında geçip giden gençliğine üzülerək ve hayıflanarak gençlik yıllarına özlemle şöyle seslenir:

⁹¹ Kulak memesi ile boyun arasındaki mesafe. *Boynuz uzun olmasından kinayedir. Araplar maşuklarını methederken boynu uzun ifadesini kullanmaları onların özelliklerinden bir özelliktir.*

⁹² *Dîvân*, Ömer b. Ebû Rebîa, nşr. Fâyiz Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996), 314.

⁹³ Hayf; Mina'ya yakın bir yer ismidir.

⁹⁴ Mekke ile Mina arasında bir yer. Hz. Âdem'in yeryüzüne indiği yer olarak bilinmektedir.

⁹⁵ Yoksa ey Hind senin yüzünün güzelliği bunların ötesinde bir şeydir. Şair, maşukunun yüzündeki güzelliğin güneşin saçtığı ışıktan ve yanan kandillerden yayılan ışıktan hiçbir farkının olmadığını söylemektedir.

⁹⁶ Yeşil kuşak sanki sarayların bahçelerini anımsatmaktadır.

⁹⁷ Kaba etlerini kastetti. Burada büyüklüğü, cömertliği kendinde topladığını ifade etmektedir.

- 1- كم ليلة عانقتُ فيها بدرها
حتى الصباح موستدا كفيه⁹⁸
- 2- مازلتُ أشربُ حمرة من ريقه
و تحيّي تُفحّتا خديه
- 3- وسكرتُ لا أدرى أمن خمر الهوى
أم كأسه أم فيه أم عينيه⁹⁹

1. “Kaç gece güzellikte dolunaya benzeyen sana sarılarak ve avuçlarını yastık yaparak sabahladım.

2. Tadı şaraba benzeyen tükürüğünden yudumlamaya ve güzellikte ve kırmızılıkta elmaya benzeyen yanaklarından öpmeye devam ettim.

3. Deliye dönmem, sarhoş olmam aşk sarhoşluğundan mı, yoksa şaraba benzeyen tükürüğünden mi yoksa bakışlarından mı? Bilemiyorum.”

Mütenebbî (öl. 354/965) arkadaşı Hâris’e sevdiği kadını sevgisinde çılgına dönmüş bir şekilde methederken şöyle demektedir:

- 1- أريفتُك أم ماء العمامة أم حمُر
بفِيّ برودٌ وهو في كيدي جمر
- 2- أذا الغصنُ أم ذا الدِعيصِ أم أنتِ فتنّةٌ
ودّيا الذي قبّلته البرقُ أم نعر
- 3- رأت وجهه من أهوى بليل عواذلي
فقلن نرى شمساً وما طلع الفجر¹⁰⁰

1. “Ağızımdaki ferahlık senin güzel kokan tükürüğün mü yoksa saf ve temiz yağmur suyu mu yoksa şarap mı? Ve o ciğerimde akkor gibidir.

2. Sen önümde duran ağaç dalı mı yoksa kum tepelikleri mi yoksa cazibe merkezi misin? Öptüğüm şimşek parıltısı mı yoksa sevgilinin ağzı mı?

3. Beni kınayanların¹⁰¹ yanına aşkım, geceleyin güneş gibi parlayan bir yüzle çıktığında “Güneşi görüyoruz, henüz şafak sökmedi” dediler.”¹⁰²

Nâbîga ez-Zübânî (öl.604) sevgilisi Nuam’ın güzelliğini gecenin karanlığını aydınlatan ışığa benzeterek methetmektedir:

⁹⁸İbnü'l-Mu'tez, gençken sevdiğinin koynunda yattığı gençliğini hatırlayarak gece sabaha kadar sevgilisinin koynunda yatmasını dolunayın güzelliğine, sevgilisinin tükürüğünü şarabın güzel tadına ve öptüğü yanağını da kırmızı elmaya benzetmektedir.

⁹⁹ el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'uteyn*, 397.

¹⁰⁰ Maarrî, *Şerhu dîvânı el-Mütenebbî*, 460.

¹⁰¹ Şair burada özellikle kınayanları zikretti. Çünkü onlar onun aşkına inanmamakta ısrar ediyorlardı.

¹⁰² Mütenebbî bu beyitlerinde teşbihle beraber farklı sorular sorarak aşkın çılgına döndüğünü göstermektedir.

- 1 - أَقُولُ وَالنَّجْمِ¹⁰³ قَدْ مَالَتْ أَوَاخِرُهُ إِلَى الْمَغِيبِ تَنَبَّتْ نَظْرَةً حَارًّا¹⁰⁴
- 2 - أَلْمَحَّةُ مِنْ سَنَا بَرِّقَ رَأَى بَصْرِي أَمْ وَجْهٌ نَعِيمٌ بَدَا لِي أَمْ سَنَا نَارِ
- 3 - بَلْ وَجْهٌ نَعِيمٌ بَدَا وَاللَّيْلُ مُعْتَكِرٌ فَلَاحٌ مِنْ بَيْنِ أَنْوَابٍ وَأَسْتَارِ¹⁰⁵

1. “Diyorum ki neredeyse gökteki Süreyya yıldızı kaybolacak¹⁰⁶ gün ağaracak Hâris’in silüeti karanlık geceyi aydınlattı.

2. Uzakta ufuklarda gördüğüm bir şimşek parıltısı mı yoksa Nuam’ın¹⁰⁷ yüzü mü bana göründü yoksa gönlümü parçalayan ateş topu mu?

3. Aksine, zifiri karanlıkta Nuam’ın yüzü göründü. Elbiselerin ve örtülerin gerisinden görünen parlayan yüzü gecenin karanlığını dağıttı.”¹⁰⁸

1.2.5. Muhatabın Gafletten Uyanması

Teçâhül-i ârif sanatının muhatabı gafletten uyandırması amacına en iyi örneklerinden biri de Hz. İbrâhim’in Allah’ın birliğini ispat etmek, onları gafletten uyandırmak için ortaya koyduğu delillerdir. Hz. İbrâhim doğru öncüllere dayalı aklî değerlendirmeler yaparak kavmini gerçeği tanımaya çağırmıştır:

“Kavmi onunla tartışmaya girişti. Dedi ki: “Beni doğru yola iletmişken, Allah hakkında benimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Hem sizin ona ortak koştuğunuzdan ben korkmam; ancak Rabbimin bir şey dilemiş olması başka. Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ düşünüp öğüt almayacak mısınız?”, “Allah’ın, size, hakkında hiçbir delil indirmediği şeyleri ona ortak koşmaktan korkmuyorsunuz da ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden ne diye korkayım? Öyle ise iki taraftan hangisi güvende olmaya daha lâyıktır? Eğer biliyorsanız söyleyin.”¹⁰⁹

“Ben”, zatından korkulmaktan güvende olunan ve hiçbir şekilde zarar verme vasfı taşımayan bir şeyle, beni korkutmaya çalışmanızdan “nasıl

¹⁰³ Bura da yıldızdan maksat Süreyya yıldızıdır denilmiştir.

¹⁰⁴ حار; şairin arkadaşı Hâris’in ismidir.

¹⁰⁵ *Dîvân*, Nâbiga ez-Zübyânî, 202-203.

¹⁰⁶ Şair burada yolculuğa çıkmaya hazırlanan topluluğa sabahın yaklaştığını hatırlatıyor.

¹⁰⁷ نعیم Nâbiga’nın sevgilisinin ismidir. Bu isimde terhim yapmıştır. Sevgilisinin aslı ismi نعیم.

¹⁰⁸ Şair sevgilisinin şimşek gibi parıldayan güzel yüzünü bir anda gördüğünde hayrete kapılarak arkadaşı Hâris’e sanki şöyle diyor: Ya Hâris düşün ve kanaat getir. Ufukta uzaktan gördüğüm Num’un göz kamaştıran parıltısı mı yoksa onun yüzümü? Yoksa yanıp tutuşuran ateşin alevi mi? Tıpkı kalbimi tutuşturduğu ve gönlümü yaktığı gibi. Muhammed Ebû Mûsâ, *Kırâatün fi’l-edebi’l-kadîm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1433/2012), 345-346.

¹⁰⁹ el-En’âm 6/80-81.

korkabilirim? Oysa” siz, bütün korkuların kendisine bağlı bulunduğu ‘şey’ den, yani ortaklıkları hususunda Allah’ın size hiçbir güçlü kanıt indirmedeği varlıkları ona ortak koşmanızdan “korkup çekinmiyorsunuz.” Allah’a ortak koşma, doğruluğu hakkında hiçbir delilin asla sahih kabul edilmeyeceği bir husustur.¹¹⁰

“Biz sadece şunu söyleriz: “Seni, ilâhlarımızdan biri fena çarpmış.”¹¹¹ Sadece bir kişi, büyük bir kalabalığa karşı: “Bana düşmanlık ve eziyet noktasında elinizden ne geliyorsa yapın, geri durmayın!” dediğinde, o kişinin bu sözü, sadece Allah Teâlâ’nın kendisini düşmanların vereceği eziyetlerden koruyup muhafaza edeceğine dair, ilâhî bir garanti içinde olduğu zaman söyleyebileceğini anlarız.¹¹²

1.2.6. Muhatabı Uyarma ve Korkusundan Soyutlama

Tecâhül-i ârif sanatının muhatabı korkusundan soyutlama amacının örneklerinden biri de “ey insan” hitabıyla özellikle belli bir kişiye veya bütün insanlara değil, sûrenin asıl konusu olan kıyamet, âhîret ve uhrevî yargılanma ve hesap vermeyi inkâr edenlere, bunu imkânsız görenlere hitap edilmektedir. Rab ismi ve bu ismin sıfatı olarak geçen kerîm, Cenâb-ı Hak’ın “cemal sıfatları” denilen ve kullarına yönelik lütufkârlığını ifade eden isim ve sıfatlarındandır. Bu sıfatların, insanın insan olarak varlık alanına çıkışındaki yaratıcı rolü dile getirilmekte; böylece insanın, hayatı boyunca her an yararlanmakta olduğu diğer bütün nimetlerden de önce bedensel ve zihni melekelerle donatılıp düzgün bir insan olarak dünyaya gelişini kendisine borçlu bulunduğu rabbi hakkında, saptırıcı tesirlere kapılarak yanlıya düşmesi, türlü şekillerde inkâr ve isyanlara boğulması eleştirilmektedir.¹¹³

“Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?”¹¹⁴ “Ey insan” buyruğu ile yüce Allah, ölümden sonra dirilişi inkâr edenlere hitap ederek uyarmaktadır.¹¹⁵ Buna göre insana düşen görev, Allah’ın onu hayat sahibi olarak yaratıp yaşatarak kendisine cömertçe davranmasına, ona nice ihسانlarda bulunmasına aldanmamaktır. İnsana düşen, Allah’ın onu hayat sahibi olarak

¹¹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/686.

¹¹¹ Hûd 11/54.

¹¹² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/50.

¹¹³ Hayreddin Karaman, vd., *Kur’an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 5/569-570.

¹¹⁴ el-İnfitâr 82/6-7-8.

¹¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/456.

yaratıp yaşatarak kendisine cömertçe davranmasına, ona nice ihsanlar-da bulunmasına aldanmamaktır. Öyle ki Allah'ın ona imkânlar bahşedip sorumlu tutmasının ardından, isyan edip üstün kılındığı nimeti inkâr etmekte ve ilk üstün kılınmanın verdiği aldanışla, Allah'ın sevapla ve cezanın terkiyle [yeniden] kendisine lütuf ve keremde bulunacağını ummaktadır. İşte bu, hikmet sınırının dışına taşan, yadırganacak bir şeydir. Çünkü Yüce olan Allah, kusurları örten *settâriil' uyûbtur*.¹¹⁶

Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Sabîh el-Kûfî (öl. 183/799) muhatabını Allah'ın her şeyi gördüğünü ve bildiğini hatırlatarak inşâd ettiği şiirinde uyarmıştır:

1- يَا كَاتِمَ الذَّنْبِ أَمَا تَسْتَجِي وَاللَّهُ فِي الْحُلُوةِ رَائِيكَ

2- عَرَّكَ مِنْ رَبِّكَ إِهْمَالٌ وَسَتَّرَهُ طَوْلٌ مَسَاوِيكَ

1. "Ey günahını saklayan kimse, utanmıyor musun? Tenhada sen yalnızken Allah senin ikincindir.

2. Rabbinin sana süre tanınması seni aldattı. Sen günah işlemeye devam ettikçe onun örtmesi de uzadı."¹¹⁷

Bu mısralarda hatayı itiraf vardır.¹¹⁸

Zünnûn el-Mısrî (öl. 245/859) bu bağlamda şöyle demektedir:

كَمْ مِنْ مَعْرُورٍ تَحْتِ السِّتْرِ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ

"Korunaklı yerde farkına varmadan (günah işleyen) nice kendini beğenmiş kimseler vardır."

Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed et-Temîmî el-Ebherî (öl. 375/986) şiirini amaç gütmeyen sorumsuzca bu dünyada yaşayan muhatabını bu olumsuz tavrından vazgeçmesi için uyarı amaçlı söylemiştir:

1- يَا مَنْ غَدَا فِي الْغَيْبِ وَالتَّيْبِ وَغَرَّهُ طَوْلُ تَمَادِيهِ

2- أَمْ لِي لَكَ اللَّهُ فَبَارِزْتَهُ وَلَمْ تَخَفْ غَيْبَ مَعَاصِيهِ

1. "Kendini beğenmekte ve (günah deryasında) başıboş gezinen, bu hâlinde devam et! Ey kendini aldatan!

¹¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/1190.

¹¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 18/456.

¹¹⁸ Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 10/421.

2. Allah sana mühlet verdi, sen de ona savaş açtın ve Allah'a isyan etmenin sonucundan korkmadın."¹¹⁹

1.2.7. İnkâr ve Demagoji¹²⁰

Tecâhül-i ârif sanatının inkâr ve demagoji amacının kullanılmasına Câhiliye Dönemi Araçları Allah'ın Rahmân ismini bilmelerine ve şiirlerinde "Emrine boyun eğdik Allahım, boyun eğdik; sen Rahmân'sın!" ifadesini kullanmalarına¹²¹ rağmen "*Rahmâna secde edin*" denildiğinde müşriklerin, "*Rahmân da neymiş!*" diyerek bildiklerini inkâr edip bilmezden gelerek demagoji yapmalarına şu âyet güzel bir örnektir:

"Onlara, "*Rahmân'a secdeye kapanın denildiğinde "Rahmân da nedir?¹²² Senin bize emrettiğine mi secde edeceğiz?" derler ve bu onların nefretini artırır.*"¹²³ ve bu sözlerini inkâr ve şaşkınlık üslûbuyla söylediler.¹²⁴ Adeta müşrikler birbirlerine; "Muhammed bize emretti diye" veya "Rahman denilen -ne olduğunu bilmediğimiz biri- bize emretti diye secde eder miyiz hiç?!" demektedirler.¹²⁵

1.2.8. Küçük Düşürme

İnkârcı insanların yapıp ettiklerinden hesaba çekilecekleri bir günün gelmeyeceği, evrenin sonsuz olduğu, sadece değişebileceği ama asla yok olmayacağı iddialarını ve aynı zamanda insanın varlığını anlamsız ve değersiz kabul edenleri¹²⁶ küçük düşürmesi tecâhül-i ârif sanatı kullanılmasına şu âyette örnektir:

"İnkâr edenler, "*Kıyamet bize gelmeyecektir*" dediler. De ki: "*Hayır, öyle değil, gaybı bilen Rabbime andolsun ki, Kıyamet size mutlaka gelecektir. Ne göklerde ve ne de yerde zerre ağırlığında bir şey bile O'ndan gizli kalmaz. Bundan daha küçük ve daha büyük ne varsa, hepsi apaçık bir kitaptadır.*"¹²⁷ "Hz. Peygamber (a.s.) Kureyşlilerin bildiği, tanıdığı bir kimseydi; âhiret hayatı için tekrar dirilmeye dair verdiği haberi de pekâlâ biliyorlardı. Buna rağmen, 'Her birinize ... haber veren bir adam gösterelim mi size!?' diyerek, onu tanınmayan biri gibi

¹¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, 18/457.

¹²⁰ Semîn, *Tecâhülü'l-ârif*, 6389.

¹²¹ Karaman, vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/134.

¹²² Rahmân'ı bildikleri halde bilmezlikten gelerek bu soruyu sordular. *Safvetü't-tefâsîr*, 2/368.

¹²³ el-Furkân 25/60

¹²⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, 12/596.

¹²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/882.

¹²⁶ Karaman, vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/411-412.

¹²⁷ es-Sebe 34/3.

göstermeleri ve sanki bilinmeyen bir meselede, meçhul biri gösterilecekmiş gibi davranarak onu göstermeyi teklif etmelerinin anlamı nedir?" diye sorarsan şu karşılığı veririm: Bu söylem ile onu alaya almak ve küçümsemek istiyorlardı. Bu sebeple ona, durumu bilmezden gelinerek eğlenilecek ve alay edilecek biri gibi muamele ettiler.¹²⁸

1.2.9. Dokundurma (Ta'riz)

Kinayenin en ince ve en güzel çeşitlerinden biri de terkip ve cümlelerde görülen ta'riz olup ortaya ve genele ya da belli birine söylenen sözün bir ucunun (urz) bir başka kimseye veya şeye îmâ ve işaret yoluyla dokundurulmasıdır. Türkçe'de buna "iğneleme, dokundurma" gibi isimler de verilmiştir. Arap belâgatında ise bu tarz için kinâye-i ta'rîziyye, kinâye-i urziyye isimleri kullanılmıştır. Kur'an çeşitli amaçlara yönelik ta'riz ve kinaye örnekleriyle doludur. ¹²⁹ Ta'riz ve kinayeyi ifade eden âyetlerden biri: (Ey Muhammed!) De ki: "Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurdum."¹³⁰ içinizden. Çocuğuna saygı göstermek de babaya saygı göstermektir.¹³¹

Diğer bir âyet ise: "O, gökten su indirdi; su, vadiler dolusunca sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan köpüğü taşıyıp götürdü. Yaktıkları ateşin üzerine koyup eriterek süs eşyası veya alet yapmak istedikleri madenlerden de üste böyle köpük çıkar. İşte Allah hak ile bâtila böyle misal verir. Köpük atılıp gider; insanlara fayda veren şey gelince, o dünya durdukça durur. İşte Allah böyle misaller getirir."¹³²

Hak, suya ve cevhere, bâtil ise köpüğe ve cürufa benzetilmiştir. Su yerde kalır ve canlılara hayat verir, köpük ise sönüp gider, çerçöp de bir kenara atılır. Safılaşırılıp süs eşyası veya kap kacak yapmak için ateşte eritilen madenlerin üzerindeki cüruf da atılır. Sonuçta değersiz olan yok olup gider, değerli olan kalır. İşte hak karşısındaki bâtilin durumu da böyledir. Bâtil bir süre hakkın önüne geçmiş, yükselmiş gibi olsa da sonunda gerçek ortaya çıkar. Hak kalıcı, bâtil ise köpük ve cüruf gibi değersiz ve geçicidir.¹³³

Hassan b. Sabit'in şu beyti de bu türden bir amaç taşımaktadır:

أَهْجُوهُ وَأَسْتَلُهُ بِكُفٍّ فَشَرُّكُمْ لِحَيْرِكُمَا الْفِدَاءُ

¹²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/472.

¹²⁹ İsmail Durmuş "Kinaye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/36-37.

¹³⁰ ez-Zuhruf 43/81.

¹³¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl esraru't-te'vil*, 4/615.

¹³² er-Ra'd 13/17.

¹³³ Karaman, vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 3/282.

“Dengi olmadığın hâlde onu hiciv mi ediyorsun?

Kötü olanınız iyi olanınıza feda olsun!”¹³⁴

1.2.10. Muhatabı Küçümsemek (Tahakküm)¹³⁵

Müşrikler, aynı anda üç ayrı küfre düşmüşlerdir; öncelikle Allah’a çocuk nispet etmişler, sonra, ona iki cinsin ‘daha aşağı’ olanını nispet etmişler; üstelik nispet ettikleri bu çocuğu Allah katında en değerli kullar olan meleklerden saymışlar ve böylece onları hafife alıp hakarete bulunmuşlardır.¹³⁶ *“Onlar, Rahmân’ın kulları olan melekleri de dışı saydılar. Onların yaratılışına şahit mi oldular? Onların (yalan) şahitlikleri yazılacak ve sorgulanacaklardır.”¹³⁷* Bu, onlarla alay etmek için olup sözlerini hiçbir bilgiye dayanmaksızın söylediklerini göstermektedir. Allah onları bunu bilmeye zorlamamış, onlar da bu konuya deliliyle ulaşmamışlar ve onu bilmeyi gerekli kılacak bir nakille öğrenmemişlerdir. Bilgi yollarından geriye yalnızca meleklerin yaratılışına şahitlik etmeleri kalmaktadır. Bu (olmayan) şahitlik hakkında ise kendilerine şu tehdit bildirilmiştir: Meleklerin dışı olduğuna dair *“şahitlikleri, ileride yazılacak ve sorguya çekilecekler!”¹³⁸*

Allah Teâlâ, *“Eğer onlara “Gökleri ve yeri kim yarattı?” diye sorarsan, elbette ... “Allah yarattı” derler”* buyurunca, onların bunu kabul etmelerine rağmen, Allah’ın kimi kullarını onun bir parçası saydıklarını anlatmıştır. Bundan maksat da onların akıllarının azlığına ve tutarsızlıklarına dikkat çekmektir.¹³⁹ Allah’ın onları yaratmasında hazır bulunup da onları dışı varlıklar olarak mı gördüler? Çünkü *“melekler Allah’ın kızlarıdır”* demeleri, onları görmelerini gerekli kılar. Âyette soru sorarak onların iddiaları boş çıkarılmış, bilgisizlikleri ifade edilmiş ve kendileriyle inceden inceye bir ironi yapılmıştır.¹⁴⁰

Sonuç

Tecâhülü'l-ârif, bir anlam inceliği ortaya koymak ya da nükte yapmak için bir şeyi bilmiyormuş görünerek şairin söz söylemesidir. İbnü'l-Mu'tez'in ilk defa sınırlarını belirlediği bedûi bir sanattır. İbnü'l-Mu'tez'i Ebû

¹³⁴ Zemaşşerî, *Keşşâf*, 5/507-508.

¹³⁵ Semîn, *Tecâhülü'l-ârif*, 6395.

¹³⁶ Zemaşşerî, *Keşşâf*, 6/ 22.

¹³⁷ ez-Zuhurf 43/19.

¹³⁸ Zemaşşerî, *Keşşâf*, 6/ 22.

¹³⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 19/516.

¹⁴⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl esraru't-te'vil*, 4/108-109.

Hilâl el-Askerî, Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî gibi belâgat âlimleri takip etmiş, ancak tecâhülü'l-ârifin tarifinde ihtilaf etmişlerdir. Tecâhülü'l-ârif konusunda ilk söylenenler, tarifi ve belâgat ilmi yönünden değeri hakkındadır. Ebü'l-İsba' bedî' sanatı içinde tecâhülü'l-ârif'in belâgat yönünden amaçlarını vurgulayan ilk kişi olmuştur. Sekkâkî tecâhülü'l-ârif konusunu bedî' ilmi sanatları arasında değerlendirmiş ve bu sanatın misallerinin Kur'ân-ı Kerîm'de de bulunması sebebiyle tecâhül ifadesini edebe uygun görmemiş ve bu sanata "sevku'l-ma 'lûm mesâka gayrihî" (bilinenin bilinmiyormuş gibi sunulması) ismini kullanmıştır. Ancak bu isimlendirme sözün değil sözü söyleyenin sıfatını ifade etmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Mu'tez'in tecâhülü'l-ârif diye isimlendirmesi belâgatçılar tarafından kabul görmüş ve günümüze kadar da kullanılmaya devam etmiştir. Tecâhülü'l-ârif genellikle soru edatları ya da mübalağa sanatın kullanılarak oluşturulur. Bu sanatta soru edatı kullanımı yaygındır. Ayrıca bu sanatın teşbihle birlikte kullanılması da sık görülen bir durumdur. Bu çalışmada tecâhülü'l-ârif sanatı hakkında tespit etmeye çalıştığımız belli başlıca kullanım amaçları çerçevesinde geçmişten günümüze yaygın olarak kullanılagelen ve gelecekte de kullanılacak bir bedîi sanat olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kaynakça

- Abbâsî, Abdürrahîm. *Me'âhidü't-tensîs 'alâ şevâhidi't-Telhîs*. 4 Cilt. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1367/1947.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera*. 9. Basım. İstanbul: İFAV, 2020.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebeyyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, 7. Basım, 1418/1998.
- Dîvân'ı Cerîr bi-şerhi Muhammed b. Habîb*. thk. Nu'mân Muhammed Emîn b. Tâhâ (Kahire: Dâiratü'l Me'ârif, 3. Basım, ts.
- Durmuş, İsmail. "Kinaye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/36-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- ed-Düelî, Ebû'l-Esved. *Dîvân*. thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 2. Basım, 1384/1964.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-sinâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1. Basım, 1371/1952.
- el-Bağdadi, Ebû Tâhir Muhammed b. Haydar. *Kânûnü'l-belâğa*. thk. Muhammed Gayyâd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- el-Buhtürî. *Dîvân el-Buhtürî*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2010.
- el-Ensârî, Ebî Muhammed el-Kâsım. *el-Minza el-bedî fi tahsîni esâlîybi'l-bedî*. thk. İlâl el-Gâzî. Rabat: Mektebetü'l-Me'ârif, 1. Basım, 1401/1980.
- el-Halhâlî, Şemsüddîn Muhammed b. Muzaffer. *Miftâhu telhîsü'l-miftâh*. 2. Cilt. thk. Muhammed Hâşim Mahmûd. Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye Li't-Turâs, 1. Basım, 2006.
- el-Hamevî, İbn Hicce. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb (el-Bedî'iyye'nin şerhi)*. 5 Cilt. thk. Kevkeb Reyâb. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1425/2005.
- el-Hillî, Safiyyüddîn. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- el-Kazvînî, Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *et-Telhîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1904.
- el-Maarî, Ebû'l-Alâ. *Şerhu dîvân-ı el-Mütenebbî*. 3 Cilt. Thk. Muhammed Said el-Mevlevî. by., 1. Basım, 1429/2008.
- el-Merâgî, Mahmûd Ahmed Hasan. *Fi'l-belâgati'l-Arabiyye ilmi bedî*. Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1411.
- Enîs, İbrâhîm vd.. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mektebü'ş-Şurûku'd-Devliyye, 2004.

- er-Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebîr*. 23 Cilt. çev. Sadık Kılıç vd.. İstanbul: Huzur Yayınevi, 1. Basım, 2002.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 4. Basım, 1402/1981.
- es-Semîn, Muhammed Sûyîfî. "Tecâhülü'l-ârif, dirâseten belâğıyyeten (tarîhiyyen-fenniyyen)". *Câmiu'l-Ezher*, 21 (1438/2017), 6271-6407.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî *ed-Dürri'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1433/2011.
- et-Tebrîzî, el-Hatîb. *el-Kâfi fi'l-'arûz ve'l-kavâfi*. thk. Hassânî Hasan Abdullah. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1415/1994.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz'ının Tahkikli Neşri Ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Belagat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedî'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hamza, Müeyyed-Billâh Yahyâ. *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga*. 3 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Muktatîf, 1332/1914.
- Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, thk. Abd Ali .Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâr et-Tunûsî, 1984.
- İbn Ebü'l- İsbâ. *Bedî' u'l-Kur'ân*. 2 Cilt. thk. Muhammed Şerif. Beyrut: Nahdatü Mısır, 2008.
- İbn Ebü'l-İsbâ. *Tahrîrü't-tahbîr (fi snâ'ati's-şi'r ve'n-nesr ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân)*. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslamiyye, 1383.
- İbn Mutez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh. *el-Bedî*. Beyrut: Müessesetü's-Sekafiyye, 1433.
- İbn Sîde. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. 11 Cilt. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Esir, Necmeddin Ahmed b. İsmail el-Halebi. *el-Messeli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Zağlûl Sellâm. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1983.
- Kahtânî, Ebü'l-Hâris Zürrumme Gaylân b. Ukbe b. Ma'dî b. Amr Adevî Kinânî. *Dîvân Zürrumme*. thk. Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1995.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

- Kılıçlı, Mustafa. "Hillî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/41. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Matlûb, Ahmed. *Funûnü'n Belâğiyyetün el-beyân el-bedî*. 3 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Buhûsü'l-İlmiyye, 1. Basım 1395/1975.
- Muhammed Abdurrahman, *Dirâsâtü'n-menheciiyyetün fi ilmi'l-bedî*. Kahire: Câmiatü Ezher, 1414.
- Muhammed Ebû Mûsâ, *Kırâatün fi'l-edebi'l-kadîm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1433/2012.
- Mûsa, Ahmed İbrâhim. *es-Sabku'l-bedüi fi'l-lugati'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1388/1969.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr Ezdî Sümâli. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1417/1997.
- Mülevvah, Kays. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/1999.
- Münkız, Üsâme. *el-Bedî' fi nakdi's-şi'r*. thk. Ahmed Bedevî-Hamîd Abdülmecîd. Kahire: y.y., 1380/1960.
- Nâbiga ez-Zübyânî, *Dîvân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 2002/203.
- Ömer b. Ebû Rebîa, *Dîvân*, nşr. Fâyiz Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Örs, Derya. "Vatvât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/573-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Saraç, M. A. Yekte. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâğat*. İstanbul: Gökkuşbu, 12. Basım, 2014.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhu'l-'ulûm*. Bağdat: Matbaatü Dâru'r-Risâle, 1402/1982.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd Gerhetî el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Sülmâ, Züheyr b. Ebû. *Dîvân Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1408/1988.
- Uşşâkî, Abdullah Salâhaddîn-i. *Tercüme-i Hizânetü'l-Edeb*. thk. Mücahit Kaçar vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2020.
- Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.

Arap Dilinde Harflerin Mahreç Yerlerinin Müfred Lafızdaki Tenâfüre Etkisi

The Effect of the Origin of the Letters in the Arabic Language on the
Incompatibility of the Singular Word

Ahmet GÜR

Öğr. Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belâgati Bilim Dalı
Lecturer, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Kilis/Turkey

ahmet.gur@kilis.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4273-4742

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Aralık / December 2022

DOI: [10.53683/gifad.1178879](https://doi.org/10.53683/gifad.1178879)

Atıf / Citation: Gür, Ahmet. "Arap Dilinde Harflerin Mahreç Yerlerinin Müfred Lafızdaki Tenâfüre Etkisi / The Effect of the Origin of the Letters in the Arabic Language on the Incompatibility of the Singular Word". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/1): 194-220

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İnsan, tabiatı gereği güzel olan şeylere meylederken çirkin gördüğü şeylerden de yüz çevirir. Bu bazen göze hitap eden bir şey olarak karşımıza çıkar bazen de kulağa gelen sesler şeklinde kendini gösterir. Mesela bülbül sesini dinleyen kimse ile karga sesini dinleyen kimsenin kulağında yankılanan ses ve bu sesin bıraktığı etki aynı olmayacaktır. Bu bağlamda insanın konuşması esnasında telaffuz ettiği lafzın hem konuşanın dil sürçmesine maruz kalmasına imkân vermeyecek harflerden seçilmesi hem de o lafzı dinleyen kimsenin kulağında çirkin ve hoş olmayan bir tını bırakmaması gerekmektedir. Zira lafızları oluşturan harflerin mahreç yerlerinin aşırı yakınlığı veya uzaklığı o lafzı girift bir hale getirecektir. Bu durumdan kurtulmak harflerin mahreç yerlerinin aşırı uzak veya yakın olmasından arındırılmasıyla mümkündür. Bilindiği üzere Arap dilini oluşturan lafızlardaki harfler, dile kolay gelme ve rahatlıkla telaffuz edilme ilkesi üzerine bina edilmiştir Bu sebeple Arap dilinde lafızlarda en çok kullanılan harfler, söyleyişi rahat ve dil ile dudağın uç tarafıyla söylendiği için zekâ harfler denilen م - ب - ف - ن - ل - ر harf grubudur. Zira konuşmanın akıcı ve pürüzsüz olması dudak ve dil ucu vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle özellikle rubâî (dörtlü) ve humâsî (beşli) lafızların telaffuzunun kolay ve hafif olması için içerisinde zekâ harflerinden bir veya birkaç tanesinin bulunması lüzumu vardır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Harf, Mahreç, Lafız, Tenâfîr

Abstract

While man tends to the things that are beautiful by nature, he turns away from the things he sees as ugly. Sometimes it is seen as something pleasing the eyes, and sometimes it manifests itself in the form of sounds that come to the ear. For example, the sound echoing in the ear of the person listening to the sound of the nightingale and the sound of the crow and the effect of this sound will not be the same. In this context, the word that a person pronounces during his speech should be chosen from letters that will not allow the speaker to suffer a slip of the tongue, and it should not leave an evil and unpleasant tone in the ear of the person listening to that word. Because the extreme proximity or distance of the origins of the letters that make up the words will make that word intricate. It is possible to get rid of this situation by purifying the origin of the letters from being too far or close. As it is known, the letters in the words that make up the Arabic language are those that are easy to pronounce and have a structure built on the principle of being pronounced easily. For this reason, the most commonly used letters in the Arabic language are the letter group م - ب - ف - ن - ل - ر which is called zelka letters because it is easy to say and is said with the tongue and the tip of the lip. Because the fluency and smoothness of speech is realized

through the lip and tongue tip. For this reason, it is necessary to have one or more of the letters zelka in it in order to make the pronunciation of rubai (quadruplet) and humasi (five-five) words easy and light.

Keywords: Arabic language, Letter, Mahrec, Word, Tanafur

Extended Summary

There are 29 letters in total in Arabic. In the early periods of Islam, a composition called "al-tertib al-abjadî" was known in ordering the letters. The Umayyad caliph Abd al-Malik b. Marwan (d. 86/705), In the period of "al-tertib al-abjadî" was replaced by Yahyâ b. Yamer (d. 89/708) and Nasr b. Asim (d. 89/708), he left it to the "hurûf al-hejâ" arrangement, which is made on the succession of similar letters and is still used today. al-Khalîl b. Aḥmad (d. 175/791), a third order was made after "al-tertib al-abjadî" and "hurûf al-hejâ" arrangement based on the principle of determining the places of origin of the letters. al-Khalîl b. Aḥmad this ranking made by is the work of a personal study that did not have the opportunity to experience whether it was correct or not in his own time. al-Khalîl b. Aḥmad two centuries after, Ibn Jinnî (d. 392/1002), al-Khalîl b. Aḥmad he stated that there were errors and irregularities in order, but his still used his method in determining the origins of the letters. The origins of 29 letters in Arabic attained their final order with Ibn Jinnî.

Man is an entity that communicates with other people by transferring the meanings found in the world of ideas into words. The way for this communication to be robust and effective is possible if the speaker conveys the words to the addressee clearly without turning them around in his mouth and without being subject to slips of the tongue or location knots. Because this problem stands as a major obstacle in front of communication. The scholars of rhetoric have named this communication problem as tenafur. When the phenomenon of tenafur is examined in terms of the speaker's exposure to difficulty in speaking, it will be seen that it appears in the form of slip of the tongue and knots of origin. However, the tenafur in these two cases is not the same and differs from each other.

The first language scholar, al-Khalîl b. Aḥmad was according to him, the proximity of the origins of the letters that make up the word causes mismatch. On the other hand, the most used letters in Arabic words are the letter group م - ب - ف - ن - ل - ر which is easy to pronounce and is called zelka letters because it is said with the tongue and the tip of the lip. Because the fluency and liveness of speech is realized through the lips and the tip of the

tongue. For this reason, especially rubâi (quadruplet) and humâsî (five-five) words should not be free from zelka letters. Al-Jāhiz (d. 255/869) is a language scholar who used the combination "iktirān al-hurūf" for the first time for the tenafur originating from the letters in his work named al-Bayān wa't-tabyīn. He pointed out that there should be a harmony between the letters that make up the word. He stated that some letters that make up a word may not be in harmony with other letters without considering the order between them. According to Ibn Durayd (d. 321/933), he mentioned the necessity of choosing letters with distant origins in word selection, since the origins of the letters that make up the utterance are close to each other, since it will be difficult for the language and there will be difficulties in pronunciation. al-Rummānī (d. 384/994) sees the extreme proximity or distance of the letters to the origin as a reason for mismatch. For this reason, he explained the way of avoiding the situation of mismatch when writing the words, with the combination of تعديل الحروف (balanced letters). Ibn Jinnī dealt with the Arabic letters in two parts as light and heavy in terms of pronunciation. These ten letters, which are composed of the letters أ, هـ, و, ي, ن, م, ل, س, ت, ا and rather called letters, are the lightest, the throat consisting of the letters هـ, ع, خ, ح, أ. He specified the letters as the heaviest letters. Ibn Sinan al-Khafājī (d. 466/1073) brought the condition that the origins of the letters that make up the word should be far from each other in order to get rid of tenafur. He preferred to make a connection between the harmony of sounds and the harmony of colors for a better understanding of the subject. Namely; Just as colors appeal to the human eye, the sounds that make up the letters appeal to the ear. Because contrasting colors are more beautiful to people than close colors. For example, white is a contrasting color with black and is close to yellow. Ziyāuddīn Ibn al-Asīr (d. 637/1239) mentions that the subject of letters whose origins are far and near is seen in most of Arabic. In Arabic, the words are mostly sulasi (triple), followed by rubai (quadruplet), and a little as humasi (five). According to him, most of the in the formation of words were dropped by those who preached the language because it was heavy on the language ((استثقال)) and because it was not welcomed ((استكره)). Yahyā b. Hamza al-'Alawī (d. 749/1348) said that if the letters in the words become entangled in the language during pronunciation or if their origins are rough, as seen in the example of عَفَّجُوق, the situation of mismatch would. Because, he stated that the way to get rid of the words from getting mixed up and becoming intricate would be possible if the origins of the letters that make up the relevant word

are not close to each other. He informed that in the words that were organizing with this method, the speaker would pronounce the word easily and fluently, and that the word would sound nice and pleasant to the ears of the listener. Sa'd al-Din al-Taftāzānī (d. 792/1390) defined tenafür as something that is heavy on the language and makes it difficult to speak. However, he stated that tenafür is not only directly related to the distance or closeness of the places of origin in the wording.

Hijri II. and Hijri VIII. lived for centuries when the views of the prominent rhetoric scholars until the are examined, it is seen that there is an agreement about the existence of the phenomenon of tenafur in the curriculum. However, there are disagreements about the source of tenafur. Hijri VIII. until the century the , tenafur was understood to mean that the person who said this word was forced because the origins of the letters that make up the words were too close or far away. Another issue is that the scholars of rhetoric have determined some criteria for tenāfur al-hurūf that some letters cannot be found in the same wording with some letters. In particular, they concluded that if one or more of the letter group ر - ل - ن - ف which is called zelka letters in rubai (fourth) and humasi (five) words, is not present, the original of that word is not Arabic.

Giriş

Dil, insanın duygu, düşünce, istek, arzu ve beklentilerini tüm yönleriyle ortaya çıkarmasına imkân sağlayan ve bu sayede hayatını idame ettirebilmesine olanak veren en önemli ve etkili iletişim aracıdır. İnsan, zihin dünyasında mevcut manaları lafızlara aktarmak suretiyle diğer insanlarla iletişime geçmektedir. Bu iletişimin sağlıklı yürüyebilmesi ise konuşan kimsenin lafızları ağzında gevelemeden net bir şekilde muhatabına aktarmasıyla mümkündür. İletişimin önünde büyük bir engel olarak duran bu sorun, belagat âlimleri tarafından tenâfür olarak isimlendirilmiştir.

Kelimede meydana gelecek tenâfür, konuşan kişiye telaffuz zorluğu yaşatacağı gibi o kelimeyi dinleyen kimsenin kulağında da kötü bir yankı bırakacaktır. Bu kötü ses nedeniyle tenâfür, lafızdaki ritmik ahengi bozacağı için dinleyicinin kulağında yankılanacak müzikalite zevkini de olumsuz yönde etkileyecektir. Şöyle ki harfleri tuğlaya benzetecek olursak lafzın inşası bu tuğlaların yerli yerince konulmasıyla mümkün olacaktır. Bu nedenle lafızdaki iç ahengin korunabilmesi tenâfürden kaçınmakla, tenâfürden kaçınmak da ancak o lafzı, sesleriyle ilmek ilmek

dokuyan harflerin seçimine verilecek önemle doğru orantılı olacaktır.¹

1. Harf ve Harflerin Tertibi

Sözlükte yan, taraf, uç ve keskinlik gibi anlamlara gelen² harf, alfabe-yi oluşturan seslerin yazıdaki karşılığı olup kelimelerin meydana gelmesinde belirleyici taraf oldukları için bu ismi almıştır.³ İstilahta ise harf, kendisi dışında manaya delalet eden şey demektir.⁴

Arapçada toplam 29 harf⁵ vardır. İslam'ın ilk yıllarında harflerin düzeninde “et-terfîbü'l-ebcedî”⁶ diye isimlendirilen bir sıralama bilinmekteydi. Bu sıralamanın özelliği, her harfin rakamsal bir karşılığının olması şeklinde aşağıdaki tabloda karşımıza çıkmaktadır:

| ضطع | تخذ | قرشت | سعنص | كلمن | حطي | هوز | أبجد | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|------|-----|------|------|------|-----|-----|------|-----|-----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ظ | ذ | ث | ر | ص | ع | ك | ل | م | ن | ح | ط | ي | ز | و | ه | د | ب | ج | أ | | | | | | | | |
| 1000 | 900 | 800 | 700 | 600 | 500 | 400 | 300 | 200 | 100 | 90 | 80 | 70 | 60 | 50 | 40 | 30 | 20 | 10 | 9 | 8 | 7 | 6 | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |

Emevi halifesi Abdümelik b. Mervân (ö. 86/705) döneminde “et-terfîbü'l-ebcedî” yerini Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708) ve Nasr b. Âsım (ö. 89/708) tarafından benzer harflerin peş peşe sıralanması üzerine yapılan ve günümüzde de kullanılmakta olan “hurûfü'l-hecâ” tertibine bırakmıştır.⁷

¹ Burada ele alınacak mevzu, sadece harflerin mahreç yerleri ile müfred lafızdaki tenafür arasındaki ilişkiye mahsus olacaktır. Öte yandan mevzuyu sınırlandırmak amacıyla belagat âlimlerinin konu ile alakalı görüşleri, hicri II. ve VIII. yüzyıl arası ile sınırlı tutulmuştur.

² Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1981), 9/41.

³ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.), 1/149; İsmail Durmuş, “Harf” (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1997), 16/158.

⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.), 76.

⁵ el-Halîl b. Ahmed, Sibeyhi ve İbn Cinnî Arap alfabesinde ¹ harfiyle beraber 29 harf olduğunu söylemişlerdir. Klasik tertipte ise (et-terfîbü'l-ebcedî) 29 harf sayısı aynı olmakla beraber ¹ harfi yerine ² tercih edilmiştir.

⁶ Abdülhâdî et-Tâzî, “Tertibu'l-Hurûfi'l-Ebcediyye beyne'l-Meşârika ve'l-Meğaribe”, *Mecelletü'l-Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye* 56 (1985), 198; Ahmed Şevkî en-Neccâr, “el-Ebcediyyetü'l-Arabiyye lemhatün ve nazratün”, *ed-Dâre* 2/8 (1976), 161; Mustafa İsmet Uzun, “Ebcad”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/68-70.

⁷ en-Neccâr, “el-Ebcediyyetü'l-Arabiyye lemhatün ve nazratün”, 161.

Harflerin sırası⁸ doğu ve batı tertibi şeklinde iki kısımda incelenmiştir⁹. Sıralamada j harfine kadar birliktelik olmakla beraber bu harften sonra farklı bir diziliş başlamaktadır.¹⁰

| Sıralamada | Doğu Tertibi | Batı Tertibi |
|-------------------|--|--|
| Ortak Olan Kısım | ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، | ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، |
| Farklılaşan Kısım | س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، و، هـ، لا، ي | ط، ظ، ك، ل، م، ن، ص، ض، ع، غ، ف، ق، س، ش، هـ، و، ي، لا |

2. Mahreç ve Harflerin Mahreç Yerlerinin Tespiti

Sözlükte çıkış yeri anlamına gelen¹¹ mahreç, ıstılahta harflerin birbirlerinden ayrılmalarını sağlayan nitelikleri bilmeye denmektedir.¹²

el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), harflerin mahreç yerlerini belirlemek için ا، ب، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، ... örneğinde olduğu gibi her harfin başına hemze getirmek suretiyle bütün harfleri heceleme tekniği aracılığıyla teker teker tecrübe eden ilk dil âlimidir.¹³ Bu yöntemle hecelediği harflerin sıralamasını yapabilmek için ilgili harfin ağzın neresinden çıktığını tespit ve tayin etmek istemiştir. Sonuçta ع harfinin boğazın en nihayetinden çıktığını fark edince yapacağı tertibe¹⁴ ilk olarak boğaz harfleri ile başlamıştır.¹⁵ Onun yaptığı

⁸ et-Tâzî, "Tertibu'l-Hurûfi'l-Ebcediyye beyne'l-Meşârika ve'l-Meğaribe", 197.

⁹ Harflerin tertibinde esas alınan doğu ve batı ile kastedilen Arap yarımadası ve Endülüs'tür. Bkz: et-Tâzî, "Tertibu'l-Hurûfi'l-Ebcediyye beyne'l-Meşârika ve'l-Meğaribe", 197-198.

¹⁰ et-Tâzî, "Tertibu'l-Hurûfi'l-Ebcediyye beyne'l-Meşârika ve'l-Meğaribe", 197; Durmuş, "Harf", 16/162.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/249.

¹² Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvid*, thk. Gânim Kaddûrî (Ürdün: Dârü Ammâr, 2000), 102.

¹³ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut, 1988), 1/47 Bu yöntemle o, Arap alfabesinde ebced tertibi ile hurûfü'l-hecâ tertibinin dışında üçüncü bir sıralama getirmiştir.

¹⁴ el-Halîl b. Ahmed'in yaptığı bu sıralama, kendi döneminde doğru olup-olmayacağını tecrübe etme imkânı bulunmayan kişisel bir çalışmanın eseridir. Bkz: Muammer Sarıkaya, "Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu", *Bilimname* 4/1 (2004), 120.

¹⁵ el-Halîl b. Ahmed, kitabına ع harfi ile başlama sebebini أ'nin hazif, değişim ve noksanlaşmaya maruz kalmasıyla , ا harfinin isim ve fiillerde -zaid ve mübdel olması dışında- başta

sıralamayı şöyle bir tabloda göstermek mümkündür¹⁶:

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|---|---|---|---|---|---|----|---|---|
| 29 | 28 | 27 | 26 | 25 | 24 | 23 | 22 | 21 | 20 | 19 | 18 | 17 | 16 | 15 | 14 | 13 | 12 | 11 | 10 | 9 | 8 | 7 | 6 | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| أ | ي | ا | و | ب | م | ف | ن | ل | ر | ث | ذ | ظ | ت | د | ط | ز | س | ص | ض | ش | ج | ك | ق | غ | خ | هـ | ح | ع |

el-Halîl b. Ahmed'in mahreç esaslı harf tertibini talebesi Sîbeveyhî (ö. 180/796) de tatbik etmiş ancak Sîbeveyhî bazı harflerin mahreç sıralaması konusunda hocasından farklı sonuca ulaşmıştır.¹⁷ Onun yaptığı tasnifin tablosu şu şekilde gösterilebilir:

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|---|---|---|----|---|---|---|---|---|
| 29 | 28 | 27 | 26 | 25 | 24 | 23 | 22 | 21 | 20 | 19 | 18 | 17 | 16 | 15 | 14 | 13 | 12 | 11 | 10 | 9 | 8 | 7 | 6 | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| و | م | ب | ف | ن | ظ | ذ | ث | ل | ر | ت | د | ط | ز | س | ص | ض | ش | ج | ك | ق | غ | خ | هـ | ح | ع | ا | أ | |

Sırru sina'ati'l-i'rab adlı eseri ile İbn Cinnî (ö. 392/1002) el-Halîl b. Ahmed'den sonra durma noktasına gelmiş¹⁸ Arap dili fonetiği konularını yaklaşık iki asrın ardından yeniden etkin hale getirmiştir. O, bu kitapta harflerin mahreçleri, sıfatları, durumları gibi ses bilimine (Fonetik /علم الأصوات) ait birçok konuda detaylı bilgiler vererek kendisinden sonra gelen âlimlere muazzam bir miras bırakmıştır.¹⁹ İbn Cinnî, el-Halîl b. Ahmed'in sıralamasında hata ve düzensizlik bulunduğunu²⁰ belirtmesine rağmen harflerin mahreç yerlerini tespit etmede *إب , إث , إئ , إئج , ...* örneğinde görüldüğü üzere küçük bir değişiklikle onun tatbik ettiği yöntemi

gelmemesiyle, son olarak *هـ* harfinin sesinin gizli ve zayıf olmasıyla açıklamıştır. Daha sonra boğazın orta kısmına yönelmiş orada *ع* ve *ح* harflerinin mahreçlerini tespit etmiş, *ع* harfinin sesinin *ح* harfinden daha net ve telifinin daha güzel olmasından dolayı onu tercih ettiğini belirtmiştir. Bkz: Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhîr*, thk. Muhammed Ahmed Câdu'l-Mevlâ v.dğr. (Beyrut: Menşûratü'l-Mektebetü'l-Asriyye, 1986), 1/90.

¹⁶ Tablodaki sıra numaraları boğaz bölgesinin en dip noktasından başlayıp dudak ucunda biten sıralamayı gösterir. el-Halîl b. Ahmed için 1. harf *ع* ve 29. harf *أ* harfidir.

¹⁷ Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982), 4/431.

¹⁸ Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/398.

¹⁹ Muhammed Hassân et-Tayyân, "Araplarda Sesbilim (Fonetik)", çev. Ahmet Yüksel, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 306.

²⁰ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *Sırru sina'ati'l-i'rab*, thk. Hasan Hindâvi (el-Kassim, ts.), 45.

kullanmıştır.²¹ Arapçada bulunan 29 harfin mahreç yerleri, son tertibine onunla kavuşmuştur. İbn Cinnî'nin mahreç yerlerine göre yaptığı harflerin düzeni şöyledir:

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 29 | 28 | 27 | 26 | 25 | 24 | 23 | 22 | 21 | 20 | 19 | 18 | 17 | 16 | 15 | 14 | 13 | 12 | 11 | 10 | 9 | 8 | 7 | 6 | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| و | م | ب | ف | ش | ذ | ظ | س | ز | ص | ت | د | ط | ن | ر | ل | ظ | ي | ث | ج | ك | ق | خ | غ | ح | ع | ه | ا | أ |

Mahreçler²² boğaz, dil (ağız) ve dudak olmak üzere üç ana bölgede toplanmıştır.²³ Bu bölgelerdeki mahreçlerin yerlerini²⁴ aşağıda verilen tabloda göstermek mümkündür²⁵:

²¹ el-Halîl b. Ahmed'in yöntemi her harfin başına أُج , أُث , أُب , "eb", "et", "es", "ec" örneğindeki gibi fethalı hemze getirerek harfi sakin okumak şeklindedir. Ancak İbn Cinnî bu yöntemde küçük bir değişiklik yapmış hemzeye fetha getirmek yerine اِج , اِث , اِث , "ib", "it", "is", "ic" örneğinde olduğu gibi kesra getirmeyi tercih etmiştir. Bkz: İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 6-7.

²² el-Halîl b. Ahmed, mahreç teriminin dışında حيز "hayyiz" terimini de kullanmıştır. O, hayyiz terimi ile mahreç bölgelerindeki lokal (mahalli) yerleri kastetmiştir. Mesela dil (ağız) harfleri mahreç bölgesinde, dil ucu ile ön üst dişlerin diplerinden çıkan ط , د , ت harflerinin yerini o harflerin "hayyiz"i olarak tanımlamıştır. Bkz: el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/41; Öte yandan mahreç için İbn Düreyd (ö. 321/933) مجرى "mecra" ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) مقطع "makta" terimini kullanmıştır. Bkz: Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheratu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâ'îyn, 1987), 1/45; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/6.

²³ Necdet Çağıl, *Kur'ân Belâgati ve Fonetîği Yönünden Kıraatler* (Yayımlanmış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002), 41-42; Boğaz, dil (ağız) ve dudaktan başka الخيشوم denilen geniz boşluğundan ihfa durumunda gunneli çıkan hafif ه harfi ile idgam maalgunne durumunda م harfi vardır. Yine الجوف ismi verilen ve boğazın göğse bitişik olan kısımdan dudaklara varıncaya kadar boğaz ile ağız içinde bir boşluk bulunmaktadır. Buradan ma kabli madmum و , ma kabli meksur ي ve ا harfi (med harfleri) çıkmaktadır. Bu iki kısım da eklendiği zaman mahreç bölgesindeki lokal (mahalli) yerlerin sayısı 17 rakamına ulaşmaktadır. Öte yandan bu iki bölgeyi lokal olarak değil bizzat boğaz, dil (ağız) ve dudak gibi mahreç bölgesi sayanlar da vardır. Bkz: Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 204-212.

²⁴ ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd*, 102-104.

²⁵ Makale konusunun dışına çıkmamak için mahreç yerlerinin tespiti ile alakalı tartışmalar aktarılmayacak ve konu burada sonlandırılacaktır. Diğer yandan tabloda verilen rakamlar, mahreç bölgelerindeki lokal (mahalli) alan sayılarını göstermektedir.

| | Mahreç Bölgesi | Mahreç Bölgesindeki Lokal (Mahallî) Yerler | Harfler |
|----|----------------------------|--|---------|
| 1 | Boğaz Harfleri | Boğazın en uç kısmı (nihayeti) | أ، هـ |
| 2 | | Boğaz ortası | ع، ح |
| 3 | | Boğazın ağza en yakın kısmı | غ، خ |
| 4 | Dil (Ağız) Harfleri | Dilin boğaza en yakın kısmı ile üst damak | ق |
| 5 | | Dilin üst damakla buluştuğu, ağız başlangıcına en yakın yer | ك |
| 6 | | Dil ortasıyla üst orta damak arası | ی، ش، ج |
| 7 | | Dil ucu sağ veya sol kenarının üst azı dişleriyle buluştuğu yer | ض |
| 8 | | Dil kenarının en aşağısından nihaî ucuna varıncaya dek, bu kısımla üst damak ve ön üst dişlerin dibi | ل |
| 9 | | Dil ucu ile ön dişlerin az üzeri | ن |
| 10 | | Dil ucu ile ona karşılık gelen iki üst ön dişlerin üstündeki damak kısmı | ر |
| 11 | | Dil ucu ile ön üst dişlerin dipleri | ت، د، ط |
| 12 | | Dil ucu ile ön alt dişler | ص، ز، س |
| 13 | | Dil ucu ile ön dişlerin uç kısımları | ث، ذ، ظ |
| 14 | Dudak Harfleri | Alt dudak içiyle üst ön dişlerin ucu | ف |
| 15 | | İki dudak arası | ب، م، و |

3. Lafızda Gerçekleşen Tenâfürün Kaynağı İle İlgili Görüşler

Sözlükte dağılma, kaçışma, hayvanın ürkmesi gibi anlamlara gelen²⁶ tenâfür, terim olarak doğrudan kendisinden kaynaklanan nedenlerden ötürü kelimenin telaffuzunun dile son derece zor ve ağır gelmesi anlamına gelmektedir.²⁷ Konu ile alakalı belagat âlimleri arasında kullanılan en meşhur örneklerden birisi, devesinin ne durumda olduğu sorulan bir bedevinin cevaben: *تَرَكَهَا تَرعى المَعُجَعُ* “Onu devedikeni (hü’hu’) otlamaya bıraktım.”²⁸ cümlesinde geçen *المَعُجَعُ*²⁹ lafzıdır. Zira tamamı boğaz harflerinden telif edilmiş bu kelimenin telaffuzu, hem dile ağır gelmekte hem de bu lafzı dinleyen kişinin kulağında hoş olmayan bir ses bırakmaktadır. Diğer örnek ise İmruülkays’ın (ö. 540 dolayları) sevgilisi Uneyze³⁰ için inşad ettiği şu beyitlerdir³¹:

عَدَائِرُهُ مُسْتَشْرِزَاتٌ إِلَى الْعُلَا تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مُنَىٍّ وَ مُرْسَلِ

“Yukarı kalkmış saç örgüleri dağınık halde, topuzları kayboluyor kıvrılmış ve sarkmış saçlar içinde”

İlk mısradaki geçen *مُسْتَشْرِزَاتٌ* kelimesindeki sert ت harfi ve cehr sıfatlı³² ز harfi arasında yumuşak sesli ش harfinin bulunması bu lafzın telaffuzunu zorlaştırarak tenâfüre sebep olmuştur.³³

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/224.

²⁷ el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2003), 16.

²⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/39.

²⁹ Kelimenin aslının *مُعْجَعٌ* olduğu da rivayet edilmiştir. Bkz: İbn Sinân Ebû Muhammed 'Abdulâh b. Muhammed el-Hafâcî, *Sirru'l-Fasâha*, thk. Ali Fûde (Kahire: Mektebetu'l-Hafâcî, 1984), 53; *مُعْجَعٌ* kelimesinin kokusu kötü ve tadı acı bir ağaç türü anlamına geldiği söylenmiştir. Bu nedenle bu bitkiye özelliği ile bağlantılı olması için telaffuzu zor bir isim verildiği aktarılmıştır. Bkz: Abdülfeţâh Besyûnî, *İlmu'l-Meânî* (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2015), 23.

³⁰ Asıl adı Fâtıma'dır. Bkz: Musullu Abdullah Hasib, *İmruülkays Kasîde-i Mu'allakası'nın Şerhi* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2021), 43.

³¹ İmruülkays b. Cuh, *Divânü İmruülkays*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l Maârif, ts.), 17.

³² Cehr sıfatı, mahreçe kuvvetli dayanıldığı için nefes cereyanının tıkanmasından dolayı sesin yükseltilmesine denmektedir. *ظل قو رىض إذ غزا جند مطيع* şeklinde formüle edilen toplam 19 harften oluşmaktadır. Bkz: Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 218-219.

³³ *مُسْتَشْرِزَاتٌ* kelimesinde meydana gelen tenâfürün mahreçten değil, harflerin sıfatlarından kaynaklandığı iddia edilmiştir. Zira mütekaddimün belagat âlimleri, buradaki tenâfürün sebebinin “*مُسْتَشْرِزَاتٌ*” kelimesinde sert ت harfi ile cehr sıfatlı ز harfi arasında yumuşak sesli ش harfinin bulunmasıyla açıkladıklarıdır. Fakat aynı ses özelliklerine sahip *مُسْتَشْرِفَاتٌ* kelimesinde

Konuşan kişinin söyleyiş güçlüğüne maruz kalması açısından her iki örnek incelendiğinde söz konusu lafızların kişide dil sürçmesi ve mahreç düğümlenmesine sebep olduğu görülecektir. Ancak bu iki durumdaki tenâfür aynı olmayıp birbirinden farklılık göstermektedir. Şöyle ki مُسْتَشْرَرَاتٌ lafzının söylenmesi esnasında mahreç düğümlenmesi görülmezken dil sürçmesi yaşanmaktadır. مُعْتَمِعٌ lafzının telaffuzunda ise dil sürçmesinden ziyade mahreç yakınlığı nedeniyle boğaz bölgesinde bir düğümlenme, sıkışma ve daralma meydana gelmektedir.³⁴ Aynı şekilde مُعْتَمِعٌ lafzının söylenişini işiten kimsenin kulağındaki nahoş tınlama, bu lafzı söylemeye çalışan kimsenin çektiği sıkıntıyla neredeyse eşdeğerdir. O halde tenâfüre lafzın telaffuzu esnasında konuşan kişinin yaşadığı dil sürçmesi ve mahreç düğümlenmesi mi yoksa o lafzı dinleyen kimsenin kulağının tırmalanması mı sebep olmaktadır? Belagat âlimleri arasında tenâfür olgusunun varlığı ile alakalı bir ittifak olmasına rağmen onun kaynağı ile alakalı ihtilaf mevcuttur. Bu ihtilaf noktalarının neler olduğu ile alakalı öne çıkan bazı belagat âlimlerinin görüşlerinin ortaya konması bu konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Aşağıda bu âlimlerin görüşleri açıklanacaktır.

3. 1. Tenâfürün Konuşan Kişinin Telaffuzundan Kaynaklandığını İddia Edenler

3.1.1. el-Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) Görüşleri

el-Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-'Ayn adlı eserinin giriş bölümünde harflerden kaynaklanan tenâfür konusuna ilk kez değinen dil âlimi olmuştur.³⁵ Ona göre Arap dilini oluşturan kelimelerdeki harfler, dile zor gelmeyen yapıda olanlardır. Bu nedenle Arapça lafızlarda en fazla kullanılan harfler, telaffuzu kolay olan ve dil ile dudağın uç tarafıyla söylendiği için zekâ harfler³⁶ denilen م - ب - ف - ل - ن - ر harf grubudur. Zira konuşmanın

tenafürün olmaması مُسْتَشْرَرَاتٌ kelimesinde harflerin sıfatlarından kaynaklı tenafür iddiasını çürütmektedir. O halde buradaki tenafür, مُسْتَشْرَرَاتٌ kelimesinin zevki selim sahibi bir kimsenin kulağına nahoş gelmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bkz: Besyûnî, *İlmu'l-Meânî*, 24; Sa'düddin et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, 1971), 15.

³⁴ Necdet Çağıl, "Kur'an Tüm Fesahat İhlallerine Kapalı Mıdır?", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 184.

³⁵ İsmail Durmuş, "Tenâfür" (TDV İslâm Ansiklopedisi, 2011), 40/439.

³⁶ el-Halîl b. Ahmed'e göre dil ucu harfleri ن - ل - ر ve dudak harfleri ise م - ب - ف harfleridir.

akıcı ve kıvrak olması³⁷ dudak ve dil ucu aracılığı ile gerçekleşmektedir.³⁸

el-Halîl b. Ahmed, rubâî (dörtlü) ve humâsî (beşli) kelimelerin telaffuzlarının kolay olması için م - ب - ف - ل - ن - ر harflerinden (zelkâ harfleri) bir veya birkaçından soyutlanmamış olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Aksi halde o kelime, كَشَعْنَج , حَضَعْنَج , كَشَعَطَج gibi Arapça asıllı bir kelime değil³⁹ sonradan ortaya çıkarılmış ve Arapçaya dâhil edilmiş bir kelime olacaktır.⁴⁰ Ona göre içinde zelkâ harflerinin olmadığı bir lafızda kelimenin yapısında ortaya çıkacak kusuru, vurgusunun kalın ve telaffuzunun açık olması dolayısıyla o ismin kök harflerinde bulunacak ع ve ق harfleri telafi edecektir. Ancak bu yapının isim olması durumunda ع ve ق harfleri ile beraber ت , ط , د , س harflerinin de bu isimde bulunması gerekmektedir.⁴¹ Misal olarak قُدَّاحِس “cesur” kelimesinde bu harflerden د , ق ve س , ع “altın” kelimesinde د , س ve ع harfleri ve son olarak دُعْشَوْقَة “fare, kurbağa vb. küçük hayvan” kelimesinde ise د , ق ve ع harfleri bir araya gelerek kelimelerin sesini güzelleştirmiştir.⁴²

el-Halîl b. Ahmed, bazı harflerin araya fasıla girmesi veya aslı yabancı bir kelime olması dışında birbirleriyle bir araya gelemeyeceğini ifade etmiştir. Bu harf gruplarını şöyle bir tabloda göstermek mümkündür⁴³;

| Harfler | Açıklama |
|---------|----------|
|---------|----------|

³⁷ el-Câhız (ö. 255/869) bu konuda el-Halîl b. Ahmed ile aynı düşüncededir. Zira yeni yeni konuşmaya başlayan çocuğun ağzından ilk olarak telaffuzu kolay olmasından dolayı ماما “mâmâ” veya بابا “bâbâ” gibi lafızlar çıkmaktadır. Bkz: Ebû ‘Osmân el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 1/62.

³⁸ el-Ferâhîdî, Kitâbü'l-'Ayn, 1/37.

³⁹ İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu konuda el-Halîl b. Ahmed ile aynı düşüncededir. İbn Cinnî'ye göre rubâî (dörtlü) ve humâsî (beşli) mücerred lafızlarda bu harflerden en az bir tanesinin bulunması o kelimenin Arapça asıllı olduğunu gösterir. Misal olarak قُرْزُدُق , سَفْرَجَل , فَعْصَب , جَعْفَر , كَشَعَطَج kelimelerini verir. Bkz: İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i 'râb*, 1/64-65.

⁴⁰ el-Ferâhîdî, Kitâbü'l-'Ayn, 1/37-38.

⁴¹ Bu cümleden ع , ق , ت , ط , د , س harflerinin tamamının aynı isimde kullanılması gerektiği anlamının çıkmaması gerekir. Verilen örnekler incelendiği zaman örneklerin ع ve ق harflerinden birinin mutlaka yer aldığı ve diğer harflerin ت , ط , د harflerinden yapılan bir kombinasyon olduğu görülecektir.

⁴² el-Ferâhîdî, Kitâbü'l-'Ayn, 1/38-39.

⁴³ el-Ferâhîdî, Kitâbü'l-'Ayn, 1/40,43-44.

| | | |
|---|---|---|
| ق | ك | Aslı Arapça olan bir kelimedede asla beraber bulunmazlar. Ancak Arapça asıllı olmayan başka bir kelimedede bulunmaları mümkündür. |
| ق | ج | Aslı Arapça olan bir kelimedede asla beraber bulunmazlar. Ancak Arapça asıllı olmayan başka bir kelimedede veya araya fasıla girmesi durumunda bulunmaları mümkündür. |
| ج | ك | Aslı Arapça olan bir kelimedede asla beraber bulunmazlar. Ancak Arapça asıllı olmayan başka bir kelimedede veya araya fasıla girmesi durumunda bulunmaları mümkündür. |
| ض | ص | Aslı Arapça olan bir kelimedede asla beraber bulunmazlar. Ancak her harfin bir sayısal karşılığı olan cümlelerin hesaplanmasında beraber gelmeleri mümkündür. |
| ض | ك | Aslı Arapça olan bir kelimedede asla peş peşe bulunmazlar. Ancak muzaaf şekilde veya araya fasıla girmesi durumunda bulunmaları mümkündür. |

el-Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-'Ayn adlı eserindeki örnekler incelendiğinde onun lafızdaki tenâfüre sebep olarak harflerdeki aşırı mahreç yakınlığını gördüğünü söylemek mümkündür. Zira bu yakınlık, lafzı telaffuz etmeye çalışan kişinin bu lafzı rahat ve akıcı bir şekilde söylemesini güçleştirecektir.

3.1.2. el-Câhiz'in (ö. 255/869) Görüşleri

el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde harflerden kaynaklanan tenâfür için ilk defa "iktirân-ı hurûf" terkiibini kullanan dil âlimidir.⁴⁴ O, lafzı oluşturan harfler arasında bir ahengin olmasının gereğine işaret etmiştir. Bir lafzı oluşturan bazı harflerin aralarındaki sıralama dikkate alınmadan diğer harflerle uyum içinde olamayabileceğini görüşünü dile getirmiştir. ج harfinin ظ، غ، ق، ط ve ز harfinin س، ظ، ض، ذ harfleriyle ne başta ne de sonda aynı kelimedede bulunmayacağını misal olarak getirmiştir.⁴⁵ Ona göre beyan, harflerin tam telaffuz edilmesi ve mahreçlerinden kolayca çıkması ile konuşmanın tok bir sesle olmasına ihtiyaç duymaktadır.⁴⁶ Kelimeyi meydana

⁴⁴ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/69.

⁴⁵ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/69.

⁴⁶ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/14.

| | | |
|--|---|--------------------------------|
| | ظ | مَطَّهٌ yerine مَرَّةٌ denmesi |
|--|---|--------------------------------|

3.1.3. İbn Düreyd'in (ö. 321/933) Görüşleri

İbn Düreyd, lafzı oluşturan harflerin mahreçlerinin birbirine yakın olması durumunda bunun dile ağır geleceğini ve telaffuz güçlüğü yaşanacağını ancak mahreç uzaklığı nedeniyle telif edilen lafızların ise telaffuzlarının kolay ve akıcı olmasından dolayı güzel olacağını söylemiştir. Zira dil, mesela boğaz harflerinden müteşekkil bir lafzı, içerisinde dudak ve dil ucu harflerinden (- ر - م - ب - ف - ن - ل - ج) arındırılmış olarak kullandığında bu husus dilin tınısı tek ama hareketleri çeşitli bir söyleyişle karşı karşıya kalmasına sebep olacaktır. Böyle bir durumda o lafzı konuşan kişi telaffuz zorluğu yaşayacaktır.

Diğer yandan mahreç yakınlığı kişiye telaffuz güçlüğü yaşatacağı gibi, harfler arasında birbirine dönüşme tehlikesini de barındırmaktadır. Bu durum tenâfür konusu ile doğrudan olmasa da dolaylı yönden bağlantılıdır. Mesela bazı lehçelerde mahreç yakınlığından dolayı ج ile ه ve ك ile ج harfleri arasında الله أم الله kelimesinin الله هم ibaresinde geçen هم şekline dönüşmesi veya جمل lafzının كمل lafzına dönüşmesi gibi bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.⁴⁹

3.1.4. Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ er-Rummânî'nin (ö. 384/994) Görüşleri

er-Rummânî, tenâfüre sebep olarak harflerin aşırı mahreç yakınlığı veya uzaklığını görmektedir. Bu nedenle lafzın telifinde tenâfür durumundan kaçınılabilmesinin yolunu, تعديل الحروف (harflerin dengeli olması) terkihi ile anlatmıştır.⁵⁰ Misal olarak mahreç itibarıyla ج harfinden ل harfine geçmenin ل harfinden mahreci uzak olduğu için أ harfine geçmekten, aynı şekilde ص harfinden ح harfine geçmenin, أ harfinden ل harfine geçmekten daha uygun olacağını söylemiştir.⁵¹

er-Rummânî, tenâfür konusunda harflerin mahreç yerlerinin aşırı yakınlığının neden olduğunu savunan el-Halîl b. Ahmed ve İbn Düreyd'in düşüncesine katılmaktadır. Ancak er-Rummânî, aşırı mahreç yakınlığı ile

⁴⁹ İbn Düreyd, *Cemheratu'l-Luğa*, 42-46.

⁵⁰ Ebu'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kurân*, thk. Muhammed Halfullah (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976), 94.

⁵¹ er-Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kurân*, 78.

beraber mahreçlerin birbirinden aşırı uzak olmasının da tenâfüre sebep olduğunu savunmaktadır. Zira her iki durum⁵² dilin o lafzı telaffuz etmesini zorlaştıracığından harflerin aşırı mahreç uzaklığı ya da yakınlığından arındırılması ve dengeli olarak seçilmesi, lafızdaki tenâfür olgusunu ortadan kaldıracaktır. er-Rummânî'ye göre tenâfürden uzak lafız, hem dinleyenin kulağında güzel bir etki bırakmakta hem o lafzın telaffuzu kişiye zahmetsiz gelmekte hem de insan mizacı bu tür lafızları kolayca kabul etmektedir.⁵³

3.1.5. İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) Görüşleri

İbn Cinnî, Arap harflerini telaffuz edilmesi açısından hafif ve ağır olarak iki bölümde ele almış, ا, ت, س, ل, م, ن, و, ي, ه, ا harflerinden teşekkül eden ve ziyade harfler ismi verilen bu on harfi⁵⁴ en hafif, ه, غ, ع, خ, ح, ا harflerinden meydana gelen boğaz harflerini ise en ağır harfler olarak belirtmiştir.⁵⁵ Diğer yandan nadir de olsa boğaz harflerinin bir araya gelmesiyle oluşan هَدَأْتُ, حَبَّأْتُ, عَيْهَبْتُ gibi telif edilmiş kelimeler de vardır. Fakat dikkatlice bakıldığı zaman lafızları oluşturan boğaz harflerinin peş peşe değil araya başka bir harfin girmesiyle meydana geldiği görülmektedir. İbn Cinnî, üç durumda boğaz harflerinin peş peşe gelmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir:

1- Lafız, اُأَخَذَ, اُأَخَذَ ve اُأَخَذَ gibi ا harfi ile başlayıp devamında ح, خ, ه harflerinden biri geldiği zaman art arda gelebilmektedir. Ancak İbn Cinnî, هَأَخَأْتُ (Koçu –koyunla çiftleşmesi veya su içmesi için- çağırırım.) veya هَأَخَأْتُ (Deveyi he' he' deyip –azarlamak suretiyle- sürdüm.) cümlelerinde ا harfinin ا harfinin zayıflığına bağlamıştır.

2- Şayet ع harfi ه harfi ile aynı lafızda bulunacaksa عَهْدٌ ve عَهْنٌ lafızlarında görüldüğü gibi önce ع harfi gelmelidir.

⁵² Harflerin aşırı mahreç yakınlığı ve uzaklığı

⁵³ er-Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kurân*, 96.

⁵⁴ İbn Cinnî, bu harfleri akılda kalabilmesi için اليوم تنسأه cümlesi ile formüle etmiştir. Müellif, bu cümleye سألتمونيتها veya هويت السماء şeklinde de alternatif getirmiştir. Bkz: İbn Cinnî, *Sırru smâ'ati'l-i'râb*, 2/811.

⁵⁵ İbn Cinnî, ا harfinin dile hafif gelenler grubunda zikredilmesini ve دَابٌّ ve نَالٌ örneklerinde görüldüğü üzere mahreçleri yakın harflerin birbirine karışmasını engelleyen bir fasıla görevi icra etmesiyle açıklamıştır. Bkz: İbn Cinnî, *Sırru smâ'ati'l-i'râb*, 2/812.

3- Eğer خ harfi ع harfi ile aynı lafızda bulunması icap ederse النَّعَج ve بَجَع lafızlarında görüldüğü gibi önce خ harfi gelmelidir.

İbn Cinnî, bir lafzın peş peşe aynı cinsten boğaz harfleriyle muzaaf şekilde nadir olarak geldiği için Araplar tarafından bu tür kullanımın terk edildiğini söylemiştir.⁵⁶ Lafzı oluşturan ve mahreçleri birbirine yakın iki harfin arasının uzak olması durumunda telif edilen lafzın güzel olacağını haber vermiştir. Ancak bu iki harfin peş peşe gelmesi durumunda güçlü (baskın) olan harf hangisi ise أُزُل ve وِدْ kelimelerinde görüldüğü gibi lafza onunla başlanmasının gereğine dikkat çekmiştir. Zira ر harfi ل harfinden, ت harfi د harfinden daha güçlü ve daha baskındır.⁵⁷ Bu konuda onun İbn Düreyd ile aynı fikirde olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Cinnî'ye göre ج , ك , ق harf grubunda bulunan harfler, dile en uzak olan harfler kabul edilmektedir. Ayrıca o, bu harflerin biri diğeri ile كَج , فَك , كَج , جُ örneklerinde olduğu gibi bir lafızda art arda gelemeyeceğini söylemiştir. Ancak bu harfler بِأَج , مَأَج , سَكْ misallerinde olduğu gibi mükerrer gelebildiği gibi مَج ve أَج örneklerinde olduğu gibi muzaaf da gelmesinde sakınca bulunmamaktadır. İbn Cinnî, sesin bir harfin mahrecine yönelmesi durumunda iki sesin farklılığını görebilmek için diğlerinden uzak olan harfin mahrecine güvenmenin gereğinden bahsetmiştir.⁵⁸ Yani herhangi bir harfin mahrecinden kaynaklanan tınlamanın ayırt edilebilmesi için diğ harfin ilk harften mahreç olarak uzak olması gereklidir. Zira mahreçleri yakın iki harfin peş peşe gelmesi durumunda bu tınlaların birbirine karışma tehlikesi olduğundan birinci ve ikinci harfin mahreçlerinin birbirine uzak olması her iki harften çıkacak tınlamanın net olarak duyulmasına imkân verecektir. Bu da o lafzın söylenmesini kolaylaştıracaktır.

İbn Cinnî, ses uyumu açısından Arapça kelimeleri üç kısımda incelemiştir:

1- Mahreçleri birbirine uzak harflerden oluşan lafızlar en güzel (fasih) kelimelerdir.

2- Muzaaf lafızlar, güzellik yönünden ikinci sıradadır.

⁵⁶ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/813.

⁵⁷ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/812-814.

⁵⁸ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/815.

3- Mahreçleri birbirine yakın harflerden teşekkül eden kelimelerdir. Ancak bunların kullanımı az olmasından dolayı fesahatten uzak kabul edilmişlerdir.⁵⁹

3.1.6. İbn Sinan el-Hafâcî'nin (ö. 466/1073) Görüşleri

İbn Sinan el-Hafâcî, harflerin tenâfürden uzak bir şekilde telif edilebilmesini üç kısımda incelemiştir:

1- Mahreçleri birbirine uzak harflerden meydana gelerek telif edilen lafızlar ki bunlar en güzel ve seçkin olanlardır.

2- Bir harfin kendi cinsiyle muzaaf bir lafız haline gelmesi durumunda bu lafız, güzellikte ikinci sırada gelmektedir.

3- Mahreçleri birbirine yakın harflerden⁶⁰ oluşan lafızlar ise ya nadir kullanılmasından ya da kendiliğinden lafza katılmış olması sebebiyle fesahatten uzak olarak kabul edilmektedir.

el-Hafâcî, müfred lafızlarda fesahat konusunu sekiz kısımda incelemiştir.⁶¹ İlk bölümde lafız oluşturan harflerin mahreçlerinin birbirinden uzak olma şartını getirmiştir. O, konunun daha iyi anlaşılması için seslerin uyumu ile renklerin uyumu arasında bağlantı kurmayı tercih etmiştir. Şöyle ki; renklerin insanın gözüne hitap etmesi gibi harfleri oluşturan sesler de kulağa hitap etmektedir. Zira zıt renkler insana birbirine yakın renklere göre daha güzel gelmektedir. Mesela beyaz renk, siyah renkle zıt bir renk olup sarı renkle birbirine yakın renktir. Bu nedenle beyaz renk, siyah renkle sarı renge göre daha uyumlu olacaktır.⁶² Bu bağlamda mahreç yerleri birbirine uzak harflerden telif edilen lafızın konuşana ağır gelmemesi ve dinleyenin o lafız güzel bulması ile zıt renklerden müteşekkil bir nakışın güzel görünmesinin sebebi ortaktır.⁶³ el-Hafâcî, konuyla alakalı şu beyti örnek olarak getirmiştir:

فالوجه مثل الصبح مبيضٌ والفرع مثل الليل مسودٌ
ضدان لما استجمعا حسنا والضدُّ يُظهر حسنه الضدُّ

“Yüz, sabah gibi beyaz, saç gece gibi siyah; iki zıt kavuşursa güzel olur, zıddın

⁵⁹ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/816.

⁶⁰ İbn Sinan el-Hafâcî, mahreçleri yakın harfler için الحروف المتقاربة yerine الحروف المتجاورة ifadesini kullanmıştır.

⁶¹ Diğer yedi kısım konumuzu doğrudan ilgilendirmedığı için üzerinde durulmayacaktır.

⁶² el-Hafâcî, *Sirru'l-Fasâha*, 60.

⁶³ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fasâha*, 60; Halim Öznurhan, “İbn Sinân El-Hafâcî'ye Göre Fesâhat”, *Marife*, (Bahar 2011), 141.

güzelliğini zıt gösterir.”⁶⁴

Beyitlerde de ifade edildiği gibi bir şeyde zıt olma durumu artıkça birbirine zıt olan şeylerin anlaşılması da o oranda artacaktır.⁶⁵ Aynı şekilde lafızdaki harfler, mahreç açısından birbirine ne kadar uzak olursa harfin mahrecinden çıkan sesler de o ölçüde daha net ve anlaşılır olacaktır. Böylece o lafzı söyleyen kişide konuşma güçlüğü görülmecektir. Bu konuda o, İbn Düreyd ve İbn Cinnî ile aynı görüşü paylaşmıştır. Ancak er-Rümmânî'nin mahreç uzaklığının da tenâfüre sebep olacağı fikrine katılmadığı görülmektedir. el-Hafâcî, Arap keliminde mahreçleri uzak olan harflerden müteşekkil lafızların sayılamayacak kadar çok bulunduğunu haber vermiştir. Ancak مُغْتَمِعٌ (devedikeni) kelimesinde olduğu gibi lafzı oluşturan harflerin tamamının mahreçleri birbirine yakın boğaz harflerinden gelmesi durumunda kişinin buradaki telaffuz zorluğundan ve dinleyenin kulağını rahatsız etmesinden kaynaklanan çirkinliği fark edeceğini belirtmiştir.⁶⁶ Diğer yandan el-Hafâcî, ط ve ض harflerindeki mahreçlerin yakın ve benzerlik yönünün çok kuvvetli olmasından dolayı, kendi zamanındaki bedevilerin çoğunun konuşmaları esnasında bu harfleri telaffuz ederken mahreçlerini ayırmamalarını tenkit etmiştir.⁶⁷

el-Hafâcî'ye göre boğaz harflerinden telif edilen lafızlar, konuşma esnasında dile ağır gelmesi ve zorluk vermesinden dolayı nadiren kullanılmıştır. Öte yandan mahreç yakınlığından dolayı konuşmada dile ağır geleceği için ج, ك, ق harflerinin bir lafızda mükerrer olarak bulunması dışında , جَقُّ , فَكُّ , كَجُّ örneklerinde olduğu gibi peş peşe gelmeyeceği konusunda İbn Cinni ile aynı görüştedir. Aynı şekilde mahreç yakınlığı sebebiyle ج, ك, ق harflerinde olduğu gibi ج, ص, ز harflerinin de aynı lafız içinde peş peşe gelmeyeceğini haber vermiştir.⁶⁸

3.2. Tenâfürün Muhatabın İşittiği Lafzın Kulağına Yakışsız (Çirkin) Gelmesinden Kaynaklandığını İddia Edenler

⁶⁴ Halim Öznurhan, bu beyitlerin el-Huseyn b. Muhammed el-Menbicî'ye (ö. 291/904) ait olduğunu söylemiş ancak şairin vefat tarihini vermemiştir. Bkz: Öznurhan, “İbn Sinân El-Hafâcî'ye Göre Fesâhat”, 141.

⁶⁵ Mesela bir orkestrayı oluşturan müzik aletleri vurmaları, üflemeli, yaylılardan ve bunların alt bileşenlerinden meydana geldiğinde aynı müzik parçasını uyumlu bir şekilde icra etmeleri mümkün olacaktır.

⁶⁶ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fasâha*, 61.

⁶⁷ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fasâha*, 53.

⁶⁸ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fasâha*, 54.

3.2.1. Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 637/1239) Görüşleri

İbnu'l-Esîr, mahreçleri uzak ve yakın harfler konusunun Arapçanın büyük bir kısmında görüldüğünden bahsetmektedir. Arapçada lafızlar en çok sülâsî (üçlü), daha sonra rubâî (dörtlü), diğerlerine göre az da olsa humâsî (beşli) olarak gelmektedir. Ona göre dili va`z edenler tarafından lafızların telifinde, gerek dile ağır geldiği (إستفقال) ve gerekse de hoş karşılanmadığı (إستكره) için çoğu harfler düşürülmüştür.⁶⁹ Bu nedenle Arapça bir lafızda ع - ز - ل، ر - ج، ق - ح، خ - ح grubundaki harfler arasında birliktelik olmamaktadır.

İbnu'l-Esîr, tüm bu anlatılanların harflerin mahreçlerinin uzak olmasının önemli görülmesine bir delil olduğunu öne sürmesine rağmen⁷⁰ İbn Sinan el-Hafâcî'nin lafzın telifinde harflerin mahreçlerinin uzak olmasının lüzumu ile ilgili görüşüne katılmamaktadır.⁷¹ Ona göre şiir ve nesir erbabı lafızların mahreçlerini itibara aldığına, ya vereceği hutbenin ya da nazmedeceği şiirin süresi uzayacaktır. Yine kişiye bir lafzın güzel mi yoksa çirkin mi olduğu konusunda soru yöneltildiğinde, o kişi cevap verirken ilk önce bu lafzın mahreçlerinin uzak veya yakın olup-olmamasına değil, kulağını rahatsız edip-etmemesine bakacaktır.⁷²

İbnu'l-Esîr, mahreçleri yakın olan harflerle telif edilmiş her lafzın fesahat açısından kusurlu olmayacağını ifade etmektedir. Bu görüşü ile el-Halîl b. Ahmed, İbn Düreyd, er-Rümmânî, İbn Cinnî ve İbn Sinân el-Hafâcî'nin harflerdeki mahreç yakınlığının tenâfüre sebebiyet verdiği görüşüne kısmen karşı çıkmıştır. Nitekim o, ش - ح، ج - ح harflerinin mahreçleri birbirine yakın olmasına rağmen bu harflerden telif edilen شَجِيح ve جَشِيح lafızlarının oldukça güzel olduğuna dair örnekler getirmiştir. Aynı şekilde ب - م - ف harflerinin de mahreçlerinin birbirlerine çok yakın olduğunu aktardıktan sonra bu harflerden telif edilmiş مَف lafzını örnek olarak vermiştir. Zira İbnu'l-Esîr'e göre mahreç yakınlığı, tenâfür için tek başına bir engel teşkil

⁶⁹ Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir* (Kahire: Dâru nehdati Mısır, 1973), 1/172.

⁷⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 1/172.

⁷¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 1/172; Öznurhan, "İbn Sinân El-Hafâcî'ye Göre Fesâhat", 140.

⁷² İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 1/173; Öznurhan, "İbn Sinân El-Hafâcî'ye Göre Fesâhat", 141.

etmemektedir.⁷³ Diğer yandan İbnu'l-Esîr, harflerinin mahreçleri yakın olan lafızların çirkin olarak kabul edildiğini aktardıktan sonra benzer durumun mahreçleri uzak olan lafızlarda da görülebileceğini belirtmektedir. Misal olarak dudak harfi olan م , dilin ortasından çıkan ل ve boğaz harfi olan ع harflerinden telif edilmiş ملع lafzını göstermektedir. Her ne kadar ملع lafzını oluşturan harflerin mahreçleri birbirinden uzak olsa da bu lafzı zevki selim sahibi ve fesahati bilen bir kimsenin kullanmayacağını iddia etmektedir. Fakat diğer taraftan ملع lafzı ters çevrildiğinde علم lafzı ortaya çıkmaktadır. O, علم lafzının güzelliği konusunda söylenecek bir şeyin olmadığını, ayrıca harflerin mahreçlerine itibar edilmesi durumunda lafızdaki güzellik ve çirkinlik konusunda ملع ve علم lafızları için bir şey değişmeyeceğini vurgulamıştır.⁷⁴

İbnu'l-Esîr, جیش ve علم örneklerinde görüldüğü üzere istisnalar bulunmasından dolayı hem mahreçleri yakın hem de uzak harflerden telif edilen lafızların tenâfüre sebebiyet verdiğiine karşı çıkmamaktadır. Çünkü ona göre tenâfüre sebep olan amil, ağızdan çıkan lafzın dinleyenin kulağında hoş bir tını bırakmayan ve kulağa çirkin gelen şeydir.

3.2.2. Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin (ö. 749/1348) Görüşleri

Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, lafızlardaki harflerin عَجُوق örneğinde görüldüğü gibi telaffuz esnasında dile dolanması veya mahreçlerinin pürüzlü olması halinde tenâfür durumunun kaçınılmaz olacağını söylemiştir. Zira lafızların kendi içinde birbirine karışıp girift hale gelmekten kurtulmasının yolu, ilgili lafzı oluşturan harflerin mahreçlerinin birbirine yakın olmamasıyla mümkün olacağını ifade etmiştir. Bu usulle terkip edilen lafızlarda hem konuşan kimsenin kolaylıkla ve akıcı bir şekilde kelimeyi telaffuz edeceğini hem de dinleyen kimsenin kulağına bu lafzın güzel ve hoş geleceğini haber vermiştir. Bu durumu, insanı yusufçuk kuşunun ve atın sesleriyle keyif alırken karganın ve eşeğin sesleriyle rahatsızlık duyması örneği ile açıklamıştır.⁷⁵

el-'Alevî, harflerin mahreçlerini üç gruba ayırmıştır:

⁷³ İbnu'l-Esîr, *el-Meseli' s-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 1/173-174.

⁷⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Meseli' s-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 1/174.

⁷⁵ Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *Kitâbü't-Tirâz* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1914), 1/104-105.

el-‘Alevî, lafızda fesahat için üç şart belirlemiştir:

- 1- Telaffuz esnasında dile ağır gelmemesi için lafzı oluşturan harflerin tenâfürden arındırılmış olması gerektiğini söylemiştir.
- 2- Vezinlerin sülâsî (üçlü), rubâî (dörtlü) veya humâsî (beşli) şeklinde itidal üzere olmasının önemine değinmiştir. Bu vezinler içinde de en fazla sülâsî (üçlü) olanların kullanıldığını aktarmıştır.
- 3- Eğer lafzın orta harfi sükûn üzere ise bu onun daha dengeli olmasına yol açacaktır. Aynı şekilde dile vereceği hafiflik yönünden sülâsî (üçlü) bir lafzın peş peşe fethalı gelmesi, ortası dammeli gelmesinden daha iyi olacaktır. Zira فُرس lafzı, عُضد lafzından söyleniş noktasında daha hafiftir.⁷⁶

3.3.3. Sa‘düddîn et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) Görüşleri

Sa‘düddîn et-Teftâzânî, tenâfürü dile ağır gelen ve konuşmayı zorlaştıran şey olarak tanımlamıştır. Ancak o, tenâfürün sadece lafızdaki mahreç yerlerinin uzak veya yakın olması ile doğrudan ilişkili olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre جيش ve شجى örneklerinde görüldüğü üzere mahreçleri yakın lafızların söylenmesi dile zorluk vermediği gibi dinleyene de çirkin gelmemektedir. Diğer yandan ملع gibi mahreçleri uzak bir lafzın her ne kadar telaffuzu zor olmasa da kulağa nahoş geldiği için belagat ilminde zevki sahih⁷⁷ sahibi bir kimse tarafından kullanılmayacağını aktarmıştır.

et-Teftâzânî için tenâfürün kaynağı lafzın mahreç yerleri değil, zevki sahihe uygun olup-olmamasıdır.⁷⁸ Başka bir ifade ile lafızdaki tenâfürün ölçüsü zevki sahih sahibi kimsenin işittiği esnada kulağına o lafzın güzel gelip-gelmemesidir. Bu konuda o, Ziyâuddîn İbnu’l-Esir’in tenâfür için mikyas kabul ettiği lafzın söylenme güçlüğünden ziyade o lafzın kulağa çirkin gelmemesi ölçüsüne katıldığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hicri II. yüzyıldan VIII. yüzyıla kadar öne çıkan belagat âlimlerinin görüşleri incelendiğinde müfred lafızda gerçekleşen tenâfür olgusunun varlığı hakkında bir ittifak olduğu görülmektedir. Ancak tenâfürün kaynağı ile ilgili görüşlerde ihtilaf bulunmaktadır. Hicri VII. yüzyıla kadar tenâfür, daha çok lafzı oluşturan harflerin mahreçlerinin aşırı yakın veya uzak

⁷⁶ el-‘Alevî, *Kitâbü’t-Tırâz*, 1/107-110.

⁷⁷ Sa‘düddîn et-Teftâzânî, الذوق السليم ifadesi yerine الذوق الصحيح ifadesini kullanmayı tercih etmiştir.

Bkz: et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 141.

⁷⁸ et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 141.

olmasından dolayı bu lafzı söyleyen kişinin zorlanması şeklinde anlaşılmıştır. Bu zorlanma, bazen مُسْتَشْرَكَتْ kelimesinde görülen dil sürçmesi ile bazen de مُغْتَضِعْ kelimesinde görülen boğaz bölgesinde bir sıkışma ve daralmayla kendini göstermiştir. Hicri VII. yüzyıldan itibaren Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'le birlikte tenâfürün kaynağı, lafzın telaffuzundaki zorluktan ziyade dinleyenin kulağında bıraktığı çirkin ve nahoş ses olarak kabul edilmeye başlamıştır.

Diğer bir husus da belagat âlimlerinin tenâfür-i hurûf için bazı harflerin bazı harflerle aynı lafızda bulunamayacağı ile ilgili birtakım kıstaslar belirlemiş olmalarıdır. Özellikle rubâî (dörtlü) ve humâsî (beşli) lafızlarda zerkâ harfler denilen م - ب - ف - ن - ل - ر harf grubundan bir veya birkaçının olmaması durumunda o lafzın aslının Arapça olmadığı sonucuna varmışlardır. el-Halîl b. Ahmed, şayet zerkâ harflerinden hiçbirisinin bulunmadığı rubâî (dörtlü) ve humâsî (beşli) lafızlarda vurgusunun kalın ve söyleyişinin net olması dolayısıyla lafzın kök harflerinde bulunacak ع ve ق harfleri aracılığıyla lafızda zerkâ harflerinin olmayışının bıraktığı eksikliği kapatacağını haber vermiştir. el-Câhiz ise ج harfinin ط، ق، غ، و، ه ve ز harfinin ذ، ض، ظ، س harfleriyle ne başta ne de sonda aynı kelimedede bulunmayacağını belirtmiştir. el-Hafâcî'ye göre mahreç yakınlığı sebebiyle hem ج، ك، ق harf grubu hem de ز، ص، س harf grubu aynı lafız içinde peş peşe gelmesi mümkün değildir.

Kaynakça

- Alevî, Yahyâ b. Hamza el-. *Kitâbü't-Tırâz*. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1914.
- Besyûnî, Abdülfettâh. *İlmu'l-Meânî*. Kahire: Müessesü'l-Muhtâr, 2015.
- Câhız, Ebû 'Osmân el-. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. I-IV Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.
- Cuhr, İmruülkays b. *Dîvânu İmruülkays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l Maârif, ts.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Çağıl, Necdet. *Kur'ân Belâgati ve Fonetîgi Yönünden Kıraatler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2002.
- Çağıl, Necdet. "Kur'an Tüm Fesahat İhlallerine Kapalı Mıdır?" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002).
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî. Ürdün: Dâru Ammâr, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Harf". C. 16. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1997.
- Durmuş, İsmail. "Tenâfür". C. 40. TDV İslâm Ansiklopedisi, 2011.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut, 1988.
- Hafâcî, İbn Sinân Ebû Muhammed 'Abdulâh b. Muhammed el-. *Sırru'l-Fasâha*. thk. Ali Fûde. Kahire: Mektebetu'l-Hafâcî, 1984.
- Hasib, Musullu Abdullah. *İmruülkays Kasîde-i Mu'allakası'nın Şerhi*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2021.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. thk. Hasan Hindâvi. el-Kassîm, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1981.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn. *el-Meseli's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*. IV Cilt. Kahire: Dâru nehdati Mısır, 1973.

- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el-Müfredât*. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.
- Kazvîni, el-Hatîb el-. *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2003.
- Neccâr, Ahmed Şevkî en-. "el-Ebcediyyetü'l-'Arabiyye lemhatün ve nazratün". *ed-Dâre* 2/8 (1976).
- Öznurhan, Halim. "İbn Sinân El-Hafâcî'ye Göre Fesâhat". *Marife*, 137-152.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-. *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kurân*. thk. Muhammed Halfullah. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976.
- Sarıkaya, Muammer. "Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu". *Bilimname* 4/1 (2004).
- Sıbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-Müzhir*. thk. Muhammed Ahmed Câdu'l-Mevlâ vd. Beyrut: Menşûratü'l-Mektebeti'l-Asriyye, 1986.
- Tayyân, Muhammed Hassân et-. "Araplarda Sesbilim (Fonetik)". çev. Ahmet Yüksel. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004).
- Tâzî, Abdülhâdî et-. "Tertibu'l-Hurûfi'l-Ebcediyye beyne'l-Meşârika ve'l-Meğaribe". *Mecelletü'l-Mecmai'l-Lüğati'l-Arabiyye* 56 (1985).
- Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *el-Mutavvel*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1971.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced". C. 10. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî". C. 19. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1999.

Aydın ve Türk Aydınının Özellikleri, Din ve Din Eğitime Yaklaşımları*

Characteristics of Intellectual and Turkish Intellectuals, Their Approaches
to Religion and Religious Education

Ali Kemal ACAR

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü
Dr., Ministry of National Education, General Directorate of Religious
Education, Ankara/Turkey

racalamekila@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7011-5864

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Ocak / January 2023

DOI: [10.53683/gifad.1181478](https://doi.org/10.53683/gifad.1181478)

Atıf / Citation: Acar, Ali Kemal. "Aydın ve Türk Aydınının Özellikleri, Din ve Din Eğitime Yaklaşımları / Characteristics of Intellectual and Turkish Intellectuals, Their Approaches to Religion and Religious Education". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/1): 221-248

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

*Bu çalışma, 3. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi'nde sunulan "Aydın Türk Aydını Din ve Din Eğitimi" adlı tebliğin geliştirilmiş halidir.

Öz

Araştırmanın konusu aydınlar, Türk aydınları ve özellikleri, aydınların dine ve din eğitime yaklaşımlarıdır. Aydın ve Türk aydınının nitelikleri, bu ikisinin kıyaslanması, Türk aydını için kullanılan nitelikler ve nedenleri, Türk aydınlarının din ve din eğitime bakışları kapsam olarak belirlenmiştir. Alanda Türk aydınının din eğitime yönelik görüşlerine dair çok sınırlı çalışma bulunmaktadır. Burada; ulema, münevver, aydın ve özellikle Türk aydını kavramı, Türk aydınına yüklenen olumsuz anlamlar ve bunlardan da din ve din eğitimi ile ilgili olanlarının tespit edilmesi ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Literatürde aydın kavramına yüklenen anlamlar da ilişkili olarak din ve din eğitime yönelik olumsuz bir bakış açısının varlığından söz edilebilir. Bu bakımdan sınırlanmış istenen "Türk aydını din ve din eğitime karşıt ya da mesafelidir" cümlesidir. Bu amaç çerçevesinde çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi ile elde edilen veriler, içerik analizi yoluyla incelenmiştir. Karşılaştırma, yorum, varsayım ve değerlendirmelere gidilerek düşünce ve fikirler, elde edilen veriler çerçevesinde araştırılmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Aydınların homojen değil, Tanzimat'tan bugünlere farklı yaklaşımlara sahip şahıslar oldukları belirtilebilir. Din ve din eğitimi konusunda Türk aydını kavramının sadece olumsuzluklarla ele alınması da doğru değildir.

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi, Aydın, Türk Aydını, Din Eğitimi Tutumu, Cumhuriyet Dönemi.*

Abstract

The subjects of the research are intellectuals, Turkish intellectuals and their characteristics, their approaches to religion and religious education. The qualifications of intellectuals and Turkish intellectuals, the comparison of these two, the qualities used for Turkish intellectuals and their reasons, the views of Turkish intellectuals on religion and religious education had been determined as the scope. There are very limited studies on the views of Turkish intellectuals on religious education in the field. Here, it had been aimed to determine and evaluate the concept of ulamā, enlightened, intellectual and especially Turkish intellectual, the negative meanings attributed to Turkish intellectuals, and the ones related to religion and religious education. In relation to the meaning attributed to the concept of intellectual in the literature, it can be mentioned that there is a negative point of view towards religion and religious education. In this respect, the sentence "Turkish intellectual is against or distant from religion and religious education" is the sentence that is wanted to be tested. For this purpose, qualitative research method had been used in the study. The data obtained by document review had been examined through content analysis. By making comparisons, comments, assumptions and evaluations, thoughts

and ideas had been tried to be researched and understood within the framework of the available data. It can be stated that intellectuals are not homogeneous, they are individuals with different approaches from the Tanzimat/reform era to date. It is not be correct to deal with the concept of Turkish intellectual in religion and religious education only with negativities.

Keywords: *Religious Education, Intellectual, Turkish Intellectual, Religious Education Attitude, Republican Period.*

Extended Summary

The subjects of the research are the intellectuals, especially the Turkish intellectuals and their characteristics, their approaches to religion and religious education. The meaning and characteristics of the concept of intellectual, meaningful terms close to this concept, the qualities of Turkish intellectuals, the expressions used for these people and their reasons, the comparison between the intellectual and the Turkish intellectual, in short, the effects of the Enlightenment Period on religion and religious institutions, especially the view of Turkish intellectuals on religion and religious education were determined. In this study, they had been aimed to determine and evaluate the concept of Turkish intellectual, the meanings attributed to the concept and the ones related to religion and religious education. The secondary aim had been determined as the description of the whole with comparisons and extreme views. For these purposes, qualitative research method had been used in this study. The data obtained by document review were examined through content analysis. By making comparisons, comments, assumptions and evaluations, thoughts and ideas were tried to be researched and understood within the framework of the available data. The concept of intellectual had been defined, its qualities had been tried to be determined, the Turkish intellectual and its negative characteristics had been especially evaluated. By giving place to the multiple changes that started with the Tanzimat/Reform era, the perspectives developed for religion in our country had been included. Based on this diversity, religious education views had been also taken into consideration. Finally, the sentence "Turkish intellectuals are against or distant from religion and religious education" had been tested.

In the last period of the Ottoman Empire, social, economic, political, etc. issues originated from the West. The changes have deeply affected our society in every aspect. The innovations brought for the solution and their results seem to have accompanied the ongoing process until today. The 20th century as a time period when the War of Independence and the struggle for

existence and non-existence were fought. It has been a time of difficulties. This changes, innovations and results have opened the door to different searches in the segment of the society, which can be described as the leaders of the society. In this respect, various solutions like the Renaissance and especially the Reformation movements of the West and the emphasis on reason instead of values, etc., had been put forward by taking their experiences as an example or by being influenced by them. In a way, the common problem had been ignored by ignoring many aspects, especially the sociological dimension. Urgency, territorial integrity, etc. for various reasons, several solutions had been proposed. Since different sensitivities had been taken into account, social values could be questioned. In a way, differentiation seems to have started in this way.

The concepts of intellectual and Turkish intellectual can be considered as expressions of abstract and ideal and concrete and reality. Accordingly, the concept of intellectual is defined through what it should be. However, the concept of Turkish intellectual had been framed with concrete reality. When it had been limited to a certain time period and/or individuals, the definitions are also narrowed despite their vastness. In addition, when ideological meanings had been attached to the concept, the differentiations become more prominent. When defining the concept of Turkish intellectual, when a certain ideological point of view prevails, an image that is "not existing, but desired to exist" can be put forward. On the other hand, by emphasizing certain features or sensitivities, an approach that emphasizes the negativities could be taken as basis. It can be stated that social differences also cause negativities in definitions. That is to say, with the economic independence in the West, it is striking that the intellectuals are civil, and in our country they are civil servants. It should not be overlooked that the negativities and problems, experienced throughout life are attributed to this prominent group. On the other hand, it can also be evaluated that the differentiations from the society, even small ones, can take on an appearance that is expressed with larger reactions. Moreover, it can be predicted that approaches other than the general understanding will be met with reaction, even if they are not opposed to issues such as religion, where the sensitivity of the society is high.

Moving from the meaning of the term "Aydın", it can be stated that it expresses an approach in which the ties with religion are relatively loosened when it is connected with the Enlightenment period. In this respect, it will be a false inference that can be reached by emphasizing the feature of "being disconnected from the values of the people" and based only on the definition. It should also be taken into account that the intellectuals are not

homogeneous, and that they have different approaches from the Tanzimat/reform era to date. Based on all these and considering the time period of the last two centuries, it would not be correct to deal with the concept of Turkish intellectual only in terms of negativities. While accepting the existence of those who are disconnected from the values of the people, it can be stated that diversity prevails. In this respect, it would not be appropriate to evaluate Turkish intellectuals with the approach of "those who are against religion and religious education" in the simplest terms. On the contrary, it should be noted that the judgment that "Turkish intellectuals approach religion and religious education positively" is more generalizable.

Giriş

Gelenek sonrası olarak isimlendirilen dönemde özellikle Sanayi Devrimi ile birlikte Batıda ortaya çıkan çoklu değişim, Osmanlı İmparatorluğunu birçok alanda etkilemiştir. Bu etkiler siyaset, hukuk, eğitim vb. alanlarda kendini göstermiştir. Tanzimat ve Meşrutiyet öne çıkan siyasal alandaki yeniliklerdir. Mektepler, yabancı-azınlık okulları, Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, Batıya gönderilen öğrenciler gibi gelişmeler ise eğitim alanındaki yeniliklerden bazılarıdır. Bu bakımdan Tanzimat ile başlayan uygulamalar, bugünü etkileyen yönleriyle hayatın tamamında varlığını hissettirmiştir.

Geleneksel eğitim kurumu olarak medreselerin yanında farklı türlerde mekteplerin, yabancı-azınlık okullarının açılmasının çoklu sonuçları olmuştur. Mektep bir bakıma değişimin tabana yansıyan ve sürekliliği sağlayan boyutunu oluşturmuş görünmektedir. Farklı türlerde mekteplerin açılması ihtiyaçların bu yolla karşılanmasını sağlamış ve bugünlere de kaynaklık etmiştir. Eğitimde yeni dinamiklerin oluşturulması, hayat gayeleri birbirinden uzak nesillerin yetişmesi, ayrılıkçı fikirlerin gelişmesi, medresenin konumunu kaybetmeye başlaması, dini eğitimden din eğitimine geçişin yaşanması gibi hususlar da –olumlu veya olumsuz yönleriyle-sonuçlardan öne çıkanlar olarak değerlendirilebilir.

Batı ile temaslar artmış, Batı'dan uzmanlar getirilmiş, Osmanlı'dan Avrupa ülkelerine öğrenciler gönderilmiş, tercüme yapılmış bu vb. hususlar değişimin bir bakıma lokomotifidir. Tüm kesimler bu değişimden etkilenmiştir. Toplumun önde gelenleri, okuryazar, düşünür, yüksek kültür ve bilgi sahipleri vb. nitelemelerle ele alınabilecek kesimde de farklılaşmalar olmuştur. Ulemadan münevver ve aydın kavramına geçiş bu değişimle irtibatlı görünmektedir. Bu yönüyle ulema geleneksel dönemle, münevver Osmanlı'nın son dönemiyle ilişkilendirilebilir. Aydın kavramı ise

bu değişimin nihai sonucu olarak ele alınabilir ve Cumhuriyet Dönemi ile bağları kurulabilir.

Yaşanan bu gelişmeler, modernleşme adımları olarak da ele alınabilir. Gelişmelere karşı –ara formları olsa bile- modernist veya muhafazakâr olmak üzere ikili bir yaklaşım öne çıkmıştır. “Her şey Batıdan alınmalı”dan, “gelenekten hiçbir şey değiştirilmemeli”ye kadar geniş bir yelpazede yaklaşımlar görülebilmektedir. Üçlü siyasi ekolleşme de bu döneme aittir. Bunlar; Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık’tır. Toplumun önde gelenleri bir bakıma bu şemsiyeler altında toplanmışlardır. Konumuzla irtibatı da dikkate alındığında “din ve gelenek” odak durumundadır. Bu ikiliye karşı takınılan tavır, isimlendirmenin ötesinde evren tasavvurunu da oluşturmuş görünmektedir.

Araştırmanın konusu aydınlar, Türk aydınları ve özellikleri, aydınların dine ve din eğitime yaklaşımlarıdır. Aydın kavramının anlamı ve özellikleri, bu kavrama yakın anlamlı terimler, Türk aydınının nitelikleri, bu şahıslar için kullanılan ifadeler ve nedenleri, aydın - Türk aydını kıyaslaması, Türk aydınlarının din ve din eğitime bakışları kapsam olarak belirlenmiştir. Bu çalışmada; Türk aydını kavramı, kavrama yüklenen anlamlar ve bunlardan da din ve din eğitimi ile ilgili olanlarının tespit ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. İkincil amaç, karşılaştırmalar ve uç görüşlerle bütünü tasviri olarak belirlenmiştir. Bu amaçlar çerçevesinde çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi ile elde edilen veriler, içerik analizi yoluyla incelenmiştir. Karşılaştırma, yorum, varsayım ve değerlendirmelere gidilerek düşünce ve fikirler, eldeki veriler çerçevesinde araştırılmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır.

1. Aydın Tanımı ve Aydının Özellikleri

Tanzimat öncesi dönem düşünöldüğünde “ulema”¹ -İslam toplumlarında aydın- genelde İslam’ı daha iyi temsil eden kesim ile özdeşdir.² Bu grup, Tanzimat Dönemi’nde “münevver”³, Cumhuriyet ile birlikte “aydın” olarak ifade edilmiştir.⁴ Nihayetinde kronolojiye uygun farklılıkları kabul edilmekle birlikte ulema, münevver ve aydın sıralaması karşımıza çıkmaktadır.

¹ Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 58-62.

² Ensar Çetin, “Türk Halkının Aydın Din Âlimi Algısı”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/11 (2012), 194.

³ Ahmet Arslan, “Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler”, *Cogito* 31 (2002), 201.

⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, ed. Sabahattin Şen (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995), 175.

Aydın kelimesi sözlükte; “Işık alan, ışıklı, aydınlık; kültürlü, okumuş, görgülü, ileri düşünceli (kimse), münevver; kolayca anlaşılacak kadar açık, vazih”⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Tanımlamalarda da benzer hususlarla konu ele alınır. Bu bağlamda aydın için; çok okuyan⁶, sürekli öğrenen ve kendini geliştiren, tetikte bir dikkat sahibi olduğu için hakikati merak eden, tecessüs sahibi⁷, bilgi edinme ve eğitim yoluyla kazandıklarıyla düşünen⁸, olay ve olguları sembollerle, soyut referanslarla ifade edebilen⁹, onları tahlil ve tenkitle çekinmeden ele alan ya da onları yorumlayabilen¹⁰, diğer insanlardan farklı bir bakış açısına ve hakikat peşinde olduğu için farklı amaca sahip¹¹, nihayetinde bu sürecin sonunda bilgi üreten¹², doğrularıyla muhalif bir duruş ve eylem sergileyen¹³, bütün bunları yaparken temel değerlerden hareket eden bir yönüyle ahlak sahibi, diğer yandan bu kazanımlarıyla topluma da rehberlik eden bir portre çizilir.¹⁴

Yukarıdakiler, aydınların karakteristik özelliklerinden ön plana çıkanlardır. Aydın kavramı bu niteliklerle anılmakla birlikte buradan hareketle “aydından beklenenler” biçiminde bir okuma yapılması da mümkündür. Diğer yandan bu hususların idealize edildikleri de gözden kaçırılmamalıdır. Aydını farklı kılan en önemli özellik; bilgiye ulaşma ve sahip olma konusundaki gayreti görünmektedir. Bu bilgi, hayata daha geniş bir bakışı, olay ve olguları daha isabetli yorumlayabilmeyi beraberinde getirmektedir. Bu da aydını diğer insanlardan farklı kılmaktadır.¹⁵ Kısaca; “Öğrenen, düşünen, eleştiren, bilgi üreten/yorumlayan ve yol gösteren” kavramları yukarıda geçen özellikleri içine alan bir tanımlama için yeterli görünmektedir.

Literatürde ulema, entelektüel, münevver, entelijansiya, elit ve aydın

⁵ Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), “Aydın”, 173.

⁶ Enis Batur, *Alternatif Aydın* (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 37.

⁷ Cemil Meriç, *Kırk Ambar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 287-288.

⁸ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 175.

⁹ Toker Dereli, *Aydınlar, Sendika Hareketi ve Endüstriyel İlişkiler Sistemi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1974), 327; Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 23.

¹⁰ Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993), 254-374; Sabri Fehmi Ülgener, *Aydınlar ve İzm’ler* (Ankara: Mayoş Yayınları, 1983), 67.

¹¹ Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 373-375.

¹² Mehmet Cüneyt Birkök, “Aydınlar ve Bazı Vasıfları”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi* 26 (2000), 100.

¹³ Batur, *Alternatif Aydın*, 112.

¹⁴ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 288; Ülgener, *Aydınlar ve İzm’ler*, 66-67.

¹⁵ Yasin Athoğlu, “Türkiye’de Aydın Olmak”, *TASAM* (Erişim 29 Nisan 2022).

birbirine yakın anlamlarda kullanılan kavramsal çerçeveye hitap etmektedir.¹⁶ Geleneğimizde aydının başlangıçtaki karşılığı olarak kabul edilebilecek “âlim” kavramına kısaca göz atmak gerekir. Âlim-çoğulu ulema-“ilim” kökünden türetilmiş “hakıyla bilen” anlamına gelen, İslam toplumlarında medrese mezunu, ihtisas sahibi kimseler için kullanılan bir kavramdır. “İlmiye” olarak isimlendirilen sınıfı oluşturmuşlar ve Osmanlıda yönetici zümre içinde yer almışlardır. İkinci kavram Osmanlı münevveridir ki Tanzimat’la başlayan süreçte Osmanlı’nın Batıyla girdiği farklı bir dönemin yansımalarına işaret eder.¹⁷ Münevver, Tanzimat öncesinde kullanılan ulema kavramının yerini almaya başlamıştır. Ulemadan vazgeçiş aslında kültürümüzün kırılma noktalarından biri olarak da düşünülebilir. Bu kırılma günümüze yansımalarıyla varlığını sürdüren bir anlayışı miras bırakmış görünmektedir.¹⁸

“Aydın” kavramı, etimolojik olarak Aydınlanma ile irtibatlı olsa da “bilginin sahipleri” yaklaşımından hareketle “insanlık tarihi kadar eskidir” denilebilir. Türkçe’de yaygın kullanıma sahip olan elit, seçkin kavramları ile yine akıl, bilgi ve bunların işletilmesine kaynaklık eden âkil, bilge, düşünür, –tecrübe kısmı daha öne çıksa da- aksaçlı terimleri, bu çerçevede ele alınabilir. Havas-avam ikilisinden havas, üst kültür, üst tabaka olarak değerlendirilebilir. Havas kavramının tasavvuftaki kullanımlarıyla görece öne çıktığı belirtilebilir. Aydın kavramının batıdaki karşılığı ise entelektüel’dir¹⁹. “Intellect” Latince kökenlidir. Akıl, zekâ ve anlayış anlamına gelmektedir. İngilizce’de ise “enlightened” kelimesi vardır. Aydınlanmış anlamıyla bizdeki kullanımı bu kelimenin çevirisi görünümündedir. “Intellect” kökünden türetilen “entelijansiya” da yakın anlamlar taşımaktadır. Benzer şekilde o tarihlerde az sayıda insanın eğitim görebilmesinden kaynaklı, okuryazar anlamıyla “literati” terimi de kullanılmaktadır. Küresel düzeyde düşünüldüğünde; eğitim görme, okuma, yazma ve bilginin sahibi olma bakımından “din adamları” –Batı için düşünüldüğünde rahipler- bu anlam çerçevesinde ifade edilen toplumsal grup olarak ele alınabilir. Antik Yunan’da aydın özelliklerini taşıdığı

¹⁶ Aralarındaki farklar için bkz. Şerif Mardin, “Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi”, *Toplum ve Bilim* 24 (1984), 9-16; Mehmet Zeki Duman, “Türkiye’de Aydın-İktidar İlişkisi”, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi* 21 (2005), 21.

¹⁷ Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, 67; Orhan Türkdoğan, *Ulus-Devlet Düşünürü Ziya Gökalp* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2005), 242.

¹⁸ Özcan Yeniçeri, *İtirazlar* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007), 297.

¹⁹ Aydın kavramının batıdaki serencamı için bkz. Hamdi Onay, “Osmanlıdan Cumhuriyete Türk Aydını”, *e-Journal of New World Sciences Academy* 7/1 (2012), 22.

düşünülenler ise “sofist ve filozoflar” olarak belirtilebilir. Daha geriye gidildiğinde ise bugünkü anlamının ötesinde “büyücü”nün ortak özellikler taşıdığı düşünülebilir. Yukarıdaki kavramlar, geçmiş dönem toplumlarında yönetici, savaşı ve halk olmayanlara karşılık gelen terimler olarak değerlendirilebilir. Özellikle de “halk olmayan” ve “bilgi sahibi” niteliğinin öne çıkardığı farklılığa dikkat çekilebilir.

2. Türk Aydınına Atfedilen Özellikler

Türk aydınının tanımlanmasında farklı yaklaşımlar devreye girdiği için ortak kavramlardan hareket etmek zor görünmektedir. Dolayısıyla burada aydınlar için yapılan nitelere yer vermek daha doğru olacaktır.²⁰ Bu bağlamda Türk aydınının özellikleri -ki çoğunluğu olumsuzdur- şunlardır: Modern mekteplerde pozitivism etkisinde yetiştikleri için Tanzimat aydınları²¹ kendi halkını beğenmeyen bir “yaban”dır.²² Reddi miras en önemli özelliklerindedir.²³ Kendi halkını, değerlerini ve medeniyetini küçümser.²⁴ Dine karşıt ya da mesafeli bir tavır sergiler.²⁵ Türk aydını bilgi üreten değil, edinen ve tüketen durumundadır.²⁶ Üret(e)mediği için daha kolay bir yol olan taklitçiliği benimsemiştir.²⁷ Dolayısıyla Türk aydınları Batılı bir aydının Türkiye mümessilliğini üstlenmişlerdir.²⁸ Devlet sayesinde var oldukları ve devamlılıklarını sağlayabildikleri için bürokrasi

²⁰ Özcan Yeniçeri, “Dünden Bugüne Türkiye’de Modernite ve Aydın Sorunu”, 21. Yüzyıl Dergisi 4 (2008), s. 20.

²¹ İlhan Tekeli - Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 167-168.

²² Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 111; Meriç, *Mağaradakiler*, 23-24; Orhan Türkdoğan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği* (Ankara: Mayaş Yayınları, 1985), s. 49.

²³ Yeniçeri, “Dünden Bugüne Türkiye’de Modernite ve Aydın Sorunu”, 20.

²⁴ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 284; Cemil Meriç, *Bu Ülke* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 97; Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 85-87, Emur Genç, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydını”, *Akademik İncelemeler* 2/1 (2007), 165.

²⁵ Hasan Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci* (Ankara: Kökler ve Değerler Yayıncılık, 2009), 86; Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti Değişiminin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, çev. Bülent Üçpınar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), 25-26; Kemal Haşım Karpaz, *Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 252.

²⁶ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 175.

²⁷ Hilmi Yavuz, *Denemeler* (İstanbul: Boyut Kitapları, 1999), 109-110; Kemalettin Taş, “Tanzimat ve Batılılaşma Hareketlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 93.

²⁸ Attila İlhan, *Aydınlar Savaşı* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004), 41-42; Oğuz Atay, *Oyunlarla Yaşayanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 102.

kökenli oluşlarıyla sivil değildirler.²⁹ Bu durum, onlardan beklenen muhalif duruşa yönelik beklentileri de sonuçsuz bırakmıştır.³⁰ Toplumsal bir tabanı oluşturmadıkları gibi buna da ihtiyaç duymamışlardır.³¹ Jakoben (tepeden inmeçi, dayatmacı) olarak da nitelendirilebilirler. “Halk için halka rağmen yaklaşımı”nı esas almışlardır.³² Toplumu küçümsemelerine rağmen onun adına düşünen, eylemde bulunan ve toplum tarafından sevilmeyen bir grubu oluşturmuştur.³³ Halkın ihtiyaçlarını göz ardı etmişlerdir.³⁴ Değiştirebilmek amacıyla topluma koşsa da karşılık göremediği ve ona uyum sağlayamadığı için yabancılaşmış ve yalnızlaşmışlardır.³⁵ Aldıkları eğitimin bir sonucu olarak Batı hayranlıkları, Batılı fikirlere dayanan eğitimleri ile hayatı anlamlandırmaktadırlar.³⁶ Söyleyecek yeni bir sözleri olmadığı zor kelimelere başvurmak, anlaşılmamak bir diğer özellikleri olmuştur.³⁷

Aydın kavramına yüklenen ideal tutumlara karşın Türk aydınının bu kadar olumsuz özelliklerle ele alınması dikkat çekicidir. Bu olumsuz nitelermeler ne derece gerçeklikle örtüşmektedir? Türk aydını hakkında neden bu tür değerlendirmeler yapılmıştır? Konumuz itibarıyla özellikle halkın değerlerine, din ve din eğitimi konularına karşıt bir duruş sergiledikleri iddiaları sınanmayı gerektirmektedir.

Türk aydınında genel olarak olumsuz özelliklerin öne çıktığı/çıkarıldığı görülmektedir. Her ne kadar aydın tanımı, belli bir ideali temsil etmekteyken, Türk aydını var olan üzerinden bir yorumlamayı içermekte halkına yabancı, taklitçi, üretmeyen, halkın değerlerini önemsemeyen vb. özellikleriyle edebiyatımıza da yansımalarıyla bir “yaban” niteliği taşımaktadır.³⁸ Nitelermelerden en ağırı da Türk aydınının halktan ve

²⁹ Hasan Cemal, *Kimse Kızmasın, Kendimi Yazdım* (İstanbul: Everest Yayınları, 2016), 311; Evren Altınkaş, “Osmanlı Modernleşmesinin Özgün Noktası: Aydınlar”, *History Studies* 3/3 (2011), 39.

³⁰ Ali Bulaç, *Aydın Sapması’ndan Aydın Ulemâ Profili’ne* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2008), Önsöz.

³¹ Hamdi Onay, “Osmanlıdan Cumhuriyete Türk Aydını”, *e-Journal of New World Sciences Academy*, 7/1 (2012), 28.

³² Yeniçeri, “Dünden Bugüne Türkiye’de Modernite ve Aydın Sorunu”, 20.

³³ Genç, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydını”, 158.

³⁴ Meriç, *Kırk Ambar*, 173.

³⁵ Zübeyde Şenderin, “Türk Romanında Taşra: Toplumsal Yapılanma, Aydınlar ve Yabancılaşma”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 18/2 (2011), 132.

³⁶ Cemil Meriç, *Jurnal I* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 144.

³⁷ Sabri Fehmi Ülgener, “Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 35 / 1-4 (1975), 5-39, 11.

³⁸ Arif Aytekin, “Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2013), 325.

halkın değerlerinden kopuk olmasıdır.

Ulemadan aydına geçiş sosyo-kültürel değişimin bir göstergesi olarak okunabilir. Bununla birlikte Osmanlı'nın son dönemindeki İslamcı, Türkçü ve Batıcı fikir akımlarından, Batıcıların Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde görünürde olmaları, aydınların batıcılardan oluştuğu gibi bir yaklaşıma kaynaklık etmiş olabilir.³⁹ Bu dönemdeki uygulamalar olumlu ya da olumsuz yaklaşımlarla, Türk aydını kavramı içinde yerini almış görünmektedir. Diğer yandan ideolojik bir tutumla, siyasi vaziyetin etkisinde, Türk aydını ile ilgili olumsuz değerlendirmeler yapılabilmektedir. Benzer şekilde belli bir grubu ya da belli bir zaman dilimini merkez alarak yapılan değerlendirmelerin de genellendiği düşünülebilir.

Aydın en sade ifadesiyle "halk olmayan" biçimiyle tanımlanabilir. Doğası gereği aydının topluma dışarıdan bakmasının gerekliliğinden hareket edilebilir.⁴⁰ Bu dışarıdan bakış beraberinde -kısmen de olsa- yabancılaşma ve yalnızlaşmaya kaynaklık edebilecektir.⁴¹ Benzer husus sürgünlük olarak ifade edilebilir. Toplumla aynileşmemek, muhalifliği korumak için toplumla uyumlu olamama, çoğunluğa intibak gibi hususlardan sakınma olarak görülebilir.⁴²

Türk aydınının genel olarak iki kaynaktan; tıbbiye ve tercüme odasından neşet etmeye başladığı dikkate alınmalıdır.⁴³ Yabancı dil bilen ve Batının kaynaklarından yoğun bir biçimde beslenen ilkler olmaları, ayırt edici bir özellikleri olmuştur. İlk olmanın dezavantajıyla olay ve olgulara vukufiyette sorunlar yaşayabildikleri gözden kaçırılmamalıdır.⁴⁴

Aydın tanımlamasında, ideal yaklaşımın yanı sıra sosyolojik, ekonomik, psikolojik vb. yanlarıyla Batı medeniyetinin özelliklerinin yansıtıldığı belirtilebilir. Türk aydınının devlete bağımlı olduğu vurgusunun, bu toplumsal farklılıktan kaynaklandığı düşünülebilir. Diğer yandan münevver ya da Türk aydını kavramlarının oluştuğu dönem itibarıyla,

³⁹ Bayram Ali Çetinkaya, "Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın ve Devlet Adamının/Bürokratının Kimlik Yapısı", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 75-120, 119.

⁴⁰ Bülent Kalkan, *Kurtuluş Savaşı Romanlarında Aydın Tipi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 184.

⁴¹ Kenan Çağan, "Entelektüel İmgesi Üzerine", *Entelektüel ve İktidar*, ed. Kenan Çağan (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 161-170, 166.

⁴² Edward W. Said, *Entelektüel*, Çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 64.

⁴³ Tülay Gencer, "Cemil Meriç ile Türk Modernleşmesine Bir Bakış", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2012), 24.

⁴⁴ Hüseyin Hilmi Aladağ, Türk Medeniyetinde ve Batı Sivilizasyonunda Aydın", *Türk Dünyası Araştırmaları* 127/251, 325-350, 347.

Osmanlı İmparatorluğunun gerileme, yıkılış ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında -devlet ve millet olarak varlık yokluk mücadelesinin verildiği bir dönemde- şekillenmesi de Türk aydınına bakışta etkili olmuş görünmektedir. Zafer gibi hezimet de her zaman topluma liderlik edenlere mal edilmiş, hezimet de kültürümüzde Türk aydınına yansıtılmıştır.⁴⁵

Bir diğer husus, dini konuların hassasiyetidir. Pozitivizm, materyalizm vb. akımlarla dinin açıkça karşı cepheye alınması ve çeşitli araçlarla dine saldırılması, kitleleri dinin etrafında kenetlenmeye zorlamıştır. Diğer yandan din konusunda genel kabulün dışındaki farklı görüşler de gadre uğramaya neden olabilmektedir. Bu yönüyle aydınların içinde yetiştikleri geleneksel yapıyla, öğrendiklerinin ve söylemlerinin çelişmesi de bu farklılıkta önemli bir yer tutmaktadır.⁴⁶

Bir grup Türk aydınında Batıyla yoğun temas beğeni sonrasında hayranlığa, model almaya evrilebilmiştir.⁴⁷ Geri kalmanın sebebi de geleneğin sürdürücüsü olarak halk görülmiştir. Dolayısıyla halkı halka karşı koruma görevini benimsemiş⁴⁸, modernleşmenin taşıyıcılığını üstlenmiş, toplum için iyi ve doğrunun bilgisinin kendinde olduğunu düşünebilmiştir. Halktan bir talep görmese de anlaşılmadığını düşünüp halkı da suçlayabilmiştir.⁴⁹

Aydın tanımlarında, aydını halktan ayıran özelliklerin öne çıkarılması da önem arz etmektedir. Bu ayrışmada da halkta olmayan ama aydında varlığı kabul edilenlerden hareket edilmektedir. Bu bağlamda kişisel ya da toplumsal ölçütler devreye girebilmekte, aydının analizinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkabilmektedir.⁵⁰ Diğer yandan aydın kavramı da her dünya görüşünün kendi değer yargılarıyla inşa ettiği bir görünüm arz edebilmektedir.⁵¹

Türk aydınlarının modernleşmeye farklı yaklaşımları da nedenlerden biri olarak alınabilir. Farklılıklar, Türk aydınının homojen olmayışıyla irtibatlıdır. Basite indirgenliğinde aydınlar, modernist ve muhafazakâr olarak ikili bir tasnifle değerlendirilebilir. İlki batılılaşmayı savunan, diğeri

⁴⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığımı Gibi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 46; Yeniçeri, "Dünden Bugüne Türkiye'de Modernite ve Aydın Sorunu", 20.

⁴⁶ Aladağ, "Türk Medeniyetinde ve Batı Sivilizasyonunda Aydın", 346.

⁴⁷ Halil İnalcık, "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Belleten* 52/204 (1988), 985-992, 988.

⁴⁸ Aladağ, *Türk Medeniyetinde ve Batı Sivilizasyonunda Aydın*, 346.

⁴⁹ Aladağ, *Türk Medeniyetinde ve Batı Sivilizasyonunda Aydın*, 346.

⁵⁰ Mustafa Aydın, "Aydınlar ve Günümüzdeki İşlevleri", *Entelektüel ve İktidar*, ed. Kenan Çağan. Ankara: Hece Yayınları, 2005, 45-72, 47-48.

⁵¹ Temel Çalık - Emre Er, "Türkiye'de Aydın Sorunu Üzerine Bir Yaklaşım", *Devlet Dergisi* (Erişim 29 Nisan 2022).

modern karşıtı olmasa da geleneği öne çıkararak kesim olarak alınabilir. Bu iki grup içinde de geniş bir yelpazede çeşitlilik söz konusudur. Genellendiğinde birinci grup tarafından İmparatorluğun kurtuluşu, Batı gibi olmakta görülebilmüş ve gerektiğinde toplumsal değişim, zorla gerçekleştirilmeye çalışılabilmektedir.⁵²

Nihayetinde Türk aydınının olumsuz özelliklerinin öne çıkarıldığı, olumsuzluğun genellenebildiği, olumlu katkılarının olduğu/olabileceği de gözden kaçırılmamalıdır. Türk aydınının; günümüzde ya da o dönemde aynı düşüncelere ya da aynı özelliklere sahip homojen bir yapı oluşturmadığı da belirtilmelidir. Zaman, fikir akımları, kişi ya da kişiler gibi sınırlamalarla önceden belirlenen sonuçlara da ulaşılabilir. İhtiyaç duyulan; bütüncül ve objektif bir bakış açısının hâkim kılınması gibi görünmektedir.

3. Türk Aydınını ve Din

Aydınlanmanın Batıda büyük sonuçlar doğurduğu kestirilebilir. Konumuzla ilişkilendirildiğinde Batı tarihi için önem arz eden konu; hâkim durumdaki kilisenin –din adamları grubunun- nüfuzunu yitirmeye başlamasıdır. Bununla birlikte bilgi, eğitim, okuryazarlık, üst kültür vb. din adamlarının elinden çıkmaya başlamıştır. Rasyonel ve seküler olarak nitelenen insanlar artık daha ön plandadır. Süreç, Kilisenin tüm kurumları etkilediği bir vaziyetten, hayata seküler bakışın hâkimiyetine evrilmiştir. Bu durum, aşkına başvurmeyen hümanist bir tavır olarak da nitelenebilir. Batıda da din daha çok olumsuz imalarıyla ele alınmış görünmektedir.⁵³ Olumsuz ima, kilise -otorite- karşıtlığı olarak da değerlendirilebilir. Bu bakımdan “aydın portresinde en önemli sorunsal dinle olan ilişkidir” denilebilir. Burada ise coğrafya, toplumsal yapı, tarihi birikim vb. birçok faktörün etkilerinin olduğu düşünülebilir. Bu husus Batılı aydınla Türk aydınının da ortak özelliği olarak değerlendirilebilir.⁵⁴

Kültürümüz açısından ulemadan münevver ve aydına geçiş, değişimin önemli bir göstergesi olarak ele alınabilir. Değişim, inanç ve değerlerden soyutlanmaya, akli ön plana çıkararak Aydınlanma Dönemi’ne atıfta bulunmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla Türk aydınının halkın inanç ve değerlerine

⁵² Kenan Çağan, *Münevverden Entelektüele Modernleşme, İslamcılık ve Yerlilik* (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2015), 5-6.

⁵³ Mustafa Tekin, “Batı’da ve Türkiye’de Aydın’ın Dini-Sosyolojik Portresi”, *Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2004), 161-176, 175.

⁵⁴ Tekin, “Batı’da ve Türkiye’de Aydın’ın Dini-Sosyolojik Portresi”, 175.

⁵⁵ Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 13-15; Lucien Goldman, *Aydınlanma Felsefesi*, Çev. Emre Aslan (Ankara: Doruk Yayınları, 1999), 20; Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*

karşıt ya da mesafeli bir tavır sergileme durumu, aydınlanmanın karakteristik özelliğiyle ve 19. yy'ın pozitivistimin altın çağı oluşuyla paralellik arz etmektedir.

Batıyla karşılaşma sonrasında farklı tepkiler geliştirilebilmesine karşın, Türk aydınlarından bazılarınınca beğeni, hayranlığa ve perestişe dönüşmüştür. Böylece Batı, kayıtsız şartsız model olarak alınabilmıştır. Bu yaklaşımda geri kalmışlığın nedeni gelenek hatta yeri geldiğinde din bile görülebilmıştır. Bu düşüncedeki aydınlarca, kendilerine kurtarıcı görevi yüklenebilmiştir.⁵⁶

Topluma uygun olup olmadığı gözetilmeden özellikle pozitivist ve materyalist fikirler ülkeye getirilmiştir. İnanç sorunlarının yanı sıra edebi yazında da görülebilen özellikle intihara dair nihilizm örnekleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durum sonraki dönemlerde de kendini hissettirmiştir.⁵⁷ Aydınları da etkileyen, dine hayat hakkı tanımayan akımların ülkeye girişinde ise ülkeye getirilen Batılı uzmanlar, yabancı dilde eğitim yapan kurumlar, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, edebiyat ekolleri, o dönemin materyalizm içerikli yayınları, tercüme faaliyetleri, dernekler gibi etkenler öne çıkmaktadır.⁵⁸

Geçmişteki Batıcı, İslamcı ve Türkçü olarak isimlendirilen fikir akımları 20 yy. ikinci yarısı itibariyle; sağcı, solcu ve İslamcı aydınlar olarak tasnif edilebilir.⁵⁹ Batıcı ya da solcu olarak isimlendirilebilecek grubun konuyla ilgili yaklaşımı önem arz etmektedir. Bu grupta, pozitivistimin temel iddiası durumundaki dinin geçerliliğinin kalmadığını ileri süren anlayış görece daha fazla yer alabilmiştir.⁶⁰ Bu aydınların, Batının etkisiyle dine bir inanç yerine sosyolojik bir olgu olarak yaklaştıkları da söylenebilir.⁶¹ Bazı aydınlarca dinin folklorik bir nitelikle ele alındığı belirtilebilir. Din, insani üretimle de irtibatlandırılarak bir kültür ögesi olarak görülmek istenmektedir. Bir anlamda varlığı bireysel alanda istenmese bile toplumdaki varlığından hareket edilebilmektedir.⁶² Diğer yandan ülkemizde dini tamamıyla reddeden bir yaklaşımın varlığı da söz konusudur. Bazı aydın

(İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 3.

⁵⁶ Aladağ, *Türk Medeniyetinde ve Batı Sivilizasyonunda Aydın*, 346.

⁵⁷ Sefa Yüce, "Felsefi Düşüncenin Edebiyata Yansıması: Türk Edebiyatında Pozitivist ve Materyalist Anlayış", *Turkish Studies* 7/1 (2012), 2155-2183, 2182.

⁵⁸ Murtaza Korlaelçi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 214.

⁵⁹ Subaşı, *Türk Aydınlarının Din Anlayışı*, 148.

⁶⁰ Metin Doğan, *Türk Solu ve Din (1908-1946)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 254.

⁶¹ Subaşı, *Türk Aydınlarının Din Anlayışı*, 158.

⁶² Tekin, "Türkiye'de Aydın Kadınların Din Anlayışı", 159.

tanımlarında, din merkeze alınarak “Aydın dine karşı olandır” veya “Aydın olabilmek için dine karşı olmak gerekir” gibi iddialardan hareket edilebilmiştir.⁶³ Dini, insan ürünü olarak görmek, geçmişle irtibatlandırmak bir yaklaşım olarak benimsenebilmiştir. Bilim ve bilim düşüncesinin artık dinin yerini alması gerektiği de iddia edilmiştir.⁶⁴ Bu düşünce pozitivizmin de temel iddiası olmakla birlikte gelişmeler bu yönde olmamıştır. Farklı etkilenmeler olsa da din, kendini koruyabilmiştir. 19. yy’da modernizmin etkisiyle dinin geçmişteki bir olgu olarak kalacağı beklentileri karşılık bulamamıştır. Bu yönüyle Batının tüm gelişmişliğine rağmen dinden kopmadığı da bir referans olmuştur. Göreceli ve sınırları belirlenmemiş olsa da “din önemlidir” cümlesi, dine mesafeli duran bir grup aydında da mesafenin daraltılması; dine dair konuların araştırmaya konu edilmesini beraberinde getirmiştir.⁶⁵

Aydınlarla ilgili olarak literatürde bilim yerine bilimin ideolojisini dayattıkları üzerinde de durulur. Aydınlar, bir halkın dünya görüşüne, inançlarına, mitlerine... saldırının aslında halkın kendisine saldırı olduğunu fark edememişlerdir. Devleti kurtarma amacı, savaş, işgaller ve yokluk gibi durumların gerektirdiği aciliyetin varlığı, yapılanları meşrulaştırabilmiştir.⁶⁶ Literatürde bazı aydınların ise milletin irfanı, inançlarıyla, coğrafyası ve tarihiyle barışık olmadıkları da değerlendirilmektedir.⁶⁷

Dini önemli gören aydınlar da vardır. Dinin, fert ve toplumdaki konumuna dair farklı yaklaşımlarla, bu durum ifade edilmiş görünmektedir. Daha çok “din, vicdan işidir” cümlesinin temele alınmasıyla; din, ferde ait bir duygu, vicdan ve tecrübe olarak ele alınabilmektedir. Kamusal alana ve devlet kurumlarına yansımadağı müddetçe, dinin varlığına dair olumsuz bir tutum da geliştirilmemektedir.⁶⁸ Diğer yandan dinin birey ya da toplum hayatındaki yerinden hareketle, milli duyguları besleyen; toplumsal ilerlemeyi sağlayan, adaleti tesis eden... gibi özellikleri anılır. Din olmadan bunların sağlanamayacağını öne çıkaran yaklaşımlarla konu değerlendirilir.⁶⁹

⁶³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984), 232-233.

⁶⁴ Ahmet Çiğdem, “Bilime Karşı Toplum”, *İlim ve Sanat* 2 (1985), 36-50, s. 37.

⁶⁵ Mustafa Tekin, “Türkiye’de Aydın Kadınların Din Anlayışı”, *Marife* 4/2 (2004), 155-176, 159.

⁶⁶ Hüsamettin Arslan, “Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, ed. Sabahattin Şen (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995), 568.

⁶⁷ Yeniçeri, “Dünden Bugüne Türkiye’de Modernite ve Aydın Sorunu”, 20.

⁶⁸ Feyza Demirtaş, *Hasan Ali Yücel’in Eğitim Anlayışında Din* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 546.

⁶⁹ M. Şemsettin Günaltay, *Tarih-i Edyan* (İstanbul: Kanaat Matbaa ve Kütüphanesi, 1922), 36-41.

Nihayetinde dinin medeniyetlerin inşasında olmazsa olmazlığı vurgulanır. Tarih, kültür ve toplumu merkeze alan bir diğer anlayıştan da söz edilebilir. Buna göre; Doğu ve Batı sentezinin gerekliliğinden hareketle milli ve manevi değerlerin yok sayılamayacağı terkipler oluşturulmaya çalışılmıştır. Modernleşme görevi üstlenilmemiş ya da modernleşme politikalarının yaptığı tepeden inme tavrın dışında halkı olduğu gibi kabul eden, anlamaya çalışan; kültürel değerlere modernleşme içinde özel bir yer ayırma yolu tutulabilmiştir.⁷⁰

Aydın ve din ilişkisi açısından görece ipuçları verebilecek olan, Cumhuriyet Dönemi'nde aydınların durumuna kısaca göz atılması da yararlı olacaktır. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde -yaklaşık çok partili hayata geçişe kadar- sol ve/veya batıcı aydın tipinin görünür olduğu belirtilebilir. Sonrasında şehre göç, ulaşım imkânları, eğitimin tabana yayılmaya başlaması gibi etkenlerle merkezin dışında da çevre aydınları oluşmaya başlamıştır.⁷¹ Yine siyasi vaziyetin etkisiyle 1980 sonrası, modernist aydınların dine ilgilerinin, muhafazakâr aydınların ise toplum nezdindeki görünürlüklerinin artmasıyla sonuçlanmış görünmektedir. Sonrası ise muhafazakâr aydınların da katıldığı din merkezli tartışmalarla resmedilmektedir.⁷²

4. Türk Aydını ve Din Eğitimi

Türk aydınının dine dair geniş bir yelpazede görüşleri olmasına karşın, din eğitimi konusunda bu niceliğin olmadığı belirtilebilir. Ülkemiz açısından Din Eğitimi biliminin yakın dönemde kurulmuş olması bunda etkili olabilir. Dine karşı belirlenen tutumun aslında din eğitime bakışa da doğrudan kaynaklık edebileceğinden de hareket edilebilir. Türk aydınlarının tarihsel süreçte öne çıkan ve tartışma konusu olan –imam hatipler, din ve laiklik, din dersinin statüsü gibi- din eğitimi konularına dair görüşleri bulunmaktadır. Görece son dönemde bu yöndeki olumlu ya da olumsuz görüşlerin arttığı da belirtilebilir.

Bu çalışma açısından Türk aydınında var olduğu belirtilen özelliklerden en önemlisi, "halkın dinine, inancına ve değerlerine mesafeli ya da karşıt bir duruş" sergilemesidir. Böyle bir duruş Tanzimat'tan itibaren din eğitime bakışı etkilemiş, günümüzde de din eğitimi konusunda devam eden birçok probleme kaynaklık etmiş görünmektedir. Tanzimat'la birlikte

⁷⁰ Ömer Faruk Yücel, "Terkibi Arayan Aydın: Ahmet Hamdi Tanpınar", *BAİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/3 (2020), 687-706, 704.

⁷¹ Tekin, "Batı'da ve Türkiye'de Aydın'ın Dini-Sosyolojik Portresi", 171.

⁷² Tekin, "Batı'da ve Türkiye'de Aydın'ın Dini-Sosyolojik Portresi", 172.

mevcut yönetimi benimsetmek ve bürokrat kadrolarını yetiştirmek için dini farklılıkları da aşarak bir eğitim sistemi kurulmaya çalışılmıştır. Görece laik nitelik de taşıyan modern eğitim kurumları, dini eğitim veren kurumların yanı başında ve geleneksel kurumların aleyhinde genişlemeye başlamıştır.⁷³ Cumhuriyet Dönemi'nin odak kavramı ise "laiklik" olarak alınabilir. Laiklik sert ya da ılımlı yorumlanabilmiştir. Bu yorumlamaya göre şekillenen Cumhuriyet Dönemi din eğitiminde de farklı uygulamalar denenmiştir. Bu yelpazenin oluşmasında aydınların etkilerinin olduğu düşünülebilir. Türk aydınında var olan çeşitliliğin, din eğitimine yaklaşımın uygulamalardaki farklılıklarla irtibatı kurulabilir. Nihayetinde Cumhuriyet Dönemi'nde medreselerin kapatılması, ilahiyat fakültelerinin açılması, din derslerinin ders çizelgesinden çıkarılması, seçmeli ya da zorunlu hale getirilmesi, imam hatip okullarının kapatılması ve tekrar açılması gibi uygulamalar bu çeşitlilik kaynaklı olarak açıklanabilir.

Burada din eğitime bakışın dine yaklaşımdan ayrılamayacağından hareket edilmiştir. Bu yönüyle Türk aydınının dine ve din eğitime yaklaşımının geniş bir yelpazede yer aldığı belirtilebilir. Dine inanmayıştan⁷⁴, din eğitiminin gerekliliğine⁷⁵, dinin ilme, akla, çağın gereklerine aykırı olduğundan⁷⁶, dinin toplum için vazgeçilmezliğine⁷⁷, aydının tarafsızlığını koruması için dine inanmaması gerektiğinden⁷⁸, dinin tüm müesseseleriyle değil de belirlenen alanlarda var olması gerektiğine⁷⁹, dinde reform yapılmasının gerekliliğinden⁸⁰ hayatının farklı dönemlerinde farklı yaklaşımlar sergileyerek çelişkiler yumağı bir durum arz etmeye⁸¹ kadar çok geniş perspektifte konu değerlendirilmiştir.

Yukarıdaki yaklaşımlarla ilgili din eğitimini gerekli görenler ve din eğitime ihtiyaç olmadığını değerlendirenler biçimiyle ikili bir tasnif

⁷³ İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, ed. Ersin Kalaycıoğlu - Ali Yaşar Sarıbay (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 125-135.

⁷⁴ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 85-87; Meriç, *Jurnal I*, 109.

⁷⁵ Ahmet Turan Alkan, *Ateş Tecrübeleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996), 295; Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), 70-80; Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 131.

⁷⁶ Orhan Oğuz, "1980-2000 Yılları Arasında Türk Romanında Çağdaşlaşma ve Eğitim Sorunu", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2010), 321.

⁷⁷ Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), 243.

⁷⁸ Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, 48.

⁷⁹ Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013), 20-21; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 40-41.

⁸⁰ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din* (Konya: Çizgi Kitabevi, 1999), 361.

⁸¹ Beşir Ayvazoğlu, *Siretler ve Suretler* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), 35.

yapılabilir. Gerekli olduğunu düşündüğü halde farklı kaygılarla bu eğitime sınır çizenler de vardır. Din eğitimine dair doğrudan değerlendirme yapmadığı halde gündemde yer alan din eğitimi konularına kayıtsız kalmayanlar da burada zikredilmelidir. Bu yaklaşıma da uymayan din ya da din eğitimine dair kayıtsız kalanların varlığı da söz konusudur. Burada aydınlar arasındaki bu yaklaşım çeşitliliğinden bazılarına yer verilmiştir.

Olumsuz yaklaşımda pozitivizm ve modernizmin de etkisiyle dinin geçmişte kaldığı, modern dönemlerde artık dine ihtiyaç kalmadığı iddia edilir.⁸² Darwin'in din kaynaklı düşünceleri yerle bir ettiği vurgulanır.⁸³ Buradan hareketle laiklik sadece din ile devlet işlerinin ayrılmasının ötesinde daha geniş yorumlanır. Laiklikle birlikte aile, hukuk, eğitim vb. bütün alanlarda dinin etkilerinden kurtulması gerektiği belirtilir.⁸⁴

Din eğitimi gerekli gördüğü halde dersin devlet eliyle yürütülmemesi gerektiğini savunan görüş de bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre devlet okullarında yapılan din eğitiminin laikliğe, imam hatip okullarının ise Tevhidi Tedrisat'ın ruhuna aykırı olduğu ileri sürülür. Dolayısıyla din eğitiminin halk tarafından yürütülmesi gerektiği öne çıkarılır.⁸⁵

Bazı Türk aydınlarınca, din eğitiminin gündeme gelen; dersin statüsü, imam hatip okulları, din eğitimi ve laiklik, Alevilik gibi konuları, olumlu ya da olumsuz yaklaşımlarla değerlendirilmektedir⁸⁶. Bu başlıkların sıcak gündem oluşturduğu ve bazı aydınların buna kayıtsız kalmadıkları belirtilebilir.

Din eğitimi gerekli gören ve bu alanla ilgili konularda görüşler belirten aydınlar da vardır⁸⁷. Din eğitiminin gerekliliği, birey ya da toplumun ihtiyacı olmasıyla temellendirilir⁸⁸. Bu eğitimin şahsiyetin oluşumunda önemli bir yeri olduğundan hareketle bu terbiyeyi almayanların,

⁸² Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1973), 19.

⁸³ Niyazi Berkes, "Darwinizm Karşısında İleri ve Geri Düşünüşler", *Yurt ve Dünya* 39 (1944), 94.

⁸⁴ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul: Adam Yayınları, 1984), 95.

⁸⁵ Demirtaş, *Hasan Ali Yücel'in Eğitim Anlayışında Din*, 547-548.

⁸⁶ Binnaz Toprak vd., *Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler* (İstanbul: Boğaziçi Matbaası, 2008), 179-180.

⁸⁷ Cemiyetin din adamına ihtiyacı olduğu bağlamında değinilir. İlber Ortaylı, "Prof. Dr. İlber Ortaylı: Dünya Türkleri bekliyor", Erişim: 02.12.2022, https://www.ntv.com.tr/turkiye/ilber-ortayli-dunya-turkleri-bekliyor,g8vGVtzcRka_oIrO2kNkRQ

⁸⁸ Alev Alatl, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Zorunlu Olmalı mı?", Erişim: 02.12.2022, <https://www.alevalatli.com.tr/din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-dersi-zorunlu-olmali-mi/>

kimliklerinde eksiklikler olacağı belirtilir.⁸⁹ Dine; milleti var eden, onlara ideal aşıl原因 bir kurum olarak da bakılır. Dinden soyutlanmanın mümkün olmadığı belirtilir. Tarihte, din ile milleti birbirinden ayırma denemelerinin de başarısızlıkla sonuçlandığı vurgulanır.⁹⁰ Benzer şekilde dinin, kültürümüzün temel taşı olduğu, bu kültürü anlamada olmazsa olmazlığı değerlendirilir. Dolayısıyla Türk insanını anlayabilmek için dinin anlaşılması gerektiği öne çıkarılır.⁹¹

Din eğitime atıf yapan din hürriyeti başlığında konuya dair değerlendirmeler de vardır. Din hürriyeti; –o dönemde henüz “vicdan” kelimesi eklenmemiştir- insanların istediği dine inanması, ibadetlerini yerine getirebilmesi, inandığını farklı kanallarla ifade edebilmesi, bu dinin eğitimini görmesi, dinin emirlerini yerine getirebilmesi olarak belirtilmektedir.⁹²

Yukarıda da görüleceği üzere olumsuz yaklaşımların varlığı görmezden gelinmemelidir. Fakat Türk aydını din eğitime karşıdır ya da ona karşı ilgisizdir gibi bir genellemeye gidilmesi doğru olmayacaktır. Özel yaşamında dine ilgisiz kalan herhangi bir aydın, ülke gündemine din ve/veya din eğitime dair bir konu geldiğinde olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerde bulunabilmektedir.⁹³ Bu bağlamda zorunlu din dersi, imam hatip okulları, din ve laiklik gibi konularda birçok aydının görüş belirttiği vakıdır. Aydınlar bakımından yukarıdaki çeşitlilikte bir yaklaşım söz konusu olabilmekle birlikte ağırlıklı görüşün bu yönde olmadığı belirtilmelidir. Türk aydınına halkın dinine, inancına ve değerlerine mesafeli ya da karşıt bir duruş sergileyen bir tanımlamayla ele almak doğru olmayacaktır. Dolayısıyla din eğitime yönelik kısıtlı bir karşı duruşun varlığından söz edilebilir. Bunda da bir dönem dinin geçmişte kalacağına dair pozitivist yaklaşımların etkili olduğu düşünülebilir.⁹⁴

Pozitivimin altın çağını yaşadığı 19. yy ‘da din geleneksel dönemin bir kurumu olarak görülmüştür. Bu kurum pozitif bilimin gelişmesiyle birlikte tarih sahnesinden çekilecektir. Bilim ve teknolojiadaki gelişmelerin verdiği

⁸⁹ Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, Haz. Ferit Rağıp Tuncor (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 24.

⁹⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 18.

⁹¹ Ahmet İnam, “Gönül ve Din”, <http://phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/din.htm>, Erişim tarihi: 24.04.2022

⁹² Ali Fuat Başgil, “Din Hürriyeti: Türk Anayasasının 75. Maddesi üzerinde Etüd”, *Türkiye’de Din ve Vicdan Özgürlüğü* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1955), 187-218, 218.

⁹³ Tekin, “Türkiye’de Aydın Kadınların Din Anlayışı”, 158-159.

⁹⁴ Ali Kemal Acar, *Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Düşüncesinde Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 190-199.

özgüvenle din karşı cepheye alınmış ve ona savaş açılmıştır. Bu yaklaşım bazı Türk aydınlarınca da benimsenmiştir. Temellendirmelerinde dinin ortadan kalkacağı öngörülerine, Darwin'in görüşlerine, dinin milletleri geri bıraktığı gibi gerekçelere yer vermişlerdir. Bu görüşe göre pozitif bilime de konu olmayan din artık gündemden çıkarılmalıdır. Gelişmeler bu yönde olmamış modernizmin aksine postmodern dönemde din karşı cepheye alınmamıştır. Tüketim toplumunun bir kaynağı olarak dinin kullanımı öncelenmiştir. Bu değişim din ve din eğitime yönelik sert bakışı da değiştirmiş görünmektedir.

Ülkemiz açısından düşünüldüğünde "Laikliğin yorumu" da din eğitime bakışı etkilemiştir. Fransa'nın önderlik ettiği sert laiklik yorumundan daha liberal bir laiklik yorumuna süreç içinde ulaşıldığı belirtilebilir⁹⁵. Sert yorumlanan bu kavram bazı aydınların zihninde din kurumuna karşı kayıtsız kalmaya ya da dine çerçeve çizmeye neden olmuş görünmektedir⁹⁶. "Din vicdan işidir" cümlesi hareket noktası olmuş kamuya yansımaya bir din ve din eğitimi tasarımı yapılabilmıştır⁹⁷.

Türk aydınlarınca dinin toplumsal ve bireysel ihtiyaçlara karşılık verdiği üzerinde özellikle durulur. Münferit olarak dine inanmayanların varlığına karşın dinsiz toplumların olmadığı belirtilir. Din ve din eğitimi olmadığı takdirde bireylerin şahsiyetlerinin bütüncül gelişimi açısından eksik kalacağı öne çıkarılır. Kültür ve medeniyetin, din olmadan kurulamayacağı tarihten de örneklerle ele alınır. "İnsan hakları", "din ve vicdan hürriyeti" kavramları çerçevesinde inanılan dinin eğitiminin de alınabileceği değerlendirilmeleri yapılır. Cumhuriyet Dönemi din eğitimi tecrübesi özellikle öne çıkarılarak bu dönemde farklı uygulamaların sınındığı belirtilir. Nihayetinde din eğitime yer vermeyen bir eğitim sisteminin eksik kaldığı tespitlerine yer verilir.⁹⁸

Sonuç

Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı kökenli sosyal, ekonomik, siyasal vb. değişimler her yönüyle toplumumuzu derinden etkilemiştir. Çözüm için getirilen yenilikler ve sonuçları, bugünlere kadar devam eden sürece eşlik etmiş görünmektedir. Kurtuluş Savaşı ile varlık yokluk mücadelesi verildiği

⁹⁵ Cemal Tosun, "Türkiye'de Eğitimin Laikleşmesi ve Din Öğretimi", *Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, yay. haz. Ali İsmail Güngör, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2008, 232.

⁹⁶ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 95.

⁹⁷ Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1974, 171.

⁹⁸ Acar, *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Düşüncesinde Din Eğitimi*, 190-199.

bir zaman dilimi olarak 20 yy. güçlüklerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu değişim, yenilikler ve sonuçları, konumuz itibariyle toplumun önde gelenleri olarak ifade edilebilecek kesiminde de farklı arayışlara kapı aralamıştır. Bu bakımdan Batı'nın Rönesans ve özellikle Reform hareketleri, değerlerin yerine aklın öne çıkarılması vb. tecrübeleri de örnek alınarak ya da bunlardan etkilenerek çeşitli çözüm yolları ortaya konulmuştur. Ortak soruna başta sosyolojik boyut olmak üzere birçok husus göz ardı edilerek –aciliyet, ülke bütünlüğü vb. gerekçelerle- çeşitli çözüm önerileri getirilmiştir. Farklı hassasiyetler gözetildiği için toplumsal değerler ve hatta din sorgulanabilmiştir. Farklılaşma bu şekliyle başlamış görünmektedir. Bu bağlamda geleneksel dönemin bir terimi olarak ulema; Osmanlının son döneminde münevver ve Cumhuriyet ile birlikte aydın kavramına yerini bırakmıştır.

Aydın, olması gerekenler üzerinden; Türk aydını terimi ise somut gerçeklik üzerinden tanımlanmıştır. Belli bir zaman dilimi ve/veya şahıslarla sınırlandırıldığında tanımlamalar da olanca genişliğine rağmen daraltılmıştır. İdeolojik anlamlar yüklendiğinde, farklılaşmalar daha da öne çıkmaya başlamıştır. “Var olan değil, var olması istenen” bir görüntü ortaya konabilmiştir. Diğer yandan belirli özellikler ya da hassasiyetler öne çıkarılarak, olumsuzluklar vurgulanabilmiştir. Toplumsal farklılıkların da olumsuzluklara kaynaklık ettiği belirtilebilir. Şöyle ki Batı'da ekonomik bağımsızlıkla birlikte aydınların sivil, bizde ise memur kökenli oluşları göze çarpmaktadır. Hayatın genelinde yaşanan olumsuzlukların, sorunların bu önde gelen kesime mal edilmesi de gözden kaçırılmamalıdır. Diğer yandan toplumdan farklılaşmalar daha büyük tepkilerle ifade edilebilmiştir. Kaldı ki din gibi toplum hassasiyetinin yüksek olduğu konularda genel anlayışın dışındaki yaklaşımların tepkiyle karşılanacağı kestirilebilir.

Aydın terimi ile Aydınlanma Dönemi arasında irtibat kurulabilir. Bu kesim ile dinin bağlarının zayıfladığı belirtilebilir. Fakat ülkemiz özelinde aydınların homojen olmadıkları, Tanzimat'tan bugünlere farklı yaklaşımlarıyla var oldukları göz önünde bulundurulmalıdır. Yaklaşık son 2 yy.'lık zaman dilimi dikkate alındığında; Türk aydını kavramının sadece olumsuzluklarla ele alınması doğru olmayacaktır. Halkın değerlerinden kopuk olanların varlığı kabul edilmekle birlikte aydınlar arasında çeşitlilik hakimdir.

Türk aydınları din eğitimini farklı değerlendirmelerle temellendirmişlerdir. Din, bireysel ve toplumsal bir ihtiyaç olarak görülmüş, bu ihtiyaç karşılanmadığında hem bireyde hem toplumda sorunlar oluştuğu

örneklendirilmiştir. Aydınlar göre tarihte münferit olarak inanmayanlar vardır ama bu, toplumsal bir taban bulamamıştır. Kültür ve medeniyet inşasında da din önemli bir öge olarak görülmüştür. Bazı aydınlar göre Batı ve biz karşılaştırmasıyla din –kilise ve uygulamaları- Batı'nın gelişmesi için engel teşkil etmiştir. Bizde ise önemli bir gelişim kaynağı olmuştur. Batıda dinin karşıya alınması sosyo-kültürel yapıyla ilişkilendirilmiştir. Aydınlar, Kiliseye başkaldırılmasına rağmen kurumsal dinin yerine akla dayalı “Tabii Din” teşebbüslerine de dikkat çekmişlerdir.

Osmanlı Dönemi'ne atıfla dinle yoğrulmuş bir yapının tarihsel süreklilikten koparılamayacağı, başka ülkeler ve uygulamalar üzerinden örneklendirilmiştir. Din ve vicdan hürriyeti kapsamında inanılan dinin eğitiminin yapılması bireyin temel hak ve hürriyetlerinden olduğu belirtilmiştir. Bu hakkın kısıtlanamayacağı, iç hukuk ve uluslararası hukukta güvence altına alındığı üzerinde durulmuştur. Aydınlar, Cumhuriyet Dönemi tecrübesini de önemsemişlerdir. Buna göre ülkemizde din eğitimi birlik ve beraberliğe katkı sunmaktadır. Din eğitiminin sistem içinde yer verilmediği dönemlerde ehliyetsiz ellerde farklı amaçlarda kullanılabilmiştir. Nihayetinde eğitim sistemi de din eğitimi olmadan kurgulanamamıştır.

Din ve din eğitime olumsuz yaklaşan aydınların görüşlerinin temel dayanağı din kurumunun miadını doldurduğu iddiasıdır. Fakat güçlü bir Batı, onun geliştirdiği bilimsel ve teknolojik ilerlemeler, dünya hakimiyetleri vb. çoklu faktörler devreye girdiğinde bu basit iddia argümanlarla da desteklenince oldukça güçlü bir tazyik unsuru olmuştur. Bu yaklaşım sert yorumlanan bir laiklik ve uygulamalarına da kaynaklık etmiş görünmektedir. Laiklik, din ve vicdan hürriyeti olarak görülmenin ötesinde bir bakıma dinin toplumun tüm kurumlarından ayıklanması olarak düşünülebilmıştır. Diğer yandan din ve din eğitime ihtiyaç vardır diyen aydınların temellendirmeleri ise oldukça şümüllüdür. Hukuktan eğitime, sosyolojiden felsefeye, tarihten geleneğe kadar geniş bir tabanda gerekçeler oluşturulmuştur.

Bütün bunların din eğitime olumlu yansıdığı, aydınların bakışını da etkilediği belirtilebilir. Bu bakımdan en sade ifadesiyle Türk aydınını “dine ve din eğitime karşı olanlar” yaklaşımıyla değerlendirmek isabetli olmayacaktır. Aksine “Türk aydınının din ve din eğitime olumlu yaklaştığı” yargısının daha genellenebilir olduğu belirtilmelidir.

Kaynakça

- Acar, Ali Kemal. *Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Düşüncesinde Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ağaoğlu, Ahmet. *Üç Medeniyet*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013.
- Akgül, Mehmet. *Türk Modernleşmesi ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 1999.
- Aladağ, Hüseyin Hilmi. “Türk Medeniyetinde ve Batı Sivilizasyonunda Aydın”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 127/251 (2021), 325-350.
- Alatlı, Alev. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Zorunlu Olmalı mı?”. Erişim: 02.12.2022. <https://www.alevalatli.com.tr/din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-dersi-zorunlu-olmali-mi/>
- Alkan, Ahmet Turan. *Ateş Tecrübeleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.
- Altınkaş, Evren. “Osmanlı Modernleşmesinin Özgün Noktası: Aydınlar”. *History Studies* 3/3 (2011), 37-47.
- Arslan, Ahmet. "Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler". *Cogito* 31 (2002), 201-213.
- Arslan, Hüsamettin. “Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”. *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*. ed. Sabahattin Şen. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007.
- Atay, Oğuz. *Oyunlarla Yaşayanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Atlıoğlu, Yasin. “Türkiye’de Aydın Olmak”. *TASAM*. Erişim 29 Nisan 2022. https://tasam.org/tr-TR/Icerik/1347/turkiyede_aydin_olmak
- Aydın, Mustafa. “Aydınlar ve Günümüzdeki İşlevleri”. *Entelektüel ve İktidar*. ed. Kenan Çağan. Ankara: Hece yayınları, 2005, 45-72.
- Aytekin, Arif. “Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2013), 313-329.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Siretler ve Suretler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Başgil, Ali Fuat. “Din Hürriyeti: Türk Anayasasının 75. Maddesi üzerinde

Etüd". *Türkiye'de Din ve Vicdan Özgürlüğü* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1955), 187-218.

Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.

Batur, Enis. *Alternatif Aydın*. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

Bein, Amit. *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti Değişiminin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*. çev. Bülent Üçpınar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.

Berkes, Niyazi. "Darwinizm Karşısında İleri ve Geri Düşünüşler". *Yurt ve Dünya* 39 (1944).

Berkes, Niyazi. *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayınları, 1984.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1973.

Birkök, Mehmet Cüneyt. "Aydınlar ve Bazı Vasıfları". *Sosyoloji Konferansları Dergisi* 26 (2000), 97-111.

Bulaç Ali. *Aydın Sapması'ndan Aydın Ulemâ Profili'ne*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2008.

Çağan, Kenan. "Entelektüel İmgesi Üzerine". *Entelektüel ve İktidar*. ed. Kenan Çağan. Ankara: Hece Yayınları, 2005, 161-170.

Çağan, Kenan. *Müneverden Entelektüele Modernleşme, İslamcılık ve Yerlilik*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2015.

Çalık, Temel - Er, Emre. "Türkiye'de Aydın Sorunu Üzerine Bir Yaklaşım". *Devlet Dergisi*. Erişim 29 Nisan 2022. http://devlet.com.tr/makaleler/y175TURKIYEDE_AYDIN_SORUNU_UZERINE_BIR_YAKLASIM.html

Cemal, Hasan. *Kimse Kızmasın, Kendimi Yazdım*. İstanbul: Everest Yayınları, 2016.

Çetin, Ensar. "Türk Halkının Aydın Din Âlimi Algısı". *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/11 (2012), 189-204.

Çetinkaya, Bayram Ali. "Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın ve Devlet Adamının/Bürokratinin Kimlik Yapısı". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 75-120.

Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Çiğdem, Ahmet. "Bilime Karşı Toplum". *İlim ve Sanat* 2 (1985), 36-50.

- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: Dedalus Yayınları, 2017.
- Demirtaş, Feyza. *Hasan Ali Yücel'in Eğitim Anlayışında Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Dereli, Toker. *Aydınlar, Sendika Hareketi ve Endüstriyel İlişkiler Sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1974.
- Doğan, Metin. *Türk Solu ve Din (1908-1946)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Duman, Mehmet Zeki. "Türkiye'de Aydın-İktidar İlişkisi". *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi* 21 (2005), 275-295.
- Genç, Ernur. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydınını". *Akademik İncelemeler* 2/1 (2007), 133-174.
- Gencer, Tülay. "Cemil Meriç ile Türk Modernleşmesine Bir Bakış". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2012), 19-33.
- Gökalp, Ziya. *Makaleler VIII*. Haz. Ferit Ragıp Tuncor. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Goldman, Lucien. *Aydınlanma Felsefesi*. Çev. Emre Aslan. Ankara: Doruk Yayınları, 1999.
- Günaltay, M. Şemsettin. *Tarih-i Edyan*. İstanbul: Kanaat Matbaa ve Kütüphanesi, 1922.
- Güngör, Erol. *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993.
- Güngör, Erol. *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993.
- İlhan, Attila. *Aydınlar Savaşı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004.
- İmamoğlu, Tuncay. *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- İnalçık, Halil. "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi". *Bellekten* 52/204 (1988), 985-992.
- Kalkan, Bülent. *Kurtuluş Savaşı Romanlarında Aydın Tipi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Yaban*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

- Karpat, Kemal Haşım. *Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. "Türk Aydınının Dünyasını Anlamak". *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*. ed. Sabahattin Şen. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.
- Kolektif. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Korlaelçi, Murtaza. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Mardin, Şerif. "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi". *Toplum ve Bilim* 24 (1984), 9-16.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Meriç, Cemil. *Jurnal I*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Meriç, Cemil. *Kırk Ambar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Meriç, Cemil. *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Meriç, Cemil. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*. Çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.
- Oğuz, Orhan. "1980-2000 Yılları Arasında Türk Romanında Çağdaşlaşma ve Eğitim Sorunu". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2010), 310-330.
- Onat, Hasan. *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. Ankara: Kökler ve Değerler Yayıncılık, 2009.
- Onay, Hamdi. "Osmanlıdan Cumhuriyete Türk Aydını". *e-Journal of New World Sciences Academy* 7/1 (2012), 21-30.
- Ortaylı, İlber. "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine". *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*. ed. Ersin Kalaycıoğlu - Ali Yaşar Sarıbay. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, 125-135.
- Ortaylı, İlber. "Prof. Dr. İlber Ortaylı: Dünya Türkleri bekliyor". Erişim: 02.12.2022. https://www.ntv.com.tr/turkiye/ilber-ortayli-dunya-turkleri-bekliyor,g8vGVtzcRka_oIrO2kNkRQ
- Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Said, Edward William. *Entelektüel*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı

Yayınları, 2018.

Şenderin, Zübeyde. "Türk Romanında Taşra: Toplumsal Yapılanma, Aydınlar ve Yabancılaşma". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 18/2 (2011), 115-136.

Soysal, Mümtaz. *100 Soruda Anayasanın Anlamı*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1974.

Subaşı, Necdet. *Türk Aydınının Din Anlayışı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Yaşadığım Gibi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.

Taş, Kemalettin. "Tanzimat ve Batılılaşma Hareketlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 87-94.

TDK Sözlüğü, <http://tdkterim.gov.tr/bts/aydın> maddesi. Erişim tarihi: 28.04.2022

Tekeli, İlhan – İlkin, Selim. *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.

Tekin, Mustafa. "Batı'da ve Türkiye'de Aydın'ın Dini-Sosyolojik Portresi". *Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2004), 161-176.

247

Tekin, Mustafa. "Türkiye'de Aydın Kadınların Din Anlayışı". *Marife* 4/2 (2004), 155-176.

Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

Toprak, Binnaz vd., *Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler*. İstanbul: Boğaziçi Matbaası, 2008.

Tosun, Cemal. "Türkiye'de Eğitimin Laikleşmesi ve Din Öğretimi", *Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. yay. haz. Ali İsmail Güngör. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2008.

Türkdoğan, Orhan. *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*. Ankara: Mayaş Yayınları, 1985.

Türkdoğan, Orhan. *Ulus-Devlet Düşünürü Ziya Gökalp*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2005.

Ülgener, Sabri Fehmi. "Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 35 / 1-4 (1975), 5-39.

Ülgener, Sabri Fehmi. *Aydınlar ve İzmler*. Ankara: Mayoş Yayınları, 1983.

Yavuz, Hilmi. *Denemeler*. İstanbul: Boyut Kitapları, 1999.

Yeniçeri, Özcan. "Dünden Bugüne Türkiye'de Modernite ve Aydın Sorunu". *21. Yüzyıl Dergisi* 4 (2008), 1-24.

Yeniçeri, Özcan. *İtirazlar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007.

Yüce, Sefa. "Felsefi Düşüncenin Edebiyata Yansıması: Türk Edebiyatında Pozitivist ve Materyalist Anlayış". *Turkish Studies* 7/1 (2012), 2155-2183.

Yücel, Ömer Faruk. "Terkibi Arayan Aydın: Ahmet Hamdi Tanpınar". *BAİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/3 (2020), 687-706.

Abdülğafûr-i Lârî'nin Hayâtı ve Eserleri

Abd al-ghafur Lari's Life and Works

Abdulrahman ACER

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Bilim Dalı

Asst. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology,
Department of Sufism, Gumushane/Türkiye

abdurrahman.acer@erdogan.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1054-4055

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Kasım / November 2022

DOI: [10.53683/gifad.1187464](https://doi.org/10.53683/gifad.1187464)

Atıf / Citation: Acer, Abdulrahman. "Abdülğafûr-i Lârî'nin Hayâtı ve Eserleri /
Abd al-ghafur Lari's Life and Works". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23
(Ocak/January 2023/1): 249-283

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane
University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.

Öz

Nakşibendiyye Tarîkati'nin kuruluş döneminin hemen akabinde yaygınlaştığı coğrafyaların başında Horasan bölgesi ve onun başkenti sayılan Herat gelir. Bu şehirde Nakşibendiyye'yi temsil eden sûfilerin en meşhuru Abdurrahmân-ı Câmî'dir. Câmî'nin en bilinen talebe ve müridi ise Abdülgafûr-i Lârî'dir. Müşşidinin ve yazdığı bâzı eserlerin şöhretine rağmen Lârî hakkında bugüne kadar pek araştırma yapılmamıştır. Lârî'nin eserleri ise hâlâ tam olarak tesbit edilememiştir. Bu durum onun hayâtı ve eserlerinin incelenmesini gerekli kılmıştır. Bu makâle, Lârî'nin hayâtını ve eserlerini mevcut kaynaklar, araştırmalar ve yazma eser kataloglarından yola çıkarak yer yer metin analizi metodundan istifâdeyle ele almaya odaklanmıştır. Bu çerçevede onun hakkındaki biyografik bilgiler değerlendirilmiş, bilhassa eserleri tesbit edilmeye çalışılmıştır. Kaynaklarda ve katalog kayıtlarında ona nisbet edilen eserler incelenmiş, bu eserlerin ona âidiyeti tartışılmıştır. Netîce olarak, bilinen eserlerinin hâricinde kaynaklarda ve araştırmalarda zikredilmemiş olup Lârî'ye âid olan iki eser tesbit edilmiştir. Bunlardan Hall-i ebyât-ı Silsiletü'z-zeheb katalog kayıtlarına girmiş ancak Hâşîye alâ Şerhi Fusûsi'l-hikem-i Câmî isimli eseri herhangi bir kaynak veya katalogda zikredilmemiştir. Bu eserler muhtevâları açısından değerlendirilmemiş, haklarında sâdece bibliyografik bilgiler verilmiştir. Ayrıca nüshalarından örnek fotoğraflarla Lârî'nin kabrinin tarafımızdan çekilen güncel fotoğrafları da çalışmanın ekler kısmına dâhil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Nakşibendiyye, Herat, Abdülgafûr-i Lârî, Abdurrahmân-ı Câmî, Hall-i ebyât-ı Silsiletü'z-zeheb, Hâşîye alâ Şerhi Fusûsi'l-hikem*

Abstract

Naqshbandiyya became widespread right after the establishment period in Herat. The most famous of the Sufis representing the Naqshbandiyya in this city is Abd al-Rahman Jami. The most well-known student and disciple of Jami is Abd al-Ghafur Lari. Despite the fame of his murshid and some of the works he wrote, not much research has been done about Lari until today. The works of Lari have not been fully determined yet. This situation necessitated the examination of his life and works. This article focuses on the life and works of Lari, using the text analysis method in patches, based on the available sources, researches and manuscript catalogues. In this context, the biographical information about him was evaluated, especially his works were tried to be determined. The works, attributed to him in the sources and catalog records were examined, and the belonging of these works to him was discussed. As a result, two works belonging to Lari have been identified, which have not been mentioned in the sources and researches apart from his known works. It is mentioned in the catalog records of Hall-i abyat-ı Silsilah al-Zahab, but Hashiya ala Sharhi

Fusus al-Hikam of Jami is not mentioned in any source or catalogue. These works were not evaluated in terms of their content, only bibliographic information was given about them. In addition, photographs of important parts of the copies and current photographs of Lari's grave taken by us are included in the appendices of the study.

Keywords: *Tasawwuf, Naqshbandiyya, Herat, Abd al-Ghafur Lari, Abd al-Rahman Jami, Hall-i abyat-ı Silsilah al-Zahab, Hashiya ala Sharhi Fusus al-Hikam of Jami*

Extended Summary

Abd al-Ghafur Lari is the student and disciple of Abd al-Rahman Jami, one of the famous sufis who represented the Naqshbandiyya Tariqa in the Khorasan region. Lari, who probably completed both part of his madrasa education and his sayr u suluk in the presence of Jami, was not well known during his lifetime and after his death, contrary to the great reputation of his murshid. It is thought that this situation is due to his character and being overshadowed by the fame of his mentor. In addition, the fact that Lari was not engaged in poetry, which was the common reason for being known during his lifetime, and that he did not write independent works, can be mentioned among the reasons why he remained unknown. This situation caused the sources of the period not to give sufficient information about Lari. Therefore, there has not been much study on Abd al-Ghafur Lari today. Existing studies have some shortcomings. A complete list of the works of Lari, who is mostly known for his annotations on the works of his murshid, has not yet been determined. For these reasons, Lari's life and works are seen as a need for an academic study in terms of both sufi biographies and sufi literature. This article has been written to meet this need.

In this context, Abd al-Ghafur Lari's life has been tried to be determined by using both sources and studies done in later periods. The fields, left blank by the sources were tried to be filled by using the information between the lines of Lari's works. Both the known works of Lari and the unknown works we have identified are introduced. In order to determine the works of Lari, besides the sources of the period, the catalogs of manuscripts were also used.

The first source that provides extensive information about Abd al-Ghafur Lari is *Reshahat-i Ayn al-Hayat*, which was written about the members of the Naqshbandi Tariqa. The author of the work is Ali Safi (d. 939/1532), one of Lari's students. The work mostly includes the words of Lari. The work named *Maqamat-ı Jami*, which was written about the life of Abd al-Rahman Jami, contains brief information about Lari. The fact that Abd al-Vasi' Nizami

Baharzî (d. 909/1504), the author of the work, is a student of Jami and knows Lari, makes the information that he gives important. *Baburnama*, the memoir of Zahir al-Din Babur (d. 937/1530), is another source that gives information about Lari. Babur met directly with Lari and made small but important remarks about his character. Lari was briefly touched upon in *Mezarat-i Herat*, which also contains the work written by Asil al-Din Vaiz (d. 883/1478-79) about the famous people buried in Herat. *Safîna-i Eoliya*, written by Dara Shukuh (d. 1069/1659) and *Hazinah al-Asfiya*, the work of Gulam Server Lahori (d. 1890), are other sources that briefly include the life story of Lari.

Bashir Haravi, who published Abd al-Ghafur Lari's *Takmila-i Nafahat al-Uns*, repeated the existing information about Lari's life and works in the introduction of the work.

The first academic study on Lari is Mahmud Abidi's article named "Abd al-Ghafur Lari ve Âsâr-ı O". However, this study does not seem to focus enough on the works of Lari. Giovanni Maria Martini's "Lārī, 'Abd al-Ghafūr" article focuses on Lari's death date and the reasons for not writing original works. He did not give satisfactory information about his life and works. The article "Abd al-Ghafur Lari" in the Diyanet Encyclopedia of Islam is also quite concise, like Martini's work.

Abd al-Ghafur Lari, nicknamed Radi al-Din, was born in the city of Lar, a province of Fars, located in the southwestern part of present-day Iran. He is descended from Sa'd b. Ubada al-Ansari (d. 14/635?). The known part of Lari's life is the part after his initiation with Abd al-Rahman Jami. It is not known exactly when this initiation occurred. However, the fact that he was with Jami when he wrote *Nafahat al-Uns* shows that it was before 883/1478, because *Nafahat* was written on this date. Lari read many of Jami's works from him and wrote sharhs and hashiyahs on some of the works that he read from Jami. The most famous of these is the hashiyah of Jami's work called *Fawa'id al-Diyaiyya*. Apart from this, it is known that he wrote sharhs and hashiyahs on his works named *Durrah al-Fahira* and *Nafahat al-Uns*. Apart from Jami, Najm al-Din Kubra (d. 618/1221) and Ali Kushchi (d. 879/1474) are the authors whose works wrote sharhs and hashiyahs.

Aside from these works, we have determined that there are two other works of Lari that have not been mentioned in the researches done so far. Both were written on the works of Jami. The first is a partial sharh on *Silsilah al-Zahab*, one of the Jami's masnavis. This commentary does not cover the entire work. It consists only of the commentary of some couplets that were asked to him. The work is registered at Sulaymaniye Library Haci Mahmud Efendi

Collection. The second is the hashiyah of Jami's *Sharhu Fusus al-Hikam*. The only known copy of this work is registered at Abu Reyhan Biruni Orientalism Institute Manuscript Library. *Sharhu Fusus al-Hikam* of Jami, including the hashiyahs of Lari, has been edition-critiqued by us and will be published by ISAM soon.

Giriş

Nakşibendiyye tarîkatinin kurulduğu kabul edilen Mâverâünnehir bölgesinden sonra ilk yayıldığı yerlerin başında kadim Horasan topraklarının ve bilhassa bu coğrafyanın en mühim şehirlerinden Herat'ın geldiği olduğu bilinen bir gerçektir. Sâdeddîn-i Kâşgarî (ö. 860/1456) ile Herat'a geldiği söylenen Nakşibendiyye tarîkati,¹ Kâşgarî'nin halifeleri vâsıtasıyla bölgeye yerleşmiştir. Bunların arasında en tanınmış olan Abdurrahmân-ı Câmî'dir (ö. 898/1492). Câmî, kalabalık bir mürid topluluğuna sâhip bir mürşid görünümünde olmasa da kabiliyetli gördüğü bâzı tâlipleri hem ilmî halkasına dâhil etmiş hem de onlara tarîkat dersi vermiştir. Onun talebe ve müridleri arasında en meşhur olanı Abdülgafûr-i Lârî'dir. Lârî'nin de Câmî gibi bilinen anlamda şeyhlik yapmamış olması, mürşidi Câmî gibi müstakil te'lif eserlerinin olmaması ve yaşadığı dönemde tanınmanın en yaygın yollarından olan şiiirle meşgul olmaması kaynakların onun hakkında suskun kalmasına sebep olmuş görünmektedir. Bununla birlikte bâzı kaynaklar onu müstakil başlıklar altında incelemiş, ancak biyografik bilgilerden ziyâde Lârî'nin sözlerine yer vermiştir. Bu eserlerin başında *Reşahât* gelmektedir.

Nakşibendî meşâyihünün terceme-i hâllerini konu edinen *Reşahât-ı Aynü'l-hayât* müellifi Ali Safî (ö. 939/1532), Abdülgafûr-i Lârî'nin talebesidir ve ondan "üstâdım" şeklinde bahsetmektedir.² Bundan dolayı, Ali Asgar Muîniyân'ın da isâbetle belirttiği üzere Abdülgafûr-i Lârî hakkındaki en güvenilir bilgilerin kaynağı *Reşahât*'tır. Bununla birlikte *Reşahât*'ta Lârî hakkında biyografik bilgilerden ziyâde onun sözlerine yer verilmiştir. Bu sözler, Lârî'nin düşüncesine dâir mühim ip uçları ihtivâ etmektedir.

Abdurrahmân-ı Câmî'nin biyografisini konu edinen ve talebesi Abdülvâsî' Nizâmî-yi Bâharzî (ö. 909/1504) tarafından yazılmış olan *Makâmât-ı Câmî* isimli eserde yer yer kısa cümlelerle ve daha ziyâde Câmî ile irtibâtı açısından Lârî'den bahsedilmiştir. Bununla birlikte eser, Lârî'nin

¹ Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/336.

² Ali Safî b. Hüseyin Vâiz Kâşifî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayat*, thk. Ali Asgar Muîniyân (Tahran, 1977), 1/358.

hayâtı hakkında bir kaynak sayılabilecek kadar bilgi içermemektedir.³

Babürlü Devleti'nin kurucusu olan Muhammed Zahîruddîn-i Bâbü (ö. 937/1530) hâtırat mahiyetindeki *Bâbürnâme* isimli eserinde Lârî'yi ziyâretinden bahsetmiştir. Lârî'nin son günlerindeki hastalığı esnâsında gerçekleştiği anlaşılan bu ziyâret vesîlesiyle onun hakkında bir paragraflık kısa bilgi vermiştir. Burada zikredilen bilgiler arasında Lârî'nin karakteriyle ilgili küçük bir tesbit de bulunmaktadır ki eserin Lârî ile ilgili en mühim kısmı da budur. Ayrıca Bâbü'ün verdiği bilgiler, Lârî'nin vefat târihinin tesbit edilmesi husûsunda da katkı sağlamaktadır.⁴

Mezârât-ı Herât ismiyle basılmış olan eser, Herat'ta medfun bulunan meşhurlar hakkında kaleme alınmış mühim bir derlemedir. Eser ilk olarak, 854-873/1451-1469 yılları arasında Timurlu hâkimi olan Ebû Saîd Bahadır Hân'ın isteği üzerine Asîlüddîn-i Vâiz adıyla meşhur Abdullah b. Abdurrahmân el-Hüseynî eş-Şîrâzî (ö. 883/1478-79) tarafından *Maksadu'l-ikbâli's-sultâniyye ve mersadu'l-âmâli'l-hâkâniyye* adıyla 864/1459-60 yılında kaleme alınmıştır. Eser, sonraki dönemlerde zeyl kabîlinden yazılmış iki eserle birlikte Fikri Selçukî tarafından bâzı fotoğraf ve vesikalarla zenginleştirilerek *Mezârât-ı Herât* adıyla neşredilmiştir. Eserde Lârî hakkında iki sayfa kadar bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiler *Reşahât'* takilerin tekrârı mahiyetindedir.⁵

Bâbürlü şehzâdesi Dârâ Şükûh'un (ö. 1069/1659) kaleme aldığı *Sefîne-i Evliyâ* isimli terâcim kitabı kısaca nesebi, Câmî ile münâsebeti, vefâtı ve *Nefehât* hâşiyesi çerçevesinde Lârî'nin hayâtına temas etmektedir.⁶

Gulam Server-i Lâhûrî'nin (ö. 1890) kaleme aldığı ve Hindistan bölgesindeki sûfilerin terceme-i hâllerine odaklanmış olan *Hazînetü'l-asfiyâ'* da Lârî'nin hayat hikâyesine yer verilmiştir.⁷ Eserdeki bilgiler oldukça mücmeldir.

Abdulgafûr-i Lârî'nin, mürşidi Abdurrahmân-ı Câmî'nin hayâtına dâir kaleme aldığı *Tekmile-i Nefehâtü'l-üns* isimli eserini tahkik edip neşreden

³ Örnek olarak bk. Abdülvâsi Nizâmî Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, thk. Necib Mâil Herevî (Tahran: Neşr-i Ney, 1371), 81, 249-250, 256.

⁴ Zahîruddîn Muhammed Bâbü, *Bâbürnâme -Bâbü'ün Hâtıratı*, çev. Reşid Rahmetî Arat (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1970), 2/279.

⁵ *Risâle-i Mezârât-ı Herât*, nşr. Fikri Selçukî (Neşriyât-ı Fârûkî, 1368), 152 vd.

⁶ Dârâ Şükûh, *Sefîne-i Evliyâ* (Agra: Matbaa-i Medrese-i Agra, 1853), 142-143.

⁷ Gulam Server-i Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiyâ'*, çev. Muhammed Zahîruddin Sâhib-i Battî (Lahor: Mektebe-i Nebeviyye, 1994), 3/137-138.

Beşîr-i Herevî, esere yazdığı mukaddimedede Lârî'nin hayâtının temel noktalarından kısaca bahsetmektedir. Eserlerinin de bir kısmını ismen zikretmektedir. Herevî tabii olarak daha ziyâde neşrettiği eseri tanıtmaktadır. Ancak ne hayâtı ne de eserleri hakkında doyurucu bilgiler vermektedir.⁸

Görülebildiği kadarıyla Lârî ile ilgili akademik usullere uygun ilk makâle Mahmûd-ı Âbidî'nin yazmış olduğu “Abdülgafûr-i Lârî ve Âsâr-ı O” isimli makâledir. Yazı, Lârî'nin hayâtını ve eserlerini konu edinmiş olmasına rağmen daha ziyâde eserleri, bilhassa *Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns* isimli eserine odaklanmış görünmektedir.⁹ *Nefehâtü'l-üns*'ün ilmî neşrini yapmış ve bu neşrinde Lârî'nin eserini de büyük ölçüde kullanmış olan Âbidî'nin âşinâlığı sebebiyle bu esere odaklanmış olması anlamlı kabul edilebilir. Ancak makâlede Lârî'nin hayâtı ile ilgili yeteri kadar bilgi verilmemiş olması onun bu konudaki boşluğu doldurmadığını göstermektedir.

Sadreddin Konevî'ye nisbet edilen *Risâle-i Teveccüh-i Etemm* başka bir adıyla *Risâle-i Maârif* isimli küçük hacimli bir Arapça bir eserin Abdülgafûr-i Lârî'ye nisbet edilen bir tercümesini makâle olarak neşreden Kâsım Safî, bu neşrinde Lârî'nin hayâtına da oldukça kısa bir şekilde değinmiştir.¹⁰ Ne hayâtı ne de eserleri ile ilgili verilen bilgiler yeterli ve doyurucudur.

İngilizce'de Lârî ile ilgili görebildiğimiz tek müstakil çalışma Giovanni Maria Martini tarafından *Encyclopedia of Islam Three*'de yazılmış olan “Lârî, ‘Abd al-Ghafûr” isimli maddedir.¹¹ Maddede Lârî'nin vefat târihinin yanı sıra onun te'lif eser yazmamış olmasının sebeplerine odaklanmış görünmektedir. Bunun yanında baskısı yapılmış bâzı eserlerinin tanıtımına yer verilmiştir. Maddenin genelinin Lârî hakkında oldukça mücmel bilgiler verdiği ne hayâtının ne de eserlerinin tafsîlâtına girdiği görülmektedir.

Tesbit edilebildiği kadarıyla Türkçe'de Abdülgafûr-i Lârî ile ilgili tek akademik çalışma *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*'ndeki DİA imzalı “Abdülgafûr-i Lârî” maddesidir. Bu maddede Lârî'nin nisbesi ve vefâtı gibi bâzı temel biyografik bilgileri mücmelen zikredilmiş, *Tekmile-i Nefehât*'ı kısaca tanıtılmış

⁸ Beşîr-i Herevî, “Mukaddime-i Musahhîh”, *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*, thk. Beşîr-i Herevî ([Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343), 1-10.

⁹ Mahmud-ı Âbidî, “Abdülgafûr-i Lârî ve Âsâr-ı O”, *Pejûheşnâme-i Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Şehîd Behiştî* 8-9 (1371), 5-15.

¹⁰ Kâsım Safî, “Risâle-i Maârif ez Sadreddîn-i Konevî Tercüme-i Abdülgafûr-i Lârî”, *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-ı Tahran* 1007 (1378), 415-416.

¹¹ Giovanni Maria Martini, “Lârî, ‘Abd al-Ghafûr”, *Encyclopaedia of Islam, THREE*, ed. Kate Fleet vd. (Leiden: Brill, 2021), 3/81-83.

diğer eserlerinden bâzıları da sâdece ismen zikredilmiştir.¹² Hayâtı hakkındaki mevcut bilgilerin tamâmı değerlendirilmediği gibi eserleri kısmı da oldukça eksik bırakılmıştır. Bu hâliyle madde Lârî'nin hayâtı ve eserleri hakkında yeterli bilgi vermiyor görünmektedir.

Bu makâle, tesbit edilebilen ve ulaşılabilen kaynaklardan ve araştırmalardan istifâde etmek ve mevcut araştırmalardaki boşlukları doldurmak sûretiyle Lârî'nin hayâtını ele almak hedefindedir. Bunun yanında onun eserlerinin de tesbit ve tanıtımını yapmaya gayret edecektir. Bu hususta sâdece kaynak ve araştırmalarda zikredilenlerle yetinilmeyecek, bilhassa Lârî'nin eserlerinin nüshalarının fazlaca bulunduğu Türkiye ve İran'daki yazma eser kütüphânesi kataloglarından da faydalanılacaktır. Lârî'ye nisbet edilen eserlerin ona âidiyeti konusu da bu makâlenin problemlerindedir. Ayrıca Lârî'nin mezarının bulunduğu kabristânın yakın zamanda tarafımızdan çekilen fotoğraflarının eklenmesiyle çalışma zenginleştirilerek kabrin günümüzdeki durumu hakkında da fikir verilecektir. Buna ek olarak daha önceki araştırmalarda Lârî'ye âidiyeti söz konusu edilmemiş eserlerinin nüshalarına âid fotoğraflar da eklenecektir. Böylece Abdülgafûr-i Lârî'nin hayâtı ve eserleri hakkında gerek yabancı dillerde yazılan gerekse Türkçe kaleme alınan çalışmaların bıraktığı boşluk doldurulmaya çalışılacaktır.

1. Abdülgafûr-i Lârî'nin Hayâtı

Abdülgafûr-i Lârî'nin meşhur lâkabı Radiyyuddîn'dir. Bununla birlikte Bediuddîn¹³ lâkabının olduğu da söylenmiştir.¹⁴ Aslen Şiraz'a bağlı Lar/Laristan şehrinin ileri gelen bir âilesinden, Ensar'dan Hazrec Kabilesi reisi Sa'd b. Ubâde el-Ensârî'nin (ö. 14/635?) neslinden olduğu nakledilmektedir.¹⁵ Bundan dolayı Ensârî, Şiraz'a nisbetle Şîrâzî, Lâr şehrine nisbetle Lârî¹⁶ nisbeleri ile tanınmaktadır. Ayrıca muhtemelen Abdurrahmân-ı Câmî'nin (ö. (898/1492) nahve dâir *Fevâidü'z-ziyâiyye'* sine yazmış olduğu hâşiye vesîlesiyle meşhur olmasından dolayı en-Nahvî, Hanefî mezhebi

¹² DİA, "Abdülgafûr-i Lârî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988), 1/204-205.

¹³ Lârî'nin eserlerinden birinin Kayseri Râşid Efendi Kütüphânesi, Râşid Efendi 829, vr. 47b-50b'de bulunan nüshasının ferağ kaydında Abdülgafûr-i Lârî'nin lakâbı "Kemâleddin" şeklinde kayıtlıdır. Lârî'nin bu lakâba sâhip olduğuna dâir başka bir kaynağa ulaşılammıştır.

¹⁴ Herevî, "Mukaddime-i Musahhîh", 2.

¹⁵ Kâşifi, *Reşahât*, 1/286.

¹⁶ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 1371, 81, 249, 256.

mensûbiyeti dolayısıyla da el-Hanefî nisbeleri ile de anılmıştır.¹⁷ Bunlar arasında en meşhur olanı Lârî nisbesidir.

Lârî'nin âilesi, hayâtının ilk yılları, tahsili, seyahatleri gibi biyografik köşe taşları hakkında kaynaklarda, ekseriyeti satır aralarından çıkarılabilen pek az bilgi bulunmaktadır. Bu durumun bir sebebi onun Abdurrahmân-ı Câmî'nin gölgesinde kalması, müstakil te'lif sâhibi bir müellif ya da dîvan sâhibi bir şâir olmaması olabilir. Ayrıca Lârî'nin mütevâzı karakteri ve iddiasız tavrının da¹⁸ bu durumun sebeplerinden birinin olması muhtemeldir.

Bu durumla kısmen tezat olarak Abdülgafûr-i Lârî, bâzı araştırmacılar tarafından Lârî âilesinden aynı nisbeyi taşıyan sâir âlimleri gölgede bırakacak bir şöhrete sâhip olarak görülmektedir. Hattâ bundan dolayı, Lârî âilesinden diğer âlimlerin pek tanınmamasına sebep olduğu iddia edilmiştir.¹⁹ Her ne kadar biraz mübâlâğalı kabul edilebilirse de bu ifâde Abdülgafûr-i Lârî'nin nisbî bir tanınmışlığa sâhip olduğunu ve mensub olduğu âilenin âlimler yetiştiren bir âile olarak bilindiğini ihsas etmektedir. Nitekim Osmanlı coğrafyasında da tanınan ve daha çok kaleme aldığı şerh ve hâşiye türü eserlerle bilinen Molla Muslihuddîn-i Lârî de (ö. 979/1572) aynı âiledendir. Her iki müellif de aynı şehirde doğmuş olup hem Lârî hem de Ensârî nisbelerini taşımaktadırlar. Her ikisinin de Sa'd b. Ubâde el-Ensârî'nin soyundan geldiği belirtilmektedir.²⁰ Abdülgafûr-i Lârî'nin eserlerini ele aldığımız başlığın ilgili yerinde de görüleceği üzere bu benzerlikten dolayı Muslihiddîn-i Lârî'nin bâzı eserleri Abdülgafûr-i Lârî'ye nisbet edilmiştir.

Abdülgafûr-i Lârî, Abdurrahmân-ı Câmî'nin en meşhur talebe ve müridlerinden olup aklî ve naklî ilimlerde zamânının önde gelen âlimlerindedir.²¹ Abdurrahmân-ı Câmî onun ilim ve anlayışının kemâli

¹⁷ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), 1/588.

¹⁸ Bâbü, *Bâbürnâme -Bâbü'ün Hâtırâtı*, 2/279.

¹⁹ Seyyid Celîl Sağravâniyân, "Mir'âtü'l-edvâr ve mirkâtü'l-ahbâr: Nüşai nâ-şinâhte", *Âyine-i Pejûheş* 95 (1384), 53.

²⁰ Hulusi Kılıç, "Lârî, Muslihuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 27/103.

²¹ Kâşifi, *Reşahât*, 1/286; *Risâle-i Mezârât-ı Herât*, nşr. Fikri Selcukî (Neşriyat-ı Fârukî, 1368), 152; Babürlülür Devleti'nin kurucusu Zahîruddîn Bâbü'ün Horasan seyahati esnasında Lârî'yi ziyaret etmiş olması onun kendi döneminde tanınmış olduğunun delillerinden kabul edilebilir. Bâbü, hâtıratında Lârî ve onu ziyâreti hakkında şöyle demektedir:

"Mevlânâ Abdurrahmân-ı Câmî'nin hem müridi hem de şâkirdi idi. Mollanın eserlerinin çoğunu onun yanında okumuştum. Nefehât'a şerh gibi bir şey

hakkında şöyle demiştir:

بازيست تيز رفتار عبدالغفور لاري

انجاکه فهم و دانش مرعی بود شکاری

“İlim ve derin anlayışın avlanacak bir kuş olduğu yerde Abdülgafûr-i Lârî tez ayaklı mâhir bir avcıdır.”²²

Abdülgafûr-i Lârî, Câmî'ye talebe ve mürid olmadan evvel onu şâirliği yönüyle tanımıştır. Bundan dolayı zihninde, mânâdan ziyâde şekille ilgilenen şiirle bu denli meşgul olan bir kimsenin, daha çok mânâ ile meşgul olan tasavvufun ne kadar hissedar olabileceğine dâir birtakım soru işâretleri oluşmuştur. Bu tavırdan, Lârî'nin -en azından ilk zamanlarında- şiiri kemâl iddiasındaki kimselere yakıştıramadığı ya da tartışmalı gördüğü anlaşılabilir. Yaşadığı dönemde çok yaygın olmasına rağmen şiirle meşgul olmaması da bunu te'yid etmekte ve Lârî'nin tartışmalı olduğunu düşündüğü konulara uzak kalmak şeklindeki genel tavrını göstermektedir.

Lârî'nin Câmî hakkındaki bu çekimserliği onu tanıdıkça ortadan kalkmıştır.²³ Dahası Lârî, Câmî'nin şâirliği ve âlimliği, sûfiligini örtmek için bir perde olarak kullandığını söylemektedir.²⁴ Abdülgafûr-i Lârî'nin bu tesbiti, mürşidi Abdurrahmân-ı Câmî'ye bağlılığını artırmış olsa gerektir. Bundan dolayı o, vefâtına kadar mürşidinden ayrılmamış olup vefâtı esnâsında da yanında bulunan birkaç kişiden biri olmuştur. Hattâ Câmî'nin vefâtının tafsîlâtı, daha ziyâde Lârî'nin *Tekmile'*deki rivâyeti üzerinden kitaplara geçmiştir. Câmî'nin terceme-i hâlini yazan diğer talebe, mürid ve dostları vefat hâdisesini ondan nakletmiştir.²⁵

Abdülgafûr-i Lârî'nin Abdurrahmân-ı Câmî'ye ne zaman intisab ettiğine dâir kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Nefehâtü'l-üns'*ü yazıyor

yazmıştır. Ulûm-i zâhiriyyeye fevkalâde vâkıf idi. Ulûm-i zâhirî ve ulûm-i bâtınîde derin mâlûmatı olduğu hâlde iddiasız ve teklifsiz bir adamdı. Molla ismini taşıyan herkesin önünde bir ilmî münâkaşa açmaktan çekinmezdi. Herhangi bir yerde bir dervişin bulunduğunu söylerlerse onun huzûruna gitmeden rahat etmezdi. Ben Horasan'a gittiğim zaman, Molla Abdülgafûr hasta idi. Mollanın mezarını ziyâret ettiğim zaman Abdülgafûr'u da ziyâret etmiştim. Mollanın medresesinde idi. Birkaç gün sonra bu hastalıktan vefat etti.” (Bâbü, *Bâbürnâme -Bâbü'r'ün Hâtirâtı*, 2/279).

²² *Risâle-i Mezârât-ı Herât*, 153; Herevî, “Mukaddime-i Musahhîh”, 3.

²³ Abdülgafûr-i Lârî, *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*, thk. Beşir-i Herevî ([Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343), 9.

²⁴ Lârî, *Tekmile*, 2.

²⁵ Bk. Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 1371, 256; krş. Abdülvâsî Nizâmî-yi Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, çev. Veysel Başçı (İstanbul: Büyüyen Ay, 2016), 316-317.

olduğu târihte onun yanında olduğunu söylemiş olmasından²⁶ bu intisâbın *Nefehât*'in te'lif târihi olan 883/1478'den önce gerçekleştiğini çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

Lârî *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns* isimli eserinde Abdurrahmân-ı Câmî'ye intisâbını kendi ismini vermeden "dervişin biri"²⁷ diyerek anlatmaktadır. Bu anlatımdan anlaşıldığı kadarıyla Abdülgafûr-i Lârî, tarikate intisab etme ile ilgili bir süre düşünmüş, intisab fikri gâlip gelince de durumu Câmî'ye arz etmiştir. Abdurrahmân-ı Câmî de ona kelime-i tevhîd zikri telkin etmiş ve kendine râbita yapmasını söylemiştir. Abdülgafûr-i Lârî hemen o mecliste bununla meşgul olmaya başlamış ve tarikatın sâliklerinde ortaya çıkan haller onda da zuhur etmiştir. Abdülgafûr-i Lârî üçüncü şahıs sîgasıyla bu hâli şöyle açıklamaktadır:

"Kendini aydınlık bir semâda gördü, kuvvetli bir lezzet ve büyük bir şevk duydu. " *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ* (İbrâhim Sûresi, 14/48)²⁸ âyetinin mânâsı zuhur etti. Bu durumu mürşidine arz edince mürşidi "bu bir sırdır ki bunu ahabb u yârândan dahî gizlemek gerektir" diyerek onu îkaz etti. Bu hâdiseden sonra da aynı vazife ile ve nâfile amellerle meşgul olması neticesinde onda fenâ hâlinin emâreleri arttı."²⁹

Abdülgafûr-i Lârî sülûkü esnâsında karşılaştığı bâzı problemler ve onların çözümleriyle ilgili mürşidinin tavsiyelerini *Tekmile*'de zikretmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Lârî'nin karşılaştığı müşküllerden biri de kendisini Hak'tan gâfil kılan bâzı meşguliyetler, bilhassa halkla iç içe yaşamak³⁰ durumudur. Nakşibendiyye'de "halvet der-encümen" esâsı bu gibi durumları problem olmaktan çıkarmanın özlü bir ifâdesi olarak bilinmektedir: Halk içinde, yâni dünyevî işlerle meşgul olurken Hak'la birliklilik şuurunu muhâfaza etmek. Abdülgafûr-i Lârî'nin naklettikleri, Abdurrahmân-ı Câmî'nin de Lârî'ye bu esâsın mânâsının elde edilmesini telkin ettiğini göstermektedir. Özetle Câmî, bu meşguliyetlerin kaçınılmaz olduğunu, bunlardan kurtulmanın mümkün olmadığını, ancak bunların

²⁶ Kâşifi, *Reşahât*, 1/289.

²⁷ "Dervişin biri" ifâdesinden kastın Lârî'nin kendisi olduğunu Ali Safî söylemektedir (Kâşifi, *Reşahât*, 1/287).

²⁸ "Bir gün gelecek, yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek, insanlar gücüne karşı durulamaz olan bir tek Allah'ın huzuruna çıkacaklardır."

²⁹ Lârî, *Tekmile*, 34.

³⁰ Kâşifi, *Reşahât*, 1/289.

kişiyi Hakk'ı unutturmasından kurtulmanın bir yolunun bulunduğunu, bu hâlin/nisbetin kazanılmasının da mürşidin sohbetinden geçtiğini söylemiştir.³¹ Abdülgafûr-i Lârî'nin hayâtının sonuna kadar Abdurrahmân-ı Câmî'nin yanından ayrılmamış olması, onun bu tavsiye doğrultusunda bir tavır sergilediğini ve onun telkinlerine göre hayâtını şekillendirdiğini göstermektedir. Bu durumun bir diğer örneği de Lârî'nin oldukça külfetsiz, sâde ve gözlerden uzak bir hayâtı tercih etmiş olmasıdır. Bu tercih de Câmî'nin, sülûkünün ilk zamanlarında ona vermiş olduğu tavsiyelerdendir.³²

Bu örneklerden de anlaşılabilceği üzere Abdülgafûr-i Lârî, mürşidine karşı oldukça hassas bir bağlılığa sâhiptir. Bu durumu yansıtan en mühim hâdiselerden biri şudur: Bir gün Lârî, sonradan pek uygun olmadığını anladığı bir vakitte Câmî'nin hücreğine girmiş, ayrıldıktan sonra yaptığı uygunsuz olduğu düşüncesi sebebiyle hastalanmış, hekimlerin bütün gayretlerine rağmen iyileşememiş ve ölümle yüz yüze gelmiştir. Artık öleceğini zannettiğinden mürşidini görme arzusu baş göstermiş, yerinden kımlıdayamadığı için de birisi ile haber göndermiş, bunun üzerine Câmî, Lârî'nin yanına gelmiştir. Câmî'nin teveccüh ve telkinleriyle hastalığından iyileşmesi mümkün olmuştur.³³ Abdurrahmân-ı Câmî'nin hayâtını konu eden ilk kaynaklardan *Makâmât-ı Câmî*'de de bu hâdise tafsîlâtıyla nakledilmektedir.³⁴

Abdülgafûr-i Lârî, tasavvufa ve sûfilere dâir bilgilerini Abdurrahmân-ı Câmî'den almıştır. Kendi ifâdesine göre hem Câmî'nin tasavvufî eserlerini hem de sâir sûfilerin eserlerini Abdurrahmân-ı Câmî'den okumuş, böylelikle sûfî tâifesine ve onların ilimlerine dâir yakîn elde etmiştir. Bunun yanı sıra bu derslerle şer'î hükümlerle ilgili de kuvvetli bilgiler ve bağlılık hâsil etmiştir.³⁵ Ayrıca kendi başına mütâlâa ettiği tasavvufî eserlerden anlamakta zorlandığı yerleri de Câmî'ye sorduğunu, onun îzahlarıyla tatmin olduğunu

³¹ Abdülgafûr-i Lârî, *Tekmile*, 34-35; Ali Safî, bu hâdiseyi *Tekmile*'den birebir iktibas etmiştir. Ancak Reşahât'ta bu anlatım, mevcut *Tekmile* baskısında bulunmayan bâzı hâdiselerin anlatımıyla devam etmektedir (bk. Kâşifi, *Reşahât*, 1/287-289). Bu durumda iki ihtimal akla gelmektedir: 1- Mevcud *Tekmile* baskısı eksiktir veya eksik nüshalara istinad etmektedir. 2- Ali Safî, *Tekmile*'deki anlatıma sonradan Lârî'den ya da başkalarından duyduklarını da eklemiştir. *Tekmile*'nin tahkiki için kullanılan nüshaların sıhhati birinci ihtimâli zayıflatmakta olduğundan ikinci durumun söz konusu olması daha muhtemel gözükmektedir.

³² Lârî, *Tekmile*, 35, 37.

³³ Lârî, *Tekmile*, 32; Kâşifi, *Reşahât*, 1/273-274.

³⁴ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 1371, 249-250; krş. Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 2016, 309-310.

³⁵ Lârî, *Tekmile*, 1.

söylemiştir.³⁶ Lârî, bu okumalar esnâsında Câmî'nin yaptığı açıklamaların yanında kendi fikirlerini de eserlerin hâşiyesine yazmıştır. Bu notlar bazen *Nefehâtü'l-üns*'te olduğu gibi sonradan risâle hâline getirilmiş, bazen de *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'de olduğu gibi şerhin hâşiyesi olarak bırakılmıştır. Abdurrahmân-ı Câmî, Lârî'ye okuttuğu eserlerin bâzılarına eserin kırâat ve mukâbelesi ile ilgili kayıtlar düşmüştür. Bunun bir örneği *Şerhu Fusûsi'l-hikem* olup ilgili başlık altında söz konusu kayıt nakledilecektir.

Mürşidiyle yakın münâsebetleri olmakla birlikte Abdülgafûr-i Lârî, Câmî ile yapmış oldukları okumalardan ve tarikat vazifelerinden arda kalan zamanlarında devrinin diğer şeyhlerinin sohbetlerine de iştirak etmiştir. Bunlardan biri Şeyh Cemâleddîn-i Buhârî'dir (ö.?). Ali Safî, Abdülgafûr-i Lârî ile bu şeyhin sohbetlerine gittiklerini nakletmektedir.³⁷ Sâdeddîn-i Kâşgarî'nin (ö. 860/1456) halifelerinden olan Şemseddin Muhammed-i Rûcî (ö. 904/1499) de görüştüğü, hattâ yakın olduğu kimselerdendir. Nitekim *Reşahât* müellifinin anlattığına göre Rûcî'nin vefâtı esnâsında Abdülgafûr-i Lârî de orada bulunanlardandır.³⁸ Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinden anlamakta zorlandıklarını Zeynüddîn-i Hâfî'nin (ö. 838/1435) halifelerinden Şemseddin Muhammed-i Tebâdgâhî'nin (ö. 891/1486) mürîdi olup ümmî bir zât olan Dervîş Ali-yi Gâzurgâhî'ye (ö.?) sorduğu ve onun vesîlesiyle bu tür müşkillerini hallettiği nakledilmektedir.³⁹

Abdülgafûr-i Lârî, her ne kadar dâimî olduğuna dâir bir delilimiz yoksa da bir sohbet halkasına sâhiptir. Yukarıda *Bâbürnâme*'den nakledilen pasajda Lârî'nin, Câmî'nin yaptırdığı medresede⁴⁰ mukim olduğu bilgisinin bulunması, onun ders ve sohbetlerini burada yaptığını akla getirmektedir. Bu sohbetlerde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) söz ve eserleri başta olmak üzere bâzı metinlerin anlaşılması zor yerlerinin şerhini yapmaktadır. *Reşahât*'ın anlatımından anlaşıldığı kadarıyla bu mecliste konuşulanlar, daha ziyâde katılımcıların soruları çerçevesinde şekillenmektedir. Nitekim bâzen bir metin söz konusu edilirken bâzen de bir sûfnin sözleri üzerinde konuşmalar cereyan etmektedir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra Hâce

³⁶ Lârî, *Tekmile*, 10.

³⁷ Kâşîfî, *Reşahât*, 1/31.

³⁸ Kâşîfî, *Reşahât*, 1/360.

³⁹ *Risâle-i Mezârât-ı Herât*, 164.

⁴⁰ Lârî, *Tekmile*, 20; Câmî Herat'ta iki medrese yaptırmıştır. Biri, kabrinin de bulunduğu Hiyâbân'da diğeri ise Herat'ın merkezindedir (Herevî, "Mukaddime-i Musahhih", 44, 59-60). Lârî'nin kaldığı medrese gâlip ihtimalle mürşidinin kabrinin yakınındaki medresedir. Nitekim kendisi de vefat edince oraya defnedilmiştir.

Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) sözleri de bu mecliste şerhe konu olan hususlardandır. Ahrâr'ın, aralarında Ali Safî'nin de bulunduğu bâzı müridleri, mürşidlerinin sözlerini derlemişler, anlayamadıkları meseleleri ise Abdülgafûr-i Lârî'ye sorarak ondan açıklamasını istemişlerdir. Bu meselelerin bir kısmı Ali Safî tarafından nakledilmiştir.⁴¹

Lârî'nin bilinen anlamda mürşidlik yaptığına dâir kaynaklarda doğrudan bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte Ali Safî ile münasebetinin şekli, onun da mürşidi Câmî gibi bir tekkede herkese açık bir şekilde irşad vazifesi yapmamış olup istîdadlı gördüğü bâzı kimseleri mürid olarak kabul ettiğini düşündürmektedir. Nitekim Ali Safî hâricinde Mevdûd-i Lârî'nin de (ö. 937/1530-31) Abdülgafûr-i Lârî'nin müridi olup mürşidleri gibi vahdet-i vücûd nazariyesini benimsemiş oldukları nakledilmektedir.⁴²

Lârî'nin evlendiğine dâir bir bilgi bulunmamaktadır. Bilakis, vefatıyla sonuçlanan hastalığı esnâsında Câmî'nin yaptırmış olduğu medresede bulunması ve burada vefat etmiş olması,⁴³ onun evlenmemiş olduğuna işâret etmektedir. Câmî'den sonra sekiz sene daha yaşayan ve her ne kadar kaynaklarda doğrudan bir delil bulunmasa da muhtemelen bu vakti mürşidinin medresesinde geçirmiş olan Abdülgafûr-i Lârî'nin Câmî'nin bâzı eserlerine hâşiyeler yazmış olması onun bu eserleri okutmuş olabileceğini ve bu hâşiyelerin de tedris esnâsında ortaya çıkmış olabileceğini düşündürmektedir. Te'lif sebebi bilinen eserlerinin tamâmının bir talep veya ihtiyaç üzerine yazılmış olması da bu fikri te'yid etmektedir.

Abdülgafûr-i Lârî'nin vefat târihi hakkında herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte Zahîruddîn-i Bâbü'r'ün Lârî'yi ziyâretini hicrî 911 yılının hâdiseleri arasında zikretmesi ve Lârî'yi ziyaretinden birkaç gün sonra onun vefat etmiş olduğunu söylemesi Lârî'nin vefâtının 911/1505-1506 târihinde olabileceğini akla getirmektedir.⁴⁴ Ancak Bâbü'r, Lârî hakkında bilgiler verdiği kısımda⁴⁵ Herat'ta Timurlu Sultanı Hüseyin Baykara (ö.

⁴¹ Kâşifi, *Reşahât*, 1/290-301. Burada nakledilen konuşmalar, Lârî'nin dinî ve tasavvufî düşüncesi ile ilgili mühim kaynaklardır.

⁴² Mâsum Ali Şah, *Tarâiku'l-hakâyık*, thk. Muhammed Câfer Mahecûb (Tahran: Kitâbhâne-i Senâyî, ts.), 3/114; Rızâ Pürcevâdî, "Pânipetî, Abdülmelik b. Abdülgafûr-i Ensârî", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm* (Tahran: Dâiretü'l-Maârif-i İslâmî, 1375), 1/2653. Hem vefat târihlerinin yakın olması hem de baba adı ve nisbesi, bu şahsın Lârî'nin oğlu olabileceğini akla getirmesi mümkün ise de ilgili kaynaklarda buna dâir bir bilgi bulunmamaktadır.

⁴³ Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme -Bâbü'r'ün Hâtırâtı*, 2/279.

⁴⁴ Görebildiğimiz kadarıyla bu konuya ilk defa Martini dikkat çekmiştir. Bk. Martini, "Lârî, 'Abd al-Ghafûr", 3/81-82.

⁴⁵ Bâbü'r, *Bâbü'r-nâme -Bâbü'r'ün Hâtırâtı*, 2/279.

911/1506) ve çevresindeki idâreci, şâir ve âlimler hakkında bilgi vermektedir. Bu bilgilerin 911 yılı başlığı altında olmasının sebebi de muhtemelen Baykara'nın bu yılda vefat etmiş olmasıdır. *Bâbürnâme*'nin ilerleyen kısımlarında Bâbü 912/1506 yılında Herat'a gittiğini⁴⁶ ve 7 Şâban 912/19 Aralık 1512'de oradan ayrıldığını açıkça zikretmektedir.⁴⁷ Bâbü, Herat'tan ayrılmasından birkaç gün sonra Lârî'nin vefat etmiş olduğunu söylediğine göre⁴⁸ bu, Martini'nin de isâbetle tesbit ettiği üzere⁴⁹ Ali Safî'nin Lârî'nin vefat târihi olarak zikrettiği 5 Şa'bân 912/21 Aralık 1506 târihini te'yid etmektedir.

Neredeyse tamâmı şerh ve hâşiye türünden on civârında eseri bulunan Lârî, 5 Şa'bân 912/21 Aralık 1506 günü güneşin doğuşu esnâsında vefat etmiş⁵⁰ ve Abdurrahmân-ı Câmî'nin ayak ucuna defnedilmiştir. Yakın zamana kadar kabri ve mezar taşı belirli iken eklerdeki fotoğraflarda da görüleceği üzere günümüzde maalesef bunlardan eser yoktur.⁵¹

Lârî'nin vefâtına düşürülen târih şudur:

| | |
|-------------------------------|---------------------------|
| چو شد عبد الغفور آن کامل عصر | بعقی غرقه دریای غفران |
| سر آمد روزگار دین و دانش | فرو رفت آفتاب علم و عرفان |
| چو خواهی روز و ماه و سال فوتش | بگو يك شنبه پنجم ز شعبان |

*Asrının kâmili Abdülgafûr âhirete göçtü, mağfîret denizine daldı. Zamânında dîn ve ilmin önde geleni oldu, [onun vefâtıyla] ilim ve irfan güneşi battı. Vefâtının gün, ay ve yılını istiyorsan Şâbân ayının beşi Pazar günü de.*⁵²

2. Abdülgafûr-i Lârî'nin Eserleri

Çalışmanın bu bölümünde Abdülgafûr-i Lârî'ye âid olduğu bilinenlerle ona nisbet edilen eserler mevzûbahis edilecektir. Lârî'nin eserlerinin tesbitinde onun hayâtından bahseden kaynakların yanı sıra yazma eser kütüphânelerinin katalogları da kullanılacaktır. Bu hususta Lârî'nin eserlerinin yaygınlıkla bulunduğu Türkiye ve İran'daki kütüphânelerle iktifa

⁴⁶ Bâbü, *Bâbürnâme -Bâbü'ün Hâtırâtı*, 2/299.

⁴⁷ Bâbü, *Bâbürnâme -Bâbü'ün Hâtırâtı*, 2/303.

⁴⁸ Bâbü, *Bâbürnâme -Bâbü'ün Hâtırâtı*, 2/279.

⁴⁹ Martini, "Lârî, 'Abd al-Ghafûr", 3/82.

⁵⁰ Kâşîfî, *Reşahât*, 1/301.

⁵¹ *Risâle-i Mezârât-ı Herât*, 153.

⁵² Kâşîfî, *Reşahât*, 1/302. "يك شنبه پنجم ز شعبان" ifâdesinin harflerinin ebced değeri 912 olmaktadır. Bu da Lârî'nin vefat ettiği târihtir.

edilecektir. Bu kataloglarda ona nisbet edilen eserlerden elde edilebilenler incelenecek ve âdiyyeti meselesi irdelenmeye çalışılacaktır. Elde edilemeyenler hakkında ise kataloglardaki bilgilerle yetinilecektir. Ayrıca kataloglarda zikredilmese bile Abdülgafûr-i Lârî'ye nisbetle neşredilmiş olan eserler de tesbit edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Lârî'ye âid olduğu konusunda şüphe bulunmayan eserlerden matbu olanlar kısaca tanıtılacak, yazma hâlinde kalan, daha önce herhangi bir çalışmada zikredilmemiş olan ve âdiyyeti şüphe barındıran eserler ise daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu esnâda eserlerin muhtevâlarının detaylı tanıtımına girilmeyecek, muhteva tahlilleri başka çalışmalara havâle edilecektir.

2.1. *Hâşiye alâ Şerhi Fusûsi'l-hikem li'l-Câmî*

Kaynaklarda, çağdaş araştırmalarda ve kütüphâne kataloglarında Abdülgafûr-i Lârî'nin Abdurrahmân-ı Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'ine⁵³ hâşiye yazdığına dâir herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu hâşiye, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, sâdece Ali Safî'nin istinsah ettiği *Şerhu Fusûsi'l-hikem* nüshasında mevcuttur. Bu nüsha Özbekistan'ın başkenti Taşkent'teki Ebû Reyhan Birûnî Şarkşinâslık Enstitüsü El Yazmaları Kütüphânesi 520/4 numarada kayıtlı olup *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in bilinen en eski ve en kıymetli nüshasıdır. Nüsha, eserin 896/1490 olan te'lif târihinden on bir yıl sonra 907/1501'de müellif nüshasından istinsah edilmiştir. Ali Safî, nüshayı istinsah ettikten sonra hem müellif nüshasıyla hem de Abdülgafûr-i Lârî'nin nüshasıyla mukâbele etmiş, Lârî'nin nüshasındaki hâşiyeleri de kendi nüshasına eklemiştir. Eserde müellifinin de hâşiyeleri olduğundan hâşiyelerin birbirine karışmaması için Lârî'nin hâşiyelerinin sonuna "ayn" harfi koyduğunu söylemektedir. Ali Safî'nin verdiği bilgilere göre bu nüsha Abdülgafûr-i Lârî'nin kendi el yazısıyladır ve müellife okunmuştur. Müellifi Câmî nüshanın sonuna buna dâir kendi el yazısıyla bir not yazmıştır. Ali Safî'nin hem *Reşahât*'ta hem de kendi *Şerhu Fusûsi'l-hikem* nüshasının sonunda naklettiği bu kayıt şu şekildedir:

تمت مقابلة هذا الكتاب بيني وبين صاحبه وهو الأخ الفاضل والمولى الكامل ذو الرأي
الصائب والفكر الثاقب رضي الملة والدين عبد الغفور استخلصه الله سبحانه لنفسه ويكون عوضا

⁵³ Bu eserin tahkik ve incelemesi Lârî'nin hâşiyelerini de içerecek şekilde tarafımızdan doktora tezi olarak çalışılmış olup (Abdulrahman Acer, *İbnü'l-arabi Tâkipçisi Olarak Abdurrahmân-ı Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem'i: Tahkik ve İnceleme* [Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019]) bu çalışma yakın bir zamanda İSAM tarafından neşredilecektir.

عن كل شيء في أواسط جمادى الأولى المنتظمة في سلك شهر سنة ست وتسعين وثمانمائة وأنا
الفقيه عبد الرحمن بن أحمد الجامي عفي عنه.

“Bu nüshanın mukâbelesi benimle sâhibi olan fazîletli kardeş, kâmil üstad, doğru rey ve parlak fikir sâhibi Radiyyu'l-mille ve'd-dîn Abdülgafur -Allah onu kendisi için seçsin ve her şeyin karşılığı kendisi olsun- arasında 896 senesinin Cemâziyelevvel ayının ortalarında bitti. Ben fakîr Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî -Allah onu affeyesin-”⁵⁴

Buradaki târihten anlaşıldığı üzere nüshanın mukâbelesi, eserin 896 senesinin Cemâziyelevvel ayının başlarında bitmiş olan te'lifinden iki hafta sonradır. Bu durumda Lârî'nin kendi nüshasını eserin te'lifiyle eşzamanlı olarak istinsah ettiği ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle Câmî bir taraftan eseri te'lif ederken diğer taraftan yazdıklarını Lârî'ye vermiş, Lârî de bunları istinsah ederek kendi nüshasını oluşturmuş olmalıdır. Aksi takdirde yaklaşık 250 varak hacmindeki bir eserin hem istinsahı hem de mukâbelesinin iki hafta içinde bitmiş olması gerekir ki bu da imkânsız görünmektedir.

Eserde Abdülgafûr-i Lârî'nin bine yakın hâşiye notu vardır. Bu notların bir kısmı tek kelimelik cümle veya açıklamalardan oluşurken büyük bir kısmı bir veya birkaç cümlelik paragraflardan müteşekkildir. Kısa notlar daha ziyâde ibârenin zabtı ve doğru okunmasını ya da anlaşılmasını sağlamaya yöneliktir. Nisbeten uzun olan notlar ise metindeki meselenin şerhi sadedindedir. Bunlardan birçoğu şârihin yazdıkları ile aynı istikâmetteki açıklamalarken bâzıları ise müellif İbnü'l-Arabî'nin ya da şârihin söylediklerine nisbî tashih veya tekliflerden ibâret gözükmektedir.

2.2. Hall-i Ebyât-ı Silsiletü'z-zeheb

Hâşiye alâ Şerhu Fususi'l-hikem-i Câmî gibi bu eser de kaynaklarda ve Lârî hakkındaki çağdaş araştırmalarda zikredilmemektedir. Süleymâniye Kütüphânesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 3242 numarada kayıtlı yazmanın 40b-52b varakları arasında yer alan bu risâle, Abdülgafûr-i Lârî'ye âid görünmektedir. Nitekim mukaddimedede yazar olarak onun tam adı kayıtlıdır. Lârî'nin bu risâlede kendinden bahsetme usûlü *Tekmile'*deki ile oldukça benzerlik arz etmektedir. Lârî, Muzafferuddîn Melik Dînâr'ın ülkesinden birtakım kimselerin Abdurrahmân-ı Câmî'nin *Silsiletü'z-zeheb* isimli mesnevîsinin bâzı beyitlerini anlayamadıklarına dâir beyanları üzerine

⁵⁴ Abdurrahmân-ı Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Taşkent Ebû Reyhan el-Birûnî Şarkşinâslik Enstitüsü El Yazmaları Kütüphânesi, Taşkent/Birûnî, 520/4), 258a; Kâşifî, *Reşahât*, 1/286.

eseri kaleme aldığını ifâde etmektedir.

Risâlenin diğer bir nüshası Süleymâniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa Koleksiyonu 409 numarada 167b-180a varakları arasındadır.

2.3. *Tekmile ve Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns-i Câmî*

Eser, Abdurrahmân-ı Câmî'nin oğlu Ziyâuddin Yûsuf'un (ö. 919/1513) babasının eseri olan *Nefehâtü'l-üns*'ü mütâlâa etme arzusu üzerine Abdülgafûr-i Lârî'den eserin anlaşılması zor kısımlarını îzah etmesini istemesi vesilesiyle te'lif edilmiştir. Bu isteğin Abdülgafûr-i Lârî'ye yöneltilmesinin sebeplerinden biri onun hem medrese eğitiminin bir kısmını hem de tasavvufî terbiyesini Câmî'den alan talebe ve müridlerinden olması ve muhtemelen babasının vefâtından sonra Ziyâuddin Yûsuf'un tâlim ve terbiyesi ile Lârî'nin meşgul bulunmasıdır. Diğer bir sebep ise Lârî'nin *Nefehât*'i doğrudan Câmî'den okuyup anlaşılması zor yerleri ona sormuş, yaptığı îzahlarla eserin her ifâdesini tamâmyla anlamış olmasıdır. *Hâşîye*'nin mukaddimesinde Lârî buna işâret etmekte ve Ziyâuddin Yûsuf'un kendisinden babasının açıklamalarını yazmasını istediğini söylemektedir. Metnin tashihi ve doğru bir imlâ ile tesbitinin yanı sıra bilhassa anlaşılması zor ibârelerinin ve tasavvufî meselelerin şerhini ihtivâ eden bu çalışma *Nefehât*'in tam olarak anlaşılması açısından mühim bir yere sâhiptir. Lârî, bu hâşiyede Câmî'den dinlediği îzahların yanı sıra Câmî'nin himmetiyle kendi kalbine gelenleri de yazdığını, ayrıca eserin tekmilesi bâbında Abdurrahmân-ı Câmî'nin hayâtını da kaleme aldığını beyan etmektedir.⁵⁵

Tekmile-i Nefehâtü'l-üns olarak bilinen bu eserde Abdülgafûr-i Lârî Câmî'nin hayâtının temel safhalarının yanında onun ilmi, ameli, düşüncesi, karakteri ve ahlâkına dâir müşâhedeye dayalı oldukça mühim bilgiler vermektedir. Bu açıdan Lârî'nin eseri Câmî biyografileri arasında müstesnâ bir yere sâhiptir ve sonraki Câmî biyografilerine kaynaklık etmiştir.⁵⁶ Bu eser bâzı kataloglarda *Menâkıb-ı Molla Câmî* adıyla kayıtlıdır.⁵⁷

Beşîr-i Herevî tarafından sâdece tekmile kısmı neşredilmiş olup hâşîye kısmı yazma hâlinde kalmış olan⁵⁸ eserin Türkiye kütüphanelerinde on

⁵⁵ Abdülgafûr-i Lârî, *Hâşîye-i Nefehâtü'l-üns* (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa 571), 2a-b.

⁵⁶ Herevî, "Mukaddime-i Musahhîh", 9.

⁵⁷ Birkaç örnek için bk. Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya 1725, Pertev Paşa 251, Şehid Ali Paşa 1423.

⁵⁸ Mahmûd-i Âbidî, Lârî'nin hâşiyesinin büyük bir kısmını *Nefehât*'in tahkikinde ibârelerin açıklanması sadedinde dipnotlarda kullandığını söylemektedir. Bk. Mahmûd-i Âbidî,

civârında nüshası bulunmaktadır.⁵⁹ Bu nüshaların bir kısmı haşiyenin tamâmını ihtivâ ederken bir kısmı sâdece *Tekmile*'yi içermektedir.

2.4. *Hâşiye alâ Dürretü'l-fâhire li'l-Câmî*⁶⁰

Abdurrahmân-ı Câmî'nin Fâtih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) ricâsı üzerine kaleme aldığı⁶¹ *ed-Dürretü'l-fâhire*, diğer adıyla *Risâle-i tahkîk-i mezheb-i sûfi ve mütekellim ve hakîm*,⁶² sûfiler, filozoflar ve kelâmcıların vücûdla ilgili görüşlerinin mukâyese ve tahlil edildiği bir risâledir. Risâleye şerh/hâşiye yazanlardan biri de Abdülgafûr-i Lârî'dir. Bu eser, Lârî'nin de haşiyesiyle birlikte tahkikli olarak neşredilmiştir.⁶³ Hem *ed-Dürretü'l-fâhire* metni, hem de Lârî'ninki de dâhil olmak üzere meşhur üç şerh/hâşiyesi dilimize tercüme edilmiştir.⁶⁴

2.5. *Şerh-i Usûl-i Aşere-i Necmeddîn-i Kübrâ (Risâle der-beyân-ı tarîk-ı şuttâr)*

Kübreviyye Tarîkatî'nin kurucusu olan Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) âid el-*Usûlü'l-aşere*, bir diğer adıyla *Akrebu't-turuk* isimli eserin Farsça'ya tercümesi ve şerhidir. Necib Mâyil-i Herevî tarafından *Risâle der-*

"Mukaddime-i Musahhîh", *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds* (Tahran: İntişârât-ı Sohen, 1390), 47.

⁵⁹ Nüsha bilgileri için bk.

<http://ktp.isam.org.tr/ktpgenel/recordlistb.php?KtpKodu=&Bolum=&Tur=&Icerik=&Dil=&wKitaplar=nefehath&wYazarlar=lari&KonuBasligi=&wYayyerleri=&Diziler=&YayinTarihi=&Siniflam a=&Demirbas=&ISBN=&Icindexiler=&max=10&find=Aramayi+Baslat>

İran kütüphanelerindeki nüshaları için bk. Mustafa Dirâyefî, *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Îrân* (Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 1391), 9/133.

⁶⁰ Eser bâzı kütüphanelerde *Ferâid-i Ğafûriyye* şeklinde kayıtlıdır. Bk. Mustafa Dirâyefî, *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Îrân* (Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 1390), 23/711.

⁶¹ İsamuddin Ebi'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. Ahmed Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405), 262.

⁶² Eserin farklı isimleri için bk. Şâmil Öçal, "Abdurrahmân-ı Câmî'nin ed-Dürretü'l-Fâhire İsimli Eseri", *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, ed. Abdulrahman Acer - Şâmil Öçal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 103.

⁶³ Abdurrahmân-ı Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkiki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâi 'l-mütekaddimîn*, thk. N. Heer - A. Mûsâ Behbehâni (Tahran: İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlâât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Tahran ve Dânişgâh-ı McGill, 1382). Eser tahkik edilmiş olduğu için yazma nüshalarının zikredilmesine gerek görülmemiştir.

⁶⁴ Abdulrahman Acer - Şâmil Öçal (ed.), *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).

beyân-ı tarîk-ı şuttâr adıyla yayınlanmıştır.⁶⁵ Süleyman Gökbulut tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁶⁶

2.6. *Hâşiye alâ Fevâidi'z-Ziyâiyye li'l-Câmî*

Abdurrahmân-ı Câmî, oğlu Ziyâeddin Yûsuf'un Arapça öğrenimine fayda ve katkısı olması maksadıyla İbnü'l-Hacîb'in (ö. 657/1249) Arapça nahvine dâir meşhur *el-Kâfiye*'sine *Fevâidü'z-Ziyâiyye* isimli muhalled bir şerh yazmıştır. İslâm âleminin pek çok yerinde geleneksel medrese müfredâtında ders kitabı olarak okutulmakta olan bu şerhin elliye yakın hâşiyesi bulunmaktadır.⁶⁷ Bunların en çok bilinenlerinden biri de Lârî hâşiyesidir. Abdülgafûr-i Lârî'nin bu hâşiyesi eserin tamâmını şâmil değildir. Eserin "esvât" kısmına kadardır. Hindistan ulemâsından Abdülhakim b. Şemseddin Muhammed el-Pencâbî es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) tarafından tamamlanmıştır. es-Siyâlkûtî tarafından tamamlanmış olan kısım "*Tekmile-i Abdülhakim*" adıyla bilinmektedir.⁶⁸ Sâdece Türkiye kütüphânelerinde⁶⁹ yüze yakın nüshası bulunmakta olan eser birkaç kez basılmıştır.⁷⁰

2.7. *Hâşiye alâ Risâleti "Mâ Ene Kultü" li-Ali Kuşçu*

Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) Sâdeddîn-i Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) belâgat ilmine dâir *el-Mutavvel* isimli şerh türünden eserinde geçen "mâ ene kultü" ibâresinin şerhine dâir yazmış olduğu risâlenin hâşiyesidir.⁷¹ Küçük

⁶⁵ Abdülgafûr-i Lârî, *Risâle der-beyân-ı tarîk-ı şuttâr*, thk. Herevî Necib Mâyil-i (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1363).

⁶⁶ Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufta On Esas -Usûlü'l-aşere ve Şerhleri-*, haz. Süleyman Gökbulut (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 85-119.

⁶⁷ Hulûsi Kılıç, "el-Kâfiye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 24/153.

⁶⁸ Herevî, "Mukaddime-i Musahhîh", 3.

⁶⁹ Türkiye kütüphânelerindeki nüshalarının bir kısmı için bk.

<http://ktp.isam.org.tr/ktpgenel/recordlistb.php?KtpKodu=&Bolum=&Tur=&Icerik=&Dil=&wKitaplar=fevaid&wYazarlar=lari&KonuBasligi=&wYayyerleri=&Diziler=&YayinTarihi=&Siniflama=&Demirbas=&ISBN=&Icindekiler=&-max=10&-find=Aramayı+Başlat>

İran kütüphânelerinde eserin 94 nüshası tesbit edilmiştir. Nüshalar için bk. Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi İrân* (Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 1391), 12/191-197.

⁷⁰ Eserin baskıları için bk. İclâl Arslan, *Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, Doktora, 2008), 138.

⁷¹ Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989), 2/409-410.

bir risâle hacmindeki bu eser tahkikli olarak neşredilmiştir.⁷² Bu risâle *Hâşiye alâ Risâle-i Ali Kuşçu fî takdîmi müsnedi ileyh* ismiyle de bilinmektedir.⁷³

3. Abdülgafûr-i Lârî'ye Nisbet Edilen Eserler

Âidiyeti kesin olanların yanı sıra gerek isim gerekse nisbe benzerliğinden dolayı on yedi eserin daha Lârî'ye nisbet edilmiş olduğu tesbit edilmiştir. Bunlardan basılmış olanları müstakil başlıkları altında incelenecektir. Yazma hâlinde olanlardan inceleme imkânı bulabildiklerimiz ayrı ayrı ele alınacak, elde edilemeyenler ise katalog bilgileri üzerinden değerlendirilecek, bu imkân da yoksa sâdece ismen zikredilecektir.

3.1. Tercüme-i Teveccüh-i Etemm

Sadreddîn Konevî'ye (ö. 673/1274) nisbet edilen *et-Teveccühü'l-etemm ve'l-a'lâ nahve'l-Hakk celle ve alâ*⁷⁴ isimli eserin tercümesidir.⁷⁵ Eser, Abdülgafûr-i Lârî'ye âidiyeti tartışılmaksızın iki kere neşredilmiştir.⁷⁶ Kaynaklarda Lârî'nin böyle bir tercümesinin olduğuna dâir bir bilgiye tesâdüf edilememiştir. Ayrıca neşredilen eserin metninde de mütercimim Abdülgafûr-i Lârî olduğunu beyan eden bir ifâde bulunmamaktadır. Yine eserde müellifin lâkabı Emînüddin olarak kaydedilmiştir. Bilindiği kadarıyla Lârî'nin böyle bir nisbesi yoktur. Bu sebeplerden dolayı eserin Lârî'ye âidiyeti şüpheli gözükmetedir.

3.2. Târihçe-i Mezâr-ı Şerîf

Bu eser, Abdülgafûr-i Lârî hakkındaki temel kaynaklarda ve kütüphâne kataloglarında bulunmayan fakat ona izâfe edilerek neşredilmiş olan bir eserdir.⁷⁷ Eseri mevcut tek nüshasından neşre hazırlayan Mâyil-i Herevî, eserin Abdülgafûr-i Lârî'ye âidiyeti meselesini birkaç delille çözmeye çalışmaktadır. Ona göre eserin nüshasının sonunda müstensihnin eseri

⁷² Muhammed Abdüsselâm Muhammed Süveysî, "Tahrîrâtü Abdilgafûr el-Lârî alâ Risâleti 'Mâ Ene Kultü' li'l-Kuşçî", *Mecelletü Ebhâs (Külliyetü'l-Âdâb bi-Câmiati Sirte)* 14 (2019), 1-24.

⁷³ Örnek olarak bk. Kayseri Râşid Efendi Kütüphânesi, Râşid Efendi 829, vr. 47b-50b.

⁷⁴ Eserin Konevî'ye nisbeti ve nüshaları için bk. Osman Ergin, "Sadraddin al-Qunawi ve Eserleri", *Şarkiyât Mecmuası* 2 (1958), 75-76.

⁷⁵ Dirâyetü, *Fihristgân-i Nüşahâ-yı Hattî-yi Îrân*, 1391, 9/407.

⁷⁶ Safî, "Risâle-i Maârif ez Sadreddîn-i Konevî Tercüme-i Abdülgafûr-i Lârî", 408-434; Sadreddîn Konevî, "Risâle-i Teveccüh-i Etemm", çev. Abdülgafûr-i Lârî, *İrfân-ı Îrân: Mecmûa-i Makâlât 1*, ed. Seyyid Mustafa Âzmâyiş, haz. Hâmid Nâci Isfahânî (Tahrân: Hakikat, 1378), 91-106.

⁷⁷ Abdülgafûr-i Lârî, *Târihçe-i Mezâr-ı Şerîf*, thk. Mâyil-i Herevî (Kâbil: İntişârât-ı Encümen-i Târih ve Edeb-i Afganistan, 1349).

Abdülğafûr-i Lârî'ye nisbet etmesi birinci delildir. İkinci delil ise eserin üslûbunun Abdülğafûr-i Lârî'nin diğer eserlerindeki, bilhassa *Tekmile-i Nefehât'*teki üslûbuna benzer olduğudur. Üçüncüsü ise Dârâ Şükûh'un (ö. 1069/1659) *Nefehâtü'l-üns'*ten ilhâmen kaleme aldığı sûfî biyografilerine dâir *Sefîne-i Evliyâ'sı* ve Necmeddîn-i Çiştî'nin (ö. ?) *Menâkıbu'l-mahcûbîn* isimli eserinde bu risâlenin Abdülğafûr-i Lârî'ye nisbet edilmiş olmasıdır. Herevî'ye göre bu deliller, eserin Abdülğafûr-i Lârî'ye âidiyyetini şüphe götürmez bir şekilde isbat etmektedir.⁷⁸

Bütûn eserleri dînî/tasavvufî muhtevâlî olan, ihtisas sahası olmasına rağmen bu eserlerinin neredeyse tamâmında kendisini eser yazabilecek durumda görmeyip ricâ edenleri kıramadığı için birkaç satır karaladığını söyleyecek kadar mütevâzi olan Abdülğafûr-i Lârî'nin neden târihçi olmamasına rağmen târihe dâir böyle bir eser kaleme aldığı sorusu akla gelmektedir. Herevî buna dâir bir açıklama yapmamaktadır. Ayrıca *Sefîne-i Evliyâ'*da Lârî'nin hayâtının anlatıldığı kısımda ona böyle bir risâle nisbet edilmemektedir.⁷⁹ Yine eserin nüshasında Lârî'nin nisbesi yazılmamış sâdece "Mevlânâ Abdülğafûr'a âid olan nüsha tamam oldu"⁸⁰ ifâdesi kullanılmıştır. Burada üç ihtimal söz konusu olabilir: Birincisi, burada adı geçen Abdülğafur, Abdülğafûr-i Lârî değildir, aynı isimdeki başka bir kimsedir. İkincisi, Lârî'dir ancak eserin yazarı değil belki sâhibi olarak zikredilmiştir. Yâni Lârî'nin kütüphânesine âid olan eser istinsah edilmiştir ki bu ihtimal oldukça zayıftır, zîra yazma eserlerde böyle bir usûl bilinmemektedir. Üçüncüsü ise, müellif Lârî'dir. Ancak bu durumda yukarıda zikredilen sorular cevapsız kalmaktadır.

Eserin üslûbunun *Tekmile'*deki üslûba benzediği iddiası da tartışmaya açıktır. Zîra Lârî *Tekmile'*de kullandığı nazımların yazarlarını zikretmemektedir. Ancak bu eserin bâzı yerlerinde şâirlerin isimleri yazılmaktadır. Ayrıca Lârî, eserlerinde hükümdar ve idârecilerin medhine dâir herhangi bir şer yazmamışken bu eserde zamânın pâdişâhına medhiye vardır.

Her ne kadar bu konuda kat'î bir netîceye varmak pek mümkün gözükmeseyse de bu eserin Abdülğafûr-i Lârî'ye âidiyyeti şüphelidir ve kanaatimizce oldukça düşük bir ihtimaldir.

⁷⁸ Mâyil-i Herevî, "Mukaddime", *Târihçe-i Mezâr-ı Şerîf* (Kâbil: İntişârât-ı Encümen-i Târih ve Edeb-i Afganistan, 1349), 13.

⁷⁹ Şükûh, *Sefîne-i Evliyâ*, 142-143. Herevî'nin zikrettiği diğer eseri elde edemediğimiz için onda geçtiği söylenen bilgiyi te'yid edemedik.

⁸⁰ Lârî, *Târihçe-i Mezâr-ı Şerîf*, 37.

3.3. Diğer Eserler

Süleymâniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu 1289 numarada kayıtlı *Gülşen-i Tevârîh* isimli eser Abdülgafûr-i Lârî'ye nisbet edilmiştir. Ancak inceleme fırsatı bulduğumuz bu yazmanın Muhammed b. Muhammed el-Kurtubî'ye (?) âid *Ekâlîmü's-seb'a* isimli bir eser olduğunu tesbit ettik.

Adana İl Halk Kütüphanesi 811 numarada kayıtlı yazmanın 100a-156b, 872 numarada kayıtlı yazmanın 1b-30b varakları arasında yer alan *Hâşiye ale'l-İftitâh* isimli eser de Lârî'ye nisbet edilmiştir. Ancak yaptığımız incelemede bu iki yazmada da eser adının ve müellif isminin zikredilmemiş olduğunu gördük. Başka kaynaklarda Abdülgafûr-i Lârî'ye böyle bir eser isnad edilmediği için de bu katalog kaydını ihtiyatla karşılamak gerektiği kanaatindeyiz.

Bunların hâricinde Bâyezid Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu 3191'de 102b varığında bulunan *Mevâlîd-i Selâse Hakkında Makâle* isimli bir risâle de Lârî'ye nisbet edilmiştir. İnceleme imkânı bulamamış olmakla birlikte⁸¹ başka bir kaynak veya katalogda Lârî'ye âidiyetinden bahsedilmemiş olan bu eserin ona âid olması pek muhtemel değildir. Nitekim eserin dilinin Osmanlıca olması da buna işâret etmektedir.

İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) meşhur *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserine yazılmış bir hâşiye olan *Hâşiyetü'l-İşârât ve't-tenbîhât* isimli bir eser de Abdülgafûr-i Lârî'ye nisbet edilmektedir. Bu eserin, Lârî'nin talebelerinden biri olduğu söylenen Kadı b. Hüseyin el-Kûfînî tarafından istinsah edilmiş bir nüshası Tahran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi 9256/2 numarada kayıtlıdır.⁸² Nüshayı inceleme imkânı bulamadığımız için hakkında fikir sâhibi olamadık. Bununla birlikte başka bir kaynak ya da katalogda zikredilmemiş olması bu nisbetin zayıf olabileceğini düşündürmektedir.

Kısaca *Tefsîru Kadı Beydâvî* şeklinde tanınan *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* isimdeki meşhur tefsire yazılmış *Hâşiyetü Envâri't-tenzîl* isimli bir hâşiye de Abdülgafûr-i Lârî'ye nisbet edilmektedir.⁸³ Muslihuddîn-i Lârî'nin de aynı isimde bir eseri bulunmaktadır.⁸⁴ Bu durum, nisbe benzerliğinden

⁸¹ Bu eser ve bundan sonra zikredilen diğer eserleri elde etme imkânı bulunamadığı için haklarında yeterli değerlendirme yapılamamıştır.

⁸² Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Îrân* (Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 1391), 11/345.

⁸³ Dirâyetî, *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Îrân*, 1391, 11/366.

⁸⁴ Kılıç, "Lârî, Muslihuddin", 27/103.

dolayı eserin Abdülgafûr-i Lârî'ye izâfe edildiğini akla getiriyorsa da bu konuda kesin bir bilgi edinmek ancak söz konusu yazmaların kıyaslanmasıyla elde edilebilecektir.

Muslihiddîn-i Lârî'ye âid olan *Mir'âtü'l-edvâr ve mirkâtü'l-ahbâr* isimli eser, muhtemelen nisbelerinin benzerliğinden dolayı zuhûlen Abdülgafûr-i Lârî'ye izâfe edilmiştir.⁸⁵ Aynı şekilde *Risâle-i Kalemîyye* isimli bir diğer eser de Abdülgafûr-i Lârî'ye nisbet edilmiştir.⁸⁶ Nüshanın zahriyesinde "Risâle-i Kalemîyye-i Lârî" kaydı bulunmaktadır. Ancak Kayseri Râşid Efendi 617'de 33a-39a varakları arasındaki risâlenin başlığı "Risâle-i Kalemîyye-i Muslihiddîn-i Lârî" şeklindedir. Buradan anlaşılmaktadır ki eser Abdülgafûr-i Lârî'nin değil Muslihiddîn-i Lârî'nindir ve nisbe benzerliği sebebiyle bir yanlışlık yapılmıştır. Muslihiddîn-i Lârî'ye âid olup Abdülgafûr-i Lârî'ye nisbet edilen bir diğer eser *Şerhu Risâle-i Ali Kuşçu fi'l-hey'e'*dir.⁸⁷ Tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu nisbe karışıklığından kaynaklanan bir diğer hatâlı nisbet ise *Şerhu Hidâyeti'l-hikme'*dir.⁸⁸ Bu eser de Muslihiddîn-i Lârî'ye âid olup aslında şerh değil, esere Kadı Mîr'in (ö. 909/1503-4) yapmış olduğu şerhin hâşiyesidir.⁸⁹

Muhtemelen Muslihiddîn-i Lârî'nin Ali Kuşçu'nun hey'et ilmine dâir risâlesine yapmış olduğu şerh sebebiyle Ali Kuşçu'ya âid olan *Şerh-i müşkilât-ı Zîc-i Uluğ Bey*⁹⁰ isimli eser de Abdülgafûr-i Lârî'ye nisbet edilmiştir.⁹¹ Karabulut'un zikrettiği Süleymâniye Kütüphânesi Hasan Hüsnü Paşa 1285 numaradaki eserde yazar adına dâir bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Ali Kuşçu'nun eserinin Râgıb Paşa 928'de kayıtlı nüshası ile yaptığımız karşılaştırmada iki eserin aynı olduğunu tesbit ettik.

Bu zikredilenlerin hâricinde tesbit edilebildiği kadarıyla Abdülgafûr-i Lârî'ye *Hâşiyetü Miftâhi'l-ulûm*,⁹² *Hâşiyeye-i Keşfu'l-mahcûb*,⁹³ *Reşehâtü'n-*

⁸⁵ Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/588.

⁸⁶ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *el-Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-islâmîyyi fi mektebâti'l-âlem: el-Mahtûtât ve'l-matbûât* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 3/1787.

⁸⁷ Karabulut - Karabulut, *el-Mu'cem*, 3/1787; Eserin Muslihiddîn-i Lârî'ye âidiyeti için bk. Kılıç, "Lârî, Muslihuddin", 27/104.

⁸⁸ Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemu'l-mahtûtâti'l-mevcûde fi mektebâti İstanbul*, ts., 2/812.

⁸⁹ Kılıç, "Lârî, Muslihuddin", 27/104.

⁹⁰ Aydın, "Ali Kuşçu", 2/409.

⁹¹ Karabulut - Karabulut, *el-Mu'cem*, 3/1787.

⁹² Dirâyeti, *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi İrân*, 1391, 12/46-47.

⁹³ Dirâyeti, *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi İrân*, 1391, 12/288. Dirâyeti, hâşiyenin yazarının Abdülgafûr isminde bir kimse olduğunu, bunun muhtemelen Abdülgafûr-i Lârî olabileceğini söylemektedir. Başka kaynaklarda zikredilmemiş olan bu nisbet zayıf görünmektedir.

Nefehât,⁹⁴ *Tercüme-i "Mâ kaderullahi hakka kadrihî"*⁹⁵ *Hâşiye fi'l-belâğa ve'l-beyân*⁹⁶ adında beş eser daha nisbet edilmektedir. Bu eserlere ulaşmak mümkün olmadığı için nisbetleri ile ilgili bilgi edinmek mümkün olmamıştır.

Sonuç

Abdülgafûr-i Lârî'nin hayâtı ve eserlerini ele aldığımız bu çalışmada, öncelikle literatür değerlendirmesi yapılmış, konuyla ilgili mevcut araştırmaların bıraktığı bir boşluk olduğu tesbit edilmiş ve kaynaklardan istifâde ile bu boşluk doldurulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Lârî'nin Abdurrahmân-ı Câmî ile irtibâtı ve ona intisabının 883/1478'ten önce olduğu anlaşılmıştır. Lârî'nin hem Câmî'nin kendi eserlerinin bir kısmını hem de farklı müelliflerin bilhassa tasavvufî eserlerini Câmî'den okuduğu, bu eserlerden bir kısmını istinsah ettiği ve bu nüshaların sonuna Câmî tarafından mukâbele kayıtları düşüldüğü görülmüştür. Ayrıca Lârî'nin Câmî'den okuduğu bu eserlerin bâzılarına hâşiyeler yazdığı, bu hâşiyelerin, eseri Câmî'den okuduğu sırada onun söylediklerinin yanı sıra kendi fikirlerini de barındırdığı tesbit edilmiştir.

Abdülgafûr-i Lârî'ye âid olduğu bilinen *Hâşiye alâ Fevâidi'z-Ziyâiyye*, *Hâşiya alâ Dürreti'l-fâhire*, *Tekmile ve Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns* ve *Şerh-i Usûl-i Aşere* gibi eserlerin yanında kataloglarda ona nisbet edilen başka eserlerin de olduğu görülmüştür. Bu eserlerden Câmî'nin mesnevîlerinden birinin kısmî şerhi sadedinde kaleme aldığı *Hall-i Ebyât-ı Silsiletü'z-zeheb* isimli eser incelenmiş ve nisbetinin doğru olduğu kanaatine varılmıştır. Ayrıca Lârî'nin, herhangi bir kaynakta ve katalogda zikri geçmeyen ve ona nisbet edilmemiş olan bir eseri tesbit edilmiştir. Bu eser, Abdurrahmân-ı Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem* isimli eserine yazmış olduğu hâşiyedir. Eserin, Câmî'nin yakınlarından olup Lârî'nin de talebesi olan *Reşahât* müellifi Ali Safî'nin el yazısıyla istinsah etmiş olduğu *Şerhu Fusûsi'l-hikem* nüshasında bulunması ve Ali Safî'nin bu nüshaya Lârî'nin nüshasında bulunan hem Câmî'ye âid notları hem de Lârî'ye âid hâşiyeleri aldığını söylemesi eserin âidiyyetini isbat için

⁹⁴ Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-i Nüshahâ-yi Hattî-yi İrân* (Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 1391), 16/670. Bu eser, Lârî'nin *Nefehât* hâşiyesidir. Farklı bir isimle kaydedilmiş olması sebebiyle ayrı bir eser olarak zikredilmiş olabilir.

⁹⁵ Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-i Nüshahâ-yi Hattî-yi İrân* (Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 1391), 8/119. Dirâyetî, eserlerin başlangıç ve bitiş cümlelerini zikretmiştir. Bu cümlelere göre bu eser, *Tercüme-i Teveccüh-i Etemm'*le aynı eserdir. Eserin hemen ilk satırlarında "ما قدر الله حق قدره" (Zümer Süresi, 39/67) âyeti geçiyor olduğundan bu risâle bu şekilde isimlendirilmiş olmalıdır.

⁹⁶ Karabulut - Karabulut, *el-Mu'cem*, 3/1787.

yeterli görülmüştür. Ali Safî bu notların karışmaması için Lârî'nin haşiyelerinin sonuna “ع” harfi koyduğunu söylemektedir. Bu eserde Lârî'nin bin civârında açıklaması yer almaktadır. Bilindiği kadarıyla bu hâşiyelerin tek nüshası Ali Safî'nin Özbekistan Taşkent'te bulunan Ebû Reyhan Birûnî Şarkşinâslık Enstitüsü El Yazmaları Kütüphânesi'nde 520/4 numaradaki *Şerhu Fusûsi'l-hikem* nüshasıdır.

Bunların yanında kaynaklarda veyâ kataloglarda Lârî'ye nisbet edilen eserlerden incelenebilen bir kısmının ona âid olmadığı bir kısmının ise âidiyyetinin ciddî şüpheler barındırdığı tesbit edilmiştir. Bu nisbetlerin bâzılarının Lârî ile aynı nisbeyi, bâzılarının da onunla aynı ismi taşıyan müelliflerin Abdülgafûr-i Lârî zannedilmesinden kaynaklandığı anlaşılmıştır. Ayrıca kataloglara ayrı isimlerle kaydedilmiş olan iki eserin de aynı eser olduğu görülmüştür.

Bu çalışma neticesinde Abdülgafûr-i Lârî'nin hayâtı ve eserleri hakkında yapılmış olan araştırmaların boş bıraktıkları kısımlar doldurulmaya çalışılmış, bilhassa eserleri hakkında yeni birtakım keşif ve tesbitler yapılmıştır. Böylelikle çalışmanın, Lârî'nin eserlerinin muhtevâlarının tahlili çerçevesinde yeni çalışmaların yapılmasına vesîle olacağı ve bunları kolaylaştıracağı ümit edilmektedir.

Ekler



Ek 1. Câmi'nin ve Lârî'nin mezarlarının bulunduğu yapının dışarıdan görüntüsü.



Ek 2. Kabirlerin bulunduğu iç kısım. En soldaki uzun mermerli kısım Câmi'nin kabridir. Onun sağındaki ağacın olduğu kısım da muhtemelen Câmi'nin müridi Sâdeddîn-i Kâşgarî'nin (ö. 860/1456) kabridir.



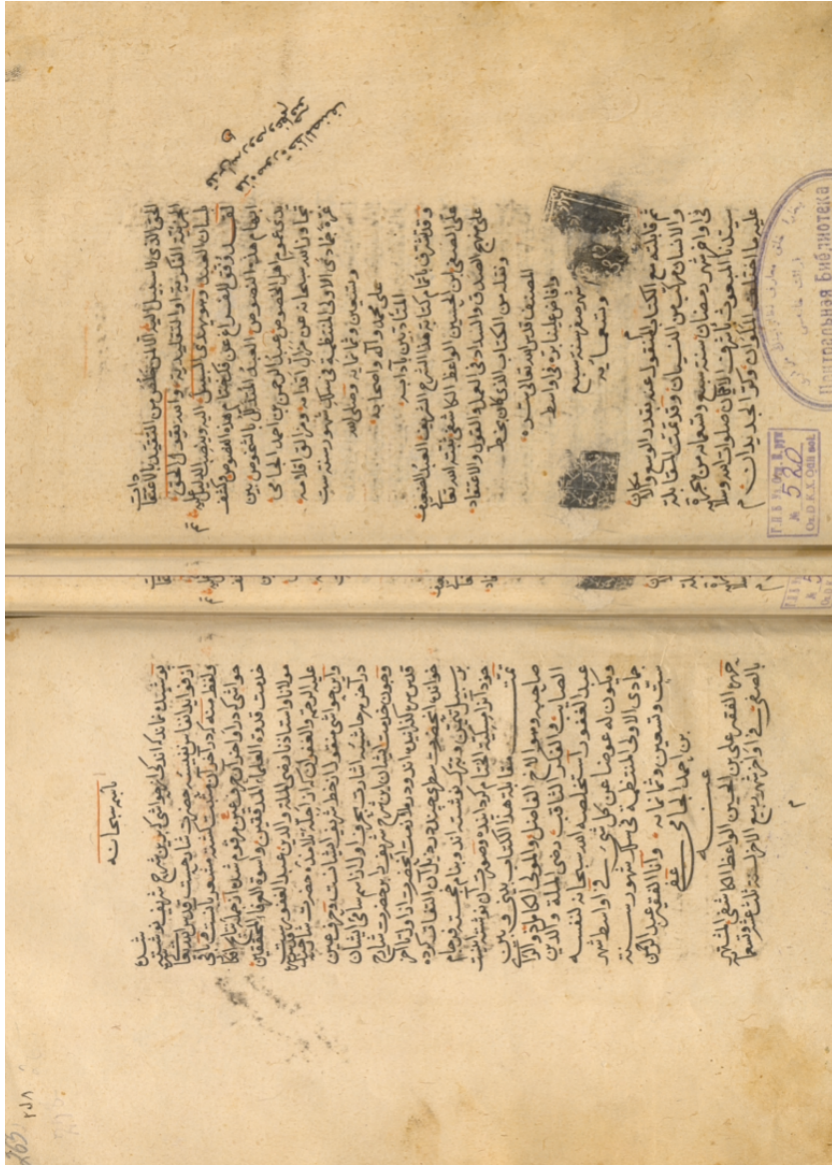
Ek 3. Lârî, Câmî'nin ayak ucuna defnedilmiştir. Burası muhtemelen mermer kısmın bittiği yerdir. Ancak bugün onun kabrinden eser bulunmamaktadır.



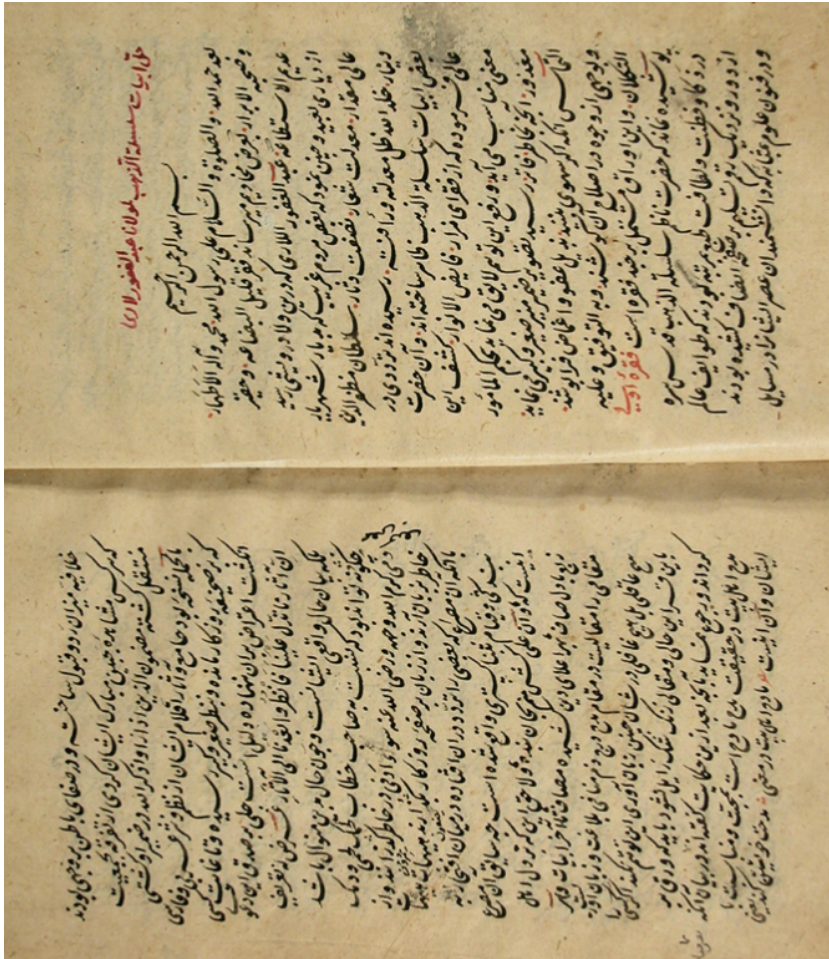
Ek 4. Kâşgarî'nin kabri olduğunu düşündüğümüz kısma yığılmış kırık mezar taşları. Lârî'nin mezar taşı da muhtemelen burada veya civardaki diğer kırık mezar taşlarının arasındadır.



Ek 5. Ali Safî'nin istinsah ettiği Abdurrahmân-ı Câmî'nin Şerhu Fusûsî'l-hikem'inde Abdülgafûr-i Lârî'nin hâşiyelerinin olduğu bir varak.



Ek 6. Ali Safî'nin nüshasının ferağ kaydı ve Abdülgafûr-i Lârî'nin hâşiyeleri ile ilgili notu.



Ek 7. Abdülgafûr-i Lârî'nin Hall-i ebyât-ı Süsiletü'z-zehab isimli risâlesinin Hacı Mahmud Efendi 3242'deki nüshasının ilk varacağı.

Kaynakça

- Âbidî, Mahmud. "Abdûlgafûr-i Lârî ve Âsâr-ı O". *Pejûheşnâme-i Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Şehîd Behîştî* 8-9 (1371), 5-15.
- Âbidî, Mahmûd. "Mukaddime-i Musahhîh". *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. 1-60. Tahran: İntişârât-ı Sohen, 1390.
- Acer, Abdulrahman. *İbnü'l-arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem'i: Tahkik ve İnceleme*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019.
- Acer, Abdulrahman - Şâmil Öçal (ed.). *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Algar, Hamid. "Nakşibendiyye". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/335-342. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Arslan, İclâl. *Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, Doktora, 2008.
- Aydın, Cengiz. "Ali Kuşçu". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/408-410. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Bâbü, Zahîruddin Muhammed. *Bâbü'nâme -Bâbü'ün Hâtırâtı*. çev. Reşid Rahmetî Arat. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1970.
- Bâharzî, Abdülvâsî Nizâmî. *Makâmât-ı Câmî*. thk. Necib Mâil Herevî. Tahran: Neşr-i Ney, 1371.
- Bâharzî, Abdülvâsî Nizâmî. *Makâmât-ı Câmî*. çev. Veysel Başçı. İstanbul: Büyüyen Ay, 2016.
- Câmî, Abdurrahman. *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkiki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütetekellimîn ve'l-hükemâi 'l-mütetekaddimîn*. thk. N. Heer - A. Mûsâ Behbehânî. Tahran: İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlâât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Tahran ve Dânişgâh-ı McGill, 1382.
- Câmî, Abdurrahman. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Taşkent Ebû Reyhan el-Birûnî Şarkşinâslık Enstitüsü El Yazmaları Kütüphânesi, Taşkent/Birûnî, 520/4.
- DİA. "Abdûlgafûr-i Lârî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/204-205. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988.

- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Îrân*. c. 23. Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 1390.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Îrân*. c. 8. Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 1391.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Îrân*. c. 9. Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 1391.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Îrân*. c. 11. Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 1391.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Îrân*. c. 12. Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 1391.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Îrân*. c. 16. Tahran: Sâzmân-i İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 1391.
- Ergin, Osman. "Sadraddin al-Qunawi ve Eserleri". *Şarkiyât Mecmuası* 2 (1958), 93-90.
- Herevî, Beşîr. "Mukaddime-i Musahhîh". *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*. thk. Beşîr-i Herevî. 1-10. [Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343.
- Herevî, Mâyil. "Mukaddime". *Târihçe-i Mezâr-ı Şerîf*. 1-19. Kâbil: İntişârât-ı Encümen-i Târih ve Edeb-i Afganistan, 1349.
- Karabulut, Ali Rıza. *Mu'cemu'l-mahtûtâtî'l-mevcûde fî mektebâtî İstanbul*, ts.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *el-Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-islâmiyyi fî mektebâtî'l-âlem: el-Mahtûtât ve'l-matbûât*. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Kâşifî, Ali Safî b. Hüseyin Vâiz. *Reşahât-ı Aynü'l-hayat*. thk. Ali Asgar Muîniyân. Tahran, 1977.
- Kılıç, Hulûsi. "el-Kâfiye". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/153-154. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Kılıç, Hulusi. "Lârî, Muslihuddin". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/103-104. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Konevî, Sadreddîn. "Risâle-i Teveccüh-i Etemm". çev. Abdülgafûr-i Lârî. *İrfân-ı Îrân: Mecmûa-i Makâlât* 1. ed. Seyyid Mustafa Âzmâyîş. haz. Hâmid Nâci Isfahânî. 91-106. Tahran: Hakikat, 1378.

- Kübrâ, Necmeddin. *Tasavvufta On Esas -Usûlü'l-aşere ve Şerhleri-*. haz. Süleyman Gökbulut. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Lâhûrî, Gulam Server. *Hazînetü'l-asfiyâ*. çev. Muhammed Zahîruddin Sâhib-i Battî. Lahor: Mektebe-i Nebeviyye, 1994.
- Lârî, Abdülgafûr. *Hâşiye-i Nefehâtü'l-üns*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa 571.
- Lârî, Abdülgafûr. *Risâle der-beyân-ı tarîk-ı şuttâr*. thk. Herevî Necib Mâyil-i. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1363.
- Lârî, Abdülgafûr. *Târihçe-i Mezâr-ı Şerîf*. thk. Mâyil-i Herevî. Kâbil: İntişârât-ı Encümen-i Târih ve Edeb-i Afganistan, 1349.
- Lârî, Abdülgafûr. *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*. thk. Beşir-i Herevî. [Kâbil]: Encümen-i Câmî, 1343.
- Martini, Giovanni Maria. "Lârî, 'Abd al-Ghafûr". *Encyclopaedia of Islam, THREE*. ed. Kate Fleet vd. 3/81-83. Leiden: Brill, 2021.
- Öçal, Şâmil. "Abdurrahman Câmî'nin ed-Dürretü'l-Fâhire İsimli Eseri". *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. ed. Abdulrahman Acer - Şâmil Öçal. 103-113. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Paşa, Bağdatlı İsmâil. *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951.
- Pürcevâdî, Rızâ. "Pânipetî, Abdülmelik b. Abdülgafûr-i Ensârî". *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*. 1/2653. Tahran: Dâiretü'l-Maârif-i İslâmî, 1375.
- Safî, Kâsım. "Risâle-i Maârif ez Sadreddîn-i Konevî Tercüme-i Abdülgafûr-i Lârî". *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-ı Tahran* 1007 (1378), 408-434.
- Sağravâniyân, Seyyid Celîl. "Mir'âtü'l-edvâr ve mirkâtü'l-ahbâr: Nüşahâ nâsinâhte". *Âyîne-i Pejûheş* 95 (1384), 53-55.
- Süveysî, Muhammed Abdüsselâm Muhammed. "Tahrîrâtü Abdilğafûr el-Lârî alâ Risâleti 'Mâ Ene Kültü' lî'l-Kuşçî". *Mecelletü Ehbâs (Külliyetü'l-Âdâb bi-Câmiati Sirte)* 14 (2019), 1-24.
- Şah, Mâsum Ali. *Tarâiku'l-hakâyık*. thk. Muhammed Câfer Mahcûb. Tahran: Kitâbhâne-i Senâyî, ts.
- Şükûh, Dârâ. *Sefîne-i Evliyâ*. Agra: Matbaa-i Medrese-i Agra, 1853.

Taşköprüzâde, İsmâuddin Ebi'l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. thk. Ahmed Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405.

Risâle-i Mezârât-ı Herât. nşr. Fikri Selcukî. Neşriyât-ı Fârukî, 1368.

Tâhir al-Mawlavî's Method of Comment and His Commentary on The First Eighteen Couplets of The Mathnawi

Tâhirü'l-Mevlevî'nin Şerh Usulü ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytine
Yapmış Olduğu Şerh

Ahmet VURAL

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Bilim Dalı
Asst. Prof., Nigde Omer Halisdemir University, Faculty of Theology,
Department of Sufism, Nigde/Turkey

ahmetvural@ohu.tr

ORCID: 0000-0002-3378-496X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Kasım / November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Ocak / January 2023

DOI: [10.53683/gifad.1210241](https://doi.org/10.53683/gifad.1210241)

Atıf / Citation: Vural, Ahmet. "Tâhir al-Mawlavî's Method of Comment and His
Commentary on The First Eighteen Couplets of The Mathnawi / Tâhirü'l-
Mevlevî'nin Şerh Usulü ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytine Yapmış Olduğu
Şerh". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of
Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/1): 284-311

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane
University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.

Öz

Mevlânâ'nın başyapıt eseri Mesnevî, İslam medeniyetinin önemli kültür hazinelerinden biridir. Kaleme alındığı zaman diliminden günümüze kadar ilgiyle takip edilen bu eser üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır. Bu şerhler arasında, Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyetin ilk çeyrek asrına tanıklık eden Tâhirü'l-Mevlevî'nin Mesnevî Şerhi de yer almaktadır. Tâhirü'l-Mevlevî'nin Mesnevî Şerhi, onun Fatih Camii'nde başlayıp, Süleymaniye ve Lâleli Camii'lerinde devam ettirdiği Mesnevî derslerinin yazıya dökülen ve daha sonra kitaplaştırılmış şeklidir. Günümüzde en çok tercih edilen ve okunan şerhler arasında gösterilmektedir. Bu çalışmada, son Mesnevî şârihlerinden Tâhirü'l-Mevlevî'nin şerh usulü ve Mesnevî'nin ilk on sekiz beytine yaptığı şerh konu edinilmiştir. Giriş kısmında geleneksel dönemden modern döneme Mesnevî şerhleri içerisinde öne çıkan şerhlere temas edilmiştir. Çalışmanın devamında ise Tâhirü'l-Mevlevî'nin Mesnevî'yi şerh etme gerekçesine yer verildikten sonra şerhin yazım süreci hakkında bilgi verilmiş, şerhin dil ve şekil özellikleri, üslubu, usul ve düzeni, kaynakları, muhteva hususiyetleri, yazma ve matbu nüshaları ele alınmıştır. Araştırmanın kalan bölümünde ise Tâhirü'l-Mevlevî'nin Mesnevî'nin ilk on sekiz beytine getirmiş olduğu yorum tetkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Mevlânâ, Mesnevî, Mesnevî Şerh Geleneği, On Sekiz Beyit, Tâhirü'l-Mevlevî.*

Abstract

Mathnawi, the masterpiece of Mawlāna, is one of the important cultural treasures of Islamic civilization. Many commentaries have been made on this work, which has been followed with interest from the time it was written to the present day. Among these commentaries is Tâhir al-Mawlavî's Mathnawi Commentary, which witnessed the last periods of the Ottoman Empire and the first quarter century of the Republic. Tâhir al-Mawlavî's Commentary on Mathnawi is the written form of his "Mesnevî Dersleri (Mathnawi Lessons)" which he started in Fâtih Mosque and continued in Suleymâniye and Lâleli Mosques, and then translated into a book. It is among the most preferred and read commentaries today by Turkish speakers. In this study, the commentary method of Tâhir al-Mawlavî, one of the last Mathnawi commentators, and his commentary on the first eighteen couplets of Mathnawi are discussed. In the introduction part, the commentaries that stand out among the Mathnawi commentaries from the traditional period to the modern period have been touched upon. In the continuation of the study, after the justification of Tâhir al-Mawlavî's commentary on Mathnawi is given, information about the writing process of the commentary is given. In addition, the language and form features of the commentary, its style, method and order, sources, content features, written and

printed copies are discussed. In the remaining part of the research, Tāhir al-Mawlavī's interpretation of the first eighteen couplets of Mathnawi has been examined.

Keywords: *Şūfism, Mawlāna, Mathnawi, Mathnawi Commentary Tradition, First Eighteen Couplet, Tāhir al-Mawlavī.*

Extended Summary

Undoubtedly, the greatest work of Mawlānā is *Mathnawi*. The *Mathnawi* was translated into world languages and formed the basis for independent commentary activities in various cultural basins. In the Anatolian geography, Musliḥuddīn Muṣṭafā Surūrī, Şem'ī Efendi, Sheikh Ismā'īl Rusūhī Ankaravī, Sarı 'Abdullah Efendi, Ismā'īl Ḥakkı Bursevī, 'Abidin Pasha, Tāhir al-Mawlavī, Aḥmed 'Avni Konuk, Abdūlbāki Gölpınarlı are the famous commentators of *Mathnawi*.

In the 20th century, among the commentaries made on *Mathnawi*, Tāhir al-Mawlavī's (d. 1951) "*Mathnawi Commentary*", A. Avni Konuk's (d. 1938) "*Mathnawi Sheriff Commentary*", Kenan Rifā'ī's (d. 1950) "*Mathnawi Commentary*" and Abdūlbāki Gölpınarlı's (d. 1982) "*Mathnawi and Commentary*" can be mentioned. These commentaries are also the products of the *Mathnawi* commentary tradition of the modern period, that is, the Republican period.

This study, informs about Tāhir al-Mawlavī's commentary on *Mathnawi* and his commentary on the first eighteen couplets is examined. Tāhir al-Mawlavī was one of the last Mathnawihāns (Reading *Mathnawi*) and *Mathnawi* commentators of the Ottoman Empire. Tāhir al-Mawlavī (born 1877-died 1951) was a versatile personality who lived in the last periods of the Ottoman Empire and the founding years of the Republic and was a thinker who managed to produce comprehensive works despite the negative social and political. Tāhir al-Mawlavī's greatest ambition is to translate and annotate Mawlānā's unique work, *Mathnawi*.

Tāhir al-Mawlavī both gave the meaning of the couplets in *Mathnawi* and explained the difficult to understand couplets during the *Mathnawi* lessons in Fātih Mosque. He wrote down what he was going to say before the lesson, and the commentary on *Mathnawi* came into being as a result of the clearing of what was written by Tāhir al-Mawlavī with some additions. Perhaps the most important feature of Tāhir al-Mawlavī's commentary on *Mathnawi* is that he has assimilated the previous *Mathnawi* annotation tradition and annotated the *Mathnawi* with an understandable language and style in accordance with the spirit of the time. Tāhir al-Mawlavī, who did not

live to comment the whole *Mathnawi*, reached the 1148th couplet of the 5th volume of the *Mathnawi*, in other words, the 17309th couplet of the *Mathnawi*.

Tāhir al-Mawlavī's library, which also contains the commentary on *Mathnawi*, was transferred to his student Fethi Sezāi Türkmen after his death. The works preserved by the Türkmen family were donated to the Suleymāniye Library by Fethi Sezai Türkmen's wife in 1980. The copies in the Suleymāniye Library, Fethi Sezai Türkmen Collection are respectively "69, 68, 109, 108, 107, 106, 105, 104, 103, 99, 102, 101, 100, 98, 97, 96, 95, 15, 14, 19, 17" and 16 and It is recorded in a scattered structure as. The copy in the Mawlāna Museum Specialized Library consists of eleven notebooks. These notebooks are recorded between 9057 and 9067 archive numbers. A part of Tāhir al-Mawlavī's commentary was published in the form of uniforms when he was alive. The most complete edition of the commentary today was realized in ten volumes by Shamil Publishing House. Tāhir al-Mawlavī's *Mathnawi Commentary* is among the commentaries that are read with interest today.

The sources that Tāhir al-Mawlavī mostly refers to while commenting on Mesnevi are the *Qur'ān* and hadiths. However, while creating his commentary, he also benefited from sources in the fields of Şūfism, fiqh, kalam, Islamic history, philosophy, logic, morality, language and literature.

The most important feature of Tāhir al-Mawlavī's *Mathnawi Commentary* is that its language is fluent and simple. The commentary is at a level that the public can understand. Tāhir al-Mawlavī tried to express even the most ambiguous subjects with an understandable language and style. Due to this feature of the commentary, we can say that it is among the most widely read commentaries today. In the commentary, firstly, the translation of the couplet is given, and then what it means is emphasized. Tāhir al-Mawlavī, focusing on the question of what is meant to be expressed with the couplets in the *Mathnawi*, explained the *Mathnawi* in a plain language.

Tāhir al-Mawlavī had competently conveyed the tradition of *Mathnawi* commentary in his commentary on *Mathnawi*. It is seen that Tāhir al-Mawlavī touched on many issues of Şūfi thought and explains the concepts of Şūfism in his *Mathnawi Commentary*. Tāhir al-Mawlavī tried to explain *Mathnawi* by associating it with many Şūfi classics, depending on the tradition he maintained. One of the features that distinguishes Tāhir al-Mawlavī's *Mathnawi Commentary* from other commentaries is the simplicity of its language. Another aspect of Tāhir al-Mawlavī's *Mathnawi Commentary* that differs from other commentaries is that it frequently references Islamic history. His knowledge of Islamic history is also reflected in his commentary.

Introduction

One of the most important cultural treasures of Islamic civilization is *Mathnawi*, in which Mawlānā Jalāl al-dīn Rūmī (d. 672/1273) expressed mystical wisdom in a unique style. This work, which is known with names such as "*Mathnawi-i Ma'nevī*" and "*Mathnawi-i Sherif*" out of respect, has received great favor for centuries since the time it was written. The copies, publications, translations and annotations of *Mathnawi* show us that it was a work that attracted attention in every period and read by all segments of it. Tāhir al-Mawlavī was one of the people who benefited from Mawlānā's spiritual climate and conveyed the *Mathnawi-i Sherif* with annotation to us. Before revealing Tāhir al-Mawlavī's place in the *Mathnawi* commentary tradition, it would be appropriate to mention the commentaries on *Mathnawi* from past to present and the prominent features of these commentaries.

With the Republic, the tradition of annotation was subjected to a compulsory distinction between classical and contemporary.¹ The fact that *Mathnawi* is a work of great interest has enabled it to be explained couplet by verse and this has become a tradition over time. During the commentary of the *Mathnawi*, besides the issues of mysticism, very wide areas such as religion, morality, literature, and history are entered into the *Mathnawi* annotation and the views and interpretations of these fields are expressed. While *Mathnawi* commentary activities were performed in dervish lodges at first, they were performed in mosques and private conversation (sohba) places later on. The vast majority of the works that have been passed down to us as "*Mathnawi Commentary*" consist of the written form of these activities.²

No work in the type of classical *Mathnawi* commentary before the 15th century has been found. However, the works of Mawlānā's son Sulṭān Walad³ (d. 712/1312) named *Ibtidānāme*, *Rababnāme* and *Intihānāme* are works that can be evaluated as annotations of *Mathnawi* in terms of meaning.⁴ In the meantime, Ahmed Rūmī's (d. 725/1325) *Daqaik al-haqaiq wa raqaiq al-taraiq* is seen as the first Persian commentary.⁵ The first example of the classical

¹ Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Sūfi* (Istanbul: Kapı Publications, 2005), 238.

² Mehmet Demirci, "Mesnevî Şerhleri ve Şârihleri Hakkında Birkaç Not", *Proceedings of the Second International Symposium on Mawlānā, Mathnawi and Mawlawikhānes (Mawlavī Lodges)* (Manisa: Celal Bayar University, 2010), 39.

³ See: Hülya Küçük and Ibrahim W. Gamard, Sultan Walad In The Footsteps of Rumi and Shams, ed. Ibrahim W. Gamard (Louisville: Fons Vitae, 2022) 1-368.

⁴ Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi* (PhD Thesis, Uludağ University, Social Sciences Institute, 2005), 3.

⁵ Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 4.

commentary method is the commentary of Kemāleddīn Hārizmī (d. 840/1436) named *Jawahir al-asrar wa zawahir al-anwar*. In this context, Hārizmī is considered to be the pioneer of the classical *Mathnawi* commentary tradition. The commentary of Hārizmī was written in Persian and covers the first three volumes of *Mathnawi*.⁶ One of the prominent commentaries in the 15th century belongs to Shaykh al-Islām Mollā Fanārī (d. 834/1441). Written in Arabic, this commentary consists of the commentary of *Mathnawi*'s preamble.⁷ Being the first commentary written in Anatolia is one of the things that makes it important. In addition, it is possible to accept Mollā Fanārī as the pioneer of the Ottoman *Mathnawi* commentary tradition.

In the 16th century, Musliḥuddīn Muṣṭafā Surūrī's *Mathnawi Commentary* (*Şerh-i Mesnevî*) and Şem'î Efendi's (d. 1011/1602 [?]) *Mathnawi Commentary* (*Şerh-i Mesnevî*) are the prominent *Mathnawi* commentaries. Surūrī's commentary has the characteristics of being the first full annotation in Persian in the Anatolian field,⁸ while Şem'î Efendi's commentary has the characteristics of being the first full annotation in Turkish.⁹

Among the commentaries written in the 17th century, 'Abd al-Macīd Sivāsī's (d. 1049/1639) "*Mathnawi Commentary*", Sheikh Ismā'īl Rusūkhī's (d. 1041/1631) "*Mathnawi Commentary*" and Sarı 'Abdullah Efendi's (d. 1071/1660) "*Şerhu'l-Mathnawi*" stand out.

Among the prominent *Mathnawi* commentaries written in the 18th century, the *Mathnawi* commentary of İsmāil Ḥakkı Bursevī (d. 1137/1725) can be mentioned. This commentary is the commentary of the part up to the 748th couplet of *Mathnawi*.¹⁰

In the 19th century, the *Mathnawi* commentary of Sheikh Murād Bukḥārī (d. 1848) as a concise commentary and the *Mathnawi* commentary of 'Ābidīn Pasha (d. 1907) are among the prominent commentaries. Bukḥārī managed to explain the entire *Mathnawi* in a short and concise way. 'Abidin

⁶ Abdūlbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, (Istanbul: İnkılâp Publications, 2018), 139.

⁷ Mustafa Aşkar, "Molla Fenarî'nin (ö. 834/1431) 'Şerhu Dîbaceti'l-Mesnevî' Adlı Risâlesi ve Tahlilî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005): 83-102.

⁸ İsmail Güleç, "Musliḥuddin Mustafa Sürûrî", *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam* (Istanbul: TDV Publications, 2010), 38: 171.

⁹ Şeyda Öztürk, "Şem'î", *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam* (Istanbul: TDV Publications, 2010), 38: 504.

¹⁰ The commentary was prepared and published by İsmail Güleç. See: İsmail Ḥakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi (Rûhu'l-Mesnevî)*, Fifth Edition (Istanbul: İnsan Publications, 2017).

Pasha's commentary named "*Translate and Sherh Mathnawi Sheriff*" covers the first volume of *Mathnawi*.¹¹

In the 20th century, among the commentaries made on *Mathnawi*, Tāhir al-Mawlavī's (d. 1951) "*Mathnawi Commentary*", A. Avni Konuk's (d. 1938) "*Mathnawi Sheriff Commentary*", Kenan Rifāi's (d. 1950) "*Mathnawi Commentary*" and Abdūlbāki Gölpınarlı's (d. 1982) "*Mathnawi and Commentary*" can be mentioned. These commentaries are also the products of the *Mathnawi* commentary tradition of the modern period, that is, the Republican period.

1. The Commentary Method of Tāhir al-Mawlavī

One of the representatives of the *Mathnawi* commentary tradition in the 20th century was Tāhir al-Mawlavī. Perhaps the most important feature of Tāhir al-Mawlavī's commentary on *Mathnawi* is that he has assimilated the previous *Mathnawi* annotation tradition and annotated the *Mathnawi* with an understandable language and style in accordance with the spirit of the time.

1.1. Tāhir al-Mawlavī's Reason for Commenting on *Mathnawi*

Tāhir al-Mawlavī thinks that the language of the Anqaravī commentary, which has an important place among the *Mathnawi* commentaries, could not find a response in the eyes of the modern people, and that the commentary could not be adequately understood by them. Tāhir al-Mawlavī, who is of the opinion that the recent *Mathnawi* translations do not satisfy the reader, wanted to translate and annotate the *Mathnawi* in a plain and fluent language and style that can be understood by the wide public. In our opinion, another factor in Tāhir al-Mawlavī's annotation of *Mathnawi* is his admiration for Mawlānā and *Mathnawi* since his childhood. The fact that he devoted his life to the service of *Mathnawi* can also be shown as another reason for commenting on *Mathnawi*.

1.2. Writing Process of Tāhir al-Mawlavī's *Mathnawi* Commentary

In order to explain the writing process of the commentary, it would be appropriate to explain the *Mathnawi* lessons of Tāhir al-Mawlavī in Fātiḥ Mosque as an introduction. Because the writing process of the aforementioned commentary started with the *Mathnawi* memorandums. Tāhir al-Mawlavī both gave the meaning of the couplets in *Mathnawi* and explained the couplets that are difficult to understand during the *Mathnawi*

¹¹ For information on the form and content characteristics of 'Ābidīn Pasha's commentary, see. İsa Çelik, *Abidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri* (Istanbul: Vefa Publications, 2007).

lessons in Fātih Mosque. He wrote down what he was going to say before the lesson, and the commentary on *Mathnawi* came into being as a result of the clearing of these writings with some additions by him.

After the death of Mehmed Es'ad Dede, the *Mathnawi* memorandums performed in public at the Fātih Mosque were continued by Qaraḥiṣārlı Aḥmed Efendi and Tāhir al-Mawlavī continued this duty following the death of Aḥmed Efendi.¹² Tāhir al-Mawlavī started *Mathnawi* readings in Fātih Mosque on 20 August 1923, upon the suggestion and insistence of 'Alī Riḍā Efendi, a close friend of Qaraḥiṣārlı Aḥmed Efendi, and with the encouragement of his close circle.¹³

He continued his *Mathnawi* lessons, which he gave once a week, first on Monday and then on Tuesday, after the afternoon prayer, until December 7, 1925. This duty, which he continued for about 28 months, was interrupted by his arrest and being transferred to Ankara to be tried in the Independence Courts.¹⁴

Tāhir al-Mawlavī returned to Istanbul after being acquitted by the Independence Court but could not continue his *Mathnawi* lessons. He expresses the following regarding this process: "Even though I was acquitted by the court on February 3, 1926 and came to Istanbul on February 16, 1926, I did not find it necessary to teach in the mosque anymore. I decided to abandon it for a while."¹⁵ We are of the opinion that the reason behind the statements "I did not see the need" was the oppressive attitude especially in the field of religion and mysticism in the early periods of the Republic of Turkey.

After a break of about twenty-three years, *Mathnawi* classes started again on May 29, 1948. An announcement was made in the newspaper with an advertisement titled "*Mathnawi Lessons in Suleymāniye*" and the following statements were included. "The *Mathnawi* course, which was donated to be taught in the Suleymāniye Mosque by a person named Kubad Sergeant in Hijri 1080, continued until 1210 Hijri and was abolished. This lesson was given to Tāhir Olgun today. The lesson will start after the noon prayer on

¹² Tāhir al-Mawlavī, *Mesnevî-i Şerif Takrîrâtı*, Mawlāna Museum Specialized Library, Archive Number: 9057, Vol: 1, Notebook Number: 1, pp. 1-2.

¹³ Tāhir al-Mawlavī, *Mesnevî Takrîrleri*, Mawlāna Museum Specialized Library, Archive Number: 9061, Vol: 2, Notebook Number: 1, p. 2.

¹⁴ Tāhir al-Mawlavī, *Matbuat Âlemindeki Hayatım*, (Istanbul: Büyüyen Ay Publisher, 187.

¹⁵ Tāhir al-Mawlavī, *Mesnevî-i Şerif Takrîrâtı*, Mawlāna Museum Specialized Library, Archive Number: 9057, Vol: 1, Notebook Number: 1, p. 1.

Saturday, May 29, 1948, and the recital will be continued on the same day and time every week."

Despite his advanced age and health problems, Tāhir al-Mawlavī spent a lot of time completing the commentary on the *Mathnawi*, but he did not live to complete the commentary. It has reached the 1148th couplet of the 5th volume of the *Mathnawi*, in other words, the 17309th couplet of the *Mathnawi*. Es'ad Ekicigil says that Tāhir al-Mawlavī's greatest desire in recent times is to complete his commentary on *Mathnawi*.¹⁶ The missing part of the commentary was completed by Şefik Can, a student of Tāhir al-Mawlavī.

Tāhir al-Mawlavī, who taught *Mathnawi* in Fātih, Suleymāniye and Lāleli Mosques, decided to publish his *Mathnawi* notes in book form upon the proposal of Es'ad Ekicigil, the owner of the *İslām Yolu* magazine, and his notes were named "*Mesnevî Dersleri (Mathnawi Lessons)*" as an appendix to the Islamic Way as of February 11, 1949. It was started to be published in the form of uniforms, once every fifteen days. The commentary on *Mathnawi*, which Tāhir al-Mawlavī corrected while he was alive, was published in 117 parts. Ekicigil reported that the 118th section was sent to him to be corrected, but due to his death, he returned without the correction of the form.¹⁷

1.3. Written and Printed Copies of Tāhir al-Mawlavī's *Mathnawi* Commentary

Manuscript copies of Tāhir al-Mawlavī's commentary on *Mathnawi* are available in Suleymāniye Library and Konya Museum Directorate Mawlāna Museum Specialization Library. It should be noted that the copies of the authors in the Suleymāniye Library are in a dispersed form, with different names and numbers.

The manuscript copy of Tāhir al-Mawlavī's *Mathnawi* translation and commentary is in the Fethi Sezāi Türkmen Collection of the Suleymāniye Library. Since the writing process of the commentary started with the notes taken by Tāhir al-Mawlavī while he was teaching *Mathnawi* in Fātih Mosque, these manuscripts consist of more than one notebook in the form of drafts and present a scattered structure. In the first parts of the *Mathnawi* commentary,

¹⁶ Tāhir al-Mawlavī, *Eserler, Notlar, Vefatına Söylenen Şiirler, Kasideler* (Tāhir al-Mawlavī, Works, Notes, Poems Said to His Death, Odes), Süleymaniye Kütüphanesi, Cemalettin Server Revnakoğlu Arşivi, No. 193, Es'ad Ekicigil's "Our Great Loss".

¹⁷ Tāhir al-Mawlavī, *Eserler, Notlar, Vefatına Söylenen Şiirler, Kasideler* (Tāhir al-Mawlavī, Works, Notes, Poems Said to His Death, Odes), Süleymaniye Kütüphanesi, Cemalettin Server Revnakoğlu Archive, No. 193, Es'ad Ekicigil's "Our Great Loss".

it is seen that while the notebooks were named "*Fatih Camiinde Mesnevî-i Şerif Takrîrâtı (Mathnawi Sherif Readings in Fâtih Mosque)*", later names such as "*Mesnevî-i Şerif Takrîrâtı (Mathnawi Sherif Readings)*", "*Mesnevî Takrirleri (Mathnawi Readings)*", "*Mesnevî Dersleri (Mathnawi Lessons)*" were used.

Tâhir al-Mawlavî's library, which also contains the commentary on *Mathnawi*, was transferred to his student Fethi Sezâi Türkmen after his death. The works preserved by the Türkmen family were donated to the Suleymâniye Library by Fethi Sezâi Türkmen's wife in 1980. The copies in the Suleymâniye Library, Fethi Sezâi Türkmen Collection are respectively "69, 68, 109, 108, 107, 106, 105, 104, 103, 99, 102, 101, 100, 98, 97, 96, 95, 15, 14, 19, 17" and 16 and It is recorded in a scattered structure as. The copy in the Mawlâna Museum Specialized Library consists of eleven notebooks. These notebooks are recorded between 9057 and 9067 archive numbers.

After being published in a total of 113 forms, Tâhir al-Mawlavî's commentary on *Mathnawi* took the form of a book by being bound under the name of "*Mesnevî Dersleri (Mathnawi Lessons)*". The commentary, which covers the entire first volume of the *Mathnawi* and a part of the second volume, was published by Işıl Printing House in the form of five books under the name of "*Mesnevî Dersleri (Mathnawi Lessons)*" while Tâhir al-Mawlavî was alive. Es'ad Ekicigil, the owner of the Islâm Yolu Newspaper, was the editor of the newspaper.

After Tâhir al-Mawlavî's death, the publication of the commentary was suspended for a while. Fethi Sezai Türkmen complemented this unfinished process and ensured that the annotation was published in Aḥmed Sait Printing House in 14 volumes between 1963-1975 under the name of "*Mathnawi Commentary (Şerh-i Mesnevî)*". The missing couplets of the *Mathnawi* in the commentary were translated and annotated by Şefik Can, a student of Tâhir al-Mawlavî. This work of Şefik Can was published in 4 volumes between 1982-1985. The present complete edition of the commentary was made by Shamil Publications. It was published in 10 volumes with the title "*Mathnawi Commentary*", with the translation and annotation of Şefik Can added.

1.4. Language and Form Features of Commentary

Tâhir al-Mawlavî's commentary on *Mathnawi* was written in accordance with the language of the century in which he lived. The addressee group of Tâhir al-Mawlavî is the Mawlawi dervishes, the students who attend the *Mathnawi* lessons and the mosque community, that is, the public.

Therefore, it can be stated that he used a language suitable for the level of the addressee group in the writing of the *Mathnawi* commentary.

The most important feature of Tāhir al-Mawlavī's *Mathnawi* Commentary is that its language is at a level that the public can understand. Tāhir al-Mawlavī tried to express even the most ambiguous subjects with an understandable language and style. Due to this feature of the commentary, we can say that it is among the most widely read commentaries today.

1.5. Style of Commentary

The frequent references to verses and hadiths in Tāhir al-Mawlavī's commentary on *Mathnawi* enrich his narrative. Another richness of the commentary is the occasional mention of the intellectual and social characteristics of the period. It is seen that Tāhir al-Mawlavī gave place to various anecdotes while starting the explanation in the commentary. Tāhir al-Mawlavī, in his commentary, shares about the lives of Sufi masters whose names are mentioned in *Mathnawi*. It is possible to find examples from his own life in Tāhir al-Mawlavī's commentary.

1.6. Commentaries' Procedure and Order

One of the names who continued the tradition of *Mathnawi* commentary is Tāhir al-Mawlavī, who himself tried to stay true to the classical commentary tradition and commented on *Mathnawi*. Tāhir al-Mawlavī first includes the text in his *Mathnawi* Commentary. After presenting the Persian text of the couplets in *Mathnawi*, he moves on to the translation and commentary. While annotating a couplet, firstly the couplet was written in parentheses, then the translation of the couplet was included in quotation marks, and then the couplet was interpreted with the expression.

Tāhir al-Mawlavī did not include much grammar and dictionary information in his commentary, as in other commentaries. When we look at Tāhir al-Mawlavī's commentary in general, it is seen that language analysis is not included. The issue of making explanations about language and grammar in the commentary, which is seen in the traditional commentaries, is not included in the commentary method of Tāhir al-Mawlavī. He emphasizes the meaning of the couplet without making use of the words or grammatical analysis, and he usually comments on the couplet with explanations that begin with the expression "that is".

While Tāhir al-Mawlavī was content with giving only the meaning of some couplets in his commentary, he attempted to explain some couplets in

a brief way, and he explained some couplets in detail. It is seen that he gave preliminary information in some places about the subject contained in the couplet before he commented on a couplet in *Mathnawi*. The fact that he gives an explanation about that subject before the couplet comes up creates awareness for the reader. However, this method is not a method that Tāhir al-Mawlavī uses very often, and he usually makes his explanations about the couplet at the bottom of the couplets. Tāhir al-Mawlavī sometimes provides a summary and sometimes detailed information in his commentary on the mystical concepts and subjects that Mawlānā has come into contact with in *Mathnawi*.

Tāhir al-Mawlavī, who is a witty personality, has revealed a pleasing expression by including anecdotes from time to time in his *Mathnawi Commentary*. In this way, he wanted to make it easier for the reader to adopt his thoughts.

1.7. A Short Note on the Content of the Commentary

In Tāhir al-Mawlavī's commentary, it is seen that general topics are included in addition to religious, moral and mystical thought. The topics that he covered a lot in his commentary were; existence, creation and unity of existence, human, mind, spirit, heart and soul, which expresses the spiritual and mental dimension of man, perfect human being, velī, qutb, sage, ricālullāh, mysticism, sect, sūfi, sayr u sulūk, sheikh/murshid, disciple/devotee, struggle, riyāzet, seclusion, dhikr, sama', worship, prayer, prayer, tawba (repentance), zuhd, contentment, tawakkul, taqwa, sincerity, patience, gratitude, khawf and reja, ablution and bast, ecstasy / tawacud , šekr and sahv, fanā and equanimity, love, morality, envy, arrogance and ugliness, greed-compassion, hypocrisy, lie, morality and good manners. As it can be understood, Tāhir al-Mawlavī touches on many Şūfi terms and issues in his commentary. In the commentary, some subjects were emphasized and detailed information was given, while some subjects were explained concisely.

1.8. Commentary Resources

While commenting on *Mathnawi*, Tāhir al-Mawlavī also benefited from sources in the fields of Şūfism, fiqh, kalām, Islamic history, philosophy, logic, morality, language and literature, especially the *Qur'ān* and hadith, while commenting on *Mathnawi*. It can be said that Tāhir al-Mawlavī commented on *Mathnawi* within the Islamic cultural catchment. Tāhir al-Mawlavī's multifaceted personality and especially his knowledge and experience in the

field of literature and Islamic history enrich the sources of the *Mathnawi* Commentary. In his commentary, he made use of Islamic literature to support his views by making references and quotations from works on fields such as tafsir, hadith, mysticism, Islamic history, history of the prophets, language and literature. In this respect, his commentary has both a scientific purpose and an aim of guidance. While Tāhir al-Mawlavī mentions only the name of the author in some places, in some places he mentions the name of the work together with the author or only the name of the work. This method he followed also means introducing many works in the field of religious sciences to the reader. Among the sources that Tāhir al-Mawlavī used in his commentary, Šūfi works stand out. He enriched his narrative by quoting from the works mentioned among the early Šūfi classics.

2. Analysis of Tāhir al-Mawlavī's Commentary on the First Eighteen Couplets of Mathnawi

This section, focuses on how Tāhir al-Mawlavī interpreted the first eighteen couplets. The method adopted in this section is; first, the Persian text of *Mathnawi* will be given, then the Turkish translation of Tāhir al-Mawlavī will be given, and then his comments on the aforementioned couplets will be evaluated.

2.1. Commentary on the 1st Couplet

بشنو از نی چون حکایت می کند

از جدایی ها شکایت می کند

[*Şu neyin nasıl şikâyet etmekte olduğunu dinle. Onun nevâsı ayrılık hikâyesidir.*]

(Listen to how that "nāy" is complaining. Nāy's voice is the story of separation.)

Tāhir al-Mawlavī focused on the concept of "Bishnev". He reminded us that the main thing in Šūfism is not to say, but to listen. He argued that those who think "I will go to school yesterday and become a master today"¹⁸ cannot learn because they do not listen. It focuses on the effects of listening on learning.

He thought that with the order "Listen to what", in fact, Mawlānā

¹⁸ "Dün mektebe vardı, bugün üstad olayım der." Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary (Mesnevî Şerhi)*, (Istanbul: Shamil Publisher, 2017), 1/49.

encouraged readers and listeners to sama'. Because sama' is listening to a beautiful voice, getting excited and falling into ecstasy. Tāhir al-Mawlavī did not enter into discussions about whether sama' is ḥalāl or ḥarām. He recommended a book for those who want to get detailed information on this subject.

Another issue that Tāhir al-Mawlavī focused on is what is meant by "ney". In his explanation, he refers to his teacher, Meḥmed Es'ad Dede, and says that the meaning of "nāy (ney)" is "perfect human (al-Insān al-Kāmil)". The ney was cut from the reed it grows and fell apart, holes were made in its chest with fire, metal rings were attached to its head and lower part, and it became dry and yellow because it was deprived of the place it was cut. It is completely empty inside. However, it is filled with the breath of the ney player (neyzen). He did not make a sound when he's on his own. Such is the perfect human being. He was brought to this world from the realm of Ā'yān al-sābite, his heart was burned by the fire of separation, and he purified his heart from the desires of the soul. He is a person who has left himself to the power and order of Allāh, and who has no other duty but to be an intermediary in Allāh's will. It is natural for human beings to have affection for their to your original homeland and to weep and moan with longing for it and to complain.¹⁹

2.2. Commentary on the 2nd Couplet

کز نیستان تا مرا بپریده اند

در نفیرم مرد و زن نالیده اند

[*Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek ve kadın müteessir olmakta ve inlemektedir.*]

(*Saying, "Ever since I was parted from the reed-bed, my lament, has caused man and woman to moan."*)

While explaining this couplet, Tāhir al-Mawlavī first told the story of what: The nāy is cut from the reed. It is dried enough and the two ends are cut according to the size. Seven holes are made in his chest. They wear a bashpāre on the head and bottom. Nāy is ready. Most people are more or less affected by the sound of the nāy. Here, the effective words that come out of the heart of the perfect human (al-Insān al-Kāmil) being leave the listeners under their influence. No matter who they are, those who listen will be

¹⁹ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary (Mesnevî Şerhi)*, 1/49-53.

affected according to their abilities.²⁰

2.3. Commentary on the 3rd Couplet

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

[*İŧtiyak derdini ŧerhede bilmem için ayrılık acılarıyla ŧerha ŧerha olmuş bir kalb isterim.*]

(*I want a bosom torn by severance, that I may unfold the pain of love-desire.*)

According to Tāhir al-Mawlavī, it is necessary to be a troubled person in order to be a partner in trouble. People look for a friend to tell their troubles to when they are sad. If the friend he finds understands what the speaker is saying, he will console the person who tells him about his problem. It is useless to speak of hunger for a man who is full, and thirst for a man who is full of water. Because those who do not suffer from hunger and thirst will not understand the situation of a hungry and thirsty person. Tāhir al-Mawlavī supports this thought with the following words he quoted from Sheikh Sādī:

298

“The cisterns and pools built in the desert should be asked to the people of the caravan who have lost their way in the desert. How do you know the value of water when you are on the edge of the Euphrates?”²¹

After giving all these examples, Tāhir al-Mawlavī completes the commentary of this couplet by adding that the friends of Allah are looking for people whose hearts are burned with the fire of love.

2.4. Commentary on the 4th Couplet

هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

[*Aslından, vatanından uzaklaşmış olan kimse, orada geçirmiş olduğu zamanı tekrar arar.*]

(*Every one who is left far from his source wishes back the time when he was united with it.*)

Tāhir al-Mawlavī says that it is a necessity of nature for a person to

²⁰ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/53-54.

²¹ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/54.

search for the place where he was born, grew up and spent good days. A high spirit and a sensitive heart also burn with longing for their original homeland.²²

2.5. Commentary on the 5th Couplet

من به هر جمعیتی نالان شدم

جفت بد حالان و خوش حالان شدم

[*Ben her cemiyette, her meclisde inledim, durdum. Bedhâl (kötü huylu) olanlarla da hoşhâl (iyi huylu) olanlarla da düşüp kalktım.*]

(*In every company I uttered my grieving cry; I consorted with the unhappy and with them that rejoice.*)

According to Tâhir al-Mawlavî, as indicated in this couplet, the private individuals who left their original homeland, gradually progressed and attained the levels of evanescence (fenâ') and permanence (bekâ), and then were given the task of guiding the people, met with all kinds of people. Because the friends of Allâh are in charge of awakening those who are heedless and saving those who are the work of their souls. For this reason, they meet with wicked people as well as righteous people. The fact that Allâh's saints are among the wicked from time to time is to protect them from Allâh's punishment.²³

2.6. Commentary on the 6th Couplet

هر کسی از ظن خود شد یار من

از درون من نجست اسرار من

[*Herkes kendi anlayışına göre benim yârim oldu. İçimdeki esrârı araştırmadı.*]

(*Everyone has become my lover according to their own understanding. He did not investigate the mystery in me.*)

Some people are content with looking at the outward appearance of something, they do not see the need to learn and understand the secret and truth. The people of *mana*, on the other hand, try to understand the meaning rather than the form.²⁴ According to Tâhir al-Mawlavî, the sound of nây heard

²² Tâhir al-Mawlavî, *Mathnawi Commentary*, 1/55.

²³ Tâhir al-Mawlavî, *Mathnawi Commentary*, 1/56-57.

²⁴ Tâhir al-Mawlavî, *Mathnawi Commentary*, 1/58.

evokes different meanings in ordinary people and wise people. While ordinary people enjoy various tunes, sages can derive much deeper meanings.²⁵

2.7. Commentary on the 7th Couplet

سر من از ناله ی من دور نیست

لیک چشم و گوش را آن نور نیست

[*Benim sırrım, feryâdımdan uzak değildir. Lâkin her gözde onu görecek nûr, her kulakta onu işitecek kudret yoktur.*]

(*My secret is not far from my cry. But in every eye, there is no light to see it, and in every ear, there is no power to hear it.*)

While explaining these couplets, Tāhir al-Mawlavī talked about the connection between the nāy and nāy player. The nāy is nothing but a means to the nāy player that makes it sing. Whatever maqam and tune the nāy player wants to play, the sound that comes out of the nāy is that maqam and tune. In order to understand this, one must have a musical ear. The words of a perfect walī -those who remind Allāh when seen- are not alien to the secrets in his heart. The words uttered from the tongues of the saints of Allāh, based on the saying "Every vessel leaks what is in it", are also wise words.²⁶

2.8. Commentary on the 8th Couplet

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست

لیک کس را دید جان دستور نیست

[*Beden ruhdan, ruh bedenden gizli değildir. Lakin herkesin, ruhu görmesine ruhsat yoktur.*]

(*The body is not hidden from the soul, the soul is not hidden from the body. But not everyone is allowed to see the spirit.*)

Tāhir al-Mawlavī reminded us that we have very little knowledge about the soul by quoting verses from the *Qur'ân*. The fact that the nature of the soul is not fully explained may be due to the lack of ability to comprehend knowledge and truth in those who ask.²⁷

²⁵ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawī Commentary*, 1/58-59.

²⁶ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawī Commentary*, 1/59.

²⁷ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawī Commentary*, 1/61.

2.9. Commentary on the 9th Couplet

آتش است این بانگ نای و نیست باد

هر که این آتش ندارد نیست باد

[*Şu neyin sesi ateştir, hava değildir. Her kimde bu ateş yoksa, o kimse yok olsun.*]

(*The sound of that nāy is fire, not air. Whoever does not have this fire, let that person perish.*)

Tāhir al-Mawlavī stated that what causes the sound of the nāy is not the air blown into it, but the fire of love in the person who blows it. Likewise, the friends of Allāh do not speak out of their own whims and whims. It is the divine love in their hearts that makes them sing. Tāhir al-Mawlavī quoted the saying "The dude recognizes the dude's voice". If a person wants to understand the words and actions of the parents, he must carry a piece of the fire of love in them. In this context, He stated that Mawlāna's statement "Let those who do not have the fire of love perish" is an acceptable prayer for the people of the path. Because he thinks that those who do not have a share of divine love do not have a share in this path. Tāhir al-Mawlavī also cited the following saying: "Allāh's treasure is in non-existence. How can anyone who is deceived by his illusory existence know what it is?" While pointing out that things are created out of nothingness, this saying teaches that one should not fall into the illusion of self and existence. Perfect people do not aim to exist, but to incinerate their own existence in the face of the real existence of Almighty God.²⁸

2.10. Commentary on the 10th Couplet

آتش عشق است کاندر نی فتاد

جوشش عشق است کاندر می فتاد

[*Neydeki ateş ile meydeki kabarış, hep aşk eseridir.*]

(*The fire in the nāy and the swell in the wine are always works of love.*)

According to Tāhir al-Mawlavī, the word love, which means ivy in Arabic, surrounds the lover's heart just like a vine wrapped around a tree. Although it is pronounced as "Ishk", he preferred this word to be pronounced

²⁸ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/61-62.

with love pronunciation. The reason for this is that since it is a meaning that fills the heart, its pronunciation must also fill the mouth. Tāhir al-Mawlavī quoted Ibn al-'Arabī here and stated that love means an intense state of affection and was mentioned in the *Qur'ān* as such.²⁹

Tāhir al-Mawlavī is also quoted from Ibn al-'Arabī: When blood was taken from Zuleyha, who was in love with Prophet Yūsuf, the blood spilled around wrote Yūsuf's name. It is also reported that when Hallāj al-Mansūr hands and feet were cut off, the word of Allāh was read from the blood spilled. In this context, Tāhir al-Mawlavī explained love as the state of affection invading the person and enveloping the whole self.³⁰

Tāhir al-Mawlavī begins his commentary on the hadith, which is accepted as a hadith al-qudsi in Sufi gatherings, meaning "I was a hidden treasure, I wanted to loved be known so I created the people/creation". In this respect, love first emerged from Allāh Almighty. The whole world came into being as the fruit of this love. According to him, every being, whether conscious or not, carries this love within himself to the extent of his own aptitude. For example, even the song of a nightingale in the garden or the braying of a donkey is a manifestation of their love in their own language. On the other hand, Tāhir al-Mawlavī argues that even a wise man or a drunkard expresses the same love, albeit in different manifestations.³¹

In this context, in a couplet he wrote, he states that love has an indescribable meaning and that it affects every being as much as its own disposition and ability. The feeling of love itself is one and only, while lovers can manifest in different ways.

2.11. Commentary on the 11th Couplet

نی حریف هر که از یاری برید

پرده هایش پرده های ما درید

[*Ney, yârinden ayrılmış olanın arkadaşıdır. Onun makam perdeleri, bizim nurânî ve zulmânî perdelerimizi, yani vuslata mani perdelerimizi yırtmıştır.*]

(*Nāy is the friend of the one who broke up with his lover. His maqam veils have torn our luminous and cruel veils, that is, our veils that prevent meeting with Allāh.*)

²⁹ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/63.

³⁰ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/63.

³¹ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/62.

According to Tāhir al-Mawlavī, the nāy's being a friend and a friend can be understood in two ways in this couplet. Its apparent meaning is as follows: Tāhir al-Mawlavī thinks that everyone with a good taste and good nature will enjoy music. A musical tune relaxes and comforts people in their sad moments. As a musical instrument, the nāy also relaxes people and reminds us of the moment of the contract between people and God Almighty during creation. Again, in a poem he gave here, he tells the story of God Almighty's address to the souls in the "elest" assembly, as giving them a wine (divine love) and the spirits getting drunk with this devotion. The souls have become so intoxicated with this delicacy that it is no longer possible for any drink in the world to give them this pleasure. Here, as an instrument with various pitches, the nāy reminds people of these moments that they contemplate before they are born. On the occasion of this remembrance, the curtains of nāy will be instrumental in opening the curtains in the eyes of the heart. The figurative meaning of the couplet can be understood as follows: What is meant by nāy is a perfect person (al-insān al-kāmil). These people guide those who have lost their way and are separated from Allah, cure their troubles and invite them to return to their original homeland. Their guidance and wise words help those who listen to keep the veil off their eyes, thereby getting them out of their state of heedlessness.³²

2.12. Commentary on the 12th Couplet

همچو نى زهرى و ترياقى كه ديد

همچو نى دمساز و مشتاقى كه ديد

[*Ney gibi hem zehir, hem panzehir; hem demsâz hem müştâk bir şeyi kim görmüştür.*]

(*Like Nāy, both poison and antidote; Who has seen something that is both confidant and very eager?*)

Tāhir al-Mawlavī mentioned that the nāy can be both a poison and an antidote depending on the potential of the listeners or their spiritual and moral states. When a passionate person listens to what he wants to satisfy his bodily desires, nāy is like poison for him, increasing his lustful desires even more. On the contrary, nāy is an antidote for someone who tries to see and hear a verse from Allāh Almighty in everything he listens to. Nāy is a friend to these people and desires those who will listen to him. Because the wisdom and benefit in the nāy will emerge not by hanging it on a wall in a sheath, but by blowing it and listening.

³² Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/64.

Tāhir al-Mawlavī supports this truth with two verses: The first is "Muhammad is the Messenger of Allāh. Those who are with him are harsh against the unbelievers and merciful among themselves."³³ The second is the verse "O Prophet, fight the unbelievers and hypocrites and be tough on them".³⁴ Since they are the heirs of the Prophet, the friends of Allāh are also very tolerant towards believers and brothers, while treating unbelievers and disbelievers severely.³⁵

Tāhir al-Mawlavī talked about the harms of being soft instead of hard to us and giving treats and benevolence in the opposite case. He stated that the treatment of a person who knows the value of goodness will be valued, and a favor done to someone who does not deserve it will cause him to become more spoiled. In this direction, it emphasizes that the person should shape his behavior according to the aptitude and spiritual rank of the addressee.³⁶

Here are the friends of Allāh, poison for those who have despaired of themselves; They are an antidote for people who listen to advice even if they are sinful. The friends of Allāh are merciful to them, engage in conversation and include them in their ranks.

2.13. Commentary on the 13th Couplet

نی حدیث راه پر خون می کند

قصه های عشق مجنون می کند

[*Ney, kanlı bir yoldan bahseder, Mecnunane aşkları hikâye eder.*]

(*The nāy tells of the Way full of blood and recounts stories of the passion of Majnun.*)

Tāhir al-Mawlavī here reminded us of the couplet in the introduction of the *Mathnawi*, which states that the nāy complains about separation. Nāy experienced many difficulties in this process, such as being cut off from the reed and making a hole on it. Likewise, travelers of divine love are in a similar situation. Nāy here symbolizes the perfect human being. The perfect human being encounters many tests coming him on his journey to meet Allāh Almighty. Riyadha, mujahada and the sayr and sulūk (spiritual journey) itself is a difficult process that not everyone can afford. First of all, Şūfism itself is

³³ al-Fatih, 48/29.

³⁴ al-Tawba, 9/73.

³⁵ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/65-66.

³⁶ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/66.

sacrificing one's life. With the phrase "Die before you die", which is quoted as a hadith, it is recommended that a perfect person surrender his will and elderness in this journey and kill his egoistic existence.³⁷

Allāh says in the *Qur'ān*, "Allāh has bought the believers' property and souls in exchange for Paradise"³⁸ and states that he is a customer for their souls. Just like the reed flute, the friends of Allāh endure some pain and sacrifice their lives in order to attain divine love. In the continuation of his explanations, Tāhir al-Mawlavī talks about the difficulties of the journey to other people and advises to be like them by telling the stories of the saints of Allāh.

2.14. Commentary on the 14th Couplet

محرم این هوش جز بی هوش نیست

مر زبان را مشتری جز گوش نیست

[*Dile kulaktan başka müşteri olmadığı gibi, maneviyatı idrak etmeye de bîhûş olandan başka mahrem yoktur.*]

(*Just as there is no customer other than the tongue and ear, there is no private person other than the stupefied to comprehend spirituality.*)

Based on this couplet, Tāhir al-Mawlavī stated that the human mind is divided into two as "aql-ı meāsh" and "aql-ı me'ād". "Aql-ı meāsh" is the mind that is busy with worldly and worldly affairs. On the other hand, "aql-ı me'ād" is the mind that tends towards the hereafter and the real homeland.

In this verse, Mawlāna stated that the owners of "aql-ı meāsh" cannot grasp the wisdom and subtleties that "aql-ı me'ād" can understand. Tāhir al-Mawlavī also attributes "aql-ı me'ād" to people who are isolated from "aql-ı meash". However, being isolated from "aql-ı meāsh" does not mean losing one's mind. They got this name because they were fascinated by divine love. To exemplify this situation, Mawlāna acted from the language and ear relationship. Although there are many organs in the human body, only the ear can hear the words coming out of the tongue. It is only those who have "aql-ı me'ād" who are customers to divine truths like this.³⁹

³⁷ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/67.

³⁸ al-Tawba, 9/111.

³⁹ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/68.

2.15. Commentary on the 15th Couplet

در غم ما روزها بی گاه شد

روزها با سوزها همراه شد

[*Gamlı geçen günlerimiz uzadı ve sona ermesi gecikti. O günler, mahrumiyetten ve ayrılıktan hasil olan ateşlerle arkadaş oldu. Ateşlerle, yanmalarla geçti.*]

(*In our woe the days have become untimely: our days travel hand in hand with burning griefs.*)

In the verse, Mawlāna spoke as "we" while expressing that the state of spiritual distress that man is in is prolonged and that it never ends. Tāhir al-Mawlavī said that this situation is called "uslūb-u hakīm" in literature. Accordingly, the person acts in order to warn another, but expresses the word he will say through himself. As a matter of fact, the speech of Habīb al-Neccār mentioned in Surah al-Yāsīn in the *Qur'ān* is an example of this. While Habīb al-Neccār was addressing the people of Antakya, "Why will I not serve the One who created me?"⁴⁰ asks a question. Here, his aim is to invite his interlocutors to worship Allāh and remind them of this. By attributing the aforementioned warning to himself, he wants to draw the attention of the addressee more. According to Tāhir al-Mawlavī, while Mawlāna talks about himself in this couplet, he actually reveals the states of other people.⁴¹

2.16. Commentary on the 16th Couplet

روزها گر رفت گو رو پاک نیست

تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست

[*Günler geçip gittiye varsın, geçsin. Ey pak ve mübarek olan insan-ı kâmil; hemen sen var ol!*]

(*If our days are gone, let them go! It is no matter. Do you remain, for none is holy as you are!*)

According to Tāhir al-Mawlavī, this couplet was written to console those who wasted a part of their life and were sad because they could not enjoy the pleasure of ingenuity. Tāhir al-Mawlavī explains the message

⁴⁰ Yāsīn, 36/22.

⁴¹ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/69

Mawlānā wanted to give as follows: If many days of life have passed, what has happened is done, what is done is over. There's no use regretting the past. The situation it is in should be taken into account. By holding the hand of a perfect sheikh, one should be under his spiritual education. Tāhir al-Mawlavī thinks that it is necessary not to fall into despair by looking at the past and to strive for the present time and the future.⁴²

2.17. Commentary on the 17th Couplet

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد

هر که ب بروزی است روزش دیر شد

[*Balıktan başkası onun suyuna kandı. Nasibsiz olanın da rızkı gecikti.*]

(*Whoever is not a fish becomes sated with His water; whoever is without daily bread finds the day long.*)

While explaining this couplet, Tāhir al-Mawlavī begins by saying that the spiritual manifestations (tajalli) of Allāh are unlimited. He divides people into three parts in the face of the manifestations of Allah. Those in the first part are the perfect and perfect ones of the ummah. No matter how much they achieve the manifestations of Allah, they endure and always want these manifestations to increase. In this regard, Tāhir al-Mawlavī, who shows Muḥammad as an example, although the Prophet had seventy or one hundred degrees of progress in a day, he said, "My Allāh! Do increase my amazement towards you".⁴³ They say that on the way of love, there is no "be full up to water" or "ending his fever". No matter how many Divine manifestations they attain, they always demand more. The second group of people who are blessed with the manifestations of Allāh are those who are content with a little manifestation. These people say, "If I had one more sip of the wine of love, I would perish". The third group of people are those who are deprived of divine manifestation.⁴⁴

⁴² Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/70.

⁴³ It is debatable whether this word is hadith or not. Ibn 'Arabi quotes it as a hadith. See: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trans. Ekrem Demirli, (Istanbul: Litera Publishing, 2007), 2/325.

⁴⁴ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/71-73.

2.18. Commentary on the 18th Couplet

درنیابد حال پخته هیچ خام

پس سخن کوتاه باید و السلم

[*Ham ervâh olanlar, pişkin ve yetişkin zevâtın halinden anlamazlar. O halde sözü kısa kesmek gerektir, vesselâm.*]

(None that is raw understands the state of the ripe: therefore my words must be brief. Farewell!)

According to Tāhir al-Mawlavī, even a simple art cannot be understood by those who have not served that art. In order to understand the language of that art, it is necessary to engage and serve the art. *Mathnawi* is also subtle wit of the şūfī profession. For the purpose of understanding *Mathnawi*, it is necessary to follow the path of Şūfism and to navigate this path.⁴⁵

Conclusion

Tāhir al-Mawlavī was one of the last Mathnawi-khans and *Mathnawi* commentators of the Ottoman Empire. Undoubtedly, one of his greatest services to the Mawlavī order is his commentary on *Mathnawi*. His commentary is among the most used and read commentaries today due to the simplicity and style of its language.

In our study, Tāhir al-Mawlavī's commentary method and the first eighteen couplets are emphasized. Tāhir al-Mawlavī first includes the text in his *Mathnawi* Commentary. After presenting the Persian text of the couplets in *Mathnawi*, he moves on to the translation and commentary. When we look at Tāhir al-Mawlavī's commentary in general, it is seen that language analysis is not included. He has explained some couplets in a brief way and some couplets in detail.

Tāhir al-Mawlavī did not break new ground in the *Mathnawi* Commentary tradition and tended to preserve the tradition that came before him. In this respect, we can say that he carefully followed the tradition of *Mathnawi* Commentary before him, especially Sheikh Ismā'īl Rusūkhī Anqaravī's commentary. Tāhir al-Mawlavī tried to explain *Mathnawi* by associating it with many Şūfī classics, depending on the tradition he maintained. One of the features that distinguishes Tāhir al-Mawlavī's Mathnawi Commentary from other commentaries is the simplicity of its

⁴⁵ Tāhir al-Mawlavī, *Mathnawi Commentary*, 1/73.

language. Another aspect of Tāhir al-Mawlavī's *Mathnawi Commentary* that differs from other commentaries is that it frequently references Islamic history. His knowledge of Islamic history is also reflected in his commentary.

Bibliography

- Aşkar, Mustafa. "Molla Fenari'nin (ö. 834/1431) 'Şerhu Dîbaceti'l-Mesnevî Adlı Risâlesi ve Tahlili". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005): 83-102.
- Ceyhan, Semih. *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*. PhD Thesis, Uludağ University, Social Sciences Institute, 2005.
- Ceylan, Ömür. *Böyle Buyurdu Sûfi*. Istanbul: Kapı Publications, 2005.
- Çelik, İsa. *Abidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*. Istanbul: Vefa Publications, 2007.
- Demirci, Mehmet. "Mesnevî Şerhleri ve Şârihleri Hakkında Birkaç Not", *Proceedings of the Second International Symposium on Mawlânâ, Mathnawî and Mawlawîkhânes (Mawlavî Lodges)* Manisa: Celal Bayar University, 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. Istanbul: İnkılâp Publications, 2018.
- Güleç, İsmail. "Muslihuddin Mustafa Sürûrî". *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam*. 38: 170-172. Istanbul: TDV Publications, 2010.
- İsmâil Hakkı Bursevî. *Mesnevî Şerhi (Rûhu'l-Mesnevî)*. Fifth Edition Istanbul: İnsan Publications, 2017.
- Küçük, Hülya and Gamard, Ibrahim W. *Sultan Walad In The Footsteps of Rumi and Shams*. ed. Ibrahim W. Gamard. Louisville: Fons Vitae, 2022.
- Muhyiddin İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. trans. Ekrem Demirli, Istanbul: Litera Publishing, 2007.
- Öztürk, Sheyda. "Şem'î". *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam*. 38: 503-504. Istanbul: TDV Publications, 2010.
- Tâhir al-Mawlavî. *Eserler, Notlar, Vefatına Söylenen Şiirler, Kasideler (Tâhir al-Mawlavî, Works, Notes, Poems Said to His Death, Odes*. "Es'ad Ekicigil's "Our Great Loss". Süleymaniye Library, Cemalettin Server Revnakoğlu Archive, No. 193.
- Tâhir al-Mawlavî. *Matbuat Âlemindeki Hayatım İstiklâl Mahkemesi Hatıraları*. Istanbul: Büyüyen Ay Publications, 2012.
- Tâhir al-Mawlavî. *Mesnevî Takrirleri*. Mawlâna Museum Specialized Library, Archive Number: 9061, Vol: 2, Notebook Number: 1.

Tāhir al-Mawlavī. *Mesnevî-i Şerif Takrîrâtı*. Mawlāna Museum Specialized Library, Archive Number: 9057, Vol: 1, Notebook Number: 1.

Tāhir al-Mawlavī. *Mathnawi Commentary (Mesnevî Şerhi)*. Istanbul: Shamil Publisher, 2017.

نور الدين عتر ودراسة كتابه منهج النقد في علوم الحديث

Nureddin 'Itr ve "Menhecü'n-Naqd fi 'Ulümü'l-Ḥadīs" Adlı Eseri Üzerine
Bir Değerlendirme
A Study on The Book of Nureddin 'Itr and Manhaj an-Naqd fi 'ulüm al-
Ḥadīth

Alaaddin KİRAZ

Dr. Öğr. Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu,
Arapça Tercümanlık ve Mütercimlik Bilim Dalı
Asst. Prof., KTO Karatay University, College of Foreign Languages,
Department of Arabic Translation and Interpretation, Konya/Turkey
alaa.alkaraz@gmail.com **ORCID:** 0000-0003-0475-8911

Abdulkareem ALKASMALHADAD

Dr. Öğr. Üyesi, Dawa Üniversitesi, İslam Araştırmaları Enstitüsü
Asst. Prof., Dawa University, Institute for Islamic Studies,
Beirut/Lebanon
abdhdad1983@gmail.com **ORCID:** 0000-0002-4519-588X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Aralık / December 2022

DOI: 10.53683/gifad.1174478

Atıf / Citation: Soyisim, İsim. "نور الدين عتر ودراسة كتابه منهج النقد في علوم الحديث".
/ A Study on The Book of Nureddin 'Itr and Manhaj an-Naqd fi 'ulüm al-Ḥadīth".
Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane
University Faculty of Theology, 12/23 (Ocak/Kanuary 2023/1): 312-329

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University,
Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

ملخص

تتناول المقالة دراسة كتاب (منهج النقد في علوم الحديث) والتعريف بالسير الذاتية والعلمية لمؤلفه الأستاذ الدكتور: نور الدين عتر، قدمت بالاعتماد على المنهجين الوصفي والتحليلي، تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تتحدث عن محدث ترك بصمته في علم الحديث في عصرنا الحديث، إذ تُعدُّ شخصيته من الشخصيات القليلة التي امتازت بالأطّلاع الواسع، والتّمكن العميق من علم الحديث إضافة لما يمتلكه من صفات شخصية تجعل من يلتقي به يحبه من خلال سيره على هدي النبي عليه السلام، كهدهوته ووفائه لطلابه ومشائخه وتواضعه. ومن أهمّ النتائج أنّ كتابه مزج بين الأصالة والمعاصرة، فجاء كقالب مسبوك كالذهب النّاصع، من خلال نظرية متكاملة الجوانب يمكن القول بأنّها تستحقُّ براءة اختراع لجودتها. كما اعتمد على منهجية علمية في أسس التفكير عند المحلّثين، مع الأمانة والموضوعية في البحث مع الابتعاد عن الهوى، والجرأة في عرض النتائج التي تمّ الوصول إليها. وكثيراً ما التزم بذكر النتائج، حيث يقوم في آخر الفصل أو الباب بذكر ملخّص أو نتائج عن ما سبق ذكره في البحث.

الكلمات المفتاحية: حديث- أصول- منهج النقد- علوم الحديث- نور الدين عتر.

Öz

Makalede, Nureddin 'Itr'ın "Menhecü'n-naqd fi 'Ulûmi'l-Hadîs" adlı eseri incelenmiş, yazarın özgeçmiş ve ilmi kariyeri tanıtılmıştır. İnceleme tanımlayıcı ve analitik yöntemle yapılmıştır. Hadîs ilminde yeni dönemimize damgasını vuran bir muhaddisten bahsettiği için bu çalışma çok önemlidir. Çünkü onun kişiliği, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rehberliğinde yürümesinden, sakinliğinden, öğrencileriyle hocalarına vefakârlığından ve tevazuundan dolayı karşılaştığı kimselere kendisini sevdiiren kişisel özelliklere sahip olmasının yanında, geniş bilgisi ve hadis ilmine derin hâkimiyetiyle temayüz eden ender kişiliklerden sayılır. Kitabın orijinallikle çağdaşlığı birleştirmiş olması en önemli sonuçlardandır. Kitap saf altınla oluşturulan kalıp gibi karşımıza çıkmıştır. Bütün yönlerini ele alan bir bakış açısıyla onun, kalitesinden dolayı patent almaya layık olduğu söylenebilir. Hevadan uzak durarak araştırmada güvenilir ve objektif olmak, ulaştığı sonuçları arz etmede cesaret göstermekle birlikte hadisçilere göre düşüncenin esaslarında ilmi metodolojiyi esas almıştır. O çoğunlukla faslın veya babın sonunda özetlediği sonuçları veya daha önce araştırmada zikrettiği neticeleri kendine ilke edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Usûl, Nureddin 'ITR, Menhecü'n-naqd, Ulûmi'l-hadîs, Araştırma.

Abstract

In this article, Nureddin 'Itr's work named " Manhaj an-Naqd fi 'ulūm al-Ḥadīth" was examined and the biography and scientific career of the author were introduced. The examination was carried out by descriptive and analytical method. This study's significance stems from the fact that it addresses the Ḥadīth scholar who has left his mark on Ḥadīth Studies in our modern era, one of the few people with broad knowledge and deep mastery of Hadith Studies. Not to mention, he has positive personality attributes, is well-liked, follows the Prophet's (peace be upon him) instructions, and is renowned for his composure, humility, and loyalty to his pupils and sheikhs. One of the most important results is that the book combines originality with modernity. The book had appeared as a mold made of pure gold. From an all-around perspective, it can be said to be patent-worthy for its quality. Being reliable and objective in research by staying away from Ambition showing courage in presenting the results which is reached, according to the hadith, he had based on the scientific methodology in the principles of thought. He had often taken it upon, himself to cite the results or he had previously mentioned in the research. He had summarized these results at the end of the chapter.

Keywords: Ḥadīth, Method, Nureddin 'Itr, Manhaj an-Naqd, 'ulūm al-Ḥadīth, Research.

Extended Summary

The article is focused on the study and evaluation of Prof. Nureddin 'Itr's Manhaj an-Naqd fi 'ulūm al-Ḥadīth book, as well as an introduction to the biography of the author.

The study is divided into two parts: (Nureddin Itr's biography and evaluation of Prof. Nureddin 'Itr's book, Manhaj an-Naqd fi 'ulūm al-Ḥadīth)

1. The Author's Biography

Nureddin 'Itr attended the Sharia High School and graduated with honours in 1954, earning the Sharia High School Certificate.

He then enrolled in Al-Azhar University in Egypt, where he graduated first in his class with a bachelor's degree in 1958, benefiting from his sheikhs, including Sheikh Mustafa Mujahid, Sheikh Muḥammad Al-Samahi, and Sheikh Muḥammad Muhyiddin 'Abd al-Ḥāmid.

Not to mention, his scientific and spiritual makeup has been greatly influenced by Sheikh Abdullah Sirajuddin.

With high honours from Al-Azhar Al-Sharif, he got his Ph.D. from the Department of Interpretation and Ḥadīth in 1964.

He immediately returned to Syria after getting his doctorate and temporarily taught at secondary schools before working as a Hadith instructor at the Islamic University of Medina from 1965 to 1967.

He returned to Damascus in 1967 and began working at the Faculty of Sharia at Damascus University as a teacher and later a professor.

At the faculties of arts at Aleppo University and Damascus University, he studied interpretation and hadith. Besides instructing in numerous mosques.

He supervised dozens of masters and doctoral theses. He was a research arbitrator for the promotion of university professors, known for his rigorous arbitration, passed away in Damascus on September 23rd, 2020.

2. Evaluation of Prof. Nureddīn 'Itr's Book, Nureddin 'Itr's *Manhaj an-Naqd fi 'ulūm al-Ḥadīth*

The book index was explained as reported by the author, as well as other books with a similar title. In addition to scholars' sayings about the book, it was analysed and introduced using descriptive and analytical approaches.

This study's significance stems from the fact that it addresses two issues:

First: He is a scholar of hadith who left his mark on Ḥadīth Studies in our modern era, one of the few people with broad knowledge and deep mastery of Hadith Studies.

Not to mention, he has positive personality attributes, is well-liked, follows the Prophet's (peace be upon him) instructions, and is renowned for his composure, humility, and loyalty to his pupils and sheikhs.

Second: In addition to other aspects, his book's excellent classification and division, which combines the approach of early and latecomers, has a significant academic impact on our present lives. It is taught in the institutes of many universities around the Islamic world.

Here is a list of the book's most significant features:

- Sheikh Nureddin 'Itr excelled in dividing the Ḥadīth Studies or the Origins of Ḥadīth, by highlighting the Hadith Studies within an integrated

scientific theory, demonstrating the value and precision of this art.

His book was a scientific document that preserved the Prophet's Ḥadīth in the most pompous way.

His creativity was manifested in elaborating (Matn) and (Isnad) separately while studying innovatively the roles of this science, and presenting it in a new way, which proves to preserve Ḥadīth in Islam nation.

-The author was keen to show the types of origins of Ḥadīth by giving examples of the different types of Hadith Studies, without being satisfied with the examples of the ancients.

This helped in the renewal and development of this science; accordingly, his book was a model of super-representation of the types of Ḥadīth Studies and Methods of Criticism.

-It took care of introducing VIPs mentioned in this book of the dates of the deaths of scientists, thus opening door to readers to form an integrated picture of scientific development and an extracted picture of the history of each of Ḥadīth Studies without suffering in research, as well as by mentioning the sources and classifications on which it depends in each of Hadith Studies.

-He was careful in editing statements and issues in which there were many disagreements, he sometimes sees a disagreement as plain, so he reconciled opinions and may favour one opinion over another.

-The author took care to respond to some Orientalist views that wanted to doubt the Sunnah of the Prophet, which was not based on scientific research but rather took what is circulating on the tongues, to make Muslims doubt the Sunnah.

-He was committed to mentioning the results, and he mentioned at the end of each chapter or section a summary of results of what has already been mentioned in the research.

مقدمة

يعدُّ علم الحديث الشريف من أجل العلوم الشرعية؛ إذ به نعرف صحَّة ما نُسب إلى النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فالسنة هي المصدر الثَّاني لمصادر التشريع في الإسلام بعد القرآن الكريم؛ وفيها حفظ ما آتانا به الرسول عليه السلام.

ولقد أكرم الله تعالى هذه الأمة بخصيصة علم الإسناد التي ساهمت في حفظ سنة نبيِّنا صلى الله عليه وسلم

من الضَّياع، والتَّشويه، أو إدخال ما ليس منها، ولقد ظهرت العناية بالحديث منذ فجر الإسلام؛ فعنيت الأُمَّة من أجل ذلك بقواعد علوم الحديث الشاملة التي جاءت في جميع تفاصيلها للعناية بحديث النَّبي عليه السلام، وكان للصَّحابة رضوان الله تعالى عليهم قصب السَّبِق في ذلك من خلال حفظ الحديث، وتبنتهم في رواية الحديث، ونقلوها لمن جاء بعدهم بكل أمانة ودقَّة.

وحمل من جاء بعد عصر الصحابة الحديث واعتنوا به من خلال الحفظ في الصدور والتدوين في السُّطور، وصنّفوا فيه التّصانيف، مع تَبَيُّه من عدالة الرِّوَاة، حتّى تكون تلك الأحاديث صافية من كل محاولة لتشويهها.

قمت بتقسيم البحث إلى قسمين:

القسم الأول: ويتحدّث عن حياة المؤلّف.

القسم الثاني: الحديث عن الكتاب.

سأقوم بالاعتماد على المنهج الوصفي في القسم الأول، وعلى المنهج التحليلي في القسم الثاني.

من الصعوبات التي واجهتني في هذا المبحث أن الشخصية التي سأحدّث عنها هي شخصية معاصرة، ويندر الكتابة عنها، لذلك سأعتمد على ما وجدته مكتوباً في المقالات والمواقع الإلكترونية، بالإضافة إلى بعض المعلومات التي لامستها من الدكتور نور الدين عتر مباشرة، أثناء اللقاءات العلمية في كلية الشريعة بجامعة دمشق، أو من خلال حضور دروسه المسجدية.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في أنّه يتحدّث عن أمرين وهما:

الأول: أنّنا نتحدّث عن محدّث ترك بصمته في علم الحديث في عصرنا الحديث، حيث تُعد شخصيته من الشّخصيات القليلة التي امتازت بالاطّلاع الواسع، والتمكن العميق من علم الحديث إضافة لما يمتلكه من صفات شخصية تجعل من يلتقي به يحبه من خلال سيره على هدي النبي عليه السلام، وهدوئه ووفائه لطلابه ومشايخه وتواضعه وهذا الذي لمستّه منه من خلال استماعي لدروسه ونصائحه في الجامعة والمسجد.

الثاني: أنّ هذا الكتاب ترك أثراً كبيراً في واقعنا المعاصر وخاصة من الناحية الأكاديمية؛ لأنه يتم تدريسه في معاهد وجامعات كثيرة على مستوى العالم الإسلامي لما فيه من حسن التبويب والتقسيم، ولجمعه ما بين منهج المتقدمين والمتأخرين، إضافة لأمر ساقوم بذكرها من خلال ميزات هذا الكتاب.

خطة البحث: قمت بتقسيم هذه الخطة إلى مبحثين:

المبحث الأول: السيرة الذاتية والعلمية للدكتور نور الدين عتر حيث تتضمن:

المطلب الأول: السيرة الذاتية وتتضمن:

أولاً: اسمه ونسبه ومولده.

ثانياً: زوجته وأولاده.

ثالثاً: أخلاقه ومناقبه.

المطلب الثاني: السيرة العلمية وتتضمن:

أولاً: النشأة العلمية والتعليمية.

ثانياً: مؤلفاته وتحقيقاته في علم الحديث.

المبحث الثاني: دراسة كتاب (منهج النقد في علوم الحديث).

المطلب الأول: فهرسة الكتاب كما أوردها المؤلف، والكتب التي صنفت بعناوين متقاربة من العنوان.

أولاً: فهرسة الكتاب كما أوردها المؤلف.

ثانياً: الكتب التي صنفت بعناوين متقاربة من العنوان.

المطلب الثاني: تحليل ونقد للكتاب مع التقديم للكتاب وأقوال العلماء فيه.

الخاتمة.

1. السيرة الذاتية والعلمية للدكتور نور الدين عتر حيث تتضمن:

1.1 المطلب الأول: السيرة الذاتية وتتضمن:

أولاً: اسمه ونسبه ومولده.

هو المحدث الحافظ الفقيه، العلامة المفسر، نور الدين محمد حسن عتر، الحنفي مذهباً، الحسيني نسباً، الحلبي مولداً، سليل أسرة علمية عريقة في التقى والصلاح، فهو منسوب لآل البيت من قبل أبويه كليهما، فالعتر من ذرية السبط الحسن، وآل سراج الدين من ذرية السبط الحسين رضي الله عنهما.

ولد الأستاذ الدكتور نور الدين عتر في مدينة حلب الشهباء بحي البستان يوم الأربعاء 17 صفر عام 1356هـ، الموافق لـ 28 نيسان 1937م وسماه بنور الدين جده لأمه الشيخ نجيب سراج الدين رحمه الله¹. توفي في دمشق 6 صفر 1442هـ الموافق 23 أيلول سنة 2020م.

ثانياً: زوجته وأولاده:

صاهر الدكتور نور الدين عتر من كان له الأثر الواضح في مسيرته العلمية، فتزوج من ابنة خاله الشيخ عبدالله سراج الدين، وأنجب منها أربعة أولاد هم: (محمد مجاهد، وعبدالرحيم، ويحيى، وراوية)².

ثالثاً: أخلاقه ومناقبه.

1 ينظر: نزار محمود قاسم الشيخ، الدكتور نور الدين عتر وجهوده المبذولة في خدمة السنة المطهرة، (بحث مقدم لمؤتمر جامعة الشارقة، في العاشر من المحرم 1425هـ) 6.

2 ينظر: عبد العزيز محمد خلف، جهود نور الدين عتر في خدمة السنة النبوية، (مجلة بحوث الحديث، المجلد السادس عشر، العدد: الثاني، سنة: 2018م)، 73.

هو لطلابه كالأب الشفوق، ومعلم صارم، ومرتبٍ مصلح، ومما علمته من صديقي الذي كان يدرس في قسم الدراسات العليا بتخصص الحديث أنه استدعاها مرة؛ لأنه كتب إجاباته بشكل كامل، وأراد الدكتور نور الدين عتر التثبت من تمكنه وحافظته، فأجرى له اختباراً شفهيًا؛ لصرامته في التعامل العلمي مع طلابه. وأثر في طلابه من الناحية العلمية والدعوية، كما ساهم في افتتاح كثير من المعاهد والمدارس الشرعية والحديثية.

ومعروف عنه الوفاء الشديد وخاصة لشيوخه ومنهم الشيخ عبدالله سراج الدين، فالدكتور نور الدين ابن أخته وصهره زوج ابنته، فلقد لقي منه عناية خاصة منذ نعومة أظفاره ولتأثره الشديد فلا تكاد تجد درساً للشيخ إلا ويذكر الشيخ عبدالله سراج الدين، وألف كتاباً عن حياته أسماء: صفحات من حياة شيخ الإسلام الشيخ عبد الله سراج الدين الحسيني بقلم تلميذه وابن أخته وصهره نور الدين عتر.

يعدُّ الشيخ من أجلى علماء الحديث الشريف في بلاد الشام في عصره، وكان يعتني بتزكية النفس، فإدراك رضا الله ورسوله مقصده، وتزكية النفس غايته، تراه زاهداً، سمحاً، رحيماً، متواضعاً مع هيبة ووقار، يهبها الله من شاء من أهل الصدق والفلاح، ولمست تواضعه من خلال حضوره للتبرك في مجالس الإلقاء والتحديث وجلسه في أطراف المجلس أحياناً. كان نقي السريرة نقاء الثلج خاشعاً، رقيق القلب بقاءً، ومن يحضر مجالسه من ذوي القلوب والبصائر يجزم أن الشيخ يحيا في عالم روحاني خاص، ولذلك كان يختار البعد عن الأضواء والحفاء دائماً رغم كثرة إنجازاته، واتخذ طريق مجاهدة النفس والتواضع حتى أصبح سجيبة له.³

2.1 السيرة العلمية وتضمن:

أولاً: النشأة العلمية والتعليمية:

درس في الثانوية الشرعية (الحسروية)، وحصل على الشَّهادة الثَّانوية الشَّرعية عام 1954م حائزاً على المرتبة الأولى، ثم التحق مباشرة بجامعة الأزهر في مصر، وحاز درجة الإجازة عام 1958م، وكان الخريج الأوَّل على دفعته.

واستفاد من شيوخه بالأزهر ومنهم: الشيخ مصطفى مجاهد، الشيخ محمد السماحي، والشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد.

حصل على الدكتوراه عام 1964م من قسم التفسير والحديث بدرجة امتياز مع الشرف من الأزهر الشريف، وكانت أطروحته بعنوان: "الإمام الترمذي، والموازنة بين جامعه وبين الصَّحَّاحين"، والتي تُعتَبَرُ نموذجاً فريداً من حيث المحتوى والمنهجية؛ وطريقته في تصنيفها أصبحت نموذجاً فريداً يتبناه العديد من الباحثين في مناهج المحدثين.

3 ينظر: موقع نسيم الشام، الأستاذ الدكتور نور الدين عتر، تاريخ النقل: 2022.11.04م، رابط الموقع:

بعد حصوله على الدكتوراه عاد مباشرة إلى سوريا حيث درس لفترة وجيزة في المدارس الثانوية ثم مدرساً لمقرر الحديث النبوي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة من عام 1965 حتى 1967 بعد ذلك عاد عام 1967 إلى دمشق حيث عيّن مدرساً ثم أستاذاً في كلية الشريعة بجامعة دمشق. درّس علوم القرآن والحديث في كلية الآداب بجامعة دمشق وجامعة حلب. بالإضافة إلى التدريس في العديد من المساجد. أشرف على عشرات أطروحات الماجستير والدكتوراه، وهو محكم لأبحاث ترقية أساتذة الجامعات، ومعروف بتحكيمة الصارم.⁴

ثانياً: مؤلفاته وتحقيقاته في علم الحديث.

حيث قمت بترتيبها على شكل ألف بائي.

1- الكتب التي ألفها: للدكتور نور الدين عتر مجموعة من المؤلفات أبرزها:

- الأحاديث المختارة من جوامع الإسلام.
- أصول الجرح والتعديل.
- الاتجاهات العامة للاجتهاد ومكانة الحديث الأحادي الصحيح فيها.
- إعلام الأنام شرح بلوغ المرام لابن حجر.
- الإمام البخاري وفقه التراجم في جامعه الصحيح.
- الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين.
- أصول الجرح والتعديل.
- جوامع الإسلام من أحاديث سيد الأنام عليه أفضل الصلاة والسلام.
- خبر الواحد الصحيح وأثره في العمل والعقيدة.
- دراسات تطبيقية في الحديث النبوي (العبادات والمعاملات) حيث جمع فيه مجموعة من أحاديث الأحكام وشرحها شرحاً تحليلياً تناول السند والمتن.
- دراسات منهجية في الحديث النبوي (الأسرة والمجتمع) وهو شرح تحليلي لعدد من الأحاديث المختارة في موضوع الأسرة وما يلتحق به.
- السُّنة المطهرة والتحديات.
- فضل الحديث الشريف وجهود الأمة في حفظه.
- في ظلال الحديث النبوي.
- القرآن والحديث: علم الحديث والدراسات الأدبية.
- كيفية التعامل مع الفهرس العام لأسماء كتب السنة.

- لمحات موجزة في أصول علل الحديث.
- معجم المصطلحات الحديثية.
- مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف.
- منهج النقد في علوم الحديث⁵.
- 2- الكتب التي حققها:** قام الدكتور نور الدين عتر بالعناية بتحقيق أهم كتب مصطلح الحديث بالاعتماد على نسخ خطية للمؤلف في غالب الكتب التي حققها وأهمها:
- "إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق صلى الله عليه وسلم" للإمام النووي أبو زكريا يحيى بن شرف رحمه الله تعالى، كان تحقيقه مختصراً؛ اقتصر فيه على إثبات الفروق بين النسخ، وتخريج الأحاديث والنصوص الواردة في الكتاب بالعمد إلى المصادر الأصلية، وعلق عليه بما تكمن إليه الحاجة؛ من إيضاح للغامض أو فائدة مهمة.
- الرحلة في طلب الحديث" للخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت رحمه الله: قدم الدكتور لهذا بتمهيد موجز عن إعجاز النبوة العلمي، وعرف بالخطيب تعريفاً موجزاً، وخرج أحاديث الكتاب، وتكلم على أسانيده مراعيًا الإيجاز، مع الرجوع إلى المصادر الأصلية.
- "شرح علل الترمذي لابن رجب"؛ يعدُّ كتاباً فريداً من نوعه، وهو شرح لأول مصنف في أصول نقد الحديث؛ وهو كتاب "العلل الصغير للترمذي".
- "علوم الحديث لابن الصلاح"؛ ويسمى بمعرفة أنواع علوم الحديث، لابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن (ت643هـ).
- "المغني في الضعفاء" للذهبي؛ محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، عمد المؤلف فيه إلى جمع ما تفرق في أمهات الضعفاء من سبقه في هذا الفن، مما جعل كتابه ينفرد بكثير من التراجم لا تجدها في المطولات.
- وفي مقدمة التحقيق قدم الدكتور لمحة موجزة عن المؤلف، واستوفى الفوائد التي وجدت حواشي النسخ المقروءة على المؤلف، وهي فوائد قيمة لا توجد في مرجع آخر فأثبتها في التعليقات على الكتاب، وأضاف إليها تعليقات أخرى بتحقيقات هامة، وضبط طبقات ووفيات الرواة الذين لهم رواية في الكتب الستة أو بعضها، واعتنى في ضبط الأسماء المشككة.
- "نزهة النظر شرح نخبة الفكر" لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، حققه على نسخة مقروءة على المؤلف، بين في مقدمة التحقيق منهج ابن حجر رحمه الله، وقد ذيله بما تمس إليه الحاجة؛ من شرح غامض وتسهيل عويص ومن تكميل فائدة ومن زيادة عائدة⁶.

2. دراسة كتاب (منهج النقد في علوم الحديث).

5 عبد العزيز محمد، جهود نور الدين عتر في خدمة السنة النبوية، 73-74.

6 ينظر: عبد العزيز خلف، جهود نور الدين عتر في خدمة السنة النبوية، 83-84، بديع السيد اللحام، جهود علماء دمشق في الحديث في القرن الرابع عشر الهجري، تاريخ النقل: 2022.10.03م، مقالات على موقع <http://www.alfatihonline.com/articles/bde3.htm>

1.2 فهرسة الكتاب كما أوردها المؤلف، والكتب التي صنفت بعنوانين متقاربة من العنوان.

أولاً: بطاقة الكتاب وفهرسة الكتاب كما أوردها المؤلف.

يمكن بداية أن نقوم بالتعريف بالكتاب من خلال معلومات مهمة تتعلق به من خلال عدة أمور:

أولاً: اسم الكتاب: منهج النقد في علوم الحديث.

ثانياً: اسم المؤلف: الأستاذ الدكتور نور الدين عتر.

ثالثاً: تاريخ التأليف: في غرة رمضان سنة 1392 هـ الموافق لـ 8 تشرين الأول سنة 1972 م.

رابعاً: عدد المصادر والمراجع والمخطوطات التي اعتمد عليها:

- عدد المصادر والمراجع: 204.

- عدد المخطوطات: 26. فمجموعها 230 كتاباً ما بين مطبوع ومخطوط.

خامساً: عدد المجلدات: مجلد واحد يقع في 543 صفحة.

سادساً: عدد الطبعات:

الطبعة الأولى: صدرت الطبعة الأولى في عام 1392 هـ - 1972 م.

الطبعة الثانية: صدرت الطبعة الثانية للكتاب عام 1399 هـ - 1979 م

الطبعة الثالثة: صدرت الطبعة الثالثة 1401 هـ - 1981 م

وبعدها يتم النسخ والتصوير وإعادة عنها ففي عام 1997 م صارت الإعادة السادسة والعشرون للكتاب.

سابعاً: الدار الطابعة: طبع دار الفكر بدمشق وبيروت

ثامناً: إهداء الكتاب: لشيخه ومعلمه فضيلة الشيخ المحدث: عبدالله سراج الدين.

تاسعاً: التبريز: من فضيلة الأستاذ الدكتور: محمد أبو شهبه، أستاذ الحديث والتفسير في كليات الشريعة بالأزهر، ومكة المكرمة، وصاحب مؤلفات علم الحديث رحمه الله تعالى.

وهكذا قسم المؤلف أبحاث الكتاب على أبواب سبعة هي:

1- في التعريف العام بمصطلح الحديث:

ويتضمن تعريفاً لمصطلح الحديث، ثم مناقشة الأدوار التاريخية لهذا العلم، وأشهر الكتب المصنفة ومؤلفيها في كل دور، واستقصاء هام عن حفظ الصحابة وكتابتهم للحديث.

2- في علوم رواة الحديث: وفيه فصلان:

تحدث في الفصل الأول عن العلوم المعرفة بحال الراوي من القبول أو الرد. وفي الفصل الثاني تحدث عن علوم الرواة التي تبين شخص الراوي.

3- في علوم رواية الحديث: تناول فيه تحمل الحديث وأدائه وكتابه وآداب ذلك.

4- في علوم الحديث من حيث القبول أو الرد: تحدث فيه عن أنواع الحديث المقبول، والمردود.

5- في علوم المتن: وجاء في فصلين من حيث قائله، ومن حيث درايته.

- 6- في علوم السند: وذلك من ناحية الاتصال والانقطاع.
- 7- في علوم الحديث المشتركة بين السند والمتن: تحدث فيه عن تفرد الحديث، وتعدد الرواية في الحديث. خاتمة الكتاب: مناقشات ونتائج عامة.
- ذكر العتر منهجه في تأليفه لهذا الكتاب بأنه:
- اعتمد على مصادر أصلية في بحثه.
- عاد إلى المصنفات الحديثية التي تخص كل نوع من علوم الحديث وفق مخطط علمي تاريخي ابتداء من الأقدم إلى الذي يليه ، والعديد من هذه المصنفات مخطوطات أو في حكم المخطوطة لندرتهما.
- حذّر من بعض نكسات أدباء هذا العصر الكرام ، بتقديره لهم وعلى المجهود الذي بذلوه جزاهم الله خير الجزاء.
- نَبّه على بعض ما وقع من أخطاء الكاتبين في هذا العصر، مع تقديره لهم ولما بذلوا من جهد أجزل الله ثوبتهم.
- ثم أضاف بأنه يأمل أن يكون قد أعطى البحث حقه في الاعتماد على المراجع ، كما يأمل أن يكون قد نجح في عرض ودراسة الآراء وإعطاء النتائج.
- وأما زمن تأليف الكتاب: فكان في غرة رمضان المبارك سنة 1392 الموافق لـ 8 تشرين الأول سنة 1972م.

ثانياً: الكتب التي صنفت بعناوين متقاربة من العنوان.

وجدت عدة كتب أُلِّفَتْ بعناوين متقاربة لعنوان ما ألفه الدكتور نور الدين عتر، ولكن غالبها إن لم نقل جميعها جاءت بعد تأليف الدكتور نور الدين عتر لكتابه؛ مما يدل على أن المؤلفين جاءوا بعده واستفادوا من كتابه؛ فكان له قصب السبق من حيث التسمية، مع الاستفادة من كتابه لمن جاء بعده.

2.2 تحليل ونقد للكتاب مع التقديم للكتاب وأقوال العلماء فيه.

أولاً: تحليل ونقد الكتاب.

قبل البدء بتحليل الكتاب علينا ذكر مناهج التصنيف السابقة؛ لأننا تعطينا تصوراً كاملاً حول الجهود التي سبقت الكتاب قديماً وحديثاً؛ لرؤية بعض الميزات لهذا الكتاب.

- محطات التصنيف التي تركت بصماتها في علم الحديث وطورت فيه:

بدأ التصنيف في علوم الحديث بالقرن الرابع الهجري بكتاب: "المحدث الفاضل" للمحدث أبي محمد الزائمه ثمزي المتوفى سنة 360هـ، حيث جاءت تلك التصنيفات وفق ما يناسب عصرهم من معلومات متوفرة لديهم كمعلومات أولية.

وفي القرن السادس الهجري انتقل التأليف لمظهر جديد من خلال مقدمة ابن الصلاح الذي صنفه في دمشق، حيث جمع فيه شتات التأليف السابقة في علم الحديث، وقام بتحقيقه والاعتناء به فضيلة الدكتور: نور الدين عتر.

ولم يتم التجديد في منهجية التأليف في علوم الحديث بعده، حتى مجيء الإمام ابن حجر العسقلاني المتوفى

سنة 852 هـ، الذي وضع كتاب: نخبة الفكر في علوم الأثر، وكثيراً ما كان يذكر الدكتور نور الدين عتر هذا الكتاب لطلاب العلم ويمدحه، وأذكر أن مجموعة طلاب وكنت معهم في كلية الشريعة في جامعة دمشق طلبوا من الدكتور نور الدين عتر أن يتم عقد مجلس خاص لتدريسه، فكان جواب الدكتور العتر لنا في ذلك الوقت بقراءة الكتاب لوحدها، ويمكن أن نقوم بتسجيل الملاحظات عند قراءته، وبعدها يقوم بتخصيص جلسة ليشرح ما أشكل علينا.

ثم مرت فترة الجمود في علوم الحديث حتى مجيء العصر الحديث، ففي أواخر القرن 19 الميلادي وبداية القرن 20 ظهرت الجامعات والمناهج الأكاديمية.

وقبل ظهور منهج النقد ظهرت بعض المصنفات التي بدأت بالتجديد في علوم الحديث، ومن أشهرها ما صنفه علماء دمشق وقتها:

- توجيه النظر إلى أصول الأثر للشيخ طاهر الجزائري الدمشقي.

- قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث للشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي.

حيث استفادت معظم الجامعات من منهج الكتابين حيث قسموا علم الحديث إلى علمين:

(1) علوم الحديث: وهي ما يتعلق بالحديث من علم غريب الحديث وعلم العلل، وعلم الرواة، وعلم النسخ والنسوخ وغيرها.

(2) مصطلح الحديث: وهو الحديث عن أنواع الأحاديث من (صحيح، وحسن، وضعيف ومقطوع، ومسلسل، وغيرها).

لقد اطلع الدكتور نور الدين عتر على تلك المناهج السابقة، وإضافة لما سبق من مناهج الخطيب البغدادي، والحاكم، وابن الصلاح بنظرة شمولية أوسع.

ثم قدم علوم الحديث من خلال نظرية علمية متكاملة، حيث جمع المتشابهات بين بعضها البعض، وقدمها في قالب جديد.

وهناك نقطة مهمة عاجها الدكتور العتر، وهي نقد المنهج الذي يدّعي المستشرقون أنه منهج موضوعي في معالجة علوم الإسلام من خلال إتيانه بتلك المناهج ومناقشتها، وبذلك حوّل علم الحديث من الدائرة الضيقة الخاصة بعلماء الحديث إلى علم وأكب النظرات النقدية الحديثة وانفتاحه، فجمع بين الأصالة وما هو موجود من كتب المتقدمين من قواعد وضوابط والمعاصرة من خلال متابعتة حول ما يدار حول السنة النبوية من دراسات معاصرة بما فيها الدراسات الاستشراقية أو الاستغرابية التي جرت على نهج المستشرقين كأحمد أمين، وناقش تلك الأفكار، وبيّن زيف كثير من تلك الطروحات التي يقدمونها بدعواهم أنّها المنهج العلمي والتوثيقي، فكانت هذه الثمرة الجديدة المهمة لكتابه فحول علم الحديث من علم خاص بمدركته إلى علم عام حديث لديه مناعة قوية من الشبهات التي يثيرها الحداثيون بعدم مواكبة هذا العلم للعلوم الحديثة.⁷

7 تم الاستفادة من بعض بيانات هذه الفقرة من برنامج على قناة نور الشام الفضائية اسمه: كتاب تحت الأضواء، مقدم البرنامج:

استهل الدكتور العتر كتابه بذكره تلقي العلماء له بالقبول من الشرق والغرب لاشتماله على منهج جديد، بلور من خلاله مفهوم مصطلح الحديث بشكل دقيق وذلك من خلال نظرية نقدية متكاملة، عرض فيها آراء العديد ممن رسخوا جهودهم لانتقاد المحدثين كما عمل على إزالة اللبس الذي وقع فيه العديد من الكتاب في هذا السياق.⁸ ولعل كتابه: "منهج النقد" من أبرز ما ألفت في علم مصطلح الحديث بعد مؤلفات ابن حجر العسقلاني، لكونه مرحلة تاريخية جديدة في هذا المجال.⁹

تناول فيه مفهوم مصطلح الحديث في البداية، بعد ذلك تحدّث عن أهميه علم مصطلح الحديث التاريخية وعن دور الصحابة في حفظهم للحديث الشريف كما تحدّث في هذا الكتاب عن أبرز الكتب والمؤلفين في هذا العلم.

ولعل الإضافة المهمة هنا هي تقسيمه المبتكر للأدوار التاريخية لعلم الحديث، فلم يسبق إليها حيث قسم تلك الأدوار إلى خمسة أقسام، وهي: النشوء، والاكتمال، والنضوج، والجمود والركود، والنهوض الجديد. بعد ذلك انتقل للحديث عن موقف المستشرقين من هذا العلم، وتحدّث عن المرحلة التي مرّ بها من تقليد وسكون إلى أن أتت مرحلة اليقظة الحديثة.

وتحدّث عن علوم رواة الحديث، وحال الراوي وشروطه وكذلك الحديث عن علوم الحديث ومراحلها التاريخية، وعلوم المتن والسند.

وتحدّث عن العلوم المعرفة بحال الراوي من القبول أو الرد. وعن علوم الرواة التي تبيّن شخص الراوي. وتحدّث عن رواية الحديث من تحمل الحديث وأدائه وكتابته وآداب طالب الحديث والمحدث، وما ينبغي أن يكون عليه المحدث.

انتقل بعد ذلك للحديث عن أنواع الحديث المقبول، ثم أنواع الحديث المردود. تحدّث عن علوم الحديث وأدوارها التاريخية بطريقة رائعة، ويعرف بمصطلح الحديث، ويناقش في علوم رواه وروايته، وقبولهم أو رفضهم، بنتائج ومناقشات مهمة حول الشكوك التي أثارها بعض المستشرقين. قام الدكتور محمد مصطفى الأعظمي بسوق التقديم الذي أورده الدكتور نور الدين عتر للشيخ محمد بن محمد أبو شهبة بداية، وقبله أشاد بحسن التقسيم والتبويب للكتاب، ثم ذكر بعض الملاحظات على كتاب منهج النقد في علوم الحديث فذكر أنّ جهد العتر منصبّ في تغيير تبويب مصطلح الحديث، وهو أمر واضح، ثم أطلق عليه «منهج النقد في علوم الحديث». لكنّ الشيء الذي ورد في كتابه عدم تفريق العتر بين منهج النقد ونتائجه

صلاح الدين الأيوبي، الكتاب الذي تم تسليط الضوء عليه؛ منهج النقد في علوم الحديث، لمؤلفه الدكتور نور الدين عتر، الضيف الذي تم إجراء الحوار معه الدكتور: بدیع السيد اللحام، وهو مدرس مادة الحديث في كلية الشريعة بجامعة دمشق، ورافق الدكتور نور الدين عتر في تدريسه بالكلية.

8 نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، (دمشق: دار الفكر، الطبعة، الثالثة، 1401هـ - 1981م)، 14.

9 موقع نسيم الشام، الأستاذ الدكتور نور الدين عتر، رابط الموقع:

https://naseemalsham.com/persons/sh_nour_ater

وبين خصائص كل عصر من الأدوار المختلفة لمصطلح الحديث.

إن ما ذكره باسم منهج النقد ليس منهج النقد الذي اتبعه المحدثون الأوائل ، بل بالأحرى نهج المتأخرين ، والذي هو في الواقع نتيجة النقد عند المتقدمين.¹⁰

ويكمل قائلاً: "فكتاب الدكتور نور الدين عتر لا يوصلنا إلى أعماق منهج البحث عند المحدثين الأوائل"¹¹.

ثانياً: أقوال المعاصرين في الكتاب.

إذا أردنا بداية كلام من عاصره نبدأ بكلام د. بدیع السيد اللحام، حيث ذكر أن هذا الكتاب نهج فيه مؤلفه نهجاً جديداً مبتكراً يجعله في مقدمة المجددين لجودة التنظيم والاتقان فيه، مع الحفاظ على قواعد ومبادئ وضوابط هذا الفن، مما يدل على إتقان المؤلف لأساس هذا الفن. فقد حافظ على مسائل هذا العلم وأصوله كما جمع المسائل المتفرقة فيه وجعلها متكاملة فيما بينها، بالإضافة إلى جمع الجزئيات المنثرة هنا وهناك وجعلها ضمن نظرية متكاملة تضم جميع أنواع علوم الحديث بإحكام متقن للغاية.¹²

ومن أراد أن يعطي تقييماً لهذا الكتاب، فلا بد أن يقرأ ما تمت كتابته من قبل الأستاذ العلامة الدكتور الشيخ: محمد بن محمد أبو شهبه، والاستفادة منها من قبل الدكتور: نزار محمود قاسم الشيخ كذلك؛ حيث تمت الاستفادة منها في إظهار ميزات هذا السفر المبارك:

ومن هذه المزايا:

1- حسن التقسيم والتفصيل:

برع الشيخ نور الدين في قسمة وتنويع "علوم الحديث" أو "أصول الحديث" ، من حيث إبرازه ضمن نظرية علمية متكاملة تبين أهمية هذا الفن، كما حرص على المحافظة على لب هذا العلم ودقته، فكان كتابه بمثابة وثيقة علمية حفظت الحديث النبوي بأهـى صورة. وتجلّى إبداعه في التفصيل أو يجعل كل ما يتعلّق بالمتن على حدة، وكل ما يتعلق بالأسانيد على حدة مع دراسته بطريقة مبتكرة لأدوار هذا العلم، وتقديمه بطريقة جديدة، يُثبت حفظ هذه الأمة لحديث نبيها صلى الله عليه وسلم، والمحافظة عليه، ويظل ما قد يقع في أوهام من شك أو تردد.

2- حرص المؤلف في كتابه أن بين أنواع أصول الحديث من خلال ضرب أمثلة على أنواع علوم الحديث المختلفة، دون الاكتفاء بأمثلة الأقدمين، مما ساعد في تجديد هذا العلم وتطويره.

3- التمثيل الفائق لأنواع علوم الحديث ومناهج النقد؛ إذ ظهرت شخصية المؤلف العلمية وقدرته على التأليف والتجديد، فلم يكن بمثابة ناقل فقط وإنما مثّل لمناهج النقد عند المحدثين ومثل لأنواع أصول الحديث وبين الراجح

10 محمد مصطفى الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين ونشأته وتاريخه، (المملكة العربية السعودية، مكتبة الكوثر، الطبعة: الثالثة، 1410هـ - 1990م)، 7.

11 الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين ونشأته وتاريخه، 11.

12 بدیع السيد اللحام، جهود علماء دمشق في الحديث في القرن الرابع عشر الهجري، مقالات على موقع

- في الحكم في الأحاديث التي اختلف في بيان درجتها عند علماء الجرح والتعديل.
- 4- العناية بالتعريف بالأعلام** الذين ذكروا في هذا الكتاب بتاريخ وفيات العلماء، وبذلك يكون فتح أمام القراء لتكوين صورة متكاملة من التطور العلمي وصورة مستخلصة لتاريخ كل علم من علوم الحديث دون معاناة في البحث.
- 5- العناية الفائقة بذكر المصادر والتصانيف** التي يُعتمد عليها في كل علم من علوم الحديث¹³، أضيف إلى ذلك المصادر التي يثبتها في هامش البحث؛ كي يسهل على طالب العلم الرجوع في المسألة التي يبحث فيها، بل أحياناً يأتي بآراء الأصوليين إن كان لهم رأي في المسألة¹⁴، وهذا يدل على سعة علم المؤلف وإحاطته بكتب علوم الحديث.
- 6- الدقة في تحرير الأقوال والمسائل** التي كثرت فيها الخلافات، فلم يقف عندها، فأحياناً يرد الخلاف إلى أنه شكلي، فيقوم بالتوفيق بين الآراء _ كما في مسألة اختلاف العلماء في أي الصحيحين أرجح وأفضل¹⁵ _ وقد يرجح رأياً على آخر، لكن أكثر ما رأيت من ترجيحاته أنه يرجح رأي الأثرية المتفقين على رأي الأقلية المخالفين¹⁶.
- 7- الرد على بعض الذين ألفوا في هذا الفن من المحدثين**، أو المستشرقين فلم يوافقوا الصواب، بعبارة عفة مهذبة، ومنهج الشيخ أنه يأتي بقول المخالف دون أن يذكر اسمه، أو يشير إلى كتابه¹⁷.
- ولعل مقصد الشيخ من ذلك هو تنزيه كتابه عن الدعاية لكتبهم وأسمائهم، وحتى لا تنقيد الفكرة بشخص معين أو كتاب معين، لأن المقصد هو بيان الصواب لا التشهير بالعلماء والله أعلم.
- 8- عناية المؤلف بالرد على بعض الآراء الاستشراقية** التي أرادت التشكيك بالسنة النبوية، ولم تكن مبنية على أساس علمي وإنما أخذت ما هو متداول على الألسنة، كي يشككوا المسلمين بالسنة، ومثال ذلك ما صنعه في آخر الكتاب كما ذكرت.
- 9- كثيراً ما التزم بذكر النتائج**، حيث يقوم في آخر الفصل أو الباب بذكر ملخص أو نتائج عن ما سبق ذكره في البحث. يقول نزار محمود قاسم الشيخ عنه: من أهم كتبه "منهج النقد في علوم الحديث" صاغ فيه علم مصطلح الحديث صياغة جديدة في نظرية نقدية تُظهر تكامل هذا العلم الذي اختص الله تعالى به المسلمين¹⁸.

الخاتمة

وأخيراً يمكننا القول بأن كتاب منهج النقد يتلخص في:

- 13 ينظر: عتر، منهج النقد في علوم الحديث، 115.
14 ينظر: عتر، منهج النقد في علوم الحديث، 94.
15 ينظر: عتر، منهج النقد في علوم الحديث، 256.
16 ينظر: عتر، منهج النقد في علوم الحديث، 160.
17 ينظر: عتر، منهج النقد في علوم الحديث، 155-156.
18 نزار محمود قاسم الشيخ، الدكتور نور الدين عتر وجهوده المبذولة في خدمة السنة المطهرة، 28.

- 1- تمحوره حول عمل المحدثين، وعلماء الحديث، وجهودهم وتطبيقهم لقواعد تصل دوماً إلى نتيجة حتمية، وهي أن كل ما يحظر في بال المتلقي من أسئلة وأحوال تتعلق بالحديث سنداً وامتناً، أو ربما تؤثر في النقد فيه، وخاصة بمدرسه التاريخية والاستشراقية المعاصرة قد عاجلها علماء الحديث من خلال جميع النواحي التي قد تثار من شبهات حوله، فلم يتركوها من غير بحث، وأعملوا فيها كما أعمل فقهاء الفقه الافتراضي بمعالجتهم لقضايا لم تحدث لكنهم توقعوها، بأن عاجلوا كل احتمالات النقد التي قد تطرأ، ولو من زاوية ضيقة لعلم الحديث، فقاموا بوضع حلول لها من خلال المراجعة الفكرية لها.
- 2- مزج هذا الكتاب بين الأصالة والمعاصرة، فجاء كقالب مسبوك كالذهب الناصع، من خلال نظرية متكاملة الجوانب يمكن القول بأنها تستحق براءة اختراع لجودتها.
- 3- التذوق الحديثي عنده من خلال المكنة العلمية، وسلاسة نقل الفكرة من خلال هضم كل ما يتعلق في منهجية النقد وتبلورها في فكر الدكتور العتر.
- 4- التركيز على الربط بين مقاصد الشريعة والنصوص الحديثية بكونها كل متماسك يكمل بعضها البعض.
- 5- الاعتماد على منهجية علمية في أسس التفكير عند المحدثين، مع الاستفادة من آليات النقد التاريخي في اعتماد الحقائق التاريخية أو عدم اعتمادها.
- 6- الأمانة والموضوعية في البحث مع الابتعاد عن الهوى، والجرأة في عرض النتائج التي تم الوصول إليها.
- 7- النظرة الشاملة المصاحبة لبعده النظر في مجال توثيق النص الحديثي.

Kaynakça

- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Menhecü'n-Nakd İnde'l Muhaddisin ve Neş'etuhu ve Tarihuhu*. Suudi Arabistan: Mektebe'tül Kevser. 3. Baskı, 1410/1990.
- 'Itr, Nureddin. *Menhecü'n-naqd fi 'Ulûmi'l-Ĥadîs*. Dimeşk: Dar'ul Fikr. 3. Baskı, 1401/1981.
- Muhammad, Abdulaziz. *Cuhûdü Nûreddîn 'Itr fi Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye*. Türkiye: Hadis Araştırmaları Dergisi, 16. Cilt, 2. Sayı, 2018.
- Nesim'üş-Şam. *el-Üstaz'üed-Doktor Nureddin 'Itr*, Erişim. T. 04.11.2022
https://naseemalsham.com/persons/sh_nour_ater
- Nezzar Mahmud Kasım Eş-Şeyh. *Ed-Doktor Nureddin 'Itr ve Cuhuduhu'l Mebzule fi Hidmeti's-Sünne'l Mutahhara*. eş-Şarika Üniversitesi toplantısında 'el-Cuhud'ul Mebzule fi Hidmeti'ssünne Min Bidayeti'l Karni'r-Rabi Aşar el-Hicri İla'l Yevm' ismiyle sunulan araştırma, el-Ayn, Birleşik Arap Emirlikleri: 10 Muharrem 1425.
- Seyyid el-Lahhâm, Bedî es-. *cuhûd 'ulemâ Dimeşk fi'l- Ĥadîs fi'l-Karni'r-Rabi Aşar el-Hicri*. Erişim. T. 03.10.2022
<http://www.alfatihonline.com/articles/bde3.htm>

Secavend Durakları ve Tefsirle İrtibatı

Sajāwand Waqfs and Their Connection with Tafsīr

Yusuf YURT

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir
Bilim Dalı
Asst. Prof., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Tafsir, Giresun/Turkey

yusuf.yurt@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2512-4141

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Ağustos / August 2022

DOI: [10.53683/gifad.1091500](https://doi.org/10.53683/gifad.1091500)

Atıf / Citation: Yurt, Yusuf. "Secavend Durakları ve Tefsirle İrtibatı / Sajāwand Waqfs and Their Connection with Tafsīr". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/1): 330-372

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Secavend durakları Kur'ân metninin tilaveti esnasında durulabilecek yerleri ve durmayla ilgili ilkeleri ve kuralları belirler. Konu ilk bakışta lafzî görünse de üzerinde hassasiyetle durulan konuların başında Kur'ân'ın anlam bütünlüğü korumak vardır. İlk dönemde yazılan vakıf ve ibtidâ kitaplarında konunun teorik yönü izah edildikten sonra, lafız itibarıyla cümlelerin tamamlandığı yerler; siyak sibak irtibatı gözetilerek anlamın tamamlandığı yerler ve mana ihlallerinin oluşabileceği yerler tüm Kur'ân metni üzerinde tek tek gösterilir. Bu işlemlerde mihvore konulan cümle bütünlüğü, mana bütünlüğü ve anlam bozulmaları gibi konular ayetlere anlam vermeye çalışanlar için de önemli hususlardır. Bu açıdan duraklarla ilgi temel eserler kıraat ilminin yanında tefsir ve meal çalışmaları için de vazgeçilmez eserdir. Diğer taraftan, durakların tesbitinde rivayetin yanında dirayet de kullanılmıştır. Ancak, aynı durak yeri için farklı isimlendirmelerin yapılması vb. durumlar konunun dirayet tarafının rivayet tarafından çok daha güçlü olduğunu gösterir. Makale günümüz mushaflarında yer alan secavend duraklarının da temelini oluşturan bazı klasik çalışmalardan örnekler vererek secavend duraklarının tarihi gelişimini inceler ve tefsirle olan irtibatını ortaya koymaya çalışır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Secâvend, Vakf, İbtidâ, Tilavet, Kur'ân.

Abstract

Sajâwand waqfs determine the places to stop during the recitation of the text of the *Qur'ân* and the principles and rules about stopping. Although it seems to be interested in the wording at first glance, when the subject is examined more closely, it is seen that the issue that is meticulously focused on is the integrity of the meaning. After explaining the theoretical aspect of the subject in classical waqf and *ibtidâ* books, the places where the sentences are completed in terms of words; the places where the meaning is completed by considering the context; The places where violations of meaning can occur are shown one by one on the entire text of the *Qur'ân*. Subjects such as sentence integrity, meaning integrity and meaning distortions are also important issues for those who try to give meaning to the verses. In this respect, the basic works related to the waqfs are indispensable works for *tafsîr* and translation studies as well as the science of recitation. In addition to *riwāyah*, *dirāyah* was also used in the determination of the waqfs. However, different naming for the same stop, etc. situations show that the *dirāyah* side of the issue is much stronger than the *riwāyah* side. The article examines the historical development of *sajâwand* waqfs by giving examples from some classical studies that also form the basis of *sajâwand* waqfs in today's mushafs and tries to reveal their connection with *tafsîr*.

Keywords: *Tafsīr, Sajāwand, Waqf, İbtidā, Recitation, Qur'ān.*

Extended Summary

In this study, the development of the subject of waqf and ibtidā, which are among the Qur'ānic sciences, is examined. This branch of science deals with the reading of the Qur'ān. It tries to ensure that the meaning of the Qur'ān is read without being corrupted. It has contributed greatly to the reading of the Qur'ān by both Muslims of Arab origin and Muslim nations who do not know Arabic language, even if they do not know its meaning, by standing in the right places without disturbing the meaning. Like every branch of science, it has its own literature and terminology. The development of this terminology and literature is closely related to the development of sciences such as language, syntax and tafsīr. It is understood that in the time of the Prophet, the knowledge of waqf and ibtidā were taught orally, and this science was taught while teaching the commands and prohibitions in the verses within the scope of the teaching of the Qur'ān for the Companions. When we look at the narrations from some Companions such as Umm Salama and Ibn 'Umar, it is also seen that some problems related to waqf and ibtidā issues arose during the period of the Companions. On the other hand, starting from the era of the Companions, the compilation, copying and beautification works on the Qur'ān continued for many centuries. Parallel to the developments in the Arabic language, a vowel system was invented, which is dissimilar than they are today, and dots were placed on the letters with the same character which they represent different sounds. It is known that Abū l-Aswad al-Du'alī pioneered this activities. Khalīl b. Aḥmad developed the present symbols of vowel system, and in the next mushaf writing activities, his system were employed. Considering more than a century of time between ed-Du'alī, who made the first study, and Halil, who gave the final shape to the existing vowel system, it can be concluded that such studies on the Qur'an were not completed in a short time, but took place over a long period of time.

With the developments of nahv, the science of waqf and ibtidā, which was previously taught orally, was also evolved. It is understood that the first name to write an independent work in this branch of science was Shayba Nisāh. The works of Abū 'Amr, Ḥamza and Nāfi', who are the imams of al-qiraat al-saba'; The work of Ya'qūb al-Ḥaḍramī, one of the imams of the al-qirā'āt al-'ashara, and the works of personalities such as al-Zajjāj, Ibn al-Anbārī, al-Naḥḥās, al-Dānī, al-Sājawandī, Ibn al-Jazarī were followed. In these books virtues, importance and the rules of Qur'ānic recitation are covered. Especially, where to stop and how to start and the points where waqfs are prohibited while reading; the points where the sentence or meaning will be complete and subjects such as recitation of Prophet were

emphasized. In the first part of such books, narrations and theoretical information about the subject are given, and in the second part, all types of waqfs are shown verse by verse over the entire text of the Qur'ān. With these structures, the works are not intended for the public, but for scholars.

It is possible to divide these works into two groups, which use the definitions of waqf with terms such as “tām, kāfī, ḥāsen and qabīḥ” and the group expressed with terms such as “lāzim, muṭṭlaq, jāiz, mujewwez li wejhin, murakhkhaṣ darūraten, lā yajūzu”.

The marking of the waqf signs in mushafs, in a similar way to the placement of the vowels on the text, is also important. Some studies shows that Ibn Aws al-Mukrī, assigned symbol letters for the waqfs in his book al-Wakf wa al-Ībtidā before Sājawandī. In that study, the auther assigned some symbol letters for each kind of waqf. For example: for tām waqf letter ء; for kāfī waqf letter ك; for ḥāsen waqf letter ح are used as symbols.

Sejavidī, who developed and used the terms belonging to the second group, assigned a symbol letter for each waqf. The symbols he employes for each waqf, taking from the name of the waqfs, are as follows in his own order: ل for lā yajūzu; م for lāzim; ط for muṭṭlaq; ج for jāiz; ز for mujawwaz li-wejhin; the letter ص for murakhkhaṣ darūraten. In his work of ‘Illel al-Wuqūf, first, he treated the subject theoretically and then showed the waqfs of each verse of the surahs in order. He did not write words like tām, kāfī, ḥāsen, and qabīḥ at the end of the verses, as the authors of the first group did, but instead he wrote the symbol letters he assigned for each kind of waqf. It is seen that this terminology and method developed by him is generally accepted and became widespread in the Islamic world.

Today, the terminology of Sejavidī is used with some additions in the muṣḥafs published or approved by the Presidency of Religious Affairs in Turkiye and muṣḥafs published by the King Fahd Complex in Madina. Although the copies of Turkiye and Madina are mainly similar in terms of method and terminology, but there are some differences between them, both in the determination of the waqf places and the naming. The terminology belonging to the first group is used in the al-Jazāir edition of the Qur'an.

Although the abovementioned books are about recitation, they are also important works that contribute to tafsār in terms of dealing with the meaning of the verses, explaining the points where sentences and meanings are completed and the points that may cause meaning distortions. In this context, it is possible to evaluate the Qur'ān as sources that cannot be ignored in translation and tafsār

studies.

Giriş

Sahabe döneminde yapılan cem' ve istinsah çalışmalarından sonra, Müslümanların hâkim olduğu coğrafyanın genişlemesi ve buna paralel olarak yabancılarla karışma, ana dilleri Arapça olmayan toplumların İslam'ı kabul etmeleri gibi yeni durumların beraberinde getirdiği ihtiyaçlar nedeniyle Kur'an metni üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, kelimelerin sonuna i'râb işaretleri konulması, yani metnin harekelenmesi; aynı şekilde yazılan ح - ح ; ج - ث - ت - ب - ح - خ gibi harf gruplarının arasını temyiz için noktalar konulması; metin içi durak yerlerinin belirlenmesi, ayet başlarının ve sonlarının işaretlenmesi; sure aralarına ayıraçlar konulması; tahmis, ta'sîr, cüz, hizip ve secde yerlerinin gösterilmesi; ayet sonlarına konan işaretlerin içerisine rakamlar yerleştirilmesi gibi faaliyetler söz edilen çalışmalarından bazılarıdır. Bunların her biri okuyucuya kılavuzluk etmek, Kur'an metnini doğru okunur ve anlaşılır kılmak gibi amaçlar için ihdas edilmiş yardımcı unsurlardır. Bu makalede sözü edilen çalışmalardan vakıf ya da diğer adıyla secavend durakları incelenecek ve tefsir ilmiyle irtibatı üzerinde durulacaktır.

Vakıf ve ibtidâ konusu günümüzde kıraat ilmi açısından kaydadeğer sayıda çalışma ile incelenirken¹, tefsir ilmi açısından yapılan çalışmaların sınırlı sayıda olduğu ve belirli örneklerle sınırlı kaldığı farkedilmektedir.² Bu nedenle konunun tefsirle irtibatı üzerinde daha fazla durmak faydalı olacaktır. Bu çalışma da bu bağlamda değerlendirilmeli, özgünlüğü bu noktada aranmalıdır.

Vakıf yerleri ve bunları gösteren işaretler günümüz dilbilgisinde metnin doğru anlaşılmasına yardımcı olsun diye kullanılan noktalama işaretlerine benzetilir. Bu bağlamda durakların Kur'an metnine sağladığı fayda, ya da işleve iki açıdan bakmak mümkündür. Birincisi, Kur'an metnine anlam verme

¹ Bz. Nihat Temel, *Kırâat İlminde Vakf ve İbtidâ*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991); Enes Yarız, "Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi." *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (June 30, 2018), 161-172; Yakup Uzun, "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ", *Bilimname* 2021/44 (March 26, 2021), 163-205.

² Recep Koyuncu, *Kur'an-ı Kerim'in Anlaşımında Vakf-İbtidânın Rolü (İbnü'l-Enbârî, Ed-Dânî ve Es-Secâvendî Örneği)*, (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Recep Koyuncu, "Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü", *Marife* 15/1, (30.06.2015), 163-188; Muhammed Ersöz, "Vakf-ı Murâkabe Ve Kur'an'ı Anlamaya Etkileri (Secâvendî'nin İlelü'l-Vukûf Adlı Eserindeki Açıklamalar Özelinde)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (January 16, 2016), 159-186; İdris Yiğit, Vakf ve İbtidânın Tefsire Etkisi, (Nesefi Bağlamında), (Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

çalışmasında, yani kelamın nerede başlayıp nerde bittiğini belirleyerek doğru anlam verme ve isabetli hüküm istinbat etme konusunda, tefsire yardımcı olur. İkinci ise kıraatiyle ibadet edilen kitap olması hasebiyle, günlük ibadetlerde ve diğer vakitlerde yaptıkları okumalarında ana dilleri Arapça olan ve olmayan Müslümanlara anlamını bozmadan Kur'ân'ı okumalarında kılavuzluk eder. Günümüz dünyasında Müslüman popülasyonunun ana dilleri dikkate alındığında büyük çoğunluğun okuduğu metni anlayamaması söz konusudur. Nitekim, 2010 yılında yayınlanan bir araştırmaya göre ana dilleri Arapça olmayan topluluklar bugün Müslümanların çoğunluğunu oluşturmaktadır.³ Vakıf çalışmalarına ihtiyaç duyulduğu dönemlerde demografik yapıyla ilgili oransal bir bilgiye sahip olmasak da islam coğrafyasının genişlemesi sonucu anadilleri Arapça olmayan Fars, Türk, Berberî vd. milletlerin Kur'an okumalarına yardımcı olacak bazı çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu öngörmek yanlış olmasa gerekir. Yapılacak çalışma öyle bir nitelikte olmalıdır ki okuyan tarafından manası anlaşılmasa bile metnin, anlam bütünlüğü bozulmadan okunması temin edilmelidir.

İlk dönem mushaflarında durak yerlerini gösteren bir işaretleme olmadığı gibi ayet sonlarının da belirgin olarak işaretlenmediği anlaşılmaktadır. Örneğin, tefsir kitaplarında bazı sûrelerin ayet sayılarıyla ilgili kaynaklarda verilen bilgilere bakıldığında⁴ ilk dönem mushaflarında ayet sonlarının işaretlenmesinde bir belirsizliğin bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.

Diğer taraftan günümüzde basımı yapılan bazı mushaf nüshaları üzerinde yapılan incelemede hem ayet sonlarının hem de sûre aralarının belirli şekillerle ayrıldığı tarafımızdan müşahade edilmiştir.⁵ Bu gözlem aslında yukarıda dile getirilen hususların, yani ilk dönem mushaflarında durak işaretleri bulunmadığını ve ayet sonu işaretleme sisteminin henüz tekemmül etmediğini de gösterir. Bazı çalışmalarda bu husus şöyle dile getirilir: *"Eski Mushaflarda âyet sonları iyice belirtilmediği gibi, âyet arası vakıf yerleri de işaretli değildi... Mushaf yazan hattatlar, zamanla âyetleri birbirinden ayırmak için ayet sonlarına bir yuvarlak dâire koymaya başladılar. Her beş ayetin sonundaki dâireye küçük bir kıvrık ekleyip onuncu ayetin sonundaki dâireyi de gül deseni şeklinde yaptılar."*⁶

³ <https://www.yenisafak.com/hayat/iste-69-milyarlik-dunyanin-din-nufusu-436757> (Erişim 03 Ocak 2021)

⁴ Celâlüddin Muhammed b. Ahmed El-Mahallî - Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir Es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn el-Mu'yesser*, ed. Fahrüddin Kubâde (Kâhire: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2003), 1, 76, 598, 602, 604. ; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979, 2/1267, 9/5986, 9/6162, 9/6273).

⁵ Tayyar Altıkulaç, *Hız. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2007), 14, 15, 16.

⁶ İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: İFAV, 2009), 59.

Diğer taraftan, Kur'an'ın yazılması, ezberlenmesi, öğrenilmesi, öğretilmesi, okunması ve hatmedilmesi gibi hususlar Hz. Peygamber döneminden beri üzerinde titizlikle durulan konulardır. Müslüman toplumlarda bilindik eğitim kurumları olan cami, suffice, küttab ve kıraat eğitimi veren medreselerde bu eğitim ifâ edilmiştir.⁷ Hadis külliyatlarının “Fezâilu'l-Kur'an” bölümlerinde yer alan, “Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğreteninizdir”⁸ ve “Kim Allah'ın kitabından bir harf okursa, kıraatı nedeniyle bir sevap alır. Sevaplar da ona katlanır. Elif-lâm-mûm bir harftir demiyorum, elif bir harf, lâm bir harf, mûm de ayrı bir harftir”⁹, v.dğr. hadisler Hz. Peygamber'in konuya verdiği önemi gösterir. Bunların yanında bazı duaların öğretilmesiyle ilgili “Resûlullah, Kur'an'dan bir sûre öğretir gibi bize bu duayı (istihare) öğretti”¹⁰, gibi ifadeleri de Hz. Peygamber'in sözkonusu dualara verdiği önemi göstermenin yanında ashabına Kur'an'ı nasıl özenle öğrettiğinin ipuçlarını da barındırır. Kur'an ilk günlerinden itibaren, eş zamanlı olarak hem yazılmış ve hem de ezberlenmiştir. Ezberlenmesine harcanan emek ve zaman yazılmasına harcanan emek ve zamandan daha az değildir. Bahsettiğimiz zamanlardaki yazma imkânları göz önüne alındığında bütün Müslümanların elinde yazılı bir mushaf olma imkânı yoktu. Kimi rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Kur'an öğretiminde, insanlara önlerindeki ya da hafızalarındaki metni okurken nerede ve nasıl duracakları da öğretiliyordu. Diğer bir ifadeyle durak yerlerinin öğretimi şifahi yolla yapılıyordu.¹¹ Abdullah b. Ömer (ö. 73/693)'in şu sözü bu konuda yeteri kadar aydınlatıcıdır:

“Biz, ömrümüzde her birimize Kur'an'dan önce imanın verildiği bir dönem yaşadık. Muhammed (a.s.)'a bir sure indiğinde biz o sûrenin getirdiği helali, haramı, emirlerini, yasaklarını ve bir de durulması gereken yerlerini öğrenirdik. Tıpkı bugün sizin Kur'an'ı öğrendiğiniz gibi. Bugün bazılarını görüyoruz ki imandan önce kendisine Kur'an veriliyor. Bu kişiler Fatihâ'dan Nâs'a kadar Kur'an'ı okuyorlar da okuduklarının neyi emrettiğini, neden sakındırdığını ve nerede durulması gerektiğini idrak

⁷ Kur'an eğitiminin Hz. Peygamber'den itibaren gelişim aşamalarına dair bk. İshak Kızılaslan, “Endonezya Tecrübesi Örneğinde İslam Ülkelerinde Kur'an Tedrisatı”, Tokat İlmîyat Dergisi 9/2 (Aralık 2021), 490 vd.

⁸ Tirmizî, “Fezâilu'l-Kur'an”, 15. (No: 2907)

⁹ Tirmizî, “Fezâilu'l-Kur'an”, 15. (No: 2910)

¹⁰ Buhârî, “Da'avât”, 48 (No.6382), “Tevhîd”, 10 (Hn.7390), Müslim, “Mesacid”, 134; Ebu Davud, “Salat”, 364 (No.1538), 365 (No. 1542); Tirmizî, “Deavat”, 79 (No. 3494). İbn Mâce, “İkametü's-salât”, 188, (No. 1383).

¹¹ Enes Yarız, “Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi”, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (30 Haziran 2018), s. 162.

etmiyorlar.”¹²

Bu rivayete dayanarak sahabe neslinin Kur’an’ı anlam bütünlüğüne riayet ederek tilavet ettiğini söylemek mümkün olsa da aynı dönemde duraklar konusunda bazı ihtiyaçların ortaya çıktığı da anlaşılmaktadır.¹³ İbn Ömer’in bu sözleri, tertîl’in tefsirine dair Hz. Ali’ye isnat edilen bir açıklama ve Hz. Peygamber’in kıraatine dair Ümmü Seleme rivayeti aslında var olan bir ihtiyacın göstergeleri ve yapılacak çalışmaların da dayanağı olarak değerlendirilebilir.

Burada alanla ilgili temel kaynaklarda konunun önemine dair görülen bazı açıklamalara yer vermek güzel olacaktır. Örneğin Enbârî (ö. 328/940) şöyle der: *“Vakıf ve ibtidâ bilgisi, Kur’an’ın i’rabına, manalarına ve garibine dair bilgileri tamamlayan hususlardandır. Okuyucunun tâm, kâfi ve kabih vakfları bilmesi gerekir.”¹⁴*

İskenderiyeli bir kıraat âlimi olan Nikzâvî (ö. 683/1234) de benzer bir şekilde şöyle der: *“Vakıf çok değerli, bir o kadar da tehlikeli bir ilim dalıdır. Herhangi biri için fasılları bilmeksizin Kur’an’ın manalarını bilmek ve şer’î delillerden hüküm çıkarmak olası değildir.”¹⁵*

İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) ise vakfın niçin gerektiği hususunu şöyle açıklar:

“Kârî için bir sûre veya kıssayı tek nefeste okumak mümkün değildir. Bu nedenle, okuma sırasında bazı kelimelere nefes yetmeyecektir. Hem okuyup hem nefes almak da söz konusu olamayacağından, teneffüs ve istirahat için bir durak yeri; ardından da tekrar okumaya başlamak için başlangıç yeri seçmek gerekecektir. Seçilecek yerler manayı ihlal eden, yanlış anlaşılmalara neden olan yerler olmamalıdır. Böyle yapıldığında, Kur’an’ın i’câzı ortaya çıkar ve maksadı anlaşılmış olur. İşte bu nedenledir ki dinin önde gelenleri bu konuyu öğrenmeye ve bilmeye teşvik etmişlerdir.”¹⁶

Bu alıntılarda yer aldığı şekliyle alimler konuyu Kur’an’ın i’rabıyla, anlamını bilmekle, hüküm istinbatıyla, mananın bozulmasıyla, yanlış

¹² Hâkim, *Müstedrek*, “Kitâbu’l-îmân”, 101 nolu hadis. Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübra*, “Kitabü’s-Salat”, “Ebvabü salati’l-imam ve sıfati’l-eimme”, bölümü, 5290 nolu hadis; Dâni, *el-Muktefâ fi’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 4; Suyûtî, *el-İtkân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, 2015, 154.

¹³ Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 59.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Îzâhi’l-vakf ve’l-ibtidâ*, ed. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimeşk: Mecmeu’l-lugati’l-Arabîyye, 1390), 1/108; Suyûtî, *el-İtkân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, 1/282. Suyûtî bu bilgiyi kısaltarak almıştır.

¹⁵ Suyûtî, *el-İtkân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, 2015, 155. Nikzavî’nin eserine ulaşamamıştır. Bu nedenle Suyûtî’deki alıntıyla yetinilmiştir.

¹⁶ Şemsüddin Ebu’l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *En-Neşr Fi Kırâati’l-Aşr*, ed. Zekeriyâ ‘Umayrât (Lübnan: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 1/177. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-İtkân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, 2015, 154; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 318.

anlaşılmalara meydan vermemekle, doğru anlamının ortaya çıkmasıyla ve i'cazi gibi konularla ilişkilendirirler. Yani, konu sadece lafzın doğru okunması değil aynı zamanda kelamın doğru anlaşılmasıdır. Yani, lafızla ilgileniyor gibi görünse de bu ilimin asıl amacı Kur'ân'ın anlam bütünlüğünü korumaktır.

1. Tanım ve İlgili Kavramlar

Sözlükte durmak, durdurmak, yarıda kesmek, duraklamak, kelimenin sonunu sakın okumak gibi anlamlara gelen *vakf*'in¹⁷ ıstılahta ifade ettiği anlam alanlarına şu üç tarifile yer verilecektir:

*“Kırâattin nasıl edâ edileceğinin bilinmesini sağlayan, üzerine pek çok fayda ve istinbatın bina edildiği, ayetlerin anlamlarının kendisiyle açığa çıktığı, sorunlara düşmekten kendisiyle emin olunan yüce bir ilim dalıdır.”*¹⁸

*“Kârînin, okuduğu ayette yer alan anlam içeriğini dikkate alarak okumasını sağlayan ayet içi durma noktalarıdır.”*¹⁹

*“Okumaya tekrar başlamak niyetiyle, nefes alacak zaman kadar, sesi kesmeye vakıf denir. Vakıf yaparken ses kesildikten sonra, kısa bir süre durulup nefes alınır ve okumaya devam edilir. Vakıf kelimenin sonunda yapılır ve esas olan kelimenin sonunu sakın kılarak durmaktır, ancak bazı kelimelerin kendine has vakıf kuralları vardır. Yukarıda tarif edildiği şekliyle, kıraati kesmeye vakıf dediği gibi, durulması bildirilen yerlere de vakıf denir.”*²⁰

Bu tanımlar çerçevesinde vakıf ıstılahta, Kur'an ilimlerinden bir ilim dalı, ayet içi durma noktaları ve okuyuşa usulünce ara vermek, şeklinde üç anlam alanını ifade eder.

Vakıf ile eş anlamlı olarak kullanılan diğer bir terim, kıraatten tamamen ayrılmak maksadıyla, okuyuşu kesmek anlamındaki *kat*' kelimesidir. Mananın tamam olduğu ayet sonlarında yapılır. Sonrasında tekrar okuma yapmak için istiaze gerekir. Ancak, bu iki kelimenin eş anlamlı olarak birbirlerinin yerine kullanıldığı anlaşılmaktadır.²¹

Vakıf ile alakalı başka bir terim de *sekte*'dir. Tecvid ilminde sekte nefes

¹⁷ Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), “vkf”, 4/3886.

¹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/342.; Suyûfi, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1394, 1/382.

¹⁹ Ünal, “Kur'ân'ın İç Düzeni”, 102.

²⁰ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 339; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 33. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 259-260, 279.

²¹ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 339; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 33. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 259-260.

almadan sesi vakıf zamanından daha kısa bir süre kesmeye denir. Sekte yapılacak yerde ses kesilir, arada nefes almadan kısa bir süre beklenir, sonra okumaya devam edilir.²²

Sözlükte bir işe başlamak, takdim etmek, söze girmek, konuşmaya başlamak gibi anlamlara gelen *ibtidâ*²³ ise kıraat ilminde ilk defa veya durduktan sonra, okumaya devam etmek için, tekrar başlamaya denir.²⁴ Aslında vakıf, okuyuşu sonlandırma olmadığından; yani her duraklamadan sonra bir de başlangıç olacağından konu kaynaklarda *vakıf ve ibtidâ* başlığıyla yer alır.

Ayet sonları, Hz. Peygamber'in fiili sünnetiyle sabit durak yerleri kabul edildiğinden kaynaklarda karşılaşılan şu iki terime de burada yer verilecektir. Birincisi *ra'su'l-ayeh*, رأس الآية، ç: رؤوس الآي، terkididir. Literal olarak ayet başı anlamındaki bu terikle kıraat âlimleri ayet sonlarını kastederler. Örneğin Dâni, Fâtiha'nın ayet başlarını (الآي رؤوس) الضَّالِّينَ وَعَلَيْهِمُ السُّلْطَانُ، نَسْتَعِينُ، الرَّحِيمِ، الْعَالَمِينَ (الآي رؤوس) şeklinde sıralar.²⁵ Sıralanan kelimeler ayetlerin son kelimeleridir. İkinci terim ise *fâsıla*, فَوَاصِلٌ، ç: الْفَاصِلَةُ kelimesidir. Kıraat terimi olarak bu kelime bazı kaynaklarda *ayetin son kelimesi* olarak tanımlanır. Kelimenin son harfine de *el-harfü'l-fâsıla* adı verilir.²⁶ Bu tanıma göre ayetlerin fasılaları/فَوَاصِلِ الْآيِ şiiirin kafiyesine benzetilmiştir.²⁷ Diğer bazı kaynaklarda ise *fasıla*, *sonrasından bağımsız tam bir kelamın son kelimesidir*. Bu tarife göre fasılalar ayet sonunda olabileceği gibi başka yerde de olabilir. Yine son tanıma göre, tam bir cümle olarak sonrasında bağımsız, ayet sonları bir fasıla iken; her fasıla ayet sonu değildir. Yani, fasıla hem şartlarını taşıyan ayet sonunu ve hem de ayet sonu olmasa da cümle sonlarını ifade eder.²⁸

2. Konunun Dayanağı

Dini ilimlerde bir konuyu ayet, hadis ve sahabe uygulamalarına dayandırma geleneği bilinen hususlardandır. Kaynaklar incelendiğinde duraklar konusunda da bu yaklaşımın benimsendiği görülür. Şöyle ki, vakıf ve ibtidâ

²² Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 339.

²³ Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît*, "bde", 1/126.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/177; Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/461.

²⁵ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*, ed. Gânim Kudurî el-Hamed (Kuveyt: Merkezi'l-Mahtûtât ve't-Türâs, 1414), 139.

²⁶ Abdurrahman Çetin - Tefvik Rüşdü Topuzoğlu, "Fasıla," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), .

²⁷ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1394, 3/332.

²⁸ Dâni, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*, 126; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1394, 3/332.

ilminin ilgili olduğu hususlar, yani ayetlerin doğru okunması ve doğru anlaşılması göz önünde bulundurularak iki grup ayetin vakıf ve ibtidâ'ya dayanak olduğu ileri sürülmüştür. Birincisi tefekkür, taakkül ve tebyîn ile ilgili ayetlerdir. Örneğin, "...Allah ise kendi izniyle cennete ve mağfirete çağırır ve insanlar için ayetlerini iyice açıklar; umulur ki düşünürler..."²⁹; "Allah ayetlerini sizin için işte böyle iyice açıklıyor ki akledesiniz."³⁰; "Akleder iseniz sizin için elbette ki ayetleri iyice açıkladık"³¹, gibi ayetlerdir. Bu ayetlerde ilahi maksadın açıkça söylenmesinden, açıklanmasından, anlatılmasından ve anlaşılmasından söz edilir. Söz edilen şeylerin gerçekleşmesi ise sözün nerede başlayıp nerede bittiğiyle alakalıdır. Böylece Kur'an doğru anlaşılacak olacaktır.

İkinci grup ise tilavet konusundaki, diğer bir ifadeyle Kur'an'ın okunuşuyla ilgili ayetlerdir. Örneğin: "Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk"³²; ve "Kur'an'ı da tane tane oku!"³³, gibi Kur'an'ın nasıl okunması gerektiğini ifade eden ayetlerdir. Bu ayetlerde geçen tertil'i Hz. Ali (ö. 40/661) "harfleri tecvîd ile okumak ve vakıfları bilmek" diye açıklar.³⁴ Onun bu tefsiri, konunun dayanağı sayılmıştır.

Diğer taraftan, Peygamber (a.s.)'in fiili sünneti ve bazı ifadeleri de konunun dayanakları arasında sayılmıştır. Kaynaklarda *fi vasfi kıraati'n-nebî* vb. başlıklar altında Hz. Peygamber'in kıraat tarzıyla ilgili olarak, üç çeşit okumadan söz edilir. Bunlar: 1) Tercî' yapmaksızın med³⁵ ve tahkîk³⁶, 2) Terdîd³⁷ ve terci'³⁸,

²⁹ el-Bakara, 2/221.

³⁰ el-Bakara, 2/242.

³¹ Âl-i İmran, 3/118.

³² el-Furkân 25/32.

³³ el-Müzzemmil 73/4.

³⁴ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/282. İbnü'l Cezerî, *Neşr*, 1/177.

³⁵ Hadislerde med ile ilgili verilen örnekler, besmeleyi okurken *lafzatulâh*, *Rahmân* ve *Rahîm* kelimeleri ile Fatihâ'nın sonunda bulunan *dâllîn* ve sonrasında *âmin* kelimelerinin uzatılarak, yani med yapılarak, okunması örnekleri verilir. Bkz. Buhârî, "Fezâilu'l-Kur'ân", 29. (No.5046); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/232 (No.12198).

³⁶ Tahkîk, kıraatin hız bakımından en yavaş icra şeklidir. Harflerin hakkını tam vererek, mahreçlerinden çıkararak, sıfatlarına riayet ederek, medleri gereği kadar uzatarak, tutulacak yerleri tutarak; hareke, ihfâ, izhar, iklâb, gunne vb, tecvîd kurallarını yerine getirmede, okuyuş hassasiyetinin en son imkânını kullanarak Kur'an okumaktır. Bkz. Çetin, *Kur'an Okuma Esaları*, s. 325.

³⁷ Okunan ayeti tekrar tekrar okumak demektir. Örneğin, Rasulüllah Mâide 5/118'i okurken böyle yaptığı rivayet edilmektedir. Bkz. El-Hemedânî, *et-Temhîd fi marifeti't-tecvîd*, s. 166, 186.

³⁸ Terci', sesi titretmek, nağme yapmak, sesi boğazda tekrar etmek anlamlarına gelir. Bkz. Çetin, *Kur'an Okumanın Esaları*, s. 353; Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 30. (No. 5047)

3) Teressül³⁹, tertîl⁴⁰ ve taktî' ile harf harf, ayet ayet okumak.⁴¹ Bazı kaynaklarda *zemzeme* de yani, “neredeyse anlaşılmayacak kadar gizli bir sesle tilavet etme” şekli de bunlara ilave edilir.⁴² Bunlardan başka bazı hadislerde de azap ayetini rahmet ile bitirmemek ve rahmet ayetini de azap ile bitirmemek gerektiğine dair uyarılar vardır.⁴³

Hz. Peygamber'in kıraatında ayet sonlarında durmasıyla ilgili eski yeni bütün kaynaklarda yer verilen, ilk ravisine nisbetle Ümmü Seleme hadisi olarak da bilinen, bir rivayette Ümmü Seleme Hz. Peygamber'in kıraatını şöyle anlatmıştır:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُقَطِّعُ قِرَاءَتَهُ»، يَقْرَأُ: { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } ثُمَّ يَقِفُ، { الرَّحْمَنِ }
{ الرَّحِيمِ } ثُمَّ يَقِفُ، وَكَانَ يَقْرَأُهَا { مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ }

Ümmü Seleme'nin şöyle dediği nakledilmiştir: “Rasulüllâh (a.s.), kıraatini ayet sonlarında dura dura yapardı. Fatihayı okuma usulü şöyleydi: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ der durur; الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ der durur; مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ der dururdu.”⁴⁴

Konuyla ilgili diğer bir rivayet de şöyledir:

عَنْ فَتَادَةَ، قَالَ: سُئِلَ أَنَسٌ كَيْفَ كَانَتْ قِرَاءَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: «كَانَتْ مَدًّا»، ثُمَّ قَرَأَ:
{ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ } بِمَدِّ بِسْمِ اللَّهِ، وَبِمَدِّ بِالرَّحْمَنِ، وَبِمَدِّ بِالرَّحِيمِ

Katade'nin naklettiğine göre Enes b. Malik'e Hz. Peygamber'in kıraatı soruldu. O da şöyle cevap verdi: “Med yaparak okurdu, örneğin الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ derken besmelede med yapardı. الرَّحْمَنِ ve الرَّحِيمِ kelimelerini okurken de uzatarak

³⁹ Teressül, Sahîh-i Müslim, “Kitabü's-Salat”, 203'de ve Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, “Kitabü's-Salat”, 30'da yer alan bir hadiste ifade edildiği şekliyle “Rasulüllâh'ın namazda Kur'an okurken içinde tesbih geçen yerde tesbih etmesi; isteme geçen yerde istemesi; sığınma geçen yerde sığınması”, kıraatı bu şekilde yapması anlamına gelen bir kelimedir. Hz. Aişe onun bu şekilde okuyuşunu “Kur'an'ı te'vîl ediyordu”, sözleriyle açıklar. Bkz. Buhârî, “Salât”, 4. (No. 877)

⁴⁰ Tertîl, Kur'an-ı Kerîm'i tane tane, yavaş yavaş okumaya denir. Bkz. Çetin, Kur'an Okumanın Esasları, s. 353.

⁴¹ Ebû Alâ Hasan b. Ahmed El-Hemedânî, *et-Temhîd fî marifeti't-tecvîd*, ed. Gânim Kaddûrî El-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 2000), 159.

⁴² Abdullah Ali el-Meydânî, *Fadlu ilmi'l-vakf ve'l-ibtidâ ve hukmi'l-vakf alâ ruûsi'l-âyât* (Riyâd: Dâru'l-Kâsım li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2002), 77.

⁴³ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beirut, y.y.) “Salat”, 355 (No.1477); en-Nesâî, “Salât”, 37 (No. 939).

⁴⁴ Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 23. (No: 2927); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 44/206, (No: 26583); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Hurûf ve'l-Kırâât”, 1 (no: 4001).

okurdu.”⁴⁵ Buharî’de yer alan bu rivayet de Hz. Peygamber’in ayet sonlarında durarak okuduğu hususunu teyit eder.

İbnü’l-Cezerî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Ubeyde v.dğr. tarafından nakledilen Ümmü Seleme hadisinin hasen, senedinin de sahih olduğunu ifade eder.⁴⁶ Dâni de birçok tarikten gelen bu hadisi, ayet sonlarında durma konusunun temel dayanağı sayar.⁴⁷

Ebû Amr ve Beyhakî gibi bazı âlimler bu hadise dayanarak ayet sonlarında durmanın sünnet olduğu sonucuna varmışlar; sonrasıyla alakalı olsa da Hz. Peygamber’in sünnetine uymanın evlâ olacağı gerekçesiyle buralarda durmanın daha üstün/efdal olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸

Hz. Peygamber’in kıraatiyle ilgili diğer bir rivat de şöyledir. Ümmü Seleme’ye Hz. Peygamber’in namazı ve kıraati hakkında soru sorulmuş o da şu cevabı vermiştir:

كَانَ يُصَلِّي ثُمَّ يَتَأَمَّ قَدْرَ مَا صَلَّى، ثُمَّ يُصَلِّي قَدْرَ مَا نَامَ، ثُمَّ يَتَأَمَّ قَدْرَ مَا صَلَّى حَتَّى يُصْبِحَ، ثُمَّ نَعَتَتْ قِرَاءَتَهُ، فَإِذَا هِيَ تَنَعَتْ قِرَاءَةً مُفَسَّرَةً حَرْفًا حَرْفًا

“Hz. Peygamber (a.s.) namaz kılar, sonra namaz kıldığı kadar uyurdu. Sonra uyuduğu kadar daha namaz kılar. Sonra namaz kıldığı kadar uyurdu. Sabah olana değin böyle yapardı.” Ümmü Seleme bu bilgiyi verdikten sonra, Hz. Peygamber’in okuyuşunu da *قِرَاءَةً مُفَسَّرَةً حَرْفًا حَرْفًا* /harf harf açıklanan bir kıraat” olarak nitelendirmiştir.⁴⁹

Bu rivayetlerde yer alan bilgileri özetlemek gerekirse, Hz. Peygamber’in ayet sonlarında durduğu ve bunu yaparken de ayetlerin son kelimelerini uzattığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun harf harf açıklanan bir kıraat tarzına sahip olduğu da ifade edilmektedir. Bazı müellifler bu rivayetlerde yer alan bilgileri şöyle değerlendirirler:

“Hz. Peygamber bazen, mana tamam olmasa bile, fâsılaların yerini açıklamak için her ayetin sonunda dururdu. Kimi zaman da kıraati harf harf müfesser olsun diye mananın tamam olmasına riayet ederdi. Böyle yaptığı zamanlarda ayet sonlarında durmayı iltizam etmezdi. Bu nedenle, gerektiğinde insanlara ayetlerin nerede başlayıp

⁴⁵ Buharî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 29. (No. 5045)

⁴⁶ İbnü’l-Cezerî, *En-Neşr Fî Kirââtî’l-Aşr.*, 1/178.

⁴⁷ Dâni, *el-Muktefâ fi’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 12.

⁴⁸ Dâni, *el-Muktefâ fi’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 11; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/178; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ‘ulûmî’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988), 1/344.

⁴⁹ Tirmizî, “Fazâilü’l-Kur’ân”, 23. (No: 2923).

nerede bittiğini göstermek için, anlam tamam olmasa bile, ayet sonlarında durmak güzeldir. Diğer taraftan, insanlara ayet sonlarını göstermek gibi bir gereksinim olmadığında, anlam tamam olmadan durmak güzel olmaz.”⁵⁰

Konuyla ilgisi açısından, Hz. Peygamber’in vurgu hatası yapan bir hatibi uyardığına dair rivayete de burada yer vermek güzel olacaktır:

عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، أَنَّ رَجُلًا حَطَبَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ رَشِدَ، وَمَنْ يَعْصِيهِمَا، فَقَدْ غَوَى، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ، قُلْ: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

Adiy b. Hâtim’in naklettiğine göre, “Allah ve Peygamberine itaat eden doğru yolu bulmuştur, ikisine isyan eden!” diyerek duran bir kimseye Hz. Peygamber: “Sen ne kötü bir hatipsin; ‘Kim Allah’a ve O’nun resulüne isyan ederse’, de” şeklinde uyarıda bulunmuştur.⁵¹ Onun bu tavrını, “şahsın vakıf ve iptida yapılacak yerlere riayetsizliğinden hoşlanmadı” şeklinde yorumlayan bazı kıraat alimleri bu rivayetten şöyle bir çıkarım yaparlar: Hadis, beşer kelimada yapılan çirkin bir duruşun Peygamber (a.s.) tarafından iyi karşılanmadığını bildirir. Buna kıyaslandığında, Allah’ın (c.c.) kelimada yapılacak benzer hatalar daha çirkindir ve daha fazla sakınılması gereken bir husustur.⁵²

Sahabenin bu konudaki yaklaşımı hakkında verilebilecek en güzel örneklerden biri Abdullah b. Ömer (ö. 73/693)’in şu sözü olsa gerektir:

“Biz, ömrümüzde her birimize Kur’an’dan önce imanın verildiği/nasip kılındığı bir dönem yaşadık. Muhammed (a.s.)’a bir sure indiğinde biz o surenin getirdiği helali, haramı, emirlerini, yasaklarını ve bir de durulması gereken yerlerini öğrenirdik. Tıpkı bugün sizin Kur’an’ı öğrendiğiniz gibi. Bugün bazılarını görüyoruz ki imandan önce kendisine Kur’an veriliyor. Bu kişiler Fatihâ’dan Nâs’a kadar Kur’an’ı okuyorlar da okuduklarının neyi emrettiğini, neden sakındırdığını ve nerede durulması gerektiğini idrak etmiyorlar.”⁵³

Bu rivayetin Beyhakî versiyonunda ise söz konusu bu kişilerin yaptığı kıraat için, “yemeye elverişli olmayan hurmaları atar gibi etrafa saçıyor” nitelemesi de

⁵⁰ Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân Fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 1/345.

⁵¹ Müslim, “Cuma”, 48.

⁵² Dâni, *el-Muktefâ fi’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 4.

⁵³ Hâkim, *Müstedrek*, “Kitâbu’l-îmân”, 101; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Kitâbü’l-Kaṭ’ ve’l-i’tinâf*, ed. Abdurrahman b. İbrahim El-Matrûdî (el-Memleketu’l-Arabiyyetu’s-Suûdiyye: Dâru Alemlî’l-Kütüb, 1992), 12; Dâni, *el-Muktefâ fi’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 4; Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 2015, 154.

delildir. Aynı şekilde İbn Ömer'in ifadesi de bu konuyu öğrenme hususunda sahabe'nin icma bulunduğunu gösteren başka bir delildir. Diğer taraftan, gözde tabiiilerden Medinelilerin imamı Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'ka' ve arkadaşı imam Nâfi' b. Ebî Nuaym, Ebû Amr b. 'Alâ, Ya'kûb el-Hadramî, Âsım b. Ebi'n-Necûd v.dğr. selef-i sâlih'in imamlarının da vakıf ve ibtidâyi öğrenme ve itina gösterme konularında yaptıkları, sahihlik derecesini aşır tevâtür derecesinde bize kadar ulaşmıştır. Onların bu konudaki sözleri maruf, kitaplarda yazdıkları da meşhurdur. Bu nedenle olsa gerektir ki halef âlimlerinden çoğu icazet veren hocalara vakıf ve ibtidâ konusunu bilmeden hiç kimseye icazet vermemelerini şart koşmuşlardır. Yine aynı nedenle olsa gerektir ki imamlarımız kendi ilk hocalarından tevâriis ettikleri bir gelenek olarak bizi her bir harfte durdururlar ve parmaklarıyla durulacak yerleri bize gösterirlerdi.”⁶⁰

İbnü'l-Cezerî, sahabe ve selef-i salihîn'in yaklaşımını böyle özetledikten sonra durak yerlerinin öğretilmesiyle bazı örnekler de verir. Mesela, “Tabiîn'in ilim, fıkıh ve mukteda bih önderlerinden Şabî'den bize ulaşan sahih bilgiye göre kendisi şöyle demiştir: فَإِنَّ مِنْ عَلَيَّهَا فَإِنَّ وَبَيْتِي وَجْهَ رَبِّكَ دُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” ayetini okuduğunda, “İbnü'l-Cezerî: “Okumadan durma!”⁶¹

Burada durakların belirlenmesinde ölçüt kabul edilen temel noktalara da değinmek yerinde olacaktır. Bazı âlimlere göre durakta esas olan şey, Hz. Peygamber'in kiraatiyle ilgili rivayetlerde yer aldığı üzere, kelamın ya da anlamın tamam olup olmadığına bakmaksızın, ayet sonudur. Diğer taraftan bu alanda içtihadı mesâğ olduğunu düşünen âlimlerin durak yerlerini belirlemede bazen mananın tamam olmasına; bazen de kelamın tamam olmasına göre durak yerlerini değerlendirdikleri ve bunlara ayrı ayrı isimler verdikleri görülür. Bunların dışında vakf yapmada ölçünün nefesin kesilmesi olduğunu düşünenler de vardır.⁶²

Diğer taraftan, alanla ilgili yazılan kitaplarda durakların tayini hakkında söz söyleyecek kişilere bazı kıstaslar getirilmiştir. Örneğin sahayla ilgili ilk kitap yazanlardan biri olan Nehhâs (ö. 338/950) şöyle der: Tâ'm durakları tayin edecek kişi nahivci, farklı kiraatleri ve tefsiri bilen; rivayetleri bilip bunları birbirinden ayırma becerisine sahip ve Kur'an'ın indirildiği dili bilen biri olmalıdır. Ayrıca,

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, Neşr, 1/177; Suyûtî, *El-İtkân Fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, 2015. 155.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kiraâti'l-aşr*, 1/225.

⁶² Nihat Temel, “Kıraatte Vakf-İbtida Ve Anlama”, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 271–305; Yakup Uzun, “Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida”, *Bilimname* 2021/44 (26 Mart 2021), 168; Yarız, “Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi”, 162; Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli* (Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2006), s. ۲.

fakihler arasındaki ihtilafları bilmeyi de bu maddelere ilave edenler de vardır.⁶³ Yine Endülüüs âlimlerinden Dâni de (ö. 444/1053) tâm, kâfi ve hasen vakıflarla ilgili kitabında yer alan malumatı müfessirlerin sözlerinden, kurrâ'nın ve nahivcilerin kitaplarından seçtiğini söyler.⁶⁴

3. Secâvendî Öncesi Durak Çeşitleri

İlk dönem mushaflarında vakıf yerleri de dahil bugün mushaflarda yer alan pek çok yardımcı unsur yer almıyordu. Bunların mushaflara yerleştirilmesi uzun zaman almıştır. Hz. Aişe ve İbn Mes'ûd gibi bazı sahabilere nisbet edilen "*Mushafı ona ait olmayan şeylerden tecrîd edin*"⁶⁵ ifadesinde görüleceği üzere, ilk devirlerde Müslümanlar Kur'an'a ait olmayan şeylerin mushaflara yazılmasına olumlu bakmamışlardır. Ancak belirtmek gerekir ki durak işaretleri, noktalama ve harekeleme gibi yardımcı unsurların o gün mushaflarda işaretlenmiş olmaması onların uygulamada olmadığı anlamına gelmez. Zira Kur'an, henüz iki kapak arasında toplanmadan önce de mana bütünlüğüne uyularak okunuyordu. Aslında, irâb, icâm ve durak yerleri gibi uygulamada riayet edilen şeylerin Mushaflara işlenmesi pratikte zaten yapılan şeylerin yazılı hale getirilmesinden ibarettir. Arap olmayan milletlerin İslam'a girmeleri ve Kur'an'ı okuma ihtiyaçları bu kabil çalışmaları zorunlu hale getirmiş, önceleri iyi karşılanmayan bu gibi durumlar sonraki nesiller tarafından hüsnü kabul görmüştür.⁶⁶

Duraklarla ilgili çalışmaları harflere nokta koyma, hareke koyma gibi Kur'an metni üzerinde yapılan çalışmaların bir devamı olarak değerlendirmek mümkündür. Metin üzerinde söz konusu bu çalışmalarla ilgili olarak kaynaklarda Ebu'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688), Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708), Nasr b. Âsım el-Leysi (ö. 89/708), Hasan el-Basri (ö. 110/728), Halil b. Ahmed (ö. 175/791) gibi zâtların isimleri anılmaktadır.⁶⁷ Ancak Subhî Salih'in (ö.1986) haklı olarak ifade ettiği gibi bu çalışmaları bir kişiye mal etmek doğru ve makul olmaz.⁶⁸ Bu zatların çalışmalarından sonra sadece duraklarla ilgili ilk eser veren âlimler ve eserlerinden bazıları şunlardır: Tâbiünden Şeybe b. Nisâh'ın (ö. 130/748) *Kitâbü'l-Vukûf*⁶⁹; kıraat-i seb'a imamlarından: Ebû Amr b. Alâ'nın (ö. 154/771), *el-Vakf ve'l-İbtidâ'sı*⁷⁰; Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'ın (ö. 156/773) *el-Vakf ve'l-*

⁶³ Nehhâs, *Kitâbü'l-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 18.

⁶⁴ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1.

⁶⁵ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 687.

⁶⁶ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 688.

⁶⁷ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 687.

⁶⁸ Subhî Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Derseadet, ts.), 91.

⁶⁹ Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ", *TDVİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/463.

⁷⁰ Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. el-Alâ", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/96.

*ibtidâ'sı*⁷¹; Nâfi' b. Abdîrahmân el-Medenî'nin (ö. 169/785) *Vakfu't-Temâm'ı*⁷²; kıraat-i aşere imamlarından Yakûb el-Hadramî'nin (ö. 205/821) *Vakfu't-Temâm'ı*⁷³; Zeccâc'ın (ö. 311/923) *el-Vakf ve'l-ibtidâ'sı*⁷⁴; Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Kitâbü'l-Kat' ve'l-i'tinâfı* (*Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ*)⁷⁵; Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Kitâbü'l-Kat' ve'l-i'tinâfı* (*Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ*)⁷⁶; Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ'sı*⁷⁷; Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) *İlelü'l-vukûf*⁷⁸ adlı eseri. Daha sonraları İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-'aşr*⁷⁹ ve Üşmûnî'nin (ö. 1100/1689) *Menâru'l-hüddâ fi beyânî'l vakf ve'l-ibtidâ* adlı eserleri de alanda itibar edilen kaynaklar arasındadır. İlk dönem müelliflerinden bir kısmının kıraat-ı seb'a ve kıraat-i aşere imamlarından olması; bir kısmının da dilci olması dikkat çekicidir. Yine bu zâtların vefat yıllarına bakıldığında, konu hakkında müstakil eser yazımına hicri 2. asırdan başladığı görülür.

Zaman ilerledikçe vakıf çeşitleriyle ilgili değişik ıstılahlar ve rumuzlar geliştirilmiştir. Hicri 9. Asır kıraat âlimlerinden İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) bu konuda kavram kargaşası olduğunu söyleyerek bunlara yönelik bazı eleştiriler getirir:

*“Ulema bu alanda bazı ıstılahlar geliştirse de yapılan taksimin çoğu, disiplinsiz ve sınırsızdır (gayr-ı munzabıt ve lâ münhasır). Hatta bu alanda en çok ıstılahı Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî geliştirmiştir. Ancak el-İhtidâ adlı kitabımızda da gösterdiğimiz gibi, birçok yerde kendi geliştirdiği ve seçtiği ıstılahların sınırını taşımış, çizdiği sınırların dışına çıkmıştır.”*⁸⁰

İbnü'l-Cezerî'nin de işaret ettiği gibi konuyu Secavendî öncesi ve sonrası diye ikiye ayırmak mümkündür. Bu bağlamda ilk olarak, Secavendî'ye kadar olan zaman aralığında tanımlanan durak çeşitleri ve bunlara ait terimler incelenecektir. Bu dönemde vakıfları iki, üç, dört ve beş, hatta sekiz kısma ayıranlar olmuştur. Şöyle ki: Vakıflar öncelikle *ızdırârî* ve *ihtiyârî* olmak üzere iki ana gruba ayrılmıştır. Bunların ilki, kelamın faydasız oluşu başka bir ifadeyle bir anlam ifade etmemesi, anlamı bozması gibi nedenlerle sadece nefesin yetmemesi

⁷¹ Tayyar Altıkulaç, “Hamza b. Habîb”, *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/512.

⁷² Tayyar Altıkulaç, “Nâfi' b. Abdîrahmân”, *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/289.

⁷³ Tayyar Altıkulaç, “Ya'kûb el-Hadramî”, *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/283.

⁷⁴ Emrullah İşler, “Zeccâc”, *TDVİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/173-174.

⁷⁵ Emin Işık, “İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir”, *TDVİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/24-26.

⁷⁶ Muhammed Eroğlu, “Nehhâs”, *TDVİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/542-543.

⁷⁷ Abdurrahman Çetin, “Dâni”, *TDVİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/459-461.

⁷⁸ Altıkulaç, “Secâvendî”, 36/268-269.

⁷⁹ Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *TDVİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557.

⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr Fî Kırâ'âtî'l-'Aşr.*, 1/178; Yarız, “Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi”, 170.

ya da öksürük vb. sebeplerle mecburiyetten durulan; taammüden durmanın câiz olmadığı, tamamlanmamış bir kelam üzerinde yapılan vakıftır. Literatürde *kabih vakıf* denildiğinde bu kısım kastedilir.⁸¹ İkinci çeşit ise, lafız ve mana yönünden tamamlanmış kelam üzerinde gerçekleşen vakıf, diğer ifadeyle *ihtiyârî* vakıftır. Bu vakıf çeşidi tamamlanmış bir kelam üzerinde gerçekleşmesine rağmen durağın önündeki ve ardındaki kelam ile lafız ve mana açılarından olası irtibatları yönüyle ıstılahta *tâm*, *kâfi* ve *hasen* gibi kısımlara ayrılmıştır.⁸² Bunun yanında, bölümlemeyi geniş tutmadan vakıfları *tâm* ve *kabih* şeklinde iki kısma ayıranlar da vardır.⁸³

İbn Enbarî'ye izafe edilen görüşe göre vakıf *tâm*, *hasen* ve *kabih* olmak üzere üç çeşittir.⁸⁴ Ebû Amr ed-Dânî'nin aktardığına göre bazıları üçlü taksimi, *tâm*/*muhtâr*, *câiz*/*kâfi* ve *kabih* şeklinde yaparlar.⁸⁵ Dânî kendisine en doğru gelen taksimin *tâm* *muhtâr*, *kâfi* *câiz*, *sâlih* *mefhûm*, *kabih* *metruk* olmak üzere dörtlü bölümleme olduğunu söyler.⁸⁶ Bazıları da vakfı, *tâm* olan, *tâm* gibi olan, *nâkıs* olan, *nakıs* gibi olan, *hasen* olan, *hasen* gibi olan, *kabih* olan ve *kabih* gibi olan şeklinde sekiz kısma ayırmışlardır.⁸⁷ Sınıflamaya dair ayrıca, *tâm* ve *etemm*, *kâfi* ve *ekfâ*, *hasen* ve *ahsen*, *sâlih* ve *aslah*, *kabih* ve *akbah*⁸⁸ gibi ifadelerin yanında, *tamâm*, *ceyyid*, *mefhum* gibi terimlerin kullanıldığı da görülür.⁸⁹ Burada yaygın olarak kabul gören *tâm*, *kâfi*, *hasen* ve *kabih* terimlerinin izahı yapılacaktır.

Vakıf-ı *tâm*, kelam tamam olduğunda yapılan, *ihtiyârî* bir vakıftır. Bir kelamın *tâm* olması demek, kendinden sonrasına lafız ve mana yönünden bir bağlantısının olmaması demektir. Böyle bir vakfa, kelamın lafız ve mana yönünden tamamlanmış olması; diğer bir ifadeyle kelamın mutlak surette tamam olması nedeniyle vakf-ı *tâm* denilir. Böyle bir durakta durulur ve ardından, sonrasıyla okumaya devam edilir.⁹⁰ Üzerinde durmanın ve duraktan sonra gelen kelimeyle başlamanın güzel görüldüğü durak yerleri şeklinde de tarif edilir.

⁸¹ ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 13.

⁸² İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi kirââtî'l-aşr*, 1/178.

⁸³ ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 7.

⁸⁴ el-Enbarî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/149; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 155; Tayyar Altıkulaç, "Secâvendî," TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009, 36/268-269.

⁸⁵ ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 7.

⁸⁶ ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 7; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 156; Tayyar Altıkulaç, "Secâvendî," TDVİA, 2009, 36/268-269; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 269.

⁸⁷ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 158.

⁸⁸ *Kabih-Akbah* sınıflaması İtkân'da görülür. Bk. *el-İtkân*, 256-257.

⁸⁹ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 269.

⁹⁰ el-Enbarî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/149; ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 8; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi kirââtî'l-aşr*, 1/178.

Genellikle fasılalar, ayet sonları ve kıssaların bitim yerlerinde bulunur.⁹¹ Ümmü Seleme hadisinde de yer aldığı şekliyle Fatihâ'nın, her bir ayet sonunda durularak okunması; yani Fatihâyı "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ", "أَحْمَدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ", "الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ", "إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ve "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" v.dğr. ayetlerinin sonlarında durarak okumak bu duruşun örneklerindedir. Yine, وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ayetinin⁹² sonunda durmak ve gelen إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ile başlamak;⁹³ اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ sonunda durmak ve شَيْءٌ قَدِيرٌ⁹⁴ ile başlamak da bu çeşidin örneklerindedir.

Tam vakıflar genellikle kıssa bitimlerinde, fasılalarda ve ayet sonlarında olmakla birlikte bazen ayet bitiminden önce, ya da ayet bittikten sonra müteakip ayet içerisinde hatta bir, iki ve daha fazla sayıda ayet sonrasında da gelebilir. Örneğin وَجَعَلُوا أَعْرَٰةَ أَهْلِهَا آدْلَةً ayetinde⁹⁶ olduğu gibi, bazen daha ayet bitmeden, ayetin içerisinde gelir. Belkis'a ait bu cümle lafız ve mana itibarıyla tamamlandığından آدْلَةً kelimesinde, ayet sonu olmadığı halde, tâm vakıf ile durulur. Sonrasında Allah'ın (c.c.) beyanı olan ayetin son cümlesi وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ile kıraate devam edilir. Burada, Belkis tarafından söylenmiş söz ile zât-ı uluhiyyete ait ifade karışması diye arada durulmuştur. Aynı durum لَقَدْ أَضَلَّنِيْ عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِيْ ayetinde⁹⁷ de söz وَكَانَ الشَّيْطَانُ Übey b. Halef'e nisbet edilen⁹⁸ bu ifade ile Allah'a (c.c.) ait, وَكَانَ الشَّيْطَانُ وَإِنَّكُمْ لَكُمْ لَمُتْرُونَ عَلَيْهِمْ مُّصْبِحِينَ musbihîn ayet sonu olmasına rağmen tam durak takip eden أَفَلَا تَعْقِلُونَ ayetindeki⁹⁹ leyl kelimesinde yer alır. Leyl öncesine atfedilerek بالليل و بالصبح -gece ve gündüz- anlamı ya da وَتُكَلِّمُنِيْ وَمُتَكَلِّمِينَ anlamı verildiğinden mana burada tamam olmaktadır.¹⁰⁰

Tâm duraklar kendi içlerinde hepsi aynı kuvvet, ya da derecede olmayıp

⁹¹ ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 5, 8; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi kirââti'l-aşr*, 1/226-227.

⁹² el-Bakara 2/5.

⁹³ el-Bakara 2/6.

⁹⁴ el-Bakara 2/20.

⁹⁵ el-Bakara 2/21.

⁹⁶ en-Neml 27/34.

⁹⁷ el-Furkân 25/29.

⁹⁸ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 8.

⁹⁹ es-Sâffât 37/137-138.

¹⁰⁰ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 8.

tamam olma açısından daha güçlü ve daha zayıf derecelerine ayrılırlar. Örneğin, sözün bitmiş olması, sonrasına muhtaç olmayışı, sonrasının da kendisine muhtaç olmayışı gibi sebeplerle tât durak olan bir yer, durak öncesi ve sonrası arasında görülen anlam irtibatı nedeniyle, kâfiye yakın tât durak olarak nitelenir. Bunların kâfi değil de kâfiye yakın tam durak olarak isimlendirilmeleri söz konusu mana irtibatının kâfi duraklardaki kadar güçlü olmamasıdır. Mesela, Kehf 4. ayetin sonunda, ولدا وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا, üzerinde vakf-ı tam ile durulur. Mûteakip 5. ayetin ilk cümlesi من علم بذلك ما لهم بئذ من علم ayetiyle tilavete devam edilir. 4. ve 5. ayetler arasında her ne kadar anlam bağı bulunsa da 5. ayete ait olan tümce, kendi başına bir anlam ifade etmede 4. ayetten bağımsızdır. İkinci bir örnek vermek gerekirse, yine Kehf 5. ayette yer alan ولا لآبائهم ayetinin sonu da tam duraktır; üzerinde durulur ve hemen ardındaki من أفواهم kısmıyla okumaya devam edilir. Aynı ayette yer alan bu iki cümle arasında anlam irtibatı olsa bile, kendi başına anlam ifade etme açısından, cümleler birbirlerinden bağımsız oldukları düşünülmüş ve tât durak olarak değerlendirilmiştir.¹⁰¹

Diğer taraftan, kimi tât duraklara *en tât olan* anlamında *etem* durak adı verildiği görülür. Dâni gibi bazı bilginler bu durumun ayet sonlarında olan tât vakıflarda görüldüğünü söyler.¹⁰² Örneğin, وَإِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ve مُلْكُ يَوْمِ آلَـذِينَ ayetlerinin¹⁰³ sonları birer tât duraktır. Ancak birincisi ikincisine nisbetle daha tât, ya da *etem*'dir. Çünkü, ikinci ayet, hitap olması yönüyle, mana bakımından sonrasıyla daha kuvvetli bir irtibata sahiptir.¹⁰⁴

Vakf-ı kâfi ise şu şekilde tarif edilir: Durağın iki tarafında yer alan cümleler arasında irtibat bulunur; ancak bu irtibat lafız yönüyle değil de mana yönünden olursa durak *vakf-ı kâfi* adını alır. Mana açısından irtibatı olsa da sonrasına ihtiyaç duymaksızın kendi içerisinde yeterli bir anlam ifade etmesi ve kendi anlamıyla yetinilmesi açısından bu adı alır. Gerek ayet sonlarında ve gerek başka yerlerde sıkça görülür.¹⁰⁵ Bunlar, üzerinde durmanın ve sonrasıyla kıraate devam etmenin cevazı açılarından, *vakf-ı tât*'a benzer. Yani durmak ve sonraki kelimeyle başlamak güzel kabul edilmiştir. Bu tür vakıflara *mefhum* adı da verilir.¹⁰⁶ Kaynaklarda bu durağa dayanak olarak bir hadise yer verilir. Şöyle ki, başkasının okuduğu Kur'an'ı dinlemekten hoşlandığını söyleyen Rasulüllâh (a.s.) İbn

¹⁰¹ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 9.

¹⁰² Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 10.

¹⁰³ *el-Fatıha* 1/4-5.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi kırââti'l-aşr*, 1/179-180.

¹⁰⁵ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 10; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi kırââti'l-aşr*, 1/180.

¹⁰⁶ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 10; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi kırââti'l-aşr*, 1/178.

Mes'ud'a kendisine Kur'an okumasını söyler. O da Nisâ suresinden okumaya başlar ve هُوَ لَا شَهِيدَا ayetine (Nisâ 41) ulaşınca Peygamber okumayı bitirmesini söyler. Bunun üzerine 41. ayetin sounda okumaya son verilir. Rasulüallah'ın birbiriyle anlam irtibatı olan 41 ve 42. ayetlerin okunması bitmeden, 41. ayetin sonunda kıraati kestirmesi, bazı alimlerce kâfi durak için sünnetten delil kabul edilir.¹⁰⁷

Bu örnekten başka, حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَنْهْتُمْ (Nisâ 4/23) üzerinde durmak ve peşinden gelen ... وَأَخْرَجْتُمْ وَعَمَّتُمْ ... اليومَ وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ (Mâide 5/5) ayetinde durup, hemen ardındaki أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ كَيْفَ كَيْفَ وَأَخْرَجْتُمْ وَأَخْرَجْتُمْ وَأَخْرَجْتُمْ ... أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ ayetler arasında atfların, dolayısıyla lafzî bağlantıların çok olduğu Cin, Müddessir, Tekvîr, İnfitâr ve İnşikâk vb surelerde fâsılalarda durup sonraki ayetle devam etmek de bu durak çeşidinin örnekleri arasında sayılır.¹⁰⁸

Devamında لَا تَلْعَنُوا وَلَا تَلْعَنُوا وَلَا تَلْعَنُوا anlamında لَا تَلْعَنُوا, لَا تَلْعَنُوا, tehdit ihtiva eden كَيْفَ كَيْفَ وَأَخْرَجْتُمْ وَأَخْرَجْتُمْ وَأَخْرَجْتُمْ ... أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ gibi edatlar bulunan ayet sonlarında durmak da *vakf-ı kâfi* sayılmıştır. Yalnız bu edatlardan önce kavil ve kase kelimeleri bulunmamalıdır. Sayılan bu kabil edatları barındıran ayetin sonu ile devamındaki cümle lafzen kopuk olsa da bu edatlar nedeniyle cümleler arasında anlam bağı oluşacağından dolayı, bu gibi yerler de birer vakf-ı kâfi sayılmıştır.¹⁰⁹

Kâfi vakıflar da kendi aralarında kifayet açısından derecelere ayrılır. Bunların fâsılada gerçekleşen kısmına diğerlerinden *daha yeterli* anlamında, *ekfâ* adı verilir. Örneğin Bakara 10. ayette, فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ kısmında durmak kâfi bir vakıf olurken, مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ üzerinde durmak daha kâfi, *ekfâ* bir duruştur. Aynı şekilde Bakara 11. ayette, هُمْ السُّفَهَاءُ وَلَا يَعْلَمُونَ وَلَا يَكْفُرُونَ kısmında durmak kâfi; aynı ayetin هُمْ السُّفَهَاءُ üzerinde durmak kâfi; yine, Bakara 127'de مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ üzerinde durmak kâfi, أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ üzerinde durmak *ekfâ* bir duruş kabul edilir.¹¹⁰

Hasen vakıf, İbnü'l-Enbârî ve Dâni tarafından, üzerinde durulması güzel

¹⁰⁷ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 5, 6.

¹⁰⁸ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 10.

¹⁰⁹ Suyûtî, *el-İtkân Fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 156.

¹¹⁰ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 10; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fî kırâati'l-aşr*, 1/228.

*ancak sonrasıyla başlanması güzel olmayan vakıf çeşidi olarak tanımlanırken*¹¹¹, İbnü'l-Cezerî tarafından *durulan yerin önündeki ve ardındaki cümleler arasında lafız yönünden irtibat bulunan durak* şeklinde tarif etmektedir.¹¹² Yine İbnü'l-Cezerî cümleler arasındaki irtibatın lafzi olmasından söz ederken Dâni hem lafız hem de mana yönünden olması gerektiğinden bahseder.¹¹³ Duraktan önceki ifade anlamlı bir cümle olduğundan, diğer bir ifadeyle ayete yanlış anlam verilmesine neden olmadığından üzerinde durulması güzel karşılanmış, bu nedenle durağa da hasen adı verilir. Bazen sâlih vakıf adıyla da anılır. Anamlı bir cümle olduğu için üzerinde durmak câiz görülse de sonrasıyla olan lafzî alakadan dolayı durulan yerden okumaya başlamak caiz görülmez. Örneğin Fâtiha 2' de, *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ* diyerek durmak, anlamlı bir cümle olduğu; kasıt anlaşıldığı için hasen kabul edilmiş, ancak durduktan sonra *رَبِّ الْعَالَمِينَ* ile başlayarak devam etmek, lafzi alaka nedeniyle yani, sıfat ile mevsufun arası ayrılmış olacağından güzel görülmez. Bu tür duraklarda ayet sonları, daha önce söz edilen Ümmü Seleme hadisi nedeniyle, "devamıyla başlanmaz" hükmünden istisna tutulur.

Hasen vakıflar arasında da tefâdül, yani birbirinden üstün olma durumu söz konusudur. Genellikle ayet sonlarında olanlar, arada yer alanlardan daha güzel, *ahsen* kabul edilir.¹¹⁴

Kabîh vakıf ise kelimeler lafız ve mana yönünden tamam olmadan yapılan vakıf çeşididir. Diğer bir ifadeyle, tâm, kâfi ve hasen gibi vakıf çeşitlerinin dışında kalan, okunan kelimeler ile ne kastedildiği anlaşılmayacak ya da yanlış anlam çıkacak şekilde yapılan vakıflardır. Faydasız olmak, bir anlam ifade etmemek ve anlamı ifsat etmek gibi nedenlerle, nefes kesilmesi gibi zaruri bir neden olmadıkça, taammüden böyle bir vakıf yapmak caiz görülmez. Nefes kesilmesi gibi zaruri bir nedenle yapılmış ise durulan yerin öncesinden başlanarak okunması gerektiği ifade edilmekle beraber, geriden alınarak okunmaması halinde bir şey gerekmeyeceği de söylenir.¹¹⁵ Örneği *بِسْمِ اللَّهِ* ifadesinde *بِسْمِ* üzerinde durmak ve *اللَّهُ* kelimesiyle başlamak; Fatiha'da *أَلْحَمْدُ* deyip durmak, *اللَّهُ* '1 söylememek ; *مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ* terkinde *مَالِكٌ* üzerinde durup *يَوْمَ الدِّينِ* ile okumaya devam etmek; *رَبِّ الْعَالَمِينَ* terkinde *رَبِّ* üzerinde durup *الْعَالَمِينَ* 'den başlayarak

¹¹¹ el-Enbârî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/150; Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 11.

¹¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kırââti'l-aşr*, 1/178.

¹¹³ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 11; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kırââti'l-aşr*, 1/178.

¹¹⁴ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 10, 11; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kırââti'l-aşr*, 1/178; Suyûtî, *El-İtkân Fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2015., 156.

¹¹⁵ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 13; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kırââti'l-aşr*, 1/178; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 156; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 270.

okumaya devam etmek; yine *عَرِ الْعِضُوبِ; صِرْطَ الَّذِينَ* gibi terkipler üzerinde cümle tamam olmadan durmak bu çeşit vakıf rnekleridir. Yine A'raf 137'de *وَمَت كَلِمَةَ رَبِّكَ* tamam olmadan durmak da bu türün örneklerindedir.¹¹⁶ Bir ayette ifade edilen hükmün dışında kalan kelimedeki vakfetmek, yani öncesinden bağımsız bir kelam üzerinde durmak da kabih duruş kabul edilir. Örneğin Nisâ 11'de, *وَأَبُوهُ*, *وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ* ve *وَأَبُوهُ* *ebeveyh* üzerinde durmak, ya da En'âm 36'da *إِنَّمَا* *يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى* *mevtâ* kelimesi üzerinde durmak da kabih duruş örnekleridir. Bu ayetlerde üzerinde durulan kelimeler öncelerinde ifade edilen hükme ait değildir.¹¹⁷ Bu tür vakıfları kurala bağlamak isteyen âlimler: “*Muzâf-muzâfunileyh, sila-mevsûl, sıfat-mevsûf arasında durmak; ayrıca fâilsiz fil, mef'ulsüz fâil, haber'siz mübtedâ, isim'siz inne ve kâne ile kardeşleri, cevapsız kasem, cezasız şart, ma'tuftsuz ma'tufunaleyh, bedelsiz mübdelün minh, müstesnâsiz müstesnaminh, vb. üzerinde vakıf yapmak*” gibi durumların tamamını kabih vakıf örnekleri olarak sayarlar.¹¹⁸

Diğer çeşitler gibi vakf-ı kabihler de nitelik olarak birbirinden farklı derecelere ayrılır. Bir kısmına sadece kabih denirken diğer bazılarında daha çirkin anlamında *akbah* nitelemesi yapılır. Örneğin, *لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا* deyip durmak ve sonrasındaki *إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ* kısmıyla¹¹⁹ devam etmek; *فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ* ¹²⁰ ayetinde lafzatullah üzerinde durmak; Yine *فَلَمَّا أَلْتَصَفُ وَلَا بِرَبِّهِ* ¹²¹ üzerinde durmak ya da *يَأْتِيهَا* ¹²² üzerinde durmak; *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي* ¹²³ ayeti üzerinde durmak anlamı bozan, yanlış anlam doğuran daha çirkin, *akbah* olan vakıf örnekleri sayılır. Hatta Mâun 4'te *فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ* üzerinde durmak bile mutlak olarak namaz kılanları kınama anlamı taşımasından dolayı daha çirkin, *akbah* kabul edilir. Bu kabil bir duruş sadece nefesin kesilmesi vb. bir zorunluluk halinde söz konusu olabilir. İstem dışı yapılan böylesi duruşlar, yeniden okunarak düzeltilmelidir. Yanlış anlamı düzeltmeden, yani kalınan yeri öncesiyle okumamak, büyük bir hatadır

¹¹⁶ Diğer örnekler için bk. Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 13; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi kiraââtî'l-aşr*, 1/178; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 156.

¹¹⁷ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 14.

¹¹⁸ Enbârî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/116-117; Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 15-16; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi kiraââtî'l-aşr*, 1/181; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 156; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 269.

¹¹⁹ el-Mâide 5/17.

¹²⁰ el-Bakara 2/258.

¹²¹ en-Nisâ 4/11.

¹²² en-Nisâ, 4/43.

¹²³ el-Bakara 2/26.

ve okuyucuyu günahkâr yapar.¹²⁴

Şimdi yukarıda sıralanan durak yerlerini, alana dair kaleme alınmış dört temel kaynaktan örneklendirmek istiyoruz.

Örnek 1: *el-Kat' ve'l-îtinâf*, Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338)

Medînelilerin ve Basralıların okuyuşuna göre Fâtîhatu'l-kitâb'da okuyuşu kesip, sonrasında başlamanın hasen, güzel olduğu üç yer vardır. Bunların ilki مالك مالک dir. İkincisi وإياك نستعين dir. Üçüncüsü de surenin sonudur.¹²⁵

Örnek 2: *Îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, İbn Enbârî (ö. 328)

“Besmele, yani بسم الله الرحمن الرحيم cümlesinde, muzaf olduğu için بسم kelimesinde durmak kabih'tir. الله سم üzerinde durmak, ardından sıfat geldiği için hasendir, tam değildir. Sıfat olduğu için الرحمن üzerinde durmak da hasen'dir, tam değildir. الرحيم üzerinde durmak ise vakf-ı tâm'dır.

الحمد üzerinde durmak kabihtir. الحمد الله üzerinde durmak ahsen olsa da tâm değildir. Zira الرحمن الرحيم kelimeleri lafzatullah'ın sıfatlarıdır. Sıfat-mevsuf bağından dolayı lafzatullah üzerinde durmak vakf-ı tâm olmaz.

الرحمن الرحيم üzerinde durmak da hasendir, çünkü ملك يوم الدين de lafzatullah'ın sıfatıdır.

Muzaf olduğu için ملك üzerinde durmak kabih'tir. Aynı şekilde, yani muzaf olduğu için اليوم'de durmak da kabihtir. الدين ise sonrasına muhtaç olmayan bir kelime olması hasebiyle tâm duraktır.

نعبد إياك kısmında ise إياك üzerinde durmak kabihtir. Çünkü نعبد ile mansuptur ve nasbedene muhtaçtır. نعبد üzerinde durmak hasendir, ancak tâm değildir. Çünkü وإياك نستعين cümlesi نعبد إياك üzerine atfedilmiştir. نستعين fiiliyle mansup olduğu için ikinci إياك üzerinde durmak da kabihtir. Kendinden sonrasına ihtiyaç duymadığından نستعين üzerinde durmak ise tâm'dır.

اهدنا الصراط المستقيم cümlesine gelince, الصراط kelimesi اهدنا ile mansup ve ona

¹²⁴ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*,13; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi kirââtî'l-aşr*, 1/181.

¹²⁵ Nehhâs, *Kitâbü'l-kaḥ' ve'l-i'tinâf*, 23.

bağlı olduğundan اهدنا kelimesi üzerinde durmak kabihtir. الصراط üzerinde durmak da sıfat-mevsuf arası ayrıldığı için kabihtir. المستقيم üzerinde durmak ise hasen olsa da tât değildir. Çünkü ikinci الصراط kelimesi birincisinin tercümesidir, ondan söz etmektedir. Aradaki bu bağdan dolayı durak hasen olur.

İkinci صراط üzerinde durmak da kelimenin الذين'ye muzâf olması nedeniyle kabihtir. Yine أنعمت عليهم cümlecığı الذين'nin sılası olması ve sıla ve mevsûl tek harf konumunda olması nedenleriyle الذين üzerinde durmak da kabihtir. أنعمت üzerinde durmak da عليهم ile olan bağı nedeniyle kabihtir. عليهم'de durmak da tât değildir; hasen'dir. Çünkü غير المعضوب tamlaması الذين'nin sıfatı olarak kesreli okunmaktadır. İzaftan dolayı غير üzerinde durmak da kabih'tir. Aynı şekilde المعضوب kelimesinde durmak ta kabîh'tir. الضالين üzerinde durmak ise ولا الضالين kısmının kendine atfedilmesi nedeniyle vakf-ı hasendir, tam değildir. الضالين ise tât duraktır. Fâtihatü'l-kitâb'da Kufelilerin sayımına göre dört adet tât durak vardır: İlki بسم الرحمن الرحيم'in sonu; ikincisi يوم الدين'in sonu; üçüncüsü نستعين'in sonu; dördüncüsü ise ولا الضالين'in sonudur. Ancak Medine ve Basralıların sayımına göre üç tât durak vardır: Birincisi يوم الدين; ملك يوم الدين; ikincisi نستعين; وإياك نستعين; üçüncüsü ise ولا الضالين kelimeleridir."¹²⁶

Örnek 3: *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ, ed-Dânî (ö. 444)*

"Teavvüz, besmele, مالک يوم الدين ve وإياك نستعين ve ولا الضالين kelimelerinin sonları tât duraktır. غير أنعمت عليهم kelimesinin sonu tât ve kâfi olmayıp hasen duraktır. غير kelimesinin sonu ister صراط الذين'deki الذين'den bedel olmak üzere esre olsun, isterse hal yahut istisna takdirinde mansup olsun söz konusu durağın hasen olma hükmü değişmez. Ayrıca bu surenin bütün ayetlerinde durarak okumak, sünnete dayanması nedeniyle, hasen kabul edilir.

Mekruh, kabîh durakları ise burada saymıyoruz. Mübdelün minh ile bedelin, men'ût ile na'tın, matufu aleyh ile matufun, müekked ile te'kidin arasını ayıracak şekilde durmayla alakalı söylediğimiz bilgilere havale ederek burada mekruh durakları tekrarlamıyoruz."¹²⁷

Örnek 4: *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l vakf ve'l-ibtidâ, el-Uşmûnî (ö.1100)*

¹²⁶ el-Enbârî, *Îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ, 1/474-478.*

¹²⁷ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ, 17.*

olabilir. Örneğin, *أَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* cümlesi, *لِلْمُتَّقِينَ* kelimesinin sıfatı kabul edilirse, *هُمُ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* Öte yandan, *أَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* takdirinde merfu bir cümle; ya da *أَعْنِي الَّذِينَ...* takdirinde mansup bir cümle sayılırsa, bu durumlarda vakf-ı kâfi olur. Başka bir açıdan *أَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* cümlesi mübteda, *أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ* kısmı haber kabul edildiğinde ise vakf-ı tam olur.¹³⁵

Sure başlarıdaki haruf-u mukattaalar üzerindeki durakların da bir iraba göre farklı, başka bir iraba göre farklı isim alabildiğini belirtmek yerinde olacaktır. Örneğin bu harfler, haberi mahzûf mübteda yani *هَذَا* *أَمْ* veya mübtedası mahzuf haber yapılırsa, yani *أَمْ هَذَا* gibi; ya da mahzuf mukadder bir fiil takdir edilir de *قُلْ* *أَمْ* anlamı verilerek bu harfler meful sayılırsa, devamında gelen kısım cümle-i istinafiye kabul edilir ve üzerlerinde durmak vakf-ı tâm olur. Böyle değil de bu harfler mübteda, sonrası haber kabul edilirse o zaman aynı yerler vakf-ı tâm olmazlar.

Özetle kıraat farklılığı, i'râb farklılığı ve tefsir farklılığı gibi etkenler aynı durak yerinin farklı isimler ve hükümler almasına neden olur. Şimdi bu durumu alanla ilgili temel üç kaynaktan örneklemek istiyoruz. Mesela, *تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَرَبُّهَا مَا كَسَبَتْ* ayetindeki¹³⁶ durak yerleriyle ilgili farklı kaynaklarda şu açıklamalar yer alır:

Ebû Bekr b. Enbârî (ö. 328) ayetteki durak yerlerini şöyle açıklar: ¹³⁷

والوقف على (خلت) حسن، والوقف على (لها ما كسبت) حسن. وكذلك الوقف على (كسبتم). الوقف على قوله: (ولا تسألون عما كانوا يعملون) تام.

Dânî (ö. 444) ise durakları şu ifadelerle açıklar: ¹³⁸ *{قد خلت} كاف*. *{ومثله} ما* ¹³⁸ *{كسبت} كسبت* *{ومثله} ما كسبتم* ، *{عما كانوا يعملون} تام*

Uşmûnî'nin (ö. 1100) eserinde ise şu açıklamalar yer alır: ¹³⁹

{خلت} حسن هنا، وفيما يأتي؛ لاستئناف ما بعده، ومثله «كسبت» هنا، وفيما يأتي، وكذا «كسبتم» هنا، وفيما يأتي؛ على استئناف ما بعده، وقال أبو عمرو في الثلاثة: كاف. {يَعْمَلُونَ} تام.

¹³⁵ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi kırâati'l-aşr*, 1/180-181.

¹³⁶ Bakara 2/134.

¹³⁷ el-Enbârî, *Îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/534.

¹³⁸ ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 27.

¹³⁹ el-Uşmûnî, *Menâru'l-hüddâ fi beyâni'l vakf ve'l-ibtidâ*, 1/90.

Her üç eser de ayet sonunu tam durak olarak kabul etseler de ayet üzerinde yer alan diğer duraklar kimine göre hasen, kimine göre ise kâfi duraklardır. Farklı işaretleme sistemine sahip Secâvendî'nin ise bu ayet bağlamında diğerlerinin kâfi ya da hasen dediği duraklara câiz dediği görülür.¹⁴⁰

5. Secâvendî Sonrası Vakıf Çeşitleri

Muhammed b. Tayfur es-Secavendî (ö. 560/1165) yukarıda sayılan ikili, üçlü ve dörtlü taksimden farklı bir sistem geliştirmiş ve her bir durak için birer sembol harf atamıştır. O durakları "lâzım, mutlak, câiz, mücevvez li vechin, murahhas zarureten ve lâ yecûzü-câiz olmayan" şeklinde altılı taksime tabi tutar.

Ona göre *vakıf-ı lâzım*, durulmadan okumaya devam edildiğinde durağın iki tarafındaki cümlelerin birbirine karışacağı, ayetin anlamının değişeceği vakıftır. Örneğin, وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ayetinin¹⁴¹ sonundaki durak lâzım bir duraktır. Durulmaksızın devam edilirse يُخَادِعُونَ اللَّهَ cümlecigi¹⁴² مُؤْمِنِينَ kelimesinin sıfatı gibi; yani مَا هُوَ بِمُؤْمِنٍ مُخَادِعٍ şeklinde algılanabilir. Ayetin anlamı söz konusu kişilerden imanı nefyetmek ve hıda'yı isbat etmek iken, hıda'dan arınmış halis iman sahibi kişiler şeklinde tam zıt bir anlam ortaya çıkar. Benzer bir durum, yani sıfat olma hali لَا دُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ ayetinde¹⁴³ de söz konusudur. Şöyle ki, burada تُثِيرُ kelimesi, لَيْسَتْ دُولًا مُثِيرَةً لِلْأَرْضِ kelimesinin sıfatı olarak olumsuzluğa dâhildir. Ayet anlamındadır. Bu anlamın ortaya çıkması için iki kelimenin arasını ayırmamak gerekir. Lâzım vakfın diğer bir örneği de وَكَذَلِكَ نُكْرِهُنَّ أَنْ يُكُونَنَّ لَهُنَّ دُولٌ ayetinde¹⁴⁴ görülür. Şöyle ki, ayet sonunda durulmayacak olsa وَكَذَلِكَ نُكْرِهُنَّ لَهُنَّ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ cümlesi kelimesinin sıfatı zannedilebilir. Yani, sanki gökler ve yerde bulunanlara sahip bir çocuk nefyediliyormuş gibi; diğer bir anlatımla nefyedilen çocuk bu vasıfta olan çocukmuş gibi anlaşılabilirdi. Hâlbuki nefyedilen husus mutlak manada Allah'ın (c.c.) çocuk sahibi olmasıdır.¹⁴⁵

Mutlak vakıf, sonrasıyla başlamanın güzel olduğu vakıf çeşididir. Mutlak kelimesi, vakfın lüzûm, cevâz ve ruhsat gibi bir kayıt ile mukayyet olmadığını ifade eder. Burada sözcüğün Türkçede sonraları kazandığı *kesinlikle* anlamı söz konusu değildir. Yani kesinlikle durulacak bir yer anlamı çıkarılmamalıdır. Bu

¹⁴⁰ Muhammed b. Tayfûr Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, ed. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed El-İdî (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd Nâşirûn, 1427), 1/241-242.

¹⁴¹ el-Bakara 2/8.

¹⁴² el-Bakara 2/9.

¹⁴³ el-Bakara 2/71.

¹⁴⁴ en-Nisâ 4/171.

¹⁴⁵ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 157.

durakta vakfetmeden devam etmek mümkün olsa da durmak tercih edilir.¹⁴⁶ Bunlar Kur'an'da değişik şekillerde yer alır. Bazen *اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ* ayeti¹⁴⁷ gibi isim cümlesi; bazen *سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ* ayeti¹⁴⁸ gibi fiil cümlesi olarak gelir. Zaman zaman *وَعَدَ اللَّهُ* cümlecisi¹⁴⁹ ve *سِنَّةَ اللَّهِ* ifadesi¹⁵⁰ gibi mahzup bir fiilin mefulü olarak gelir. Yine *مَنْ يَشَاءِ اللَّهُ يُضِلَّهُ* ayetinde¹⁵¹ görüldüğü gibi şart cümlesi olarak; yada *أَتُرِيدُونَ أَنْ يُكْفَرُوا بِمَا كَفَرُوا مِنْ أَجْلِ اللَّهِ* ayeti¹⁵² gibi açık ve *أَتُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا* ayeti¹⁵³ gibi kapalı soru kalıplarında gelir. Yine *إِن يُرِيدُوا إِلَّا فِرَارًا* ayeti¹⁵⁴ ve *مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ* ayeti¹⁵⁵ gibi olumsuz cümle olarak da gelir. Tabi bütün bunlar kendilerinden önce geçmiş bir kavlin hikaye edileni olmamaları halinde söz konusudur.¹⁵⁶

Câiz vakıf ise iki farklı etken nedeniyle faslın da vaslın da caiz olduğu vakıf çeşididir. Örneğin *فَبَلِّغْكَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* ayetinde¹⁵⁷ üzerinde durmak böyledir. *وَبِالْآخِرَةِ* cümlesindeki vâv'ın atıf edatı olması vaslı gerektirirken, mef'ûlün fiilden önce gelmiş olması, yani *بِالْآخِرَةِ* takdirinde olan cümlelerin nazım akışındaki kopukluk da vakfı gerektirir.¹⁵⁸ Bakara 30. ayet, ... kısmında yer alan sorunun *وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ* cümlecisiyle son bulma ihtimali faslı gerektirirken, *وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ* cümlesindeki vâv'ın haliye olma ihtimali de vaslı gerektirir. Nisâ 11'de yer alan *أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ* cümlesindeki durak da câiz durak örneklerindedir. Bu cümlelerin mahzup bir mübtedanın haberi, yani *هَمَّ أَبَاؤُكُمْ* لا تَدْرُونَ ... kısmının ise haber olma ihtimali vaslı gerektirir.¹⁵⁹ Bakara 141. ayette *وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ* ayetinde de benzer bir durum vardır. Burada vâv'ın atıf edatı olma ihtimali vaslı

¹⁴⁶ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 157. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 272.

¹⁴⁷ eş-Şûrâ 42/13.

¹⁴⁸ el-Bakara 2/142.

¹⁴⁹ en-Nisâ 4/122.

¹⁵⁰ el-Ahzâb 33/38.

¹⁵¹ el-En'âm 6/39.

¹⁵² en-Nisâ 4/88.

¹⁵³ el-Enfâl 8/67.

¹⁵⁴ el-Kasas 28/68.

¹⁵⁵ el-Ahzâp 33/13.

¹⁵⁶ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 157.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/4.

¹⁵⁸ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/128; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 157.

¹⁵⁹ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/129, 415.

gerektirirken, istinafiye olma ihtimali faslı gerektirir.¹⁶⁰

Mücevvez li veçhin, ismin de ifade ettiği gibi bir yönden vasletmeyi, başka bir mana yönünden de vakfetmeyi gerektiren durak çeşididir. Örnek vermek gerekirse فَالَا يُخَفُّ عَنْهُمْ الْعَذَابُ 161, ayetinde¹⁶¹, فَالَا يُخَفُّ عَنْهُمْ الْعَذَابُ cümlesindeki fâ, cevap ve ceza anlamı taşıyan takibiye olarak alındığında vasl caiz olur. Diğer taraftan, fâ ile başlayan cümlelerin müstakil bir cümle olma ihtimali da faslı mümkün kılmaktadır.¹⁶²

Murahhas zarureten, duraktan öncesi ve sonrası birbirinden bağımsız olmayan, fakat nefesin kesilmesi ya da sözün uzunluğu gibi sebeplerle ruhsat verilen durak çeşididir. Durulması halinde, duraktan sonraki kısım anlaşılır bir cümle olduğundan, geriden alıp yeniden okumak gerekmez. Örneğin, الَّذِينَ يَنْفُضُونَ كِسْمِي وَيَقْطَعُونَ 163 kısmı 163 ayetinde¹⁶³ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ matuftur. Her iki eylemin faili de aynıdır. Bu açıdan yani, failer aynı olduğu, fiiller birbirine atfedildiği için cümleler birbirinden bağımsız değildir. Buna karşın ikinci cümle de kendi başına anlaşılır bir cümledir.¹⁶⁴ Benzer bir durum بِنَاءِ الْاَسْمَاءِ بِنَاءِ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً 165 ayetinde¹⁶⁵ de söz konusudur. Şöyle ki okuyucunun بِنَاءِ kelimesinde durması halinde, geriden alarak okuması gerekmez. وَأَنْزَلَ kısmından başlayarak okunmaya devam eder. Aslında, ayetin أَنْزَلَ ile başlayan kısmı, öncesinden bağımsız değildir. Fakat duraktan sonraki cümle kendi başına anlaşılır bir cümle olduğundan iki cümle arasında durmağa ruhsat verilmiştir.¹⁶⁶

Câiz olmayan vakıf ise şart-cevap, mübdelün minh-bedel, mübteda-haber, mevsuf-sıfat, mensûku aleyh-mensûk, âmil-mamûl, müstesnâ-müstesnâ minh gibi mâbâdi ile ilgisi olan yerlerde durmaktır.¹⁶⁷ Lâm-elif harfi ile gösterilir. Lâmelif işaretinin bulunduğu yerlerde vakıf yapılırsa geriden alınarak devam edilir. Şayet bu işaret ayet sonlarında bulunuyorsa bu, önceki ayetin manasının devam ettiğini; başka ifadeyle, bu işaret aralarında iki tarafında yer alan ayetler arasında

¹⁶⁰ Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/129, 241.

¹⁶¹ el-Bakara 2/86.

¹⁶² Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/130; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 157; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 272.

¹⁶³ el-Bakara 2/27.

¹⁶⁴ Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/148.

¹⁶⁵ el-Bakara 2/22.

¹⁶⁶ Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/131; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 158; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 273.

¹⁶⁷ Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/132-149; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2015, 158; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 273.

anlam ilişkisinin devam ettiğini gösterir. Ancak ayet sonlarındaki böylesi yerlerde durmak da geçmek de câizdir; durulunca geriden alınmaz.¹⁶⁸

Secâvendî bu grupların her birine, grup isminden alınma bir sembol-harf atadığını, durulmayacak yerleri لا, vakf-ı lâzım için م, mutlak için ط, câiz için ج, mücevvez li-vechin için ز, murahhas zaruretini durağı için ص harflerini tayin ettiğini söyler.¹⁶⁹

Yukarıda eserlerinden örnekler verilen şahıslar gibi Secavendî de 'İlelü'l-vukûf adlı eserinde baştan sona Kur'an metni üzerinde, sure sure, ayet ayet durak yerlerini göstermiştir. Diğer eserler için yapıldığı şekliyle onun eserinden de bir örnek vererek konuyu tavzih etmek yerinde olacaktır.

Örnek: 'İlelü'l-vukûf, Secâvendî (ö. 560/1165)

"Besmelenin sonuna bir işaret koymaz, العالمين'in sonuna sıfat ile mevsufun arasını ayrılmasın diye لا işareti koyar. الرَّحِيمِ 'in sonunda da aynı gerekçeden dolayı لا işareti vardır. كَلِيدِينَ kelimesinin üzerinde ise ط durağı vardır. Çünkü hitap gaibden muhataba yönelmektedir. نَسْتَعِينُ 'in sonunda da ط durağı vardır. Çünkü sonrasında dua başlayacaktır. الْمُسْتَقِيمِ 'in sonunda da bedel ile mübdelün minh arası ayrılmasın diye لا işareti vardır. أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ 'in sonunda da bedel ya da sıfat mübdelün minh ya da mevsuftan ayrılmaz diye لا işareti olduğu görülür."¹⁷⁰

Secâvendî'nin geliştirdiği harf sistemine dayalı usûlün ilk defa mushaf üzerine ne zaman işlendiğini yıl olarak tespit etmek güç olsa da kendisinin 506/1165 yılında vefat ettiği düşünüldüğünde, bu çalışmanın 5. hicri asrın sonlarıyla 6. asrın başlarında yapılmış olduğu söylenebilir. Onun bu usûlü biraz daha geliştirilerek, Fas ve Cezâyir gibi mağrib ülkeleri dışında kalan doğu nüshalarında kullanılmıştır.¹⁷¹

Burada sayılanlardan başka bazı vakıf çeşitleri daha vardır. Bunların başında vakf-ı muanaka gelmektedir. Vakf-ı murakabe de denilen bu durak çeşidi, mushaf üzerinde iki grup üç nokta ile (؎) gösterilir ve literatürde şöyle tanımlanmıştır: "Bir veya birkaç kelime arayla peş peşe gelen, üçer adetlik iki grup noktadan sadece birisinde durulan, ikisinde birden durulmayan vakıftır."¹⁷² Bu tür

¹⁶⁸ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 273.

¹⁶⁹ Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/169.

¹⁷⁰ Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/171-172.

¹⁷¹ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri*, 59.

¹⁷² Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 274.

vakıflara ilk dikkat çeken kişi hadis, kıraat ve nahiv âlimi Ebû'l-Fazl er-Râzî (ö. 454/1062) olmuştur. Sayıları hakkında ise ittifak yoktur. Konuya dair çalışmalarda 18, 34, 35, 36 ve 42 gibi rakamların verildiği görülür.¹⁷³

Kaynaklarda diğer bazı vakıf çeşitlerinden de söz edilir. Örneğin, vahy esnasında Cebrâil'in yaptığı bildirilen vakıflara vakf-ı Cibrîl adı verilmiştir. Yine, Hz. Peygamber'in kıraatı esnasında yaptığı bildirilen vakıflara da vakf-ı nebî denilmektedir. Aynı şekilde, Hz. Peygamber'in dua ve niyaz maksadıyla yapmış olduğu vakıflara vakf-ı gufrân; Bakara 2/286, Fussilet 41/46 örneklerinde olduğu gibi birbirinin muadili ve tamamlayıcısı olan, birbirinin anlamını tamamlayan yerlerde yapılan vakıflara vakf-ı izdivaç; Fetih 48/9 örneğinde olduğu gibi, âyette ifade edilen mânânın doğru anlaşılmasını sağlamak için, yani birinci zamirin Peygamber'e (a.s.), ikinci zamirin ise Allah'a (c.c.) ait olduğunu göstermek için yapılan duruşlara da vakf-ı beyân denilmiştir. Öğrenciyi bilgilendirmek ve imtihan etmek için yapılan vakıflara el-vakfu'l-ihitbarî, bir kelimedede muhtelif kıraat vecihlerini cem etmek üzere yapılan vakfa da el-vakfu'l-intizârî terimleri kullanılmıştır.¹⁷⁴

Vakıf ve ibtidâ ile ilgili olarak değinilmesi gereken diğer bir nokta da konunun fıkhi boyutudur. Kur'an metnini tâm, kâfi, hasen, kabih ya da lâzım, mutlak, câiz v.dğr. istilahlara riayet ederek okumak nazım ve anlam için önemlidir. Okuyucuyu hatalardan korur. Ancak okuyucunun yanlış anlam çıkarmak gibi bir art niyeti olmaksızın yapabileceği hatalar hoşgörü ile karşılanmıştır. Özellikle ibadetlerde kasıtsız olarak yapılan hatalar nedeniyle namazın fasit olmayacağı görüşü tercih edilen görüş olmuştur.¹⁷⁵

6. Durak İşaretlerinin Bugünkü Mushaflara Yansıması

Durak işaretlerinin günümüz mushaflarında gösterilmesiyle ilgili biri ülkemizde, biri Medine'de ve diğeri de Cezair'de olmak üzere resmi kuruluşlar tarafından yayınlanan mushaflar incelenmiştir. Ülkemizde basımı yapılan mushaflara, DİB başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu tarafından onay verilmektedir. Bu kuruldan onay alan mushaflarda secavend durakları, “ج, ط, م”

¹⁷³ Recep Koyuncu, *Kur'an-ı Kerîm'in Anlaşımında Vakf-İbtidânın Rolü*-İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî ve es-Secâvendî Örneği-(Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 95; Ali Turgut, “Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen b. Bündâr er-Râzî el-İclî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV, 1994), 10/315; Muhammed Ersöz, “Vakf-ı Murâkabe Ve Kur'an'ı Anlamaya Etkileri (Secâvendî'nin İlelü'l-Vukûf Adlı Eserindeki Açıklamalar Özelinde)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (16 Ocak 2016), 166.

¹⁷⁴ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 268-269.

¹⁷⁵ Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 13; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 277.

ص, لا, ز, ع, ق, و, ع” gibi harf; “ف” gibi emir fiili ve (• •) gibi üç noktalı sembollerle gösterilmektedir. Kullanılan sistemin ve terminolojinin bazı ilavelerle Secâvendî'nin İlelü'l-vukûf'ta belirlediği sistem ve terimler olduğu anlaşılmaktadır. Metin üzerinde durak yerlerini gösteren harf, kelime ve sembollerin ne anlama geldiği genellikle mushafların son kısmında Arapça olarak açıklanır.¹⁷⁶

İkinci olarak Medine'de konuşlu *Mücemmau'l-Melik Fehd* isimli kuruluşun yayınladığı mushaflara bakılmıştır. Bu mushaf nüshalarında da kullanılan sistematik Secavendî'ye ait olmakla beraber onun kullanmadığı bazı terim ve semboller de yer alır. Örneğin, *vakf-ı lazım* için م, *vakf-ı caiz* için ج, *vakf-ı evlâ* için قلى, *vasl-ı evlâ* için صلى, *vakf-ı muaneka* işareti olarak (• •) ve *vakf-ı memnu'* işareti olarak دا harfi kullanılır. Bu işaret ve sembollerin ne anlama geldiği yine mushafın son kısmında açıklanır.¹⁷⁷

Aynı terminolojiyi esas alan Diyanet ve Medine nüshaları karşılaştırıldığında, aralarında bazı farklılıkların olduğu görülür. Şöyle ki, bir tek ayet üzerinde gösterilen durak işaretlerinin iki nüshada farklı sembollerle gösterildiği görülmektedir. Örneğin, Bakara 2/148; Mâide 5/116, er-R'ad 13/17 ve Secde 32/18'de yer alan duraklar Türkiye baskısı mushaflarda ط sembolüyle gösterilirken, aynı yerler Medine nüshasında ج simgesiyle gösterilir. Yine Yûsuf 12/108'de yer aldığı gibi birinde ط ile gösterilen durak, diğerinde صلى sembolüyle gösterilir. Bu örneklerde görülen farklılık, bir tek ayette yer alan durakların farklı terimlerle isimlendirilmesinden ibarettir. Ancak iki nüsha arasındaki farklılık bundan ibaret değildir. Bazen birinde bulunan durağın diğer nüshada durak olarak hiç yer almadığına şahit olmak mümkündür. Örneğin Medine baskısı mushaflarda Yûsuf 12/108'de وَمَنْ أَتَّبَعِي kelimesinin sonunda ج durağı yer alırken; ülkemizde basılı mushaflarda ayet üzerinde durak yoktur. Burada, iki nüsha arasında görülen bu kabil farklılıkların, örnek verilen yerlerle sınırlı olmadığını da belirtmek gerekir.

Üçüncü olarak Cezâir Din İşleri ve Evkaf Bakanlığı tarafından yayımlanan Mushaf incelenmiştir.¹⁷⁸ Bu mushaf yukarıda zikredilen iki nüshadan farklı bir sisteme sahiptir. Şöyle ki burada Secâvendî öncesi geliştirilen hasen, tâm ve kâfi terminolojisi esas alınır. Ancak bu durakların hepsini birden ifade etmek üzere

¹⁷⁶ Bk. Kur'an-ı Kerim, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2016.

¹⁷⁷ *Kur'an-ı Kerim*, (Medine: Mücemmau'l-Melik Fehd li Tıbbâti'l-Mushafi'ş-Şerif, 1427/2006), s.

¹⁷⁸ *Kur'an-ı Kerim*, Cezâir, Vizâratu Şuûni'd-Diniyyeti ve'l-Evkâf, 1439/2017.

Arapça “dur, sus” anlamlarına gelen صه kelimesinin ilk harfi ص durak işareti olarak kullanılır. Diğer bir ifadeyle mushafta ص harfinden başka durak işareti yoktur ve bu harf detay vermeksizin hasen, tâm ve kâfi durakları gösterir.

7. Tefsirle Olan İrtibatı

Duraklar konusu tefsir ilmiyle yakından alakalıdır. Öncelikle, konu üzerinde çalışan bilginler durak yerlerinin belirlenmesinde nahiv, kıraat ve konuyla ilgili rivayetlerin yanında tefsir ilminden de yararlanmışlardır. Şöyle ki, gerek Secavendi gerekse ondan önce konuyla ilgilenen alimler durak yerlerinin belirlenmesinde lafzın tamam olup olmamasına, mananın tamam olup olmamasına ve anlam bozulmasının gerçekleşip gerçekleşmediğine bakmışlar, bu açılardan duraklara tâm, kâfi, lâzım, mutlak v.dğr. gibi isimler vermişlerdir. Bu isimlendirme, ya da gruplandırma çalışmalarında başka disiplinlerin yanında tefsir ilminden de istifade etmişlerdir. Konunun tefsirle ilgili diğer bir yönü de durakların ayetlerde oluşturdukları anlam farklılıklarıdır. Çalışmanın bu kısmında bazı örnekler üzerinden bu konu incelenecektir.

Ele alınacak ilk örnek, Âl-i İmrân 7. ayetteki durak yeridir. Sözkonusu ayette müteşabihati kimlerin bilebileceği, durağın konumuna göre ortaya çıkmaktadır. Ayetin konumuzla ilgili kısmı şöyledir:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرُّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا

Bu metin üzerinde durağı *lafzatullah'*ın sonunda kabul edenlere göre¹⁷⁹ anlam şöyle oluşmaktadır: “Müteşabihatın te’vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler: ‘Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır’, derler.”

Diğer taraftan durağı *ilim* kelimesinin sonunda kabul edenlere göre¹⁸⁰ ise ayet şöyle bir anlam kazanmaktadır: “Oysa müteşabihatın te’vilini ancak Allah ve ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır diyen ilimde yüksek payeye erişenler bilir.”

Konuyla ilgili diğer bir örnek Hadîd suresi 27. ayette görülür. Başka hususlarla beraber ruhbanlıktan da söz eden ayetin metni şöyledir:

ثُمَّ فَفَعَلْنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ يُرْسِلْنَا وَفَقَعْنَا بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً

¹⁷⁹ Dâni, *el-Müktefâ*, 37; Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, 1/361; Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 1/126; Yusuf YURT, “Sıfat Ayetlerinin Türkçe Çevirilerine Bakış”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (18 Aralık 2020), 885.

¹⁸⁰ Dâni, *el-Müktefâ*, 38; Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, 1/361; Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 1/126-127; Zemahşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 1/193.

وَرَحْمَةً وَرَهَابِيَّةً أَتَبَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا أُتِيعَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ
أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

Bu ayette de رَحْمَةً ve رَهَابِيَّةً kelimelerinde durulabileceği ileri sürülmüştür. Durağı *rahmet* kelimesinin üzerine koyanlara göre¹⁸¹ ayetin anlamı şöyledir: “Sonra onların izinden peygamberlerimizi peş peşe gönderdik. Arkalarından Meryem oğlu İsa’yı da gönderdik, ona İncil’i verdik, ona uyanların kalplerine şefkat ve merhamet yerleştirdik. Kendilerinin icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için yapmışlardı, ama buna hakkıyla riayet etmediler. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik, ama çokları yoldan çıkmışlardır.”

Öte yandan, durağın *rehbaniyyet* kelimesinin üzerine de olabileceğini söyleyenlere göre¹⁸² ise anlam şöyle olur: “Sonra onların izinden peygamberlerimizi peş peşe gönderdik. Arkalarından Meryem oğlu İsa’yı da gönderdik, ona İncil’i verdik, ona uyanların kalplerine şefkat, merhamet ve icat ettikleri bir ruhbanlık yerleştirdik. Biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için bunu yapmışlardı, ama ona hakkıyla riayet etmediler. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik, ama çokları yoldan çıkmışlardır.”

Konumuzla ilgili diğer bir örnek de içinde fıkhî hüküm barındıran Nûr suresi 4 ve 5. ayetleridir. İlgili ayetlerin metni şöyledir:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْتَلِبُوهُمْ ثُمَّ نَبَىٰ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا
وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Durak yeri olarak 4. ayette yer alan *أَبَدًا* kelimesini kabul edenlere göre¹⁸³ ayetin anlamı şöyledir: “İffetli kadınlara zinâ isnâd edip de sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun; ebediyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir. Ama bundan sonra tevbe edip düzelenler bunun dışındadır. Şüphesiz Allah bağışlar ve merhamet eder.”

Bu kabule göre, zina iftiracısının şahitliği sonsuza kadar düşmüştür, bir daha şahitliği asla kabul edilmez. Buradaki *tevbe edenler* istisnası fıkıh hükmüyle ilgilidir, şahitlikle alakalı değildir. Yani tevbeden sonra hakkında fasık hükmü

¹⁸¹ Dâni, *el-Müktefâ*, 212-213; Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, 3/1000; Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 2/323; Zemaşşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 6/596.

¹⁸² Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 2/323; Zemaşşerî, *el-Keşşâf Tercümesi*, 6/596; The Qur'an, Arabic Text with corresponding English meanings (Riyâd: Saheeh International, 1997), 780.

¹⁸³ Dâni, *el-Müktefâ*, 143; Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, 2/734; Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 2/72.

kalksa da şahitliği makbul değildir.¹⁸⁴

Diğer yandan 4 ve 5. ayetleri muttasıl kabul ederek durağı 5. ayetin sonunda, غُفُورٌ رَّحِيمٌ kısmında, kabul edenlere göre¹⁸⁵ ise ayetin anlamı şöyle olur:

“İffetli kadınlara zinâ isnâd edip de sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun; ebediyyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir. Ancak töbe edip kendini ıslah edenlerden hem fâsik damgası hem de şahitlik kısıtlaması kalkar. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹⁸⁶

Bu kabule göre ise hadd-i kazif cezasına uğramış ancak, infazından önce veya sonra, tevbe edip halini düzeltenlerin şahitliği kabul edilir. Kendilerinden fasıklık hükmü de düşer. Şahitliğinin sonsuza değin düşmesi sözkonusu değildir.¹⁸⁷

Bu örnekler durak yerlerinde meydana gelecek bir değişiklik doğrudan ayetin anlamını, diğer bir ifadeyle tefsirini etkilediğini gösterir.

Sonuç

Bu çalışmada mushaflar üzerinde özel sembollerle gösterilen ve yaygın olarak secavend durakları adıyla bilinen vakıflar incelenip tefsirle olan irtibatı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda alana ait ilk bilgilerin Hz. Peygamber döneminde sahabe yönelik Kur’an’ın öğretimi kapsamında şifahi olarak öğretildiği anlaşılmaktadır. Zamanla konu hakkında müstakil kitaplar kaleme alındığı ve bu konuda eser veren ilk ismin tâbiînden Şeybe b. Nisâh olduğu görülmüştür. Bunu kırâat-i seb’a imamlarından Ebû Amr, Hamza ve Nafi; kırâat-i aşere imamlarından Ya’kûb el-Hadramî ile Zeccâc, İbn Enbârî, Nehhâs, Dâni, Secâvendî, İbn Cezerî v.dğr. şahsiyetler takip etmiştir. Çalışmada Nehhâs, İbn Enbârî, Dâni, Uşmûnî ve Secâvendî’nin eserlerinden örnekler verilmiştir. İncelenen eserlerde önce rivayetlere, teorik bilgilere yer verildiği, daha sonra tüm Kur’an metni üzerinde ayet ayet durak yerlerinin gösterildiğine şahit olunmuştur.

Anılan kitaplarda duraklar için geliştirilen terminolojiyi iki grupta değerlendirmek mümkündür. Birinci grupta yer alanlar “tâm, kâfi, hasen ve

¹⁸⁴ Dâni, *el-Müktefâ*, 143.

¹⁸⁵ Dâni, *el-Müktefâ*, 143; Secâvendî, *İlelu’l-vukûf*, 2/734; Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, 2/72.

¹⁸⁶ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Tefsîru’l-İmâm eş-Şâfiî*, ed. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, (el-Memleketu’l-Arabiyyetu’s-Suudiyye: Dâru’l-Tedmiriyye, 1427), 3/1119.

¹⁸⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, ed. Abdulmuhsin et-Turkî, (y.y: Dâru’l-Hicr li’t-Tibâa, 1422), 17/162; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, ed. Sıtkı Muhammed Cemîl - İrfân Aşşâ (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1995), 12/165.

kabîh” gibi terimleri kullanırlar. Bu terminolonin günümüzde Cezâir gibi bazı Kuzey Afrika ülkelerinde basılan mushaflarda takip edildiği görülmüştür. İkinci gruptakiler “lâzım, mutlak, câiz, mücevvez li vechin, murahas zarureten, câiz olmayan” gibi terimler geliştirmişlerdir. Secâvendî’ye ait bu terminolojinin, ilkin nispetle daha yaygın olarak kullanıldığı görülmüştür.

Yapılan çalışmada Müslümanların Kur’an-ı Kerim’in yazılması, okunması, tefsir edilmesi gibi faaliyetler bağlamında vakıf ve ibtidâ ilmine gereken önemi verdikleri görülmektedir. Ancak bu alanda, çalışmada isimleri zikredilen zâtlar tarafından verilen eserlerin mevcut yapılarıyla halka yönelik değil, ilim ehline yönelik olduğu da bir hakikattir.

Diğer taraftan eserlerdeki teorik bilgilerin pratikte Kur’an okuyucusuna yardımcı olacak şekilde Kur’an metni üzerinde sembol harflerle gösterilmesi bu ilmin halka inmesinde bir dönüm noktası olmuştur. Secavendî’nin geliştirdiği sembol harflerin Kur’an metni üzerine ilk defa ne zaman ve kim tarafından tatbik edildiğine dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bu konuda söylenebilecek en doğru ifade bu çalışmanın en erken hicri 6. asırda yapılmış olması ihtimalidir.

Vakf-ı Cibrîl ve vakf-ı nebî gibi ancak rivayetle bilinebilecek bazı vakıf yerleri ile Hz. Peygamber’in ayet sonlarında durma uygulaması hariç tutulduğunda, tâm, kâfi, hasen, kabîh, lâzım, mutlak, mücevvez, murahas, memnu ve muanaka gibi vakıf çeşitlerinin geliştirilmesinde ve Kur’an metni üzerindeki yerlerinin tespitinde Arapça dil bilgisine dayanıldığı, nahivden ve i’rabu’l-Kur’an ve tefsirden azami derecede istifade edildiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle konunun dirayete bakan yönünün rivayete dayanan tarafından çok fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Gerek durak yerleri terimleri için verilen örneklerden ve gerekse çalışmada yer verilen diğer örneklerden anlaşıldığı kadarıyla durak yerleri ayetlerin anlaşılmasında önemli bir role sahiptir. Örneğin, müteşabihatı Allah’tan başkasının bilip bilemeyeceği, Hristiyanlıkta ruhbanlığın olup olmadığı ve haddi kazif cezasına maruz kalmış birinin şahitliğinin makbul olup olamayacağı gibi konuların belirlenmesinde durak yerlerinin etkin rol oynadığı ortaya çıkmaktadır.

Alanda verilen eserler hep kıraat ilmiyle ilgili görülmüştür. Fakat çalışmamızda yer verilen örnekler dikkate alındığında bu eserleri özellikle Kur’an metni üzerinde durulabilecek ve durulmayacak yerleri belirleme faaliyetini bir tefsir çalışması olarak nitelemek pekâlâ mümkündür. Çünkü bu alanda yapılan çalışmalarda lafzın tamam olması, mananın tamam olması, cümlelerin önü ve ardıyla olan irtibatı, anlam bozulması gibi noktalar üzerinde durulmuştur. Tefsir

muradullah'ı anlama çalışması olarak tanımlandığında; secavend durakları da Kur'an metninden anlaşılacak manaları açığa çıkarmak, doğru anlaşılmasını temin etmek, anlam bozulmalarını önlemek, yanlış mana vermenin önüne geçme faaliyeti olarak görüldüğünde her iki ilmin iç içe olduğu yani tesir ile vakıflar konusunun birbirini tamamlayan ilimler olduğu sonucuna varılmaktadır.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. *Hız Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1. Baskı, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. "Secâvendî." *TDV İslâm Ansiklopedisi* (1.Baskı). 36/268-269. Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 33. Baskı, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. "Vakf ve İbtidâ." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/4661-463. Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Çetin, Abdurrahman - Topuzoğlu, Tefvik Rüşdü. "Fasıla." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/209-210. Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *El-Muktefâ Fi'l-Vakf ve'l-Ibtidâ*. ed. Muhittin Abdurrahman Ramazan. Dâru Ammâr, ty.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *El-Beyân Fî 'addi Âyi'l-Kur 'ân*. ed. Gânim Kudurî el-Hamed. Kuveyt: Merkezu'l-Mahtûtât ve't- Türâs, 1414.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. ed. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabalalı. Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1.Baskı, ty.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Îzâhi'l-Vakf ve'l-Ibtidâ'*. ed. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimeşk: Mecmeu'l-lugati'l-Arabiyye, 1390.
- Ersöz, Muhammed. "Vakf-I Murâkabe Ve Kur'an'ı Anlamaya Etkileri (Secâvendî'nin İlelü'l-Vukûf Adlı Eserindeki Açıklamalar Özelinde)." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (January 16, 2016).
- Hemedânî, Ebû Alâ Hasan b. Ahmed. *Et-Temhîd Fî Marifeti't-Tecvîd*. ed. Gânim Kaddûrî El-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 1. Baskı, 2000.
- İbnü'l-Cezeri, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *En-Neşr Fî Kırrâti'l-Aşr*. ed. Zekeriyâ 'Umayrât. Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2011.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: İFAV, 15.Baskı, 2009.

Koyuncu, Recep. *Kur'an-ı Kerîm'in Anlaşımında Vakf-İbtidânın Rolü (İbnü'l-Enbârî, Ed-Dânî ve Es-Secâvendî Örneği)*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2015.

Kur'an-ı Kerim. Cezâir: Vizâratu Şuûni'd-Diniyyeti ve'l-Evkâf, 1439/2017.

Kur'an-ı Kerim. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Kur'an-ı Kerim. Medine: Mücemmau'l-Melik Fehd li Tîbâati'l-Mushafi'ş-Şerif, 1427/2006.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *El-Câmi' Li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. ed. Sıtkı Muhammed Cemîl - İrfân Aşşâ. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed - Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tefsîru'l-Celâleyn El-Muyesser*. ed. Fahrüddin Kubâde. Kâhire: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1. Baskı, 2003.

Meydânî, Abdullah Ali. *Fadlu Ilmi'l-Vakf ve'l-Ibtidâ ve Hukmi'l-Vakf Alâ Ruûsi'l-Âyât*. Riyâd: Dâru'l-Kâsım li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1. Baskı, 2002.

Mütercim, Âsım Efendi. *El-Okyanûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, 2013.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Kitâbü'l-Çat' ve'l-I'tinâf*. ed. Abdurrahman b. İbrahim El-Matrûdî. el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1. Baskı, 1992.

Özek, Ali et al. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2006.

Qur'ân Arabic Text with corresponding English meanings. Riyâd: Saheeh International, 1997.

Salih, Subhi. *Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Derseadet, ty.

Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr. *İlelü'l-Vukûf*. ed. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed El-İdî. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd Nâşirûn, 2. Baskı, 1427.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâlüddîn. *El-İtkân Fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1394.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâlüddîn. *El-İtkân Fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2015.

- Temel, Nihat. "Kıraatte Vakf-İbtida Ve Anlama." *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*. 271–305. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. ed. Ahmed Muhammed Şakir Mısır: Mustafa Babî el-Halebî, 2. Baskı, 1975.
- Turgut, Ali. "Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ahmed b. El-Hasen b. Bündâr Er-Râzî El-İclî." *TDV İslâm Ansiklopedisi* (1.Baskı). 315. TDV, 1994.
- Ünal, Mehmet. "Kur'ân'ın İç Düzeni." *Tefsir*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Uşmûnî, Ahmed b. Abdulkerîm. *Menâru'l-Hüdâ Fî Beyâni'l Vakf ve'l-Ibtidâ*. ed. Abdurrahim Et-Tarhûnî. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2008.
- Uzun, Yakup. "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ." *Bilimname* 2021/44 (March 26, 2021), 163–205.
- Yarız, Enes. "Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi." *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (June 30, 2018), 161–172.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Baskı, 1979.
- Yurt, Yusuf. "Sıfat Ayetlerinin Türkçe Çevirilerine Bakış." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (December 18, 2020), 877–916.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır. *El-Burhân Fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Baskı, ty.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân Fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Web Siteleri:

- Yeni Şafak, "Hayat: İşte 6,9 milyarlık dünyanın din nüfusu". Erişim 03 Ocak 2021. <https://www.yenisafak.com/hayat/iste-69-milyarlik-dunyanin-din-nufusu-436757>
- ed-Duraru's-Seniyye. "el-Mevsûatu'l-hadîsiyyetu". Erişim 29 Temmuz 2021. <https://dorar.net/hadith/sharh/81226>

**GIYÂSÜDDÎN B. HÂCE HÛMÂMİDDÎN MUHAMMED B.
HÂCE CELÂLİDDÎN MUHAMMED B. HÂCE
BURHÂNİDDÎN MUHAMMED-I HÛSEYNÎ ŞÎRÂZÎ
HÂNDMÎR. *Târîh-i Habîbü's-siyer's-Siyer Fî Aĥbâri Efrâdi'l-
Beşer*, thk. Celâleddîn-i Hümâyî. Tahran: İntişârât-e Hayyâm,
1380, 3122 s.**

Abdurrahman GÛLMEZ

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi
Bilim Dalı
Gümüşhane/Türkiye

Assist. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department
of İslâmic History
Gumushane/ Turkey

abdurrahman.gulmez@gumushane.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7155-7047

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Ekim / October 2022

DOI: [10.53683/gifad.1179173](https://doi.org/10.53683/gifad.1179173)

Atıf / Citation: Gülmez, Abdurrahman. "Târîh-i Habîbü's-siyer's-Siyer Fî Aĥbâri Efrâdi'l-Beşer". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/23 (Ocak/January 2023/1): 373-380

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Eserin müellifi olan Hândmîr, 15. yüzyılda yaşamış olup Timur Devleti ile Safevî Devleti'nin önemli tarihçilerinden biridir. Müellifin dönemde yaşanan olaylara şahit olması ve bu şahitliği *Târîh-i Habîbü's-siyer fî Aḥbâri Efrâdi'l-beşer* adlı eserine aktarması, eseri son derece önemli kılmaktadır. Hândmîr'in *Târîh-i Habîbü's-siyer fî Aḥbâri Efrâdi'l-beşer* adlı eseri, ilk defa 1138/1725-26 yılında Damad İbrâhîm Paşa'nın desteğiyle oluşturulan tercüme heyeti tarafından Farsçadan Osmanlıcaya çevrilerek Türkçeye kazandırılmıştır. Eserin günümüz Türkçesine çevrilmesi hem Timur Devleti tarihi ve Safevî Devleti tarihi hem de İslâm tarihi araştırmaları için büyük bir kazanım olacaktır. Eserin her üç ciltinin sonunda dönemin vezirleri, devlet adamları, seyyidler, nakibler, ulemâ, fuzalâ ve şairlerin isimleri hakkında geniş bir malumat verildiğinden eser, Farsça tarih yazıcılığı araştırmaları açısından da önemli bir boşluğu doldurmuştur. Eser, üç cilttir. Birinci cilt, dört bölüm olup bu ciltte yaratılıştan İslâmiyet'in doğuşu ve ilk halifeye kadar olan dönem hakkında bilgi verilmektedir. İkinci cilt dört bölümden oluşmaktadır. Bu ciltte Emevî tarihinden başlayıp Celâleddin Hârizmşah'a kadar olan İslâm devletleri tarihi anlatılmaktadır. Üçüncü cilt ise beş bölüm içermektedir. Bu ciltte ise Türkistan Hanlıkları, Moğol Devleti ve Moğol Devleti sonrası İran'da kurulan çeşitli devletler, Timur Devleti ve Safevîler Devleti'nin ilk dönem tarihleri anlatılmaktadır. Çalışmamızda Hândmîr'in *Tarihî Habîbü's-siyer fî Aḥbâri Efrâdi'l-beşer* adlı eserinin 15. yüzyıl ve İslâm tarihi için önemi vurgulanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-siyer fî Aḥbâri Efrâdi'l-beşer*, Timur Devleti, Safevî Devleti.

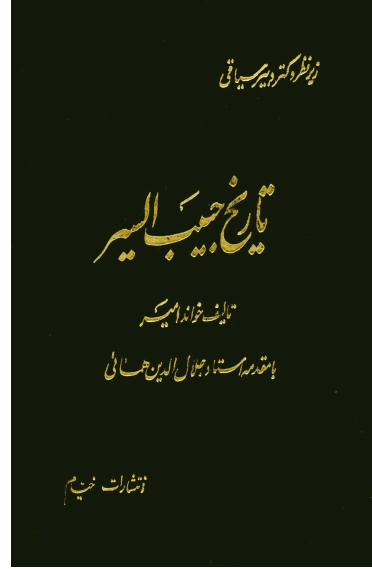
Abstract

Qiyās al-Dîn b. Hāja Humām al-Dîn Muḥammad b. Hāja Jalāl al-Dîn Muḥammad b. Hāja Burhān al-Dîn Muḥammad-î Ḥusaynî Shīrāzī, Khāndmīr, is the author of the work, had lived in the 15th century and is one of the important historians of the Timurīd State and the Safawīd State. The author's witnessing the events which he had experienced in the period and transferring his witnessing to his work named *Tarikhî Habîb al-Siyar fî Aḥbâri Afrād al-Bashar* have extremely made the work as important. Khāndmīr's work named *Tarikhî Habîb al-Siyar fî Aḥbâri Afrād al-Bashar* was first translated from the Persian language to the Ottoman Turkish language and it had been gained to the Turkish language by the translation committee formed with the support of Damad İbrâhîm Pasha in 1138/1725-26. The translation of the work into the current Turkish language will be a great gain for both the history of the Timurīd State, the history of the Safawīd State, and the history of İslâm. Since at the end of all three volumes of the work, extensive information had been given about the names of viziers, statesmen, sayyids, naqibs, 'ulamā', fudhalā and poets, the work had

filled an important gap in terms of Persian historiography studies. The work has three volumes. The first volume has consisted of four chapters and given information about the period from creation to the birth of Islām and the first caliph. The second volume has consisted of four parts. In this volume, the history of Islāmic states starting from the history of the Umayyads to Jalāl al-Dīn Hāridhmshāh has been explained. The third volume has contained five chapters. In this volume, the history of the Turkestan Khanates, the Mongol State and the various states which had established in Iran after the Mongol State, the Timurīd State and the first period of the Safawīds State have been described. In our study, it will be tried to emphasize the importance of Khāndmīr's work named Tarikhi Ḥabīb al-Siyar fī Aḥbāri Afrād al-Bashar for the 15th century and Islāmic history.

Keywords: *Islāmic History, Khāndmīr, Tarikh-i Ḥabīb al-Siyar fī Aḥbāri Afrād al-Bashar, the Timurīd State, the Safawīd State.*

Farsça yazılmış olan eserin Timur Devleti tarihiyle Safevî Devleti'nin ilk dönemlerini ihtiva eden birinci el kaynaktır. Eserin Türkçe çevirisinin olmaması Timur Devleti Tarihi ve Safevî Devleti Tarihi araştırmaları için büyük bir eksiklik. Hândmîr'in bu üç ciltlik eseri umumi bir tarih kitabı mahiyetindedir. Araştırmacıların bu eserden haberdar olmaları amacıyla eserin tanıtımı yapılmıştır. Hândmîr eserlerinde döneminin olaylarını yazarken bu olayların çoğuna bizzat şahit olması eserlerin önemini ve kıymetini daha da arttırmıştır. Hândmîr eserini telif ederken kronolojiyi değil onun yerine devletler ve yaşanan olayları esas almıştır. Bu yönüyle bir diğer Timur devlet tarihçisi olan Hâfız Ebrû'dan (1360-1431) ayrılmaktadır. Hândmîr'in kullandığı bu metodu daha sonra gelen Safevî tarihçileri de kullanmışlardır. Yazılan eserin her üç cildin sonunda dönemin vezirleri, devlet adamları, seyyidler, nakibler, ulemâ, fuzalâ ve şairlerin isimleri hakkında geniş bir malumat verildiğinden eser Farsça tarih yazıcılığı araştırmaları açısından önemli bir boşluğu doldurmuştur. Hândmîr özellikle eserin birinci cildinde anlatılan olayları şiirle desteklemiştir. İki ve üçüncü ciltlerdeki şiirler az kullanılmış, kullanılan şiirler ise Mevlânâ'nın Mesnevi'sindeki şiirleri olup eserdeki bölümlerin sonuna eklenmiştir.



10. Yüzyılda yaşamış büyük bir tarihçi ve vakanüvis olarak da sayılabilecek olan Düstürü'l-vüzerâ, Mekârimü'l-ahlâk, Nâme-i Nâmî ve Târîh-i Hâbîbü's-siyer fî ahbâri efrâdı'l-beşer'in müellifi Hândmîr, Hicri 880 yılında Herat'ta doğdu, 942 yılında Hindistan Dehli'de vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine Dehli'de Şeyh Nizâmeddin Evliyâ ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin mezarlarının yakınına defnedilmiştir.¹

Hândmîr eserin yazımına 927/1521 Herat'ın büyüğü, kadısı, seyyidi ve hâkimi Gıyaseddin Emir Muhammed b. Emir Yusuf hüseyini için yazmaya

¹ Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî, *Düstürü'l-vüzerâ*, Tashih Said Nefisî, (Tahran: İntişarat-e İkbâl 1317), ت.

başlamıştır. Eserin mukaddimesinde birinci cildin birinci bölümünde şöyle yazmıştır; “56 yaşındaki Gıyaseddin, Herat'ta 927 yılının Recep ayındaki iç isyanda Herat'ın yeni hâkimi tarafından katledilmiştir. Bu sebepten dolayı eserin telifine birkaç ay ara verilmiştir.” Çünkü 927 yılında da Abdullah Han Özbek'in isyanıyla Herat'a asker sevk edilmiş ve Herat harabeye dönmüştür. Handmîr bu eseri Gıyaseddin'in teşvikiyle yazmaya başlamış ama Abdullah Han Özbek'in Gıyaseddin'i öldürmesinden kısa bir süre sonra da Herat'ın Safevîlerin eline geçmesiyle eserin yazımı durmuştur. Şah İsmail Horasan ve Herat'ı Durmuş Han'a vermiştir. Durmuş Han ve veziri Kerimüddin Hâce Habîullah-ı Sâveci bölgede huzuru sağlamıştır. Vezir Hâce Habîullah'ın teşviki üzerine Hândmîr yarım kalan eserini yeniden telif etmeye başlamıştır. 928 yılının safer ayında vezir hâce Habîullah Herat'a gelip herkesin huzurunda Şah İsmail'in Herat hâkimi Durmuş Han'ın azledildiğini bildirmiştir. Bölgedeki huzur ve emniyet yerini hercümerçe bırakmıştır. Bunun üzerine Hândmîr eserini yeniden yazmaya başlamış ve 930 (1524) yılının rebülevvel ayında eseri tamamlamıştır. Dönemin siyasi kargaşalıklarından dolayı eserin yazımına 8 ay gibi bir süre ara verilmiş ve eser 3 yıl 8 ayda tamamlanabilmiştir. Vezir hâce Habîullah eserin büyük kısmının yazımına sebep olduğu için Hândmîr esere onun adını vermiş ve eser Târîh-i Habîbü's-siyer fi ahbâri efrâdi'l-beşer adını vermiştir.²

Eser ilk defa 1138/1725-26 yılında Damad İbrâhim Paşa'nın desteğiyle oluşturulan tercüme heyeti tarafından Hândmîr'in Târîh-i Habîbü's-siyer fi ahbâri efrâdi'l-beşer adlı eseri Farsça'dan Osmanlıcaya çevrilerek Türkçeye kazandırılmıştır. Daha sonra ilk defa 1263'te Bombay'da, 1271, 1272 yılında Tahran'da taş baskıyla çap edilmiştir. Eserin Bombay nüshası 1333 yılında yeniden tekrar basılmıştır. Muhammed Debirsiyakî'nin fihrist kısmını hazırladığı, Celâleddîn-i Hümâyî'nin de mukaddime eklediği Târîh-i Habîbü's-siyer fi ahbâri efrâdi'l-beşer 1353 yılında da Tahran'da dört cilt olarak basılmıştır. Eserin kısmî olarak İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusçaya da çevrilmiştir.³ Eserin orijinali Nuru Osmaniye Yazma Eser Kütüphanesinde olup 34 Nk 3403 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Eserin tercümesi ise İstanbul Millet Kütüphanesinde Ali Emiri Koleksiyonunda 34 Ae Tarih 193 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

957 yılında Hândmîr'in oğlu Emir Mahmud, Târîh-i Habîbü's-siyer fi

² Handmir, *Düstürü'l-Vüzerâ*, 13-15.

³ Muhammed Debirsiyakî, “Târîh-i Habîbü's-Siyer Fi Ahbâri Efrâdi'l-Beşer”, *Dairetü'l-maarif Danişname Cihan-e İslam (İran)*, 12/548-549 (1386); İsmail Aka, “Hândmîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV, 1997) 15/550-552.

ahbâri efrâdî'l-beşer'e Târîh-i Şâh İsmâ'îl ve Şâh Tahmâsb-ı Safevî: Zeyl-i Târîh-i Habîbü's-siyer'i yazmıştır. Bu eser de bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Mukaddime kısmında Şeyh Safiyyüddin'den Şah İsmail'e kadar olan Safavilerin nesebinden bahsedilir. Eserin birinci bölümünde Şah İsmail dönemi, ikinci bölümde de Şah Tahmasb döneminin siyasi olayları anlatılmıştır. Bu eser Muhammed Ali Cerrahi tarafından tashihi yapıldıktan sonra 1370 h.ş. yılında Tahran'da neşredilmiştir.⁴ 1353 h.ş. yılında Celâleddîn-i Hümâyî'nin tashihiyle basılan eser dört cilttir.

1. Birinci cilt dört bölümden ve iki yüz yetmiş başlıktan oluşmakta olup her bölüme besmele ile başlanmaktadır. Eser Celâleddîn-i Hümâyî'nin mukaddimesi ile başlar ki bu mukaddime Hândmîr'in hayatı, eserleri ve eserlerin içeriği hakkında kırk bir sayfalık malumat verdikten sonra eser başlar. Eser besmele ve hamd ile başladıktan sonra eserin içeriği hakkında bilgi verir. Eser, âlemlerin, mahlûkatın ve insanın yaratılışı, İslâm peygamberi, tarih ilminin faydaları ve bu faydaları eserinde uygulama şekli, kendi nesebi hakkında bilgi, eserini yazma sebebi, yeryüzü ile gökyüzünün ve iblisin cinler üzerindeki hâkimiyet durumu anlatılır. Eseri tanıttikten sonra İslamiyet'in doğuşuna kadar gelen peygamberler tarihi, Arap ve Acem melikleri, Kayserlerden ve ilk Hulefâ-yi Râşidîne kadar olan tarih anlatılır.

2. İkinci cilt dört bölümden ve dört yüz altı başlıktan oluşmaktadır. Her bölümü besmele işler başlar. Bu ciltte *İsnâaşeriyye* imamlarının şöhret ve menkıbeleri, Emevîler dönemindeki olaylar, Abbasi Halifeleri, *Tâhirîler*, Gazneliler, Büveyhiler, Selçuklular, Anadolu Selçuklu'larından Sultan Celaleddin Harzemşah'a kadar olan devletler tarihi anlatılır.

3. Üçüncü cilt beş bölümden ve altı yüz elli iki başlıktan oluşmaktadır. Her bölümü besmele ile başlar mesneviden bir şiirle son bulur. Bu cilt diğer ciltlere nazaran daha fazla konuyu ihtiva etmektedir. Türkistan hanlıkları dönemindeki olaylar, Moğol devleti ve İran'da kurulan Moğol Devletlerinin hükümdarları, Sultan Ahmed Tegudar'ın durumu, Mısır sultanları, Kirman Karahitayları, *Muzafferîler*, *Loristan Atabegleri*, *Rüstemdar Melikleri*, *Taberistan Melikleri*, *Serbdârîler*, *Kert Melikleri*, *Emir Timur Gorgani*, *çocukları ve torunları*, *Safevî Devletinin zuhurundaki seyitler ve devlet ricali*, *Şeyh Safiyyüddin'in durumu*, *Sadreddin Musa*, *Sultan Haydar*, *I. Şah İsmail*, *âlimler ve seyyitler anlatılır*.

⁴ Emir Mahmud Hândmîr, *Târîh-i Şâh İsmâ'îl Ve Şâh Tahmâsb-ı Safevî: Zeyl-i Târîh-i Habîbü's-Siyer*, Tashih Muhammed Ali Cerrahi, (Tahran: İntişarat-e Gosterde, 1370), 1-356.

Eserin sonunda yer alan hatime kısmında ise yedi başlık vardır. Bu kısımda Herat, Basra, Bahreyn, Mısır, Çin, Hindistan, Medine-i münevvere gibi bölge ve şehirler hakkında kısa bilgiler verilmiştir.⁵

Eseri genel bağlamda değerlendirecek olursak Farsça yazılmış olmasına karşın eserde yer Arapça terkiplerin de olduğu görülmektedir. Müellifin eserde kronolojiyi kullanmaması büyük bir eksiklik olmuş bu eksikliği ise devletler ve şahısları verirken ayrı belirterek vermesi eserin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Eser akıcı ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Elimizdeki nüshayı tashihi edip düzenleyen Celâleddîn-i Hümâyî eserin her cildin sonuna şahıs, yer, kabile, kitaplar ve fırkaları belirten dizin koymuştur ve bu dizin fihristin yerini almıştır. Fihristin dizin şeklinde verilmesi eserdeki konuları bulma açısından da büyük bir kolaylık sağlamıştır. Bu eserin Türkçeye çevrilmesi hem Timur Devleti Tarihi ve Safevî Devleti tarihi araştırmaları hem de İslam tarihi için büyük bir kazanım olacaktır.

Sonuç olarak Hândmîr bu eseri yaratılıştan başlayıp 1524 yıllarına kadar olan olayları vermesi İslam tarihi alanına büyük katkı sağlamıştır. Özellikle de Târîh-i Habîbü's-siyer fî ahbâri efrâdi'l-beşer'in yazarken yararlandığı kaynakları zikretmesi ve bölümlerin sonunda dönemin şairleri, uleması, nakibleri ve seyyidleri hakkında bilgi vermesi eseri daha değerli kılmıştır.

⁵ Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmidîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyî Şirâzî Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's fî ahbâri efrâdi'l-beşer*, 4. Baskı, (Tahran: İntişârât-e Hayyam, 1380), c. I-IV.

Kaynakça

Aka İsmail. "Hândmîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/ 550-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Debirsyakî, Muhammed. *Târîh-i Habîbü's-siyer fî ahbâri efrâdi'l-beşer. Dairetü'l-maarif Danişname Cihan-e İslam (İran)*, 12/548-549, 1386.

Hândmîr, Emir Mahmuh Hândmîr. *Târîh-i Şâh İsmâ'îl ve Şâh Tahmâsb-ı Safevî: Zeyl-i Târîh-i Habîbü's-siyer*. Tashih Muhammed Ali Cerrahi. Tahran: İntişarat-e Gosterde, 1370.

Hândmîr, Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî Hândmîr. *Târîh-i Habîbü's-siyer fî ahbâri efrâdi'l-beşer*. Cilt I-IV, 4. Baskı, Tahran: İntişârât-e Hayyam, 1380.