



# idrak

Cilt/Volume-3 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2023





# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt/Volume-3 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 Sayı | Issue: 1  
Haziran 2023

ISSN: 2791-6693

**Yayın Aralığı | Publishing Period**  
Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)

**Kurumsal İletişim | Official Contact**  
Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
Güre Yerleşkesi, Yeni Bina B Blok 5. Kat, 28200, Giresun, Türkiye  
Tel: 0454 310 17 80 Faks: 0454 310 17 89

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/idrak>  
[idrak@giresun.edu.tr](mailto:idrak@giresun.edu.tr)



*idrak*, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yılda iki kez yayımlanan, Dini Araştırmalar alanında (Sosyal ve Beşeri Bilimler/ Din) yayın yapan bilimsel ve hakemli bir dergidir.

*Covering the fields of Religious Studies (Social Sciences and Humanities/ Religion), idrak is a semiannual peer-reviewed academic journal that is published by Giresun University, Faculty of Islamic Sciences.*





**SAHİBİ**  
**OWNER**

Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına  
*On behalf of Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Prof. Dr. Hüseyin PEKER (Dekan/Dean)  
huseyin.peker@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ**  
**MANAGING EDITOR**

Doç. Dr. Ali YILMAZ  
ali.yilmaz@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

**EDİTÖR**  
**EDITOR IN CHIEF**

Doç. Dr. Mustafa ÇAKMAK  
mustafa.cakmak@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

**EDİTÖR YARDIMCISI**  
**DEPUTY EDITOR**

Arş. Gör. Büşra YURTALAN  
busra.yurtalan@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

**ALAN EDİTÖRLERİ**  
**FIELD EDITORS**

Prof. Dr. Recep DEMİR  
recep.demir@omu.edu.tr  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology Basic Islamic Studies*

Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR  
asahyar@hotmail.com  
*Marmara University, Faculty of Theology Basic Islamic Studies*

Doç. Dr. Recep ERKOCAASLAN  
receperkocaaslan@hotmail.com  
*Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences*

Doç. Dr. Hüseyin ALGUR  
huseyin.algur@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Philosophy and Religious Studies*

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KAYA  
zeynep.kaya@asbu.edu.tr  
*Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences  
Philosophy and Religious Studies*

Dr. Öğr. Üyesi Musa Osman KARATOSUN  
osman.karatosun@hbv.edu.tr  
*Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences  
Philosophy and Religious Studies*

Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL  
yavuz.gol@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Islamic History and Arts*

Dr. Öğr. Üyesi Kamil Ruhi ALBAYRAK  
kamil.albayrak@giresun.edu.tr  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Basic Islamic Studies*



Dr. Öğr. Üyesi Yavuz SARI  
yavuz.sari@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University,  
Faculty of Theology Islamic History and Arts

Arş. Gör. Abdulhamit SOĞUKPINAR  
abdulhamit.sogukpinar@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Basic Islamic Studies

Arş. Gör. Mustafa TOPŞİR  
mustafa.topsir@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Islamic History and Arts

Arş. Gör. Ali PINAR  
ali.pinar@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences  
Philosophy and Religious Studies

**İNGİLİZCE DİL  
EDİTÖRLERİ**  
ENGLISH LANGUAGE  
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf YURT  
yusuf.yurt@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Öğr. Gör. Yeşim ÖZTÜRK  
yesim.ozturk@samsun.edu.tr  
Samsun University, School of Foreign Languages

**ARAPÇA DİL  
EDİTÖRLERİ**  
ARABIC LANGUAGE  
EDITORS

Doç. Dr. İsmail RAMAZAN  
hany.ramadan@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud BENRAS  
mahmoud.benras@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

**RUSÇA DİL EDİTÖRLERİ**  
RUSSIAN LANGUAGE  
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Rasim BAYRAKTAR  
rasim.bayraktar@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

**TÜRKÇE DİL  
EDİTÖRLERİ**  
TURKISH LANGUAGE  
EDITORS

Arş. Gör. Refika SOYAL  
refika.soyal@giresun.edu.tr  
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences



**YAYIN KURULU**  
**EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ  
*Çukurova University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU  
*Erciyes University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Mustafa ALICI  
*Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Recep ÖNAL  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Doç. Dr. Mustafa TUNÇER  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Doç. Dr. Hakan TEMİR  
*Tokat Gaziosman Paşa University, Faculty of Islamic Sciences*

Doç. Dr. İslam DEMİRÇİ  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Doç. Dr. Rabia Zahide TEMİZ  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇOLAK  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

**DANIŞMA KURULU**  
**ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI  
*Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR  
*Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Ali AVCU  
*Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies*

Prof. Dr. Ali BOLAT  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Asım Cüneyt KÖKSAL  
*Marmara University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR  
*Ankara University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Huriye MARTI  
*Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology*



Prof. Dr. İhsan ARSLAN  
*Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR  
*Gaziantep University, Theology Faculty*

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU  
*Hitit University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Metin YASA  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Metin YILMAZ  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Mevlüt KAYA  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Mithat ESER  
*Selçuk University, Faculty of Islamic Studies*

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN  
*Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Mustafa SARIBIYIK  
*Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies*

Prof. Dr. Naim ŞAHİN  
*Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology*

Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Şevket TOPAL  
*Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR  
*Amasya University, Divinity Faculty*

Prof. Dr. Eyüp NEFES  
*Giresun University, Faculty of Islamic Sciences*

Prof. Dr. Ali KARATAŞ  
*Sakarya University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Fadıl AYÇAN  
*Siirt University, Faculty of Theology*

Prof. Dr. Yusuf ACAR  
*Selçuk University, Faculty of Islamic Studies*

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN  
*Marmara University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Nurullah YAZAR  
*Ankara University, Faculty of Divinity*



Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR  
*Marmara University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN  
*İstanbul University, Faculty of Theology*

Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ  
*Ankara University, Faculty of Divinity*

Doç. Dr. Recep GÜN  
*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity*

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK  
*Amasya University, Divinity Faculty*

Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR  
*Ordu University, Faculty of Theology*

*idrak*, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. *idrak*'te yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. *idrak*, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

*idrak*, uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. All the responsibility for the content of the papers published in *idrak* belongs to the authors. *idrak*, provides immediate open access to its content.



## Yayın İlkeleri

- **idrak**, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından, **15 Haziran ve 15 Aralık** tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanan açık erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergidir.
- **idrak**, gönderilen yazıları, yayımlanma periyoduna bağlı olarak yılda iki defa kabul etmektedir. Yayın kabul tarihleri, **Haziran sayısı için 15 Ocak-15 Mart; Aralık sayısı için 15 Temmuz-15 Eylül** aralığındadır.
- Dergiye gönderilen yazıların daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. Dergiye yazı gönderenler, '**idrak etik ilkeleri**'ni kabul etmiş sayılırlar.
- **idrak**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Gönderilen yazıların değerlendirilme süreçleri şeffaf bir şekilde tanımlanmış olup bunların hassasiyetle uygulanması taahhüt edilmektedir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir.
- Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak durumundadır. Değerlendirme süreci tamamlanan ve yayımlanan yazıların, yazar tarafından geri çekilmesi söz konusu değildir. Yazarlardan herhangi bir ücret talep edilmez ve yazarlara telif ücreti ödenmez.
- Yazılarda bulunması gereken ögeler şunlardır: Türkçe ve İngilizce makale adı; yazar/ yazarların adı-soyadı, akademik unvanı, **ORCID ID** bilgisi, görev yaptığı kurum adı, e-posta adresi. Bunun dışında yazının türüne göre içerdiği ögeler ve yazım kuralları hakkında detaylı bilgi için '**idrak yazım kuralları**'na bakınız.
- **idrak**, güncel İSNAD atf sistemini kullanmaktadır. Gönderilecek yazıların bu sisteme uygun hazırlanması gerekmektedir. İSNAD Atf Sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresini, yazım kılavuzu ve şablonları indirmek için <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresini inceleyebilirsiniz.
- **idrak**'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Ayrıca bu çalışmaların içeriği tümüyle yazarların sorumluluğundadır.





## Yazım Kuralları

*ıdrak* te yayımlanacak makale ve eserler, başta akademisyenler olmak üzere tüm bilim dünyasına hitap edeceği için üslup ve ifade bakımından sade ve anlaşılır bir dille; ilmi ve nitelikli bir mahiyette kaleme alınmaları gerekmektedir. Yazımda güncel dil ve gramer kuralları dikkate alınmalı, Türk dilinin yapısına ve gramerine uymayan kelime, ifade ve terkiplere yer verilmemelidir. Yabancı dildeki terimlerin varsa Türkçe çevirilerinin kullanılması; Türkçe ifadenin terimi tam karşılama halinde orijinal terimin kullanılması ve gerekli hallerde açıklamasının verilmesi tercih edilmelidir.

*ıdrak*'e gönderilen araştırma makalesi ve diğer eserlerin yazımında güncel İSNAD atf Sistemi (The Isnad Citation Style) kullanılmalıdır. Bkz. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad-dip-notlu-atif-sistemi/> Ayrıca İSNAD atf sisteminde değinilmeyen imla ve transkripsiyon kurallarında DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi) imla kuralları esas alınmalıdır.

### 1. Araştırma Makalesi

**Kelime Sayısı:** Öz ve Kaynakça dâhil azami 8000 kelime olmalıdır. (Özel nitelikli çalışmalar yayın kurulunun görüşü ile yayımlanabilir).

**Makale bileşenleri sırasıyla aşağıdaki niteliklerle hazırlanmalıdır:**

**1. Makale Başlığı:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

**2. Öz:** Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

**3. Anahtar Kavramlar:** Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 3, en fazla 5 kavram.

**4. İngilizce Makale Başlığı:** Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

**5. Abstract:** Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

**6. Keywords:** Font: Palatino Linotype; punto: 10; en az 3, en fazla 5 kavram.

### 7. Gövde Metni:

• **Alt Başlıklar:** Makale başlığı ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD'a uygun yazılmalıdır. **Başlık numaralandırma sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

• **Font:** Palatino Linotype.

• **Punto:** 11.

• **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.

• **Hizalama:** İki yana yasla.



- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar “çift tırnak” ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise ‘tek tırnak’ kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

- **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 9.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.

**8. Kaynakça:** **Kaynakça:** Gövde metni ölçülerinde İSNAD’a uygun olmalıdır. Soyad veya meşhur isim girintisiz, küçük ve bold yazılmalı, ikinci ve üçüncü satırlar ise 1 cm girintili şekilde yazılmalıdır.

**Diğer Hususlar:**

- Paragraf aralarına boşluk ve/veya metnin herhangi bir yerine gereksiz herhangi bir karakter eklenmemelidir.

- Başlıklar, gövde metninin paragraf başları ve alıntı metinleri hariç makalenin tüm bölümleri iki yana yaslı bir şekilde yazılmalıdır.

- Arapça metin neşrinde: Okan Kadir Yılmaz’a ait *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* esaslarına riayet edilmelidir.

- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:

- **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
- **Gövde Metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
- **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14

- Dergimize gönderilen yazılarda Zotero, Mendeley, Endnote vb. yardımcı programlar kullanılabilir.

**2. Kitap/Sempozyum Değerlendirmesi ve Araştırma Notu**

**Kelime Sayısı:** Kitap ve sempozyum değerlendirmelerinin 1000-1500 kelime, araştırma notlarının ise 3000-4000 kelime aralığında olması tercih edilmektedir.

**1. Ana Başlık:** Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: **kalın** (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

**2. Gövde Metni:**

**Alt Başlıklar** ana başlık ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD’a uygun yazılmalıdır. **Başlık Numara-**



**landırma Sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 11.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.

- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

- **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 9.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
  - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
  - **Gövde metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
  - **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14

### 3. Çeviri

1. **Çeviri Başlığı:** Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. **Öz:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

3. **Anahtar Kavramlar:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

4. **İngilizce Başlık:** Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

5. **Abstract:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

6. **Keywords:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

### 7. Gövde Metni:

**Alt Başlıklar** ve metindeki diğer başlıklar çeviri başlığı ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD'a uygun ya-



zımalıdır. **Başlık Numaralandırma Sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 12.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.
- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar “çift tırnak” ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise ‘tek tırnak’ kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 10 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

#### **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 10.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.

**8. Kaynakça:** Gövde metni ölçülerinde İSNAD’a uygun olmalıdır. Soyad veya meşhur isim girintisiz, küçük ve bold yazılmalı, ikinci ve üçüncü satırlar ise 1 cm girintili şekilde yazılmalıdır.

#### **Diğer Hususlar**

- Çeviri başlığı, çevrilen metnin başlığı olmalıdır.
- Çeviri başlığında yazarın ismi olmamalıdır.
- Çevirinin ana metninde çevirmenin ismi ve bilgileri yazılmamalıdır.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
- **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
- **Gövde metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
- **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14

**Not:** Gönderilen makalenin dergi yazım kurallarına uygunluğu için dergi web sitesindeki makale şablonundan yararlanılabilir.



## İÇİNDEKILER / CONTENTS

**Editörden**

16-19

### **Araştırma Makaleleri / Research Articles**

*Doç. Dr. Abdullah Aygün*

#### **Tefsir Çalışmalarında Oryantalist Etki**

*Orientalist Influence in Tafsir Studies*

20-57

*Doç. Dr. Badrane Benlahcene*

#### **The Moral Value System in The Qur'an: An Analysis of Draz's Contribution**

*Kur'an'da Ahlaki Değerler Sistemi: Draz'ın Katkısına Dair Bir Analiz*

58-84

*Doç. Dr. Adnan Arslan - Halil Sağır - Yücel Yıldız*

#### **Osman b. Fûdî'nin İhyâu's-Sünne Adlı Eserine Eleştirel Bir Bakış**

*A Critical Look at 'Uṭhmān b. Fūdī's Ihyā al-Sunna*

85-113

*Tuba Kurt*

#### **İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi ve Uygulamalara Yansımaları**

*Principle of Ethics in Primary Education Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum and its Reflection on Practices*

114-146

*Öğr. Gör. Cafer Yıldız*

#### **Kırâat Farklılıkları Bağlamında Tek Kelime İdgâmı**

*One Word Idghām in The Context of Recitation Differences*

147-175

*Arş. Gör. Büşra Canbaz*

#### **Zünnûn el-Mısri'nin Düşüncesinde Mârifet**

*Ma'rifa in Dhu'l-Nün al-Misri's Thought*

176-195

Ülkü Yılmaz

**Elif Şafak'ın "Aşk" Romanı ile Sinan Yağmur'un "Aşkın Gözyaşları" Roman Serisinin Mukayesesi**

*A Comparison of Elif Şafak's Novel "Aşk" and Sinan Yağmur's "Aşkın Gözyaşları" Novel Series*

196-220

Ahmad Alali

أثر الرمز في الأدب العربي الحديث - تقييم البرغوثي أمودجاً

*Modern Arap Edebiyatında Sembolün Rolü: Temim Bergusi Örneği*

221-242

**Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews**

Sezgin Yaman

**Ed. Hamdi Tayfur. Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022, 171 Sayfa.**

243-251

Hatice Bahçacı

**Ali Öncü. Niyet, Süreç ve Anlam Öğrencilerin İlahiyat Fakültesi Tecrübesi. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022, 383 Sayfa.**

252-258

**Düzeltilme**

Yakup Özübek

**Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Takvâ Kavramı**

259



## EDİTÖRDEN

### ***İdrak*'in kıymetli okurları, merhaba!**

Haziran 2023 sayımızla tekrar huzurlarınızdayız. Öncelikle, *id-rak*'in her geçen sayı daha nitelikli hale gelmesi için çaba harcadığımızı, bunun emarelerini görmenin de ayrıca bizi memnun ettiğini söyleyebilirim. Bu sayıda daha önce olduğu üzere ilgililerinin istifade edeceğini umduğumuz nitelikli çalışmalara yer verdik. Yoğun ve yorucu bir sürecin ardından bu sayıyı da hazır hale getirmenin huzuru içindeyiz. Hakem değerlendirme süreçlerinden geçip kabul edilen bu metinler dışında değerlendirme süreçlerinin ardından yayınlamama kararı aldığımız makaleler de oldu. Bu vesileyle makaleleri kabul edilen yazarlarımızın yanı sıra makaleleri kabul edilemeyen yazarlara da *idrak*'e gösterdikleri ilgiden ötürü teşekkür ederiz.

Aralık 2022 sayısında yakın zaman içinde ULAKBİM TR Dizin'e başvurma niyetimizi izhar etmiştik. Bir önceki sayısının yayımlanmasının ardından bu niyetimizi gerçekleştirdik. Değerlendirme süreci devam etmektedir. Sürecin olumlu şekilde sonuçlanmasını umut etmekteyiz. Daha önce dillendirdiğimiz üzere, nitelikli dizinlerde taranmak *idrak*'in her zaman en temel hedeflerinden biri olmayı sürdürecektir. *idrak*'in Haziran 2023 sayısı sekiz araştırma makalesi, iki kitap değerlendirmesinden oluşmaktadır. Araştırma makaleleri içinde bir Arapça bir de İngilizce makale yer almaktadır. Bu sayıdaki tüm çalışmalara dair kısa bilgiler vermek isterim.

Bu sayının ilk makalesi Abdullah Aygün'e ait olup "**Tefsir Çalışmalarında Oryantalist Etki**" başlığını taşımaktadır. Yazar makalesinde oryantalist çalışmaların Kur'an tefsirleri üzerinde ne tür etkilerinin olduğuna dair mülahazalarda bulunmaktadır. Özellikle Hindistan ve Mısır'daki sömürge dönemlerinde oryantalist etkinin çok güçlü olduğunu düşünen yazar, daha önce Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarında kullanılmış yöntemlerin, ileri sürülmüş tezlerin İslam dünyasındaki tefsir çalışmaları üzerinde ciddi etkiler bıraktığını ve bu meselenin görmezden gelinemeyeceğini dile getirmektedir.



Badrane Benlahcene'nin kaleme aldığı ve dili İngilizce olan bu sayının ikinci makalesi **"The Moral Value System in the Qur'an: An Analysis of Draz's Contribution"** (Kur'an'da Ahlaki Değerler Sistemi: Draz'ın Katkısına Dair Bir Analiz) başlığını taşımaktadır. Makale, temel olarak Draz'ın, Modern Batı düşüncesi ve İslam geleneğindeki Kur'an ahlaki kavramının eleştirisine odaklanan *The Moral World of the Qur'an* adlı kitabının analizine dayanmaktadır. Makalede, Kur'an'da var olduğu düşünülen değerler sistemi teorisinin gelişiminde Muhammed Abdullah Draz'ın ne tür bir katkısının olduğuna dair önemli mülahazalar dikkatlere sunulmaktadır.

**"Osman b. Fûdî'nin İhyâu's-Sünne Adlı Eserine Eleştirel Bir Bakış"** başlığını taşıyan bu sayının üçüncü makalesi Adnan Aslan, Halil Sağır ve Yücel Yıldız'ın ortak çalışmasıdır. Oldukça ilginç görünen bir konuya sahip makalenin 19. yüzyılda Nijerya topraklarında yetişmiş, önemli bir ıslahatçı, davetçi ve sûfî olarak anılan Osman b. Fûdî ve onun *İhyâu's-Sunne* ve *İhmâdu'l-bid'a* adlı kitabını merkezine aldığı görülmektedir. Bu çalışma Fûdî ve eserine dönük bir değerlendirme ve diğer taraftan eleştirel bir bakış denemesi olarak değerlendirilebilir.

Tuba Kurt'un yazarı olduğu dördüncü makale **"İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi ve Uygulamalara Yansımaları"** başlığını taşımaktadır. Yazar makalesinde günümüzde değeri her geçen gün daha derinden hissedilen ahlak eğitimi meselesi üzerinde durmaktadır. Özellikle örgün din eğitimi alanında bireye kazandırılması gereken ahlaki değerler konusunun ve bunun DKAB programlarına yansımalarının makalenin temelini oluşturduğu söylenebilir. Öğrencilerin birtakım ahlaki değerleri içselleştirmeleri Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin temel amaçları arasında sayılabilir. Yazar çalışmasının amacının, normatif ilkeler bağlamında eleştirel bir analiz yaparak DKAB programlarını ve kazanımlarını analiz etmek olduğunu dile getirmektedir.

Bu sayıdaki beşinci makale **"Kırâat Farklılıkları Bağlamında Tek Kelime İdğâmı"** başlığını taşımaktadır. Cafer Yıldız tarafından kaleme alınan makale, kıraat konusunda oldukça teknik bir konuya odaklanmakta tek kelime idğâmı konusunu kıraat farklılıkları bağlamındaki işlevi üzerinden değerlendirmeye çalışmaktadır.



Bu sayının altıncı makalesini Büşra Canbaz kaleme almıştır. “**Zünnûn el-Mısırî’nin Düşüncesinde Mârifet**” başlığını taşıyan makalede, yazarın tasavvuf ilminin teşekkül seyrini belirleyen ve erken dönemin meşhur sûfîlerinden biri olan Zünnûn el-Mısırî’nin anlayışında ön plana çıkan mârifet anlayışına dair genel bir perspektif sunmaya çalıştığı görülmektedir.

“**Elif Şafak’ın Aşk Romanı ile Sinan Yağmur’un Aşkın Gözyaşları Roman Serisinin Mukayesesi**” başlıklı makale bu sayının yedinci makalesidir. Yazarı Ülkü Yılmaz, Elif Şafak’ın Aşk romanı ile Sinan Yağmur’un *Aşkın Gözyaşları* 1-2-3 roman serisini karşılaştırmalı edebiyat biliminin ölçütlerinden yararlanarak kıyaslamayı denemiştir. Makalede esas alınan roman karakterlerinin Mevlânâ ve Şems olması metni daha dikkat çekici hale getirmektedir.

Bu sayıdaki sekizinci araştırma makalesinin dili Arapçadır. Ahmet Alalî tarafından kaleme alınan **أثر الرمز في الأدب العربي الحديث – تميم البرغوثي أمودجا (Modern Arap Edebiyatında Sembolün Rolü: Temim Bergusi Örneği)** başlıklı bu makale, ele aldığı konu itibarıyla oldukça dikkat çekicidir. Yazar, modern Arap edebiyatının önemli figürlerinden olan, ayrıca Mısır ve Filistin kültür-sanatını da yakından tanıyan bir edebiyatçı olan Temim Bergusi’nin edebi kişiliğine ve ürünlerine odaklanmaktadır. Makalede Bergusi’nin şiirleriyle Mısır ve Filistin halklarının tanık olduğu acı gerçeğin edebî metinlere nasıl yansıdığıyla ilgili örnekler üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır.

*idrak*’in bu sayısında araştırma makalelerinin yansıra iki kitap değerlendirmesine de yer verdik. Sezgin Yaman, editörlüğünü Hamdi Tayfur’un yaptığı **Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler (Ankara Okulu Yayınları, 2022)** isimli kitaba dair bir değerlendirme yazısı kaleme aldı. Hatice Bahçacı ise Ali Öncü’nün **Niyet, Süreç ve Anlam Öğrencilerin İlahiyat Fakültesi Tecrübesi (İlahiyat Yayınları, 2022)** isimli kitabına yazdığı değerlendirmesiyle ile bu sayımıza katkı sundu.

Son olarak *idrak*’in Haziran 2023 sayısının kıymetli emekçilerine şükranlarımı sunmak isterim. Öncelikle makaleleri bu sayıya katkı sunan değerli yazarlarımıza, ardından bu makalelerin yayımlanma

süreçlerinin vazgeçilmezi olan sayı hakemlerimize ve ayrıca yayın kurulundaki hocalarımıza teşekkür ediyoruz. Dergideki süreçleri yürüten tüm ekibe, editör yardımcımıza, alan editörlerimize, yazım editörlerimize, son okuyucularımıza, dil editörlerimize ve dergiye son şeklini veren mizanpaj editörümüze teşekkür ederim. Emekleri için sağ olsunlar. Bir ekip olarak birlikte çalışma pratiğimiz artıkça *idrak*'in çok daha iyi bir konuma geleceğine güçlü şekilde inanmaktayız.

*Derin bir idrakin taliplileri olmak temennisıyla...*

15 Haziran 2023

Doç. Dr. Mustafa Çakmak

# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt / Volume-3 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2023

## Tefsir Çalışmalarında Oryantalist Etki

*Orientalist Influence in Tafsiir Studies*

**Abdullah Aygün**

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Rize/Türkiye.

*Associate Professor, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology,*

*Basic Islamic Studies, Department of Qur'anic Exegesis, Rize/Türkiye.*

abdullahaygun@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-9952-0414

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi** | Date Received: 24 Mart | March 2023

**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 15 Mayıs | May 2023

**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Haziran | June 2023

## Atıf | Cite as

Aygün, Abdullah. "Tefsir Çalışmalarında Oryantalist Etki". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 20-57.

## İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

## Telif | Copyright ©

*idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

*The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
*Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.*

## Tefsir Çalışmalarında Oryantalist Etki

### Öz

Oryantalistlerin İslâmiyat çalışmaları oldukça büyük bir birikim teşkil etmektedir. Bir kısmına vâkıf olduğumuz bu birikim içinde Kur'ân ve tefsirle ilgili olanlar önemli bir yere sahiptir. Sözü edilen çalışmaların doğrudan ya da dolaylı olarak Müslümanların aynı alandaki faaliyetlerine etkisinin olduğu bir gerçektir. Oryantalist çabaların bizim tefsir çalışmalarına tesirine daha fazla dikkat çekilmesi hedeflenen bu makalede, önce oryantalistlerin çalışma ve iddialarından etkilenmenin nedenleri üzerinde durulmuştur. Taklit ve özentî yanında üniversitenin, tercümelelerin, zihnen devşirilmiş aydınların, Hindistan ve Mısır'daki sömürge dönemlerinin bu tesirde önemli rolü bulunduğu ifade edilmiştir. Daha sonra, ilk defa oryantalistlerce Kur'ân veya Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarında kullanılmış yöntemlerin, ileri sürülmüş tezlerin tefsir çalışmalarına etkisi somut örneklerle anlatılmıştır. Bu örnekler, literatür taraması ve eşleştirme yöntemiyle elde edilmiştir. Çağdaş tefsir tarihi yazıcılığı, nüzûl sırasına göre meâl ve tefsir yazımı, Kur'ân'a tarihselci yöneliş, tefsirde semantik ve hermenötikten faydalanma, Kur'âncılık akımı söz konusu etkilenmenin en bariz olanlarıdır. Bahsedilen örnekler, Kur'ân'a yaklaşımlarda, tefsir eserlerinde, Kur'ân tarihi, tefsir tarihi ve bazı Kur'ân ilimleri çalışmalarında oryantalist etkiyi açıkça göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:**Tefsir, Oryantalistler, Tefsir Yöntemleri, Kur'ân Tarihi, Kur'ân İlimleri.

## Orientalist Influence in Tafsîr Studies

### Abstract

The orientalist's Islamic studies constitute a very large accumulation. Within this accumulation, the ones related to the Qur'ân and tafsîr have an important place. It is a fact that the mentioned studies have a direct or indirect effect on the activities of Muslims in the same field. In this article, which aims to draw more attention to the influence of orientalist efforts on our interpretation studies, firstly the reasons for being influenced by the works and claims of orientalist are discussed. Beside imitation and pretense, the university, translations, intellectually recruited intellectuals, and colonial periods in India and Egypt have an important role in this effect. Then, the effects of the methods first used in the Qur'ân or Bible research by orientalist and the theses put forward on the tafsîr studies are explained with concrete examples. These examples have been obtained from literature review, comparison, and matching. Contemporary tafsîr historiography, translation and tafsîr writing according to the order of their revelation, historicist orientation to the Qur'ân, utilizing semantics and hermeneutics in tafsîr, and the Qur'ânic movement are the most obvious ones of this influence. The examples mentioned clearly show the orientalist influence on the approaches to the Qur'ân, the works of tafsîr, and the studies on the history of the Qur'ân, the history of tafsîr, and some Qur'ânic sciences.

**Keywords:** Tafsîr, Orientalists, Tafsîr Methods, History of the Qur'ân, Qur'ânic Sciences.

## Giriş

İslâm medeniyetinin son asırlarda yaşadığı krizde ilim ve tefekkür bakımından iki husus önem arz eder. Birincisi, radikal dil değişimleri ve benzeri sebeplerle geçmişle bağı zayıflatan gelişmelerdir. Nitekim ilahiyat çalışmalarının yüksek oranda geçmişe yönelik olması buradan kaynaklanan ne/kim olduğunu bulma arayışındandır. Özgüvenin oluşmasında, bu arayışların ciddi katkısı olacaktır. İkincisi ise son iki asırdaki Batı etkisidir. Krizden çıkışın doğru yollarının bulunması açısından, bu etkinin incelenip analiz edilmesi, bir farkındalığın oluşması gerekmektedir.

Doğuya hükmetmek, onu yeniden kurmak üzere Batı'nın bulduğu bir yol olduğundan emperyalizm, sömürgecilik ve kapitalizmin keşif kolu olarak nitelenen<sup>1</sup> oryantalizm, Asya toplumlarının din, dil, edebiyat ve tarih gibi kültür ve medeniyetlerini oluşturan unsurların araştırılmasıdır. İslâm, Çin, Hint toplumlarının yanında eski Mısır ve Mezopotamya da inceleme konusudur.<sup>2</sup> Aslında Doğu ile Batı'nın mücadelesi çok eski çağlardan beri devam etmektedir.<sup>3</sup> Bu mücadelenin bir parçası olan modern oryantalizmin başlangıcı, Fransız ihtilalinden hemen sonra Paris'te, Yaşayan Şark Dilleri Okulu'nun açılışına (1795) kadar götürülebilir.<sup>4</sup>

Ülkemizde, oryantalistlerin ve görüşlerinin çeşitli şekillerde konu edinildiği tez, makale ve bildiriler hazırlanmıştır. Tefsir disipliniyle ilgili olanlara Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Necmettin Gökçır,

1 Edward Said'in *Oryantalizm* adlı kitabına bazı yayıncılarca eklenen bu ifade Cemil Meriç'e aittir. Bk. Cevat Özkaya, "Cemil Meriç'i Nasıl Hatırlamalı?", *Cemil Meriç Kitabı: Bu Ülkeyi Düşünmek*, haz. Asum Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 33. Oryantalizm sömürge ilişkisi için bk. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 12, 27, 133, 217, 282, 359; Muhammed el-Behiy, *İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 219; İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (1989), 135.

2 William Montgomery Watt, "Oryantalistlerin İslâm Araştırmaları", çev. Talip Küçükcan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 412.

3 Watt, Antakya ve İskenderiye okullarının, tercümelemlerin ve Yunan felsefesinin etkisini, Helenizmin birinci ve ikinci dalgası olarak niteler. Bk. Watt, *İslâmî Tetkikler*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 45-84, 87-127.

4 Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri", 103.

Abdülhamit Birişik, Mehmet Paçacı gibi isimlerin çalışmaları örnek gösterilebilir. Söz konusu çalışmalarda, oryantalistlerin tefsir alanındaki faaliyetleri geniş açıdan, ana hatlarıyla ele alınmakta, tanıtılmakta ya da değerlendirilip tenkit edilmektedir. Bu çalışmada ise dar açıdan bakılarak, şarkiyatçıların Kur'ân, tefsir ve Kitâb-ı Mukaddes üzerine geliştirdikleri yöntem, tez, yaklaşım, yorum ve görüşleri ile Müslüman araştırmacılar arasında eşleştirme yapılmaktadır. Tespit edilen eşleştirme örneklerine dair olumlu ya da olumsuz değerlendirilmede bulunulmamaktadır.<sup>5</sup> Amacımız, tefsir akademimizde oryantalist çalışmaların incelenmesine yeterince önem verilmediği için henüz hacmi küçük olan birikime katkı vermektir. Bazı görüş ve yaklaşımların kökenine dikkat çekmektir. Hem kendimizin hem de sonuçları daha güçlü olan Batılıların çalışmalarını tanımaktır. Zira mevcudu aşarak ileri aşamalara ulaşmak için, içeriği ve dışarıyı (dünyayı) iyice tanımak gerekir. Ayrıca genelde İslâmî ilimlerde ve özelde de tefsir çalışmalarında oluşan Batı'yla paralellikleri göstermektir.

Oryantalist çalışmalar ile şarkiyatçıların Kur'ân ve tefsir çalışmaları yanında Kitâb-ı Mukaddes etrafında geliştirdikleri yöntem ve yaklaşımlar kastedilmiştir. Etkiden maksat ise aynen alıntılama yahut yönlendirilmedir. Rasyonalizm, pozitivism, bilimsellik, çağdaşlık, protestanlık yahut savunmacı refleksler gibi çağın genel tesiri bu çalışmanın konusu değildir. İki kısımdan oluşan incelememizin ilk bölümünde oryantalist tesirin zemini ele alınarak konunun üzerinde gelişeceği temel resmedilmiştir. İkinci kısımda ise müsteşriklerden alıntılar, somut örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır.

İnsanların dış dünyayı okuyup anlamlandırmalarını, nesnelere ile aralarındaki ilişkileri görmelerini sağlayan; her toplumu özgün yapan, dünya görüşü, paradigma kuran kavramlar olduğu bilinmektedir. Ne yazık ki Müslümanlar, modernleşme döneminde giderek daha büyük oranda Batı tarafından oluşturulan yahut Batı ile ilişkiler sonucu

5 Oryantalistlerin tefsir disiplinine ilişkin çalışmalarının değerlendirildiği ve eleştirildiği yayınların bir listesi için bk. Mehmet Akif Koç, "Batılı Kur'ân ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir Deneme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 2/104-107. Ayrıca bk. Yücel Bulut, *1945 Sonrasında Oryantalizme Yöneltilmiş Eleştirilerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

oluşan kavramlar dünyasında yaşamaktadır.<sup>6</sup> Bu yeni hal, tesadüfe değil onu meydana getiren bir zemine dayanmaktadır.

### 1. Oryantalist Etkinin Zemini ve Faktörleri

Avrupa'nın askeri, ilmi, iktisadi, sınai atılımlara başladığı dönemde İslâm coğrafyası gücünü kaybediyordu. Nihayetinde Batı, bu alanlarda üstünlüğünü başta Müslümanlar olmak üzere bütün dünyaya kabul ettirmiştir. "Mağluplar galiplerini taklit ederler" genel kaidesi üzere Müslümanlar da hayatın hemen her alanında Batı'ya öykünmüştür. Son asırların, ardı kesilmeyen savaşlarla ve ağır kayıplarla geçmesi, sömürge haline gelmesi, yoksulluğun artması, özgüvenin azalması, yeni kurulan yönetimlerin Batıcılık baskısı, dil değişimi gibi sebepler, bu öykünmenin zeminini hazırlamıştır. Artık etkileyici ve belirleyici bir güç haline gelen ve adına "modern" denilen yeni bir dünya düzeni içinde yaşanmaktadır. Batı, ilimden sanata, siyasetten iktisada kadar her alanda model alınmaktadır.

Kültür ve medeniyet krizinden çıkış arayışları da etkilenmenin zeminini oluşturmuştur. Dolayısıyla ontolojiyi derinden sarsan epistemolojik ve fenomenolojik bu tesirin zeminini oluşturan iki temel faktörden biri mağlubiyet sonucu teslimiyet, taklit, öykünme, diğerye yeni arayışlardır. Hürriyet, eşitlik, bireysellik, kadının konumu gibi söylemlerin gelişip yoğunlaşması; rasyonalizm, pozitivizm, liberalizm ve naturalizmin tesirinde kalınması hep bu faktörlerden mütevelittir. İşte böyle bir ortamda oryantalist kitâbiyattan uzak durulması düşünülemezdi. Nitekim, 1942 yılında Ezher idaresi, bir heyet kurarak tanınmış oryantalistlerin çalışmalarını Arapça'ya çevirme kararı almıştır.<sup>7</sup> Başta modernist çizgiyi benimseyenler olmak üzere oryantalizmin İslâm ve Müslümanlar hakkındaki eleştirilerinin önemli ölçüde alınması sonucu<sup>8</sup> geleneğe, mezheplere, hadislere protestan karakterli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Mezhepçilik ve taassup sıkça vurgulanarak bütün bir gelenek hakkında olumsuz algı

6 Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem", *İslâmiyât* 4/4 (2001), 91-93.

7 Velid A. Salih, "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitabı Yaklaşım", çev. İsmail Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 305.

8 Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem", 102.



oluşturulması yahut akademide, ideoloji, doktrin, dogma, ortodoksi, heretik, konsensüs (icmâ) gibi Batı menşeli kavramların kullanımına dayalı, Avrupa tarihindeki hesaplaşmaya benzeyen dil ve üsluptaki tezahürler, bahsedilen zeminde yükselen öykünmeden kaynaklanır.

Batı'da, 16. yüzyıldan beri İslâm kültür ve medeniyeti üzerine araştırmalar yapan çok sayıda enstitü, merkez, kürsü kurulmuş; buralarda çeviriler yapılmış; sözlükler, kitaplar, dergiler ve makaleler hazırlanmıştır.<sup>9</sup> İlgili dokümanların hemen tamamının sistematik ve araştırmacıların ulaşabileceği şekilde bir araya getirilmesini amaçlayan, mushafın en eski kayıtları için bir veritabanı (Corpus Coranicum ve Manuscripta Coranica) oluşturulmuştur.<sup>10</sup> Öyle ki bütün bu faaliyetleri yürütenlerin sayısına ilişkin bir araştırmada, sadece hadis alanında yaklaşık 620 oryantalistin çalıştığı tespit edilmiştir.<sup>11</sup>

Aynı zemin üzerinde etkiyi sağlayan en önemli faktörlerden biri de terkedilen medrese sistemi yerine ikame edilen üniversitedir. Sömürgeci Avrupa'nın, istediği tarzda bilgi üretim mekanizmasını başka toplumlara kabul ettirmesi, üniversite sayesinde olmuştur.<sup>12</sup> Üniversitenin, Batılı ülkelerin birer kültür şubesi olarak nitelenmesi<sup>13</sup> de buna işaret eder. Zira tez ve makale yazımı başta olmak üzere akademik faaliyetlerin Batı'da ortaya çıkıp geliştiği, oradan ithal olduğu malumdur. Dolayısıyla akademik çalışmaların, önemli ölçüde Batılı bilim tasavvuruna dayandığını kabul etmek gerekir.

Akademide sünnete, hadise, sahâbeye, İmam Şâfiî (öl. 204/820) veya Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) yönelik tenkitler de büyük ölçüde Batı kaynaklıdır. Şâfiî'ye yönelik eleştiriler, Batı'da Joseph Schacht'ın (1902-1969) çalışmaları ile başlamıştır. Ona göre Şâfiî'den önceki hukuk anlayışında sünnet, toplumun yaşayan geleneğini (living tradition) oluşturan uygulamalardır. Sahâbe ve tâbiîn görüşleriyle Hz. Peygamber'in hadisleri aynı seviyede kabul edilmekteydi. Şâfiî ise sünneti,

9 Ahmet Yücel, "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları", *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 553-554 .

10 Esra Gözeler, "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 226-228, 232.

11 Yücel, *Oryantalist Hadis Literatürü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 279.

12 Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi", 36.

13 Sezai Karakoç, *İslâmın Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 25-26.

Hız. Peygamberle ilgili olmasını zorunlu görmeyen önceki âlimlerin aksine onun örnek davranışı olarak tanımlamıştır.<sup>14</sup> Alfred Guillaume (1888-1965)<sup>15</sup> ve bir kısım şarkiyatçıların benimsediği Schacht'ın bu yaklaşımı, Fazlurrahman (1919-1988), Câbirî (1936-2010), Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010), Hasan Hanefî (1935-2021) ile ülkemizdeki bazı akademisyenler tarafından sahiplenilerek, İmam Şâfiî ortodoksiyi yani sünnî geleneği kurmak, İslâm düşüncesini dondurmamak, Kur'ân lafızlarını kutsallaştırmak, nasslara literal yaklaşımı yerleştirip, sünneti kaynak olarak öne çıkarmakla itham edilmiştir.<sup>16</sup> Gazzâlî ise Carra de Vaux (1867-1953) tarafından, "Tehâfüt" ile İslâm felsefesine darbe vurduğu için fikrî durgunluğun müsebbibi sayılmıştır.<sup>17</sup> Aynı iddia ve tenkitler bazı Müslüman entelektüellerce tekrar edilmiştir.<sup>18</sup>

Oryantalistlerin yazdığı çok sayıda kitap ve makalenin tercüme edilmesi de etkinin amillerindendir.<sup>19</sup> Müsteşriklerce hazırlanan ve

14 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1967), 2-5; a.mlf., "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", çev. İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 135-144.

15 Zeki Velidi Togan, "Profesör A. Guillaume'in İstanbul Üniversitesinde 'Garpte İslâm Tedkikleri' Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 1/1-4 (1953), 129-130.

16 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 89-90; a.mlf., *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 34-35, 54-57, 61-65; Muhammed Arkoun, *Târihiyyetü'l-fikri'l-Arabî el-İslâmî*, çev. Salih Hâşim (Beirut: el-Merkazü's-Sekâfi el-Arabî, 1996), 65 vd.; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", çev. Salih Özer, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 103-110, 127-129, 171; Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 136-137, 244, 343, 386; Ahmet Yücel, "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları", *Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 558-560; Mustafa İslâmoğlu'nun da aynı söylemi tekrarlaması bir başka açıdan dikkat çekicidir. Bk. Cehaleteson, "M. İslâmoğlu Hocadan Buhari, Müslim ve İmam Şâfiî'ye Ciddi Tenkit", *YouTube*, (20 Ocak 2023), 05:47:00-10:00:00.

17 Bernard Carra de Vaux, *el-Gazzâlî*, Arapçaya çev. Adil Züaytir (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1984), 79.

18 Örneğin bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 25 vd.; a.mlf., *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 409.

19 Tefsire ilişkin çevirilerin bir listesi için bk. Koç, "Batılı Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları", 2/97-117; Polat, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 361, 364, 369-370, 380; Necmettin Gökçir, "Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 307-323.

kısa zaman sonra Arapça ile Türkçeye çevrilen İslâm Ansiklopedisi (ilk baskısı 1913-1938), Müslüman araştırmacıların halen kullandığı kaynaklar arasındadır. Muhammed Arkoun (1928-2010), Câbirî, Ebû Zeyd, Hasan Hanefî gibi düşünürlerden, Ignaz Goldziher (1850-1921) ve Montgomery Watt (1909-2006) gibi oryantalistlerden Türkçeye yapılan çeviriler, İslâm araştırmalarına yeni perspektif kazandırmıştır.<sup>20</sup> Örneğin, Ali Abdurrâzık'ın (1888-1966) el-İslâm ve usulü'l-hükm adlı kitabını Türkçeye tercüme eden Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) bu eseri, Büyük Türk İnkılabının ilim ve fikir aleminde açtığı yeni ufukları gösteren bir meşale olarak nitelemiştir. Oysa el-İslâm ve usulü'l-hükm, tamamen Thomas Walker Arnold'un (1864-1930) Hilafet'ine dayanır.<sup>21</sup> Ayrıca tercümelerde, Türlerin Kökeni'ni ve Sarton'un (1884-1956) Bilim Tarihi ve Yeni Hümanizm'ini Arapçaya aktaran meşhur mütercim İsmail Mazhar'ınki gibi etki ajanlığı da söz konusu olmuştur. Zira Mazhar'ın Sarton çevirisi, Birleşik Devletler'in fonladığı Franklin Kitap Programınca, Sovyetler'in farklı ülkelerde etkili olma gayretlerine karşı koymak amacıyla sipariş edilmiştir.<sup>22</sup>

Oryantalist etkinin zeminini oluşturan önemli faktörlerin biri de sömürgeleştirilmiş Hindistan ve Mısır'daki faaliyetlerdir. Dinî anlayışın revizyondan geçirilmesi gerektiği düşüncesi bilhassa iki sömürge ülkesi olan Hindistan ve Mısırlı araştırmacılar da daha yaygındır.<sup>23</sup> İslâmî reform hareketlerinin merkezi olan Hindistan'da,<sup>24</sup> henüz 1784'te William Jones (1746-1794) öncülüğünde ilk akademik oryantalistler derneği kurulmuştu.<sup>25</sup> İngilizlerin finanse ettiği Aligarh ve İslâmî Araştırmalar Koleji gibi okullarda öğretmenlik yapan Aloys

20 Ömer Özsoy, "Türkiye'de Kur'an Hermenötiği Tartışmaları", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 2/233.

21 Ali Abdurrâzık, *İslâmiyyet ve Hükümet (İslâm'da İktidarın Temelleri)*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Kitabhâne-i Sevdâ, 1346/1927), 5; Behiy, *İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki*, 66-67, 76.

22 Bk. Marwa Elshakry, "Bilim Batılı Olduğunda: Tarihyazımsal Yanılmalar", çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu Dergisi* 7/17 (2014), 1000.

23 Celal Kırcı, "Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'an Yorumuna Etkisi Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökkuş vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2013), 2/380.

24 İsmail Albayrak, "Hint Alt Kitası Tefsir Çalışmaları: Sir Seyyid Ahmed Han ve Hamîdüddin Ferâhî İle Emin Ahsen İslâhî Örneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 2/243.

25 Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi", 27.

Sprenger (1813-1893), William Muir (öl. 1819-1905), Thomas W. Arnold, Josef Horowitz (1874-1931), Arthur Stanley Tritton (1881-1973) ve Otto Spies (1901-1981) gibi meşhur oryantalistler, Batılılaşmış ilk entelektüelleri yetiştirmiştir.<sup>26</sup>

## 2. Tefsir Çalışmalarına Etki

Avrupa'da oldukça erken dönemde hazırlanan Arapça gramer ve sözlük eserleriyle başlayan İslâm araştırmaları, İslâm Tarihi, Hz. Peygamberin hayatı, hadisleri, vahiy, kıraat, kronolojik mushaf, Kur'ân'ın menşei, Kur'ân tarihi, Kur'ân kelimeleri gibi çalışmaları da içine alarak İslâm kültür ve medeniyetinin tamamını kapsayacak genişliğe ulaşmıştır. Öyle ki İbn Abbâs (öl. 68/687), Mücâhid (öl. 103/721), Mukâtil (öl. 150/767), Yahya b. Sellâm (öl. 200/815), Ebû Ubeyde (öl. 209/824), Taberî (öl. 310/923), Mâtürîdî (öl. 333/944), Rummânî (öl. 384/994), Vâhidî (öl. 468/1076), Zemahşerî (öl. 538/1144), Râzî (öl. 606/1210) ve Beyzâvî (öl. 685/1286) tefsirleri üzerine yoğunlaşmış uzmanlaşmış olmuştur. Kıraat, ulûmu'l-Kur'ân, nesh, esbâb-ı nüzûl, icâz, ahkâm, kıssalar, Şia'nın tefsir anlayışı ve tasavvufi tefsirler gibi konularda da çok sayıda çalışma yapılmıştır.<sup>27</sup> Mesela, Claude Gilliot, akademik çalışmalarının kırk yılını Taberî tefsirine ayırmıştır. Michel Lagarde ise meşhur bir Râzî uzmanıdır.<sup>28</sup>

Oryantalistler, zamanla, Müslümanların Kur'ân'ı anlamada problem yaşadıklarını, Batılı araştırmacıların ise onu daha iyi yorumlayabildiğini,<sup>29</sup> Kur'ân'ın bazı konularının Müslümanlarca iyi anlaşılmadığı için yaptıkları yorumlarla onlara yardım ettiklerini,<sup>30</sup> İslâmî miras üzerine

26 Abdülhamit Birişik, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 101-106; a.mlf., *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân: Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 62-65. Hindistan'da faaliyet göstermiş oryantalistlerin Kur'ân ve tefsir çalışmaları hakkında bilgi için bk. Birişik, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân*, 115-126.

27 Andrew Rippin, "Tefsir Çalışmalarının Bugünkü Durumu", çev. İsmail Albayrak, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2003), 146-153.

28 Koç, "Batılı Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları", 2/108.

29 Cantwell, Smith, "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'ân", *The International Journal of Middle East Studies* 11/4 (Jul., 1980), 498.

30 Albayrak, "Batıda Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 188.

araştırmalarda üstünlüğün açık ve net olarak Batılılarda bulunduğunu,<sup>31</sup> İslâm'ı yorumlamada Müslümanlardan daha yetkin olduklarını<sup>32</sup> ileri sürebilecek hale geldiler.

Bu tablonun sonucu olarak Kur'ân araştırmaları, 19. asrın başından beri Batı düşüncesinin etkisi altındadır. Kitâb-ı Mukaddes etrafında gelişmiş yapısalcılık, post yapısalcılık, hermenötik, epistemoloji, edebi ve tarihi tenkit yöntemleri, paralel şekilde bazı Müslümanlarca tefsir araştırmalarında kullanılmıştır.<sup>33</sup> Rasyonalist ve pozitivist düşünceler, din-bilim ilişkisi bağlamında Kur'ân'a fennî yönelişi ve tefsirde rasyonalizasyonu ortaya çıkarmıştır. Hürriyet ve eşitlik düşünceleriyle Kur'ân yorumlarında rasyonalist ve pozitivist düşünceden daha fazla etkili olmuştur. Böyle bir tesirle yapılan tefsir faaliyetleri, birçok anlam ve yorum sorununu da beraberinde getirmiştir.<sup>34</sup>

Kur'ân yorumlarında Batı'dan etkilenmiş isimlerin başında gelen Fazlurrahman, Arkoun, Ebû Zeyd, Hanefî, Abdülkerim Sürûş, Târik Ramazan gibi Batı'ya göç eden yahut Batı'da eğitim görenler, tefsir disiplininde paradigma değişimine neden olmuştur. Batı düşünce sistemi üzerine eğitim almış bu kişiler, Kur'ân'a yaklaşırken oryantalistlerden etkilendikleri için tefsir çalışmalarında klasik dönemden oldukça ayrışan yöntemler ortaya çıkmıştır.<sup>35</sup> İslâm dünyasındaki değişime paralel olarak metodolojilerde de değişiklikler olmuştur. Batı ile uyumlulaşma sonucu, Kitâb-ı Mukaddes metinlerine uygulanan yeni yöntemler, klasik yaklaşımların yerine geçmiştir.<sup>36</sup> Mesela, Hasan Hanefî, Spinoza'nın (1632-1677) Tevrat'a uyguladığı kutsal

31 Muhammed İffet Şarkavî, *Çağdaş Dinî Düşünce Modern Dönem Tefsir Akımlarının Analitik İncelenmesi*, çev. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 151.

32 Hamid Algar, "The Problems of Orientalists", *Islamic Literature* 17/2 (1971), 101.

33 Necmettin, Gökkır, "Batıda Dini Metinlerin Eleştirel Tefsiri ve Kur'ân Çalışmalarına Yansıması", *Milel ve Nihal* 2/2 (2005), 51-57, 60-62; Mehmet Paçacı vd., *Kur'ân ve Hadis İlimleri* (Ankara: Ankuzem, 2007), 30-39.

34 Kırca, "Batı Düşüncesinin Kur'ân Yorumuna Etkisi Sorunu", 2/373.

35 Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007), 19-20; Necmettin, Gökkır, "Modern Türkiye'de Kur'ân'a Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 2/211; a.mlf., "Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar", 305.

36 Necmettin, Gökkır, "Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2005), 102.

metinleri beşerî metinler gibi okuma yöntemini, kendisinin Kur'ân'a uyarlamaya çalıştığını ifade etmiştir.<sup>37</sup>

Şarkiyatçılarca Kur'ân tarihi, ilimleri, tercümeleri, kıraatleri, çağdaş dönem tefsir yaklaşımları, Kur'ân'ın muhtevası, kavramları, kelimeleri, bazı âyet ve sûre tefsirleri, Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes karşılaştırmaları gibi çeşitli konularda bilimsel çalışmalar yapılmaktadır.<sup>38</sup> Bunların bir kısmı Müslümanlar tarafından alıntılındığı görülmektedir.

## 2.1. Nüzûl Sırasına Göre Meâl ve Tefsir Yazımı

Nüzûl sırasına göre meâl ve tefsir yazımındaki oryantalist çabaların, İslâm dünyasındaki ilk etkileri İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'da ortaya çıkmıştır.<sup>39</sup> Fakat İslâm aleminde nüzûl sırasına göre telif edilmiş tefsirlerin en fazla tanınanı, İzzet Derveze'nin (1888–1984) *et-Tefsîru'l-hadîs*'idir. Abdulkadir el-Fürâtî'nin (1880-1978) *Beyânü'l-meânî hasebe tertîbi'n-nüzûl*, Câbirî'nin *Fehmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Abdurrahman Habenneke el-Meydânî'nin *Meâricü't-tefekkür ve dekâiku't-tedebbür*, Mehdi Bâzergan'ın (1907-1995) *Adım Adım Vahiy*, Muhammed Ecmel Han'ın *Tertîbu nüzûli'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Abdulkâdir Molla Huveysş'in (?-1978) *Tefsîru'l-beyânî'l-meânî*, M. Kureyş Şihâb'ın *el-Misbâh* ve *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* ile M. Zeki Duman'ın (1952-2013) *Beyânü'l-Hak* adlı eserleri de aynı usulle yazılmıştır.<sup>40</sup> Ayrıca Hakkı Yılmaz ve Abdurrahman Abdullahoğlu, kronolojiji esas alan meâller

37 Hasan Hanefî, "Fıkhü'l-mesâlih", *en-Nûr*, 100 (1999), 49 akt. Polat, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 51. Spinoza'ya göre nassın kendisi de muhtevası da hem tarihi hem de efsanevidir. Bk. J. M. S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 56.

38 Gözeler, "Kur'ân ve Tefsir Üzerine Almanya'da Yapılan Doktora Tezleri (1834-2015)", 1/647-657.

39 Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 20.

40 Bk. Okumuş, "Kur'ân-ı Kerîm'in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi", *1. Kur'ân Sempozyumu* (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 94; Hikmet Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2013), 187-198; Cahit Karaalp, "Yeni Bir Tefsir Tarihinin Niteliğine Dair Bazı Mülâhaza ve Öneriler", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5/1 (2019), 160; Ali Ünal, "Endonezya'da Tefsir Çalışmaları", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 2/296, 298.

hazırladığı gibi mushaf tertibine göre yazılmış bazı meâller daha sonra nüzûl sırasına göre de basılmıştır.<sup>41</sup>

Oysa Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre incelenmesi ve meâl-tefsir yazımı oryantalistlerin çalışmalarına dayanır. Kronolojik yöntemi, 19. asrın ikinci yarısından itibaren bazı müsteşrikler başlatmıştır.<sup>42</sup> Onlara göre Kur'ân, Hz. Peygamberin ürünü, ona ait bir eser olduğundan,<sup>43</sup> düzensiz, çelişkili, ekleme ve çıkarmalar yapılmış bir görünümündedir.<sup>44</sup> Bu hususta hemen tamamı aynı fikirdedir.<sup>45</sup> Âyet ve sûre dizilişini hatalı bulduklarından, mushafı kendilerince daha anlamlı bir tertibe kavuşturmak için çabalamışlardır.<sup>46</sup> Bu faaliyetlerin öncüleri, Gustav Weil (1808-1889), William Muir ve Theodor Nöldeke'dir (1836-1930). Weil'in yayımladığı *Historisch-kritische Einleitung In Den Koran* (1844), sûrelerin tertibi konusunda sonraki oryantalistlere kaynak olmuştur. Daha sonra Richard Bell (1876-1952), Blachere (1900-1973) ve Montgomery Watt gibi meşhur isimlerin Kur'ân meâli yazımlarında ve diğer teliflerinde devam ettirilmiştir.<sup>47</sup> Bu çalışmaların en önemlisi, sûrelerin kronolojik analizi konusunda Batı'da genel kabul görmüş olan Nöldeke'nin *Kur'ân Tarihi*'dir (*Geschichte des Qorans*/1860).<sup>48</sup> Ayrıca Otto Pretzl, Arthur Jeffry (1893-1959) ve Kenneth Cragg (1913-2012) da âyet ve sûre kronolojisi ile fazlasıyla uğraşanlardır.<sup>49</sup> Yakın dönemde ise Angelika Neuwirth'in telifine başladığı *Der Koran*, kronolojik bir Kur'ân tefsiri projesidir.<sup>50</sup>

41 Karaalp, "Yeni Bir Tefsir Tarihinin Niteliğine Dair", 160.

42 Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 183, 187-199.

43 Behiy, *İslâmî Düşünce Oryantalist Etki*, 21, 33, 40, 43, 48, 53.

44 Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of the Qur'ân* (New York: Jewish Institute of Religion Pres, 1933), 107-108.

45 Watt, "Oryantalistlerin İslâm Araştırmaları", 415; Albayrak, "Batıda Son Dönem Kur'ân Çalışmaları", 170, 173, 189.

46 Albayrak, "Batıda Son Dönem Kur'ân Çalışmaları", 170-175; Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 199.

47 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 127-202; a.mlf., "Corpus Coranicum Projesi", 221-222.

48 Watt, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 130; Gözeler, "Corpus Coranicum Projesi" 222.

49 Rippin, "Tefsir Çalışmalarının Bugünkü Durumu", 140; Albayrak, "Batıda Son Dönem Kur'ân Çalışmaları", 170, 172.

50 Gözeler, "Corpus Coranicum Projesi" 224.

Aslında klasik dönemde birçok âlim, nüzûl sırasına göre sûre listeleri hazırlamıştır. Ancak sistematik şekilde bu metoda dayalı olarak Kur'ân'ın tefsir edilmesini, müsteşrikler başlatmıştır. Bununla birlikte onlar, Kur'ân'ı dağınık, tertipsiz bir kitap ve Hz. Peygamberin ürünü olarak değerlendirdikleri için nüzûl sıralamasına ilgi göstermiştir. Müfessirler ise bu yöntemi, Kur'ân'ı daha iyi anlamanın bir vasıtası olarak görürler.<sup>51</sup> Nitekim İzzet Derveze, yanlış anlamalara mahal vermemek amacıyla, kronolojik metodu Kur'ân'ı anlamak ve ona hizmet için en iyisi olduğundan tercih ettiği söyler.<sup>52</sup>

Öte yandan, âyet ve sûrelerin nüzûl sırasını tam ve kesin olarak tespit etmenin imkansızlığına<sup>53</sup> rağmen, oryantalist tesirle Müslümanlar arasında mushafın nüzûl sırasına göre yeniden tertip edilmesini savunanlar da olmuştur. Örneğin, Tâhâ Hüseyin (1889-1973) *Fi's-şi'ri'l-câhilî'*de oryantalistler ile aynı şekilde Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından oluşturulduğunu savunmuştur.<sup>54</sup> Yusuf Râşid de "Rattibû el-Kur'ân el-Kerîm kemâ enzelehullâh" başlıklı makale yazmış ve M. Abdullah Dirâz (1894-1958) buna reddiyede bulunmuştur.<sup>55</sup>

## 2.2. Sûrelerin ve Konuların Tasnifi

Sûre veya âyetlerin erken, geç dönem, birinci, ikinci merhale şeklinde gruplandırılması şarkiyatçılar tarafından yapılmıştır. Bu tasnifler, âyetlerin muhtevası ile tarih bilgilerinin karşılaştırılması sonucu oluşup, yoruma ve tahmine dayanır. Ya da konu değişiklikleri dikkate alınır.<sup>56</sup> Kur'ân'ın kökenini bulma arayışı ve metin düzenini yeterli görmeme düşüncesi ile bağlantılı<sup>57</sup> bu çalışmaların ilki Gustav Weil'in *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran* adlı eserinde (1844) hem sûreler kronolojik sıralanmış hem de biri olan

51 Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 199.

52 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1964), 1/9.

53 Okumuş, "Kur'ân-ı Kerîm'in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi", 97-102; Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 190-191.

54 Behiy, *İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki*, 40, 43-45, 49-50.

55 M. Abdullah Dirâz, "en-Nakdu'l-fennî li meşrû'i tertîbi'l-Kur'âni'l-Kerîm hasebe nüzûlih", *Mecelletü'l-Ezher* 22 (1951), 784-796. Tercümesi için bk. "Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tertip Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. A. Nedim Serinsu 37/3-4 (1997), 245-262.

56 Albayrak, "Batıda Son Dönem Kur'ân Çalışmaları", 183

57 Gözeler, *Kuran Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 123-198.



Mekkî sûreler, birinci, ikinci ve üçüncü dönem şeklinde tasnif edilir.<sup>58</sup> Watt'ın *Hiz. Muhammed Mekke'de* adlı eserinde de sûre tasnifine oldukça önem verilir. Sûreler, çok erken, ilk dönem, Mekkî dönem, Mekkî dönemin sonları, Medenî dönem, Bedirle bağlantılı, Uhudla bağlantılı, Hudeybiye'ye kadar ve Hudeybiye'den sonra şeklinde ayrılır.<sup>59</sup> Benzer gruplandırmaları, Nöldeke ve Bell de yapar.<sup>60</sup> Muir ve Hirschfeld (1854-1954) ise Mekke dönemi sûrelerin beş kategoriden oluştuğunu savunur.<sup>61</sup>

Neuwirth'in telif ettiği, kronolojik bir Kur'an tefsiri mahiyetindeki *Der Koran*, erken dönem Mekkî, orta dönem Mekkî, geç dönem Mekkî, erken dönem Medenî, geç dönem Medenî olmak üzere 5 cilt olarak planlanmıştır. Erken dönem Mekkî sûreler ise 4 ayrı sûre grubuna ve her bir sûre grubu da alt gruplara ayrılmıştır.<sup>62</sup>

Bazı Müslüman araştırmacılar da tefsir çalışmalarında aynı yöntemi kullanmaktadır. Mesela, Şerafettin Gölcük, Sorbonne'da hazırladığı doktora tezine (1972) dayanan *Kur'an ve Mekke* adlı kitabında, Watt ile (*Hiz. Muhammed Mekke'de*) aynı tarz anlatımda bulunmaktadır.<sup>63</sup> Ömer Rıza Doğrul, hazırladığı meâlin giriş kısmında, Mekke döneminde nazil olan sûreleri ilk, orta ve son dönem şeklinde üç gruba ayırmaktadır.<sup>64</sup> Ömer Özsoy da Kur'an'ın doğru anlaşılmasında, onun metni içinde yeniden kronolojik bir inşaa yapılmasını çok önemsemektedir. Bunun için oryantalistlerin çalışmalarından ve yöntemlerinden faydalanılabileceğini söylemektedir.<sup>65</sup>

Kur'an'ın ana konularıyla ilgili çalışmaları da önce şarkiyatçıların yaptığı söylenebilir. Örneğin, Richard Bell, Kur'an'ın ana konularını üçe ayırır. İlki, Allah'ın kainattaki lütuf ve kudretini anlatan âyetler-

58 Gözeler, *Kuran Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 127-128.

59 Bk. Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 16, 92-117, 135-169.

60 Bilgi için bk. Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, 92

61 Gözeler, *Kuran Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 27.

62 Gözeler, "Corpus Coranicum Projesi" 224.

63 Krş. Şerafeddin Gölcük, *Kur'an ve Mekke* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 50-230; Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, 16-169.

64 Ömer Rıza Doğrul, "Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsirine Giriş", *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947), 10-11.

65 Özsoy, "Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması' Sorunu", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 47-48.

den oluşan *işaret pasajlarıdır*. İkincisi, Mekke'deki açıkça tebliğden Bedir savaşına kadar süren ve namazın farz kılınması ile başlayıp kıblenin Kâbe'ye çevrilmesi ile son bulan *Kur'ân dönemine* ilişkin âyetlerdir. Üçüncüsü, Bedir savaşından sonra Yahudilerle ilişkinin bozulmasıyla başlayan ve son bulmayan *kitab dönemi*dir.<sup>66</sup> Kronolojik tertip amacıyla çalışan oryantalistlerin bir kısmına göre Mekkî sûrelerde, vahiy ve ilâhî mesajın statüsü, ahiret, kainatta Allah'ın kudretini gösteren işaretler, peygamberlerin kıssaları, inkârcılarla cedel ve bazı peygamberlerle ilgili özel anlatımlar gibi konular bulunur.<sup>67</sup> Fazlurrahman başta olmak üzere Müslüman müelliflerin, Kur'ân'ın ana konuları eksenli eserlerde aynı yöntemi uyguladığı görülür.

### 2.3. Tarihselci Yaklaşım ve Hermenötik

Tarihsellik kavramı, ilk defa Henry More (1614-1687) kullanılmış daha sonra Hegel (1770-1831) ve Dilthey (1833-1911) sayesinde gelişmiştir.<sup>68</sup> Tarihselci filozoflardan Schleiermacher (1768-1834), Dilthey ve Gadamer'in (1900-2002) izahına göre, yazarı içinde bulunduğu tarihî konumda kavramak ve metnin üretildiği dünyayı yeniden kurarak, metni bu dünyaya yerleştirmek gerekir. Böylece metnin anlamı, tarih ve şartlar değiştikçe onu anlayanlarca yeniden üretilir.<sup>69</sup> Dolayısıyla tarihselci okuma, bir edebiyat eserini, tarihi bağlamı içerisinde yani yazıldığı dönemde gerçekten ne olduğu, yazarının niyeti çerçevesinde ele alan bir yaklaşımdır.<sup>70</sup>

Bu kavram, öncelikle Hz. İsa ve İnciller bağlamında Hıristiyanlıkla ilgili araştırmalarda kullanılmıştır. İncillerin lafızlarıyla ilgilenmek yerine ne demek istediğini tespit etmek, bunun için de İsa'nın yaşadığı döneme gitmek ve söylediklerini o günün şartlarına göre anlamak gerektiği ileri sürülmüştür. İsa'nın insan mı, ilâh mı oluşu

66 Richard Bell, *Introduction to the Qur'ân* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953), 90-91, 126.

67 Albayrak, "Batıda Son Dönem Kur'ân Çalışmaları", 182.

68 Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl* (İstanbul : Şule Yayınları, 1996), 30-31; Polat, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 219; Zeki Özcan, *Teolojik Hermeneutik* (Bursa: Alfa Yayınları, 2000), 141-143.

69 Bk. Seval Bulutoğlu, *Dilthey ve Gadamer'de Hermeneutiğin Kapsamı ve İşlevi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 135, 137, 141, 142.

70 Necmettin, Gökür, "Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar", 308.

tartışmalarıyla bağlantılı olan bu yeni anlayışla Kitâb-ı Mukaddes aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bahsedilen şekliyle tarihsel eleştiri yönteminin, hadislere, Kur'ân'ın menşei başta olmak üzere Kur'ân ve tefsir araştırmalarına da ilk defa oryantalistlerce uygulanmıştır.<sup>71</sup> Örneğin, Rudi Paret (1901-1983), lafzen vahyedilmiş Kur'ân tasavvurunun ve bunun çağlar üstü değişmeyeceği kabulünün terkedilmesi gerektiğini söyler. Çünkü, ondaki hayat düzeni 7./13. asra göredir. Belli bir zamana ait olduğundan, sonraki gelişmelerce aşıldığı görülmelidir.<sup>72</sup> Alfred Guillaume'ye göreyse Kur'ân, Hz. Peygamberin hayatının merkezde olduğu belirli hadiseler üzerine inmiştir. O dönemin şartlarına göre gelen emir ve yasaklar ile sonraki nesillerin hayatını düzenlemek amaçlanmamıştır.<sup>73</sup> Watt da Müslümanlarda tarihselci bakışın bulunmamasını mühim bir nakısa olarak görmüştür. Hz. Peygamberin ve ilk dönemin idealleştirilmesini yanlış ve Batı için tehlikeli bulmuştur. Dolayısıyla Müslümanlar da Hıristiyanlar gibi tarihsel yöntemler takip etmelidir.<sup>74</sup> Bu arada şarkiyatçılara göre tarihi tenkit metodunun ister beşerî ister ilâhî olsun herhangi bir metne aynı prensiplerle uygulandığı<sup>75</sup> unutulmamalıdır.

Batı'da gelişen tarihsel eleştiri ve tarihselcilik, bazı Müslüman entelektüellerce Kur'ân'a yaklaşım biçimi olarak benimsenmiştir. Tarihsel eleştiri, yapısalcılık, yeni tarihselcilik gibi metin tahlil yöntemleriyle onun yeniden okunması amaçlanmıştır.<sup>76</sup> Bu isimlerin öncüsü, Oxford Üniversitesinde İbn Sina felsefesi üzerine doktorasını yapmış (1949) ve İngiltere'de Durham ve Kanada'da McGill Üniversitelerinde çalışmış olan Fazlurrahman'dır.<sup>77</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd ise Kur'ân'a tarihselci

71 Paçacı, "Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 121; Mehmet Soysaldı, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi* (Ankara, Fecr Yayınları, 2001), 160-161; Polat, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 215; Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 25-38.

72 Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 18, 114-115.

73 Bk. Behiy, *İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki*, 86.

74 Watt, "İslâm'ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü", çev. Turan Koç, *Bilgi ve Hikmet* 9 (1995), 87.

75 Togan, "Guillaume'in 'Garpte İslâm Tedkikleri' Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar", 139.

76 Necmettin, Gökçür, "Modern Türkiye'de Kur'ân'a Yaklaşımlar", 2/196; Bilal Gökçür, "The Application of Western Comparative Religious", *Islam and Christian-Muslim Relations* 14/3 (2003), 259-260.

77 Vakıf olduğu geleneksel bilgi ile Batı'da karşılaştığı modern dini bilgi arasındaki farkettiği paradoksal çelişki, kendi ifadesiyle onu ciddi bir şüphencilığe sevk

yönelişin sistematüğini oluşturmuştur.<sup>78</sup> Fazlurrahman, şarkiyatçuların Müslümanlarda tarihselci bakışın bulunmaması eleştirilerini haklı bularak, bu yönde yoğun bir fikri faaliyete girmiştir. Ona göre bu yöntem, sadece İslâm Tarihine veya Sünnete değil, Kur'ân'a da tatbik edilmelidir.<sup>79</sup> Fazlurrahman, bu anlayışını Emilio Betti'nin (1890-1968) objektiflik okulu ile Gadamer'in fenomenolojik doktrininden faydalanarak açıklamaya çalışır. 1982 yılında basılan *İslâm ve Çağdaşlık* adlı kitabında, Kur'ân'ı anlayabilmenin ilk adımının tarihselci bir yaklaşım gerektirdiğini; lafzı, hükümleri, meseleleri bakımından belli bir tarihte yaşayan insanların ihtiyaçlarına peygamberin zihni aracılığıyla cevap verdiğini; külli hükümlerinin evrensel siyaset, hukuk ve ekonomi gibi cüzi hükümlerinin ise tarihsel olduğunu söyler.<sup>80</sup> Ancak oryantalistlerin yukarıdaki yaklaşımı ile paralel olan bu cümlelerin aynısını Guillaume, konferanslarında (İstanbul-1953) Fazlurrahman'dan çok daha önce dile getirmiştir. Ona göre de peygamberlere kelimelerle gelen bir vahiy yoktur. Zihinlerine hitap edilmiş ve beşerî zihin bu hitabı kendi ifade şekline göre sunmuştur. Dinin ilke, emir ve tavsiyelerinin bir kısmı geçici anlamdadır. Adalet, merhamet, iyilik gibi diğer kısmı ise ebedidir.<sup>81</sup> Guillaume'in, müsteşrikler arasında yaygın bir görüşü seslendirdiği ve Fazlurrahman'ın da alıntılıyıp Kur'ân'a uygulamaya çalıştığı açıkça görülür.

Fikirleri ile Fazlurrahman'a öncülük eden Ahmed Han (1817-1898), her ne kadar tarihselciliğe karşı olduğunu beyan etse<sup>82</sup> de Kur'ân'ın hükümlerini dini ve dünyevi diye ikiye ayırarak, dünyevi olanların zamanla değişeceğini söylemesi, faizin sadece fakirlerden alınmasının günah olduğunu, hırsıza el kesme yerine hapis cezası verilmesi gerektiğini savunması<sup>83</sup> tarihselci yöntemi benimsediğini gösterir. Ahmed Han cihad âyetlerini yorumlarken, cihadın Hz. Pey-

---

etmiştir. Bu nedenle başta İslam adlı kitabı olmak üzere eserlerinde adeta İslam düşünce tarihi ile hesaplaşmaktadır. Bk. Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 229.

78 Necmettin, Gökür, "Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar", 310-311.

79 Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", *İslâmî Araştırmalar* 9/4 (1990), 276, 278.

80 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 55, 59-62, 74.

81 Togan, "Guillaume'in 'Garp'te İslâm Tedkikleri' Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar", 121-122.

82 Albayrak, "Hint Alt Kıtası Tefsir Çalışmaları" 2/260.

83 Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 221.

gamber dönemi ile sınırlı olduğunu, İslâm toplumu oluşup Mekke fethedildikten sonra terkedilmesi gerektiğini savunur.<sup>84</sup> Bu yorum, müsteşrik Cragg'ın, siyasi ve fikhî âyetlerin nesh edilmesini ileri sürdüğü tarihselci bakış açısıyla aynıdır.<sup>85</sup>

Guillaume'nin özetlediği üzere oryantalistlere göre ilâhî kitaplar, peygamberlerin ifadelerine dayanır. Yüce Allah, peygamberlere düzeni belli bir kitap dikte etmemiştir. Kur'ân da lafzen Allah kelâmı olmayıp cümlelerini Hz. Peygamberin tertipleyip yazdırdığı bir eserdir.<sup>86</sup> Fazlurrahman gibi tarihselci yöntemi benimseyen Tâhâ Hüseyin, Ebû Zeyd, Arkoun ve Mustafa Öztürk de "ezeli kelim ve nass diye bir şey yoktur, beşerleşen kültürel metin, benzeri getirilemeyecek icaza sahip değildir, muallakât ile aynıdır" söylemleri ile Kur'ân'ın lafzını belirleyen vakıa olduğunu savunur.<sup>87</sup> Hasan Hanefî, Kur'ân'ın tarihe bir kere cevap vererek miadını doldurduğu düşüncesini, Marx'ı etkileyen Ludwing Feuerbach'tan alır.<sup>88</sup> Muhammed Arkoun ise siyasi baskılar sonucu, ahkâm âyetlerinin ilâhî mutlaklıkla ilişkilendirilerek değişmez kurallara dönüştürüldüğünü iddia eder.<sup>89</sup> Garaudy (1913-2012) de Hanefî'nin Kur'ân'ı anlama metodunu bilimsel olarak niteler ve Müslümanlara açılım kazandırabileceğini söyler.<sup>90</sup> Ayrıca Spinoza'nın aforoz edilmesine neden olan *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserindeki Kitâb-ı Mukaddes'e dair eleştirel şerh yönteminin geleneğimize ciddi katkı sağlayacağını, kutsal metinleri anlama bakımından

84 Bk. Behiy, *İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki*, 65.

85 Muhammed Mustafa al-Azami, "Müslümanlar İslâmî Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler?", çev. Kevser Kıvanç Karataş, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2007), 247.

86 Togan, "Guillaume'in 'Garpte İslâm Tedkikleri' Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar", 121-122, 139.

87 Bk. Polat, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 146-150, 229-235, 253, 307-308, 369; Mustafa Öztürk, "Cihad Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları" soru-cevap faslı, *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 201-202.

88 Bk. Polat, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 52.

89 Harun Bekiroğlu, "Yakın Dönemde el-Burhan ve el-İtkan'a Yöneltilen Tenkitler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 172.

90 Bk. Polat, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 54.

hermenötik ve tarihsellik gibi metodolojilerle bizlere pratik bir örnek sunduğunu düşünen<sup>91</sup> Müslüman akademisyenler de mevcuttur.

Metin-anlam ve metin-yorum ilişkisinde, tarihselci yaklaşım ile “ifade etmek, açıklamak ve diğer dile tercüme etmek” anlamındaki yunanca hermeneuein/hermenötik<sup>92</sup> sözcüğü arasında sıkı bir bağ vardır. Tarihselci yaklaşım, aslında bir hermenötik okumadır. Nitekim Gadamer’e göre hermenötik, anlamın yeniden okunması/inşa edilmesidir.<sup>93</sup> Schleiermacher, Dilthey, Heidegger (1889-1976), Gadamer gibi filozofların geliştirip yöntemleştirdiği<sup>94</sup> felsefi hermenötik, Kitâb-ı Mukaddes tasavvur ve şerhlerine de uygulanmıştır.<sup>95</sup> Aslında İncillerin eleştirel metin incelemesi olan hermenötik, müsteşriklere göre Kur’ân Hz. Peygamberin sözü olduğu için ona da uygulanabilir.<sup>96</sup>

Bazı Müslüman modernistler, İslâm’ın çağımızda uygulanabilirliğini göstermek için anahtar kavramları yeniden tanımlama ve yorumlama gerektiğini düşünmüş bunun için çaba harcamıştır. Onlara göre geleneğin yoğun baskısından kurtulmak üzere hermenötik yöntem kullanılmalıdır.<sup>97</sup> Özellikle Fazlurrahman, Arkoun, Abdülkerim Sürûş, Ebû Zeyd gibi bazı modern İslâm düşünürleri, hermenötik yöntemi Kur’ân araştırmalarına uyarlamaya çalışmıştır. Ülkemizde de 1995 sonrası yaklaşık on yıl boyunca tefsir araştırmacıları, tarihsellik ve hermenötik ve semantik analiz konusuna odaklanmıştır.<sup>98</sup>

91 Musa Kazım Arıcan, “Spinoza’nın Teolojik-Politik İnceleme’sinin Felsefi ve Teolojik Bağlamda Okunuşu Üzerine”, *Beytulhikme* 2/1 (June 2012), 25.

92 Özcan, *Teolojik Hermeneutik*, 8-9, 14.

93 H. Georg Gadamer, “Metin ve Yorum”, *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 285.

94 Bk. Bulutoğlu, *Dilthey ve Gadamer’de Hermeneutiğin Kapsamı ve İşlevi*, 3-7, 10-18.

95 Ülker Gökberk, “Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi”, *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları* (Ankara: T.D.K. Yayınları, 1980), 169; Paçacı, “Kur’ân ve Tarihsellik Tartışması” *Kur’ân’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, haz. Muhammed Abay (İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000), 18; Özcan, *Teolojik Hermeneutik*, 25-38.

96 İbrahim Görener, “Modern Yorum Biliminin Kavramsal Çerçevesi ve Bunun Kur’ân Tefsiri İle Doku Uyuşması Sorunu”, *İslâmî Araştırmalar*, 19/1 (2006), 71-72.

97 Mevlüt Uyanık, “İslâm Aklının Eleştirisi ve İctihad-Muhammed Arkun Örneği-” *Kur’ân’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 165.

98 Ömer Kara, “Tefsir Akademiyasının Problemleri ve Bazı Çözüm Önerileri”, *Kur’ân Araştırmalarında Akademik Tezler, İslâm Dünyası ve Batı Mukayesesi*, ed. Bilal Gökçır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2018), 1/364; Bilal Gökçır, “The Application of Western Comparative Religions”, 257.

## 2.4. Semantik

“Bir dilin anahtar terimleri üzerinde analitik çalışma”<sup>99</sup> şeklinde tanımlanan semantik, İzutsu’nun (1914-1993) eserleriyle, tefsiri teorik ve pratik belirgin şekilde etkileyen yeni yöntemlerin başında gelmektedir.<sup>100</sup> Kelimeleri, anlamları bakımından inceleyen ve anlam değişimlerini göstermeye çalışan bir yaklaşım olan semantiği ilk defa, semantiğin kurucusu kabul edilen Michel Breal (1832-1915) kullanmıştır. Kur’ân semantiği de Batı’da doğup gelişen semantik verilerinin tefsir alanında uygulanması ile ortaya çıkmıştır.<sup>101</sup>

Aslında yapısalcı dilbilim olan semantik aracılığıyla Kur’ân’a yaklaşımın en önemli temsilcisi İzutsu’nun *Kur’ân’da Allah ve İnsan (God and Man in the Qur’ân: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung)*, *Kur’ân’da Dini ve Ahlaki Kavramlar (The Structure of Ethical Terms in the Quran)* adlı kitapları, semantiğin Kur’ân’a uygulandığı en önemli eserlerdir.<sup>102</sup> Emîn el-Hûlî’nin (1895-1966) tefsir yöntemi de semantik ile benzerdir ki, o yıllarda Charles K. Odgen (1889-1957) ve Ivor A. Richards’ın (1893-1979) semantikle ilgili çalışmaları yayımlanmıştı.<sup>103</sup> İzutsu’nun eserleri, İslâm ülkelerindeki birçok kitap, tez ve makaleye etki etmiştir.<sup>104</sup> Onun hem yöntemi alınmış hem de analizlerinden faydalanılmış, çıkarımlarına atıflar yapılmıştır. Bu etki halen geçerlidir.

## 2.5. Kur’âncılık Akımı

Bilindiği gibi sünnetin Kur’ân’ı tebyin fonksiyonu vardır. Sünnet ve hadisler, onun tefsirinde temel kaynaktır. Ancak ilk Hâricîlerde kısmen görülen<sup>105</sup> aksi tutum, Batılılaşma döneminde şarkiyatçıların

99 Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 15-16.

100 Mustafa Karagöz, “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 1/340.

101 Stephan Ullmann, *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning* (New York: Barnes & Noble, 1979), 354; Karagöz, “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları”, 1/352-353.

102 Gökkır, Necmettin, “Modern Türkiye’de Kur’ân’a Yaklaşımlar”, 2/216; a.mlf., “Kur’ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar”, 311.

103 F. R. Palmer, *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 11-13.

104 Necmettin, Gökkır, “Kur’ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar”, 314.

105 Çoğu Bekr ve Temim kabilesinden olan ilk Haricilerde aşırı kabile taassubu vardır ve hilafetin Kureyşiliğini kabul etmezler. Bir kanun olan Kur’ân’ın tefsir ve teville ihtiyacı yoktur. Onun dışındaki kaynaklara da ihtiyacı yoktur. Bu nedenle

tesiri ile sistematik bir yöneliş olarak gelişmiştir. Delhi'de kurulan İslâmi İlimler Fakültesinin başına getirilen Aloys Sprenger, hadislerin çoğunun uydurma olduğunu ilk defa ileri süren kişidir.<sup>106</sup> Sünnetin değeri üzerine makaleler yazan Sprenger, "uydurmalar" nedeniyle onun güvenilir bilgi kaynağı olmadığını, sadece Kur'ân'ın bilgi kaynağı olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>107</sup> Onu takip eden Goldziher'in hadis çalışmaları, oryantalistleri çok etkilemiştir. Goldziher, hadislerin uydurulmuş olmasını ilk iki asırdaki dini ve siyasi ihtilaflarla ilişkilendirir.<sup>108</sup> Diğer taraftan şarkiyatçıların çoğunluğuna göre hadisler güvenilir değildir ve aslında bir faraziye dir.<sup>109</sup>

Sünneti toptan inkâr hareketi, bu dönem Hindistan'ında çıkmıştır.<sup>110</sup> Sünnete ve sahâbeye dair oryantalist düşünceleri ilk defa benimseyip yayan kişi Mirza Bakır'dır. Bakır, Hıristiyanlığa geçtikten sonra tekrar İslâm'a dönmüş ve düşünce sisteminde sünnete yer vermemiştir.<sup>111</sup> Hindistan'da aynı yaklaşımı kabul eden S. Ahmed Han'ın inşa ettiği, Ehl-i Kur'ân ekolü de denilen Kur'âncılık hareketi,

---

Hz. Peygamberin sünnetini göz önünde bulundurmadan Kur'ân'ı yorumlamaya çalışırlar. Her hükmü Kur'ân'a dayandırmaya çalışırlar. Örneğin, recmi kabul etmedikleri gibi çalınan şeyin miktarı ve koruma altında oluşu vb. şartlara bakmaksızın hırsızın elinin kesilmesi görüşündedirler. Bk. İsmail Albayrak, "Harici-İbadi Tefsir Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 1/137-138; Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'ân'm Kur'ân'la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 158.

106 G. H. A Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 35; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 85-86; Şahin Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001), 387.

107 Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 85-86; Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-", 387.

108 Koç, "Oryantalistlerin Rivâyetlerin Güvenilirliği Konusundaki Farklı Yaklaşımları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 331.

109 İbrahim Kutluay, "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yöneltiği Tenkitler", 3. *Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu* (Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 288-291, 297; Koç, "Oryantalistlerin Rivâyetlerin Güvenilirliği Konusundaki Farklı Yaklaşımları", 331-333; Azami, "Müslümanlar İslâmi Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler?", 241.

110 Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 85-86; Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-", 387.

111 Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/497.



Abdullah Çekrâvelî (?-1914) tarafından sistemleştirilmiştir. Ahmed Han'ın görüşlerini savunanlara önceleri “münkirîn-i hadîs” denilirken, Çekrâlevî'den sonra ehl-i Kur'ân denilmiştir. Kur'ân dışında kaynak kabul etmeyerek sadece ona dayalı bir İslâm anlayışını benimsemiş olduğundan bir çeşit Kur'ânizm olan bu hareket, sünneti görmezden gelme ve İslâmi ilimler geleneğini kıyasıya eleştiri üzerine kuruludur. Fikhî hükümleri Kur'ân'dan kendilerinin çıkarma girişimleri nedeniyle, sünnet ve icmayı devre dışı bırakan bu akımın mensupları Hindistan'da bulunan müsteşriklerden etkilendiği<sup>112</sup> açıktır.

## 2.6. Tefsir Tarihi Yazımı

Tefsir tarihine dair 19. asra kadar, Suyûtî (öl. 911/1505), Dâvûdî (öl. 945/1539), Edirnevî (1050/1640'tan sonra) gibi müelliflerin tabakat türü bibliyografik eserleri dışında bir yazım usulü bulunmaz. Oysa Avrupa'daki akademiler sayesinde branşlaşma süreci başlayınca, klasik dönemde görülmeyen bu branşlaşma ve sadece bir alanda uzmanlaşma, birçok ilim dalında felsefe tarihi, kimya tarihi vb. tarihçe yazımını doğurmuştur.<sup>113</sup>

Sözü edilen yeni dönemde müsteşriklerden Goldziher'in, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı eserinde, daha önce benzeri olmayan, merhaleler, yönelişler, mezhepler ve ekoller odaklı; bunların özelliklerinin ortaya konulmaya çalışıldığı, analize dayalı tefsir tarihi yazım metodu gelişmiştir. Artık tefsir tarihi yazıcılığında, asırlara bölünmüş kronolojik ya da alfabetik tabakat usulünün yerini, tefsirin doğuşu, gelişimi ve günümüze kadar geçirdiği aşamaları, merhale merhale analize dayalı yöntem almıştır. Bu yazım tarzında müfessirlerin hayat hikayeleri önemli değildir. Her dönemdeki tefsir faaliyetlerinin ve tefsir çeşitlerinin özelliklerine odaklanılmıştır.

Goldziher'in temelini attığı modern tefsir tarihi yazım şeklini, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (1915-1977) alıntılanmış ve İslâm

112 Albayrak, “Hint Alt Kıtası Tefsir Çalışmaları” 2/245; Birışık, *Hint Altıtması Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 295-303.

113 Abdullah Aygün-Sümeğe İnan, “Goldziher ve M. H. ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/17 (2020), 123.

aleminde yerleşmesini sağlamıştır.<sup>114</sup> Onun *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'u birkaç husus hariç tamamen *Die Richtungen*'i takip etmektedir. *Die Richtungen Der Islamisehen Koranauslegung*; tefsirde ilk merhale, rivâyet tefsiri, kelami tefsir (dirâyet tefsiri), tasavvufi tefsir, mezhebi tefsir ve modern tefsir başlıklarından oluşmaktadır. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* ise İlk Merhale: Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir, İkinci Merhale: Tâbiîn Döneminde Tefsir, Üçüncü Merhale: Tedvin Döneminde Tefsir, Rivâyet Tefsiri, Dirâyet Tefsiri, Bazı Mezheplerin Tefsirleri, Tasavvufi Tefsir, Felsefi Tefsir, Fıkhî Tefsir, İlmî Tefsir ve Modern Dönem Tefsir Çeşitleri konularını işlemektedir. Zehebî'nin *et-Tefsîr vel-müfessirûn*'u ile *Die Richtungen*'in hemen hemen aynı başlıklara sahip olduğu görülmektedir. Tefsir tarihinin ele alınışındaki genel bölümlenme yanında, bölümlerde üzerinde durulan konular *Die Richtungen* ile neredeyse aynıdır. Örneğin, tefsirde İbn Abbâs'ın yeri, tâbiîn dönemi müfessirleri, sahâbe ve tâbiîn'in tefsirde ihtilafları, tefsirde israiliyat, Taberî'nin önemi, selefin tefsirden sakınması, mezhep farklılıklarının tefsire yansımaları, Mu'tezile ve meşhur müfessirleri, İbnü'l-Müneyyir'in (öl. 683/1284) Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) eleştirileri, Havâric ve Şîa'nın Kur'ân ve tefsir anlayışları gibi konuların genel anlatımı, verilen örnekler hatta bazı paragraflar, *Die Richtungen* ile birebir örtüşür.<sup>115</sup> Kısacası Zehebî, Goldziher'in mezhepleri öne çıkardığı ve yönelişler üzerinden kurguladığı tefsir tarihi yazımını alıntılanmıştır.<sup>116</sup>

*et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'dan sonraki tefsir tarihi yazıcılığında, Fehd er-Rûmî'nin *İtticahatü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' aşer*, Fazl Hasan Abbâs'ın, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Cerrahoğlu (1929-2022) ve Muhsin Demirci'nin *Tefsir Tarihi* adlı eserlerinde olduğu gibi *Die Richtun-*

114 Aygün-İnan, "Goldziher ve M. H. ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri", 131-136; Düccane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası", *İslâmiyat* 2/4 (1999), 64-71; İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine", *İslâmiyat* 8/1 (2005), 14; Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 22-105; Necmettin Gökkr, "Tefsir Tarih Yazıcılığında Oryantalist Hegemoni: Taberî Tefsiri Matbuatı Örneği", *Kisbu İlahiyat Dergisi* 2 (2019): 8-9; Karaalp, "Yeni Bir Tefsir Tarihinin Niteliğine Dair", 140-142; Şarkavî, *Çağdaş Dinî Düşünce*, 54-68.

115 Aygün-İnan, "Goldziher ve M. H. ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri", 131.

116 Şarkavî, *Çağdaş Dinî Düşünce*, 22, 57, 62, 64.

gen'deki usul takip edilmiştir.<sup>117</sup> Bundan dolayı tefsir tarih yazıcılığının oryantalist hegemonya altında olduğu<sup>118</sup> ifade edilmiştir.

Kur'ân Tarihi adıyla ilk çalışmaların da Batı'da yapıldığı<sup>119</sup> söylenebilir. Ayrıca Nöldeke'nin ileri sürdüğü, Taberî'nin tefsirinin uzun süre kayıp olduğu ve bu eserin 1901 yılında bulunup ilk defa Mısır'da basıldığı iddiasının, doğru olmadığı halde Zehebî ve Cerrahoğlu tarafından sorgulanmadan alınması<sup>120</sup> da ayrıntılarda çok daha fazla örnek olduğunu göstermektedir.

## 2.7. Tefsirin Başlangıçta Hadisin İçinde Olduğu İddiası

Tefsirin önceleri hatta şu anda bile hadisin özel ve önemli bir kısmı olduğu iddiasını ilk defa *Penseur de l'Islam*'da (1923) Fransız müsteşrik Carra de Vaux dile getirmiştir.<sup>121</sup> De Vaux, müsteşriklerce hazırlanan büyük çaplı *İslâm Ansiklopedisi*'nin tefsir maddesini yazarken bu iddiasını tekrarlamıştır.<sup>122</sup> Fakat ansiklopedinin ikinci edisyonunda tefsir maddesini yazan Andrew Rippin (1950-2016), aynı görüşten söz etmemiştir. Ne var ki bahsi geçen iddiayı, Ahmed Emîn (1886-1954), ez-Zehebî, Abdurrahman el-Akk, Mustafa Müslim, Orhan Atalay, İsmail Cerrahoğlu, Muhsin Demirci, Fatih Kesler alıntılanmıştır.<sup>123</sup> Bu isimler, Carra de Vaux'un ilk dönemlere ilişkin okumasına "tefsir

117 Aygün-İnan, "Goldziher ve M. H. ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri", 132-136.

118 Necmettin, Gökkır, "Tefsir Tarih Yazıcılığında Oryantalist Hegemoni" 8.

119 Bilal, Gökkır, "Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 11-13.

120 Gökkır, Necmettin. "Tefsir Tarih Yazıcılığında Oryantalist Hegemoni" 8, 12-22.

121 Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 212-213; a.mlf., "Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü" İddiasının Kaynağı ve Değeri", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 45.

122 De Vaux, "Tefsir", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1974), 12(1)/117.

123 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, ts.), 2/137-138; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadis, 1976), 1/98, 140-141; Mennâ b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 2000), 352; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usulü't-tefsîr ve kavâiduh* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 34; Mustafa Müslim, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım*, çev. Salih Özer (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 22-23; Orhan Atalay, *Yirminci Yüzyıl Tefsir Akımı -İctimâî Tefsir-* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 20, 35; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1998), 1: 174; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 103; Fatih Kesler, *Mekke Tefsir Ekolü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 24.

daha sonra hadisten ayrılıp bağımsız hale gelmiştir” hükmünü eklemiştir. Çok sayıda makale vb. çalışmada bu tekrarın halen devam etmesi<sup>124</sup> manidardır.

## 2.8. Diğer Bazı Örnekler

Yakın dönemde, tefsirde bağlamın öneminden iç ve dış bağlam çeşitlerinden söz eden çalışmalar yapılmaktadır. Fakat bağlam meselesi, aslında Malinowski (1884-1942), J. R. Firth (1890-1960) ve *Meaning and Style*'de onların görüşlerini derleyen Stephen Ullmann (1914-1976) tarafından Kitâb-ı Mukaddes üzerine geliştirilmiş yöntemin<sup>125</sup> alıntılanmasından başka bir şey değildir.

Gustav Leberecht Flügel'in (1802-1870) hazırladığı *Corani Textus Arabicus*'ta (Leipzig-1834) ilk defa uygulanan âyetlere rakam verilmesi, sûre ve âyet rakamları ile gösterim usulünün, önce Batı'da sonra da İslâm aleminde kabul gördüğü malumdur.<sup>126</sup> Bununla birlikte, Kur'ân fihristi yazıcılığı da Batı'dan alınmıştır. Flügel'in, *Concordantiae Corani Arabicae* (Leipzig-1842) adlı eseri Kur'ân üzerine yapılan ilk fihrist çalışmasıdır. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı kitabını, bu eserden önemli ölçüde faydalanarak oluşturmuştur.<sup>127</sup> Âyetler, konularına göre ilk defa Fransız müsteşrik Jules La Beaume'un (1806-1875) hazırladığı *Le Koran Analyse* (ilk baskı, Paris-1878) isimli eserde tasnif edilmiştir. Muhammed Abduh (1849-1905), tefsirini yazarken Baume'un bu eserinden istifade etmiş ve Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) tavsiyesi üzerine de Muhammed

124 Mesela bk. Mehmet Zeki Doğan-Abdülbaki Güneş, “Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış”, *İlahiyat* 2 (2019), 46, 57, 63; Nurettin Turgay, “Etbâu't-Tâbiin Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013), 36-37; Bahattin Dartma vd., *Tefsir Tarihi ve Usulü* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 98-99, 129.

125 Ahmet Muhtar Ömer, “Bağlam Teorisi”, çev. Şahin Güven, *Bilimname* 20/1 (2011), 197-208; Ahmet Kocaman, “Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine”, *Türk Dili* 39/332 (1979), 397-401. Temel anlamı tespitinde bağlamın önemi inkâr edilemez. Ancak bağlam ile anlamı sabitlemenin kıyası, kıyasın da bağlamcılığı ortadan kaldırdığını görmek gerekir.

126 Koç, “Batılı Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları”, 2/97; Gözeler, “Corpus Coranicum Projesi” 221.

127 Gözeler, “Corpus Coranicum Projesi” 221; İbrahim Hatiboğlu, “Muhammed Fuâd Abdülbâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/526. Bekir Karlığa tarafından tercüme edilerek *Mevzûlarına Göre Âyet-i Kerîmeler ve Meâlleri* (İstanbul: Şamil Yayınları, 1988) adıyla yayımlanmıştır.

Fuâd Abdülbâkî eliyle *Tafsîlu âyâtî'l-Kur'âni'l-hakîm*, Kahire-1955) adı altında Arapçaya tercüme edilmiştir.<sup>128</sup> Ayrıca Arthur Jeffery (1893-1959), Kur'ân'da Arapça kökenli olmayan kelimelerin alfabetik bir fihristini (1938), Rudi Paret de Kur'ân tefsiri ve kelimeler indeksini (*Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart-1971) hazırlamıştır.<sup>129</sup> Daha sonra Müslüman araştırmacılarca<sup>130</sup> çeşitli şekillerde Kur'ân fihristleri yazılmaya başlanmıştır.

Tefsirlere feminist eleştiri ve Kur'ân'a feminist bakış da Batı'dan mülhemdir. Zira Kur'ân ve kadının birlikte ele alınması oryantalizmin ortaya çıktığı zamanlara denk gelir.<sup>131</sup> Kitâb-ı Mukaddes'in feminist eleştirisi, Elizabet Candy Stanton (?-1902) tarafından *The Women's Bible*'de (1890) yapılmıştır. Stanton, kadının, erkek egemenliğinden kurtulması gerektiğini vurgulamış ve eşitlik fikri olmaksızın sosyal ve siyasi gelişimden bahsedilemeyeceğini söylemiştir. Mary Daly (?-2010), *The Church and the Second Sex* (1968) ve *Beyond God the Father* (1973) adlı kitaplarında bu bakışı daha da ilerletmiştir. Müslümanlar tarafında Amina Wadud, Fatima Mernissi, Asma Barlas, Ziba Mir Hosseini'de aynı bakışın tesiri görülmektedir. Fazlurrahman'ın talebesi olan ve erkek ve kadınlardan oluşan cemaate Cuma namazı kıldırın Wadud, yazıldıkları dönemlerdeki kadın tasavvurunu ve erkeklerin ön yargılarını yansıttıkları, erkek bakış açısına dayandıkları için tefsirleri tenkit eder. Bunu cinsiyet cihadı olarak adlandırır. Cinsiyetle ilgili bazı hususları cinsiyetsiz terimlerle ifade etmeye çalışır. Feminizm ve ilkelerinin, Kur'ân ile uyumlu olduğunu savunur. Bu feminist söylemde, din ve dini ahkamlarla sürtüşme derecesinde bir hesaplaşma olmasının nedeni de oryantalist etkidir.<sup>132</sup>

128 Hatiboğlu, "Muhammed Fuâd Abdülbâkî", 30/527.

129 Rıza Kurtuluş, "Jeffery, Arthur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/579; Turgut Akpınar, "Paret, Rudi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/168-169.

130 Bk. Nevzat Yüksel, Recep Aykan, Sıtkı Güllü, Hikmet Taşkın, Yavuzhan Topaloğlu, İlhami Güler-Ömer Özsoy'un "Kur'an Fihristi" adlı eserleri.

131 Hakime Reyhan Yaşar, "Kur'ân Çalışmalarında Kadın: İslâmî Feminizm Literatürünün Türkçe Akademik Tezler Etkisi", *Kur'ân Araştırmalarında Akademik Tezler, İslâm Dünyası ve Batı Mukayesesi*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2018), 1/517.

132 Necmettin, Gökçür, "Batıda Dini Metinlerin Eleştirel Tefsiri", 46-48; a.mlf., "Modern Türkiye'de Kur'ân'a Yaklaşımlar", 2/218-221; Hatice Şahin, "İslâmî Feminizm ve Feminist Kur'ân Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed.

Akademik tez ve makale yazımı yanında, yazma eserlerin ilmî bir usulle tahkik edilmesi, oryantalistlerce geliştirilmiştir. Zeki Velidi Togan'ın (1890-1970), "XXII. Beynelmîlel Müsteşrikler Kongresinin Mesaisi ve İslâm Tetkikleri" adlı makalesinde<sup>133</sup> şarkiyatçıların yazma eserlere gösterdikleri yoğun ilgi açıkça belli olmaktadır. Muhammed el-Behiy'e göre müsteşrikler, bu alanda diğer çalışmalarına göre çok daha başarılıdır.<sup>134</sup> Meşhur muhakkik Ahmed Muhammed Şâkir (1892-1958), eski eserlerden yararlanma yolunu bize oryantalistlerin açtığını belirtmiş ve "Biz, elimizin altındaki hazineden habersiz uyurken, nerede kıymetli bir el yazması kitap varsa ilk neşri oryantalistlerce yapıldı" demiştir.<sup>135</sup> Tahkik edilen yazmalar arasında tefsir eserleri diğerlerine göre çok azdır. Otto Pretzl, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *Fezâilü'l-Kur'ân'* ile Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*ini (İstanbul-1930); Silvestre de Sacy (1758-1838), Dânî'nin *el-Mukni fi ma-rifeti hattı mesâhifi'l-emsâr'*ını (Paris-1810); Jeffery, İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî'nin (öl. 316/929) *Kitâbü'l-mesâhif*ini neşretmiştir.<sup>136</sup> Tefsir ilmiyle ilgili yazma eserlerin büyük çoğunluğu Müslüman muhakkiklerce neşredilse de tahkik metodu müsteşriklerden alınmıştır.

## Sonuç

Bu araştırmada yapılan karşılaştırma sonucu, tefsir alanında oryantalistlerin bazı yöntem, iddia, yorum ve çalışmaların tesirinde kalındığı; bunların alındığı görülmüştür. Bunların en fazla dikkat çeken, Kitâb-ı Mukaddes üzerine geliştirilmiş edebi ve tarihsel eleştiri yöntemlerinin benimsenip, Kur'ân'a ve tefsire uygulanmaya çalışıl-

M. Akif Koç (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 1/298-310; Yaşar, "Kur'ân Çalışmalarında Kadın", 1/519; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 239.

133 Togan, "XXII. Beynelmîlel Müsteşrikler Kongresinin Mesaisi ve İslâm Tetkikleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 1/1-4 (1953), 38.

134 Behiy, *İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki*, 241. Oryantalistlerin tahkik faaliyetleri için bk. Mahmud Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması*, çev. Abdulaziz Hatip (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 59-60.

135 Ahmed Muhammed Şâkir, "Mukaddimetü'n-Nâşir", Yahyâ b. Âdem, *Kitâbu'l-harâc* içinde (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1384/1964), 6.

136 Birışık, "Pretzl, Otto", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/342-343; Faruk Bilici, "Sacy, Antoine Isaac Silvestre de", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/366; Kurtuluş, "Jeffery, Arthur", 23/579.

masıdır. Şarkiyatçıların metodoloji, tefsir tarihi ve Kur'ân ilimleri çalışmalarından etkilenilmesi, tefsirdeki klasik paradigmayı sarsmıştır. İbarenin, işaretin, nassın, iktizanın delaletleri, siyak, umum-husus, mutlak-mukayyet, hafi, müşkil, mücmel, beyan gibi kavramların yerine gerek yazılı gerekse sözlü dilde bağlam, semantik, hermenötik geçmiştir.

Fazlurrahman, Ahmed Emîn, Muhammed Arkoun, Câbirî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Hasan Hanefî, Amina Wadud, Fatima Mernissi gibi isimler, oryantalistlerden etkilenmiş ve Batılı tasavvurların İslâm alemine ulaşmasına aracılık etmiştir. Bu bağlamda, oryantalistlerin yöntemleri ile ülkemizdeki ilahiyat yöntemi arasındaki paralellik enine boyuna incelenmelidir. Ayrıca sömürge dönemi Hindistan ve Mısır'ında oryantalist faaliyetler ve bunların sonuçları da en ince ayrıntısına kadar araştırılmalıdır. İslâm alemindeki arayış, ıslah ve revizyon çalışmalarının evvela bahsedilen iki bölgede yoğunlaşmasının bu hususla ilgisi olup olmadığı ortaya çıkarılmalıdır.

Sonuç olarak, nüzûl sırasına göre meâl ve tefsir yazımının, Kur'ân sûreleri ve konularının tasnifinin, tarihselci yaklaşımın, hermenötiğin, semantiğin, Kur'âncılığın, çağdaş tefsir tarihi yazıcılığının, tefsirin başlangıçta hadis içinde olduğu iddiasının, bağlamcılığın, Kur'ân fihristlerinin, tefsirde feminist bakışın, akademik tez-makale yazıcılığının ve yazma eser tahkik usulünün, Müslüman araştırmacılar tarafından doğrudan müsteşriklerden alındığı anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki örneklerin sınırlı olması, şarkiyatçıların tefsir çalışmalarının oluşturduğu birikimin iyice tanınmamasından kaynaklanmaktadır. Kur'ân kıssaları, nesh, esbâb-ı nüzûl, müteşabih, gaybî haberler, ahlak, ahkâm, ibadetler, sûre tefsirleri gibi konulardaki yorum, yaklaşım ve görüşlerine vâkif olduğumuzda, yukarıdaki örneklerin sayısı daha da artacaktır. Böylece hangi hususların Batı'dan alındığı ya da orada çok daha önce dile getirildiği ortaya çıkacaktır.

## Kaynakça

**Abdurrâzık**, Ali. *İslâmiyyet ve Hükümet (İslâm'da İktidarın Temelleri)*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Kitabhâne-i Sevdâ, 1346/1927.

- Akk**, Halid Abdurrahman. *Usulü't-tefsîr ve kavâiduh*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986.
- Akpınar**, Turgut. "Paret, Rudi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/168-169. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Albayrak**, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.
- Albayrak**, İsmail. "Batıda Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış". *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*. 169-190. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Albayrak**, İsmail. "Harici-İbadi Tefsir Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. M. Akif Koç. 1/133-181. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Albayrak**, İsmail. "Hint Alt Kıtası Tefsir Çalışmaları: Sir Seyyid Ahmed Han ve Hamîdüddin Ferâhî İle Emin Ahsen Islâhî Örneği". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. M. Akif Koç. 2/241-281. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Algar**, Hamid. "The Problems of Orientalists", *Islamic Literature*. 17/2 (1971), 95-106.
- Arıcan**, Musa Kazım. "Spinoza'nın Teolojik-Politik İnceleme'sinin Felsefî ve Teolojik Bağlamda Okunuşu Üzerine". *Beytulhükme*. 2/1 (2012), 17-44.
- Arkoun**, Muhammed. *Târihiyyetü'l-fikri'l-Arabî el-İslâmî*. Arapçaya çev. Salih Hâşim. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1996.
- Atalay**, Orhan. *Yirminci Yüzyıl Tefsir Akımı -İctimâî Tefsir-*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Aydın**, Mehmet. "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi". *İslâmî Araştırmalar*. 9/4 (1990), 273-284.
- Aygün**, Abdullah-İnan, Sümeyye. "Goldziher ve M. H. ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/17 (2020), 119-146.



- Azami**, Muhammed Mustafa. "Müslümanlar İslâmi Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler?". çev. Kevser Kıvanç Karataş. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. 233-251. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2007.
- Behiy**, Muhammed. *İslâmî Düşünce Oryantalist Etki*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Baljon**, J. M. S. *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Bekiroğlu**, Harun. "Yakın Dönemde el-Burhan ve el-İtkan'a Yöneltilen Tenkitler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/24 (2013), 157-188.
- Bell**, Richard. *Introduction to the Qur'ân*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953.
- Birişik**, Abdülhamit. *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Birişik**, Abdülhamit. *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân: Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Bulut**, Yücel. *1945 Sonrasında Oryantalizme Yöneltilmiş Eleştirilerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Bulutoğlu**, Seval. *Dilthey ve Gadamer'de Hermeneutiğin Kapsamı ve İşlevi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Büyükkara**, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Cantwell**, Smith Wilfred, "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'ân". *The International Journal of Middle East Studies*. 11/4 (1980), 487-505.

- Cehaleteson.** “M. İslâmoğlu Hocadan Buhari, Müslim ve İmam Şâfi’ye Ciddi Tenkit”. *YouTube*. Yayın Tarihi 20 Ocak 2023. <http://www.youtube.com/watch?v=TOKt5KqoPks>
- Cerrahoğlu, İsmail.** “Oryantalizm ve Batıda Kur’ân ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31/1-4 (1989), 95-136.
- Cerrahoğlu, İsmail.** *Tefsir Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 1998.
- Dartma, Bahattin vd.** *Tefsir Tarihi ve Usulü*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- De Vaux, Bernard Carra.** “Tefsir”. *İslâm Ansiklopedisi*. 12(1) /117. İstanbul: MEB Yayınları, 1974.
- De Vaux, Bernard Carra.** *el-Gazzâlî*, Arapçaya çev. Adil Züaytir. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’l-Dirasat ve’n-Neşr, 1984.
- Demirci, Muhsin.** *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Derveze, Muhammed İzzet.** *et-Tefsîru’l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1964.
- Dirâz, M. Abdullah.** “en-Nakdu’l-fennî li meşrû’i tertîbi’l-Kur’ânî’l-Kerîm hasebe nüzûlih”. *Mecelletü’l-Ezher*. 22 (1951), 784-796.
- Doğan, Mehmet Zeki-Güneş, Abdülbaki.** “Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış”, *İlahiyat*. 2 (2019), 47-66.
- Doğrul, Ömer Rıza.** “Kur’ân-ı Kerim’in Tercüme ve Tefsirine Giriş”. *Tanrı Buyruğu*. 10-11. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid.** “İmam Şâfi’ ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”. çev. Salih Özer. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi’nin Rolü*. haz. M. Hayri Kırbasoğlu. 101-172. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid.** *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid.** *Söylem ve Yorum*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

- Efendioğlu**, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Elshakry**, Marwa. "Bilim Batılı Olduğunda: Tarihyazımsal Yanılmalar". çev. Mustafa Alican. *Tarih Okulu Dergisi*. 7/17 (2014), 987-1004.
- Emîn**, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Fazlurrahman**. *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Fazlurrahman**. *İslâm ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Gadamer**, H. Georg. "Metin ve Yorum". der. ve çev. Hüsametdin Arslan. *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Gökberk**, Ülker. "Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi", *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları*. Ankara: T.D.K. Yayınları, 1980.
- Gökkır**, Bilal. "Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 27 (2012), 9-28.
- Gökkır**, Bilal. "The Application of Western Comparative Religious and Linguistic Approaches to the Qur'ân in Turkey". *Islam and Christian-Muslim Relations*. 14/3 (2003), 249-263.
- Gökkır**, Necmettin. "Batıda Dini Metinlerin Eleştirel Tefsiri ve Kur'ân Çalışmalarına Yansıması". *Milel ve Nihal*. 2/2 (2005), 19-64.
- Gökkır**, Necmettin. "Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 10/19-20 (2012), 307-323.
- Gökkır**, Necmettin. "Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12 (2005), 75-103.

- Gökkır, Necmettin.** “Modern Türkiye’de Kur’ân’a Yaklaşımlar”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. M. Akif Koç. 187-222. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Gökkır, Necmettin.** “Tefsir Tarih Yazıcılığında Oryantalist Hegemoni: Taberî Tefsiri Matbuatı Örneği”, *Kisbu İlahiyat Dergisi* 2 (2019), 7-24.
- Gölcük, Şerafeddin.** *Kur’ân ve Mekke*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Görener, İbrahim.** “Modern Yorum Biliminin Kavramsal Çerçevesi ve Bunun Kur’ân Tefsiri İle Doku Uyuşması Sorunu”. *İslâmî Araştırmalar*. 19/1 (2006), 69-76.
- Görmez, Mehmet.** *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Gözeler, Esra.** “Corpus Coranicum Projesi: Kur’ân’ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 53/2 (2012), 57-92.
- Gözeler, Esra.** “Kur’ân ve Tefsir Üzerine Almanya’da Yapılan Doktora Tezleri (1834-2015)”. *Kur’ân Araştırmalarında Akademik Tezler, İslâm Dünyası ve Batı Mukayesesi*. ed. Bilal Gökkır vd. 1/641-667. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Gözeler, Esra.** *Kur’ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Güven, Şahin.** “Kur’âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1/11 (2001), 385-408.
- Hatiboğlu, İbrahim.** “Muhammed Fuâd Abdülbâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/526-527. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Izutsu, Toshihiko.** *Kur’ân’da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Juynboll, G. H. A.** *Modern Mısır’da Hadis Tartışmaları*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

- Kara, Ömer.** "Tefsir Akademiyasının Problemleri ve Bazı Çözüm Önerileri". *Kur'ân Araştırmalarında Akademik Tezler, İslâm Dünyası ve Batı Mukayesesi*. ed. Bilal Gökkr vd. 1/357-384. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Karaalp, Cahit.** "Yeni Bir Tefsir Tarihinin Niteliğine Dair Bazı Mülahaza ve Öneriler". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*. 5/1 (2019), 137-172.
- Karagöz, Mustafa.** "Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü" İddiasının Kaynağı ve Değeri". *Tefsir Tarihi Yazını Sempozyumu*. 35-74. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Karagöz, Mustafa.** "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. M. Akif Koç. 1/335. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Karagöz, Mustafa.** *Tefsir Tarihi Yazını ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Karakoç, Sezai.** *İslâmın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.
- Kattân, Mennâ b. Halil.** *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 2000.
- Kesler, Fatih.** *Mekke Tefsir Ekolü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kırca, Celal.** "Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'ân Yorumuna Etkisi Sorunu". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökkr vd. 2/371-397. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2013.
- Kocaman, Ahmet.** "Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine". *Türk Dili*. 39/332 (1979), 397-403.
- Koç, M. Akif.** "Batılı Kur'ân ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir Deneme". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç. 2/91-128. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Koç, M. Akif.** "Oryantalistlerin Rivâyetlerin Güvenilirliği Konusundaki Farklı Yaklaşımları". *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*. 329-335. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

- Koçyiğit**, Hikmet. “Kur’ân’ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/23 (2013), 183-201.
- Kurtuluş**, Rıza. “Jeffery, Arthur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/578-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kutluay**, İbrahim. “Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin’in Goldziher Eleştirisi Özetinde”. *3.Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu*. 288-306. Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Müslim**, Mustafa. *Kur’ân Çalışmalarında Yöntem Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım*. çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınları, 1988.
- Okumuş**, Mesut. “Kur’ân-ı Kerîm’in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi”, *1. Kur’ân Sempozyumu*. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Okumuş**, Mesut. *Kur’ân’ın Kronolojik Okunuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Ömer**, Ahmet Muhtar. “Bağlam Teorisi”. çev. Şahin Güven. *Bilimname*. 20/1 (2011), 197-208.
- Özcan**, Zeki. *Teolojik Hermeneutik*. Bursa: Alfa Yayınları, 2000.
- Özkaya**, Cevat. “Cemil Meriç’i Nasıl Hatırlamalı?”. *Cemil Meriç Kitabı: Bu Ülkeyi Düşünmek*. haz. Asım Öz. 23-42. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Özsoy**, Ömer. “Çağdaş Bir Sorun Olarak ‘Kur’ân’ın Anlaşılması’ Sorunu”. *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*. 41-48. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Özsoy**, Ömer. “Türkiye’de Kur’ân Hermenötiği Tartışmaları”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. M. Akif Koç. 2/223-239. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Öztürk**, Mustafa. “Cihad Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleceğine ve Günümüze Yansımaları” soru-cevap faslı, *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*. 201-202. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

- Paçacı**, Mehmet vd. *Kur'ân ve Hadis İlimleri*. Ankara: Ankuzem, 2007.
- Paçacı**, Mehmet. "Klasik Tefsir Neydi?". *İslâmî İlimler Dergisi*. 2/1 (2007), 7-20.
- Paçacı**, Mehmet. "Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?". *İslâmî Araştırmalar*. 9/1-2-3-4 (1996), 119-134.
- Paçacı**, Mehmet. "Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması". *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*. haz. Muhammed Abay. 17-29. İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000.
- Paçacı**, Mehmet. "Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylen". *İslâmiyât*. 4/4 (2001), 91-110.
- Palmer**, F. R. *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Paret**, Rudi. *Kur'ân Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995).
- Polat**, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Rippin**, Andrew. "Tefsir Çalışmalarının Bugünkü Durumu". çev. İsmail Albayrak. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5/8 (2003), 139-156.
- Said**, Edward W. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Salih**, Velid A. "Arapça Tefsir Tarihi Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitabî Yaklaşım". çev. İsmail Albayrak. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/1 (2015), 271-309.
- Schacht**, Joseph. "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi". çev. İshak Emin Aktepe. *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 5/2 (2007), 135-144.
- Schacht**, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press, 1967.

- Serinsu**, Ahmet Nedim. *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl*. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Soysaldı**, Mehmet. *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*. Ankara, Fecr Yayınları, 2001.
- Şahin**, Hatice. "İslâmi Feminizm ve Feminist Kur'ân Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. M. Akif Koç. 1/297-322. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Şâkir**, Ahmed Muhammed. "Mukaddimetü'n-Nâşir". Yahyâ b. Âdem, *Kitâbu'l-harâc*. 3-7. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1384/1964.
- Şarkavî**, Muhammed İffet. *Çağdaş Dinî Düşünce Modern Dönem Tefsir Akımlarının Analitik İncelenmesi*. çev. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Togan**, Zeki Velidi. "Profesör A. Guillaume'in İstanbul Üniversitesinde 'Garpte İslâm Tedkikleri' Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar". *İslâm Tetkikleri Dergisi*. 1/1-4 (1953), 119-145.
- Togan**, Zeki Velidi. "XXII. Beynelmîl Müsteşrikler Kongresinin Mesaisi ve İslâm Tetkikleri". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. 1/1-4 (1953), 1-38.
- Torrey**, Charles Cutler. *The Jewish Foundation of the Qur'ân*. New York: Jewish Institute of Religion Pres, 1933.
- Turgay**, Nurettin. "Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/ Tefsir İlminin Tedvini". *Diyanet İlmi Dergi*. 49/4 (2013), 33-48.
- Ullmann**, Stephan. *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*. New York: Barnes & Noble, 1979.
- Uyanık**, Mevlüt. "İslâm Aklının Eleştirisi ve İçtihad-Muhammed Arkun Örneği". *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. 181-223. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Ünal**, Ali. "Endonezya'da Tefsir Çalışmaları". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. M. Akif Koç. 2/296, 298. Ankara: Otto Yayınları, 2020.



- Watt**, W. Montgomery. "İslâm'ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü". çev. Turan Koç. *Bilgi ve Hikmet*. 9 (1995), 76-91.
- Watt**, W. Montgomery. "Oryantalistlerin İslâm Araştırmaları". çev. Talip Küçükcan. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (1992), 411-422.
- Watt**, W. Montgomery. *Hız Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 135-169.
- Watt**, W. Montgomery. *İslâmî Tetkikler*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Watt**, W. Montgomery. *Kur'ân'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Yaşar**, Hakime Reyyan. "Kur'ân Çalışmalarında Kadın: İslâmî Femenizm Literatürünün Türkçe Akademik Tezlere Etkisi". *Kur'ân Araştırmalarında Akademik Tezler, İslâm Dünyası ve Batı Mukayesesi*. ed. Bilal Gökçür vd. 1/517-523. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Yücel**, Ahmet. "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları". *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. 553-590. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Yücel**, Ahmet. *Oryantalist Hadis Literatürü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- ez-Zehabî**, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1976.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-3 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2023

## The Moral Value System in The Qur'an: An Analysis of Draz's Contribution

*Kur'an'da Ahlaki Değerler Sistemi: Draz'ın Katkısına Dair Bir Analiz*

**Badrane Benlahcene**

Doç. Dr., Katar Üniversitesi, İbn Haldon Beşeri ve Sosyal Bilimler  
Merkezi, Doha/Katar.

*Associate Professor, Qatar University,*

*Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences, Doha/Qatar.*

bbenlahcene@qu.edu.qa

ORCID: 0000-0002-9742-2108

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi** | Date Received: 4 Ocak | January 2023

**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 28 Mayıs | May 2023

**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Haziran | June 2023

### Atıf | Cite as

Benlahcene, Badrane. "The Moral Value System in The Qur'an: An Analysis of Draz's Contribution". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 58-84.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## The Moral Value System in the Qur'an: An Analysis of Draz's Contribution

### Abstract

This article aims to analyze the contribution of Mohammed Abdallah Draz in the development of the theory of the value system in the Holy Qur'an. It seeks to answer how Draz developed his theory of the value system in the Qur'an. The paper relies on an analysis of Draz's book "The Moral World of the Qur'an" focusing on his critique of the treatment of Qur'anic ethics in Islamic heritage and modern Western thought. It also examines his perspective on theoretical and practical ethics in the Qur'an. Consequently, he presents his viewpoint on the necessity of a holistic approach to ethics through the moral theory found in the Qur'an, encompassing both theoretical and practical aspects. In addition, studying ethics through the Qur'an represents a fundamental approach to understanding ethical theories in Islam and addressing the challenges that impede Muslims from embodying these ethics. Moreover, Draz's study represents the first "objective exegesis" of the Holy Qur'an undertaken by Muslims in the modern era, signifying a significant advancement in the study of ethics in Islam, despite its integration with modern ethical philosophical approaches.

**Keywords:** Ethics, Values, Qur'an, Holistic Approach, Draz.

### Kur'an'da Ahlaki Değerler Sistemi: Draz'ın Katkısına Dair Bir Analiz

#### Öz

Bu makale, Kur'an-ı Kerim'deki değerler sistemi teorisinin gelişiminde Muhammed Abdallah Draz'ın katkısını incelemeyi amaçlamakla birlikte Draz'ın Kur'an'daki değerler sistemi teorisini nasıl geliştirdiğini cevaplamaya çalışmaktadır. Makale, Draz'ın Modern Batı düşüncesi ve İslam geleneğindeki Kur'an ahlakı yorumunun eleştirisine odaklanan "The Moral World of the Qur'an" adlı kitabının analizine dayanmaktadır. Ayrıca onun Kur'an'daki teorik ve pratik ahlaka bakış açısını da incelemektedir. Dolayısıyla Draz hem teorik hem de pratik yönleri bulunan Kur'an'daki ahlak teorisi üzerinden ahlaka bütüncül bir yaklaşımın gerekliliğinden bahseder. Bununla birlikte ahlakı Kur'an üzerinden irdelemek İslam'daki ahlak teorilerini anlamak ve Müslümanların bu ahlakı benimsemelerini engelleyen zorlukları ele almak için temel bir yaklaşımı temsil eder. Ayrıca Draz'ın çalışması, ahlak felsefesinde modern yaklaşımlarla entegre olmasına rağmen modern çağda Müslümanlar tarafından girilen İslam geleneği içindeki ahlak çalışmalarında önemli bir ilerlemeye işaret etmekte olan ilk "nesnel Kur'an tefsiri" niteliğini taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak, Değerler, Kur'an, Bütüncül Yaklaşım, Draz.

## Introduction

Mohammad Abdallah Draz, a scholar who received Islamic (Al-Azhar) and Western (Sorbonne) education, is renowned as “the son of Al-Azhar and the son of The Sorbonne.”<sup>1</sup> He was one of the encyclopedic scholars who blended the sciences of Shari’a and the culture of his time. Draz had an excellent command of French and Arabic sciences, having been raised by both Al-Azhar and Sorbonne. If you want to refer to his association with Al-Azhar, he was a devoted son, and his education there was solid. If you wish to refer to his association with Sorbonne, he was one of its distinguished graduates, and his affiliation with it was a source of pride.<sup>2</sup>

Thanks to his profound understanding of Islamic and Western cultures, Draz developed a distinctive and analytical perspective that was intellectually accessible but not simplistic.<sup>3</sup> His education in both knowledge systems granted him significant insights into both civilizations’ ethical heritage, enabling him to adopt a multifaceted perspective, expand his horizons, conduct in-depth analyses, accurately cite evidence, and present compelling arguments.

Draz’s “The Mural World of The Qur’ān” is an important piece of his scholarly writings. This groundbreaking work was presented as his Ph.D. dissertation in the 1950s and offered his unique perspective on the value system of the Qur’ān. It was the first attempt in modern Islamic thought to critically and analytically approach the issue of ethics and construct an Islamic ethical theory from the Qur’ān.<sup>4</sup> Draz’s work was inspired by a new awareness that recognizes the existence of an independent ethical system based on Divine Reve-

1 Muḥammad al-Mukhtār al-Shinqīṭī, *Faylasūf al-Qur’ān al-Karīm: Muḥammad ‘Abd Allāh Darāz ḥayātuhu wa-āthāruhu* (al-Qāhirah: Dār al-Mashriq, 2017), 29; Muḥammad al-Mukhtār al-Shinqīṭī, *Khayrat al-‘uqūl al-Muslimah fī al-qarn al-‘ishrīn* (Bayrūt: al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 2016), 25.

2 Yūsuf al-Qaraḍāwī, *fī Wadā’ al-A’lām* (Beirut: Dār al-Fikr al-mu’āṣir, 2003), 34.

3 al-Shinqīṭī, *Faylasūf al-Qur’ān al-Karīm*, 25.

4 M.A. Draz, *The Moral World of the Qur’an*, Translated by Danielle Robinson and Rebecca Masterton (London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2008), 5.

lation.<sup>5</sup> Muhammad Abdel Haleem, in his forward to the English translation of the book, highlights Draz's outstanding scholarship and his profound knowledge of the Qur'an and Islamic scholarship, as well as his familiarity with French and English literature on ethics.<sup>6</sup>

As al-Sayyid asserts, Draz's book introduced a crucial concept, that religion, especially Islam, encompasses a comprehensive ethical system covering thought, action, and behavior. It emphasized that ethical systems cannot be separated into those based on reason and those based on religion, as all ethical behavior must have a foundation in religion.<sup>7</sup>

Malkawi, too, asserts that what distinguishes Draz's book is his search for the foundations of ethics in the Qur'an. He was searching for aspects of "originality" in the way the Holy Qur'an presents a moral value system.<sup>8</sup>

Preparing for his work, Draz engaged both his extensive knowledge of the Qur'an and Islamic sources, and his training in Western scholarship acquired at the Sorbonne. Therefore, the reader of "The Moral World of the Qur'an" will find that he systematically addresses the most fundamental and substantive ethical issues in Qur'anic scholarship. It is, as the translators of the book noted, "a formidable intellectual masterpiece, a work of classical Islamic scholarship in a modernist form".<sup>9</sup>

According to al-Khatib, Draz's exploration of moral philosophy within the Qur'an stands out due to his engagement with contemporary philosophical inquiries, particularly influenced by Kant's philosophy. Through his seminal work, "The Moral World of the Qur'an", Draz undertook the pioneering task of formulating a comprehensive understanding of Qur'anic ethics through the lens of moral philosophy. His intention seemed to be twofold: to establish that Islam

5 Ridwan al-Sayyid, "The System of Values and Ethics in Islam," *Al Tafahom*, 06 (2011), 12.

6 Draz, *The Moral World of the Qur'an*, 7.

7 al-Sayyid, *The System of Values and Ethics in Islam*, 12.

8 Fathī Malkāwī, "Manhaj Muḥammad 'Abd Allāh Darāz fī al-ta'ṣīl al-Islāmī li-'Ilm al-akhlāq", *Islāmīyat al-Ma'rifa*, 14/53, (Summer 2008), 9.

9 Draz, *The Moral World of the Qur'an*, iv. From the translator's note.

encompasses a comprehensive moral system and to highlight the intimate relationship between religion and morality. This endeavor held particular significance within the context of positivist social philosophy prevailing in France. Hence, Draz consciously opted to delve into the Qur'ānic text for this purpose.<sup>10</sup> Al-Samman echoed a similar viewpoint, contending that the core objective of the book is to underscore the broad nature of ethics originating from the Qur'ān, encompassing both theoretical and practical dimensions. According to al-Samman, the moral sense is an inherent and innate manifestation, ingrained within the human soul from its very inception. However, he also recognizes that this inherent moral law alone is inadequate, as external influences such as the environment, personal interests, and desires can corrupt it. Consequently, the advent of revelation became necessary to rectify and restore the distorted elements, offering a comprehensive framework for the moral law.<sup>11</sup>

For Badawi, none of the philosophers, whether from Western or Eastern traditions, have undertaken a comprehensive effort to completely extract the moral law from the Holy Qur'ān. The term "moral law", as understood by moral philosophers, refers to the overarching theoretical foundations and principles that establish a framework for achieving unity and harmony among specific moral aspects. Thus, it is truly fortunate that Draz took on the remarkable task of addressing this important endeavor.<sup>12</sup>

Based on previous reviews of the literature, it becomes evident that Draz expressed dissatisfaction with existing approaches to the value system of the Qur'ān prevalent during his time. Consequently, he endeavored to present a comprehensive theory of Qur'ānic ethics, employing a strategy based on two interrelated processes. The

10 Mu'taz Al-khatib, "Introduction to the Study of the History of Ethical Thought in Egypt in the Context of Reform and Renaissance Projects", *Tabayyun*. 2/26, (2018), 102.

11 Muḥammad 'Abd Allāh al-Sammān, "Dustūr al-akhlāq fī al-Qur'ān" in Aḥmad Muṣṭafā Faḍīla, Muḥammad 'Abd Allāh Darāz Dirāsāt wa-buḥūth (Kuwait: Dār al-Qalam, 2007), 127.

12 al-Sayyid Muḥammad Badawī, "al-Ilzām al-khuluqī 'inda al-Duktūr Muḥammad 'Abd Allāh Darāz", in Aḥmad Muṣṭafā Faḍīla, Muḥammad 'Abd Allāh Darāz Dirāsāt wa-buḥūth (Kuwait: Dār al-Qalam, 2007), 106-107.

first process involved a critical evaluation of the available literature, encompassing diverse aspects such as the Islamic ethical heritage (including Philosophy, Jurisprudence, Kalām, and Tasawwuf) and the Western heritage (including the theoretical formulations of Greek heritage and a critique of modern Western ethical theories). The second process focused on constructing a general ethical framework, rooted in the Qur'ān, which harmonized both theoretical and practical dimensions of ethics. Draz believed that this approach would enable Muslims to find all their ethical needs fulfilled within the Qur'ān, whether from a theoretical or practical standpoint. Furthermore, he asserted that the Holy Qur'ān provides a timeless and universal formulation capable of regulating ethical behavior for humankind as a whole, irrespective of temporal and existential changes.<sup>13</sup>

This paper aims to explore Draz's significant contributions to elucidating the value system in the Qur'ān. To achieve this, the paper focuses on two key aspects: Draz's critical evaluation of existing approaches to the value system in the Qur'ān and his construction of the theory of Qur'ānic ethics.

### 1. Draz's Critique of Available Approaches to the Qur'ānic Value System

Before formulating his theory of the value system in the Qur'ān, Draz adopted a critical approach to the state of the question before his work. He made a thorough critical evaluation of Western and Islamic heritage on ethics. He attempted to discover the problems and shortcomings of traditional approaches to ethics in both traditions. Draz, stated, to our knowledge, no one has up to now undertaken to expound the ethical law of the Qur'ān as a whole; nor have its principles and rules been presented as a coherent structure, independently of its links with related disciplines. That is what we intend to achieve, as far as we can.<sup>14</sup> The following section is his critical evaluation of both traditions; Western and Islamic cultural traditions, regarding the ethics in the Qur'ān.

<sup>13</sup> Draz, *The Moral World of the Qur'an*, 2-3.

<sup>14</sup> Draz, *The Moral World of the Qur'an*, 3.

### 1.1. The Selective and Fragmented Western Studies of the Qur'ānic Ethics

Draz was of the view that Western studies on the Qur'ānic ethics are essentially fragmented and selective. They are reductive in their essence, about the contribution of the Qur'ān in the construction of ethical theory. According to Draz:

A cursory glance at the treatises on general ethics written by Western scholars is enough to observe that they leave a great void in this field, due to their absolute silence on Qur'ānic ethics. In effect, these treatises tell us at considerable length about moral principles such as they have been viewed in Greek paganism, and then in the Jewish and Christian religions, but once these three periods have been covered, they suddenly transport us, with a brisk leap, to modern times in Europe, leaving aside everything that touches upon moral law in Islam.<sup>15</sup>

This silence from Western scholars regarding the contribution of the Qur'ān in the domain of ethics led to big and deep void in the study of ethics; theoretically and practically. He sees that, although "The Qur'ānic contribution in these matters is of inestimable value." Therefore, he asked very important question about this non-understandable silence, saying: "The history of ethical doctrines can only gain in scope, depth and harmony, and moral problems will only benefit in resolving their difficulties, whether they be new or perennial. Is it not an immense loss that such a doctrine should be omitted in this way and passed over in silence?"<sup>16</sup>

Accordingly, he realized that it is necessary to approach the topic anew, addressing it with a methodology that would go beyond the failures of selective Western approaches, as well as avoid their mistakes, rectify them, and fill this void in Western scientific literature. Thus, we may be able to present the true face of Qur'ānic ethics to Western scholars and reach competent acculturation in this matter. Moreover, from a theoretical aspect, Draz noticed a huge void in the

15 Draz, *The Moral World of the Qur'an*, 1.

16 Draz, *The Moral World of the Qur'an*, 2.



general literature on ethics, whereby he found a huge leap from Greco Paganism to Jewish and Christian religions and then to modern European ages while ignoring anything that relates to Qur'ānic ethics.<sup>17</sup>

Regarding the general studies on Islam in the 19<sup>th</sup> century, there have been Orientalist attempts to extract Ethical principles from the Qur'ān. However, these attempts were limited in scope whereby "all their efforts were limited to collecting a number, small or big, of verses from the Qur'ān related to worship or behavior, and translate them".<sup>18</sup> In this regard, Draz cites examples of these collections of selected texts from the Qur'ān. For example, the orientalist Garcin de Tassy being the first, in his book *The Qur'ān: Principles and Obligations*<sup>19</sup> followed by another Orientalist, Le Fevre, who published *Mohammed: Ethical, Civil and Religious Laws*<sup>20</sup> and then Barthelemy Saint-Hilaire in his book *Mohammad and the Qur'ān*, published in 1865.<sup>21</sup> Moreover, in terms of content, the literature is far from an accurate presentation of Qur'ānic ethics theory. These faults in the content are due to "either inaccurate translations or poor summaries, or both. This is clear in the Orientalist Jules La Beaume's book: Analysing the verses of the Qur'ān,<sup>22</sup> despite his works being the least inaccurate of analytical works in the field."<sup>23</sup>

## 1.2. The Partiality of Approaches to the Qur'ānic Ethics among Muslim Scholars

In the Islamic context, Draz evaluated previous studies on the subject in the Islamic context, arriving at three critical observations; namely, the perspective of the approaches to Ethics in Islamic thought,

17 Abdurrahman Hililli, "Dustur Al-Akhlaq Fi Al-Qur'an .. Bi Munasabt Murur Nisf Qarn 'ala Rahil Draz" (Access 28 May, 2008).

18 Draz, *The Moral World of the Qur'an*, 2.

19 Garcin de Tassy, *doctrines et devoirs de la religion Musulmane; Tires Textuellement do Coran* (Paris: La Librairie Orientale, 1826).

20 M. Lefevre, *Les lois morales, religieuses et civiles de Mahomet extraites du Koran* (Paris: victor Legou Libraire, 1850).

21 Barthelemy Saint-Hilaire, *Mahomet et le Koran* (Paris: Didier et c's libuar es-editeurs, 1865).

22 Jules La Beaume, *Le Koran Analyse d'Après la Traduction de M. Kasimirski* (Paris: Maisonneuve libraires — editeurs, 1878).

23 Abdurrahman Hililli, "al-Ta'sil Al-Qur'ani Li Al-M'arifah: Qadhiyat al-Akhlaq Namauthujan", (Access 5 July, 2008).

the theoretical framework of these approaches, and the applied Ethics and how they were addressed. Draz believes that Islamic literature “has only known two types of Ethical teachings”.<sup>24</sup> The first type is practical advice aimed at rectifying ethical behavior, whereby the advice serves to convince of the higher values of virtue and morality. The second type is a description of the nature of the self (*al-nafs*) and its capabilities, followed by defining virtue and categorizing it, usually according to the Platonic or Aristotelian models, one usually follows the other in the writings of the same author<sup>25</sup>. Therefore, Islamic writings on ethics have been polarized by two schools; one being partial and limited to advice with no theoretical aspect, while the other is completely immersed in the Greek Philosophical perspective, namely the Aristotelian and Platonic schools.<sup>26</sup>

Furthermore, Draz sees that the philosophical efforts of al-Fārābī, Avicenna, and others, adopted the Greek perspective, allowing it to have hegemony over their work, as well as pursuing achievements through it - with additions that are incoherent at a deep level - with partial add-ons to its original Greek philosophical structure. Hence, Qur’ānic ethics became marginal in their works and were certainly not the focus. Accordingly, the books of ethics were “simply the product of mankind, in which authors exercised great efforts, noting down the outcomes of their reflections and philosophical studies. But the comprehensive Qur’ānic text wasn’t present in these writings, or barely present as a second level source.”<sup>27</sup>

### 1.2.1. The Scattered Ethical Approaches

In addition to the previous criticisms, Draz was of the view that the approaches to ethics were scattered and not integrated into one theory that addresses the theoretical and practical aspects of Ethics.

Draz acknowledges that Muslim Jurists examined the criterion of Good and Evil. In addition, several legal scholars discussed the conditions of responsibility. Moreover, some ethicists discussed the

24 Draz, *Moral world of the Qur’an*, 2.

25 Draz, *Moral world of the Qur’an*, 2-3

26 al-Khatib, Introduction to the Study of the History of Ethical Thought, 87.

27 Draz, *Moral world of the Qur’an*, 3.

beneficial outcome or purpose of human efforts and the imperative of good intention. However, these efforts remained scattered in books that were not solely written to address the question of ethics but were rather predominated by other opinions in law, jurisprudence, and language.

Furthermore, these writings were based on personal opinion or the opinion of certain schools of thought and did not refer to Qur'ānic verses except as supporting evidence from a theoretical and practical aspect. That is to say: "Muslim scholars exerted great efforts on this topic from a very early stage" whereby we see the theologians, the jurists, the ethicists, and the Sufis – each approaching a certain aspect of ethics. The problem with these ideas on Ethics is that they "remained scattered in various schools that touch upon ethics – either closely or remotely."<sup>28</sup> This means that those studies and ideas were not specifically studies of Ethics in the particular sense, even though they contained references to ethics. These studies and ideas indirectly touched upon research into ethics in personal or ideological studies, or to support a certain idea or school of thought, and thus weren't concerned with devising a comprehensive and complementary ethical theory that is essentially Qur'ānic. This kept the approach to ethics in our old Islamic thought a partial approach that lacked unity in the subject and reference.

### 1.2.2. The Absence of a Topic and Theoretical Unity

Draz believes that from a practical aspect, we can find Islamic efforts to construct an Islamic Ethical theory that combines the theoretical with the practical. However, these efforts do not go beyond collecting some components and so the theory was incomplete and did not fulfill its potential, and was not built upon. Furthermore, he gives examples of these efforts exerted by pioneers in different areas of Islamic knowledge.

He sees that al-Ghazālī, for example, attempted to analyze the essence of the Qur'ān in his book; *Jawāhir al-Qur'ān*, outlining that these essentials belong to two main components, one being knowl-

<sup>28</sup> Draz, *Moral world of the Qur'an*, 3.

edge and the other behavior. Draz sees al-Ghazālī's work of great value, especially, the clear foundation al-Ghazālī used in his work when collecting verses related to the practical element of Ethics. However, this categorization was not built upon and was only done according to the order of chapters (*sūras*) with no sequencing of ideas. Accordingly, the unity of each *sūra* was absent, and there was no rational unity connecting the chosen chapters nor a methodological categorization required for teaching. On the other hand, the scholars of Tafsīr, such as Qādī al-Jassās and Qādī Abū Bakr Ibn al-'Arabī and the Indian scholar Mulla Ahmad and others – their writing on Ethics lacked cohesion. The “Qur'ānic texts that have ethical implications immersed in an ambiguous way within texts related to other topics like Jurisprudence, Kalām, the universe... and in some cases the Qur'ānic text is only remotely connected to the topic.”<sup>29</sup>

As a result, Draz makes a firm critical judgment that “all authors, including al-Ghazālī, collected Qur'ānic verses in their way and according to the order of *sūras* – making their selections simply a collection of miscellaneous material that is not connected by any similarity or closeness and with no apparent sequencing of ideas..” Thus there is a problem of collecting miscellaneous material, and a problem of lack of logical sequencing and construction of ideas. Draz, critically, concluded that “the way in which they have all, including al-Ghazālī, grouped the passages according to the order of the suras, makes their extracts appear as collections of subjects that are unrelated and without structure.”<sup>30</sup> It is the problem of collecting scattered materials and the absence of sequence and logical construction of ideas. This is what made the process of theoretical ethical construction difficult.

Before going to Draz's effort to construct his theory of the Qur'ānic value system, it is clear that his criticism of both the Western approach focused on its biased and selective methodology. Moreover, his criticisms of the Islamic approach focused on being partial and scattered, and lacking unity in subject and theory. Accordingly, he moved on to “extract ethical law from the Qur'ān in its entirety”, in which no one presented “its principles” or “foundations/rules” in

29 Draz, *Moral world of the Qur'an*, 3.

30 Draz, *Moral world of the Qur'an*, 3.

the form of a logically coherent and cohesive complete theoretical construct, independent of other near or distant fields of knowledge.<sup>31</sup>

## 2. Draz's Qur'anic Value System Theory and its Foundations

If establishing the Qur'anic value system, Draz confirms that he seeks to discover and extract the "moral law" in its two branches. "Theory and Practice", through his study of "the Qur'anic text".<sup>32</sup> This requires studying the Qur'an and extracting the integrated moral structure in theory and practice. Draz begins by emphasizing that the moral element or the element of goodness, in the Qur'an is complementary to the aspects of knowledge and belief. Where he affirms, "the human soul is not nourished by theoretical facts alone. In addition to man's need for knowledge and belief, he urgently needs the practical rule capable of directing his activity at every moment of his life, whether in his actions with himself or in his relations with others or with his Creator".<sup>33</sup> It is not enough for a person to be a true believer to believe deeply in the revealed truths, but rather he must worship God and do good. That is why, in terms of the importance of the practical aspect in the Qur'an, it is repeatedly mentioned explicitly, as an indispensable condition for prosperity and happiness in the hereafter.<sup>34</sup>

Qur'an, as a book of guidance, is comprehensive for both sides, and in both matters it has what makes us draw from it the "moral law" or the moral theory that governs the theoretical and practical aspects. That's because the Qur'an came to guide man by presenting a unifying vision of the world that shows the path of truth to man, as well as presenting a practical approach to how to achieve that vision in reality to chart the path of goodness for man. According to Draz, the Qur'anic value system is "a synthesis of structures, as it not only meets all legal, moral, social, and religious demands". However, we find this value system, "the spirit of reconciling the various tenden-

31 Draz, *Moral world of the Qur'an*, 3.

32 Mohammed Abdullah Draz, *Dustur Al-Akhlaq fi Al-Qur'an* (Cairo: Mu'assasat al-Risalah, 1998), 8.

33 Mohammed Abdullah Draz, *Madkhal Ila Al-Qur'an Al-Kareem* (Cairo: Mu'assasat Iqra', 2014), 83.

34 Draz, *Madkhal Ila Al-Qur'an*, 83-84.

cies deeply penetrated into it; it is liberating and systematic, rational and mystical, soft and hard, realistic and idealistic, conservative and progressive, all at once”.<sup>35</sup>

By analyzing Draz’s book, “*The Moral world of the Qur’ān*”, we can distinguish the effort he made in defining the features of Qur’ānic practical ethics, and their theoretical foundations. The Qur’ānic ethical theory, accordingly, is a composition of compositions as it does not only meet all the legal, social, ethical, and religious requirements, but we find in it, and at a deep level, reconciliation between all that seems to be conflicting.<sup>36</sup> Moreover, as mentioned above, Draz initially distinguishes between two branches of what he calls the “moral law” in the Qur’ān, or what can be called the science of ethics, namely, theoretical ethics and practical ethics.

## 2.1. Applied Ethics

Draz believes that practical ethics respond to the principle of “our need to see virtue greater than our need to define it”, as it “answers us to “what should I do?” That is the most general and urgent question, it is the daily nutrition of the human soul. In the Qur’ān, according to Draz, we find “the theoretical basis and the general principles of morality,” as well as “the great and wonderful effects of applied ethics that this Qur’ān presented to us”.<sup>37</sup>

### 2.1.1. Characteristics of Practical Ethics in the Qur’ān

Draz believed that the Qur’ān in this practical aspect has three advantages; extension, integration and completion.

#### a. Extension (Endorsement and Dominance)

The Qur’ān was distinguished by its wide extension, in which it contained the essence of the moral law as a whole, after it remained scattered in the heritage of the predecessors. The Qur’ān, in terms of its preservation of what preceded it and its continuation with it, is distinguished by that broad extension. Thus, the Qur’ān contained

35 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 686.

36 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 686.

37 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 687; Hililli, *Dustur Al-Akhlaq*, 16

the essence of the whole moral law, which remained scattered in the teachings of the saints and the wise, among the founders and reformers, some of whom were separated from one another in time and place, and perhaps some of them did not leave any trace that preserves his teachings. Perhaps, this aspect is the most prominent feature of the Qur'ān, although it is not its most valuable feature.<sup>38</sup>

### **b. Integration (Diversity in Unity)**

The Qur'ān is also distinguished by its distinctive way of presenting different lessons from the past, so that it formulates their diversity in a unity that does not accept any clash, and drives them according to their differences in a framework of complete agreement. Moreover, the Qur'ān removed the manifestations of excess and negligence from the previous laws, established them on balance, directed them in one direction, and spread its monotheistic spirit in them. This is because the Qur'ān began by removing from the previous laws everything that was apparently excessive or negligent, and after achieving a balance in them, pushing them all in one direction. Then he breathed into them from one spirit, so that it became right to be attributed to him, in particular, the sum of these morals.<sup>39</sup>

### **c. Completion**

According to Draz, the Qur'ānic ethics elevated that sacred building (the value system) and completed its construction. He said:

“What is more astonishing than that and the greatest originality of its creative side? In fact, it is not enough to describe the morals of the Qur'ān to say that it preserved and supported the heritage of its predecessors and that it reconciled the different opinions that separated their morals. Rather, we should add: that the Qur'ānic morals have raised that sacred structure, and embellished it, by adding to it chapters of complete novelty, of splendid progress, sealed forever the moral work.”<sup>40</sup>

38 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 8; Salah Ismail, *Kayfa Nata'amal Ma'a Al-Qur'an Wa Al-Sunnah* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1987).

39 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 9.

40 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 9; Draz, *Madkhal Ila Al-Qur'an*, 99-100.

### 2.1.2. Components of the Practical Value System

Regarding the components of the value system in its practical aspect, Draz devotes his last five chapters of his book to addressing the system of practical ethics, namely: individual ethics, family ethics, social ethics, state ethics, and religious ethics. Then he added an annex, which contains the most fundamental Islamic virtues extracted from the texts from the Qur'ān.<sup>41</sup>

According to Draz, those components are very important, because they show us “how our activity in all fields of life finds its way in them”.<sup>42</sup> He contented himself with listing the Qur'ānic texts indicating those components in a systematic order, and divided them into sub-headings, according to the aforementioned five areas,<sup>43</sup> so that the features of these morals can be clarified through the Qur'ān, to show the centrality of the Qur'ān in establishing them. Methodologically speaking, Draz, by relying on the Qur'ān alone, wanted to demonstrate that the Qur'ān is central and not marginal or for justification only. Thus, he criticized those who preceded him, who dealt with morals before looking into the Qur'ān, and then they resorted to the Qur'ān as an appended margin or justifying text.

### 2.2. The Qur'ānic Theoretical Ethics

On the theoretical side, Draz tried to construct the moral theoretical structure in the Qur'ān. Following this, he elaborated each issue in the terminology in which it was formulated by modern moralists and took the Qur'ān as a starting point to answer each issue, by referring directly to the text. He indicated that he encountered difficulty because the texts related to ethical theory are not as numerous and clear as those of practical rulings.<sup>44</sup> Draz divided theoretical ethics into five chapters: obligation, responsibility, retribution, intention and motives, and effort. It represents the foundations of the Qur'ānic ethical theory. However, Draz used his Islamic background and his modern education to integrate the modern science of ethics by using

41 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 686-778.

42 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 688.

43 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 688.

44 Hililli, *Dustur al-akhlaq*, 16.



its terms, while he used the Qur'ānic indications for the content of those chapters.

Using the modern terms through which he studied the Qur'ānic text, Draz searched for the attributes of duty, the nature of the authority that emits obligation or assignment, the degree and conditions of human responsibility, the nature of the effort required for moral action, and the supreme principle that must motivate the will to work. Accordingly, he extracted formulas that answer his fundamental question: How does the Qur'ān depict the elements of moral life?<sup>45</sup>

In response to this question, and by using modern Western Ethical research terminology, Draz believed that the theoretical aspect of Qur'ānic ethics is built upon the following criteria:

#### **a. Obligation**

The first of the theoretical foundations of morality is “obligation/compulsion”. Draz says:

Any ethical doctrine worthy of this name is based - in the end - on the idea of obligation. It is the basic rule, the reference, and the very basic element around which the entire ethical system revolves. The loss of this element leads to the crushing of the very essence of practical wisdom, and the annihilation of its essence. If there is no obligation, then there will be no responsibility, and if there is no responsibility, justice cannot be restored, and then chaos will spread, order will be corrupted, and savagery will prevail, not only in the field of reality but also in the field of law.<sup>46</sup>

As he stated many times, Draz contracted his theory about the value system from the Qur'ān. Therefore he referred to it to find out the foundations of those criteria of theoretical ethics. Accordingly, if we search in the Qur'ān, we will find it a book of obligation and responsibility, because of the many commands and prohibitions it contains .

<sup>45</sup> Draz, *Dustur al-akhlaq*, 16.

<sup>46</sup> Draz, *Dustur al-akhlaq*, 21.

In the verses of the Qur'ān we find; "Indeed, We have sent down to you the Book, [O Muhammad], in truth. So worship Allah, [being] sincere to Him in religion" (The Qur'ān 39:2), "Indeed, I am Allah. There is no deity except Me, so worship Me and establish prayer for My remembrance" (The Qur'ān 20:14), "O mankind, worship your Lord, who created you and those before you, that you may become righteous" (The Qur'ān 2: 21), "O you who have believed, do not consume one another's wealth unjustly but only [in lawful] business by mutual consent. And do not kill yourselves [or one another]. Indeed, Allah is to you ever Merciful" (The Qur'ān 4: 29), and many other verses in the Qur'ān.

This indicates to us that the moral structure in the Qur'ān is based on the idea of duty, "For in the view of these morals, neither pleasure, nor benefit, nor happiness, nor perfection, all of these are not capable in and of themselves to establish this principle (unification), and all of that must be submissive." The authority of duty has the holiest and most realistic sense of the word and the highest degree".<sup>47</sup> The Qur'ānic duty cannot become an obligation to us except with our consent, so the duty that the Qur'ān calls for is not a compelling duty. God is a soul except for what He has given it (The Qur'ān 65: 7), and it also evokes praiseworthy goals that benefit the individual and the group.<sup>48</sup>

### **b. Accountability**

The second basis on which ethics is founded is the element of accountability/responsibility. This element is closely related to the element of obligation, while the other element that comes after it is the penalty. Draz is of the view that accountability "is linked to the idea of obligation, with two results, one of which in turn entails, supports, and sustains the other, namely: the idea of responsibility, and the idea of penalty. If it disappears, they immediately go in its wake. Compulsion without responsibility means to say that there is an obligation without an obligated individual, and it is no less

<sup>47</sup> Draz, *Dustur al-akhlaq*, 681.

<sup>48</sup> Mohammed al-Nasiri, "Usus Al-Nadhariyah Al-Akhlaqiyyah Wa Ma'ayiruha Min Mandhur Al-Qur'an Al-Kareem", *Majallat al-Ihya'*. 33, (2010), 92-109.

impossible than that to assume an obligatory and responsible being, without these qualities finding their translation and realization in an appropriate reward, the meaning of which is stripping words from their meanings".<sup>49</sup> This is because human responsibility "which, if it does not presuppose the idea of strict obligation, at least: the idea equivalent to a higher ideal, was agreed upon in advance, so that a person sees that he is responsible for it before himself".<sup>50</sup>

Responsibility, which is one of the foundations of Qur'ānic theoretical ethics, says Draz, is an important foundation without which ethics cannot be established. Accordingly, Draz tried to define the concept of responsibility, with its general and specific significance, as well as examine its conditions from the moral, religious, and social aspects. For him, the Qur'ān mentions these three elements combined in its moral system in many verses, such as; "O you who have believed, do not betray Allah and the Messenger or betray your trusts while you know [the consequence]" (The Qur'ān 8: 27). Draz examined also the relationship of responsibility to possibility and necessity.<sup>51</sup>

As much as a person is able and free, he is responsible. Thus, the necessary and sufficient conditions for our responsibility before Allah and before ourselves are: that the work be personal, voluntary, then performed freely without coercion, with full awareness, and with knowledge of the law. Therefore, the Qur'ānic principle of responsibility is that it is personal not inherited nor collective responsibility in the true sense of the word, because one of the conditions for religious and moral responsibility is its personal nature, as it is not inherited.<sup>52</sup>

The other condition of moral responsibility is that it should be law-based responsibility. The Qur'ān teaches us that no one will be held accountable for any deeds without having known in advance of its rulings. Moreover, this information about the moral law comes from two different ways; internal and external. The rules of the moral law, in their universal form, are somehow inscribed in ourselves, and in order to grasp their significance, we have only to use our innate

49 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 136.

50 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 137.

51 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 137-141.

52 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 136.

powers and faculties: consult our reason, internalize our heart, or follow our benevolent instincts. Since the knowledge of this innate law is within the power of every human being, despite the difference between individuals, this knowledge is definitely sufficient to confirm our responsibility towards ourselves.<sup>53</sup>

### c. Retribution

The third basis of theoretical ethics is retribution. It is the complementary part of obligation and responsibility. The moral law begins by directing its invitation to our goodwill: it obliges us to respond to that invitation, and then, as soon as we answer with the word “yes” or “no” - we assume our “responsibility”, and finally, after this response, the law values our position by retribution.<sup>54</sup> Retribution is no less important than the two previous elements, and it has a great role in pushing a person toward adhering to good morals. As the moral law must have an engine that regulates moral relations and ensures the implementation of this law, so retribution is that engine; As it is the reaction of the law to the position of the people subject to it.<sup>55</sup> The moral law is one of the demands of the self, imposed by the social conscience, and it is a sacred law in itself. Therefore, it comes the triangular form of responsibility, and hence the retribution had three fields; Moral, legal, and divine retributions.<sup>56</sup>

The Qur’ānic legislation in the moral retribution and the legal retribution, despite the difference in their nature, and the conflicting areas of their influence and their approaches, as one of them directly affects the human soul and targets the absolute, while the other reaches only the apparent senses, and sees only the social system in front of it. In spite of all this, the two types of retribution that we studied above have a common element, which is that they belong to the realm of reality and that they are practiced in this world.<sup>57</sup>

53 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 163-164.

54 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 245.

55 Al-Nasiri, *Usus al-Nadhariyah*, 99.

56 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 245.

57 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 275-276.

That is why the Qur'ān adds divine retribution in its two dimensions; in this world and in the hereafter. Therefore, the retribution in the Qur'ānic moral theory targets the soul with all its powers and in all its depths, because it invites all people, in all classes, and from all degrees of intellect. It places the human before his responsibilities in realizing the difference between truth and falsehood, between justice and injustice, and between good and evil.<sup>58</sup>

#### d. Intention and Motives

After discussing the terminology used by philosophers on the intention in ethics, and after analyzing the moral act, Draz arrives to the conclusion that any ordinary decision taken after sufficient contemplation, the will must have two views: one of which focuses on action, and the other on the end. These two aspects of the will are two different subjects of study in science of ethics.<sup>59</sup>

The element of intention and motives is the essence of Qur'ānic ethics. It occupies all Qur'ānic moral pronouns. It is associated with the intent and human motivation to work. That is, in order to assume responsibility, the essential element of work must be present. The Qur'ān said: "Allah does not impose blame upon you for what is unintentional in your oaths, but He imposes blame upon you for what your hearts have earned. And Allah is Forgiving and Forbearing" (The Qur'ān 2: 225). Therefore, the intention is a necessary condition for morality, and accordingly, it is a condition for responsibility, but it is by no means a sufficient condition.<sup>60</sup>

They are more preoccupied with studying intention in its general and objective sense in general." Therefore, in his opinion, there are two types of intention, which he called: "psychological intention" and "moral intention." But he believes that "psychological intention" is needed by the act in the first place, while "moral intention" is what determines Intentionality and motives of action, and for this reason he chose for them in his ethical theory the name "intention

58 al-Nasiri, *Usus al-nadhariyah*, 100.

59 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 422.

60 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 180; Halilli, 2008.

and motives”, because both elements are important in moral action according to the Qur’ānic ethical theory.<sup>61</sup>

The element of intention and motives is the essence of Qur’ānic ethics, and occupies all Qur’ānic moral pronouns. It is associated with the intent and human motivation to work. This is because in order to assume responsibility, the essential element must be present in the work.<sup>62</sup> Hence, it is emphasized in several Qur’ānic verses; “And do not disgrace me on the Day they are [all] resurrected. The Day when there will not benefit [anyone] wealth or children. But only one who comes to Allah with a sound heart” (The Qur’ān 26: 87-89), “[It will be said], This is what you were promised - for every returner [to Allah] and keeper [of His covenant] Who feared the Most Merciful unseen and came with a heart returning [in repentance]” (The Qur’ān 50: 32-33).

That is why Draz affirms that “from an ethical point of view, we cannot include any action in the category of morality if it is not conscious and voluntary and the intention is attached to it at the same time”.<sup>63</sup> According to Draz, the absence of intention may fulfill the legal condition, but it does not fulfill the moral condition. In the law, the material fact matters more than intentions and motives. However, for the moral aspect, the act is not moral unless it stems from the inside, unless it stems from an intention and an internal motive, i.e., the presence of the feelings and the presence of the mind that determines the intent.

That is why the Qur’ān requires us the presence of our feelings and mind in what we say and do; “O you who have believed, do not approach prayer while you are intoxicated until you know what you are saying” (The Qur’ān 4: 43). The moral conscience also requires from us the satisfaction of the heart and the spontaneity of action. The Qur’ān said: “And what prevents their expenditures from being accepted from them but that they have disbelieved in Allah and in His Messenger and that they come not to prayer except while they

61 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 422-423.

62 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 180; Halilli, 2008.

63 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 429.

are lazy and that they do not spend except while they are unwilling" (The Qur'ān 9: 54).

There are many Qur'ānic verses in this regard, and perhaps the hadith contained in Bukhārī about the intention summarizes the essence of the idea, as it came from the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, saying: "Actions are but by intentions, and each person will have but what he intended."<sup>64</sup> It is the clearest and most comprehensible hadith. It tells us: Actions do not exist (morally) except with intentions.<sup>65</sup> Moreover, this is supported by another hadith that says: "There is a piece of flesh in the body if it is good the whole body is good, and if it is spoiled the whole body is spoiled, namely the heart."<sup>66</sup> However, it seems that Draz felt that the concept of "intention", in the context that the Qur'ān and hadith may be misunderstood. Therefore, he was of the view that the matter needs more analysis, to show that intention requires psychological feeling as it requires knowledge not ignorance.

According to Draz, the Prophet, may Allah's prayers and peace be upon him, did not mean by saying, "Actions are but by intentions," that actions have no value, and are found only by intentions. Rather, the Prophet also said: "Whoever does an action that is not in accordance with our command will be rejected".<sup>67</sup> Then Draz comments: "Is this not the best proof that good behavior is not limited to good intentions alone, nor to the accuracy of work alone, but rather to a combination of form and matter so that one cannot dispense with the other".<sup>68</sup>

Rather, the complete saying about duty is in the well-known hadith: "Allah does not look at your appearances and your wealth, but looks at your hearts and your deeds".<sup>69</sup> If the action is without intention, it is morally invalid, and if the action is present with the intention and it is bad, then it is an immoral act. Moreover, if the action does

64 al-Bukhari, "Beda' Al-Vahiy" 1.

65 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 431.

66 al-Bukhari, "al-Iman". 37.

67 al-Bukhari, "al-Bouyu' ", 60.

68 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 431.

69 Muslim , "Al-Birr oua al-sila oua al-Adab", 2564.

not match the intention, it is a deviation, but if the intention is found without action, then the intention is always rewarded, but the closer it gets to the action, the richer its values is, so that worth only in full action. If the action and the intention coincide with their presence, the complete morality is with the preference of the intention.<sup>70</sup>

### e. Effort/Action

Draz's discussion of intention led him to move to another condition or element closely related to the moral structure in the Qur'ānic theory of ethics. This element is the element of "action", as an important element of "virtue". Action is the only means in the hands of a person to achieve his goals, and his only duty at the same time, is to use his material and moral powers.<sup>71</sup> He sees that the human being, in its innate nature, is embodied with imperfection, and in the same time inspired by the quest for perfection. "It is not reasonable for a person to exercise an activity in order to gain virtue if the human soul has a perfect and complementary nature, or if this nature, despite its shortcomings, is unable to develop. The necessity of our effective intervention involves a double axiom; is that the moral being has been created imperfect and capable of perfection at the same time".<sup>72</sup> This deficiency makes the moral act a potential seed with latent conditions, waiting for free voluntary human action, to transform it from the state of latency to the state of actual reality by fulfilling its conditions. If this is the case of a moral being, then this is what the Qur'ān seems to have indicated clearly.<sup>73</sup>

The Holy Qur'ān refers to this matter in several verses, including: "Allah does not charge a soul except [with that within] its capacity" (The Qur'ān 2: 286); "We charge no soul except [within] its capacity" (The Qur'ān 7: 42); "Allah does not charge a soul except [according to] what He has given it" (The Qur'ān 65: 7). Moreover, the Qur'ān also teaches us that a person may be born void of all rational and sensory knowledge, but he has been provided with faculties that are able to provide him with what he desires of this knowledge. The Qur'ān

70 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 462.

71 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 585.

72 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 585.

73 Draz, *Dustur al-akhlaq*, 586.



says: "And Allah has extracted you from the wombs of your mothers not knowing a thing, and He made for you hearing and vision and intellect that perhaps you would be grateful" (The Qur'an 16: 78).

The Qur'an teaches us that Allah entrusted Human soul with the ideas of good and evil, which are the core of moral action and the moral attitude: "And [by] the soul and He who proportioned it, and inspired it [with discernment of] its wickedness and its righteousness, He has succeeded who purifies it, and he has failed who instills it [with corruption]" (The Qur'an 91: 7-10). That is the sum of the means by which humanity acts, and able to visualize the ideal that it seeks and wants to attain, and that it is committed to achieving it on its own. From this stems the moral necessity for the human being to work and to bear his responsibility; "And say, "Do [as you will], for Allah will see your deeds, and [so, will] His Messenger and the believers. And you will be returned to the Knower of the unseen and the witnessed, and He will inform you of what you used to do" (The Qur'an 9: 105).

Draz follows these verses by saying that the effort here is physical, but it also requires another effort that is above the natural effort, required by reason, and must be directed to serve the ideal. Accordingly, Draz focused on this effort in his theory of the Qur'anic value system.<sup>74</sup> We conclude with these foundational elements of the ethical theory, as Draz tried to extract from the verses of the Qur'an, complete, fulfilling all the necessary elements in order for us to have an accurate idea of the way in which the meaning of morals should be conceived. Obligation, responsibility, intention, and effort are the main pillars of every ethical theory, aware of its objectives, which Draz studied in the Holy Qur'an, and they constitute the formative parts of the ethical theory.<sup>75</sup>

## Conclusion

In concluding this paper, it is clear that Draz, in his criticism of the Islamic and Western ethical approaches, did not stop at criticism. He

<sup>74</sup> Draz, *Dustur al-akhlaq*, 587.

<sup>75</sup> Draz, *Dustur al-akhlaq*, 675.

presented his point of view on how to get out of the partial approaches to a comprehensive approach to ethics through the ethical theory that we find in the Qur'ān. Moreover, he insisted on the importance of combining both the theoretical side and the practical side.

The paper shows that by analyzing Draz's efforts, we can realize that the study of morals through the Qur'ān represents a basic entry point in understanding the value system or the ethical theory in Islam, and therefore understanding many of the problems that prevent Muslims from embodying those morals. In addition, Draz's study represents a pioneer "thematic exegesis" of the Qur'ān that Muslims made in modern times, which integrates all Qur'ānic verses related to one topic, and interprets them in the light of each other, taking into consideration the conceptual network that the Qur'ānic terms may form. Accordingly, it's an effort of overarching the partial approaches to the Qur'ān.

Draz's study also represents a paradigmatic transformation in the study of the moral values system in Islam, although he used the modern moral philosophy terminology and structure, which forced him to go through comparisons. Perhaps Draz was aspiring to do a work of this kind, I mean that his studies were purely Qur'ānic, but the conditions of university research required him to compare, as he indicated in the introduction to his study, which is originally presented as an academic thesis to obtain a doctorate in philosophy at the Sorbonne University.

## Bibliography

**Al-Bukhari**, Mohammed Ibn Ismail. *Sahih Al-Bukhari*. Damascus, Syria: Dar Ibn Kathir, 2003.

**Al-Khatib**, Mu'taz. "Introduction to the Study of the History of Ethical Thought in Egypt in the Context of Reform and Renaissance Projects", *Tabayyun*. 2/26, Autumn 2018, 85-109. <https://tabayyun.dohainstitute.org/en/issue0026/Pages/art04.aspx>

**Al-Nasiri**, Mohammed. "Usus Al-Nadhariyah Al-Akhlaqiyyah Wa Ma'ayiruha Min Mandhur Al-Qur'ān Al-Kareem," *Majallat Al-Ihya'*. 33, 2010, 92-109.

- Al-Qaraḍāwī**, Yūsuf. *fī Wadā' al-A'lām*. Beirut: Dār al-Fikr al-mu'āṣir, 2003.
- Al-Qushayrī**, Muslim Ibn Al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. Riyadh, Saudi Arabia: Dar Taybah, 2006.
- Al-Sammān**, Muḥammad 'Abd Allāh. "Dustūr al-akhlāq fī al-Qur'ān" in Aḥmad Muṣṭafá Faḍīla, Muḥammad 'Abd Allāh Draz Dirāsāt wa-buḥūth. Kuwait: Dār al-Qalam, 2007.
- Al-Sayyid**, Ridwan. "The System of Values and Ethics in Islam," *Al Tafahom*, Issue 06 / 2011, 11-22. [https://tafahom.mara.gov.om/en/al-tafahom/english\\_issue/magazine/?issue=en&no=06#book\\_open\\_02/](https://tafahom.mara.gov.om/en/al-tafahom/english_issue/magazine/?issue=en&no=06#book_open_02/)
- Al-Shinqīṭī**, Muḥammad al-Mukhtār. *Khayrat al-'uqūl al-Muslimah fī al-qarn al-'ishrīn*. Bayrūt : al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 2016.
- Al-Shinqīṭī**, Muḥammad al-Mukhtār. *faylasūf al-Qur'ān al-Karīm : Muḥammad 'Abd Allāh Darāz ḥayātuhu wa-āthāruh*. al-Qāhirah : Dār al-Mashriq, 2017.
- Badawī**, Al-Sayyid Muḥammad. "al-Ilzām al-khuluqī 'inda al-Duktūr Muḥammad 'Abd Allāh Darāz", in Aḥmad Muṣṭafá Faḍīla, Muḥammad 'Abd Allāh Draz Dirāsāt wa-buḥūth. Kuwait: Dār al-Qalam, 2007.
- De Tassy**, Garcin. *doctrines et devoirs de la religion Musulmane; Tires Textuellement do Coran*. Paris: La Librairie Orientale, 1826.
- Draz**, Mohammed Abdullah. *Dustur Al-Akhlaq fī Al-Qur'ān*. Cairo, Egypt: Mu'assat Al-Risalah, 1998.
- Draz**, M.A. *The Moral World of the Qur'ān*, Translated by Danielle Robinson and Rebecca Masterton. London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2008.
- Draz**, Mohammed Abdullah. *Madkhal Ila Al-Qur'ān Al-Kareem*. Cairo, Egypt: Mu'assat Iqra', 2014.

**Hilili**, Abdurrahman. “Dustur Al-Akhlaq Fi Al-Qur’ān .. Bi Muna-sabt Murur Nisf Qarn ‘ala Rahil Draz” May 28, 2008, <http://almultaka.org/site.php?id=596>

**Hilili**, Abdurrahman “al-Ta’sil Al-Qur’āni Li Al-M’arifah: Qadhiyat al-Akhlaq Namauthujan”, July 5, 2008, <http://www.almultaka.org/site.php?id=612>

**Ismail**, Salah. *Kayfa Nata’amal Ma’a Al-Qur’ān Wa Al-Sunnah*. Herndon, USA: International Institute of Islamic Thought, 1987.

**La Beaume**, Jules. *Le Koran Analyse d’Après la Traduction de M. Kasimirski*. Paris: Maisonneuve Libraires— Éditeurs, 1878.

**Lefevre**, M. *Les lois morales, religieuses et civiles de Mahomet extraites du Koran*. Paris: victor Legou Libraire, 1850.

**Malkāwī**, Fathī. “Manhaj Muḥammad ‘Abd Allāh Darāz fī al-ta’šīl al-Islāmī li-‘Ilm al-akhlāq”, *Islāmīyat al-Ma’rifa*, 14 /53, Summer 2008, 5-18.

**Saint-Hilaire**, Barthelemy. *Mahomet et le Koran*. Paris: Didier et c’s lbuaire s-editeurs, 1865.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt/Volume-3 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2023

## Osman b. Fûdî'nin İhyâu's-Sünne Adlı Eserine Eleştirel Bir Bakış

A Critical Look at 'Uthmān b. Fūdī's Ihyā al-Sunna

### Adnan Arslan

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bilecik/Türkiye.  
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Basic Islamic Studies, Arabic Language and Literature, Bilecik/Türkiye.  
adnan.arslan@bilecik.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-3989-6612

### Halil SAĞIR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilecik Şeyh Edebali  
Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Bilecik/  
Türkiye.  
Graduate Student, Bilecik Şeyh Edebali  
University, Institute of Graduate Programs,  
Department of Basic Islamic Studies, Bilecik/  
Türkiye.

hsagir123@outlook.com  
ORCID: 0000-0002-2803-8073

### Yücel YILDIZ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilecik Şeyh Edebali  
Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Bilecik/  
Türkiye.  
Graduate Student, Bilecik Şeyh Edebali  
University, Institute of Graduate Programs,  
Department of Basic Islamic Studies, Bilecik/  
Türkiye.

yuucelyldz@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-3167-0720

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 2 Mart | March 2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 17 Mayıs | May 2023

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2023

### Atıf | Cite as

Arslan, Adnan vd. "Osman b. Fûdî'nin İhyâu's-Sünne Adlı Eserine Eleştirel Bir  
Bakış". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 85-113.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal  
yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No  
plagiarism has been detected.

### Telif | Copyright ©

*idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## Osman b. Fûdî'nin *İhyâu's-Sünne* Adlı Eserine Eleştirel Bir Bakış

### Öz

Günümüz Nijerya topraklarında 19. yüzyılda yetişmiş önemli bir ıslahatçı, davetçi ve sûfî olan Osman b. Fûdî'nin (öl. 1232/1817) öne çıkan yönü, kendi döneminde ortaya çıkan bid'atlara karşı verdiği mücadelesi olmuştur. Bu mücadele kapsamında kaleme aldığı *İhyâu's-Sunne* ve *İhmâdu'l-bid'a* adlı eseri ile Sünnet çizgisinden uzaklaşmış ve düşündüğü topluma karşı, ilim ehli olarak vazifesini yerine getirmeye çalışmıştır. Bu çalışmada müellifin eserinin kısmen de olsa tenkitli takdimi yapılmıştır. Müellifin konu çerçevesinde oluşmuş literatüre hâkim olduğu ve eserde sıklıkla önceki çalışmalara atıfta bulunulduğu görülmüştür. Ön sözde, dini bir uygulamanın bid'at olup olmadığı hususunda karar verici ve müdahale mercii avam değil âlimler olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Bid'atlarla mücadelenin toplumsal bir kargaşaya sebebiyet vermesinden çekinmiştir. İhtilaflı konularda bid'at yaftalamasından uzak durulması gerektiğine dair uyarıda bulunmuş fakat eserin ilerleyen safhalarında pek çok ihtilaflı konuda mekruh bid'at hükmünde bulunmaktan da geri kalmamıştır. Bu açıdan eserde kimi zaman çelişkili durumlar söz konusu olmuştur. Müellif, dini bir motif giymiş kimi uygulamaların İslam toplumu için uzun vadede ne tür zararlı sonuçlar doğurabileceğine dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Çalışmada bu kabilden yorumlar üzerinde özellikle durulmuş ve eserin günümüz İslam toplumlarına verebileceği bid'at karşıtı duruş bilinci berraklaştırılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Osman b. Fûdî, Fodio, Bid'at, İhmâdu'l-bid'a.

## A Critical Look at 'Uthmān b. Fūdī's *Ihyā al-Sunna*

### Abstract

'Uthmān b. Fūdī an important reformer, preacher and sûfî who grew up in the territory of present-day Nigeria in the 18th century. Fūdī's prominent aspect was his struggle against the innovations that emerged in his time. With his work *Ihyā al-Sunna* and *Ihmād al-bida'* which he wrote within the scope of this struggle, he tried to fulfill his duty as a scholar towards the society that he thought of them had moved away from the prophet's sunna. In this study, a critical presentation of the author's work has been made, at least partially. It has been seen that the author has mastered the literature formed within the framework of the subject and references to previous studies are often made in the work. In the foreword, he emphasized that the decision maker and the intervening authority on whether a religious practice is a bid'a should be scholars, not the common people. He was afraid that the struggle with bid'as would cause a social turmoil. He warned that the labeling of bid'a should be avoided in controversial matters, but in the later stages of the work, he did not hesitate to consider makrūh bid'a on many controversial issues. From this point of view, there were sometimes contradictory situations in the work. The author has made evaluations about what kind of harmful consequences some practices dressed in a religious motif may have for the Islamic society in the long run. In the study, such interpretations were especially emphasized and the awareness of the anti-bid'a stance that the work could give to today's Islamic societies was tried to be clarified.

**Keywords:** Fiqh, 'Uthmān b. Fūdī, Fodio, Bid'a, İhmād al-bida'

## Giriş

Kur'ân'ın nüzulünden günümüze, mütevatiren aktarıldığı hususunda icma bulunmaktadır.<sup>1</sup> Tevrat ve İncil gibi kütüb-ü semaviye ise tahrife uğramıştır.<sup>2</sup> Zira bu semavi kitapların hükmü nesh olacak ve onların esaslarını kıyamete kadar devam ettirecek bir Kur'ân geleceği için, onların muhafazası hikmeten gerekli görülmemiştir. Kur'ân'ın lafzen muhafaza edilmesi vaki olduğu gibi Kur'ân'dan çıkan İslamiyet de korunmuş ve tüm ahkâm ve esaslarıyla din, ilmî ve amelî cenahlarıyla günümüze kadar değişikliğe uğramadan ulaşmıştır. Bu itibarla Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında hac, zekât, oruç, namaz nasıl ise bugün de öyledir. Bir sahabenin kıldığı sabah namazı ile bugün bir müminin kıldığı sabah namazı arasında huşu ve huzur keyfiyetinden başka bir fark yoktur. Sahabe efendilerimizin verdikleri zekâtın, tuttıkları orucun, kıldıkları namazın, yaptıkları tavafın bugün şeklen aynısını tüm müminler ifa etmektedirler. Kısaca ne Kur'ân değişmiştir ne de Kur'ân'dan çıkan İslamiyet.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bizzat hadisleriyle, vaz edilmiş ahkâmın herhangi bir değişikliğe uğramadan dil, kültür, coğrafya ve tarih üstü bir hüviyet kazanıp sonraki kuşaklara aktarılması için bilhassa hassasiyet göstermiştir. "Her bid'at dalalettir" hadisi ile<sup>3</sup> yeniliklerin ilk çekilen çizgiden bir sapma olacağı uyarısında bulunmuştur. Dinde olmayan şeylerin merdûd olduğunu ikaz ederek<sup>4</sup> uyanık olma gereğini bildirmiştir. Hz. Peygamberin (s.a.s.) bid'at kaygısı bu hassasiyetin kavramlaşmış halidir. Bid'at kaygısı, kıyamete kadar hükmü baki kalacak İslam dininin yozlaşma, çözülme ve şekli tahribe uğramasının önüne geçecek yegâne etkidir. Ahkâm, erkân ve esaslarıyla İslamiyet, muhkem bir kale şeklinde tasavvur edilirse,

1 Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilul-İrfân* (B.y.: Matbaatu İsâ el-Bâbî, ts.), 1/20.

2 أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ بَحَرُفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ 2  
Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden birtakımı," Allah'ın kelamını dinler, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi." el-Bakara .2/75

3 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, nşr. Şuayb el-Arnâvûd (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 28/373 (No. 17144).

4 مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ "Kim bizim bu dinimizde olmayan bir şeyi sonradan ortaya koyarsa, o reddedilir." Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 43/157 (No. 26033).

bid'atlar bu kalede açılacak tehlikeli gediklerdir. Gedik ne kadar küçük olursa olsun dışarıda istila etmek için bekleyen dinî, kültürel ve siyasî hasımlar gayet baskın ve güçlü olduğu için sonuçları itibarıyla büyüktür. Müslüman toplumun maruz kaldığı her türlü âdet, gelenek ve görenek bid'at kaygısı ile titizlikle süzgeçten geçirilmezdir. Burada en sinsi tehlike, Müslüman olan toplumların eski dinî alışkanlıklarından kalan kültürleridir.

En genel anlamıyla “Müslümanca yaşama yollarını en ince detaylarına kadar toplayan sünnetin içermediği her şey”; diğer bir deyişle, sünnetin ruhuna (hikmet ve ilkelerine) uymayan ve ona aykırı olan her şey şeklinde tanımlanabilecek bid'at<sup>5</sup>, İslamiyet'in doğru yaşanması açısından hayati bir öneme sahiptir ve bu öneme binaen pek çok müstakil çalışma kaleme alınmıştır. *TDV İslam ansiklopedisinde* “Bid'at” maddesini kaleme alan Rahmi Yaran'ın tespitine göre bu eserler ve müellifleri kronolojik olarak şu şekildedir:

- Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî (öl. 286/899): *el-Bida' ve'n-nehÿü 'anhâ*,
- İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî (öl. 520/1126): *Kitâbü'l-Ĥavâdiş ve'l-bida'*,
- Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267): *el-Bâ'is 'alâ inkârî'l-bida' ve'l-ĥavâdiş*,
- İbnü'l-Hâc el-Abderî (öl. 737/1336): *el-Medĥal ilâ tenmiyeti'l-a'mâl bi-taĥsîni'n-niyyât*,
- İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî (öl. 790/1388): *el-İ'tisâm*,
- İdrîs b. Baytekin et-Türkmânî: *Kitâbü'l-Lüma' fi'l-ĥavâdiş ve'l-bida'*,
- Süÿûtî (öl. 911/1505): *el-Emr bi'l-ittibâ' ve'n-nehÿü 'ani'l-ibtidâ'*,
- Osman b. Fûdî (öl. 1232/1817): *İĥÿâ'ü's-sünne ve iĥmâdü'l-bida'*,
- Ali Mahfûz (öl. 2009): *el-İbdâ' fi medârri'l-ibtidâ'*,
- Muhammed Bahît (öl. 1935): *Aĥsenü'l-kelâm fimâ yete'alleku bi's-sünneti ve'l-bida'i mine'l-aĥkâm*,
- Muhammed Abdullah Dirâz (öl. 1958): *el-Mîzân beyne's-sünne ve'l-bida'*,
- İzzet Ali Atıyye: *el-Bid'a: Taĥdîdühâ ve mevķîfü'l-İslâm minhâ*

5 Kadir Gürler, “Bid'at Kavramı Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1/3 (2003), 68. (57-78).



Yaran, maddeyi kısa tutmak için bid'atlar konusunda müstakil eserin en tanınmış olanlarına yer vermiştir.<sup>6</sup> Yoksa bu meyanda ismi zikredilebilecek daha pek çok müellif bulunmaktadır. Ziyâeddin el-Makdisî (öl. 643/1245), *İttibâ'u's-sünen ve'ctinâbü'l-bida'* adlı eserinde konuyu irdeler. Said b. Vehb el-Kahtânî, *Nûru's-Sunne ve zulumâtu'l-bid'a fi dav'î'l-kitâbi ve's-Sunne* adlı eserinde oldukça tafsilatlı bir şekilde bid'atları ele alır. Bunlar dışında özellikle bid'at hassasiyetiyle bilinen Suudi Arabistan menşeli çok sayıda bid'at konulu çalışma bulunmaktadır. İslam tarihi boyunca bid'at konusunda bu denli eser kaleme alınmasının ardında yatan sebebin, baskın kültür ve toplumsal alışkanlıklar karşısında Sünnetin aslını koruma, tehlikenin farkına vardırma güdüsü olduğu söylenebilir.

Bu eserlerden birisi Osman b. Fûdî'ye aittir. Müellifin tasavvufî, ilmî ve siyasî hayatı kapsamlı bir şekilde incelendiği için burada sadece ilgili araştırmalara atıfta bulunulacaktır.<sup>7</sup> Bu çalışmada ise müellifin söz konusu eseri muhteva ve üslubu açısından tenkitli bir şekilde ele alınacaktır.

## 1. Osman b. Fûdî Hakkında Literatür

Hayatına dair kaleme alınmış çalışmalara bakıldığında, müellifinin en bariz yönü, mücadeleci bir islahatçı olmasıdır. Henüz yirmili yaşlarda iken *gezgin bir mürşid, güçlü bir müderris ve ateşli bir vâiz* olarak ortaya çıkan Osman b. Fûdî'nin,<sup>8</sup> bid'atlarla mücadele içerisinde ömür sürdüğü söylenmektedir.<sup>9</sup> Yaşadığı dönemde küfür, hurafe ve bid'atlar Müslümanlar arasında yayılmıştı.<sup>10</sup> Toprakların eski dini

6 Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/129-131.

7 Osman b. Fûdî'nin hayatı hakkında bir çalışma için bk. Kadir Özköse, *Sufi Davetten Devlete (Osman b. Fûdî ve Sokoto Halifeliği)* (B.y.: Gelenek Yayıncılık, 2004); Ahmet Kavas, "Osman b. Fûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/466-467; Koray Şerbetçi, "Mücahit Bir Mutasavvif Osman b. Fudî", *Diyanet Dergisi* Erişim: 08 Haziran 2022; Adem Arkan, "Nijerya'da Selefler" *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/2 (2015), 284-291 arası sayfalarda Osman b. Fûdî'nin hayatı ve hareketi ele alınmıştır.

8 Kavas, "Osman b. Fûdî", 33/466.

9 Mübârek Ca'ferî, eş-Şeyh Osmân b. Fûdî, "el-Kâdirî ve teessuruhü bi'l-fikri'l-islâhî li'l-Mugaylî", *Usûru'l-cedîde* 16-17 (2014-2015), 246.

10 Ferah Sa'd, "Hareketü'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-İslâhiyye", *el-Mecelletu'l-Cezâiriyye li'l-mahtûtât* 15 (2016), 210. (205-2016)

olan Veseniliğin (putperestlik) kalıntıları hüküm sürdüğü için eski dinin inançları, İslami kavram ve öğretilerle iç içe girebiliyordu.<sup>11</sup> 1591 yılında Songhai İmparatorluğu'nun<sup>12</sup> yıkılmasından sonra meydana gelen otorite boşluğu bölge Müslümanlarının İslamî medeniyet ve var oluş açısından gerilemesine neden olmuş ve Müslüman entelektüeller arasında tecdit ve ıslah hareketlerine olan ihtiyacı uyandırmıştı. Bu meyanda harekete geçen ve kalkışması İslami bir devlet ile sonuçlanan Osman b. Fûdî,<sup>13</sup> anlaşılan İslamî uyanışı ve dirilişin ayağına takılı en büyük pranga olarak bid'atları görmüştü. Müellifin bid'atlarla olan fikri mücadelesi, etrafındaki Müslümanların kenetlenmesine vesile olmuş ve daha sonra yöneticilerin baskısından dolayı ilmi çabalar, silahlı mücadeleye dönüşmüştü.<sup>14</sup> Nitekim yönetimle başta ılımlı bir siyaset izlemeyi tercih eden Fûdî'yi fiilî mücadeleye iten şey en başta, Gobir Sultanı Nafata'nın erkeklerin sarık, kadınların ise başörtüsü kullanmalarını yasaklaması olmuştur.<sup>15</sup> Bu mücadelen zaferle çıkan Osman b. Fûdî'nin Sokoto Hilafetini kurması ve bu devletin İngiliz işgaline kadar güçlü ve istikrarlı bir şekilde yaklaşık bir asır devam etmesi<sup>16</sup> pek çok çağdaş araştırmacının lisansüstü araştırma düzeyinde ilgisini çekmiştir. Başlarda siyaset ve devlet işlerinden uzak bir

11 Abdullah Abdurrezzâk İbrahim, "Hareketi'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-İslâhiyye fi Garbi İfrîkiyya ve âsâruhâ ed-dîniyye", *Katar Üniversitesi* 239. Erişim 08 Haziran 2022. Aslında 18. yüzyıl Kuzey Afrika'sında hüküm süren bu çözülmeye oraya mahsus değildi. Diğer taraftan aynı tarihlerde Hint Alt kıtasında da İslamiyet, benzer bir tehde maruz kalıyordu. Cehalet yayılmış, din kisvesi altında falcılık ve büyücülük rağbet görmüş, evliya kabirlerinin ziyaretlerine bid'atlar karışmış ve yanlış bir tevekkül inancı tembellek ve rehavete itmişti. 'Alyân el-Câlûdî, *et-Te-havvulâtu'l-fikriyye fi'l-'Alemlî-İslâmî* (Ürdün: el-Ma'hedu'l-'Âlî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014), 28.

12 600'lü yıllardan 1591'e kadar günümüz Mali, Burkina Faso ve Nijer topraklarında egemenlik sürmüş olan Songhai İmparatorluğu, Batı Afrika topraklarındaki son imparatorluk olarak kayda geçmiştir. Konu hakkında ayrıntı için bk. Mudasıru Musa, *Batı Afrika'nın İslâmlaşması Ve Songhai İmparatorluğu (M.1464- 1591)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

13 Seyyidî A'mar Şeyhanâ, *Me'sesetu't-tasavvufi Garbi İfrîkiyye et-turukiyye* (Doha: Al Jazeera Centre for Studies, 2019), 7. Diğer iki isim ise Seyyidî el-Muhtâr el-Kentî ve Cibril b. 'Omer el-Akdesî'dir.

14 Abdullah Abdurrezzak İbrâhîm, *el-Muslimûn ve'l-isti'mâru'l-Urubbi li-İfrîkiyye* (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-fünûn, 1989), 36.

15 J. O. Humwick, "Batı Afrika'da Ortaya Çıkan Tasavvufi Direniş Hareketleri", çev. Kadir Özköse – Fikret Mutlu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003), 384.

16 Kavas, "Osman b. Fûdî", 33/466.

sûfî vaizin kısa bir sürede nasıl bir devlet kurabildiği merak konusu olmuştur. Nesme Revâbihî ve Na'îme Hamrâ Ras *Hareketu Osmân Dân Fudyû el-Cihâdiyye ve Tanzîmâtu devletihî* başlıklı yüksek lisans tezinde Sokoto Hilafeti'nin kuruluş ve yapısını ele almıştır.<sup>17</sup> Vuheybe Aliyû ve Şerîfe Gaytâvî ise Sokoto ve kuruluş faktörü bakımından ona benzerlik arz eden Mâsînâ hilafetlerinin ortaya çıkışında Maliki âlim el-Mugaylî'nin etkisini incelemiştir.<sup>18</sup> Abdullah Abdürrezzak İbrahim ise Osman b. Fûdî'nin Batı Afrika'da bıraktığı İslamî izleri irdlemiştir.<sup>19</sup> Sabahuddîn Cunejd ise müellifin eserleri üzerinden tüm yönleriyle akidesini ortaya koymayı amaçlamıştır.<sup>20</sup> Osman b. Fûdî'nin, Vehhabî hareketinin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (öl. 1206/1792) bid'at karşıtı tutumundan etkilenip etkilenmediği bir tartışma konusudur. Mustafâ Mes'ad, Osman b. Fûdî üzerinde İbn Abdülvehhâb'ın etkisini tartışmıştır.<sup>21</sup> Ali Ya'kûb, müellifin kürsüden vaazda bulunduğu yıllardan silahlı cihada ve oradan bir devlet tesisine kadar geçen sürede kendisine tabi olanların manevi eğitimde izlediği yöntemini araştırmıştır.<sup>22</sup> Fûdî'nin eserleri arasında en çok yankı uyandıranı *İhyâu's-sunne ve ihmâdu'l-bid'a* (Sünneti İhyâ ve Bid'atı İmhâ) olduğu halde bu eserin herhangi bir araştırmaya konu olmadığı dikkatimizi çekmiştir.

## 2. Eserin Kaynakları

Müellif Kâdirî tarikatına mensup bir Mâlikîdir. Dolayısıyla beklendiği üzere eserde başucu kaynakları tasavvufî ağırlıklıdır ve Mâlikî Mezhebinin temel eserlerine sıklıkla atıfta bulunulmuştur. Müellif

17 Nesme Revâbihî - Na'îme Hamrâ Ras, *Hareketu Osmân Dân Fudyû el-Cihâdiyye ve Tanzîmâtu devletihî* (Cezayir: Dicali Bounnaama Üniversitesi, Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014-2015).

18 Vuheybe Aliyû - Şerîfe Gaytâvî, *Eseru ıslâhâti'l-Mugaylî 'ale'd-duveylâti'n-nâşieti fi Garbi İfrikiyye* (Cezayir: Ahmed Dirâye Üniversitesi, Beşeri ve İslami İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019-2020).

19 Abdullah Abdurrezzâk İbrahim, "Hareketü'ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-İslâhiyye fi Garbi İfrikiyya ve âsaruhâ ed-dîniyye", *Devriyyetu Kâne et-Târîhiyye* 7/26 (2014), 237-259.

20 Sabahuddîn Cunejd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fûlânî ve 'akidetuhû* (Mekke: Um-mul'-Kurâ Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

21 Mustafâ Mes'ad, *Eseru da'veti'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb fi hareketi*, Osman b. Fûdî el-İslâhiyye (Riyad: 'İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1991).

22 Ali Ya'kûb, "eş-Şeyh Osman b. Fûdî ve menhecuhû fı't-terbiyyeti'r-rûhiyye li-et-bâ'ihî", *Mecellul'-ulemâi'l-Efârîka* 1 (2019), 182-195.

eserin girişinde bazı kavramların tanımlarına yer vermektedir. Bu tanımlarda kaynakları şu şekildedir:

### 2.1. Tanımlar

Kitap (Şer'î delil olarak)	Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505)
Sünnet (Şer'î delil olarak)	Ahmed b. Abdurrahmân el-Mencûr (öl. 995/1587)
İcmâ (Şer'î delil olarak)	Celâleddîn es-Süyûtî
Bid'at	Ebu'l-Hasen es-Sugayyir (öl. 719/1319); Ahmed Zerrûk (öl. 889/1493-94); Ebû Hafs Fâkihânî (öl. 734/1334)

### 2.2. Fıkhî Meselelerde Kaynaklar

Eser asıl itibariyle, tatbikine bid'atların karıştığı ibâdât ve muâmelâta tahsis edilmiştir. Bundan dolayı müellif sıklıkla fıkıh kaynaklarına başvurmuştur. Burada önemli olan müellifin kendi mezhebinin görüşüne ne kadar bağlı kaldığı ve farklı görüşler karşısındaki tutumudur. *İhyâu's-Sünne*'de Mâlikî Mezhebinin ağırlığı kolaylıkla hissedilir. Zira hemen hemen her başlıkta müellifin ilk kaynağı, Mâlikî fakih İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin (öl. 737/1336) *el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-(tetimme) a'mâl bi-tahsîni'n-niyyât ve't-tenbîh 'alâ ba'zi'l-bida'* (keşîrin mine'l-bida'i'l-muħdeṣe) ve'l-'avâ'idî'lleti'ntuħilet ve beyâni şenâ'atihâ ve kubhîhâ adlı eseridir. Moğol istilası ve haçlı seferlerinin neden olduğu siyasi, iktisadi ve içtimai çalkantıların Müslüman toplumda dine aykırı âdet ve geleneklerin, sünnetin yerini almaya başlamasına bir başka deyişle bid'atların yayılmasına bir tepki ve tedbir olarak kaleme alınan eserin<sup>23</sup>, müellifin en sık başvurduğu kaynak olması anlamlıdır. Zira Osman b. Fûdî'nin yaşadığı 18. Yüzyılın ikinci yarısı Kuzey Afrika'sında bir taraftan eski dinlere ait kültürlerin baskısı diğer taraftan da sultanların dini şeâir karşıtı zorbalıkları vardı. Bu açıdan müellifin kendi asrında gözlemlediği sünnete aykırı davranış-

23 Saffet Köse, "İbnü'l-Hâc El-Abderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/52.

lar, kendisini Abderi'nin eserini dikkatlice okumasına sevk etmiştir.<sup>24</sup> Müellif bu esere ismiyle işaret eder.

Müellifin eser ismiyle atıfta bulunduğu diğer bir Mâlikî fakih Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Mencûr'dur. (öl. 995/1587), Osman b. Fûdî, Mencûr'un *Şerhu'l-Menheci'l-müntehab ilâ kavâ'idî'l-mezheb* adlı manzumesi üzerine kaleme aldığı şerhteki görüşlere yer verir.<sup>25</sup> Eserde dikkat çekecek derecede başvurulmuş diğer bir kaynak *Um-detu'l-murâdi's-sâdik*'tir.<sup>26</sup> Şâzeliyye tarikatının Zerrûkiyye kolunun kurucusu olan Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk'un (öl. 899/1493-94)<sup>27</sup> bu eseri müellifin tasavvufi bağlantısını da göstermesi bakımından önemlidir. Müellifin tasavvufi yönünü gösteren diğer bir isim Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Bu açıdan Gazalî'nin *İhyâ* adlı eserinden de alıntılar göze çarpar.<sup>28</sup>

Müellifin eseriyle değil de ismiyle atıfta bulunduğu fakihlerden bazıları kronolojik olarak şunlardır:

- Mâlik b. Enes (öl. 179/795),<sup>29</sup>
- Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî (öl. 238/853),<sup>30</sup>
- Ebü'l-Velîd İbn Rüşd (öl. 520/1126),<sup>31</sup>
- Ebû Bekr et-Turtûşî (öl. 520/1126),<sup>32</sup>
- Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (öl. 544/1149),<sup>33</sup>

24 el-Medhal'a yapılan atıflara örnek olarak bk. Osman b. Fûfî, *İhyâ'ü's-sünne ve ihmâdü'l-bida'* (Sokoto: Yay. ts.), 99, 110, 115, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 132, 135, 136, 139, 140, 148, 152, 153. Burada ilgili esere yapılan atıfları peş peşe vermemizdeki sebep, Osman b. Fûdî'nin *Medhal*'i ne kadar sıkı takip ettiğini göstermek içindir. Bunun dışında her birkaç sayfada bir söz konusu esere başvurulduğu kolaylıkla görülmektedir.

25 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 180, 197, 90.

26 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 51, 86, 92, 100, 108,

27 Derya Baş, "Zerrûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/297-300.

28 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 75, 77, 78, 79.

29 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 91.

30 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 199.

31 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 157, 198.

32 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 197, 198.

33 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 108, 200.

- İzzüddîn b. Abdisselâm (öl. 660/1262)<sup>34</sup>,
- Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî (öl. 684/1285),<sup>35</sup>
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. (öl. 803/1401),<sup>36</sup>
- Ebü'l-Kâsım b. Ahmed b. Muhammed el-Burzulî (öl. 844/1440)<sup>37</sup>
- İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449),<sup>38</sup>
- Ebû Abdillâh Muhammed el-Haraşî (öl. 1101/1690),<sup>39</sup>
- Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Halîl el-Ensârî el-Hazrecî et-Tetâî (öl. 942/1535).<sup>40</sup>

### 3. Eserin İçeriğinde Öne Çıkanlar

Müellif, eserin ön sözünde böyle bir eser telif etmekteki maksadının birilerini bid'at ehli diyerek hedef almak olmadığını ve başkalarının ayıplarıyla meşgul olmak için eser kaleme almadığını ifade etmiştir. Burada kendisinden hikmetli bir söz sadır olur: Mümin başkalarında mazeret, münafık ise kusur arar. Müellif bu düşüncelerini teyit edecek kavillere yer verir. Eserin ön sözünün tamamı oldukça temkinli, titiz ve hassas bir dille yanlış anlamaya sebebiyet vermekten kaçınmaya dairedir. Şöyle ki bid'atla mücadeleye tahsis edilmiş bir eserin okuyucusunda uyandıracığı en birinci his bid'at ehli olarak algılanan kesime karşı husumet beslemek olacaktır. Zira bid'atlerin ne denli İslam'a zarar verdiği anlatılacağı bir kitapta doğal olarak dini bir hamiyet ve hassasiyet gereği dini koruma saikiyle bid'at ile amel eden kişilere karşı bir öfke uyanması kavi bir ihtimaldir. Nitekim daha önce bu meselede gösterilen hassasiyetler ölçüsüzce tepkilere neden olmuş ve pek çok Müslümanın tekfir edilerek kanunu heder edilmesine yol açmıştır. Müellif bid'atlar karşısında gösterdiği titizliğin böyle neticeler verebileceğinin farkındadır ve bundan dolayı ön sözünde özellikle tedbirli ve temkinli bir dil kullanmaya çalışmaktadır. Herhangi bir amelin bid'at olup olmadığına ilim ehlinin

34 Osman b. Fûdî, *İlhyâ'ü's-sünne*, 200.

35 Osman b. Fûdî, *İlhyâ'ü's-sünne*, 104, 200.

36 Osman b. Fûdî, *İlhyâ'ü's-sünne*, 97.

37 Osman b. Fûdî, *İlhyâ'ü's-sünne*, 95, 96.

38 Osman b. Fûdî, *İlhyâ'ü's-sünne*, 202.

39 Osman b. Fûdî, *İlhyâ'ü's-sünne*, 69, 92, 93, 122, 163, 188, 59.

40 Osman b. Fûdî, *İlhyâ'ü's-sünne*, 83.

karar vermesi gerektiğini savunur ve bu düşüncesini destekleyecek kavillere atıfta bulunur. Fûdî, avam denilen ilimden uzak kimselerin bid'atle mücadele kisvesi altında toplum içinde gerginliğe sebebiyet vermelerinden çekinir. Hatta değil ehli bid'at, fîsk sahibi kimselerin dahi tevhit lafzını söyledikleri sürece onların şahsına düşmanlık etmenin yanlışlığını güçlü bir şekilde dile getirir.<sup>41</sup>

Burada yazar epey vurgulu bir üslupla maksadını dile getirir. Muhammed b. Abdullâh b. Şâzân<sup>42</sup> şöyle demektedir: Öyle insanlar gördüm ki onların kusurları vardı fakat başkalarının kusurlarını da anlatmıyorlardı. Allah onların kusurlarını örttü ve o ayıpları da izale etti. Buna karşılık birtakım insanlar da gördüm ki bunların kusurları yoktu fakat başkalarının ayıplarıyla uğraşıyorlardı. Sonra kendilerinin de ayıpları olmaya başladı.<sup>43</sup>

Müellif, ancak haram olduğuna dair üzerinde fikir birliği (icmâ) bulunan meselelerde, haram işleyen kişilerin kınanmasının mümkün olduğunu, aksi takdirde böyle bir tenkit ve ayıplamanın cevazın bulunmadığını söyler. Kur'ân ve sünnete açıkça aykırı bir eylem ve sözün tenkit edilmesinin gerekliliğini ifade eder. Bu da tenkide konu olan meselenin Kur'ân ve Sünnet nezdindeki konumunu bilmekle olur ki sonuçta ilim ehli olmayı gerekli kılar. Tam da burada Gazzâlî'nin bir kavlini aktarır. Gazzâlî şöyle der: "Avamın hakkı ibadet ve maişetleriyle meşgul olmalarıdır. İlim (hakkında konuşmayı ise) ulemaya bırakmaları gerekir". Gazzâlî'nin bu sözü bir şeyin bid'at olduğuna karar verme hususunda herkesin sorumlu olmadığına dikkat çekmektedir. Burada sorumluluğun ulemaya ait olduğunu gösteren bir hadis şerhine de yer verir. Sizden biriniz bir kötülük gördüğünüzde hadisnin şerhine dair İmam Nevevî'nin (öl. 676/1277) şu sözünü aktarır: Eğer herkesçe malum olan namaz, oruç, zina ve içki içmek gibi meseleler ise emr-i bilmaruf ve nehy-i ani'l-münkeri herkes yapabilir. Fakat amel ve sözlerin incelikleri ve içtihatla alakalı hususlarda avamın konuşma ve tenkit etme hakkı olamaz. Bu tür hassas ve uzmanlık gerektiren konular, işin ehli olan âlimlere

41 Osman b. Fûdî, *İhyâ'u's-sünne*, 15.

42 Müellifin atıfta bulunduğu Muhammed b. Abdullâh b. Şâzân'ın tam olarak kim olduğu tespit edilememiştir.

43 Osman b. Fûdî, *İhyâ'u's-sünne*, 15.

bırakılmalıdır. Âlimler ancak üzerinde fikir birliği olan hususlara aykırı (davranış ve sözlerde) tenkit ederler, muhtelefun fih (ihtilafli) konularda herhangi bir eleştiride bulunmazlar. Ancak şu var ki âlimler ihtilafli konulara girmemeye dair teşvikte bulunmaktadır. Fakat bunu yaparken de sert bir dil yerine yumuşak bir üslup kullanmaya özen gösterilmelidir.<sup>44</sup>

Müellifin *Durer* adlı bir kaynaktan yaptığı alıntıda Kur'ân'ın Arapça olarak nazil olmasını bizzat ihtilafın kaynağı olarak gösterilir. Allah'ın bu ümmete muradı ihtilafın vuku bulması ve kolaylığın sağlanmasıdır. Bu yüzden Kur'ân Arapça nazil olmuştur. Arap dili de muhtelif anlamları tek bir lafızda toplayabilecek bir istidattadır.

Müellif, üzerinde ihtilaf bulunan ve içtihadı konu olmuş meselelerden dolayı gerginlik çıkarmanın doğru olmadığını şu sözleri ile ifade eder: “Müçtehitlerin görüşlerinin tamamının cennete götürecektir ve hayra vesile olacak yollardan ibaret olduğu hususunda icmâ bulunmaktadır. Bu yollardan herhangi birine sülûk eden hakka vasıl olur. Onların herhangi bir meselede taklit edilmesi caizdir.”

İbn Fûdî, daha sonra sözü tevhit ehli olan kimselerin tenkit edilmesinin yanlışlığına getirir, meseleye farklı bir açıdan yaklaşır. Fısk ehli olan (fâsik) kimselere buğz edilmesinin caiz olmadığına, onların fısk sebebiyle tevhit dairesinin dışına çıkmadıklarını delil gösterir. Burada İbn 'Atâullah'tan (öl. 709/1309) yaptığı bir alıntı şöyledir:

“*La ilâhe illallah*” diyen tevhit ehline düşmanlık etmekten sakın. Allah'ın onlar üzerinde umumi bir velayeti (gözetmesi) vardır. Onlar Allah'ın dostlarıdır. Onlar -Allah'a şirk koşmadan- yeryüzünü dolduracak kadar da günah işlemiş olsalar Allah onları günahları kadar mağfireti ile karşılar. Kimin Allah tarafından velayeti sabit olmuşsa (tevhit ehli ise) onunla mücadele etmek haramdır. Kim böyle bir kişi ile muharebe ederse (savaş açarsa) Allah ile muharebe etmiş olur.<sup>45</sup>

#### 4. Eserin Sistematiğine Dair Genel Bir Bakış

44 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 13-16.

45 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 13-16.



Otuz üç bâb şeklinde kurgulanmış eserin bâb başlıklarına bakılması müellifin eserinde izlediği yöntemini anlama hususunda oldukça yardımcı olmaktadır. Görüldüğü kadarıyla müellif, bid'atlarla mücadelede kendi dünyasında oldukça tutarlı ve muhkem bir zihne sahiptir.

En genel tanımıyla bid'at; dinde sonradan ortaya çıkan yeni icatlardır. Dolayısıyla bir şeyin bid'at olduğuna karar verebilmek için dinin bu hususta neyi vaz ettiğini bilmek gerekmektedir. Bu yüzden müellif her bir bâb başlığı altında hayata dair önemli gördüğü mevzular üzerine önce sünnet olanları zikreder. Örneğin beşinci başlıkta kaza-ı hacette sünnet olan uygulamayı zikreder. Daha sonra bu konuda sünnete aykırı olan uygulamayı bid'at olarak tanımlar ve örnekler verir. Diğer bâblarda da bu minval üzere; gusül, abdest, teyemmüm, hayızlık, namaz vakitleri, mescitler, ezan-kamet, kaza namazları, Cuma namazı ve hutbesi, bayram namazları, cenaze namazları ve mezarlıklar, zekât, oruç, hac, kurban, yemin ve adaklar, nikâh, miras, kadın-erkek ilişkileri, kıyafet, yeme içme, selam ve izin isteme ve nihayet tasavvufla ilgili konularda önce sünnet olanı akabinde ise bid'at olanı zikreder.

Eserin iskeletinin bu yapı üzerine kurgulanmış olması açıkçası oldukça isabetli olmuştur. Zira belirli bir konuda sünnet ya da bid'at olan uygulamanın ne olduğuna dair bilgi edinebilmek bu tasnifle çok kolaydır. Müellif, bid'at konusunda gündeme gelmiş tartışmalardan uzak durmuş ve doğrudan kendi görüşünü aktarmıştır. Müellifin bu yaklaşımı konu hakkında detaylı bilgi elde etmek ve tartışmadan haberdar olmak isteyenler için olumsuz bir durumdur. Fakat diğer taraftan ilmi alt yapısı bulunmayan kişilerin imtisal etme hızı açısından da faydalı olmaktadır. Zira avamın tartışmayı bilmekten ziyade sünnet olana yönelmesi ve bid'at olandan da kaçınması birinci amaçtır.

##### 5. *İhyâu's-Sünne'nin Bid'at Yaklaşımı*

Müellif ilk önce lugavî ve ıstılâhî anlamlarıyla *Kitap, Sünnet* ve *İcmâ* kavramlarına değinir, ardından bid'atın tanımına girer. Müellifin

kavramla ilgili ilk referansı Ebu'l-Hasen es-Sagîr'dir (öl. 719/1320).<sup>46</sup> Ona göre bid'at; *Kitap, Sünnet* ve *İcman* dışında yer alan şeylerdir.<sup>47</sup>

Fûdî, böyle bir tanımın oldukça genel ve yetersiz olduğunun farkındadır. Zira tanımda yer alan ما خرج عن *dışında kalan şeyler* ibaresinin âmm yani umumi olduğu, böyle bir tanıma göre *Kitap, Sünnet* ve *İcma* ile sabit olmayan şeylerin takyit edilmesi gerektiği aşikârdır. Zira bu tanıma göre haram ile bid'at arasında fark bulunmaz. Diğer taraftan bu üç delilin, hakkında hüküm vermediği tüm mubah şeyler de bid'at kapsamı içine girer. Müellif bu tanımın eksik ve açık kalan kısımlarını diğer kavillerle adım adım tamamlamaya çalışır. Fûdî'nin aktardığı bir görüşe göre bid'at, dinden bir şeye benzeyen ama aslında dinde olmayan bir meseleyi ihdas etmektir.<sup>48</sup> Bu tanım, bid'at olan şeylerin dini bir uygulamaya ilişik, benzer ve girift olduğunun altını çizer. Bu tarife göre bid'atları tanımak için dakik bir nazara sahip olmak gerekir. Zira bid'atlar, tabiatı gereği dini meselelerde vaki olduğu için dini bir motif giymiştir ve bu yüzden tehlikelidir. Bu tanım da nispeten geniş kalmıştır. Müellif, tanıma açıklık getirmek için din bilginleri arasındaki şu yaklaşıma değinir: "Dini meselelerde ortaya çıkan bir yenilik, aslı şeriatta bulunduğu sürece bid'at sayılmaz." Bu yaklaşıma göre sonradan ortaya çıkan bir uygulamanın aslının *Kitap, Sünnet* ve *İcma* ile sabit olup olmadığı önem arz eder. Bunun bir örneği olmalıdır. Hz. Ömer'in teravih konusunda zikrettiği "ne güzel bir bid'at bu" ifadesi tam da bu tanıma uygun düşer. Hz. Peygamber (s.a.s.) Ramazan ayında sadece üç gece teravih kılmışken Hz. Ömer zamanında teravih namazlarının camilerde cemaatle kılındığı sabittir. Bu uygulama dini meselede bir yenilik olmasına rağmen sahabeler canibinden makbul görülmüştür. Aslı, Sünnette mevcut bir ibadet olan teravih, sahabe zamanında bir yeniliğe uğramış fakat bu yenilik dalalet olarak nitelendirilen bid'at kabilinden sayılmamıştır.<sup>49</sup>

46 Ebu'l-Hasen, Mâlikî Mezhebî fıkıhçıların olup mezhep içerisinde otoriter sahibi bir usûlcü olarak bilinmektedir. Hakkında bilgi için bk. en-Nâcî Lümeyn, "Ebu'l-Hasen es-Sagîr ve cuhûduhû fî hidmeti'l-Mezbebi'l-Mâlikî", *el-Mudevvene* 1/2 (2014), 43-72.

47 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 22.

48 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 22.

49 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 22.

Müellifin bid'at hakkında daha dar ve titiz bir tanım getirme çabası eserin ilerleyen sayfalarında kendini göstermektedir. Kur'ân'ın Mushaflara yazılması, mezheplerin *fürû'* meselelerde içtihatlarında bulunması, nahiv, matematik, miras ve benzeri diğer ilimlerde söylenenler sonradan ortaya çıkmasına rağmen bunlar, dalalet olan bid'at kabul edilemez.

Burada bid'at olarak kabul edilebilecek şeylerin taksim edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Müellifin bu konuda referansı Karâfi'dir (ö. 684/1285). Ona göre bid'at şu kısımlara ayrılır:

1. Vacip olanlar: Bu başlık altında zikredilenler evet, gerçekten de sonradan ortaya çıkmış Kur'ân'ın tedvini gibi yeniliklerdir. Fakat bu tür bir yenilik her ne kadar en geniş tanımıyla bid'at olsa da vacip bir bid'attır.

2. Haram olanlar: Bunlar da mukus vergisi, makamlara ehil olmayanların getirilmesi gibi meselelerdir. Bunların haram olduğunda ihtilaf yoktur.

3. Mendûb olanlar: Teravîh namazı, yöneticilerin suretlerinin yapılması (resimlerinin çizilmesi) gibi hususlar ise sakıncası olmayan bid'at kavramına girer. Zira yönetici olanların heybet ve ihtişamlarının halk üzerinde tesis edilebilmesi için onların resimlerinin çizilmesinde bir sakınca bulunmaz. Böyle bir uygulama Hz. Peygamber (sav) ve sahabe zamanında yoktu. Zira onların zamanında *ulu'l-emr* kimselerin halk üzerinde heybet kazanmaları için din yeterli idi. Fakat sonraki zamanlarda bu mümkün olmadığı için suretlerle bu işin tahsil edilmesine cevaz verilmiş ve haram olan bid'at kabilinden algılanmamıştır.

4. Mekruh olanlar: Eserin büyük bir kısmını oluşturacak olan bu bid'at türünü müellif, faziletli günlere bazı ibadetleri tahsis etmeyi örnek olarak verir. Bunun dışında yapılması mendûb olan namazdan sonraki otuz üç adet tesbihleri artırmak da bu kabil bid'atlar arasında yer alır ve edepsizlik kabul edilir.

5. Bir de mübah olan bid'atlar vardır ki bunlar elek kullanmak, güzel kıyafet giymek gibi şeylerdir. Bunlarla ilgili şeriatla herhangi

bir düzenleme gelmediği için, *asıl olan mubahlıktır* kaidesiyle bunlarda herhangi bir kerahet söz konusu değildir.

Bu taksimden sonra müellifin İzzuddîn b. Abdüsselâm'ı (ö. 660/1262) referans göstererek onun bid'at hususundaki görüşlerine önem verdiği görülür. O, üzerinde ihtilaf olan konularda Müslümanın herhangi bir âlimi tercih ederek ittiba etmesinin tenkit edilemeyeceğini ifade etmiştir. Burada müellif, bid'at hakkında vermiş olduğu genel bilgileri özetleyerek dört başı mamur bir ayrıma gidecektir. *Hasen, kabih* ve *mübah* bid'atlar şeklindeki ayırmadan sonra müellif kendi görüşünü ortaya koyacaktır. Zira müellife göre bid'atın ne olduğu hususunda yaşanan karmaşa, Müslümanlar arasında tatsızlıklara neden olmaktadır. Dolayısıyla üzerinde hilaf bulunan konularda bid'at tanımlaması yapmak doğru değildir. Her yenilik münker olan bid'at değildir. Bid'atlar içerisinde yapılmasında sevap olan, mübah olan hatta vacip olan dahi bulunmaktadır. Öyle bid'atlar vardır ki terki cezaı bile gerektirir.

Üçüncü bâbda müellif, sahabe ve tabiûn döneminde sünnete uymak ve bid'atlardan kaçınmak konusundaki titizliğe dair kavil ve örneklerle yer verir. Bu alıntılarla meselenin ne kadar önemli olduğunu hatırlatmak ister.<sup>50</sup>

Dördüncü bâb ile birlikte müellif, artık bid'at meselesini konularına göre tasnif edecektir. İlk olarak akaidi meselelerde inanılması gerekenleri zikreder. Bunların içerisinde kabir azabı ve ahirette müminlerin Allah'ı görmesi gibi inanılması vacip olan hususlar sıralanır. Bunlara inanmamak yahut inkâr etmek ise bid'attır.<sup>51</sup> Bu bâbın sonunda müellif ilmi- kelamla ilgili görüşlere yer verir. Bir kısmı bunu bir ilim değil, bir bid'at olarak görüp zemmetmekte diğer bir kısım âlimler ise takdir etmektedir. Osman b. Fûdî ise meseleye toptan değil de bütüncül bakan kendi görüşünü şu şekilde ifade eder: Kelam ilmi bir açıdan kötü, bir açıdan da iyidir.<sup>52</sup>

Beşinci bâbtan itibaren müellif ameli konulara girer. İlk olarak tuvalet adabı ile başlar. Amelî sünnet ve bid'atlara böyle bir giriş

50 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 30-36.

51 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 38-44.

52 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 43.

tutarlıdır. Zira ibadet için gerekli olan tahareten önce taharete sebebiyet veren necaset bahsi gelir. Def-i hacette sünnet olan; ön ve arkasını kibleye dönmek, tuvalete giriş ve çıkışta mendûb olan, duaları okumak, toprağa yaklaşıncaya kadar elbisesini açmamak, istibrâ ve istincâda bulunmak vb. nebevî uygulamalar abdest bozmaya dair sünnetlerdir. Müellif bu başlık altında bid'at olarak ise şunları zikreder: Üzerinde bir şey olmadan ihtiyaç gidermek. Eğer insanların göreceği şekilde çıplak olursa böyle bir hareket icmâ ile haram olan bid'attır. Eğer gören kimse yoksa çıplak olarak abdest bozmak mekruh olan bid'attır.

Müellif burada, anlaşılan kendi toplumunda yaygın olarak görme-ye başladığı bir davranışı da bid'at kapsamına sokmak ister. İnsanlar tuvaletten çıktıktan sonra ellerini tenasül uzvuna götürerek istibrâ yapmaya, elbisesini idrardan korumaya çalışır. Müellife göre böyle bir davranış da mekruh olan bir bid'attır. İnsanlar içerisinde böyle yapacağına tuvaletten çıkmadan önce temiz kalmasını istediği yerin üzerini bir parça kumaş ile kapaması daha yerinde olacaktır. Müellif, böyle bir hareketin son zamanlarda yaygınlaştığından şikâyetçidir. Diğer bir örnek ise istincâ ile ilgilidir. Kimi insanlar istincâ hususunda aşırıya giderek parmağını anüsünün içine sokar. Bu da mekruh olan bir bid'attır. Diğer taraftan bazı insanlar yel çıkardıktan sonra da istincâ yapmaktadırlar. Müellif “yelden dolayı istincâ yapan bizden değildir” hadisini delil göstererek bunun da bir bid'at olduğunu söyler. Bu bâb, burada bahsedilen hususların *şeytani bid'atler* olduğu uyarısı ile son bulur.<sup>53</sup>

Müslümanların yaşadıkları mahallelerde birden fazla camiye sahip olmalarını istedikleri ve bunu güzel bir şey olarak kabul ettikleri bilinir. Hâlbuki müellife göre bir mahallede çokça cami yapılması mekruh olan bir bid'attır. Zira Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996) camilerin çok namaz kılanların az olmasını kerih gördüğünü nakleder. Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711-12) Basra'ya geldiğinde her iki adımda bir mescit gördüğünde *Bu ne bid'at* diyerek tepki gösterdiğini ifade etmiştir. Bir muhitte aynı mesafede iki cami varsa daha eski olanda kılınması bu yüzden tavsiye edilmiştir.<sup>54</sup>

53 Osman b. Fûdî, *İhyâ'u's-sünne*, 46-48.

54 Osman b. Fûdî, *İhyâ'u's-sünne*, 74.

Müellifin selef âlimlerin tavsiyelerini aktardığı ve tasvip de ettiği anlaşılan bu görüşün haklılık payı olduğu söylenebilir. Zira günümüzde Müslümanlar İslam için hayırlı bir şeyler yapmak ve dine hizmet etmek gibi ulvi bir gaye doğrultusunda cami dernekleri kurarak daha fazla cami yapma yarışına girmektedir. Milyonlarca liralık gösterişli ve büyük camiler yapmak için uzun yıllar yardımlar toplanmaktadır. Epey bir kişi cami inşaatı için koşturmakta ve gayret etmektedir. Bu gayretler elbette ki takdire şayandır. Fakat asıl olan camiden ziyade camileri dolduracak namaz ehlinin yetiştirilmesine çalışmaktır. Meselenin büyüğü cami değil cemaattir. Kimi zaman maalesef bir mahallede yer alan örneğin, dört cami cemaatinin tamamı bir caminin yarısını dahi dolduramayacak kadar az olmaktadır. Bundan dolayı camilerin sayısını artırmaya yönelik gayretlerin bu bid'at uyarısı çerçevesinde gözden geçirilmesi tavsiye edilebilir.

Camilerde işlenen bid'ata dair diğer bir örnek ise ezanın cemaat halinde okunmasıdır. Böyle bir ezan okuma usulü geçmiş ulemanın bir uygulaması değildir.<sup>55</sup> Aşırıya kaçılmadan dahi *tatrîb* yani *tegannî* ile ezan okunması mekruh bid'at olarak görülmüştür. Aşırı *tegannî* ile söylenmesi icma ile haram bid'at kabul edilmektedir. İbn Rüşd, Mısır'da okunan ezanların bu kabilden olduğunu söylemiştir.

Ezan ve kametle ilgili yeniliklere dair olan bu başlıkta müellif ezanın *tatrîb*<sup>56</sup> ile okunmasından maksadının *tegannî* olduğu anlaşılmaktadır. Bunun ölçüsünün ne olduğu, nereye kadar *tegannî* kabul edileceği gibi hususlarda tespitin çok zor olduğunun farkındadır. Bu yüzden Maliki fakihî Tetâî'nin şu kavlini aktarır: *Tegannide aşırılığın (tefâhuş) sınırı nedir? Zahire göre bu meselede marifet ehli olanlara rücu edilmeli yani onlara danışılmalıdır.*

55 Şam'da bulunan Cami-i Emevî'de halen böyle bir uygulama bulunmaktadır. İzlemek için bk. Muhammed Shukir, "el-Ezânu'l-cemâ'î fi'l-Câmî'î'l-Emevî-yî'l-Kebîr bi-Dimeşk", *YouTube* (19 Mart 2023) 00:01-05:44.

56 "Tatrîb" (ses perdelerini değiştirmek, medleri gereğinden fazla çekmek, medli olmayan yerleri uzatmak), "terkîs" (sesi oynatmak, sâkine hareke vermek) ve "ter'îd" (okurken sesi titretmek) şeklinde nitelenen okuyuş biçimleri, lahn kapsamına giren diğer okuma çeşitleri ve müzik aletleri eşliğinde tilâvet câiz kabul edilmemiştir. Abdurrahman Çetin, "Tilavet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/156.

Müellifin *tegannî* hususunda yer verdiği pek çok kavilden sonra en son Tetâî'nin görüşüne başvurmuş olması akla müellifin, ön sözdeki temkinli sözlerini hatıra getirmektedir. Orada müellif, bir şeyin bid'at olup olmadığı hususunda ilim ehline işi bırakmanın gerekliliğine dikkat çekmişti. Ancak bu suretle toplumsal uzlaşî kültürünün yerleşebileceğini ifade etmişti. Asıl olarak ezanın *tegannî* ile yani şarkı gibi okunmasının bid'at olduğu hususundaki fikir birliğini izah ettikten sonra akla haliyle şöyle bir soru gelecektir: *Tegannî* ile okumanın ölçüsü nedir? Müellif bu soruya gayet temkinli bir şekilde verilmiş cevabı nakleder: Ezan hususunda uzman olan kişiler. Bu alıntıya göre şöyle bir anlam anlaşılabilir: Eğer bu hususta bid'at ölçütü insanların *tegannî* anlayışına bırakılır ve uyarı vazifesi avama kalırsa karmaşa çıkacaktır. Bunun meydana gelmemesi için yapılacak olan *tegannî* kriterini belirleme işini işin ehline bırakmaktır.<sup>57</sup>

Cemaatle namaz kılınmadan önce namaz saflarının düzgün olmasının sünnet olduğu ve bu hususta titiz davranıldığı bilinmektedir. Müellif bu hususta gösterilen bir ihmalin bid'at olduğu görüşünü aktarır. Şöyle ki birçok camide imam, tekbir almadan önce sağa ve sola dönerek safları düzeltin der ve safları kontrol etmeden namaza durur. Cemaatten biri de tekbir getir, Allah senden ve bizden razı olsun der. Bu davranışların tamamı bid'attır. Hâlbuki selef âlimlerinin uygulaması şöyledir: Onlar bir cemaate imam olduklarında safları hizaya getirmesi için bazı kişileri görevlendirirlerdi. Bunlar cemaatin tamamen mükemmel bir saf vaziyetine geldiğini haber vermeden imam namaza durmazdı. Müellif, imamın saf düzenini kontrol etmeden *saflarınızı sıkı tutun* şeklindeki bir uyarısının yeterli olmadığını düşünmektedir. Ülkemizde bazı imamların namaza durmadan arkasına dönerek saf düzenini kontrol ettiği ve boşluklar kaldığında işaret edip bizzat hatırlattığı görülmektedir. Müellife göre yapılması gereken budur; aksi ise bir bid'attır.<sup>58</sup>

Müellifin uyarıda bulunmak istediği diğer bir mekruh bid'at ise camiye namaza gelenlerin yanlarında kendilerine mahsus bir seccade getirmeleridir. Müellif bunun neden bid'at olduğu hususunda herhangi bir açıklamada bulunmaz. İmam-ı Malik'in camiye seccade

57 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 83.

58 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 89.

getirilmesini bid'at kabul ettiği bilinmektedir. Maliki mezhebi mensubu olan müellifin de bu doğrultuda kendi mezhebi görüşüne bağlı kalarak seccadeyi bid'at kapsamına alması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim bugün muteber fetva kurullarının da -herhangi bir mücbir sebep olmadığı halde- kişinin namaza gelirken kendine ait bir seccade ile gelmesinin bid'at kabul ettiği bilinmektedir.

Müellife göre sünnette yer almayan belirli gün ve gecelerde ifa edilecek namazları bid'at kapsamında değerlendirebilir. Buna göre Recep ayının ilk Perşembesi, Şaban ayının ilk yarısının gecesi, Recep ayının yirmi yedinci gecesi gibi zamanlara bir namaz tahsis etmeyi bid'at kabul eder. Müellifin eserine ağırlıklı olarak etki eden *Um-detu'l-murîd'e* göre bu tür namazların tamamı uydurma olup Hz. Peygambere (s.a.s.) yalan isnat etmek anlamına gelmektedir.<sup>59</sup>

Eserde dikkat çekilen diğer bir bid'at örneği ise kaza namazı kılmama ile ilgilidir. Ülkemizde de bazı çevreler tarafından dile getirilen kılınan nafile namazların kazaya kalmış farz namazların yerine geçeceği bilgisini kesinlikle yanlış bulunur. Kazaya kalmış farz namazlar kılınmalı ve nafile ibadetlerin onların yerine geçeceğine itimat edilmemelidir. Bu mekruh değil haram olan bir bid'attır.<sup>60</sup>

Burada eserde günümüz ve ülkemiz Müslümanlarıyla da alakalı olan bazı bid'atlara değinmek yerinde olacaktır.

Bayram namazlarında imam ve müezzin tekbir getiriyorken cemaat olarak bizzat bu tekbirlere iştirak etmemek.<sup>61</sup>

Tekbir getirirken cemaatin aynı tonda koro halinde beraber tekbir getirmeleri. Müellif bunu sonradan ortaya çıkan bir bid'at olarak görür. Herkes kendi başına kendi tekbirini getirmelidir.<sup>62</sup>

Definden sonra ölüye telkinde bulunmak mekruh bir bid'attır.

Cenaze yıkanırken zikirle meşgul olmak.

59 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 100.

60 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 103.

61 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 114.

62 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 114.



Cenazenin dübürüne, ağzına, boğazına pamuk tıkamak. Zira bunda cenazeye karşı bir hürmetsizlik vardır. Bu haram bir bid' attır.<sup>63</sup>

Cenazenin teşyii esnasında Kur'ân okunması.<sup>64</sup>

Yevm-i şekk denilen Ramazan ayından bir gün önce ihtiyaten oruç tutmak. İcmâise sabit olan haram bir bid' attır.<sup>65</sup>

Teravîh kılınırken her selamdan sonra zikir kabilinden bir şeyler söylemek ve bunu koro halinde yapmak kerih görülen bir bid' attır.<sup>66</sup>

Sahura kaldırmak için davul çalınması, kapılara vurulması, sokaklarda sahur vaktine özel bir şeyler söylenerek dolaşılması da mekruh olan bid' atlardır. Hatta müellife göre Şam diyarında bazıları Ramazan ayında sahura uyandırmak için zurna çalıp şarkı söyler, dans edip çağırırdı. Bunlar mübarek ayın hürmetine karşı çirkin bir saygısızlıktır. Müellif İslam beldelerinde uygulanan muhtelif "teshîr" yani sahura kaldırmak için yapılan müsamerelere değinir. Bunun şeksiz şüphesiz bir bid' at olduğu görüşünü teyit etmek için bunun aslının Sünnette olmadığını delil gösterir. Eğer böyle bir uygulamanın Sünnette karşılığı olsaydı bu denli ülkeden ülkeye tatbik farklılığı göstermeyecekti.<sup>67</sup>

Müellif sahura kaldırmak için yapılan ve hakikaten de büyük bir coğrafyaya yayılmış bu uygulamanın bid' at olmadığı yönünde görüş bildiren İzz b. Abdüsselâm, İbn Arafe, Gabrînî Ebu'l-Kâsım ve Berzelî gibi alimleri zikreder. Ahmed b. Abdurrahmân el-Mencûrî (öl. 995/1587), Şerhu'l-Menhecî'l-müntehab adlı eserinde böyle cevâz ve mekruhluk arasında ihlifafli bulunan meselelerde kişinin cemaatin hilaf ettiği şeyi yapması yakışmaz. Müellif el-Mencûr'un bu sözünü şöyle yorumlar: Dolayısıyla alimlerin ihtilaf ettiği konulara yaklaşmamaya teşvik hususunda alimler ittifak etmişlerdir. Bu meselede doğru olan sahura kaldırmak için bu tür uygulamaları terk etmektir.<sup>68</sup>

63 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 121.

64 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 124.

65 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 135.

66 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 135.

67 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 138.

68 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 138.

## 6. Eserin Zayıf Tarafları

Müellifin, Sünnet ve bid'atın pratiğine yönelik ele aldığı bu ilk bâbda bir mülahazada bulunmak gerekmektedir. Eserin ön sözünde müellif, dinde meydana gelen yeniliklerin taksimini yapmadan önce bir hatırlatması olmuştu. Eğer İslam âlimlerinin üzerinde haram olduğu ihtilafı bir konu varsa burada böyle bir ihtilafı konuda sükût ederek münker olduğuna hükmetmemek gerektiği şeklinde bir uyarısı vardı. Bu uyarı gerçekten de yerinde bir ikazdır. Zira pek çok meselede ulema arasında tartışma vardır. Müslümanların böyle *muhtelefun fih* meselelerde tamamen ittifak etmesi mümkün olmadığı gibi lazım da değildir. Dolayısıyla farklı uygulamalar kaçınılmazdır. Müslümanların birlik ve dirliği için olur olmaz her ihtilafı meselede birbirlerini uyardırmaya çalışması kargaşalara sebebiyet verecektir. Müelliften bu ikaz uyarınca kendisinin de ihtilafı bir konuda bid'at tanımlaması yapmaması beklenirdi. Hâlbuki burada müellif, “yelden dolayı istincâ yapan bizden değildir.” hadisini delil göstererek bir tespitte gitmektedir. Bu hadisin sıhhati hususunda bir ihtilaf bulunmaktadır. Hadisin senedinde bulunan bazı ravilerden dolayı rivayetin zaafına hükmedilmiştir. Dolayısıyla zayıf bir hadis ile bid'at hükmünü vermenin ön sözdeki uyarı ile örtüşmediği ortadadır.

Altıncı bâb, gusülle ilgili olan bid'atlara dairdir. Bu başlık altındaki bid'atlar şöyledir: Suyun israf edilmesi, kulak deliğinin içine su dökülmesi ve guslün geciktirilmesi. Abdeste dair bid'atlar başlığında da benzer bir şekilde suyun israf edilmesi konusunda uyarıda bulunur ve bunun bir bid'at olduğuna odaklanır. Burada bir hüküm dikkat çekicidir. Müellif abdestte ağız ve burnun üçten fazla yıkanmasının bid'at olduğu görüşünü paylaşır. Bu israfın bir ölçüsü olarak takdim edilmiştir. Hâlbuki bu hususta da bir ihtilaf bulunmaktadır. Abdest uzuvlarının bir kereden fazla yıkanmasının caiz olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bu âlimlere göre kişinin kalben kanaat getirebilmesi için üçten fazla yıkaması mekruh değildir. Hâlbuki burada da müellifin üzerinde ihtilaf olduğu bilinen bir meselede bid'at tanımında bulunması ön sözünde uyarıda bulunduğu hususta gelişkiye düştüğü fikrini uyandırmaktadır. Hatta müellif bu ihtilafın farkındadır. Zira bu alıntıya bizzat yer vermiş ve üzerinde hilaf ol-

duğunu ikrar etmiştir. Buna rağmen müellifin bu hareketi mekruh bir bid'at olarak tanımlaması apaçık bir çelişkidir denilebilir.<sup>69</sup>

Müellifin eserinde kimi zaman ne yapmak istediğini tam olarak anlamadığımız bir tarzı bulunmaktadır. Örneğin on beşinci bâbda seferde kılınan namazlar hususundaki sünnet ve bid'atlara yer vermektedir. Burada ilk olarak verilen hükme göre seferde namazın kasredilmemesi her hâlükârda bir bid'attır. Seferde namazın kasredilmesinin vacip olduğu görüşü esas alınrsa haram bir bid'at iken sünnet olduğu kavli kabul edilirse dahi yine mekruh bid'at olur. Müellif bundan sonra konu çerçevesinde mezhebi ihtilaflara değinir. 'Umdetu'l-murîd'e göre âlimlerin çoğu kasrın sünnet olduğu görüşündedir. Bunu teyit eden hadis ve kaviller sıralanır. Kasretmenin vacip ve sünnet olduğu yönündeki görüş sahiplerinin isimleri zikredilir. Fakat burada şu dikkatimizi çekmiştir ki seferde farzları kasretmeyi bir ruhsat olarak görüp tam kılmaya cevaz veren âlimlerin görüşleri zikredilmemiştir. Hâlbuki bilindiği üzere İmam-ı Şâfi'ye göre seferde namaz kasredilmeyebilir. Bu hususta bir ihtilaf vardır. Müellif böyle bir görüşün varlığına hiç atıfta bulunmamış namazı kasretmeden kılmayı behemehâl bid'at kabul etmiştir.<sup>70</sup>

Müellifin dikkat çeken bir üslubu kimi zaman birbiri ile çelişen görüşleri peş peşe vererek bunlar arasında bir tercihte bulunmamasıdır. Bid'atları söndürme iddiasında bulunan bir eserde müellifin bunun ile neyi murad ettiği anlaşılammamaktadır. Örneğin cenazenin âyet, esma-i ilahiye, esma-i nebi yahut evliya isimleri yazılı olan bir kâğıda sarılması haram olan bir bid'attır. Müellif bunun gerekçesini de zikreder. Cenaze kısa bir süre sonra çürüyecek ve üzerinde saygı duyulması gereken isimlerin yer aldığı kâğıt da kirlenecektir. Bu görüşe yer verdikten sonra bazı âlimlerin böyle bir davranışı *istihsân* ettiğine dair bir bilgiyi aktarır.<sup>71</sup> Müellifin bu kavle yer vermesiyle ne yapmak istediği anlaşılammamaktadır. Maksadı bid'at olan davranışlardan ümmeti sakındırmak olan müellifin bu konuda bid'at olduğu görüşünü zikrettikten sonra bazı âlimler de bunu hoş görmüşlerdir dediğinde tesiri azalacaktır.

69 Osman b. Fûdî, *İhyâ'u's-sünne*, 55.

70 Osman b. Fûdî, *İhyâ'u's-sünne*, 108.

71 Osman b. Fûdî, *İhyâ'u's-sünne*, 123.

## 7. Eserin Fikri Etkileri

Müellif kimi zaman âlimlerin bid'at olarak görmediği yahut yapılmasında sakınca bulmadıkları bazı yeni uygulamalar hususunda çekinceli davranır. Bunun en bariz örneği mevlid-i nebî gecelerinde Müslümanların bir araya gelmesi, yiyecek bir şeyler hazırlayarak hediyeleşmesi ve zikirde bulunmasıdır. Müellif böyle bir davranışı günahlardan tamamen arınmış olsa bile mekruh bid'at olarak kabul eder. Bunun mendûb olduğu yönündeki görüşü de zikreder. Fakat müellifi çekinceye sevk eden bir gerçek vardır. Yaşadığı zamanda insanlar kadın-erkek ihtilat halinde bir araya gelerek bu tür etkinliklerde bulunmaktadır. Müellif bu tür davranışlara buna cevaz vermektен Allah'a sığınırım diyerek tepkisini dile getirir.<sup>72</sup> Dolayısıyla burada müellif, meselenin kendisinin dindeki yeri ilgilenmekten ziyade yapılan uygulamanın gün şartlarında nasıl icra edildiğine dikkat eder. Burada mevzu, Hz. Peygamberin (s.a.s.) doğum gecesinden dolayı Müslümanların sevinmesinden ziyade, bu etkinliğin Hz. Peygamberin (s.a.s.) hoşnut olmayacağı bir surete dönüşmesidir. Müellif burada, teorik arka plana değil vakiya bakmanın daha doğru olacağı düşüncesindedir.

Benzer bir tavrı hacla ilgili bid'atlara tahsis ettiği yirminci bâbda da görmek mümkündür. Özellikle son yıllarda hac ve umrede sıklıkla görülen bir davranışa müellifin itiraz ettiği görülür. Hacılar hacın menasikini yerine getirirken bunu kafileleriyle birlikte gruplar halinde yaparlar. Kâbe'yi gördüklerinde, Mekke'ye girdiklerinde, Hacerul'l-Esved'in yanında, Safâ'da Merve'de, Sa'yda Minâ'da, Arafat'ta grup halinde dualar ederler. Hâlbuki hacca muvafık ve muhalif şeyler hususunda dikkat etmezler.<sup>73</sup> Müellif hacıların bu tarzdaki davranışları için bid'at tabirini kullanmadan bir yanlışığa dikkat çekmek istemektedir.

Müellifin burada dikkatini çeken hususun üzerinde durmak gerekmektedir. Hac ve umre için kutsal topraklara gidenler kendi başlarına değil, büyük çoğunlukla kafile halinde ibadetlerini yapmaktadırlar. Çoğu kez başlarında bir rehber olur, ne tür dua edeceklerini belirler

72 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 142.

73 Osman b. Fûdî, *İhyâ'ü's-sünne*, 148.

ve arkasındakiler de onun söylediklerini tekrar ederek tempo tutarlar. Hac ve umrenin rükünleri aynı anda topluca söylenen dualar, yükselen telbiyeler ve getirilen tekbirlerle icra edilir. Bunun olumlu bir tarafı elbette vardır. Hac ve umrenin rükün ve şartlarına tam vakıf olmayan bireyler gruba uyararak hatalara düşmekten korunur. Nerede ne dua edileceğini bilemeyen kişiler başlarındaki rehberle uyararak dua ve zikirle meşgul olur. Ancak topluca yapılan dua, tesbih ve zikirlerin şöyle bir olumsuz tarafı da vardır ki Müslümanlar, grup halinde iken kendi başına Allah'a yönelmek, ihtiyaç ve sıkıntılarını iltica ve niyaz içinde arz etmek, kusur ve günahlarını itiraf etmek gibi bireysel içe yönelişlerden uzak kalabilirler. Tefekkür, tezekkür ve münacatların en şuurlu yapılacağı yerlerde kalabalığa uyararak sadece rehberin dediklerini tekrar etmek huzurdan uzaklaştırabilir. Başkasının ne diyeceğini beklemek samimi ve deruni hislerin inkişaf etmesine engel olabilir. Muhtemeldir ki Müslüman bireyin Mekke ve Medine'nin feyizli ikliminde açığa çıkacak manevi istidatları topluluğun uğultusu arasında sıkışıp kalacaktır. Hâlbuki hac ve umre insani tekâmülün, kalbi ve ahlaki terakkinin ve en önemlisi imanî müşahedelerin zirvesini bulacağı tefekkürlerin zeminidir. Böyle bir atmosferde bireyin kendi potansiyelini ihmal edip rehberle dikkat kesilmesi manevi latifelerin neşvünema bulmasına ket vurabilir.

Eserin öne çıkarmaya çalıştığı diğer bir husus ise yemek içme adabı ile ilgili bâbda yer almaktadır. Müellif burada kişinin kendi özgü tabakta yemek yemesi, özel bardaktan su içmesi eğer kibir olarak yapıyorsa haram bid'at değilse her hâlükârda mekruh olarak görülmüştür. Müellif bunun hoş güzel bir davranış olmadığına Hz. Peygamberin (s.a.s.) Hz. Aişe'nin içtiği bardaktan su içmesini hatta dudağını tam validemizin dudağını koyduğu yere denk getirmesini delil olarak sunmaktadır.<sup>74</sup>

Burada eserin sosyal ilişkilerin sağlamlaştırılması lehine bir tedbire dikkat çektiği söylenebilir. Şöyle ki toplumu oluşturan en merkezi teşekkül ailedir. Aile fertlerinin birbirlerine yabancılaşmaması ve aralarındaki sevgi ve irtibatın sağlam örülebilmesi için aynı tabaktan yemek yemek ve aynı bardaktan su içmenin özellikle eşler arasında

74 Osman b. Fûdî, *İhyâ'u's-sünne*, 208.

olumlu bir katkısı olabilir. Müellifin böyle bir mesajı mevzu üzerinden vermeye çalıştığı söylenebilir.

### Sonuç

İslamiyet'in fetihler ve toplu ihtidalar ile geniş bir coğrafyaya yayılması Müslümanlar açısından kuşkusuz son derece sevindirici bir gelişme olmakla birlikte bu genişlemenin riskli bir tarafı da olmuştur. Başka uygarlık ve dinlerle temas eden Müslüman topluluklar, diğer milletlerin mensupları ile ihtilat ettiklerinden dolayı ister istemez etkileşim içine girmişlerdir. Hatta Müslüman olan toplumların eski din ve kültürlerinden kalan birtakım alışkanlıklar, insan doğası gereği hemen terk edilememiş ve sünnete aykırı bir şekilde dinî pratiklerin içine adeta sızmışlardır. Hz. Peygamberin (s.a.s.) bizzat kendisi, bu tür bir tehlide karşı ümmetini sıkı sıkı tembihlemiştir. Bundan dolayıdır ki muhtelif coğrafya ve asırlarda bid'at temalı eserler kaleme alınmıştır. Osman b. Fûdî'nin *İhyâu's-sunne ve ihmâdu'l-bid'a* adlı eseri bunlardan birisidir. Eser üzerine yapılmış bu tenkitli incelemede özellikle bazı hususlar dikkatimizi çekmiştir. Müellif, bid'at ile mücadele edilirken nezahet-i lisandan ödün verilmemesi ve Müslümanlar arasında gerginlik çıkmasına sebebiyet verecek asabi çıkışlardan uzak durulmasına teşvik etmektedir. Kendisi, toplumda yerleşmiş hatta kökleşmiş bir takım bid'at tezahürlerinin üzerine gidildiğinde bunun tatsızlıklara neden olacağına farkındadır. Bu yüzden eserin ön sözünde bid'atla mücadele esnasında takınılması gereken üslubun altını özellikle çizmiştir. Müellifin konuya bu yaklaşımının örnek alınmasında toplumsal ahenk için büyük bir fayda olduğu söylenebilir. Otuz üç bâba ayrılan eserin her bâbında önce sünnet olan tatbikler zikredilmekte ve ardından da buna muhalif olanlar bid'at olarak sunulmaktadır. Eserde bid'at olarak takdim edilen hususların bir kısmı mezhebî içtihat farklılıklarına konu olmuştur. Bir başka deyişle ihtilafli konularda da bid'at kavramını kullanmakta beis görmemiştir. Bunun isabetli bir yaklaşım olmadığı düşüncesindeyiz. Nitekim müellifin kendisi de ön sözde ihtilafli hususlarda tenkidin işletilmemesine dair tavsiyede bulunmuştur. Fakat bu tavsiyesine bizzat kendisinin uymadığı görülmüştür. Müellifin kendisi sûfî olmasına karşın tasavvufî pratikler içerisine sızmış bid'atları da es geçmemiş onlar içerisinde gördüğü yanlışlıkları da bid'at olarak tanımlamıştır. Bu

açından müellifin insafı bir ilmi duruşa sahip olduğu gözlemlenmiştir. Eserde bid'at genel olarak ikiye ayrılmaktadır. Âlimlerin bid'at olarak ittifak ettikleri meselelerde *haram olan bid'at*, diğerlerine ise mekruh olan bid'at kavramlarını kullanmıştır. Osman b. Fûde Maliki mezhebine mensup olduğu için çoğu mevzuda kendi mezhebinden olan âlimlerin görüşüne yer vermekle birlikte diğer mezheplere bağlı olan âlimlerin kavillerine de atıfta bulunmuştur.

### Kaynakça

**Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1421/2001.

**Aliyû**, Vuheybe – Gaytâvî, Şerîfe. *Eseru ıslâhâtî'l-Mugaylî 'ale'd-duveylâtî'n-nâşieti fî Garbi İfrikîyye*. Cezayir: Ahmed Dirâye Üniversitesi, Beşeri ve İslami İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019-2020.

**Arıkan**, Adem. "Nijerya'da Selefilere". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/2 (2015).

**Baş**, Derya. "Zerrûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/297-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

**Câlûdî**, 'Alyân. *et-Tehavvulâtu'l-fikriyye fi'l-'Alemlî'l-İslâmî*. Ürdün: el-Ma'hedu'l-'Âlî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014.

**Çetin**, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

**Gürler**, Kadir. "Bid'at Kavramı Üzerine". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1/3 (2003), 57-78. (Erişim 07 Haziran 2022).

**Humwick**, J. O. "Batı Afrika'da Ortaya Çıkan Tasavvufi Direniş Hareketleri". çev: Kadir Özköse – Fikret Mutlu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003), 379-391.

**İbn Fûdî**, Osman. *İhyâ'ü's-sünne ve ihmâdü'l-bida'*. Sokoto: Y.y. ts.

- İbrahim**, Abdullah Abdurrezzâk. “Hareketu’ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-İslâhiyye fî Garbi İfrîkiyya ve âsâruhâ ed-dîniyye”. *Devriyyetu Kâne et-Târîhiyye*, 7/26 (2014), 237-259.
- İbrâhîm**, Abdullah Abdurrezzak. *el-Muslimûn ve'l-isti'mâru'l-Urubbi li-İfrîkiyye*. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-fünûn, 1989.
- Kavas**, Ahmet. “Osman b. Fûdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/466-467. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Köse**, Saffet. “İbnü'l-Hâc El-Abderî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 21/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Lümeyn**, Nâcî. “Ebu'l-Hasen es-Sagîr ve cuhûduhû fî hidmeti'l-Mezbebi'l-Mâlikî”. *el-Mudevvene* 1/2 (2014), 43-72.
- Mes'ad**, Mustafâ. *Eseru da'veti'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb fî hareketi Osman b. Fûdî el-İslâhiyye* (Riyad: 'Îmâdetu'l-Bahsi'l-'İlmî, 1991).
- Musa**, Mudasıru. *Batı Afrika'nın İslâmlaşması Ve Songhai İmparatorluğu (M.1464- 1591)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).
- Mübârek Ca'ferî**, eş-Şeyh Osmân b. Fûdî. “el-Kâdirî ve teessuruhû bi'l-fikri'l-İslâhî li'l-Mugaylî”. *'Usûru'l-cedîde* 16-17 (2014-2015).
- Özköse**, Kadir. *Sufi Davetten Devlete (Osman b. Fûdî ve Sokoto Halifeliği)*. B.y.: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Revâbihî**, Nesme – Ras, Na'îme Hamrâ. *Hareketu Osmân Dân Fudyû el-Cihâdiyye ve Tanzîmâtü devletihî*. Cezayir: Dicali Bounnaama Üniversitesi, Beşeri ve sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014-2015.
- Sa'd**, Ferah. “Hareketu’ş-Şeyh Osmân b. Fûdî el-İslâhiyye”, *el-Mecelletu'l-Cezâiriyye li'l-mahtûtât* 15 (2016), 205-216.
- Sabahuddîn**, Cuneyd. *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fûlânî ve 'akidetuhû*. Mekke: Ummul-Kurâ Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.



**Shukir**, Muhammed. "el-Ezânu'l-cemâ'î fi'l-Câmi'î'l-Emevîyyi'l-Kebîr bi-Dimeşk". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Mart 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=eLCy0aUIOAO>

**Şerbetçi**, Koray. "Mücahit Bir Mutasavvıf Osman b. Fudî". *Diyanet Dergisi* Erişim: 08 Haziran 2022. <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=35107>

**Şeyhanâ**, Seyyidî A' mar. *Me'sesetu't-tasavvuf fi Garbi İfrîkiyye et-turukiyye*. Doha: Al Jazeera Centre for Studies, 2019.

**Ya'kûb**, Ali. "eş-Şeyh Osman b. Fûdî ve menhecuhû fi't-terbiyeti'r-rûhiyye li-etbâ'ihî". *Mecelletul'-ulemâi'l-Efârîka* 1 (2019), 182-195.

**Yaran**, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 6/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

**Zürkânî**, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-İrfân*. B.y.: Matbaatu İsâ el-Bâbî, ts.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt/Volume-3 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2023

## İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi ve Uygulamalara Yansıması

*Principle of Ethics in Primary Education Religious Culture and Moral  
Knowledge Curriculum and its Reflection on Practices*

**Tuba Kurt**

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü,

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi, Konya/Türkiye.

*Ph.D. Student, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences,  
Department of Philosophy and Religious Studies, Religious Education, Konya  
Türkiye.*

tuba\_ordinaryus@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1653-6312

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | *Article Type:* Araştırma Makalesi | *Research Article*

**Geliş Tarihi** | *Date Received:* 19 Ocak | *January 2023*

**Kabul Tarihi** | *Date Accepted:* 8 Mart | *March 2023*

**Yayın Tarihi** | *Date Published:* 15 Haziran | *June 2023*

### Atıf | Cite as

Tuba, Kurt. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim  
Programlarında Etik İlkesi ve Uygulamalara Yansıması". *İdrak Dini  
Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 114-146.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism  
software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi ve Uygulamalara Yansımaları<sup>1</sup>

### Öz

Etik, son yıllarda ahlak ve din eğitiminde en çok tartışılan konulardan biridir. Özellikle ör-  
gün din eğitimi alanında bireye kazandırılması gereken etik değerler konusu bu tartışmaların  
temelini oluşturmaktadır. Öğrencilerin bu değerleri içselleştirmeleri ve günlük hayatlarına  
yansımaları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin temel amaçları arasındadır. Bu çalış-  
manın amacı, normatif ilkelere bağlamında eleştirel bir analiz yaparak DKAB programlarını  
ve kazanımlarını analiz etmektir. Çalışma kapsamında 4-8. sınıfların 3. üniteleri normatif etik  
türleri açısından incelenmiş ve temel amacı iyi insan yetiştirmek olan DKAB programlarına  
uygunluğu tartışılmıştır. Bu çerçevede ders kitabındaki işleyiş dikkate alınarak hangi sınıf  
düzeyinde hangi etiğin hâkim olduğu değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışma nitel desen ile  
yürütülmüş, veriler doküman analizi ile toplanmış ve betimsel analiz ile çözümlenmiştir. So-  
nuç olarak elde edilen verilerde İslam dininin emirleri çerçevesinde bireye sorumluluk duy-  
gusu yüklenerek birtakım ahlaki değerlerin kazanımlarda vurgulandığı görülmüştür. Elde  
edilen bulgulara dayalı olarak gelecekte hazırlanacak DKAB programı için erdem etiğinin  
ilkelerine uygun önerilerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Öğretim Programı, Erdem, Etik, Değer.

## Principle of Ethics in Primary Education Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum and its Reflection on Practices

### Abstract

Ethics has been one of the most discussed topics in moral and religious education in recent  
years. Especially in the field of formal religious education, the issue of ethical values that  
should be taught to the pupils forms the basis of these discussions. Among the main goals of  
Religious Culture and Moral Knowledge (DKAB) courses, students internalize these values  
and reflect them in their daily lives. This study aims to analyze DKAB curriculums and their  
achievements by making a critical analysis in the context of normative principles. Within the  
scope of the survey, 3rd units of the 4-8 grades DKAB curriculum were examined in terms of  
normative ethics types and their suitability for DKAB curriculum, whose primary purpose  
is to raise good people, has been discussed. In this framework, it has been tried to evalua-  
te which ethical norms are dominant in each grade considering the teaching process in the  
textbooks. In the study conducted with a qualitative design the data has been collected with  
document analysis and analyzed with descriptive analysis. By examining the data obtained,  
it has been seen that some moral values are emphasized in the achievements by giving a sense  
of responsibility to the individual within the framework of the orders of the Islamic religion.  
Based on the findings, suggestions have been made for the DKAB curriculums to be prepared  
in the future, in accordance with the principles of virtue ethics.

**Keywords:** Religious Education, Curriculum, Virtue, Ethics, Value.

1 Bu makale 27-28 Ekim 2022 tarihlerinde Giresun Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumu'nda sunulan "Normatif Etik Teoriler Bağlamında İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kazanımlarının Eleştirel Analizi" başlıklı tam metnin genişletilmiş halidir.

## Giriş

Akıllı ve irade sahibi olarak yaratılan insanın eylemlerinin mahiyeti, bu eylemleri hangi niyet ve amaçlar içinde yaptığı tartışılmalı bir husustur. İletişim ve etkileşim çağının kapsamının genişlemesine paralel olarak da, yapılan eylemlerin niyet ve amaçları daha fazla görünür hale gelmiştir. Bu etkileşimin en çok hissedildiği alanlardan biri de eğitim kurumlarıdır. Teorik çerçevede ahlak ve etik ile ilgili pek çok çalışmanın yapılmış olmasına rağmen bu alanla ilgili eğitim kurumlarında yer alan sorular ve sorunlar halen tartışılmaya devam etmektedir.

Bu soru ve sorunların temelinde, eğitim-öğretim programlarında meydana gelen değişim ve dönüşüme paralel olarak, bireylerden beklenen rollerin niteliği yer almaktadır. Eğitim kurumlarında bireylerden beklenen niteliklerin başında, bireylerin edindiği bilgiyle kendisini ve çevresini dönüştürmesi gelir. Bu durum programların bireye kazandırılması hedeflenen bilgi, beceri ve davranış rollerini gerçekleştirecek minvalde olmasını gerekli kılar. Bireylere ahlaki değerler kazandırma noktasında bütün disiplinler sorumluluk sahibi iken, bu konuyu dini bağlamla da desteklediğinden ötürü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim bu dersin amaçlarından biri de ahlaki olan davranışların dinle irtibatlandırılması ve temellendirilmesidir. Din ve ahlak bireylerin mutluluğuna katkı sağlaması ve toplumsal hayatın daha düzenli yaşanması adına amaç birliğinde olan iki alandır. Bu alana yönelik ortaya konulan ilkelerde asıl amaç, ahlaki değerlerin yerine getirilmesi noktasında bireylere irade kazandırarak ahlaki bir yaşama bilincinin sağlanmasıdır. Bireylere ahlaki bir karakter kazandırma hedefinde bulunan DKAB derslerinden de beklenen, öğrencilerin okulda edindiği kazanımları günlük hayatta alışkanlık haline getirerek davranışlarına yansıtmasıdır. Bunun için ders kazanımlarının bu aktarımı sağlayacak nitelikte olması gerekmektedir.

Literatür incelendiğinde, etik teoriler ile ilgili kapsamlı çalışmaların olduğunu görebilmek mümkündür.<sup>2</sup> Bununla birlikte İslam ahlakı

2 Bk. Berfin Kart, "Erdem Etiği Normatif Midir?", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (01 Eylül 2006), 101-108; Derya Küçükalp, "Erdem Etiği ve Politika",

çerçevesinde etik teorilerin incelenmesi üzerine sınırlı sayıda da olsa çalışmalar bulunmaktadır.<sup>3</sup> Literatürde başlı başına DKAB öğretim programları ve etik teoriler alanında yapılan bir çalışmaya rastlanmaması, yapılan bu araştırmanın alanyazındaki eksikliği kapatma ile mevcut çalışmalardan farklı ve özgün olması noktasında önemli olacağını göstermektedir. Nitekim İslam dininin temel kaynaklarına bağlı kalarak ele alınan bir dersin, ahlaki davranışları bireye kazandırma noktasında hangi noktada durduğu ve bunu etik teoriler bağlamında ders kitaplarına hangi perspektiften yansıttığı araştırılmaya ihtiyaç duyulan bir husustur. Nitekim etik teoriler, elde edilen kazanımlar neticesinde ortaya konulan davranışların sonucunu, niyetini veya oluşunu belirlemek açısından önemli bir alandır. Bu sebeple bu araştırma, DKAB öğretim programının hedeflediği karakteri inşa

*Bursa Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 27/1 (2008), 71-83; Mehmet Koçyiğit - Engin Karadağ, "Etik Teorilerine Dayalı Bir 'Etik Eğilimler Ölçeği' Geliştirme Çalışması", *İş Ahlakı Dergisi* 9/2 (2016), 283-307; Reyhan Sarıçiçek - Mehmet Aytekin, "Etik Teorileri Çerçevesinde Bağımsız Denetim Meslek Etiği", *II. International Conference on Empirical Economics and Social Science (ICEESS)* (2019), 1179-1189; Hasan Ocak, "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağ'dan Ortaçağ'a Evrimi", *FLSFFelsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (01 Nisan 2011), 79-101; Mustafa Atatorun, "Uluslararası Etik Ve Zygmunt Bauman", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/27 (31 Temmuz 2017), 320-334; Orhun Doğuş Yılmaz, "Ötenazi Kavramının Teleolojik, Deontolojik ve Meta-Etik Teoriler Bağlamında Karşılaştırmalı Analizi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/2 (01 Haziran 2019), 126-142; Sema Yanmiyan, "Yeni Medya ve İletişim Çalışmalarının Etik Teoriler ve Yönetişim Bağlamında Değerlendirilmesi", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/3 (27 Eylül 2021), 871-888.

- 3 Bk. Halis Ayhan, "Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (01 Ocak 1986), 25-34; Cafer Sadık Yaran, "İslamda 'Ahlakın Şartı' Kaç?: İslam 'Erdem Etiği'nin (Yeniden) Yapılandırılması Önerisi", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 11 (18 Nisan 2012), 35-55; Ayşe Eroğlu, "Kant'ın Deontolojik Etiğinden Meslek Etiği Oluşturma", *Turkish Studies - Social Sciences* 14/3 (2019), 527-541; Tuğrul Yürük - Ahmet Düzenli, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/2 (25 Aralık 2021), 715-740; Fatma Yüce, "Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (30 Haziran 2021), 251-275; Muhammed Karakaya, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 5 (15 Aralık 2019), 88-120; Mehmet Vural, "İslâm Ahlâkı ve Modern Ahlâk Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 345-384.

ederken hangi ahlaki ilkelerin, kazanımlara ne ölçüde ve hangi bakış açısıyla yansıtıldığını analiz etmesi açısından önemlidir.

Araştırmada cevabı aranmaya çalışılan temel soru şudur: DKAB öğretim programında yetiştirilmesi hedeflenen insan tipi ile kazanımlarda yer alan amaçlar, ders kitaplarındaki uygulamalara bakılarak normatif etik ilkeleri ile karşılaştırılabilir olarak incelendiğinde, aralarında bir tutarlılık söz konusu mudur? Bu temel sorudan yola çıkılarak kazanımların hangi etik sınıfına girdiğinin de cevabı aranmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda Milli Eğitim Bakanlığı'na (MEB) ders kitaplarının ve öğretim programında yer alan kazanımların hazırlanması noktasında öneri sunmak hedeflenmektedir. Çalışmanın amacı DKAB dersinin kazanımlarının ahlaki ilkeler bağlamındaki hedeflerini belirleyip, bunların bireylere kazandırılmasında ders kitaplarında nasıl bir perspektifin kullanıldığını normatif etik teorileri bağlamında eleştirel bir bakışla analiz etmektir.

Yapılan çalışma, "2018 DKAB dersi öğretim programı" nda yer alan kazanımlar ile sınırlı tutulmuştur. Bu bağlamda 2018 yılında MEB tarafından hazırlanan DKAB dersi öğretim programı ile 2022-2023 eğitim-öğretim yılında okutulan ders kitapları inceleme kapsamına alınmıştır. Ancak çalışma 4-8. sınıfların sadece 3. üniteleri baz alınarak incelenmiştir. Bu anlamda diğer üniteler çalışma kapsamına dâhil edilmemiştir. 3. ünitelerin güzel ahlak konusuna daha çok vurgu yapması bu sınırlandırmanın sebebidir.

## 1. Etik ve Normatif Etik

Araştırmanın anlaşılabilirliği açısından öncelikle kavramların iyi analiz edilmesine ihtiyaç vardır. Çünkü etik denildiğinde en çok karıştırılan kavram ahlaktır. Bu durumda etik ve ahlak kavramlarının ne anlamlara geldiğinin netleştirilmesi gerekir.

Etik ve ahlak, "töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy ve mizaç" gibi kavramlarla aynı kökten gelmektedir.<sup>4</sup> Felsefe alanına ait bir kavram olan etik, felsefenin ahlak ve ahlaki değerle ilgili olan alt dalını veya disiplini ifade eder.<sup>5</sup> Mengüoğlu'na göre ise etik,

4 Ahmet Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 12.

5 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 11.

“İnsanın davranışlarını özel bir problem alanı olarak araştıran, bu alanın varlık nitelikleri ile bu alanı yöneten ilkelerin, değerlerin varlık niteliklerini, yapıp etmelerinin bağımlı ya da bağımsız olmalarını inceleyen disiplindir”.<sup>6</sup> Bu durumda etik için, asıl konusu ahlak olan, ahlakın kavramsal ve teorik kısmını ele alan, insanın eylemlerini merkez edinen, bu eylemlerdeki ilkelerin ve değerlerin ortaya çıkış şeklini inceleyen, bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinin bilgisini edinmeye çalışan bir alandır demek mümkündür.

Ahlak, Arapça “hulk” kökünden, geleneklere, göreneklere ve alışkanlıklara karşılık gelen bir kavramdır.<sup>7</sup> Terim olarak ise ahlak, bir milletin ya da bir toplumun belirli dönemlerde hayatına girip davranışlarına yön veren inanç, değer, norm, buyruk ve yasak olarak bireylerin yaşamına etki eden ilkelerdir.<sup>8</sup> Bu durumda ahlak için bireylerin davranışları, alışkanlıkları ve inançlarını yönlendiren bir değerler sistemi olduğu söylenebilirken; etik için ahlak felsefesini inceleyen bir araştırma alanıdır, denilebilir. Bir başka deyişle ahlak, daha çok eylem üzerinde yoğunlaşırken; etik, eylemlerin hükümlerine nasıl karar verildiği üzerine yoğunlaşan soyut ve kuramsal bir alandır. Bu durumda etik, ahlakı da içine almaktadır.

Burada değinilmesi gereken bir diğer kavram da “değer” dir. Değer, bir toplumsal grubun varlığının devam etmesi için çoğunluk tarafından kabul edilen, müşterek duygu, düşünce ve idealleri ortaya koyan, toplumların tümüne yayılmış temel ahlaki ilke ve inançlardır.<sup>9</sup> Cevizci, ahlaklı olmayı bir değere dayanmak olarak ifade eder ve ahlaklı olmanın, içerisinde eylemliliği de barındırdığını belirtir.<sup>10</sup> O halde ahlak, değerlere dayanan pratik bir eylem, etik de bu pratik ahlaki eylemleri araştıran ve kendisine konu edinen bir disiplindir denilebilir.

6 Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 317.

7 İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 15.

8 Doğan Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2017), 23.

9 Sezgin Kızılçelik - Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü* (Ankara: Atilla Kitabevi, 1994), 99.

10 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 11.

Kavramlar incelendiğinde etik, ahlak ve değerler alanının insanı bütüncül ele almak adına önemli olduğu dikkatleri çekmektedir. Öyle ki insanı insan yapan sadece akıllı bir varlık olmasından öte, değer yüklü bir varlık olmasıdır. Bu değerlere göre ahlaki eylemlerde bulunan insanların faaliyetlerini konu edinmek bakımından etik konusu oldukça önemlidir. Burada asıl problem “Bir toplum içinde var olan ahlaki değerlerin kaynağı nedir; din mi, yoksa akla dayalı toplumsal normlar mı bunun belirleyicisidir?” şeklindeki sorulardır. Ahlakın kaynağı dine dayandırıldığında, insanın yükümlülüklerini, neyi yapıp neyden sakınması gerektiğini bildiren ahlaki kurallar, kaynağını Tanrı’dan ve onun gönderdiği ahlaki yasalardan alır.<sup>11</sup> Ahlakın kaynağını toplumdan aldığını söyleyenlerin görüşü daha çok seküler bir bakışı yansıtarak dinin katkısını göz ardı etmek yönüyledir. Bu durumda da Tanrı’nın ilkelerinden çok, akıl temelli toplumun normları insanların bir arada ve düzen içinde yaşamaları için gerekli olacaktır.

Ahlaki değerlerin kaynağına yönelik bu tartışmalar, onun teorik boyutunu içeren etik için de geçerlidir. Temeli dine dayanan ahlaki değerler, etiğin de insanı ele almak noktasında bu minvalde yorumlanmasını gerekli kılacaktır. Öyle ki genel anlamda dinlere bakıldığında, olması gereken birey tasavvuru ve değerlerin etik bir öğretiyi yansıttığını gözlemlemek mümkündür. Dinler bu öğretilerini, insan-toplum ve insan-Tanrı ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu ilkeler üzerinden gerçekleştirir. Bu ilkeler neticesinde bireyler neyi yapması ya da neyden sakınması gerektiği hakkında bilgi sahibi olabilirler. Bunun sonucunda dinler daima bir şey vaat eder ve bir amaç güder.<sup>12</sup> Bu vaat ve amaç da emir ve yasakların yerine getirilip getirilmemesine bağlı olarak cennet ve cehennem şeklinde tasvir edilir. Bütün bunlardan yola çıkarak bireylerin, kaynağı neye dayanırsa dayansın, ahlaktan ve etikten bağımsız olamayacağını belirtmek gerekir. Çünkü bunlardan birisi bireyin değer alanının ve ahlaki yaşamının maddesini, diğeri de formunu oluşturur.

Etik geleneksel anlamıyla zihinlerde “kural ve norm koyucu” olarak yer etmiş durumdadır. Her ne kadar olay ve olgularla ilgili

11 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 16.

12 Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 319.



betimsel tasvirler yapsa da etikten beklenen değer yargılarıyla örülü olması durumudur. Nitekim bu durum ahlaki bir yaşam biçimi için gereklidir. Zira etik deyince anlaşılın, insana neyin doğru veya yanlış, neyin iyi veya kötü olduğunu, belirli durumlarda nasıl davranması gerektiğini söyleyen normatif etikdir.<sup>13</sup> O halde normatif etiğin insanların ahlaki bir yaşam sürmeleri için onlara neler yapıp nelerden kaçınmaları gerektiği noktasında yol gösterici bir kılavuz niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.

Literatürde normatif etik türlerinin kabaca üç ana başlık altında toplandığı görülmektedir.<sup>14</sup> Birincisi insanların seçmeleri gereken hedefler ve peşinden gitmeleri gereken ideallerin neler olduğu konusunu merkeze alarak, en yüksek iyiyi problem edinen “teleolojik etik” tir. İkincisi, insanların belirlemeleri veya yönlendirmeleri gereken ahlaki kriterlerin neler olduğu sorusunu merkeze alarak doğru eylem konusunu problem edinen “deontolojik etik” tir. Üçüncüsü ise, sağlam bir kişilik yapısının ve erdemli bir yaşamın ölçüsünün ne olduğu sorusunu merkeze alarak sağlam bir karakter üzerine yoğunlaşan “erdem etiği” dir. Her üç etik türü insan davranışlarıyla ilgili norm ve kurallar belirlemekle birlikte bu davranışlara yükledikleri anlam açısından farklılaşır.

Teleolojik etiğe göre ahlaki eylemlerin değerini belirleyen şey davranışların ortaya çıkardığı “sonuç” tur. Bireyin mutluluğu, kendini gerçekleştirme veya olabilecek en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu, ulaşılması istenen nihai bir amaçtır. Bu durumda teleolojik etik için öznenin karakterinden öte, öznenin toplum içinde sergilediği eylemlerin sonuçları esas kabul edilir. Bütün etik türleri için özne biricik kabul edilirken, bu etik türünde bireyin kendisinin ve toplumun çıkarı için elde ettiği sonuç daha anlamlıdır. Bu sonuçlar teleolojik etikte “iyi” ve “kötü” değerleri ile ifade edilir.<sup>15</sup> O halde bir eylemin sonucu öncelikle birey, daha sonra da toplum açısından faydalı sonuçlar üretiyorsa iyi, zararlı sonuçlar üretiyorsa kötü olarak değerlendirilir.

13 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 20-42.

14 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 43.

15 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 45.

Teleolojik etiğin eleştirisi olarak ortaya çıkan deontolojik etik türü, sonuçtan ziyade “doğru davranış” üzerine yoğunlaşır. Ahlaki bir davranışın doğruluğu ve yanlışlığı eylemin ortaya çıkardıklarından ziyade bireylerin birtakım ahlaki ödev ya da eylemleri yerine getirip getirmemesine göre belirlenir.<sup>16</sup> Yani deontolojik etikte değer kavramları “doğru” ve “yanlış” şeklinde ifade edilir ve eylemin sonuçlarından ziyade bireylerin sorumluluklarını yerine getirip getirmediğine odaklanılır. Deontolojik etik açısından yalnızca bireyler ya da toplumlar değil evrensel bir istencin varlığı söz konusu olup bireylerin akla dayalı ve otonomik bir sorumluluk duygusu içerisinde görevlerini yerine getirmeleri istenir.

O halde bu etik türünde bireye bakış, onun akıllı, sorumluluk ve irade sahibi olması yönüyledir. Bu çerçevede bireyin yerine getirdiği ahlaki eylemleri hangi niyetle yaptığı ve bu eylemleri sorumluluk bilinci içinde yapıp yapmadığı meselesi deontolojik etiğin temelini oluşturur. Bazı durumlarda birey, eylemini ödev bilinciyle veya iyi niyetle gerçekleştirmiş ise, eğer eylem birey ve toplum için en yüksek iyiyi meydana getirmede eksik bile kalsa, bireyin eylemi etik ilkelere göre “doğru” kabul edilir.<sup>17</sup>

Deontolojik etik kapsamına pek çok etik türü girmekle birlikte çalışma kapsamında sadece “Kant’ın ödev ahlakı” ile “dini etik” konusuna değinilmiştir. Dini etikte aslolan Tanrı’nın emirlerine uymak neticesinde elde edilecek ahlaki bir yaşamdır. Bu durumda inandığı dinin kutsal kitabına başvuran bir birey, kendisi için neyin doğru, neyin yanlış olduğunu en sağlam dayanaktan edinmiş olur. Çünkü bütün bu doğru ve yanlışlar, Tanrı’nın yapılmasını emrettiği ya da yasakladığı kurallardır. Bir başka deyişle doğrunun kaynağı Tanrı’dır. O halde inanan bireylere düşen bu kurallara itaat etmek ve yaşamını ona göre idame ettirmektir. Hristiyan ve İslam ahlak teorileri bu kapsam içerisinde değerlendirilebilir.

Bir diğer deontolojik etik türü de Kant’ın ödev ahlakıdır. Bütün deontolojik etik teorilerde olduğu gibi burada da sonuçtan ziyade

<sup>16</sup> Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 89.

<sup>17</sup> Abdurrahman İlğan vd., *Eğitimde Ahlak ve Etik* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2020), 12.

doğru bir ahlaki eyleme odaklanma söz konusudur. Doğru eylem, ödevle bağlı olarak yapılan ve ahlak yasası tarafından uygun görülen eylem olarak tanımlanır.<sup>18</sup> Ahlakın temeli olan mutluluk kişiden kişiye, durumdan duruma göre değiştiği için Kant, ahlakın temelini değişmeyen bir ilkeye oturtmak çerçevesinde, ahlak yasasıyla birlikte herkes için aynı kalan “iyiyi istemeyi” (iyi niyet) de merkeze almıştır.<sup>19</sup> Bu durumda Kant’ın ödev ahlakında “Nasıl mutlu olabilirim?” sorusu değil de “Benden istenilen ve beklenen nedir?” ve “Neyi istememiz gerekir?” soruları ön plana çıkmaktadır.<sup>20</sup> Bir başka deyişle Kant için önemli olan bir eylemin “iyi bir niyetle yapılması” ve “ahlak yasasına uygun olması”dır.

Bir diğer normatif etik türü ise, erdem etiğidir. Erdem, eski Grekçe’de “arete” sözcüğünden gelmekte olup, hedefin ve işlevin yerine getirilmesi, kişinin potansiyellerini mutlak surette gerçekleştirme ya da bireyin doğasını açığa çıkartması anlamındadır.<sup>21</sup> Erdem kavramı başka bir tanımda ise, Arapça “fazilet” kelimesinin karşılığı olup, felsefede iki aşırı uca savrulmadan ortada, itidal sınırında eylemde bulunmayı ifade eder.<sup>22</sup> Bu durumda erdem etiğinde, yapılan eylemin amacına uygun olarak en iyi şekilde yapılmasının ve bireyin böylelikle kendini gerçekleştirmesinin amaçlandığını söylemek mümkündür. Örneğin aklın erdemi, düşünmesi, eleştirmesi, yorum yapması ve sonuca varmasıdır. Bu erdemi yerine getiren bireylerin kendini gerçekleştirmiş olması beklenir. Çünkü erdemler insanı daha fazla insan yapmak içindir.

Erdem etiğini diğer etik türlerinden ayıran birtakım özellikler vardır. Nitekim teleolojik etik ahlaki eylemlerin sonuçlarına odaklanarak iyi ve kötü ayırımına giderken, deontolojik etikte sorumluluk ve ödev bilinci çerçevesinde eylemlerin doğru ve yanlışlığı belirlenir. Erdem etiğinde ise, ahlaklı bir yaşamın temel belirleyicisi olarak eylemi gerçekleştirenin karakterine ve erdeme vurgu vardır.<sup>23</sup> Bu

18 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 115.

19 Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 321.

20 Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 218.

21 Küçükalp, “Erdem Etiği ve Politika”, 73.

22 Karakaya, “Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum”, 90.

23 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 134.

durumda diğerk iki etik türünde eylemlerin iyi-kötü, doğru-yanlış veya ne niyetle yapıldığına odaklanma söz konusu iken, erdem etiğinde bireyi iyi kılan hususlar daha çok ön plandadır.

Erdem etiğinin karakter ve eylemi merkeze alması, onun eylem yerine “olma”yı ön plana çıkardığının veya temele aldığıının göstergesidir. Erdem etiğinin bu durumu sonuççu teleolojik yaklaşım ve niyet ile ödevi önceleyen deontolojik etikten farkını ortaya koymaktadır. Erdem etiğinin eylemden ziyade olma üzerine yoğunlaşması, karakterin erdemler aracılığıyla daimî surette gelişilebilir olması açısından da önemlidir. Ayrıca teleolojik yaklaşımda olduğu gibi çıkarıcı bir özne anlayışı yerine, ya da deontolojik etikte olduğu gibi bireyin eylemlerinin başka otoriteler tarafından belirlenmesi yerine salt bir öznecilik söz konusudur. Bir başka deyişle, diğerk bütün etik teorilerin eylem merkezli olduğu yerde erdem etiği, faili veya ahlaki özneyi ve onun moral gelişimini temele alan bir etik anlayışıdır.<sup>24</sup> Ancak onun bireyi önceleyen yaklaşımı toplumdan soyut bir şekilde anlaşılmalıdır.

Karakterli bir insanın yetişmesinde toplumun ve geleneğin etkisi oldukça önemlidir. Erdem etiği günlük hayatı oluşturan veya onu şekillendiren davranışların, nesilden nesile aktarılan birtakım davranış örüntüleri ile etkileşim modelleri içerdiğini ifade eder.<sup>25</sup> Bu durumda insanların sağlam bir karakter yapısıyla ortaya koymuş oldukları doğru eylemler, nesilden nesile aktarılarak şekillenir ve gelişir. O halde geleneğe, erdemlerin ve değerlerin kazandırılması ve aktarılmasında büyük sorumluluklar düşmektedir. Nitekim erdemlerin ve değerlerin kazanılması ve aktarılması gelişigüzel veya tesadüfî değildir. Bu anlamda geleneğin içinde yer alan deneyimlerin disiplinli olması oldukça önemlidir.

## 2. Yöntem

Araştırmanın problemini oluşturan sorulara cevap aranması amacıyla bu çalışma, nitel olarak tasarlanmıştır. Nitel araştırmada, olay ve olguları tüm yönleriyle açığa çıkarmak, betimlemelerini

24 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 136-137.

25 Cevizci, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 134.

sağlamak, aralarındaki ilişkileri göstermek, yorumlamak ve içindeki bireylerin bakış açılarını anlamak amaçlanmaktadır.<sup>26</sup> Yapılan bu çalışmada DKAB öğretim programındaki etik türleri tüm yönleriyle açığa çıkarılarak betimlenmek istendiği için, bu araştırma türü tercih edilmiştir. Bu süreçte nitel araştırma desenlerinden olan “açıklayıcı durum çalışması” kullanılmıştır. Bu desende nasıl ve niçin soruları temele alınarak araştırmacının kontrol edemediği bir olgu ya da olay derinlemesine incelenir.<sup>27</sup> DKAB öğretim programı ile kazanımlarda yer alan etik türleri arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuna yanıt bulabilmek için bu desen tercih edilmiştir.

Araştırmada yer alan veriler ise, “doküman incelemesi” tekniği ile elde edilmiştir. Doküman incelemesi, bir problem hakkında belirli bir zamanda veya o konuyla ilgili kaynaklar tarafından farklı zamanlarda ortaya konulmuş belgelerin uzun zamanlara yayılmış analizlerini oluşturmayı sağlamaktadır.<sup>28</sup> Bu çerçevede öncelikle etikle ilgili makale ve tezler incelenmiş, etik ve İslam ahlakının ilişkisini ele alan çalışmalar taranmış, DKAB dersi öğretim programı ve kazanımlarının ele alınmasıyla birlikte 2022-2023 dönemi DKAB ders kitapları temel veri toplama aracı olarak kullanılmıştır.

Araştırmada verilerin analizi ise “betimsel analiz” yöntemiyle yapılmıştır. Bu analizde ulaşılan verilerin, öncesinde belirlenen temalar ışığında özetlenip yorumlamaları yapılır ve bulgularda alıntı pasajları sıklıkla kullanılır.<sup>29</sup> Etik teoriler ile ilgili yapılan doküman analizleri neticesinde elde edilen veriler ışığında, etik türleri ile ilgili temel ilkeler belirlenmiş ve DKAB programı ve kazanımları bu ilkeler ışığında incelenmiştir.

### 3. Araştırmanın Bulguları ve Yorumlar

26 Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 303.

27 Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 277.

28 Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189.

29 Recai Coşkun vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2017).

Eğitim sisteminin genel amacı, değerler ve yetkinliklerle bütünleşmiş, bilgi, beceri ve eylemlerle donanmış bireyler yetiştirmektir.<sup>30</sup> Bu amaç doğrultusunda hazırlanan programlarda hem yerel hem de evrensel düzeyde değerlerin benimsenmesi ve bu değerleri gerçekleştirebilme sorumluluğuna sahip bireylerin yetiştirilmesi hedeflenir. O halde bu değer ve yetkinliklerin, bilgi, beceri ve davranış kazanma sürecinde bütünleştirici bir işlevi olduğunu söylemek mümkündür. Değerler kısmı bu işlevin teorik boyutunu oluştururken, yetkinlik kısmı ise pratik boyutunu oluşturmaktadır. Teorik ve pratik olan boyutlar, bilgi, beceri ve davranış olarak somutlaşacaktır.

Gelecek nesillerin yetişmesi, bu değer ve yetkinliklerle donatılmış bireyler eliyle mümkün olacaktır. Bu durumda eğitimdeki her bir ferdin değer ve yetkinlikleri içeren ahlaki eylemlerle donatılması gerekmektedir. Ahlaki eylemlerin kazandırılmasında en önemli işleve sahip olan DKAB dersinin programına bakıldığında, din ve ahlakla ilgili temel kavramların öğretilmesi, bu yöndeki bilgilerin kavramsal zeminlerinin meydana getirilmesi ve kavramların arasındaki ilişkilerin belirlenmesi hedeflenmiştir.<sup>31</sup> Bu süreçte İslam dininin temel kaynaklarına bağlı kalınmış ve bilimsel bir metot gözetilmiştir.

DKAB dersi öğretim programlarında 1739 Milli Eğitim Temel Kanunu'na bağlı kalarak amaçlanan, öğrencilerin dini ve ahlaki kavramları tanımalarını, dinin toplumsal hayat, kültür ve medeniyet unsurları üzerindeki etkilerini kavramalarını, farklı inanç ve yorumları tanıyarak, onlara saygı duymalarını, çevredeki dini davranış, yorum, tutum ve deneyimlerin farkında olmalarını, ahlaki değerleri tanımalarını ve bunları içselleştirmelerini, İslam dininin ana kaynaklarını tanımalarını, Hz Muhammed'in (s.a.v) hayatını ve örnek ahlakını tanımalarını, İslam dininin, inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini açıklamalarını, bazı dua ve sûrelerin içeriğini ana hatlarıyla

30 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018), 1.

31 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 7.

tanımalarını, inanç ve ibadetlerin davranışı güzelleştirmedeki olumlu etkisinin farkına varmalarını sağlamaktır.<sup>32</sup>

DKAB öğretim programının amaçları incelendiğinde, bilişsel ve duyuşsal kazanımlarla örülü olduğunu görmek mümkündür. Nitekim bu kazanımlarda dini ve ahlaki unsurlar ön plana çıkmaktadır. Ayrıca İslam'ın temel kaynaklarına bağlı kalarak diğer dinlerin de göz ardı edilmediği dikkatleri çekmektedir. Davranışsal boyuta gelindiğinde ise ahlaki eylemlerin ön planda tutulduğu, bu süreçte Hz. Peygamber'in davranışlarının rol model olarak sunulduğu, inanç ve ibadet boyutunda da elde edilen kazanımların hem içselleştirilmesinin hem de davranışlara olumlu bir şekilde yansıtılmasının hedeflendiği gözlenmiştir. 2018 yılında güncellenen programlarda "adalet, dürüstlük, dostluk, saygı, sevgi, özdenetim, sorumluluk, sabır, yardımseverlik, vatanseverlik" gibi kök değerler belirlenerek bu değerlerin bütün derslerde ele alınması, sınıfta uygulanarak hayata yansıtılması ve öğrenciler tarafından içselleştirilerek eyleme geçirilmesi amaçlanmıştır.<sup>33</sup>

2018 DKAB öğretim programında araştırma açısından en önemli husus, ahlaki değerleri "tanımak" ve "içselleştirmek" bağlamındadır. Nitekim tanımaktan kastedilen bilişsel düzeyde bilgi sahibi olmak iken içselleştirmekten kastedilen ahlaki eylemlerin birey tarafından özümsemesi ve bireyin karakteriyle bütünleşerek "o" olmasıdır. Bir başka deyişle ahlaki eylemlere bireylerin sahip olmasını beklemek, DKAB programlarının temel amaçlarından birisidir.

Normatif etik türleri incelendiğinde teleolojik etiğin sonuç odaklı olduğunu, deontolojik etiğin ödevi merkez edindiğini, erdem etiğinin ise karaktere vurgu yaptığını hatırlamak gerekir. Bu çerçevede DKAB öğretim programlarının ahlaki eylemleri ön plana çıkarması ve bunu bir örneklik üzerinden yansıtması yönüyle erdem etiğinin kategorisine uygun olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim erdem etiğinin karakteristik özelliklerinde vurgunun eylemden ziyade "olma" ya odaklı olduğu unutulmamalıdır.

32 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 7.

33 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 2-8.

Eğitim programlarının en önemli unsuru ders kazanımlarıdır. Çünkü bunlar program sonucunda öğrenciden beklenen değişimlerin bir yansımasıdır. Öğrencinin o derse yönelik başarısı da belirlenen kazanımların gerçekleşme durumuna göre belirlenir. DKAB öğretim programının 4-8. sınıflar için sadece 3. ünitelerin kazanımlarının incelendiği bu çalışmada, 4. sınıfın 3. ünitesi olan “Güzel Ahlak”ta 3 kazanım, 5. sınıfın 3. ünitesi olan “Adap ve Nezaket”te 6 kazanım, 6. sınıfın 3. ünitesi olan “Zararlı Alışkanlıklar”da 6 kazanım, 7. sınıfın 3. ünitesi olan “Ahlaki Davranışlar”da 5 kazanım, 8. sınıfın 3. ünitesi olan “Din ve Hayat”ta ise 4 kazanım yer almaktadır. Aşağıda bu kazanımlar ve kazanımların ilişkili olduğu normatif etik türü tablollaştırılarak, bu durumun ders kitaplarına nasıl yansıdığına yer verilmiştir.

### 3.1. “4. Sınıf Güzel Ahlak Ünitesi ile İlgili Bulgular ve Yorumlar”

<b>Tablo1: Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Normatif Etik Türü</b>	
“Bireyin güzel ahlaklı olmasında dinin rolünü fark eder.”	Deontolojik Etik
“İnsani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini açıklar.”	Teleolojik Etik
“Fâtiha sûresini okur, anlamını söyler.” <sup>34</sup>	Deontolojik Etik

Ünite kazanımları incelendiğinde, güzel ahlakın temelinde dinin rolü vurgulanmış, insanlar arası ilişkilerde sevgi ve saygı temel ilke olarak yansıtılmış ve Fâtiha sûresinde tavsiye edilen davranışlar sunulmuştur. Tablo 1’e bakıldığında üniteye üç kazanımın olduğu, iki kazanımın deontolojik, bir kazanımın da teleolojik etik şeklinde sınıflandırıldığı görülmektedir. Kazanımlar içinde erdem etiğine uygun bir kazanımın olmaması dikkat çekicidir.

Kazanımların ders kitaplarına yansımalarına bakıldığında, dinin güzel ahlakın temeli olmasında “İslam’a göre iyi bir insan olmak,

<sup>34</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 18.



ahlaki ilkeleri yaşamakla *mümkündür*.<sup>35</sup> ifadesiyle iyi insan olmanın şartı dinin ilkelerine riayet etmekte görülmüştür. “Hz. Peygamber en güzel ahlaka sahiptir ve en güzel örnektir.” ifadesiyle Hz. Muhammed’in (s.a.v.) davranışları örnek alınması gereken bir kişilik olarak sunulmuştur. Ayrıca ders kitabında yer alan şekil ve şemalar incelendiğinde “Allah’ın adaletli olanları, güzel davrananları, iyilik edenleri, sabredenleri, temizlenenleri, hatalarından dönebilenleri sevmesi” şart koşularak birtakım değerlerin ön plana çıkarıldığı gözlenmiştir. Ahlaki eylemlerin belli bir örneklik üzerinden anlatılmaya çalışılması ve mutluluğun birtakım görev ve ilkelerin yerine getirilme şartının olması deontolojik etiğin bir yansımasıdır.

Ünite içerisinde yer alan insani ilişkilerin temeli konusunda, bireylerin ve toplumun huzuru sevgi ve saygı ilkesine bağlanmıştır. “Severek yapılan iş hem zevkle yapılır hem de daha güzel sonuçlar verir. İşini severek yapan marangoz bir şeyler üretiyor olmaktan zevk alır. Böylece daha güzel ürünler ortaya çıkarabilir.”<sup>36</sup> Bu örnek hem yararçı hem de sonuççu bir yaklaşımın ifadesidir. Nitekim teleolojik etikte mutluluğun esas olması ve onun bir türü olan yararçı yaklaşımın da sadece bireyin mutluluğunu değil evrensele uzanan bir mutluluğu hedeflemesi bu kapsam içinde değerlendirilebilir.

Ünitede sevgi ve saygı çerçevesinde anne babayla, kardeşlerle, akrabalarla, komşularla, arkadaşlarla, öğretmenlerle olan ilişkilere değinilmiştir. Konular içerisinde yer alan anne baba ilişkilerinde, ebeveynlerin yaptığı fedakârlıklar çerçevesinde ayet ve hadislerden örnek verilerek anne baba hakkının önemi belirtilmeye çalışılmıştır. Böylelikle bireylerde fedakârlığa karşı bir sorumluluk bilinci oluşturulmak istenmiştir. Hatta bu bilinç “Rabbin hoşnutluğu anne babanın hoşluğuna bağlıdır”<sup>37</sup> hadisiyle de desteklenmiştir. Aile içerisindeki bireylerin sorumluluklarını yerine getirmeleri durumunda, birçok sorunun çözüleceği, bunun da hem kendi mutluluğumuza hem de çevremizdekilerin mutluluğuna katkı sağlayacağı belirtilmiştir.<sup>38</sup> Bi-

35 Hulusi Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022), 52-53.

36 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf*, 56.

37 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf*, 58.

38 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf*, 59.

reye sorumluluk yüklenmesi ve bireyin mutluluğunun belli bir şarta bağlanması hem deontolojik hem de teleolojik etiğin bir yansımasıdır.

Kardeşler arası ilişkilerde, büyüklerin küçüklerine örneklik sergilemesi ve onlara sevgiyle muamele etmesi istenmiştir. *“Böyle olursa küçükler de büyüklerine karşı saygılı olur ve onların öğütlerini dinler.”*<sup>39</sup> Bu ifade, ilişki türlerinin görev bilinci üzerinden yansımasının bir sonucudur. Aynı şekilde kardeşlerle ödevleri yaparken, sofralarla dayanışma içerisinde olmanın hem bireyin kendisini hem de ailesini mutlu edeceğine değinilerek hazcı ve sonuççu bir çerçeveye çizilmek istenmiştir.

Akrabalarla olan ilişkilerde tıpkı diğer ilişki türlerinde olduğu gibi özellikle zor anlarda birbirlerine destek olmak amacıyla ilişkilerin belli bir seviyede tutulması anlayışı oldukça önemlidir. Bu durum sonuç odaklı bir ahlaki eylemin yansımasıdır. Ayrıca Hz. Peygamber’in *“Akrabalar arası bağların koparılmaması ve aile içinde sevgi, malda bolluk ve ömrün uzamasına sebeptir.”*<sup>40</sup> hadisiyle cennete girmeyi sağlayacak ibadetlerden birinin de akrabalar ile olan ilişkilerin koparılmaması şeklindeki örnekleri ödev bilinciyle bireylerin sosyal ilişkilerden sorumlu tutulması anlayışının yansımasıdır.

Ünitede yer alan komşularla ve arkadaşlarla ilişkiler konusu da diğer konularda olduğu gibi tek başına yaşamının zorluğu veya sıkıntı anında destek olacak bir çevre ihtiyacı noktasında ele alınmıştır. Burada bireylerin mutluluğa ulaşmasının diğer insanların varlığına bağlı olduğu anlayışı pek çok yerde defaatle vurgulanmıştır. Mutluluk odaklı bir yaşam profili çizilmesi teleolojik yaklaşımın kazanımlara yansıması olarak görülebilir. Aynı şekilde öğretmenlerle olan ilişkiler hususunda, onların toplumun geleceği için önemine dikkat çekilmiş ve yine sonuç odaklı bir şekilde bireylere görev bilinci yüklenerek onlara karşı olumsuz davranışlardan kaçınmak gerektiği vurgulanmıştır.

Ünite sonunda yer alan Fâtiha sûresinde, gerçek duanın sadece nimeti talep etmek değil, o nimete ulaştıracak doğru yola girmek ve o yolda sabırla ilerlemek<sup>41</sup> olduğu meselesi, istemenin şartları ve

39 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf*, 62.

40 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf*, 64.

41 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf*, 72.

onu elde etmek için Allah yolunda yapılması gerekenlerin sûre çerçevesinde vurgulanması deontolojik etiğin dini etik türünün örneği olarak görülebilir.

3.2. "5. Sınıf Adap ve Nezaket Ünitesi ile İlgili Bulgular ve Yorumlar"

<b>Tablo 2: Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Normatif Etik Türü</b>	
"Sosyal hayatta nezaket kurallarına uygun eylemler sergilemeye özen gösterir."	Teleolojik Etik
"Selamlaşma âdâbına riayet eder."	Teleolojik Etik
"İletişim ve konuşma âdâbına uygun şekilde davranır."	Teleolojik Etik
"Sofra âdâbına riayet eder."	Teleolojik Etik
"Hz. Lokman'ın öğütlerini hayatına yansıtmaya özen gösterir."	Erdem Etiği
"Tahiyyat duasını okur, anlamını söyler." <sup>42</sup>	Deontolojik Etik

Ünite kazanımları incelendiğinde, kişisel mahremiyetle bağlantılı olarak toplumda dikkat edilmesi gereken nezaket kuralları vurgulanmış, iletişim ve konuşma âdâbı içerisinde sosyal medya âdâbına değinilmiş, helal lokma ve helal kazanç konularından yola çıkılarak sofrâ âdâbına yer verilmiştir. Lokman sûresinin 12-19. ayetlerinde önerilen davranışlar öğrenci seviyesine uygun olarak aktarılmış ve ünite sonunda Tahiyyat duasıyla ilgili kısa bilgilere yer verilmiştir. Tablo 2 incelendiğinde ünite içerisinde altı kazanımın yer aldığı, kazanımların normatif etik sıralamasında ise dört kazanımın teleolojik etik, bir kazanımın erdem etiği, bir kazanımın da deontolojik etik kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Kazanımlar içinde teleolojik etik türünün yaygın olması dikkat çekicidir.

Kazanımların ders kitaplarına yansımalarına bakıldığında, nezaket kuralları bireylerin toplumda uyum içinde yaşamaları için gerekli olan kurallar olarak aktarılmıştır. Bu kurallara uyum sağlandığında bireylerin kendilerini değerli hissedeceği, toplumsal birlik ve bütün-

42 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 23.

lüğün artacağı, böylesi toplumları Allah'ın da seveceği ve onların tüm insanlığa örnek olacağı vurgulanmıştır.<sup>43</sup> Konuyu desteklemek amaçlı “Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten alıkoyar ve Allah’a inanırsınız.”<sup>44</sup> ayetine yer verilerek Müslümanların diğer insanlar için güzel örnek olmaları gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bu durum teleolojik etiğin yansıması olarak yorumlanabilir.

Ünite içerisinde yer alan selamlaşma, iletişim ve konuşma âdâbı konuları incelendiğinde, üslup olarak öğrenciye sorumluluk düşüncesi aşılama şeklindeki hadislerin seçilmesi dikkat çekicidir. “Eve girerken ve bir topluluktan ayrılırken selam vermeye özen göstermeliyiz.”, “Bir yere girerken, geldiğimizi hissettirecek şekilde orada bulunanlara selam vermeliyiz.”, “Konuşurken kırıcı ve incitici tarzda konuşmamalı, kötü söz ve ifadelerden uzak durmalıyız.” ve “Konuşurken sözü fazla uzatmamak, ayrıca anlaşılmayacak kadar da kısa tutmamak gerekir.”<sup>45</sup> şeklindeki ifadelerde yer alan “gereklilik” cümleleri bireylerin ödev ve sorumluluk bilincinde olmaları gerektiğini yansıtan örneklerdir. Bu durum deontolojik etiğin, eylemlerin toplumsal düzeni sağlamak adına konulan kurallara uymak için yapılması gerektiği düşüncesinin yansımalarıdır.

Ünitede adı geçen adap ve nezaket kurallarının sadece dini bir gereklik değil, insani bir görev olarak da vurgulanması, selamlaşmak ve iletişim âdâbı ilkelerine uymanın sıklıkla toplumsal bir çıkar sağlayacağına yönelik vurgunun yapılması, bireyden çok toplumu önceleyen teleolojik etiğin bir yansımasıdır.

Sofra âdâbı konusunda yine Hz. Muhammed'in (s.a.v.) örnekliği üzerinden dikkat edilmesi gereken hususlara yer verilmiş, aksi takdirde birey ve çevresi için olumsuz sonuçların ortaya çıkacağı vurgulanmıştır. Ayrıca sofrâ âdâbına uymak, Allah'ın verdiklerine şükretmek ve nimete değer vermek şeklinde ifade edilmiştir.<sup>46</sup> Konuyla ilgili Hz. Muhammed'in (s.a.v) “Kulun, yemeğini bitirdikten sonra veya içeceği şeyi içtikten sonra şükretmesi, Allah'ın hoşuna gider”

43 Hulusi Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022), 62.

44 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf*, 62.

45 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf*, 65-66.

46 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf*, 68.

hadisine yer verilmiştir.<sup>47</sup> Bu da deontolojik etiğin dini etik kuralını yansıtan ve ahlaki eylemin Tanrı buyruğu olduğu için yerine getirilmesi gerektiğini belirten bir ifadedir.

Ünite sonunda Hz. Lokman'ın kıssasına yer verilmiştir. Onun Kur'an'da geçen öğütleri üzerinden oğluna, ailesine ve içinde yaşadığı topluma faydalı bir insan olduğu vurgulanmıştır. Hz. Lokman'ın örnekliliği üzerinden ahlaki eylemlerin ön plana çıkarılması erdem etiğinin ilkelerinin yansıması olarak değerlendirilebilir.

Ünitenin kapsamında yer alan Tahiyat duası, Müslümanların her gün beş vakit namazda Allah'ı, O'nun salih kullarını ve bütün varlıkları selamlayarak selamlaşmanın önemini hatırlaması<sup>48</sup> yönüyle ön plana çıkarılmıştır. Selamlaşmaya olan vurgunun sûre çerçevesinde ifade edilmesi, deontolojik etiğin dini türünün örneği olarak görülebilir.

3.3. "6. Sınıf Zararlı Alışkanlıklar Ünitesi ile İlgili Bulgular ve Yorumlar"

Tablo 3: Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Normatif Etik Türü	
"İslam dininin yasakladığı zararlı alışkanlıklara ayet ve hadislerden örnekler verir."	Deontolojik Etik
"Zararlı alışkanlıkların başlama sebeplerini sorgular".	Erdem Etiği
"Zararlı alışkanlıklardan korunma yollarını tartışır."	Erdem Etiği
"Zararlı alışkanlıklardan kaçınmaya istekli olur."	Erdem Etiği
"Hz. Yahya'nın hayatını ana hatlarıyla tanır."	Erdem Etiği
"Tebbet sûresini okur, anlamını söyler." <sup>49</sup>	Deontolojik Etik

Ünite kazanımları incelendiğinde, sigara kullanmak, alkol tüketmek, kumar oynamak ve uyuşturucu madde kullanmak gibi zararlı alışkanlıklara yer verildiği, bu alışkanlıkların bireysel ve toplumsal

47 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf*, 70.

48 Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf*, 74.

49 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 28.

yaşamdaki olumsuz sonuçlarına değinildiği gözlenmektedir. Tablo 3'teki kazanımlar ve normatif etik türü sınıflandırmaları incelendiğinde üniteye altı kazanımın yer aldığı, bu kazanımlardan dördünün erdem etiğine, ikisinin de deontolojik etik türüne girdiği görülmüştür. Erdem etiğinin kazanımlarda yoğun olması ve teleolojik etik türüne uygun bir kazanımın yer almaması, bu ünitenin diğer sınıf düzeylerinden ayrılan yönüdür.

Kazanımların ders kitaplarına yansımaya bakıldığında dikkat çeken husus, bireyin zararlı alışkanlıklara başlama sebeplerini sorgulamasının, bunlardan korunma yollarını tartışmasının ve bu konuda istekli olmasının bireyin kendi karakterini inşasında erdem ahlakına uyan örnekler olmasıdır. Çünkü burada bireyin *olması* söz konusudur. Birey bunu kendi aklıyla ister. Ancak ayet ve hadisler bu konuda yol göstericidir. Ders kitabına bakıldığında zararlı alışkanlıkların bireye ve topluma verdiği zararların anlatılması, bireyin çevresinden deneyimleyerek bu alışkanlıklardan vazgeçmesi adına olumlu bir yaklaşımdır. Özellikle de bilimsel çalışmalarla konunun desteklenmesi, bireyin taklitte bir davranışı öğrenmesi veya o davranıştan kaçınması adına önemlidir. Örneğin; sigaranın akciğer ve gırtlak kanseri, bronşit, damar sertliği gibi hastalıklara sebep olması, dumanından çevredeki insanların etkilenmesi, alkol ve uyuşturucu alan kimselerin iradelerine hâkim olamamaları, trafik kazalarının meydana gelmesi, aile fertleri ve toplumdaki diğer insanlar arasında gerginliğe sebep olması gibi örnekler zararlı alışkanlıkların birey ve topluma verdiği zararı anlatmak adına tercih edilmiştir.<sup>50</sup> Sigara, içki, kumar, teknoloji bağımlılığının zararları önce sağlık açısından, ardından da topluma vereceği tahribat açısından ele alınmış, sonra ise ayet, hadis ve peygamberin yaşantısıyla da bu husustaki uyarılar örneklendirilmiştir.

Zararlı alışkanlıklara başlama sebepleri de bireyin hayatından güncel olaylarla desteklenerek anlatılmıştır. Kötü arkadaş çevresi, merak, sıkıntılardan kurtulacağını düşünme, sosyal medya vs. zikredilen örnekler arasındadır. Bu alışkanlıklardan korunmak için de bilinç sahibi olmak gerektiği vurgusu yapılmıştır. Zararlı alışkanlıkların

50 Sadullah Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf* (İstanbul: FCM Yayıncılık, 2022), 58-59.

milletçe ve devletçe hoş karşılanmadığı ve dinimizce de yasaklandığı ön plana çıkarılarak bu durum pekiştirilmiştir.

Ancak ailenin ve devletin bireyi bu alışkanlıklardan koruması noktasında yapılan önerilerin zorunluluk duygusu içerdiğini ifade etmek gerekir. Öyle ki, “Bizi zararlı alışkanlıklara yönlendiren şeylerden uzak durmalıyız, bu alışkanlıklardan vazgeçmenin çok zor olduğunu biliyoruz, çocuk ve gençleri iyi alışkanlıklara yönlendirmeliyiz” şeklindeki cümlelerde yer alan “meli, malı” gibi ifadeler, bu alışkanlıklardan vazgeçme hususunun zorunluluk niteliği taşıdığını ve bireye ödev bilinci yüklediğini göstermektedir.

Ünite kazanımları incelendiğinde iyi bir karakterin inşa edilmesine yönelik çabanın olduğu görülmektedir. Burada zararlı alışkanlıklar konusunda bireylerin duyarlı olmasının yanında, bunu günlük hayata eylem olarak da yansıtabilmek, ayrıca toplum olarak da belirli kesimlerin bu konuda üzerine düşen sorumlulukları olduğunu ifade etmek açısından bu ünitenin erdem etiğini yansıttığı söylenebilir. Özellikle pratik yaşayışa yapılan göndermeler erdem etiğinin karakterini yansıtmak adına önemlidir. Çünkü bu davranışları birey bir başka otorite için değil öncelikle kendi karakteri için inşa edecek, dini emirler ise bu noktada bireye yönlendirici olacaktır.

Ünite sonunda yer verilen Hz. Yahya kıssası, yumuşak huyluluk, anne babaya saygı, güzel ahlak ile Allah’ın emir ve yasakları yerine getirilirken gösterilmesi beklenen hassasiyet gibi hususlarda örneklik teşkil etmesi noktasında erdem etiğinin ilkelerini yansıtmaktadır.

Ünite kapsamında yer verilen Tebbet sûresinde, Peygamberimize çeşitli eziyetlerde bulunan amcası Ebu Leheb ve eşi Ümmü Cemil’in Allah tarafından uğrayacakları azap üzerinden öğrencilere Peygambere saygı mesajının verilmeye çalışılması deontolojik etiğin dini türü açısından yorumlanabilir.

3.4. “7. Sınıf Ahlaki Davranışlar Ünitesi ile İlgili Bulgular ve Yorumlar”

**Tablo 4: Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Normatif Etik Türü**

“Güzel ahlaki tutum ve davranışları örneklerle açıklar.”	Teleolojik Etik
“Örnek tutum ve davranışların, birey ve toplumların ahlaki gelişimine olan katkısını değerlendirir.”	Teleolojik Etik
“Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.”	Erdem Etiği
“Hz. Salih’in hayatını ana hatlarıyla tanır.”	Erdem Etiği
“Felak sûresini okur, anlamını söyler.” <sup>51</sup>	Deontolojik Etik

Ünite kazanımlarına bakıldığında, güzel ahlaki tutum ve davranış kapsamında ele alınan değerlerin, bireysel ve toplumsal hayattaki ahlaki gelişime olan katkısına yer verilmiş ve bu ilkelerde dikkat edilmesi gereken hususlar vurgulanmıştır. Ünite kazanımlarında geçen ifadeler bakıldığında, bilişsel düzeyle başladığını, ardından birey ve toplum yararının gözetilerek faydacı bir yaklaşımın benimsendiğini, tutum ve davranışlarda ölçülü olmak ifadesiyle erdem etiğinin adalet ilkesine uygun bireylerin yetiştirilmesinin hedeflendiğini, Hz. Salih’in hayatıyla da bu durumun örneklendirildiğini söylemek mümkündür. Bu durumda Tablo 4 incelendiğinde, üniteye beş adet kazanımın yer aldığı, kazanımlardan ikisinin teleolojik etik, ikisinin erdem etiği, birinin ise deontolojik etik türüne dâhil edildiği görülmektedir.

Kazanımların ders kitabına yansımalarına bakıldığında, İslam’da ahlakın temelini Allah inancı olduğu vurgulanarak konuya başlanmıştır.<sup>52</sup> İnsanların davranışlarında ölçülü ve dikkatli olması gerektiği, Allah’ın her şeyi bilen ve gören bir varlık olmasına bağlanmıştır. Güzel ahlaki davranışlar; doğruluk ve dürüstlük, yardımseverlik, adalet, sevgi, saygı, dostluk, vatan sevgisi ve sabırlı olmak ile sınırlı tutulmuştur. Bu davranışların yerine getirilmesi öncelikle bireylerin toplum içinde sağlıklı bir ilişki kurması açısından ele alınmış, ardından konular ayet ve hadislerle desteklenmiştir. “Hiç kimse yalan söyleyen, verdiği sözleri tutmayan birisiyle arkadaşlık etmek ve yakınlık kurmak istemez, adaletin olduğu yerde barış, huzur ve güven olur, bağım-

51 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 33.

52 Selahattin Çamyar - Hacer Yıldız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7. Sınıf* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2022), 61.



*sız bir vatana sahip olduğumuz için dilimizi ve kültürümüzü yaşıyoruz*<sup>53</sup> gibi ifadeler bireyin toplum içinde huzurlu yaşaması adına ahlaki davranışların gerekliliğini vurgulayan örneklerden bir kaçıdır.

Ders kitabında, ahlaki davranışların incelenmesinde bireylerin bunları gerçekleştirme zorunluluğu ve görev bilinciyle ele alınmıştır. *“Doğruluğa önem veren insan dürüst ve güvenilir olmalı, verdiği sözleri tutmalı, yalan söylememeli”*<sup>54</sup> gibi ifadeler bunlara örnektir.

Konuların işlenişinde Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hayatı, onun ahlaki davranışlardaki örnekliği vurgulanmıştır. Bu durum erdem etiğini yansıtmakla birlikte günlük hayata dair örneklerle yer verilmemesi, sadece dini etığın baz alındığını göstermesi şeklinde yorumlanabilir.

Ünite kazanımlarının ele alınışında ahlaki davranışların topluma yönelik olmasının ön plana çıkarılması ve toplumun otorite gibi yansıtılması, yapılan bu davranışların öncelikle birey için değil de toplum için yapılması gerektiğine yönelik bir algı oluşturmaktadır. Kazanımların bu yönüyle teleolojik etik türünün özelliklerini yansıttığını söylemek mümkündür. Ahlaki eylem içeren davranışları ifade eden cümlelerde yer alan “meli, malı” ekleri ise ödev etiğinin bir yansıması olarak yorumlanabilir. Aynı şekilde ahlaki davranışlar yapıldığı takdirde bunların bireyin karakterine neler sağlayacağı veya bu davranışların birey tarafından nasıl kazanılacağına vurgulanması yerine, İslam dininin temel kaynakları çerçevesinde bunların olması gerektiğinin ön plana çıkarılması deontolojik bir etik anlayışının yansımasıdır.

Ünite sonunda yer alan Hz. Salih kıssasında, Semud kavminin inatçı ve inkârcı yapısına rağmen Salih peygamberin sabırla, bıkmadan ve usanmadan yaptığı tevhit mücadelesine yer verilmiştir. Kavminin alaycı ve inkârcı tavırları nedeniyle Allah tarafından yok edilmesine rağmen inananların her şeye güç yetiren Allah tarafından kurtuluşunun Hz. Salih’in örnek yaşamı üzerinden ele alınması erdem etiğinin ilkelerinin yansıması olarak görülebilir.

53 Çamyar - Yıldız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7. Sınıf*, 61-70.

54 Çamyar - Yıldız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7. Sınıf*, 63.

Ünite kapsamında yer verilen Felak sûresinin, kıskanç kişilerin, büyücülerin, üfürükçülerin ve kötü varlıkların zararlarından Allah'a sığınmak için okunmasına yönelik tavsiye deontolojik etiğin dini etik türü kapsamında değerlendirilebilir.

### 3.5. "8. Sınıf Din ve Hayat Ünitesi ile İlgili Bulgular ve Yorumlar"

Tablo 5: Kazanımlar ve İlişkili Olduğu Normatif Etik Türü	
"Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlar."	Teleolojik Etik
"İslam'ın can, nesil, akıl, mal ve din emniyeti ile ilgili ortaya koyduğu ilke ve hedefleri analiz eder."	Deontolojik Etik
"Hz. Yusuf'un örnek hayatından ilkeler çıkarır."	Erdem Etiği
"Asr sûresini okur, anlamını söyler." <sup>55</sup>	Deontolojik Etik

Ünite kazanımları incelendiğinde, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarının bireysel, toplumsal ve ekonomik yaşamla irtibatlı bir şekilde ele alındığı gözlenmiştir. Canın korunması hususunda, iş sağlığı ve güvenliğinin; malın korunmasında, haksız kazancın; aklın korunmasında, zararlı alışkanlıkların; neslin korunmasında, aile kurumunun öneminin vurgulandığı gözlenmiştir. Tablo 5 incelendiğinde ünite de dört kazanımın yer aldığı, bu kazanımlardan ikisinin deontolojik, birinin teleolojik, diğerinin de erdem etiği şeklinde sınıflandırıldığı görülmüştür.

Kazanımların ders kitaplarına yansımada genel anlamda ahlaki davranışlar kazandırmaktan öte, dinin birey ve toplum açısından gerekliliğine daha çok vurgu yapılmıştır. İnanma duygusunun fitri olduğu, insanın her zaman yüce bir varlığa güvenme ve sığınma ihtiyacı içinde bulunduğu, onun bu ihtiyaçlarına en güzel yanıtın ise din tarafından verileceği vurgulanmıştır.<sup>56</sup> İhtiyaç ve fitrat temelli bir din anlayışından sonra ayetler ve hadisler ışığında evrendeki düzen üzerinde insanların düşünmesi istenerek din ve hayat arasında bir bağ kurulmak istenmiştir. Bu düzende tevhit ilkesi ana esas olarak temellendirilmiştir.

55 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 38.

56 Sebahattin Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8. Sınıf* (İzmir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022), 70.

Kazanımlar içerisinde din, bireyin hayatına anlam katması, onun yaşamını kolaylaştırması, ölümsüzlük isteğine cevap vermesi, zorluklar karşısında insana dayanma gücü vermesi ve dünya ve ahiret mutluluğunu sağlaması yönüyle ele alınmıştır. Ahlaki ilkelere geçmeden önce bireylerin zihninde dinin varlığına dair temellendirmenin yapılması, dini anlamda sağlam bir karakter inşası oluşturmak adına anlamlı olmuştur. Dinin bireysel anlamda temellendirilmesinin yanı sıra toplumlar için de gerekli bir olgu olduğu çeşitli şekillerde vurgulanmıştır. Örneğin dinin toplumları iyiye ve güzele yönlendirmesi, insanların barış ve huzur içinde yaşamalarını sağlaması yönünde yapılan tavsiyeler de dinin toplumsal temelini oluşturmaktadır. Sosyal, siyasal ve ekonomik sorunların çözülmesi ve zorluklar karşısında dirençli olunması da dini değerler etrafında birleşen toplumların özellikleri olarak zikredilmiştir.<sup>57</sup>

Kazanımlarda dinin birey ve toplum hayatı için temellendirilmesinin yapılmasının ardından, dinin temel amacının dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak olduğu hususu vurgulanmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek için uyulması gereken ilkeler ve ahlaki eylemler, dinin korunması gereken ilkeleri çerçevesinde yorumlanmıştır. Bir başka deyişle bireyin uyması gereken emir ve yasaklar, dinin korunması gereken ilkeleri açısından ele alınmıştır. Bu ilkeler ise can, nesil, akıl, mal ve din şeklinde belirtilmiştir.

Canın korunması kapsamında insan yaşamının değeri vurgulanmış ve canlılara zarar vermemek gerektiği ayet ve hadisler açısından yorumlanmıştır. Özellikle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bu konudaki örnekliliği can güvenliğini sağlamak noktasında oldukça önemlidir. Bu ilke, "*Bir canı kurtarmak bütün insanlığı kurtarmak kadar yüce bir erdem sayılırken, bir cana kıymak ise bütün insanlığı öldürmek kadar büyük bir günah*" olarak belirtilmiştir.<sup>58</sup>

Neslin korunması ilkesi toplumların devamı için bir zorunluluk olarak görülmüştür. Bu zorunluluk çerçevesinde aile kurmanın önemi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) örnek kişiliği üzerinden aktarılmıştır. Ardından aile kurmanın birey ve toplum için önemi belirtilmiştir.

57 Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8. Sınıf, 72-73.

58 Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8. Sınıf, 76.

Aklın korunması ilkesinde akıl, dinen mükellef olabilmek için zorunlu olarak zikredilmiştir. Bu ilke çerçevesinde akıl sağlığına zarar veren içki, uyuşturucu ve zararlı maddelerin kullanımı yasaklanmıştır.<sup>59</sup> Konunun ayetle ve hadisle desteklenmesi ile birlikte, bu maddelerin kullanımının bireye ve topluma vereceği zararlar ifade edilmiştir.

Malın korunması ilkesi, insanın çalışmaya teşvik edilmesi açısından ele alınmıştır. Burada amaç, kişinin kendi elinin emeği ile geçinmesine ve üretmesine özendirme yapmaktır. Bu ilke doğrultusunda rüşvet, hile, kumar, faiz, israf ve hırsızlık gibi davranışlar yasaklanmıştır. Dinin korunması ilkesi de tıpkı diğer ilkeler gibi Müslüman'ın temel görevlerinden biri olarak zikredilmiştir.<sup>60</sup> Bu görev doğrultusunda dinin sağlam bilgi kaynaklarına başvurulması ve dini yalnızca Allah'a tahsis ederek ibadet etmek gerektiği tavsiyesinde bulunulmuştur. Böylelikle hurafe ve batıl inançların engellenmesi istenmiştir.

Dinin korunması gereken ilkelerinin ayet ve hadislerle temellendirilmesi, bireylerin zihninde zorunluluk ilkesi oluşturması açısından dikkat çekicidir. Özellikle konunun ele alınışında bu ilkelerin önce "zorunluluk" olarak belirtilip ardından Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatından örnekler verilmesi hem dini etik hem de erdem etiğinin karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Dinin gayelerinin belirtilmesinin amacı, bu ilkeler sayesinde bireyin İslam dininin emir ve yasaklarını fark edebilmesini sağlayabilmek açısındandır. Bu durum, 8. sınıf 3. ünitesinin diğer sınıflardan farklılaşan yönüdür.

Ünite sonunda yer verilen Hz. Yusuf kıssasında, onun zorluklar karşısında gösterdiği sabra, tevhit mücadelesine ve üstün ahlaki özelliklerine yapılan vurgu erdem etiğinin ilkelerinin yansıması olarak yorumlanabilir.

Ünite kapsamında dini sorumlulukların temelini oluşturan ilkelere, insanı ebedi mutluluğa ulaştıracak ve ebedi hüsrandan kurtaracak yollardan Asr sûresi kapsamında yer verilmiştir. Bu esasların bütünlük içerisinde benimsenerek yaşanması takdirde insanın dünya

59 Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8. Sınıf, 76-77.

60 Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8. Sınıf, 78-80.

ve ahiret mutluluğuna ulaşacağına vurgulaması,<sup>61</sup> deontolojik etik kapsamında değerlendirilebilir.

### Sonuç

DKAB öğretim programı ve kazanımlarda yer alan etik türlerinin, ders kitaplarındaki uygulamalara yansımalarının analiz edildiği bu çalışmada program kazanımları ve ders kitapları incelenmiştir. 4-8. sınıf kazanımları incelendiğinde toplamda yirmi dört kazanımın olduğu, bu kazanımların sekiz tanesinin teleolojik etik, sekiz tanesinin deontolojik etik, sekiz tanesinin ise erdem etiği türüne girdiği görülmüştür. Bu durumda normatif etik türlerinin DKAB ders kazanımlarında eşit dağılım gösterdiğini söylemek mümkündür. Ancak sınıf düzeyi bazında bakıldığında dağılımın eşit olmadığı görülmüştür. Örneğin 4. sınıfta erdem etiğine uygun bir kazanım yer almazken, 6. sınıfların kazanımlarının çoğunun erdem etiği türüne girmesi dikkat çeken hususlar arasında olmuştur.

Etik türlerinin DKAB kazanımlarında ve ders kitaplarında işlenişine bakıldığında, İslam ahlakı çerçevesinde eylemlerin yapılıp yapılmadığının ortaya konulması yönüyle deontolojik etiğin öncelendiği görülmüştür. Ancak eylemlerin yapılışından sonra ortaya çıkan sonucun da ele alınması teleolojik etiğin kazanımlara yansıdığına göstergesidir. Kazanımlarda İslam'ın akla verdiği öneme vurgu yapılarak insanların eylemlerinden sorumlu olduğu ön plana çıkarılmıştır. Bu sorumluluğa bağlı olarak insanların gerçekleştirmek zorunda oldukları birtakım ödevlere yer verilmesi, deontolojik etik kapsamında değerlendirilebilir. Ancak İslam dini, ödev bilinci ile donanımlı bir karakter inşasını öncelemekle birlikte dünya hayatında yapılan iyi eylemlerin karşılığında ahiret hayatında mükâfatın olması ve kötü eylemlerin karşılığında ise cezanın olması yönüyle de faydacı bir ilkeyi yansıtmaktadır. Bir başka deyişle İslam dininde otoriteden bağımsız bir erdemli insan inşası yerine, Allah'ın emir ve yasaklarıyla örülme ve sonucu dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak olan gayeci bir karakter ön plana çıkarılmak istenmektedir. Bu durum erdem etiğinin eylemin sonucundan veya kurallardan öte, failin karakterine odaklanan yaklaşımıyla uyumsuzluk gösterir. Çünkü erdem etiğinde

61 Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8. Sınıf*, 86.

fail merkezli bir eylem söz konusu iken İslam'da Allah'ı ve ahireti merkeze alan bir fail inşası yer almaktadır.

Erdem etiğinde eğitim aracılığıyla bireylerin davranışlarının kalıcı olması ve alışkanlık kazanması mümkündür. Aynı şekilde bireylere sonuçlardan ya da kurallara dayalı eylemlerden öte, ahlaki bir bakış açısı kazandırmak da bu etik türünde esastır. Bireyler ahlaki eylemlerde bulunurken öncelikle eylemlerin sonunu, görevlerini veya ahlaki yükümlülüklerini düşünmekten ziyade, deneyimlerinden yola çıkarak yapılması uygun olana karar verirler. Bireylerin kendi aklı ile arzularına, öfkelerine, eğilimlerine hâkim olmayı bilmesi ve ahlaki eylemlerini toplum içinde dengelemesi erdem etiği için önceliklidir. Ancak DKAB kazanımlarının ders kitaplarında ele alınmasında dünyevi kazanç ile birlikte uhrevi kazanç da ön plana çıkarılmıştır. Bu kazançlar için bireye birtakım sorumlulukların yüklendiği ve bunlar yerine getirilmediğinde bireye yönelik yaptırımların olacağı yapılan incelemeler sonucunda ulaşılan tespitler arasındadır. Böylelikle bireylerin iyi olan ahlaki eylemleri yapmalarının garantisinin sağlanması amaçlanmak istenmiştir. Bu durum da DKAB ders kazanımlarının ödev ahlakına ve teleolojik etiğe daha yakın olduğunun bir diğer göstergesidir.

DKAB ders kazanımlarının her iki etik türüne olan bu yaklaşımı, ahlaki eylemleri bizzat kendi başına değerli kılmaktan öte, ortaya çıkardığı sonuç ve bağlı olduğu otoriteye göre anlamlandırmaktadır. Ahlaki eylemin ve bireyin ön plana çıkmasında, bireyin o eylemi gerçekleştirirken düşüncesini ne şekilde kullandığı ve deneyimlerinden ne oranda yararlandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Böyle bir düşünce yapısında olan birey, iyi-doğru-güzel olan eylemleri Tanrı buyruğu olduğu için ya da o eylem sonucunda elde edeceği fayda için değil, bizzat o eylem iyi olduğu için, içtenlikle ve hiçbir menfaat beklemeden yerine getirecektir.

Bundan dolayı DKAB ders programlarında, Kur'an ve hadisler merkeze alınmakla birlikte öncelikle bireyin yüce ve yüksek bir varlık olduğu anlayışı ile vicdani yapısı ön plana çıkarılmalıdır. Bununla birlikte bireyin yapacağı erdemli davranışlar neticesinde elde edeceği deneyimlerden yola çıkarak ahlaki davranışlar Kur'an ve Hz.

Muhammed'in (s.a.v.) yol göstericiliği ile desteklenmelidir. Ayrıca Hz. Muhammed'in (s.a.v.) veya ünite içinde kıssalarına yer verilen peygamberlerin örnekliği yüceltilerek değil, sıradan insanların da günlük hayatına uygulayabileceği tarzda sunulmalıdır. Bu durumda öncelikle bireyin fitratında var olan eğilimler ortaya çıkarılmalı, bunlar deneyimler ve toplumdaki iyi örnekler ile desteklenerek alışkanlık haline getirilmelidir. Ahlaki erdemleri alışkanlık haline getirerek vicdanını kendisine yargıç yapan bireylerin de her durumda doğru davranışı yapması kaçınılmaz olacaktır.

Ahlaki eylemleri içselleştirerek davranış haline getirme hedefinde olan bir öğretim programının, iyi-kötü, doğru-yanlış hususunda olması gerekenleri vurguladıktan sonra bunları ayet ve hadisler ışığında Tanrı'nın buyruğuna bağlaması gerekir. Aksi takdirde bireylerin zihninde Tanrı doğru bulduğu için yapılması gereken ya da onaylamadığı için yapılmaması gereken davranışlar şeklinde bir algının oluşması olasıdır. İnsanlar Tanrı'nın karşısında huşu ile durmayı bilmeli ancak davranışlarını kendi aklı ve vicdanıyla yapmalıdır. Bir başka deyişle, ahlaki eylemleri üzerinde bireyin kendi çabasının olması gerekmektedir. Nitekim Tanrı merkezli bir ahlaki eylem modeli çizerek şartlandırmaya bağlı sınırlar çizmek, öğrencilerin merak, soru sorma, anlama, sorgulama, eleştiri yapma, değerlendirme ve düşünme yetisine engel olabilir. Bu yüzden Tanrı'nın buyrukları kazanımlarda ve ders işleniş sürecinde her zaman en son sırada yer almalıdır. Bu süreçte birey, Tanrı'nın yüce olduğunu kabul edeceği gibi, onun önünde saygıyla eğilecektir.

Böylesi bir işleniş tarzında dinin ilkeleri, bireylere doğru davranış kazandırma noktasında ders kitaplarında bir motivasyon kaynağı olarak yer edinecektir. Bu motivasyon neticesinde bireyin kendisi ve içinde yaşadığı evrensel kültür için önemli olan ahlaki eylemler, dini açıdan da kutsallık ve saygınlık barındıracaktır. Ancak burada dinin yerine getirilmesini uygun gördüğü veya yasakladığı ahlaki eylemleri pratik sonuçları olması bakımından pragmatist bir beklenti içerisinde ele almamak gerekir. Çalışma sürecinde de vurgulanmak istenen bireylerin bu ilkeleri ödev için veya beklenti için değil, iyi bir insan olmak için yapmaları gerektiğidir.

## Kaynakça

- Akarsu**, Bedia. *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Atatorun**, Mustafa. "Uluslararası Etik Ve Zygmunt Bauman". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/27 (31 Temmuz 2017), 320-334.
- Ayhan**, Halis. "Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (01 Ocak 1986), 25-34.
- Cevizci**, Ahmet. *Etik - Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Coşkun**, Recai vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2017.
- Çamyar**, Selahattin -**Yaldız**, Hacer. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7. Sınıf*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2022.
- Eroğlu**, Ayşe. "Kant'ın Deontolojik Etiğinden Meslek Etiği Oluşturma". *Turkish Studies - Social Sciences* 14/3 (2019), 527-541.  
<https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.22664>
- Eyüboğlu**, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- İlğan**, Abdurrahman vd. *Eğitimde Ahlak ve Etik*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2020. <https://doi.org/10.14527/9786257880701>
- Karakaya**, Muhammed. "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum". *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 5 (15 Aralık 2019), 88-120.
- Kart**, Berfin. "Erdem Etiği Normatif Midir?" *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (01 Eylül 2006), 101-108.
- Kızılçelik**, Sezgin -**Erjem**, Yaşar. *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Ankara: Atilla Kitabevi, 1994.
- Koçyiğit**, Mehmet-**Karadağ**, Engin. "Etik Teorilerine Dayalı Bir 'Etik Eğilimler Ölçeği' Geliştirme Çalışması". *İş Ahlakı Dergisi* 9/2 (2016), 283-307.



- Küçükcalp**, Derya. "Erdem Etiği ve Politika". *Bursa Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 27/1 (2008), 71-83.
- Macit**, Sadullah. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf*. İstanbul: FCM Yayıncılık, 2022.
- Mengüşoğlu**, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Milli Eğitim Bakanlığı**. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Nayır**, Sebahattin vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8. Sınıf*. İzmir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022.
- Ocak**, Hasan. "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağ'dan Ortaçağ'a Evrimi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (01 Nisan 2011), 79-101.
- Özlem**, Doğan. *Etik - Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2017.
- Sarıççek**, Reyhan -**Aytekin**, Mehmet. "Etik Teorileri Çerçevesinde Bağımsız Denetim Meslek Etiği". *II. International Conference on Empirical Economics and Social Science (ICEESS')* (2019), 1179-1189.
- Şimşek**, Hasan -**Yıldırım**, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Vural**, Mehmet. "İslâm Ahlâkı ve Modern Ahlâk Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış". *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. ed. Müfit Selim Saruhan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Yanmiyan**, Sema. "Yeni Medya ve İletişim Çalışmalarının Etik Teoriler ve Yönetişim Bağlamında Değerlendirilmesi". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/3 (27 Eylül 2021), 871-888. <https://doi.org/10.18037/ausbd.1001699>
- Yaran**, Cafer Sadık. "İslam'da 'Ahlakın Şartı' Kaç?: İslam 'Erdem Etiği'nin (Yeniden) Yapılandırılması Önerisi". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 11 (18 Nisan 2012), 35-55.

- Yılmaz**, Orhun Doğuş. “Ötenazi Kavramının Teleolojik, Deontolojik ve Meta-Etik Teoriler Bağlamında Karşılaştırmalı Analizi”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/2 (01 Haziran 2019), 126-142.
- Yiğit**, Hulusi vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022.
- Yiğit**, Hulusi vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022.
- Yüce**, Fatma. “Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (30 Haziran 2021), 251-275. <https://doi.org/10.29288/ilted.882786>
- Yürük**, Tuğrul -**Düzenli**, Ahmet. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/2 (25 Aralık 2021), 715-740. <https://doi.org/10.30627/cuilah.987645>



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-3 • Sayı/Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2023

## Kırâat Farklılıkları Bağlamında Tek Kelime İdgâmi

*One Word Idghâm in The Context of Recitation Differences*

**Cafer Yıldız**

Öğretim Görevlisi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî  
Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye.

*Lecturer, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Basic Islamic Studies, Qur'anic Recitation, Giresun/Türkiye.*

cafer.yildiz@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1758-4044

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi** | Date Received: 13 Nisan | April 2023

**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 25 Mayıs | May 2023

**Yayımlanma Tarihi** | Date Published: 15 Haziran | June 2023

### Atıf | Cite as

Yıldız, Cafer. "Kırâat Farklılıkları Bağlamında Tek Kelime İdgâmi".  
*İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 147-175.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a  
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
*Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.*

## Kırâat Farklılıkları Bağlamında Tek Kelime İdğâmı<sup>1</sup>

### Öz

Kırâat farklılıkları iki kategoride ele alındığında birisi ferşî farklılıklar, diğeri ise usûl farklılıkları olmaktadır. Ferşü'l-hurûf diye de ifade edilen farklılıklar, sûrelerin tamamına yakınında dağınık bir şekilde bulunan ve bir kurala da tabi olmayan, sadece rivâyete dayalı olarak ortaya çıkan ihtilaflardır. Kavâid-i külliye olarak da ifade edilen usûl farklılıkları ise aynı şekilde 'Kur'ân'ın tamamını kapsayan ve hükmü bir tarz üzere kesintisiz devam eden şeydir' diye tarif edilir. İmâle, beyne, işmâm, nakil, sekte ve teshil gibi birçok konu bu başlık altında toplanabilmektedir. Onlardan birisi de idğâm'dır. İdğâm başlığı altında idğâma konu olan harflerin durumuna göre vacip, câiz ve mümteni; ilk harfin sâkin olup olmama durumuna göre sağır ve kebîr; birinci harfin ikinciye tam dönüşüp dönüşmemesiyle ilgili kâmil/tâm ve nâqis idğâm gibi konular işlenmektedir. İdğâmın iki kelime arasında gerçekleşmesi esastır. Zira idğâmın çoğu da bu türdendir. Bununla birlikte bazı fiil kalıpları tek kelime içinde de idğâma imkân tanımaktadır. Kur'ân'da birçok örneği bulunan bu uygulama, kırâat farklılıkları bağlamında ele alınacak ve Arap dil bilimindeki karşılığına kısmen de olsa değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kırâat, İdğâm, Usûl, Kelime, Kırâat farklılıkları.

### One Word Idghâm in The Context of Recitation Differences

#### Abstract

When the recitation differences are considered in two categories, they are divided into two parts, one of which is usûl differences and the other is fershî differences. The fershî differences, also called such as Fersh al hurûf, are conflicts based only on narration, which are scattered over almost all of the sûras and are not subject to any rule. The differences in usûl, which are also expressed as Qawâid al kulliyya, are described as the thing that covers the whole of the Qur'an and its ruling continues uninterruptedly in a style. Many topics such as imâla, beyne, ishmâm, naql, sekte, teshîl can be listed under this title. One of them is idghâm and under this heading, topics such as wajip, permissible, munteni' according to the status of the letters subjected to idgham; sağır and kebîr according to whether the first letter is consonant or not; kâmil/tâm and nâqis idghâm related to whether the first letter is fully transformed into the second are covered. Idghâm usually takes place between two words. With this, some verb patterns allow idgham in a single word. In this study, this practice, which has many examples in the Qur'an, will be discussed in the context of recitation differences and its equivalent in Arabic linguistics will be partially touched.

**Keywords:** Recitation, Idghâm, Method, Word, Recitation difference.

1 Bu makale, yazarın "On Kırâat Bağlamında İdğâm Olgusu" başlığıyla Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2019 yılında başlayıp devam etmekte olan doktora tez çalışmasından faydalanılarak hazırlanmıştır.

## Giriş

İdğâm, Arap dili ve kırâat ilminin önemli konuları arasındadır. Kırâat ve tecvîd alanında kaleme alınan her eserde bu konu üzerinde mutlaka durulmuştur. Kırâat ilminin ortaya çıktığı ilk günden beri artarak devam eden kırâat çalışmaları tek bir amaca hizmet etmektedir; o da Kur'ân'ın sahih olan on kıraatini en doğru bir şekilde gelecek nesillere aktarmaktır. Bu bağlamda idğâm, Kur'ân icrasıyla doğrudan ilişkili olduğundan Kur'ân öğretmeni ve talebelerinin gündemini sürekli meşgul eden bir konu olmuştur.

İdğâmın sınırları kırâat ilminde, sahih kırâat rivâyetleri esas alınarak belirlenir. Kur'ân tilâvetini kolaylaştırıcı ve güzelleştirici bir fonksiyon icra etmesi açısından tüm kırâat bilginleri idğâm-ı sağîr veya kebîr; kıraatten kıraate değişmekle birlikte az ya da çok mutlaka bu konuyla yakından alakadar olmuşlardır. Ancak ifade edelim ki, idğâm, kırâat ilmini ilgilendirdiği kadar Arap gramerini de ilgilendirmektedir. Nitekim ilk asırlardan itibaren Arap dili grameriyle alakalı yapılan çalışmalarda bu konu hep merkezi öneme sahip olmuştur. Özellikle kelimeyi inceleyen bir ilim dalı olarak sarf, idğâmın tüm imkân ve sınırlarının tartışıldığı bir alan olmuştur. Kırâat bilginlerinin ayrıca birer dilci de olmalarının bir sebebi de budur.

Kırâat, tecvîd, sarf ve nahiv çalışmalarında idğâmın iki kelime arasında gerçekleştiği, aksi takdirde bir kelime içinde oluşacak idğâmın kelimenin yapısını bozacağı üzerinde fikir birliği oluşmuştur. Ancak kelimenin yapısında bozulmanın söz konusu olmayacağı bazı fiil kalıplarında idğâm mümkün, hatta zorunlu olmuştur. Bu fiil kalıpları, kökü üç harfli olan birtakım mezîd fiil bâblarıdır. İdğâmın tanımı, çeşitleri, şartları, sebepleri ve engellerini açıkladıktan sonra kırâat farklılıkları çerçevesinde Kur'ân'da örnekleri de bulunan tek kelime idğâmını ele alacak; kırâat ve dil bilginlerinin konuyla ilgili görüşlerini karşılaştırmaya çalışacağız.

## 1. İdğâm

### 1.1. Tanımı

Kök harfleri (مَدَّ) olan if'âl bâbinden mastar bir kelimedir. Kök anlamıyla ilgili iki farklı kullanım bulunmaktadır. Birincisi, (مَدَّ)

kökünden gelen (الدُّغْمَةُ) kelimesi ki bu kelime bütünü oluşturan parçalardan birinin farklı renk özelliği taşımasıdır. Atın baş kısmının vücut renginden farklılık göstermesi bu manada kullanıma bir örnektir.<sup>2</sup> İkinci ise 'bir şeyin başka bir şeyin mahalline girmesidir. 'Yağmurun toprağın yüzeyini kaplaması veya sıcağın ya da soğuşun etkisini tam anlamıyla göstermesi bu kullanıma bir örnektir. Özellikle, atın ağzına yuları sokma manasında (إدغام اللجام في فم الفرس) ifade-si sözlüklerde sıkça kullanılmakta olup harflerin idğâmıyla ilgili mananın bu kullanımdan geldiği ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Terim anlam olarak idğâm, kurrâ ve dilciler tarafından iki farklı şekilde tanımlanmıştır. Kırâat bilginlerinin tarifine göre idğâm, iki harfi şeddelymiş gibi tek harf olarak telaffuz etmektir.<sup>4</sup> Nahiv ulemasının tarifine göre ise, seslerin birbirine yaklaşması,<sup>5</sup> dilin iki harfi seslendirmek üzere bir kez hareket ettirilmesi ve her iki harf için dilin bir konumda bulundurulması,<sup>6</sup> demektir.

Kıraat ehli ile dilcilerin yapmış olduğu tanımlar arasında pek bir fark olduğu söylenemez. Her iki tanımın kullandığı sözcükler farklı olsa da vardığı sonuç itibarıyla idğâm iki harf arasında cereyan etmektedir. Bunlardan birincisinin sakin ikincisinin harekeli olması esastır. Ancak birden çok kırâat açısından bakıldığında; idğâma uğrayan harflerden ilkinin harekeli olduğu birçok uygulamanın olduğu bir vakıadır. Bu durumda dilcilerin, birinci harfin sakin

2 Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 4/202-203.

3 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/203; Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, thk. Muhammed Münîr ed-Dimeşkî (Mısır: İdâretü't-Tabâati'l-Müneyyera, ts.), 10/k121; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lugati ve sihâhu'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1979), 5/1920; İnas Kemâl Sâlih Yâkûb, *Zâhiratü'l-idğâm beyne'l-lügaviyyîn ve ulemâi'l-kırâati ve't-tecvîd* (Ürdün: Yermük Üniversitesi: Mektebetü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 5.

4 Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 274.; İbrahim b. Saîd ed-Düserî, *Muhtasar-ru'l-ibârât li mu'cemi mustalehâti'l-kırâât* (Riyâd: Dâru'l-Haddâra, 1429), 19.

5 Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.), 139.

6 Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1982), 4/437.; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 121.; Gulâm Nebî b. Gulâm Muhammed Encub, *el-İlâl ve'ibdâl ve'l-idğâm fi davi'l-kırâati'l-Kur'âniyyeti ve'l-lehecâti'l-Arabiyye* (Mekke: Mekke Kız Eğitim Fakültesi, 1989), 498.

olmasını şart koşmalarını, idğâm edilmeden önce ilk harfin harekeden soyutlanarak sâkin kılınması şeklinde anlamak gerekmektedir.<sup>7</sup> Nitekm Ebu'l-Kâsım ez-Zeccaci (öl. 337/949) idğâm ile ilgili yapmış olduğu bir açıklamasında bu durumu şöyle ifade etmiştir: “İdğâm, aynı cinsten veya yakın mahreçten iki harfin yan yana gelmesi neticesinde ilk harfin sakin kılınıp ikincisine katılmasıyla gerçekleşir ki bu durumda şeddeli tek bir harfe dönüşür.”<sup>8</sup>

Genel bir tanım yapacak olursak; idğâm, mahreç ve sıfat olarak her ikisi de aynı veya yakın, yalnız mahreç ya da sıfat olarak aynı veya yakın iki harfin yan yana gelmesi durumunda ilk harfin, harekeli ise önce sâkin kılınıp, daha sonra ikinci harfe benzetilerek şeddeli tek bir harfmış gibi okunmasıdır.

## 1.2. İdğâm'ın Şartı

İdğâmın iki unsuru vardır: Müdğam ve müdğamun fih. İdğâm edilen, yani ilk harfe müdğam, kendisine katılan, yani ikinci harfe de müdğamun fih denir. Müdğam ve müdğamun fih ile alakalı öne sürülen şartlar bulunmaktadır. Bunlardan birisi müdğamda, diğeri ise müdğamun fih'tedir. İdğâm ekseriyetle iki kelime arasında gerçekleştiğinden bazen bu iki kelimeyi birbirine bağlanmaktan alıkoyan bir engel bulunur. Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429)'ye göre idğâma konu olan iki harfin aynı anda söz ve yazıda veya sözde olmasa da en azından yazıda bir arada bulunması müdğamda aranan bir şarttır. Söz ve yazıda aynı anda bir arada bulunan idğâma (قَلْبُ) kelimeleri örnek olarak verilebilir. Örnekte () ile () arasında ne yazıda ne de kelimada onları bir araya getirecek engel bulunmamaktadır. Telaffuzda ayrı gibi gözükeneye ise (إنه هو) ifadesini örnek olarak gösterebiliriz.<sup>9</sup> Burada telaffuzda müdğam ile müdğamun fih arasında bir uzatma (fâsıla) vardır ve bu, idğâma engel bir durum görülmemiştir. Çünkü idğâmda yazıya itibar edilir, telaffuza değil. Yazıda mahreçleri ve sıfatları aynı olan iki harf yan yana gelmiştir. Her ne kadar okuyuşta arada bir fasıla

7 Abdulfettah es-Seyyid Acî el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî* (Medine: Mektebetü Tayyibe, ts.), 218.

8 Abdurrahman b. İshâk Zeccâcî, *el-Cümel fi'n-nahv* (Ürdün: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 413-414.

9 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/278.

varsa da yazıda herhangi bir engel gözükmemektedir. Bir de buna tersten bir örnek vermek gerekirse onun için de (أنا نذير) ifadesini zikredebiliriz. Bu örnekte bir önceki örneğin tersi bir durum söz konusudur. Şöyle ki, aslında telaffuzda iki nûn arasında bir fâsıla (ayırıcı/engel) bulunmamakta; lakin yazıda idğâma konu olacak olan harflerin arasına elif girmiş ve idğâma engel olmuştur.<sup>10</sup>

Diğer bir şart da müdğamun fih'te aranır. O da müdğamun fih'in, müdğama bitişik olduğunda bir harften çok olmasıdır.<sup>11</sup> Buna Kehf sûresi 37. ayetindeki (كَلَّفَاكَ) kelimesini örnek gösterebiliriz. Zira bu kelimeye hiçbir kıraat imamı idğâm yapmamaktadır.<sup>12</sup>

### 1.3. İdğâmın Sebepleri

İdğâm'ın sebeplerini yan yana gelen iki harfin niteliği belirler. Bu iki harften ilkinde müdğam ikincisine müdğamun fih demiştik. Müdğam ve müdğamun fih olan bu iki harfin mahreç ve sıfat yönüyle birbirlerine olan yakınlığı idğâmın gerçekleşmesine sebep olmaktadır. En yaygın kabul görüşe göre idğâm, müdğam ve müdğamun fih'in cinsine göre üç grupta ele alınır: Temâsül, tecânüs ve tekârub.

#### 1.3.1. Temâsül (İdğâm-ı Misleyn)

Temâsül, müdğam ve müdğamun fih'in mahreç ve sıfat bakımından aynı olmasıdır.<sup>13</sup> İki harfin mahreç ve sıfat olarak aynı olması o harflerin aynı harfler olduğunu söylemenin ilmî bir ifadesidir. Bir başka tanımlamaya göre temâsül, iki harfin ismen ve şeklen aynı olmasıdır. (فَدَّ دَخَلُوا) veya (إِنَّهُ هُوَ) gibi.

#### 1.3.2. Tecânüs (İdğâm-ı Mütécâniseyn)

10 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr Kastellânî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kirâât*, thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye (Suudi Arabistan: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1434), 2/681.

11 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/278.; Kastellânî, *Letâifu'l-işârât*, 2/681.

12 Kastellânî, *Letâifu'l-işârât*, 2/681.

13 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/278.; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fudalâi beşer bi'l-kirââti'l-erbeate aşer* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 31.; Ali Muhammed ed-Dabbâ', *el-İdâetu fi beyâni usûli'l-kirâeti* (Mısır: y.y. ts.), 15.; Encub, *el-İlâl ve'l-ibdâl ve'l-idğâm*, 509.



Tecânüs, İki harfin mahreç olarak aynı sıfat olarak farklı olmasıdır. Böyle iki harf yan yana geldiğinde mahreç veya sıfat birliğini ifade eden tecânüse sebebiyet vermektedir.<sup>14</sup> Bu durumda birincisi müdğam, ikincisi müdğamun fih olmak üzere birbirlerine idğâm edilirler.

Mahreçleri bir, sıfatları farklı mütecâniseyn idğâma (ت) ile (ط)'nın yan yana gelişini örnek gösterebiliriz. Âl-i İmrân 99. ayetinin (وَدَّتْ وَطَائِفَةٌ) bölümünde (ت) harfi, müdğam, (ط) harfi müdğamun fih konumundadır. Bu harflerin ikisi de aynı mahreçten olmak üzere dil ucunun, üst dişlerin köküne değmesi sonucu meydana gelir. Ancak mahreçleri aynı bu harflerin sıfatlarına bakıldığında iki harfin birbirine zıt bazı özellikleri barındırdığı görülmektedir.

### 1.3.3. Tekârub (İdğâm-ı Mütekâribeyn)

Tekârub, Mudğam ve müdğamun fih konumunda olan iki harfin mahreç ve sıfat olarak ya da yalnız mahreç veya yalnız sıfat olarak birbirine yakın olmasıdır.<sup>15</sup> Mahreç ve sıfat olarak her ikisi yönüyle birbirine yakın olan harflere (ل) ve (ل)'y<sup>16</sup>, yalnız mahreç olarak yakın olana (د) ve (س)'i<sup>17</sup> ve yalnız sıfat yönüyle yakın olan harflere de (د) ve (ج)'i<sup>18</sup> örnek gösterebiliriz.

İdğâmın sebeplerini temâsül, tecânüs ve tekârub olmak üzere üçe ayırdık. Bu gruplandırma müteahhir âlimlerin tercihidir. Bunları Sîbeveyh (öl. 180/796) ve Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 386/996) gibi ilk dönem âlimler mütemâsil ve mütekârib olmak üzere iki grupta ele almıştır. Aslında içeriğinde bir değişiklik yoktur; ancak seslerin mahreç ve sıfatlarını ölçen onları daha iyi tetkik eden araç ve gereçlerin gelişmesiyle, sonraki âlimler mütecâniseyn diye üçüncü bir başlığın açılmasının daha uygun olacağı kanaatine sahip olmuştur.

### 1.4. İdğâmın Engelleri

14 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/278.; Abdu'l-Âlî b. Abdurrahman el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalehâti'l-kirâati'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bih* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 116.

15 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/278.; el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalehâti'l-kirâât*, 144.

16 (قُلْ رَبِّ) el-Mu'minûn 23/93.

17 (قَدْ سَمِعَ) el-Mücâdele 58/1.

18 (قَدْ جَاءَ) Âl-i İmrân 3/183.

İdğâmın gerçekleşmesine engel bazı durumlar vardır. Kimi âlim bunlardan birkaçını zikretmekle yetinirken kimisi de idğâma engel daha fazla durumdan bahsetmiştir. Yine bu engellerin bir kısmı üzerinde ulemanın ittifakı varken bazıları ise ihtilaflıdır. İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) üzerinde ittifak edilen engellerin üç olduğunu ve tüm ittifaklı olan engelleri idğâm hakkında telif ettiği eserinde detaylı olarak aktarmaktadır.<sup>19</sup>

### 1.4.1. İdğâma Engel Olduğu Hususunda Üzerinde İttifak Edilen Durumlar

#### 1.4.1.1. Zamir Olan Tâ (ت)

Mudğam konumunda bulunan harfin zamir olan “tâ” olması idğâma engel bir durumdur.<sup>20</sup> Bu zamirin muhatap (ikinci şahıs) veya mütekellim (birinci şahıs) için olması durumu değiştirmez. Bu duruma örnek olarak (كُنْتُ تُرَابًا)<sup>21</sup> ve (أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ)<sup>22</sup> ayetlerini zikredebiliriz. Bu tür zamirlerin kendisi gibi mahreç ve sıfatı aynı olan (misleyn) harfe, idğam olmama sebebi faillerin karışmasını önleme titizliğidir. Çünkü idğam her iki zamirin idğam olduktan sonra tek şekilde okunmasına sebep olmaktadır.<sup>23</sup>

İbnü'l-Cezerî, merfû zamir olan tâ'nun idğâma engel olması hususunda ittifak olduğunu ifade etmekte; ancak İthâf sahibi Şihâbüddîn Ahmed ed-Dimyâtî el-Bennâ (öl. 1117/1705), el-Hasan el-Basrî'nin bu zamirde idğâm ettiğini rivayet etmektedir.<sup>24</sup> el-Hasan el-Basrî, şâzz da olsa kendisine nispet edilen bir kırâate sahiptir. Elbette görmezlikten gelinemez. İbnü'l-Cezerî'nin, ittifaktan kastettiği kırâat ehli ile dilcilerin bir iki farklı görüş hariç büyük oranda aynı görüşte olmasıdır.

19 Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, “el-İlâm fî Ahkâmî'l-İdğâm (Nazmen ve Şerhan)”, *Mecelletü me'hadî'l-imâm eş-Şâtîbî* ed. Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin Berheci, (Medîne: Câmiatu'l-İslâmiyye, 1438), 300-326.

20 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/279.; el-Bennâ, *İthâf*, 31.; Muhammed Mekkî Nasr el-Cirey-sî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fî ilm-i tecvîdî'l-Kur'âni'l-mecîd* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2011), 141.

21 en-Nebe 78/40.

22 Yûnus 10/42.

23 Encub, el-İlâl ve'l-ibdâl ve'l-idğâm, 648.

24 el-Bennâ, *İthâf*, 31.

### 1.4.1.2. Şedde

İdğâm'a konu olan ilk harfin şeddeli olması idğâm için engel bir durumdur. Bu durumda idğâm'ın olmayacağı hususunda ittifak vardır.<sup>25</sup> (ذوقوا مسَّ سَقَرٍ)<sup>26</sup> ve (أَوْ أَشَدُّ ذِكْرًا)<sup>27</sup> ayetlerini örnek gösterebiliriz.<sup>28</sup> Burada idğâmın gerçekleşmeme sebebi söz konusu müdğâmın iki harf olması ve idğâm olması halinde birinin kaybolacak olmasıdır.

### 1.4.1.3. Tenvîn

Tenvin sakin bir nûn demektir. İki harfin yan yana gelmesine engel olur. Aynı şekilde müdğâm konumundaki ilk harfin tenvinli olması idğâma mani bir durumdur.<sup>29</sup> (عَفُورٌ رَحِيمٍ) örneğinden hareket edecek olursak buradaki gerçekleşmeyen idğâm birinci râ'nın ikinci râ'ya olan idğâmıdır. Yani (عَفُورٌ رَحِيمٍ) şeklinde okunması mümkün değildir.

İdğâma engel teşkil eden bu üç başlık iki harfin iki kelime arasındaki durumuyla ilgilidir. Bunların yanı sıra özellikle sarf kitaplarında bir kelimedede olup idğâma engel teşkil eden durumlardan da bahsedilir. Bunlardan birkaçını aktarmak isteriz.

1. Dört vezinde gelen isimlerde idğâm olmaz. O vezinler (فَعْلٌ), (فَعْلٌ), (فَعْلٌ), ve (فَعْلٌ) vezinleridir. (فَعْلٌ) vezninde gelene (فَعْلٌ), (فَعْلٌ) vezninde gelene (فَعْلٌ), (فَعْلٌ) vezninde gelene (فَعْلٌ) ve (فَعْلٌ) vezninde gelene de (سُرْرٌ) kelimelerini örnek verebiliriz. Bu kelimelerde fiil vezinlerindeki aksine idğâm yapılmaz. Bunun gerekçesini dil bilginleri isimlerdeki hafifliğe bağlamaktadır. Ayrıca bu kelimeler idğâm edilirse karışma ihtimalleri de söz konusudur. Çünkü (ظَلَّلٌ) ve (سُرْرٌ) kelimeleri idğâm edildiğinde (ظَلَّلٌ) ve (سُرْرٌ) şeklinde olmaktadır. Bu durumda idğâm çözülmek istediğinde müdğâm ve müdğâmın fih'in harekesini tayin etmek zor olacaktır.<sup>30</sup>

25 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/279.; el-Cireysî, *Nihâye*, 141.

26 el-Kamer, 54/48.

27 el-Bakara, 2/200.

28 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/279.; el-Bennâ, *İthâf*, 31.

29 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/279.; el-Bennâ, *İthâf*, 31.; el-Cireysî, *Nihâye*, 141.

30 Kemâl Sâlih Yâkûb, *Zâhiratü'l-İdğâm*, (Ürdün: Şa'biyyetü'l-Mecmûât, 2003), 60-61.; Abduh er-Râcihî, *et-Tatbîku's-sarfî* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2014), 191.

2. Birinci harfin kelimenin başında olması idğâma engel teşkil eder. Buna (دَنَّ) kelimesini örnek verebiliriz. Burada harfin başta bulunmasının idğâma engel olması, kelimenin telaffuz edilememesi sebebiyledir.

3. (دُحْرَجَ) örneğinde olduğu üzere rubâî mücerred olan (جَلْبَبَ) ye mülhak bâblarda idğâm gerçekleşmez. Burada idğâmın gerçekleşmemesi sebebinin veznin zayi olma endişesinin olduğunu söylemek mümkündür.

4. Taaccüb sîgasında gelen misleyn idğâm olmaz. Taaccüb sîgası ikidir: (مَا أَفْعَلَهُ) ve (أَفْعُلُ بِهِ). Burada konumuza medar olan vezin (أَفْعُلُ) veznidir. Örnek olarak إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْمُحْسِنِينَ ifadesini zikredebiliriz. Burada idğâma engel olan durum çözümlenin (idğâmsızlığın), kelimenin yapısını ancak bu şekilde ifade edecek olmasıdır.<sup>31</sup>

#### 1.4.2. İdğâma Engel Olduğu Hususunda Üzerinde İhtilaf Edilen Durumlar

##### Hazf

Sarf ve Nahiv ilminde hazfin birkaç versiyonu bulunmaktadır. Buradaki hazf, nâkıs muzârî fiilin sonundaki illet harfinin, cezmeden bir âmil sebebiyle düşmesidir. Âl-i İmrân sûresi 85. Ayetinde وَمَنْ يَبْتَغِ وَيَتَّبِعِ ifadesi yer almaktadır. Ayeti kerimedeki (يَبْتَغِ) kelimesi aslında (يَبْتَغِي) şeklinde yâ iledir. Yâ harfi cezm alameti olarak düşmüştür. Düşünce yâ'nın evvelindeki (غ) harfi bir sonraki kelimenin ilk harfiyle misleyn olmuştur. İlk bakışta bu iki harf arasında idğâm ilişkisi göze çarpsa da aslı itibarıyla iki harf arasındaki 'yâ' idğâma engel olmaktadır. Hazfolan 'yâ'nın idğâma engel olması hususu kırâat imamları nezdinde ihtilafıdır.<sup>32</sup> Büyük çoğunluğu ilk harfin izharıyla okurken Ebû Amr, idğâm ile okumaktadır.<sup>33</sup>

İdğâmın engelleri kapsamında zikredilen bu durum dışında ihtilafı olan birçok engelden bahsetmek mümkündür. Konuyla alakadar

31 Kemâl Sâlih Yâkûb, *Zâhiratü'l-idğâm*, 66.

32 es-Sîrâfi, *İdğâmu'l-kurrâ*, 38.; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/279.; el-Bennâ, *İthâf*, 31.; Kastellânî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/683.; el-Cireysî, *Nihâye*, 142.; İbnü'l-Cezerî, "el-İlâm fî Ahkâmî'l-İdğâm", 311.

33 el-Bennâ, *İthâf*, 227.

olan her müellif ihtilaf edilen engeller başlığı altında hem sayısal hem içerik olarak farklı maddeler zikretmiştir. Her bir engeli tanıtmak için alanımız yeterli olmadığından ilgili kaynağa yönlendirmekle yetinmek istiyoruz.<sup>34</sup>

## 1.5. İdğâmın Çeşitleri

### 1.5.1. İdğâm-ı Sağîr

İdğâm-ı Sağîr, mütemâsil, mütecânis ve mütekârib olsun farketmeksizin idğâma konu olan iki harften ilki sâkin olan idğâm türüdür.<sup>35</sup> Mütemâsileyn'e *أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ*,<sup>36</sup> Mütecâniseyn'e *يَا بُنَيَّ* یا بُنَيَّ<sup>37</sup> Mütekâribeyn'e de *رَبِّ غُفْرٍ*<sup>38</sup> ayetini örnek verebiliriz. İdğâm-ı sağîr denmesinin sebebi müdğâmın, zaten sakin olmasından dolayı ayrıca bir îlâl işlemine ihtiyaç duymamasıdır.<sup>39</sup>

#### 1.5.1.1. İdğâm-ı Sağîr (Mütemâsileyn)

Mahreçleri ve sıfatları aynı veya bir diğer ifadeyle ismen ve şeklen aynı olan iki harf karşılaşır da bunlardan ilki sakin olursa, iki durum haricinde idğâm olması vacip olur. Bu iki durum müdğâm'ın med harfi veya hâ-i sekt olmasıdır. Med harfi olması halinde izhâr vacip olur. Yani *وَأَمِنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* örneğinde iki vâv arasındaki ilişkide olduğu gibi İdğâm olmaz. Hâ-i sekt olana gelince, onun idğâmı iha tilaflıdır. Hâkka sûresi 2. Ayeti kerimesi (مالیه) kelimesiyle bitip;<sup>29</sup> Ayet (هلك) sözcüğüyle başlamaktadır. Vasil halinde bu iki kelime arasında idğâm-ı misleyn koşulları oluşmaktadır. Ancak hâ-i sekteye has bir durum olarak burada idğâm edenler olduğu gibi izhâr edenler de vardır. Dolayısıyla müdğâm'ın harf-i med ve hâ-i sekt olması dışında müdğâmın fîh ile mahreç ve sıfat bakımından aynı olması halinde idğâm gerekli olur ve bu tür idğâma da idğâmü'l-mütemâsileyni's-sağîr denir.

34 İbnü'l-Cezerî, "el-Îlâm fî ahkâmî'l-idğâm", 310-315.; el-Bennâ, *İthâf*, 31-33.; ed-Dabbâ', *el-İdâe*, 16.

35 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/275.

36 el-A'râf 7/160.

37 Hûd 11/42.

38 El-Mu'minûn 23/118.

39 Muhammed Halife Muhammed Miftâh el-Haccâcî, "el-İdğâm beyn'l-lehceti ve'l-kırâe-Dirâsetün Tatbîkiyyetün Alâ Sûreti Yâsîn", *Eğitim Fakülteleri Dergisi* 1/5 (2016), 221.

### 1.5.1.2. İdğâm-ı Sağîr (Mütecâniseyn)

Mahreçleri aynı sıfatları farklı ilki sakin ikincisi harekeli iki harf yan yana gelirse bunlar birbirlerine idğâm edilir. Buna da idğâmu'l-Mütecâniseyni's-sağîr denir.

Aslî harfler üç bölgeden, on yedi mahreçten çıkar. Bölgeler boğaz, dil ve dudaklardır. Bunlara küllî mahreç de denir. Her bir bölgenin sınırları içinde birtakım mahreç noktaları vardır ki onlara da cüzî mahreç denmiştir. Mahreç konusu idğâm'ın en can alıcı birinci konusudur. O yüzden mahreçler konusunu detaylı işleyeceğiz. Burada ifade etmek istediğimiz şey mahreçleri aynı harflerden bahsederken kastımızın cüzî mahreç olduğudur. Örneğin (ط، د، ت)، (ظ، ذ، ث) harfleri dil bölgesine, (م، ب) harfleri de dudak bölgesine ait aynı noktadan çıkan harflerdir. Bu harflerin herhangi ikisinin yan yana gelmesi idğâm-ı mütecâniseyni meydana getirir. <sup>40</sup> أُجِييْتُ دَعَوْتُكُمَا،  
42 اِيَّيْتُ دَعَوْتُكُمَا،<sup>41</sup> يَا بُنَيَّ اِرْكَبْ مَعَنَا<sup>42</sup> ayetleri buna bir örnektir.

### 1.5.1.3. İdğâm-ı Sağîr (Mütekâribeyn)

(ل)'ın (ر)'ya, (ق)'ın (ك)'a idğâm olması hususunda kıraat imamları hem fikirdir. Bu harflerin ilki sâkin ikincisi harekeli olarak peş peşe gelirse önceki sonrakine idğâm edilir. Bu tür idğâma idğâm-ı mütekâribeyni's-sağîr denir.

Mütekâribeyn, harflerin mahreçlerinin veya sıfatlarının yakınlığı sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir. Buradaki yakınlığın ölçüsünü ileride geniş bir şekilde tartışacağız. Ancak şu kadarını belirtelim ki tekârub (yakınlık)'un ölçüsü veya kriteri kıraatten kıraate değişikelik gösterebilmektedir. Örneğin (قَدْ سَأَلَهَا) ifadesinde (د) harfiyle (س) harfi arasında mahreç veya sıfat olarak bazı imamlara göre yakınlık varken Hafs b. Süleyman (öl. 180/796)'a göre yoktur. İmamların ittifakı yukarıdaki dört harf üzerinedir. اِيَّيْتُ دَعَوْتُكُمَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ<sup>43</sup> ayetini örnek verecek olursak burada (ل) ile (ر) arasında mahreç olarak bir yakınlık vardır ve ilk harf sâkindir. Bütün kurrâya göre burada

40 Yûnus 10/89.

41 ez-Zuhrûf 43/39.

42 Hûd 11/42.

43 el-Enbiyâ 21/56.

idğâm-ı mütekâribeyni's-sağîr koşulları gerçekleşmiştir. اَلَمْ نَخْلُقْكُمْ aye-tindeki<sup>44</sup> durum da aynı gerekçeyle aynı hükme tabidir.

### 1.5.2. İdğâm-ı Kebîr

İdğâm-ı Kebîr, üzerine müstakil eserler yazılmış, yekûn olarak da bir hayli yer tutan ve ihtilafı ittifakından fazla olan, daha çok Ebû Amr el-Alâ (öl. 154/771) ile özdeşleşmiş önemli bir konudur. Bunların sağîr ve kebîr diye isimlendirilmesi idğâm olma süreçlerinin, birinin diğerine göre daha fazla işlem geçirmiş olmasındandır. Çünkü idğâm-ı kebîr'de müdğam harekelidir.<sup>45</sup> İdğâmın gerçekleşebilmesi için müdğamın harekesinin hafzedilmesi gerekir. Bu da idğâm-ı sağîre göre bir işlem daha fazla demektir. Daha anlaşılır olması açısından kısa bir mukayese yapabiliriz.

- İdğâm-ı misleyni's-sağîr: Yalnız idğâm.
- İdğâm-ı mütecâniseyni's-sağîr: Kalb<sup>46</sup> ve idğâm.
- İdğâm-ı mütekâribeyni's-sağîr: Kalb ve idğâm.
- İdğâm-ı misleyni'l-kebîr: Teskîn<sup>47</sup> ve idğâm.
- İdğâm-ı mütecâniseyni'l-kebîr: Teskîn, kalb ve idğâm.
- İdğâm-ı mütekâribeyni'l-kebîr: Teskîn, kalb ve idğâm.

Anlaşıyor ki idğâm-ı sağîrin misleyninde sadece idğâm yapmak yeterli olurken mütecâniseyn ve mütekâribeyninde buna kalb işlemi de eklenmekte; idğâm-ı kebirde ise her üç sebebe de müdğamın sâkin kılınması eylemi ilave edilmektedir.

#### 1.5.2.1. İdğâm-ı Kebîr (Mütemâsileyn)

Mahreç ve sıfatları aynı iki harf yan yana gelir ve müdğam harekeli olursa buna idğâm-ı misleyni-ı kebîr denir. Bu idğâm çeşidi iki

44 el-Mürselât, 77/56.

45 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/274.

46 Müdğam olan harfi müdğamu'n-fih'e dönüştürmektir.

47 Harekeli olan harfi sâkin (cezimli) yapmaktır.

uygulama dışında tek kelimedeki vuku bulmamıştır. O kelimeler de Ebû Amr'a ait olan "مَا سَأَلَكُمْ" <sup>48</sup> ve "مَنَاسِكُمْ" <sup>49</sup> ayetleridir. <sup>50</sup>

İki kelime arasında gerçekleşen idğâm-ı misleyn-i kebîr uygulamalarına bakıldığında bu idğâm çeşidinin birçok örnekte on yedi harf üzerinde gerçekleştiği görülür. Bu harfler "أ، ج، خ، د، ذ، ز، " "ش، ص، ض، ط، ظ

Müdğâmın dammeli oluşuna örnek: "إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ" <sup>51</sup>

Müdğâmın fethalı oluşuna örnek: "وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى" <sup>52</sup>

Müdğâmın kesralı oluşuna örnek: "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا" <sup>53</sup>

Zikredilen örneklerin idğâm ile okunuşu Ebû Amr'ın, es-Sûsî (öl. 261/874) rivâyetine göredir. Örneklerden de anlaşıldığı üzere müdğâm'ın üç hareketi de idğâma elverişlidir.

### 1.5.2.2. İdğâm-ı Kebîr (Mütecâniseyn)

İdğâma konu olan harflerden birincisi diğer harfle aynı mahreçten ise buna idğâm-ı mütecâniseyn-i kebîr denir. Bu bağlamda "ح، ع، " "ج، " "ت، د، ط، " "ث، ذ، ظ، " "ص، س، ز، " "م، ب

فَمَنْ زُحْرَجَ عَنِ النَّارِ،" <sup>54</sup> "أُخْرِجَ شَطَاهُ،" <sup>55</sup> "تَكَادُ تَمَيَّرُ مِنَ الْغَيْطِ،" <sup>56</sup> "وَالْحَرْبُ ذَلِكَ،" <sup>57</sup> "يُعَذَّبُ مَنْ يَشَاءُ" <sup>58</sup>.

### 1.5.2.3. İdğâm-ı Kebîr (Mütekâribeyn)

48 el-Bakara 2/200.

49 el-Müddessir 74/42.

50 Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Kitâbü'l-idğâmi'l-kebîr*, thk. Abdurrahmân Hasan el-Ârif (Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1424), 99.

51 ez-Zümer 39/53.

52 el-Hac 22/2.

53 Âl-i İmrân 3/85.

54 Âl-i İmrân 3/185.

55 el-Feth 48/29.

56 el-Mülk 67/8.

57 Âl-i İmrân 3/14.

58 Âl-i İmrân 3/129.



Misleyn ve mütecâniseyn harfler dışında kalan komşu mahrece sahip harflerin ilki harekeli olarak yan yana gelmesiyle oluşan idğâm çeşidine idğâm-ı mütekâribeyn-i kebîr denir. İdğâm-ı sağır'de olduğu gibi mütekârib harfler kıraatten kıraate değişkenlik gösterebilmektedir. Ancak kıraat imamlarının büyük çoğunluğu ilkesel olarak idğâm-ı kebir uygulamadıkları için konu genel anlamda Ebû Amr el-Alâ (öl. 154/771)'nın tercihi istikametinde gelişmektedir. Ebû Amr, tekârubun alanını olabildiğince esnek tutmuş ve bu kapsamda daha evvel de ifade edildiği gibi dil bölgesi harflerin büyük çoğunluğunu idğâm olabilen harfler olarak ele almıştır. (ج) 'e,<sup>59</sup> (ش) harfinin (ث) harfinin (ت) 'ya<sup>60</sup> idğâm edilen uygulamaları bu kapsamda örnek olarak zikretmek mümkündür. Bu harflerin mahreçleri normalde birbirine yakın değildir. Bu ve benzeri harfler ancak müdğam harflerde bulunan yakınlaştırıcı ziyade etkenler sayesinde kurbiyet hakkı kazanabilmektedir ki, o etkenler de genelde sıfatlar olmaktadır.

## 2. Tek Kelime İdğâmı

Arap dilinde kelime üçe ayrılır: İsim, fiil ve harf.<sup>61</sup> Harfler isim ve fiillerin kabul ettiği şeyleri kabul etmeyen, tek başlarına bir anlam ifade etmeyip isim ve fiil gibi başka kelimelerle irtibatı üzerinden görev ve mana yüklenen kelimelerdir.<sup>62</sup> Harfler nasıl vaz' edilmişse o şekilde kullanılır, türetilmenin konusu olmazlar. Ayrıca harfler şeddeli olarak belirlenmiş de olabilir. Dolayısıyla harflerde idğâm mevzu bahis olmadığı için konumuz dışında kalmaktadır.

Arapçada isimler başına elif-lâm, sonuna tenvin alabilen ve i'râb olarak mecrûr'un konusu olabilen kelimelerdir.<sup>63</sup> İsimlerde misleyn idğâm olmakla birlikte mütekârib idğâmdan bahsetmek de mümkündür. Nitekim dilciler eserlerinde üç kelimeyi<sup>64</sup> zikrederek bun-

59 *ثَلَاثُ شُعَبٍ* bk. el-Bakara 2/35, 57.; el-Mürselât 77/30.

60 *المَعَارِجُ تَعْرَجُ* bk. el-Meâric 70/3-4.

61 Ebû Recâ Muhyiddin b. Abdulhamîd İbn Hişâm - Cemâluddin Ebû Muhammed Abdullah Yûsuf el-Ensârî, *Sebîlü'l-hüdâ alâ şerh-i katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Abdulcelîl el-Atâ el-Bekrî (Dimeşk: Mektebetü Dârî'l-Fecr, 2001), 43-45.; Nuraddin Abdurrahman el-Câmî, *el-Fevâidü'z-zıyâtiyye molla câmî*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Şîfa Yayınevi, 2015), 41.

62 el-Câmî, *Molla câmi*, 42.

63 İbn Hişâm - el-Ensârî, *Şerh-u katri'n-nedâ*, 44.; el-Câmî, *Molla câmi*, 57-60.

64 "ست", "وَد", "عَدَان".

ların bir kelimedeki mütekârib idğam oluşuna örnek olduğunu belirtmişlerdir.<sup>65</sup> Bu bağlamda Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî (öl. 392/1002), “سبت” kelimesinin aslının “سدس” olduğunu, sondaki sîn’in, dâl ile olan yakınlığı sebebiyle tâ’ya dönüştüğünü, daha sonra dâl ile tâ arasındaki kurbiyet (yakınlık) sebebiyle dâl’in, tâ’ya dönüştüğünü ve akabinde de tâ’nın tâ’ya idğâm edildiğini ifade etmiştir.<sup>66</sup> İsimlerde idğâm olmakla birlikte konumuz isimler de olmayacaktır. Çünkü bir kelimedeki idğâmı incelerken amacımız mütekârib olduğu halde idğâm olanlardır. Onlar da hem kıyâsî değil hem de bir elin parmakları adindedir.

Fiillere gelince, Arapça’da fiil üç zamandan birine delâlet eden lafız olup, kök fiil ve türemiş fiiller olarak oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir.<sup>67</sup> İdğâm-ı mütecâniseyn veya mütekâribeyn, türemiş (mezîd) fiillerde meydana gelir. Bu bağlamda konumuzun mihverî özellikle (تفاعل), (افتعال) ve (تفعّل) bâbları olacaktır.

Kelimede misleyn dışındaki idğâmın hoş karşılanmadığı, hatta cevaz verilmediği bilinmektedir. Bunun sebebi kelimenin yapısının bozulmasıdır. Çünkü eğer idğâm bir kelimedeyse idğâm-dan sonra müdğam, müdğamu’n-fih’e tam dönüşerek şedde ile ifade edilir. Bu da müdğamın misleyn, mütecânis veya mütekârib olarak cinsinin karışmasına sebebiyet verir. Buna verilebilecek güzel bir örnek sâkin nûn’un, vâv veya yâ ile bir kelimedeyse araya geldiği صنوان, قنوان, بُنِيان, بُنِيان, قنوان, صنوان kelimeleridir. Normalde sâkin nûn’un, vâv ya da yâ ile karşılaşması vacip olarak idğâmı gerektiren bir durumdur. Ancak bu kelimelerde zikredilen harfler bir kelime içinde yan yana gelmişlerdir. Bunların صُواًن, بُنِيان şeklinde teşdîd ile okunması, bilmeyen kişi tarafından yanlış anlaşılabilir, kelimenin aslında nûn var mıdır, yok mudur veya idğâma uğrayan harf misleyn midir, yoksa başka bir şey midir tespit edilemeyecektir.<sup>68</sup>

65 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, t.y., 10/152-153; İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Mumti' fi't-tasrîf*, thk. Fahrüddîn Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 2/715.

66 Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *Sirru Smâati'l-İ'râb*, (Suudi Arabistan: y.y., 2009), 1/155.

67 el-Câmî, *Molla Câmî*, 43.

68 el-İşbîlî, *el-Mumti' fi't-tasrîf*, 2/711.

Yukarıda zikredilen bâblar kelime olmasına rağmen idğâma konu olması müdğâmın, açıklanan farklı gerekçelerle mazeretin bulunması sebebiyledir. İdğâm olma sebeplerini de irdeleyerek örneklerle bu konuyu açmak istiyoruz.

### 2.1. İftiâl/افتعال

Kökü üç harf olan fiillere harf eklenerek beş harfe tamamlanan beş mezîd bâb (fiil kalıbı) bulunur. Bu fiiller, beş harfli manasında humâsî diye isimlendirilir.<sup>69</sup> Bunlardan biri de iftiâl bâbıdır. Bu bâbın hemze ile tâ'sı sonradan eklenmiştir. İdğâma konu olacak olan harf sonradan eklenen ve mudğam konumunda bulunan tâ harfidir.

Tâ harfi harekeli olduğu için bu bâbtaki idğâmlar, kebîr olmaktadır. Sarf ilmi kapsamında birçok örnekten bahsedilebilir; ancak Kur'ân'daki mevcut uygulamalara bakacağımız için tâ'nın, aynı mahreç noktasından olduğu (د) ve (ط) harflerine ve komşu mahreç noktasından olan (ذ) ve (ص) harflerine örnek vereceğiz. Tâ'nın bu harflere bir kelime içinde idğâm olma gerekçesiyle ilgili dilciler, bu bâbta idğâmın gerçekleşmesinin herhangi bir karışıklığa sebebiyet vermeyeceğini ifade etmektedir.<sup>70</sup>

#### 2.1.1. Tâ (ت)'nın (د) ve (ط)'ya İdğâmı

Örnekler:

<sup>71</sup>، "يُكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ"

<sup>72</sup>، "أَمِنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي"

İlk örnekte on kıraat imamının okuyuşuna göre fiil (خَطَفَ . يَخْطَفُ) şeklinde sülâsi olarak gelmiştir. Bu kelimeyi şâz kıraat imamlarından (يَخْطَفُ) ve (يَخْطَفُ) şeklinde okuyanlar olmuştur. Normalde şâz kıraatleri konumuzun dışında tutmuştuk; ancak burada dikkat çekmek istediğimiz husus tâ'nın, kendisinden sonraki harfe tek kelimeye idğâm olabilme potansiyeli olunca ve bu örneği dil bilginleri çokça

69 er-Râcihi, *et-Tatbîku's-sarfî*, 37.

70 Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyh, *el-Kitâb* (Kâhire: Mektabetü'l-Hancî, 1982), 4/474.

71 el-Bakara 2/20.

72 el-Yûnus 10/35.

zikredince faydası olacağını düşündük. (ط) harfinin şeddeli okunduğu duruma göre kelimenin aslı (يَحْتَطِفُ) şeklindedir. Tâ ile (ط) harfi aynı mahreç harfler olunca tâ'nın idğâmı kaçınılmaz olmuştur.

İkinci örnek tüm kurrânın ittifakıyla idğamlı okunmuştur. Kelimenin aslı (هَدَى), iftiâl bâbına aktarılmış hali ise (اهْتَدَى - يَهْتَدِي)dir. Muzâri olarak gelen fiilde önce tâ'nın harekesi hazfedilmiştir. Bu durumda hâ ile tâ'nın her ikisi de sakin olarak yan yana gelince hâ kesrayla harekelenmiş; daha sonra tâ müdğam konumunda sâkin olup kendinden sonra da aynı mahreçten dâl harfi bulununca tâ harfi ona idğâm edilmiştir.<sup>73</sup>

### 2.1.2. Tâ'nın (ذ) ve (ص)'a İdğâmı

Örnekler: “وَهُمْ يَخِصِّمُونَ”<sup>74</sup>, “وَجَاءَ الْمَعْدُرُونَ”<sup>75</sup>.

Örneklerde idğâma konu olan harflerin mütekârib olduğunu görmekteyiz. Zira (ص) harfi de (ذ) harfi de dil ucu harflerindedir. Bu harflerin tâ ile tekârubu bu vesileyledir. İlk örnekteki kelimenin aslı (حَصَمَ - يَحْصِمُ) olup, iftiâl bâbına (اختصم - يختصم) şeklinde aktarılmıştır. Sâd harfi safir sıfatı yönüyle tâ'dan kuvvetlidir. Mahreçleri de birbirine yakın olunca tâ'nın harekesi hazfedilmiş; iki sâkin cem olunca mâkabli kesralanan tâ, mâbâdine idğâm edilmiştir.<sup>76</sup> İkinci örneğe gelince onun da iftiâl bâbından ism-i fâil olarak geldiğini görmekteyiz. Diğer fiillerle aynı aşamalardan geçen bu fiilin tâ'sı, mahreç kurbiyeti kurduğu zâl harfine idğâm edilmiştir.<sup>77</sup>

### 2.2. Tefe'ul/تَفْعُلُ

73 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985), 2/254.; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî, *el-Keşf an vüçûhi'l-kırââtî's-seb'i ve ilelihâ ve hicecihâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/519.; Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-hücce fi'l-kırââtî's-seb'a* (Beyrut: Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs, 2010), 102.; Encub, *el-Î'lâl ve'l-ibdâl ve'l-idğâm*, 2/666-667.

74 Yâsîn 36/49.

75 et-Tevbe 9/90.

76 Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 3/397.; Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 600.; Nasr b. Ali b. Muhammed Ebî Abdillâh eş-Şîrâzî İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah fi vüçûhi'l-kırââtî ve ilelihâ* (Cidde: y.y., 1993), 3/1074.; Encub, *el-Î'lâl ve'l-ibdâl ve'l-idğâm*, 2/672.

77 Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 2/230.; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 321.; Encub, *el-Î'lâl ve'l-ibdâl ve'l-idğâm*, 2/676.

Bu mezîd fiil bâbı, başına bir tâ ve ortasına ayne'1-fiil<sup>78</sup> cinsinden bir harf eklenerek elde edilir. Mevzubahis (tâ) olunca ikinci harfin durumuna göre hemen idğâm gündeme gelebilmektedir. Buradaki tâ'nın idğâmına imkân tanıyan güç, tâ ile yakınlaşan harflerin aynı veya yakın mahreç oluşunun yanı sıra idğâmın bir karışıklığa sebebiyet vermemesidir. Bu tür idğâm caiz kapsamında olup, buna karşı gerek dilbilim gerekse kıraat otoritelerinden herhangi bir itiraz zuhur etmemiştir. Bazen ittifak, bazen de ihtilafın olduğu idğâmlı okuyuşlar derlendiğinde bu bâbın tâ'sının aynı mahreçten (ط, د), yakın mahreçten (ذ, ص, س, ز) ve hem yakın hem uzak diye ifade edebileceğimiz mahreçlerden (ش) ve (ض) harflerine idğâm olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

### 2.2.1. Tâ (ت) (د) ve (ط)'ya İdğâmı

Tâ ile aynı mahreçten olan bu harflerin aynı kelime içinde yan yana gelip İdğâm-ı kebîr olarak etkileşime girdiğini görmekteyiz.

Örnekler:

“قالوا اطَّيَّرْنَا بِكَ”<sup>79</sup>

“ولا تقربوهن حتى يطَّهْرُنَّ”<sup>80</sup>

“الذين يلمزون الْمُطَوِّعِينَ”<sup>81</sup>

“أفلم يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ”<sup>82</sup>

“لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ”<sup>83</sup>, “يا أيها الْمُدَنِّرُ”

Kur'ân-ı Kerîm'de örneklerini bulduğumuz tâ'nın, (ط) ve (د) harflerine idğâmına yönelik uygulamalarda görüldüğü üzere kelimeler hem fiil hem de fiilden türemiş ism-i fâillerdir. Kelimelerin aslı tefe'ul/تَفَعَّلْ vezninde olup tâ'nın bir sonraki harfe idğâm olması sonucu

78 Üç harfli fiiller fe-a-le fiili esas alınıp, baş harfleri fiilin birinci, ikinci ve üçüncü harflerine isim olarak verilmek suretiyle ifade edilir. Bu bağlamda üç harfli fiillerin ilk harfine fâu'1-fiil, orta harfine ayne'1-fiil ve son harfine de lâme'1-fiil denir.

79 en-Neml 27/47.

80 el-Bakara 2/222.

81 et-Tevbe 9/79.

82 el-Mü'minûn 23/68.

83 el-Müddessir 74/1.

teşdîd ile ifade edilmiştir. Kıraat imamlarının ihtilaf ettiği tek örnek “حتى يَطْهَرْنَ” kelimesidir. Bu kelimeyi bazıları sülâsi, bazıları da tefe’ul bâbına aktararak okumuştur. Resm-i Mushaf her iki okuyuşa da imkân sağlamaktadır. Dâl ile alakalı verdiğimiz örneklerde de aynı açıklama geçerli olmakla birlikte onun örneklerinde kurrâ arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Tüm bu örneklerin caiz kategorisinde değerlendirildiğini ifade etmiştik. Kur’ân-ı Kerîm’de bu hükmü destekleyen örneklerle karşılaşmak da mümkündür. Nitekim (ط)’nın idğâmsız haliyle ilgili “قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ” ayetini ve (د) ile ilgili de “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا”<sup>84</sup> ayetini tüm kurrâ idğâmsız bir şekilde kıraat etmektedir.

### 2.2.2. Tâ’nın (ذ) Harfine İdğâmı

(ذ) harfi dil ucu harfi olarak tâ’ya komşu olma pozisyonuna sahiptir. Mahreçlerinin yakın olması idğâmı celbeden bir durum olmasının yanı sıra bazı sıfatlarda ortak notaları da bulunmaktadır. Kur’ân’da hem idğâmlı hem de idğâmsız birçok örneğini görebilmekteyiz.

Örnekler:

“وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ”<sup>85</sup>

“لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ”<sup>86</sup>

“إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ”<sup>87</sup>

“لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ”<sup>88</sup>

Örneklerde zikredilen fiillerin sülâsi olarak aslı “ذَكَرَ / يَذَّكَّرُ” dur. Tefe’ul bâbına aktarılınca “تَذَكَّرَ” oldu. Tâ’dan sonra mütekârib bir harf olarak (ذ) gelince tâ, ona idğâm edildi.

### 2.2.3. Tâ Harfinin (س ، ص ve ز) Harflerine İdğâmı

Bu üç harf dil ucundan ve aynı noktadan çıkar. Tâ harfine komşu sıfattan olan harflerdir. Bu harflerin bir ortak noktası da hepsinin sahip

84 Muhammed 47/24.

85 el-Bakara 2/269; Âl-i İmrân 3/7.

86 el-A’râf 7/26, 130; el-Enfâl 8/57.

87 er-Râd, 13/19; ez-Zümer 39/9.

88 el-Bakara 2/221.; İbrâhîm 14/25.; el-Kasas 28/43, 46, 51.; ez-Zümer 39/27.

olduğu safîr sıfatıdır. Zaten mahreç olarak idğâmı mümkün kılan bir yakınlığa sahipken ayrıca safîr sıfatına da sahip olmaları idğâm için daha çekici bir güç olmuştur. Zira safîr sıfatı kuvvetli bir sıfattır. Kuvvetli sıfatta zayıf sıfatı idğâma çeken bir cazibe bulunmaktadır.<sup>89</sup>

Örnekler:

”لا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى“<sup>90</sup>

”إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا“<sup>91</sup>

”وَ أَرْبَيْنَتْ وَ ظَنَّ أَهْلَهَا“<sup>92</sup>

”يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ“<sup>93</sup>

Bu harflerin tâ ile idğâm olduğu örnekler zikrettiklerimizden ibarettir. Birinci örnekteki fiilin aslı (سمع - يسمع)‘dan tefe’ul bâbıba aktarılarak (تَسْمَعُ - يَتَسَمَعُ), ikinci örnekteki fiil (صدق - يصدق)‘dan (- تَصَدَّقُ - يَتَصَدَّقُ)ya, üçüncü örnekteki fiilin aslı ise (زان - يزين) olup, (تَزِينُ - يَتَزَيَّنُ) fiiline aktarılmıştır. Böylece tâ harfi mahreç yakınlığı ve safîr sıfatı sebebiyle kendinden sonraki harfe idğâm olarak fiiller (يَصَدَّقُ), (يَسْمَعُ) ve (يَزِينُ) haline dönüşmüştür.<sup>94</sup>

#### 2.2.4. Tâ'nın (ش) ve (ض)'a İdğâmı

Şîn harfinin çıkışı dil ortasının üst damağa dokunması, dâd'ın çıkışı ise dil kenarının üst azı dişlerine sürtünmesiyledir. Şîn ve dâd harflerinin her ikisi de kuvvetli harflerdir. Müdğamu'n-fîh konumundayken idğâmı rahatlıkla kabul ederler.

Örnekler:

”وَ إِنْ مِنْهَا لَمَّا يَشْتَقُّ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ“<sup>95</sup>

89 Mekkî, *el-Keşf*, 2/222.

90 es-Sâffât 37/8.

91 en-Nisâ 4/92.

92 Yûnus 10/24.

93 el- Müzzemmil, 73/1.

94 Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk.

Şevki Dayf, (Mısır: Dâru'l-Maârif, t.y.), 547.; Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî

Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîit* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2010), 4/24; 6/38.

95 el-Bakara 2/74.

“لعلهم يَضْرَعُونَ”<sup>96</sup>

(ش) ve (ض) harfleri de tefe’ul bâbının tâ’sının kendilerine idğâm olduğu harflerdendir. Bu harflerin, idğâma konu olmasını daha önce ele aldık. Orada da belirttiğimiz üzere (ش) ve (ض) harfleri tâ’nın mahrecine yakın sayılmazlar. Buna rağmen idğâm edilmelerinin temel sebebi (ش)deki tefeşşî ile (ض) harfindeki istitâle sıfatıdır. Özellikle Şîn’deki tefeşşî’nin özelliği sesin ağız içinde yayılmasını sağlamaktır. Ses ağız içinde yayılınca o sıfat özelliğini taşıyan harfin mahreciyle tâ arasında bir kurbiyet oluşur ve idğâma elverişli hale gelir. Benzer durum istitâle sıfatı için de söz konusudur. İstitâle, yalnız dâd’a ait olup mahrecinin lâm harfine doğru uzamasını sağlayan bir sıfattır. Lâm ile tâ’nın mahreci birbirine oldukça yakındır. Böyle olunca hem tefeşşî sıfatı sayesinde (ش), hem de istitâle sayesinde (ض) harfi, tâ’nın idğâmına muhatap olmuştur.

Birinci örnekte kelimenin aslı (شَقَّ . يَشُقُّ), diğer örnekteki fiil ise (ضَرَع . يَضْرَع) kökünden olup; tefe’ul bâbına aktarıldıktan sonra tâ’nın şîn’e ve dâd’a idğâm olmasıyla (يَشُقُّ) ve (يَضْرَع) olmuştur.<sup>97</sup>

### 2.3. Tefâul/تَفَاعُل

Bir kelime içinde müdğam ve müdğamu’n-fih’in bulunup bunların idğâmına herhangi bir şeyin engel olarak görülmediği bir başlık da kendinden sonraki harfe idğâm olan tefâul/تَفَاعُل bâbının tâ’sıdır. Bir önceki başlıkta olduğu gibi tâ’nın, kendinden sonraki harflerin bir kısmıyla misliyet ve kurbiyet ilişkisi kurarak idğâmın önü açılmaktadır. Bu anlamda bu harflerin bir kelime içinde olması engel olarak görülmemektedir. Çünkü bir kelimedeki harflerin idğâm olmamasının en önemli nedeni müdğam olan harfin aslının unutulup kelimenin başka bir kelimeyle karışacak olmasıdır. Oysa bu bâb’ta karışma ihtimalini önleyen bir sebep bulunmaktadır. Bu sebebi açıklamadan önce tefâul bâbı hakkında kısa bir bilgi aktarmak gerekecektir.

Tefâul/تَفَاعُل bâbı aslı üç harfli fiillere harf eklenerek elde edilen türemiş yeni bir fiil kalıbıdır. Bu bâbı ifade eden harf eklentileri

96 el-A’râf 7/94.

97 Ebû Hayyân, Bahru’l-muhît, 1/428.; Encub, el-İlâl ve’l-ibdâl ve’l-idğâm, 705.



standart olarak fiilin başına bir tâ ve fâu'l-fiil ile ayne'l-fiil arasına bir elif ziyade ederek gerçekleşmektedir.<sup>98</sup> Bu idğâm olmamış halidir. İdğâma uğradıktan sonra bâbın vezni iffâ'ale/إِفَاعِلْ olmaktadır ki böyle bir ziyâde bâb bulunmamaktadır. Dolayısıyla idğâm olduktan sonraki haliyle kelime, tefâul bâbından olduğu izlenimini sunmakta olduğu için herhangi bir karışıklığa sebebiyet vermemektedir. Tüm dil bilginleri bu bâbların idğâmının imkânı noktasında aynı fikirde olmuştur.

Sarf ilmi kapsamında bakıldığında bu bâbın tâ'sının birçok harfe idğâm olduğu görülür. Ancak Kur'ân'da örneği olanlardan yola çıkarak örnekleri aktaracağımız için bir sınırlandırma yapmak durumunda kalacağız. Bu bağlamda buradaki tâ'nın (ظ، ث، ص، ز، د) harfleriyle idğâm ilişkisine girdiğini görmekteyiz.

### 2.3.1. Tâ'nın (ـ) 'a İdğâmı

Tâ ile dâl'ın aynı mahreçten olduğunu bilmekteyiz. Bu iki harfin sık sık karşılaştıkları da bir vakıadır. Tüm kurrânın idğâm ile okuduğu birkaç uygulama bulunmaktadır.

Örnekler:

“فَاذَارُتُمْ فِيهَا”<sup>99</sup>, “حَتَّىٰ إِذَا آذَرُكُوا فِيهَا”<sup>100</sup>, “بَلْ آذَرَكَ عِلْمُهُمْ”<sup>101</sup>.

Aynı mahreçten olan harflerin art arda telaffuzu az da olsa lisana bir külfet getirdiğinden müdğam harekeli (idğâm-ı kebîr) de olsa idğâma yönelim olmuştur. Bu kelimelerin aslı تَفَاعَلْ kalıbındadır. Tâ'dan sonra dâl harfi gelince tâ önce sâkin kılınıp, sonra da dâl'a ibdâl edilerek idğâm edildi. Bu ayetlerin idğâmlı okunuşu hususunda bir ihtilaf yoktur. Ancak benzer hatta aynı kelime olmasına rağmen yine kurrânın ittifakıyla idğâmsız okunuşu da mevcuttur. Onlardan birisi “لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ”<sup>103</sup> daki

98 er-Râcihî, *et-Tatbîku's-sarfî*, 37.

99 el-Bakara 2/72.

100 el-A'râf 7/38.

101 en-Neml 27/66.

102 el-Bakara 2/282.

103 el-Kalem 68/49.

“تدارك” kelimesidir. Bu kelimelerin idğâm ile okunmamasıyla ilgili herhangi bir gerekçe zikredilmemiştir.

### 2.3.2. Tâ'nın (ج ve ص) 'a İdğâmı

Dil ucu harfler olan zây ve sâd, tâ'ya komşu olarak Kur'ân'da birer ayette idğâm-ı mütekâribeyn'e konu olmaktadır. Bu harflerin mahrecindeki yakınlık da bir sebep olmakla birlikte asıl barındırdıkları safır sıfatının idğâmı çeken etkili bir unsur olduğunu söylemek mümkündür.<sup>104</sup>

Örnekler:

“أَنْ يُصَلِّحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا”<sup>105</sup> ve “إِذَا طَلَعْتَ تَزَاوُرُ”<sup>106</sup>

Bu ayetlerin okunuş pratiğine bakıldığında kıraat imamlarının ilgili kelimeleri idğâmlı ve idğâmsız olarak farklı şekillerde icra ettikleri görülür.<sup>107</sup> Bu meyanda birinci ayeti ele alalım.

Âyetteki “تَزَاوُرُ” kelimesinin üç farklı okunuşu bulunmaktadır.<sup>108</sup> Birinci okunuş “تَزَوُرُ” şeklinde olup, if'alle/أَفْعَلْ bâbının muzâri versiyonunda gelmiştir. İkinci okuyuş, tefâ'ul bâbının idğâmsız hali olan “تَزَاوُرُ” şeklindedir. Bu durumdaki fiilin aslı bâbın muzari yapısı olan “تتزاور” olup, iki tâ'nın art arda gelişi dile ağırlık verdiğiinden bir “tâ” hafzedilmesiyle elde edilmiştir. Bu hazif türü oldukça yaygın olup, caiz bir uygulamadır. Üçüncü okuyuş şekli ise idğâmlı olan kıraattir. Bu okuyuş şekline göre kelimenin aslı “تتزاور”dur. Aynı şekilde iki “tâ” art arda gelip, tâ'dan sonra da idğâma elverişli bir harf olarak

104 Tâ'nın bu harflere idğâmıyla ilgili hüccet müelliflerinden kimisi mahreç yakınlığını, kimisi de safır sıfatını ön plana çıkarmıştır. Karşılaştırma yapmak için bk. İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 130.; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 413.; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/428; 2: 775-776.

105 el-Kehf 18/17.

106 en-Nisâ 4/128.

107 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/252, 2/310.; el-Bennâ, *İthâf*, 246, 364.

108 Birinci okunuş şekli İbn Âmir ve Ya'kûb'a, ikinci okuyuş şekli Âsım, Hamza, Kisâi ve Halefü'l-Âşir'e ve üçüncü okuyuş da Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer'e aittir. Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Kitâbü't-teysîr fi'l-kırââti's-seb'i* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 116.; Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırââti's-seb'a*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007) sayfa sayısı.; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 413.; el-Bennâ, *İthâf*, 364.

(ز) gelince ikinci “tâ” sâkin kılınarak (ز)‘a idğâm edildi ve “تَزَاوُرُ” oldu.<sup>109</sup>

İkinci âyetteki “يُصَلِّحَا” kelimesi de hem ihtilafın hem de tek kelime idğâmın imkânı noktasında bir örnek sunmaktadır. Şöyle ki, bu kelime imamlar tarafından iki farklı şekilde okunmuştur;<sup>110</sup> bunlardan birisi if’âl/إفْعَال bâbının muzârîsi olarak okumadır ki, bu durumda “يُصَلِّحَا” olmaktadır. Diğer uygulama ise kurrânın çoğunluğu tarafından okunan idğâmlı kıraattir. Bu kıraate göre kelimenin aslı “يَتَصَالِحَا” olup, tâ’dan sonra mahreç olarak yakın ve sâfir sıfatına sahip bir harf olarak (ص) geldiği için “tâ” harfi ona idğâm edilmiş ve “يُصَالِحَا” olmuştur.<sup>111</sup>

### 2.3.3. Tâ’nın (ظ ve ث)‘ya İdğâmı

Örnekler:

“في سبيل الله اناقلتم إلى الأرض”<sup>112</sup> ve “تظاهرون عليهم”<sup>113</sup>

(ث) ve (ظ) harfleri dil ucu harfler olmakla tâ’nın yakın mahreci kapsamına girmektedir. İkinci ayetteki “اناقلتم” kelimesi aslen “تَنَاقَلْتُمْ” olup, tâ’nın akabinden gelen harf idğâma elverişli olduğu için “tâ”, (ث)‘ya idğâm edilmiştir. Bu kelimenin idğâm ile okunması hususunda kurrâ arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>114</sup>

Birinci örneğe gelince, âyetteki “تظاهرون” kelimesinin idğâmı hakkında kurrâ arasında birliğin olmadığını, bir kısmının tahfif, bir kısmının da teşdîd ile okuduğunu söylemek mümkündür. Tahfîf ve teşdîd ile okuyan tüm kurraya göre kelimenin aslı tefâul bâbından muzârî fiildir. Bu durumda kelime “تتظاهرون” olmaktadır. İdğâmsız okuyanlara göre fiilde art arda gelen tâ’ların ikincisi hazfedilirken,

109 İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 2/775-776.

110 Birinci okuyuş şekli olan tahfifle okumayı Âsım, Hamza, Kisâî ve Halefî 1-Âşîr gerçekleştirirken, geri kalan kurrâ da teşdîdli okuyuş icra etmiştir. ed-Dânî, *Teyisîr*, 81.; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 213.; el-Bennâ, *İthâf*, 246.

111 İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/428.

112 el-Bakara 2/85.

113 et-Tevbe 9/38.

114 Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 5/419.

idğâmlı okuyanlara göre ise ikinci “tâ” ardından gelen ve elverişli olan (ظ) harfine idğâm edilmiştir.<sup>115</sup>

### Sonuç

İdğâm, idğâm-ı sağîr ve idğâm-ı kebîr olarak iki ve bunların altında mütemâsil, mütecânis ve mütekârib olarak artı üç başlık altında incelenmiştir. Müdğâm’ın sâkin olduğu çeşit olarak idğâm-ı sağîr, iki kelime arasında gerçekleşmektedir. İdğâm-ı kebîr ise hem iki hem de tek kelimedede olmak üzere geniş bir uygulama alanına sahiptir.

Ulaştığımız sonuç itibarıyla tek kelimedede idğâmın, iki kelime arasında gerçekleşen idğâmda olduğu gibi belli kurallar çerçevesinde olgunlaştığını; bu kuralların merkezinde harflerin mahreç ve sıfat ilişkilerinin olduğunu söylemeliyiz. Bu harflerin merkezinde (، (افتعل (تفاعل)) ve (تفاعل) bâblarının (tâ)’sı bulunmaktadır. Söz konusu tâ’nın fiillere sonradan dâhil olup, kendisinden sonraki harfle ya mahreç veya sıfat birliği ya da mahreç veya sıfat yakınlığının olması gerektiği; bunun sınırını belirleyen ise Hz. Peygamber’den gelen sahih kırâat rivâyetlerinin olduğunu anlamaktayız.

Çalışmamız neticesinde Kur’ân-ı Kerîm’de idğâm olmuş haliyle birçok örneği bulunan mezîd fiil bâblarının, idğâm olmamış halleriyle karşılaştırılma imkânı elde edilmiş; ayrıca idğâm bağlamında kırâat farklılıklarının Kur’ân telaffuzunu kolaylaştırmaya yönelik olduğu sonucuna varılmıştır.

### Kaynakça

- Câmî**, Nuraddin Abdurrahman. *el-Fevâidü’z-Zıyâiyye Molla câmî*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015.
- Cevherî**, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü’l-Lugati ve Sihâhu’l-Arabiyye*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 2. Basım, 1979.
- Cireysî**, Muhammed Mekkî Nasr. *Nihâyetü’l-Kavli’l-Müfid fî İlm-i Tecvîdi’l-Kur’âni’l-Mecîd*. Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 4. Basım, 2011.

<sup>115</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/287.; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 104.; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 1/468.

- Dabbâ'**, Ali Muhammed. *el-İdâetu fî BEyâni Usûli'l-Kırâeti*. Mısır: y.y., 1. Basım, ts.
- Dânî**, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Kitâbü't-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'i*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Dûserî**, İbrahim b. Saîd. *Muhtasaru'l-İbârât li Mu'cemi Mustalehâti'l-Kırâât*. Riyâd: Dâru'l-Haddâra, 1. Basım, 1429.
- Ebû Hayyân**, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî. *el-Bahru'l-Muhît*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 2010.
- el-Bennâ**, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu Fudalâi Beşer Bi'l-Kırâati'l-Erbeate Aşer*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- el-Mes'ûl** Abdu'l-Âlî b. Abdurrahman. *Mu'cemu Mustalehâti'l-Kırâati'l-Kur'âniyye ve Mâ Yetealleku Bih*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 2007.
- Encub**, Gulâm Nebî b. Gulâm Muhammed. *el-İlâl ve'İbdâl ve'l-İdğâm fi davi'l-Kırâati'l-Kur'âniyyeti ve'l-Lehecâti'l-Arabiyye*. Mekke: Mekke Kız Eğitim Fakültesi, 1989.
- Haccâcî**, Muhammed Halife Muhammed Miftâh. "el-İdğâm Beyn'l-Lehçeti ve'l-Kırâe-Dirâsetün Tatbîkıyyetün Alâ Sûreti Yâsîn". *Eğitim Fakülteleri Dergisi* 1/5 (2016), 216-230.
- İbn Cinnî**, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Necâr. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1. Basım, ts.
- İbn Cinnî**, Ebu'l-Feth Osmân. *Sirru Sınâati'l-İ'râb*. Medine: y.y., 1. Basım, 2009.
- İbn Ebî Meryem**, Nasr b. Ali b. Muhammed Ebî Abdillâh eş-Şîrâzî. *el-Mûdah Fî Vucûhi'l-Kırâati ve İlelihâ*. Cidde: y.y., 1. Basım, 1993.
- İbn Hâleveyh**, Hüseyin b. Ahmed. *el-Hücce fi'l-Kırâati's-Seb'a*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2007.
- İbn Hişâm**, Ebû Recâ Muhyiddin b. Abdulhamîd - Ensârî, Cemâ-luddîn Ebû Muhammed Abdullah. Yûsuf. *Sebîlü'l-Hüdâ Alâ*

*Şerh-i Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*. thk. Abdulcelîl el-Atâ el-Bekrî. Dımeşk: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 3. Basım, 2001.

**İbn Manzûr**, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed. *Lisânu'l-Arab*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1. Basım, ts.

**İbn Mücâhid**, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1. Basım, ts.

**İbn Yaîş**, Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-Mufasssal*. thk. Muhammed Münîr ed-Dimeşkî. Mısır: İdâretü't-Tabâati'l-Müneyyera, 1. Basım ts.

**İbn Zencele**, Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed. *Hüccetü'l-Kırâât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1997.

**İbnü'l-Cezerî**, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. "el-İ'lâm fî Ahkâmi'l-İdğâm (Nazmen ve Şerhan)". *Mecelletü Me'hadi'l-İmâm eş-Şâtibî* ed. Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin Berhecî. 1/23 Medîne: Câmîatu'l-İslâmiyye, 1438. 300-326.

**İbnü'l-Cezerî**, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr Fi'l-Kırâati'l-Aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.

**İnâs**, Kemâl Sâlih Yâkûb. *Zâhiratü'l-İdğâm Beyne'l-Lügaviyyîn ve Ulemâi'l-Kırâati ve't-Tecvîd*. Ürdün: Mektebetü'l-Câmîati'l-Ürdüniyye, Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

**İşbilî**, İbn Usfûr. *el-Mumti' fi't-Tasrîf*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1987.

**Kastellânî**, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifu'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât*. thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye. Suudi Arabistan: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1. Basım, 1434.

- Mekkî**, Ebû muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Keşf An Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'i ve İlelihâ ve Hicecihâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1984.
- Mersafî**, Abdulfettah es-Seyyid Acmi. *Hidâyetü'l-Kârî ilâ Tecvîdi Kelâmi'l-Bârî*. Medine: Mektebetü Tayyibe, 2. Basım, ts.
- Nehhâs**, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *İ'râbu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1985.
- Sîbeveyh**, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1982.
- Zeccâcî**, Abdurrahman b. İshâk. *el-Cümel fi'n-Nahv*. Ürdün: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1984.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-3 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 • Sayı | Issue: 1  
15 Haziran | June 15, 2023

## Zünnûn el-Mısırî'nin Düşüncesinde Mârifet

*Ma'rifa in Dhu'l-Nün al-Mısırî's Thought*

**Büşra Canbaz**

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf, Bursa/Türkiye.  
Research Assistant, Bursa Uludağ University, Institute of Social  
Sciences,  
Department of Basic Islamic Studies, Tasawwuf, Bursa/Turkey.  
busracanbaz@uludag.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-9451-4111

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article  
**Geliş Tarihi** | Date Received: 20 Ekim | October 2022  
**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 25 Mayıs | May 2023  
**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Haziran | June 2023

## Atıf | Cite as

Canbaz, Büşra. "Zünnûn el-Mısırî'nin Düşüncesinde Mârifet". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 176-195.

## İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.  
*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

## Telif | Copyright ©

*idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.



## Zünnûn el-Mısırî'nin Düşüncesinde Mârifet<sup>1</sup>

### Öz

Bu makalenin amacı tasavvufun teşekkül seyrini belirleyen ve erken dönemin meşhur sûfilerinden biri olan Zünnûn el-Mısırî'nin (öl. 245/859) anlayışında ön plana çıkan mârifet görüşüne dair genel bir bakış sağlamaktır. Literatürde genel itibariyle Mısır mektebinin öncüsü sayılan Zünnûn el-Mısırî mârifeti tasavvufla yakın manada kullanmaktadır. Ona göre mârifete ulaşmak için kişinin süluk sürecinde hayret, zühd ve muhabbet gibi aşamaları tecrübe etmesi gerekmektedir. Bu yönüyle mârifet Hakk'ın ihsanıyla gerçekleşen ve ahlâka yansıyan bir ilim olarak duyularla, tedrisat aracılığıyla elde edilen ilimden daha üstün sayılan bir bilgi türüdür. Mârifetin başlıca alametleri Hakk'ın emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmak bununla beraber kişinin yaratılmışlarla olan ilişkisinde Hakk'ın rızasını gözetmektir. Buna bağlı olarak Zünnûn'un mârifet düşüncesinde öne çıkan husus bilgi-eylem bütünlüğüdür. Mukayese edildiğinde genel itibariyle Zünnûn el-Mısırî'nin anlayışında vurgulanan bu hususlar Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ve Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) gibi erken dönemin başlıca sûfilerinde rastladığımız durumlardır. Zünnûn'u bu sûfilerden ayıran söylemlerindeki üslup ve kabiliyetiyle mârifeti daha kapsamlı, sistematik bir şekilde ele alması ve bu yönüyle ön plana çıkmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Zünnûn el-Mısırî, Mârifet, Sûfi, Ârif.

## Ma'rifa in Dhu'l-Nûn al-Mısırî's Thought

### Abstract

The aim of this article is to provide an overview of the ma'rifa view that determined the formation course of sufism and come to the forefront in the understanding of Dhu'l-Nun al-Misri (öl. 245/859) one of the famous sufis of early period. Ma'rifa of Dhu'l-Nun al-Misri, who is generally considered to be the pioneer of the Egyptian school in the literature, is used in a close sense with sufism. According to him, in order to attain the ma'rifa, one has to experience stages such as amazement, asceticism and love in the process of initiation. In this respect, ma'rifa as a science realized by the grace of God and reflected on morality is a kind of knowledge that is considered superior to the science obtained through the senses and education. The main signs of marifah are to obey God's orders and avoid His prohibitions, as well as to seek God's consent for one's relationship with the other living beings. Accordingly, the prominent point in Dhu'l-Nun's thought of the ma'rifa is the consistency of knowledge and action. When compared, these issues, which are generally emphasized in Dhu'l-Nun al-Misri's understanding, are the situations we encounter in the main sufis of the early period such as Junayd al-Baghdadi and Sahl b. 'Abd Allah al-Tustari. What distinguishes Dhu'l-Nun from these Sufis is that he deals with ma'rifa in a more comprehensive and systematic way thanks to his tone and ability in his discourse and that he comes to the forefront with this aspect.

**Key words:** Sufism, Dhu'l-Nun al-Misri, Ma'rifa, Mystic, Gnostic.

1 Bu makale, yazarın "Zünnûn el-Mısırî'nin (ö.245/859) Tasavvuf Anlayışı" başlığıyla 2019 yılında Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## Giriş

İlk dönemin meşhur sûfîlerinden biri olan Zünnûn el-Mısırî, Nûbeli bir babanın oğludur ve Mısır'ın İhmim şehrinde 155 (772) ya da 175 (191) yılında<sup>2</sup> doğduğu tahmin edilmektedir. Hakkında oldukça sınırlı bilgi bulunan Zünnûn el-Mısırî, literatürde genel itibariyle Mekke ve Yemen gibi çeşitli bölgelere seyahat etmesi ve itham edilen sûfîlerden biri olmasıyla bilinir.<sup>3</sup> Bununla beraber dini ilimler haricinde kimya ve simya gibi ilimleri bilmesi, hiyeroglif yazıları okuyabilmesi Zünnûn'un ön plana çıkan özelliklerindedir. Bu tür alanlara dair kendisine nisbet edilen eserler de bulunmaktadır.<sup>4</sup>

Zünnûn el-Mısırî'nin ifadelerinin daha anlaşılır olması açısından erken dönem tasavvufunu genel itibariyle resmetmek istifadeli olabilir. Hicri ilk iki asırda fetihlerle beraber İslam'ın yaygınlaşması artmış ve sosyo-kültürel gelişmeler yaşanmıştır. Bu süreçte zenginleşmeye bağlı olarak artan dünyevileşme sûfîlere göre toplumsal bozulmaya vesile olurken, ilimlerin hadis, fıkıh ve kelam gibi farklı branşlara ayrılması dini hayattaki bütünlüğün çözülmesine sebep olmuştur. Sûfîlerin bu iki hususu eleştirmesi tasavvufun ilim kimliği kazanmasının başlıca sebeplerden biridir. Yine toplumda dini yükümlülükleri küçümseyerek bu tür vazifelerini yerine getirmeyen ibâhilik gibi gruplar ortaya çıkmış ve tasavvufun dilini istismar ederek söylemlerinde kullanmışlardır. Bunun neticesinde sûfîler tasavvufun bu tür sapkın eğilimlerden farklı ve meşru bir kimliği olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla ilmin kişide ahlakî bir değişim meydana getirmesi gerektiğine inanan sûfîler, tasavvufun üstün bir ilim olduğunu ifade etmekle birlikte diğer dini ilimlerle çatışmadığını belirterek, onun ilimler arasındaki yerini tespit etmeyi hedeflemişlerdir.

2 Doğum tarihine dair farklı rivayetlerin derlemesi için bk. Michael Ebstein, "Dhul-Nun al-Misri and Early Islamic Mysticism", *Arabica* 61/5 (July 2014), 562.

3 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 7.

4 Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischan Schriftums* (Leiden: E. J. Brill, 1967-2010), 1/643-644; Necdet Tosun, "Zünnûn el-Mısırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/ 575-576.

Sûfilerin ahlâki yetkinleşme ve mârifet arasında irtibat kurması onları bilgi-ilim ve mârifet arasında bir ayrıma götürmüştür. Mârifet, genel itibariyle bilmek manasındaki ilim terimiyle eş anlamda kullanılmaktadır. Ancak sûfilere göre bilmek manası dışında ilim ve mârifet farklı anlamları içeren ayrı bilgi türleridir. İlime kıyasla mârifet daha üstün ve kesin bir bilgiyi içerir. Bunun başlıca sebebi mârifetin ahlâklanma sonucunda elde edilen tecrübî bir ilim olması ve Hakk'ın ihsanda bulunmasıdır. Nitekim diğer ilimleri genel itibariyle tedrisatla öğrenmek mümkünken, herhangi bir uygulama ya da amelini kişiyi kesinlikle mârifete ulaştıracağını söylemek mümkün değildir. Bu manada Zünnûn el-Mısırî mârifeti, “*Hakk'ın kula en latif nurların eşliğinde varoluşun sırlarını keşfettirmesi*”<sup>5</sup> şeklinde ifade eder. Yine bu bağlamda “*Rabbimi Rabbim ile tanıdım, Rabbim olmasa Rabbimi tanıyamazdım.*”<sup>6</sup> diyerek mârifetin Hakk'ın lütfu şartına bağlı ve mükâsefe neticesinde elde edilen bir bilgi türü olduğuna dikkat çeker. Sûfilere göre kul mârifet hususunda edilgen konumdadır. Çünkü kişinin mârifete ulaşmak için yaptığı amelleri gerekli ancak yetersizdir.<sup>7</sup> Bununla birlikte sûfilerin düşüncesinde mârifetin üstün bir bilgi sayılması diğer din ilimlerinin değersiz olduğu manasına gelmemektedir. Zira sûfiler bu şekildeki bir düşüncenin önüne geçmek için mârifetin ilim diliyle gerçekleştiğini belirterek şeriat ve hakikat bütünlüğünü savunmuşlardır. Bu manada Zünnûn'a göre ârifin mârifet nuru takvânın nurunu söndürmez ve ârif zahirî ahkâma ters düşen bâtın ilmine inanmaz.<sup>8</sup> Bir diğer sûfi Cüneyd-i Bağdâdî ise bu anlayışı, “Bizim ilmimiz ve yolumuz Kur'an ve sünnetle mukayyettir.” diyerek ifade eder.<sup>9</sup> Dolayısıyla sûfilere göre mârifet diğer ilimlere nisbeten üstün görülmekle birlikte onlara alternatif bir bilgi olmaktan ziyade Kur'an ile sünnete ters düşmeyen ve şeriatî bütünlüyen, tamamlayıcı bir bilgidir. Üstün ve kesin bir bilgi türü olmasıyla ön plana çıkan mârifet, sûfilerin anlayışında ilahi hakikatin

5 Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 398.

6 Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye: Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 402.

7 Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 402.

8 Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 403, 205. Salih Çift, “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 220.

9 Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, 80; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, 117.

tam olarak tanınamayacağını bilmek anlamında kullanılmaktadır. Sülûk aşamalarını geçerek Hakk'a yaklaşan sûfîler O'nun bilgisinin tam anlamıyla (hakiki manada) idrak edilemeyeceğinin fark eder ve bu sebeple mârifeti "Hakk'ın hakikatte tamamıyla bilinemeyeceğini bilmek" şeklinde tarif ederler. Zünnûn el-Mısırî'nin Allah'ın zâtı hakkında tefekküre dalmayı cehalet, sıfatları ve fiilleri hakkında tefekkürü mârifet sayması bu hususa işaret etmektedir.<sup>10</sup> Hakk'ın azameti karşısında kulun sınırlı ve noksan bir varlık olması O'nu tam anlamıyla bilmesine engel bir durumdur. Bununla beraber bu düşünce sûfîleri Hakk'ı tanımaya çalışmaktan alıkoymamış ve bütün seyri sülûk yolculuğu bunun üzerine temellendirilmiştir. Zira zâtı bilenemez dahi olsa alemde O'nun sıfat ve fiillerinin tecellilerinin bulunması Hakk'ın tanınabileceğini göstermektedir.

Mârifet konusunda diğer erken dönem sûfîlerinin de Zünnûn el-Mısırî'nin görüşüne benzer bir tavır bulunmasına rağmen onun mârifet kavramıyla ilişkilendirilen başlıca isim olmasının sebebi nedir? Bu makalede genel itibariyle bu sorunun cevabı aranacak ve Zünnûn'un mârifet görüşünün temel esasları sunulmaya çalışılacaktır.

## 1. Mârifet Yöntemleri

Bir bilgi türü olarak mârifet ve eylemler arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Mükâşefe ve müşâhede neticesinde yeni bir bilgi edinen kişi yine mârifetin kendisine lütfedilmesi için belirli eylemleri yerine getirerek çaba sarfetmelidir. Bu eylemler genel itibariyle şer'i ölçülere uymak ve tasavvufî terbiyenin gereklerini yerine getirmek şeklinde söylenebilir. Bununla beraber sûfîlerin mârifete ulaşmak için gerekli saydığı hususlarda ön plana çıkardığı kavramlar farklılık gösterebilmektedir. Nitekim Zünnûn el-Mısırî'nin düşüncesinde mârifetin kaynağı sayılan başlıca kavramlar tefekkür, riyâzet, müşâhede ve ilâhi lütuftur.

### 1.1. Tefekkür ve Riyâzet

<sup>10</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Huzur Yayınları, 2016), 120.

Tasavvufi bir terim olarak tefekkür, genel itibariyle Hakk'ın niyetlerini ve yüceliğini düşünmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Zünnûn el-Mısırî'nin düşüncesinde kişiyi mârifete ulaştıran başlıca yollardan biri kulun hayrı ve şerri birbirinden ayırmasını sağlayan tefekkür halidir. Ona göre Allah'ın âlemi nasıl tedbir ettiğini, tüm bu mukadderatı nasıl takdir ettiğini ve mahlûkatı nasıl yarattığını düşünmek sâlikin Hakk'a yakınlaşmasına vesiledir.<sup>12</sup> Zira kişinin âlemdeki düzen ve yaratılışın hikmetini idrak etmeye çalışması kendi acizliğiyle beraber Hakk'ın yüceliğinin bilincine varmasını ve amel-leri hususunda titiz davranması sağlayacaktır. Bu manada Zünnûn, kendi tecrübesini aktararak Hakk'ın azametini hatırladığında O'ndan hayâ ederek yasaklardan kaçındığını ifade eder.<sup>13</sup> Dolayısıyla mârifete ulaştıran tefekkür, amellere yansıyan ve kişide ahlaki değişim meydana getiren bir haldir.

Tasavvuf klasikleri incelendiğinde ahlaki değişim sûfilerin mârifet konusunda sıklıkla vurguladığı bir husustur. Bir diğer ifadeyle sûfi-lere göre mârifet, Hakk'ın ihsanı şartına bağlı olsa da kulun eylemleri ve riyazeti neticesinde ahlaki değişimle gerçekleşebilen bir haldir. Zünnûn el-Mısırî mârifete ulaşmak isteyen kişinin seyrü sülûk ile nefsini terbiye etmesi gerektiğine işaret eder ve mârifet için gerekli şeyleri şu şekilde ifade eder:

Sırrını her türlü iradeden tahliye etmek, alışılmış ve âdet haline gelmiş olan şeyleri terk etmek, hiçbir beklenti olmadan ve hiçbir şeyle alaka kurmadan gönlün Allah ile sükûnete ermesi, Allah'tan başka her şeyle gönülden ilişkiyi kesmek.<sup>14</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Zünnûn'a göre kişinin mârifete ulaşabilmesi için onu Hakk'ın zikrinden alıkoyan mâsivâdan uzaklaşması ve gönlünde O'nun rızası dışında bir arzunun bulunmaması gerekir. Benzer şekilde Kuşeyrî de mârifet sürecini, kişinin önce

11 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayıncılık, 2012), 348.

12 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, çev. Hüseyin Yıldız ve Hasan Yıldız (İstanbul: Ocak Yayınları, 2015), 7/448.

13 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 101.

14 Hargûşî, *Tehzibü'l-esrâr*, 46; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, 198.

Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla O'nu tanınması, ardından sıdk ve ihlasla kötü huylarından uzaklaşması ve bunun neticesinde Allah'ın kula O'ndan başka kimseyle sükûnet bulmama halini lütfetmesi şeklinde açıklar.<sup>15</sup> Dolayısıyla mârifet, kişinin bir yönden etkin olduğu bir haldir ve ona hem kulluğu içeren hem de nefsi terbiye etmeyi gerektiren eylemler neticesinde ulaşılabilir.

## 1.2. Müşâhede

Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellilerini seyir ve temaşa etmek anlamında kullanılan müşâhede,<sup>16</sup> Zünnûn el-Mısrî'nin mârifetle irtibatlandığı kavramlardan biridir. Zünnûn'a göre müşâhede halindeki sâlik, yaşadığı bu tecrübeyi ifade edemeyecek durumda olandır. Dolayısıyla ona göre müşâhede, hakikatte dille ifade edilemeyecek bir bilgi sebebidir ve kişiyi mârifete ulaştıran şey âlemde Hakk'ın tecellilerini müşâhede etmektir. Nitekim müşâhedeyle ilgili ifadesinde şöyle der:

Tüm varlıklar evliyâullah ile gülüşerek söyleştiler. Onlar, meliklerinin onlara verdiği kudret ağızlarıyla irfan sahibi olmuşlardır. Eşyada O'nun sanatının eserlerini gördükleri ve varlıkta mahlûkatının eşsiz hilkatını müşâhede ettiklerinden onlar için her şeyde bir öğüt ve zikir vardır.<sup>17</sup>

Sözlerinden anlaşıldığı üzere Zünnûn'a göre kainata Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellisi gözüyle bakmak, O'nu tanımaya ve bilmeye vesiledir. Yine benzer şekilde sûfilere Muhammed b. Vâsi (öl.123/741) ise "Hiçbir şeyi görmedim ki Allah'ı onda müşâhede etmiş olmayayım."<sup>18</sup> diyerek Hakk'ı âlemde ve eşyada sahih bir yakîn ile müşâhede ettiğini ifade eder. Bu ise ancak kişinin tasavvufî terbiye ile duyularından kaynaklanan perdelerinden arınmış bir şekilde âlemi temaşa edebilmesiyle mümkündür.

Tasavvufî düşüncede haller genel itibariyle geçici duygu ve durumları ifade eden kavramlar olmakla beraber sûfilere göre bazı haller

15 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 398.

16 Süleyman Uludağ, "Müşâhede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 32/152-153.

17 İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-ı Mısrî*, 198.

18 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 393.

süreklilik göstererek kalıcı hale gelmektedir. Zünnûn el-Mısırî'ye göre süreklilik gösteren hallerden biri de müşâhededir. Zünnûn ve bir genç arasında geçen kıssa bu hususa işaret etmektedir. Rivayet edilen kıssaya göre Zünnûn Mısır'da çocukların bir genci taşıladığını fark eder ve çocuklara neden taş attıklarını sorar. Çocuklar ise gencin "Ben Allah'ı görüyorum." dediğini söyler. Bunun üzerine Zünnûn gence "Çocukların anlattığı gibi gerçekten bu sözü söylüyor musun?" diye sorar. Genç ise "Evet bu sözü söylüyorum. Ben bir lahza Hakk'ı görmesem ve aramıza perde çekilse O'na itaat (ibadet) etmem." der.<sup>19</sup> Dolayısıyla Zünnûn bu kıssayla müşâhedenin sürekli olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu manada Zünnûn'un anlayışında müşâhede, bir defa tecrübe edildikten sonra süreklilik arz ederek sâlikin kemâle ermesiyle beka makamına dönüşen bir hal olarak tarif edilebilir.

Sûfilere göre müşâhede ve mükâşefe gibi haller neticesinde sâlik, mârifete benzer yönleri bulunan ve bir bilgi türü olan hikmete ulaşabilir. Genel itibariyle hikmet, ilâhi sırların ve gerçeklerin bilinmesi, varlıkların var oluş amacının idrak edilmesi ile sebepler ve sonuçları arasındaki ilişkide ilâhi iradenin rolünün fark edilmesi gibi anlamları içermesi yönüyle mârifete tekabül eder. Mârifet gibi hikmet de ameller sonucunda elde edilen bilgi türlerinden biridir.<sup>20</sup> Bu anlamda Zünnûn "Zühd, hikmeti, hikmet de işin âkıbetini düşünme faziletini doğurur."<sup>21</sup> diyerek kişinin dünyevi arzularından uzaklaşmasının hikmete vesile olacağını belirtir. Yine Zünnûn'un hikmetin şartı sayarak ilişkilendirdiği amellerden bir diğeri ise açlıktır. Ona göre yemekle dolu bir midede hikmet bulunmaz. Bu husus sûfilere sıklıkla işaret ettiği bir durumdur. Zira Kuşeyrî, sûfilere hikmetin kaynağını açlık olarak tesbit ettiğini ve yeme-içmeden uzak durduklarını ifade ederek sûfilere farklı pek çok rivayet aktarır.<sup>22</sup> Dolayısıyla sûfilere göre hikmet, açlık gibi belirli riyazetlerle nefis terbiyesinin neticesinde Hakk'ın tecelli ve izlerinin müşâhede edilmesiyle birlikte ulaşılabilen bir bilgidir.

### 1.3. İlâhi Lütuf

19 Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 395.

20 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 216.

21 Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, 282; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, 264.

22 Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, 50; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, 98.

Kişiyi haramlardan ve mâsivâdan uzaklaştırarak Hakk'a yakınlılaştırılan her şey ilahi lütuftur. Sûfilerin anlayışında seyrü sülûk neticesinde elde edilen bir bilgi türü olarak mârifetin, aklî istidlâl ve kıyaslarla ya da belirli metinleri okumakla ulaşılan bilgilerden daha üstün sayılmasının en önemli sebeplerinden biri mârifete Hakk'ın lütfunun dahil olmasıdır. Sûfilere göre Hakk'ı bilmek ancak O'nun kendini tanıtmamasıyla mümkün olabilir. Allah'ın sıfatlarını ve kemalini bilebilmek O'nun hidayeti şartına bağlıdır. Zünnûn el-Mısri "Eğer her şeyden kemaliyle haberdar olan Allah kalbe muttali olursa, el-Habîr'den başkasını orada bulamazsa orayı parıl parıl bir kandil kılar." der.<sup>23</sup> Kandil ifadesini mârifet nuru şeklinde değerlendirdiğimizde Zünnûn, mârifetin kişinin riyazetleriyle birlikte kalbinden mâsivâyî çıkarmasının ardından Hakk'ın ihsanıyla gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

Benzer şekilde Cüneyd-i Bağdâdî ise mârifet bahsinde "Allah'ı sen olduğun için değil O kendisini sana tanıttığı için bilebilirsin."<sup>24</sup> diyerek mârifetin ilâhi lütuf olduğuna işaret etmektedir. Mârifeti sıddık ve mukarreblerin ilmi şeklinde tanımlayan Gazzâlî (öl. 505/1111) ise kişinin kötü huylardan arınmasının ardından kalbe tecelli eden bir nur olduğunu ifade etmektedir.<sup>25</sup> Dolayısıyla bu çerçevede mârifetin Hakk'ın ihsanı olmakla beraber kişinin riyazetlerinin bu ihsana vesile olduğu söylenebilir.

## 2. Mârifetin Tezahürü

Tarih boyunca mârifet sahibi olmadığı halde mârifet iddiasında bulunarak insanların itibarını elde etmeye çalışan ya da şer'i yükümlülüklerin kendisinden düştüğünü söyleyen sapkın kişi ya da gruplar olmuştur. Bundan dolayı sûfiler mârifetin kişiyi Allah'ın emir ve yasaklarına uymaya yönlendireceğini söyleyerek kişide ahlâki değişimi gösteren belirli alametlerin ortaya çıkacağını vurgulamışlardır. Bu manada Zünnûn'a göre mârifetin tezahürleri olarak ön plana çıkan kavramlar hayret, edep ve muhabbettir.

23 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/202.

24 Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*, 97.

25 Gazzâlî, *Tasavvufun Esasları*, çev. Ramazan Yıldız (İstanbul: Dehliz Kitaplar Yayınları, 2009), 62-63; Bedriye Reis, "Gazzâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2017), 10.



## 2.1. Hayret ve Edep

Daha önce işaret edildiği üzere sûfiler, mârifetin ilahi lütuf ve manevi çabaya bağlı kılmakla beraber Allah'ı tam anlamıyla bilmenin ve tanımanın mümkün olmadığını da vurgulamışlardı. Bu itibarla mârifetin hakikati ve ulaştığı son aşama hayret makamı olarak ifade edilmektedir. Zünnûn el-Mısırî'nin "Mârifeti en çok olan kişi, en çok hayret haline sahip olan kişidir."<sup>26</sup> şeklindeki sözü ve Sehl et-Tüsterî'nin "Mârifetin nihaî noktası hayrettir."<sup>27</sup> ifadesi sûfilerin bu görüşüne işaret etmektedir. Kişi sülûk süreci neticesinde Hakk'ı umduğundan daha üstün bir varlık olarak bulup tecellilerinin sonsuzluğunu fark edince hayret makamına ulaşır. Hakk'ı tanımaya başlayan sâlik O'na yakınlaştıkça aslında O'ndan uzaklığını da idrak eder ve Hakk'ın azameti karşısında hayrete düşerek düşünemez, muhakeme edemez hale gelir. Yakınlaştıkça uzaklığını fark etmesi sâlikin kavuşma arzusunu artırır ve hayreti devamlı hale gelir. Bu anlamda hayret aslında mârifetin tezahürü bir diğer ifadeyle sonucudur.

Mârifet sahibi olan ve Hakk'a yakınlaşan sâlik, her şeyde Allah'ın iz ve tecellilerini görmeye başlar. Fakat bu görme Zünnûn'a göre ilimsiz, gözsüz, habersiz, müşâhedesiz, sıfatsız ve perdesizdir. Ona göre âriflerin dolaşmaları Hakk'ın dolaştırmasıyla, sözleri ise Hakk'ın sözü olup âriflerin diliyle ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Zünnûn'un burada işaret ettiği husus mârifet sahiplerinin Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanması ve gördüğü her şeyde Hakk'ın vechini bulmasıdır. Ona göre ârifin Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanması bir diğer ifadeyle Hakk'ın çeşitli sıfatları kendisinde tecelli etmesi onu diğer insanlar tarafından eziyet ve sıkıntılı durumlara karşı hoşgörülü olmaya sevkeder.<sup>29</sup>

Ârifin ahlâk ve edebi Zünnûn el-Mısırî'ye göre bütün insanların ahlâk ve edebinden üstündür. Çünkü onun kalbini edeplendiren ve ahlâkını güzelleştiren mârifettir.<sup>30</sup> Onları şer'i ölçülere uyma, kötü huylardan uzaklaştırma ve insanları iyiliğe yönlendirme gibi ahlâki

26 Ferîdüddin Attâr, *Evlîya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınları 2015), 215-216.

27 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 339-340.

28 Attâr, *Evlîya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, 215-216.

29 İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, 199.

30 Attâr, *Evlîya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, 216.

özellikler kazandıran şey Hakk'ı tanımaları ve dolayısıyla her şeyde Hakk'ın sırlarını bulmalarıdır. Bu anlamda onları ahlâka sevkeden husus dikkate alındığında Zünnûn sûfilerin ahlâk ve edebini diğer insanların ahlâkından üstün saymaktadır. Zünnûn'un "Kalbi edep-lendiren mârifettir." şeklindeki ifadesinde mârifetten kastını bir bilgi, kalbin edeplenmesini ise ahlâk olarak düşündüğümüzde Zünnûn'un vurguladığı konu, bilginin ahlâka dönüştüğü ölçüde önemli ve kıymetli hale gelmesidir. Zünnûn burada aslında sûfilerin anlayışında sıklıkla karşılaştığımız bilgi eylem birlikteliğine işaret etmektedir diyebiliriz. Sûfilere göre eyleme geçirilmemiş bilgi faydasız bir bilgidir. Bilgi ve eylem arasında bir bütünlük bulunmalıdır. Bir diğer ifadeyle bilgi neticesinde eylemi getirmeli ve eylemin neticesinde de yeni bir bilgiye ulaşılmalıdır. Bu düşünce sûfilerin kişinin idrak güçleri ve ahlâkı arasında ilişki kurduğunu göstermektedir. Nitekim Muhâsibî (öl. 243/857)'nin *el-Akl* adlı eserinde genel itibariyle ifade ettiği "En akıllı kişi en ahlâklı olandır." fikri bu manadadır.<sup>31</sup>

## 2.2. Muhabbet

Sûfilerin anlayışında muhabbet ve mârifet kavramları arasında sıkı bir irtibat vardır. Hakk'ı tanıyan sâlik O'nu sever ve O'na yakınlığı ile tanınması ziyadeleştikçe paralel şekilde sevgisi de artar. Bu itibarla Zünnûn el-Mısırî mârifet sahiplerinin kalbindeki en baskın halin muhabbet olduğunu ve Allah sevgisi ile Allah için sevmek duygusunun ârifte sürekli bulunduğunu ifade eder.<sup>32</sup> Muhabbetin artmasının sebebi, kişinin mârifetinin yetkinleşmesi ve ilahi güzelliği idrak etmesidir. Dolayısıyla sâlikin muhabbeti mârifeti, mârifeti de muhabbeti ölçüsündedir ve bu iki hal arasında karşılıklı ilişki bulunmaktadır.

Zünnûn'a göre diğer haller gibi muhabbet de amele ve ahlâka yansıyan bir haldir. Ona göre Hz. Peygamber'in ahlâkına, fiillerine, emir ve sünnetlerine uymak muhabbetin tezahürlerinden biridir.<sup>33</sup> Yine bir diğer ifadesinde ise muhabbetle ilgili olarak Allah'ı kızdıran kişinin

31 Muhâsibî, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 225; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 158-159.

32 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/526.

33 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 8; İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfinin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, 179.

halinin sâlik için sabırdan daha acı bir şey olduğunu belirtmektedir.<sup>34</sup> Zünnûn bu benzetmeyle ârifin Hakk'ı kızdıran insanların halinden hoşlanmayacağına işaret etmektedir. Dolayısıyla muhabbet kişinin hem Hakk'ı tanıyarak O'nun emir ve yasakları hususunda daha titiz davranmasına sebep olan hem de bu şekilde davranmayarak şer'i ölçülere dikkat etmeyenlerden onu uzaklaştıran bir haldir. Bu şekilde muhabbeti ahlâkına yansıyan sâlikin zamanla kalbindeki tüm sevgiler sadece O'na yönelmeye başlar. Zünnûn el-Mısırî'ye göre muhabbet gibi şevk yani Hakk'ı özlemek de sâlikin gönlünün tamamıyla Hakk'a yönelmesine sebeptir. Bu anlamda şevki, ahirette karar kılmak ve dünyada yerin yurdun olmaması şeklinde tarif etmektedir.<sup>35</sup> Muhabbet duyarak ilahi güzelliği idrak eden ve O'nu özleyen sâlik, sadece Hakk'a ve ahiret hayatına kıymet vererek dünya hayatına dair hiçbir şeye önem vermez. Bir diğer ifadeyle Zünnûn'a göre muhabbet ve şevk hallerinin tezahürü zühd hayatıdır.

### 3. Mârifette İdraklenme: Akıl

Genel itibariyle insanı diğer yaratılmışlardan ayıran ve mükellef kılan özellik manasındaki akıl kavramını sûfiler bir idraklenme ve ahlaklanma aracı anlamında kullanmışlardır. Yine fakihler, hadisçiler gibi diğer din alimlerinden farklı olarak sûfiler aklın kişiyi sorumlu kılan özelliğinden ziyade onun işlevselliği ve ahlâk konusunda sağladığı pratik fayda yönünü vurgulamışlardır. Bunun en önemli örneği akıl bahsine dair eser yazan Hâris el-Muhâsibî'dir. Muhâsibî'nin tarifine göre yaratılmış bir meleke olan akıl bir idraklenme aracıdır ve bir diğer idrak aracı sayılan kalp ile aralarında bir karşıtlık bulunmamaktadır. Çünkü ona göre kalp, iman ve ahlâkla terbiye edilen akıl manasındadır.<sup>36</sup> Hâris el-Muhâsibî'nin akla dair vurguladığı başlıca husus, aklın ancak kişi ahlâklı olduğunda işlevsellik kazanmış olmasıdır. Bir diğer ifadeyle kişinin akıllı olup olmadığı gösteren şey onun amelleri ve davranışlarıdır. Bu manada akıllı kişi güzel amellerde bulunan, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen ve Hakk'ın rızasını gözeterek dünya hayatı yerine ahireti önemseyen kimsedir. Bunun yolu ise güzel ahlaktır. Çünkü akıl ahlâkla terbiye edildiği ölçüde kişiye

34 İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, 182.

35 İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, 185.

36 Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, 227.

bahsi geçen özellikleri kazandırarak onu maksadına ulaştırabilir. Bu bağlamda akıl, insanın mükellef olduğu bilincini kazandırdığı ve bu sorumluluklarını yerine getirmesini sağladığı ölçüde akıldır. Bu şekilde işlevini yerine getirmeyen akıl ise noksan akıl sayılmaktadır. Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre Allah'ı akletmek şer'i ölçülere uyarak O'nun rızasını kazanmaya çalışmak demektir ve Hakk'ın rızasını en çok gözeten kişi en akıllı kişidir. Hâris el-Muhâsibî'de ki bu anlayışı Zünnûn'dan sonraki bir örnek olarak Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) de devam ettirmektedir. Hakîm et-Tirmizî de Muhâsibî'yi teyit eder şekilde kalbi ahlâkla terbiye edilen akıl manasında kullanarak ahlakla ilişkili olarak ele almaktadır.<sup>37</sup>

Hâris el-Muhasibî ve Hakîm et-Tirmizî'de gördüğümüz akıl anlayışına benzer bir yaklaşıma Zünnûn el-Mısırî'de de rastlamaktayız. Ona göre Allah yoluna giren kişi bilgelere ilk olarak akılı sormalıdır. Çünkü çoğu şey ancak akılla idrak edilebilir. Allah için bir şey yapacak olan insan, önce neden böyle bir şey yaptığını düşünmeli sonrasında yapmalıdır.<sup>38</sup> İfadelerinden anlaşıldığı üzere Zünnûn'un düşüncesinde akıl bir idrak aracıdır ve Muhâsibî'nin de belirttiği gibi ahlaklanmayı sağladığı miktarda akıl işlevini yerine getiriyor demektir. Nitekim Zünnûn'un tarifine göre akıllı kişi, "Günahını bilen, başkasının günahı konusunda hoşgörülü olan, kendi elinde olanlarda cömertçe davranıp, başkasının elindekilerde gözü olmayan ve kimseye eziyet etmeyip başkalarından gelen eziyetlere tahammül eden kişidir."<sup>39</sup> Dolayısıyla Zünnûn'a göre ahlâki özellikler kişinin akıllı olduğunu gösteren delillerdir.

Zünnûn el-Mısırî'ye göre aklın kemale ermesi ise kişinin Allah'ın emirlerini yerine getirmesi ve yasakladığı şeylerden uzak durmasıyla mümkündür.<sup>40</sup> Bu bağlamda Zünnûn'a göre aklın ne ölçüde işlevini yerine getirdiğini, yetkinleştiğini ya da noksan kaldığını gösteren başlıca şey şer'i ölçülere uymasıdır. Zünnûn'un bir diğer ifadesinde "Kalplerin meyveleri akılla toplanır."<sup>41</sup> şeklinde bahsettiği akıl da

37 Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayy Kitap Yayınları, 2017), 77-80.

38 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/476.

39 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/454.

40 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/524.

41 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/492.

ancak bu şekilde yetkinleşen ve kişide ahlâki değişim meydana getiren akıldır diyebiliriz. Yine Zünnûn'un bu ifadesinde geçen kalplerin meyveleri sözünü mârifet ve müşahede nurları, sâlikin manevi yolculuğunda edindiği tecrübeleri ve kendisine lütfedilen ihسانlar şeklinde değerlendirebiliriz. Netice itibariyle Zünnûn el-Mısırî'ye göre akıl kalbe karşıt bir manada kullanılmaktan ziyade terbiye edilmiş bir kalp manasında olup idraklenmeyi sağlayan şeydir denilebilir. Bu şekildeki Hakk'ın emirlerine uyarak yasaklarından kaçınmasını sağlayan, ona ahlaki özellikler kazandıran ve sadece O'nun rızasını gözetmeye sevkeden akıl kişiyi mârifet nurlarına ulaştırabilir.

#### 4. Mârifetin Konusu: Tevhid

Mârifetin konusu olan tevhid genellikle "Allah birdir diye hükmetmek" anlamında kullanılan bir kavramdır. Ancak sûfiler bu anlamının ötesinde tevhidi iman, yakîn ve mârifet gibi terimlerle irtibatlandırarak daha kapsamlı manada kullanıp, onun avâm, havâs ve hâssu'l-havâsa ait olmak üzere üç farklı yönüne işaret etmişlerdir. Zünnûn el-Mısırî'nin tanımıyla tevhid, "Allah'ın kuvveti eşyadadır, fakat eşya ile mezc olmuş değildir. O eşyayı vasıtasız yaratmıştır. Her şeyin var oluş sebebi O'nun yaratma ve yapma kudretidir. Ne semaların yüceliklerinde ne de yerlerin derinliklerinde Allah'tan başka idareci yoktur, vehim ve zihin O'nu nasıl tasavvur ve tahayyül ederse etsin Allah o tasavvurun zıddıdır." Serrâc'a göre Zünnûn bu ifadeleriyle avâmın tevhidini tanımlamaktadır. Nitekim Zünnûn'un ifadelerinde işaret ettiği hususlar Ehl-i sünnetin iman esaslarıdır. Hakk'ın eşyaya hululü ve ittihadı mümkün değildir, bilakis O tek ve bir olandır.<sup>42</sup>

Bir başka ifadesinde ise Zünnûn sûfilerin sıklıkla vurguladığı hususa, tevhidin ameli etkileyen ve seyrü sülûk neticesinde idrak edilebilen yönüne işaret ederek "Tevhid yolunda nefsinin gözetilen kişiyi tevhidi, ateşten kurtaramaz." der.<sup>43</sup> Zünnûn el-Mısırî bu ifadesinde tevhidi varlık çerçevesinde ele alarak kişinin kendi benliğine bir varlık atfetmesini Hakk'ın hakiki manada bir sayılmasına engel bir durum

42 Ebû Nasr es-Serrâc, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları 2016), 27.

43 İbnü'l-Arabî, *Bir Sûfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, 207.

kabul eder. Burada işaret edildiği gibi Hakk'ın karşısında kendi benliğini bir özne kabul etmemek ise sûfilere göre ancak tasavvufi terbiye ile mümkündür. Yine Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhidi "Kadim olanı hâdis olandan ayırt etmek, vatandan çıkmak (maddi ve manevi mesken, makam, mevki ve hallerden ayrılmak)"<sup>44</sup> şeklindeki tarifi de Zünnûn'un görüşünü teyit eder niteliktedir.

### 5. Mârifetin Kemali: Yakîn

Sûfiler tarafından bir bilgi türü olarak ele alınan yakîn, her türlü şüpheyi ortadan kaldıracak şekilde kalpte oluşan katî, zarûrî, ilâhî bir bilgi ve nur manasındadır.<sup>45</sup> Sehl et-Tüsterî'nin "Yakîn, imanın fazlaşmış ve hakikat haline gelmiş halidir."<sup>46</sup> şeklindeki tarifi genel itibariye sûfilerin yakîn görüşünü yansıtmaktadır diyebiliriz. Nitekim sûfilerin düşüncesinde yakîn, tevhid akidesinin kesin bir bilgiye dönüşmesi ve imanın tahkik edilmesi manalarında kullanılmaktadır.<sup>47</sup> Zünnûn el-Mısırî'nin yakîne dair ifadelerine baktığımızda ise onun da bir bilgi durumundan bahsettiğini söyleyebiliriz. Zira Zünnûn'un tarifiyle gözün gördüğü her şey ilim, kalbin bildiği şeylerin tümü ise yakîndir. Bu anlamda Zünnûn'un duyusal verilerle elde edilen bilgi ve kalple elde edilen bilgi şeklindeki ayrımı sûfilerin anlayışında ön plana çıkan bir bilgi tasnifidir.<sup>48</sup>

Sûfilerin düşüncesinde sıklıkla vurguladığı üzere bilgi ve amel bütünlüğünü dikkate aldığımızda bir bilgi türü olarak yakînin amelden bağımsız olması mümkün değildir. Bu bağlamda Zünnûn yakîn ile zühdü irtibatlandırarak şöyle der; "Yakîn kişiyi kanaatkâr olmaya, kanaatkâr olmak ise zühde davet eder."<sup>49</sup> Bir başka ifadesinde ise yakînin kişiyi dünyaya dair istek ve arzularından uzaklaştıracağını, bu tür heveslerini azaltacağını belirtir.<sup>50</sup> Yine Ebû Osman el-Hîrî (öl. 298/910)'nin "Yakîn, yarını pek az düşünmektir." sözü de bu

44 Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, 433; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, 389.

45 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 532.

46 Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, 281; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, 263.

47 Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 186.

48 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 156.

49 Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, 281; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, 263.

50 Ferîdüddin Attâr, *Evlîya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*, 215-216.

anlamdadır.<sup>51</sup> Zira kişinin dünya ile ilgili arzularından uzaklaşması ve geleceğe dair kaygılarının azalması onun zühd sahibi olduğunu gösteren hususlardır. Dolayısıyla Zünnûn'a göre yakîn, kişinin amel-lerini etkileyerek ahlâkını güzelleştirmektedir.

Öte yandan Zünnûn el-Mısırî yakîne dair herhangi bir tasniften bahsetmemektedir. Ancak Serrâc'ın tasniflerini dikkate aldığımızda Zünnûn'un yakînin farklı yönlerine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Misal olarak yakînle ilgili bir sözünde yakîn halinin kişide şu şekillerde tezahür edeceğini belirtmektedir; "Kişi insanlarla ilişkilerinde onlara fazla muhalefet etmez, yaptıkları iyi şeyler sebebiyle insanları övmez ve kusur işleyen kişileri ise eleştirmekten, yermekten uzak durur."<sup>52</sup> Burada Zünnûn yakîn hâlindeki kişinin, insanlar aracılığıyla başına gelen musibetlerin ya da elde ettiği nimetlerin aslında hakikatte Hak tarafından olduğunu fark edeceğine işaret eder. Serrâc'ın tasnifine göre bu, Allah'ın elindeki güvenen ve halktan bir beklentisi olmayan avamın ve müridin yakînidir.<sup>53</sup> Bu seviyedeki yakîn ehli, her şeyin Allah'ın takdiri olduğunu idrak eden ve insanlarla münasebetini bunu bilerek şekillendirendir. Bir diğer ifadesinde ise Zünnûn yakînin yakîni, her şeyde Allah'a bakma ve O'nu görme, her işte O'na müracaat etme, her halükarda O'ndan yardım dilemedir. Serrâc'ın tasnifine göre Zünnûn'un bu ifadesi ise havâssu'l-havâss'ın yâkinine işaret eder diyebiliriz. Nitekim Serrâc bu tür yakîni, yakînin kalplere doğması ve buna tabi olması şeklinde ifade eder. Dolayısıyla mertebe bakımından yakînin en üstün hali, yâkinin kalbin eylemi haline gelmiş olmasıdır.<sup>54</sup>

## Sonuç

Zünnûn'un anlayışında tefekkür, riyazet ve ilahi lütuf kavramları mârifetin kaynağı, hayret ve edep kavramları mârifetin nihayeti, muhabbet ise mârifet sahiplerindeki baskın hal şeklinde sunularak mârifetle ilişkilendirilmiştir. Akıl mârifetin idrak aracı, tevhid mârifetin konusu ve yâkin mârifetin yetkinleşmesi manasında değerlendirilmiştir.

51 Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye*, 281; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, 263; İbnü'l-Arabî, *Bir Süfînin Portresi: Zünnûn-i Mısırî*, 143.

52 Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 69; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 499.

53 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 499; Serrâc, *el-Lüma'*, 65; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, 68.

54 Serrâc, *el-Lüma'*, 65-66; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, 69-70.

dirilmiştir. Tasavvufta sâlikin süluk aşamasında geçirdiği aşamaları yansıtan bu terimler Zünnûn'un anlayışında mârifet başlığı altında yorumlanmaktadır. Bu bakımdan hal ve makamlar Zünnûn'un düşüncesinde mârifetin bir parçası haline gelen meselelerdir.

Zünnûn genel itibariyle ele aldığımız tüm meselelerde amele vurgu yapmaktadır. Ona göre amel, tasavvufî terbiye ve mârifet için farklı yönleriyle ön plana çıkan başlıca hususlardandır. Zünnûn'un bu yaklaşımı, şer'i ölçüleri ihmal ederek onlara karşı kayıtsız kalan ibâhîlik gibi gruplardan kendilerini ayırttırmaya çalışan sûfîlerin tavrını vurgulayan tasavvuf klasikleri müelliflerinin kendisine sıklıkla atıf yapmasının ve öncü sûfîlerden biri haline gelmesinin önemli sebeplerinden biridir.

Zünnûn el-Mısırî'nin mârifet görüşünde kişi zühd hayatı yaşaması ve çeşitli amellerde bulunması açısından etkin bir durumdayken diğer yandan ilâhî lütfun mârifetin başlıca şartı olması bakımından edilgen durumdadır. Bu itibarla Zünnûn'un düşüncesinde vurgulanan bir diğer husus, ârifin amelleri konusunda titiz olması gerekirken diğer yandan amelini görmemesi gerektiğidir. Sâlik, mârifete ulaşmak için amellerde bulunmalı ve yükümlü olduğu ibadetleri yerine getirmeli, bir diğer ifadeyle bedensel çaba göstermelidir. Ancak bu bedensel çabayla beraber onu asıl gayesine ulaştıran şeyin bu çabası değil Hakk'ın ihsanı olduğuna bilmelidir. Dolayısıyla bu çerçevede kulun edilgenliği fikri ve bilgi-eylem bütünlüğü Zünnûn'un mârifet görüşünü belirleyen başlıca etkenlerdir. Kulun edilgenliği düşüncesi, kişiyi dini yükümlülükler ve tasavvufî terbiyenin gereği olan eylemler konusunda ihmalkar davranma ve önemsememe gibi bir hataya düşürebilir. Ancak Zünnûn mârifet görüşünde şeriat ve hakikat bütünlüğünü vurgulayarak bu tür yanlıgıları önlemektedir. Nitekim başlangıçta mârifetin zahiri ilme karşıt olmaktan ziyade ona tabi ve onun aracılığıyla ifade edilen bir ilim olduğundan bahsetmekte ve mârifetin tezahürünün şer'i ölçülere uymak ve ahlâkın güzelleşmesi olduğunu sıklıkla dile getirmektedir. Bir diğer ifadeyle Zünnûn'un ifadelerinden yola çıkarak bilginin ahlaka dönüşmesiyle yeni bir bilgi ortaya çıktığına ve bu bilginin mârifet olduğunu söyleyebiliriz. Bu genel itibariyle sûfîlerin görüşlerinde rastladığımız bilginin eylemle neticelenmesi, eylemin de bilgiyi gerektirmesi ilkesidir.



Zünnûn el-Mısırî her ne kadar tasavvufu net bir şekilde ilim olarak tarif etmesede mârifet anlayışını incelememiz neticesinde, onun ifadelerinin tasavvufun bir dini ilim olduğu tezini yansıttığını söylemek mümkündür. Bu meyanda Zünnûn mârifet görüşüyle beraber tasavvufun meşruiyetini bir başka deyişle kimlik sorununu açıklayıcı mahiyette bir söylem üretebilmiştir. Bu yönü Zünnûn'u öncü sûfilere biri haline getiren bir diğer önemli husustur.

Netice itibariyle şer'i ölçüleri ve mücahedeyi önemsizleştiren kimselere karşı ameli, tasavvufu kural ve yöntemi olmayan bir tavır gibi görenlere karşı ise mârifeti savunan söylemleri, Zünnûn'un tasavvuf geleneğinde önemli isimlerden biri olmasını sağlamış ve onu tasavvuf klasiklerinde bilhassa mârifet bahsinde atıf yapılan başlıca isimlerden biri haline getirmiştir. Tasavvufi gelenekte genel itibariyle mârifet bahsiyle anılan Zünnûn'un anlayışında rastladığımız mârifet görüşü aslında erken dönemin sûfilerinde örneklerine rastladığımız nefis terbiyesi ve ibadetlerin mârifet sürecinin önemli bir kısmı şeklinde nitelendiği benzer bir yaklaşımdır. Dolayısıyla Zünnûn'u farklı kılan yönü mârifete dair ilk ya da nihai konuşan kişi olması ya da ilk sûfilere farklı bir yaklaşım göstermesi değildir. Bundan ziyade onu dönemdeki sûfilere farklı kılan özelliği, ifadelerindeki kabiliyet ve yetkinliği sayesinde diğerlerine nazaran mârifeti daha detaylı ve sistematik bir şekilde sunabilmesi ve bu çerçevede mârifetin, Zünnûn'un düşüncesinde tasavvufun merkezî kavramı olarak izah edilmesidir.

### Kaynakça

- Attâr**, Ferîdüddin. *Evlîya Tezkireleri: Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınclık, 2012.
- Başer**, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Câmî**, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*. çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Huzur Yayınları, 2016.
- Hargûşî**, Ebû Sa'd Abdülmelik. *Tehzîbü'l-esrâr*, thk. Seyyid Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.

- Cebecioğlu, Ethem.** *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Otto Yayınları, 2014.
- Çift, Salih.** “Sûfîlere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*. ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt. 1/217-232. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Ebstein, Michael.** “Dū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism”, *Arabica* 61/5 ( July 2014), 559-612.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid.** *Tasavvufun Esasları*. çev. Ramazan Yıldız. İstanbul: Dehliz Kitaplar Yayınları, 2009.
- Hücvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî.** *Keşfü'l-mahcûb*. thk. İs'âd Abdülhâdî Kandîl. Kahire: Mektebetü'l İskenderiyye, 1974.
- Hücvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî.** *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İbnü'l-Arabî.** *el-Kevkebü'd-dürrî fî menâkibi Zi'n-Nûni'l-Mısrî: Bir Sûfînin Portresi; Zünnûn-i Mısrî*. nşr. Roger Deladrière. çev. Ali Vasfî Kurt. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015.
- İsfahânî, Ebû Nuaym.** *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.
- İsfahânî, Ebû Nuaym.** *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ: Allah Dostlarının Dünyası*. çev. Hüseyin Yıldız ve Hasan Yıldız. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayınları, 2015.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir.** *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir.** *et-Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kuşeyri, Abdülkerim.** *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Yûsûf Ali Bedîvî. Yemame: Dâru'l-Hayr, 2014.
- Kuşeyri, Abdülkerim.** *er-Risâletü'l-kuşeyriyye: Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

- Muhâsibî**, Hâris. *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Reis**, Bedriye. "Gazzâlî'ye Göre Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 1-40.
- Serrâc**, Ebû Nasr. *el-Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*. thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Serrâc**, Ebû Nasr. *el-Lüma': İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sülemî**, Ebû Abdurrahman. *İlk Zâhid ve Sûfîler: Tabakâtu's-sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018.
- Tek**, Abdurrezzak. *Tasavvufî Mertebeler Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Tirmizî**, Hakim. *Kalbin Anlamı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap Yayınları, 2017.
- Tosun**, Necdet. "Zünnûn el-Mısırî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013. 44/575-576.
- Uludağ, Süleyman**. "Müşâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013. 32/152-153.
- Uludağ, Süleyman**. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-3 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2023

## Elif şafak'ın "Aşk" Romanı ile Sinan Yağmur'un "Aşkın Gözyaşları" Roman Serisinin Mukayesesi

A Comparison of Elif şafak's Novel "Aşk" and Sinan Yağmur's "Aşkın  
Gözyaşları" Novel Series

### Ülkü Yılmaz

Doktora Öğrencisi, Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Giresun/Türkiye.

PhD Student, Giresun University, Institute of Social Sciences, Giresun/Turkey.  
ulkuyilmaz67@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9396-5351

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi** | Date Received: 30 Mart | March 2023

**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 26 Mayıs | May 2023

**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Haziran | June 2023

### Atıf | Cite as

Yılmaz, Ülkü. "Elif şafak'ın 'Aşk' Romanı ile Sinan Yağmur'un 'Aşkın  
Gözyaşları' Roman Serisinin Mukayesesi". *İdrak Dini Araştırmalar  
Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 196-220.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a  
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## Elif Şafak'ın "Aşk" Romanı ile Sinan Yağmur'un "Aşkın Gözyaşları" Roman Serisinin Mukayesesi

### Öz

19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Batı edebiyatında kullanılmaya başlayan karşılaştırmalı edebiyat terimi genel olarak milletlerarası çerçevede anlaşılmasına rağmen dönem, dil, millet, yazar farklılığı ya da benzerliği aranmaksızın iki farklı eseri incelemek için de kullanılmaktadır. Türk tasavvuf geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Mevlânâ, öğretileri ve düşünceleri ile tarihin her döneminde insanları etkilemiş bir düşünürdür. Günümüzde tarihsel kimliğinin yanı sıra bir roman karakteri olarak da okuyucunun karşısına çıkan Mevlânâ, yazarların kendi kurgu dünyasına göre şekillenen bir roman kişisi olduğunda yer yer tarihsel gerçeklikten uzaklaşabilmektedir. Bu çalışmada Mevlânâ'nın roman kişisi olduğu Elif Şafak'ın *Aşk* romanı ile Sinan Yağmur'un *Aşkın Gözyaşları* 1-2-3 roman serisi karşılaştırmalı edebiyat biliminin kriterlerinden yararlanarak kıyaslanmıştır. Esere bağlı inceleme yöntemiyle incelenen romanlar arasındaki ortak, benzer ve farklı yönler tespit edilip bunlar üzerine yorum yapılmıştır. Mevlânâ ve Şems, bu çalışmada esas alınan roman karakterleridir. Kimya Hatun, Kerra, Sultan Veled, Alaaddin gibi diğer roman karakterleri Mevlânâ ve Şems ile ilişkileri ve vakaya etkileri nispetinde ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mukayeseli Edebiyat, Tasavvuf, Aşk, Aşkın Gözyaşları.

## A Comparison of Elif Şafak's Novel "Aşk" and Sinan Yağmur's "Aşkın Gözyaşları" Novel Series

### Abstract

Although the term comparative literature, which has started to be used in Western literature since the first half of the 19th century, is generally understood in an international context, it is also used to examine two different works without looking for differences or similarities in the period, language, nation, author. Mevlânâ, who is one of the important names of the Turkish mysticism tradition, has influenced people in every period of history with his teachings and thoughts. Today, Mevlânâ, who confronts the reader as a novel character as well as his historical identity, can be distanced from historical reality from time to time when he is a novel character being shaped according to the authors' own fictional world. In this study, Elif Şafak's *Aşk* novel, in which Mevlânâ is one of the characters, and Sinan Yağmur's *Aşkın Gözyaşları* 1-2-3 novel series are compared using the criteria of comparative literature. The common, similar, and different aspects between the novels examined with the analysis method depending on the work have been determined and comments have been made on them. Mevlânâ and Şems are the main novel characters based on this study. Other novel characters such as Kimya Hatun, Kerra, Sultan Veled, Alaaddin have been discussed in relation to their relationships with Mevlânâ and Şems and to their effects on the case.

**Keywords:** Comparative Literature, Sufism, Aşk, Aşkın Gözyaşları.

## Giriş

Mevlânâ, eserleri ve yaşam tarzı ile edebiyat araştırmacılarının ilgi gösterdiği ve üzerinde çalışmalar yaptığı önemli bir isimdir. Mevlânâ'nın şahsında vücut bulan sema ayini ve sema ile ilgili terimlerden tasavvuf, ilahî aşk, nefis terbiyesi gibi kavramlar roman yazarlarının ilgisini çeker. Bu bakımdan Mevlânâ ve Şems arasındaki ilişkiyi ele alan birçok eser kaleme alınmıştır.

Mevlânâ Celaleddin Rumî ile Şems-i Tebrizî gerçekte yaşamış, tarihî nitelikte karakterler olmasına rağmen edebî bir eserde roman karakteri olduklarında yazarın kendi bakış açısı ile şekillenirler. Bu sebeple ikisini konu alan eserler, temelde Mevlânâ ile Şems arasındaki dostluğu ele almakla beraber yazarın aldığı inisiyatifle birbirinden farklı kurgularla okuyucunun karşısına çıkarlar. Yazar; tabiattaki, günlük hayattaki veya tarihteki bir gerçekliği bozar, değiştirir, düzenler, yeniden kurgular ve yeni bir gerçeklikle bunu okuyucusuna sunar.<sup>1</sup>

Bu düşünceden hareketle, bu çalışmada Elif Şafak'ın Aşk romanı ile Sinan Yağmur'un Aşkın Gözyaşları roman serisi (üç roman) edebiyat araştırmalarının bir alt dalı olan karşılaştırmalı edebiyat biliminin kriterlerinden yararlanılarak incelenmiştir. İki eser arasında kıyaslama yapılırken daha önce yazıldığı için öncelik Elif Şafak'ın Aşk romanına verilmiştir. Mevlânâ ile Şems'in temel alındığı çalışmamızda iki ayrı kurmacadan oluşan Aşk romanının asıl kurgusunda yer alan Ella Rubinstein'in öyküsü inceleme dışı bırakılmıştır.

Karşılaştırmalı edebiyat terimi Batı edebiyatı incelemelerinde 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Terim, 1829 yılında ilk defa Fransa'da edebiyat tarihçisi ve eleştirmeni Abel-François Villemain tarafından kullanılmıştır.<sup>2</sup> Karşılaştırmalı edebiyat, ayrı dillerde yazılmış iki eseri konu, düşünce ve şekil bakımından incelemek, ortak, benzer ve farklı yönlerini belirlemek, bunların nedenleri üzerine yorumlar getirmek<sup>3</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

1 İsmail Tunali, *Sanat Ontolojisi* (İstanbul: İstanbul Üni. Ed. Fak. Yay., 1984), 16-17.

2 Ö. Faruk Huyugüzel, *Eleştiri Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 265.

3 Gürsel Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 7.

İsmail Çetişli'ye göre, genel olarak milletlerarası çerçevede anlaşılan ve kullanılan karşılaştırmalı edebiyat kavramı, aynı dilde var olmuş ve aynı millettten sanatçılara ait eserler için de kullanılabilir. Aynı dönem veya edebiyat ekolüne bağlı sanatçıların eserleri, farklı dönem veya edebiyat ekollerine bağlı sanatçıların eserleri, hatta aynı sanatçının iki ayrı eseri de karşılaştırılabilir.<sup>4</sup>

Bu çalışmada iki eser karşılaştırılırken metne dayalı inceleme metodu tercih edilmiştir. Şafak'ın Aşk romanı ile Yağmur'un Aşkın Gözyaşları 1-2-3 kitapları kurgu ve konu itibariyle kıyaslanmış, aralarındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durulmuştur.

### 1. Elif Şafak'ın "Aşk" Romanının Özeti

İlk baskısı 2009 yılında yapılan Aşk romanı, toprak, su, rüzgâr, ateş ve boşluk olmak üzere beş bölümden oluşur. İçinde iki ayrı kurmacayı barındıran romanın asıl kurgusu Ella Rubinstein etrafında şekillenir. Ella'nın işi gereği incelediği Aşk Şeriatı adlı kitapta anlatılanlar ise eserin içinde yer alan diğer bir kurgudur.

Kendini eşinin ve çocuklarının mutluluğuna adanmış Ella ile dış hekimi eşi David, üç çocuklarıyla beraber Amerika'da yaşamaktadır. Görünüşte mutlu bir hayatı olan ailenin düzeni, Ella'nın yaşadığı hayatı sorgulamaya başlamasıyla beraber bozulur.

Eşi tarafından aldatıldığını bilen, ama bu duruma göz yummuş Ella, çocuklarıyla da sağlıklı bir ilişki kuramaz. Yirmi yıllık evliliği boyunca kendine ait hiçbir şey yapmayan Ella, bir yayınevinde edebiyat editörünün asistanı olarak çalışmaya başlar. Ella'nın ilk işi, A. Z. Zahara adlı bir yazarın "Aşk Şeriatı" adını verdiği kitabını okuyup yayınevine kitap hakkında kapsamlı bir rapor yazmak olur.

Ella, kitapla ilgili rapor yazdığı süreçte A. Z. Zahara ile tanışır. Görüşmeleri sırasında birbirlerine âşık olurlar. Ella, evini ve çocuklarını terk ederek A. Z. Zahara ile Konya'ya yerleşir. Konya'ya yerleştikten kısa bir süre sonra A. Z. Zahara hayata gözlerini yumar. Ella, âşık olduğu adamın ölümünden sonra çocuklarının yanına dönmek yerine kendine yeni bir hayat kurar.

4 İsmail Çetişli, *Edebiyat Sanatı ve Bilimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 356.

Eserde yer alan Aşk Şeriatı adlı kitapta Mevlânâ ile Şems arasında yaşanan tasavvufî aşk işlenir.

Aşk Şeriatı'nda 13. yüzyıl Konya'sında Mevlânâ ile Şems arasında yaşananlar anlatılır. Şems, ruh eşini bulmak için ettiği duaların kabul olmasıyla beraber Mevlânâ Celaleddin Rumî ile tanışır. Yaşadığı mutlu hayata rağmen içinde bilmediği bir eksiklik hisseden Mevlânâ, Şems ile tanışınca bu noksanlık duygusundan kurtulur ve tamamlandığını hisseder.

Şems'in Konya'ya gelmesiyle birlikte Mevlânâ'nın yaşadığı değişim sadece halkın değil Mevlânâ'nın ailesinin de Şems'e karşı olumsuz duygular beslemesine sebep olur. Mevlânâ'nın eşi Kerra, oğulları Sultan Veled ve Alaaddin, Mevlânâ'yı değiştirdiği gerekçesiyle Şems'i sevmez. Mevlânâ'nın evlatlığı Kimya ise diğer insanların aksine Şems'i çok sever.

Kerra ve Sultan Veled zamanla Şems ve Mevlânâ arasındaki muhabbeti anlar ve Şems'i sevmeye başlarlar. Ancak Mevlânâ'nın küçük oğlu Alaaddin hiçbir zaman Şems'i sevmez ve onun öldürülmesine göz yumar.

Mevlânâ, Şems'in ölümünden sonra yaşadığı uzunca bir sessizlik döneminin ardından Mesnevi'yi yazar. Mesnevi'nin yazılma sürecinde Mevlânâ'ya Selahaddin Zerkubi yardımcı olur.

## 2. Sinan Yağmur'un "Aşkın Gözyaşları" Roman Serisinin Özeti

İlk baskısı 2016 yılında yapılan Aşkın Gözyaşları roman serisi, Aşkın Gözyaşları 1 / Şems Tebrizi, Aşkın Gözyaşları 2 / Mevlânâ, Aşkın Gözyaşları 3 / Kimya Hatun, Aşkın Gözyaşları 4 / Hallac-ı Mansur ve Aşkın Gözyaşları 5 / Yunus Emre olmak üzere beş kitaptan oluşur. Aşkın Gözyaşları roman serisi aralarında bir devamlılık ve parça-bütün ilişkisi olması bakımından nehir roman<sup>5</sup> özelliği taşımak-

5 Nehir roman, her biri birbirinden ayrı fakat kişi kadrosu bakımından birbiriyle ilişkili olan dolayısıyla da birbirinin devamı gibi olan romanlardır. Roman kişileri bu romanların birinde daha az, diğerinde daha fazla görünür. Bk. Huyugüzel, *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*, 339.



tadır. Aynı zamanda serinin her kitabı kendi başına bildungsroman<sup>6</sup> özelliği taşımaktadır.

Çalışmamızda Elif Şafak'ın "Aşk" romanı ile kıyaslama yapılacağı için "Aşkın Gözyaşları" roman serisinin ilk üç kitabı incelenecek olup son iki roman inceleme dışı tutulacaktır. Aşkın Gözyaşları roman serisi, nehir roman özelliği taşıdığı için bir bütün hâlinde özetlenecektir.

Asıl adı Muhammed olan Şems, Tebriz'de dünyaya gelir. Hocasının tavsiyesi ile Şam'a medrese eğitimi almaya gider. Genç yaşta diyar diyar gezip birçok hocadan ders alır; fakat hiçbiri onun ruhunu tatmin etmez. Hac farizasını ifâ ettiği sırada Allah aşkını alevlendirecek mürşidi bulmak için dua eder. Kabul edilen duasının üzerine, rüyasında aradığı kişinin Rum diyarında olduğu bildirilir.

Şems, aradığını uzun zaman sonra Konya'da bulur. Aslında Mevlânâ ile Şems buluşurlar; çünkü yıllardır Mevlânâ da onu aramaktadır. Onlar birbirini bulmanın mutluluğunu yaşarken hem Konya halkı hem de Mevlânâ'nın ailesi Şems'i sevmez.

### 3. Aşk ve Aşkın Gözyaşları Romanlarının Mukayesesi

#### 3. 1. Kurgu

Üstkurmaca tekniğiyle yazılan "Aşk" romanı, Ella Rubinstein'in hayatı ve Şems ile Mevlânâ'nın buluşmasını konu edinen iki ayrı kurgu etrafında şekillenir. Aşkın Gözyaşları serisi ise Şems Tebrizî ile Mevlânâ'nın kavuşmasını konu alan tek bir kurgu etrafında şekillenir.

İki eserde de 13. yüzyılda Anadolu'da yaşanan karmaşadan yani Moğol istilasının sebep olduğu kaos ortamından bahsedilir. Aşk romanında o dönemde yaşananlar A. Z. Zahara tarafından şu şekilde anlatılır:

Bitmek bilmez iktidar mücadeleleri, dini çatışmalar, mezhep kavgaları, siyasi çalkantılar... 13. yüzyılda Anadolu bunların hepsine yakından şahit idi. Batı'da, Kudüs yolundaki Haçlılar Konstantinopo-

6 Bildungsroman, kahramanın çocukluğundan yetişkinliğe geçiş sürecini, dünyadaki konumunun farkına vararak olgunlaşmasını anlatan bir romanlar sınıfını ifade eden Almanca bir terimdir. Bk. Huyugüzel, *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*, 86.

lis'i işgal edip yağmalamışlar; böylelikle Bizans İmparatorluğu'nun bölünmesine yol açmışlardı. Doğu'da, Cengiz Han'ın askeri dehası, yüksek disiplinli Moğol ordularının nüfuzunun hızla yayılmasını sağlamıştı. Bizans kaybettiği toprakları, refahı ve iktidarı geri kazanmaya uğraşadursun, arada kalan çeşitli Türk Beylikleri de kendi aralarında savaşmaktaydı.<sup>7</sup>

Aşkın Gözyaşları'nda ise o dönemde yaşananlar Mevlânâ'nın ağzından anlatılır: *Anadolu'nun vaziyeti hiç de iç açıcı değildi. Bir yandan iç karışıklıklar, taht kavgaları, diğer yandan Moğol zulmüne maruz kalmış; sevgiye, barışa ve huzura hasret kalmış Anadolu insanı.*<sup>8</sup>

### 3. 2. Kişiler

#### 3. 2. 1. Şems Tebrizî

##### 3. 2. 1. 1. Aşk'ta Şems Tebrizî

Aşk romanında uzun boylu, ince kemikli, geniş alınlı, çevik yapılı, sert hatlı bir burun ve kapkara gözlü biri<sup>9</sup> olarak portresi çizilen Şems Tebrizî, küçük yaşlarından beri öteki âleme ziyaretlerde bulunur, keşifler yapar ve gaipten sesler işitir.<sup>10</sup> Onun bu durumu babasını endişelendirir. Ailesinin onun davranışlarından rahatsızlık duyması üzerine evi terk eden Şems, gezgin bir abdal olur. Yıllarca diyar diyar dolaşım ilmini artırır ve sahip olduğu ilmi doğru kişiye teslim etmek için Allah'a dua eder. Duasının kabul olduğu ve aradığına ulaşmasına vesile olacak kişiyi Bağdat'ta bulacağı kendisine ilham olunca Bağdat'a gider ve bir süre Baba Zaman'ın dergâhında kalır. Baba Zaman'a Konya'dan gelen bir mektup üzerine aradığının orada olduğunu anlayan Şems, dergâhtan ayrılarak Konya'ya gider. Dergâhta kaldığı son gece saçlarını kesip usturayla kafasını tamamen kazır, sonra sakalını, bıyığını ve kaşlarını da keser. O, bu tavrıyla her şeyden arınıp sadece insan olarak Mevlânâ'nın karşısına çıkmayı amaçlar.

Mevlânâ ile buluşmadan önce şehri gezer ve halkın Mevlânâ'ya karşı tutumunu öğrenmeye çalışır. Mevlânâ'nın camide vereceği

7 Elif Şafak, *Aşk* (İstanbul: Doğan Kitap, 2020), 37.

8 Sinan Yağmur, *Aşkın Gözyaşları 2 / Mevlânâ* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 11.

9 Şafak, *Aşk*, 72.

10 Şafak, *Aşk*, 60.

vaazı dinlemeye gittiğinde onu ilk kez gören Şems, Mevlânâ'yı uzaktan gördükten bir gün sonra onun karşısına çıkar ve onu denemek için, "Şu ikisinden hangisi daha ileridedir sence: Hazreti Muhammed mi, Sufi Bayezid-i Bistâmî mi?"<sup>11</sup> diye sorar. Son peygamber ile bir sufiyi kıyaslayan soru karşısında hiddetlenen Mevlânâ'ya Şems, şu cevabı verir:

Bir düşün: Peygamber Hazretleri şöyle buyurmamış mıydı? 'Yarabbi, Seni tebcil ederim. Seni lâıykıyla bilemedim.' Hâlbuki Bayezid-i Bistâmî 'Ben kendimi tebcil ederim, benim şanım yücedir. Zira hırkamda Allah var' dedi. Madem biri Allah'a nazaran ufak hissederken kendini, diğeri Allah'ı içinde taşır, bu ikisinden hangisi daha ileridedir sence?<sup>12</sup>

Şems'in ne demek istediğini anlayan Mevlânâ ona şu şekilde karşılık verir:

Allah aşkı derya deniz gibidir. Kendi meşrebince her insan ondan su alır. Fakat kimin ne kadar su alacağı kabının büyüklüğüne bağlıdır. Kiminin kabı fıçıdır, kiminin kova; kiminin kırbadır, kiminin matara.

Mevlânâ'nın Şems'e verdiği bu cevap üzerine her ikisi de yıllardır aradıkları kişiyi bulduğunu anlar. Böylece kırk gün boyunca Mevlânâ'nın kütüphanesine kapanırlar ve her gün bir tane olmak üzere sufi meşreplerin kırk kuralını tefekkür ederler.

Şems, Mevlânâ'nın bütün benliğiyle kendisine teslim olup olmayacağını anlamak için onu iki ayrı şekilde sınar. Mevlânâ'nın ilk sınavı, üzerine titrediği kitaplarla ilgili olur. Şems, Mevlânâ'nın kitaplarını alıp teker teker havuza atar. Fakat Mevlânâ, ona güvendiği için hiç müdahale etmeden olanları seyreder. Bunun üzerine Şems, havuza attığı kitapları çıkarır; fakat sudan çıkan kitapların hepsi kupkuru bir vaziyettedir.

Şems, bu olaydan sonra Mevlânâ'dan meyhaneye gidip şarap almasını ister. Şanın ve itibarının yerle bir olmasını göze alan Mevlânâ, onun isteğini yerine getirir; ancak Mevlânâ'nın sınavı

11 Şafak, *Aşk*, 200.

12 Şafak, *Aşk*, 200.

sadece şarap almak değildir. Şems ondan aldığı şarabı içmesini ister. Mevlânâ onun bu teklifini kabul eder. Fakat şarabı ağzına götürdüğü sırada Şems kadehi elinden alır.

Bu olaydan sonra Şems ve Mevlânâ müzik, dans ve dua eşliğinde icra edilen sema ayini hazırlığına başlarlar. Halkın önünde yaptıkları sema ayininden sonra Mevlânâ'nın dönüşümünü / gelişimini tamamladığına inanan Şems, Konya'yı terk eder. Bu ayrılığa dayanamayan Mevlânâ, oğlundan Şems'i bulup geri getirmesini ister. On ay sonra Sultan Veled onu Şam'da bulur ve Konya'ya dönmeye ikna eder.

Geri döndüğü takdirde öleceğini bilmesine rağmen Konya'ya dönen Şems, içinde Mevlânâ'nın küçük oğlu Alaaddin'in de bulunduğu bir grup tarafından tutulan kiralık katil tarafından öldürülerek kuyuya atılır.

### 3. 2. 1. 2. *Aşkın Gözyaşları'nda Şems*

Aşkın Gözyaşları 1'de Şems'in dedesi Horasan'dan Tebriz'e göç eder. Tebriz'de 1183 yılında dünyaya gelen Şems'e Muhammed adı verilir. Sert mizaçlı bir çocuk olan Şems, babası Ali tarafından hem eğitim alması hem de mizacının yumuşaması için altı yaşındayken medreseye gönderilir. Bir hafta içinde Kur'an-ı Kerim'i okumaya başlar ve ergenlik dönemine girmeden hocasının tavsiyesi üzerine Şam'a gider. Genç yaşta diyar diyar gezen Şems, Kâbe'yi tavaf ettiği sırada kalbindeki Allah aşkını alevlendirecek mürşit ile tanışmak için dualar eder. Bu dua üzerine aradığı şeyhin Konya'da olduğu ona rüyasında bildirilir.

Konya'ya Mevlânâ'yı bulmaya giden Şems, biri Belh'te diğeri Şam'da olmak üzere daha önce onunla iki kez karşılaştığını hatırlar.

Konya'ya geldikten bir gün sonra Mevlânâ'nın halka vereceği vaazı dinlemeye giden Şems, yanında talebeleri ile beraber bir katırın üzerinde gelen Mevlânâ'yı durdurarak ona "*Bayezid-i Bistâmi mi yoksa Hz. Muhammed mi daha büyük?*"<sup>13</sup> sorusunu yöneltir. Bu sorudan sonra Şems ve Mevlânâ arasında yaşananlar eserde şu şekilde anlatılır:

13 Sinan Yağmur, *Aşkın Gözyaşları 1 / Şems Tebrizi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 43.

"Nasıl soru bu? Hiç şüphe yok ki Hz. Muhammed büyüktür."

"Peki, Hz Muhammed daha büyükse neden, 'Seni bilmem gerektiği gibi bilemedim.' dedi de Bayezid, 'Zafer benimdir! İtibarım ne büyüktür. Çünkü sadece Hak'la doluyum.' dedi?"

"Hz. Muhammed hâlâ Allah'ı arıyordu ve bildikleri durmak için ona yeterli gelmiyordu. Bayezid ise Allah'ın içinde kaybolmuştu. O vardığını sandı, ama varmak diye bir şey yoktu."<sup>14</sup>

Mevlânâ tam vaaza başlayacağı sırada Şems ona bir soru daha sorar:

Bilgi sahibi olmak ile bilmek farklıdır. Bilgi sadece hafızanın bir parçasıdır. Bu hâlinle ancak âlim olarak kalırsın. Bilmek varlığımızın parçasıdır. Bu hâlinle de ancak arif olursun. Bilmenin ötesine ermek, ruhumuzun maveraya yolculuğudur. Bu hâlinle de âşık olursun. Şimdi söyle Mevlânâ, sen nesen?<sup>15</sup>

Mevlânâ bu soru karşısında yıllardır aradığı şeyhin Şems olduğunu anlar ve onu evine davet eder; ancak Şems, bu teklifi kabul etmeden önce Mevlânâ'nın tahammül sınırını denemek için ondan şarap getirmesini ister. Mevlânâ, hiç sorgulamadan Şems'in isteğini yerine getirir. Böylece Mevlânâ ilk sınavını geçer.

Mevlânâ'nın ikinci sınavı ise çok değer verdiği kitapları ile olur. Şems, onun bütün kitaplarını tek tek havuza atar. Havuzun mürekkebe bulandığını gören Mevlânâ, kitaplarına bakıp ağlamaya başlar. Bunun üzerine Şems, kitapları havuzdan çıkarır ve kuru bir şekilde Mevlânâ'ya uzatır.

Bu olaydan sonra Mevlânâ, Şems'in halvete girme teklifini kabul eder. İki ay boyunca inzivaya çekilirler. Bu süre içinde beraber visal orucu tutarlar, Kur'an tefsiri yaparlar, sohbet ederler, birbirlerine hâldeş olurlar.

Halvetten çıktıktan sonra Şems, Mevlânâ'yı birçok sınava tabi tutar. Bu sınavlardan maksat hem Mevlânâ'nın samimiyetini ölçmek hem

14 Yağmur, Aşkın Gözyaşları 1, 43-44.

15 Yağmur, Aşkın Gözyaşları 1, 45.

de onu olgunlaştırmaktır. Mevlânâ'nın dıştan içe dönmesini isteyen Şems, son olarak ondan gündüz vakti Rum şaraphanesinden bir testi şarap alıp halkın gözünün önünde sırtında taşıyarak dergâha getirmesini ister. Şems'in bu isteğini de yerine getiren Mevlânâ, halk tarafından kınanır. Bunun üzerine Şems, Mevlânâ'nın sırtındaki testi alarak insanların gözünün önünde döker; fakat testinin içinden şarap yerine süt akar. Şems, bu sınavı da geçen Mevlânâ'ya sema yapmayı öğretir.

Mevlânâ'nın gerçekten olgunlaştığından emin olmak isteyen Şems, ansızın Konya'yı terk ederek Afganistan'a gider. Mevlânâ'nın kendisine yazdığı mektubu okuduğunda onun gerekli olgunluğa ulaştığını anlayan Şems, yeniden Konya'ya gelir. Ancak Şems, Konya'ya gelişinden kısa bir süre sonra Haşhaşiler tarafından öldürülür.

### 3. 2. 1. 3. İki Eserden Hareketle Şems'in Mukayesesi

Aşk'ta ailesini terk ederek gezgin bir abdal olan Şems, Aşkın Gözyaşları'nda ise hocasının tavsiyesi üzerine eğitim almak için evden ayrılır ve birçok şehir gezer.

Aşk'ta yıllarca birçok yer gezip ilmini arttıran Şems, sahip olduğu ilmi doğru kişiye teslim etmek için Allah'a dua eder. Aşkın Gözyaşları'nda Allah aşkını avelendirecek bir mürşit ile tanışmak için dua eder.

Aşk'ta rüya görmeyen biri olan Şems'e aradığını Bağdat'ta bulacağı ilham edilir. O da Bağdat'a giderek uzun bir süre Baba Zaman'ın dergâhında kalır. Dergâha gelen bir mektup üzerine aradığının Konya'da olduğunu anlayan Şems, saçını, sakalını, bıyığını ve kaşını tamamen kazıyarak Konya'ya gider. Aşkın Gözyaşları'nda Şems aradığının Konya'da olduğunu rüyasında görür. Bu eserde Şems saçını, sakalını, bıyığını ve kaşını kesmeden Mevlânâ'nın karşısına çıkar.

Aşk'ta Mevlânâ'nın karşısına çıkmadan önce halkın onun hakkındaki düşüncelerini öğrenen Şems, Mevlânâ'yı ilk kez camide vereceği vaazı dinlemeye gittiğinde görür. Aşkın Gözyaşları'nda Şems, Konya'ya gider gitmez Mevlânâ'nın karşısına çıkar. Bu ilk karşılaşmaları değildir. Şems, Mevlânâ'yı biri Belh'te diğeri Şam'da

olmak üzere iki kez daha görmüştür; ama Konya'da birbirleriyle konuşma imkânları olur.

Her iki eserde de Şems, Mevlânâ ile Konya'da karşılaştığında ona şu soruyu sorar: "Bayezid-i Bistâmi mi yoksa Hz. Muhammed mi daha büyük?" Farklı benzetmelerle olmakla beraber aynı minvalde cevap verir Mevlânâ ve böylece Şems ile dostluklarının ilk adımını atarlar.

Aşk'ta bu olayın hemen ardından Şems ve Mevlânâ, kırk gün boyunca Mevlânâ'nın kütüphânesine kapanırlar ve sufi meşreplilerin kırk kuralını tefekkür ederler. Aşkın Gözyaşları'nda halvete girme konusunda tereddüt yaşayan Mevlânâ, Şems'in kerametlerine şahit olduktan sonra onunla halvete girmeyi kabul eder.

Mevlânâ, hem Aşk'ta hem de Aşkın Gözyaşları'nda Şems tarafından sınanır. Ancak bu süreç Aşk'ta halvete girdikten sonra, Aşkın Gözyaşları'nda halvete girmeden önce yaşanır.

Her iki eserde de Şems, Mevlânâ'yı şarapla sınar. Ancak Aşkın Gözyaşları'nda Mevlânâ'dan sadece şarap almasını isteyen Şems, Aşk'ta şarabı içmesini ister.

### 3. 2. 2. Mevlânâ

#### 3. 2. 2. 1. Aşk'ta Mevlânâ

Mevlânâ, Gevher Hatun'dan olan iki oğlu ve Gevher Hatun'un ölümünden sonra evlendiği Kerra ile beraber Konya'da yaşamaktadır. Hem aile hayatında hem de toplum nazarında itibar sahibi olan Mevlânâ maddî açıdan da refah içinde yaşamaktadır. Hayatın her alanında tam bir mutluluk yaşayan Mevlânâ, içinde sebebinin bilmediği bir eksiklik duyar.

Şems'le karşılaşmadan önce sürekli aynı rüyayı görür ve bu rüyaların iç dünyasında yaşadığı tamamlanamama hissi ile ilgili olduğunu düşünür. Eserde Mevlânâ'nın kırk gece boyunca gördüğü ve geceden geceye başı değişse de sonu hep aynı biten rüyalarında daha önce tanımadığı bir dervişin avludaki kuyuda ölüsünü bulur.

Gecelerce bu rüyayı gören ve kan ter içinde uykusundan uyanan Mevlânâ, Şems'le ilk karşılaşmalarında onun rüyasında gördüğü derviş olduğunu anlar.

Şems hayatına girdikten sonra çok değişen Mevlânâ, hocayken yeniden talebe olur. Mevlânâ'nın geçirdiği değişim başta ailesi olmak üzere herkesi rahatsız eder. Bu yüzden Şems'i hiç kimse sevmez. Mevlânâ, ailesi Şems'i sevmediği ve aralarındaki muhabbeti anlamadıkları için çok üzülür.

Mevlânâ, Şems'in telkiniyle hem halkla hem de toplumun en alt katmanındaki insanlarla kaynaşır. Kendisini ilahî aşka ulaşmaktan alıkoyan şan, şöhret, para, makam gibi şeylerden uzaklaşır.

Mevlânâ olgunlaştığında Şems ona sema yapmayı öğretir. Sonrasında Konya'yı terk eder. Şems'in gidişiyle çok üzülen Mevlânâ, Şems'in geri dönmesiyle beraber yeniden hayat bulur. Ancak Konya'ya geri döndükten kısa bir süre sonra Şems öldürülür.

Mevlânâ, tıpkı rüyasında olduğu gibi evinin bahçesindeki kuyuda Şems'in ölüsünü bulur ve bu ani ölümden sonra hayata küser. Mevlânâ'nın geçirdiği zor günlerde en büyük yardımcısı büyük oğlu Sultan Veled ve Selahaddin Zerkubi olur. Bu iki isim Mesnevî'nin yazım ve çoğaltma sürecinde Mevlânâ'ya fazlasıyla yardımcı olurlar.

### 3. 2. 2. 2. *Aşkın Gözyaşları'nda Mevlânâ*

Aşkın Gözyaşları 2'de baba tarafından soyu Ebu Bekir'e dayanan Mevlânâ'nın babası "Sultanü'l Ulema" olarak anılan saygın bir ilim adamıdır. Annesi Mümine Hatun ise Belh Emiri Rukneddin'in kızıdır.

Belh şehrinde doğan Mevlânâ, küçük yaşta Kur'an, tecvit, hadis, hüsnü hat ve cebir dersleri alır. Mevlânâ on iki yaşındayken ailesi ile beraber Belh'ten Karaman'a göç eder. Karaman'da yedi yıl kalan Mevlânâ, ilk eşi Gevher Hatun'la burada evlenir. İki oğlu da burada dünyaya gelir. Annesinin Karaman'da vefat etmesi üzerine hep beraber Konya'ya yerleşirler.

Konya'ya geldikten bir süre sonra babası da vefat eden Mevlânâ, haftalarca kendini dergâha kapatıp acısını yaşar. Sonra Sadreddin



Konevî'nin tavsiyesiyle babasının dergâhtaki yerini alıp vaaz vermeye başlamaya niyetlenirse de yeterli ilme sahip olmadığını düşündüğü için kendini kitaplara adar.

Mevlânâ'nın kitaplar içinde boğulduğunu gören Seyyid Burhaneddin, ona sufiliği öğretir. Mevlânâ, hâl ilmini öğrenebilmek için kırk gün halvete girer. Hiç ara vermeden kırk gün daha halvete devam eden Mevlânâ, bu süreci tamamladıktan sonra ailesini de yanına alarak medrese tahsiline devam etmek üzere Şam ve Halep'e gider. Yedi yıl süren eğitimin sonunda Konya'ya geri döner ve camide imamlık yapmaya başlar. Burada verdiği vaazlar halkın beğenisini kazanınca kısa sürede Mevlânâ'nın müritlerinin sayısı artar.

Mevlânâ, her bakımdan mutlu bir hayat yaşamasına rağmen içindeki boşluk hissinden bir türlü kurtulamaz. Kendisini Allah aşkına ulaştıracak bir dostla tanışmak için dualar eder.

Şems'in Konya'ya gelmesiyle beraber yıllardır aradığını bulan Mevlânâ, Şems'in ölümünden sonra Selahaddin Zerkûbî ile dost olur.

Mevlânâ, Hüsamettin Çelebi ile sohbet ettikleri sırada Mesnevî'nin ilk on beytini yazar.

Şems'ten yirmi dört yıl sonra 17 Aralık akşamı Mevlânâ ruhunu teslim eder.

### 3. 2. 2. 3. İki Eserden Hareketle Mevlânâ'nın Mukayesesi

Aşk'ta Mevlânâ'nın çocukluğuna, gençliğine ve aldığı eğitime değinilmezken Aşkın Gözyaşları'nda bunlar ayrıntılı bir şekilde anlatılır.

Aşk'ta Mevlânâ, maddî açıdan refah içinde yaşayan biriyken Aşkın Gözyaşları'nda kendisine sunulan maddî imkânları kullanmayı tercih etmeyen biri olarak anlatılır.

Aşk'ta sürekli aynı rüyayı gören Mevlânâ, Şems'le ilk karşılaşmalarında onun rüyasında gördüğü derviş olduğunu anlar. Aşkın Gözyaşları'nda ise Mevlânâ'ya sufiliği öğreten hocası Seyyid Burhaneddin, onun Şems'le karşılaşacağını ve aşk yolculuğunda son yardımcısı olacağını söyler.

Aşk'ta Mevlânâ ile Şems, ilk kez Konya'da karşılaşırlar. Aşkın Gözyaşları'nda ise Biri Belh'te diğeri Şam'da olmak üzere iki kez karşılaşırlar; fakat ilk konuşmaları Konya'da olur.

Aşk'ta Şems ile Mevlânâ'nın arasındaki muhabbet ailesini çok rahatsız eder. Aşkın Gözyaşları'nda ise ailesi Mevlânâ'ya anlayış gösterir.

Her iki eserde de Şems'in ölümünden sonra Mevlânâ, Selahaddin Zerkubi ile yakın arkadaş olur. Aşk'ta Selahaddin Zerkubi Mesnevi'nin yazılma sürecinde Mevlânâ'ya yardım eder, Aşkın Gözyaşları'nda ise Mesnevi'nin yazılma sürecinde yardımcı olan kişi Hüsametdin Çelebidir.

Aşk'ta Mevlânâ'nın ölümünden bahsedilmezken Aşkın Gözyaşları'nda ayrıntılı bir şekilde anlatılır Mevlânâ'nın ölümü.

## 4. Tasavvuf ve Sema Ayini

### 4. 1. Tasavvuf

Hem Aşk'ta hem de Aşkın Gözyaşları'nda tasavvuf anlayışına göre Mevlânâ'nın kendi benliğini yok edişi ve ilahî aşka ulaşması anlatılır.

Dinin hükümlerine büyük bir dikkatle uyan âbid ve zâhidlere tevazu sembolü olan yün elbise giydikleri için sûfî denilmiştir ve onların hayat tarzını ifade etmek için de “sûf” kelimesinden türetilen tasavvuf tabiri kullanılır.<sup>16</sup>

Tasavvuf ehlinin kendilerine has kuralları vardır. Her şeyden önce tasavvuf yoluna girmek kişinin hür iradesiyle olmalıdır. Mürid, dünyevi varlıklarla bağını koparmalı ve bütün mal varlığını dağıtmalıdır. Şeyhine mutlak itaat etmelidir. Bu şartları sağlayan aday eğer müridliğe kabul edilirse bir deneme döneminden geçer. Tasavvuf yoluna girmek isteyen kişi, bazı kapılardan geçmek zorundadır. İlk önce eğitilmekte olan mürid, sonrasında sâlik olur. Sâlik eğer zaviyede eğitimi için gerekli süreyi başarıyla tamamlarsa meczûb haline gelir. Daha sonra mütedârek olur. Kutub ise tarikatın en üst

16 Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Mart 2023).

meritebesidir. Gerçek bir sūfinin tevbe, huşu, çile, fakirlik, sabır, tevekkül ve kanaat olmak üzere yedi özelliği vardır. Yakınlık, sevgi, endişe, ümit, arzulamak, şahitlik etmek ve inanç da gerçek bir sūfinin sahip olduğu yedi hâldir.<sup>17</sup>

Tasavvuf yoluna giren kişinin maksadı, üstün makamlara yükselerek İlâhî dostluk ve huzuru bulmaktır. Bu makamlar yedi tanedir:

1. Emmâre: İlk makamdır. Yabancılarla dolu karanlıklar makamıdır.
2. Levvâme: Nurlar makamıdır.
3. Mülhime: Sırlar makamıdır.
4. Mutmainne: Kemâl makamıdır.
5. Râdiyye: Visal makamıdır.
6. Mardiyye: Mevlâ'nın fiillerinin tecellî makamıdır.
7. Kâmile: Mevlâ'nın isim ve sıfatlarının tecelli makamıdır.<sup>18</sup>

#### 4. 1. 1. Aşk'ta Tasavvuf

Aşk'ta Mevlânâ, yedi basamağı çıkmadıkça insanın hakikate eremeyeceğini söyler ve yedi makamı özetle şöyle sıralar: Nefs-i Emmare yoz, ham ve başkalarını suçlayan nefis merhalesidir. Nefs-i Levvame'de kişi içine döner, başkalarını değil kendini suçlar. Nefs-i Mülhime'de kişi dünyadaki her şeyden ilham alır. Nefs-i Mutmainne'de nefis tatmin olur. Bundan sonraki üç mertebe kemal mertebeleridir ve oraya çok az insan ulaşabilir. Nefs-i Raziye'ye eren kişi dünyevî işlerle ilgilenmez. Nefs-i Mardiyye'de kişi başkalarına ışık olur. Nefs-i Kâmile'ye ulaşan kişi ulaştığı makamın farkında olsa bile hakkında konuşmadığı için bu mertebeye ilgili bilgi sınırlıdır.<sup>19</sup>

#### 4. 1. 2. Aşkın Gözyaşları'nda Tasavvuf

17 İsmâil Râci el-Faruki - Luis Lâmia el-Farukî, *İslam Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1999), 325-326.

18 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, sad. M. Fuad Başar - H. Ali Eser (İstanbul: Âlem Yayıncılık, 2017), 560-561.

19 Şafak, *Aşk*, 210-212.

Aşkın Gözyaşları'nda Mevlânâ tasavvufun sekiz temel üzerine kurulu olduğunu söyler. Buna göre, birincisi cömertlik, ikincisi rıza, üçüncüsü sabır, dördüncüsü işaret, beşincisi yakınlık, altıncısı mana yolculuğu, yedincisi fakirlik, sekizincisi aşktır. Aşkın Gözyaşları'nda Şems, tasavvufu aşk mezhebi olarak tanımlar.

#### 4. 1. 3. İki Eserin Tasavvufî Açından Mukayesesi

Aşk'ta tasavvuf yoluna giren kişinin çıkması gereken yedi mer- tebe anlatılır. Aşkın Gözyaşları'nda ise tasavvufun anlamı üzerinde durulur. İki romanda da Mevlânâ ve Şems tasavvuf yolunun yolcusu olmasına rağmen Aşk'ta İslâmiyet ile çatışan bazı kurgular dikkati çeker. Bunlardan birincisi Mevlânâ'nın şarapla olan sınavıdır. Şems, onu sınamak adına kendisi şarap kadehinden birkaç yudum içer. Kur'an-ı Kerim'de içki içmek ayetlerle yasaklanır<sup>20</sup> ve Hz. Muham- med'in (s.a.v.) sözleri de bu yasağı destekler.<sup>21</sup> Aşk'ta dikkat çeken diğer bir durum ise Şems ve Kimya Hatun arasında evlenmeden önce yaşanan yakınlıktır. Bu konuda Mehmet Tekin, Elif Şafak'ı şu sözlerle eleştirir:

Talih bir gün onun karşısına Şems'i çıkarır. Birbirlerine ilgi gösterirler; Kimya, tıpkı Mevlânâ'ya olduğu gibi, Şems'e de dine, ayetlere dair birtakım sorular sorar. İlgi beraberinde sevgiyi, hatta aşkı da getirir ve bir gün Şems, Kimya'yı okşar, sever, öper. (Evet, Mevlânâ'nın dergâhında konuk olarak ikamet eden Şems, böyle bir teşebbüste bulunur. Elif Şafak, hadiseyi öyle bir tablolaştırır ki (s.247) sanırsınız bir adım sonrası 'tecavüz' faslı başlayacak. Olmaz mı olur. Ama Elif Şafak'ın mantığına göre olur. Sanki Şems, kendine özgü kuralları, ilkesi, felsefesi olan ve mensuplarını mutlak itaate mecbur kılan bir dergâhta değil, alelade bir hanededir. Yine sanırsınız ki Şems, dergâh

20 "Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa ere- siniz. Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?" Bk. Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Maide 5/90-91.

21 "Sarhoşluk veren her içki haramdır." Bk. Kütübü Sitte, "İçecekler", (Erişim 29.03.2023).

ehli bir sufi değil, yavuklusunu bekleyen ve vuslat vaki olunca onunla cilveleşen bir delikanlı...).<sup>22</sup>

Şems'in Kimya Hatun'a karşı yaklaşımı Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerde yasaklanmıştır.<sup>23</sup> Tasavvuf, bütün varlığıyla İslam'ın aslî kaynakları olan Kur'an ve sünnete dayanır. Bu sebepten bu kaynaklara aykırı fikirler tasavvufî olmak niteliğini kaybederler.<sup>24</sup> Bu bakımdan Aşk romanında okurun mutasavvıf kimliğiyle tanıdığı Şems'in eylemleri, tasavvufun temel kaynaklarından olan Kur'an ve sünnetin emir ve yasaklarına uymamaktadır.

#### 4.2. Sema Ayini

Gazzali, insanın gönlünde saklı olan şeyin sema sırasında harekete geçtiğini söyler. İnsanın gönlü ve iç hâli, onun sırrı ve cevher madenidir. Demir ve taşın içinde ateşin saklanması gibi kalp cevheri de insanın gönlünde gizlenmiştir. Bu sırların ortaya çıkıp yayılması ancak sema ile mümkün olur. Gönüllere sadece sema koridorlarından varılır. Hoş ve ahenkli nağmeler kalplerde olan şeyleri, onun güzelliklerini ve çirkinliklerini meydana çıkarır. Her kaptan içinde bulunan şeyin sızdığı gibi gönülden de sema anında içinde ne varsa o çıkar. Musikî, kalp için doğru bir mihenk ve konuşan bir ayar aracıdır. Sema kalbe ulaştığında o kalpte en fazla bulunan şey hemen harekete geçer.<sup>25</sup>

Aşk romanında sema ayini ile beraber insanın kâinattaki bütün seslerin zikir halkasına katıldığını ve böylece sırra erileceğini söyleyen Şems, Aşkın Gözyaşları'nda "Zikir semadır, musikidir. Neyin üflemesindeki zikir binlerce deroişin tesbihatından daha anlamlıdır."<sup>26</sup> der.

22 Mehmet Tekin, "Tuhaf Bir Tezli Roman: Aşk", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 4 (Temmuz-Aralık 2010), 32.

23 "Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihdir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır." Bk. Nur 24/30.

24 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1979), 63.

25 Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2012), 2/597.

26 Yağmur, *Aşkın Gözyaşları* / 1, 70.

Hem Aşk'ta hem Aşkın Gözyaşları'nda farklı biçimlerde ifade edilseler de kişinin sema sırasında kâinattaki zikre eşlik ettiği ve böylece sırra erdiği belirtilir.

## 5. Aşk

Arapça bir kelime olan aşk, TDK'da aşırı sevgi ve bağlılık duygusu, sevi, sevda, amor<sup>27</sup> olarak tanımlanmaktadır. Aslı "ışk" olan aşk kelimesi, sarmaşık anlamına gelen "aşeka" ile aynı kökten gelir ve aralarında yakın bir ilgi vardır. Buna göre sarmaşığın kuşattığı ağacın suyunu emmesi, onu soldurup zayıflatması ve bazen kurutması gibi aşırı sevgi de sevenin sevdiğinden başkasıyla ilgisini kestiği, onu sarartıp soldurduğu için bu duyguya aşk denilmiştir.<sup>28</sup>

Aşkın kökenindeki duygu, eksiksiz adanmışlık duygusudur. Bu adanmışlık ne iyilik ne de özveridir, sadece kendini karşılık beklemeksizin sevgiliye bırakmaktır. Mutlak adanmışlık aşkın dışında yoktur.<sup>29</sup>

Aşk, "mecazî / maddî / beşerî" ve "tasavvufî / ilahî / hakikî" olmak üzere iki şekilde anlaşılır. Dünyevî olana tutku ile bağlanma mecazî aşk; yüce bir varlığa sevgi duyma hâli, O'na, yani asıl kaynağa ulaşma arzusu da hakikî aşk olarak tanımlanabilir.<sup>30</sup>

Aşk romanında Şems, aşkı şöyle anlatır:

Ah minel Aşk! Aşk'tan önce Aşk'tan sonra... Aşk yeryüzündeki en eski, en dirençli gelenektir. Âşık dışlanır ama dışlayamaz. Âşık incinir ama karıncayı bile incitemez. Âşık olunca anlarsın. Yüreğin bir kadife keseye dönüşür, içinde sırma bir yumak; sen bu yufka gönülle kimselere kıyamazsın. Yaşayan ve yaşamış âşıkların safına katılırsın. Korkma! Aşkta yok olunca zahiri tarifler, zihinlerdeki kategoriler buhar olur uçar. O noktadan itibaren "Ben" diye bir şey kalmaz. Tüm benliğin olur koca bir sıfır. Orada ne şeriat kalır, ne tarikat, ne marifet. Sadece ve sadece hakikat...<sup>31</sup>

27 TDK Güncel Türkçe Sözlük, "Aşk" (Erişim 26 Temmuz 2021).

28 Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Temmuz 2021).

29 Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 32.

30 Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001), 49-50.

31 Şafak, *Aşk*, 231.

Aşkın Gözyaşları'nda ise Şems, aşkı şu şekilde tanımlar:

Şuura yükselmenin yoludur aşk. Sana şah damarından yakın olan Allah'ın o yakınlığının şuuruna yükselmeye, Allah'a ulaşmak denir. Bu yolculuğun en hızlı vasıtası aşktır.

Biz insanları Allah'tan alan her şey, nefsindedir. Nefsi bırak, gönle tabi ol. Aşk, iki beden arasındaki değil, iki gönül arasındaki temastır, gönülde cinsiyet yoktur.<sup>32</sup>

Hem Aşk'ta hem de Aşkın Gözyaşları'nda Mevlânâ ile Şems arasında yaşanan ruhanî aşk anlatılır. Her iki eserde de Mevlânâ, Şems'in vesilesi ile ilahî aşka ulaşır.

Her iki eserde de Mevlânâ ile Şems arasındaki aşkın hakikati avam tarafından anlaşılamadığı için dedikodulara sebep olur.

Şems ile Kimya Hatun arasında yaşanan aşk da her iki eserde ele alınır ancak bu ilişki Aşk'ta ve Aşkın Gözyaşları'nda farklı işlenir.

Aşk'ta Kimya Hatun ile Şems arasında evlenmeden önce bir yakınlaşma olur. Şems'in sözlerinden, bakışlarından ve fiziksel temasından etkilenen Kimya Hatun, âşık olduğunu anlayınca Mevlânâ'ya Şems'le evlenmek istediğini söyler. Böylece nikâhları kıyılır. Evliliklerinin üzerinden altı ay kadar zaman geçmesine rağmen Kimya ile Şems, karı-koca olmaz. Bu yüzden çok üzgün olan Kimya, eski bir hayat kadını olan Çöl Gülü'nün yardımıyla süslenerek Şems'in odasına gider; fakat eşi tarafından reddedilir. Kadınlık gururu incinen Kimya, hastalanıp yataklara düşer ve bir süre sonra vefat eder.

Aşkın Gözyaşları'nda Şems ve Kimya Hatun'un evlenmesini isteyen kişi Mevlânâ olur. Bu teklif karşısında Kimya ile yüz yüze konuşup onun düşüncesini öğrenmek isteyen Şems, yıllarca dergâhta kalmasına rağmen Kimya'yı ilk kez bu konuşma sırasında görür.

Kısa süre içinde evlenen Şems ile Kimya arasında bu eserde de karı-koca ilişkisi yaşanmaz; ancak Aşkın Gözyaşları'nda Kimya Hatun, bu durumu sorun etmez. Onun için Şems ile sohbet etmek, onun ilminden faydalanmak çok değerlidir.

<sup>32</sup> Yağmur, Aşkın Gözyaşları 2, 100.

Aşk romanında Kimya Hatun, Şems'e beşerî bir aşkla bağlıdır. İstekleri ve arzuları olan Kimya, Şems'ten kocalık vazifesini yerine getirmesini ister. Ancak dünyadan elini eteğini çekmiş bir derviş olan Şems, Kimya Hatun'la tanışmadan evvel içindeki şehvet duygusunu yok ettiği için Kimya'yla beraber olamaz.

Diğer sevgi çeşitlerinin (anne, baba, evlat, arkadaş) hiçbirinde cinsellik ögesinin bulunmadığını söyleyen Rasim Özdenören, aşkın cinsellikle bire bir ilişkisi olduğunu ifade eder. Sadece aşk duygusu cinsellikle doğrudan ilişkilidir; fakat aşkı sadece cinselliğe indirgemek de doğru değildir. Başka faktörlerle birleşen cinsellik aşk olarak tasavvur edilebilir. Kişinin evliliğe yönelmesinin gerekçeleri arasında da cinsellik önemli bir rol oynamaktadır.<sup>33</sup> Bu bakımdan Kimya Hatun'un Aşk romanında yaradılışına uygun bir biçimde hareket ettiği görülmektedir.

Aşkın Gözyaşları'nda okuyucunun karşısına ilahi aşkla Şems'e bağlı bir Kimya Hatun çıkar. Onun için Şems bir kocadan ziyade onu eğiten, manevî gelişimine yardımcı olan bir kılavuz gibidir. Şems için Kimya Hatun, hâli ve tavrı ile Rabia-i Adeviyye'ye benzemektedir.<sup>34</sup> Ona göre Kimya'da velilik istidadı vardır.

## Sonuç

Aşk ve Aşkın Gözyaşları arasında yapılan kıyaslama sonucu benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmiştir. Buna göre, her iki eserde de yaşanan benzerlikler şu şekilde sıralanabilir:

13. yüzyılda yaşanan kaotik ortam her iki eserde de bir fon olarak roman kurgusuna dâhil edilmiştir.

Her iki eserde de Şems, Mevlânâ'nın ilâhî aşka ulaşmasına ve böylece ondaki söz söyleme istidadının ortaya çıkmasına vesile olan kişidir.

33 Rasim Özdenören, *Aşkın Diyalektiği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 49, 228.

34 Rabia-i Adeviyye ideal dindar kadın imgesinin şekillenmesinde önemli bir isimdir. Bu sebeple erdemli kadınlara "Rabia Hatun" demek Müslümanlar arasında sık rastlanan bir durumdur. Bk. Annemarie Schimmel, "Sûfilikte Dişil Unsurlar", *Doğu Batı Dergisi* 7/26 (2004), 177-178.



Şems, Mevlânâ'ya yönelttiği "Bayezid-i Bistâmi mi yoksa Hz. Muhammed mi daha büyük?" sorusuna iki eserde de farklı benzetmelerle olmakla beraber Mevlânâ aynı minvalde cevap verir.

Şems, Mevlânâ'yı şarapla sınar.

Şems'in ölümünden sonra Mevlânâ, Selahaddin Zerkubi ile yakın arkadaş olur.

Şems ve Mevlânâ iki eserde de tasavvuf yolunun yolcusudur. Her iki eserde de sema sırasında kişinin kâinatındaki zikre eşlik ettiği ve böylece sırra erdiği belirtilir.

Mevlânâ ile Şems arasındaki dostluk her iki eserde de avam tarafından anlaşılabilir ve dedikodulara sebep olur.

İki eser arasındaki farklılıklar ise şu şekildedir:

Aşk romanı üstkurmaca tekniğiyle yazıldığı için iki ayrı kurgu etrafında şekillenir. Aşkın Gözyaşları ise tek bir kurgudan oluşur.

Aşk'ta hem Mevlânâ'nın Hem de Şems'in çocukluğuna ve gençliğine dair ayrıntılı bilgi verilmezken Aşkın Gözyaşları'nda bunlar ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Bu yönüyle Aşkın Gözyaşları bildungsroman özelliği taşımaktadır.

Aşk'ta Şems, sahip olduğu ilmi doğru kişiye teslim etmek için Allah'a dua eder. Aşkın Gözyaşlarında ise Allah aşkını alevlendirecek bir mürşitle tanışmak için dua eder.

Aşk'ta Mevlânâ, refah içinde yaşayan biriyken Aşkın Gözyaşları'nda kendine sunulan maddi imkânlardan faydalanmaz.

Aşk'ta Selahaddin Zerkubi Mesnevi'nin yazma sürecinde Mevlânâ'ya yardım eder. Aşkın Gözyaşları'nda ise Mesnevi'nin yazılmasına yardım eden kişi Hüsamettin Çelebi olur.

Aşk'ta Şems ve Kimya Hatun arasında evlenmeden önce bir yakınlaşma olur ve Kimya Hatun'un Mevlânâ'ya Şems'le evlenmek istediğini söylemesi üzerine evlenirler. Aşkın Gözyaşları'nda ise Şems'e Kimya ile evlenmesini Mevlânâ teklif eder. Bu teklif üzerine Şems, yıllarca dergâhta kalmasına rağmen ilk defa Kimya'yı görür.

Kimya'nın da onunla evlenmeye gönlü olduğunu öğrendikten sonra evlenirler.

Her iki eserde de Şems ile Kimya evlenmelerine rağmen karı-koca olmazlar. Aşk'ta bu durum Kimya için çok büyük sorun olur. Aşkın Gözyaşları'nda ise Şems'e manevi bir aşkla bağlı olan Kimya, bu durumu sorun etmez.

Aşk'ta Şems, Mevlânâ'nın küçük oğlu Alaaddin'in de aralarında bulunduğu bir gurup tarafından kiralık katil tutularak öldürtülür. Aşkın Gözyaşları'nda ise Haşhaşiler tarafından katledilir.

Bu çalışmanın sonucunda tarihî olayların ve kişilerin roman kurgusuna dâhil olduklarında yazarın kendi görüşüne göre şekillendiği tespit edilmiştir.

Aşk romanı, tasavvufî bir aşkı işlemiş olmasına rağmen tasavvufun temel ilkelerinden uzak bir kurgu içindedir.

Aşkın Gözyaşları, Aşk'tan sonra yazılmış olması sebebiyle bir antitez niyetiyle yazıldığı izlenimini uyandırmaktadır.

Aşkın Gözyaşları serisi biyografik nitelikte olması sebebiyle tarihî gerçekliğe Aşk romanına göre daha uygun bir kurgu ile yazılmıştır.

## Kaynakça

**Aytaç**, Gürsel. *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

**Çetişli**, İsmail. *Edebiyat Sanatı ve Bilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 2017.

**Erzurumlu**, İbrahim Hakkı. *Marifetnâme*. sad. M. Fuad Başar - H. Ali Eser. İstanbul: Âlem Yayıncılık, 2017.

**Gazzâlî**. *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*. çev. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2012.

**Huyugüzel**, Ö. Faruk. *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2018.

**el-Faruki**, İsmâil Râci - **el-Faruki**, Luis Lâmia. *İslam Kültür Atlası*. çev. Mustafa Okan Kibaroğlu - Zerrin Kibaroğlu. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1. Basım, 1999.

**Karataş**, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Perşembe Kitapları, 2. Basım, 2001.

*Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 16. Basım, 2013.

Kütübü Sitte. "İçecekler". Erişim 29 Mart 2023. <http://www.kutubusitte.com>

**Özdenören**, Rasim. *Aşkın Diyalektiği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2015.

**Öztürk**, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1. Basım, 1979.

**Schimmel**, Annemarie. "Sûfilikte Dışıl Unsurlar". *Doğu Batı Dergisi* 7/26 (Şubat Mart Nisan 2004), 177-187.

**Şafak**, Elif. *Aşk*. İstanbul: Doğan Kitap, 483. Baskı, 2020.

*TDK Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 26 Temmuz 2021. <https://sozluk.gov.tr>

**Öngören**, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvuf>

**Uludağ**, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ask>

**Tekin**, Mehmet. "Tuhaf Bir Tezli Roman: Aşk". *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 4 (Temmuz-Aralık 2010).

**Timuçin**, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Basım, 2004.

**Tunalı**, İsmail. *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İstanbul Üni. Ed. Fak. Yay., 1. Basım, 1984.

**Yağmur**, Sinan. *Aşkın Gözyaşları / 1 Şems Tebrizi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 12-13. Basım, 2019.

**Yağmur**, Sinan. *Aşkın Gözyaşları / 2 Mevlânâ*. İstanbul: Kapı Yayınları, 11. Basım, 2020.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt / Volume-3 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2023

## أثر الرمز في الأدب العربي الحديث - تميم البرغوثي أمودجاً

*The Role of The Symbol in Modern Arabic Literature: Tamim Al-Barghouti as an Example*

### Ahmad Alali

Doktora, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagati, İstanbul/Türkiye.  
Ph.D., İstanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic  
Studies,

Arabic Language and Literature, İstanbul/Turkey.

ahmadturki.alali@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3378-584X

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi** | Date Received: 8 Temmuz | July 2023

**Kabul Tarihi** | Date Accepted: 1 Kasım | November 2023

**Yayın Tarihi** | Date Published: 15 Haziran | June 2023

### Atıf | Cite as

Alali, Ahmed. "أثر الرمز في الأدب العربي الحديث - تميم البرغوثي أمودجاً". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 221-242.

### İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

### Telif | Copyright ©

*idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.*

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## Modern Arap Edebiyatında Sembolün Rolü: Temim Bergusi Örneği<sup>1</sup>

### Öz

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Avrupa’da kapitalizmin hızla yayılmasının bir sonucu olarak sosyal yaşam gözle görülür şekilde değişmiştir. Geleneksel dünyadan sert bir kopmanın yaşandığı bu dönemde özellikle edebiyatta farklı sanat akımları ortaya çıkmıştır. Sembolizm de “sanat için sanat” düşüncesine tepki olarak ortaya çıkmış bir akımdır. Edebiyatta sembolik şiir batıda başlamış ve daha sonra da dünyanın diğer bölgelelerine yayılmıştır. Belki de en mümbit topraklarını Arap dünyası edebiyatında bulmuş ve çok sayıda edebî eser yayınlanmıştır. Yazarlar, düşünce ve fikirlerini ifade etmek için tarih boyunca sembolizmi kullanmışlardır. Sembolik ifadelerin kullanıldığı edebiyat akımı, yüksek düzeyde Belâgat ve çağrışımdır. Bundan dolayı, yazar yazılarını sadece neyi ifade ettiğini anlayabilen seçkin bir okuyucu grubuna ithaf etmiştir. İşgal altında zulüm gören ülkelerde yaşayan yazarlar, düşüncelerini ve devrim niteliğindeki çağrılarını kendilerini yöneticilerin öfkesinden, zulmünden ve hayatlarının geri kalanını hapisshanedeye geçirme endişesi ve tehdidinden koruyabilecek sembollerle ifade etmişlerdir. Sembolik edebiyatı kullanan edebiyatçılar arasında şair Temim Bergusi de yer almaktadır. Temim Bergusi Arap Edebiyatı dünyasında modern çağın Arap yazarı olmasının yanı sıra Mısır ve Filistin kültür-sanatını yakinen tanıyan bir edebiyatçı şahsiyet olduğu için araştırmamıza konu olarak tercih edilmiştir. Ayrıca Temim Bergusi, sembolik şiirleriyle okuyucularını ve dinleyicilerini her zaman şaşırtan bir isim olmuştur. Bu çalışmada onun bazı sembolik şiir metinleri incelenip analiz edilmiş; şiirleriyle Mısır ve Filistin halklarının tanık olduğu acı gerçeğin edebî metinlerle olan ilişkisine ve edebî metinlere yansımalarına ışık tutulmuştur. Böylece birden fazla Arap ülkesinde zulüm ve tiranlık yaşamış bir yazarın şiirleri incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Modern Şiir, Sembolizm, Temim Bergusi, Siyasî Edebiyat.

## The Role of The Symbol in Modern Arabic Literature: Tamim Al-Barghouti as an Example

### Abstract

The symbolic literature in poetry began in the West, then moved to other parts of the earth. Scholars used symbolism throughout history to express their thoughts and ideas. This type of literature expresses a high level of rhetoric, inspiration, and depth in meaning, so it was restricted to a specific group of people, who are the elite who understand what the symbolic writer says. In countries that oppress their people, writers used to express their ideas and call for revolution in a symbolic way that protects them from the ruler's anger and the threat of spending the rest of their lives in prison. Among these writers was Tamim Al-Barghouti, a poet, who always surprised his listeners with his symbolic poems. For reasons such as having both Egyptian and Palestinian cultures and being a contemporary Arab writer; in this study we discussed and analyzed one aspect of his symbolic poetry and shed light on one aspect of the symbol's role in poetry. Thus, we examined the poetry product of an author who has experienced oppression and tyranny in more than one Arab country. In the end, we conclude that social life has clearly changed because of the rapid spread of capitalism in Europe in the second half of the nineteenth century when literary life transformed, at that time, into new literary movements that were not familiar before. This paved the way for the emergence of different literary schools due to the status quo. Among those schools is the Symbolic school that was a response to the idea of (art is for the sake of art). Perhaps this school was created in the West, but the existing situation laid the foundation for the growth of this literature in the Arab world more than anywhere else.

**Keywords:** Arabic Literature, Modern Poetry, Symbolism, Tamim Bergusi, Political Literature.

1 Bu makale, yazar Ahmed Alalı'nın “Muhammed Mîrek et-Tâşkendî'nin “Ucâletü'l-Beyân Fi Şerhi'l-Mizân” Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)” başlığıyla 2020 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde başladığı doktora tezinden hareketle kaleme alınmıştır.

## أثر الرمز في الأدب العربي الحديث - تميم البرغوثي أنموذجاً<sup>2</sup>

### مُلخَص

ولد الأدب الرمزي في الغرب ولعله وجد الأرض الخصبة على الأراضي العربية، فعلى مر العصور اعتمد الأدباء العرب عليه للتعبير عما يدور في ذهنهم، كما إن هذا النوع من الأدب يعبر عن مستوى عال من البلاغة والإيحاء والعمق في المعنى فكان حكراً على فئة محددة من الناس وهم الخاصة الذين يفهمون ما يقوله الأديب الرمزي. وكما هي العادة في الدول المضطهدة لشعوبها اعتاد الأدباء أن يعبروا عن أفكارهم ودعوتهم للثورة بأسلوب الرمز الذي يحميهم من غضب الحاكم وخطر السجن الأبدى، فحاولنا دراسة شيء من تلك الجوانب الرمزية على الواقع المؤلم الذي يعبر عن الحقبة الزمنية التي يعيشها الأدباء في العصر الحديث، ومن بين هؤلاء الأدباء برز الشاعر تميم البرغوثي الذي طالما فاجأ مستمعيه بقصائده الرمزية، ونحن بدورنا تناولنا جانباً من شعره الرمزي وقمنا بتحليله وسلطنا الضوء على جانب من جوانب دور الرمز فيه، لأنه كان مواطناً يحمل الثقافتين المصرية والفلسطينية، بالإضافة الى كونه أديباً عربياً من أدباء العصر الحديث في العالم العربي، وبهذا نكون قد درسنا شعر أديب عاصر الظلم والاستبداد في أكثر من دولة عربية، وناضل ضد الظلم والاستبداد بأدبه الرمزي بهما. وفي النهاية نصل إلى أن الحياة الاجتماعية تغيرت بشكل واضح نتيجة الانتشار السريع للرأسمالية في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث انتقلت الحياة الأدبية، آنغذ، عن المذهب التقليدي إلى حركات أدبية جديدة لم تكن مألوفة من قبل؛ وذلك ما مهد لظهور مدارس أدبية مختلفة فرضها الواقع، ومن هذه المدارس المدرسة الرمزية التي جاءت كَرَدَّ فعل على فكرة (الفن لأجل الفن)؛ وربما ولدت هذه المدرسة في الغرب لكن الواقع هياً لتكون الأرض خصبة لنمو هذا الأدب في العالم العربي أكثر من غيره.

**الكلمات المفتاحية:** الأدب العربي، الشعر الحديث، الرمز، تميم البرغوثي، الأدب السياسي

2 اعتمدت هذه المقالة في كتابتها على أطروحة الدكتوراه للباحث أحمد العلي المقدمة بمعهد العلوم الإجتماعية بجامعة اسطنبول سنة 2020 تحت عنوان "مخطوطة شرح الميزان لمحمد ميراك دراسة وتحقيق".

## مقدمة

ولد المذهب الرمزي في القرن السابع عشر، وبلغ ذروته في عهد الانتداب الفرنسي في لبنان بعد عام 1919م، وذلك بعد أن احتلت الآداب الفرنسية مكانها في العالم، وأضحى ركيزة من أسس الثقافة، ويعد بودلير من أهم أعلام هذا الاتجاه، وانقسم الأدباء العرب في موقفهم من هذا الاتجاه إلى قسمين؛ الأول بقي على ما ورثه من أجداده، والآخر اتبع هذا الاتجاه<sup>3</sup>، ومن اتبع هذا الاتجاه ربما كان لسليقته العربية دور في اختيار مواضيع سامية تبتعد بالإنسان عن امتهان الجسد؛ بل ومحاربة كل ما يتصل بامتهان الجسد بفنون شعرهم وغيرها، وكما يقول ابن رشيق القيرواني: فُضِّلَ العرب لفضل اللسان على اليد، والبعد عن امتهان الجسد؛<sup>4</sup> أما الشعر فهو ديوانهم؛ على الرغم من أن بعض فنونه تأخرت عليهم، لكن تبقى الحاجة أم الاختراع، حيث اضطرت الحاجة الشعراء لابتداع واتباع فنون جديدة في الشعر، ومن هذه الفنون الرمز، ومن الواضح أن المذهب الرمزي منتج غربي، ولعله وجد الأرض الخصبة على الأراضي العربية، فعلى مرّ العصور اعتمد الأدباء العرب عليه للتعبير عما يدور في أذهانهم، ولأنّ هذا النوع من الأدب يعبر عن مستوى عالٍ من البلاغة والإيحاء والعمق في المعنى فكان حكرًا على فئة محددة من الناس؛ وهم الخاصة الذين يفهمون ما يقوله الأديب الرمزي.

اعتاد الأدباء في الدول المضطهدة لشعوبها أن يعبروا عن أفكارهم ودعوتهم للثورة بأسلوب الرمز الذي لم يرتبط بالظلم والاضطهاد فقط بل ارتبط بقضايا أخرى كذلك لا يسع المقام لذكرها، فالرمز يحميهم من غضب الحاكم وخطر السجن الأبدي، والملاحظ هنا أنّ هذا العصر الأدبي انتقى أدوات خاصة للظروف الخاصة التي يعيشها الأدباء، حيث لجأ أدباء عصر الثورة إلى عدة أدوات أهمها الرمز وغيره، ما يجعلهم يتكلمون بحرية وليس من الضروري أنّ يفهم الجميع ما يقال، فذلك - نوعاً ما - يقيهم شرّ الاغتتيال أو فقدان الأهل وتهشيمهم كما فعل بالياسمين الدمشقي، أو التعفّن بين جدران السجون، التي ترأف بمن تحيط بهم

3 انظر: كرم، أنطوان غطاس، الرمزية والأدب العربي الحديث (بيروت: دار الكشف للنشر والطباعة والتوزيع، 1949)، 8-12.

4 القيرواني، الحسن بن رشيق الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل للطباعة والتوزيع والنشر، 1981)، 1/19.



أكثر ممن ألقاهم بداخلها، وجددير بالذكر أنّ هذه الحقبة الزمنية ظهر فيها الشعر المنظوم باللهجات العربية العامية المختلفة، ومن بين هؤلاء الأدباء برز الشاعر تميم البرغوثي الذي طالما فاجأ مستمعيه بقصائده الرمزية، ونحن بدورنا تناولنا جانباً من شعره الرمزي وقمنا بتحليله وألقينا الضوء على جانب من جوانب دور الرمز فيه، وحاولنا إسقاط شيء من تلك الجوانب على الواقع المؤلم الذي يعبر عن الحقبة الزمنية التي يعيشها الأدب الفلسطيني والمصري، وكان لهذا النوع من الشعر - كما كان للتناس في الشعر - نصيب في عملنا المتواضع هذا، ذلك أنّنا افترضنا وجود علاقة بين الرمز والتناس في قصائد البرغوثي، في محاولة للإجابة عن السؤال الآتي:

هل كان الرمز حاضراً في شعر البرغوثي؟ وهل كان متضافراً مع لون أدبي آخر؟ وهل فعلاً استند البرغوثي على الرمز في إيصال فكرة ممنوعة في بيئته؟<sup>5</sup> هذا ما سنناقشه في هذا العمل.

وعليه جاء هذا العمل في مقدمة، وتمهيد يتضمن الفقرات الآتية: تعريف الشعر في اللغة والاصطلاح، تعريف الرمز، التعريف بالشاعر تميم البرغوثي، مبحث في أثر الاتجاه الرمزي في شعر البرغوثي وخاتمة أردفت بثبت للمصادر والمراجع.

## 1. تمهيد

### 1.1. تعريف الشعر والرمز لغة واصطلاحاً

أورد الجرجاني في تعريفاته تعريفاً جامعاً مانعاً للشعر لغة واصطلاحاً؛ فقال: إنّ الشعر في اللغة «العلم»<sup>6</sup> وفي الاصطلاح: «كلام مُقْفَى موزون على سبيل القصد»<sup>7</sup>.

أما تعريف الرمز فقد قال ابن منظور: «الرمز تَصْوِيْتُ خَفِيٌّ بِاللِّسَانِ

5 بالفكرة الممنوعة إبداء الرأي لشخص في نفس البلد الذي تقصده الفكرة، أو التعبير عما في داخل أي فرد مدني غير السلطة أو العسكر.

6 انظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات (القاهرة: دار الريان للتراث، د.ت.)، 167.

7 الجرجاني، التعريفات، 167.

كَالهَمْسِ...، وَقِيلَ: الرَّمَزُ إِشَارَةٌ وَإِيْمَاءٌ بِالْعَيْنَيْنِ وَالْحَاجِبِينَ وَالشَّفَتَيْنِ وَالْفَمِّ...»<sup>8</sup>. وجاء في القاموس المحيط أن «الرَّمَزُ الإِشَارَةُ، أَوْ الإِيْمَاءُ بِالشَّفَتَيْنِ، أَوْ الْعَيْنَيْنِ، أَوْ الْحَاجِبِينَ، أَوْ الْفَمِّ، أَوْ الْيَدِ، أَوْ اللِّسَانِ، هَرِيْزٌ هَرِيْزٌ». <sup>9</sup> في فو ت ادرفلا زمرلا: «ةراشيش لابة ف، توصلاو ي فلخا، زمغلاوب جالحاب...»<sup>10</sup>

ولعلنا نجد أنّ التعريف الإصلاحي للرمز موافق لتعريف التورية وفيها «تكون الكلمة بمعنيين، فتزيد أحدهما، فتوري عنه بالآخر»،<sup>11</sup> وهكذا يتكلم الأديب كما يحلو له في موضوع لا يستطيع أحد إثبات شيء عليه، ولربما ناقشوه في موضوع عن الشرق فيجيب عن موضوع بالغرب ويقول لهم هذا مقصدي وليس ذلك.

## 1.2. التعريف بتميم البرغوثي

### 1.2.1. اسمه

بما أنّ الكاتب من العصر الحديث فلن يكون له أثر في كتب التراجم التي نعرفها؛ وربما اعتدنا على تلك الكتب لأننا عادة ما نعمل على موضوع يتعلق بالعصر القديم وليس كما هو الحال في موضوعنا في هذا البحث، والمصادر والمراجع التي طالعناها لم تتحدّث باستفاضة عن اسم الكاتب بالتفصيل؛ فذكرت اسمه واسم أبيه واسم جده على أعلى تقدير، وفي الغالب كان ذلك نتيجة لأنّ الكاتب مشهور في عصرنا؛ بل وارتبط اسمه بقضية كانت قضيتنا الأولى على مرّ السنين، إنّها القضية الفلسطينية الفلسطينية؛ فلم يجد الباحثون ضرورة للتفصيل في اسمه أكثر من ذلك، وعلى كل حال ما وصلنا إليه من اسمه هو تميم بن مرید البرغوثي.

8 انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي. لسان العرب، الحواشي لليازجي وجماعة من اللغويين، (بيروت: دار صادر، 1914)، 4/410.

9 انظر: الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب مجد الدين، القاموس المحيط (القاهرة: دار الحديث للطباعة والتوزيع والنشر، 2013)، 669.

10 انظر: الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مح. صفوان عدنان الداودي (دمشق: دار القلم، 2002)، 366.

11 انظر: الكناني، مؤيد الدولة مجد الدين أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ، البديع في نقد الشعر، مح. أحمد أحمد بدوي (الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د. ت. )، 60.

ولد تميم البرغوثي في القاهرة في الثالث من يونيو 1977؛ والده الشاعر الفلسطيني مريد البرغوثي ووالدته الروائية المصرية رضوى عاشور.<sup>12</sup>

حصل على شهادة الليسانس في العلوم السياسية، من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، والماجستير في العلاقات الدولية والنظرية السياسية من الجامعة الأمريكية في القاهرة، ثم شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة بوسطن في الولايات المتحدة الأمريكية.<sup>13</sup>

بعد حصوله على الدكتوراه عام 2004 عمل في قسم الشؤون السياسية بالأمانة العامة للأمم المتحدة، لجنة الحقوق الثابتة للشعب الفلسطيني، وعمل أستاذاً مساعداً للعلوم السياسية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ومحاضراً في جامعة برلين الحرة، كما اشتغل بقسم الشؤون السياسية بالأمانة العامة للأمم المتحدة في نيويورك، وفي بعثة الأمم المتحدة بالسودان، وهو باحث في العلوم السياسية بمعهد برلين للدراسات المتقدمة، كما تولى منصب أستاذ مساعد زائر للعلوم السياسية في جامعة (جورج تاون) بواشنطن، واستشاري في لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا، بالإضافة إلى أنه شغل العديد من الوظائف التي لا يسعنا الآن ذكرها، ولعل أهمها عمله في إذاعة صوت فلسطين، وهي إذاعة المقاومة الفلسطينية آنذاك؛ أذاع مريد بياناً أدان فيه زيارة السادات للقدس، ومن هنا بدأت رحلة النفي للبرغوثيين، التي سيكون لها أثر في أدب البرغوثي الابن لاحقاً، وهذه حياته المهنية بشكل مختصر جداً.

### 1.2.2. مصنفاته

لم نتوقع نتاجاً قليلاً من البرغوثي؛ فهو ينحدر من عائلة واسعة الثقافة، وهو من عاصر الاضطهاد، فولد إبداعه من رحم معاناة فريدة من نوعها، فكان إبداعه فريداً أيضاً، ومنتقل إلى أهم مصنفاته:

الوطنية الأليفة: الوفد وبناء الدولة الوطنية في ظل الاستعمار، صدر عن دار

12 انظر: غيث، أماني محمد، التناص في شعر تميم البرغوثي ( غزة: مطبعة الجامعة الإسلامية، رسالة ماجستير، 2018)، 6.

13 انظر: البرغوثي، تميم، مذكرة السيرة الذاتية (مقال على الشبكة العنكبوتية، أرشيف الإنترنت، تاريخ الإضافة 2007/10/13م).

الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، عام 2007م.

الأمة والدولة: الدولة الوطنية والشرق الأوسط العربي، باللغة الإنجليزية، صدر عن دار بلوتو للنشر بلندن، عام 2008.

حرب فسلام فحرب أهلية، فصل في كتاب «فلسطين والفلسطينيون» باللغة الإنجليزية، صدر بمنشورات جامعة إنديانا (بلومغتون)، الولايات المتحدة الأمريكية عام 2013.

دولة ما بعد الاستعمار: الحل الوسط المستحيل، «فصل في دائرة معارف أوكسفورد عن الإسلام والسياسية» باللغة الإنجليزية، صدرت عن منشورات جامعة أوكسفورد، المملكة المتحدة، عام 2014م.

القدور المشققة: فشل الدولة في العالم العربي «فصل في كتاب الرمال المتحركة: تهاوي النظام القديم في الشرق الأوسط»، صدر عن دار بروفایل، لندن، عام 2015.  
دواوينه المطبوعة:

ميجنا، عن بيت الشعر الفلسطيني برام الله، عام 1999، وهو ديوان منشور باللهجة الفلسطينية.

المنظر، عن دار الشروق بالقاهرة، عام 2002، وهو ديوان منشور باللهجة المصرية. قالوا لي بتحب مصر قلت مش عارف، عن دار الشروق في القاهرة، عام 2005، وهو ديوان منشور باللهجة المصرية.

مقام عراق، عن دار أطلس للنشر في القاهرة، عام 2005، وهو ديوان منشور بالعربية الفصحى.

في القدس، عن دار الشروق في القاهرة، عام 2009، وهو ديوان منشور بالعربية الفصحى.

يا مصر هانت وبانت، عن دار الشروق في القاهرة، عام 2012، بالعامية المصرية.

### 1.2.3. الآراء في تميم البرغوثي

نعرض هذه الفقرة باختصار فما قيل عنه كثير، وغنّه أكثر من السمين، وقد قمنا باختيار آراء متباينة عنه تحريماً للموضوعية وعدم الانحياز لطرف معين.

وجدنا، فيما بحثنا عن السيرة الذاتية للرجل، مقالاً يرى فيه كاتبه أنّ تميماً بقايا الشاعر المتنبي، يقول كاتب المقال: «تجد الصدق والشغف جلياً في شعره، وتشعر أنّك أمام بركان هادئ حتّى وإن ثار، يداعب المفردات كأنّه يداعب قطعة من الصلصال يشكّلها كما يريد... وحديثي عن تميم ليس انتقاصاً من أساتذة كبار مثل شوقي ودرويش ونزار، لكنني أراه حالة خاصة وفريدة ومرآة أرى فيها انعكاس لبعض ملامح المتنبي، وكلما قرأت شعر تميم أو سمعته أشعر بروح أبو الطيب تحوم في المكان»<sup>14</sup> وختم مدونته بقوله: «أعتقد أنّ المتنبي لو كان بيننا اليوم وأراد أن يختار تلميذاً له من بينهم، فحتماً سيختار تميماً»<sup>15</sup>.

بالمقابل كان تميم محطّ أنظار عشاق الحرية؛ فهو الذي كان يبيعهم أحاديث الحرية، وهو من كان يشحذ الهمم لمواجهة المحتل الإسرائيلي.

### 2. الرمز في شعر تميم البرغوثي

تميم شاعر واسع الثقافة، ومن الواضح الجلي أنّ تميماً مسلم متعلّق بدينه، وخاصة من يطالع قصيدته البردة يلاحظ النفس الديني في أبياته، فطبيعي جداً أن يتناص شعره ويتقاطع بالمتون شعرها ونثرها، فقد «وظف البرغوثي الآيات القرآنية في صلب قصائده وتجلت الآيات في سياقات أدبية مختلفة»<sup>16</sup> هذه الثقافة الواسعة هيأت له المجال ليتناص ويتقاطع شعره بالمتون القديمة.

وهو من الشعراء الذين نال منهم ومن آبائهم شرّ النفي أيضاً، بل إنّه حرم من حقه في أن يكون مواطناً في بلده ولعل الرمزية إلى جانب التناص والازنياع وغير ذلك؛ كان خير سندان يطرق عليه آهاته وغضبه الذي لا يترجم إلا بهذه الطريقة

14 انظر: إرم نيوز، ما لا تعرفه عن الشاعر تميم البرغوثي، (تقرير على الشبكة العنكبوتية، يوتيوب، تاريخ الإضافة 24/09/2020م).

15 انظر: السابق.

16 انظر: غيث، التناص في شعر تميم البرغوثي، 64.

في هذا العصر، الذي لا يقل قهراً وانتهاكاً للحريات عن العصور التي سبقتة، ولا سيّما فلسطين والعراق ومصر وسورية واليمن ولبنان . . .

والبداية مع ديوانه في القدس، الذي يصف تميم فيه بعض وطنه، فدار الحبيب هي القدس، والأعادي هم الصهاينة المحتلون، الذين حاولوا تخوير القدس لكن العين لا تنسى حبيبها، فتراه أينما التفت، يقول:

مَرَرْنَا عَلَى دَارِ الْحَبِيبِ فَرَدْنَا      عَنِ الدَّارِ قَانُونَ الأَعَادِي وَسُوْرَهَا  
فَقُلْتُ لِنَفْسِي رُبَّمَا هِيَ نِعْمَةٌ      فَمَاذَا تَرَى فِي الْقُدْسِ حِينَ تَنْوُرُهَا  
تَرَى كُلَّ مَا لَا تَسْتَطِيعُ احْتِمَالَهُ      إِذَا مَا بَدَتْ مِنْ جَانِبِ الدَّرْبِ دُورَهَا  
وَمَا كُلُّ نَفْسٍ حِينَ تَلْقَى حَبِيبَهَا      تُسَرُّ وَلَا كُفْلُ الغِيَابِ يُضَيِّرُهَا  
فَبِأَنْ سَرَّهَا قَبْلَ الْفِرَاقِ لِقَاؤُهُ      فَلَيْسَ بِمَأْمُونٍ عَلَيَّهَا سُورُهَا  
مَتَى تُبْصِرُ الْقُدْسَ الْعَتِيقَةَ مَرَّةً      فَسَوْفَ تَرَاهَا الْعَيْنُ حَيْثُ تُدِيرُهَا<sup>17</sup>

ومن أهم أنواع الرمز الذي استند عليه البرغوثي رموز الطبيعة كالغزالة التي وظفها البرغوثي لتحل محل الأرض التي حكم الزمان ببعده عنها، فيقول:

وهي الغزالة في المدى، حكم الزمان بيئتها  
مَا زِلْتُ تَرَكُّضُ إِتْرَهَا مُدَّ وَدَعْنَكَ بَعَيْنَهَا  
رَفَقًا بِنَفْسِكَ سَاعَةً إِنِّي أَرَاكَ وَهَنْتُ

في القدس من في القدس إلا أنت<sup>18</sup>

تميم كغيره من العرب الذين يحلمون بتغيير قوادهم، واستبدالهم بقيادة أمناء أكفاء للمكان الذي يشغلونه، ولعل هذا الحلم هو الأمل المستحيل، الذي أخذ بيد الربيع العربي إلى ما هو عليه الآن؛ لكن هذه الفكرة للتعبير عنها كان لا بد من الرمز؛ فرمز إلى وطنه بالغزالة، وإلى من اغتصب وطنه ومن ورائهم بقانون الأعادي،

17 البرغوثي، تميم، ديوان في القدس (بيروت: الناشر دار الشروق، مكتبة الرمحي أحمد، د.ت)، 7.

18 السابق، 8.

وإلى الظلم بقوله ما لا تستطيع احتماله، وفي مقام آخر يقول البرغوثي تميم رفضاً  
لملوك العرش الفارغين:

عرشٌ خَلِيٍّ يَسْأَلُ الزُّوَارَ عَنْ أَرْبَابِهِ  
وَقَدْ اسْتَعَاظَ عَنِ الْمَلِيكِ بِتَاجِهِ وَتِيَابِهِ  
والعرش فوق غزالتين كأنما دبّت حياةً فيهما<sup>19</sup>

إنّ تميماً قرأ علوم السياسة والدولة والأمة، فدولة عبارة عن رقعة من الأرض  
... مسكونة من قبل سكان أصليين، ولها حكومة ...»<sup>20</sup> ومن هنا نستنتج  
أركان الدولة الرئيسية الثلاثة، وهي الأرض والشعب، والسلطة، وهذا التعريف إذا  
أسقطناه على تلك الأبيات؛ نجد أنّ العرش فيها هو رمز للسلطة المفترسة التي تقبع  
فوق ضحيتها الغزالتين، اللتين ترمزان بدورهما للشعب والأرض، ثم يصف دماثة  
الشعب وحنان الأرض، والحال التي آلا إليها بقوله:

وجهاهما دفءٌ يشي بالشمس من قبل النهار  
إحداهما نظرت إلى العرش الخلي<sup>21</sup>

وأختها نظرت إلى جهة السما

وبدا على ساقيهما قيدان قد جعلاهما

أحلى وأكرم مثل أهلي في الحصار<sup>22</sup>

ة سايسلا لاجمي فه تاباتكو، مريغاهيفكيدأدئاقدتجلاي تلاةطلسلاى لإدوعيمث  
تعج بما يعبر عن ذلك،<sup>23</sup> فها هو يرمز للسلطة بالعرش وللملوك الفارغين بالخيال،

19 ديوان في القدس، دار الشروق، 27.

20 انظر: بندقجي، حسين حمزة، الدولة (الرياض: حسين حمزة بندقجي للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1981م)، 8.

21 ديوان في القدس، دار الشروق، 27.

22 ديوان في القدس، دار الشروق، 28.

23 انظر الملخص من كتاب البرغوثي، تميم، الدولة الوطنية والشرق الأوسط العرب (لندن: دار بلوتو للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، 2008م)، 7.

لكن هذا الخيال سلاح ذو حدين، فعندما يرتسم عن ملك فارغ فهو ليس له قيمة، أما إذا ارتسم من خيال الشعوب فهو أفضل من التاريخ، كما رمز للأجيال الطالعة بالطفل، ورمز للقوة بمرحلة الشباب عند اختطاط الشارب في الوجه وعند زيادة الطول، كما رمز لرسالة الحرية التي يحلم بها الشعوب بالوشاح، وفي هذا المقام يقول:

ورأيتُ أنّ العرشَ أجملُ وهوَ خالٍ      أو هوَ العرشُ الذي فيه ملوكٌ من خيالٍ<sup>24</sup>  
 حيث أنّ خيالننا خيرٌ من التاريخ      ماضيه وحاضره ومن مستقبلِ طفلٍ  
 يحاولُ أن يخطّ شوارباً ويبيدَ طولاً      كي يناسبه وشاحٌ صيغ من أحلامنا  
 فأعانكَ الرحمن يا طفلاً برحم الغيب      من قبل الولادة بالمطالبِ أثقلوك<sup>25</sup>

وفي الأبيات الآتية التي قالها ضمن قصيدة ينتقد فيها الوضع في مصر إبان استلام الحكومة العسكرية الجديدة بعد انقلابها على حكم الدكتور محمد مرسي في عام 2013،<sup>26</sup> يقول باللهجة العامية المصرية، ساخراً من هبل السخيف؛ وهو رمز ربما قصد تميم به الحاكم المتحجر برأيه المستبد بحكمه، فالحكومة المنقلبة على الحكومة المنتخبة بعد استلامها ترفض العمل بالمجان، بكماء عن قول واجبها، صماء عن صوت الشعب الذي يطالب بحقوقه، ثم يعطي الشعب ما طلبته الحكومة من مال، وهذا ما رمز له تميم بالحمل والجمل، فهل من فائدة ترجى!!! يقول:

يا هُبْلُ اسْمِكَ بِضَحَاكُ  
 برضه بعض الآلهة بتبقى سخيفة  
 مُتَبَتِّة قَوِي فِي الوَظِيفَةِ  
 بَسْ رَافِضَةَ تَشْتَعَلُ

24 ديوان في القدس، 28.

25 انظر: البرغوثي، تميم، هيبة العرش الخلي (مقال على الشبكة العنكبوتية، بلوكر، تاريخ الإضافة 31/07/2013م).

26 انظر: موقع الجزيرة نت الأخبار، الجيش المصري يعزل مرسي ويعطل الدستور (مقال على الشبكة العنكبوتية، الجزيرة، تاريخ الإضافة 03/07/2013م).



قَاعِدُ تَقُولُ أَدْعُونِي أَدِيلِكُمْ أَمَانِي

بَسْ لَمَّا تَبِجُوا تَدْعُوا صَفَرُوا لِأَجْلِ أَنْتَبِهِ وَأَفْتَحَ وَدَانِي

وَادِبِحُولِي كَامَ جَمَلُ

أَدِي الْجَمَلِ وَادِي الْحَمَلِ<sup>27</sup>

نلاحظ الرمز في قوله: يا هبل، فهبل هو الحجر الذي صار يُذكر في زماننا هذا على سبيل السخرية والضحك،<sup>28</sup> فرمما المقصود بكلمة هبل هو رأس الحكومة العسكرية آنذاك أو غيره، فمنهم من أضحك الناس على نفسه وعلى عصابته التي استعان بها للوصول إلى سدة الحكم؛<sup>29</sup> لأنه ليس أهلاً لهذا المكان الذي اغتصبه من الذي كان حاكماً قبله، وفي تلك الأبيات الشعرية يكاد التناص أن يكون واضحاً مع بعض التأمل، فكلمة هبل تحتوي على الهاء والباء واللام، وتلك الحروف تجتمع أيضاً في كلمة هابيل، على قصة هابيل المُلخِصة في الآية الكريمة الآتية: (لَعِنَ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدَيْ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ...)،<sup>30</sup> وربما يكون تشبيهاً بالصنم الذي كان يعبد في الجاهلية، وخاصة أنه يرى نفسه ملهماً من الله تعالى.

ولو أسقطنا القصتين على بعضهما لوجدنا تطابقاً شبه أكيد بينهما، فالثاني قتله أخوه لأنه لم يُتقبل قربانه ولم يحظ بالمكان الذي يحلم به، والأول لم يُقتل في البداية، لكنّه سجن حتى توفي في زنزانه،<sup>31</sup> والنتيجة النهائية لهما القتل، وهي

27 انظر: البرغوثي، تميم، يا هبل اسمك يضحك يا هبل، (مقطع فيلمي على الشبكة العنكبوتية، يوتيوب، تاريخ الإضافة 20/06/2018م).

28 مثلاً في بعض الثقافات إذا أراد شخص التعريض بغباوة أو سخافة شخص ما يقول له: رأسك رأس هبل، فيضحك الحاضرون.

29 ماذا ننتظر من مواطن يستمع إلى رجل المفروض أنه حاكم بلده، وعليه إنقاذ بلده من العطش، فيلتقي رئيس وزراء أثيوبيا الذي لا يعرف العربية، وكان هو السبب في تلك المشكلة، فيقول الأول للثاني له في محاولة للحفاظ على مياه مصر: قل: والله والله لن نقوم بأي ضرر للمياه في مصر...، انظر: شبكة الجزيرة الإعلامية قناة +Aj، رئيس الوزراء الإثيوبي في زيارة رسمية بمصر والسياسي يطلب منه القسم بعدم الإضرار بمصر، (خبر رسمي على الشبكة العنكبوتية، الجزيرة، تاريخ الإضافة 06/2018).

30 سورة المائدة، 5/31-27.

31 الجزيرة نت، الرئيس مرسي.. السيسي يتخلص من معارضيه بالقتل البطيء في السجون (برنامج

الدليل على نية كل من القتالين .

ثم يكمل تميم فيقول في نفس القصيدة :

يا سيدي اتلحاح بقى وأشفي لنا مكسور أو عليل

أو جرب انصرنا على الجيش الدخيل

يا عمّ دول جاين بفيل<sup>32</sup>

فالفييل رمز القوة والعداء أو الدبابة والقوة العسكرية في وقتنا الحاضر، وليس الصداقة والإخاء، ولا يخفى التناص والانزياح في ذلك، فالجيوش الدخيلة التي جاءت مع الفييلة لهدم الكعبة وعلى رأسهم أبرهة الحبشي، فنلاحظ أنّ الأبيات السابقة تناصت مع سورة الفييل المذكورة في القرآن الكريم، التي تتحدث عن ذلك .

أما في ديوانه في القدس فقد «استحضر شخصية آدم عليه السلام، ورفض إبليس لعنه الله، السجود في قصيدة (أنا لي سماء كالسماء)<sup>33</sup>، وفيها يلخص البرغوثي التاريخ البشري بأنه قضية في أروقة العدالة، ويكشف حقيقة إبليس المخادع، فمن هو إبليس في تلك المحكمة التي تلخص التاريخ؟ يقول :

فما تاريخنا إلا مرافعة أمام الله

والشيطان ليس كما توقعناه في قفص الإدانة واقفاً

لكن ممثل الادعاء

ويحضر الناس الأدلة والشهود

ليثبتوا منها جدارة آدم بالسجدة الأولى<sup>34</sup>

إنّ السامع بالسجود وإبليس عليه لعنة الله، مقترنان في جملة أو جملتين

تحقيق خاص على الشبكة العنكبوتية، الجزيرة، تاريخ الإضافة 10/02/2020م).

32 انظر: البرغوثي، تميم، يا هبل اسمك يضحك يا هبل (مقطع فيلمي على الشبكة العنكبوتية، يوتيوب، تاريخ الإضافة 2018/06/20م).

33 انظر: غيث، التناص في شعر البرغوثي، 64.

34 انظر: البرغوثي، تميم، ديوان في القدس (رام الله: مطبعة الأيام، 2008)، 77.

متتاليتين؛ أول ما تنزاح إليها ذهنه وتستذكرها ذاكرته هي الآية الكريمة: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ)،<sup>35</sup> فقد استوحى البرغوثي القصة القرآنية، وفيها إبليس ممثل الادعاء، ويرمز له بالحكام العرب، بينما رمز للإنسان العربي بآدم، فله أحقية بالسجود (الاحترام والكرامة)، فهذه المعاني أودعها البرغوثي في متناساته من أجل دلالاته التي تجيش بها نفسه،<sup>36</sup> نائراً على كل الأكاذيب والمسرحيات التي يمثلها من على رأس الحكم المتجاهل للحقيقة.

وفي مقام آخر يقول البرغوثي في قصيدة الجليل:

يواصل الحمام كذبه على أسطول نوح

ويواصل الغراب تحذيره

وتواصل السفن رحلتها من محيط لمحيط

أصبح الطوفان روتينا

كالمذهب في الموشح

وكذلك النجاة<sup>37</sup>

يستعمل البرغوثي الحمام والغراب في رموزه، فقد «استدعى شخصية نوح عليه السلام، متحدثاً عن الحمامة والغراب»،<sup>(38)</sup> وفي ذلك يؤيده ابن كثير بقوله في ذلك «كيف علم نوح أنّ البلاد قد غرقت؟ قال: بعث الغراب يأتيه بالخبر فوجد جيفة، فوقع عليها فدعا عليه بالخوف فلذلك لا يَألف البيوت. قال: ثم بعث الحمامة فجاءت بورق زيتون بمنقارها وطين برجلها، فعلم أنّ البلاد قد غرقت، ودعا لها أن تكون في أُنس وأمان، فمن ثم تألف البيوت».<sup>39</sup>

35 سورة البقرة، 2/34.

36 انظر: غيث، التناص في شعر البرغوثي، 64.

37 انظر: البرغوثي، ديوان في القدس، 134.

38 انظر: غيث، التناص في شعر البرغوثي، 66.

39 انظر: ابن كثير، عماد الدين بن إسماعيل بن شهاب الدين عمر، قصص الأنبياء، تح: عبد الحي الفرماوي، (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1997)، 113.

والحماسة عند تميم ليست كما نتصوره من الرموز الإيحائية، لأنه ينفرد بأسلوبه في التعبير عما يختلج في عقله؛ بل إنها « رمز سلام في كل الدنيا إلا عند الشاعر تميم فهي ليست كذلك، حيث تحدّث عن الطوفان واصفاً الحماسة بالكذب وهي ليست رمزاً للسلام وإنما رمز للعدو الصهيوني الذي يدّعي حبه للسلام، أمّا الغراب فهو أميركا، محذراً من الطوفان وهو الحرب إذا لم يتحقق السلام على الأرض ويقام العدل»،<sup>(40)</sup> وفي نفس القصيدة يواصل تميم مع آية قرآنية أخرى، فيقول:

جليل هو النص ينذر أعدائنا بالزوال وسوء الوجوه

ويعلّمنا أننا سنجوس خلال الديار<sup>41</sup>

إذا تذكرنا قول الله عز وجل: (فَجَاسُوا خِلالَ الدِّيَارِ)،<sup>42</sup> فإننا ندرك التناس الذي صاغه تميم في أبياته آنفة الذكر مع هذه الآية الكريمة، ويرمز بضمير المتكلم المفرد إلى الجمع.<sup>43</sup>

كما يدعو تميم الشعب إلى الثورة، لكنّه يحتمي بظلّ الرمز، ويجد في التناس طريقاً لخروجه من المأزق الذي يحتمل أن يقع فيه؛ فالصبر في أبياته التالية رمز للثورة، والظلم رمز للظلم، والظلم رمز للشعوب المظلومة، والصبر الذي يزيد الظلم يستوجب الثورة، فإذا قال اصبروا صبراً على الظلم الذي يزيد؛ فإنه يقصد اقطعوا دابر الفتنة، وثوروا على ظلم لا ينتهي، فالصبر الذي صبره سيدنا يعقوب على ظلم أبنائه لسيدنا يوسف عليه السلام، نجده في سورة يوسف في القرآن الكريم، وهو ظلم انتهى بندم إخوة سيدنا يوسف عليه السلام وعفوه عنهم، فهل سينتهي ظلم ظلام الشعوب لتبقى الشعوب المقهورة صابرةً!!!؟

### 3. الخاتمة

هكذا نصل إلى ختام البحث الذي حاولنا فيه إبراز شيئاً من ملامح الرمزية في

40 انظر: غيث، التناس في شعر البرغوثي، 65.

41 انظر: البرغوثي، تميم، قصيدة الجليل مرج ابن عامر، (مقال على الشبكة العنكبوتية، أحمد مدحت يعقوب يوز، تاريخ الإضافة 18/10/2011م).

42 سورة الإسراء/17، 5.

43 انظر: جرادات، محمد، التناس الديني في ديوان تميم البرغوثي في القدس، (مقال على الشبكة العنكبوتية، دنيا الوطن، تاريخ الإضافة 04/07/2011م).

شعر تميم البرغوثي؛ الذي اقتسم عبقريته نهراً من الأدب؛ الشاعر الفلسطيني مريد البرغوثي ووالدته الروائية المصرية رضوى عاشور، مضيفاً حنكته السياسية التي جعلت منه نموذجاً للنضال ضد الظلم والاستعمار، فطار صيته بين الشرق والغرب، وعليه توصلنا إلى ما يلي في هذا البحث:

أظهر البحث أنّ البرغوثي اتّكأ على المذهب الرمزي في إيصال ما يجول في خلدّه، وأهمّ ما اتضح في هذا البحث من أنواع الرمز الرموز الطبيعية، هذا النوع الذي أثبت تأثيره بقوة كدواء ناجع يمنح الصحة والسلامة للصورة التي يرسمها الأديب في دعوته للحرية والثورة والخروج على القوانين الظالمة دون أعراض جانبية تثقل كاهل الأديب؛ وكما رأينا فإنّ من رموز الطبيعة التي استعملها البرغوثي الحمام والفيل والغزال والصنم هبل... التي وظّفها تميم لتقوم بدورها الإيحائي دون التعرّض لشخصيات حقيقية بشكل مباشر.

ومن جهة أخرى رأينا أنّ تميماً شاعرٌ من الشعراء المفعمين بالإحساس الرقيق، اهتمّ بقضايا تتعلّق بحريات الشعوب، فأحسن التعبير عمّا يجول في داخله تجاه ما نحسبه نذر نفسه لأجله، وهي القضية السامية لكل الشعوب المضطّدة، وهي قضية الحرية لجميع الشعوب وعلى وجه الخصوص للشعب الفلسطيني.

أشار العمل إلى أنّ تميماً يمتلك ما يؤهله ليكون أحد أعلام العصر الحديث، وعلى وجه الخصوص فيما يتّصل بالمذهب الرمزي، وأهمّ مصادره والِداه المنبعان العملاقان الذين انصب عنهما قلبه الإنساني والأدبي.

تطرّق البحث إلى أنّ تميماً مارس المذهب الرمزي باحتراف إن صحّ التعبير، ولعلّه تميّز في صوره الرمزية التي امتشقها في لوحاته ربّما لأنها ارتبطت بقضية سامية بأسلوب مدرّوس.

وضّح البحث أنّ أثر الرمز كان واضحاً متضافراً مع عدّة عوامل أخرى في أشعاره التي اتّسع مجالنا لعرض مثال واضح لكلّ منهما، وهو الشخصية التي أضحت مرموقة دولياً، فكان اتّكاؤه على الرمز والتناسل لإيصال فكرة ممنوعة في عصرنا أمراً طبيعياً رأيناه في الأمثلة آنفة الذكر.

وما أثبتته البحث أنّ المدرسة الرمزية ربّما ولدت في الغرب لكن الواقع هيّا لتكون

الأرض خصبة لنمو هذا الأدب في العالم العربي أكثر من غيره .

وأخيراً فإننا نرى بأنّ البرغوثي اجتهد فأخطأ فيما يتعلق بقضية الحرية في سورية، واستعماله المصطلحات اليهودية، ما جعل أدبه عرضة للانتقاد من كافة الفئات التي تغني بالحرية، التي لم يتسع المجال لذكر عدد أكبر منها.

## المصادر والمراجع

إرم نيوز، ما لا تعرفه عن الشاعر تميم البرغوثي . تقرير على الشبكة العنكبوتية، يوتيوب، تاريخ الإضافة : 24/09/2020 .

الرابط : <https://www.youtube.com/watch?v=1TcCZp1jtfQ>

الأصفهاني، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني . المفردات في غريب القرآن، مح . صفوان عدنان الداودي، دمشق-بيروت : دار القلم، الطبعة الأولى، 2002 .

البرغوثي، تميم، مذكرة السيرة الذاتية . مقال على الشبكة العنكبوتية، أرشيف الإنترنت، تاريخ الإضافة : 13/10/2007 .  
الرابط : // [web.archive.org/web/20180927083712/http://tamimbarghouti.net](https://web.archive.org/web/20180927083712/http://tamimbarghouti.net)

البرغوثي، تميم، هيبة العرش الخلي . مقال على الشبكة العنكبوتية، بلوكر، تاريخ الإضافة : 31/07/2013 .  
الرابط : [https://saba7okisokar.blogspot.com/2010/07/blog-post\\_3797.html](https://saba7okisokar.blogspot.com/2010/07/blog-post_3797.html)

البرغوثي، تميم، يا هبل اسمك يضحك يا هبل . مقطع فيلمي على الشبكة العنكبوتية، يوتيوب، تاريخ الإضافة : 20/06/2018 .

الرابط : <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=FhwrhvcAhc> .

البرغوثي، تميم، الدولة الوطنية والشرق الأوسط العربي . دار بلوتو للطباعة

والتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، لندن، 2008.

البرغوثي، تميم، ديوان في القدس. بيروت: الناشر دار الشروق، مكتبة الرمحي أحمد، دون طبعة، دون تاريخ.

البرغوثي، تميم، ديوان في القدس. فلسطين: الناشر مطبعة الأيام للطباعة، الطبعة الأولى 2008.

البرغوثي، تميم، ديوان مقام عراق. القاهرة، دار أطلس، الطبعة الأولى، 2005.

البرغوثي، تميم، قصيدة الجليل مرج ابن عامر. مقال على الشبكة العنكبوتية، أحمد مدحت يعقوب يو، تاريخ الإضافة: 2011/10/18 م.  
الرابط: <https://ahmad-midhat-yaqoub.yoo7.com/t34-topic>

بندقجي، حسين حمزة، الدولة. الرياض: الناشر حسين حمزة بندقجي للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الثالثة، 1981.

جرادات، محمد، التناص الديني في ديوان تميم البرغوثي في القدس. ، مقال على الشبكة العنكبوتية، دنيا الوطن، تاريخ الإضافة: 2011/07/04.  
الرابط: <https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2011/07/04/231880.html>

الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الثالثة، 1907.

طبانة، بدوي، قدامة بن جعفر والنقد الأدبي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٦٩.

غيث، أماني محمد، التناص في شعر تميم البرغوثي. فلسطين: مطبعة الجامعة الإسلامية في غزة، الطبعة الأولى، رسالة ماجستير، ٢٠١٨.

القيرواني، الحسن بن رشيق الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه. مح.

محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الخامسة، 1981.

ابن كثير، عماد الدين بن إسماعيل بن شهاب الدين عمر، قصص الأنبياء. القاهرة: مح. عبد الحي الفرماوي، دار الطباعة والنشر الإسلامية، الطبعة الخامسة، 1997.

كرم، أنطوان غطاس، الرمزية والأدب العربي الحديث. بيروت: دار الكشف للنشر والطباعة والتوزيع، 1949.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب. الحواشي لليازجي وجماعة من اللغويين، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، 1914.

موقع الجزيرة، الرئيس مرسي.. السيسي يتخلص من معارضيه بالقتل البطيء في السجون، خبر رسمي، برنامج تحقيق خاص، تاريخ الإضافة: 2020/02/10. الرابط: بينهم الرئيس مرسي.. السيسي يتخلص من معارضيه بالقتل البطيء في السجون | استقصائية | الجزيرة نت (aljazeera.net)

موقع الجزيرة، رئيس الوزراء الإثيوبي في زيارة رسمية بمصر والسيسي يطلب منه القسم بعدم الإضرار بمصر، خبر على الشبكة العنكبوتية، قناة Aj+، تاريخ الإضافة: 2018/06/11.

الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=FzJ5cAgoNFY>

موقع الجزيرة، الجيش المصري يعزل مرسي ويعطل الدستور. خبر على الشبكة العنكبوتية، الجزيرة، تاريخ الإضافة: 2013/07/03م.

الرابط: (Wayback Machine (archive.org)



## Kaynakça

- Aljazeera web sitesi**, AJ+ kanalı. "Reisu'l-Vuzaraa el-Esyubi fi ziyaretin Resmiye bi-Mısır". Erişim: 11/06/2018, 27/06/1439. <https://www.youtube.com/watch?v=FzJ5cAgoNFY>
- Aljazeera web sitesi**. Bernamec Tahkik Hâs. "Beinehum Er-Reis Mursi...es-Sisi Yetehallasu min Muaridihi bil-Katli'l-Batii fis-Sucun". Erişim: 10/02/2020, 15/06/1441. [بينهم الرئيس مرسي . . السيسي يتخلص من معارضيه بالقتل البطيء في السجون | استقصائية | الجزيرة نت \(aljazeera.net\)](http://www.aljazeera.net)
- Aljazeera web sitesi**. "ec-Ceişu'l-Mısırı Yazıl Er-Reis Mursi ve yuattilu'd-Dustur". Erişim: 03/07/2013, 24/08/1432. [Wayback Machine \(archive.org\)](http://www.archive.org) Bandakçı, Hüseyin Hamza. *ed-Devletu* Riyad: Hüseyin Hamza Bandakçı lı't-Tıba'a ven-Neşr ve't-Tevzi. 3. Basım, 1981/1441.
- Bergusi**, Tamim. "ed-Devletü'l-Vataniye veş-Şarkü'l-Evsat Kitabı Özeti". Erişim: 18/03/2018, 01/07/1439. <https://www.amazon.com/Umma-Dawla-Nation-State-Arab-Middle/dp/0745327702>
- Bergusi**, Tamim. "es-Siretu'z-Zatiye". *Internet Archive*. Erişim: 13/10/2007, 05/09/1434. <https://web.archive.org/web/20180927083712/http://tamimbarghouti.net/>
- Bergusi**, Tamim. "Ya Hubal İsmek Yidahhak". *Youtube*. Erişim: 20/06/2018, 06/10/1439 <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=FhwrhvcAhc0>
- Bergusi**, Tamim. *Divânu Makamı Irak*. Kahire: Daru Atlas lıt-Tıba'a ven-Neşr, I. Basım, 2005/1425.
- Bergusi**, Tamim. *Divânu fil-Kuds*. Filistin: Matbaatü'l-Eyyâm lıt-Tıba'a ven-Neşr vet-Tevzi, I. Basım, 2008/1428.
- Bergusi**, Tamim. *ed-Devletü'l-Vataniye veş-Şarkü'l-Evsat*. Londra: Bloto lin-Neşr, I. Basım, 2008/1428.
- Bergusi**, Tamim. *Divânu Makamı Irak*, Kahire: Dâru Atlas lıt-Tıba'a ve'n-Neşr: 2. Basım, 2008/1428.

- Ceradat**, Muhammed. *“et-Tanasu’d-Dinî fi Divân Temim Bergusi fi’l-Kuds”*. *Dünya el-Vatan*. Erişim: 04/11/2011, 07/12/1432. <https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2011/07/04/231880.html>
- Fîrûzâbâdî**, M. b. Yakub Mecdu’d-Din. *el-Kâmûsü’l-muhît*. Kahire: 1. Basım, 2013/1438. Dâru’l-Hadîs li’n-Neşr.
- Ğais**, İmani Muhammed. *et-Tenas’us- fi şî’iri Temim Bergusi*. Ramallah / Filistin: el-Câmiatü’l-İslâmî fi Gazze, Yüksek Lisans Tezi, 2018/1443.
- Kerem**, Entvan Gattas, *er-Remziye vel-Edebu’l-Arabiyyu’l-Hâdiz*, Beyrut: Daru’l-Keşşaf, 1949/1368.
- İbn Kesîr**, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Kıyas-ı Enbiyâ*. Thk. Abdulha el-Farmavi. Kahire: Daru’t-Tıba’a ve’n-Neşri’l-İslâmî, 5. Basım, 1997/1339.
- İbn Manzûr**. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Basım, 1914/1332.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî**, Hasan el-Ezdi. *el-‘Umde fi mehâsini’ş-şî’r ve âdâbih ve nakdih*. Thk. M. Muhiy’d-Din Abdülhamid. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 4. Basım, 1981/1441.
- İram Niuz**. *“Tamim Bergusi Hakkında Bilmedikleriniz”*. Youtube. Erişim: 04/09/2020, 16/01/1442. <https://www.youtube.com/watch?v=1Tc-CZp1jtfQ>
- Tabane**, Bedevî Ahmed. *Kudama b. Cafer ve nakdü’l-edebî*. Kahire: Mektebetü’l-Englo el-Mısriye, 1. Basım, 1969/1388.
- Zemahşerî**, Mahmut b. ‘Ömer b. Ahmed Caru’l-İlah. *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gâvâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 3. Basım, 1907/1325.
- Zuby**, Ahmet. *et-Tenas’us nazariyyen ve tatbikiyyen*. Ürdün: Müessesetü Amman, 1. Basım, 2000/1420.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-3 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2023

Ed. Hamdi Tayfur. Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/  
Ateistler/Agnostikler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022, 171  
Sayfa.

## Sezgin Yaman

Yüksek Lisans Öğrencisi, Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü,

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye.  
Graduate Student, Giresun University, Institute of Social Sciences,  
Department Philosophy And Religious Studies, Giresun/Turkey.

sezgin.yaman1453@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7374-6311

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Değerlendirme | Book Review

Geliş Tarihi | Date Received: 6 Mayıs | May 2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 26 Mayıs | May 2023

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2023

## Atıf | Cite as

Yaman, Sezgin. "Ed. Hamdi Tayfur. Dip Dalga: Eski Müslümanlar,  
Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,  
2022, 171 Sayfa." *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2023),  
243-251.

## İntihal | Plagiarism

Bu çalışma bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

## Telif | Copyright ©

*idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

**Ed. Hamdi Tayfur. Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022, 171 sayfa.<sup>1</sup>**

**Öz**

Din ve inanç ile ilgili günümüzde incelenen konulardan biri de insanların dinle olan ilişkileridir. Deizmin, ateizmin ve agnostisizmin özellikle de gençler arasında giderek yayıldığı iddiası sıkça dillendirilmektedir. “Dip Dalga” isimli kitap da din eğitimi almış, dinî gelenek içinde yetişmiş ve ateizmi tercih etmiş kişiler özelinde bu iddianın doğruluğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışmaya göre dinden kopuş dalgası yalnızca belirli bir kesimde veya gençlerde görülmemekte, basit siyasi veya psikolojik tepkilerle de izah edilememektedir. Dindar kişiler arasında da giderek yayılan bu furya dip dalga etkisini sonradan gösterecektir. Dinî çevrelerde engellenemeyen bu değişimlere dayanılarak gelecekte İslam’ın anlam ve etkisini giderek yitireceği yorumu yapılmaktadır. Bu değerlendirmeler altmış kişiye sorulan on anket sorusu ile temellendirilmektedir. Bilimsel yöntem, teknik ve objektiflik yönleriyle eleştirilebilecek olan çalışmada aşırıya varan değerlendirmeler bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, İslam, Ateizm, Deizm, Dip dalga.

Din ve inanç ile ilgili güncel mevzuların başında günümüz insanının din ve inanç ile olan ilişkisi gelmektedir. Çeşitli sebeplerden dolayı gençler başta olmak üzere çoğu insanın din ile ilişkisinin giderek zayıfladığı, deizme, agnostisizme veya ateizme kaydığı söylemi yaygınlaşmaktadır. Bu söylemi doğrulayan çalışmalarla birlikte onu yadsıyan incelemelerin varlığı, mesele ile ilgili genel ve kesin hükümler vermenin aceleci bir tavır olduğunu göstermektedir. Gerek insanların inançla olan ilişkisi gerekse gelecekte dinî inancın insan hayatında nasıl bir rolü olacağı sorusu önemini korumaktadır.

Günümüz gençleri başta olmak üzere genel olarak insanların dini inançlarında zayıflık veya dinden kopuşların görüldüğü iddiasının yanı sıra dindar çevrelerde de böyle bir değişimin söz konusu olup olmadığı merakları celp etmektedir. Yer yer dinî gelenek içinde yetişerek din eğitimi almış kişilerin köklerinden koptuklarına yönelik serzenişler de duyulmaktadır. Hamdi Tayfur da bu mezkûr konuyu dindar çevreler odağında irdelemek için *Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler...* isimli çalışmayı ortaya koymuştur. Çalışma, din eğitimi almış kişilerin dine dair düşüncelerini ve

1 Hamdi Tayfur, *Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler...* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022).

onunla olan ilişkilerini ele aldığı için konuyu daha özel bir açıdan incelemeye imk n tanımaktadır.

H. Tayfur, kitabın “Sunuş” kısmında, genel olarak dünyada inanç krizinin giderek büyüdüğünü ve dinlerin çıkmaza girdiklerini kabul ederek çalışmaya giriş yapmaktadır. Türkiye’de de İslam dininin aynı kaderi yaşadığının altını çizen yazar, özellikle de genç nüfus ve eğitimi bireyler arasında ateizme geçişlerde yaşanan artışa dikkat çekmektedir. Tayfur, problemin derinliğini dindar çevrelerdeki değişim üzerinden ortaya koymak istemektedir. Kitapta, 25 ile 60 yaş aralığında yer alan ilahiyat, imam hatip ve diğer din  eğitim kurumlarında eğitim almış veya din  gelenek içinde yetişmiş altmış kişiye nitel araştırma tekniğine dayalı, açık uçlu on anket sorusu yöneltilmektedir. Bu altmış kişi, on ikisi ilahiyat mezunu  ğretmen, dördü ilahiyat lisans, lisans üstü ve doktora  ğrencisi, altısı “ilahiyat çalışanı”, biri imam, ikisi m ft , on biri “imam-hatipli” ve geçmişinde dindar bir yaşam sürdüğünü söyleyen diğer kişilerden oluşmaktadır.

Araştırmanın temelini oluşturan on anket sorusu şunlardır: “Kendinizi deist/ateist/agnostik hangi kategoride görüyorsunuz?”, “Geçmişte nasıl bir M sl mandınız? Mezuniyetiniz? M sl manlıktaki ve Müslümanlar arasında dereceniz sizce nasıldı?”, “Sizi şüphelere sevk eden olaylar zincirinden üç tanesini söyler misiniz?”, “İnancınız ile ilgili en derin çıkmaz neydi ve bunu nasıl aştınız? İslam’dan çıkış eşiğiniz somut hangi olayla netleşti?”, “Aydınlanma yaşayalı kaç yıl oldu? İslam’dan ayrılışınızı/aydınlanmanızı aile ve çevrenizden kimlerle paylaşabiliyorsunuz?”, “Aileniz, akrabalarınız ve arkadaşlarınız ile ilişkilerde bir değişiklik oldu mu?”, “İslam dininden ayrıldığınız halde görevinizi yerine getirmede nasıl bir yol izliyorsunuz?”, “İfşa olmanız durumunda başınıza neler gelebilir?”, “Durumunuzun gizliliğini ne kadar devam ettirmeyi planlıyorsunuz? Geleceğinizde nasıl bir yol izlemeyi hesaplıyorsunuz?” ve “Hiç pişmanlık duyuyor musunuz? Mutlu musunuz?”.

Anket sorularına verilen cevapları oldukları gibi aktaran Tayfur, “Değerlendirme” bölümünde veriler ile ilgili yorum ve çıkarımlarını sunmaktadır. Araştırmaya dayanarak yalnızca gençlerin değil her yaştan bireylerin ateizme ve deizme y neldiklerinin altını çizen

Tayfur, din eğitimi almış dindar çevrelerdeki kişilerin de dinden uzaklaştıkları sonucuna ulaşmaktadır. Bu bariz dönüşümün siyasi, psikolojik, teknolojik ve dinî pek çok tesir altında gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışan editör, İslam'daki kusurların da bu uzaklaşmada ana faktör olduğunu ifade etmektedir. Editör, dini iyi bilen ve ateizmi tercih eden kişi sayısının gelecekte çok daha fazla artacağı tahmininde bulunmaktadır.

Kitapta Tayfur'un ifadelerinden ön yargılara ve taraflı bir bakış açısına sahip olduğu, kapsamı dar ve sınırlı bir çalışmadan elde ettiği verilere dayanarak genel değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. "Sunuş" kısmında, mevcut çalışmalardan hareketle ateizm ve deizme geçiş ile ilgili net verilerin bulunmadığı hatta kitabın konusuyla ilgili geçmişte bilimsel bir çalışmanın yapılmadığı bilgisi verilmektedir. Bununla birlikte Tayfur, konuyla ilgili farklı bir akademik çalışmaya veya bilimsel bir veriye dayanmaksızın peşin yargılarda bulunmaktadır. Din ve inançtan kopuş furyasının sessizce, derinden ve istikrarlı bir şekilde büyüdüğünü düşünen Tayfur'a göre teizmden ateizme, deizme ve agnostisizme geçişler önlenmesi güç bir hareket haline dönüşmektedir. İnsanların çoğu bu durumun farkında, fakat üç maymunu oynamayı tercih etmektedir. Söz konusu değişim, basit sebeplere indirgenemeyecek kadar büyük ve kalıcıdır. Bu değişim bir dip dalga gibi asıl etkilerini sonraya saklamaktadır. Kitabın ismi de buradan gelmektedir.

Hız ve teknoloji çağında bilgi akışının hocalardan "Google" gibi evrensel bilgi araçlarına geçtiğini ifade eden editör, dinî konular ve tartışmalarla ilgili en detaylı bilgilere rahatlıkla ulaşılabilmesinden hareketle din gerçeklerinin artık gizlenemeyip gün yüzüne çıktığını savunmaktadır. Dip dalganın asıl kaynağı da budur. O'na göre matbaanın icadı ile başlayan ilerleme sürecinde Hıristiyanlığın iç yüzü ayan hale gelmiş, bugünse Kuzey Avrupa'da Hıristiyanlık hemen hemen bitmiştir. İslam coğrafyasının da dinden kopuş furyasına dahil olduğu göz önünde bulundurulduğunda durumun vahameti görülecektir. Tayfur, bunlara dayanarak istikbalde de İbrahimî dinlerin sonlanacağını kestirmektedir.

Hakikatin gün yüzüne çıkmasına katkı sağladığını düşünen editöre göre anket çalışması, yirmi beş yaşından küçüklere ve altmış yaşından büyüklere uygulanmamıştır. Bunun sebebi, yirmi beş yaş altının zaten dinle ilgisinin bulunmaması, altmış yaş üstünün ise görüşlerini değiştirmede inatçı olmasıdır. Konuyla ilgili çok farklı görüşlerin olması ve ciddi çalışmaların azlığı ile ilgili itirafına rağmen Tayfur'un akademik çalışmalara atıf yapmaksızın böyle yargılarda bulunması kendisini ve çalışmasını eleştiriye açık hale getirmektedir.

“Dip Dalga” kitabı ile ilgili bir değerlendirme yazısında belirtildiği üzere çalışmanın en temel sorunlarının başında anket yapılan örneklemin hangi yöntemlerle nasıl belirlendiğine dair açıklamanın eksikliği gelmektedir. Anket soruları toplamda kaç kişiye yöneltilmiştir? Çalışmada fikirlerini açıkça gizlediklerini beyan eden altmış kişi, kaç kişi arasından nelere dayalı olarak seçilmiştir? İslam'da kalmayı tercih etmiş ve çalışmada görüşlerine yer verilmemiş kaç kişi vardır? Bunlara yönelik herhangi bir beyanın ve istatistiksel verilerin bulunmaması araştırmayı muğlak ve müphem hale getirmektedir. Örneklemin temsil gücünün zayıflığı çalışmadaki bilgilerin güvenilirliğini ve çıkarımların geçerliliğini menfi anlamda etkileyeceğinden kitabın bu yönüyle kusurlar barındırdığı söylenebilir.<sup>2</sup> Dindar çevrede teizmde kalmayı tercih eden ve etmeyenlerle ilgili kitapta bir veri sunulmadığı gibi başka araştırmalardan da söz edilmediği için, dindar çevrede ateizmin yayıldığı iddiasına yönelik çok yönlü okuma ve karşılaştırma yapılamamaktadır.

Editörün sunuş, özet ve değerlendirme bölümleri okunduğunda din karşıtı bir dil kullandığı açıkça görülmektedir. O'na göre din, bilim ve mantık dışı olup aklın ve vicdanın kabul etmediği çelişkilerle doludur. Araştırarak bunları görebilen sağduyulu kişiler, sorunların İslam'ın kendisinden kaynaklandığını fark etmekte ve doğal olarak dinden uzaklaşmaktadır. Nitekim Tayfur'un hazırladığı “Aydınlanma yaşayalı kaç yıl oldu?” anket sorusunda yer alan “aydınlanma” kavramı bu ön yargının açık delilidir. Editör, soruyu daha objektif bir dille sormak yerine İslam'dan ayrılışa olumlu bir değer vererek sormayı tercih etmektedir.

2 Fatıma Akkaya Öge, “Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler”, *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (20 Nisan 2023), 128.

Çalışmanın pek çok yerinde iyi din eğitimi alan anket grubunun dindeki çıkmazların içine bizzat girerek dinin özünü görmüş olmaları defaatle vurgulanmaktadır. Yazara göre, din eğitiminden geçmeyen kişilerin basit reaksiyonlarla deizmi tercihlerinden farklı olarak Müslümanların entelektüel yetkinlikleri arttıkça dinden kopmaları söz konusudur. Bunun nedeni, İslam'ın yetersizliğinin çok daha yakından görülmesidir. Editörün zihninde dinin, özü görüldüğünde terk olunacak bir konumda olduğu yorumu yapılabilir. Bu görüşlerini de iyi din eğitimi almakla nitelendirdiği imam, öğretmen, müftü ve akademisyenlerin ifadeleriyle desteklemeye çalışmaktadır. Tayfur, çalışmaya katılan kişilerin iyi din eğitiminden geçtiklerini vurgulamakta fakat bu nitelendirme hakkında imam hatip veya ilahiyat mezunu olmak dışında başka bir veri sunmamaktadır. Bu bireylerin ateizme geçiş nedenlerinden en önemlisi de din eğitiminden geçmeleri sebebiyle İslam'ı kendi kaynaklarından öğrenmeleridir. İslam'ı kendi kaynaklarından öğrenmiş, iyi din eğitimi almış ve İslam dininde kalmayı tercih etmiş akademisyen, öğretmen, imam, ilahiyat mezunu ve benzeri kişilere yönelik bir inceleme veya başka çalışmalarla mukayese sonrası böyle bir değerlendirmenin yapılması çok daha sağlıklı olabilirdi. Mevcut değerlendirmeler dinî alanda veya akademik düzeyde kendini geliştiren fakat İslam'ın sınırları içinde kalmayı tercih eden diğer bireyleri gerçeği görmemek veya gizlemek gibi töhmetler altında bırakmaktadır.

Dinden uzaklaşma dalgasını siyasi saiklere veya psikolojik tepkilere bağlamamayı tercih eden editör, işin temelinde bilgiye dayalı ciddi sorgulama ve araştırma sürecinin bulunduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte çalışmada sürekli vurgulanan ciddi sorgulama ve araştırmanın keyfiyeti hakkında yeterli açıklama yapılmamaktadır. Ankete katılan bazı kişilerin cevapları incelendiğinde siyasi ve ideolojik unsurların İslam'ı terk etmelerinde fazlasıyla etkin olduğu görülmekte, Tayfur'un kendisi de siyasi ve psikolojik etkilere örnekler vermektedir. Diğer yandan editör bu süreçte psikolojik etkenlerin epistemolojik sorunlardan çok daha etkili olabileceğine dair çıkarımda bulunmaktadır. Bu da yazarın kendi değerlendirmesiyle çeliştiğini göstermektedir. Duaların kabul olunmamasının, çocukların sorduğu dinî soruların, alkol almaya başlamanın, din ile ilişkilendirilen terör faaliyetlerinin, sosyal medya araçlarında ateistlerin sözleriyle



karşılaşmanın ve görülen tartışmaların ateizme geçmede etkin olduğu söylenmektedir. Bu örneklerin bilgiye dayalı nitelikli okuma ve sorgulama vurgusuna gölge düşürdüğü söylenebilir.

Çalışmadaki dikkat çeken değerlendirmelerden biri de günümüzde dindar çevrelerde İslam'dan çıkışların geçmişe göre daha fazla olduğudur. Böyle bir yargıda bulunmak geçmiş ve güncel çalışmalarla mukayeseyi gerektirmekteyken Tayfur'un İslam'dan ayrılan kişilerle ilgili herhangi bir veri sunmadığı görülmektedir. Editörün akademik veriler yerine yaygın söylemlere dayanması, bugün ile ilgili geçmiş verilerle karşılaştırma yapmaksızın yargılarda bulunması doğru değildir.

Dindar çevrelerdeki mevcut durumun buzdağının görünen kısmı olduğunu belirten Tayfur, görünmeyen kısmın çok daha büyük olduğunu, gelecekte dinî inancın zayıflayıp anlamını yitireceğini öngörmektedir. Altmış kişiyle sınırlı, bilimsel yönüyle eleştirilebilir bir çalışmaya istinaden böylesi büyük bir kehanette bulunmak, her ne kadar bu öngörü gerçekleşecek olsa bile bugün için yeterli gerekçelere sahip değildir. Yalnızca altmış kişi ile sınırlandırılmış, geçmiş verilerden ve zıt görüşleri savunan araştırmalarla ilgili mukayeselerden yoksun her çalışmadan istenilen sonuçlar çıkarılabilir. Tayfur'un kullandığı bu yöntem ve tekniklere dayanarak öne sürdüğü görüşlerin zıddını savunan incelemelerin de geçmiş, bugün ve gelecekte ortaya konulması mümkündür.

Kitabın sonunda Hasan Aydın'ın "Eski İslamcılar, Yeni Dinsizler İslam'ı Neden Terk Ediyorlar?" başlıklı bir değerlendirme yazısı bulunmaktadır. Aydın, Tayfur'un çalışmasını dindar çevrenin dinsizliğe yönelimi konusuyla ilgili tek ciddi araştırma olmakla övmektedir. Aydın'a göre "Dip Dalga", inançlarını terk eden kişilerin özgün beyanlarının görülmesiyle öne çıkmaktadır. Tayfur'un değerlendirmelerine katılan ve yazısında eleştiriye yer vermeyen yazarın da Tayfur ile benzer görüşlere sahip olduğu söylenebilir.<sup>3</sup>

3 Hasan Aydın, "Eski İslamcılar, Yeni Dinsizler İslam'ı Neden Terk Ediyorlar?", *Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler...* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 161-171.

Tayfur'un çalışması ile ilgili Fatıma Akkaya Öge tarafından kaleme alınmış inceleme yazısında, kitabın yöntemsiz ve taraflı olduğu yorumu yapılmıştır. Yazıda çalışmanın bilimsel yöntem ve teknik bakımından barındırdığı hatalar örnekleriyle gösterilmektedir. Öge, Tayfur'un çalışmasına benzer şekilde ispatlamak istenen herhangi bir yargıya uygun belli sayıda insanı bulup onlarla anket yaparak her türlü tezin savunulabileceğini düşünmekte ve Tayfur'un çalışmasına ciddi eleştiriler getirmektedir.<sup>4</sup>

Sonuç olarak, Hamdi Tayfur'un çalışması güncel bir konu olan günümüz insanının dini inançla olan ilgisi ve teizm-ateizm-deizm dengesinin hangi yönde bozulduğu meselesiyle ilgili dikkat çekicidir. Özellikle de geçmişinde dindar olan, din eğitimi almış, muhafazakâr toplumun içinde yer alan bazı bireylere yönelik olması kitabın özgünlüğünü yansıtmaktadır. Bunlarla birlikte kendisinin de itiraf ettiği gibi, konuyla ilgili nitelikli ve ciddi araştırma henüz yapılamadığı gibi kendi çalışması da bu sıfatları haiz görünmemektedir. Yaygın söylemler üzerine günümüz insanının dinden koştüğünü kabul eden yazar, geçmişinde dindar olan kişilerin de artık İslam'dan uzaklaştıklarına ve bunun daha da artacağına yönelik tezini zayıf temeller üzerine inşa edip aşırıya varan değerlendirmeler yapmaktadır. Eserin bilimsel bir çalışma olduğu açık bir şekilde savunulmasa da özet ve değerlendirme kısımlarında keskin söylemlerin varlığı göze çarpmakta, bilimsel objektiflikten yoksun bir dil kullanılması da göze batmaktadır. Araştırmanın altmış kişi ile sınırlı olması, örneklem temsil gücünün zayıflığı, geçmişe dair veri ve istatistiklerden istifade edilmemesi, diğer çalışmalarla karşılaştırmaların bulunmaması da Tayfur'un öngörü ve değerlendirmelerinin güvenilirliğini olumsuz etkilemektedir. Bu yönleriyle kitabın dindar çevrelerin dinden uzaklaşmalarına yönelik akademik bir araştırmadan daha çok İslam'ı terk eden altmış kişinin anlatılıp durumlarının değerlendirilmesiyle öne çıktığı söylenebilir.

---

4 Akkaya Öge, "Dip Dalga", 127-131.

---

## Kaynakça

**Akkaya Öge**, Fatıma. "Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler". *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (20 Nisan 2023), 126-131.

**Aydın**, Hasan. "Eski İslamcılar, Yeni Dinsizler İslam'ı Neden Terk Ediyorlar?" *Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler...* 161-171. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, 2022.

**Tayfur**, Hamdi. *Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler...* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, 2022.



# idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies  
Cilt / Volume-3 • Sayı / Issue-1 • Haziran 2023



Cilt | Volume: 3 • Sayı | Issue: 1

15 Haziran | June 15, 2023

Ali Öncü. Niyet, Süreç ve Anlam Öğrencilerin İlahiyat Fakültesi  
Tecrübesi. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022, 383 Sayfa.

## Hatice Bahçacı

Yüksek Lisans Öğrencisi, Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü,

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye.  
Graduate Student, Giresun University, Institute of Social Sciences,  
Department Philosophy And Religious Studies, Giresun/Turkey.

haticebahcaci.hb@gmail.com

ORCID: 0009-0006-5596-6795

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Değerlendirme | Book Review

Geliş Tarihi | Date Received: 30 Mart | March 2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 7 Mayıs | May 2023

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Haziran | June 2023

## Atıf | Cite as

Bahçacı, Hatice. "Ali Öncü. Niyet, Süreç ve Anlam Öğrencilerin İlahiyat  
Fakültesi Tecrübesi. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022, 383 Sayfa." *İdrak  
Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 252-258.

## İntihal | Plagiarism

Bu çalışma bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit  
edilmiştir.

*This article has scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been  
detected.*

## Telif | Copyright ©

*idrak*'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.  
The copyrights of articles published in *idrak* belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

## Ali Öncü. Niyet, Süreç ve Anlam Öğrencilerin İlahiyat Fakültesi Tecrübesi. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022, 383 Sayfa.

### Öz

Bir yüksek din öğretimi veren kurum olarak ilahiyat fakülteleri, Cumhuriyet tarihi boyunca farklı uygulamalara maruz kalarak kurumsallaşmıştır. Süreç içinde çok fazla değişimin yaşanması verilen eğitimde de farklı çıktılar oluşmasına neden olmaktadır. Bahse konu çıktılarının olumlu ve olumsuz olarak değerlendirilmesi mezun olan öğrenciler tarafından yapılabilmektedir. Bu çalışmanın ilahiyat fakültesindeki öğrenimini tamamlamış olan öğrencilerin eğitim süreci boyunca fakülteye karşı geliştirdikleri tutumlarını ve mezun olduktan sonra elde ettikleri kazanımları araştırmak üzere kaleme alındığı görülmektedir. Eserde mezun öğrencilerle yapılan görüşmeler değerlendirilerek ilahiyat fakültelerinde mevcut durumda fayda sağlayan uygulamaların geliştirilmesi ve eksik olarak görülen noktaların düzeltilmesi konusunda öneriler yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi, Süreç, Değerlendirme

Değerlendirmesi yapılacak olan *Niyet, Süreç ve Anlam Öğrencilerin İlahiyat Fakültesi Tecrübesi* isimli kitap Pamukkale Üniversitesi öğretim üyesi Dr. Ali Öncü tarafından kaleme alınmıştır. Lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini Marmara Üniversitesinde tamamlayan Öncü, çeşitli alanlarda yöntem ve durum araştırması yapmıştır. Öncü, daha çok nitel alanlarda yaptığı araştırmalarla tanınmaktadır. Ekim 2022 tarihinde yayınlanan eseri de nitel araştırma yöntemini benimseyen ve görüşme tekniğinden faydalanan bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu eserin ele aldığı konuya dair Ali Ulvi Mehmedoğlu'nun kaleme aldığı *'İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri'* ve yine Ahmet Koç'un kaleme aldığı *'İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri'* isimli eserler de nitel araştırma yöntemi ile yapılmış benzer çalışmalardandır. Öncü'nün bu çalışmasında ise ilahiyat fakültesi öğrencisi olmanın anlamı yine ilahiyat öğrencileri açısından araştırılmıştır. Katılımcılar ile yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen veriler *In Vivo* programı yardımıyla ve yorumlayıcı fenomenolojik analiz tekniği (YFA) kullanılarak değerlendirilmiştir. Öncü, Smith ve Osborn'a atıf yaparak YFA tekniği ile yürütülen çalışmalarda katılımcılardan elde edilen bulgular kadar araştırmacının

da yaptığı yorumların önemli olduğunu belirterek eserde sıklıkla kendi yorumlarına yer vereceğine vurgu yapmıştır.

Yazar, Türk siyasi tarihinde bir ara dönem olan 28 Şubat sürecini bizzat yaşamış ve din eğitimi uygulamalarına yönelik birtakım menfi gelişmelere şahit olmuştur. Bahsi geçen sürece şahit olan yazar, zaman içinde ilahiyat fakültelerinin geldiği konumu burada öğrenim gören öğrencilerin gözünden değerlendirmeyi hedeflemektedir. İlahiyat fakültesinde beş yıl boyunca eğitim görmüş ve bu sürecin tamamına tanıklık etmiş olan katılımcıların mezuniyetlerinden sonra bu görüşmelerin yapılmış olması da çalışmanın objektif bir bakış açısıyla gerçekleştiğinin bir göstergesidir. Yazar tarafından yapılan bu değerlendirmeler fakültede öğrenim gören katılımcıları eleştirmekten ziyade onların bakış açılarını öğrenmek ve verilen eğitimin niteliği hakkında çıkarımlarda bulunmaktır. 20 kişi üzerinden yürütülen bu çalışma genel olarak öğrencilerin ilahiyat fakültesini tercih sebepleri, bu fakülteden beklentileri, öğrenci oldukları zaman diliminde sosyal hayatta yaşadıkları olumlu veya olumsuz gelişmeler ayrıca fakülteden mezun olduktan sonra kazandıkları olumlu özellikler ve ulaşmayı bekleyip ulaşamadıkları hedeflerin değerlendirmesini içermektedir. Katılımcıların verdiği cevaplar üzerinden yapılan çıkarımlar, içeriden bir gözle fakültelerin değerlendirilmesi açısından oldukça büyük bir önem teşkil etmektedir.

Eser giriş, yöntem, bulgular ve yorum ile değerlendirme kısımları hariç; 'Başlangıç ve Niyet', 'Tecrübe ve Süreç', 'Eleştiriler', 'Gelecek ve Kaygı', 'Fiiller ve Hisler' olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. Her bölüm alt başlıklara ayrılarak belirtilen görüşler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler yapılırken katılımcıların belirtmiş oldukları görüşler birebir alıntı yapılarak verilmiştir. Paylaşılan bu alıntılar yazarın yapmış olduğu değerlendirmeler haricinde okuyucuların kendi görüşlerine göre çıkarım yapabilmelerine de imkân sağlamaktadır. Katılımcı sayısı bakımından değerlendirdiğimizde bir konuya ait en az yirmi farklı görüşün belirtilmesinin değerlendirme açısından bir zenginlik oluşturduğu görülmektedir. Katılımcıların tanınmasına imkân sağlayan lise türü (İmam Hatip Lisesi, Anadolu İmam Hatip Lisesi, Çok Programlı Lise), cinsiyet ve yaş gibi bağımsız değişkenlere ilişkin tablonun eklenmesi katılım-

cuların görüşlerinin anlamlandırılmasında olumlu yönde katkıda bulunmuştur.

‘Başlangıç ve Niyet’ başlığını taşıyan birinci bölümde daha çok öğrencilerin kendini tanıttığı kısma yer verilmiştir. Fakülteye gelmeden önce ve geldikten sonra kişisel özelliklerinde, Allah ile olan ilişkilerinde ve özgüvenlerinde nasıl bir değişimin olduğu saptanmıştır. Katılımcılardan çoğunun ifadelerine göre fakülteye gelmeden önce dini eğilim gösterdikleri ve bunun ilahiyat fakültesini seçmelerinde büyük bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak hiçbir dini eğilimi olmadığı halde bu bölümü tercih eden katılımcıların fakülteye geldikten sonra Allah ile iletişimlerinde olumlu anlamda gelişme olduğu görülmektedir. Fakülteye gelmelerine etki eden diğer sebepler ise çevre, aile ve dini arayışlar olarak sınıflandırılmaktadır. Daha dindar olan aileler çocuklarını ilahiyat fakültesine gitme konusunda desteklerken, dini hassasiyet konusunda daha yetersiz olan ailelerin buna çok sıcak bakmadığı da ulaşılan sonuçlar arasındadır. Ancak konuyla ilgili en genel kanaatin fakülteyi tercih eden bireylerin hem kendini geliştirme hem de büyük oranda insanlara fayda sağlama amacı taşıdığı elde edilen sonuçlar arasındadır.

Çalışmanın ana hattını oluşturan ikinci bölüm katılımcıların süreç değerlendirmelerine yer verilen kısımdır. Katılımcıların çoğu ilahiyat fakültesinin kendilerinde yoğun bir bilgi birikimi kazandırdığını iddia etmektedir. Bazı durumlarda teorik bilgilerin yoğun olarak verilmesinden dolayı uygulama kısmında sıkıntılar yaşandığını belirten katılımcılar da bulunmaktadır. Ancak burada kendileri açısından en olumlu gördükleri özellik; düşüncede, davranışta ve duyguda dönüşüm yaşamalarıdır. Fakültede verilen felsefe ve mantık derslerini hayatlarının her alanında kullandıklarını belirten katılımcılar, daha akılcı düşünebildiklerini, çözüm odaklı olduklarını ve olaylara farklı perspektiflerden bakabildiklerini belirtmektedir. Bu durum katılımcıların hem bireysel gelişimlerine hem de çevre ile iletişimlerine pozitif olarak yansımaktadır. Özellikle çevre ile olan ilişkilerde ilahiyatçı olmanın haklı gururunu yaşadıklarını belirten bazı katılımcılar, girdikleri ortamlarda fakülteden mezun olup olmadıklarına bakılmaksızın bir saygınlık elde ettiklerini söylemektedir. Bunun aksini belirten katılımcıların olması da çalışmada dikkat çeken nok-

talardandır. Özellikle halk arasında yaygın olan bid'atler bazen farz ibadetlerden daha mühim görülebilmektedir. Toplumun dini olarak bilgi seviyesinin düşüklüğü ve genel kabul gören yanlış veya eksik bilgiler, ilahiyatçılar tarafından düzeltildiğinde yadırganabilmekte ve toplum tarafından fakülteye dair önyargı oluşabilmektedir. Aynı şekilde katılımcılar tarafından belirtilen noktalardan biri de arkadaşlık ilişkileridir. İlahiyatta kazanmış oldukları bilgiler ve geliştirdikleri tutumlar nedeniyle bazı arkadaşlarıyla daha yakın iletişim kurabilen katılımcılar olduğu gibi yine aynı sebeplerden birbirlerinden uzaklaştıkları ve kendilerine uygun görmedikleri için bitirilen arkadaşlıkların da olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

İkinci bölüm aynı zamanda fakülteadaki eğitimin karma sisteme sahip olması üzerinde durmaktadır. Toplumun birer ferdi olarak kadın ve erkeklerin etkileşimi bağlamında bazı kız öğrencilerin çekindikleri için sınıfta soru soramamaları, istedikleri düzeyde derse katkı sağlayamadıkları görülmektedir. Değerlendirilen kitaptaki bu veri kanaatimizce cinsiyete göre okuldan alınabilecek verim düzeyini etkileyebilmektedir. Aynı şekilde basit düzeyde iletişim kurulması gereken durumlarda bile çevrenin etkisi ile çekingenlik yaşanmaktadır. Ancak bu durum birbirinden habersiz olan diğer katılımcılar açısından bir eleştiri konusu haline gelmektedir. Yaşadığımız toplum açısından bakıldığında hayatın her alanında kadın-erkek iletişimini zorunlu kılan noktalar vardır. Bu açıdan kadınların sosyal hayatta kabul görmesi ve asıl önemli olan noktanın kadın ile erkeğin niçin iletişim kurduğunun değil, nasıl iletişim kurulması gerektiği üzerinde durulmasıdır. Dile getirilen tüm bu görüşler ilahiyat fakültesinin misyonuna yüklenen anlam açısından çok değerlidir.

İlk iki bölümdeki pozitif değerlendirmelerin aksine kitabın üçüncü bölümü fakülteye ve sisteme dair eleştiriler ile karşımıza çıkmaktadır. Yaşanan sıkıntılar daha çok fakülte müfredatının ağırlığına, arkadaşlara ve öğretim üyelerine yapılan eleştiriler olarak sınıflandırılmaktadır. Programın diğer fakültelere oranla çok yoğun olması, ders sayısının fazla ve içeriklerinin derinlikli olması katılımcıların hem zihinsel olarak yorulmasına hem de anlatılan derslerin yüzeysel kalmasına neden olmaktadır. Ayrıca öğretim üyelerinin genelde anlatım yöntemini kullanması ve çok bilgi vermek adına karşılıklı iletişimin



ve tartışmanın geri planda kalması da katılımcılar açısından eksik görülen noktalar olarak belirtilmektedir. Arkadaşlarının çekingen olarak davranması ve aslında desteklemedikleri bir fikir öğretim üyeleri tarafından dile getirildiğinde hiçbir itirazın gelmemesi de eğitimde oluşacak tartışma ortamına engel olduğundan verimsizlik olarak görülmektedir.

‘Gelecek ve Kaygı’ olarak isimlendirilen dördüncü bölümde; katılımcıların tıpkı tüm üniversite mezunlarında olduğu gibi meslek edinme kaygısının ağır bastığı anlaşılmaktadır. Verdikleri emeğin karşılığını insanlara faydalı olacak ve hayatlarını idame ettirecek şekilde bulmak istemektedirler. Ancak meslek edindikten sonra çoğu katılımcının kendini geliştirmek için alan okumalara hatta lisansüstü eğitime devam etmek istemeleri de göze çarpan noktalardan olmaktadır. Evliliği çalışma hayatına ve akademik başarıya engel olarak görmeyen katılımcılar vardır ancak özellikle erkek katılımcılarda evlenmeden önce iş bulma gayesinin daha baskın olduğu görülmektedir. Bir katılımcının evleneceği kişinin eğitim anlayışının kendisi ile benzer olması ilim yolculuğunda da hayat arkadaşıyla birlikte olmak istediğini göstermektedir.

Eserin son bölümü ‘Fiiller, Hisler ve Krizler başlığını taşımaktadır. Katılımcıların amaçlarının genelde insanlara fayda sağlamak olduğu ve özellikle öğrenciler ile din arasında köprü görevi görmeyi amaç edindikleri görülmektedir. Özellikle göreve başladıktan sonra öğrencilerine rehberlik etmek, onların eksik ve yanlış bilgilerini düzeltmeye çalışmak ve böylece kendilerine toplumsal dönüşüm konusunda bir misyon biçmek mücadeleciler ruhlarına işaret olarak yorumlanabilir. Yukarıda bahsettiğimiz çoğu durumun katılımcıların duygu durumunu etkilediği görülmektedir. Zaman zaman yoğun sorumluluk hissi, bıkkınlık, toplumdan dışlanmışlık ve tedirginlik olarak adlandırılan duygu geçişleri psikolojik açıdan zorlu bir eğitim süreci geçirdiklerini göstermektedir. Ancak her şeye rağmen Allah rızasını gözetken bir bakış açısı sergileyen katılımcılar kendilerini ifade etme gayesine düşmüşler ve bu konudaki çabalarından vazgeçmeyeceklerini belirtmişlerdir.

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, kitapta aynı alıntılarının birçok defa verilmesinin eser okunurken tekrara düşme algısı oluşturduğu söylenebilir. Nitel araştırmanın bir gereği olarak katılımcıların fikirlerinin olduğu gibi aktarılması yazarın yorumlarını destekler niteliktedir. Ancak bazı noktalarda eklenen alıntılarının kitabın anlatımındaki akıcılığı tam olarak koruyamadığını söylemek yerinde olacaktır. Diğer taraftan kitap, yorumlanması ve okurken farklı bakış açılarına kapı aralaması bakımından oldukça etkilidir. Dili son derece yalın olan kitap her kesimden insanın okuyabileceği düzeyde olması sebebiyle okuyucu kitlesi geniştir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin kendi fakültelerine karşı eleştirel bakış açısını yansıtan eser adeta şu anda öğrenim gören öğrencilerin duygularına tercüman olmaktadır. Aynı zamanda ilahiyat fakültesine gitmek isteyen öğrencilerin ne gibi durumlarla karşılaşabilecekleri konusunda fikir verebilecek niteliktedir. Özellikle tema değerlendirmeleri yapılırken farklı öğrenme kuramlarına, psikolojik ve sosyolojik olarak yapılan araştırma sonuçlarına atıflar yaparak katılımcıların fikirlerinin çeşitli araştırma sonuçlarından elde edilen bulgulara göre değerlendirilmesi yazarın bilimsel verileri ne kadar yerinde kullandığını göstermede oldukça etkili olmuştur. Kalemle alınan bu eser nitel veri analizi kapsamında oldukça başarılı ve alana katkı sağlayacak bakış açısına sahip konumdadır. Daha önce yapılan benzer çalışmalara değinilen yerler araştırmanın verilerini destekleyerek ulaşılan sonuçların okuyucuya güven vermesini sağlamaktadır.



## DÜZELTME

İdrak Dergisi'nin Haziran 2022'de yayımlanan, 2. Cilt 1. Sayıda yer alan ve Yakup Özübek tarafından kaleme alınan "Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Takvâ Kavramı" başlıklı makalenin 173. sayfasında maddi bir hata oluşmuş, yazarın gönderdiği metinde yer alan bir paragraf yayımlanan nüshada yer almamıştır. Bahsi geçen eksik paragraf aşağıda blok metin halinde yer almaktadır.

...Yazar kitabın mukaddimesinde belirttiği üzere Kur'an'ın Türkçeye tam manası ile çeviri yapılamayacağından bahsetmiştir. Eserin yazımı için Türkiye Cumhuriyeti ile Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır arasında bir mukavele imzalanmıştır. Bu mukavelede tefsir ile ilgili şartlar şöyledir:

...öncelikli olarak âyet-i kerimelerin metni, altına meali, sonrasında ise tefsir ve izah kısmı yazılacaktır. Tefsir ve izah kısmında âyetler arasındaki münasebet, sebep-i nüzul ve kıraat hakkında bilgi verilecek, gerektiği yerde kelimeler ve dil bilgisi izahatı yapılacaktır. İtikatça Ehli Sünnet mezhebine, amelce de Hanefi mezhebine bağlı kalınması şartıyla; âyetin kapsadığı dini, şer'i, hukuki, içtimai ve ahlaki hükümler açıklanacak, âyetlerin işarette bulunduğu ilmi ve felsefi konularla ilgili bilgiler verilecek, özellikle tevhidi âyetler, ibret ve öğüt veren âyetler yeterince izah edilecek, konuyla ilgili olan İslâm tarihi olayları anlatılacaktır. Yabancı müelliflerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak yapmış oldukları tahrifatlar görüldüğü takdirde izah edilecektir. Tefsirin başına ise Kur'an'ın hakikatini açıklayan ve Kur'an ile ilgili bazı önemli bilgilerin bulunduğu bir mukaddime yazılacaktır.<sup>1</sup>

Elmalılı bu şartlara bağlı kalmış ve neticede ümmete mâl olmuş değerli bir eser meydana getirmiştir. Sekiz ciltten oluşmuş büyük bir tefsir kitabı olan eserin fihristi de ayrıca bir cilt teşkil etmektedir. Diyanet İşleri Riyaseti bütçesinden sağlanan tahsisat ile on iki senede tamamlanmış ve 1935- 1939 yılları zarfında on bin adet basılmıştır.<sup>2</sup>...

1 Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 1/15.

2 Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, 2/787.