

Sayı / Issue 23

E-ISSN: 2687-2692

Yıl / Year Eylül / September 2023

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.
Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity

E-ISSN: 2687-2692 | EYLÜL 2023, SAYI 23 | SEPTEMBER 2023, ISSUE 23

Eski Adı / Former Name

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012-2019)
ISSN: 2147-2521 Son Sayı / Latest Issue Mart / March 2019 – Sayı / Issue 14

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Nimetullah AKIN
Dekan / Dean

Editörler / Editors

Dr. Halil EFE

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Muhammet Emin EFE • Arş. Gör. Büşra YILDIRIM

Sayı Alan Editörleri / Issue Section Editors

Doç. Dr. Mehmet YILMAZ • Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ŞAVLUK • Arş. Gör. Dr. Halil EFE • Arş. Gör. Dr. Yusuf İzzettin AKTAŞ •
Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Muhammet Emin EFE • Arş. Gör. Büşra YILDIRIM • Arş. Gör. Metin Çiftçi

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Nimetullah Akın, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA, Justus-Liebig-Universität Gießen, D • Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Tevhit Ayengin, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Universität Osnabrück, D • Doç. Dr. Mahmut Salihoglu, İstanbul Üniversitesi, TR • Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Doç. Dr. Selahattin AKTİ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Ahmed ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Şevket Yavuz, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Bingöl Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Kemal ATAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Ahmed ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Ertuğrul ŞAHİN, Universität Heidelberg • Dr. Hakkı ARSLAN, Universität Münster • Doç. Dr. Mansur KOÇİNKAĞ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Serdar ASLAN, Universität Erlangen-Nürnberg • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Zekirija SEJDİNİ, Universität Wien • Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Bilal TAŞKIN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi • Doç. Dr. Yunus AKYÜREK, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Muhammed BEDİRHAN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Fatih OĞUZAY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Cosmin Tudor Ciocan, Universitatea Ovidius Constanta.

İletişim / Correspondence Address

Dr. Halil EFE, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel: 0286-2180018 (dahili: 29058) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Sekreteryaya

Arş. Gör. Rananur AKYILDIZ • Arş. Gör. Muhammet Emin EFE

Mizanpaj

Arş. Gör. Muhammet Emin EFE

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan uluslararası ve hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.

Dergimizin Yazım Kuralları ve Yayım İlkeleri 268-271. sayfalarda yer almaktadır.



Dizinler

ROOTINDEXING
JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

<https://www.rootindexing.com/journal/kilitbahir-Kilitbahir/>

ACARINDEX
academic researches index

<https://www.acarindex.com/journals/kilitbahir-1297>

SÖBIAD

<https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=dergi-sayfasi&ID=1939>

idealonline

<https://idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uld=978>

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

İslâm'da Evlilik ve Erkeğe Düşen Ahlaki Sorumluluklar	1
Marriage in Islam and Moral Responsibilities of Men <i>Macide KÖSAL</i>	
Kelâm Kavramı Açısından Müsned ve Müsned İleyhin Halleri	25
The Conditions of Musnad and Musnad İlayh in terms of the Concept of Kalam <i>Şule Ağaç</i>	
Necîb el-Kîlânî'nin "Ardu'l-Enbiyâ" Adlı Romanının Tahlili	51
Analysis of Nagip al-Kîlânî's Novel "Ardu'l-Anbiyâ" <i>Meryem ÇELİK</i> <i>Ramazan DEMİR</i>	
Belâgat İlminde Haber ve İnşâ	77
News and Construction in Rhetoric <i>Meryem ARPA</i> <i>Mahfuz GEYLANI</i>	
On Dokuzuncu Asır İslâm Hukuk Usûlü Çalışmaları (1800-1923)	96
Studies on the Principles of Islamic Jurisprudence in the Nineteenth Century (1800-1923) <i>Hasan ÖZKET</i>	
İslam Geleneğinde Tanrının Doğası Tartışmaları Bağlamında Felsefe-Kelam İlişkisi	125
Philosophy-Theology Relation in connection with Discussions on the Nature of God in Islamic Tradition <i>Bayram Çınar</i>	
Bursa Tasavvuf Kültüründe Mısrîlik ve Gazzîzâde Abdülatif Efendi'nin Ravzatü'l-Müflihûn Adlı Eserindeki Zümre-i Zâkirân	157
Egyptianism in Bursa Sufi Culture and Gazzîzâde Abdülatif Efendi's Book Titled Ravzatü'l-Müflihûn Community of Zâkir <i>Şemsettin ÇOBAN</i>	

Ülkemizde Kıraat İlimi Alanında Yapılan Doktora Çalışmaları	172
Doctoral Studies in the Field of Recitation Science in Our Country <i>Muhammed Yusuf KÜÇÜK</i> <i>Mustafa SAĞLAM</i>	
İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış	191
An Overview of The Schools of Qiraat Before Ibn al-Jazari <i>Recep KOYUNCU</i> <i>Süleyman KILIÇ</i>	
Türkiye’de Sürdürülen Kıraat Tedrisatı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme	219
A Critical Assessment on Continued Terrace Training In Turkey <i>Emre AHIRŞAN</i> <i>İmran ÇELİK</i>	
Platon Bir Püriten miydi: Iris Murdoch’un Platon Yorumu Üzerine Eleştirel Bir Okuma	247
Was Plato A Puritan: A Critical Read on Iris Murdoch's Interpretation of Plato <i>Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU</i>	

KİTAP İNCELEMELERİ

Acı Çekme Cesareti (Kitap İncelemesi)	264
<i>Süleyman DOĞANAY</i>	

Araştırma Makaleleri

İslâm'da Evlilik ve Erkeğe Düşen Ahlaki Sorumluluklar*

Marriage in Islam and Moral Responsibilities of Men

Macide KÖSAL**

Öz

Yaratılmışlar arasında en değerli konuma sahip olan insan, doğduğu ilk andan itibaren bireysel ve toplumsal düzenin inşası noktasında derin bir anlam arayışı içerisine girmiştir. Fitratsal bir hakikat olan bu arayışın en tatmin edici cevabı ise hiç şüphesiz ki aile kurumunda saklıdır. Zira toplumsal düzen, ancak sağlam temelli ailelerin bir araya gelmesiyle örülebilen bir yapıdır. Bireysel ve toplumsal nizamın koruyucu kalesi olan İslâm ise, bu noktada gerekli düzenlemeleri yaparak insanların zihinlerinde var olan karanlık odalara aydınlık getirmiştir. Bu makale, yanlış öğretiler altında zihnin belki de en büyük karanlığı konumunda olan aile kurumu için bilinen pek çok yanlış ışık tutarak çiftleri içlerinde bulunduğu mevcut kargaşadan ilahi düzene entegre etmeyi ve toplumun inşasına sarsılmaz bir çatı oluşturmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte pek çok toplumda kadın ahlakına dair onca şey sıralanırken, erkek ahlakı konusunda bilgi ve anlayışın hâlâ yeteri düzeyde olmaması durumuna da aile içi sorumluluklar noktasında ayrı bir parantez açan bu çalışma, yüce Allah'ın kulları için belirlediği ilahi düzene atıfta bulunarak mevcut eksikliği gidermeyi planlamaktadır. İslâm, evlilik birliği içerisinde kadınlara olduğu kadar erkeklere de uymaları gereken birtakım ahlaki sorumluluklar yüklemiştir. Ailenin idare ve yönetimini hakkıyla yerine getirmesi, iffetini harama karşı muhafaza etmesi, aile içi sorunlar karşısında İslâm'ın sunmuş olduğu çözüm önerilerini iyi algılayıp uygulaması ve hanımına karşı hoşgörüyü ön planda tutması erkeğin bahsi geçen sorumluluklarından başlıcalarıdır. Üzerinde durduğumuz bu temel sorumluluklardan hedeflenen, erkeğin aile içi konumunu İslâmî perspektiften okuyucuya sunmaktır. Bu çalışma ile ahlaki öğretilerin, cinsiyet ayrımı gözetmeksizin herkesi bağlayan ilahi hakikatler olduğu açık bir şekilde ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Evlilik, Aile, Erkek-Kadın, Ahlak.

Abstract

Human beings, who hold the most valuable position among the created beings, have been engaged in a profound search for meaning in individual and societal order since their birth. The most satisfying answer to this inherent quest, which is a natural truth, is undoubtedly found within the institution of

* Bu çalışma, Prof. Dr. Muhammed Fatih KESLER danışmanlığında devam eden "İslâm'da Erkek Ahlakı" yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, Türkiye, 2023).

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, kosalmacide4@gmail.com, ORCID: 0009-0008-3019-5386, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 08/06/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 07/08/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2023.

the family. Indeed, social order can only be constructed by the coming together of strong and stable families. Islam, the protective fortress of individual and societal order, has brought light into the dark chambers of the human mind by making the necessary arrangements. This article aims to shed light on many misconceptions surrounding the institution of family, which is perhaps the greatest darkness in the mind under false teachings, and seeks to integrate couples into the divine order and establish an unwavering framework for the construction of society. Additionally, while much is mentioned about women's morality in many societies, this study opens a separate parenthesis regarding the responsibilities within the family and plans to address the existing lack of knowledge and understanding about men's morality in terms of domestic responsibilities, with reference to the divine order set by Almighty Allah for His servants. Islam has imposed a set of moral responsibilities on both men and women within the marital union. Some of the key responsibilities for men include properly fulfilling the management and governance of the family, safeguarding their chastity against unlawful acts, understanding and applying the solution proposals offered by Islam in the face of family issues, and prioritizing tolerance towards their wives. The aim of focusing on these fundamental responsibilities is to present the position of men within the family from an Islamic perspective to the readers. This study clearly demonstrates that moral teachings are divine truths that bind everyone, regardless of gender.

Keywords: Islam, Marriage, Family, Man-Woman, Morality.

Giriş

İslâm'da her konu, belirli bir sistem ve düzen dahilinde ilahi hükümlere bağlanmıştır. Bu hükümler, insanların günlük hayat içerisinde ihtiyaç duydukları her türlü gereksinime karşılık vererek onlara bu noktada yol gösterecek olan birer işaret konumundadır. İnsanları doğruya yönlendiren bu işaretler yüce Allah'ın buyrukları aracılığıyla ortaya konmuş, Hz. Peygamber tarafından da ahlakına uygun şekilde yaşatılarak zihinlerde soru işareti kalmaksızın detaylıca işlenmiştir. Buna rağmen yüce Allah'ın kulları için çizdiği ahlak örüntüsüne tek bir pencereden bakıp, bu evrensel örüntüyü cinsiyete indirgeyerek ayrıştırma gibi bir yanılgıya düşmek oldukça hatalı bir tutumdur. Zira değerler eğitimi kapsamında insanlara aktarılan hiçbir ilahi öğretinin alanı daraltılarak muhatap kitlesi sınırlandırılmaz. Bu bağlamda toplumun büyük bir kesimi tarafından varlığı hâlâ kadınlar üzerinden sürdürülen ahlak olgusuna açıklık getirmek ayrıca İslâm'ın bu noktada kadın ve erkeğe sergilediği adil yaklaşımdan bahsederek mevcut yanılgının ilahi hakikatini gözler önüne sermek, çalışmamızın ilk hedefidir.

Ahlak, huzur ve mutluluk noktasında insanların en temel ihtiyaçlarından birisidir. Toplumsal düzenin sarsılmaz dinamiği konumunda olan bu hayati ihtiyaç, her ne kadar kitleden kitleye değişkenlik arz eden bir öğreti bütünü temsil ediyor olsa da bu öğretiler aracılığıyla verilmek istenen mesajlar, esasında tüm insanlığı ilgilendiren kapsayıcılığı bünyesinde barındırmaktadır. Bu sebeple ahlaki öğretilerin, toplum içerisinde farklı davranış biçimleriyle ifade ediliyor olması, bunların özü itibarıyla birbirlerinden farklı olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda rahatlıkla söyleyebiliriz ki İslâm'ın emirleri ve Hz. Peygamber'in örnek yaşamı vasıtasıyla sergilenen tüm erdemli davranışlar, bütün insanlık için

geçerli olan bir inanç sisteminin ahlak kurallarıdır. Pek çok insan bu kuralların neler olduğu bilgisine sahip olsa da bunların nedenselliği noktasında oldukça yetersiz kalmaktadır. Bu da işin hikmetini hakkıyla kavrayamamak gibi oldukça büyük bir problemi ortaya çıkararak bunların davranışa dökülmesine engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu öğretilerin neler olduğu bilgisine sahip olmak, bir toplumu ahlaken ileri taşımak için tek başına yeterli bir unsur değildir. İşte tam da bu noktada; ahlaki öğretileri bilinçsiz bir şekilde sıralayan bir kitleyi, bu öğretileri neden ve niçin uyguladığını tartışma konusu haline getirebilecek kadar şuur kazanan bir kitleye dönüştürme aşaması içerisinde zihinlere ilahi bir rota oluşturmak, bu çalışmanın diğer bir hedefi konumundadır. Ayrıca, araştırma konumuzun literatürde farklı türevlerde ele alındığı bir gerçektir. Fakat sosyal düzenin sarsılmaz dinamiklerinden birisi olan aile kurumu içerisinde, erkeklerin sergilemesi gereken ahlaki tutum ve sorumlulukları değerlendiren bu çalışmanın tek çatı altında yeterli kapsamı sunması, makalemizi erişilebilirlik açısından özgün bir noktaya taşımaktadır.

Netice itibarıyla ortaya koymaya çalıştığımız şey; İslâm'ın güzel ahlak tanımlaması içerisinde yer alan erdem yüklü değerler üzerinden, bu değerlerin içselleştirildiği evlilik birliği içerisinde erkeğe düşen sorumlulukların neler olduğuna açıklık getirerek, ahlaki öğretilerin, herkesi bağlayan ilahi hakikatler olduğunu ortaya koymaktır.

1. İslâm'da Evlilik

Toplumun temel taşı ve tüm sosyal yapıların güç kaynağı olan *'aile*, Arapça kökenli bir kavramdır. Evlilik ve doğum gibi yollarla çiftlerin bir araya gelmesi şeklinde de tanımlanan bu kavram,¹ insanlık hikayesinin başladığı ilk andan bu zaman dilimine kadar varlığını sürdürerek gelen eski bir yapının ifade biçimidir. Yani bu kurum, bir rastlantı sonucu değil aksine yüce Allah'ın isteği üzerine Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın bir araya gelmesiyle oluşan bir yapının temsili konumundadır.² İslâm, böylesi köklü bir yapıyı yalnızca iki bireyin bedensel birlikteliği şeklinde sınırlı bir tanım içerisine sıkıştırmamış, aksine insanlığın birlik ve beraberliği için taşıdığı hayati öneme dikkat çekerek bu kuruma atfettiği değeri açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu bağlamda Kur'ân'da yer alan; *"Kendileriyle mutlu olunuz diye eşler yaratıp aranızda sevgi bağı kurması, yüce Allah'ın varlığına bizzat delildir. Ama bunu sadece aklını gereğine uygun şekilde kullanabilen şuur sahibi kimseler anlar"*³ âyeti, evliliğin insanları iç huzura ulaştırma gibi kutsal ve evrensel bir sorumluluğu yerine getirdiğine işaret etmektedir. Ayrıca soyun devamlılığı, dini değerlerin koruma altına alınması ve süregelen nesillere bahsi

¹ Hayrettin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 59.

² D.İ.B., *Kur'ân-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Bakara 2/35; el-Mâide 5/27; el-A'râf 7/19, 23; Tâhâ 20/117-119.

³ er-Rûm 30/21; Detaylı bilgi için bkz. en-Nahl 16/72; el-Furkân 25/54.

geçen değerlerin aktarılması gibi daha pek çok şey,⁴ bu kurumun yüklendiği vazife doğrultusunda insanlığa sunulan en mukaddes getirilerdir.⁵

Kadınlar toprak ana, çocuklar ise bu toprağın mahsulleridir. Bu mahsullerin verimli bir şekilde yetişebilmesi için gereken özen ve bakımın sağlanması şarttır. Onlara karşı sergilenen her ince davranış, aile içerisinde filizlenip gelecek nesillere taşınacak olan ahlak eğitiminin ayrılmaz birer parçasıdır. Bu eğitimin kalbinde ise daha yolun en başından köklere yerleştirilecek olan samimi bir iman yatmaktadır. Zira iman, gönül koridorunda rotasız yolculuk eden kimseler için bir pusula konumundadır ve bu pusulayı derinlerinde taşıyan herkes, varoluş amacını kulluğun gereğince belirleyerek yoluna bu şekilde devam eder. Böylece nereye ulaşmak istediğinin berraklığıyla hareket eden bu kimse, bireysel ve toplumsal maslahat noktasında hizmet bilinci geliştirerek vatanına ve milletine her yönden hayır getirecek bir misyonu yüklenmiş olur. Bu misyon ise dünyayı dönüştürme ve umut dolu bir geleceği inşa etme yolunda tüm İslâm aleminin ortak hedefidir.⁶

2. İslâm'da Evliliğin Temel Motivasyonları

Bütün konularda olduğu gibi bireysel ve toplumsal anlamda pek çok faydayı bünyesinde barındıran evlilik kurumunun da kanun koyucusu yüce Allah'tır. Âyet ve hadislerde detaylı bir şekilde işlenen bu kanunlar, İslâm'ın aileye verdiği değerlerin en net yansımalarıdır. Yaratıldığı kullarının iç doğasına eksiksiz bir şekilde hâkim olan yüce Allah'ın ısrarla üzerinde durduğu bir müesseseye, hak ettiği değeri vermek insana düşen en temel vazife konumundadır. Kur'ân ve sünnetin belirlediği rotadan sapmaksızın icra edilen bu temel vazife, insanın hayat serüveninde ebedi huzura ulaşmasının yegâne yoludur. Şayet bu rotaya itaat edilmeyip bu kurumun yüceliği göz ardı edilirse nefsin yanılğı kapıları da aralanmış olur. Bu ise fertten topluma doğru ilerleyen ahlaki bir çöküşün yaklaştığının habercisidir.⁷

Elbette ki İslâm, harama bulaşmaksızın beraber olmayı mümkün hale getiren evlilik müessesesinin sağlam temeller üzerine inşa edilmesi noktasında ortaya koyduğu temel prensipleriyle kilit bir rol oynamaktadır. Zira insanların ihtiyaçlarına cevap vermeyi kendine vazife edinmiş bir din anlayışının, bu ihtiyaçların karşılanma aşamasında insana kapsamlı bir rehberlik sunması da kaçınılmaz olacaktır. Bu rehberlik kapsamınca kendi iç keşfini tamamlayıp asıl yaratılış gayesini idrak eden insan, elleriyle inşa ettiği adalet mekanizmasına

⁴ Muhammed Ali Sâbûnî, *ez-Zevâcî'l-İslâmî el-Mübekkir* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 10.

⁵ İbrahim Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 62.

⁶ Muhammed Ebû Zehra, *el-Tekâfulü'l-İçtimai fi'l-İslâm* (Kahire: 1964), 9.

⁷ Kemal Sandıkçı, "İslâm'da Ailenin Önemi", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği* (Ankara: T.D.V. Yayınları, 1995), 155.

kendi vicdanını yerleştirerek bilinç dışı davranışlardan uzaklaşmaya başlayacaktır.⁸ Böylece eriştiği ahlaki olgunluk insana, aile kurumu başta olmak üzere her türlü toplumsal yapıda yükselme fırsatı sunacaktır.

2.1. Nesiller Arası Bağın Korunması

Evliliğin temel motivasyon kaynaklarından ilki, hiç şüphesiz ki nesiller arası kurulacak olan soy bağının muhafaza edilmesidir. Bir toplumun güç simgesi, bir noktada o toplumun çokluğuyla da ilişkilidir. Bu sebeple İslâm, güçlü bir millet olmanın gerekliliğini Müslümanlara anlatarak onları bu noktada daima cesaretlendirmiştir. Zira içinde bulunduğumuz sürekli gelişen dünyada Müslüman kimliklerin eriyip kaybolmaması, ancak bu şekilde mümkün hale gelebilmektedir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in; "Kocasını sebebilen doğurgan kadınlarla evlenin. Zira kıyamet günü, diğer toplulukları gölgede bırakacak olan bir çoğunluğa erişmenizle övüneceğim"⁹ hadisi, konunun önemine vurgu açısından oldukça manidardır. Bununla birlikte İslâm'da çoğalma düsturu, yalnızca evlilik birliği içerisinde gerçekleşmesi meşru kılınan bir hakikattir. Bunun dışında kalan ve zina kapsamına giren her türlü birliktelik net bir şekilde yasaklanmıştır çünkü nikâhla sonuçlanmış her birliktelik, nesilden nesle aktarılan soy bağı hususunda birer övgü kaynağıdır. Bu kaynakta, henüz doğmamış olan çocukların dahi bireysel yetkinlikleri ve ahlaki saygınlıkları gizlidir.¹⁰ Bir diğer önem arz eden husus ise, "çoğalın" ilkesinin asıl amacının ne olduğudur. Bu ilke, yalnızca fiziksel anlamda çoğalmayı kasteden bir çağrı değildir. İslâm'ın önemle üzerinde durduğu bu çağrı, aynı zamanda insanın ruhsal ve ahlaki gelişimini sürdürerek kendi potansiyelini gerçekleştirmesini, toplumsal değerleri enlere taşıyarak köklü bir geleceğin inşasına katkıda bulunmasını ifade eder. Dolayısıyla neslin devamlılığı noktasına çekilen bu dikkat, yüzeysel bir kalabalıktan öte varoluşsal ve manevi değerlerle yoğrulmuş sağlam bir soy bağı kurulumunu işaret etmektedir. İnsanın ruhunu doyuran bu değerler, hayatın içerisinde yankılanan ve insanın bakış açısını genişleten hakikatlerken, bunların zihinler arası aktarımında köprü görevi görmeyen bir toplumun sayıca üstünlük arz etmesi ne yazık ki tek başına önem teşkil eden bir detay değildir. Zira Kur'ân, az sayıdaki iman sahibi kimselerin, sayıca çok birliğe karşı zafer elde ettiğini belirterek,¹¹ kuvvetin yalnızca sayıyla alakalı olmadığını, ortaya koymuştur. Bu nedenle, Resûlullah'ın gurur duyduğu ve övüldüğü kişiler, cehalet sokaklarında kaybolmuş kalabalıklar değil, zihinlerini yaratılış amacına uygun olarak şekillendirenlerdir. Bu bireyler, ruhlarını bu amaca uygun şekilde yükselterek Hz.

⁸ Ahmet Rifat Geçioğlu, Ertuğrul Döner, "İslâm'da Evlilik ve Aile Bağlamında Günümüzde Tartışılan Konular Üzerine Psiko-Sosyal Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 604.

⁹ Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Nikâh", 4; Ayrıca bkz. Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Nikah", 1/592.

¹⁰ Asım Uysal, *Evlilik ve Cinsel Hayat* (İstanbul: Uysal Yayınevi, 2022), 29.

¹¹ el-Bakara 2/249.

Peygamber'in izinden giderler ve sayılarıyla değil, manevi cesaretlerindeki yoğunlukla dikkat çekerler.¹²

2.2. Bedensel Arzuların Giderilmesi

İnsanın doğasında bulunan temel ihtiyaçlardan birisi de bedensel arzuların tatmin edilmesidir. Bu bağlamda evlilik, bahsi geçen bedensel arzuların helal ve meşru sınırlar dahilinde giderilme durağıdır. İslâm dini, birlikteliklerini nikaha bağlayan çiftlere, içsel arzularını sağlıklı ve ahlaki değerlere uygun şekilde giderme imkânı sunarak onlara hem özgürlük alanı sunar hem de inançsal değerlere bağlı kalmanın güven ve huzurunu tattırır.

İnsanın cinsel arzularına karşı duyduğu tutkuyu kontrol edebilme yeteneğine iffet,¹³ toplum gözünde saygınlığını yitirmek ve itibarsızlaşma endişesiyle bu tür duygulardan uzak olma yüceliğine ise haya¹⁴ denir. Bu bağlamda İslâm'ın; bedensel ihtiyaçları giderirken iffet kılıcı kuşanmayı, şehvi duygular beslerken ise haya perdesini aşmamayı insanlara ısrarla öğütlemesi bir rastlantı değil, açık bir uyarı mahiyetindedir. Evlilik, içgüdülerin yatıştırıcı etkisiyle insanın içsel benliğini şehvetin zehirli oklarından koruyan tek kabul edilebilir sığınaktır. Kul bu sığınağın duvarlarını ne kadar sağlam örerse nefsin saldırılarından da o denli hafif yara alır. Bu sağlam duvarların özü ise edeb ve haya duygularının derinleştiği köklerde saklıdır. Bu kökler sulandığı müddetçe oradan yeşerecek olan benlik, içerisinde bulunduğu esaretten kurtularak ahlakın tüm berraklığıyla etrafa adeta ışık saçacaktır.¹⁵ Kaldı ki hadislerde; Hz. Peygamber'in hayatının merkezinde edeb ve haya duygularının ön planda olduğu¹⁶ ve bu duygular aracılığıyla evliliğin değerini yüceltme noktasında insanlara örneklik teşkil ettiği yer verilmektedir. Resûlullah'ın; "Kimin evlenmeye gücü yeterse evlensin çünkü evlenmek, gözü harama bakmaktan daha fazla korur, iffeti de daha fazla muhafaza eder"¹⁷ hadisi, evlilik içi huzur ve dengeye işaret noktasında bahsi geçen esaslı öğütlerinden yalnızca bir tanesidir. Bu durumda insanın, ahirette mutlu bir sona açılacak olan kapının anahtarı konumunda olan evlilik kurumuna, gereken ciddiyeti göstermesi tercih değil adeta bir zorunluluktur. Yüce Allah, bu zorunluluğu hayata geçirme noktasında çaba sarfedenler için

¹² Esat Kılıçer, "İslâm'da Aile Plânlaması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 496.

¹³ Mustafa Çağrırcı, "İffet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989), XII/506.

¹⁴ Çağrırcı, "Haya", 16/554.

¹⁵ Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 304.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400), "Menâkıb", 23; "Edeb", 72, 77; Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîhü Müslim* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), Müslim, "Fezâil" 67; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Mustafâ el-Bâbî, 1395/1975), "İman", 16.

¹⁷ İbni Mâce, "Nikâh", 1.

eşsiz nimetler bahşedeceğini buyurarak¹⁸ kullarını müjdelese de bu müjdenin ilahi hakikatini, sadece içsel bir bolluğa ve ruhani bir derinliğe sahip olan kimseler anlayabilir.

Önem arz eden bir diğer husus ise meselenin vicdan boyutudur. Müslüman olan ve bu bilinçle hayatını idame ettirmek isteyen herkes, işlediği günahların omzuna yüklediği sorumluluğun vicdan savaşıyla her an karşı karşıyadır. İnsan, her ne kadar geçici bir mutluluğun kısa süreli hazzına kapılıyor olsa da o hazzın sonunda duyduğu üzüntü ve pişmanlık, kişide bahsi geçen o hazzı gölgede bırakacak kadar ağır ve derin yaralar açmaktadır. Bu bağlamda bedensel arzularını gideren kimselerin ruhen bir dinginlik içerisine girdiklerini belirten Râzî,¹⁹ aynı zamanda bu sükunetin zorlu bir sınav gerektirdiğini de ortaya koymuştur. Zira insan tabiatında var olan en büyük zaaf, onu günahın zehirli tuzağına hapsedmeye tek başına yetecek şehvet açlığıdır. Bu açlık doğru şekilde dizginlenmediği sürece, ruhun hapsedildiği kafesten çıkıp İslâmî ölçüde özgürlüğe kavuşması imkânsız bir hâl olacaktır.

2.3. İnançın ve Manevi Değerlerin Muhafaza Edilmesi

İslâm'ın beraberinde getirdiği hükümler hem kişisel hem de toplumsal denge ve huzurun inşası noktasında hayati bir öneme sahiptir. Bu sebeple huzur dolu bir hayat, ancak inançsal değerlerin korunmasıyla mümkün hale gelebilir ki bu da dinin emir ve yasaklarına hakkıyla riayet demektir.²⁰ Bu doğrultuda evlilik, inancın muhafaza kalesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu kurum, bedensel arzuların helal daire içerisinde doyuma ulaşmasına yardımcı olurken aynı zamanda kalbi ve ruhu da dünyevî meşguliyetlerden korumaktadır. Bu ise fazlasıyla önem arz eden bir durumdur çünkü şehvet duygusu, dini vecibelerin yerine getirilme aşamasında zihni meşgul ederek kalben teslimiyete mâni olan en büyük engel konumundadır. Dolayısıyla kulluğun hakkıyla yerine getirilmesi ve ibadetlerde derin bir odaklanma sağlanması, ancak nefsi ihtiyaçların meşru şekilde giderilmesi şartına bağlıdır. Hal böyleyken evlilik kurumunu, kulluk vazifelerine bir hazırlık safhası olarak görmek, konu bağlamında en doğru tanımlama olacaktır. Gazâlî'nin: "İnançta belirsizliğe yol açan iki etkenden birisi cinselliktir." ifadesinde de belirtildiği üzere bu safha son derece ehemmiyetlidir.²¹ Bu sebeple bahsi geçen arzuların denge ve itidal içerisinde terbiye edilerek her türlü ahlaki meselede orta yolun bulunması kulluk adına oldukça önem arz eden bir husustur. Öte taraftan din ve evlilik arasında derin bir etkileşim ve sağlam bir koruyuculuk söz konusudur. Evlilik, tüm dini değerleri muhafaza ederken, din de evlilik kurumunun sağlıklı bir şekilde devamlılığını sağlamaktadır. Yani bu iki yapı, adeta birbirlerinden beslenen

¹⁸ el-Ahzâb 35.

¹⁹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr Mefatihü'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr Yayıncılık, 1981), 25/91.

²⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 4/193.

²¹ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, nşr. Seyyid İbrahim (Kahire: y.y., 1992), 2/23.

harikulade bir ilişki içerisindedirler. Aile içi geçimsizlik durumunda İslâm'ın çiftlere rehber olması yahut dini değerleri gelecek nesillere aktarma noktasında ailenin taşıyıcı görev üstlenmesi bu sıkı ilişkiye verilebilecek en belirgin örneklerdir. Aile ve din arasındaki bu olumlu etkileşimin, fertler üzerinde etkisinin olduğu hiç şüphesizdir. Yapılan tahliller, inançlı kimselerin zorluklarla baş etme konusunda diğer insanlara kıyasla daha hızlı ve etkili olduğunu açıkça göstermektedir.²² Zira dini vecibeler, insana iç huzur sağlayan ayrıca akıl ve kalp arasındaki denge kurulumuna yardımcı olan kıymetli eylemlerdir. Bu eylemlerin insana kattığı dinginlik hali ise aile içerisinde sergilenecek olan her türlü tavır ve tutuma pozitif yönde yansiyarak gönül köprüsünü daha da sağlam hale getirecektir. Saygı, empati ve merhamet gibi erdemlerin titizlikle işlendiği bununla birlikte dini yükümlülüklerin kusursuzca içselleştirildiği evliliklerde, İslâm inancının temel prensipleri adeta büyümlü bir tesire sahiptir. Dünya ve ahiret mutluluğunun teminatı olan bu yükümlülükler ise, her yönden kontrol altında tuttuğu insana hayat boyu kılavuzluk edecek olan ilahi hakikatlerin ta kendisidir.

İslâm, insanlara rehber olmanın yanı sıra onlara huzurun anahtarını da işaret eden kutsal bir dindir. Bu noktada Hz. Peygamber, eş seçiminde dikkate alınması gereken en temel faktörün inanç meselesi olduğunu ifade etmiştir.²³ Zira inanç, insanı hata yapmaktan uzak tutan ve onu her alanda muhafaza eden manevi bir kalkan konumundadır. Huzuru dinle örtüştüren İslâm'ın yegâne amacı, aile kurumunu sağlam ilmeklerle örerek güçlü toplumlar oluşturmak ve böylece kendi varlığını garanti altına almaktır çünkü inançlarının köklerine sıkı sıkıya sarılmış toplumların gelecek nesillere aktardığı asil değerler, uzun süre var olacak bir din anlayışının en sağlam kalesidir.²⁴ Kaldı ki Kur'ân'da yer alan "*Şüpheli durumlardan uzak durarak namus ve iffetlerini korumada büyük özen gösterenler*"²⁵ ifadesi, müminler için kullanılan şerefli bir sıfat konumundadır. Dolayısıyla sadece bu kutlu sıfat bile, dini değerleri yüceltme ve gelecek nesillerin de bu değerlere bağlı kalmasını sağlama noktasında Müslümanlar için tek başına yeterlidir.

2.4. Ahlaki Bilinçlenme ve Toplumsal Gelişimin İnşası

Evliliğin bir diğer temel motivasyon kaynağı ise bireysel ve toplumsal maslahatı sağlama noktasında öncü konumda olmasıdır. Her şeyden önce toplumu inşa eden asli birim aile olduğu için, o toplumun mevcut durumu da bahsi geçen aile yapıları belirlemektedir. Bu sebeple sosyal ilişkilerin niteliği, o kitlenin genel durumunu etkileme potansiyelini bizzat içinde barındırmaktadır. Bu potansiyelin asli kaynağı, bireylere aileleri tarafından aktarılan

²² Ahmet Rifat Geçioğlu, Hasan Kayıklı, "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 203-205.

²³ Buhârî, "Nikah", 15; Müslim, "Nikah", 54; Tirmizî, "Nikah", 4; İbn. Mâce, "Nikah", 6.

²⁴ Reşadet Ahmedov, "Hz. Peygamber'in Evlendirdiği Kişiler ve Evlendirilme Amaçları", *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 23.

²⁵ el-Mü'minûn 23/4-5.

dini ve ahlaki öğretilerdir. Zira din, insanların değerlerine yön verme noktasında ilk eğitim durağıdır.²⁶ Dolayısıyla bir toplumun fayda sağlayacağı etkenler de o toplum içerisinde var olan ailelerin inançları yönünde şekil kazanmaktadır. Bu noktada İslâm, aile kurumuna yüklediği kıymetle ön plana çıkarak insanlara daima kılavuzluk etmiş ve onların her türlü ihtiyacına kulak vermiştir. Örneğin, çağımızın en büyük problemlerinden birisi olan dış görünüşe ve sosyal statüye olan takıntı, İslâm inancı tarafından asla kabul görmemiş bir meseledir. Zira bu kutlu din, herkesi Allah'ın huzurunda eşit sayan bununla birlikte sosyal dayanışma ortamı inşa ederek²⁷ kardeşlik köklerini ruhlara nakşeden²⁸ bir anlayışın temsilidir. O halde böyle bir anlayışın öğretileri altında şekillenecek olan evliliklerin gelecek nesillere bırakacak olduğu ilk ahlak mirası, tüm nefret temelli duyguların kökten yok edildiği kucaklayıcı bir sosyal yapıdır.

Gurur ve şeref gibi saygın konumların olmazsa olmaz hayati değerlerini öze yükleyerek insanı itibarlı bir seviyeye ulaştırmak, evliliğin maslahat noktasında topluma kazandırdığı bir başka ahlak mirasıdır. Zira nikahsız ilişkilerden dünyaya gelen çocukların soy bağlarındaki mevcut belirsizlik, onların onur ve gururlarında derin yaralar açarak içine düştükleri mental buhranla topluma adapte olma sürelerini uzatabilmektedir. Bu noktada devreye giren ve bahsi geçen olası mağduriyetleri nikah akdiyle önleme yoluna giden İslâm, daima toplumun refahını ön planda tutarak sağlıklı nesillerin devamlılığı adına hiçbir ayrıntıyı kaçırmamış, insanların şeref ve izzetlerini muhafaza altına alarak toplumsal düzeni inşa etmiştir.²⁹

İslâm'ın temel prensipleriyle donatılmış evliliğin bir diğer önem arz eden ahlak sermayesi ise toplumu fitne ve kötülüklerden uzak tutmasıdır.³⁰ Kurtubî, insanlara bahşedilmiş olan dünya nimetlerinin helal olanlarından faydalanmanın ve evlenmenin dini bir gereklilik olduğunu vurgulamıştır.³¹ Zira evli olmayan bireylerin, cinsel dürtülerini muhafaza etme mekanizmaları, diğer bireylere oranla daha riskli ve zorlu bir durum arz etmektedir. Bu ise bireysel ve toplumsal refah taşları arasına gömülmüş bir dinamit demektir. Kontrol altına alınmayan cinsel dürtüler sebebiyle pek çok kadının cinayete kurban gitmesi, bu dinamitin yol açtığı hasar örneklerinden yalnızca bir tanesidir. Halbuki İslâm insanlara, haram eyleme yol açacak her türlü kötülüğe karşı iffetlerini koruma altına almaları gerektiğini söyleyip ahlaki değerlerin yüceltilmesi adına ilham verici bir çağrıda bulunarak bahsi geçen

²⁶ Hasan Küçük, *İslâm'da Kitle Eğitimi* (İstanbul: Sırdaş Yayınları, 1976), 198.

²⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/206.

²⁸ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985), 19.

²⁹ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2014), 103.

³⁰ Bekdemir, "Evliliğin Şerî Maksatları", 220.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2013), 4/171-174.

dinamitin patlamaması için açık bir uyarıda bulunmuştur.³² Bu uyarının temelinde yatan ilahi mesaj, insanı içsel dürtülerinden ve kötüye olan meyilden muhafaza etmektir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "Size, ahlak ve dininden hoşlandığınız biri gelirse o kimseyle kızınızı evlendiriniz. Zira bu yeryüzünde çıkacak olan fitnenin defî demektir"³³ ifadesi, insanın cinsel dürtülere karşı olan zaafına; "*Nefsânî arzulara, kadınlara... karşı düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır*"³⁴ âyeti ise, bu zaaf doğrultusunda verilecek olan sınavın zorluğuna dikkat çekmek içindir. Bu sebeple, nefsinin terbiye etmeyen kimselerin ilahi hakikatlere karşı uzuvlarını kullanamayacak hale gelip³⁵ günah batağında çaresizce debelenip durmaması adına evlilik kurumuna hak ettiği değer ve ciddiyetin verilmesi toplum için bir zorunluluktur.

3. Evlilik İçerisinde Erkeğin Konumu ve Üzerine Düşen Ahlaki Sorumluluklar

İslâm, her sahada varlığını hissettirerek toplumsal nizamı inşa etmeyi kendine ilke edinmiş bir inanç sistemidir. Bu sistemin; davranışlar, ahlaki öğretiler, toplumsal yapılar, maddi ve ilmi meseleler gibi pek çok alanda düzenlemeleri bulunmaktadır.³⁶ Bunlar arasından toplum için en kıymet arz eden konulardan birisi de hiç şüphesiz ki ailedir. Bu noktada İslâm; evliliğin değerinden, asli gerekçelerine; bireylerin aile içi konumlarından, aile içi sorumluluklarına kadar her hususa kendi prensipleri doğrultusunda açıklık getirmiştir. Evlilik birliği içerisinde olan her bireye, yuvalarının ayakta kalabilmesi için bir dizi görev ve sorumluluklar yükleyen bu din anlayışı, esasında çiftlere huzurun yolunu göstermektedir. Bu yol; sevgi, saygı ve hoşgörü içinde yaşamayı içeren değerli bir hazinedir. Şimdi bu hazinenin en değerli parçalarından birisi olan erkeğin evlilik içerisindeki misyonu üzerinde durularak, kendisi için belirlenmiş tüm ahlaki sorumluluklara, İslâmî çerçevede açıklık getirilecektir.³⁷

3.1. Erkeğin Ailenin İdare ve Yönetimini Ustalıkla Yerine Getirmesi

Yüce Allah, eşsiz fitratlarıyla adeta birbirlerinin tamamlayıcıları konumunda olan³⁸ kadın ve erkeğin iç dünyalarına; sağlıklı ve sıcak bir yuva ortamı kurabilmeleri, bireysel ve toplumsal yarar gözetildiğinde, nitelikli çocuklar yetiştirebilmeleri, huzur, uyum ve içtenlikle

³² en-Nûr 24/30,31; el-Meâric 70/29.

³³ Tirmizî, "Nikâh" 3; İbn Mâce, "Nikâh" 11.

³⁴ Âl-i İmrân 3/14.

³⁵ el-Câsiye 45/23; Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Mısır: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986), 32; Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1991), 850.

³⁶ Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 15.

³⁷ Adnan Selman, Aile-Din İlişkisi ve Aile İçi Roller, *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1, (Aralık 2018), 16-18; Ayrıca bkz. M. Nevevi, *Riyazü's Salihin ve Tercemesi*, çev. Kıyamüddin Burslan, Hasan Hüsnü Erdem (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, 1990), 1.

³⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1991), II/275.

yaşamlarını sürdürebilmeleri için en asil duygulardan birisi olan sevgiyi gizlemiş,³⁹ bununla beraber inşa edilen bu uyum ve ahengi de kendilerini sorumlu tuttuğu birtakım ahlaki yükümlülüklerle taahhüt altına almıştır çünkü bu müessesenin huzur ve istikrarı; kadın ve erkeğin tek başına omuzlayacağı bir sorumluluk bilincine değil, aralarında kuracak oldukları mütenasip bir ölçü ve dengeye bağlıdır.

Evlilik, iki kalbin hür iradesi üzerine inşa edilen sosyal ve manevi bir çerçevedir. Kalbî olan bu çerçeve, esasında pek çok ilahi hakikati bünyesinde barındıran ve bu hakikatler doğrultusunda bahsi geçen yapıya şekil veren bir sistemin yansımasıdır zira her toplumsal oluşum, var olma ve sürdürülebilme adına belli bir denetim mekanizmasına tabi tutulmak zorundadır. Aksi takdirde problem yaşanan her halka, kendisine tutunan bir diğer halkanın işleyişini sekteye uğratarak mevcut mekanizmanın adım adım çökmesine sebep olacaktır. Dolayısıyla zincirin halkalarında olası bir kırılmanın yaşanmaması adına İslâm'ın, aile bireylerine yüklediği tüm görev ve sorumluluklar, eksiksiz bir şekilde yerine getirilerek ilahi denge korunmalıdır. “Yüce Allah, ... erkekleri eşleri üzerinde kavvam olarak yaratmıştır”⁴⁰ âyeti, bu bağlamda erkeklere aile içi konum işaretidir. İslâm'ın, evlilik birliği içerisinde erkeklere yüklediği misyonu belirtmek için kullanılan “kavvam” ifadesi; idareci, yönetici,⁴¹ koruyucu,⁴² eğitici⁴³ gibi anlamlara gelen Arapça bir kavramdır. Yarattığı kullarının doğasını derinlemesine bilen yüce Allah'ın, erkekleri kadınlar üzerinde “kavvam” yani idareyi sağlayan kimse olarak nitelendirmesi, hiç şüphesiz ki onların özüne yaptığı ilahi bir atıftır. Zira bir bütünün ayrılmaz parçaları olan kadın ve erkek; ortak uyum ve dengenin bir yansımasıdır. Şayet bu canlılar, mevcut hakikatin aksine her noktada denk şekilde yaratılsalar idi, hayatlarını birlik üzere değil bireysellik üzere inşa edeceklerdi ki bu da ilahi düzene tamamen aykırı bir durumdur. Kâinatı kusursuz bir düzen ve eşsiz bir uyum içerisinde yaratarak kullarının kalbine bahsi geçen ahengi işleyen yüce Allah, kadın ve erkeği birbirlerinin tamamlayıcısı kılmıştır. Sıcak ve nahif mizaçtaki kadının, koruyucu ve dirayetli mizaçtaki erkekle oluşturduğu manevi kompozisyon, esasında aklını yaratılış gayesine uygun olarak kullanabilen herkes için göz alıcı bir manzara konumundadır. Evlilik birliği içerisinde

³⁹ er-Rûm 30/21.

⁴⁰ en-Nisâ 4/34; Ayrıca bkz. el-Mâide 5/8.

⁴¹ Yunus Vehbi Yavuz, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü* (Mudanya: Feyiz Yayınları, 2011), 110-113; Ayrıca bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr Yayıncılık, 1988), 6/687; Kurtûbî, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/169; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/454.

⁴² Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz ft Tefsîri Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/47; er-Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 10/90; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/274; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1383), 8/103.

⁴³ Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunîsî İbn Âşur, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru Sahnûn, 1997), 5/38.

erkekler, adil, yönetici ve koruyucu; kadınlara ise, itaatkâr ve uyumlu bir mizacı tavsiye ediliyor oluşunun altındaki ilahi hikmet, ancak derin bir bakış açısıyla anlaşılabilir bir meseledir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "Hepiniz çobansınız; hepimiz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet reisi de bir çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek, ailesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Hizmetkâr, efendisinin malının çobanıdır; o da sürüsünden sorumludur. Netice itibarıyla hepimiz çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz"⁴⁴ hadisi de sağlam bir şekilde ayakta kalabilmesi adına her sosyal yapının bir idareciye ihtiyaç duyduğuna işaret etmek içindir. Her ne kadar ilahi kaynaklarda kulluk açısından eşitlik üzere yüceltilmiş asil ruhlar olsalar da adaletle sadık kalınmak koşuluyla kadın ve erkeğin ilahi hak ve sorumlulukları aile ve toplum dokusunda birbirlerinden farklıdır. Yüce Allah katındaki değerini, cinsiyetinin aksine O'na olan kulluk ve samimiyetinin belirlediğini bilen şuur sahibi kimseler ise, bahsi geçen bu farklılıkları zaten haksızlık olarak değil, ilahi hakikatlere özgü şekilde yükselen adil bir sistem olarak değerlendirir.

3.2. Erkeğin İlgi, Sabır ve Hoşgörü Noktasında Eşine Gerekli Özene Göstermesi

Kadınlar ve erkekler, yürüdükleri yolda birbirlerine eşlik eden hayat arkadaşlarıdır. Beraber büyüyecekleri yuvayı inşa etme yolunda önemli bir adım atarak birlikteliklerini nikahla taçlandıran bu bireyler, sadece yasal bir akde değil, aynı zamanda sevgi saygı ve sadakat gibi erdem yüklü değerlerin bir araya geldiği kutsal bir sözleşmeye de imza atmış olurlar. Erkeklerin evlilik içerisinde; koruyucu, idareci ve yönlendirici olarak konumlandırıldığı, esasında onların omuzlarına yüklediği bir ağırlığın göstergesidir. Zira İslâm'da aile üyelerine karşı her zaman adil bir tutum sergilemeleri gerektiğini vurgulayan bu rol, aynı zamanda erkekleri sevgi, merhamet ve anlayış gibi erdemli değerlerin rehberliğinde büyük bir ahlaki duruşa da davet etmektedir. "...Eşlerinizle aranızda kurduğunuz bağı iyi ve sağlam tutun. Şayet hoşunuza gitmeyen bir durum ile karşı karşıya kalırsanız o halde buna güzelce sabredin. Unutmayın ki Allah, onda sizin için bir hayır yaratmış olabilir"⁴⁵ âyeti, bahsi geçen noktadaki ahlakî duruşa bir örnek konumundayken, hanımının yaptığı herhangi bir eylemden rahatsız olan erkeklerin, bu âyet doğrultusunda hareket edip söz konusu davranışları olumlu yönde yorumlaması ve tüm içsel dürtülerini berraklaştırıp öyle davranış sergilemesi gerekmektedir çünkü insanın, duygu noktasında değişkenlik arz eden hassas bir ruh haline sahip olması, kriz anında düşüncesiz davranarak mevcut sorunların daha da büyümesine yol açabilmektedir. Öte taraftan, erkeklerin eşleriyle iyi geçinmelerine işaret eden pek çok husus, hadislerde de sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in "Mü'minlerin iman

⁴⁴ Buhârî, "Cum'a", 11; "İstikrâz", 20; "İtk", 17, 19; "Vesâyâ", 9; "Nikâh" 81, 90; "Ahkâm", 1; Müslim, "İmâre", 20. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, "İmâre", 1, 13; Tirmizî, "Cihâd", 27.

⁴⁵ en-Nisâ 4/19.

bakımından en olgunu, hanımına karşı en hayırlı olanıdır”⁴⁶ hadisi, kadınlara güzel davranmanın imanın bir parçası olarak görüldüğüne; “Ey insanlar! Kadınların haklarını korumanızı ve bu hususta Allah’tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Allah emaneti olarak aldınız. Onların iffet ve namuslarını Allah adına söz vererek helal edindiniz. Sizin kadınlar üzerinde haklarınız, kadınlarınızın da sizin üzerinizde hakları vardır...”⁴⁷ hadisi ise; yüce Allah’ın erkekleri, hassas ruhlu kadınlar üzerinde koruyucu olarak yarattığına dikkat çekmek içindir. Tüm bunlar, İslâm’ın kadına verdiği kıymeti yücelten en parlak ve somut örneklerdir. Kaldı ki bu noktada ilahi emirlerle güzel ahlakı doğrulanan⁴⁸ ve bu değerleri ilk önce aile fertlerine yansıtan Hz. Peygamber; çevresindekilere karşı tebessümü yüzünden düşürmeyen,⁴⁹ eşleri ve çocuklarına nezaket ve zarafetle yaklaşan,⁵⁰ onlardan sevgi ve anlayışı asla eksik etmeyen, problemler karşısında o problemin özünü keşfedene dek sükûnetini koruyan bir kişi olarak tüm toplum için ender bir karakter örneğidir.⁵¹ Unutulmamalıdır ki hangi davranış biçimlerini sergilemeleri gerektiğini söyleyerek bir toplumun tavır ve tutumlarına yön veren, böylece doğru ve yanlış noktasında onlara rehber olan ahlak, esasında İslâm dinin özünü oluşturan ve Hz. Peygamber’in örnek şahsiyetiyle zihne somutluk kazandıran evrensel figürlerdir. Dolayısıyla hanımlarına karşı nezaket ve anlayışından asla ödün vermeyen bir Peygamber’in ümmetine yakışan, aynı ulvî duruşu sergileyerek güçlü ve huzurlu bir evliliğin temellerine bahsi geçen figürleri büyük bir titizlikle işlemektir.

3.3. Erkeğin Bakım ve Hijyen Konularına Gerekli Hassasiyeti Göstermesi

Daha sağlıklı ve estetik bir şekle bürünmesi noktasında vücuda gereken dikkatin gösterilmesi olarak adlandırılan kişisel bakım, kadın-erkek tüm bireyleri kapsayan bir pratiktir. Bu konunun kapsamı oldukça geniş ve ayrıntılı olsa da saç, sakal, bıyık, ağız, el-tırnak ve vücut temizliği gibi beden sağlığının sürdürülmesiyle ilgili yapılan her eylem, kişisel bakımın vazgeçilmez bir parçası olarak kabul görmektedir. Daima en güzel ve en iyiye ulaştırma çabası içerisinde olan İslâm,⁵² bu mesele üzerine dikkatle eğilerek temizliği, hayatın bir parçası saymış bununla birlikte uygulanması için de pek çok prensip ortaya koymuştur. Zira kişisel bakım, yalnızca bireylerin kendi varlığını değil, toplumun genelini bağlayan bir husustur. Hem diğer insanların rahatsız edilerek hakka girilmesini hem de gösterilmemiş özen sebebiyle sosyal ilişkilerin bozulmasını engelleyen bu husus, aynı zamanda bireylerin

⁴⁶ Müslim, “Birr”, 149. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; Tirmizî, “Radâ”, 11; İbni Mâce, “Nikâh”, 50.

⁴⁷ Müslim, “Hac”, 147; Ebû Dâvûd, “Menasik”, 56. Ayrıca bkz. İbn Mâce, “Edeb”, 3; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6; Müslim, “Akdiye”, 11.

⁴⁸ el-Kalem 68/4.

⁴⁹ Buhârî, “Edeb”, 81; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 54.

⁵⁰ Adem Apak, “Hz. Peygamber’in Çocuklarla İlişkileri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Ocak 2010), 61.

⁵¹ Celal Yeniçeri, *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat: Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 643.

⁵² Ayrıca bkz. el-Müddesir 74/5; Müslim, “Zekât” 65.

kendilerini değerli hissetmesini ve sorumluluk bilinci kazanmasını da sağlamaktadır. Dolayısıyla İslâm, bu yönde yapılan her eylemi belli bir düzene koyarak bazılarını farz bazılarını ise sünnet ve müstehap olarak konumlandırmıştır çünkü bu eylemler, beden ve ruh sağlığının korunması noktasında insan için elzem nitelik taşımaktadır.⁵³

Kişisel bakım, yaygın olarak kadınlarla ilişkilendiriliyor olsa da esasında her iki cinsiyeti de bağlayan geniş kapsamlı bir konudur çünkü sağlık, hijyen, estetik ve özgüven gibi hususlar her insan için olmazsa olmaz niteliklerdir. Aile başta olmak kaydıyla diğer tüm sosyal paylaşım alanlarında kritik bir değere sahip olan kişisel bakımın ihmalkârlığı, günümüzde çiftler için bir boşanma nedeni olarak gösterilmektedir. Bu da sağlıklı bir evlilik için meselenin önemine açık bir vurgu mahiyetindedir.⁵⁴ İslâm'ın insanlığa ve evlilik müessesesine yüklediği ehemmiyet göz önünde bulundurulduğunda, işin içerisine dini ve ahlaki değerler de girmektedir. Bu bağlamda Resûlullah'ın ulvî duruşu ve örnek yaşantısı, insanlığın karanlık labirentlerden çıkması için aydın bir pusula konumundadır. Beden ve ruh temizliğine sıkı sıkıya bağlı olan⁵⁵ ve bu değerleri aile bireyleri öncelikli olmak üzere tüm çevresine açıkça yansıtan Hz. Peygamber'in; misk ve amber gibi hoş kokularla çevresine güzellik ve tazelik yaydığı, saç ve sakalını nemlendirerek düzenli olarak taradığı, uyumadan gözlerine sürme çektiği, evden çıkarken tarak ve misvak gibi ufak bakım eşyalarını daima yanında bulundurduğu⁵⁶ hakikati, bu noktada bilinen fevkalade davranışlarına örnektir. Ayrıca hijyeni imanının bir cüzü olarak gören⁵⁷ Hz. Peygamber'in; düzensizliği ve pisliği hiç sevmediği, kıyafet noktasında temizliğe önem verdiği,⁵⁸ tırnak bakımına oldukça dikkat ettiği⁵⁹ ve ağız bakımı konusunda oldukça titiz davrandığı⁶⁰ kaynaklarda yer alan diğer bakım alışkanlıklarıdır.⁶¹ Kuşkusuz, Resûlullah'ın kişisel bakıma olan bu özeni, kendinden öte etrafındaki insanlara olan

⁵³ Adem Dölek, "Tıbb-ı Nebevî ve Sağlığın Korunması Açısından Kişisel Bakım", *Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi*, ed. Hasan Akkanat & Ertuğrul Döner (Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları, 2016) 267-277.

⁵⁴ Detaylı bilgi için bkz. Berna Özcan Çelik, *Genel Boşanma Sebebi Olarak Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 17.

⁵⁵ Buhârî, "Libâs", 63-64; Müslim, "Tahara", 49-50; Tirmizî, "Edeb", 14.

⁵⁶ Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebe Hancı, 2001/1421), 2/206; Ayrıca bkz. Buhârî, "Libâs", 51, 62, 64; Müslim, "Tahâret", 49, 50.

⁵⁷ Müslim, "Tahâret" 1; Ayrıca bkz. Tirmizî, "Daavât", 86.

⁵⁸ Müslim, "Mesâcid", 53; Ebû Dâvûd, "Libâs", 14/4062; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mines-sünen* (Halep: Matbûat İslâmiyye, 1986), "Zînet", 60.

⁵⁹ Buhârî, "Libâs" 51, 62, 64; Müslim, "Tahâret" 49, 50. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Tereccül" 16; Tirmizî, "Edeb" 14; Nesâî, "Tahâret" 8-10; İbni Mâce, "Tahâret" 8.

⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/206; Buhârî, "Cum'a", 8, "Temennî", 9, "Savm", 27; Müslim, "Tahâret", 42; Nesâî, "Tahâret", 5,6.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Eslemi Vâkidî, *el-Meğazi*, thk. Marsden Jones (Darü'l-Kütüb, 1984), II/694; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/84.

saygısının bir ifadesidir. Bu da öz bakımın, esasında cinsiyetle uzaktan yakından alakalı bir durum olmadığını ortaya koyma noktasında çiftler için eşsiz bir örnek konumundadır.

3.4. Erkeğin İffetini Koruyarak Safiyetine Sahip Çıkması

Genel çerçevede bedeni ve ruhu haram olana karşı muhafaza etmek anlamını taşıyan iffet, “affe” kökünden türeyen bir kelimedir. Kur’ân nezdinde; istemekten çekinmek,⁶² irak olmak,⁶³ korunmak,⁶⁴ namuslu olmak⁶⁵ ve şehvi duygularda ölçüyü kaçırmamak⁶⁶ gibi pek çok şekilde tanımlanan bu kelime,⁶⁷ değerler eğitimi kapsamında İslâm’ın önemle üzerinde durduğu bir olguyu ifade etmektedir.⁶⁸ Bu bağlamda iffet olgusunun öncelikli olarak içeriğini ve kapsamını doğru anlamak gerekmektedir zira çoğu yerde ne yazık ki bu olgu, varlığını sadece kadınlar üzerinden devam ettirmektedir.⁶⁹ Halbuki İslâm; “afife” adı altında, nefesine karşı direnen temiz kadınları; “afif” adı altında ise, bu noktada hassasiyet gösteren dürüst ve namuslu erkekleri tanımlamaktadır.⁷⁰ O halde; cinsiyet farkı gözetmeksizin herkesin giymesi gereken onurlu bir elbise konumunda olan iffetin, esasında bünyesinde sanıldığından çok daha derin anlamlar taşıdığı aşikâr bir gerçekliği ortaya koymaktadır. Bu gerçeklik doğrultusunda Müslümanların vasıflarının yer aldığı “Onlar ki şeref ve namuslarını her şeyden korurlar.”⁷¹ âyetinin yahut “...Kim iffetli olmayı dilerse, Allah onu iffetli kılar...”⁷² hadisinin, muhatap kitlesi, kadın yahut erkek şeklinde bir çerçevelenmeye tabi tutulmamış, aksine tüm müminleri içerisine dahil etmiştir. İşte bu hakikat, namus kavramının derinlerinde yatan sonsuz kapsayıcılığın en berrak yansımasıdır.

İffet adı verilen bu ahlakî öğretisi, her ne kadar insanın doğasına yüklenmiş yüce bir erdem olsa da devamlılığı noktasında bu değerın hayata titizlikle işlenmesi gerekmektedir zira bu erdem, evlilik kurumu içerisinde gizlenen can suyuyla beraber ancak bireylerin kendi gayretleri yönünde yetişip olgunlaşacak olan bir sürecin meyvesidir.⁷³ Çünkü nefsin huzura

⁶² el-Bakara 2/273.

⁶³ en-Nisâ 4/6.

⁶⁴ en-Nur 24/60.

⁶⁵ en-Nur 24/33.

⁶⁶ en-Nur 24/33, 60.

⁶⁷ Muhammed Fuad Abdulkaki, *Mu’cemu’l-Müfehres Li-Elfazı’l-Kur’ânu’l-Kerim* (Kahire: Daru’l-Hadis, 2007), 572.

⁶⁸ Hüseyin Atay, İbrahim Atay, Mustafa Atay, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat* (Ankara: 1981), 42; Yaran, *İslâm’da Ahlakın Şartı Kaç*, 112-113.

⁶⁹ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi* (Konya: Hüsameddin Erdem Yayınları, 2005), 118.

⁷⁰ Halil b. Ahmed, Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn Mu’cemün Lüğaviyyün Türasiyyün*, tertib: Dr. Davud Sellum vd. (Beirut: Mektebetü Lübnan, 2004), 1/92; Detaylı bilgi için bkz. İsmail b. Hammad Cevheri, *es-Sihah: Tacü’l-Luga ve sıhahu’l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Attar (Beirut: Darü’l-İlm, 1979), 2/1075; Mecidüddin Muhammed b. Yakûb Firuzabâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1998), 1084.

⁷¹ el-Mü’minûn 23/5.

⁷² Müslim, “Zekât” 124; Ayrıca Bkz. Müslim, “Zikir”, 72.

⁷³ Hayrettin Karaman, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: D.İ.B Yayınları, 2012), 5/566.

kavuşmasına katkı sağlayarak tüm bedensel arzuların meşru daire içerisinde temin edilmesine ve zinaya yönelmeksizin ruhun sükûnet bulmasına yardımcı olan evlilik kurumu,⁷⁴ şehvi ihtiyaçların helal şekilde giderilmesine olanak sağlayan kutsal bir alandır. Bu alanın gerekleri, namusun korunması başta olmak üzere tüm dinî, ahlakî ve vicdanî değerler temel alınmak kaydıyla samimiyetle yerine getirilmelidir. Unutulmamalıdır ki bu erdemün özünde, harama meyiletme noktasında insana içsel bir rahatsızlık veren haya duygusu barınmaktadır ve bu duygu, arzu noktasında nefsin haram diyarlarda gezinmesine engel olarak ahlaki değerlerin yücelmesine, bununla birlikte şehvetin zehirli oklarına⁷⁵ karşı bedeni ve zihni koruyarak vicdanın rahat etmesine yardımcı olan bir kalkan konumundadır.

3.5. Erkeğin Aile İçi Problemler Karşısında İslâmî Çözüm Aşamalarını Doğru Şekilde Kavrayıp Uygulaması

Bireysel ve toplumsal dokunun inşasında vazgeçilmez bir unsur olan aile, bireye güzellik ve nezaket kazandırırken aynı zamanda sorunlu davranışların sergilenebileceği bir ortama dönüşme potansiyeline de sahip bir kurumdur. Bu bağlamda aile içerisinde ortaya çıkabilecek her türlü sıkıntı ve zorluk genel çerçevede, “geçimsizlik” kavramı üzerinden ifade edilirken, fıkıh kitaplarında ise bu durum “nüşûz” ifadesiyle açıklanmaktadır. Nüşûz; kadın için geçimsiz ve sert tavırlar sergilemek, erkek için ise; zorluk çıkarmak, şiddet uygulamak gibi evlilik birliği içerisinde bireylerin sergilediği problemleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir.⁷⁶ Zaten günümüzün en büyük problemlerinden birisi de şiddet ve geçimsizlik sebebiyle aile içi yitirilen huzurdur. Bu huzurun tekrar kazanılması adına sunulan pek çok çözüm önerisi bulunsa da ne yazık ki bunların çiftler üzerindeki etkisi uzun soluklu olmamaktadır. Elbette ki bahsi geçen problemler, eşlerden herhangi biri sebebiyle olabilir. Lakin kim sebep olursa olsun İslâm, bu durumu hoş görmemiş ve yuvanın toparlanması adına kadına da erkeğe de safhalar halinde tavsiyelerde bulunmuştur. Biz burada, çalışmamızın ana konusu itibarıyla erkeği ele alarak aile içi geçimsizlik halinde sergilemesi gereken tavır üzerinde durmaya çalışacağız. Bu bağlamda Kur’ân’da yer alan; “Ey erkekler! İtaatsizliğinden korktuğunuz hanımlarınızı, ilk aşamada güzel bir dille uyarın. Buna rağmen değişen bir şey olmazsa aynı yatağı paylaşmayı bırakın. Yine sonuç alamazsanız, o halde canlarını acıtmayacak şekilde hafifçe vurun. Kendilerini düzeltmeleri halinde ise onlara asla zulmetmeyin...”⁷⁷ ayeti, anlaşmazlık durumunda erkeklere nasıl bir yol takip etmeleri gerektiğini adım adım anlatmaktadır. Şimdi bu adımlar, özellikle de ‘واضربوهنّ’ yani ‘dövünüz’ ifadesinin yer aldığı

⁷⁴ Seyyid Kutub, *Fizılâl’il-Kur’ân*, çev. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1972), 10/426-427.

⁷⁵ Zekiyyüddin Abdu’l-Azîm b. Abdü’l-Kavî Münzîrî, *et-Tergîb ve’t-Terhîb* (Mısır: 1954), 3/63.

⁷⁶ Kurtûbî, *el-Câmî’ li Ahkâmî’l-Kur’ân*, 5/161-163.

⁷⁷ en-Nisâ 4/34.

son adım üzerinde yoğunlaşarak, yüce Allah'ın erkek kullarından istediği şeyin hikmetinin ne olduğunu açıklamaya çalışacağız.⁷⁸

Kur'ân; aile içerisinde meydana gelen geçimsizliğin kökeni kadın olduğu zamanlarda, erkeğe ilk adımda, âyette yer alan ve kalbi hoş tutmak için çabalamak,⁷⁹ telkinde bulunmak⁸⁰ gibi manalara gelen⁸¹ 'فَعَطُّوْ' kelimesi doğrultusunda dilinin nahifliğini kullanarak hanımına nasihatte bulunması gerektiğini tavsiye etmiştir. Bu bağlamda erkek, eşinin doğasına uygun bir dilde nasihatte bulunarak, durumunu düzeltmesi için ona destek olmalıdır. Zira sevgi, içerisinde barındırdığı huzur ve yakınlık hissi sayesinde ortamdaki gergin havayı dağıtıcı etkiye sahip yüce bir olgudur. Bu noktada Hz. Peygamber'e hitaben söylenen "...*Sen onlara yumuşak davrandın. Şayet bunun aksi şekilde kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi...*"⁸² âyeti, insanları etkileyebilmenin en güçlü yönteminin, nazik bir karakterden geçtiğini açıkça gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, Resûlullah'ın, eşlerinin kendisine öfkeli davrandığı durumlarda sükûnetini muhafaza etmesi, bu olayları tabiatın kaçınılmaz bir sonucu olarak görmesi, anlaşmazlık durumlarının ilk aşaması için erkeklere önerilen ahlaki tutumun esin kaynağı olmalıdır.⁸³

İslâm'ın geçimsizlik halinde erkeklere çözüm olarak sunduğu yöntemlerin birden fazla olması, her bir yöntemin bir öncekinden daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ilk yöntemden sonuç alamayan bireylere bir sonraki aşama olarak yatakların ayrılması tavsiye edilmiştir. Âyet içerisinde geçen 'وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ' ibaresindeki "hecr" ifadesine Arapların farklı manalar vermesi, bu âyetin farklı şekillerde yorumlanmasına sebep olmuştur. Taberî âyetin ilgili kısmını, yatakta uzak durulması;⁸⁴ İbnü'l-Arabî ise yatak

⁷⁸ Detaylı bilgi için bkz. Zeynel Abidin Aydın, "Nisâ Suresinin 34. Âyeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden "Darb"a Dair", *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları* 12/27 (2017), 87-100; Abdülkerim Osman Güner, "İslâm Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 51-62; Rifat Uslu, "Nisa Suresi 34. Âyeti Çerçevesinde İslâm Hukukunda "Nüşuz" Kavramına Bir Yaklaşım", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 1133-1141; Ali Akpınar, "Ailevî Sorunlara Kur'ânî Çözümler: Nisâ Suresi 34. Âyet Bağlamında", *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*, ed. Şemsettin Kırış (Konya: Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 63-77.

⁷⁹ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy vd. (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1992), 3; Hasan Ali Görgülü, *İslâm Hukukunda Eşler Arası Sorunlar ve Çözüm Yolları* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2005), 137.

⁸⁰ Neslihan Altunkaya, *İslâm Hukukunda Eşler Arası Anlaşmazlık* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41.

⁸¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyân* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 2/207; Cevheri, *es-Sihah: Tacü'l-Luga*, 3/1181.

⁸² Âli-İmrân 3/159.

⁸³ Şura Kavuştu, *Hz. Muhammed'in Aile Reisi Olarak Örnek Şahsiyeti* (Konya: S.Ü.S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 85.

⁸⁴ Taberî, *Cami'ul beyan*, 8/302.

içerisinde sırtın çevrilmesi ve imalı konuşulması⁸⁵ şeklinde tefsir etmiştir. Çeşitli şekillerde tefsiri yapılan bu ifadedeki temel gaye, konulan mesafe sayesinde kadının yanlışı üzerine yoğunlaşmasını sağlamaktır. Eşini gerçekten seven kadın, kendisinden uzaklaşan kocasına karşı tepkisiz kalamayarak özeleştiriyi yapmaya başlayacak ve kısa zaman içerisinde hatasını anlayıp ara bulmaya çalışacaktır.⁸⁶ Bu aşamada dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Bunlar; psikolojilerinin olumsuz etkilememesi için çocukları bu sürece dahil etmemek⁸⁷ ve kadına zulmetmemek adına sonuç alındığı noktada yatakların ayrılma süresini gereksiz uzatmamaktır.⁸⁸ Zira tüm bu aşamaların temel gayesi, kadına eziyet etmek yahut sınırı aşmak değil aile bağlarını onarıp hızlıca toparlamaktır.

İlgili âyette hatalı davranışından vazgeçmesi noktasında ilk iki aşamadan dönüt alamayan erkek için, çoğu tefsircinin ‘hafifçe vurun’ şeklinde yorumladığı “darabe” fiili, İslâm’ın anlaşmazlık karşısında ortaya koyduğu son safhadır. Kuşkusuz, söz konusu fiilden kastedilen mananın üzerinde derinlemesine düşünmek âyetin vermek istediği ilahi mesaj açısından son derece kıymetlidir. Darabe fiili,⁸⁹ vurmak, yola çıkmak, bırakmak, uzak durmak, misal vermek, açıklamak, engel koymak, karıştırmak gibi pek çok farklı anlama gelen Arapça bir kavramdır.⁹⁰ Âyette sade şekilde gelen bu fiili, tefsircilerin çoğu vurma olarak yorumlamışlarsa da bu vurmanın sadece göstermelik olduğu⁹¹ bu sebeple can yakmaması⁹² ve yüze gelmemesi gerektiği⁹³ üzerine ortak fikir beyan etmişlerdir.⁹⁴ Tefsircilerin farklı şekillerde ifade ettiği bu önemli konunun bir de hadis boyutu bulunmaktadır. Zira ilahi bilgeliğin canlı kanıtları olan hadisler olmadan Kur’ân’ın hikmetine tam anlamıyla erişmek imkânsızdır. Bu nedenle Resûlullah’ın duruşu ve ifadeleri, meselenin anlaşılması açısından son derece kıymet atfetmektedir. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki şiddetin hiçbir türüne

⁸⁵ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/533.

⁸⁶ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1986), 3/1296; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003), 5/124.

⁸⁷ Seyyid Kutub, *Fizılâl’il-Kur’ân*, 3/215.

⁸⁸ Mesut Bayar, “İslâm Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* V (2011), 99.

⁸⁹ Ebû’l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dar Sâder, 2003), “Darabe”.

⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/543-549; Firuzabâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, 772-773.

⁹¹ Kurtûbî, *el-Câmî’li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/172.

⁹² Muhammed Mutevellî eş-Şa’ravî, *Tefsîru’s-Şa’ravî* (Kahire: Mecmau’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1991), 4/2202.

⁹³ Ebû’l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vîl* (Lübnan: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), 1/497; er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 10/79.

⁹⁴ Ayrıca bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/268-269; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/535; Kurtûbî, *el-Câmî’li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/172-173; Kutub, *Fizılâl-il Kur’ân*, 3/218; Taberî, *Camîu’l Beyan*, 8/313; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 4/72; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azim*, 2/915; Ebûsûûd Mehmed b. Muhyiddin Mehmed Efendi el-İskilîbi, *Tefsîru Ebi’s suud irşâd-ı akli’s selim ila mezayel Kur’âni’l-Kerim*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006), 3/1255.

Hız. Peygamber'in hayatında yer yoktur. O, önce eşleri ve çocukları daha sonra etrafında bulunan herkesi sevgiyle kucaklamıştır. Şiddeti tasvip etmeyen Resûlullah, eşlerine asla elini kaldırmamış, kaldıranları da vurdukları hanımlarıyla aynı yatağa girecek olmalarından ötürü hayırsız kişiler olarak nitelendirmiştir.⁹⁵

Verdiğimiz bilgiler doğrultusunda meseleyi tarafımızca değerlendirecek olursak Kur'ân'da "darabe" fiilinin, yapılan hataya karşılık verilen ceza gibi bir anlamda kullanımına rastlanılmaması, söz konusu ifadenin vurma anlamının yanı sıra ayrılmak yahut yolculuğa çıkmak, uzaklaşmak gibi diğer manalarıyla da yorumlanabileceğini, kayda değer bir zemine oturtmaktadır ki ilgili fiilin, Kur'ân'da bu türden manalar üzerine kullanımları zaten mevcuttur.⁹⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in eşlerine karşı sergilediği ahlaki duruş göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu fiilin günümüzde sıkça başvurulan "kısa süreli ayrılık" uygulaması üzerinden, "evden bir süre uzaklaşmak" anlamına da yorulabileceğinin önü açılmaktadır.⁹⁷ Zira hukuk ve psikoloji sahalarında sağlam bir kökene oturtulan ve pek çok evlilik terapisti tarafından tavsiye edilen bu uygulamayı, ferdi ve kitlesel hakların savunma kalesi konumunda olan İslâm'ın, bir iyileştirme yöntemi olarak çiftlere sunmuş olabilme ihtimalini göz önünde bulundurmamak, şahsımız adına geri planda tutulmaması gereken önemli bir detaydır. Bunun yanı sıra vurma şeklinde tefsir edilen "darabe" kelimesinin "adrabe" çekiminde "evde kalmak" anlamı da vardır ki bu da İbnü'l-Kütüyye nezdinde; âyette yer alan vurma fiilinin, kadını dövmek değil uyarma ve yatakta yalnız bırakma aşamalarında ta ki mesele çözüme kavuşturuluncaya değin sürekliliğin sağlanması olarak yorumlanmaktadır.⁹⁸ Öte taraftan ilgili âyetin ilgili fiili, çoğu tefsirci bakış açısıyla; yüze vurmaksızın,⁹⁹ mendil veya misvak tarzı minimal şeylerle can acıtmaksızın meydana gelmesi gerektiği şeklinde yorumlanmışsa da¹⁰⁰ "darabe"nin vurma anlamındaki kullanım örnekleri, ölüm anında yapılan bir dövme eylemi etrafında toplanmaktadır. Bu da bizi ister istemez mevzu bahis fiilin "acıtmaksızın vurun" anlamını tekrardan düşünmeye sevk etmektedir.¹⁰¹

Sonuç olarak âyetler veya hadisler, şiddetin değil huzur ve adaletin kökenleridir. Bu noktada kutsal kaynakların hiçbirisi, yanlış ve çarpıtıcı şekilde yorumlanarak şiddetin

⁹⁵ Buhârî, "Nikâh" 93; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 42-60; İbn Mâce, "Nikâh" 51; Tirmizî, "Radâ", 11.

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/156; en-Nisâ 4/94,101; el-Mâide 5/106; el-Müzemmil 73/20.

⁹⁷ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 93-133.

⁹⁸ İbnü'l-Kütüyye, Arap dili ve edebiyatı âlimidir, 367/977 yılında vefat etmiştir; Kutbettin Ekinci, "Nisa 34. Âyette Hitap Açısından "Darb" Meselesi", *Şarkiyat İlim Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 245; Ayrıca bkz. Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüğa*, IV/3572.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Nikah", 42; İbn Mâce, "Nikah", 3.

¹⁰⁰ Detaylı bilgi için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 5/67-69; er-Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 10/90.

¹⁰¹ Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı", 93-133.

dayanağı olarak insanlığa sunulamaz. Nezdimizce bu bakış açısı, İslâmî öğretilerin hikmetine erişme noktasında oldukça yanlış bir yaklaşım tarzıdır.

Sonuç

Bu çalışmada; aile kurumuna verilen değer, evliliğin temel motivasyon kaynakları ve aile içi fertler açısından erkeğe düşen ahlaki sorumluluklar, İslâm perspektifinde ayrıntılı olarak incelenmiştir. Âyetler ve hadislerle desteklenen bu inceleme sonucunda; evliliğin, toplumun güçlenmesi ve İslâm'ın yayılması için bir temel oluşturduğu, bununla birlikte toplumun ahlaki ve dini değerlerinin evlilik yoluyla korunduğu anlaşılmıştır. Ayrıca İslâm'ın; neslin devamlılığının sağlanması, dini değerlerin korunup gelecek nesillere taşınması, toplumun güç kazanması ve cinsel dürtülerin helal daire içerisinde giderilmesi gibi hususları, evliliğe birer teşvik unsuru olarak gördüğüne vurgu yapılmıştır. Öte taraftan evin idare ve yönetimini hakkıyla yerine getirmesi, nefsin kontrol ederek iffetine sahip çıkması, aile fertlerine karşı hoşgörü ve sabrı ön planda tutarak yapıcı davranışlar sergilemesi ve problemler karşısında İslâmî çözüm önerilerini doğru algılayıp uygulamaya geçirmesi gibi konular, evlilik birliği içerisinde erkeklere düşen başlıca sorumluluklar olarak ele alınmıştır.

Toplum içerisinde kadınların ahlaki değerleri ve davranışları sürekli olarak gündemde tutulurken erkeklerin gerekli husus üzerine var olan ahlaki sorumluluklarına yeteri düzeyde yer verilmeyişi, makalenin merkezinde yer alan temel meselelerden birisidir. İslâm'ın sunmuş olduğu ahlak öğretilerinin cinsiyet ayrımı gözetmeksizin herkesi kapsayıcı nitelikte olması bizi böyle bir çalışma üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bunun sonucunda ise toplumsal huzurun inşası için mevcut eksikliğin giderilmesinin gerekliliği vurgulanarak bu noktada okuyucuya bilgi aktarımı sağlanmıştır. Bu aktarımlar sonucunda, kadın ahlakıyla ilgili yapılan vurguların yanı sıra erkek ahlakının da aynı ölçüde önem taşıması ve toplumda buna dair farkındalık oluşturulması gerektiği çıkarımı elde edilmiştir.

Netice itibarıyla, ahlaki değerlerden yoksun evliliklerin giderek yok oluşuna şahit olurken dini ve ahlakî değerlerin içselleştirildiği evliliklerin sağlam bir kale gibi ayakta durmasının, tesadüfle açıklanamayacak kadar derin bir vizyonun yansıması olduğu çıkarımı yapılmıştır. Tüm güzelliklerin taşıyıcısı konumunda olan Hz. Peygamber'in bu noktadaki ulvî duruşu, İslâm'da var olması gereken erkek ahlakına işaret ederken, aile hayatı ise tüm nesillerin kalbine huzur veren toplumsal mirasın en büyük örneği ve her bireyin bu örnekten alması gereken manevi bir pay olduğu bir kez daha gözler önüne serilmiştir.

Kaynakça

Abdulbaki, Muhammed Fuad. *Mu'cemu'l-Müfehres Li-Elfazı'l-Kur'ânu'l-Kerim*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2007.
Ahmedov, Reşadet. "Hz. Peygamber'in Evlendirdiği Kişiler ve Evlendirilme Amaçları". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 23.

- Akpınar, Ali. “Ailevî Sorunlara Kur’ânî Çözümler: Nisâ Suresi 34. Âyet Bağlamında”. *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*. ed. Şemsettin Kırış. 63-77. Konya: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Altunkaya, Neslihan. *İslâm Hukukunda Eşler Arası Anlaşmazlık*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=Q4DxTEGBR0lm5Dlq8DrQDg&no=E6hpKMm9UMW0McXE-TYsRg>
- Apak, Adem. “Hz. Peygamber’in Çocuklarla İlişkileri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Ocak 2010), 61.
- Atay, Hüseyin vd. *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*. Ankara: 1981.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1991.
- Aydın, Zeynel Abidin. “Nisâ Suresinin 34. Âyeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden “Darb” a Dair”. *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları* 12/27 (2017), 87-100. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.12574>
- Bayar, Mesut. “İslâm Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 5 (2011), 99.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-Sahih*. Kahire: Mektebetü’s-Selefiyye, 1400.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu’l-Beyân*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Cevheri, İsmail b. Hammad. *es-Sihah: Tacü’l-Luga ve sîhahu’l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attar. Beyrut: Darü’l-İlm, 1979.
- Çağrıçı, Mustafa. “İffet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/506. İstanbul: İFAV Yayınları, 1989.
- Çelik, Berna Özcan. *Genel Boşanma Sebebi Olarak Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12575/33758>
- D.İ.B., *Kur’ân-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Derzeze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru’l-Hadîs*. Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1383.
- Dölek, Adem. “Tıbb-ı Nebevî ve Sağlığın Korunması Açısından Kişisel Bakım”. *Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi*. ed. Hasan Akkanat & Ertuğrul Döner. 267-277. Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Tekâfulü’l-İçtimai fi’l-İslâm*. Kahire: 1964.
- Ekinci, Kutbettin. “Nisa 34. Âyette Hitap Açısından “Darb” Meselesi”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 245. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.858777>

- Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hüsameddin Erdem Yayınları, 2005.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn Mu'cemün Lüğaviyyün Tûrasiyyün*. tertib. Dr. Davud Sellum vd. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2004.
- Firuzabâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti, 1998.
- Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. neşr. Seyyid İbrahim. Kahire: 1992.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. Döner, Ertuğrul. "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 203-205. <https://doi.org/10.30627/cuilah.536797>
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. Döner, Ertuğrul. "İslâm'da Evlilik ve Aile Bağlamında Günümüzde Tartışılan Konular Üzerine Psiko-Sosyal Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 604. <https://doi.org/10.30627/cuilah.621379>
- Görgülü, Hasan Ali. *İslâm Hukukunda Eşler Arası Sorunlar ve Çözüm Yolları*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2005.
- Güner, Abdülkerim Osman. "İslâm Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 51-62.
- Güngör, Erol. *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. çev. Eryarsoy, M. Beşir vd. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1992.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunîsî. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Daru Sahnûn, 1997.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitabi'l-Azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dar Sâder, 2003.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zühri. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebe Hancı, 2001/1421.
- İbnü'l-Arabî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- İskilibî, Ebûssuûd Mehmed b. Muhyiddin Mehmed Efendi. *Tefsîru Ebi's suud irşâd-ı akli's selim ila mezayel Kur'âni'l-Kerim*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Karaman, Hayrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. Ankara: D.İ.B Yayınları, 2012.
- Kavuştu, Şura. *Hız Muhammed'in Aile Reisi Olarak Örnek Şahsiyeti*. Konya: S.Ü.S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006. <http://acikerisimarsiv.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/handle/123456789/7762>
- Kılıçer, Esat. "İslâm'da Aile Plânlaması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV (1981), 496.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2014.

- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Muessesetu Risâle, 2013.
- Kutub, Seyyid. *Fizlâl'il-Kur'ân*. çev. Saraç, Emin vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1972.
- Küçük, Hasan. *İslâm'da Kitle Eğitimi*. İstanbul: Sırdaş Yayınları, 1976.
- Mâverdü, Alî b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Mısır: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîhü Müslim*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *el-Müctebâ mines-sünen*. Halep: Matbûat İslâmiyye, 1986.
- Nevevi, M. *Riyazü's Salihin ve Tercemesi*. çev. Burslan, Kıvamüddin. Erdem, Hasan Hüsnü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, 1990.
- Okuyan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 93-133.
- Paçacı, İbrahim. "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 62.
- Pazarlı, Osman. *İslâm'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebîr Mefatihü'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr Yayıncılık, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *ez-Zevâcî'l-İslâmî el-Mübekkir*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Sandıkçı, Kemal. "İslâm'da Ailenin Önemi", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*. Ankara: T.D.V. Yayınları, 1995.
- Selman, Adnan. "Aile-Din İlişkisi ve Aile İçi Roller". *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Aralık 2018), 16-18.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, 1993.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Tefsîru'ş-Şa'ravî*. Kahire: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1991.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr Yayıncılık, 1988.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-Sahîh* (Sünenü't-Tirmizî). thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî Mısır: Mustafâ el-Bâbî, 1395/1975.
- Uslu, Rifat. "Nisa Suresi 34. Âyeti Çerçevesinde İslâm Hukukunda "Nüşuz" Kavramına Bir Yaklaşım". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 1133-1141. <https://doi.org/10.17719/jisr.2016.1459>
- Uysal, Asım. *Evlilik ve Cinsel Hayat*. İstanbul: Uysal Yayınevi, 2022.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Eslemi. *el-Meğazi*. thk. Marsden Jones. Darü'l Kütüb, 1984.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Kur'ân'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*. Mudanya: Feyiz Yayınları, 2011.
- Yeniçeri, Celal. *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat: Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1986.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmîzi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Kelâm Kavramı Açısından Müsned ve Müsned İleyhin Halleri

The Conditions of Musnad and Musnad Ilayh in terms of the Concept of Kalam

Şule Ağaç*

Öz

Belagat ilminde kelâmı oluşturan unsur “isnad” dır. İsnad, cümledeki öğeleri birbirine bağlamayı sağlayan, görülmeyen, yani lafzî olmayan bir bağdır. Başka ifade ile isnad, kendisinin iki rüknü olan müsnedi ve müsnedün ileyhi birbirine bağlayarak kelamın oluşmasını sağlayan temel unsurdur. Müsnedün ileyh, hakkında yargıda bulunulan, müsned ise yargının kendisidir. İsim cümlesinde mübtedâya, fiil cümlesinde ise faile karşılık gelen unsur müsnedün ileydir. Yine isim cümlesinde habere ve fiil cümlesinde fiile karşılık gelen unsur müsneddir. İsnadı anlamının yegane yolu ise müsned ve müsnedün ileyhin hallerini kavramaktan geçmektedir. Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), eseri Miftâhu’l-ulûm’da müsnedün ileyh ve müsnedin on dört halini ele almıştır. Bu makâlede ise makâlenin sınırları gereği müsned ve müsnedün ileyhin kelâmı oluşturmaları hasebiyle dört durumu ele alınmıştır. Bunlar Müsnedün ileyhin hazfi, zikri, takdim ve tehiri ve müsnedin hazfi, zikri, takdim ve tehiridir. Müsned ve müsnedün ileyhin bu dört durumunun isnadı oluşturmaları bakımından önemi bu makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Bu önem, özelde Sekkâkî’nin genelde ise diğer klasik eserlerden yapılacak bir karşılaştırma ile ortaya konulmuştur. Çünkü müsned ve müsnedün ileyhin bu dört durumu diğer durumlarının temelini teşkil etmektedir. Müsned ve müsnedün ileyhi bu dört durumu ile tanımak, kelâm kavramını da anlamının yegane yoludur. Nitekim kelâmı oluşturan müsned ve müsnedün ileyhi ancak bu dört durumda kendini gösterip görevlerini yerine getirmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Meâni, Müsned, Müsnedün ileyh, İsnad

Abstract

In the science of rhetoric, the element that makes up the kalam is “isnad”. Isnad is a literal invisible link that connects the basic elements of a sentence. In the other words, isnad is the basic element that provides the formation of kalam by connecting its two pillars, the musnad ilayhi and musnad. The musnad is the judgment itself, and the musnad is the one on whom the judgment is made. The element that corresponds to the addict in the noun sentence and perpetrator in the verb sentence is musnad ilayh. Again, the element that corresponds to the habar in the noun sentence and the verb in the verb sentence is musnad. The only way to understand attribution is to comprehend the state of musnad and musnad ilayh. Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö.626/1229) dealt with fourteen forms of musnad ilayh and musnad in his work. In this article, four situations of musnad and musnad ilayh are discussed because

* Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, sule.agac@yalova.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5867-2374, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 11/04/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 14/08/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

due to the restrictions of space in this paper. While these are the pleasure of the musnad, the mentioning of musnad, the presentation and the postponement of the musnad, while the musnad is also the pleasure, the mention, the presentations and the postponement of the musnad. The importance of these four states of musnad and musnad ilayhin in terms of forming the isnad is the main subject of this article. This importance has been demonstrated by a comparison to be made from Sekkâkî's works in particular and other classical works in general. Because these four states of musnad and musnad ilayh constitute the basis of their other states.

Keywords: al-Balâgat, al-Maaniy, al-Musnad, al-Musnad Ilayh, al-Isnad.

Giriş

Kelâm, kelimesi sözlükte “كلم” kelimesinden türetilmiştir. Bu kelime “maddi ve manevi açıdan yaralamak” anlamına gelmektedir.¹ İbn Cinnî'ye (ö.392/1002) göre yaralamak ile söz arasında şöyle bir ilişki mevcuttur. Yara vücutta açılır, söz ise gönüllerde etkili olur.² Bununla birlikte “konuşma, söz söyleme, bir fikri, bir düşünceyi anlatan söz ve ifade” gibi anlamlara da sahiptir.³

Kelimeler tek başlarına bir anlam ifade etmezler. İnsanlar arasında iletişimi sağlayan unsurlara dönüşebilmesi için birbirlerine eklenerek anlamlı yapılar haline gelmeleri gerekmektedir. İşte kelimelerin birbirleriyle oluşturdukları bu bağa belâgatçılar isnad adını vermektedirler.⁴ Belâgatçılara göre isnad, “bir kelimenin mefhumunun diğerinin mefhumuyla olumlu veya olumsuz bir ilişki içerisinde olacağı ve bir anlam ifade edeceği şekilde kelimeleri birbirine eklemektir.”⁵ Örneğin; “كتب علي” denildiğinde iki ayrı kelime olan “كتب” ve “علي” kelimeleri bir araya gelerek yeni bir anlam kazanmışlardır. “علي” kelimesi müsnedün ileyih “كتب” kelimesi ise müsneddir. Bu iki kelime arasında kurulan nispet, bu iki kelimeyi birbiri ile uyumlu ve anlamlı kılmaktadır. Bu cümleden anlıyoruz ki yazma işi Ali'ye nispet edilmiştir.⁶

¹ Ebu'l-Feth 'Usmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Abülhamit Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429/2008), 1/69-70

² Ebu'l-Feth 'Usman b. Cinnî, *el-Hasâis*, 1/69-70.

³ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 12/522.

⁴ Ebu Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed Curcânî, *Delâilu'l-i'câz fî'İlmi'l-me'ânî*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1422), 10, 128, 250; Mustafa el-Galâyânî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabîyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1414/1993), 13; Recep Şentürk, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/153-154.

⁵ Mustafa İrmak, *Haber ve İnşa*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 44.

⁶ Abdu'l-Fettah Feyyud Besyûni, *İlmü'l-meânî: Dirâse belâğîyye ve nakdiyye li-mesâili'l-meânî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 35.

İki kelime arasındaki bu nispet olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilir. Tam nispet olabildiği gibi nâkis nispet de olabilir.⁷ Bu konular mâani ilminin konusu içerisine girmektedir. Ancak bir makâlenin sınırları gereği bu makâlede sadece isnad konusu ele alınabilmektedir.

Bir sözün kelâm olabilmesi için müsned ve müsnedün ileyhe ihtiyaç vardır.⁸ Müsned ve müsnedün ileyh kavramlarını ilk kez kullanan Sîbeveyhi (ö. 180/796)'dir.⁹ Kendisi, müsned ve müsnedün ileyhi cümlede mutlaka bulunması gereken, birinin varlığı ile diğerinden istiğna edilmeyen ve söz sahibi tarafından mutlaka başvurulmuş unsurlar olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Kendisinden sonra gelen Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1978), Sekkâkî (ö.626/1231) gibi nahiv alimleri bu iki kavram yerine mübtedâ-haber, fiil-fail kelimelerini kullanmışlardır. Böylece müsned-müsnedün ileyh nahivde fiil-fail, mübtedâ-haber; mantıkta ise mevzû-mahmûl anlamına gelecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır.

Müsned “محکم به” “kendisiyle hüküm verilen”, “مخبر به” “kendisiyle haber verilen/bildirimde bulunulan” da denir. Müsned, fiil veya fiil mânâsında masdar, ism-i fâil, ism-i mefûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl ve zarf ile onun müteallıkları da olabilir.¹¹ Müsnedün ileyhe ise “محکم عليه” “hakkında hüküm verilen” ve “مخبر عنه” “hakkında haber/bilgi verilen” de denir. Müsned ve müsnedün ileyh arasındaki nispete ise isnâd adı verilir.¹² Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bir unsur vardır ki o da herhangi iki kelime yan yana getirilerek isnâd oluşturulamaz. Müsned ve müsnedün ileyh denilen bu iki kelime arasında bir anlam uyumu ve muhataba yeni bir şey öğretme durumunda olmak zorundadır.¹³ Bununla birlikte bir sözün kelâm olarak nitelenebilmesi için dilin gramatik yapısına uymalıdır. Anlam açısından da çelişkili ve realitede gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey olmamalıdır.¹⁴ Bu araştırmanın konusunu oluşturan müsned ve müsnedün ileyhinin durumları kelâm kavramı açısından incelenerek verilmesi uygun bulunmuştur. Araştırmanın sınırları gereği gerek müsnedün ileyh'in ve gerekse müsnedin dört özel durumu sırasıyla ele alınmıştır. Bunlar müsned-müsnedün ileyh'in hazfedilmesi, zikredilmesi, takdir edilmesi ve tehir edilmesidir.

⁷ Tam nispet, dinleyiciye sözün gerisini bekletmeyecek şekilde olumlu veya olumsuz bir bağ kurulmasını sağlar. Nâkis nispet ise tamamlanmamış bir ilişkiyi ifade eder. Söz sahibinin, o sözü söyledikten sonra da konuşmasına devam etmesi beklenir, yani muhatap o sözden tam bir anlam çıkaramaz ve sözün tamamlanmasını bekler. Dün gördüğüm adam... gibi.

⁸ Şentürk, “İsnad”, 23/153.

⁹ Amr İbn Usman bin Kanbera Sibeveyhi, *el-Kitâb* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l 'İlmiyye, 2009), 1/7-8.

¹⁰ Amr İbn Usman bin Kanbera Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/7-8.

¹¹ Ali el-Cundî, *el-Belâgatul-ganiyye*, (Kahire: Nahdatu Mısır, ts.), 79.

¹² Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât* (Beyrut: Matbaa-i 'Âmire 1403/1983), 23; Abdülaziz 'Atîk, *İlmü'l-me'âni*, (Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.), 120.

¹³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/26-27.

¹⁴ Irmak, *Haber ve İnşa*, 51.

İslâm'da her konu, belirli bir sistem ve düzen dahilinde ilahi hükümlere bağlanmıştır. Bu hükümler, insanların günlük hayat içerisinde ihtiyaç duydukları her türlü gereksinime karşılık vererek onlara bu noktada yol gösterecek olan birer işaret konumundadır. İnsanları doğruya yönlendiren bu işaretler yüce Allah'ın buyrukları aracılığıyla ortaya konmuş, Hz. Peygamber tarafından da ahlakına uygun şekilde yaşatılarak zihinlerde soru işareti kalmaksızın detaylıca işlenmiştir. Buna rağmen yüce Allah'ın kulları için çizdiği ahlak örüntüsüne tek bir pencereden bakıp, bu evrensel örüntüyü cinsiyete indirgeyerek ayrıştırma gibi bir yanılgıya düşmek oldukça hatalı bir tutumdur. Zira değerler eğitimi kapsamında insanlara aktarılan hiçbir ilahi öğretinin alanı daraltılarak muhatap kitlesi sınırlandırılmaz. Bu bağlamda toplumun büyük bir kesimi tarafından varlığı hâlâ kadınlar üzerinden sürdürülen ahlak olgusuna açıklık getirmek ayrıca İslâm'ın bu noktada kadın ve erkeğe sergilediği adil yaklaşımdan bahsederek mevcut yanılgının ilahi hakikatini gözler önüne sermek, çalışmamızın ilk hedefidir.

Ahlak, huzur ve mutluluk noktasında insanların en temel ihtiyaçlarından birisidir. Toplumsal düzenin sarsılmaz dinamiği konumunda olan bu hayati ihtiyaç, her ne kadar kitleden kitleye değişkenlik arz eden bir öğreti bütünü temsil ediyor olsa da bu öğretiler aracılığıyla verilmek istenen mesajlar, esasında tüm insanlığı ilgilendiren kapsayıcılığı bünyesinde barındırmaktadır. Bu sebeple ahlaki öğretilerin, toplum içerisinde farklı davranış biçimleriyle ifade ediliyor olması, bunların özü itibarıyla birbirlerinden farklı olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda rahatlıkla söyleyebiliriz ki İslâm'ın emirleri ve Hz. Peygamber'in örnek yaşamı vasıtasıyla sergilenen tüm erdemli davranışlar, bütün insanlık için geçerli olan bir inanç sisteminin ahlak kurallarıdır. Pek çok insan bu kuralların neler olduğu bilgisine sahip olsa da bunların nedenselliği noktasında oldukça yetersiz kalmaktadır. Bu da işin hikmetini hakkıyla kavrayamamak gibi oldukça büyük bir problemi ortaya çıkararak bunların davranışa dökülmesine engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu öğretilerin neler olduğu bilgisine sahip olmak, bir toplumu ahlaken ileri taşımak için tek başına yeterli bir unsur değildir. İşte tam da bu noktada; ahlaki öğretileri bilinçsiz bir şekilde sıralayan bir kitleyi, bu öğretileri neden ve niçin uyguladığını tartışma konusu haline getirebilecek kadar şuur kazanan bir kitleye dönüştürme aşaması içerisinde zihinlere ilahi bir rota oluşturmak, bu çalışmanın diğer bir hedefi konumundadır. Ayrıca, araştırma konumuzun literatürde farklı türevlerde ele alındığı bir gerçektir. Fakat sosyal düzenin sarsılmaz dinamiklerinden birisi olan aile kurumu içerisinde, erkeklerin sergilemesi gereken ahlaki tutum ve sorumlulukları değerlendiren bu çalışmanın tek çatı altında yeterli kapsamı sunması, makalemizi erişilebilirlik açısından özgün bir noktaya taşımaktadır.

Netice itibarıyla ortaya koymaya çalıştığımız şey; İslâm'ın güzel ahlak tanımlaması içerisinde yer alan erdem yüklü değerler üzerinden, bu değerlerin içselleştirildiği evlilik birliği içerisinde erkeğe düşen sorumlulukların neler olduğuna açıklık getirerek, ahlaki öğretilerin, herkesi bağlayan ilahi hakikatler olduğunu ortaya koymaktır.

1. Müsnedün İleyh

Müsnedün ileyh bahsi, müsned bahsine öncelenmiştir. Bu da müsnedün ileyhin müsnele nazaran önemini ortaya koymaktadır.¹⁵ Çünkü müsnedün ileyh cümlede zât'ı temsil etmektedir. Müsned ise zât'a ait bir vasıftır. Bu itibarla sübut noktasında, zât sıfattan daha kuvvetlidir.¹⁶ Bu durumda müsnedin vasıf, müsnedün ileyhin ise zat olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin; “الكتاب جديد” cümlesinde “الكتاب” kelimesi müsnedün ileyhtir ve zattır. “جديد” kelimesi ise müsneddir ve sıfattır. Aradan günler, aylar ve yıllar geçse ve kitap eskise, zat yani “kitap” sabit kalırken, sıfat yani “yeni” kelimesi değişmek durumunda kalıp “eski” kelimesine dönüşmek zorunda olacaktır.¹⁷ Görüldüğü üzere müsnedün ileyh fiil cümlesi ya da isim cümlesinin rükünlerinden biridir. Cümlenin sabit rükününü oluşturmaktadır. Müsned ise bundan farklıdır. Cümlenin değişken kısmını oluşturmaktadır.

Müsnedün ileyhin çeşitli durumları söz konusudur. Bunlar sırasıyla; Müsnedün ileyhin, hazfedilmesi, zikredilmesi, takdim ve tehir edilmesidir.

1.1. Müsned İleyhin Hazfedilmesi

Sekkâkî (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserinde müsnedün ileyhin hazfedilmesini zikredilmesine öncelenmiştir. Kendisinden sonra *Miftâhu'l-'Ulûm*'a şerh yazan Kazvînî de Sekkâkî'nin yolundan gidip müsned ileyhin hazfedilmesini¹⁸ zikredilmesine öncelenmiştir. Bu, böylece oluşan bir gelenek haline gelmiştir. Nitekim Müsned İleyhin hazfedilmesinin zikredilmesine olan önceliğinin sebebi bir hâdisin yokluğunun, varlığından önce gelmesidir. Çünkü bir hâdis varlığa geçmeden önce yoktur. Genel anlamda da bilinir ki yokluk, varlıktan önce gelmektedir. Bu anlamda hazif yokluk, zikir ise varlık demektir. Bundan dolayı müsnedün ileyhin önce yokluğu yani hazfi, sonra varlığı yani zikri ele alınmıştır.¹⁹

Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre ise hazifin gerçekleşebilmesi için ise makamın hazfe uygun bir makam olması gerekmektedir. Makamın uygunluğu ise ancak muhatabın müsnedün

¹⁵ Ebi Yakup Yusuf bin Muhammed bin Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm* (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1435, 2014), 266.

¹⁶ Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, 122.

¹⁷ Ali Bulut, *el-Belâğa Müyessere* (İstanbul: İFAV, 2016), 37.

¹⁸ Kazvînî Müsned İleyhin cümlede olmayışı için “hazif/düşürme”, müsnedin cümlede olmayışı için ise “terk” lafzını kullanmıştır. Çünkü ona göre müsnedün ileyh cümlenin temel rükündür ve ona olan ihtiyaç fazladır. Müsnedün ileyh cümlede zikredilmediği halde sanki önceden zikredilmiş te sonradan hazfedilmiş anlamına gelsin diye “hazif” kelimesini kullanmıştır. Müsned için ise baştan terkedildiği anlamına gelsin diye “terk” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Mehmet Ali Arslan, *Muhtasaru'l-Meânî Tercümesi* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2014), 2/23.

¹⁹ Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer Teftâzânî, *el-Mutavvel*, trc. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 1/203.

ileyhiyi bildiği bir karinenin²⁰ olduğu durumda olmaktadır. Bunun dışında hazfi gerektiren nedenler²¹ vardır ki bunları şu şekilde sıralamak mümkündür.²²

1.1.1. Müsnedün ileyhın varlığına delalet eden bir karinenin bulunması sebebiyle zahiren abese düşmemek için müsnedün ileyh hazfedilir. Çünkü karine müsnedün ileyhın varlığına delalet etmektedir. Bu sebepten dolayı müsnedün ileyhi cümle içinde zikretmek abes olmaktadır. Ancak hakiki manada değil, zâhiri manada onu zikretmek abestir. Aksi halde müsnedün ileyh cümlelerin temel ögesidir. Onu zikretmek abes olamaz. Örneğin: “جاء محمد ثم ذهب” “Muhammed geldi ve gitti.” cümlesinin ikinci kısmında Muhammed ismi tekrar zikredilmeyip hazfedilmiştir. Çünkü muhatabın zihninde gidenin de “Muhammed” olduğu “sonra” bağlacı ile oluşmuştur. İkinci kez “Muhammed” ismini zikretmek abes olacağı için hazfedilmiştir.

Bu duruma şu ayette örnek olarak verilebilir: { فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ { فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ }²³ “Allah’ın, yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde hiçbir ticaretin ve hiçbir alışverişin kendilerini, Allah’ı anmaktan, namazı kılmaktan, zekâtı vermekten alıkoymadığı birtakım adamlar, buralarda sabah akşam O’nu tesbih ederler. Onlar, kalplerin ve gözlerin dikilip kalacağı bir günden korkarlar.”²⁴

Ayette geçen “يسبح” “tesbih ederler” fiili iki farklı kırâat ile okunmuştur. Malum olarak okunduğunda fâil hazfedilmiş olarak algılanır ve sonraki ayet başında gelen “رجال” “adamlar” kelimesi bu fiilin fâili olarak yorumlanır. Ancak bu fiil meçhul olarak da okunabilir. Örneğin Şerhu’l Fevâidü’l Gıyâsiyye yazarı Nukrekâr meçhul fiil üzerinden bu ayet-i kerimeyi şerh etmeyi uygun bulmuştur. Nukrekâr’a göre bu âyette üç fâide mevcuttur.

1.1.1.1. Burada kurulması muhtemel olan üç cümle yerine sadece tek bir cümle kurulmuştur. Birinci cümle asaleten var olan zaten cümlelerin kendisidir. { يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ } “Allah o evlerde gece gündüz tesbih edilir.” cümlesidir. İkinci cümle ise var olmayan ama zihinde takdir edilen “من يسبح” “kim tesbih eder?” cümlesidir. Üçüncü cümle ise “رجال” “adamlar” şeklinde başlayan cümledir ki bu cümlelerin haberi hazfedilmiştir. “رجال” “adamlar”

²⁰ Bu karineye karine-i mücevize denir. Çünkü müsnedün ileyh muhtabın zihninde canlıdır. Bu karine müsnedün ileyhın hazfedilmesini caiz kılmaktadır. (Misbah, s.92)

²¹ Bu nedenlere karine-i müreccaha denilmektedir. Çünkü müsnedün ileyhın hazfedilmesini, zikredilmesini tercih edilecek bir takım sebepler mevcuttur.

²² Tefâtzânî, *el-Mutavvel*, 1/203.

²³ *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), en-Nûr 24/36-37.

²⁴ en-Nûr 24/36-37.

kelimesine “يسبحون” fiili takdiri olarak getirilir. Dolayısıyla tek bir cümle aslında üç cümlenin anlamını içerecek şekilde zenginleştirilmiştir.

1.1.1.2. Âyet-i Kerimenin iki farklı kırâate göre okunması sonucunda iki farklı anlam oluşmaktadır. “يسبح” fiilini meçhul okuduğumuzda fâil niyabeten “له” olmaktadır ki burada fiil hakiki fâile isnad edildiği için isnad hakiki isnad olmaktadır. Ancak fiili malum olarak okuduğumuzda “له” kelimesi cümlenin aslî unsurlarından biri olmayıp meful olacağı için fadladır.

1.1.1.3. Önce kapalı olarak verilen bir hakikat daha sonra açıklanmıştır. Bu belâgi açıdan bir kâidedir ki bir durumun önce kapalı olarak ifade edilmesi daha sonra açıklanması insan fitratında daha fazla merak oluşturmaktadır. Burada Allah’ın zikredildiği ön plana alınmış ama zikreden kişilerin kimler olduğu ve özelliklerinin ne olduğu sorusunun cevabı daha sonra verilmiştir. Bu da insan fitratı gereği bir hakikate emek vererek elde etmenin emek vermeden elde etmekten daha kıymetli olduğunun bir göstergesidir. “يسبح” fiili meçhul olarak okunduğunda kendisinden sonra gelen üç zarftan birine isnad edilmek durumundadır. Bu üç zarf şunlardır; “له” “onu” (O’nu zikrederler.), “فيها” “orada” (o evlerde zikrederler), “بالغدو” (sabahları zikrederler.) Fiil bu üç zarftan “له” (O’nu zikrederler.) kelimesine isnad edilmiştir. Bu isnad hakikidir. “له” kelimesi cümlenin ana unsurlarından biri olmuştur. Tâli bir unsur değildir. Ancak diğer zarflardan “فيها” “orada” (o evlerde zikrederler) kelimesi önce gelmiştir. Bu da önem sırasından kaynaklanmıştır. Sanki o evlerin kendisinde tamamen sabah akşam zikrediyormuş gibi bir mecaz-ı akliye gidilmiştir. Daha sonra ise zaman zarfı getirilmiştir. “بالغدو” (sabahları zikrederler)²⁵

1.1.2. Müsnedün ileyh, akıl ve lafız delilinden daha güçlü olanın (yani akıl delilinin) tercih edildiğini hayal ettirmek için hazfedilir. Müsnedün ileyh zikredildiğinde lafzın delaletine, hazfedildiğinde ise aklın delaletine itimat edilir. Aklın delaleti ise her zaman lafzın delaletinden daha güçlüdür. Çünkü aklın delaletinde başka bir şeye ihtiyaç duyulmazken lafzın delaletinde lafzın varlığıyla beraber akla da ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla müsnedün ileyh hazfedildiğinde daha güçlü bir delil olan akla başvurmak zorunda kalınmaktadır. Ancak bu başvuruda akıl karineye dayanır ki bu karine de mukadder bir lafız olabilir. Bundan dolayı müsnedün ileyhinin zikri esnasında itimat tamamen lafza ait olmadığı gibi müsnedün ileyhin hazfi esnasında itimat tamamen akla ait olmadığından dolayı “hayal ettirmek” lafzı kullanılmıştır. Buna örnek olarak şu beyiti vermek yerinde olacaktır.

سَهْرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلٌ

قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ عَلِيلٌ

²⁵ Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Muhammed b. Ahmed eş-Şerif el-Huseynî en-Nisâbüri Nukrekâr, *Şerhu'l Fevâidu'l Gıyâsiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1153), 25a.

“Bana nasılsın dedi? Dedim ki: “Hasta”. Sürekli uykusuzluk ve uzun bir hüznün içindeyim.”

Şair burada kişiyi güçlü delil olan akla yöneldiğini hayal ettirmek için “أنا عليل” “ben hastayım” demek yerine müsnedün ileyh olan “أنا” kelimesini hazfederek “...قلت عليل...” demiştir.²⁶

Amcasının oğluna şikâyette bulunup ondan tokat yiyen şair Muğire b. Abdullah’ın şu sözleri de bu duruma örnektir.

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطَمُ وَجْهَهُ
وَلَيْسَ إِلَى دَاعِي النَّدَا بِسَرِيعٍ
حَرِيصٌ عَلَى الدُّنْيَا مَضِيعٌ لِدِينِهِ
وَلَيْسَ لِمَا فِي بَيْتِهِ بِمُضِيعٍ

“Amca oğluna tokat atmaya gelince hızlıdır. Yardım isteyeneye karşı ise kesinlikle hızlı değildir.

Dünyaya karşı hırslıdır, dinini de zayı etmektedir. Evinde olan şeyleri ise kesinlikle zayı etmemektedir.”

Bu beyitte şair “هو سريع” “o hızlıdır.” demek yerine müsnedün ileyh olan “هو” “o” zamirini hazfetmiş ve beyite sadece “سريع” “hızlıdır.” diyerek başlamıştır.²⁷

Şair Abdullah b. Zübeyr el-Esedî’nin şu beyiti de yine bu konuya örnek olarak verilebilir.

سَأَشْكُرُ عَمْرًا إِنْ تَرَخَتْ مَنِيَّتِي
أَيَادِي لَمْ تَمُنْ وَإِنْ هِيَ جَلَّتْ
فَتَى غَيْرُ مَحْجُوبِ الْغِنَى عَنْ صَدِيقِهِ
وَلَا مُظْهِرُ الشُّكْوَى إِذَا التَّعْلُ زَلَّتْ

“Şayet ömür verirse Amr’a, büyük dahi olsa sürekli olarak yaptığı iyiliklerden ötürü teşekkür edeceğim.

(O) Arkadaşından yardımını (zenginliğini) esirgemeyen ve fakir olduğunda şikayet izhar etmeyen bir babayığittir.”

Bu beyitte de şair “هو فتى” demek yerine “فتى” demiştir.²⁸

Ebû Tamhan el-Kaynî’ye ait şu beyitte de durum aynıdır.

أَضَاءَتْ لَهُمْ أَحْسَابُهُمْ وَوُجُوهُهُمْ
دُجَى اللَّيْلِ حَتَّى نَظَّمَ الْجَزَعُ ثَاقِبُهُ
نُجُومٌ سَمَاءٍ كُلَّمَا انْقَضَ كَوْكَبٌ
بَدَا كَوْكَبٌ تَأْوِي إِلَيْهِ كَوَاكِبُهُ

“Şanları ve simaları gecenin karanlığını onlar için öylesine aydınlatır ki akik taşını delmekte olan kişi bu aydınlık vesilesiyle akik taşını gerdanlığa dizebilir.

²⁶ Sekkâkî, *Miftah*, 266.

²⁷ Sekkâkî, *Miftah*, 266.

²⁸ Sekkâkî, *Miftah*, 266.

(Onlar) semanın yıldızlarıdır. Ne zaman ki (semada) bir yıldız sönse, diğer yıldızların kendisine sığınacağı başka bir yıldız ortaya çıkar.”

Görüldüğü üzere şair “هم نجوم سماء” demek yerine “نجوم سماء” demiştir. Müsnedün ileyh olan “هم” zamirini hafzetmiştir.²⁹

Aynı durum Kur’an-ı Kerim’deki ayet-i kerimelerde de söz konusudur. {سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا} “Bu bizim indirdiğimiz ve (hükümlerini) farz kıldığımız bir sûredir.”³¹ buyrulmaktadır. Bu ayette “هذه سورة” denilmeyip sadece “سورة” denilerek cümleye başlanması yeterli görülmüştür. Müsnedün ileyh olan “سورة” cümleden hafzedilmiştir.

Başka bir ayet-i kerimede ise {وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ نَارٌ حَامِيَةٌ}³² “Onun ne olduğunu bilir misin? (O) Kızgın bir ateştir.”³³ buyrulmaktadır. Burada da “هي نار حامية” denilmesi gerekirken müsnedün ileyh olan “هي” hafzedilmiş ve “نار حامية” denilmiştir.

{فَصَبِرْ جَمِيلًا}³⁴ “Güzel bir sabır”³⁵ ve {طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ}³⁶ “Güzelce bir itaat”³⁷ ayetlerinde de iki yorumdan daha bilinene göre bu ayetlerde müsnedün ileyhler hafzedilmiştir. Birinci ayette “الذي يطلب” “Bana düşen artık güzel bir sabırdır.” şeklinde, ikinci ayet ise “منكم أو طاعتكم طاعة” “Sizden istenen ya da sizin itaatiniz makul bir itaattir.” şeklinde yorumlanmaktadır.³⁸

1.1.3. Bazen de makamın darlığı sebebiyle ya bir fırsatı kaçırmaya ya da bir tehlike anında kurulan cümlelerde müsnedün ileyh hafzedilebilir. İnsan, beklenmedik ani bir pozisyonla karşılaştığında hissiyatını en kestirme yoldan ifade etmek ister. Çünkü içinde bulunduğu konum sözü tabii seyrinde ifade etmeye müsait değildir. Vakit oldukça dardır ve ele geçirilmesi beklenen fırsatın elden gitme durumu söz konusudur. Ya da kişi bir tehlike anındadır ve bu tehlikenin hemen bertaraf edilmesi gerekmektedir. İşte böyle durumlarda müsnedün ileyhin hafzi, sözü en kestirme şekilde ifade etmeyi sağlayan bir unsurdur. Böyle durumlarda müsnedün ileyhin hafzine ilk değinen kişi ise Teftazânî’dir.³⁹ Örneğin bir kişi bir

²⁹ Sekkâkî, *Miftah*, 267.

³⁰ en-Nûr 24/1.

³¹ en-Nûr 24/1.

³² el-Kâri’a 101/10-11.

³³ el-Kâri’a 101/10-11.

³⁴ Yûsuf 12/18.

³⁵ Yûsuf 12/18.

³⁶ en-Nûr 24/53.

³⁷ en-Nûr 24/53.

³⁸ Sekkâkî, *Miftah*, 267.

³⁹ Teftazânî, *el-Mutavvel*, 1/68.

yılan gördüğü tehlike anında sadece “حية” “yılan” diye bağırabilir. Oysa asıl olması gereken cümle; “هذه حية” “bu yılan” dır. Bu cümlede işaret zamiri müsnedün ileyhtir ve hafzedilmiştir.⁴⁰ Başka bir örnek olarak, bir avcı avını avlama fırsatı eline geçtiğinde “غزال” “ceylan” diye bağırır. Normalde cümle “هذه غزال فصطادوه” “Bu ceylandır. Hemen onu avlayın!” olması gerekirken zamanın kısıtlı olması ve ceylanı elden kaçırma ihtimali nedeniyle cümlede müsnedün ileyh olan işaret zamiri hafzedilmiştir ve sadece “غزال” “ceylan” denilmiştir.⁴¹ Aynı şekilde, Ramazan hilalini bekleyen bir grubun içlerinden birinin: “الهلال” “hilal” diye bağırması da bu konuya verilecek örneklerden bir diğeridir.⁴² Çünkü hilalin görüldüğü haberini bir an önce duyurma isteği, söz sahibini, sözü en kısa ve yalın hali ile söylemeye sevk etmiştir.⁴³ Bu da müsnelede olan iştiyaktan nasıl müsnedün ileyhin hafzedildiğini gösteren bir örnektir.

Komşularında bir yangın olduğunu fark eden birinin yardım talebi ile dışarı çıkıp “حريق!” “yangın!” diye bağırması cümledeki olması gereken müsned ileyhi hafzetmesi aynı belagî maksada yönelik bir ifadedir. Dakikaların dahi çok önemli olduğu bu pozisyonda haberi veren kişinin “يا أيها الناس! هذا حريق هلموا!” “ey ahâli! Yangın var! Yardıma koşun!” gibi uzunca bir cümleyi kurması o an için imkansızdır.⁴⁴

1.1.4. İhtiyaç esnasında inkar edebilmek için müsnedün ileyh kasıtlı bir şekilde açıkça söylenmeyebilir ve hafzedilebilir. Örneğin başta Zeyd için sadece “فاسق فاجر” “fasıktır, facirdir.” denilip ihtiyaç esnasında “Ben onu değil başkasını kastettim.” demek için “Zeyd” kelimesi hafzedilir.⁴⁵

1.1.5. Müsned bilinen bir müsnedün ileyhe ait ise müsnedün ileyh yine hafzedilebilir. Burada aslolan müsnedin bilinmesidir. Müsned şayet biliniyorsa müsnedün ileyh hafzedilir. {فعال لما يريد}⁴⁶ “O dilediğini yapar.” veya {خالق لما يشاء}⁴⁷ “O dilediğini yaratır.” ayet-i kerimelerinde mübtedâ yani müsnedün ileyh olan kelime “الله” kelimesidir. Ancak cümlede

⁴⁰ Bulut, *el-Belâga*, 39.

⁴¹ Teftazânî, *el-Mutavvel*, 68

⁴² Serefeddin Hüseyin b. Muhammed Tîbî, *et-Tibyân fi'l-beyân*, nşr. Tevfik el-Abdüllatif Lütfullah (Kuveyt: Mensûrât Câmî'ati'l-Kuveyt, 1986) 40; Abdulhamîd Muhammed Aysevî, *Mecelletu'l-Ezher* (Kahire, 1989) 1164.

⁴³ Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâga: Funûnuha ve efnânuhâ* (Ammân: Dârü'l-für'ân, 1407/1987), 1/266.

⁴⁴ Abbâs, *el-Belâga*, 1/266.

⁴⁵ Teftâzani, *el-Mutavvel*, 1/205.

⁴⁶ el-Bürûc 85/16.

⁴⁷ eş-Şûra 42/50.

dilediğini yapanın, dilediğini yaratanın zaten Allah olduğu bilindiği için cümlede müsnedün ileyh konumunda olan “الله” “Allah” kelimesi hazfedilmiştir.⁴⁸

1.1.6. Müsnedün ileyh dili nezih tutmak için kimi zaman hazfedilebilir. Kimi diyaloglar vardır ki ortam müstehcen bir kelimenin açıktan söylenmesine müsaade etmez. Örneğin Hz.Aişe validemiz şöyle buyurmuştur. “وما رأى مني وما رأيت منه”⁴⁹ “Ben ondan bir şey görmedim, o da benden bir şey görmedi.”

Dile alınması hoş olmayan kelimeler için hazif, her ne kadar Kur’ân’ın kendi içinde muciz bir dili olsa da Arap dili de bu muciz ifadelere zemin hazırlayan bir unsura sahiptir. Hz. Aişe (r.a.) annemiz peygamber efendimizle olan özel münasebetini biz müminlere örnek olması için anlatırken kurduğu cümlelerde hazif üslubunu kullanarak avret mahallini dile getirilmeden durumu en mûciz bir şekilde aktarmıştır.

1.1.7. Araplar nezdinde bazı genel kullanımlar vardır ki bu tür kullanımlar hep müsnedün ileyh ve benzerlerinin hazfi şeklinde nakledilmiştir. Bu tür kullanımlar da müsnedün ileyh hazfine örnek verilebilmektedir. Örneğin: “نعم الرجل هو زيد” şeklinde olan cümlede müsnedün ileyh olan “هو” hazfedilerek “نعم الرجل زيد” şeklinde söylenmektedir.⁵⁰

1.2. Müsnedün İleyhin Zikredilmesi

Bir cümlede olması gereken müsned ileyh zikredilmesidir. Çünkü müsnedün ileyh cümlelerin aslı yani umdesidir. Eğer hazfedilecekse mutlaka hazfe sebep olan bir karine olmalıdır. Bir karine olmadığı müddetçe müsnedün ileyh cümlede zikredilir. Ya da karineye olan güvenin zayıf olmasından dolayı ihtiyaten müsnedün ileyh cümlede zikredilir. Müsnedün ileyh zikredilmesinin sebepleri vardır ki onları şu şekilde sıralamak mümkündür.⁵¹

1.2.1. Bir mesele hakkındaki izahı artırmak için müsnedün ileyh cümlede zikredilir. {أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} ⁵² “İşte onlar Rab’lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır.”⁵³ Ayet-i kerimede müsnedün ileyh olan ismi-işaret “أُولَئِكَ” kelimesi iki kez tekrarlanmıştır. Burada amaçlanan izahı ve tekidi pekiştirmektir ki o da dünyada Müslümanlar için hidayet, ahirette ise felah olduğunun bildirilmesidir. Çünkü

⁴⁸ Sekkâkî, *Miftah*, 266.

⁴⁹ Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşeri, *Keşşaf*, nşr. Muhammed Abdüsselam Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 2/95.

⁵⁰ Sekkâkî, *Miftah*, 266.

⁵¹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/207.

⁵² el-Bakara 2/5.

⁵³ el-Bakara 2/5.

muttakiler için hidayetle ayrıcalıklı kılınmanın sabit olduğu gibi kurtuluşla ayrıcalıklı kılınmanın da onlar için sabit olduğuna dikkat çekmek istenilmiştir.⁵⁴

1.2.2. Dinleyicinin kıt anlayışına dikkat çekmek için müsnedün ileyh zikredilebilir.⁵⁵ Öyle ki dinleyici sanki hiçbir şey anlamıyormuş gibi kabul edilir. Örneğin: “علي قال كذا” “Ali şöyle dedi” diyen birine “ماذا قال علي؟” “Ali ne dedi?” şeklinde soruda müsnedün ileyh olan “Ali” kelimesinin zikredilmesi gibi.

1.2.3. Müsnedün ileyh bir şeyi ya da bir kişiyi yüceltmek için cümlede zikredilebilir. Örneğin; “محمد نبينا، محمد شفيعنا” cümlesinde müsnedün ileyh olan “محمد” kelimesi tazim amacıyla iki kez zikredilmiştir.⁵⁶ Makam tazim makamı olabildiği gibi tahkir makamı da olabilir. Bu durumda da müsnedün ileyh zikredilebilir. Ebu Cehil, Ebu'l-Fadl, Kelb gibi bazı isimlerin zikredilmesi gibi⁵⁷.

1.2.4. Teberrük, bereket umma ve lezzet alma gayesi ile müsnedün ileyh olan kelimenin zikredilmesidir.⁵⁸ Örneğin tevhid inancına sahip birinin “الله خالق كل شيء، الله رازق كل شيء” cümlesinde müsnedün ileyh olan Allah lafzatullahını iki kez tekrar etmesi gibi. Yine Kays b. Mulavvah'ın “بِاللَّهِ يَا ظَنِّيَّاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا / لَيْلَايَ مِنْكُمْ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ”⁵⁹ beyitinde Mecnun'un zikretmekten zevk aldığı cümlede müsnedün ileyh olan Leyla ismini iki kez zikretmesi de buna örnek olarak gösterilebilir.

1.2.5. Muhatabın azamet sahibi bir konumda olması hasebiyle mütekellimin, onun kulak vermesini arzuladığı bir makamda müsnedün ileyh'in cümleyi uzun tutmak için zikredilmesidir. Buna örnek olarak Hz.Musa(as.)'ın Allah (c.c.) ile daha fazla konuşabilmek için şu âyet-i kerime'de olduğu gibi sözü uzatması verilebilir. { هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى }⁶⁰ “O benim değneğimdir. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkelerim. Onunla başka işlerimi de görürüm.”⁶¹ Cümle “değneğim” “عصاي” kelimesi ile başlamamaktadır. “O” “هي” kelimesi ile başlamaktadır. Yani cümle müsnedün ileyh ile başlamıştır. Bu durum sözü uzatma amacı taşımaktadır.⁶²

Buna benzer bir başka nükte de şu ayet-i kerimede mevcuttur.

⁵⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/208.

⁵⁵ Sekkâkî, *Miftah*, 268.

⁵⁶ Bulut, *el-Belâga*, 38.

⁵⁷ Sekkâkî, *Miftah*, 268.

⁵⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/208.

⁵⁹ Muhammed Zihni, *Kavlul-Ceyyid* (İstanbul: 1304), 93, 478.

⁶⁰ Taha 20/18.

⁶¹ Taha 20/18.

⁶² Sekkâkî, *Miftah*, 268.

{قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ} ⁶³ “Cevaben dediler ki: Putlara ibadet ediyoruz. Ve etmeye devam edeceğiz.” ⁶⁴ Bu ayet-i kerimede putperestler kendilerine sorulan soruya uygun bir şekilde cevap verip kısaca “أصناما” demek yerine, putlara tapmaktan mutlu olduklarını ve tapmaya devam etmekle övündüklerini ifade etme gayesiyle cümleyi uzatmışlardır. ⁶⁵

Buna benzer bir durum da bir cümlenin iftihar, övünme vs. gibi daha başka uygun makamlarda uzun tutulabilmesinde vardır. Örneğin: “من ريك؟” “Peygamberin kim?” diye sorulduğu vakit başka vasıflarla birlikte şu şekilde “نبينا حبيب الله أبو القاسم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم” cevabın verilmesi müsnedün ileyhin cümlede uzun tutularak zikredilmesidir. ⁶⁶

1.2.6. Müsnedün ileyh korkutmak maksadıyla zikredilir. “أمير المؤمنين يأمرك” “Müminlerin emiri sana bunu emrediyor.” cümlesi buna misaldir. Yine müsnedün ileyh hayret izhar etmek için zikredilir. “صبي قاوم الأسد” “Çocuk aslana mukavemet ediyor!” örneğinde olduğu gibi. Bundan başka müsnedün ileyh bir davada şahit tutmak veya inkâra yol bulmaması için muhataba itiraf ettirmek amacıyla cümle içerisinde zikredilebilir. Mesela bir hadiseye şahit olan kişiye “Bu şekilde mi sattı?” denir de o da cevaben “زيد باع كذا كذا” “Zeyd, şunu şu kadara sattı.” der ve müsnedün ileyh olan Zeyd’i zikreder. Böylece ortada bir iltibas kalmaz ve aleyhine şahitlik yapılan kişi de artık bunu inkâra bir mecal bulamaz. Yukarıda anlatılan durumlar karinenin varlığı söz konusu olduğunda geçerli olan durumlardır. ⁶⁷

1.2.7. Müsnedün ileyhin zikredilmesini gerektiren zorunlu nedenlerden biri de müsnedün, her müsnedün ileyhe nispeti mümkün olan umumi bir şey olup amaçlanan şeyin ise müsnedi belirli bir müsnedün ileyhe tahsis etmek olmasıdır. Örneğin; “زيد قائم” “Zeyd ayaktadır.”, “عمرو ذاهب” “Amr gitmektedir.”, “خالد في الدار” “Halid evdedir.” ⁶⁸ Örneklerde de görüldüğü üzere Müsned her türlü müsnedün ileyhi kapsayacak bir umumiliğe sahiptir. Ancak müsned, belli bir müsnedün ileyhe tahsis edilince artık müsnedün ileyh zikredilmek zorunda kalınır.

Kazvini ise bu duruma şöyle bir itiraz getirir ve der ki; müsnedün ileyh şayet cümlede karine varsa zikredilmez. Çünkü karine yoksa hazfine sebep olacak bir şey de yok demektir. Bu durumda müsnedün ileyhin zikredilme sebebi sorulmaz. Çünkü hazfedilmesini gerektirecek sebep yoktur ve aslolan müsnedün ileyhin zikredilmesidir. ⁶⁹

⁶³ eş-Şuarâ 26/71.

⁶⁴ eş-Şuarâ 26/71.

⁶⁵ Sekkâkî, *Miftah*, 268.

⁶⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, I/208.

⁶⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, I/208.

⁶⁸ Sekkâkî, *Miftah*, 267.

⁶⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, I/211.

Burada örnek olarak İmruu'l Kays b. Abbas el-Kindî'ye ait şu beyit verilebilir.

وَالْبِرُّ خَيْرٌ حَقِيبَةَ الرَّحْلِ اللَّهُ أَنْجَحُ مَا طَلَبْتَ بِهِ

“Allah, en kolay ulaşabildiğin matlubundur. İyilik de en hayırlı yolculuk çantasıdır.”⁷⁰

Bu konuya başka bir örnek de Ebû Zueyb el-Huzelî'ye ait şu beyittir;

وَأِذَا تَرَدُّتُ إِلَى قَلِيلٍ تَمْنَعُ النَّفْسُ رَاغِبَةً إِذَا رَغِبَتْهَا

“Nefsi isteklendirdiğin zaman o da istekli olur. Nefis azlığa alıştırıldığında ize azla yetinir.”⁷¹

1.3. Müsnedün İleyhin Takdim Edilmesi

Bilindiği üzere her cümlemin kendine özgü bir tertibi vardır. İsim cümlesi mübtedâ (müsnedün ileyh), haber (müsned) den oluşur. Fiil cümlesi fiil ile başlar ve onu fail takip eder. Daha sonra meful, zarf, hal ve temyiz onu takip eder. Ancak bazı durumlarda cümle belirttiğimiz bu düzen içinde gelmez. Takdim edilmesi gereken bir öge tehir edilirken, tehir edilmesi gereken bir öge ise takdim edilebilir.⁷² Ancak burada aslolan müsnedün ileyhın takdim edilmesidir. Çünkü bu gerekli olandır.⁷³

Müsnedün ileyhının takdim edilmesinin kimi sebepleri vardır ki bunlardan bir kaç şöyle sıralanabilir.

1.3.1. Müsnedün ileyhın zikrinin müsneden daha önemli olması durumunda müsnede takdim edilir. Çünkü müsnedün ileyh, mahkumun aleyhtir (hakkında hükümde bulunulan)dır. Müsned ise mahkumun bihtir (kendisiyle hüküm verilendir.) Bu ikisinin birlikteliğinden hüküm ortaya çıkmaktadır. Ancak hükmün ortaya çıkması için önce mahkumun aleyhin bulunması gerekmektedir. Daha sonra mahkumun bih ortaya çıkmaktadır. Sonra da hüküm ortaya çıkar. Bu durumda mahkumun aleyh, hükümden önce tahakkuk etmiş olmalıdır ki bu asıldır ve asıldan dönmeyi gerektirecek bir durum da olmadığı zamanlarda geçerlidir. Bu durum isim cümlesi için kabul gören bir olgudur. Fiil cümlesinde önce mahkumun bih gelir. Daha sonra mahkumun aleyh gelir. Çünkü mahkumun bih fiildir. Mahkumun aleyh ise faildir. Fiil âmîl, fail mamuldür. Âmîl her daim mamulden önce gelir.⁷⁴

⁷⁰ Sekkâki, *Miftah*, 268.

⁷¹ Sekkâki, *Miftah*, 268.

⁷² Bulut, *el-Belâga*, 40

⁷³ Ebü'l-Meâlî Celâlüddin Kazvîni, *el-İzah fi ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye,1985) 64.

⁷⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/303.

1.3.2. Müsnedün ileyh soru anlamı taşıyorsa müsnede takdim edilir. Örneğin: “أيهم ؟ منطلق” “Hangisi ayrıldı.”⁷⁵

1.3.3. Müsned İleyh şan ve kıssa zamiri olduğunda da müsnede takdim edilir. Örneğin: “هو زيد منطلق” “(O) Zeyd, ayrılmıştır.”⁷⁶

1.3.4. Haber yani müsned zikredildiğinde muhatabın zihninde iyice yer etmesi ve muhatabı habere karşı iştiyaklı hale getirmek için müsnedün ileyh takdim edilir. Örneğin: “صديقك فلان الفاعل الصانع رجل صدوق” “Şu falan sanatkâr arkadaşın çok doğru bir adamdır.”⁷⁷ Örnekte de görüldüğü üzere müsnedün ileyh olabildiğince uzatılarak müsnede olan iştiyak artırılmıştır. {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ} ⁷⁸ “Allah'ın yanında en üstün olanınız O'ndan en çok korkmanızdır.”⁷⁹ ayetinde “أكرمكم” müsnedün ileyhtir ve teşvik için “عند الله” kelimesi ile uzatılmıştır. “أتقاكم” kelimesi ise müsneddur. Görüldüğü üzere müsnedün ileyh bu kadar uzatılması müsnedi duymaya olan iştiyakı artırmak içindir.

İsm-i mevsullerle başlayan cümlelerde de yine muhatabda müsnedi duymaya bir iştiyak uyandırma özelliği vardır. Örneğin: “زيد منطلق” “Zeyd ayrılmıştır.” demek yerine “الذي زيد هو” “Adı Zeyd olan kişi, işte o ayrılmıştır.” Demek muhatabta dinleme iştiyakını artırmaktadır. Yine “خير مقدمك سرنى” “Geliş haberin beni sevindirdi.” demek yerine “الذي هو” “Beni asıl sevindiren senin geliş haberindir.” ya da “الذي خبره سرنى مقدمك” “Beni sevindiren haber senin gelişindir.” demek.⁸⁰

Ebu'l Ala'l Maarri'nin şu beyiti de müsnedün ileyh in insanda müsnede olan iştiyakını artırmaya örnek olarak verilebilir.

وَالَّذِي حَارَتْ الْبَرِيَّةُ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدِثٌ مِنْ جَمَادٍ

“Mahlukatın hayrete düştüğü bu şey, cansız bir şeyden var edilmiş canlı bir şeydir.”⁸¹

1.3.5. Başka bir durum olarak da müsnedün ileyh in müsnede olan takdiminde isnadın güçlenmesi gayesi güdülebilmektedir. Örneğin: “أنا عرفت” “Ben bildim.” cümlesinde “أنا” müsnedün ileyh “عرفت” ise müsneddur. Müsned ile müsnedün ileyh arasındaki isnat, zamirin

⁷⁵ Sekkâkî, *Miftah*, 291.

⁷⁶ Sekkâkî, *Miftah*, 291.

⁷⁷ Sekkâkî, *Miftah*, 291.

⁷⁸ el-Hucurât 49/13.

⁷⁹ el-Hucurât 49/13.

⁸⁰ Sekkâkî, *Miftah*, 291.

⁸¹ Kazvînî, *el-Îzah*, 64.

tekrar etmesi dolayısıyla güçlenmektedir. Burada sadece bilme hükmü güçlü bir şekilde ifade edilmiştir. “أنا” zamirinin takdim edildiği var sayılırsa da bu takdim ancak tahsis ifade etmek içindir. Böylece cümlenin manası “Başkası değil ben bildim.” şeklinde olmaktadır.⁸²

1.3.6. Müsnedün ileyh, iyimserlik veya kötümserlik mânalarına uygun bir kelime olduğunda muhatabı sevindirmek veya üzme için takdim edilebilir. Örneğin; “سعيد بن سعيد” “Saîd b. Saîd falanın evindedir.” ya da “سفاك بن جراح في دار صديقك” “Seffâk b. Cerrâh arkadaşının evindedir.”⁸³ Bu iki cümlede Said b. Said anlam itibari ile her ne kadar özel isim olsa da anlamı saadet demektir. Cümleye bu şekilde başlamak karşıdaki kişiye “saadet senin evindedir.” demek gibidir ki bu muhatabı mutlu edecektir. İkinci cümlede ise Seffak b. Cerrah ismindeki Seffak kelimesi kan dökücü anlamına gelirken Cerrah kelimesi ise yaran, parçalayan anlamına gelir. Muhatab ilk bu kelimeyi duyunca ona “kan dökücü senin evindedir.” denmiş olunacak ki bu cümle muhatabı hüznlendirecektir. Ancak Türkçemizde bu kullanıma pek rastlanmamaktadır.

1.3.7. Müsned İleyhin haberle nitelenmesinin istenen maksat olduğu durumlarda müsnedün ileyh takdim edilir. Örneğin: “كيف الزاهد؟” “Zâhid nasıldır?” diye bir soru sorulduğunda “الزاهد يشرب و يطرب” “Zâhid içiyor ve eğleniyor.” diye cevap verilir.⁸⁴ Örneklerde de görüldüğü üzere müsnedün ileyhden sonra süreklilik ifade eden muzari fiil kullanılmıştır. Süreklilik ifade etmesine delil ise sorulan soruda “كيف” soru edatının bulunmasıdır. Çünkü bu soru edatı örfte genellikle sürekliliği ifade etmek için kullanılır.⁸⁵

1.3.8. Müsnedün ileyhinin takdim edilmesi daha fazla hususiyet bildiriyorsa müsnedün ileyhi takdim etmek gerekmektedir. Örneğin:

مَتَى تَهْرُزُ بَنِي قَطْنٍ تَجِدُهُمْ سُيُوفًا فِي عَوَاتِقِهِمْ سُيُوفُ
جُلُوسٌ فِي مَجَالِسِهِمْ رِزَانٌ وَإِنْ صَيَّفَ أَلَمَ فَهَمْ خُفُوفٌ.

“Beni Katan’ı ne zaman şöyle bir silkelediğinde onları işlerini yerine getirmede bir kılıç gibi bulursun. Omuzlarında da daima kılıçları mevcuttur.

Meclislerinde vakarla otururlar. Bir misafir geldiğinde de onlar çok seridirler.”

Bu beyitte istişhad yeri “فهم خفوف” “onlar ona hizmet için çok seridirler.”⁸⁶

Yine mesela Eş’ar er-Rukbân el-Esedî’nin şu beyitinde olduğu gibi:

⁸² Sekkâkî, *Miftah*, 292.

⁸³ Sekkâkî, *Miftah*, 292.

⁸⁴ Sekkâkî, *Miftah*, 292.

⁸⁵ Sekkâkî, *Miftah*, 292.

⁸⁶ Sekkâkî, *Miftah*, 292.

بِحَسْبِكَ فِي الْقَوْمِ أَنْ يَعْلَمُوا
مَسِيحٌ مَلِيحٌ كَلَحَمِ الْحَوَارِ
بِأَنَّكَ فِيهِمْ غَنِيٌّ مُضِرٌّ
لَا أَنْتَ حُلُوٌّ وَلَا أَنْتَ مُرٌّ

“Kavminin seni zengin, varlıklı fakat deve yavrusunun eti gibi tatsız, sevimsiz ve ne dostlara faydası ne de düşmanlara zararı olan biri olarak tanımaları sana yeter.”⁸⁷

1.3.9. Müsnedün ileyh, hatırdan hiç çıkmayan bir şey olduğunu veya zikrinden lezzet alınan bir şey olduğunu vehmettirme veya bunlara benzer başka herhangi bir gaye sebebiyle takdim edilir. Örneğin müsnedün ileyh'in tazimini izhar etmek de takdiminin daha önemli olmasına bir sebeptir. Bu duruma “رجل فاضل في الدار” “Faziletli adam evdedir.” cümlesi misaldir. Ayrıca {وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ} ⁸⁸ “Belirlenmiş vakit(in ilmi) onun katındadır.”⁸⁹ ayeti de buna örnektir. Ya da örneğin müsnedün ileyh'in tahkirini izhar etmek de takdiminin daha önemli olmasına bir sebeptir. Bu duruma “رجل جاهل في الدار” “Cahil adam evdedir.” Cümlesi örnektir.

1.4. Müsned İleyhin Tehir Edilmesi

Müsnedin takdim edilmesini gerektiren sebeplerden birinin vuku bulması halinde müsnedün ileyh tehir edilir.

2. Müsned

Müsnedün ileyh cümlelerin değişmeyen sabit bir ögesi iken müsned cümlelerin değişebilen bir ögesidir. Müsned de tıpkı müsnedün ileyh gibi değişik suretlerde gelebilmektedir. Muktezayı hale göre müsned de müsnedün ileyh gibi bazen hazfedilebilmektedir, zikredilebilmektedir, takdim ve tehir edilebilmektedir.

2.1. Müsnedin Hazfedilmesi

Sekkâki müsned konusunu ele alırken “müsnedin hazfedilmesi” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Ancak Kazvînî ise müsnedün ileyh için “hazfedilme” tabiri kullanırken müsned için “terk edilme” tabirini kullanmıştır. Burada şöyle bir nükte vardır ki o da; müsnedün ileyh bir cümledeki en temel ve en büyük rükündür. Bir cümlede ona olan ihtiyaç müsnede olan ihtiyacın üstündedir. Bu açıdan bir cümlede müsnedün ileyh zikredilmediği vakit sanki kendisine duyulan aşırı ihtiyaçtan ötürü önce kullanılmış da sonra da bir gayeye binaen hazfedilmiştir. Müsned için ise durum bu değildir. Çünkü o, kendisine duyulan ihtiyaç açısından bu şekilde değildir. Bu açıdan da terk edilmesi ve bir gayeye binaen cümlede hiç kullanılmamış olması caizdir.⁹⁰

⁸⁷ Sekkâkî, *Miftah*, 292.

⁸⁸ el-En'âm 6/2.

⁸⁹ el-En'âm 6/2

⁹⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/413.

2.1.1. İttibâ'u'l-İsti'mal⁹¹ denilen Araplarda semâi olarak aktarılmış olması ve cümlelerin özel kullanımlarına göre kurulmuş olması durumunda müsned hazfedilir. Araplar için bu kullanım oldukça meşhurdur. Örneğin; “ضربي زيدا قائما” “Zeydi dövmem ayakta iken oldu.” Cümlesinde müsned mahzuftur. Çünkü müsnedün ileyh zaten müsnele işaret etmektedir. Cümlelerin aslı şu şekilde olup “ضربي زيدا حاصل عند قيامه” cümlede “حاصل” kelimesi müsneddir ve hazfedilmiştir.⁹²

2.1.2. Müsned abesten kaçınma gayesi ile hazfedilebilir. Örneğin: “زيد منطلق وعمر” “Zeyd ayrılmıştır, Amr da” bu cümlede “عمر” kelimesinden sonra “منطلق” kelimesi müsned olarak gelmesi gerekirken abes olacağı için hazfedilmiştir.⁹³

Yine başka bir örnek de Dâbi b. Hâris el-Bürcümî'ye ait şu beyittir;

وَمَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ فَأِنِّي وَ قِيَارٌ بِهَا لَعَرِيبٌ

“Evi Medine’de olanlar (güzel bir vaziyetteyken ben ve devem Kayyâr ise güzel bir vaziyette değiliz.) Çünkü ben ve devem Kayyâr bu şehirde gurbetteyiz.”⁹⁴

Bu beyitte “قيار” şairin devesinin ismidir. Beytin ikinci mısrasındaki müsned hazfedilmiştir. Aslında beytin asıl anlamı şudur: “إني لغريب و قيار أيضا غريب” “Ben gurbetteyim ve Kayyâr da gurbettedir.” Müsnedin hazfedilmesi ise üzüntü duyma ve de vezni muhafaza etmeden ötürü makamın dar olmasıyla beraber cümlede ihtirasa gitme ve zâhiren abese düşmekten sakınma kastından dolayıdır.⁹⁵

2.1.3. Müsned abesle birlikte yer darlığı sözkonusu ise yine hazfedilebilir. Örneğin: Amr b. İmruu'l-Kays en-Ensârî'nin şu beytinde olduğu gibi:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ

“Görüşlerimiz farklı olmakla beraber biz kendi görüşümüze sen de kendi görüşüne razısın.”⁹⁶

Bu beyitte “راض” kelimesi müsneddir ve mekan darlığından ilk defa da hazfedilmiş, ikinci defada zikredilmiştir.⁹⁷

⁹¹ Araplarda semâi olarak alınan ve de Araplarca meşhur olan bir takım ifade kalıplarına göre cümleyi kurmak demektir.

⁹² Sekkâkî, *Miftah*, 306.

⁹³ Sekkâkî, *Miftah*, 306.

⁹⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/413-414.

⁹⁵ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/413-414.

⁹⁶ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

⁹⁷ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

Yine başka bir örneği de Mütenebbi'nin şu beyitinde verebiliriz.

قَالَتِ وَقَدْ رَأَتْ أَصْفِرَارِي مَنْ بِهِ؟ وَتَنَهَّدَتْ فَأَجْبَتْهَا الْمُتَنَهِّدُ

“(Sevgili) Beni, yüzüm sararmış hâlde görünce üzüntülü bir şekilde nefes alıp vererek ‘Bunu kim yaptı?’ dedi. Ben de ona: ‘Üzüntülü bir şekilde nefes alıp veren.’ dedim.”

Bu beyitte şairin verdiği cevap “هو المتنهّد” “O, üzüntülü bir şekilde nefes alıp veren insandır.” şeklinde değil de “المتنهّد هو المطالب” “Üzüntülü bir şekilde nefes alıp veren insan, öğrenilmek istenen kişidir.” şeklinde yorumlanırsa müsned hazfedilmiş olur.⁹⁸

Aynı durum Amr b. Ahmer’e ait şu beyit için de geçerlidir.

رَمَانِي بِأَمْرٍ كُنْتُ مِنْهُ وَالِدِي بَرِيئًا وَمِنْ أَجْلِ الطَّوِيِّ رَمَانِي

“Bana öyle bir töhmette bulundu ki ben ve babam ondan beriyiz. Kuyudan dolayı bana bu töhmette bulundu.”

Buradaki “بريئا” kelimesi “والدي” kelimesinin müsnedidir. “كنت” kelimesinin müsnedi ise mahzuftur.⁹⁹

2.1.4. Cümlede zikredilen ögenin hem müsned hem de müsnedün ileyhe hamledilmesi durumunda daha çok anlam ifade edecek olması hasebiyle müsned hazfedilebilir.

Örneğin: {فَصَبْرٌ جَمِيلٌ}¹⁰⁰ cümlesine baktığımızda iki ihtimali de görme durumumuz olacaktır. Birincisi; “فصبر جميل أجمل” “güzel sabır en iyisidir.” İkincisi; “فأمرى صبر جميل” “benim durumum güzel bir sabırdır.” Birinci cümlede “صبر” kelimesi müsnedün ileyh iken ikinci cümlede müsneddir. Bundan dolayı birinci cümlede müsned olan “أجمل” kelimesi hazfedilmiştir.¹⁰¹

Yine başka bir örnek de: {طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ}¹⁰² ayetinde geçmektedir. Bu ayet-i kerimeyi iki şekilde yorumlayabiliriz. Birincisi: “طاعة معروفة أمثل” “Makul bir itaat en güzelidir.” İkincisi: “طاعتكم طاعة معروفة” “Sizin itaatınız bilinen bir itaattir.” Birinci cümlede “طاعة” kelimesi

⁹⁸ Sekkâkî, *Miftah*, 306.

⁹⁹ Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 1/416.

¹⁰⁰ Yûsuf 12/18.

¹⁰¹ eş-Şuarâ 26/71.

¹⁰² en-Nûr 24/53.

müsnedün ileyh iken ikinci cümlede müsnedir. Bundan dolayı birinci cümlede müsned olan “أجمل” kelimesi hazfedilmiştir.¹⁰³

2.1.5. Müsnedin hazfi durumunda aklın muarrif olduğunu, zikri durumunda ise zâhiren lafzın muarrif olduğunu hayale getirme, bildirme gayesi güdülüyorsa –ki bu iki muarrif arasında büyük bir fark vardır– yine müsned hazfedilir.¹⁰⁴ Buna örnek olarak şu ayet-i kerime verilebilir. {وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ} ¹⁰⁵ “Allah ve Resûlü’nü razı etmeleri daha önceliklidir.”¹⁰⁶

2.1.6. Müsnedin zikredilmesi hâlinde kastedilmek istenmeyen bir anlam ortaya çıkacaksa bu durumda müsned hazfedilir. Örneğin: “أزيد عندك أم عمرو؟” “Zeyd mi yanında yoksa Amr mı?” değil de müsnedi zikredip “أزيد عندك أم عمرو؟” “Zeyd mi yanında, hayır hayır, Amr mı yanında?” dediğinde bu durumda ikinci örnekte zikredilen müsned olan “عندك” kelimesi “أم” edatını muttasıla olmaktan çıkarıp munkatıa yapar.¹⁰⁷

2.2. Müsnedin Zikredilmesi

Müsned de tıpkı müsnedün ileyh gibi aynı sebeplerden ötürü zikredilebilmektedir. Ancak hazfi gerektiren bir şey olmadığı sürece aslolan müsnedin cümle içerisinde zikredilmesidir. Örneğin: “زيد قائم” “Zeyd ayaktadır.”¹⁰⁸

2.2.1. Müsnedin isim olduğunu belirtme gayesi güdülüyorsa müsned cümle içinde zikredilir. Örneğin: “زيد عالم” “Zeyd bilgilidir.” Görüldüğü üzere müsned isimdir ve sübut ifade eder. Çünkü isimde asıl olan –ister sıfat olsun ister olmasın– sübuta delalet etmesidir.¹⁰⁹

Cüveyye b. Nadr’a ait şu beyit de buna örnektir.

لَكِنَّ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ لَا يَأْتِي الدَّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ صُرَّتَنَا

“Basılmış dirhemler bizim kesemize alışmaz. Lakin daima ayrılmak üzere ona şöyle uğrar.”

“صرة” kelimesi içinde dirhemlerin toplandığı şeye denmektedir. Yani ayrılmak, herhangi bir teceddüd söz konusu olmaksızın o dirhemler için sabit ve daimidir.¹¹⁰

¹⁰³ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

¹⁰⁴ Sekkâkî, *Miftah*, 306.

¹⁰⁵ et-Tevbe 9/62.

¹⁰⁶ et-Tevbe 9/62.

¹⁰⁷ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

¹⁰⁸ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

¹⁰⁹ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

¹¹⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, I/442.

2.2.2. Yine müsnedin fiil olduğunu belirtme gayesi güdülüyorsa müsned cümle içinde zikredilir.

Örneğin: “زيد علم” Zeyd bildi.” Bu cümlede müsned fiildir ve teceddüd ifade eder. Çünkü fiilde asıl olan yenilenme ve bir oluşturma.¹¹¹

Tarîf b. Temîm’e ait olan şu beyitte buna bir örnektir.

أَوْ كَلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاطُ قَبِيلَةٍ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيضَهُمْ يَتَوَسَّمُ

“Ukâz panayırına her kabile geldiğinde, (simanı) gözetleyip durup (böylece beni tanınması için) önderlerini mi gönderirler.”

Müsned olan “يتوسم” fiili teceddüd ifade eder. Çünkü bu fiil simalara dikkatlice bakıp alamet aramak manasına gelip bu bakış bu liderlerden peyderpey meydana gelip durmakta ve de bu bakış onlardan anbean sadır olmaktadır.¹¹²

2.2.3. Müsnedin zarf olduğunu belirtme gayesi varsa yine müsned zikredilir.

Örneğin: “زيد في الدار” “Zeyd evdedir.” Bu durumda ise cümlede Zeyd kelimesinden sonra “حاصل” “mevcuttur” veya “حصل” “mevcut oldu.” Kelimelerinin takdir edilmesine göre sübut ya da teceddüt ihtimallerini ifade eder.¹¹³

2.2.4. Muhatabın akli kıt biri olduğuna dair tarzde bulunmak amacıyla müsned cümle içerisinde zikredilir. Örneğin: “من نبيكم؟” “peygamberiniz kim?” cümlesine “محمد نبينا” “peygamberimiz Muhammed’dir.” şeklinde cevap vermek muhatabın aklına bir işarettir.¹¹⁴

2.2.5. Müsned pekiştirme ifade ediyorsa cümlede zikredilir. Örneğin; “الله إلهنا”¹¹⁵

2.2.6. Müsnedi zikretmekten haz alma gayesi güdülüyorsa müsnedin zikredildiğini görürüz.¹¹⁶

2.2.7. Müsnedi zikretmek suretiyle müsnedün ileyhi tazim veya tahkir etme gayesi güdülüyorsa müsned zikredilir.¹¹⁷

2.2.8. Cümleyi uzun tutma amacı güdülüyorsa veya makam da sözü uzatma makamıysa müsned zikredilir.¹¹⁸

¹¹¹ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

¹¹² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/441.

¹¹³ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

¹¹⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/430.

¹¹⁵ Sekkâkî, *Miftah*, 308.

¹¹⁶ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

¹¹⁷ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

¹¹⁸ Sekkâkî, *Miftah*, 307.

2.3. Müsnedin Takdim Edilmesi

Müsned müsnedün ileyh şu durumlarda takdim edilir.

2.3.1. Müsned soru manası içeriyorsa müsnedün ileyhe takdim edilebilir. Örneğin; “كيف زيد؟” “Zeyd nasıl?”, “أين عمر؟”, “Amr nerede?”, “متى الجواب؟”, “Cevap ne zaman?”¹¹⁹

2.3.2. Müsned, müsned ileyh ile tahsis edilmek isteniyorsa müsned, müsnedün ileyhe takdim edilir.¹²⁰

Örneğin: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ} ¹²¹ “Sizin dininiz size benim dinim banadır.”¹²² Bu ayetteki kasr hakiki olmayan yani kasr-ı izafidir. Manası ise “Sizin bana ait olmakla muttasıflığa değil size ait olmakla muttasıflığa kasredilmiştir. Benim dinim de size ait olmakla muttasıflığa değil bana ait olmakla muttasıflığa kasredilmiştir.” şeklindedir. Buradaki kasr zannedildiği gibi sıfatın mevsufa kasrı değil, mevsufun sıfat üzerine kasrı kabilindedir.¹²³

Başka bir örnek de, “زيد إما قائم وإما قاعد” “Zeyd ya ayaktadır ya da oturmuştur.” deyip de Zeyd’i ayakta olmakla ya da oturmuş olmakla tahsis etmeyen ve bu iki durum arasında gidip gelen kişiye “قائم هو” “Ayaktadır o.” demek müsnedin takdimine örnektir.

2.3.3. Kullanılan ifadenin sıfat değil de haber olduğuna dikkat çekmek için müsned takdim edilir.

Örneğin; “جاءني راكبا رجلا” “Bir adam binitli halde bana geldi.” Bu cümlede mübtedâ olan “رجل” kelimesi nekredir. Şayet “راكبا” kelimesi “رجل” kelimesinden sonra gelseydi merfu olup onun sıfatı olarak algılanabilirdi. Sıfat mevsufuna takdim edilemeyeceğine göre burada mübtedâ nekre olup haber de zarf olduğu takdirde haber olan müsned takdim edilir.¹²⁴ Şu ayet-i kerime de bu duruma bir örnektir: {وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ} ¹²⁵ “Artık sizin için yeryüzünde bir zamana kadar bir yerleşme ve bir faydalanma vardır.”

Yine müsnedin takdimine dair şu beyitleri de örnek verebiliriz.

Hz. Hasan b. Sâbit’in şu beyiti:

وَهَمَّتْهُ الصُّغْرَىٰ أَجْلٌ مِّنَ الدَّهْرِ

لَهُ هِمَمٌ لَا مُنْتَهَىٰ لِكِبَارِهَا

¹¹⁹ Sekkâkî, *Miftah*, 321.

¹²⁰ Sekkâkî, *Miftah*, 321.

¹²¹ el-Kâfirûn 109/6.

¹²² el-Kâfirûn 109/6.

¹²³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/523.

¹²⁴ Sekkâkî, *Miftah*, 323.

¹²⁵ el-Bakara 2/36.

“Onun öyle âlicenaplıkları vardır ki büyük olanlarının bir sınırı yoktur. En küçük âlicenaplığı bile tüm zamanlardan daha kıymetlidir.”¹²⁶

Burada mûsned yani “له” kelimesi, mübtedân, yani “همم” kelimesinden sonra getirilseydi, bu durumda onun haberi değil sıfatı olduğu zannedilebilirdi.

Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî'nin şu beyiti:

لَهَا حَلَقٌ ضَيْقٌ لَوْ أَنَّ وَضِيئَهُ فَوَإِذَاكَ لَمْ يَخْطُرْ بِقَلْبِكَ هَاجِسٌ

“O zırhın o kadar sık halkaları vardır ki, şayet o zırhın dokuması senin kalbin olsaydı, kalbine hiçbir düşünce doğmazdı.”¹²⁷

Mervân b. Ebi Hafsa'ya ait şu beyit:

عِنْدَ الْمُلُوكِ مَضَرَّةٌ وَمَنَافِعُ وَأَرَى الْبِرَامِكَ لَا تَضُرُّ وَتَنْفَعُ

“Krallar nezdinde birtakım zararlar ve faydalar vardır. Fakat Bermekilerin ne zarar ne de fayda verdiklerini düşünüyorum.”¹²⁸

Hansâ'nın şu beyiti:

أَعْرَأَبَلَجَ يَأْتُمُّ الْهُدَاةُ بِهِ كَأَنَّهُ عَلِمَ فِي رَأْسِهِ نَارٌ

“(Sahr) rehberlerin bile kendisine tabi olduğu şerefli ve de parlak biridir. O, başında ateş olan yüksek bir dağ gibidir.”¹²⁹

2.3.4. Mûsnedin takdimi ile bir şekilde mûsnedün ileyhin zikredilmesine kişinin içinde bir özlem oluşturuyorsa bu durumda mûsned takdim edilir. Örneğin:

ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِيَهْجَتِهَا شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ

“Üç şey vardır ki onların parlaklığıyla dünya aydınlanır: Duha vakti güneşi, Ebu İshak ve Ay.”

Bu beytin aslı şu şekilde olmalıydı.

شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِيَهْجَتِهَا

Beyitte Abbasi halifesi Harun Reşit övülmektedir. “أبو إسحاق” künyesidir. “ببهجة” Sevinç ve güzellik demektir. “شمس الضحى” ifadesinde güneş kelimesine duha kelimesi izafet edilmiştir. Çünkü sıcak ülkelerde güneşin en iyi vakti duha vaktidir. Harun Reşit'in

¹²⁶ Sekkâkî, *Miftah*, 322.

¹²⁷ Sekkâkî, *Miftah*, 322.

¹²⁸ Sekkâkî, *Miftah*, 322.

¹²⁹ Sekkâkî, *Miftah*, 322.

zikredilmesinden önce sırasıyla bazı kelimeler zikredilmiştir ki bu kelimeler müsneddir. Müsned olan bu kelimelerin öncelikli olarak zikredilmesi müsnedün ileyh olan Harun Reşid'in duyulmasına dair insanda bir iştihak oluşturur. Bu da müsnedin takdim edilme sebeplerinden biridir.¹³⁰

2.4. Müsnedin Tehir Edilmesi

Daha önce müsnedün ileyhın takdim edilmesi gerekli şartları zikrettiğimiz üzere her nerede müsnedün ileyh takdim edilme koşuluna sahipse orada müsned de tehir edilecektir.

Sonuç

Kelâm, isnad denilen olgunun bir tezahürüdür. İsnadın ise beş unsuru vardır. 1- Müsnedün ileyh: Kendisine bir anlam yüklenen isimdir. Yani öznedir. 2- Müsned: Bir isme izafe edilen anlamdır. Buna yüklem denir. Bir isim veya fiil yüklem olarak karşımıza çıkabilir. 3- İsnad: Müsned ve müsnedün ileyh arasındaki olumlu veya olumsuz ilişkiye verilen isimdir. 4- Müteallikat: İzafet terkibi, sıfat terkibi ve şart cümlesi gibi müsned ve müsnedün ileyh ile ilgili unsurlardır. 5- Fâide: İsnadın ortaya çıkarıldığı yeni bir anlama verilen isimdir.

Biz bu çalışmamızda kelâm kavramının müsned ve müsned ileyh açısından oluşumuna dikkat çekmeye çalıştık. Çünkü bilindiği üzere kelâmı müsned ve müsnedün ileyhi arasında oluşan görünmeyen bir bağ olan isnad oluşturmaktadır. Nitekim Hâlil b. Ahmed'e göre "kelâm, sened ve müsnedden ibarettir." Yine Sîbeveyhi de kitabında müsned ve müsnedün ileyhden söz etmiş, müsne de cümlenin ilk ögesi, müsnedün ileyhe ise ikinci ögesi demiştir. Bu iki unsurun birbirinden ayrı olarak var olamayacağını, mânanın sadece bu şekilde kelâmı oluşturacağını belirtmiştir. Buna rağmen ne Hâlil b. Ahmed ne de Sîbeveyhi isnad terimini kullanmışlardır. İsnad günümüzdeki anlamıyla X.yüzyılda kullanılmaya başlamıştır.

İsnadın bir sonucu olan kelâm ise müsned ve müsnedün ileyhın birbiri ile olan bağıntısı sonucunda oluşur. Bu bağıntı şekilleri olabildiğince zengin ve çeşitlidir. Bu araştırmada müsned ve müsnedün ileyhın dört durumu ele alınmıştır ki bu durumlar da kelâmın oluşmasında müsned ve müsnedün ileyhın aralarındaki unsurların ne kadar çeşitli olduğunu ortaya koymuştur. Bu çeşitlilik önce Sekkâki'nin Miftâhu'l Ūlum adlı eserinden alıntılarla ortaya konulurken bu alandaki diğer kaynak eserlerle de bir karşılaştırma yapılmıştır. Bu karşılaştırma sonucu müsned ve müsnedün ileyhın sözü edilen durumları diğer durumlarının ana kaynağını teşkil ettiği ortaya konulmuştur.

Birincisi müsned ve müsnedün ileyhın hazfedilmesidir ki hazfedilmenin önce gelmesi, bir hâdisin valığından önce yokluğu geldiği içindir. Müsnedün ileyhın hazfedilmesi ile ilgili olarak yedi durum ele alınmıştır ki hepsinde müsnedün ileyh hazfedilmiş ve kelâm müsned ile varlığa bürünmüştür. Müsnedin hazfedilmesinde ise altı unsur ele alınmıştır. Bu unsurlarda

¹³⁰ Bulut, *Belâgat*, 44.

müsnedün ileyh cümlede görülmemiş ve sadece müsned ile kelâm vucud bulmuştur. Müsnedün ileyhın zikredilmesi ise yedi unsurda ele alınırken, müsnedin zikredilmesi sekiz unsurda açıklanmıştır. Müsnedün ileyhın takdim edilmesi dokuz unsurda ele alınırken müsnedin takdim edilmesi dört unsurda ele alınmıştır. Müsnedün ileyhın tehir edilmesi durumu ancak müsnedin takdim edilmesi durumunda yine müsnedin tehir edilmesi de ancak müsnedün ileyhın takdim edilmesi gerektiğinde ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Böylece müsned ve müsnedün ileyhın dört durumu kelâmı oluşturması açısından ele alınmıştır.

Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâga: Funûnuha ve efnânuhâ*. Ammân: Dârü'l-Für'ân, 1407/1987.
- Atık, Abdülaziz. *İlmu'l-me'âni*. Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-'Arabiyeye, ts.
- Aysevî, Abdulhamîd Muhammed. *Mecelletü'l-Ezher*. Kahire: 1989.
- Besyûni, Abdu'l Fettah Feyyud. *İlmu'l-meâni, İlmu'l- Bedîf*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1987.
- Besyûni, Abdü'l Fettah Feyyud. *İlmu'l-meâni: Dirâse belâğıyye ve nakdiyye li-mesâili'l meâni*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Bulut, Ali, *el-Belâga Muyessere*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Cüneydî, Ali, *el-Belâgatu'l-ganiyye*. Kahire: Nahdatu Mısır, ts.
- Cürcânî, Ebu Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz f'İlmi'l-me'ânî*. thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13.Basım, 2007.
- Galâyânî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1414/1993.
- İbn Cînnî, Ebü'l-Feth 'Usman. *el-Hasâis*. nşr. Abülhamit Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- Irmak, Mustafa. *Haber ve İnşa*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâluddin. *el-İzah fi uûmi'l-belâga*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Nukrekâr, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Muhammed b. Ahmed eş-Şerif el-Huseynî en-Nîsâbûr. *Şerhu'l Fevâidu'l Gıyâsiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1153, 1a-100a.
- Sekkâkî, Ebi Yakup Yusuf bin Muhammed bin Ali. *Miftâhu'l-'Ulûm*. Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 3.Basım, 1435/2014.
- Seyyid Serîf el-Cürcânî, 'Alî b. Muhammed. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Matbaa-i Âmire, 1403/1983.
- Sibeveyh, Amr İbn 'Usman bin Kanbera. *el-Kitâb*. Beyrut: Darü'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2.Basım, 2009.
- Şentürk, Recep. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *el-Mutavel*. trc. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Tîbî, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed. *et-Tibyân fi'l-beyân*. nşr. Tefkik el-Abdüllatif Lütfullah. Kuveyt: Menşûrât Câmî'ati'l-Kuveyt, 1986.

Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Keşşaf*. nşr. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2006.

Zihni, Muhammed, *Kavlü'l-Ceyyid*, İstanbul: y.y., 1304.

Necîb el-Kîlânî'nin “*Ardu'l-Enbiyâ*” Adlı Romanının Tahlili*

Analysis of Nagip al-Kîlânî's Novel “*Ardu'l-Anbiyâ*”

Meryem ÇELİK**

Ramazan DEMİR***

Öz

Modern Arap edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Necîb el-Kîlânî edebiyatın birçok dalında eserler kaleme alarak modern Arap edebiyatına önemli katkılarda bulunmuş bir yazardır. Edebî yönü güçlü bir yazar olan el-Kîlânî, hikâye, tiyatro, şiir, hatıra, eleştiri, inceleme ve tıpla ilgili eserler yazmıştır. Edebiyat alanında yazdığı eser sayısı yüzü aşmıştır. En fazla eser verdiği tür, romandır ve bu alanda kırktan fazla eseri vardır. Edebiyatın farklı alanlarında eserler vermiş olsa da daha çok roman alanında tanınmıştır. Romanlarında işlediği konular nedeniyle İslâmî edebiyat akımının önde gelen temsilcilerinden biri kabul edilmiştir. Necîb el-Kîlânî, eserlerinde İslâm tarihine, Müslümanların yaşadığı sorunlara, Müslümanların İslâm'ı algulama ve yaşama biçimleriyle ilgili konulara yer vermiştir. Bu romanlarından biri de *Ardu'l-enbiyâ* adlı eseridir. Necîb el-Kîlânî, bu romanında Filistin'in işgal edilmesiyle birlikte Filistin halkının yaşadığı acıları edebî bir üslupla kaleme almıştır. Romanın ana konusu, Filistin işgaline karşı verilen mücadele ve cihattır. Bunun yanı sıra romanda feodalizm, göç ve kadının toplumdaki rolü gibi konulara da yer verilmiştir. Yazar, *Ardu'l-enbiyâ* romanında, sade ve anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etmiştir. İslâmî edebiyatın temsilcilerinden olan yazar, bu eserinde Kur'ân ayetlerinden bolca alıntı yapmış, cami, hicret gibi İslâmî sembollere yer vermiştir. Bu çalışmada el-Kîlânî'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgi verilmiş, *Ardu'l-enbiyâ* adlı romanı teknik ve tematik yönden incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Necîb el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, Modern Arap Edebiyatı, Roman, Filistin.

Abstract

Najib al-Kîlânî, one of the important names of modern Arabic literature, is a writer who has made significant contributions to modern Arabic literature by writing works in many branches of literature. Al-Kîlânî, who is a strong literary writer, has written works on stories, theatre, poetry, memoirs,

* Bu makale, Meryem ÇELİK'in Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Ramazan DEMİR danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezi kapsamında hazırlanmıştır.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, meriistnbl-celik@outlook.com, ORCID: 0009-0008-7423-2513, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 16/05/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 25/08/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

*** Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, ramadandemir76@hotmail.com, ORCID: 0009-0000-6821-1734, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 16/05/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 25/08/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

criticism, examination and medicine. The number of works he wrote in the field of literature has exceeded one hundred. The genre he wrote the most works in is the novel and he has more than forty works in this field. Although he has produced works in different fields of literature, he is mostly known in the field of novels. Due to the subjects he dealt with in his novels, he was accepted as one of the leading names of Islamic literary movement. In his works, Najib al-Kilânî gave place to the history of Islam, the problems experienced by Muslims, and the issues related to the way Muslims perceive and live Islam. One of these novels is *Ardu'l-enbiyâ*. In this novel, al-Kilânî wrote the suffering of the Palestinian people after the occupation of Palestine in a literary style. The main subject of the novel is the struggle and jihad against the occupation of Palestine. In addition, the novel also includes topics such as feudalism, immigration and the role of women in society. The author preferred to use a plain and understandable language in his novel *Ardu'l-enbiyâ*. The author, who is the representative of Islamic literature, quoted abundantly from the verses of the Qur'an in this work, and included Islamic symbols such as mosques and hijrah. In this study, general information about al-Kilânî's life and works were given, and his novel *Ardu'l-enbiyâ* was examined technically and thematically.

Keywords: Najib al-Kilânî, *Ardu'l-enbiyâ*, Modern Arabic Literature, Novel, Palestine.

Giriş

Necîb el-Kilânî, İslâmî edebiyat hakkında yazdığı eserlerle İslâmî edebiyat akımının önde gelen temsilcilerinden kabul edilir.¹ Necîb Mahfûz, el-Kilânî için Müslümanların problemlerine seçkin üslubuyla yer verdiğini belirterek İslâmî edebiyatın öncüsü sayılacağını ifade etmiştir.² Kırkın üzerinde romanı, pek çok hikâye ve tiyatrosuyla İslâmî edebiyata katkı sunmuştur. Eserlerinde dünya Müslümanlarının sorunlarını dile getirmiş, Hz. Muhammed'in ve sahâbenin hayatından ve İslâm tarihinden kesitleri edebî bir üslupla eserlerinde tasvir etmiştir. Siyonizm, komünizm, emperyalizm gibi akımların etkisi altındaki Müslümanların yaşadıkları zulümleri ve katliamları edebî biçimde dile getirmiştir. Filistin, Türkistan, Etiyopya, Endonezya, Nijerya, Bosna gibi ülkelerdeki Müslümanların uğradığı kısımları romanlarında işleyerek edebiyata taşımıştır. Eserleri Türkçe, İngilizce, Rusça, Fransızca, İtalyanca, Farsça, Endonezce, İsveççe ve Çince gibi pek çok dile çevrilmiştir.³ el-Kilânî'nin eserleri Türkiye'de rağbet görmüş ve birçok romanı Türkçeye çevrilmiştir.

Arap Edebiyatında İslâm ülkelerinde yaşanan acıları eserlerinde işleyen ve eserlerinin ana merkezine bu konuları yerleştiren el-Kilânî, *Ömer Kudüs'te*, *Türkistan Geceleri*, *Yahudi'nin Kanlı Böreği*, *Cakartalı Kız*, *Kuzey Kahramanları*, *Uykusuz Geceler*, *İlahi Nur* gibi birçok romanında Müslümanların yaşadığı zorlukları eserlerinde işlemiştir.⁴ el-Kilânî, *Ardu'l-enbiyâ*

¹ İsmail Durmuş, "Kilânî, Necîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/65.

² Sümeyye Özel, "'Uzun Yol' Romanına Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir Bakış", *Modern Arap Romanına Sosyolojik Bir Bakış Denemeleri*, haz. Abdussamed Yeşildağ (Ankara: İksad Yayınları, 2020), 45.

³ Durmuş, "Kilânî, Necîb", EK-2/65.

⁴ Ahmet Kâzım Ürün, "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 138.

isimli romanında ise Filistin'i işgal eden Siyonistler ile işgale karşı direnen ve Filistin halkına destek olan Müslümanların direnişini anlatır. Bu çalışmada, el-Kîlânî'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgi verilecek ve Filistin direnişini anlatan *Ardu'l-enbiyâ* adlı romanı teknik, tematik ve yapısal unsurları bakımından ele alınacaktır.

1. Necîb el-Kîlânî'nin Hayatı

Müellifin tam adı, Necîb b. İbrahim b. Abdüllatif el-Kîlânî'dir. Hicrî takvime göre 1355 yılının Muharrem ayında, miladî takvime göre ise 1 Haziran 1931 tarihinde çiftçi bir ailenin ilk çocuğu olarak Mısır'ın el-Garbiyye şehrinde olan Şarşâba köyünde dünyaya gelmiştir.⁵ Necîb, çocukluğunda dedesinin ahlak ve davranışlarından etkilendiği kadar kimseden etkilenmediğini ifade eder. Eğitimi konusunda babasına destek olarak onu cesaretlendirdiğini ve akşamları dedesinin kendisini bazı matematik problemleri ile bir çeşit zekâ testi sayılan eğlenceli matematiksel bilmeceler sorduğunu, hata yaptığında ise kimseye fark ettirmeyerek yumuşak davrandığını belirtir.⁶

Necîb el-Kîlânî dört yaşına girince köy okuluna başlar. Yedi yaşına kadar bu okula devam eder. İlkokulda okuma yazmayı, matematiğin temel konularını öğrenir. Kur'ân-ı Kerîm'den ezberler yapar ve dinî bilgiler öğrenir. Böylece ilk eğitim hayatını köyünde tamamlar.⁷ İlkokulu bitirdikten sonra dedesi onu Amerikan okuluna kaydeder. Dedesinin, el-Kîlânî'yi Amerikan okulunda okutmak istemesindeki sebep, modern bir eğitim almasını ve İngilizce öğrenmesini istemesidir. Çünkü İngilizce çok yaygın olan bir dildi ve bu dili bilmek önemli bir özellikti.⁸

Amerikan ortaokulunu başarıyla bitirdikten sonra lise eğitimini Tanta'da başarıyla tamamlar.⁹ Yazar öğrenciliğinde derslerinde başarılı, üretken bir öğrenciydi. Bunun yanında okul dışı etkinliklerle de meşgul olmayı severdi. Tanta'da lisedeyken okulun futbol takımında yer alıp, müsabakalara katılmıştır. Fakat edebiyata ve ilme olan ilgisi ağır basmış ve bu yöne yoğunlaşmıştır. Lisedeyken özellikle şiir kitaplarını okumaktan çok hoşlandığını ifade etmiştir. Bunun yanında dinî ilimlerle de ilgilenmiştir.¹⁰

⁵ Ulfet Demir, *Necîb el-Kîlânî'nin "er-Raculu'l-lezî Âmen" Adlı Romanunun Tahlili* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3.

⁶ Necîb el-Kîlânî, *Muzekkirât ed-Duktûr Necîb el-Kîlânî* (y.y., Kitâbu'l-Muhtâr, t.s.), 1/16.

⁷ Halenur Öztürk, *Necîb el-Kîlânî'nin Edebu'l-Etfal Fi Dav'i'l-İslâm Adlı Eserinde İslâmî Çocuk Edebiyatına Bakışı* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 6.

⁸ Fatma Betül Beyca, *Necîb el-Kilani Hayatı-Eserleri ve 20. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 41.

⁹ Zafer Hemek, *Necîb el-Kîlânî ve Türkistan Geceleri Adlı Romanı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 14.

¹⁰ Beyca, *Necîb el-Kilani Hayatı-Eserleri ve 20. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri*, 41.

Necîb el-Kîlânî, 1950 senesinde liseyi başarılı bir şekilde bitirdikten sonra kendisi edebiyat veya hukuk okumak arzusunda olmasına rağmen babasının isteğiyle 1951 yılında şimdiki adı Kahire Üniversitesi olan I. Fuâd Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne gitmeye hak kazanır. Üniversitede okurken sadece derslerine çalışmaz, edebî konularla ve İhvân-ı Müslimîn'in düzenlediği faaliyetlere iştirak eder.¹¹ İhvân-ı Müslimîn ile tanışması lise döneminde olur. el-Kîlânî, İhvân-ı Müslimîn'e cemaatin sıkıntılı zamanlarında dahil olmuştur. Cemaate katılması onda büyük heyecana sebep olur.¹² Liseyi bitirdikten sonra Kahire'ye gittiğinde zihninde iki tane önemli iş vardır. Öncelikle Tıp Fakültesi'nde karşılaşacağı zorlu eğitim, ikincisi ise tutkulu olduğu, faydalanmak istediği edebî kulüp, çevreleri araştırmak ve toplantılarına katılmak.¹³

1954 yılında Tıp Fakültesi, Lübnan, Suriye, Ürdün ve Filistin'e bir gezi düzenleyeceğini ilan etmiştir. Necîb, bu geziye katılır. Daha önce Mısırdan dışarı hiç çıkmamıştır. Müslüman ülkeler hakkındaki bilgisi ise, coğrafya dersinde öğrendikleri, gazete, dergi ve radyo programlarından duyduklarıyla sınırlıdır. Lübnan'ı ziyaretlerinde oradaki Amerikan Tıp Fakültesi ile Kahire Tıp Fakültesi'ni karşılaştırma imkânı bulur. Amerikan Tıp Fakültesi'nde öğrenci sayısının daha az, ekipman sayısının çok olduğunu, öğrenci ve hocaların ilişkilerinin daha iyi olduğunu, fikrî ve mezhepsel düşünce farklılıklarının olmasına rağmen şiddetli siyasî çatışmaların olmadığını fark eder. Necîb el- Kîlânî, ilk yurtdışı gezisinde ziyaret ettiği yerlerdeki İhvân-ı Müslimîn liderleri ve önde gelenleri ile tanışır ve onlarla İslâm ümmetinin sorunlarını tartışma fırsatı bulur.

1954 de İhvân-ı Müslimîn cemaatine üye olma suçuyla köyünde tutuklanır. Bu süreçte eğitim hayatı kesintiye uğrar. Hapisten çıktıktan sonra İskenderiye'ye gidip bir süre kendini dinlemiş, sonrasında köyü Şarşaba'ya dönmüştür. 1959 yılında Tıp fakültesinden mezun olur, cerrahlık üzerine uzmanlığını yapar ve doktor olarak göreve başlar.¹⁴

Necîb el-Kîlânî, hayatının son yıllarını yakalandığı amansız bir hastalıkla geçirir. Riyâd'daki hastanede yaklaşık bir yıl tedavi görür. Hastalığının ilerlemesi ve daha kötüye gitmesi üzerine memleketi Mısır'a döner. Hayatının son zamanlarını burada geçirir. Hicrî 1415 yılının Şevval ayında, miladî olarak ise 6 Mart 1995 tarihinde Mısır'da vefat eder.¹⁵

¹¹ Hemek, *Necîb el-Kîlânî ve Türkistan Geceleri Adlı Romanı*, 14.

¹² Ahmet Özdemir, *Necîb el-Kîlânî ve Romancı Kişiliği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 20.

¹³ Necîb el-Kîlânî, *Muzekkîrât ed-Duktûr Necîb el-Kîlânî*, 1/105.

¹⁴ Beyca, *Necîb el-Kilani Hayatı-Eserleri ve 20. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri*, 43.

¹⁵ Öztürk, *Necîb el-Kîlânî'nin Edebu'l-Etfal Fi Dav'i'l-İslâm Adlı Eserinde İslâmî Çocuk Edebiyatına Bakışı*, 7.

2. “*Ardu'l-enbiyâ*” Adlı Romanın İncelenmesi

2.1. Roman Hakkında Genel Bilgiler

Necîb el-Kîlânî, 1954 yılında Tıp Fakültesinde öğrencidir. Öğrenim gördüğü tıp fakültesi, Lübnan, Suriye, Ürdün ve Filistin'e bir gezi düzenleyeceğini ilan eder. Necîb, bu geziye katılır. Daha önce Mısır'dan dışarı çıkmamıştır. Müslüman ülkeler hakkındaki bilgisi ise, coğrafya dersinde öğrendiklerinden, gazete ve dergilerden okuduklarından ve radyo programlarından duyduklarından ibarettir.¹⁶ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ* romanının girişinde 1954 yılında Filistin'e yaptığı geziden bahseder. Bu romanı yazmasında 1954 yılında yaptığı Filistin seyahati etkili olmuştur.¹⁷

Ardu'l-enbiyâ, 1960 yılında eş-Şeriketu'l-'Arabiyye tarafından Kâhire'de basılmıştır. *Ardu'l-enbiyâ* romanının tahlilini yaparken faydalandığımız nüsha, 2015 yılında Sahve Yayınevi tarafından Kâhire'de basılmış olan birinci baskısıdır. Romanın olayları 1948 yılında Filistin'de geçmektedir. Öyküleme zamanı 1954 yılıdır. *Ardu'l-enbiyâ* romanı 268 sayfadır ve 26 bölümden oluşmaktadır.

2.2. Romanın Konusu ve Özeti

Ardu'l-enbiyâ romanının konusu Müslümanların yanı sıra Hıristiyanlar ve Yahudileri de yakından ilgilendirmektedir. Romanda, Filistin topraklarının Yahudiler tarafından işgal edilmesi ve Filistinlilerin İsrail işgaline karşı vermiş oldukları direniş anlatılmaktadır. Bu işgal neticesinde Filistinli Müslümanlara haksızlıklar ve zulümler yapılmış, yapılan bu zulümler neticesinde birçok Filistinli evlerini terk ederek mülteci olarak çevre ülkelere sığınmak zorunda kalmışlardır. Filistin işgal edildiği zaman dünyanın dört bir tarafından Müslümanlar, bu işgali protesto ederek gösteriler düzenlemiştir.¹⁸ Siyonist ve batılı güçler karşısında Müslüman saflarına dâhil olarak savaşmışlardır. Yaşanan işgal ve zulümler romanda etkileyici bir dille anlatılmıştır.

Ardu'l-enbiyâ romanının ilk bölümünde Hayfâ şehrinin işgali anlatılmaktadır. Bu bölümdeki karakterler Şeyh İsmail Reyhân'ın ailesi; kızı Duhâ, oğlu Velid, eşi, kiracısı olan ilkökul öğretmeni Hamîs Şâhîn bulunmaktadır. İkinci bölümde ise Neclâ'nın evinde ailesine Siyonistler tarafından gerçekleştirilen katliam anlatılmaktadır. Neclâ, Siyonistler tarafından esir kampına götürülür. Dördüncü ve beşinci bölümlerde Hayfâlıların evlerini terk edişleri ve Neclâ'nın esir kampından kaçışı anlatılır. Romanın ilerleyen bölümlerinde ise Mısır'da ikamet eden Ahmed Bedrân ve Filistin'in kurtuluşu için babasını ikna ederek mücadeleye katılan Salih Bedrân sahneye çıkar.

¹⁶ Hemek, *Necîb el-Kîlânî ve Türkistan Geceleri Adlı Romanı*, 14.

¹⁷ Necîb el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ* (Kâhire: es-Sahve, 2015), 3.

¹⁸ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 64.

Romanda, Filistin'in işgalden kurtarılması amacıyla Hamîs'in, Neclâ'nın ve Salih'in de içinde bulunduğu Ömer b. Hattâb Tugayı ve tugayın Mısırlı, siyah sakallı komutanının verdiği mücadele anlatılır. Ömer b. Hattâb Tugayı, Siyonistler ile yaptıkları mücadelede önemli zaferler elde eder. Ancak Arap ülkelerindeki yöneticiler kendi çıkarları adına Siyonistler ile anlaşılır ve ateşkes imzalanır. Böylece Ömer b. Hattâb Tugayı'nda bulunan kahramanlar mücadeleyi bırakmak zorunda kalır. Tugayın başında bulunan Mısırlı komutan ise tutuklanır.

2.3. Şahıs Kadrosu

Romanın ana karakterleri: Şeyh İsmail Reyhân, Hamîs Şâhîn, Neclâ, Şeyh İsmail'in kızı Duhâ, Salih Bedrân ve Mısırlı komutandır. Romanın yan karakterleri: Ahmed Bedrân, Ebû Neclâ, istihbaratçı Kenan, ilk şehit edilen Meymûn, ambulans merkezinde çalışan doktor ve Şeyh İsmail'in beş yaşındaki oğlu Velid; karşı tarafta ise Nadir Süleyman, Komutan Migor, Çavuş Levi ve İsrail askerleri vardır.

2.3.1. Şeyh İsmail Reyhân

Ana karakterlerinden biri olan Şeyh İsmail Reyhân, romanın ilk sayfalarında karşımıza çıkmaktadır. Yahudilerin Hayfâ'yı işgal etmek için şehre attıkları top atışlarının etkisiyle yatağından fırlayarak uyanır. Şeyh İsmail Reyhân'dan dış görünüş olarak romanda şöyle bahsedilir: "Beyaz sakalı titriyor, kumral yüzü solgun bir vaziyette..."¹⁹ Başka bir yerde ise '...sarı sakalı ıslanmıştı.'²⁰ Romanda geçen bu ifadelerden kahramanın orta yaşlı biri olduğunu anlıyoruz.

Şeyh İsmail Reyhân dindar bir kişiliğe sahiptir. Hayfâ'da on yedi yaşındaki kızı Duhâ, beş yaşındaki oğlu Velid, karısı, annesi ve elli yılı aşkın zamandır yanlarında bulunan hizmetçisiyle yaşamaktadır. O, insanlar tarafından sevilen ve saygı duyulan biridir. Hayfâ'ya yapılan saldırıdan sonra orada yaşayan insanların göç etmesine rehberlik etmiş ve insanlara manevi olarak da öncülük etmiştir.²¹

Hayfâ'nın işgal edilmesiyle evlerini terk ederek mülteci kampında yaşamak zorunda kalan Şeyh İsmail, günlerini Kur'ân-ı Kerîm okuyarak, namaz kılarak ve gözyaşları içinde Filistinlilerin zafer kazanmaları için dua ederek geçirmektedir. Yemeğini yer yemez yatağına gider ve kendini acı hatıralarla, kanlı hayallerle ve Allah'tan başka kimsenin bilmediği meçhul geleceğe dair tablolarla dolu kesik kesik uykunun kollarına atmaktadır. Her geçen gün hüzünlü yüreğinde her şeyin eskidiğini, kuvvetinin azaldığını, yaşlılığının ilerlediğini hissetmektedir. Şeyh İsmail Reyhân, savaşta erzak ve mühimmat nakliyesini denetleyen güçler arasında çalışmaya başladıktan sonra kendini daha dinç hisseder. Ne eklem ağrısı çeker ne de

¹⁹ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 11.

²⁰ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 12.

²¹ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 47.

uykusunda kâbuslar görür. İlerlemiş yaşına rağmen Yahudilere karşı yapılan savaşta fiili olarak görev almak onu son derece mutlu eder.²²

Şeyh İsmail, savaş güçlerinin gerisinde mühimmat ve erzak nakliyesini Kudüs'e ulaştırmak için iki üç gün evinden ayrı kalacaktır. Evinden ayrılmadan önce hasta eşi, yaşlı annesi, kızı Duhâ ve küçük oğlu Velid ile vedalaşarak henüz şafak doğmadan evden ayrılır. Konvoy bir müddet ilerledikten sonra Siyonist devriye tarafından ani bir saldırıya uğrar. Ardı ardına patlamalar olur. Şeyh İsmail, bu önemli görevde şehit olana kadar direnir.²³

2.3.2. Hamîs Şâhîn

Genç bir ilkokul öğretmeni olan Hamîs Şâhîn, Şeyh İsmail Reyhân'ın kiracısıdır. Hamîs'in yüzü uzun, esmere yakın, saçları düz ve siyah, kara gözleri kalın kaşlarla örtülmüştü. Bakışları keskin, sözleri ve hareketleri coşkulu, baskın ve üstün karaktere sahip bir gençti. Şeyh İsmail Reyhân'la apartman sakinlerini evin arka kapısından tahliye ederek kurtarır. Hayfâ'dan göç sırasında Şeyh İsmail Reyhân'a destek olur. Kafilde bulunan birçok gençten ve adamdan daha enerjik ve daha aktiftir. Zorlu göç yolculuğunda insanlara yardımcı olup, fedakârlıklarda bulunur.²⁴

Göç ettikleri köyde mültecilerin yerleşmesine öncülük eder. Siyonistler ile verilecek mücadelede yapacağı temaslar için yola çıkması gerekir ancak bu süreçte onu huzursuz eden bazı durumlar vardır. Hamîs'in ailesi el-Halîl şehrinde ikamet etmektedir. Ailesinin saldırılardan uzakta ve güvende olması onu bir nebze de olsa rahatlatır. Ancak yaşadıkları bu zorlu süreçte Şeyh'in kızı Duhâ'yı düşünür ve onun için endişelenir. Kendine karşı daima dürüst olan Hamîs, duygularından kaçmayarak köyden ayrılmadan önce Duhâ'ya duygularını açar. Köyden ayrılma durumunda kendisine mektup yazmasını ister.²⁵

Hamîs, Filistin mücadelesinin her aşamasında aktif olarak rol alır. Mücadelenin en başından itibaren hem sahada çatışmalara katılır hem de silah taşıma ve savaşacak gençlerin eğitilmesinde rol alır. Komutan ve ileri gelen kişilerle toplantılara iştirak eder. Siyonistlerle yaşanan mücadelede verdiği kritik kararlarla zafer kazanılmasına katkı sağlar.²⁶

2.3.3. Neclâ

Neclâ on dokuz yaşında genç bir kızdır. Bir gece Migor adlı Yahudi komutanla birlikte Çavuş Levi ve İsrail askerleri Neclâ'nın evine baskın yapar. Neclâ'nın yardım çılığına otuz yaşlarındaki abisi koşar ve komutan Migor'u öldürür. Bunun üzerine Neclâ'nın abisi şehit edilir. Neclâ'nın babası ellerindeki tüm değerli eşyaları vermeyi teklif etse de Neclâ dışında

²² el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 184-185.

²³ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 196.

²⁴ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 47.

²⁵ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 63.

²⁶ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 94-100.

tüm aile katledilir. Annesi, yirmi üç yaşındaki erkek kardeşi, on yedi yaşındaki kız kardeşi ve babası kurşuna dizilir. Babası yaralı olarak kurtulurken ailesinin diğer üyeleri katliamdan kurtulamaz. Ailesi katledildikten sonra Neclâ ise Çavuş Levi tarafından esir edilir.²⁷

Neclâ, esir kampından bir yolunu bularak kaçar. Yolda Filistinli mücahitler ile karşılaşır. Babasının yaşadığını öğrenir. Filistin için savaşmak için gruba katılmayı ister. Komutan, kadın olmasına rağmen onun bu isteğini kabul eder. Çünkü Neclâ'nın savaşmak dışında başka bir yolu yoktur. Mısırlı komutan, Neclâ'nın hayata ancak bu şekilde tutunabileceğinin farkındadır. Neclâ'ya aynı tugayda bulunan Salih âşık olur. Ve birçok konuda ona destek olur. Babasına kavuşan Neclâ'nın savaşmaya devam etmesinde ve ağır yaralı bir şekilde esir edilen Yahudi Çavuş Levi ile karşılaşmasında Neclâ'nın intikamını almak istemesi konusunda yardımcı olur.²⁸

Neclâ, İsrail ile yapılan ateşkeste hem babasını hem vatanını kaybeder. Onun durumuna komutan bile gözyaşı döker. Yapılan ateşkes haberine ve Neclâ'nın haline üzülen Salih, cinnet geçirir ve onu sadece Neclâ sakinleştirebilir. Bu olay üzerine birbirlerine duydukları sevgiyi itiraf ederler. Neclâ ile Salih evlenerek Mısır'a yerleşme kararı alırlar.²⁹

2.3.4. Duhâ

Şeyh İsmail Reyhân'ın kızı Duhâ, on yedi yaşında utangaç yapıda genç bir kızdır. Utangaç, içine kapanık, narin bir yapıda olmasına rağmen Filistin direnişinde aktif rol alır. Hayfâ'da zorunlu haller dışında evinden dışarı çıkmazken, Hayfâ'dan göç ettikten sonra her gün ambulans merkezine giderek çatışmalarda yaralananları, çadırlarda kötü şartlar altında yaşayan hasta çocukları tedavi eder. Bu zorlu süreçte güçlü bir tavır sergiler; bu gücünü ise Allah'a olan derin inancından alır. Ne kadar zor şartlarla karşılaşır karşılaştığını gönüllü çalıştığı ambulans merkezine tebessüm ederek girer. Çünkü yaralıların onun güler yüzüne ihtiyacı vardır. Babasının şehit haberini aldığı anda da metanetini korumaya çalışır.³⁰

2.3.5. Salih Bedrân

Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümü üçüncü sınıf öğrencisi olan Salih, Filistin'de savaşmak üzere gönüllü direniş grubuna katılır. Salih, yirmi bir yaşında, kültürlü, cesur ve sorgulayan bir gençtir. Ömer b. Hattâb Tugayı'ndaki yedi kişiden biridir. Ömer b. Hattâb Tugayı'nın pusuya düşürüldüğü bir zamanda yardım getirmek için kendisini tehlikeye atmaktan çekinmez. Getirdiği destek ekip sayesinde tugay pusudan kurtulur. Salih, savaşta büyük fedakârlıklarda bulunur ve direnişe büyük katkı sağlar. Ömer b. Hattâb Tugayı'na sonradan dâhil olan Neclâ'ya âşık olur ancak duygularını kimseye belli etmemeye gayret

²⁷ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 22.

²⁸ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 246.

²⁹ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 267.

³⁰ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 208.

gösterir. Çünkü onun için öncelik, içinde bulunduğu Filistin mücadelesinin başarıya ulaşmasıdır.³¹

Mücahitler, Tel Aviv önlerine ulaştıkları sıralarda ateşkes imzalanır. Bu haberi alan Neclâ'nın babası kalp krizi geçirir. Babasının ölüm haberini alan Neclâ ise gözyaşlarına boğulur. Hem vatanını hem babasını kaybeder. Bu manzara karşısında sağduyusunu kaybeden Salih, Tel Aviv yönüne doğru koşar. Arkadaşları ona mâni olmak isterler. Ne var ki Neclâ dışında buna engel olabilecek kimse yoktur. Durumun farkında olan Hamîs, Neclâ'ya yönelerek Salih'e engel olmasını ister. Salih, babasının kalp krizi geçirmesiyle birlikte kimsesiz kaldığını ifade eden Neclâ'ya dayanamaz. Neclâ ile birbirlerine sevgilerini itiraf ederler. Evlenip Mısır'a yerleşmeye karar verirler.³²

2.3.6. Mısırlı Komutan

Romanda, Mısırlı komutanın ismi hiçbir yerde zikredilmez. Ömer b. Hattâb Tugayı'nın komutanıdır. Komutandan keskin bakışlı, siyah sakallı, kısa boylu olarak bahsedilir. Mısırlı komutan duygularını belli etmeyen bir kişilik yapısına sahiptir. En zor anlarda dahi ellerinde ve dudaklarında titreme emareleri görülmez. En korkunç komutları sakın tonlarda verir, elde ettiği büyük zaferlerden bile olması gereken doğal bir şeymiş gibi bahseder. Savaş ahlakına sahip, duygularıyla hareket etmeyen bir insandır. Bunu, ellerinde esir olarak bulunan, Neclâ'nın ailesini katleden Yahudi Çavuş Levi'nin öldürülmesine engel olmasından anlayabiliyoruz.³³

Komutan, dindar ve hoş görülü bir insandır. Nadir'in abartılı mizahı ve Neclâ ile rahat tavırlarla konuşması hoşuna gitmese de bir şey demez ve görmezlikten gelir. Yine tüm tugay namaz kılarken Nadir'in çoğu zaman namazları aksatmasına ses çıkarmaz.³⁴

Mısırlı Komutan, Filistin direnişinde büyük başarılar elde eder. Kritik noktalarda cesur adımlar atar. Romanın ismi zikredilmeyen kahramanıdır. Komutan, pek çok isimsiz kahramanı temsil eder. Kara sakallı, kısa boylu komutan İsrail ile ateşkesin imzalanmasından sonra olağanüstü kahramanlığına, onurlu ve kutsal savaş için yaptıklarına rağmen güvenliği tehlikeye attığı gerekçesiyle tutuklanarak Mısır hapisanesine gönderilmek üzere özel bir araca götürülür. Tutuklanma gerekçesi ise savaşın en kritik saatlerinde mücadeleyi baltalayan yozlaşmış hükümete karşı olumsuz düşüncelerinin olmasıdır.³⁵

³¹ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 135.

³² el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 267.

³³ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 246.

³⁴ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 112.

³⁵ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 268.

2.3.7. Nadir Süleyman

Nadir, Filistin davası için Siyonistler ile mücadele eden Ömer b. Hattâb Tugayı'nın fertlerinden biridir. Ömer b. Hattâb Tugayı'ndaki yedi adam arasında farklı bir karaktere sahiptir. Nüktedan ve neşeli biridir. İnce, uzun, zayıf yapılı ve yavaş hareket eden biridir. Nadir, Hayfâ'nın ileri gelen zenginlerinden birinin oğludur. Lüks ve konforlu hayatı onu tembel ve gevşek biri haline getirmiştir. İşgalden önce bolluk ve refah içinde yaşamaktadır. Bir arabası, çok sayıda büyük meyve bahçesi vardır. Babası Kahire'nin en büyük meyve tedarikçisidir. Savaş onun hayatını alt üst eder.³⁶

Nadir, babasının ve kendisinin konumunu kaybetmemek için ajan olarak Ömer b. Hattâb Tugayı'nın içine sızar. Amacı babasının servetini korumak ve bu servette babasının yerine geçmektir. Siyonistler, Ömer b. Hattâb Tugayı'na saldırıda bulunur. Komutan yardım getirmesi için Nadir'e görev verir ancak tehlikeli olacağını söyleyerek kabul etmez. Yardımı Salih getirir ve tugay kurtulur. On kadar Yahudi esir alınır. Yahudi teğmen kendilerini öldürmemeleri için Nadir'in hain olduğunu itiraf eder. İfşa olacağını anlayan Nadir, teğmenin üzerine kurşunlar yağdırır. Böylece Nadir'in kendisinin ve babasının çıkarları için Yahudilerle anlaşığı ortaya çıkar. Nadir yargılanmak üzere Gazze hapishanesine gönderilir. Sorgusunda babasının düşmanların elinde olduğunu ve kendisine merhamet edilmesini ister. Ancak ihaneti birçok insanın ölümüne neden olmuştur. İhanetinin bedelini ağır öder. Cezasının ölüm olacağını anlar. Gazze hapishanesindeki hücrelerinde yaptıklarından pişmanlık duyar ve intihar eder.³⁷ Nadir, Filistin davasına dünyevî çıkarları için ihanet eden kişileri temsil eder.

3. Romanın Yapısal Unsurları

3.1. Bakış Açısı ve Anlatıcı

Roman ve hikâye gibi eserlerde metin halkası, vaka zinciri ve eserin dili bakış açısına göre şekil almaktadır. Bakış açısı, dış dünyada gördüğümüz varlık ve hayat tezahürleri, bulunduğumuz yere ve mevkîye, ruh halimize göre değer kazanır ve mana ifade eder.³⁸ İnsanların yaşadıkları olumlu olumsuz durumlar, onların dış dünyayı nasıl algıladıklarını göstermede etkili bir faktördür. Kötü bir haber alan insanla mutlu bir haber alan insanın çevrelerindeki güzellikleri görme biçimleri aynı değildir.

Hâkim bakış açısından hareketle kaleme alınmış eserlerde anlatıcı, eserin veya metnin içinde her şeye hâkim durumdadır.³⁹ Eserdeki kahramanlar gibi anlatıcı da itibarî bir varlıktır. Yazar tarafından oluşturulan bu varlık naklettiği itibarî âlemde her şeyi bilen ve gören

³⁶ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 112

³⁷ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 167.

³⁸ Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçay Yayınları, 1991), 81-82.

³⁹ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, 99.

biridir.⁴⁰ Burada anlatıcı, nakledilmekte olan itibarî âlem ile ilgili her şeyi bilen ve gören bir konumdadır. O, sınırsız bir güce sahiptir. Olay ve şahıslarla ilgili geçmişte olan ve içlerinden geçirdikleri her şeye hâkim konumdadır. Anlatıcı zaman ve mekân ile sınırlı değildir. Nerede aranırsa orada hazırır. Kahramanların bütün geçmişlerini, her türlü özelliklerini ve içlerinden geçirdiklerini bilir, iç konuşmalarını duyar.⁴¹

Necîb el-Kîlânî'nin, *Ardu'l-enbiyâ* romanını hâkim bakış açısıyla yazdığını görmekteyiz. Romanda anlatıcı, kendisini yüksek bir yerde konumlandırmış ve oradan Hayfâ şehrini gözetler vaziyettedir. Şehirdeki ağaçları, evin içinde uyumakta olan çocukları görmekte ve bize, şehrin, büyük bir değişimin eşiğinde olduğunu hissedip hissetmediğini sormaktadır:

"أكانت المدينة الخالدة تشعر أنها على أبواب تغير ضخم؟ وتحت ستار الظلام كانت تحدث أحداث هائلة!
الأطفال نائمون تحت أسقف المنازل يتسمون في وداعة وفراغ بال."

"Kadim Şehir, büyük bir değişimin eşiğinde olduğunu hissetmiş midir? Karanlığın gölgesi altında korkunç olaylar oluyordu! Çocuklar, güven içinde tasasız bir halde gülümseyerek evlerinin çatıları altında uyuyorlardı."⁴²

Romanın ilk satırlarında anlatıcıyı Hayfâ'da, Hayfâ'yı betimlerken; daha sonraki bölümlerde ise çölde, İsrail zulmünden kaçan kadın, yaşlı ve çocuklarla birlikte yürürken görürüz:

قافلة الضائعين تنحدر عبر الصحراء نحو الجنوب، إنها تسير في سرب طويل متناثر، جموع من النساء والرجال والأطفال يتعثرون في الطرق الجانبية الموحشة غير المطروقة.

"Perişan haldeki zavallı kimselerden oluşan kabile, çöl boyunca güneye doğru yöneliyor; uzun, dağınık bir sürü halinde yürüyordu. Kadınlardan, adamlardan ve çocuklardan oluşan kalabalık, ıssız, kullanılmayan patika yolda düşe kalka ilerliyordu."⁴³

Hâkim bakış açısıyla yazılmış eserlerde anlatıcıya 'yazar-anlatıcı' da denilmektedir. 'Yazar-anlatıcı' vaka zincirinin bir kısmını gösterme bir kısmını ise anlatma yoluyla okuyucunun dikkatine sunabilir. Bu iki anlatım birbirini destekler. Genellikle anlatmayla ilgili kısımlar gösterme ile ilgili kısımların daha iyi anlaşılmasını sağlar.

⁴⁰ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, 94.

⁴¹ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, 94-96.

⁴² el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 9.

⁴³ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 31.

3.2. Zaman ve Mekân

Bir romanda zamana bağıllık zorunludur, aksi takdirde romanın yazılması mümkün olmaz.⁴⁴ Zaman ögesi romanda önemli bir işleve sahiptir. Çünkü bir eserin kuruluşunda rol oynayan temel unsurlardan biridir.⁴⁵ Bir metinde zamanın akışı kronolojik olabilir. Zamanda geriye dönüşler veya ileriye atlayışlar da olabilir.⁴⁶ Zamanda geri dönüş şahıslarla ilgili olduğunda bu bilgileri parantez içi bilgiler olarak düşünmek mümkündür.⁴⁷ *Ardu'l-enbiyâ* romanında vakalar bölümler halinde, belli bir kronolojiye göre anlatılmıştır. Ancak yer yer şahısların iç dünyalarında geçmişte yaşadıkları vakalara geri dönüşlere de yer verilmiştir.

Ardu'l-enbiyâ romanı İngiltere'nin Filistin'i Yahudilere vermesiyle başlar, Yahudiler ile Arap devletleri arasında imzalanan ateşkes ile son bulur. Romandaki olaylar 1948 yılında Siyonistlerin Hayfâ şehrini işgal etmesiyle başlayıp Arap birliklerinin İsrail tarafından teklif edilen ateşkesi kabul etmeleri arasında geçen sürede yaşananları anlatır. Bu zaman aralığı Araplarla İsrail arasında 15 Mayıs 1948'den 3 Nisan 1949'a kadar devam eden Filistin Savaşını kapsar.⁴⁸

Mekân, romanı meydana getiren önemli unsurlardan biridir. Vaka, ister hayalî ister gerçek olsun mutlaka bir mekâna ihtiyaç duyar.⁴⁹ Karakterlerin yaşadığı yerler ve şehirler tarihte gerçekliği olan yerlerdir. Romanın başlangıcındaki olaylar Filistin'in Hayfâ şehrinde geçer. Romanda geçen diğer mekânlar; İsrail zulmünden kaçmak için kadın, yaşlı ve çocukların geçtikleri çöl, göç edilen köy, mülteci kampı, mültecilerin bir süre barındığı cami, yaralıların tedavi edildiği ambulans merkezi, karakol, Nadir'in götürüldüğü Gazze hapishanesi, Seyyide Ayşe mahallesi, çatışmaların yaşandığı mekânlar, Hayfâ, Yâfâ, Kudüs, Tulkerem, el-Halîl, Beytülâhm, Tel Aviv, Sur Bahir ve Batir şehri.⁵⁰

Ardu'l-enbiyâ romanında kapalı ve açık mekânlara yer verilmiştir. Evler, hastane ve çadır kapalı mekânlara örnektir. Açık mekânlara ise çatışmaların yaşandığı alanlar ve göç güzergâhı olan çöl örnek verilebilir. Romanda verilen mekânlar tasvir edilerek gerçekçi yansıtma esasına göre okuyucuya sunulmuştur.

Bazı mekânların sembolik karşılığı vardır. Örneğin mültecilerin sığındığı köyde cami onlara ikinci bir yuva olur. Bütün ailesini kaybeden Ebû Neclâ'nın şoktan çıkması ezan sesini

⁴⁴ Ahmet Yıldız, "Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 26-27.

⁴⁵ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 130.

⁴⁶ Mehmet Narlı, "Romanda Zaman ve Mekan Kavramları", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/7 (Mayıs 2022), 94.

⁴⁷ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, 133.

⁴⁸ Mustafa L. Bilge, "Abdullah b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/108.

⁴⁹ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 137.

⁵⁰ el-Kilânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 9, 47, 161, 168, 197, 217, 221, 240, 257.

duyması, abdest alarak saf tutmasıyla olur. Tüm insanlarla iletişimini kesen Ebû Neclâ'nın tek sığınağı ve huzur bulduğu yer Kudüs'teki mescitlerdir.⁵¹

3.3. Dil ve Üslup

Üslup, dilin anlatım dağarcığını, mecâzî gücünü söze ve yazıya dökmek ve dile canlılık kazandırmak demektir. Yazarın dile verdiği ifade kabiliyetidir ve dili sanat düzeyine çıkaran bir oluşumdur.⁵²

Necîb el-Kîlânî, fasih Arapça kullanımının gerekliliğini savunmuştur ve romanlarında fasih Arapça kullanmaya özen göstermiştir. *Ardu'l-enbiyâ* romanında edebî yönü güçlü olmasına rağmen ağdalı bir dil yerine yalın ve akıcı bir dil kullanmayı tercih etmiştir. el-Kîlânî, romanını oluştururken birçok anlatım tekniklerinden yararlanmış ve edebî sanatlardan istifade etmiştir.

Romanda yer verilen edebî sanatlardan biri olan mecâza “(Başımızdaki) Musibetin seviyesine ulaşana kadar büyüme ve yükselmek zorundayız. / يجب أن نكبر... وتتسامى حتى نصير في / مستوى المحنة...⁵³” cümlesi örnek verilebilir. Bu cümlede; yaşanan musibet çok büyük olduğu için insanların onun karşısında büyümesi de o derece büyük olmalıdır. Ancak burada büyüme gerçek manada fiziksel olarak büyüme değil, mecâzî anlamda bir büyüme ve olgunlaşma kastedilmektedir.

Romanda, aralarında anlam bakımından zıtlık bulunan kelimelerin bir cümlede uyum içinde bulunması anlamına gelen tıbâk sanatına da yer verilmiştir.

"وفي المجتمع يوجد المريض والصحيح، والمجنون والعاقل."

“Toplumda hasta ve sağlıklı, akıllı ve deli kimseler aynı anda bulunur.”⁵⁴ el-Kîlânî, bu cümlede tıbâk sanatını uygulamak suretiyle hasta ve sağlıklı, akıllı ve deli gibi birbirine zıt ifadeleri anlam birliği ve uyum içinde zikretmiştir.

Bir ayet ya da hadisin bir kısmının veya tamamının alınması demek olan iktibas sanatını, roman kahramanlarından Şeyh İsmail'in şehadetini duyan insanlar, Rahman suresinden alıntı yaparak onun şehadetini tebrik ederler.

"كل من عليها فان ... هنيئاً له ... مات شهيداً."

⁵¹ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 212.

⁵² Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 178-183.

⁵³ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 200.

⁵⁴ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 132.

“Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir... mübarek olsun... şehit olarak öldü.”⁵⁵

Necîb el-Kîlânî, incelediğimiz romanında; teşbih, mecâz, kinâye, istiare, tıbak, iktibas gibi edebî sanatları kullanmıştır.

4. Romanın Teknik Unsurları

4.1. Anlatım Teknikleri

Ardu'l-enbiyâ romanında farklı anlatım teknikleri kullanılmıştır. Bu teknikler romanda anlatım zenginliğine katkı sağlamıştır.

4.1.1. Anlatma Tekniği ve Gösterme (Sahneleme) Tekniği

Anlatma, dilin işlevsel bir nitelik kazanması anlamına gelmektedir. Anlatma tekniğinde anlatıcı-yazar egemenliği söz konusudur. Bu yöntemin kullanıldığı metinlerde anlatıcının, anlatının şekillenmesinde etkisi önemli ve büyüktür. Bu teknikte anlatıcı, metinden ziyade dikkatleri kendi üzerine çeker.⁵⁶ Anlatma tekniğinde vaka nakledilirken, gösterme tekniğinde ise okuyucunun gözleri önünde olay canlandırılır.⁵⁷ Gösterme yönteminde dikkatler metnin üzerindedir. Gösterme tekniği, romanda geçen diyalog cümleleri veya diyalog cümleleri arasında kurulan bağlantı cümlelerinin okuyucuya sunulmasıdır.⁵⁸

"وغاض قلبه عندما سمع دقات عنيفة بالبَاب، وهتف في صوت باكِ جريحٍ:

- من بالبَاب؟

- أنا خميس درويش يا عم إسماعيل.."

“Kapının şiddetli vurulduğunu duyunca kalbi sıkıştı ve yaralı ağlamaklı bir sesle seslendi:

- Kim o?

- Ben Hamîs Derviş, İsmail amca ...”⁵⁹

Yukarıda verdiğimiz örnek metinde gösterme tekniği, anlatma tekniği ile bir arada kullanılmıştır. Gösterme sahneyi okuyucunun gözünde canlandırma şeklindeki anlatımdır. Örnek verilen diyalogda koyu yazılar anlatma tekniğine diğer satırlar ise gösterme tekniğine örnektir.

⁵⁵ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 209.

⁵⁶ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 200-202.

⁵⁷ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, 12.

⁵⁸ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 201-204.

⁵⁹ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 13.

4.1.2. Tasvir Tekniği

Anlatmanın temel özelliği somutlaştırmadır. Bir şeyi somutlaştırmak ise karakteristik çizgilerini, rengini ve ruhunu canlandırmaktır. Romancı somutlaştırma yaparken tasvir yönteminden geniş ölçüde faydalanır.⁶⁰ Tasvirde mekân ve şahıslarla ilgili hususlar okuyucuya sunulur.⁶¹ Necîb el-Kîlânî betimleme konusunda oldukça başarılıdır. Betimlemeleri okuduğumuzda sanki yaşanan olayın ya da mekânın içindeymiş gibi hissederiz. Romandaki bir kahramanı da gerçek hayatta sanki kanlı canlı karşımızda duruyor hissine kapılırız.⁶² Romanın ilk satırlarında geçen cümleler tasvir tekniğine örnektir.

"مدينة حيفا بدت تحت جنح الظلم كابية حزينة، وارتجافات النجوم في سماءها الصافية توحى بالقلق،
ودمدات غامضة تنبعث من البحر الواسع الكبير، لكأن المدينة كائن حي، ولكأن مظهرها يشبه مسافراً غداً
وعلى ملامحه ترتسم سمات الأسى والحزن، والغربة المرتقبة..."

"Hayfa şehri karanlığın kanatları altında üzgün ve kederli görünüyordu. Açık havadaki yıldızların parıldayışları endişe fısıldıyordu. Uçsuz bucaksız denizdeki karanlık homurtular, şehrin sanki yaşayan bir canlı olduğunu, silüetinin yarın yola çıkacak bir yolcuya benzediğini ve çehresinin ümitsizlik, hüznün, gurbet ve ayrılığın resmini çizdiğini haber veriyordu..."⁶³

Necîb el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ* romanında en çok kullandığı tekniklerden biri tasvir tekniğidir. *Ardu'l-enbiyâ* romanında tasvirlerle yer vererek okuyucunun yaşadığı durum ya da mekânı hayal etmesini sağlar. Romanın pek çok yerinde hem şahıslar hem mekânlar tasvir tekniğinden yararlanılarak betimlenmiştir. Yukarıda verdiğimiz örnek cümlede yaşanacak işgalin hemen öncesindeki Hayfâ şehri tasvir edilmiştir.

4.1.3. Mektup Tekniği

Mektup bir türün adı olmakla beraber aynı zamanda bir anlatım biçimidir.⁶⁴ Mektup anlatım biçimi olarak roman türünde iki şekilde kullanılmıştır. İlki romanın genelinde ve gerektiği zaman kullanılmasıyla, ikincisi tekniğin romanın müstakil, peş peşe gelen mektuplardan oluşmasıdır.⁶⁵ Mektup tekniği, roman sanatına yeni anlatım imkânı sağlar ve bireyi tanımada ondan yararlanır. Bireyin iç dünyasını aydınlatmada bu tekniğin katkısı

⁶⁰ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 207.

⁶¹ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, 12.

⁶² Özdemir, *Necîb el-Kîlânî ve Romancı Kişiliği*, 285.

⁶³ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 9.

⁶⁴ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 235.

⁶⁵ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 238.

yadsınamaz.⁶⁶ Romanda birkaç yerde mektup tekniğine yer verilmiştir. Bunlardan birisi Duhâ'nın Hamîs'e yazdığı şu mektuptur:

"شقيق الروح والفؤاد.. أكتب إليك من القدس حيث المسجد الأقصى وقبة الصخرة من المدينة العريقة ذات التاريخ والأجداد.. لكن صدقني يا خميس، إنّ المدينة تبدو في نظري كالرجل المريض المتهالك.. إنها مدينة تعيش الآن بلا رونق، يزحم شوارعها لاجئون ممزقو الثياب، كسيرو النظرات، كلهم يحسون بالغبرة والهوان..."

"Ruhumun ve kalbimin diğer yarısı.. Sana Mescid-i Aksa ve Kubbetü's-Sahra'nın bulunduğu Kudüs'ten, tarihin ve ihtişamın kadim kentinden yazıyorum.. Ama inan bana Hamîs, şehir bana hasta ve bitkin bir adam gibi görünüyor.. Artık ihtişamı olmadan yaşayan bir şehir, sokakları yırtık pırtık giysiler içinde, bakışları kırgın mülteciler ile dolu, hepsi kendilerini gurbette ve aşağılanmış hissediyor."⁶⁷

Yazar, Duhâ'nın duygu ve düşüncelerini mektup tekniği ile okuyucuya sunmuştur.

4.1.4. Montaj Tekniği

Romancının, genel kültür bağlamında bir değeri olan anonim veya ilahî nitelikli bir söz veya yazıyı, belli bir amaçla eserde 'kalıp halinde' kullanması şeklinde tanımlanır. Bu teknik edebiyatımızda köklü bir gelenek olan 'iktibas' sanatını akla getirmektedir.⁶⁸

Sözlük anlamı olarak "ateşten köz almak" demek olan iktibas mecâzî anlamda "bilgi elde etmeye çalışmak, birinin ilminden istifade etmek" manasında kullanılır. Edebî metinlerde anlatıma canlılık kazandırdığı, ifadeyi güzelleştirdiği için Kur'ân veya hadisten alıntılar yapılmıştır. Yapılan iktibaslar edebî bir sanat kabul edilmiştir.⁶⁹

Montaj tekniği kapsam bakımından iktibas sanatına benziyor olsa da uygulama noktasında farklılık göstermektedir. Modern romanda montaj tekniği sadece metni güçlendirmek, güzelleştirmek için değil, genel yapıyı kurmak içinde kullanılan bir tekniktir.⁷⁰ Yazar montaj tekniğinden yararlanarak ayet, şiir, hikmetli sözler, deyimler ve atasözlerine eserinde yer vermiştir.

Şeyh İsmail Reyhân'ın şehadetinin anlatıldığı kısımda yazar, meşhur Arap şairi Mütennebi'nin şiirinden alıntı yapar.

"رمانى الدهر بالأزراء حتى
فؤادي في غشاء من نبال
فصرت إذا أصابتنى سهام
تكسرت النصال على النصال"

⁶⁶ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 238-239.

⁶⁷ el-Kilânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 108.

⁶⁸ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 254.

⁶⁹ İsmail Durmuş, "İktibas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

⁷⁰ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 255.

“Felek beni felaketlerin içine attı
Gönlüm okla kaplı zırh gibi bir kılıfın içinde
Öyle bir hale geldim ki belalar üstüme ok gibi yağdıkça
Uçlar birbirine çarpıp kırılır oldular”⁷¹

Necîb el-Kîlânî, romanın sekiz yerinde karakterlerin konuşmalarını ayetlerle desteklemiştir.⁷²

“...Zillete, fakru zarûrete mahkûm oldular; Allah’ın gazabına uğradılar...”⁷³

Ahmed Bedrân, Yahudilerle verilen mücadele hakkında oğlu Salih ile konuşması esnasında yukarıdaki ayeti örnek verir.

4.1.5. Diyalog Tekniği

Diyalog yöntemi, kurmaca niteliğe sahip olan romanın vazgeçilmez unsurlarındandır. Romana güç katarak romanın edebî ve düşünsel yanını zenginleştirir.⁷⁴ Diyaloglar romanda akıcılığı sağlayan önemli unsurlardan biridir. Yazar romanda karakterler arasında geçen çatışmaları ve birbirleri hakkındaki fikirlerini diyalog tekniği ile okuyucuya aktarılmasını sağlar.⁷⁵ Romanda pek çok yerde kahramanlar arasında geçen diyaloglara yer verilmiştir. Bunlarda biri de Salih Bedrân’ın arkadaşlarıyla birlikte çektiği fotoğraf hakkında annesi ve babası arasında geçen konuşmadır.

"- انظري من يقف إلى جانب صالح؟

- فقالت بعد فترة: ماذا؟

- إنها فتاة... وتحارب؟ ولم لا؟

- ماذا جرى في الدنيا؟

- تغيرت يا زوجتي."

"- Bak!... Salih'in yanında kim duruyor?

- Bir müddet sonra "Ne?" dedi:

⁷¹ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 210.

⁷² el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 70, 95, 141, 152, 171, 213, 251.

⁷³ *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrırcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Bakara 1/61.

⁷⁴ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 266.

⁷⁵ Rukiye Aydemir, *Abdulmecîd b. Cellân'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Vâdi'dimâ' Adlı Eserinin Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 46.

- O bir genç kız... Ve savaşıyor? Neden olmasın?
- Dünya ne hale geldi?
- Değişti karıcığım.”⁷⁶

Örnek diyalogda geçen konuşmada Salih’in annesinin ve babasının kadınların savaşta aktif rol alması hakkındaki düşünceleri diyalog tekniği ile okuyucuya aktarılmıştır.

4.1.6. İç Çözümleme Tekniği

İç çözümleme tekniği anlatıcının araya girerek roman kahramanının duygu ve düşüncelerini okuyucuya aktarmasıdır. Bu yöntemle anlatıcı, roman kahramanının psikolojisini, zihninden geçenleri dışa aktarmaya çalışır. Bu teknik romanlarda en fazla uygulanan yöntemdir.⁷⁷ Nadir’in ihanetinin ortaya çıkmasından sonra hapisanedeki ruh hali iç çözümleme tekniğine örnektir.

"- أنت متهم بالخيانة العظمى .. مذنب أم غير مذنب؟

ودوت هذه الكلمات في رأسه كالمطارق، لم يستطع أن يتكلم فقد خيل إليه أنّ الرجال والجدران والمنضدة والمقاعد وقطع السلاح... الدنيا كلها تردد بصوت كالدوي الهائل: "أنت متهم بالخيانة العظمى" كثيراً ما قرأ في الكتب والروايات عبارة كهذه.

"- Vatana ihanetle suçlanıyorsun.. Suçlu ya da suçsuz!

Bu sözler bir balyoz gibi kafasına indi, konuşamıyordu. Sanki adamlar, duvarlar, masa, sandalyeler ve silah parçaları... Tüm dünya korkunç bir sesle ona 'vatana ihanetle suçlanıyorsun' sözlerini tekrarlıyordu. Buna benzer sözleri kitaplarda ve romanlarda sık sık okurdu.”⁷⁸

Yazar, bu teknikten yararlanarak Nadir’in psikolojisini ve aklından geçenleri dışa aktarmaya gayret etmiş ve Gazze hapisanesinde intihar etmeden önce zihninden geçenleri iç çözümleme tekniğiyle okuyucuya başarılı bir şekilde aktarmıştır.

4.1.7. İç Monolog Tekniği

İç monolog tekniğinin uygulandığı kısımlarda, dilbilgisi kurallarına uygun kurulmuş cümlelerden ziyade konuşma diline daha yakın ifadeler yer alır. Bu teknikte dikkat çeken

⁷⁶ el-Kilânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 179.

⁷⁷ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 272.

⁷⁸ el-Kilânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 162.

özellik, zihninin serbest ve etkin bir şekilde çalışmasıdır. Böylece dil, konuşma diline benzer bir yapıda olur.⁷⁹

"من كان يظن أنني سأغير نسق حياتي، القهوة بعد صلاة الفجر، قراءة القرآن .. المرور على البيارة والحقول، المرور على بعض الأصدقاء ومناقشة بعض المسائل الفقهية والنحوية والسياسية.. ثم العودة إلى البيت وأقداه الشاي. أما اليوم ... آه ما أشد مناقضته للأمس الدابر. أتراني كنت سعيداً لكنني اليوم سعيد جداً"

"Hayat tarzımı değiştireceğimi kim düşünebilirdi ki! Sabah namazından sonra kahve içmek ve Kur'ân okumak.. Fidanlıkları ve tarlaları dolaşmak... Bazı arkadaşlara uğrayıp fikhî, nahvî ve siyasî çeşitli meseleleri tartışmak... Sonrasında eve dönüş ve birkaç bardak çay... Bugün ise... Ah çekip geçen düne göre ne kadar da farklı! Mutlu muyum sence? Evet, bugün gerçekten mutluyum."⁸⁰

Şeyh İsmail Reyhân'ın, Hayfâ işgal edilmeden önceki hayatıyla ilgili zihninden geçirdikleri iç monolog tekniğine örnektir. Böylece Şeyh'in savaştan önceki yaşantısı hakkında bilgi sahibi olmaktayız.

4.1.8. Bilinç Akımı Tekniği

Bireyin duygu ve düşüncelerinin, seri ve düzensiz bir şekilde bir iç konuşma halinde verilmesine bilinç akımı tekniği denir. Bu teknik bilinen iç konuşma tekniğinden farklıdır. Bilinç akımı normal konuşmadan farklılık göstererek bilinçaltındaki düşüncenin yazıya aktarılmasıdır.⁸¹ Romandaki karakterin aklından geçirdiği düşünceleri, planları ve yapmak istedikleri şeyleri bilinç akımı tekniği kullanılarak verilir.⁸² Bilinç akımında yazar, araya girmeden okuyucu ile kahramanı karşı karşıya bırakır.⁸³

"خان من؟ خان شعبه بأسره وقضية أمته المظلومة، وخان دماء الشهداء والمناضلين الأحرار، وتنكر لدعوة الله، وداس كل القيم الفاضلة، ومبادئ الرجولة والشرف، ولماذا خان؟ من أجل أن يحفظ لأبيه ثروته، ولكي يخلف أباه على هذا الثراء."

"Kime ihanet etti? Bütün halkına ve mazlum milletinin davasına ihanet etti. Şehitlerin kanına ve özgür direnişçilere ihanet etti. Allah'ın davetini reddetti. Tüm erdemli değerleri, yiğitlik ve ahlak ilkelerini çiğnedi. Neden ihanet etti? Babasının servetini korumak ve bu servette babasının yerine geçmek için..."⁸⁴

⁷⁹ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 277.

⁸⁰ el-Kilânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 187-188.

⁸¹ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 281-282.

⁸² Kübra Kilci, "Necîb el-Kilânî ve "Cakartalı Kız" Adlı Romanı ile İlgili Bir İnceleme", *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 3/2 (Şubat 2020), 294.

⁸³ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 284.

⁸⁴ el-Kilânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 160.

Nadir'in Filistin davasına ihanet etmesinden duyduğu pişmanlık bilinç akımı tekniği ile okuyucuya aktarılmıştır.

4.1.9. Geri Dönüş Tekniği

Geriye dönüş tekniği, zamansal ilerleyişin sırası bozularak geçmiş zamanda yaşanan olaylara dönüp onları aktarma yönteminin adıdır. Okuyucuda kişiler ve olayların geçmişi hakkında beliren merak geriye dönüş tekniğiyle giderilmiş olur.⁸⁵ Böylece roman karakterlerinin geçmişi hakkında bilgi sahibi oluruz. Geriye dönüş tekniği, romanda ana olay örgüsünün eksik kalan yanlarını tamamlama ve okuyucu açısından kapalı kalan kısımları açıklığa kavuşturma noktasında önemlidir.⁸⁶

"ودار رأسها بالذكريات المريرة، حيفا وبحر الدماء، النذل الذي صوب بنادق رجاله إلى ظهور أفراد أسرتها،
الغدر وعدم احترام حقوق الإنسان، اليهود... أنذال، إنهم لا يعرفون شيئاً، اسمه الأسرى، يعرفون الضحايا
والذبايح والتسلي بمنظر الدماء."

"Başı acı hatıralarla döndü, Hayfâ ve kan gölü. Adamlarının silahlarının aile fertlerinin sırtına döndüğü o aşağılık. Gaddarlık, insan haklarına saygısızlık ve Yahudiler... O aşağılıklar esir diye bir şey bilmezler. Sadece kurbanları, katliam ve kan akıtmaktan zevk almayı biliyorlardı."⁸⁷

Neclâ'nın esir düştüğü anları hatırlaması geri dönüş tekniğine örnektir.

4.1.10. Özetleme Tekniği

Özetleme tekniği daha çok eski klasik eserlerde karşılaştığımız bir tekniktir. Varlığını yakinen hissettiğimiz anlatıcının olayları, kişileri ve bilgi vermek istediği bir şeyi özetleyerek anlatmasıdır.⁸⁸

"وبعد موت الشيخ إسماعيل ريحان بثلاثة أيام وصلت نجلا، كان الشوق المبرح إلى أحضان أبيها الدافئة
يدفعها دفعا قويا."

"Neclâ, Şeyh İsmail Reyhân'ın vefatından üç gün sonra ulaştı. Babasının sıcak kucağına duyduğu dayanılmaz özlem onu güçlü bir şekilde itiyordu."⁸⁹

Özetleme tekniği sayesinde belki de sayfalar sürecektir anlatımlar birkaç satır veya paragrafla ifade edilmektedir. Örneğin Şeyh İsmail Reyhân'ın şehadetinden sonra geçen süre

⁸⁵ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Kitap, 2012), 149-150.

⁸⁶ Ethem Demir, *Ali Ahmed Bâkesîr ve Romanlığı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 107.

⁸⁷ el-Kilânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 124.

⁸⁸ Aydemir, *Abdulmecîd b. Cellân'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Vâdi'dimâ' Adlı Eserinin Tahlili*, 47.

⁸⁹ el-Kilânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 218.

ile Neclâ'nın babasının yaşadığı şehre gelişinde geçen süre özetleme tekniğinden yararlanılarak okuyucuya aktarılmıştır.

5. Romanın Tematik Unsurları

Her sanat eserinin anlattığı bir fikir vardır. Flaubert, sanatın bir düşüncenin ifadesi, olduğunu belirtir. Büyük romancıların eserlerinde insana ve topluma dair bir taraf bulunur. Bu özellik, romanın kendi yapısından kaynaklanmaktadır. Roman, bireyi ve toplumu yansıtmada diğer türlere oranla daha yetenekli bir daldır.⁹⁰ *Ardu'l-enbiyâ* romanının ana konusu, Filistin işgaline karşı verilen mücadele ve cihattır. Bunun yanı sıra romanda feodalizm, göç ve kadının toplumdaki rolü gibi konulara da yer verilmiştir.

5.1. Cihat

Romanın pek çok yerinde hem sivil direnişin hem de Arap ülkelerindeki siyasî ve askerî güçlerin Filistin direnişinde yer almalarının önemine vurgu yapılmıştır. Daha ilk sayfalarda evlerini terk etmek zorunda kalan insanların amacı Siyonistler ile savaşılabilecek gerekli şartları sağlayarak mücadeleye Hayfâ dışında başlamaktır. Mültecilerin yerleştiği köy Filistinli kahraman mücahit Abdulkâdir el-Huseynî'nin adamlarının yaşadığı köydür. Abdulkâdir el-Huseynî, Filistin direnişinin sembol isimlerinden biridir. Birleşmiş Milletler'in Filistin'i taksim kararından itibaren topraklarını savunma amacıyla Hagana ve Irgun gibi Siyonist çetelere çeşitli operasyonlar düzenlemiştir ve başarılı olmuştur. Kastel'i savunabilmek için Arap birliğine yaptığı silah yardımı çağrısı sonuçsuz kalmış ve Kudüs'e giden yolda stratejik öneme sahip olan Kastel tepesi savunmasında şehit düşmüştür.⁹¹

Ezherli müfettiş Ahmed Bedrân, Filistin konusuna duyarlı ve Filistin konusunu yakından takip eden biridir. Felsefe bölümünde öğrenci olan oğlu Salih Bedrân, babasına Filistin mücadelesine katılma isteğini bildirir. Ahmed Bedrân, başta bu durumu onaylamasa da Salih'in kararlı duruşu karşısında ikna olur. İkisi arasında geçen konuşma cihatla ilgilidir. Cihadın ne demek olduğunu babasından öğrendiğini dile getirir.⁹²

Romanda mültecilerin sağlıksız koşullar nedeniyle basit bir şekilde hayatlarını kaybedişleri ifade edilir. Öte yandan tehlikeli şartlarda savaştığı halde hayatta kalan insanların olduğu belirtilir. Bu kıyaslamada yazar savaşıyor onurlu bir şekilde şehit olmayı üstün görür ve cihadın önemine vurgu yapar.⁹³

⁹⁰ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 185.

⁹¹ Mecra, "Filistin'in Şehidi" (Erişim 3 Şubat 2023).

⁹² el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 68.

⁹³ el-Kılânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 143.

5.2. Yöneticiler ve Tarihi Karakterler

Romanda Filistin meselesiyle ilgili olarak Arap devlet başkanlarının koltuk sevdası yüzünden davaya ihanetleri, Müslümanları tehdit eden dış sorunları önemsemeyip, çıkarlarını korumak için uyguladıkları politikalar eleştirilmiştir. Müslüman idarecilerin batılı idareciler ile anlaşmaları Müslümanlara büyük zararlar vermiştir ve savaşı kaybetmelerine neden olmuştur. Filistin mücadelesinin sekteye uğramasında parmağı olan Ürdün ordu komutanı İngiliz General Glubb Paşa'ya da romanda yer verilmiştir. Ürdün Hâşimî Kralı Abdullah'tan da bahsedilir. Kral Abdullah, İsrail ile ateşkes imzalayarak Filistin mücadelesinin sekteye uğramasına neden olur.⁹⁴

Romanda, Kudüs tarihinde önemli olan Hittîn ve Ayn Câlût gibi savaşlar ile İslâm tarihinde iz bırakmış, önemli devlet başkanlarından ve komutanlarından söz edilmiştir. Selahaddîn Eyyûbî, Necmeddin Eyyûb, Baybars gibi önemli kahramanlar romanda zikredilerek geçmişin şanlı tarihi hatırlatılmıştır. Romanda yakın tarihte Filistin direnişinin önemli sembollerinden biri olan Abdulkâdir el-Huseynî zikredilmiştir. İslâm tarihinde Kudüs'ün fethi, Hz. Ömer (r.a.) döneminde gerçekleştirilmiştir. Romandaki tugayın adı Ömer b. Hattâb olarak verilmiştir. Hz. Ömer'in (r.a.) adının verilmesi semboliktir.⁹⁵

Necîb el-Kîlânî, tarihte geçen Selahaddin Eyyûbî, Necmeddin Eyyûb, Baybars gibi önemli şahsiyetleri eserlerinde yer vererek romanları aracılığıyla Müslümanlara bilinç kazandırmayı hedeflemiştir. Bazı siyasî ve askerî yöneticilerin çıkarları doğrultusunda kararlar alarak Müslümanlara nasıl zarar verdikleri romanda anlatılarak okuyucunun dikkatine sunulmuştur.

5.3. Mısır'ın İslâm Ülkelerine Önder Olarak Öne Çıkarılması

Necîb el-Kîlânî, Mısır'ı İslâm âlemi için lider bir ülke olarak görmektedir. *Ardu'l-enbiyâ* romanında Filistin mücadelesinde başarıya ulaşmanın ve Müslümanların akıbetinin Mısır'a bağlı olduğunu vurgular. Mısır'ı İslâm'ın sancaktarlığını yapma gücüne sahip olarak görür.

Romanda ismi zikredilmeyen, Siyonistler ile mücadele eden, Filistin için önemli başarılar elde eden ve savaşta kritik bir noktada bulunan komutan Mısırlıdır. Kültürlü ve eğitilmiş bir genç olan Mısırlı Salih, okulunu yarıda bırakarak Filistin davası için Kahire'den Filistin'e gelir.⁹⁶

Yazarın romanın ana karakterlerinden olan bu iki kişiyi Mısırlı olarak seçmesi hem askeri hem kültürel alanda Mısır'ın Arap ülkeleri içinde kritik rol oynadığına işaret eder.

⁹⁴ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 258-259.

⁹⁵ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 233.

⁹⁶ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 71.

5.4. Vatan Aşkı ve Dünyevî Aşk

Bir direniş romanında uzun uzadıya aşka yer yoktur. Roman kahramanı evvela vatanına âşıktır. Memleketindeki evinde huzur içinde yaşayacağı günlerin özlemiyle yanıp tutuşur.⁹⁷ Roman kahramanları bir taraftan zorlu mücadeleler verirken, diğer taraftan hafızalarında eski güzel günlerin özlemini yaşatırlar.

Roman boyunca vatan aşkı, kahramanların diğer duygularına kıyasla ön planda tutulmuştur. Roman kahramanları vatanları için her türlü fedakârlığa katlanmışlardır. Bu fedakârlığı Salih'in Neclâ'ya, Hamîs'in Duhâ'ya duyduğu aşkta görebiliyoruz. İkisi de vatan aşkını bireysel aşklarının üstünde tutmuştur. Yine vatan aşkı; evlat, baba ve aile sevgisinin önünde tutulmuştur. Örneğin Siyonist askerler tarafından esir alınan Neclâ, esir kampında hem ailesi hem vatani için gözyaşı döker. Babasının yaşadığını öğrendikten sonra da yaşlı ve kimsesiz babasının yanında kalmak yerine çatışmaların içinde olmayı arzulamıştır. Şeyh İsmail Reyhân eşini, yaşlı annesini, küçük oğlu Velid'i bırakarak ilerlemiş yaşına rağmen savaşta aktif rol alarak şehit olmuştur.⁹⁸

Romandaki karakterlerin yaşamlarındaki bu örneklerden de anlaşılacağı üzere önceliklerinin vatanları olduğunu anlıyoruz. Roman karakterlerinin vatan sevgisini evlat, anne-baba ve eş sevgisinin önünde tuttuklarını görmekteyiz.

5.5. Feodalizm

İslâmî hassasiyete sahip olan Necîb el-Kîlânî, romanın bir yerinde toprak ağası ile köylü arasında yaşanan bir tartışmaya yer verir. İkisi de muhacir konumundadır ve eşit şartlarda olmasına rağmen toprak ağası köylüyü aşağılar vaziyette konuşur. Köylü olan şahıs, efendilik ve kölelik ayrımının olmadığını savunurken şık giyimli toprak ağası ise mülteci durumuna düşmesinden muzdariptir. Toplumun dengelerinin değiştiğini ancak bu durumun uzun sürmeyeceğini, beylerin yeniden efendi, dilencilerin de muhtaç olarak kalacağını söyler. Karşısındaki çiftçi ile üst perdeden konuşarak onu hor görür. Çıkacak kavgayı insanlar araya girerek engel olurlar.⁹⁹

Artık dünün efendisi ile uşağı arasında hiçbir fark yoktur. Yükünü artık kendisi taşımak zorundadır. Zenginlikten sonra yoksulluk onları isyana ve memnuniyetsizliğe sevk eder. Yahudilerin, mallarına el koymaları ve paralarını gasp etmeleri adalete olan güvenlerini kaybetmelerine neden olur. Necîb el-Kîlânî, insan doğasının özellikle ayrıcalıklı sınıf ve statü sahibi olanların büyük dönüşümleri kolayca kabul etmediğini belirtir. Yaşanan bu olayda, toplumun varlıklı ve zenginlerinden biri olan Hâzım Bey'in direnişte rol almadığı gibi eski

⁹⁷ Şahiste Uçar, *İbrahim Nasrallah'ın Rüzgâr Adlı Romanının İncelenmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10.

⁹⁸ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 196.

⁹⁹ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 197-199.

güçlü zamanlarındaki statüsünü devam ettirmek ister. Necîb el-Kîlânî, bu tavrı ve düşünceyi yozlaşmış ve çürümüş olarak değerlendirir.¹⁰⁰

5.6. Kadın

Romanda kadınlara çeşitli roller verilmiştir. Kadını, savaş alanında mücadele eden direnişçi ve yaralıları tedavi eden hemşire kadın olarak hayat mücadelesinin içinde aktif bir şekilde görmekteyiz. Romanda başkarakterlerden biri olan Neclâ, ailesinin Siyonistler tarafından katledilmesinin ardından yaşadığı zorlukların üstesinden savaşarak gelir. Duhâ ise işgalden önce çekingen, vaktinin çoğunu evinde geçiren bir tiplere iken işgalden sonra ambulans merkezinde yaralı mücahitlerin yaralarını sarmakta ve aktif biçimde çalışmaktadır. Romanda isimleri zikredilmeyen ancak arka planda olan kadınlar da vardır. Salih'in annesi oğlundan ayrı kalmanın acısını derinden hisseder. Oğlu cihat meydanında savaşırken boğazından lokma geçmez. Şeyh İsmail'in eşi ise kocasının şehit olmasını metanetle karşılar ve bu durum karşısında sessizliğini korur.¹⁰¹

Yazar, romanda kadının toplumda aktif bir şekilde var olduğunu okuyucuya hissettirir. Romanda kadın, savaş meydanında mücahide, hastanede hemşire, evde savaşa giden oğlunu bekleyen anne ve savaşta kocasını kaybetmiş sabırlı eş olarak karşımıza çıkar.

5.7. Göç ve Hicret

Siyonist çetelerin saldırılarından korunmak için kadın, çocuk ve yaşlı pek çok insan yollara düşer. Şuayb Bey'in tarlasından geçerek patika yolları kullanırlar. Sığınabilecekleri güvenli bir Arap köyüne ulaşabilmek, saldırılara uğramamak için çetin yollardan gitmek zorundadırlar. Güneş tam tepelerinde, dikenli yollarda perişan bir halde ilerlerler. Yola çıktıktan bir müddet sonra kafile homurdanmaya başlar. Şeyh İsmail Reyhân'ın beş yaşındaki oğlu Velid, yorulduğu için artık yürümek istemez ve evine geri dönmek ister. Kafiledeki insanların durumu Velid'den farklı değildir. Nereye gittiklerini bilmeden zorluklar içinde yürümektedirler. Tüm bakışlar Şeyhin üzerindedir ve bir cevap beklerler. Şeyh, kafileye hicreti hatırlatarak Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye neden hicret ettiğini sorar ve etkili bir konuşma yapar. Hz. Muhammed (s.a.v.), Allah'ın nurunu yaymak, Mekke'yi şirk ve zorbalıktan temizlemek, yeni davanın tohumlarını temiz topraklara ekmek, köleleri özgürlüğüne kavuşturmak için hicret etmiştir. Kafilenin Hayfâ'yı ve Filistin'i gerçek sahiplerine verebilmek, adaleti tesis etmek, mazlumlara ve mağdurlara yardım etmek, Siyonist fanatizme son vermek, Siyonistler ile mücadele eden ordulara katılmak için güneye doğru gitmeleri gerekir. Şeyhin konuşması kafileyi etkiler ve yola devam ederler. İki gün boyunca yol gittikten sonra güvenli bir köye ulaşırlar.¹⁰²

¹⁰⁰ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 199-204.

¹⁰¹ el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 172, 209.

¹⁰² el-Kîlânî, *Ardu'l-enbiyâ*, 47-51.

Ardu'l-enbiyâ romanında evlerini terk etmek zorunda kalan mültecilerin durumu Mekke'den Medine'ye hicret eden muhacirlere benzetilmiştir. İslâm tarihinde muhacir ve ensâr dayanışmasının benzer örneğini romanda göç etmek zorunda kalan Hayfâlîlar ile onlara kucak açan Müslümanlarda görmekteyiz.

Sonuç

Müslüman toplumların yaşadığı zorlukları ve maruz kaldıkları haksızlıkları eserlerinde işleyen Necîb el-Kîlânî, Filistin halkının yaşadığı acıları ve Filistin işgalini de *Ardu'l-enbiyâ* adlı romanıyla okuyucuya anlatmaktadır. Filistin halkının yaşadığı adaletsizliği ve mücadeleleri bu romanında edebî bir üslupla ve akıcı bir şekilde okuyucuya sunmaktadır.

Necîb el-Kîlânî, fasih Arapça kullanımının gerekliliğini savunmuştur ve romanlarında fasih Arapça kullanmaya özen göstermiştir. Yazar, *Ardu'l-enbiyâ* romanında sade ve anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Romanını telif ederken birçok anlatım tekniklerinden ve edebî sanatlardan istifade etmiştir.

İslâmî edebiyatın temsilcilerinden olan yazar, diğer romanlarında olduğu gibi *Ardu'l-enbiyâ* romanında da Kur'ân ayetlerinden bolca alıntı yapar. Ayetlerin yanı sıra şiirlere ve mütefekkirlerin sözlerine de eserinde yer verir. el-Kîlânî, romanlarında İslâmî sembollere yer vermiştir. *Ardu'l-enbiyâ* romanında Siyonistler ile mücadele eden tugayın adı Ömer b. Hattâb olarak verilmiştir. Hz. Ömer'in (r.a.) adının verilmesi semboliktir. İslâm tarihinde Kudüs'ün fethi, Hz. Ömer (r.a.) döneminde gerçekleştirilmiştir. Yine *Ardu'l-enbiyâ* romanında evlerini terk etmek zorunda kalan mültecilerin durumu Mekke'den Medine'ye hicret eden muhacirlere benzetilmiştir. Cami, evlerini terk eden insanların sığınağı olmuştur. Tüm ailesini kaybeden ve şok içerisinde olan insanların yeniden hayata dönüşleri ezan sesinin, abdestin ve namazın bıraktığı etki ile olur.

Necîb el-Kîlânî, romanlarının konusunu sadece yaşadığı coğrafya ile sınırlı tutmamış, farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanların sıkıntılarını eserlerinde işlemiştir. Bu nedenle el-Kîlânî, İslâmî edebiyatın öncü isimlerinden sayılmıştır. el-Kîlânî, romanlarını gerçek hayattan ve tarihi olaylardan esinlenerek kaleme almıştır. Tarihte geçen önemli şahsiyetlere eserlerinde yer vererek romanları aracılığıyla Müslüman dünyasına bilinç kazandırmayı hedeflemiştir.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçay Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Aydemir, Rukiye. *Abdulmecîd b. Cellân'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve 'Vâdi'd-Dimâ' Adlı Eserinin Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Beyca, Fatma Betül. *Necip el-Kilani Hayatı-Eserleri ve 20. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bilge, Mustafa L. "Abdullah b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/108. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap, 11. Basım, 2012.
- Demir, Ethem. *Ali Ahmed Bâkesîr ve Romancılığı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Demir, Ulfet. *Necîb el-Kîlânî'nin "er-Raculu'l-lezî Âmen" Adlı Romanının Tahlili*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Durmuş, İsmail. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Kîlânî, Necîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/65-67. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Hemek, Zafer. *Necîb el-Kîlânî ve Türkistan Geceleri Adlı Romanı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- el-Kîlânî, Necîb. *Ardu'l-enbiyâ*, Kâhire: es-Sahve, 1. Basım, 2015.
- el-Kîlânî, Necîb. *Müzekkirâtü'd-Duktûr Necîb el-Kîlânî*. yy.: Kitâbu'l-Muhtâr, I, ty..
- Kilci, Kübra. "Necîb el-Kîlânî ve "Cakartalı Kız" Adlı Romanı ile İlgili Bir İnceleme". *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 3/2 (Şubat 2020), 279-296. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1392870>
- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrırcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Mecra. "Filistin'in Şehidi". Erişim 3 Şubat 2023. <https://www.gzt.com/mecra/filistin-in-sehidi-3532556>
- Narlı, Mehmet. "Romanda Zaman ve Mekan Kavramları". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/7 (Mayıs 2022), 91-106. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/864480>
- Özdemir, Ahmet. *Necîb el-Kîlânî ve Romancı Kişiliği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özel, Sümeyye. "'Uzun Yol' Romanına Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir Bakış". *Modern Arap Romanına Sosyolojik Bir Bakış Denemeleri*. haz. Abdussamed Yeşildağ. 43-54. Ankara: İksad Yayınları, 2020.
- Öztürk, Halenur. *Necîb el-Kîlânî'nin Edebu'l-Etfal Fi Dav'i'l-İslâm Adlı Eserinde İslâmî Çocuk Edebiyatına Bakışı*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 18. Basım, 2020.
- Uçar, Şahiste. *İbrahim Nasrallah'ın Rüzgâr Adlı Romanının İncelenmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ürün, Ahmet Kâzım. "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 131-144. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/227763>
- Yıldız, Ahmet. "Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 23-47. <http://cuid.cumhuriyet.edu.tr/tr/pub/issue/62777/851785>

Belâgat İlminde Haber ve İnşâ*

News and Construction in Rhetoric

Meryem ARPA**

Mahfuz GEYLANI***

Öz

Meânî ilminde söz, haberî ve inşâ olmak üzere iki kısma ayrılır. Sözü söyleyen kimsenin söylediği sözün doğru veya yalan olarak nitelendirilmesi mümkün değil ise diğer bir deyişle talep içeren ifadeler inşâî, konuşmacının doğru söyleme veya yalan söyleme ihtimali olan, dolayısıyla bu söz doğrudur ya da yalandır denilebilen bütün sözler ihbârîdir. Sözü söyleyenin anlatmak istediği konuyu muhatabına iletme veya konuşmacının verdiği hükmü kendisinin de bildiğini muhataba söylemek maksadıyla haber verilir. Bunlardan birincisine “fâide-î haber” diğere ise “lâzım fâide-î haber” denir. Haber cümlesinin kuruluşunda iki temel gaye vardır. Birinci maksat muhataba hiç duymadığı haberi iletme. Böylelikle muhataba yeni bir bilgi öğretilmiş olur. Bu haber çeşidine “fâide-î haber” denir. Haber cümlesi bazen asıl anlamı dışında inşâ anlamında da kullanılabilir. Haber cümlesi isim ve fiil cümlesi olarak ikiye ayrılır. Bir haber cümlesi kurulurken, muhatabın düşünce ve ruhî durumuna bakılır. Muhatap duyduğu söz hakkında şüphe edecek ise veya kafasında hiç şüphe olmayacaksa, cümle ona göre ifade edilecektir. Belâgatta buna “muktezâ-yı zâhire göre kurulan haber cümlesi” denir. Haber, ibtidâî, talebî ve inkârî olmak üzere üç kısma ayrılır. Lügatte “icat etmek, ortaya çıkmak” gibi manalara gelen inşâ sözcüğünün ıstılahî anlamı ise bir sözün doğru ya da yanlış ihtimali olmamasıdır. İnşâ, talebî ve gayri talebî olmak üzere iki kısma ayrılır. Talebî inşâ da emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidâ olmak üzere beş kısma ayrılır. Belâgatın konularından olan haber-inşâ uslubu Kur’ân’ın icazının ve içerdiği hakikatlerin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmamızda Kur’ân dan âyetler ve şiirlerden örnekler verilerek haber-inşâ konusu ele alınmıştır.

Araştırmamızda haber ve inşâ konusunu ele alan kaynaklar incelenmiştir. Haber ve inşâ’nın tanımları yapılarak kısımları açıklanmış ve konuyla ilgili âyet ve şiir ile ilgili örnekler tespit edilmiştir. Ayrıca

* Bu makale, Meryem ARPA’nın Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü’nde Dr. Öğr. Üyesi Mahfuz GEYLANI danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezi kapsamında hazırlanmıştır.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, arpameryem@gmail.com, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 14/07/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 06/09/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, mahfuz@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6148-4342, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 14/07/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 06/09/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

çeşitli kadim dönemi Arapça belâgat kaynakları ve son dönem yazılmış belâgat kitapları incelenmiş olup haber ve inşâ konulu tez ve makalelerden de faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Belâgat, Me’ânî, Haber, İnşâ.

Abstract

In the science of maânî, the word is categorized into two segments: the reported one (haberî) and the constructive one (inşâî). Constructive words express desires, while those intended to convey information, susceptible to truth or falsehood, fall under the reported category. The reported statement either imparts the speaker's judgment or assumes the interlocutor's awareness of it. The former is termed "the benefit of the reported," while the latter is referred to as "the necessity of the benefit." The reported sentence serves a dual function. Primarily, it disseminates novel information to the recipient, termed "faide-i haber" or news. The news sentence can be repurposed, taking the form of noun and verb sentences. The reported statement aligns with the recipient's thoughts and mental state, expressed with or without uncertainty, referred to as "a sentence of news formed according to the obvious (muktezâ-yı zâhir)" in rhetoric. The reported segment is further subdivided into ibtidâî, talebî, and inkârî. The term "construction," defined as "inventing or appearing" in the dictionary, denotes a word's neutrality regarding truth or falsehood. İnşâ, or construction, can be categorized as demanding (talebî) and non-demanding (gayr-i talebî). Demanding construction encompasses five subtypes: imperative (emir), negation (nehiy), rhetorical question (istifhâm), wish (temennî), and interjection (nidâ). The study of reported-construction holds significance in grasping the conciseness of the Qur'an and its underlying truths, constituting a subject of rhetoric. This research delves into the subject of reported-construction, providing examples from Qur'anic verses and poetry. It entails an analysis of sources addressing the reported and constructive categories, elucidating their definitions and components, and presenting examples pertaining to verses and poems. Furthermore, it encompasses a review of ancient Arabic eloquence sources and contemporary eloquence literature, incorporating theses and articles concerning the reported and constructive elements.

Keywords: Qur'an, Rhetoric, Me'ânî, Report, Construction

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm’in nazil olmaya başladığı yer, edebiyatın, şiirin ve çeşitli edebî yazıların oluştuğu ve bu ürünlerin zirve noktasına ulaştığı bir ortamdı. Araplar vahiy inmeye başladığında, edebiyatın doruğa bir dönem olduğu halde âyetlerin içeriğinden, üslûbundan ve hitap şeklinden fevkalade etkilenmişlerdir. Böylelikle Kutsal kitabımız, kısa bir zaman diliminde Arapçanın en üstün yazı unsuru haline gelmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in bu denli üstün olmasındaki en büyük etkenlerden biri de hitabının insan ruhu ve kalbindeki olumlu yansımalarıdır. Kur’ân muhataplarına bir şeyler anlatırken aynı zamanda onun bu anlatımın gereğine uygun bir yol tutmasını ister veya ondan bir şeyler talep eder.¹

¹ Süleyman Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur’ân Dilinin Yapısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 11 (2007), 135-153.

Belâgat, sözün açık açık anlaşılması manasına gelir. Terim olarak ise iki manada kullanılmıştır. Biri “yatkınlık” diğeri ise “ilimdir”. Yatkınlık olarak belâgat, sözün açık seçik olarak anlaşılmasının yanında bir de zamana ve yere uygun olmasıdır. İbnü'l-Mukaffa'ya (ö.142/759) göre belâgat, bir cümleyi kişilerin kolaylıkla ifade edemeyeceği şekilde söylemektir. Câhız'a (ö.255/859) göre ise sözün söyleyiş ve anlam açısından birbiriyle güzellikte yarışmasıdır. Yani anlamdan önce söyleyiş şeklinin kulağa, söyleyiş şeklinden önce de anlamın kişinin zihnine hızlıca ulaşmasıdır. İlim olarak belâgat ise düzgün ve ortama uygun söz söyleme usul ve kurallarını inceleyen bir ilimdir. Belâgat meânî, bedi ve beyân olmak üzere üç kısma ayrılır. Müslümanların yabancı kültürlerle kaynaşması sonucunda oluşan bazı problemlere kelamcılarının çözüm arayışına girmeleri, özellikle İslâm dinine ve Kur'ân-ı Kerîm'e yöneltilen eleştirilere uygun bir cevap arayışı içinde olmaları, belâgat ilminin gelişmesi açısından faydalı olmuştur.²

1. Haber Üslûbu

1.1. Bir Belâgat Terimi Olarak Haber

Sözlükte “bilmek” manasındaki “haber” kökünden mastar olan ve bir şeyi haber vermek anlamına gelen “ihbar” kelimesi, meânî ilminde de bir cümle çeşidini ifade etmek için kullanılır.³

Meânî ilminde söz iki kısma ayrılır: haberî ve inşâî. Sözü söyleyen kimsenin söylediği sözün doğru veya yalan olarak nitelendirilmesi mümkün değil ise başka bir deyişle talep içeren ifadeler inşâî, haberdar etme gayesiyle konuşmacının doğru söyleme veya yalan söyleme ihtimali olan ve dolayısıyla “*Bu söz doğrudur ya da yalandır*” denilebilen bütün sözler ihbârîdir. Sözü söyleyenin anlatmak istediği konuyu muhatabına haber vermek veya mütekellimin verdiği hükmü kendisinin de bildiğini muhataba söylemek maksadıyla haber verilir. Bunlardan birincisine “*fâide-î haber*” diğeri ise “*lâzım fâide-î haber*” denir. Başka bir mânada ise haber, zihnin dışında gerçeğe uygun olan söz demektir.⁴

Haber (الخبر) yukarıda da ifade ettiğimiz gibi “*Bu söz doğrudur ya da yalandır*” dediğimiz her söz haberdur. “علي مقيم” “*Ali, ikamet ediyor*” ve “سافر محمد” “*Muhammed sefere çıktı*” örneklerinde olduğu gibi.

Eğer söylenen söz gerçeği ifade ediyorsa sözü nakleden kimse için naklettiği ifadede bir yanlış olmadığı kabul edilir. Buna “العلم مفيد” “*İlim faydalıdır*” cümlesi örnek olarak

² Hulusi Kılıç, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-383

³ İsmail Durmuş, “İhbar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/527-528.

⁴ Durmuş, “İhbar”, 21/527-528.

zikredilebilir. Şayet söylenen söz, gerçeği ifade etmiyorsa onu söyleyen kimse de yalancı sayılır. Ayağa kalkmayan Zeyd için “قام زيد” “Zeyd ayağa kalktı” denilmesi bu durumu anlatır.⁵

1.2. Haber Cümlesinin Kuruluş Gayeleri

Haber cümlesinin kuruluşunun iki temel gayesi vardır.⁶ Birincisi, muhataba hiç duymadığı haberi iletme. Böylelikle muhataba yeni bir bilgi öğretilmiş olur. Bu haber çeşidine “fâide-i haber” denir. Sözelimi Hz. Muhammed’in (s.a.v) Mekke’de doğduğunu ifade eden bir kimse, muhatabına duymadığı bir bilgiyi haber vermiş olmaktadır. İkincisi ise muhatabın da bildiği bir haberi, hükmü kendisinin de bildiğini fark ettirmesidir. Buna “lâzımı fâide-i haber” denir.⁷ Örneğin bir kimse muhatabına “sınavlarını iki gün önce bitirdin” demekle bildiği bir bilgiyi ona fark ettirmiş olur. Bu bilgiyi aslında muhatap da bilmektedir.⁸

1.2.1. Haber Cümlesinin İnşâ Anlamında Kullanılması

Haber cümlesi bazen asıl manasının yanı sıra inşâ manasında da kullanılabilir. Bu anlamların başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz:

1.2.1.1. Dua

Haber cümlesi {لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَعْفُرُ اللَّهُ لَكُمْ} “Bugün size hiçbir kınama yok, Allah sizi affetsin” âyetinde olduğu gibi bazen dua anlamında da kullanılır.⁹

1.2.1.2. Edep, saygı vb. bir sebepten dolayı ifadeyi emir görüntüsünden çıkarma

Bazen konuşan kimse, karşısındakine edep ve saygısından dolayı söylediği sözü emir kipi kullanmaksızın nazik bir üslup ile ifade eder. Örneğin “انظر الاستاذي في قضيتي” “Hocam! Benim işime bakın” demek yerine, “ينظر الأستاذ في قضيتي” “Hocam benim işime bakar” şeklinde ifade kullanarak cümle emir cümlesi olmaktan çıkmış olur.¹⁰

1.2.1.3. Talepte mübâlağa

{لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} “Ona tertemiz olanlardan başkası dokunamaz.”¹¹ âyetine bakıldığında “ona” anlamını karşılayan “ه” zamiri kutsal kitabımızı işaret etmektedir. Yani Kur’ân’a dokunmak için zahiri ve bâtını temizlik gerekir.¹²

⁵ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Kur’ân Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 151.

⁶ Bolelli, *Belâgat Kur’ân Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 156.

⁷ Ali Bulut, *Belâgat-i Müyessera* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2020), 50-51.

⁸ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ* (Amman: Dâr’ul Furkan, 1989), 106.

⁹ Yûsuf 12/92; Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 81-82.

¹⁰ Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 82.

¹¹ el-Vâkıa 56/79.

¹² Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 81-82.

1.2.2. Haber Cümlesinin Çeşitleri

Bir haber cümlesini isim ve fiil cümlesi olarak iki kısma ayırabiliriz.

1.2.2.1. İsim Cümlesi

Bir isim cümlesi mübteda ve haberden oluşur. Bir şeyin bir şey için sabit olduğunu ifade eder. Yenilenme ve devamlılığa bakılmaksızın başka bir şeye delâlet etmez. Mesela “الأرض متحركة” “*Yeryüzü hareket etmektedir*” cümlesi, yeryüzünün devamlı hareket ettiği bilgisini içeren bir isim cümlesidir.¹³

1.2.2.2. Fiil Cümlesi

Fiil cümlesi, belirli bir zamanda eylem ve yenilenmeyi ifade eder.¹⁴ Üç zamandan oluşan fiil cümlesi; fiil, fail ya da nâibi failden oluşur.¹⁵ Bazen fiil cümlesi yapılan bir işin sürekliliğini, yenilenmesini ifade edebilir. Mütenebbi'nin (ö. 354/965) şu sözünü buna örnek olarak verebiliriz:

تدبر شرق الأرض والغرب كفه وليس لها يوماً عن المجد شاغل

“Onun eli doğuyu ve batıyı çevirir. Onu, hiçbir gün, bu şereften meşgul edecek bir şey yoktur.”

Burada şâir padişahları methederek onların gücünün ve kuvvetinin her daim olduğunu belirtmek istemektedir.¹⁶

1.2.3. Muktezâ-yı Zahire Göre Kurulan Haber Cümlesi Çeşitleri

Bir haber cümlesi kurulurken muhatabın düşünce ve ruhî durumuna bakılır. Muhatap duyduğu söz hakkında şüphe edecek ise veya kafasında hiç şüphe olmayacaksa cümle ona göre ifade edilecektir. Belâgatta buna “muktezâ-yı zâhire göre kurulan haber cümlesi” denir. Buna göre haber ibtidâ-î, talebî ve inkârî olmak üzere üç kısma ayrılır.¹⁷

1.2.3.1. İbtidâ-î Haber

Yukarıda belirtildiği gibi bir haber cümlesi kurulurken muhatabın düşünce ve ruhî durumuna bakılır. Eğer muhatabın konuşmanın konusu hakkında hiçbir bilgisi yoksa söylenecek sözün te’kîdsiz olması gerekir. Ayrıca muhatap haberin konusu hakkında hiç şüphe

¹³ el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğa* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1438/2007), 66; Yavuz, *Belâgat İlminde Haber ve İnşâ (Bakara Suresi Örneği)*, 13-14.

¹⁴ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 66.

¹⁵ Elif Yavuz, *Belâgat İlminde Haber ve İnşâ (Bakara Suresi Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 14.

¹⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 66-67.

¹⁷ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 75; Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 53.

etmeyecekse söz kendisine pekiştirilmeden aktarılır. Buna belâgatta “ibtidâi haber” denilir. Söz gelimi “الحسد داء” “*Haset hastalıktır*” sözü bir gerçek olup muhatabın zihninde de bir gerçektir ve bu bilgi hakkında hiçbir şüphesi yoktur. Bu nedenle ifade düz bir anlatımla aktarılmıştır.¹⁸

1.2.3.2. Talebî Haber

Muhatap kendisine söylenen söz ile ilgili bilgisi vardır, ancak bu sözün doğru ya da yanlış olması hakkında tereddüt etmektedir. Muhatabın bu şüpheden kurtarılması için konuşmacının “lâm” (ل) ya da “İnne” (إِنَّ) harfini cümleye eklemesi şüpheyi giderecektir. Mesela “لزيد عارف” “*Şüphesiz ki Zeyd, bilgilidir*” ya da “إن زيدا عارف” “*Muhakkak ki Zeyd, bilgilidir*” örneğinde muhatap Zeyd’in bilgili olduğu hakkında bir ön bilgiye sahiptir, ancak şüphe duymaktadır. Muhatabın şüphesini gidermek için cümleyi te’kîdli ifade etmek daha isabetli olacaktır.¹⁹

1.2.3.3. İnkârî Haber

Konuşmacı kendi görüşünde olmayan bir muhataba görüşünü kabul ettirmek için inkârın derecesine göre hükmü pekiştirmesi gerekir. Buna göre cümlede bir veya birden fazla pekiştirici kullanarak cümleyi te’kîd eder. Buna belâgat ilminde “*inkârî haber*” denir. Söz gelimi konuşmacının doğru görüşünü muhataba bildirirken “إِنِّي صَادِقٌ” “*Kesinlikle doğruyum*” demesi karşısında muhatabın bu sözü inkâr etmesine yönelik bu sefer onun “إِنِّي لَصَادِقٌ” “*Şüphesiz ki ben doğruyum*” demesi veyahut muhatabın şüphesinde daha da ileri gitmesine karşılık “وَاللَّهِ إِنِّي لَصَادِقٌ” “*Vallahi ben bu hususta doğruyum*” demesi bu duruma örnektir.²⁰

1.2.4. Muktezâ-yı Zahirin Tersine Göre Kurulan Haber Cümlesi

Herhangi bir haber cümlesi bazen muktezâ-yı zahirin dışına çıkılarak da kurulabilir. Mesela bilen bir kimsenin bilmeyen, inkâr eden bir kimsenin etmeyen ve inkâr etmeyeninkâr eden konuma indirgenmesi böyledir. Buna belâgat ilminde “muktezâ-yı zahirin tersine göre kurulan haber cümlesi” denir.²¹

¹⁸ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye* (Lübnan: Dâru'l-kalem, 1416/1996),178; Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*,113

¹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 76.

²⁰ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 179; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 77.

²¹ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 182.

1.2.4.1. Hükümle İlgili Bilgisi Olanın Bilgisi Olmayan Bir Konumda Değerlendirilmesi

Örneğin {لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} “Andolsun onlar ... bir bilselerdi!”²² âyetinde ifadenin yeminle te’kid edilerek başlaması ve (muhatabın sanki yaptıkları bu kötülüklerden haberdarmış gibi görünse de) cümlenin {لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} “Keşke bilselerdi” ifadesi ile devam etmesi, onların yaptıklarından haberdar olmadıklarını göstermektedir.²³

1.2.4.2. Hüküm Hususunda Soru Sormayanın Soru Soran Konumunda Değerlendirilmesi

Konuşmacı bazen muhatabına soru sormadığı halde soru soran gibi değerlendirilebilir. {وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ} “Zalimler hakkında bana bir şey deme! Şüphesiz onlar boğulacaklar”²⁴ âyetinde muhatabın zalimler ile ilgili hüküm hakkında bir bilgisi yoktu ve buna sebep cümlenin pekiştirilmeden gelmesi gerekirdi. Ancak ikinci cümle pekiştirilerek, yani te’kidli olarak gelmiştir. Çünkü Allah, Nuh’a (a.s) bir gemi yapmasını emretmiş ve kavmi hakkında hiçbir şekilde Allah’a dua etmesini yasaklamıştır. Bununla Allah, Nuh’un kavminin helak olacağına dair ipucu vermiş olmaktadır. Bundan sonra Nuh (a.s) artık hükümle ilgili bilgisi olmayan değil, bilgisi olup da tereddütlü duruma indirgenmiştir. Dolayısıyla devam eden cümle {إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ} te’kidli olarak zikredilmiştir.²⁵

1.2.4.3. Hükümü İnkâr Etmeyenin İnkâr Eden Konumunda Değerlendirilmesi

Haber bazen muhataba aktarıldığında o, haberi inkâr etmese de inkâr eden konumunda görülebilir. Bu nedenle kendisine haber te’kidli bir şekilde aktarılır. Örneğin ölümden gafil olarak yaşayan kimseler için {ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ} “Sonra muhakkak siz öleceksiniz.”²⁶ âyetinde Allah, ölüme hiçbir hazırlık yapmadan ondan bîhaber yaşayan muhatapların davranışlarında inkâr belirtileri görülmesine binaen cümle te’kidli gelmiştir. İşte bu hallerinden dolayı onlar inkâr eden konumuna indirgenmiştir.²⁷

²² el-Bakara 2/102.

²³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 78.

²⁴ el-Hûd 11/37.

²⁵ Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 183; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 58-59; Abbas, *el-Belâğa fîünûhâ ve efnânuhâ*, 132-133; Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 80-81; Sa’düddin Mes’ud İbn-i Ömer Teftazani, *Muhtasarü’l-me’ânî* (İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2017), 82; Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedf)*, 177.

²⁶ el-Mü’minûn 23/15.

²⁷ Abbas, *el-Belâğa fîünûhâ ve efnânuhâ*, 130; Ali el-Cârim, Mustafa Emîn, *el-Belâgatü’l-vâdîha*, çev. Muhammet Selim İpek (İstanbul, Rağbet Yayınları, 2019), 242; Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedf)*, 178.

1.2.4.4. Hükmü İnkâr Edenin İnkâr Etmeyen Konumunda Değerlendirilmesi

Muhatap bazen inkâr ettiği halde inkâr etmeyen biri olarak değerlendirilebilir. Söz te'kidli olması gerekirken bazen te'kidsiz gelebilmektedir. Bu duruma delil sadedinde { قُلْ هُوَ } { اللَّهُ أَحَدٌ } “De ki: Allah tektir²⁸ ve {إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ} “İlahınız sadece birdir”²⁹ âyetleri zikredilebilir. Bu âyetler Mekke’de nâzil olmuştur. Bilindiği gibi Mekke’de inen âyetler genellikle tevhidi konu edinirler. Çünkü Mekke’nin kavmi Allah’ın tek olduğunu inkâr eden bir kavim. Bununla birlikte söz konusu âyetler te'kidli gelmesi gerekirken te'kidsiz gelmiştir. Çünkü kâinata bakıldığında Allah’ın varlığını ve tek olduğunu gösteren birçok âyet vardır. İnkâr edenler sadece bu âyetlere baksalardı bunlar onları tevhid dinine inanmaya sevk etmeye yeterli olacaktı. Dolayısıyla Allah, onların inkâr etmelerine değer vermeyip kendilerine hitapta bulunurken inkâr içinde olmalarını hesaba katmamıştır.³⁰

1.2.5. Haberin Te’kîdi

Lügatta “güçlendirmek, sağlamlaştırmak” manasındaki e-k-d (أَكَّدَ) kökünden gelen te’kid, pekiştirmek manasına da gelir. Belâgatta ise bir cümledeki hükmün muhatabın zihninde iyice anlaşılmasını sağlamaktır.³¹

1.2.5.1. Haberi Cümlelerin Tekidinde Kullanılan Te’kîd Edatları

Haberî Cümlelerin Tekidinde Kullanılan Te’kîd Edatları şunlardır:

“إِنَّ”, “أَنَّ”, “قَدْ”, “أَمَّا”, “أَلَا وَأَمَّا”, “لَكِنَّ”, “لَنْ”, Lâmu’l-İbtidâ (لام الابتداء), Yemin Harfleri (القسم), Fasil Zamiri (ضمير الفصل), Şart Edatı (الشرطية), Tenbih Edatları (حرفا التنبيه), Zâid Harfler, Nefyin tekrarı ile te’kîd, Te’kîd Nun’ları ile Te’kîd, “Muhaffef إِنَّ” te’kid edatlarıdır.³²

2. İnşâ Üslûbu

Lûgat manası “icat etmek, ortaya çıkmak” gibi manalara gelen inşânın³³ ıstılahi manası bir sözün doğruya ya da yanlışta ihtimali olmamasıdır. İnşâ talebî ve gayri talebî olmak üzere iki kısma ayrılır.³⁴

²⁸ el-İhlâs 112/1.

²⁹ en-Nahl 16/22.

³⁰ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 135; el-Cârim-Emin, *el-Belâgatu’l-vâdiha*, 242; Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 179; Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*, 123.

³¹ Durmuş, “Te’kîd”, 40/365-368.

³² Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 114.

³³ İsmail Durmuş, “İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/334-337.

³⁴ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 147; Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsü’l-miftâh* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 150; Teftâzânî, *Muhtasaru’l-me’ânî*, 299.

2.1. İnşâ-i Talebî

İstek anında bulunmayan bir şeyin istenmesini sağlayan ifadelerdir. Talebî inşâ beş kısma ayrılır: Emir, nehiy, istifham, temenni ve nida.³⁵

2.1.1. Emir

Emir, bir kimsenin üstünlük vasfı ile kendinden daha aşağı bir konumda olandan bir fiilin işlenmesini talep etmesi ya da büyüğün küçükten bir fiilin yapılmasını talep etmesidir.³⁶ Başka bir anlamda ise maddi ya da manevi bir şey istemektir.³⁷ {وَأَقِيمُوا... وَأَتُوا...، وَارْكَعُوا...} “Kılın, ... verin, ... rükû edin...”³⁸ âyetindeki “أَقِيمُوا”, “أَتُوا” ve “ارْكَعُوا” fiilleri birer emir fiildir.³⁹ {وَأَتَىكَ} “bulunsun...”⁴⁰ âyetindeki “لَتَكُنَّ” fiili, başına “lam” (ل) getirilmiş muzari bir fiildir. Bu muzari kip, aynı zamanda emr-i gaib, üçüncü şahsa emir fiil olarak bilinmektedir. {فَمَهْلٍ رُؤَيْدًا} “Sen o inkârcılara süre ver, onlara biraz zaman tanı.”⁴¹ âyetindeki “رُؤَيْدًا” kelimesi emir manasına gelen ismi fiile “فَسُحِقًا...” “Böylece günahlarını itiraf etmiş olurlar. O alevli ateşin uzak olsunlar”⁴² âyetindeki “فَسُحِقًا” “uzak olsunlar” kelimesi emir manasına gelen bir mastardır.⁴³ Emir bazen kendi anlamının dışında başka anlamlara da gelebilir. Bunlar dua, irşad, tahyir, ibaha, devam, te’dib, taaccüb, tehdit, temenni, ihanet ve tahkir, ta’ciz, tesviye, imtinân,⁴⁴ teracci, teyîs, tevbih-te’nib-takri’, nedb, ihtikâr, inzâr, ikram, tekvin, tekzib, meşvere ve i’tibardır.⁴⁵

2.1.2. Nehiy

Talebi inşânın maddelerinden biri de nehiy sîgasıdır. Nehiy bir eylemin terk edilmesini istemek olup yalnızca bir sîgası bulunmaktadır. Başında “lâmelif” (ل) bulunan muzari bir

³⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 70, Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 228, Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 147; Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 150; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 299.

³⁶ Bolelli, 188.

³⁷ Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 228.

³⁸ el-Bakara 2/43.

³⁹ Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 229.

⁴⁰ el-Âli İmran 3/104.

⁴¹ et-Târik 86/17.

⁴² el-Mülk 67/11.

⁴³ Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 229-230.

⁴⁴ Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 150.

⁴⁵ Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 33-38; Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 169-171; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 326-330.

fiildir. {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ...} “Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın...”⁴⁶ âyeti bir yasaklama ifadesidir.⁴⁷

Nehiy sîgası bazen başka manalara da gelebilir. Başlıcaları dua, irşad, iltimas ve rica, devam, sonuç bildirme, ümitsizliğe düşürme, temenni, tehdid, kerâha, kınama, i'tinas ve tahkirdir.⁴⁸

2.1.3. İstifham

Talebi inşânın çeşitlerinden olan istifham muhatabın önceden bilmediği bir şeyi öğrenmek istemesidir. Başlıca istifham edatları şunlardır: أ، هل، ما ve مَنْ edatları.⁴⁹ İstifham edatları üç kısma ayrılır:

1. Hüküm talep etmek için kullanılanlar.
2. Müfredin bilinmesini talep etmek için kullanılanlar
3. Hem müfredin bilinmesini hem de hüküm talebi için kullanılanlar.⁵⁰

a. Hemze (أ)

Hemze, asıl istifham edatı olup hem müfredin bilinmesini talep etmek hem de hüküm için kullanılır. Tasdik talebinde bulunurken “أ طلعت الشمس؟” “Güneş doğdu mu?” denir. “أ في الخبابة دبسك ام في الرق؟” “Pekmezin fıçıda mı yoksa kurbada mı?” şeklinde söylenir.⁵¹

b. هل

Sadece tasdik talebi için kullanılır.⁵² Asıl olan هل edatının fiil cümlesinin başına gelmesidir. Örneğin “هل جاء صديقك” “Arkadaşın geldi mi?” ve “هل يَنْظُرُونَ” “bekliyorlar mı”⁵³ âyetindeki هل soru edatının hemen ardından muzârî fiil gelmiştir.⁵⁴ Hemze (أ) ve Hel (هل) dışında istifham için kullanılan diğer bazı edatlar bulunmaktadır. Bunların en önemlileri şunlardır: ايّان - متى - أيّ - أنّى - كيف - كم - مَنْ - ما .

⁴⁶ el-A'râf 7/56.

⁴⁷ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 76; Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 154.

⁴⁸ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 76-77; el-Cârim-Emin, *el-Belâgatu'l-vâdîha*, 265.

⁴⁹ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 258; el-Cârim-Emin, *el-Belâgatu'l-vâdîha*, 275; Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 178; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 78; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 304; Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 153.

⁵⁰ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 78; Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 258; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 333.

⁵¹ Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh*, 152; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 305.

⁵² Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 261; Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 306; Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 180; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa* 79.

⁵³ en-Nahl 16/33.

⁵⁴ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 262.

a. ما (Ne?)

Genellikle akılsız varlıklar için kullanılan soru edatıdır. {وَمَا تَلَكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى...} “*Nedir o sağ elindeki, ey Mûsâ?*”⁵⁵ {قَالَ هِيَ عَصَائِي...} “*Dedi ki: O benim asâmdır...*”⁵⁶ âyetlerinde Allah Musa (a.s.) sağ elindeki sıfatının ne olduğunu sormuş ve Musa (a.s.) da açıklamıştır.⁵⁷

b. أَيُّ (Hangi?)

Müşterek iki şeyden birinin ayırt edilmesi için kullanılan soru edatıdır. “*إِذْ يُفَصِّلُ الْفَرِيقَيْنِ أَيُّ*” “*İki topluluktan hangimizin..*”⁵⁸ âyetinde inkâr edenler, kendilerinin ve Hz. Muhammed’in (s.a.v.) makamı arasında karşılaştırma yapmak istemişlerdir.⁵⁹

c. كَمْ (Kaç?)

İsmin başına gelen bu soru edatı ile bir şeyin adedinin belirtilmesi istenir. {سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ...} “*İsrâiloğulları’na sor: Onlara nice apaçık âyet verdik!..*”⁶⁰ âyetinde Hz. Peygambere hitaben İsrailoğullarına, kendilerine geçmişte apaçık nice âyetler verildiğini ama yine de Allah’ın nimetlerini değiştirdikleri belirtilmektedir.⁶¹

d. كَيْفَ (Nasıl?)

Bu soru edatı ile hâlin nasıl olduğu sorulur. Örneğin “*كَيْفَ زَيْدٌ*” “*Zeyd nasıl?*” denildiği zaman cevap olarak “*sağlıklı*” ya da “*hasta*” diye cevap verilir.⁶² Yine {كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا} “*Onları nasıl düzeltiyor ve üzerini etle kaplıyoruz.*”⁶³ âyeti örnek olarak zikredilebilir.

e. أَيْنَ (Nerede?)

Bu edat ile bir mekânın belirtilmesi talep edilir.⁶⁴ Örneğin “*أَيْنَ زَيْدٌ*” “*Zeyd nerede?*” denildiğinde cevap olarak “*çarşıda*” ya da “*evde*” denilir. Bu soru tüm mekânları içine alır.⁶⁵

⁵⁵ Tâhâ 20/17

⁵⁶ Tâhâ 20/18

⁵⁷ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 264.

⁵⁸ Meryem 19/73.

⁵⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 83; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 317; Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 161.

⁶⁰ el-Bakara 2/211.

⁶¹ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 268; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 317; Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 161.

⁶² Abbas, *el-Belâğa fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 189.

⁶³ el-Bakara 2/259; Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 266.

⁶⁴ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 266; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 82; Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 162; Abbas, *el-Belâğa fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 189; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 341; Bolelli, *Belâgat Kur'an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 213; Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 71.

⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 341; Abbas, *el-Belâğa fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 189.

Ayrıca {أَيْنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ} “Nerede boş yere davasını güttüğünüz ortaklarınız’ diyeceğiz.”⁶⁶ âyetini de örnek olarak verebiliriz.

f. أَنَى (Ne zaman/Nasıl/Nereden)

Bu edat nerede, nereden, nasıl ve ne zaman gibi anlamlara gelir.⁶⁷

1. كيف (Nasıl) anlamında kullanılmasına örnek olarak {أَنَّى يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا} “Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek?”⁶⁸ âyeti delil getirilebilir.⁶⁹

2. من أين (Nereden) anlamına örnek olarak {قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لِكَ هَٰذَا} “Ey Meryem! Bu sana nereden?” diye sorar...⁷⁰ âyeti zikredilebilir.

3. متى (Ne zaman) anlamına örnek olarak ise “أنى تكون النيل زيادة” “Nil nehrinin suyu ne zaman taşar (çoğalır)?⁷¹ veya “أنى يحضر الغائب” “Burada bulunmayanlar ne zaman gelecek?”⁷² cümleleri verilebilir.

g. أَيَّان (Ne zaman?)

Bu edat yalnızca gelecek zamanın belirlenmesi için kullanılır.⁷³ {يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ} “Ne zaman gelip çatacak?’ diye sana kıyameti sorarlar.”⁷⁴ âyetinde “أَيَّان” bu anlamda kullanılmıştır. Bu soru edatı aynı zamanda dehşet verici şeyler sorulurken kullanılır.⁷⁵

⁶⁶ el-En’âm 6/22.

⁶⁷ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 82; Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 267; Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 341; Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 190; Kazvînî, *Telhîsü’l-miftâh*, 162-163.

⁶⁸ el-Bakara 2/259.

⁶⁹ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 82; Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 71; Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 213.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/37; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 82; Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 267; Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 341; Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 190; Kazvînî, *Telhîsü’l-miftâh*, 163; Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me’ânî*, 318.

⁷¹ Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 213.

⁷² Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 190; Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 214.

⁷³ Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 265; Kazvînî, *Telhîsü’l-miftâh*, 162; Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me’ânî*, 318; Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 190; Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 72; Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 212.

⁷⁴ en-Nâziât 79/42.

⁷⁵ Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 190; Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 266; Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 212.

h. متى (Ne zaman?)

Bu soru edatı geçmiş veya gelecek zamanı belirtmek için kullanılır.⁷⁶ Örneğin: {مَتَى نَصْرُ} “Allah’ın yardımı ne zaman gelecek?” demeye başladılar.”⁷⁷ âyetinde geçen “مَتَى” edatı gelecek zamandan bahsetmektedir.⁷⁸

1. مَنْ (kim?)

Akıllı varlıklar için kullanılan soru edatıdır. Yani bir kişiyi belirlemek için sorulur.⁷⁹ Mesela “مَنْ جِبْرِيلُ?” “Cibril kim?” şeklinde bir soru yöneltildiğinde bundan onun insan mı, melek mi yoksa cin mi olduğu bilinmek istenir.⁸⁰ {قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى} “Firavun, ‘Sizin Rabbiniz de kimmiş ey Mûsâ?’ dedi.”⁸¹ âyetinde de aynı yaklaşım görülmektedir. Yani “Senin Rabbin melek mi yoksa beşer midir?” denilmek istenmiştir.⁸²

İstifham gerçek anlamının dışında mecazi anlamda da kullanılabilir. Bunlardan bazıları şunlardır: Tesviye, emir, nehiy, inkâr, dua, nefiy, tahkir ve taaccüb. Bunların en önemlisi inkârdır. İnkâr özelliği taşıyan istifham edatlarına “istifham-ı inkârî” de denir.⁸³ Mana içeriği olumsuzdur ve edattan sonraki kısım da olumsuz olmuştur.

{فَمَنْ يَهْدِي} “Kim doğruya iletebilir?...”⁸⁴ âyeti aslında “لَا يَهْدِي” “Hiç kimse hidâyete erdiremez” manasındadır.⁸⁵ İstifham-ı inkârî, tekzîbî ve tevbîhî olarak iki kısma ayrılır.

a. Gerçekleşmiş Eylem Hakkında Kullanılan İstifhâm-ı Tekzîbî

{أَفَأَصْفِيكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا} “Rabbiniz erkek çocukları size verdi de kendisi meleklerden kız çocuklar mı edindi? Gerçekten siz çok ağır bir söz söylüyorsunuz!”⁸⁶ âyetinde gerçek anlamda bir soru sorulmamaktadır. Burada müşriklerin meleklerin Allah’ın kızları olduğu yönündeki söylentileri yalanlanmıştır.⁸⁷

⁷⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 82; Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 189.

⁷⁷ el-Bakara 2/214.

⁷⁸ Bulut, *Belâgat-i Müyesserâ*, 71; Bolelli, *Belâgat Kur'an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 213.

⁷⁹ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 265; Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 188; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 82.

⁸⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 339.

⁸¹ Tâhâ 20/49

⁸² Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 188; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 339.

⁸³ Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 194.

⁸⁴ er-Rûm 30/29

⁸⁵ Mustafa Kayapınar, *Belâgatta Talebî İnşâ* (Ankara: İKSAD Yayınevi, 2021), 129.

⁸⁶ el-İsrâ 17/40.

⁸⁷ Abbas, *el-Belâğa fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 193-194; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 323.

b. Gerçekleşmemiş Eylem Hakkında Kullanılan İstifhâm-ı Tekzîbî

{قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّي وَإِنِّي رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّتْ عَلَيْكُمْ أَنْزِلُكُمْ مَوْهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ}

“Nûh şöyle dedi: “Ey kavimim! Bir de şöyle düşünün: Ya benim, Rabbinden gelmiş açık bir delilim varsa ve O kendi katından bana rahmet vermiş de siz bunu anlamamışsanız! Siz rahmeti istemediğiniz halde biz sizi ona zorlayabilir miyiz?”⁸⁸ âyetinde peygamber, kendilerini imana zorlayacaklarını sanan müşriklerin bu tavırlarını tuhaf bulup yalanlamıştır. Yani “Ben sizi hiçbir şekilde imana zorlamam.” denilmek istenmiştir.⁸⁹

c. Gerçekleşmiş Eylem Hakkında Kullanılan İstifhâm-ı Tevbîhî

Sınava çalıştığı halde başarılı olamayan bir öğrenciye, “أَرْسَبْتَ فِي إِمْتِحَانِكَ؟” “İmtihanda başarısız mı oldun?” denildiğinde aslında soru sorulmamakta, başarılı olması beklenen kişinin başarısız olması yadırganmaktadır. Çünkü böyle bir durum ondan beklenmemektedir.⁹⁰

d. Gerçekleşmemiş Eylem Hakkında Kullanılan İstifhâm-ı Tevbîhî

{كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}

“Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah’ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O’na götürüleceksiniz.”⁹¹ âyetinde soru sorulmamakta, bilakis Allah’ın verdiği bunca nimetlerin inkâr edilmesi kınanmaktadır.⁹²

2.1.4. Temenni

Temenni, “تَقَعَّلُ” bâbından “تَمَنَّى” fiilinin mastarı olup bir şeyi talep etmek anlamına gelir.⁹³ Lügatta ise temenni, gerçekleşmesi imkân dâhilinde olmayan bir şeyin arzulanması manasına gelir.⁹⁴ Temennide bir şeyi talep eden kimse talep ettiği şeyin gerçekleşmeyeceğine dair ümidi yoktur.⁹⁵ Temenni için kullanılan lafız “أَيَّتْ” dir.⁹⁶

a. Temenninin Kısımları

Bazı belâgatçılar temenni üslubunu iki kısma ayırmışlardır. Birincisi, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi talep etmektir. {وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ}

⁸⁸ Hûd 11/28.

⁸⁹ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 195.

⁹⁰ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 196.

⁹¹ el-Bakara 2/28.

⁹² Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 197.

⁹³ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 156; Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 224; Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 76.

⁹⁴ Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (Beyân-meâni-bedî)*, 224.

⁹⁵ Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 251.

⁹⁶ Teftâzânî, *Muhtasaru’l-me’ânî*, 301; Kazvîni, *Telhîsü’l-miftâh*, 150; Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 157.

{يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَافُوزَ فَوْزاً عَظِيمًا} “Eğer Allah’tan size bir lütuf erişirse sanki sizinle onun arasında bir yakınlık olmamış gibi, ‘Keşke onlarla beraber olup ben de büyük bir kazanç elde etseydim!’ der.”⁹⁷ âyetinde, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyin temenni edildiği görülmektedir. Yine zühd şairi Ebü'l-Atâhiye’ye (211/826) ait olan şu beyiti burada örnek olarak zikredebiliriz:

أَلَا لَيْتَ الشَّبَابَ يُعُودُ يَوْمًا فَأُخِيرَهُ بِمَا فَعَلَ الْمَشِيبُ

“Keşke gençliğime tekrar gitsem de ihtiyarlığın bana neler yaptığını ona haber versem.”⁹⁸

İkincisi, gerçekleşmesi mümkün olan ama isteyen kimsenin bazı kişisel sebeplerinden dolayı elde edeceğini ummadığı bir şeyi temenni etmesidir. Mesela bir kimse لِي دَارًا/keşke bir evim olsa demesine karşılık bu kimsenin maddi durumunun yeterli olmaması ya da evin maliyetli olması gibi nedenlerden dolayı evinin olmasını ummuyor olması beklenir. Bununla birlikte bir ev sahibi olmak mümkündür, ancak bunun gerçekleşmesinin zor olması onu mümkün kılmamaktadır.⁹⁹

Asıl temenni edatı “keşke” anlamına gelen لَيْتَ olup gerçekleşmesi mümkün olmayan şeyler için kullanılır. Mesela {يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ} “Keşke Kārûn’a verilenin aynısı bize de verilseydi!...”¹⁰⁰ âyetinde insanlar Karun’a verilen zenginliği kendilerine de verilmesini temenni etmektedirler. Ama bu temenninin gerçek olması mümkün olmadığı için âyette لَيْتَ edatı kullanılmıştır.¹⁰¹

Diğer temenni edatları ise لَوْ, هَلْ, لَعَلَّ ve عَسَى’dır. Temenni edilen bir şeyin gerçekleşmesi mümkün ise “teraccî” olarak isimlendirilir. Bu anlam için لَعَلَّ ve عَسَى edatları kullanılır. Örneğin {وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ} “Firavun, ‘Ey Hâmân’ dedi, Bana yüksek bir kule yap belki göklerin yollarına ulaşırım da böylelikle Mûsâ’nın tanrısını görebilirim!”¹⁰² âyetinde “bazı yollara belki ulaşırım” temennisinin gerçekleşmesi mümkün değildir ama لَعَلَّ

⁹⁷ en-Nisâ 4/73.

⁹⁸ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 87; Teftâzânî, *Muhtasaru’l-me’ânî*, 301; Kazvîni, *Telhîsü’l-Miftâh*, 150; Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*, 109.

⁹⁹ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 156.

¹⁰⁰ el-Kasas 28/79.

¹⁰¹ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 87; Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 157; Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 225; Ali el-Cârim, Mustafa Emîn, *el-Belâgatu’l-vâdiha*, çev. Muhammet Selim İpek (İstanbul, Rağbet Yayınları, 2019), 285.

¹⁰² el-Mü’min 40/36.

edatı ile mümkün kılınmıştır.¹⁰³ Temenni edilen şeyin gerçekleşmesi mümkün değilse لَوْ edatı kullanılır.

لَوْ كَانَ ذَلِكَ يُشْتَرَىٰ أَوْ يَرْجَعُ وَلَئِ الشَّبَابَ حَمِيدَةً أَيَّامُهُ

“Gençlik, günleri güzel bir şekilde döndü gitti; keşke gençlik satın alınabilecek veya geri dönecek bir şey olsaydı!”

Bu beyitte şair, gençliğinin geri dönmesini isteyerek mümkün olmayan bir şeyi temenni etmektedir.¹⁰⁴

Pişmanlık ve teşvik anlamı ifade eden edatlar لَوْ، لَوْلَا، أَلَا، هَلَا'dir. هَلْ ve لَوْ edatlarının temenni manası taşıması için kendilerine لَ ile ما ifadeleri eklenir. Örneğin “هَلَا أَكْرَمْتَ زَيْدًا!” “Zeyd’e ikram etseydin keşke!” denildiğinde ya da هَلَا edatındaki “ha” harfi hemzeye dönüştürerek أَلَا şeklinde kullanıldığında veya bunların yerine لَوْلَا، لَوْ، لَوْلَا edatları kullanıldığında cümlenin anlamı “لَيْتَكَ أَكْرَمْتَ زَيْدًا!” “Keşke Zeyd’e ikram etseydin!” olarak “pişmanlık” manasını ifade eder. “هَلَا أَوْ لَوْلَا تُكْرِمُو زَيْدًا!” “Keşke Zeyd’e ikram etsen!” denildiğinde ise anlam “لَيْتَكَ تُكْرِمُهُ!” “Keşke ona ikram etsen!” şeklinde istek bildiren bir anlam taşımış olur. Bu edatlar mazi fiillerde pişmanlık, muzari fiillerde ise teşvik anlamı ifade eder.¹⁰⁵ Bu duruma örnek olarak “لَوْلَا تَقُومُ” “Görevinizi yaparsanız kendinizi mutlu hissedersiniz” cümlesi verilebilir.¹⁰⁶

2.1.6. Nida

Nida lügat manası “seslenmek” olup ıstılahta, “أَدْعُوا” fiili yerine geçen bir nida edatı aracılığıyla) konuşmacının muhatabından kendisine yönelmesini talep etmesi anlamını ifade eder.¹⁰⁷ Başlıca nida edatları şunlardır: أ، أَيَّ، يَا، آ، آيَّ، أَيَّا، هَيَّا، وَ.¹⁰⁸ Yakın ve uzak olmak üzere nida edatları iki kısma ayrılır. أ ve أَيَّ nida edatları çok uzakta olmayan varlıklara seslenmek için kullanılır. Bunların dışındaki nida edatları ise orta uzaklıktaki varlıklara seslenmek için kullanılır. Bazen uzak mesafede olan bir şey konuşmacının onu kendisine yakın hissetmesi hasebiyle yakın edatları kullanılır. İbnü’s-Sâig’in (ö. 533/1139) şu beytinde bu durumu görmek mümkündür:

¹⁰³ Bolelli, *Belâgat Kur’an Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*, 226.

¹⁰⁴ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 254.

¹⁰⁵ Abbas, *el-Belâga fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 160; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 333.

¹⁰⁶ Abbas, *el-Belâga fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 161.

¹⁰⁷ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 334; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 89; Abbas, *el-Belâga fünûnuhâ ve efnânuhâ*, 162; Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 240; Kazvîni, *Telhîsü'l-miftâh*, 174.

¹⁰⁸ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 89.

أَسْكَنَّ نَعْمَانَ الْأَرَكَ تَيَقَّنُوا بِأَنَّكُمْ فِي رُبِّ قَلْبِي سُكَّانٌ

“Ey Nâ'mân-ı Erâk Vadisi'nin sakinleri! İyi biliniz ki siz aslında benim kalp sarayımında oturmaktasınız.”

Şair bu beyitte uzakta olan kimselere sanki yakınmış gibi seslenmektedir. Çünkü şair onları kalben kendisine yakın hissetmektedir.¹⁰⁹

Bazen çok uzakta olmayan bir kimse (şanının yüceliğinden dolayı) sanki uzaktaymış gibi kabul edilir ve uzaktaki varlıklar için kullanılan nida edatıyla kendisine seslenilir. Örneğin padişahın yanında olan bir kölenin يَا مَوْلَايَ! / *Ey efendim!* demesi böyledir.¹¹⁰ Uzak için kullanılan nida edatları ise şunlardır:

a. يَا

En çok kullanılan nida edatıdır. Yakın ve uzak için müşterektir. Çoğunlukla âlimler bu edatı uzak için kullanılan edat olarak kabul etmişlerdir. Çoğu zaman يَا edatı zikredilmeksizin kullanılır. Örneğin { قَالَ رَبِّ } “*Rabbim!*”¹¹¹ ifadesinde رَبِّ kelimesi يَا رَبِّي manasındadır.¹¹²

b. أَيَا

أَيَا جَامِعَ الدُّنْيَا لِيَغِيرَ بِلَاغَةً لِمَنْ تَجْمَعُ الدُّنْيَا وَأَنْتَ تَمُوتُ؟

“Ey dünya malını ulaşılamayan gayeler için toplayan kişi! Öleceğin halde dünya malını kimin için topluyorsun?”¹¹³

Bu beyitte sanki konuşmacı ile muhatap arasında çok uzak bir mesafe varmış gibi görünür.

c. وَ

Genellikle nüdbe (ağıt) için kullanılan edattır. Bu edatla ilgili kullanıma aşağıdaki beyit örnek olarak gösterilebilir.

وَأَسْفَاكُمْ يُظْهِرُ النَّقْصَ فَاضِلٌ فَوَاعَجَبًا كَمْ يَدْعِي الْفَضْلَ نَاقِصٌ

“Ne tuhaf! Nice eksik kimse fazilet iddiasında bulunur; Ne yazık, nice faziletli ise kendini eksik gösterir.”¹¹⁴

¹⁰⁹ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 163.

¹¹⁰ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 89.

¹¹¹ el-Kasas 28/16.

¹¹² Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 163-164.

¹¹³ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 163-164.

¹¹⁴ Abbas, *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*, 164.

Sonuç

Âyetlerin ifade ettiği mana anlaşılmadan Kur'ân'ın doğru anlaşılmasından bahsetmek mümkün olmamaktadır. Kur'ân metni dil ve anlatım olarak diğer yazılardan ayrılmaktadır. Çünkü bu dilin şifâhî bir dil ortamında ortaya çıkması ve muhataplarının hayatta olması onun farklı olduğunu gösteren en önemli etkenler arasında sayılmaktadır. Muhataplarının hayatta olması nedeniyle etkileşim kaçınılmaz olduğundan Kur'ân metninde haber ve inşâ türü cümleler bulunmaktadır. Bir haberin doğru ya da yalan olarak nitelendirilmesi, onun gerçeğe uygun olup olmamasına bağlıdır. Gerçeğe uygun ise doğru, değil ise yalan olarak nitelendirilmektedir. Haber cümlesinin oluşmasındaki gaye, muhataba bilgi vermek (fâide-î haber) ya da muhatabın da bildiği bir hükmü kendisinin de bildiğini farkettilmek (lâzım-ı fâideî haber). Haber cümlesi bazen inşâ anlamında da kullanılmıştır. Yine haberî cümleler bazen muhatabın ruhsal durumuna göre te'kidli ya da te'kidsiz olarak kullanılır. İçerisinde emir, nehiy, istifham, temenni ve nida kelimelerinin de bulunduğu cümleler de inşâ yani istek bildiren cümlelerdir.

Bir cümlede haberin te'kidli olarak gelmesi hükmün muhatap tarafından iyice anlaşılmasını sağlamaktadır. Haber cümlesinin sadece bir çeşit değil, birkaç çeşit olarak geldiği görülmektedir. Haber cümleleri (bazen hakiki manasının dışında) inşânın kısımlarından olan; nehiy, istifham, nida, emir de bazen mecazi anlamlarda kullanılabilir. Dolayısıyla Kur'ân metninin manalarını, sırlarını gerçek manada kavrayabilmek için belâgat ilminin kaide ve usullerini bilmek zorunluluktur.

Kaynakça

- Abbas, Fadl Hasan. *el-Belâga fînûnuhâ ve efnânuhâ*. Amman: Dâr'ul-Furkân, 1989.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Kur'ân Edebiyatı (beyân-meâni-bedî)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Cârim, Ali-Emin, Mustafâ. *el-Belâgatu'l-vâdha*. çev. Muhammet Selim İpek. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'ân-ı Kerîm- Diyanet İşleri Başkanlığı". Erişim: 10 Haziran 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- Durmuş, İsmail. "İhbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 20 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihbar--belagat>
- Gezer, Süleyman. "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'ân Dilinin Yapısı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 /11 (2007).
- Habenneke, Abdurrahmân Hasan el-Meydânî. *el-Belâgati'l-Arabiyye*. Lübnân: Dâru'l-Kalem, 1416/1996.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1438/2017.
- Irmak, Mustafa. *Arap Belâgatında Haber-İnşa Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Kılıç, Hulusi. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 19 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/belagat#1>

Teftazani, Sa’düddin Mes’ud İbn-i Ömer. *Muhtasaru’l-Me’ânî*. İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2017.

Yavuz, Elif. *Belâgat İlminde Haber ve İnşâ (Bakara Suresi Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

On Dokuzuncu Asır İslâm Hukuk Usûlü Çalışmaları (1800-1923)*

Studies on the Principles of Islamic Jurisprudence in the Nineteenth Century (1800-1923)

Hasan ÖZKET**

Öz

Bu araştırmada genelde on dokuzuncu asır İslâm dünyasında özelde ise Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında İslam Hukuk Usulü ilminin durumu ve olaylara karşı tavrını belirleme amaçlanmaktadır. Ayrıca alanında yapılan diğer benzer araştırmaların yanında, konu ve anılan dönem açısından tamamlayıcı bir özelliğe sahip olması düşünülmektedir. Aslında Osmanlı Devleti dışında meydana gelen Fransız İhtilali'nin etkisiyle ortaya çıkan temel hak ve hürriyetler, eşitlik, vatandaşlık, yargı alanındaki yenilik talepleri Osmanlı aydınlarının dikkatini çekmiş ve başlattıkları çalışmaların kısa sürede halk ve yönetim nezdinde etkili sonuçlara zemin hazırladığı bir gerçektir. Kuşkusuz içeride Tanzimat Fermanının ilanı gibi siyasi, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye kanunu gibi hukuki alanlardaki gelişmelerin yanında birinci dünya savaşı ve tehcir gibi birçok sosyal olay meydana gelmiştir. Aynı zamanda Osmanlı Devlet yönetim biçimi son bulmuş, TBMM açılmış, halifelik kaldırılmış, yerine Cumhuriyet yönetim esaslı Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Böylece on dokuzuncu asırda İslam dünyasının genel siyasi temsilcisi konumundaki Osmanlı Devleti aydınlarında oluşan, özellikle hukuk ilmi alanındaki kanaatlerin yazılı metinlere yansıyanları tespit için kütüphane veri tabanları üzerinden ve otoritelerden literatür taranmıştır. Anılan dönemdeki fıkıh usulü ilmi alanında tespit edilen ana metinler, şerhler, haşiyeler ve çeşitli makaleler konu başlıkları altında kronolojik sıralanmış, çeşitli yayın organları etrafında oluşan fikri akımlar tespit edilmiş ve değerlendirmeye alınmıştır. Aksiyon alan aydın ve fikri gruplar yöntem ve yönlendirmelerle modern dönemin kurucu kodlarını oluşturmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuk Usulü, Fikri Akımlar, Tanzimat, Osmanlı, Mecelle.

Abstract

This research aims to determine the state of Islamic Legal Methodology during the nineteenth century in the Islamic world, specifically focusing on the final century of the Ottoman Empire, and its stance towards events. Additionally, besides other similar studies in the field, it is intended to have a complementary aspect in terms of subject and period. Indeed, the fundamental rights and freedoms, equality, citizenship, and demands for innovations in the judicial domain that emerged influenced by

* Bu çalışma Halil İbrahim Acar danışmanlığında 2003 tarihinde tamamladığımız *XIX. Asır İslâm Hukuk Usulü Çalışmaları (1800-1923)* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 2003).

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hasanozket@klu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6193-4363, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 18/06/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 31/08/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

the French Revolution, apart from the Ottoman Empire, attracted the attention of Ottoman intellectuals. The efforts they initiated quickly yielded influential results among the public and the administration. Undoubtedly, various social events occurred internally, such as the proclamation of the Tanzimat Edict and legal developments like the Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, alongside significant occurrences like World War I and the forced population displacement. Simultaneously, the Ottoman governing system came to an end, the Grand National Assembly of Türkiye was established, the caliphate was abolished, and the Republic of Türkiye based on a republican administration was founded. Thus, in the nineteenth century, the Ottoman Empire, which held a prominent position as a general political representative of the Islamic world, saw the formation of opinions among its intellectuals, particularly in the field of legal science. To identify the views of this era, especially those related to legal science, the library databases and authorities were searched. The primary texts, commentaries, annotations, and various articles found in the field of legal methodology during this period were chronologically organized under specific headings, and intellectual currents that formed around various publications were identified and evaluated. Intellectual and ideological groups in the realm of action played a role in shaping the foundational principles of the modern era through their methods and directions.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Ideological Currents, Tanzimat, Ottoman Empire, Mecelle.

Giriş

Özgün adıyla usûlü'l-fıkh ilmi modern dönemdeki isimlendirmeye ise İslam Hukuk Usulü ilmi, konu bakımından biri deliller ve hükümler, diğeri ise sadece deliller olmak üzere iki ayrı bakış açısını barındırmaktadır. İlki Hanefilerin esas aldığı bilinen fukaha metodunun delil-hüküm ikilisinin birbirini desteklemesi esasına dayandığı¹ diğeri olan mütekellimin metodunun ise -ki, Hanefilerin dışındakilerin metodudur- hükmün yerindeliği açısından çoğunlukla sadece delilleri ele aldıkları ifade edildiği görülmektedir.²

Genel bakışla modern dönem Hukuk felsefesi araştırmacıları ve otoritelerinin araştırmalarında “doğu” ve “batı” ayrımı yapıldığı görülmektedir. Buna rağmen hukuk ilmi üst başlığı altında “İslâm Hukuk tarihi tetkiklerimizin dışında kalmaktadır.”³ beyanlarıyla, İslam Hukuku tarih, felsefe ve ilim olarak kapsamın dışında tutulduğu bir gerçektir. Aslında benzer araştırmalarda dünyada biri “arî” ve diğeri “sâmî” olmak üzere iki ayrı hukuk anlayışının varlığına da işaret edilmektedir.⁴ Bu çalışmayla, genelde İslâm Hukuk Usulü

¹ Adem Yığın, “Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu”, *Usûl İslam Araştırmaları* 20 (2013), 7-46; Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 112; Muhammed Hamidullah, *İslâm Hukuk Etüdleri*, çev. Ali Kuşçu (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 51; Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955-56), 1/96; Muhammed b. Feramerz Mollâ Hüseyin, *Mir'âtü'l-Usul fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusul* (İstanbul: Salah Bilici Yayınevi, 1317), 21.

² Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 1/24.

³ O. Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1963), 183.

⁴ Count Leon Ostorog, *Ankara Reformu*, çev. Y. Ziya Kavakçı (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 21. Ostorog 1909 yılında Adliye Nezareti Müşavirliğine getirilmiştir. Ali Adem Yörük, “Ostorog, Comte Leon”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 13 Haziran 2023); Çağıl, *Hukuk Başlangıcı*, 183.

İlminin on dokuzuncu asırdaki durumunu araştırmak⁵ olduğu yukarıda belirtilmişti. Ayrıca modern dönemde ilimler ve bilimsel faaliyet metotlarının kendilerine özgü ve diğer ilimlerle ortak alanlarda ilerlemeler kaydederek, genel olarak hayatın her sahasında kolaylıklar sağlamıştır.⁶ Türk -hukuk- tarihi özelinde anılan dönemde meydana gelen Tanzimat Fermanının ilanı gibi siyasi, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye gibi hukuki alanlardaki gelişmelere fıkıh usulü ilminin yeri ve katkısının tespiti hedeflenmektedir. Ayrıca yine belli dönem şahıs ve eserler hakkındaki araştırmaların⁷ yanında, konu özelinde boşlukları doldurması ve farkındalık oluşturmaya amaçlanmaktadır. Dönemin İslâm dünyası aydınlarında beliren, özellikle hukuk ilmi alanındaki fikirlerin metinlerde bulunanları tespit için ilgili literatür otoritelerden ve kütüphane veri tabanları gibi çeşitli bilgi kaynakları taranmıştır. Fıkıh usulü alanında tespit edilen ana metinlerde devrin özelliklerine katkıları aranarak, şerhler, haşiyeler ve çeşitli makaleler üst ve alt başlıklar altında kronolojik sıralanmıştır.

1. Metinler

1.1. İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl⁸

Yemen'in San'a kentinin eş-Şevkân kasabasında dünyaya gelen Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî'nin (1759-1834)⁹ eseridir. Esere, başta Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-*

⁵ Sava Paşa ve Hüseyin Atay Fıkıh Usulü isminin bilimlerdeki karşılığını ararlarken karşılaşılan güçlükler bu ilmin özgün bir bilim olduğunu göstermektedir. bk. Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan, (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 1/41; Abdulvahhab Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmi Usulü'l-Fıkıh)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: AÜ Basımevi, 1973), 20.

⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul, Bilmen Yayınları, 1985), 1/40; Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), 36.

⁷ bk. Y. Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâ el-Nahr İslâm Hukukçuları* (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976); Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuk Çalışmaları Kuruluşları Fatih Devri Sonuna Kadar* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001); H. Murat Kumbasar, *Taftazani ve Usulü Fıkıhtaki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990); Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991); Hasan Özket, *Molla Hüseyin Ve Mir'âtü'l-Usul Adli Eserinin Kaynakları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990); Murat Paşa Ok, *Ondokuzuncu Yüzyıl İslâm Hukukçuları* (Samsun: Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

⁸ İlk kez 1327 yılında Kahire'de basılan bu eser yine aynı yerde 1347, 1349, 1356, 1928, 1930, 1937 tarihlerinde tekrar yayınlanmıştır. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'd el-Bedrî tarafından yapılan tahkikli neşir 1412/1992 Beyrut'ta Beyrût Müessesetü'l-kütübi's-sikafiyye'de basılmıştır. Bu baskıda âyet, hadis, sahâbeye ait haberler, şiir ve atasözlerine dair indeksler bulunmaktadır. Bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "İrşâdü'l-fuhûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Ağustos 2023); thk. Ahmed Azv İnâyet, *Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut 1419/1999, I-II, Dımaşk: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1. Baskı, 1999, I-II; thk. Ebî Hafz Sâmî b. el-Arabî el-Eserî, *Dâru'l-Fadîle*, Riyâd, 1421/2000, 1. Baskı, I-II; thk. Muhammed Subhî Hallâk (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011); Sıddîk Hasan Han, *İrşâdü'l-fuhûl'ü Huşûlü'l-me'mûl min 'ilmi'l-usûl* adıyla özetlediği eser İstanbul'da 1296/1879'da basılmıştır.

⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki İlmi'l-Us'ul* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 13.

Mustasfâ adlı usûl alanındaki kitabı olmak üzere diğer eserleri, mütekellimin ekolünün başta gelen diğer âlimlerinden Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Maḥşûl*'ü, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtaşarü'l-müntehâ* adlı eserleri kaynaklık etmiştir. Ayrıca yine ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*'i kaynaklık ettiği gibi *İrşâdü'l-fuhûl*, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*'in bir özeti şeklinde kabul edilmektedir. Müellif, Zeydiye mezhebine yakın olmakla birlikte Sünni siyaset ve ilmi anlayışını sentezlediği belirtilmektedir.¹⁰ Hatta taklidi terk ederek kendi içtihatlarıyla amel ettiği bilinen Şevkânî'nin,¹¹ içtihat seviyesine ulaşmış bir ilim insanı tavrıyla birçoğu basılmış yüzün üzerinde eseri bulunmaktadır.¹² İctihadı önceleyen bir ilim adamı vasfıyla kendisinden sonrakilerde etkisi görülmektedir. Fıkıh usulü ilminin meselelerinin kesinleştiği, kurallarının kayıt altına alındığı birçok araştırmacı ve yazar tarafından kabul edildiğini belirten Şevkânî, mevcut bu usul ile içtihadın gerektiğini vurgulamaya çalışmıştır. Hükümler bölümünde Hâkim, mahkûmu bih ve mükellef konularını açıklayan Şevkânî, Hâkim'in kim ya da ne olduğu meselesinde, Peygamber ve davetin ulaşmasından sonra şer' olduğunda ihtilaf olmadığını, fakat öncesi hakkında Eş'ârî ve Mutezile arasında farklı görüşler olduğunu ifade eder.¹³

1.2. Ḥuṣûlü'l-me'mûl min 'ilmi'l-uşûl¹⁴

Aslen Buhâralı olan Muhammed Sıddîk Hasan Hân'ın (1832-1889) eseridir. Tahsil maksadıyla Hicâz bölgesine gelerek Şevkânî'nin talebelerinden ders almıştır.¹⁵ Asrın müceddit ve müçtehitlerinden olan¹⁶ Sıddîk Hân'ın Arapça, Farsça ve Hintçe olmak üzere ellinin üzerinde eserleri bulunmaktadır.

Hasan Hân'ın bu eseri, benzeri olmadığını belirttiği¹⁷ Şevkânî'nin *İrşâdu'l-fuhûl*'ünü telhisten ibarettir. Beş fasıl içeren Mukaddime ve yedi maksat ile sonuç kısımlarından meydana gelen eser, bir kitabın telhisinden çok özgün bir metin olma özelliğini taşımaktadır.

Usûl kelimesinin bilinen sözlük manasını verdikten sonra terim anlamını ise külli kaide, tercih edilen, kendisine kıyas edilen ve delil manalarının olduğunu belirten Hasan Hân, delil

¹⁰ Bilmen, *Kamus*, 1/457.

¹¹ Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 310.

¹² Eyyüp Said Kaya – Nail Okuyucu, “Şevkânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2022).

¹³ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 15.

¹⁴ Bu eser ilk kez 1296'da İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib'de basıldıktan sonra 1938'de Kahire'de neşredilmiştir. 1982'de Hindistan'ın Benâres kentinde basılan eser, Muktedî Hasan el-Ezherî tarafından 1985'te Kahire'de neşredilmiştir. Ayrıca Âmîdî'nin *Münteha's-sûl fî 'ilmi'l-uşûl* adlı kitapla birlikte *Taḥşîlü'l-me'mûl* adıyla Ahmed Ferîd el-Mezîd tarafından yapılan tahkikle 1424/2003'te Beyrut'ta basılmıştır. Bk. Abdulhamit Birişik – A. Cüneyt Eren, “Sıddîk Hasan Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (14 Ağustos 2023)

¹⁵ Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1969), 7/36; Abdullah Mustafâ el-Merâgî, *el-Fethu'l-mübîn fî Tabâkâti'l-Usûliyyîn* (Beyrût: Evkâf Vezareti, 1974), 3/160.

¹⁶ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 340.

¹⁷ Muhammed Sıddîk Hasan Hân, *Husulü'l-Me'mûl min İlmi'l-Usul* (İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1878), 3.

anlamının en uygun olduğunu belirtir.¹⁸ Fıkıhın, birçok tanımlarından Şafîlerce kabul gören tanımı veren müellif, diğer tariflere tenkitlerin varlığından söz eder. İlim terimi hakkında var olan çok farklı tanımlara yer verir.¹⁹ Delillerin zâtî arazlarından söz etmeyi fıkıh usulünün konuları arasına alan Hasan Hân, fıkıh usulünü amacına uygun olarak kullanımı vurgusuyla insanı taklit hastalığından kurtarmayı faydaları arasında sayar.²⁰ Bu belirlemesiyle içtihat taraftarı olduğunu ortaya koyan Hasan Hân, aşağıdaki eseriyle konuyu pekiştirir.

1.3. el-İklîd li edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd²¹

Hasan Hân'ın 'İçtihat ve taklidin delillerinde muhtasar bir risale' şeklinde sunduğu bu eser, İshak b. Yusuf el-Yemânî'nin *İsbâtu't-taklîd* adlı risalesine karşı yazılan bir reddiyenin ihtisara, kendisi açısından faydalı gördüklerini ekleyerek meydana getirdiği bir eserdir.²² Kitabın, ana metninin muhtevası içtihadı kabul etmeyip bunun yerine taklidi savunanların ortak görüşlerinin bir arada bulunması ve Hasan Hân tarafından hepsine birden verilmiş olan reddiye ile aslında sosyolojik tahlil niteliğindeki durumu öne çıkılmaktadır.

1.4. Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh²³

Siirt'in Şirvan beldesinde dünyaya gelen Ahmed Hamdî'nin (ö. 1897) eseridir. Müellif, tahsiline memleketinde başlamış ve İstanbul'a giderek tamamlamıştır. Encümen Reisliği ve Teftiş Heyeti Muavinliği gibi görevler üstlenmiştir.²⁴ Eserin Türkçe olmasının yanında "besmele, hamd ve dua cümlesi" biçimindeki geleneksel girişe yer vermeden başlaması dikkat çekmektedir.

Müellifin, girişte 'ihtar' vurgusuyla yer alan fıkıh usulünün değeri hakkındaki ifadeleri şunlardır:

"Fıkıh usulü ilmi şer'î hükümleri ve fikhî meseleleri sağlamlaştırma açısından usûlü'd-din ilminden sonra hikmet ilmi olarak ilimlerin en faziletlisi ve en şerefliisidir. İnsanı hayra ve şerefe ulaştıran bir ilimdir. Bu ilimle uğraşmak en faziletli bir ibadettir. Çünkü onun tahsiline rağbet ettirme konusunda sair ibadetler hakkında varit olan ayetler gibi, bunun için "Her bir

¹⁸ Hasan Hân, *Husulü'l-Me'mûl*, 4.

¹⁹ Hasan Hân, *Husulü'l-Me'mûl*, 4.

²⁰ Hasan Hân, *Husulü'l-Me'mûl*, 6.

²¹ Birışık – Eren, "Siddik Hasan Han".

²² Muhammed Siddik Hasan Hân, *el-Iklîd li Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd* (İstanbul: Matbaatü'l-cevâib, 1878), 2.

²³ Bu eser İstanbul, 1883'te basılmıştır. Ramazan Çöklü, *Ahmet Hamdi Şirvani ve Türkçe Muhtasar Usulü Fıkıh İsimli Eserindeki Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Mehmet Erdoğan - Ramazan Çöklü, "Ahmed Hamdi Şirvânî ve Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh Adlı Eseri İle İlgili Bir Değerlendirme", *IHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Bahar 2018), 27-47, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/418929> (Erişim 15 Ağustos 2023).

²⁴ Muhammed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/249.

*guruftan bir firka sefere çıkmasın, dinde tefekkuh etsin...*²⁵ âyet-i kerimesi nazil olmuştur. Bu ilmi tahsil etmeyenin ilimde noksan kaldığını, çünkü tefsir ve hadis ilimlerine yardımcı olduğu gibi bütün kaidelerin ve anlatımın da ölçüsüdür.²⁶

Sava Paşa'nın Mekteb-i Sultânî müdürlüğü döneminde açılmış bulunan Hukuk Mektebinde okutulmak üzere hazırlandığı belirtilen bu eserin kaynakları arasında *Tavdîh, Mir'ât, Menâr, Fusûlü'l-bedâyi', Usûl-i Pezdevî, Mahsûl, Cem'u'l-Cevâmi', Mecâmi'* ve *Muhtasar-ı telhîs*²⁷ adlı eserler yer almıştır.

1.5. Tevşîhu'l-usûl

Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin (1805-1884) oğlu Kazasker Mehmed Hayreddin'e (ö. 1327/1909) ait bir eserdir. Kitabın iç kapağında “İşbu Risâle-i merğûbe ahkâm-ı şer'iyeye-i fer'iyeye-i evvela mer'iyyesiyle ispatta medhali olan usûl-i fikhî tavzîh ve beyan eder.”²⁸ ifadesiyle içeriği özetlenmektedir. Eserde, fikhî usûlü ilmi vurgulanmakta, sistematik durumuna işretle konuyu oluşturan terimler bir arada şekiller üzerinde anlatılmaktadır. Eser bu durumuyla modern eğitim formunun ilk örneğini barındırmaktadır. Eserin bir diğer özelliği ise bu dönemde yazılanlar arasında Osmanlı merkezli eserler içinde Arapça olmasıdır. Ayrıca hüküm kısmını öne almış, farklı soru ve cevaplarla kitabın içeriğini oluşturmuştur. Örneğin, şer'î hüküm nelere ihtiyaç duyar? sorusuyla Hâkim-Allah Teâlâ-, mahkûmu bih-fiil- ve mahkûmu aleyh-mükellef- biçimindeki cevapla üç şeye muhtaç olduğunu²⁹ şekil üzerinde anlatmıştır.

Şer'î hükümlerin “çeşitlerinin çeşitleri” adıyla ilginç bir başlık yer almaktadır. Bu başlıkta “yükümlünün fiillerine bağlanan iktiza veya tahyîr veya vaz' ile Allah Teâlâ'nın hitabının eseridir” diyerek yaptığı sıralamada şunları belirtir. İlki, teklifi hükümler başlığı altında “Mükellefin fiiline sıfattır” ifadesiyle, öncelikle fiilde muteber sıfatlar, diğeri uhrevi maksatları olan muteber sıfatlar şeklinde iki kısımda açıklar. Diğeri ikinci başlık, satın alınan mala malik olma, alışverişin eseridir, örneğiyle “Mükellefin fiilinin eseridir” başlığı yer alır. İtibar edilen fiiller açısından mükellefin fiillerinin kısımları başlığının altında şu üç kısım yer alır. İlki sıhhat, butlan ve fesad örnekleriyle “ibadet ve muamelat arası ortak olan sıfatlar”, ikincisi sahih, batıl, fasit, mün'akid, gayr-i mün'akid, nafiz, gayr-i nafiz, lazım, gayr-i lazım örnekleriyle “Dünyevi maksatlar”, “Muamelata mahsus” üçüncü başlık altında in'ikad, lüzum, 'adem-i nifaz, nifaz, 'adem-i in'ikad, adem-i lüzum³⁰ terimleri yer alır.

²⁵ et-Tevbe 9/122.

²⁶ Ahmet Hamdi Şirvânî, *Türkçe Muhtasar Usul-ı Fikhî* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1883), 11.

²⁷ Şirvânî, *Muhtasar*, 14.

²⁸ Mehmed b. Ahmed b. Mustafâ, *Tavşîhu'l-Usûl* (İstanbul: y.y., 1880), 1.

²⁹ Hayruddin, *Tavşîh*, 5.

³⁰ Hayruddin, *Tavşîh*, 8-9.

1.6. İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd

Rumeli Beylerbeyi payesine sahip Sava Paşa'nın (ö. 1901) eseridir. Mekteb-i Tıbbiye mezunu olan Sava Paşa İstanbul'da Dağistanlı Ahmet Efendi (?-?) ve Kütahyalı Nuri Efendi'den (?-?) Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Mir'âtü'l-usûl* ve Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Mecâmi'u'l-Hakâik* adlı eserlerini tahkik ve tercüme esaslı okumuştur. 1875-1878 tarihleri arasında Mekteb-i Sultânî (Galatasaray Lisesi) müdürlüğü vazifesini yapan Sava Paşa vali, hariciye müsteşarı, hariciye nazırı, nafia komisyonu azalığı gibi çeşitli görevler üstlenmiştir. 1901'de Paris'te öldüğü belirtilmektedir.³¹

Sava Paşa İstanbul'daki resmi görevlerinin yanında boş kalan vakitlerinde aldığı usûlü'l-fıkıh bilgilerinin, kendisinin de ifade ettiği gibi batıda bilinmeyen bu ilmi tanıtmak amacıyla "Methode de Droit Musulman I-II" adıyla Fransızca yazdığı eseri 1892 yılında Paris'te yayınlanmıştır.³²

İslâm Hukuk Tarihi ve usûl alanındaki gelişmelerin yanında kurucu mezhep imamları ve yöntemlerini kısa örnekler sunarak anlatmıştır. İnsanın sorumluluk ve şahsiyet kazanma devrelerini incelikleriyle açıklayan Sava Paşa, kendisi gibi batı hukukçularının; İslam Hukukunun, Roma Hukukunun bir kopyası olduğunu zannetmeleri nedeniyle mazur görülmeleri gerektiğini söylemektedir. Sava Paşa, onları bu anlayışa yönelten sebepler vardır, vurgusunu yapmaktadır.³³ Fakat bu sebeplerin, belki de bildik sebepler olması nedeniyle neler olduğu hakkında açıklama yapmaz. İkinci ciltte usûl konularını açıklamaya başladığında, tedrisini yaptığı eserlerin aksine klasik konu sıralamasında değişiklik yaparak İctihat konusunu öne aldığını belirtir. İctihadı da "Beşer fikrinin adlî ve hukukî meselelerini takdir ederek bunları vasıflandırmak, yani İslâmileştirmek suretiyle tedvin etmek ameliyesine icthâh itlak olunmaktadır."³⁴ diye tanımlar. Bu icthâh pratiğini Hz. Peygamber ve Sahabeler tarafından kullanıldığını pekiştirmek üzere meşhur Muaz hadisine yer verdiği görülür. İctihadın kelime manasını vererek Allah'ın kitabında "...Kıyaslayınız. Ey Basiret Sahipleri!"³⁵ mealindeki ayetin varlığını zikretmiştir. Hz. Peygamberin "icthâh edip isabet edenin on sevap, hata edenin bir sevap alacağı"³⁶ hadisiyle de icthâh yapmanın teşvik edildiğini belirtmiştir.

³¹ *Galatasaray Lisesi (Mekteb-i Sultânî Yıllığı) 1868-1968* (İstanbul: Gün Matbaası, 1968), 30.

³² M. Macit Kenanoğlu, "Sava Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ağustos 2023). Bu eser Baha Arıkan'ın *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* ismiyle tercümesi 1955, ikinci kez de 2017 yılında Diyanet İşleri Başkanlığınca yayınlanmıştır. Bunun dışında, biri "İslâm Hukuku Tatbikatı", diğeri de "İzahlı Müslüman Hukuku" adlı eserlerinin olduğu zikredilmektedir.

³³ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (Ankara: DİB Yayınları, 1955), 1/10.

³⁴ Sava Paşa, *Nazariyât*, 2/13.

³⁵ el-Haşr 59/2.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), "İ'tisâm", 20-21. Hadis metninde "...isabet edene iki sevap..." bulunmaktadır.

İçtihadın meşru olarak kabul edilebilmesi için iki şart olduğunu ileri süren Sava Paşa bu şartları; “İçtihat eden kimsenin bir hukukşinas yani, fakih olması gerekir” ifadesi ile “İçtihadın mahalline yani, şer’i bir meseleye münhasır bulunmasıdır.”³⁷ şeklinde belirtmiştir.

“İçtihadın sıhhat ve selameti bakımından fakihler üç dereceye ayrılır.” diyerek fakihleri derecelendiren Sava Paşa şu belirlemeleri yapar: “Birincisi Sahabelerdir ki, bunlardan sadır olan içtihatlar kasıtlı veya kasıtsız sıhatsızlıktan tamamıyla uzaktırlar; ikinci grup, Tabiîlerdir ki, bunlar hatadan tamamen uzak değiller ve niyetleri de samimidir; üçüncü grupta olanlar, Tabiîleri takip eden fakihlerdir ki bunlardan sadır olan içtihatların doğru olmamaları daima mümkündür.”³⁸ Ayrıca Sava Paşa içtihadı biri kanun yapma diğeri mahkemede ki araştırma olmak üzere iki kısma ayırmıştır.³⁹ Bu ikinci kısmı, İslam ilim adamlarının içtihat olarak kabul etmediklerini söylemiştir. Kendisi ise kaza/yargının da içtihat olduğunu söylemiş, fakat ilkinde eşit olmadığını da vurgulamadan edememiştir. Usûlde içtihadın olabileceğini ihsas ettiren Sava Paşa, “Üstatların vazettikleri usulleri ibda için sarf etmiş buldukları fikrî mesai, içtihadın en yüksek derecesini teşkil eder. Bu içtihat dolayısıyla vücuda gelen kaide ve usuller, İslam Hukuk mevzuatının esasını teşkil etmektedir. Bu usul ve kaideler... tatbikatta kullanılan kaza içtihadının ilmî esasını teşkil etmektedir.”⁴⁰ açıklamalarına yer vermiştir. Sava Paşa’nın bu çalışmasının, *Mir’ât’ül-usûl*’ün özet tercümesi olduğu görülmektedir. Bu husus, kitabının sonuna yerleştirilmiş olan “Kitabı Bitirirken” bahsinde, “esastan hiçbir şey kaybetmeyerek arz etmiş olduğumuz” ifadesiyle de pekiştirilmiştir.⁴¹ Bu çalışma ile fıkıh usulü terimlerinin batı literatüründeki karşılıklarını büyük ölçüde bulmuş olduğu söylenebilir.

1.7. Usul-i Fıkıh Dersleri

Meşhur adıyla Büyük Haydar Efendi diye bilinen Ali Haydar Efendi’nin (1837-1903) eseridir. İstanbul’da doğan müellif eğitim ve kaza görevlerinde bulunmuş, Mecelle cemiyeti azalığı da yapmıştır. Ali Haydar Efendi’nin Hukuk Mektebinde okuttuğu ve öğrencileri tarafından kitaplaştırılan bu eser,⁴² Molla Hüsrev’in *Mir’âtü’l-usûl* adlı eserini esas alan ders takrirlerinden oluşmaktadır. Delillerin uzak arazlarından değil, zati arazlarından bahsedileceğini belirten⁴³ Büyük Haydar Efendi, bu arazların ilki zati, ikincisi hüküm istinbatına katkısı olan zati arazlar ve üçüncüsü de ispatta katkısı olmayan zati arazlar

³⁷ Sava Paşa, *Nazariyât*, 2/15.

³⁸ Sava Paşa, *Nazariyât*, 2/15.

³⁹ Sava Paşa, *Nazariyât*, 2/16.

⁴⁰ Sava Paşa, *Nazariyât*, 2/16 vd. Usul, müçtehit tarafından kabul edilen varsayımların tecrübe edilmesinden sonra ortaya çıkan kaidelerdir. İçtihat ise, tanımında da belirtildiği gibi delile dayalı olarak yapılan anlamlandırmadır.

⁴¹ Sava Paşa, *Nazariyât*, 2/246.

⁴² 1889 yılında İstanbul’da basılan bu eser 1966 yılında yeni harflerle de basılmıştır.

⁴³ Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, 15.

olduğunu belirtir. Ancak bu üçüncü kısmın fıkıh usulünde araştırılan konu olmadığını ifade etmiştir. Müellif bu anlatımıyla bu ilmi oluşturan alt ilimlerin sınırlarını belirtmiştir.⁴⁴

Hükümler kısmını içeren ikinci bölümde müellif hüküm, mahkûmu bih ve mahkûmu aleyh başlıklarıyla konuyu anlatır. Hakların dörtlü taksimini yaparak Mahkûmu aleyhe geçmiştir. Ehliyet/sorumluluk yetkisini anlatmadan önce akıl kavramı üzerinde duran müellif, aklın niteliğini ve özelliklerin tanıtmıştır. Devamında birçok konuda yetkinlik için aranan şartları daraltan, kaldıran ve etki etmeyen semavi/doğal ve mükteseb/kazanımlı arazlardan bahsederek, içtihat konusuyla kitabı bitirmiştir.

1.8. ‘Usâretu’l-funûn

Eğînî Rahmî Efendi’nin (ö. 1909) eseridir. Erzincan’ın Eğîn’de (Kemaliye) dünyaya gelmiştir. Tahsil için geldiği İstanbul’da çeşitli hocalardan ders okumuştur. Ehaveyh Hoca efendiden aldığı icazetle tahsilini tamamlayan Rahmî Efendi Nüvvab Mektebi müdürlüğüne atanmıştır. 1909 yılında genç yaşta ölen Rahmî Efendi’nin konu ile alakalı ‘Usâretu’l-funûn adındaki kitapta yer alan “el-Fennu’s-sâdis ilmu’l-usûl” adlı bölümdür.⁴⁵ Devrin çeşitli sınavlarında fıkıh usûlü ile ilgili iki yüz seksen beş adet muhtemel soruya verdiği cevaplardan oluşmaktadır.

1.9. Usul-i Fıkıh Metn-i Vecîz

Sancaktarzâde diye anılan aileye mensup İsmail Hakkı Manastırlı’nın (ö. 1912) eseridir. İlmî mertebesi ve ayan meclisi üyeliği ile devrin önde gelenlerinden biri olarak dikkat çeken Müellif, ilk tahsilini memleketinde yapmıştır. İstanbul’da Şevket Efendi’den aldığı icazetle derse çıkarak kendisi de icazet vermeye başlamıştır. Dili güzel kullanması ve hatipliği kuvvetli olmasından dolayı medresede kürsü şeyhliğine atanmış ve ilmi merhalenin son payesi olan Ayasofya şeyhliğine kadar yükselmiştir. Dönemin yüksek mekteplerin çoğunda hocalık yapmıştır.⁴⁶ Hukuk-i Osmanî Fakültesi dördüncü sınıfta fıkıh usulü dersinde okutulan *Usul-i fikh metn-i vecîz* adındaki bu kitap⁴⁷ hüsn ve kubh konusuyla başlamış, emir-nehî, mutlak ve mukayyed başlıklarından sonra da amm, müsterek ve cem’i münker konularını anlatmıştır. Açıklık ve kapalılık bakımından lafızlardan sonra kullanılış bakımından hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye başlıklarından sonra delalet türleriyle kitabını bitirmiştir. Konuların tahkik, takrir ve tenbih metoduyla sıralı biçimde tanımlarını, hükümlerini ve örneklerini verip açıklamalar yapmıştır.

⁴⁴ Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh*, 77.

⁴⁵ Rahmî Efendi Eğînî, *Usâretü’l-funûn* (İstanbul: Hacı Hasan Efendi Matbaası, 1330), 220-268; Tahsin Özcan, “Rahmi Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ağustos 2023).

⁴⁶ Bursalı, *Müellifler*, 1/365.

⁴⁷ İsmail Hakkı Manastırlı, *Usul-i Fıkıh Metn-i Vecîz* (İstanbul: Hüseyin Bey Matbaası, 1328), 1.

1.10. Telhîs-ı Usul-i Fıkh

İbnü'l-Emîn Mahmûd Esad Seydişehrî'nin (1855-1917) eseridir. Seydişehir'de İlk tahsilini yaptıktan sonra 1868 yılında İstanbul'a gelen Müellif, Fatih Medresesi Müderrislerinden Abdulkerim Hoca'nın derslerine devam etmiştir. Ayrıca Askeri Muallimîn İdadisi'ne de devam eden Seydişehrî, burada Matematik, Geometri, Cebir, Tarih, Coğrafya, Fizik, Kimya ve Mekanik derslerini okumuştur. Bu eğitimden sonra Erkan-i Harbiye sınıfına kabul edilen Seydişehrî; Yüksek Cebir, Trigonometri, Topografya, Entegral Aritmetik, Mimari, Arazi yüzölçümü ve Uzay Geometri derslerini okumuş; Darulfünün'a bağlı Hukuk Fakültesi açılınca buraya kaydolmuş ve üstün derece ile bitirmiştir. İlk göreve Matematik öğretmeni olarak başlayan Seydişehrî, Hukuk Fakültesini bitirince Dava Vekili sıfatını kazanmış ve Aydın ili Bidayet Mahkemesi Birinci Reisliği'ne atanarak görev değişikliği yapmıştır. İstanbul'a döndüğünde Darulfünün'da Hukuk, İktisat ve İslam Fıkhı derslerini okutmuştur. Eğitim-öğretimin dışında Maliye Nezareti'nde, önce Hukuk Baş Müşavirliği, daha sonra da Müsteşarlık görevlerine getirilmiştir. Tahsil ettiği ilimlere vukufiyeti dolayısıyla Tapu ve Kadastro teşkilatını mükemmel bir şekilde yeni baştan kurmuştur. Bu başarılı çalışmasından dolayı Defter-i Hakanî nazırlığına getirilen Seydişehrî, Şuray-ı Devlet Tanzimat Dairesi Reisliğine tayin edilmiş ve bu görevde iken Isparta milletvekili seçilerek Meclis-i Mebus'a girmiştir. Seydişehrî Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerini bilen, devrin sayılı ilim adamlarından biri⁴⁸ olarak dikkat çekmektedir.

Müellifin yazmış olduğu eserler arasında muhtevalarında fazla bir değişiklik olmaksızın iki adet fıkıh usulü ile ilgili eser ismi verilmektedir. Bu eseri diğerlerinden farklı kılan husus ise konu anlatımlarında Mecele-i Ahkâm-ı Adliye'deki maddelerden örnekler dikkat çekmektedir. Ayrıca Aydın'da Mekteb-i İdadi için hazırlanan ve okutulan Telhîs-ı Usûl-i Fıkh kitabı devrin eğitim ve öğretim alanında pedagojik yaklaşımını yansıtmaya açısından önemli görülmektedir.

Lafzın manaya vaz'ını anlatırken öncelikle vaz'ı, kelime ve kavram olarak tanıtmıştır. Vaz', bir şeyi başka bir şeyin karşısında belirlemektir. Birinci şeye mevzu, ikincisine mevzuu leh, belirleyene de vâzı' denir. Vaz' mevzuuna nispetle iki türdür. a) Sözsüz vaz': Çizgi ve işaretlerin vaz'ı gibi. b) Sözlü vaz': Bir lafzın bizzat delalet edecek şekilde bir manaya tayin ve tahsis edilmesidir... Sözlü vaz'ı da bir lafzın bizzat kendisini bir manaya vazetmeyi vaz'ı şahsi, müfret veya mürekkep bir heyeti bir manaya vazetmeyi de vaz'ı nevi olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bunun ikincisi ise mecazların vaz'ı⁴⁹ olduğunu belirtir. Hassın ifade ettiği mana nevi ve cins olarak fiil ve harflerde her zaman bulunduğunu vurgular. İsimler ise bu

⁴⁸ Eserleri ve hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Emin Mahmud Esad Seydişehrî, *Fıkh Usulii Telhîs-ı Usul-i Fıkh* (İstanbul: Yasin Yayınları, 2002), 6.

⁴⁹ Seydişehrî, *Telhîs*, 16.

mananın tayini, nevi ve cinsiyeti itibariyle ayn, nevi' ve cins olmak üzere üç kısımdır.⁵⁰ Seydişehrî, usul âlimlerinin ismi bu şekilde taksim etmeleri ile felsefecilerin kullanımından ayrıldıklarını belirtir.⁵¹ Felsefecilerin amaçlarının, eşyanın hakikatini bilmek olduğundan, onların eşyayı kendi amaçlarına göre sınıflandırdıklarını ve neviyi, hakikatleri bir olan fertler arasındaki ortak manaya vazedilen diye tarif ettiklerini ifade eder. Buna göre aslan ve insan nevi olur. Ancak, hukukçuların amacı eşyanın hükümlerini bilmek olduğundan onlara göre de adam nevi, insan cins olur,⁵² diyerek aradaki farkı ustaca belirtmiştir. Bu açıklamadan sonra hassın hükmü, kesinlik ve yakîn ifade etmesidir,⁵³ diyerek, Mecelle'den maddelerle örnekler verip konu daha anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır.⁵⁴

Seydişehrî emir konusunu tanımla başlatmış, lafız olması, tehdit ve aciz bırakmanın dışında talep olması, kesinlik ifade etmesi, talep manasına konulan kalıp olması ve üstünlük ile emrin verilmiş olması⁵⁵ gibi emirde bulunması gereken beş unsuru sıralamıştır. Emir mutlak ve zamanla ya da başka şeylerle mukayyet olmak üzere ikiye ayrılır. Muvakkat emrin izahında Mecelle 1484. Madde gerekçe gösterilerek, belli bir mevsime ait olan bir şeyi almak için bir kimse diğerini vekil tayin etse bu emir o mevsim ile muvakkat olur. O mevsim geçtikten sonra alsa geçerli olmaz, şeklinde örneklendirmektedir.⁵⁶ Emredilen eda ve kaza şeklinde yerine getirilir. Mecelle 127, 336, 337, 344, 345, 368 ve 594. maddelerden örnekler vererek anlatmıştır. Ayrıca külli kaideler kısmından 98. kaideyi de zikretmiştir. Emredilen şeyin hüsnü ve mükellefin kudreti bahsinde de yine örneklerle açıklamalar esnasında Mecelle 263, 663, 892, 999. maddeleri ve *Usul-i Muhakeme-i Hukukiyye*'nin 274. maddesini kullanmıştır.⁵⁷

Mecelle'nin 528, 572, 573, 630, 816, 817, 818, 970, 1478, 1484, 1498 ve 1508. maddelerini nehy konusunu izah etmek için örnek olarak vermiştir. Mutlakın mukayyede hamledilmesi konusu ile hassın anlatımını bitirmiştir. Seydişehrî lafzın konulduğu manada kullanımını açısından hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye grubunu tanımları, hükümleri ve şartları ile anlatmıştır. Hakiki manadan mecazı manaya geçişte gerekli olan karineleri sırasıyla tanıtmıştır. Bu kısmı anlatırken Mecelle 705, 1484, 1498 ve 1757. maddelerindeki hükümleri

⁵⁰ Seydişehrî, *Telhîs*, 20.

⁵¹ Molla Hüsrev "Felsefecilerin dışında ehl-i şer'in ıstılahında böyledir" diyerek farka işaret etmiştir. Bu farka göre ayn, nev' (recül), cins (insan) sıralaması ehl-i şer'; nev', cins, ayn sıralaması ise felsefe/mantıkçılar tarafından yapılmıştır. Bk. Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 40.

⁵² Seydişehrî, *Telhîs*, 21.

⁵³ Mecelle'nin 649, 981, 1471, 1501, 1564 ve 1685. maddelerini konuyu izah etmek için örnek verir. Seydişehrî, *Telhîs*, 22-25.

⁵⁴ Seydişehrî, *Telhîs*, 25.

⁵⁵ Seydişehrî, *Telhîs*, 26.

⁵⁶ Seydişehrî, *Telhîs*, 40.

⁵⁷ Seydişehrî, *Telhîs*, 63.

ve 2, 13, 60, 61 ve 62. maddelerindeki külli kaideleri, konuları izah etmek için örnek olarak vermiştir.⁵⁸

Seydişehrî Sünnet'i Hz. Peygamberden sadır olan kavî, fiil veya takrirler olarak belirttikten sonra Hz. Peygambere gelen vahyi zahir ve batın olarak iki kısma ayırmıştır.⁵⁹ Kavli sünnetin tespitinde Hz. Peygambere ittisalının keyfiyetini, ravinin şartları, ravinin durumu, inkıta, ta'n, haberin konusu ve doğruluğu bakımından haberin kendisi bahislerini açarak anlatmıştır. Hz. Peygamberin fiilleri ve takrirleri kısmına çeşitli meseleler başlığında şer'u men kablena ve sahabenin söz ve davranışları hakkında bilgiler vermiştir.⁶⁰

Üçüncü rükün olarak ele aldığı İcma'ı, Muhammed ümmetinden aynı asırda gelen tüm müçtehitlerin şer'i bir hüküm üzerine ittifak etmeleridir, diye tanımlamış ve kesin delil olduğunu belirtmiştir. İcmaya ehil olmak için Muhammed ümmetinden olmak, müçtehit olmak, fasık olmamak ve bidatçı olmamak şartlarını sıraladıktan sonra örf ve teamül konusunu da icma'a ekleyerek anlatmıştır. Mecelle'nin 37 ve 44. külli kaidelerini zikrederek bahsi bitirmiştir.⁶¹ İstilah olarak "Kıyas, iki meseleden birinin illetinin dengi ikinci meselede bulunduğu hükümün dengini rey ve içtihat yoluyla ikinci meselede ortaya çıkarmaktır." şeklinde tanımlarken sözlük manalarını ve diğer tanımları yaparken verdiği şartları ve unsurları gibi tanıtıcı ifadelerle girmemiştir. İki meseledeki hükmü şu varsayımlarla ortaya koymaya çalışmıştır: "İki varlığın vücûdi olması ile olur." Bazen de hüküm "İki varlığın ademidir." Bazen de hüküm "İki yokluğun varoluşudur." Bazen de hüküm "İki yokluğun yok oluşudur."⁶² Mantık ilminde kullanılan var-yok bir diğer ifade ile (1 0) kümelerine işaret etmektedir. Müellif kıyasın eleştirilmesini, illetin eleştirilmesi ile olduğunu belirtir. Müessir illete yöneltilen eleştirilerin yedi çeşidini şöyle sıralar: a) Nakz, b) Mümana, c) Fesad-ı vaz'ı, d) Fesad-ı itibar, e) Fark, f) Muaraza ve g) İletinin mucebi ile kavî.⁶³

Müftünün kendisine arz edilen mesele hakkında fakihlerin hiç birisinin görüşüne rastlamasa kendi görüşü ile içtihat edeceğini belirtir. Bunun için fıkıhın inceliklerini bilmesi gerektiğini vurgular.⁶⁴ Bu ifade onun içtihat yanlısı olduğunu göstermektedir.

1.11. Usul-i Fıkıh Dersleri

İzmir Mebusu Seyyid Bey diye şöhret bulan Mehmed Seyyid'in (1873-1925) eseridir. İzmir'de doğan ve medrese tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul'da Dârü'l-fünûn Hukuk

⁵⁸ Seydişehrî, *Telhîs*, 140-189.

⁵⁹ Seydişehrî, *Telhîs*, 226.

⁶⁰ Seydişehrî, *Telhîs*, 228-254.

⁶¹ Seydişehrî, *Telhîs*, 255-262.

⁶² Seydişehrî, *Telhîs*, 262-265.

⁶³ Seydişehrî, *Telhîs*, 293.

⁶⁴ Seydişehrî, *Telhîs*, 395.

Mektebi'ni bitirerek aynı okulda uzun yıllar usûl-i fıkıh müderrisliği yapmıştır.⁶⁵ Hem mebus hem de Hukuk Fakültesi müderrisi olan Seyyid Bey mebusluktan ayrılarak müderrisliğe dönmüştür. İstanbul'da yeni kurulan İlahiyat Fakültesi'nin reisliğini de yapan Seyyid Bey 8 Mart 1925'te vefat etmiştir.⁶⁶

Seyyid Bey'in, genelde muhteva bakımından birbirlerinin devamı olmakla birlikte farklı kişilere kitabının basım iznini vermiş olduğu "Usul-i Fıkıh Dersleri" adındaki çalışmalar üç cüz olarak değerlendirilebilecek durumdadır. Giriş ve ilmin tanımının içinde bulunması bakımından birinci cüz denilebilecek kısmını Ahmed Talat ve Hacı Mehmet Tahir tarafından 1328 yılında basımı gerçekleşen *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İkinci cüz denilebilecek diğer kitap Eşref Hudarî tarafından 1330 yılında basılan *Usul-i Fıkıh Dersleri*. Üçüncü cüz denilebilecek 1338 yılında doktora talebeleri tarafından bastırılan *Usul-i Fıkıh Dersleri*.

Birinci cüzü bir mukaddime ile başlatan Seyyid Bey, ilmin tanımını "şer'î fer'î hükümlerin muayyen ve müşahhas tafsîli delillerden istinbata kendileriyle ulaşılan kaideleri bildiren ilimdir."⁶⁷ şeklinde yapmıştır. Konusunun, Sadruşşeri'a ve Molla Hüsrev tarafından deliller ve hükümler⁶⁸ olarak tanımlandığını belirttikten sonra, kendisinin de tercihinin bu yönde olduğunu ifade etmiştir.

Delil ya vahyidir; Okunan ve İndirilen 'Kitap', Okunmayan ve İndirilmeyen 'sünnet'. Ya vahiy değildir: Bir asırdaki her müçtehidin sözü ise 'icma', bir asırdaki her müçtehidin sözü değilse 'kıyas' şeklinde sıralanmakta olduğunu belirtir. Delillerin dört adet olmasını istikrâi(/tümevarım) olduğunu vurgular.⁶⁹ Fer'î delilleri ilişkili oldukları her bir aslî delille beraber veren Müellif, meşhur dörtlü taksimle yetinmeyerek bir adım daha ileri gitmiş ve bu dört delilin ilk üçü yani kitap, sünnet ve icma her ne kadar rütbe ve kuvvet bakımından farklı iseler de üçünün de her yönüyle asıl ve ispat edici deliller olarak yer aldığını söyler. Dördüncüsü olan kıyasa gelince, hükmün kendisine bina edilmiş olması itibarıyla bir yönüyle asıl ve delil ise de kendisi de kitap, sünnet veya icma'dan alınmış olan illete dayanmış olması

⁶⁵ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1987), 177.

⁶⁶ Ramazan Yıldırım, *Hilâfetin Kaldırılış Sürecindeki Tartışmaların Teolojik Temelleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 76; Ramazan Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Yayınları, 2004); Sami Erdem, *Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Teorik Tartışmalar Ve Adliye Vekili Seyyid Bey'in Katkısı* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Sami Erdem, *Seyyid Bey'in İslâm Hukuk Sahasındaki Çalışmalarının Değeri* (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

⁶⁷ Seyyid Bey, *Usûl* (1. cüz), 3.

⁶⁸ Seyyid Bey, *Usul* (1. cüz), 13.

⁶⁹ Seyyid Bey, *Usul* (1. cüz), 18.

yönüyle de asıl olmadığını belirtir.⁷⁰ Usulcülere göre Kitap Kur'an-ı Kerim'in tümüne dendiği gibi manaya delalet eden bir cüzüne de Kitap ve Kur'an denildiğini belirtmiştir.⁷¹

1.12. Medhal Usul-i Fıkh

Seyyid Bey'in bu eseri, birinci faslında fıkıh usulünün tarihi ve oluşumu, ikinci faslında fıkıh usulünün mahiyeti, konusu ve gayesini, üçüncü faslında öncelikle bilinmesi gereken ve devrinde pek büyük ehemmiyeti bulunduğu bazı şer'i ve fikhî esaslardan bahseden Medhal'ın dışında esas üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım şer'i deliller ve tearuzları durumunda tercih metotlarını, ikinci kısım hükümleri, üçüncü kısım ise hükümlerin delillerden ve kastedilen mananın lafız ve ibarelerden nasıl istinbat edildiğine dair konuları içermektedir.⁷² Seyyid Bey anılan konuları işleminin yanında büyük ölçüde İslâm hukuk ilminin felsefesini yapmıştır. Diğer usul kitaplarında görülmeyen Hilafet ile ilgili konuları velayet ve kanun yapma açısından detaylı bir şekilde işlemiştir. Böylece devlet başkanı ve hukuk uygulamalarını felsefi bağlamda izah etmeye çalışan Seyyid Bey, kişiler hakkında bile bağlayıcı olmayan bir mezhebe bağlı bulunma konusunu, tek mezhebe bağlı kalınarak üretilen kanunlar mecmuasını devletin dayatması nasıl uygun olabilir, diyerek, Mecelle'nin yapısını eleştirmiştir.⁷³ Mecelle'nin on iki adet maddesini konu anlatımlarında kullanmıştır. Ayrıca dip notta 1466. Maddeye bakılmasına işaret etmiştir.⁷⁴

1.13. Usulü'l-Fıkh

Mısırlı bir âlim olan Muhammed b. Afifî el-Bâcûrî el-Hudarî'nın (ö. 1927) mütekellimin ekolüne göre yazılan eseridir. Ancak eserinde fukaha ekolü içeriğiyle karşılaştırmalar dikkat çekmektedir.⁷⁵ Dâru'l-ulûm medresesinde tahsilini tamamlayan Hudarî şer'i hâkim olarak tayin olduğu Hartum'da hâkimlik vazifesinden sonra Kahire'de çeşitli üniversitelerde müderrislik ve yöneticilik yapmıştır. Devrin yenilik hareketlerine yakın ilgi duyan⁷⁶ Hudarî, fıkıh usulü ilmi hakkında bilgiler verdiği giriş bölümünden sonra, mükellefin hayatını cenin, doğumdan temyize kadar, temyizden buluğa kadar ve buluğdan sonra olmak üzere özellikleri

⁷⁰ Seyyid Bey, *Usul* (1. cüz), 18.

⁷¹ Seyyid Bey, *Usul* (1. cüz), 28.

⁷² Seyyid Bey, *Usul-i Fıkh Medhal* (İstanbul: Asitane, 1338) 4.

⁷³ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkh Medhal*, 329.

⁷⁴ Kullandığı maddeler: 16, 82, 93, 186, 187, 188, 596, 919, 1216, 1217, 1800, 1801; Seyyid Bey, *Medhal*, 58.

⁷⁵ Bu eserin üzerinde özel çalışma yapılma ihtiyacı vardır. Aslında mütekellimin ekolü eserlerinde diğer alanlarla ilgili konu karışıklığı problemi ilk eserlerden beri süregelmektedir. Hatta usulün yenilenmesi tekliflerinin genellikle bu ekole mensup ilim adamları tarafından dillendirilmiş olmasının sebepleri de ayrıca araştırılmalıdır.

⁷⁶ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/151; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 344; Muhammed Abduh'un önerisi ile usul eserini *Teşri'in Sırrı* adlı çalışmanın takip edeceğini belirtmesine rağmen rastlamak mümkün olmamıştır. Bk. el-Hudarî, *Usulü'l-Fıkh*, 12. Sonradan eserine bazı konular eklediği ifade edilmiştir. Ferhat Koca, "Mısırlı İslam Tarihiçisi ve Hukukçusu Muhammed Hudarî Bek (1837-1927): Hayatı, Eserleri ve Fıkhî Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 167-178.

ayrı dört devreye ayırdıktan sonra, ehliyetin de leh ve aleyhindeki meşru hakların vücup ehliyeti ile şer'an işlenmesi muteber olan eda ehliyeti olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir.⁷⁷ Ehliyeti ortadan kaldıran semavî ve mükteseb durumları klasik sıralama ile veren Hudarî, mükteseb olanlardan hezli inşâât, ihbârât ve itikâdât olmak üzere üçe ayırarak anlatır.⁷⁸

1.14. Usul-i Fıkıh Dersleri

İzmirli İsmail Hakkı'nın (1869-1946) eseridir. İlk tahsilini İzmir'de tamamlamıştır. Rüşdiye ile medrese derslerine de devam etmiştir. Hafızlığını tamamlamış, Farsça da öğrenmiş ve Rüşdiye'den sonra Farsça öğretmenliği yapmıştır. 1892'de İstanbul'a gelmiş Dârü'l-Muallimîn-i Âliyye'de imtihanla başladığı öğrenimi 1900'da birincilikle bitirmiştir. Mercan İdadisi'nde ders okuttuktan sonra Mülkiye Mektebi'nde Fıkıh Usulü dersi hocası olmuştur. Dârü'l-Funûn'da Felsefe müderrisliği ayrıca, Hukuk Mektebi'nde de Fıkıh hocalığı yapmıştır. Cumhuriyet döneminde üniversitede Ord. Prof. olmuş, Edebiyat ve İlâhiyat Fakülteleri dekanlıklarında bulunmuştur. Geniş ilmi vukufiyete sahip olan İzmirli'nin basılmış ve istifade edilen birçok eseri mevcuttur.⁷⁹ Kitapların yanında birçok dergi ve gazetede yayımlanmış makaleler ve değerlendirmeler de istifadeden uzak değildir. İsmail Hakkı İzmirli Dârü'l-Funûn'da Usul-i Fıkıh Dersleri Muallimi iken kaleme almış olduğu eserinde fıkıh tarihini, hilaf ilmîni ve örneklerle fıkıh usulü konularını karışık şekilde bulmak mümkündür. İzmirli, "Fıkıh usulü medeni ve umumi kanunlarımızın esasıdır." dedikten sonra "layıkıyla anlamak için birtakım mukaddimelere muhtaç olacağız."⁸⁰ diyerek ilimlerin tasnifine geçmiştir. Tedvîn edilmiş ilimlerin şekillerine göre taksim edilmiş olmalarına rağmen, İslâm'a taalluku itibariyle taksim ettiği ve Tedvîn Edilmiş İlimlerin Kısımları başlığını koyduğu kısımda ilimleri, Müslümanlar tarafından İslâm medeniyeti içerisinde oluşturulan İslâmî ilimler ve İslâmiyet'e dışarıdan gelen dâhili ilimler olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁸¹ İslâmî ilimleri de şer'î ilimler olan Kur'an, Hadis ve Fıkıh ilmîni, 'Ali ilimler; diğerlerini de Âlet İlimleri adlarıyla ikiye ayırmıştır. Anılan tali ilimlerin kendi aralarında konularına göre şu şekilde ayrıldığını beyan etmektedir: Kur'an ilmîni kıraat ve tefsir ilmîni olmak üzere ikiye; Fıkıh ilmîni de iman esaslarını anlatan İtikadî Fıkıh, şeriat ve hükümleri anlatan Amelî Fıkıh ve Ahlâk ve Tasavvuf ilimleri olan Vicdânî Fıkıh diye üçe ayırmaktadır. Siyasî ve medeni ilimleri vicdani fıkha dâhil eden İzmirli, ahlak ile tasavvuf arasındaki farkı da tasavvufun nazar ve istidlal ile değil, mücahede yoluyla olduğunu belirtmektedir.

⁷⁷ el-Hudarî, *Usulü'l-Fıkıh*, 90.

⁷⁸ el-Hudarî, *Usulü'l-Fıkıh*, 98.

⁷⁹ Ali Birinci, "İzmirli, İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Haziran 2023).

⁸⁰ İzmirli, *Usul*, 1.

⁸¹ İzmirli, *Usul*, 2.

İslamiyet'e mahsus Âlet ilimlerini Kur'an ve hadisi tefsir etmek ve anlamak için Arabî veya Lisan ilimlerini özel ve müşterek ilimler diye ikiye ayırmıştır.⁸²

İzmirli anılan ilimleri oluşturan şahsiyetler, bu ilimlerle ilgili olarak yazılmış eserler ve bu ilimlerin tarihi hakkında ciddi malumat sunmuştur.⁸³

Ameli fikhî yöntem ve mezhep itibarıyla Ehli Sünnet ve Ehli bidat üst başlık altında ikiye ayıran İzmirli, Ehli Sünnet fikhîni ehli re'yi Irak Fikhî, ehli hadisi Hicaz Fikhî, şer'î delilleri nasslar ile icma'a hasreden, dolayısıyla kıyas ve onunla amel etmeyi inkâr eden ilim adamlarının fikhîni de Zahiri Fikhî olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Bidat ehli fikhîni ise ehli sünnet ve cemaat anlayışına muhalif olan Şi'a, Hariciler, Mutezile, Murcie, Cebriye ve Müşebbihe olmak üzere başlıca altı fırka olduklarını vurgular. Vahhabîler için de Necid'de çoğunlukla bulduklarını ve Hanbelî mezhebinden oldukları tenbihinde bulunarak "Ancak bir kısmı icma'ı, kıyası, müçtehidî taklidi, Peygamberimize tevessülü ve din işlerinde aklı inkâr ederler." tespitini de yapmıştır.⁸⁴ Fikhî ilminin Usûl ve Furû' olmak üzere ikiye ayrıldığını belirten Müellif, ilkinin Mütetekellimin ve Fukaha olmak üzere iki ayrı metodunun olduğunu vurgulamıştır. Bunların özelliklerini de şu şekilde tanıtmıştır: a) Mütetekellim metodu: Sorunların şekillerini Furû'-ı Fikhîtan soyutlayarak mümkün mertebe aklî istidlal tarafına meyletmek prensibine dayanır. b) Fukaha metodu: Şevahid ve fikhî misallerle doldurma prensiplerine dayanır. Meseleler fikhî nükteler üzerine kurulduğundan fukahanın yazdığı usul-i fikhî kitapları fikhî daha muvafık ve furû'a daha uygundur. Ehli re'y ve kıyas olan Hanefî fakihleri ise fikhî nüktelere daldıklarından onların bu fende uzatmalara gittiklerini ifade eder.⁸⁵ Böylece fukaha ekolünün iki dönem veya iki koldan geliştiğini dikkate sunmaktadır.

İzmirli, içtihat yanlısı olduğunu diğer makalelerde belirtmekle birlikte, bunun erbabı tarafından yapılmasından yana tavrını de açıkça belirterek içtihat ile kıyasın karıştırıldığı hakkında düşüncesini de dile getirmiştir. Çünkü bilgisizlik ve acemiliğin büyük zararlara yol açacağı endişesini taşımaktadır. İctihada gerek duyulduğunda erbabı ortaya çıkar ve içtihat yapar kanaatindedir.⁸⁶

1.15. İlm-i Hilâf⁸⁷

İzmirli İsmail Hakkı'nın eseridir. İlm-i hilafı, istinbat edilen bir şer'î hükmü muhalifinin yıkılmasından muhafaza edilmesi için şer'î delillerin durumundan bahseden bir ilimdir,

⁸² İzmirli, *Usul*, 2.

⁸³ İzmirli, *Usul*, 3.

⁸⁴ İzmirli, *Usul*, 5.

⁸⁵ İzmirli, *Usul*, 8.

⁸⁶ İzmirli, 'İctihadın Bâ'isi Tevellüdü', *Sebilurresad*, 12/297 (21.05.1914), 190-195.

⁸⁷ Halis Demir, "İzmirli İsmail Hakkı, İlm-i Hilaf, Hazırlayan: Sırrı Fuat Ateş, Hüner Yayınevi, Konya 2010, Kitap Tanıtımı", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2, Sivas: 2014, 463-470.

şeklinde tanımlarken hükümlerin istinbat edilmesi için fıkıh usulüne, istinbat edilmiş meseleleri korumak için de ilm-i hilafa ihtiyacın zaruri olduğunu belirtirken, fıkıh usulünün kazandığını, ilm-i hilafın ise sakladığını söyleyerek⁸⁸ ilm-i hilafın tanımı ve önemini vurgulamaya çalışmıştır. Nitekim İzmirli, müçtehiten, ayet ve sahih hadislerle aykırı bir söz sadır olursa o müçtehidin o ayet ve hadislerle amel etmemesinde herhalde bir delili ve özrü bulunmaktadır⁸⁹ diyerek, belki de ilm-i hilaf bu özrün ve delilin belli bir metot dâhilinde ortaya çıkmasını sağlayacak bir gayret olduğuna işaret etmektedir. İzmirli, ilmin delillerinin gayet geniş olduğunu belirtir. İmamların bütün maksatlarına ve bilgi edinimlerine muttali olmanın mümkün olmadığını vurgulamaktadır. “Müçtehit bazen delili izhar eder, bazen etmez. Hücceti izhar ettiği surette bu delil bazen bize ulaşır, bazen ulaşmaz. Bize ulaşan delilin hüccet olduğu konuyu bazen idrak ederiz, bazen idrak edemeyiz.”⁹⁰ diyerek ilm-i hilafın önemli inceliğinin burada olduğunu belirtir.⁹¹

1.16. Yüz Kavâid-i Usuliyye

Hasan el-Bulgârî'nin (ö. ?) eseridir. Kitabın iç kapağında 1901 yılında Kazan'da basıldığına dair bilginin yanında müellif olarak Damlâ Nûr Ali Harâcâtî ismi geçmektedir. Bu ismi, kitabın basılmasını sağlayan şahıs olarak değerlendirmek gerekmektedir. Zira kitabın Külli kaideler kısmının başlangıcında Bevânûr beldesinde şer'e hizmet eden İbnu's-Şeyh Hasan el-Bulgârî, usul kaidelerinin başlangıç kısmında da Ali İbn Hasan el-Bulgârî ifadesi nedeniyle kitabın esas müellifi olması daha uygundur.⁹² Hasan el-Bulgârî öncelikle 'Yüz Kavâid-i Fıkhiyye' ismi altında yüz bir adet külli kaideyi örnekleriyle kaydettikten sonra, Yüz Kavâid-i Usuliyye adı altında da yüz altı adet usul ile ilgili kaide derlemiştir. Her bir kaideye birer örnek vererek anlaşılır duruma getirmiştir.

2. Şerh, Haşiye ve Talikler

Medreselerde takip edilen metinler üzerinde şerh, haşiye ve talik çalışmaları yapılan eserler vardır. Bu çalışmalarda metinlerde geçen cümlelerin kapalılıklarını gidermek ve başka yerlerde geçen benzer konulara işaretler yapılmıştır. Ancak zamanın şartlarına göre örneklemelerle yeni metin oluşturma cesaretin gösterildiği de görülmektedir. Ayrıca delillerden hükümlerin istinbatı manasındaki içtihadı mesafeli bakışın tartışmaya açıldığı da görülmektedir.

⁸⁸ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 1/32.

⁸⁹ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 1/34.

⁹⁰ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 1/34.

⁹¹ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 1/4-32.

⁹² Ali b. Hasan el-Bulgârî, *Yüz Kavâid-i Fıkhiyye ve Yüz Kavâid-i Usuliyye* (Kazan: y.y., 1901), 2. Müellifin biyografisine ulaşamadığımız halde Külli Kaidelerle ilgili eserlerin, özellikle araştırma konusu edilmesi çalışılan tarih aralığında yaygınlaşmış olması nedeniyle, bu eserin de bu dönemde yazılmış olduğu kanaatiyle burada verilmesi uygun bulunmuştur.

Bu dönemde şerh, haşiye ve talik türü kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır:

1) Neseffî'nin *Menâr* adlı eserini dikkate alarak yapılan çalışmalar: İbn Abidîn diye bilinen Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz el-Hüseyînî ed-Dımaşkî'nin (ö. 1836) Haskeffî'nin (ö. 1677) *İfâdetü'l-envâr* adındaki *Menâr* şerhine *Nesemâtü'l-eshâr* adında haşiyesi.⁹³ Hekimbaşızâde Muhammed Es'ad'ın (ö. 1849) *Tercüme-i Menâr* adlı çalışma,⁹⁴ Tâhâ b. Ahmed b. Muhammed b. Kâsim el-Gûrânî (ö. 1882) *Menâr*'ı manzumeleştirmiş, sonra onu *Şerhu Muhtasari'l-Menâr fi usûli'l-fikh* adında şerh etmiştir. 1896 yılında İstanbul'da basılmıştır. Mehmed Emin (ö. ?) tarafından çevirisi yapılan *Usûl-ı fikhdan Muhtasar-ı Menâr Tercümesi*, 1880 yılında İstanbul'da basılmıştır. Muhammed Abdulhalîm el-Leknevî'nin (ö. 1868) *Kameru'l-akmâr* adlı haşiye. Evliyazâde Ahmed Ziyauddin Kastamonî'nin (ö. 1893) *Hulasatü'l-efkâr ale'l-muhtasari'l-Menâr*. Bu eser 1897 yılında İstanbul'da basılmıştır. adlı muhtasar çalışması bulunmaktadır. Hüseyin Necmuddin Pirzirenli'nin iki ciltlik *Şerhu'l-menâr* adlı çalışması mevcuttur.⁹⁵ Seyfeddin İsmail Efendi (ö. 1882) ve Abdulmecîd Efendî'nin (ö. ?) de *Manzume-i Muhtasari'l-menâr* adlı çalışmaları bulunmaktadır. Mustafa Şükrî Efendî'nin (ö. ?) *Hâşiyetü Mustafâ Efendî alâ'l-menâr* adıyla haşiyesi mevcuttur.

2) Necmuddin et-Tûffî'nin er-*Risâle*'sine Cemâluddin Muhammed el-Kâsimî ed-Dımaşkî'nin (ö. 1913) *Şerhu Risâleti't-Tûffî fi ri'âyeti'l-mesâlih* adlı şerhi bulunmaktadır. 1906 yılında Dımaşk'te basılmıştır.⁹⁶ Ayrıca başka bir esere de taliki olduğu kayıtlarda geçmektedir.⁹⁷

3) Celâluddin Mahallî'nin Tacuddin es-Subkî'ye ait *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserine yazdığı şerhe Hasan b. Muhammed el-'Attâr (ö. 1835),⁹⁸ Muhammed eş-Şefşâvenî (ö. 1816) ve Muhammed el-Mehdî (ö. 1877) tarafından da haşiyeler yazılmıştır.⁹⁹ Ayrıca anılan şerhin ibarelerinin açıklamasını Abdurrahman eş-Şerbînî (ö. 1908) yapmıştır.

4) İmam Cüveynî'nin *Varakât*'ına yapılan çalışmalar: İbn Sind el-Basrî (ö. 1826) *Varakât*'ı nazm haline getirmiştir.¹⁰⁰ Abdulhamîd b. Abdulkadîr'ın (ö. 1916) *Teshîlu't-turukât li nazmi'l-varakât* adlı çalışması bulunmaktadır.¹⁰¹ Mustafâ b. Muhammed Mâu'l-'Ayneyn eş-

⁹³ C. Brockelmann, *GAS* (Leiden: Brill, 1937-42), 2/264, 773.

⁹⁴ Sül. Ktp. Fatih bl. 169*104, 135*72 mm. 150 vk. 17 str. tavsıflı ve 1425 M nr.da kayıtlı eser.

⁹⁵ Sül. Ktp. Yazma Başlıklar bl. 281/2 nr. 200*128 bb mm. 163 vr. bb str., talik tavsıflı eser. 1337'de yazılmış müellif hattıdır.

⁹⁶ Şahin Şâmil, *ed-Delîlu'l-Câmi' ilâ Kutubi Usuli'l-Fıkhı'l-Matbû'a bi'l-Luğati'l-'Arabiyye* (h. 1258-1414), (İstanbul, Koba Yay., 1994), 194.

⁹⁷ Şâmil, *ed-Delîl*, 75

⁹⁸ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/146.

⁹⁹ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/157.

¹⁰⁰ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/143.

¹⁰¹ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/169.

Şenkîti (ö. 1910) tarafından *el-Ekdes ale'l-enfes şerhu nazm'l-varakât* adlı çalışmalar yapılmıştır.

5) Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi mirkâti'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*'e yapılan çalışmalar: Abdurrezzak b. Mustafa Antakî *Hâşiye ale'l-mir'ât* adlı çalışması. 1872 yılında İstanbul'da basılmıştır. Mustafa Efendi b. Yusuf b. Salih el-Bursavî el-Vidîni'nin (ö. 1854) *Takrîru'l-Vidîni alâ mir'âtü'l-usul* adlı çalışması. 1893 yılında İstanbul'da basılmıştır. Muhammed et-Temîmî'nin (ö. 1869) *Ta'dîlu'l-mirkât ve cilâu'l-mir'ât* adlı haşiyesi.¹⁰² Ahmed Hamdullah Efendi (ö. 1899) tarafından yapılan *Mir'âtü'l-usûlün ihtisarı*.¹⁰³ Mustafa Sıdkî Mostarî'nin (ö. ?) *Hâşiyetü Haddâd el-fusûl alâ mir'âtü'l-usûl şerhu mirkâti'l-vusûl* adlı çalışması. 1898 yılında Saraybosna'da basılmıştır. Mehmed Muhtar b. Osman Müftizâde'nin *Mir'âtü'l-usûl* taliki. 1890 yılında İstanbul'da basılmıştır. Dramalî Hacı İsmail Efendi'nin ve birçok ilim adamının talikleri şeklinde olan *Tam Kayıtlı Mîr'âtü'l-usûl* 1896 yılında İstanbul'da basılmıştır.

6) Şatîbî'nin *Muvafakat*'ı üzerine yapılan çalışma: Şenkîtiel-*Merâfık ale'l-mevâfık* adıyla şerh yazmıştır.¹⁰⁴ Şenkîti'nin ayrıca *Şerhu's-sa'îd fi'l-'âmmu ve'l-hassı* adlı şerhi de vardır. 1902 yılında basılmıştır.¹⁰⁵

7) Abdüşşekûr'un *Müsellemü's-Sübût*'ü esas alınarak Muhammed b. Beşîruddin el-Kenûcî (ö. 1847) tarafından *Keşfu'l-mübhem mimâ fi'i-müsellem* adında şerh yazılmıştır.¹⁰⁶ Kâdî Ahmed b. Muhammed b. Dervîş'in *et-Teshîlâtü'l-İlâhiyye fi usûli's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye* adıyla yapılan çalışma vardır. 1921 yılında basılmıştır.¹⁰⁷

8) Hâdimî'nin *Mecâmi*'i üzerindeki çalışmalar: *Menâfi'u'd-dekâik şerhu mecâmi'l-hakâik* ismiyle Güzelhisârî diye bilinen Mustafâ b. Muhammed b. Mustafâ Güzelhisârî tarafından yapılan şerh. 1856, 1890 yıllarında İstanbul'da basılmıştır. Ayrıca Şîrvânî Ahmed Hamdî'nin *Levâmi'u'd-dekâik fi terâcimi mecâmi'l-hakâik* ¹⁰⁸ adlı çalışması vardır. Bu eser 1875 yılında İstanbul'da basılmıştır. Süleyman Kırkağacı'nın (ö. 1851) *Şerhu hâtimei Kava'idi'l-usul* çalışması vardır. 1299'da İstanbul'da basılmıştır.

9) Necip Abdullah Efendi'nin (ö. 1834) ve Süleyman Kırkağacı'nın (ö. 1851) şerhleri olduğu kaynaklarda geçmektedir.

¹⁰² el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/155.

¹⁰³ Bursalı, *Müellifler*, 1/250.

¹⁰⁴ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/163.

¹⁰⁵ Şâmil, *ed-Delîl*, 195.

¹⁰⁶ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/151.

¹⁰⁷ Şâmil, *ed-Delîl*, 205.

¹⁰⁸ Mehmet Erdoğan - Ramazan Çöklü, "Ahmed Hamdi Şîrvânî ve Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh Adlı Eseri İle İlgili Bir Değerlendirme", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Bahar 2018), 27-47, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/418929> (Erişim 11 Aralık 2022).

10) İmamiyye Şi'asından olan Hasan en-Neceffî'nin (ö. 1846) eş-Şeyh Ca'fer Kâşif el-Atâi'ye (ö. 1228) ait olan *Keşfu'l-gatâ* adlı fıkıh usûlü eserine yazdığı şerh.¹⁰⁹ Muhammed Hüseyin b. Abdurrahîm et-Tahrânî'nin (ö. 1845) *el-Fusul fî ilmi'l-usûl* adlı eseri vardır.¹¹⁰ Haricilerin İbâzî kolundan olan Ebu Muhammed es-Sâlimî'nin (ö. 1914) yazdığı *Tal'atu's-Şems fî usûli'l-fıkh* adlı ana metni ve yine kendisi tarafından yapılan şerh kayıtlarda geçmektedir.¹¹¹ Muhammed Ömer el-Bâcûrî'nin (ö. 1925) *el-Fusûlu'l-bedî'a fî usûli's-şeri'a* adlı eseri vardır. 1904 yılında Kahire'de basılmıştır.¹¹²

11) Ebu'l-Hasenât el-Leknevi'nin (1847-1886) *Âhkâmu'n-nefais fî edâi'l-ezkâr bi lisânin fârsin fî'l-usûl*¹¹³ adlı eseri yaptığımız araştırma neticesinde fıkıh kitabı olduğu görülmüştür. İsimde “dayanak/kaynaklar” manasında kullanılan “el-Usûl” kelimesinden kaynaklı yanlışlıkla fıkıh usûlü eserleri arasında anıldığı tespit edilmiştir.

3. Makaleler

1) İbn Abidîn (ö. 1836)¹¹⁴ Birçok risalesinin bulunduğu *Resmu'l-müftî* adlı eseri mevcuttur.¹¹⁵

2) Ali Suavî (ö. 1878): İslâmiyet'e karşı oluşan birçok vehimlerin ortadan kaldırılması amacıyla başlattığı çalışmaların arasında eksik olduğu anlaşılan “*Arabi İbare Usulü'l-Fıkh Tercümesi*”¹¹⁶ dikkat çekmektedir.

3) Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1895)¹¹⁷ Şirvânî Ahmed Hamdi'nin Türkçe Muhtasar Usul-i Fıkh adlı eserine bir “Takrîz” yazısı bulunmaktadır.¹¹⁸

¹⁰⁹ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/150.

¹¹⁰ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/149.

¹¹¹ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/166.

¹¹² el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/173; Şâmil, *ed-Delîl*, 244.

¹¹³ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, 3/158. Sül. ktp. İzmirli İ. Hakkı bl. 3648/3'te kayıtlıdır.

¹¹⁴ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara, TDV Yay., 1990), 145.

¹¹⁵ İbn Abidîn, “2. Risâle: Resmü'l-Müftî”, *Mecmû'atu'r-Resâil* (İstanbul: y.y., 1325), 11-41; Norman Calder, “İbn Abidin'in ‘Ukudü Resmî'l-Müftî Adlı Risalesi”, çev. Şenol Saylan, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 2014), 189-208.

¹¹⁶ Hüseyin Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 469, 512; Sami Erdem, “Ali Suavi'nin usûl-i fıkh'a dair bir risalesi: “Arabî İbare Usûlü'l-Fıkh Nâm Risalenin Tercümesi”, *Divan İlmi Araştırmalar* 5 (Aralık 1998), 283-296.

¹¹⁷ Meliha Yıldırım, *Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri ve Divançe-i Cevdet* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 1994), 71.

¹¹⁸ Şirvânî, *Muhtasar*, 2-3.

4) Manastırlı İsmail Hakkı: Sırât-ı Mustakîm mecmuasında yayımlanan “Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad”, “Bâb-ı İctihad Mesdud mudur?” ve “Bâb-ı İctihad Daima Küşad bulunmaktadır” adlı makaleleri.¹¹⁹

5) Musa Kazım (ö. 1917): İlahiyat şubesi ikinci sınıfta okutulan Usul-i Fıkıh ders notları olarak belirtilen bu çalışma Hüsün-kubhtan, hakikat, mecaz, sarıh ve kinaye başlıklarını içerir.¹²⁰

6) Ziya Gökalp (ö. 1924): İslâm Mecmuası’nda 1914 yılında "İctimaî Usul-i Fıkhın" oluşturulmasını talep etmiştir.¹²¹

7) Seyyid Bey: İslâm Mecmuası’nda yayımlanan “İctihad ve Taklîd” adlı makaleleri.¹²²

8) Hüseyin Naci: “Lâik Usul-i Fıkıh” talebi vardır. “Hüseyin Naci’nin Daru’l-fünun Hukuk Fakültesindeki Son Fıkıh Usulü Ders Takrirleri (1924-1925).¹²³

9) Mansûrîzâde Muhammed Sa’îd: “İctihat Hataları” adı altında İslâm Mecmuası’nda yazmış olduğu makalelerinde devrinde ve önceki devirlerde meseleleri algılama konusunu gündeme taşıyıp değerlendirmeler yapmıştır.¹²⁴ Ayrıca “Cevaz Şer’den Değildir” adlı makalesinde İslâm Hukuk literatüründe kullanılan “caiz” kavramının hükümsüzlüğü anlatmak için kullanıldığını ifade etmektedir.¹²⁵

10) Nesibî: *Fıkh-ı Hanefinin Esâsât-ı ve Kıyas ve Dine Mutaallık Mesail* ismi ile basılmıştır. *Mecelle’nin Tadili Münasebetiyle İzahat* adı ile Mecelle hakkında ortaya çıkan tartışmalara usul açısından takdim ettiği cevaplardan oluşmaktadır.¹²⁶

¹¹⁹ Manastırlı İsmail Hakkı, “Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad”, *Sırât-ı Mustakîm* (İstanbul, 1324-1325), 2/28, 17-18, 29/33-34; “Bâb-ı İctihad Mesdud mudur?”, 30/50-52; “Bâb-ı İctihad Daima Küşad Bulunmaktadır”, 31/65-66, 32/81-82, 33/97-98; Esmâ Güler, *Sebülürreşâd ve İslam Mecmûası’nda Yer Alan Usûlü’l-Fıkh Ve Fıkıh Konularındaki Makalelerin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisan tezi, Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli, 2020), 49.

¹²⁰ Musa Kazım, *Usul-i Fıkıh Dersleri Notları* (İstanbul, Evkâf Mafbaası, 1911), 1-15; Musa Kazım, *Külliyyat-i Şeyhulislam Musa Kazım* (İstanbul, Evkâf Mafbaası, 1917), 293.

¹²¹ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyat”, *İslam Mecmuası* (İstanbul: Cemiyet-i Hayriye-i İslâmiyye, 1332), 1/2.

¹²² Seyyid Bey, “İctihad ve Taklîd”, *İslâm Mecmûası* 1/4, 104-107, 5/133-134; Güler, *Makalelerin Değerlendirilmesi*, 121.

¹²³ Sami Erdem, “Yeni Usul-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin, Hüseyin Naci ve Lâik Usul-i Fıkıh”, *Divan İlmi Araştırmalar* 3 (Aralık 1997), 213-223; Sami Erdem, “Hüseyin Naci’nin Daru’l-fünun Hukuk Fakültesindeki Son Fıkıh Usulü Ders Takrirleri (1924-1925)”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 27 (Aralık 2019), 35-91.

¹²⁴ Mansûrîzâde Sa’îd, “İctihad Hataları”, *İslâm Mecmuası* 2/21 (Şubat 1915), 535-541.

¹²⁵ Mansûrîzâde Sa’îd, “Cevaz Şer’den Değil”, *İslâm Mecmuası* 1/10 (Kasım 1914), 295-303; “Taaddud-i Zevcât Men’ Olunabilir”, *İslâm Mecmuası* 1/10 (Mayıs 1914), 234; Güler, *Makalelerin Değerlendirilmesi*, 122.

¹²⁶ Seyyid Nesibî, *Fıkhı Hanefinin Esâsâtı Kıyas ve Dine Mutaallık Mesâil* (İstanbul, 1919), 2.

11) Ahmed Vehbî: Manstırlı tarafından yazılan “Bâb-ı İctihad Mesdûd mudur?” adındaki makalesinin yanlış anlaşılabilceği endişesi ile “İctihada Dair Mubâhesât” adlı makalesini yazmıştır.¹²⁷

12) el-Mağribî: Sırât-ı Müstakîm Mecmuası’nda (A. F. Salah tercümesiyle) “Müctehidler yetiştirelim!” konulu yazısı.¹²⁸

13) Yahya Atif: Sebilürreşad Mecmuası’nda “İctihad ve Taklîd” adlı makalesi.¹²⁹

14) M. Şemsettin: Sebilürreşad Mecmuası’nda “İctihad Ne Demektir?” adlı makalesi.¹³⁰

15) Count Leon Ostorog (ö. 1932): Bu çalışmaların içinde en ilginç olanı Ostorog tarafından “Ankara Reformu” adıyla verilen üç adet konferanstan oluşan çalışmadır.¹³¹

16) Mehmet Akif (ö. 1936): “Asım” adlı şiirinde devrin tahlilini eleştirel bakışla bir bekçi-hırsız fıkrası ile vermiştir.¹³² Ayrıca İslam tarihinde öne çıkan ilim adamları gibi kurucu alimlerin yetişmediğinden ve problemlere çözümler sunulamadığından dert yanar.¹³³

17) İzmirli İsmail Hakkı: Sebilürreşad Mecmuası’nda Ziya Gökalp’a, “İctimaî Usul-i Fıkıh’a ihtiyaç var mı?” başlığıyla verdiği karşı cevapları içermektedir.¹³⁴ İzmirli ayrıca Mansûrîzâde’nin “Cevaz Şer’den Değildir” adlı makalesine de adı geçen mecmuada bir reddiye yazmıştır.¹³⁵

18) Halîm Sâbit (ö. 1946): İslâm Mecmuası sahibi ve yazarlarından olan Halîm Sâbit, II. Meşrutiyet dergilerinde Kazanlı Halîm Sâbit imzasını kullanmıştır. İslâm Mecmuasında Ziya Gökalp’ın İctima’i Usul-ı Fıkıh yazılarına paralel olarak gelişen tartışmalarda fıkıh ve usulü

¹²⁷ Ahmed Vehbi, “İctihâda Dair Mubâhesât”, *Sırât-ı Müstakîm*, 3/57, (Ramazan 327), 72-75; Güler, *Makalelerin Değerlendirilmesi*, 49.

¹²⁸ el-Mağribî, “Müctehidler Yetiştirelim,” çev. A. F. Salah, *Sırât-ı Müstakîm*, 3/75, (Muharrem 328), 364-366; Güler, *Makalelerin Değerlendirilmesi*, 49.

¹²⁹ Yahya Atif, “İctihad ve Taklîd”, *Sebilürreşâd*, 24/608, 148-158; Güler, *Makalelerin Değerlendirilmesi*, 88.

¹³⁰ M. Şemsettin, “İctihad Ne Demektir”, *Sebilürreşâd*, 10/246, 193-195.

¹³¹ Ostorog, *Ankara Reformu*, 24; Ali Erdem Yörüük, “Ostorog, Comte Leon”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Haziran 2023).

¹³² M. Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul, Çile Yayınları, 1994), 398.

¹³³ Ersoy, *Safahat*, 399; Hatemî, Hüseyin, “19. Yüzyılda Medreseler”, *Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul, İletişim Yay., 1985), 3/503.

¹³⁴ Sebilürreşad Mecmûası 292-298 sayıları arasında geçen ve İslâm Mecmûası’nda Ziya Gökalp’ın yazdığı yazılardan oluşan sorulara cevap vermek için kâleme aldığı makalelerden oluşur. Usul konusu ile ilgili olanları değerlendirmeye alınmıştır.

¹³⁵ İzmirli İsmail Hakkı, “Mansûrîzâdeye cevap”, *Sebilürreşad* 13/329, (Mart 1915), 128-129; Güler, *Makalelerin Değerlendirilmesi*, 85-86.

tarihi denebilecek mahiyette içtihat ve konuları ile ilgili yazılar yazmıştır.¹³⁶ İslâm Mecmuasından sonra Sırât-ı Müstakîmde de yayınlamıştır.¹³⁷

19) Bediuzzaman Said Nursi (ö. 1960): *İçtihat Risalesi*'nde "İçtihat kapısı açıktır." beyanında bulunduktan sonra "Fakat şu zamanda oraya girmeye altı engel vardır." diyerek açıklamalar yapar.¹³⁸ Müellif ayrıca "Eski Said" olarak yazdığı "üç makale ve üç kitap"tan oluşan "Muhâkemât" ve "Belagat" makalelerinde usulün anlamlı harfler konusunu işler.¹³⁹

4. Çözümlere Yaklaşım Açısından Değerlendirme

On dokuzuncu asır Osmanlı Devleti nezdinde ve İslam coğrafyasında her alanda değişimin yaşandığı bir devir olmuştur. Aslında içte ve dışta yeni fikirlerin ortaya çıkmaya başladığı devir olarak da görülmektedir. Bu nedenle sağlıklı zemin ve yöntemle durumun yönetilmesi ihtiyacı ortadadır. Dönemin ilim adamları önceki devirlerden süregelen tedvin hareketlerini eğitim-öğretim, tedris ve geliştirme maksatlı devam ettirerek usul ve furû' kitapları ile İslâm Hukuk ve usûl külliyatını zenginleşmesine¹⁴⁰ katkıda bulunmuşlardır. Bu çalışmaların, öncelikle, içinde bulunulan durumu anlayarak, coğrafya özelinde gelecek asırlara damgasını vuracak bir Türk-İslam anlayışını kapsamaktadır. Nitekim bu çalışmalarını sürdürenler kendi aralarında bazı metod farklılıklarıyla gruplar biçiminde çeşitli dergi ve ekollerde fikirlerini kamuoyuna açmışlardır. Bu gruplar, bazılarında göre Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Milliyetçilik ya da Türkçülük olmak üzere üç; bazılarında göre de Batıcılık eklemesiyle dört akım olarak tespit edildiği görülmektedir. Fıkıh usulü bağlamında bu gruplar arasında net ve kesin çizgiler bulunmayıp, farklı gruplarda oldukları halde ilmî bakımından aynı düşünceyi paylaşmış olanları da vardır.¹⁴¹

Sonuç

On dokuzuncu asır İslam hukuk usulü alanındaki çalışmalar geleneksel klasik metinlerin yanında modern dönemin arayışlarına cevap verme düzeyi tartışmaya açık olmakla birlikte, problemin ortaya konması açısından bir başlangıç olduğu hissedilmektedir. Ayrıca alanıyla ilgili konularda güncel olaylara işaret eden, çalışmalardan örnekler üzerinde açıklamalar barındıran bazı eserler, mecmualardaki makaleler ve karşılıklı yapıcı tartışmalar dikkat çekmektedir. İslamiyet'in doğuşu ve gelişmesi ile paralellik arz eden eğitim ve öğretim

¹³⁶ Halîm Sâbit'in İslâm Mecmuası'nda yayınladığı İçtihat ile ilgili yazılar şu sayılarda yer almaktadır. 1/5, 10, 11, 12; 2/14, 18, 22, 23, 24, 23-31, 53.

¹³⁷ Halîm Sâbit'in Sırât-ı Müstakîm'de yayınladığı İçtihat ile ilgili yazılar şu sayılarda yer almaktadır. 3/58, 59, 63-74, 77, 78; 4/81; Güler, *Makalelerin Değerlendirilmesi*, 138 vd.

¹³⁸ Bediuzzaman, Said Nursî, *Risâle-i Nûr Külliyyatı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 1/212.

¹³⁹ Bediuzzaman, *Risâle*, 2/2016.

¹⁴⁰ Abdulvahhab Hallâf, *Teşri Tarihi*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1970), 57.

¹⁴¹ Bu gruplar hakkında detaylı bilgiler için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul, 1987). Ayrıca bk. Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim* (İstanbul, İz Yayınları, 1996).

kurumu durumundaki medrese, büyük değişimler neticesinde ortaya çıkan gelişmelere katılmak üzere, az da olsa kendini yenileme çabası bu eserlerde görülmektedir. Nitekim medreselerde yetişenlerden çok azı aldıkları ilimlere ek olarak, medresenin dışında açılmış olan mekteplerde eğitimlerini tamamlamışlardır. Bu devirde yazılmış ve zamanın eğitim kurumlarında ders kitabı olma özelliğini taşıyan çoğu eserde, geleneksel tertip olan “besmele, hamdele, salât ve selam” başlangıçları ile ilmin tanıtıldığı “mukaddime” adındaki girişlere yer verilmeyişi dikkat çekmektedir. Direkt konulara girilerek izahlar yapılmıştır. Bu durum, ders notlarının kitaplaştırılmasında gayret gösteren talebelerin tecrübesizliğinden kaynaklanmış olabilir denirse de bu kitaplara, çeşitli vesilelerle sahip çıktıklarını ifade eden yazarlar göz önünde bulundurulduğunda, bunun başka etkenlerin tesiriyle meydana geldiği akla gelmektedir. O da gerekliliği ve tartışılması yapılmadan, hatta herhangi bir seçme yapmaksızın, şekli bakımından geleneklerden kopmanın başlangıcı olmuştur. Eserlerin bir kısmında konular izah edilirken zamanın problemlerini ve bunlara sunulan çözümler yer almaktadır. Örnek alınma konusunda haklı bir şekilde en büyük pay Mecelle'ye aittir. Gerek külli kaideler kısmı ve gerekse maddeler halinde sıralanmış hükümlerden alınan örnekler, bazı kitaplarda önemli bir yer işgal etmektedir. Çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek kapasitede eleman yetiştirme konusunda atılan programlı adımlarda istikrarsızlıklar olmasına karşılık, buna gönül vermiş çok az sayıdaki şahsiyetin özel gayretleri, bu ilmin ayakta kalmasıyla birlikte gelişmesini de sağlamıştır. Kitabın iç kapağında "İzmir Bidayet Mahkemesi Birinci Reisi ve Mekteb-i İdadi Ulûm-i Tabi'yye Muallimi" şeklinde, iki farklı alanla tavsif edilen Mahmûd Es'ad'ın *Telhîs-i Usul-i Fıkıh* adındaki kitabı, özel gayretlerle yetişen şahsiyetlerin bu alandaki ilk örneklerinden biridir. Seydişehrî, anılan kitabında madde başlıkları koyarak konuları işlemiştir. Mantık ağırlıklı ve yeni örneklerle yer vererek işlediği konular, bu alanda uğraş verenlerin kolayca anlayabilmelerini sağlamaktadır. İctihat konusunun ele alındığı kitapların tümünde icthad savunulmuş, gerekliliği vurgulanmış fakat içinde bulunulan zamanda nasıl işleyeceğine dair ipuçları verilmemiştir. İlim adamlarının tercihler yaparak fetva vermeleri gerektiği belirtildiği halde, yerinde de belirtildiği gibi sadece Seydişehrî tarafından telaffuz edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin gayri Müslim tebaasından bir şahsiyet olan Sava Paşa'nın verdiği eser bu gayretlere ivme kazandırmıştır. Dışardan birisinin katılımcı biçimdeki objektif değerlendirmeleri, içeridekilerin, doğru yolda olduklarına dair kanaatlerinin pekişmesine vesile olmuştur. Ayrıca bu eser, ilgililere batı hukuk literatürünü fıkıh usulü ile karşılaştırma imkânını sağlamıştır. Böylece doğu ve batı arasındaki mesafe azalmış ve günümüze dek uzanan süreçte sağlanan etkileşimle karşılıklı olarak tamamlanmanın yolu açılmıştır.

Eserleri, taşıdıkları metotlar açısından bakıldığında, fukaha metoduna göre yazılanları Osmanlı Merkezli olanlar ve mütekellimin metoduna göre yazılanları da Osmanlı Merkezli olmayanlar diye ikiye ayırmak mümkündür. Osmanlı Merkezli yazılanlarda çok az da olsa Seydişehrî'nin *Telhîs-ı Usul-i Fıkıh* ve Seyyid Bey'in *Usul-i Fıkıh Medhal* eserlerinde olduğu gibi

devrin sorunları ve çözümleri hakkında Mecelleden ilgili maddeler, Halifelik gibi konularda işaretler ve örnekler bulunmaktadır.

Şevkânî'nin *İrşâdu'l-fuhûl*'u (Yemen), Sıddîk Hasan Hân'nın *Husulu'l-me'mûl* ve *el-Iklîd li edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*'i (Hint), Hudarî Bey'in *Usulü'l-Fıkh*'ı (Mısır) eserleri Arapçadılar. Sava Paşa'nın *Etude Sur La Theorie Du Droit Musulman I-II* çalışması Fransızcadır. Daha sonra *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd I-II* adıyla Baha Arıkan tarafından Türkçeye çevrilmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ilki 1955, diğer ise 2017 yıllarında basılmıştır. Osmanlı merkezli olanların çoğu Türkçe olmakla birlikte Kazasker Mehmed Hayreddin'in *Tevşîhu'l-usûl*'ü Arapçadır.

Dönemin belli fikir akımları sivil oluşumlar olarak dikkat çekmektedir. Bu akımların süreçte yüklendikleri işin devamı, sentezi veya kırılma noktaları, hatta yeni olarak eklenenler yeni bir çalışmaya konu olabilecek özelliktedir.

Kaynakça

- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Vehbi, Ahmed. "İctihâda Dair Mubâhesât", *Sırât-ı Müstakîm*, 3/57, İstanbul: 1327.
- el-Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkâm*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Aydın, Hakkı, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.
- Aydın, M. Akif, "Ali Haydar Efendi, Büyük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 11 Aralık 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-haydar-efendi-buyuk>
- Yığın, Adem. "Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu". *Usûl İslam Araştırmaları* 20 (2013), 7-46.
- Said Nursî, Bediuzzaman. *Risâle-i Nûr Külliyyatı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.
- Birinci, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakki#1>
- Bırışık, Abdulhamit – Eren, A. Cüneyt. "Sıddîk Hasan Han". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 22 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siddik-hasan-han#1>
- Brockelmann, Carl. *GAS*. 3 Cilt. Leiden: 1937-42.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- el-Bulgârî, Ali b. Hasan. *Yüz Kavâid-i Fıkhiyye ve Yüz Kavâid-i Usuliyye*, Kazan: y.y., 1901.
- Bursalı, Muhammed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.
- Büyük Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. sad. M. Çevik, İ. Subaşı, S. Çağlayan. İstanbul: Fatih Matbaası, ts.

- Calder, Norman. “İbn Abidin’in ‘Ukudü Resmi’l-Müfti” Adlı Risalesi”. çev. Şenol Saylan. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık: 2014), 189-208.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuk Çalışmaları Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Çağıl, O. Münir. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1963.
- Çelik, Hüseyin. *Ali Suavî ve Dönemi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Çöklü, Ramazan. *Ahmet Hamdi Şirvani ve Türkçe Muhtasar Usulü Fıkh İsimli Eserindeki Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Demir, Halis. “İzmirli İsmail Hakkı, İlm-i Hılaf, Hazırlayan: Sırrı Fuat Ateş, Hüner Yayınevi, Konya 2010, Kitap Tanıtımı”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 463-470.
- Eğîni, Rahmî Efendi. *Usûretü'l-funûn*. İstanbul: Hacı Hasan Efendi Matbaası, 1330.
- Erdem, Sami. *Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Teorik Tartışmalar Ve Adliye Vekili Seyyid Bey'in Katkısı*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Erdem, Sami. *Seyyid Bey'in İslâm Hukuk Sahasındaki Çalışmalarının Değeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Erdem, Sami. “Yeni Usul-i Fıkh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin, Hüseyin Naci ve Lâik Usul-i Fıkh”. *Dîvân İlmi Araştırmalar* 3 (1997), 213-223.
- Erdem, Sami. “Hüseyin Naci'nin Darülfünun Hukuk Fakültesindeki Son Fıkh Usulü Ders Takrirleri (1924-1925)”. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 29 (2019), 35-91.
- Erdem, Sami. “Ali Suavi'nin usûl-i fıkh'a dair bir risalesi: “Arabî İbâre Usûlü'l-Fıkh Nâm Risalenin Tercümesi”. *Divan İlmi Araştırmalar* 5 (Aralık 1998), 283-296.
- Erdoğan, Mehmet – Çöklü, Ramazan. “Ahmed Hamdi Şirvânî ve Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkh Adlı Eseri İle İlgili Bir Değerlendirme”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018), 27-47.
- Ersoy, Mehmed Akif. *Safahat*. İstanbul: Çile Yayınları, 1994.
- Filibeli, Mehmed b. Ahmed b. Mustafâ. *Tavşîhu'l-Usûl*. İstanbul: y.y. 1880.
- Galatasaray Lisesi (Mekteb-i Sultanî Yıllığı) 1868-1968*. İstanbul: Gün Matbaası, 1968.
- Gökalp, Ziya, “Fıkh ve İctimâiyat”, *İslam Mecmuası* 1/2. İstanbul: Cemiyet-i Hayriye-i İslâmiyye, 1332.
- Güler, Esmâ. *Sebülürreşâd ve İslam Mecmûası'nda Yer Alan Usûlü'l-Fıkh Ve Fıkh Konularındaki Makalelerin Değerlendirilmesi*, Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Hallaf, Abdulvahhab. *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmü Usulî'l-Fıkh)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: AÜ Basımevi, 1973.
- Hallâf, Abdulvahhab, *Teşri Tarihi*. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1970.

- Hamidullah, Muhammed. “İslâm Hukukunun Kaynaklarına Dair Yeni Bir Araştırma”. çev. Bülent Davran. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1954).
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Hukuk Etüdleri*. çev. Ali Kuşçu. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- Hasan Hân, Muhammed Sıddîk. *Husulü'l-Me'mûl min İlmi'l-Usul*. İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, Matbaatü'l-Cevâib, 1878.
- Hasan Hân, Muhammed Sıddîk. *el-Iklîd li-Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd*. İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1878.
- Hatemî, Hüseyin. “19. Yüzyılda Medreseler”. *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin. “2. Risâle: Resmü'l-Müfti”. *Mecmû'atu'r-Resâil*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1325.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Usul-ı Fıkıh Dersleri*. İstanbul: y.y., 1912.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İlmi Hilâf*. İstanbul: y.y., 1330.
- İzmirli, İsmail Hakkı. ‘İctihadın Bâ'isi Tevellüdü’. *Sebilurreşad*, 12/297. İstanbul: 1914.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “Mansûrîzâdeye cevap”. *Sebilurreşad*, 13/329. İstanbul: 1915.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- Kaya, Eyyüp Said – Okuyucu, Nail. “Şevkânî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sevkani>
- Kavakçı, Y. Ziya. *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslâm Hukukçuları*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Sava Paşa”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sava-pasa>
- Koca, Ferhat. “Mısırlı İslam Tarihçisi ve Hukukçusu Muhammed Hudaî Bek (1837-1927): Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 167-178.
- Kumbasar, H. Murat. *Taftazani ve Usulü Fıkıhtaki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- M. Şemsettin. “İctihad Ne Demektir”. *Sebilurreşad* 10/246. 193-195.
- el-Merâğî, Abdullah Mustafâ. *el-Fethu'l-mübîn fî Tabâkâti'l-Usûliyyîn*. 3 Cilt. Beyrût: y.y., 1974.
- el-Mağribî. “Müctehidler Yetştirelim”. çev. A. F. Salah. *Sırat-ı Müstakîm* 3/75 İstanbul: y.y., 1328.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Usul-i Fıkıh Metn-i Vecîz*. İstanbul: ts.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. “Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad”. *Sırat-ı Mustakîm* 2/28, İstanbul: 1324-1325.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. “Bâb-ı İctihad Mesdud mudur?”. *Sırat-ı Mustakîm* 30/50-52.

- Manastırlı, İsmail Hakkı. “Bâb-ı İctihad Daima Küşad Bulunmaktadır”. *Sırat-ı Mustakîm* 31/65-66, 32/81-82, 33/97-98.
- Mansûrîzâde Sa’îd, “İctihad Hataları”, *İslâm Mecmuası*, 2/21, İstanbul: 1915.
- Mansûrîzâde Sa’îd, “Cevaz Şer’den Değil”, *İslâm Mecmuası*, 1/10, İstanbul: 1914.
- Mansûrîzâde Sa’îd, “Taddud-i Zevcât Men’ Olunabilir”, *İslâm Mecmuası*, 1/10, İstanbul: 1914.
- Mollâ Hüsrev, Muhammed b. Feramerz. *Mir’âtü’l-Usul ft Şerhi Mirkâti’l-Vusul*. İstanbul: y.y., 1317.
- Musa Kazım. *Usul-i Fıkıh Dersleri Notları*. İstanbul: y.y., 1911.
- Musa Kazım. *Külliyat-i Şeyhulislam Musa Kazım*. İstanbul: Evkâf Mafbaası, 1917.
- Nesefî, Ebu’l-Berekât. *el-Menâr ft Usûli’l-Fıkıh*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Ok, Murat Paşa. *Ondokuzuncu Yüzyıl İslâm Hukukçuları*. Samsun: Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Ostrorog, Count Leon. *Ankara Reformu*. çev. Y. Ziya Kavakçı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Özcan, Tahsin. “Rahmi Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rahmi-efendi> (Erişim 15 Ağustos 2023).
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Özket, Hasan. *Molla Hüsrev Ve Mir’âtü’l-Usul Adlı Eserinin Kaynakları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Sava Paşa. *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. çev. Baha Arıkan. İstanbul: DİB Yayınları, 2017.
- Seydişehrî, İbnü’l-Emin Mahmud Esad. *Fıkıh Usulü Telhîs-ı Usul-i Fıkıh*. İstanbul: Yasin Yayınları, 2002.
- Seyyid Bey. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. İstanbul: Asitane, 1338.
- Seyyid Bey, “İctihad ve Taklîd”, *İslâm Mecmûası* 1/4-5.
- Seyyid Nesîb. *Fıkıh Hanefînin Esâsâtî Kıyas ve Dine Mutaallik Mesâil*. İstanbul: y.y., 1919.
- Şâmil, Şahin. *ed-Delîlu’l-Câmi’ ilâ Kutubi Usuli’l-Fıkıh’l-Matbû’a bi’l-Luğati’l-‘Arabiyye (h. 1258-1414)*. İstanbul: Koba Yayınları, 1994.
- Şentürk, Recep. *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdu’l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi’l-Usul*. Beyrût: Dâru’l-Fıkr, 1992.
- Şirvânî, Ahmet Hamdi. *Türkçe Muhtasar Usul-i Fıkıh*. İstanbul: y.y., 1883.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “İrşâdü’l-Fuhûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irsadul-fuhul> (Erişim 14 Ağustos 2023).

Yıldıran, Meliha. *Ahmet Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri ve Divançe-i Cevdet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.

Yıldırım, Ramazan. *Hilâfetin Kaldırılış Sürecindeki Tartışmaların Teolojik Temelleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Yıldırım, Ramazan. *Hilafet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Yayınları, 2004.

Yörük, Ali Adem. "Ostrorog, Comte Leoan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 13 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ostorog-comte-leon>

ez-Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm*. 11 Cilt. Beyrût: y.y., 1969.

İslam Geleneğinde Tanrının Doğası Tartışmaları Bağlamında Felsefe-Kelam İlişkisi

Philosophy-Theology Relation in connection with Discussions on the Nature of God in
Islamic Tradition

Bayram Çınar*

Öz

İslam teolojik geleneğinin önemli tartışma alanlarından olan ve Allah'ın yaratılmış âlemden farkını ortaya koymak için kullanılan argümanlardan biri de "varlık-mahiyet" ayrımıdır. Bu tartışmanın İslam geleneğine ne zaman ve hangi saiklerle dâhil olduğu ve Müslüman gelenekte hangi zaman diliminde ortaya çıktığı ise bilinmemektedir. Fakat bu tartışmaların ne zaman başladığına ilişkin bazı varsayımların olduğu söylenebilir. Öte yandan Müslüman gelenekte varlık-mahiyet tartışmalarının ilk kez felsefi mi yoksa teolojik tartışmalar olarak mı ortaya çıktığı da net bir biçimde tespit edilmiş değildir. Doğrusu bu tespitin çalışmamız açısından önemi de oldukça sınırlıdır. Fakat her halükarda bunun bilinmesi icap eder. Araştırmamız açısından daha önemli olan farkındalık ise İslam geleneğinde varlık mahiyet ayrımlarını konu edinen tartışmaların teologlar kadar filozoflarca da sahiplenilmiş olmasıdır. Teolojik bir argüman olarak "varlık-mahiyet" tartışması, Müslüman kelamcılar ve filozoflar arasında paylaşılmış bir ortak konu olmasıdır. Konunun bu teolojik öneminden bağımsız olarak, çalışmanın temel tezlerinden biri de; Müslüman geleneğin mensubu filozof ve kelamcılarının güçlü bir etkileşimi mahiyet-varlık konusunda göstermiş olmalarıdır. Bu tespitle göstermek istediğimiz şey ise Müslüman geleneğin bir bütün olarak felsefe karşısı olduğu varsayımının savunulabilir olmadığını, bu kavram ekseninde ortaya koymaktır. Müslüman filozoflar, felsefi nosyonların sağladığı olanaklarla söz konusu teolojik sorun alanına eğilmiş ve müktesebatlarını farklı zaman dilimlerine ve farklı coğrafyalarda olsalar bile tartışmaktan geri durmamışlardır.

Anahtar kelimeler: Kelam, Allah, Zât, Varlık, Mahiyet

Abstract

One of the arguments used to reveal the difference of Allah from the created world, which is one of the important areas of discussion in the Islamic theological tradition, is the "existence-nature" distinction. We do not know when and for what purpose this debate arose theologically in the Islamic tradition. But we have some assumptions about it. In addition, it has not been determined whether the existence-nature debates emerged as philosophical or theological discussions. In fact, the importance of its

* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi, kocacinarby@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4886-7610, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 11/07/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 03/09/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2023.

determination for our study is quite limited. The more important issue for our research is that these debates in the Islamic tradition have been embraced by philosophers as well as theologians. The more important issue for us in this study is that the "existence-nature" debate as a theological argument is a common issue shared between Muslim theologians and philosophers. Regardless of the theological importance of the subject, one of the main theses of this study is to reveal that philosophers and theologians, who are members of the Muslim tradition, show a strong interaction when the subject allows. What we want to show by this is to show that the assumption that the Muslim tradition as a whole is anti-philosophical is not tenable, on the axis of this concept.

Keywords: Theology, God, Zât, Existing, Essence.

Giriş

“*Metafizikte varolanın özü düşünüdür, hakikatin ise özü üzerine bir yargıya varılır.*”¹ Bu yaklaşıma göre mevcut olarak tanrının hakkında düşünülebilmesi muhal değil, mümkündür. Fakat din açısından bu yargı yeterli değildir. Din açısından O’nun varlığı hakkındaki düşünce egzersizleri sonuçsuz kalmak zorunda değildir. Zira tanrıya ilişkin yargılarımız, tasavvuru aşan bir tasdiktir. Çünkü “*tanrı vardır*” önermesinin onaylanması birey açısından dinsel düşünceye doğru atılmış önemli bir adım olmasına karşın, birey açısından süreç yine de bununla tamamlanmaz. Zira “*tanrı vardır*” algısı, O’nun “*neliği ve nasıllığı*” sorununa da kaynaklık eder. Çünkü bireyde bu ilk kabulü takip eden ardışık sorular, onaylanan tanrının neliğine-nasıllığına yönelir.

Felsefi açıdan bir *ilk ilke* olarak tanrının, tanrının nasıllığına ilişkin bir meraktan söz etmemiz olası değilken, teolojik olarak, tanrıya yüklenen algılar bütünü ona belirli ek nitelikler de yüklenmesini de gerektirmiştir. Bu ise teolojik olarak mahiyet kavramına ilişkin konuşmayı gerektirmiştir. Tarih boyunca tanrıya ilişkin araştırmalara varlık ve mahiyet gibi teistik meraklar kaynaklık etmiştir. Tanrının varlığına bağlı olduğu düşünülen evrensel oluşlar da O’nun varlığının gereği olarak gündeme gelmiş, tartışılmıştır. Âlemin hudusu teolojik olarak, tanrının varlığına bağlı tartışılmış bir konudur.

Teologların evren algılarına bağlı olarak tanrı, maddesiz ve yoktan var eder. Bu anlayışı paylaşmayan meşâî filozofların tanrı algıları, eleştirilere konu edilmiştir. Aristo geleneğinin temsilcisi müslüman filozoflar, kelamcılarının temel algıları ile örtüşmeyen anlayışları sebebiyle, din temelinde eleştiriye uğramışlardır.² Müslüman gelenek, kendinden önceki dini tecrübelerin sağladığı birikimi önemli oranda onaylamış ve tanrının varlığı tartışmaları sistematik delillendirme metotlarına terkedilmiştir. Teistik bir arayış olan İslam geleneğinde, Allah’ın varlığı değil fakat mahiyeti teolojik bir problem alanı olarak tartışılmıştır. Önemli

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Oldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınevi, 2001), 65.

² Ebu Hâmid Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, Çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 47.

oranda konunun doğasından kaynaklanan sebeplerle farklı ekoller arasında değişen kabuller, tartışmayı tarihin tümü boyunca sürekli canlı tutmuştur.

“*Leyse ke mislihi şey*”³ kabulünde ortak olan Müslüman gelenek, bu ifadenin içeriği açısından farklı tavır ve tutumlar sergilemiş, *tecsim* ve *teşbihçi* yaklaşımların Müslüman gelenek içinde ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Varsayıma göre Allah duyularla idrak edilemese de O’nun zihnin dışında bir varlığı bulunmaktadır. Tanrının duyularla algılanamayışı sebebiyle olmalı ki İslam düşünürleri Allah’ı tanımak için büyük ölçüde Kur’an’dan ilhamla, O’na nispet edilen kavramlardan hareket etmiş, vahiy kaynaklı yollarla tanrıya ilişkin konuşma çabasında olmuşlardır. Temel çıkış noktaları aynı olsa bile, yöntem farklılıklarıyla izah edilebilen farklı görüşler ileri sürebilmişlerdir.

Allah ile yaratılmış evren ayrımının soyutlama gerektiren yönleri bu algı farkları yüzünden, tartışılmıştır. Zira tanrı kavramının doğası, hakkında tek bir algının olmasını engelleyen, bir nitelik arz eder. Çünkü “tüm bilinirliğine karşın”, ne olduğu ve nasıl olduğu konusunda “O, hala tam bir meçhuldür.” Tanrı tasavvuru, dinde tanrıya yüklenen fonksiyonu ve bireyin O’na ilişkin kendini konumlandığı biçim ve rolü de belirleyeceği için, kişinin dindarlık modeli de tanrı tasavvuruna göre şekillenir. Bireyin tanrı tasavvuru, insanın bizatihi kendisine ve parçası olduğu evrene ilişkin tutumunu da belirleyen merkezi bir öğedir. Buna göre; bir şeyin mahiyeti; “*o şeyin hakikatidir ve bir şeyi, o şey yapan niteliklerin bütünü temsil eder.*”⁴ Tanrının mahiyeti tartışması, bir yönüyle tanrısal olan ile tanrısal olmayanın ayrımını verir. Sınırlar doğru belirlenmediği takdirde ise değer yargularında yanlış konumlandırmalar ortaya çıkacak tanrısal alan, beşeri alana karışacaktır. Teolojik olarak bu istendik bir durum değildir.

İnsana ait fiilleri Allah’a nispet eden dinî okumalarda takdis ve tenzih yönüyle sorun görünmese bile, fiil sebebiyle insanın sorumlu tutulamamasını sonuç verir. Bu durum, ahirette insanın hesaba çekilmesini ve ahiretteki konumunu tanrıya nispet edilen bu fiillere dayandırılmasının izahı zorlaştıracaktır. Öte yandan teşbih, tanrı olan ile olmayanın sınırlarını belirleyememekten doğan bir başka problem alanıdır.⁵ Bu yüzden tanrıya ait olanların O’nun isminin altına, kula ait olanların da onun isminin altına kaydedilmesi icap eder. Tanrının mahiyeti tartışmaları, tanrının zihinsel bir varlık mı olduğu yoksa zihin dışı bir varlık mı olduğu tartışması da değildir. Bu tartışma, tanrının kendisi dışındaki âlem ile olan ilişkisine dair bir tartışmadır. Tanrıyı ve tanrı olmayanı ayırmadan bu ilişkiye dair bir şey söylenemez. Aşkın bir tanrı algısı, yaratılmış evrenle O’nun ilişkisini izah etme zorluğunu gündeme getirirken, içkin bir tanrı algısı ise tanrı olmayanı tanrı olandan ayırmayı engelleyen

³ Şûrâ, 42/11.

⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tarifât*, ed. Gustavus Flugel (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 205.

⁵ Mehmet Evkuran, “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz”, *İslami İlimler Dergisi* 13 (2007), 45-62.

bir bariyer oluşturur. Sürekli değişen âleme karşın değişmeyen, sabit kalan Allah anlayışı, panteist yaklaşımın sorunlu bir teolojik algı olduğunu fısıldar. Mahiyet sorgulaması bu yönüyle, beşeri olan ile ilahi olanı ayıklama, girişimidir.

Mevcut olmak anlamıyla “*varolmak*”, bir şeyin madum olmadığını; sözü edilen zamanda, söz konusu şeyin ya kendi zatının gereği olarak ya da bir başkasının varlığına dayanmış olarak mevcut olduğunu ifade eder. Kendi zatının gereği olarak var olan; varlığı için hiçbir sebebe ihtiyaç duymayan mutlak mevcudun (*mucibi bi’z-zât*), sebebe muhtaç olan diğer mevcudata nispeten “*zorunlu*” olduğunu varsayar. Sair mevcudat ise; ancak başkasına dayanarak varolabilecekleri için “mümkün” ve sebeplidirler. Bu ayırım, mevcudatın bütününe eşit derecede taksim eder ve *varlık-mahiyet* ayrımı adını alır.⁶ Kavramı, Aristo’nun mantığa ilişkin eserlerindeki kullanımından esinle, kelama kazandıranın Fârâbî olduğu söylenmiştir.⁷ Mevcut olan her şey için böyle bir ayırım yapılabilir mi? Allah dışındaki mevcudatın bu ayırımı eşit olduklarını, Allah’ın ise varlığı mahiyetine eşit olduğu için müstesna olduğunu varsayar. Mahiyet –varlık ayırımına neden ihtiyaç duyulduğu, onların neden Allah için varlık mahiyet-ayırımına gitmedikleri, çalışmamızda ele alınacaktır. Sair mevcudat açısından *mahiyet-varlık* ayrımı yapma ihtiyacına neden duyulmuştur? Böyle bir felsefi-teolojik tespit, hangi tartışmanın devamıdır? Sözü edilen tartışma teolojik midir (?) yoksa felsefi midir? İslam geleneğinde böyle bir tartışmayı yapmanın teolojik altyapısı var mıdır? Yoksa tartışmanın kaynağı İslam dışı inanç ve dinler midir?... gibi sorular, konuya ilişkin altyapı çalışmalarıdır.

Genelde varlığın, özelde tanrının mahiyeti hakkında konuşurken; *fasıl* (ayırım) kavramı *zorunlu* olarak, tartışmanın bileşenlerinden biri olmak mecburiyetindedir. Bir şeyi o şey yapan şey, aynı zamanda o şeyi ötekisinden ayırır.⁸ Tanrı hakkındaki teolojik kabul, onun her yönden ve bütün açılardan sair mevcudattan farklılaştığı, hatta var olmak⁹ dışındaki her açıdan sair varlıklardan ayrıldığıdır. Bu algının bir sonucu olarak, tanrının varlığı mahiyetine eşit ve her açıdan mahlûkattan farklı, yegâne kadim olandır.

Çalışmamızda *tanrının doğası* tartışmaları, tevhid kuramı bağlamında olacaktır. Tanrının evrenden ayrı, ondan farklı olduğu tezi ekseninde, Müslüman geleneğin tanrının doğasına ilişkin, tespitleri ile sınırlı kalacaktır. Meseleye ilişkin çok sayıda araştırma yapılmış, fakat bu çalışmalarda bir büyük portre oluşturma galesi güdülmemiştir. Çoğu ekol bazlı bu değerlendirmelere ek olarak, şahısların konuya ilişkin algılarını not eden çalışmalar niteliği

⁶ İbn Sînâ’nın “şeyiyet” kavramını zaman zaman mahiyet kavramına karşılık kullandığı, dolayısıyla bu kavramlar açısından içlem kaplam örtüşmesini varsaydığı düşünülmüştür. bk. Wisnovsky, “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, Çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 85-118.

⁷ Wisnovsky, “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, 85-118.

⁸ “Efradını cami’ ağyarını mani” bu anlama gelir.

⁹ Tanrı varlığı zorunlu olan, sair mevcudat ise varlığı mümkün olmak açısından ondan farklılaşırlar. Yani var olmak açısından da zorunlu mümkün farklılaşması sebebiyle tanrı ve sair mevcudat farklılaşır.

taşır. Bunlara yeri geldikçe değinilecek, fakat konu hakkında ayrıca yapılmış araştırmalar başlığı açılmayacaktır.

1. İslam Teolojik Geleneğinde Varlık Mahiyet Tartışmasına İmkân Veren Öncü Yapılar ve Tartışmalar

Ehl-i Kitapçı bir coğrafyada birçok kadim dine sığınak olan Mezopotamya’da iktidar olan Müslümanlar, kendi dini öğretilerini muhataplarına ulaştırırken, onların teolojik tercihleri konusundaki savunmalarına da eş zamanlı olarak muhatap olmaktadır. Bu gruplardan Hristiyanlar, “Hz. İsa’nın doğası tartışması” bağlamında “*insani doğa, ilahi öz*” şeklinde bir argüman ile İslam öncesi bir zaman diliminde varlık ve mahiyet tartışması yapmışlardır.¹⁰ Hz. İsa’nın çift doğalı kimliğini savunarak onun ilah olduğunu düşünenler, onun insan olarak tek doğalı oluşunu gerekçe göstererek, ilah olamayacağını savunan şekilde ayrılmışlardır. Aryuşular onun tek doğalı oluşunu gerekçe göstererek, Hz. İsa’nın tanrı olmayacağı bağlamında bu tartışmaya dâhil olmuşlardır.¹¹ İznik konsiline “*baba ile aynı ve eş doğaya sahip oğul tanrı*” olarak yansımış bu algı, resmi inanç niteliği kazanmıştır.¹² Dolayısıyla bu tartışma Müslüman geleneğin teolojik öncüllerini hazırladığı ve özellikle yaptığı bir tartışma değil, konakladığı coğrafyanın ev sahipleri sebebiyle kucağında bulduğu bir tartışmaymış görüntüsü vermektedir.¹³ Öte yandan tanrının mahiyetine ilişkin felsefi sorgulamaların Yunan antik döneminde felsefi çevrelerce yapıldığı da varsayılır. Buna göre “*akıp giderek değişen evrenin ardında değişmeyen bir “hakikat”*” arayışının var olduğu ve bu arayışın Hristiyan geleneği etkilediği de bilinir.¹⁴ Dolayısıyla mahiyet tartışması kronolojik olarak teolojik değil, felsefi kökenden beslenen bir tartışmadır denilebilir.¹⁵

Kur’an vahyi nazil olduğu sırada ve öncesinde Hristiyan geleneğin Hz. İsa’nın doğası üzerinden yapageldiği bu tartışmaya, Müslüman gelenek sonradan eklenmiş ve Hz. İsa’nın sıra dışı varoluşuna karşın, ilahlığını onaylamayan, onun insanlardan bir insan olduğunu varsayan tarafta yer almıştır.¹⁶ Hristiyanlar, özellikle İskenderiye okulunun müktesebatından etkilenmiş görüntüsü verir. Hz. İsa’nın ilahlığına giden yolda, önemli oranda veri, bu felsefi çevrelerden devşirilmiştir.¹⁷ Hristiyan gelenekte Hz. İsa’nın tek-çift tabiat/doğalı oluşu

¹⁰ Nasir Khan, *Perceptions of Islam in the Christendoms: A historical survey* (Solum Publishers, 2006), 53-57.

¹¹ Bekir Zakir Çoban, “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm”, *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 13-27.

¹² Zafer Duygu, “İsa’nın Yeni Ahit’te ‘Tanrı Oğlu’ olarak tanımlanması meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 155-181.

¹³ Çoban, “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm”, 13-27.

¹⁴ İsmail Çetin, “Tanrı’nın Değişmezliği Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 39-52.

¹⁵ Platoncu ideler kuramının bir izdüşümü olduğu iması uyandıran bir felsefi yaklaşımdır.

¹⁶ en-Nisâ, 4/ 163, 171; el-Maide, 5/75, el-En’am, 6/85.

¹⁷ İbrahim Yıldız, “Hristiyanların Hz. İsa’yı İlahlaştırması: Kur’an’da Bu Yanılgının Nedenleri ve Giderilmesi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 65 (2018), 305-324.

tartışması, Müslümanlar nezdinde O'nun ilah edinilmemesinin de teolojik gerekçesini oluşturur. Zira Müslüman gelenek açısından tanrının zâtı, mahiyetinin aynıdır. Dolayısıyla tanrı açısından mahiyet ve form ayrımı yapmaya olanak yoktur. Oysa Hz. İsa'da, mahiyet formdan ayrıdır. Bu düşüncenin bir izdüşümü olarak konuya ilişkin Müslüman tutum; Hz. İsa tanrı olamaz, şeklinde ortaya çıkmıştır.¹⁸ Kur'an'ın tartışmaya dâhil olduğunu varsayan ayetlerinde “*lem yelid ve lem yuled*” algısıyla tanrısal olan beşeri olandan ayrılır görünüyor. Bu vurguya dayalı olarak, bir anne babaya sahip olarak yaratılmış olanın göstergesidir, bu ise tanrısal bir mahiyet iddiasında bulunmasını sorunlu hale getirir. Kur'an, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuna ek olarak, nasıl bir tanrı olduğunu da sorun edinerek muhataplarına anlatma gereği duymuştur. Problem konusuna dair soruların cevabı ise *zat-mahiyet* ilişkisine dayalı olmuştur.

Zât bir şeyin kendisi, aslı, özü gibi anlamlara gelirken mahiyet, bir şeyin aslını oluşturan temel özellik şeklinde tanımlanmıştır. Mevcudiyetine ilişkin deliller ortaya konulduktan sonra, evrenden O'nu farklı kılan ve ayırtıran niteliklerine dikkat çekilmiştir.¹⁹

Problemin bir yönü tanrının varlığından ayrı bir mahiyetinin veya tabiatının olup olmadığıken diğeri ise zatının sıfatlarıyla olan münasebetiyle alakalıdır.²⁰ Mahiyetlere ilişkin ikinci tartışma ise tümeller tartışmasıdır. Tümelin, sadece zihinde bulunabileceğini dış dünyada olamayacağını varsayarken ikinci yaklaşım dış dünyada da bulunabileceğini tartışır.²¹ Bu tartışmanın konumuzu ilgilendiren yönü sadece zihinsel bir varlık olan tanrının, dış dünyaya nasıl müdahil olduğunu tartışırken ikinci yaklaşımda bu sorunun anlamsızlaştığı varsayılır.

2. Kelamcılar ve Felsefecilerin Etkileşim Alanı Olarak: Tanrının Mahiyeti Tartışmaları

Doğal çağrıştırmacı olarak “*mahiye?*” (o nedir) anlamına gelir ve mahiyet kavramının bu sorudan ilhamla ortaya çıktığı varsayılır.²² Mantık ilminde bir şeyin mahiyetini sorgulamak, *aslında ve özünde* ne olduğunu öğrenmeye dönüktür.²³ Cevabın soruya mutabık olmasının gereği olarak, cevabın söz konusu şeyin özünü/mahiyetini içermesi beklenir. İnsan hakkında

¹⁸ el-Maide, 5/75.

¹⁹ Mevlüt Özler, “Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 91-106.

²⁰ Ruhullah Öz, *Tanrı'nın Kimliği* (Ankara: İlahîyât Yayınları, 2022), 139.

²¹ Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 35-50.

²² Cürçânî, *Tarifât*, 205; Özler, “Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi”.

²³ Fenikeli Porphyrios, *İsagoge*, çev. Betül Çotuksöken (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 34.

“o nedir”, diye sorduğumuzda “o, düşünendir” cevabı, insanın mahiyetini verir. Dolayısıyla mahiyet; varlığın aslını oluşturan, bir şeyi o şey yapan ve benzerlerinden ayıran özelliktir.²⁴

Mahiyet ve varlık tartışması zorunlu ve mümkün varlık ayrımının bir alt bileşeni olarak Müslüman gelenekte tartışılmıştır.²⁵ Mahiyet ve varlık arasındaki ayrımı ilk ortaya atan Fârâbî olduğu gibi İbn Sînâ'ya isnat edenler de vardır.²⁶

İbn Sînâ, zorunlu ve mümkün varlık arasındaki temel farklılığın varlık ve Mahiyet ayrımıyla ilişkilendirmektedir. Onun varsayımına göre; Zorunlu Varlık “varlığından ayrı bir Mahiyeti olmayan” varlıktır. Mümkün varlık ise; “varlığından başka bir Mahiyeti olan” varlıktır. İbn Sînâ'ya göre, zorunlu varlığın, varlığından ayrı bir Mahiyeti yoktur. Zira ona göre varlığından ayrı Mahiyeti olanlar sebepli varlıklardır. Oysa felsefi varsayıma göre vacibu'l-vücut olan el-evvelin, sebebi olamaz.²⁷ Sebepli olduğu takdirde bir sebeple tanrı fikri de öncelenmiş olur. Bu durumda ise ona ilk ilke demek mümkün olmaz. el-Evvel olan ilk neden, bir inniyetin (hakikati olan mevcut) dışında bir Mahiyete sahip değildir. “İlk neden, bir Mahiyete sahip değildir. O sadece bir inniyete sahiptir” şeklinde literatürdeki yer almıştır. Bu tartışma, tanrı bilinebilir mi sorununa “evet” imkânı arayışı olduğu gibi; mahiyetinden bağımsız bir şekilde O'nun “özü” hakkında konuşabilme ihtimalimizi de reddeder.²⁸ Bu temel tartışmaya bağlı olarak, yalnız zihinsel olmakla dış âlemde de karşılığı olmak arasındaki fark nedir? Varlık ile varlığın yüklemi olması arasında tanrı açısından fark var mıdır (?).²⁹ “İnsan vardır”, sözlerinde yüklem olan varlık ile özne olan varlık arasında nasıl bir ayrım vardır? Bir varlığın mahiyeti, onun salt varlığı olabilir mi?... Mahiyeti olmayan bir varlığın olmasını mümkün görmeyen kelimciler, mahiyetsiz salt varlık düşüncesinin makul olmadığını bunun anlaşılmayan bir şey olduğunu dile getirirler. Bir varlığın mahiyeti, onun hakikatinin yadsınmamasıyla aynı anlama gelir.

Kelamcı başta bir din yorumcusudur; öteki tüm yüklenimleri bu temel, niteliğine ek ve ona göre ikincil niteliklerdir. Din ise bir kavramlar algoritması olarak sistematik, düzenli bir dil ile insanı muhatap alır. Kelamcı öncelikle bu dili çözümlenmek ve sembolizme ulaşmak zorundadır. Dilin zihnimizdeki anlamları ile dış dünyadaki varlıklar alanı ayrımına selef sahip değildir.³⁰ Böyle bir değerlendirmenin felsefi tercüme ve felsefi müktesebatın etkisiyle

²⁴ Porphyrios, *İsagoge*, 34.

²⁵ Fevzi Yiğit, “Varlık Mahiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdi Eleştirisi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 549-578.

²⁶ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 13, 14.

²⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Macîd Fahrî (Beyrut: Dâru'l-âfâk el-Cedide, 1982), 261-276.

²⁸ Edward Macierowski, “İbn Sînâ'ya Göre Tanrının Bir Mahiyeti Var mıdır?”, çev. İlyas Ersoy, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2013), 190-200.

²⁹ Kavram olarak “yokluk” vardır. Fakat bir varlık alanı olarak “yokluk” yoktur.

³⁰ Ömer Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75-92.

kalamcılarca kazanıldığı düşünülür. Filozoflarca ileri sürülen ve müteahhirîn dönemi kalamcılarınca benimsenen bu ayırım, kalam tarihi açısından önemlidir. Erken dönem kalamcılarına göre *mahiyet-varlık* birbirine eşitken, daha geç dönemlerde bu algı; sadece zihnimizde var olan bir anlamın mahiyeti yoktur, hariçte tahakkuk etmiş şeylerin mahiyetinden söz etmenin ancak olası olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda kalam metinlerinde kimi zaman kullanılan *mahiyet* kelimesi, filozofların kullandığı *mahiyet* kavramıyla anlamdaş değil *sesteştir*. Zira filozoflar zihnî varlığı esas aldıklarından dolayı onların terminolojisinde *mahiyet*, dış dünyadaki fertlerinin tümünde eşittir. Kalamcıların mahiyet algıları alt başlıklarda bu algıdan farklılaşır.³¹ Erken dönem kalamcılarını nezdinde dış dünyada varlığı olmayan sadece zihnî bir varlık kabul edilmediği için, bununla irtibatlı olarak zihini bir varlığın mahiyetinin de olabileceği varsayılmadığı için; “*kendinde şey*”, “*kendi olmaklığı bakımından şey*” olabileceği de düşünülmüştüğünden, mahiyet mütekaddimîn dönemi kalamcılarının dilinde filozofların kullandığından daha farklı anlamlara gelmektedir.³²

Bazı yaklaşımlarda dış dünyada var olmak, yetkin ve eksiksiz olmak, bir gereklilik olarak görülürken³³, Platoncu (ideacı) anlayışa göre ise daha mükemmel olan, zihinsel olanlar, ideler dünyasında bulunandır.³⁴ Kalamcılar *cevher-araz* üzerinden yaptıkları değerlendirmede, varlığın aslından olmayan arazlar sebebiyle kusurların baş gösterdiğini, fakat cevherlerin kusursuz ve tam olduğunu varsayarlar. Bir başka yaklaşım da *madde-suret* teorisi ekseninde gündeme gelmiştir. Mahiyet, bir şeyin maddesi ve suretinin oluşturduğu bütündür. O yalnız suret olmadığı gibi yalnızca madde de değildir. Bu ikisi birleştirildiğinde, nesnenin mahiyeti ortaya çıkar. “*Bir şey neyse o’dur*” veya “*bir şeyi kendisi yapan şey*” mahiyettir.³⁵ Nesnenin tanımı, gerçekte “*mahiyetin kavranmasıdır.*” Mahiyeti oluşturan özelliklerin tamamı, neyse o olmaklığının dışında kalan ve mahiyete eklenen niteliklerdir. Mahiyet dışındaki şeyler bir ayırım ortaya koymakta yetersiz olduklarından o şeyi *benzerinden*, *misliinden* ve *gayrından* ayırmaya imkân vermez.³⁶ Öte yandan mevcudun dış dünyada varlık kazanması, müstakil bir mevcud olarak, zihini olan varlığına karşılık; dış dünyada bir karşılık bulması onun madde ve form olarak bir değer kazanmasıdır. Potansiyelin, fiili bir karşılık bulması, *bil kuvvenin bil fiile* dönüşmesidir. Kalamcılarının yaygın olarak, *cevher-araz* algısını; filozoflar ise *madde- suret* yaklaşımını sahiplendikleri de söylenmiştir.³⁷

³¹ Türker, “Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

³² Türker, “Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

³³ Zihinsel varlık, mevcudiyeti bir iddiadır. Dış dünyaya çıkmakla mevcudiyetine ilişkin bir ispat aracı ve delil sunar, yaklaşımına dayanır ve daha kâmindir.

³⁴ Zihinsel varlık kusursuz ve eksiksizdir, fakat dış dünyaya çıktığında kusurları ve sınırları ve potansiyeli de eş zamanlı olarak var olur. Bu durum dış dünyadaki varlığın daha eksik olduğu algısına kaynaklık eder. Tümeller kusursuz ve tamdır. Fakat bireyler kusurlu ve eksiktir algısıyla desteklenir.

³⁵ Cürcânî, *Tarifât*, 205.

³⁶ Türker, “Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

³⁷ Türker, “Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

Varlık önce, düşünce sonradır,³⁸ fizik asıl, metafizik fer' değil, fakat fiziğe nispetle ikincil bir algıdır. Bu yaklaşım, var olmayana ilişkin düşünülemez anlamı taşır. Ancak varolan ilişkin düşünürüz; algısını da bize dayatır. Fakat “yok” ya da “gayri/(la)mevcud” bu kabule güçlü bir itirazdır. Zira Fârâbî bir şeyi anlamanın yollarından birinin, *mahiyetinin* akılca kavranması olduğunu söyler.³⁹ İbn Fûrek “*tanım, tanımlanan ile tanımlananın dışında olanları ayıran sözdür*”⁴⁰ algısıyla kelimelerin filozoflar ile *tanım* ve *mahiyet* algılarını yaklaştırır. Zira kelamın *umûru'l-âmm*eden kabul ettiği varlığa ilişkin bileşenlerden olan *mahiyet* ve *tanım* öğretileri önemli oranda örtüşen yapılar olduğu görülür.⁴¹ Fârâbî *mahiyetin* Müslüman filozoflar nezdindeki algısını ele aldığı bir değerlendirmesinde; “Tasavvurun bir kısmı, ismin anlamıdır. Bir kısmı da tasavvuru talep edilen şeyin varlığından ibaret olan şeyin tasavvurudur ki bu, o şeyin *mahiyetidir*... *Mahiyetin* bilinmesi daha önce varlığı bilinmiş, bir tarzda tasavvur edilmiş ve başka bir tarzda tasavvuru talep edilmiş şeyde olur.”⁴²

Felsefi varsayımda Tanrı, bileşik değil, basit olduğu için *suret* ve *madde* ilişkisine ilişkin bir yorumla ele alınamaz. Öte yandan onun için cevher diyen kelamcı ekoller olsa bile konuya ilişkin genel kanaat O'nu *cevher-araz* algısı üzerinden okumaya imkân tanımaz. *Basit*, tanrının bileşik olmadığını dile getirir. Bilgiye konu olan şeyin mahiyeti yoksa veya mahiyeti bileşik olmayıp yalın (*basît*) ise; O'nun bilinmesi, zatının bilinmesiyle tamamlanır. Bu yüzden kelamda tanrı hakkında varlık ve mahiyet ayrımı yapmak olası olmadığı; gibi gerekli de değildir.⁴³ Fakat Tanrı, bilginin objesi olarak, insanın bilgi edinme potansiyeli çerçevesinde prensip olarak bilinebilirdir. Lakin O'na ilişkin bilinmezlerin çokluğu bu denkleme çözümsüz bırakır. Bu yüzden konu tanrı olunca “*bilmek*” olgusu, çeşitli sebeplerden ötürü zorluklar içerir.

Müslüman gelenekte, varlığa ilişkin bilgilerimizin, *tanım kaynaklı bilgilerimiz, illet-malul* ilişkisiyle ve de *sebeb-sonuç* ilişkisinin sağladığı imkânlarla genişlediği varsayılır. Buna ek olarak, *fil* ile *fail* arasındaki ilişki olarak *eylem* de bilginin bir ilişkiler yumağının arta kalanıdır. Sözü edilen tüm ilişkiler yumağı, evrende bir varlıklar kategorisini varsaymamızı gerektirir. Bu, mevcut olanın mahiyetine dair bilgimizi de arttırır. Bu durum evrendeki mevcudatı varlık ve mahiyet şeklinde bir ayrımı olası kılarsa bile, yargısal olarak tanrının mahiyeti varlığının

³⁸ Yiğit, zihnin önce mevcudun var olduğuna ilişkin sorgulamayı yaptığını daha sonra, onun ne olduğuna ilişkin sorgulamanın olduğuna dikkat çeker. Bu varsayıma göre mevcut olmaya nispetle mahiyetin ikincil bir sorgulama olduğu söylenebilir. Bk. Yiğit, “Varlık Mahiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdi Eleştirisi”, 549-578.

³⁹ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 53.

⁴⁰ Ebu Bekir Muhammed İbn Hasan İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleymânî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 78.

⁴¹ Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

⁴² Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, çev. Ömer Türker (Klasik Yayınları, 2012), 58.

⁴³ Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

aynıdır. Tanrının varlığına zâid bir mahiyeti olmadığı gibi, mahiyetine eklemiş bir varlığından da söz edilemez. Müslüman gelenek “*leyse ke mislihi şeyun ve hüve’s-semiu’l-basir*”⁴⁴ ilkesi çerçevesinde tanrı ile yaratılmış evren arasında net bir “ayırım”⁴⁵ olduğunu varsayar. Bu ayırım zâta ilişkin olabileceği gibi niteliklere ilişkin de olabilir. Allah’ın varlığı, ezeli ve sebeplerden bağımsız olduğu gibi, O, özsel nitelikleri itibarıyla da evrenden farklıdır.⁴⁶

Tanrının ne olduğu sorgulamasında O’nun cinsine ve türüne ilişkin şeyler söyleme eğilimi gösteririz. Fakat O’nun cinsinin ve türünün yegâne ferdi olması sebebiyle bu sorgulama bize veri sağlamaz. O’nun evrenle olan ayırımından hareketle, O’na ilişkin bilgimizi arttırma O’na ilişkin daha fazla şey bilmeye yöneldiğimizde O’nun varlığının ezeli olması, varlığının sebepli olmaması ve mümkün varlıklar açısından O’nun varlığının zorunlu olmasını da içine alan oldukça sınırlı bir veriye ulaşırız.⁴⁷

İslam geleneğinde Allah’ın mahiyetinin ne olduğu tartışmalarından önce O’nun bir mahiyetinin olup olmadığı tartışılmıştır.⁴⁸ Çünkü Allah açısından *form ve mahiyet* ayrımı yapmak vahyin sağladığı verilerle mümkün değildir. Mahiyete ilişkin bu algı, İslam geleneğinde Allah’ın mahiyeti tartışmasında neden susulduğuna da bir gerekçedir. Bu bağlamda O’nun ne olduğu hakkında konuşmaya imkân yoktur, ancak O’nun ne olmadığına ilişkin konuşulabilir. O’na ilişkin konuşma, tanrının zâtına ve varlığına dayandırılmaz, aksine bu O’nun dışındaki varlıktan hareketle olmak zorundadır. Bu bir yönüyle bilinenden hareketle bilinmeyi yordamak gerekir ve *negatif din dili* eksenli bir algıdır.⁴⁹ Evrendeki eksikliklerden hareketle mükemmeli tasavvur etmek esasına dayanan kurgu; varsayım temellidir.

Cinsinin ve türünün tek ferdi olan Allah’a ilişkin konuşmaya mantık ilmi açısından da imkân yoktur. Çünkü O’nun mahiyeti, insan açısından bilinebilir değildir. Çünkü tanrı dışındaki her bir şeyin mahiyetinin olması iktiza eder. Allah hakkında böyle bir yargıda bulunamayışımız ona ilişkin bilgimizin sınırlı oluşu ve teolojik olarak O’na ilişkin dilin yetersizliğine dayanır. İslam geleneği bu teolojik durumu “*muhaletun lil havadis*”⁵⁰ ifadesi ile anlamlı kılmak çabası gütmüştür. Bu ifade Allah’ın evrendeki yaratılmış hiçbir varlığa benzemediğini, O’nun diğer cinslerle ayırımını da ifade eder ve Allah’ın ne olduğuna ilişkin

⁴⁴ eş-Şûrâ, 42/11.

⁴⁵ Felsefi algıya göre ayırım; “bir şey, ister kendine göre, ister bir başka şeye göre herhangi bir başkalık ile ayrı olduğu zaman, bir başka şeyden ayrıdır” denilir. Bk. Porphyrios, *İsagoge*, 40.

⁴⁶ Porphyrios, *İsagoge*, 40-44.

⁴⁷ Bayram Çınar, “İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları”, *Din ve Bilim Dergisi* 3/2 (2020), 29-48.

⁴⁸ Özler, “Allah’ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi”, 91-106.

⁴⁹ Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam* (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1962), 2/98-100.

⁵⁰ Yaratılmışlara benzememek, onlardan ayrı olmak anlamına gelen ifade “*leyse ke mislihi şeyun ve hüve’s-semiu’l-basir*” ayetinin de tefsiri niteliğindedir. Ayette verilen anlamın tümünü bu ifade karşılar görünmektedir.

söz söylemeye imkân vermez. O'nun ne olmadığına ilişkin bir saptamada bulunmamıza olanak tanır. Hâlik ile mahlûk arasında bir mukayeseye mesnet olabilecek bir kıstas olmadığı için, O'nun mahiyeti hakkında konuşmamız olası değildir yönündeki tespit, Özler'e aittir.⁵¹ O, Allah'a ilişkin bilinmezlik alanının içerdiği zorluklar sebebiyle, Allah'ın zatını tefekkür etmeyi abes ve tehlikeli bulur. “Abestir, çünkü insan güç yetirilip yetirilemeyeceğini bilmediği bir şeyle uğraşmaktır. Tehlikelidir, çünkü her türlü tanımın ötesinde olanı tanımlamaya ve her türlü sınırı aşanı sınırlama” teşebbüsüdür.⁵²

Hz. Peygambere; Allah'ın mahiyetinden sorulması üzerine inen İhlas suresinde, soru Allah'ın yapıldığı maddeyi hedeflemesine karşın, Allah, kendi zâtının onların zannettikleri şekilde olmadığı, O'nun, insanların görüp alışageldikleri hiç bir şeye benzemediği, dolayısıyla denginin olmamasından dolayı, insan tarafından anlaşılamayacağını ifade eder.⁵³ Firavununun “*ve ma rabbu âlemin?*”⁵⁴ şeklindeki Allah'ın mahiyetine dönük sorusuna; Hz. Musa; Allah'ın nitelikleri ile cevap vermiştir.⁵⁵

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâasife* adlı eserinde, felsefecilerin tanrıya ilişkin basitlik, ilkesi temelinde mahiyet sorunu da tartışmaya konu etmiştir. “Bir mahiyetin takdirini ve bu mahiyet içinde bir varlığın takdirini gerektiren, çokluktur. Çünkü insanın varlıktan önce bir mahiyeti vardır. Varlık bunun üzerine gelir ve ilâve edilir. ...Eğer varlık, mahiyetine dayanak olsaydı, onun mahiyetinin akılda varlığından önce sâbit olması düşünülemezdi... (Filozoflar) bu çokluğun da aynı şekilde Evvelin olumsuzlanması gerektiğini öne sürdüler. Denilir ki, O'nun (Evvelin) mahiyeti yoktur, varlık ise (mahiyete) eklidir. Hattâ onun (evvel) için vacip olan varlık, O'ndan başkaları için mahiyet gibidir. Öyleyse vâcib olan vücûd mahiyettir, külli hakikattir ve hakiki tabiattır. Tıpkı insan, ağaç, gök (lafızlarının) mahiyet olması gibi. Eğer (evvel) için mahiyet tesbit edilirse; vâcibin vücûdu bu mahiyet için lâzım olur ve ona dayanak olmaz.”⁵⁶

Öte yandan literatürde; Hz. Ebu Bekir'e nispet edilen bir ifadede “*Aczun an idrakin, idrak*” Allah'ın zatına ilişkin erken dönem İslam geleneğinde genel tavrı temsil eder. Buna göre “*O'nu anlamaktan aciz olduğunu anlamak, O'nu idrakin ta kendisidir*” anlamına gelir. Allah'ın mahiyetine dair elimizdeki en erken düşünme egzersizlerinden birdir.⁵⁷ Cuveynî konuya dair yorumda “her kim ki kendisini yaratan Allah'ı anlamaya çalışır da fikrinin ulaştığı yerde bir varlıkta karar kılsa, o Allah'ı mahlûkta benzetmiştir. Eğer o bu anlama çabasında

⁵¹ Özler, “Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi”, 91-106.

⁵² Özler, “Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi”, 91-106.

⁵³ Özler, “Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi”, 91-106.

⁵⁴ eş-Şu'ara 26/23.

⁵⁵ eş-Şu'ara 26/23-28

⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 84, 85. Konuya ilişkin daha ileri bilgi için bk. 104, 109-111.

⁵⁷ İmam el-Harameyn el-Cuveynî, *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri (Kâhire: y.y, 1367), 16.

mutlak yoklukta karar kılar, o kişi muattladandır. Allah'ın varlığında karar kılar fakat O'nun hakikatini idrakten aciz olduğunu farkına varır da bunu itiraf ederse işte o kişi gerçek manada mümin ve muvahittir” değerlendirmesi yapar.⁵⁸ Cuveynî'nin bu tavrı, teolojik olarak Allah'ın zatına ilişkin teşbih ve ta'til aralığında duraksama göstermeden ancak istenilen menzil olan takdis ve tevhid durağına ulaşabileceğini ima eder.

Varlık-Mahiyet ayrımı tartışmaları, felsefe ve kelim bağlamında İslam düşünce tarihinin temel meselelerinden biridir. Felsefi olarak “ilk” olan tanrının, mahiyet ve form itibarıyla eşit olduğu varsayılmıştır. Fârâbî'nin konuya ilişkin argümanları, İbn Sînâ tarafından geliştirilerek savunulmuştur. Böylece İbn Sînâ'nın metafizik sisteminin de önemli unsurlarından biri olmuştur. O'nun ayrımı, *tanrı-âlem* arasındaki farklılığı belirginleştirmekle, *zorunlu varlık algısını ve tanrının birliği* ile temellendirmiştir.⁵⁹ Buna göre varlık, mahiyete arızolur, ona yüklenir.⁶⁰

Sebebine nispetle mümkün olanın, varlık alanına çıkması bu varsayımda mümkün değildir. Varlık sahasına çıkan mümkünün, başkasına muhtaç olması açısından varlığı mümkün olsa bile, sebebine nispetle zorunlu olması gerekir. Şayet zorunlu olmaz, sebebine nispetle mümkün olarak kalırsa, o zaman varlık kazanmasına imkân kalmaz.⁶¹ Bu durumda, dış dünyada var olan mevcudatı açıklayabilmemiz için varlığı mahiyetinden ayrı olmayan bir “ilk” gereklidir.⁶² Bu “ilk”in varlığından başka mahiyeti de olmamalıdır. Yani, O'nun formu ve mahiyeti aynı olmalı, varlığı inniyetinden ibaret olmalıdır.⁶³ Râzî'de İbn Sînâ'ya paralel bir biçimde, tanrının mahiyetinin varlığı ile aynı olduğunu düşünür. Ona göre de tanrı açısından mahiyet ve form biri birine eşit ve özdeştir.⁶⁴ Mevcut olmak anlamındaki “varlığın” ise bütün mevcudat arasında paylaşılan ortak bir isim olduğunu kaydeder. Sözü edilen varlığın zihinsel ve gerçek mevcudatın tümünün kesişim kümesidir ve tüm varlıkta eşittir.⁶⁵

İbn Sînâ metafiziğinin “zorunlu”, “mümkün” varlık ayrımı⁶⁶ sebep ile sonuç arasındaki ilişki *determinist* ve zorunludur. Bu algıda sebep, sonucu zorunlu olarak ortaya çıkarınca,

⁵⁸ Cuveynî, *el-Akide'tü'n-Nizamiyye*, 16.

⁵⁹ Fadıl Aygan, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 111-131.

⁶⁰ Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 131.

⁶¹ Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 72.

⁶² Çetin, “Tanrı'nın Değişmezliği Problemi”, 39-52,

⁶³ Aygan, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, 111-131.

⁶⁴ Fâhrü'd-din Râzî, *el-Muhassal, Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 145.

⁶⁵ Porphyrios, *İsagoge*, 37.

⁶⁶ İmkânsız var olamaz. Bu nedenle herhangi bir şey varlık dünyasına dâhil olmuşsa ya zorunlu ya da mümkündür. Muhalin varlık alanına girmesi ise bu denklemde varsayılmamıştır.

mükevven olarak karşımızda duran evren, iradi bir tercihin sonucu değil, ilk sebeplerce tercih edilmiş olsa bile, sonradan oluşa eklenir. Her bir sebep, kendinden önceki bir sebepler kuşağının sonucu zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu durum, en son sebebe kadar böyle devam eder ve içinde yaşadığımız âlemi, zorunluluk ilişkisinin bir sonucu görür.⁶⁷ Sebepliliğin temellendirilmesi, İbn Sînâ'da metafizik düşünceyi mümkün kılan bir role de sahiptir. Nitekim İbn Sînâ'nın varlık hakkında yaptığı “zorunlu-mümkün” ayrımı ve mümkünler hakkında yaptığı *mahiyet-form* ayrımı, tanrı dışındaki her şeye şamildir ve bütün evreni kuşatır.

Tanrı'nın kendisi dışındaki her şey için bir ilk sebep olduğu düşüncesi, O'ndan çokluğun ne şekilde çıktığını (sudûr) anlamamıza imkân verir.⁶⁸ Böylece *sebeple*, *sebepli* arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi mahiyeti, sebepliliğin temellendirildiği bir zeminde vücut bulur. Bu evreni anlaşılabilir, bir kozmos haline getirir. Kurama göre ilk sebep zorunludur ve ona sebep takdir edilemez. O'nun varlık alanında bulunmasının bir nedeni yoktur. Teoloji, O'nun varlık alanındaki mevcudiyetini, öteki üzerinden açıklar. O'nun varlığı, mümkün âlemin varlığının “Zorunlu”, “ilk” sebebidir. Bu nedensellik ilişkisi, felsefi olarak evrende işlevsel ve sürekli bir tanrı algısına ihtiyaç duymaz. Bu oluş kuramına göre süreci dışarıdan ve baştan başlatan bir tanrı olmasını gerektirir. “İlk muharrik” algısı bu felsefi algının bir izdüşümüdür.

Kur'an'ın sunduğu Allah profili, “*kulle yevmin hüve fi's-şen*” şeklindedir.⁶⁹ Kur'an'ın sunumu ile İbn Sînâ metafiziğindeki sunum arasındaki fark, bu yönüyle giderilmesi gereken bir teorik arızayı işaret eder.

Gazzâlî, *Tehâfüt*'te kelamcılar ile kimi filozofların bu algı ve sunum farkına dikkat çeker.⁷⁰ Felsefi sunum ilk sebebi (el-evvel) varlığı mahiyetinden aynı olmayan bir “ilk” olarak gerekli kılar. Bu “ilk”in, mevcut olmak dışında, varlığının dışında bir mahiyeti de yoktur. Öte yandan Bu varsayıma göre O'nun varlığı inniyetidir. Bu ilk sebep, yaratma teorisine göre sair mevcudat açısından bizatihi zorunludur.⁷¹ Gazzâlî'de *Tehâfüt*'ünde söz konusu ilk sebebin farazi olmadığı ve bir hakikati olduğunu tespitle, O'nun zatından ayrı bir mahiyetinin ise olmaması gerektiğini dile getirerek, konuya ilişkin kelamcı yaklaşımı temsil eder.⁷² Vahyin takdim ettiği Allah ile filozofların izini sürdükleri *ilk sebebin* örtüştükleri ve aslında aynı şeyler olduğuna ilişkin bir kanaatin sahibidir. Felsefenin “*ilk neden*” olarak nitelediği ve mahiyeti ve formu ayrı olmayan bu temel ilkeyi, varlık kategorisi açısından diğer varlıklardan farklılık gösterdiğine filozoflar da kanidirler. Kelamcılar ise onların sunumunu yaptıkları şeyin din

⁶⁷ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 116.

⁶⁸ Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, 63.

⁶⁹ er-Rahmân 55/29.

⁷⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*.

⁷¹ Aygan, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, 111-131.

⁷² Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 109-111.

kurumunun merkezi kavramlarından biri olan *tanrı* ya da *Allah* olduğunu düşünürler. Farklı isimler ile anılıyor olmasına karşın, Gazzâlî'nin iddiası da ikisinin de aynı şey olduğu yönündedir. Fakat O, bununla yetinmez; filozofların çerçevesini çizdikleri “*ilk sebep*”, “*zorunlu varlık*”... öğretilerinin dinin çerçevelediği standartlarda, dile getirilmesi gerektiği halde bazı filozoflarca bunun ihlal edildiği şeklindedir. Onların ortaya koydukları argümanların dinin kabul ettiği standartları taşımadığını varsaydığı için de söz konusu filozofları yirmi noktadan tenkit etmiştir.⁷³ Şayet filozofların tespit ettikleri ilkelere karşılık gelen şeylerin dinin Allah olarak tespit ettiği şeye denk düştüğünü düşünmüyor olsaydı, filozofları dinin bakış açısı ile eleştirip bidat ve küfür ile itham etmesi anlamlı olmayacaktı.

Adamson; Tanrı söz konusu olduğunda hem Kindî hem de İbn Sînâ'nın, bir şeyin mevcudiyeti ve mahiyeti arasındaki ayrımın ortadan kalktığına dikkat çeker. Ona göre; söz konusu Müslüman filozoflara göre tanrının kendi varlığından başka bir mahiyeti, kendi zatına zâid bir niteliği yoktur. Tanrıdan başka, yaratılmış her bir şeyin, mümkün olan varlığından bağımsız olarak bir de özleri ve tabiatları olduğunu varsayan filozoflar mümkün varlıkların mevcudiyetlerini tanrıya borçlu oldukları, dolayısıyla oluşlarına gerekçeyi tanrıdan almaları gerektiğine ilişkin ortak bir kanaat sergilerler. Kindî'nin *varoluş* kavramıyla, İbn Sînâ'nın *mahiyet-varlık* ayrımındaki örtüşmeden hareketle Adamson, Kindî'nin de Sînâ'daki gibi bir mahiyet-varlık ayrımını mevcudata ilişkin paylaştığını tespit eder.⁷⁴ Onun varsayımına göre ise bu, felsefi temelli bir farkındalık değil, dinî kökenli bir kabulün ürünüdür.⁷⁵ İslam geleneğinde felsefi müktesebatın teoloji ile başından beri etkileşim içinde oldukları izlenimini güçlendirir.

3. Kelamda Mahiyet Tartışmalarının Uzanımları ve Ekoller Arası Tartışmalar

İslâm düşünce geleneğinde kelam ve felsefesinin problem alanlarından biri olan Allah'ın varlığının ispatı meselesi, ontolojinin diğer meseleleriyle de ilişkili olması itibarıyla, inanç ve düşünce ekollerinin en temel meselelerinden biridir. Zira Allah'ın varlığının ispatında kullanılan deliller, O'nun birliği, sıfatları, âlemle ilişkisi ve âlemin sonradan yaratılmışlığı... vb. gibi meseleleri doğrudan etkileyen tartışmalardandır.⁷⁶ Zira Allah'ın ispatı, varlık-mahiyet ayrımı dâhil, tanrı-âlem ilişkisinin tümüne dair bir değerlendirmeyi içerir. Bu anlamda felsefenin elde ettiği veriler, teolojik yorumların yönünü ve derinliğini belirleyen etmenlerden olmuştur. Fakat İslam geleneği özelinde teolojinin filozoflara rehberlik ettiği ve onların algılarında çıkış noktası ve belirteç olarak fonksiyon ifa

⁷³ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 212.

⁷⁴ Peter Adamson, “Before Essence and Existence: al-Kindî's Conception of Being”, *Journal of the History of Philosophy* 40/3 (2002), 297-312.

⁷⁵ Adamson, “Before Essence and Existence: al-Kindî's Conception of Being”, 297-312.

⁷⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 17-46, 47-54, 55-73.

ettiği yadsınamaz. Dolayısıyla karşılıklı etkileşimin olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁷ Gazzâlî teolojik kurgusunu oluştururken ne kadar Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefi argümanlarından etkilendiyse, İbn Sînâ ve Fârâbî de felsefi algılarında Müslüman teologların teolojik kurgularıyla etkileşim içinde oldular. Bu yüzdendir ki İbn Sînâ öncesi ve sonrası İslam kelamında tartışmaların hem konusu hem de terminolojisinin değiştiği iddia edilmiş, onun kelama yeni argümanlar eklediği, kavramsal içerik olarak da Müslüman mütekelimlerini etkilediği söylenmiştir.⁷⁸ Öte yandan İbn Sînâ'nın teolojik etkileri de felsefesine taşıdığı ve bunun neticesinde bazı sentezlere ulaştığı, İbn Rüşd tarafından tespit edilmiş, Modern dönemlerde de bu değerlendirmenin haklı olduğunun altı çizilmiştir.⁷⁹

İbn Sînâ mahiyet-varlık ayrımıyla, bir şeyin kendisine varlık veren sebebe duyduğu ihtiyacı açıklamak için, mahiyetin varlığı gerektirmediğini ve dolayısıyla mahiyetin varlıktan ayrı olduğunu savunur. İbn Sînâ, varlığı gerektirmeyen bir mahiyeti mevcudata kimin verdiği sorusunu sormak ve bu soruya sebeplilik üzerinden cevap vermek için, mümkün varlık hakkında *mahiyet-varlık* ayrımına gider. O bu tutumuyla, sebeplere duyulan ihtiyacın zeminini sağlamaya çalışır.⁸⁰ Robert Wisnovsky, bu tutumu ile onun felsefesindeki teolojik etkiyi dışa vurduğunu söyler.

Din açısından tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nun varlığı ve birliği kadar önemlidir. Fakat O'nun var olduğunu kabul etmek teolojik olarak nasıl bir varlık olduğu, mahiyetinin neliğinden kavramsal olarak öncedir. Bu yüzden tanrının mevcudiyeti anlamındaki varlığı, tüm diğer niteliklerine nispetle önceliklidir ve onlara temel teşkil eder.⁸¹ *Vacibu'l-Vucûd*, bu önceliği ifade ettiği için felsefi ve teolojik açıdan önemlidir. Varlıkta önce olmak, diğer var olan tüm mevcutların, da varlık gerekçesi olmayı gerektirir. Bu sebeptendir ki Mu'tezilî yaklaşım, Allah'ın kadîm olduğunu kabul etmekte ve "kîdem"i Allah'ın diğer sıfatlarından öncelikli bir değerlendirmeye tabi tutar. Allah kadimdir demek, O'nun olmadığı hiçbir vakit olmamıştır demektir, O "ebedidir" demek ise gelecekte de böyle bir durum olmayacaktır.⁸²

⁷⁷ Robert Wisnovsky, "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü, Çev. Arzu Meral", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 149-177; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 7 (2003), 61-77.

⁷⁸ Wisnovsky, "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü", 149-177.

⁷⁹ Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 145-172; Aygan, "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye", 111-131.

⁸⁰ Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, 83.

⁸¹ Zorunlu varlık başka bir şey aracılığıyla ve fâil sebep neticesinde vücuda gelmeyen, O'nun olmadığı bir zaman diliminden söz edilemeyeceği, kendisinden önce zamanın geçmediği varlık türüdür. Mümkün varlık ise buna göre herhangi bir şey aracılığıyla oluşmuş, kendinden önce zamanın geçtiği, bir başlangıç tarihi bir miladı olan ve fâil sebeple meydana gelmiş olan sair varlıklardır. Bir bütün olarak âlem mümkün varlık kategorisine girer.

⁸² Wisnovsky, "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü", 149-177.

Teolojik olarak kıdem, Allah'ı yaratılışın merkezi ögesi ve ilk illet, ilk sebep oluşunu ifade ederken, beka ise varlık ağacının her dönemde ona muhtaç olduğunu ifade eder.

İbn Rüşd bu sapmayı; bazı mezhepler, dinî kavramları açık anlamlarından saptırmak suretiyle kendi itikatlarına dayanak haline getirmiş, dinin naslarını kendi mezhep propagandalarına dayanak oluşturacak şekilde yorumlamışlar ve sonradan ihdas ettikleri veya ithal ettikleri hurafe yorumlarla, dini gerçek dışı inançlar haline getirerek insanların kafasını karıştırmışlardır. Hatta bu ekollerden bazılarının, Allah'ın varlığının ispatlanmasında peygamberlerin getirdiği haberin yeterli olduğunu ve aklî bir delillendirmeye gerek olmadığını düşünmüşlerdir...⁸³ Oysa İbn Rüşd'e göre akıl yürütme olmaksızın, nassı belirli bir bağlamda sunmak ve savunmak mümkün değildir. Çünkü nass, kendisine delil getirilen kültürel koşullarda inmemiştir. Bu yüzden koşulları ve nassı örtüştürmek için bile akıl yürütmek gerekmektedir.⁸⁴

Allah için “şey” demenin, O'nu şey olarak nitelemenin O'nu yaratılmış varlıklara benzetmek anlamına geldiğini varsayan teologlar, Allah'a ilişkin, şey kavramının kullanılmasına karşı çıkmış ve kullanılmasını yanlış bulmuşlardır. Zira “şey” kavramının “benzeri olan mahlûk”ları ifade eden ortak bir zemin olduğu varsayılmıştır. Muhtemelen bu algıya mesnet olan şey, İslam erken dönemlerinde şeyiyet ile cismaniyet (tecsim) arasında ilişki kurma çabası gösteren ekollere rastlanmış olmasıdır. Erken dönemde karşılaşılan bu durum tevhide ilişkin tedirginlikler oluşturmuştur. Bu tartışmalar literatüre de yansımıştır.⁸⁵

Öte yandan, Allah'a “şey” denilmesini onaylayan teologlar, söz konusu kavramın mevcudiyet ve varlık belirtisi olduğunu, madum için, şey denilmediğinden hareketle dile getirirler. Kaldı ki Allah “şey”i kendisine nispet eder ve kendisini “şey” olarak niteler.⁸⁶ İslam geleneği Allah'ı istisna eden bu durumu “eş-şeyun la ke'l-eşyâ” şeklinde formüle eder. Buna göre; “tanrı, sair eşyâ gibi olmayan bir şeydir”⁸⁷Tanrının mevcut oluşu dışındaki tabiatına ilişkin bütün diğer tartışmalar, O'nun (var)sayılmaya dayalı olarak anlamlıdır. Zira varlığı tartışmalı olan bir tanrının mahiyetini tartışmak anlamsız olacaktır. Bu yüzden olsa gerek; İslam geleneğinde ve Batı felsefe-teoloji geleneğinde, tanrının doğası, O'nun varlığına yaslanarak tartışılmış ikincil bir tartışma alanı olmuş, tanrının mahiyeti tartışmaları da varlığına ilişkin tartışmalardan daha geç dönemlerde olmuştur.

⁸³ Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâ'idi'l-mille*, thk. M. Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezi Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyya, 1998), 100-102.

⁸⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâ'idi'l-mille*, 101, 102.

⁸⁵ Emre Köksal, “İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 235-249.

⁸⁶ eş-Şûrâ 42/11.

⁸⁷ Wisnovsky, “İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar”, 85-118.

İslam geleneğinde tanrının *varlık ve mahiyet* ayrımı olmadığı, sıfatlarının O'na zâid olmadığına ilişkin vurgu, Mu'tezile tarafından “*alimun bi-ilmin huve hüve*” dile getirilmiştir. Buna göre “*Allah kendisinin aynı olan bir ilimle âlimdir*” anlamına gelir. Zira özsel nitelikleri zâta yaslanmış ve O'nun varlığına bağlı olsalar bile, zâtını aşan, O'nun dışında şeyler değildir.⁸⁸

İslam geleneğinde tanrının mutlak basit olduğunun kabulü, O'nun varlığı ve mahiyetinin aynılığı, O'na ilişkin varlık ve mahiyet ayrımının yapılmasını engellemiştir. Bu yönüyle tanrının mahiyeti tartışmasının İslam geleneğinde bir karşılığı olduğu söylenemez.

Erken dönem edebiyatında dile getirilmiş olan “*la tufekkiru filleh, velâkin fekkiru fi mahlukatilleh*” şeklindeki/yönündeki peygamber telkini, İslam müminlerini evren hakkında düşünmeye teşvik etmiş, Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin düşünmekten de onları uzak tutmuştur. İslam'ın tanrının doğasına ilişkin düşünmekten kaçınmak yönündeki tavrı, bazı çevrelerce konuya ilgisizlik olarak görülmüştür.⁸⁹ Oysa bize göre durum, geleneğin çözümüne modern Müslümanların razı olması ve bu çözümle yetinmeleri anlamına gelir. Allah'a ilişkin olarak felsefi literatürde dile getirilen tanrının mutlak basit olduğu, bazı açılardan temkinle karşılanmış ve kelamî çizgide eleştiriye tabi tutulmuştur.⁹⁰ *Basit* ifadesi, İslam geleneğinde bileşiğin zıddı olarak saf, katıksız, eksik olmayan mükemmel anlamında ele alınmış, literatür kavramın bu anlamı üzerinden şekillendirilmiştir. Tanrı'nın mutlak anlamda ontolojik olarak basit olduğunu savunan Farabi ve İbn Sînâ, Gazzâlî tarafından ayrıntılı bir eleştiriye konu edilmiş, böylece mahiyet tartışması İslam düşüncesinde sistematik felsefi bir konu olarak ele alınmasına önemli bir katkıda bulunmuştur.⁹¹ Mümkün varlıkların *varlık- mahiyet* ayrımına tabi tutulabilecekleri ise İslam geleneğinde felsefi olarak onay görmüştür.⁹²

Allah âlemden ayrıdır.⁹³ O, âlemin yaratıcısı ve mutlak hâkimidir. O'nun yüceliği, kelime anlamı ile ele alınınca, kendi iradesi dışında hiçbir kanun ve kural tanımayan bir mutlak hükümler olarak Allah, Kur'an'da ifade edilmiştir.⁹⁴ İslam kültür geleneğinde Allah'a ilişkin

⁸⁸ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 248, 250.

⁸⁹ Alvin Palantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, çev. Mehmet Sait Reçber (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 8 (Çevirenin önsözü).

⁹⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 109-111.

⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 109-111.

⁹² Râzî, *el-Muhassal*, 54.

⁹³ Her ne kadar panteist vahdet-i vücud anlayışlar tanrının evrenle içkin olduğunu varsayıyor olsalar bile, genel akım kelamcı yaklaşımlar, transandantal bir tanrı algısına sahiptirler. Bu algıya göre tanrı âlem ilişkisi delil medlul ilişkisidir. Burada evren varoluşu itibarıyla tanrının varlığına delâlet etmektedir. Dolayısıyla evrenden hareketle yapılacak bir okumada varlığı ispatlanmaya çalışılan tanrı olacaktır. Yani bu ilişki biçiminde tanrı medlul (varlığı ispatlanmaya/ delillendirilmeye çalışılan)dur. Eser ve müessir ilişkisi sanatçı ile sanat eseri ilişkisini ifade eder ki sanatçının varlığı sanat eserinde aranmaz.

⁹⁴ Abese 80/22.

kelamcılarının söyledikleri, Allah'ın tasvirini yapmayı amaçlamaz, aksine O'nun evrendeki yadsınamaz fonksiyonunu ortaya koymayı amaçlar. Vâcibu'l-Vucûd şeklindeki ifade de O'nun varlığının sair âlem açısından zarurî ve kaçınılmaz olduğunu ifade eder. “*el-Evvelu ve'l-âhiru...*” ifadesi de bu anlamda O'nun evrene nispetle nerede durduğunu ifadeye dönüktür. “*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*”⁹⁵ vurgusu ise teolojik olarak farklı paralel evrenlere imkân tanıyan tartışmalara kapı aralasa bile, bu ayetin verdiği en net mesaj, insanın yalnız kendisinin değil, insana nispet edilen eylem ve fiil gibi şeylerin de Allah'a ihtiyaç içerisinde olduklarıdır.

Kadir-i mutlak Allah algısı O'nun, buyruklarının kendisini bağlamadığı anlayışına kaynaklık etmiştir. Nesh'in imkânı da kaynağını bu yaklaşımdan alır. Zira mademki Allah dilediğini yapandır ve bağlayıcılığı olan her bir söz, O'nun dilediğini yapan olmasının önünde engel olacaktır. O halde, O'nun iradesini teolojik olarak hiçbir şeyin perdelememesi gerekir. Bu durum da ise, kendisine güven duyulan, verdiği vaadi yerine getiren Allah anlayışı, dilediğini yapan Allah anlayışına feda edilecektir.

Doğası itibarıyla kötülük ve kötü fiilleri kendinde bulundurmayan Allah, İslam geleneği içerisinde mutlak iyiyi temsil eder. Mu'tezile, Allah'tan sadır olan tüm eylemler iyidir (hasen). O, çirkini (kabih) işlemez şeklinde bir kanaate ulaşmıştır. Nazzâm, Câhiz, Esvârî, Allah'ın kötülüğü işlemeye kudreti yoktur, çünkü O'nun “zulme” ve “yalan”a gücü olsaydı, bu O'nun için bir eksiklik ve ihtiyaç sayılırdı demektedirler.⁹⁶ Bu söylem teolojik olarak farklı tartışmalara kaynaklık etse bile ekolün Allah'ı takdis ettiği ise açıktır.⁹⁷ Mu'tezilî âlimler, evrende somut birer gerçeklik olarak var olan şer/kötülükleri, âdil, her şeyi bilen ve her şeyden müstağni bir Allah anlayışı ile uzlaştıramamış ve O'nu kötülükleri yaratmaktan ve işlemekten tenzih etmişlerdir. Bu anlayışlarının bir gereği olarak, gerek iyi, gerek kötü e'alu'l-ibâda ilişkin fiilleri bir bütün olarak insana nispet etme yoluna gitmişlerdir.⁹⁸ Onların bu yaklaşımları temelde tanrının kutsallığını takdis etmektedir.

Kelamcılar, evrenin sonradanlığı ile Allah'ın yaratıcılığı arasında ilişki kurarlarken, bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olamayacağını öngörmüş, bir şeyin hem yokluk halinde hem de aynı zaman diliminde var olamayacağını düşünmüşlerdir. Bu durumda evren açısından tanrının varlığı bütün diğer sıfatlarından bağımsız olarak, zorunlu görülmüştür. Bu ayrımda âlem mümkün ve câiz varlık, Allah ise var olmaması düşünülemeyen zorunlu varlık

⁹⁵ es-Sâffât 37/95.

⁹⁶ Ebu'l-Hüseyn Hayyât, *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. (Evraku'ş-Şarkiya, 1993), 26, 27.

⁹⁷ el Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî (Mektebetü'n-Nahdâ, 1962), 6/1, 127; Ebu'l-Hasen Abdulcabbâr b. Ahmed b. Abdilcabbâr el-Esedâbâdî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 313.

⁹⁸ Ebu'l-Mûin Neseffî, *Bahru'l-Kelam*, nşr. Muhammed Sâlih el-Furfûr (Dimeşk: Dâru'l-Furfûr, 2000), 145.

olarak kategorik bir tasnife tabi tutulmuştur.⁹⁹ Vücut, mevcûd (var olan) anlamıyla İslam geleneğinde kullanılmış, kevn (oluş), mükevven gibi kavramlarla da ifade edilen bu kavram, İslâm filozofları tarafından zorunlu/vâcib-mümkün varlık şeklinde felsefi literatürde ele alınmıştır.¹⁰⁰ *Cevher-araz* ayrımı üzerinden Müslüman teologların kelimelerinde yaptıkları açılım ise evrenin sonradanlığına ilişkin kanaatin bu kurama dayandırılması olmuştur. Fakat bunun vahiyden mülhem bir tespit mi olduğu yoksa ondan bağımsız bir felsefi bulgu ve keşif olduğuna ilişkin bir şey söylemeye ise bu noktada imkân yoktur. Söz konusu ilişkide onların hareket noktasının ilki, cevherlerin arazlardan ayrı olamayacaklarıdır. İkincisi, araz olan her şeyin sonradan yani hâdis olmasıdır. Üçüncüsü, hâdis olanlardan ayrılamayan şeylerin de hâdis olmasıdır.¹⁰¹ Burada kelamcılar açısından önemli olan ise âlemin muhdes¹⁰² olmasından hareketle, bir muhdis ve yaratıcıya muhtaç olduğu sonucuna kelamcılar ulaşmış olmasıdır.¹⁰³ Bu bağlamda Madumun kendisini var etmesi de kelamcılar nezdinde mümkün görülmemiş ve bu durumda var edici bir varlığa ilişkin kanaatler; yaratıcı, varlık kazandırıcı bir güç olarak Allah'ı gündeme getirmiştir.

Eş'arî ekol içerisinde Cuveynî bu konuda, öne çıkan isimlerden olmuştur.¹⁰⁴ Zira *imkân delili* İmam el-Harameyn Cüveynî'ye nisbet edilmiştir.¹⁰⁵ Buna göre; mümkün olan her bir varlık hâdistir ve bu sonradan varlığın bir yapıcı (yaratıcı) sının olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla her hâdisin bir muhdisi vardır. Yani, her mümkün varlığın iki şeyden birini tercih eden fâili ve tercih edicisi vardır.¹⁰⁶ Gerek kelâmî olarak gerekse felsefi olarak ilk sebep, ilk neden (el-evvel)¹⁰⁷... vb. ilişkin nitelikler tespit edilmeye çalışılmış fakat bu varlığın doğasının ne olması gerektiğinden çok ne olmaması gerektiğine dair konuşulmuştur. Yani evrenden

⁹⁹ Ali Abdulfettah el-Mağribî, *el-Firâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995), 274, 275.

¹⁰⁰ Bilgehan Bengü Tortuk, "İbn Sina Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın 'Bir' Niteliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 83-104.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâ'idi'l-mille*, 105.

¹⁰² Muhdes varlık, mümkün varlığı temsil eder. Muhdeslik, başka bir şey tarafından varlık sahasına çıkarılan, kendisinden önce zamanın var olduğu, oluşumuna duyu organlarının şahitlik ettiği, oluşum süreci insan tarafından idrak edilen varlıktır.

¹⁰³ Hudûs delili, Mu'tezile tarafından ortaya atılmış, daha sonra mütekellimin tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Hudûs delilinin kıyas formu şu şekilde kurulmuştur. Âlem cevher ve arazlarıyla hâdistir. Her hâdisin bir muhdisi vardır. O halde âlemin muhdisi de Allah'tır. Bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987), 68-70.

¹⁰⁴ Mağribî, *el-Firâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 275.

¹⁰⁵ Fatih Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arîler'i Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1120-1141.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâ'idi'l-mille*, 112.

¹⁰⁷ Bu ifade Allah'ın Kur'an'da kendisi hakkında kullandığı bir kavramdır. Bu yüzden İslam geleneği kavramı kullanmakta bir beis görmemiştir.

hareketle tanrıya ilişkin bazı tespitle yapılabilmiş olsa bile, bu tespitlerin O'nun doğasına ilişkin olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır.

İslam'ın zorunlu/zaruri/vacib ve benzerlerine ek olarak, Allah'a ilişkin diğer bir vurgusu ise O'nun *bir* olmasıdır. Bu vurgu da köken itibarıyla felsefidir. Kur'an'ın konuya ilişkin ayeti ilahın birden fazla olmasının doğuracağı sıkıntıları felsefi akıl yürütmenin parçası olarak sunar. Tarih boyunca bu ayete ilişkin yorumlar da teolojik değil felsefi olmuştur. Vahdaniyet vurgusu, kalamcı literatürde *tevhid* şekliyle yoğun bir biçimde işlenmiş, kavramın içeriği ekoller arasında değişen şekillerde doldurulmuştur. Eş'arî gelenek tevhid tartışmalarında temânu delilini gerekçe olarak belirgin biçimde öne çıkarmıştır. Zira onlara göre ilahın iki olması birinin eksiklik ya da zayıflığının işareti olarak görülmüştür. Bu yüzden kaçınılmaz olarak bir olması gerektiği düşünülmüştür. Dilediğini yapan, otoritesini hükümferma etmek için kaçınılmaz olarak ilahın bir olması gerektiği düşünülmüştür.¹⁰⁸ Onların bu savunusu "*lev kene fihimâ alihatün...*"¹⁰⁹ ayetinden bağımsız ve ondan ayrı değildir. Aynı anda her ikisinin muradının asla gerçeğe ulaşamayacağını, çünkü birinin olması ötekinin irade ve kudretini sınırlar, değerlendirmesi ile temanu delilini söz konusu ayet aynı zeminde birleştirir.¹¹⁰ "Muradını gerçeğe erdirmeyen acizdir, aciz olan ise ilah olamaz" anlayışı konuya ilişkin değerlendirmelerin sonuç cümlesidir.¹¹¹ Allah birdir, bir inanç ilkesi olarak İslam geleneğinde belirleyici bir ilke olarak görev almış, Eş'arî ekol de bu ilkeyi kendi teolojik öncelikleri çerçevesinde onaylamış ve bu teolojik ilkeyi yorumlama yoluna gitmiştir.¹¹² Onlar bu anlayışları ile Allah'a yaratmada ve ulûhiyette şerik kabul etmemiş, *zât ve sıfatta* onu yegâne ilah olarak onaylamışlardır. Bu ilke çerçevesinde *zâtta* ve *sıfatta* O'nun benzeri olmadığını da Eş'arî ekol mümessilleri, bu ilkeden istihraç etmişlerdir.¹¹³

İbn Rüşd, *Tehâfüt et-tehâfütî'l-felâsife, el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille ve Faslu'l-makâl* adlı eserleri bağlamında, kalamcılarının Allah'ın varlığı ve birliği hakkında ileri sürdüğü delilleri bir değerlendirmeye tabi tutarak eleştirir. Onun bu tavrı İslam teolojik geleneğinin felsefi etkiler taşıdığından daha öte bir noktada, felsefi nosyona hesap verdiği ve felsefenin terazisinde tartıldığını gösterir. Gazzâlî'nin filozofları, kalamın terazisinde tartması ile Kelam-Felsefe ilişkilerin bir noktaya taşındığı gibi Kalamcılarının İbn Rüşd tarafından eleştiriye tabi tutulmaları ise bu etkileşimin karşılıklı olduğuna daha net vurgu yapar. O, "*Tutarsızlığın tutarsızlığı*" ile "*Filozofların tutarsızlığı*"ndaki, yargıcı (Gazzâlî) yargılayarak, bu etkileşimi bir başka aşamaya getirmiştir. Bundan sonraki süreçte gelen ve felsefi kalamcılar, bu etkileşimi gizleme gereği duymaksızın felsefi etkileri kelama ilişkin eserlerinde gösterdikleri gibi, felsefi

¹⁰⁸ Mağribî, *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 275.

¹⁰⁹ el-Enbiyâ 21/22.

¹¹⁰ Mağribî, *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 275.

¹¹¹ Mağribî, *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 275.

¹¹² Mağribî, *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 276.

¹¹³ Mağribî, *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 276.

eserlerine de kaydetmeden çekinmediler. Hatta bu ilişki sebebiyle İbn Haldun kelâmın felsefeleştigi eleştirisi yaparak, zaman içinde yaşanan değişimlerle kelâm ilminin felsefi bir karaktere büründüğünü, metot ve içerik itibarıyla felsefeden ayırt edilemeyecek bir konuma geldiğini, sonuçta saf kelâm formundan uzaklaştığını ifade etmektedir.¹¹⁴ Onun bu eleştirisi bile bir felsefe karşıtlığı olarak okunamaz. Zira İbn Haldun ikisinin bağımsız birer disiplin olmasına karşın birinin kendi metot ve formunu diğeri lehine kaybetmesinden yakınmaktadır. Zira ona göre kullandıkları zemin aynı olsa bile felsefe ve kelâmın amaç ve metotları birbirinden farklıdır. “Filozof, hareket ve sükun halinde olması itibarıyla cismi tetkik eder, kelamcı ise, faile (ve Allah'a) delil olması cihetinden onu inceler. Keza filozofun ilahiyata bakışı, mutlak vücuda ve zatının icabı olarak var olan şeye bakışından ibarettir. Mütakellimin, vücuda bakışı ise, mucide delalet etmesi itibarıyla budur.”¹¹⁵ Söz konusu gerekçeler bu iki yapının aynışmasına engel oluşturmuştur. Tarafların aynışmaları İbn Haldun'a göre gayelerinden uzaklaşmaları anlamına gelir. Bu eleştiri Taftâzânî tarafından da felsefe ve kelama yapılmış bir eleştiridir.¹¹⁶

Tevhidin kabulü, muhtemel tüm diğeri ilah adaylarını dışarda tutan ve *yaratıcı-yaratılan* ayrımına imkân tanıyan bir bakış açısı içinde sunulur.¹¹⁷ Bu tanrı olanın mahiyetini diğeri tüm diğeri mahiyetlerden ayıran bir nitelik arz eder.

Varlığında şeriki olmamak; O'nun yegâne ezeli olması, kıdemde şerikin olmaması anlamı taşır. O varken hiçbir şey yoktu, O varolmayı sürdürürken, hiçbir şey geriye kalmayacaktır. O, hem *el-evveldir*, hem de *el-âhirdir*.

Müslüman gelenek tevhidin alt başlıklarını şöyle formüle etmişlerdir:

1. Tevhid fi'z-zât, O'nun varlığının bir terkipten oluşmadığı, O'nun mutlak anlamda sâf ve ari olduğu zâtı itibarıyla bir ve tek olduğunu varsayar.
2. Tevhid fi's-sıfat, sıfatları itibarıyla da Allah'ın bir olmasıdır. Bunun anlamı da O'nun yaratılmış sair varlıktan ayrı olduğu, nitelikleri itibarıyla da O'nun benzerinin olmadığını varsayar.¹¹⁸
3. Tevhid fi'l-efâl; Allah'ın fiillerinde de şerikin olmaması gerektiğini varsayar.

İslam geleneği içerisine farklı ekoller, özellikle sıfatlar konusunda teşbih ve tescim kaynaklı sorunlar sebebiyle tevhid ilkesi çerçevesinde eleştiriye konu olmuşlardır.¹¹⁹ Söz konusu bu ekollerin özellikle Allah'ın kendisi hakkında Kur'an'da ifade ettiği şeylerin literal

¹¹⁴ Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/831.

¹¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/831.

¹¹⁶ Sa'du'd-din Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 100.

¹¹⁷ Muhammed Cafer, *Dirâsât fi akîdeti'l-İslamiyye*, 136, 137.

¹¹⁸ Muhammed Cafer, *Dirâsât fi akîdeti'l-İslamiyye*, 137.

¹¹⁹ Muhammed Cafer, *Dirâsât fi akîdeti'l-İslamiyye*, 140-195.

anlamıyla lafızcı bir yaklaşımla anlama gayretleri teolojik kaoslara kapı aralamış, İslam geleneği içinde bazı yeni fay hatları da tevhid ilkesi merkezli olarak varlık mahiyet sorunlarıyla paralel olmuştur.¹²⁰ Zâtında, evreni yaratmasındaki fiillerinde ve sıfatlarında bir ve tek olduğu, evrendeki yegâne ilah olduğu konusunda birçok ayet nazil olmuş olmasına karşın İslam geleneğinde cebrî ekol insanın eylemlerini de Allah'a nispet edecek kadar tenzihçi bir yaklaşım göstermiştir.¹²¹ Sıfatlar konusundaki tavırlarından dolayı Mu'tezile'ye, muattıla nisbesi de sıfatlar alt başlığındaki tutumları sebebiyle, tevhide ilişkin tartışma yüzünden verilmiştir.

Genel bir tavır olarak tevhide ilişkin sorunlu söylemlerin Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıktığı, tevhide muhalif sapkın algıların ise Müslüman ümmet içerisinde Hz. Peygamber döneminde var olmadığı varsayılır. Makrîzî'ye nispet edilen bir değerlendirmede; "Sahih ya da sahih olmayan hiçbir yolla Hz. Peygamber döneminde farklı tabaklardaki çok sayıdaki arkadaşları arasında, Allah'ın kendisine nispet ettiği şeyler hakkında soru soran ve O'nun kendisini vasf ettiği şeyin dışındaki bir şeyle onu nitelemeye yeltenen vârid olmamıştır..."¹²² Makrîzî'nin söylediği kadarıyla İslam erken döneminde tevhid konulu tartışmaların Müslüman gelenek tarafından yapılmadığı, bu tür tartışmaların daha sonra geleneğe eklemelendiği şeklindedir. Tevhide ilişkin sonraki dönemlerde ortaya çıkan inhirafların Müslüman toplumun aslından olmayan anlayışlarca eklendiği varsayılmıştır. Mesela müşebbihe, râşid halifeler döneminin sonunda Abdullah b. Sebe'nin önderliğini yaptığı Sebeyye ekolü tarafından Müslüman bünyeye sokulduğu varsayılmıştır.¹²³ Bu yaklaşım bir bütün olarak geleneğin hatayı kendinde değil dışardan ana gövdeye sokulmuş, hain girişimler olarak görülmesini sonuç vermiştir. Bu algının gereği olarak nerede hata yapıyoruz sorusunu sormak da doğal olarak mümkün olamamış, gelenekteki bazı yanlış anlayışları sapkın yapılar ürettiği görülememiştir. Oysa bugün, Kur'an'ın antropomorfist insan merkezci bir dili Allah'a ilişkin kullandığı bazı nitelermelerin teşbihçi ve tecsimci teolojik anlayışlara kaynaklık ettiği, bu anlayışların gelişmek için dışardan hain ellere ihtiyaç duymadığı, din dilinin doğasının bu algıları beslediği görülebilir.

"Bilâ keyf" tavrı olarak gelenekte yer alan yaklaşım da tevhid temelinde Müslüman geleneğin gösterdiği reflekslerin bir neticesidir ve önemli oranda Makrîzî'nin sözünü ettiği, "Kitapta kendisine bildirilenler ile yetinen ve yorumdan kaçınan peygamber arkadaşı bu kitlenin bakiyesi" tarafından teolojik olarak sürdürmüştür.¹²⁴

¹²⁰ Muhammed Cafer, *Dirâsât fi akîdeti'l-İslamiyye*, 137- 195.

¹²¹ Ebu'l-Vefâ el-Taftazânî, *'İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu* (Kâhire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve Tevzî', ts.), 100.

¹²² Taftazânî, *'İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 100,101.

¹²³ Taftazânî, *'İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 101.

¹²⁴ Bayram Çınar, *"Bilâ Keyf" Doktrini* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 45 vd..

Müşebbihe ve mücessime Allah'ın zatı ve sıfatları itibarıyla sair mahlûkatın dışında ve onlara benzer olmadığı ilkesini ihlal ederek tevhide muhalif bir tavır sergilemiş ve İslam teolojik geleneğinde bir krize sebep olmuşlardır. Fakat İslam geleneğinin değerlendirme biçimi bu algının nereden kaynaklandığı hangi dini metinlerin bu algıları beslediğini tespitinden uzaktır. Bu yüzden söz konusu algıların kökünü yine dışardan birileri olarak tespit etme eğilimi gösterir. Sebeilik¹²⁵ dışarıda düşman arayan bu algının sembolik günah keçisidir. Bu varsayıma göre Müslümanları saptırmak ve onların dinlerini tahrif etmek için başka din mensuplarının kurdukları tuzakların meyveleridir.¹²⁶ Bir başka günah keçisi ise gulat (aşırı giden) ekollerin temsilcilerin görüşleri olduğu varsayımdır, Bağdâdî, aşırı Şii grupların teşbihçi ve tecsimci akımlara öncülük ettiğini savunur.¹²⁷ Onun sözünü ettiği gultu's-Şiâ da İbn Sebe'nin liderliğini yaptığı Sebebiyye'dir. Çoğu zaman bu sapkın hareketlerin ehl-i kitap yapılarla ilişkilerinin kurulmaya çalışılması da bu bağlamda ifade edilmeyi hak eden bir şeydir.¹²⁸ Râzî'nin "*İ'tikâdât Firaku'l-Muslimin ve'l-Muşrikîn*" adlı eserinde, teşbihin İslam geleneğine Şiâ ile girdiğini söylediği aktarılmıştır.¹²⁹ Oysa özellikle tecsim ve teşbih bir zihin durumunun gereğidir ve bu zihinlerin soyutlama yapmaya mükteseatları ve zihinlerinin gelişmişlik derecesi elvermez. Vahiy metninin Teosantrik olduğu varsayılarak yapılan yorumlarda din dili sebebiyle kaçınma olanağı yoktur. Bu yüzden bir Truva atı algısı, anlamsız bir kuşku olarak görülebilir.

Allah'ın zâtı sıfat ve esmâ ve efaline ilişkin yanlış takdirler ve mahiyet arayışları kelimada yanlış tanrı algılarını sonuç vermiştir. Fiziksel âleme ilişkin tasnif ve değerlendirmeler ve varlığı temel elementlere ayırmada ulaşılan noktalar da bu teolojik yorumlara kaynaklık etmiştir. Allah'a ilişkin "*cisim*" şeklindeki değerlendirmeler bu algının sonucudur. Evreni araz ve cevher olarak ikiye ayıran ve mevcudata ilişkin bu ikisinden ya birine ya da ötekine mensup olmak şeklindeki bir tercihten dolaydır. Evren araz ise Allah cevherdir şeklindeki anlayıştan beslenir. Hişâm b. Hakem'in Allah'a ilişkin "*cisim*" değerlendirmesi döneminin felsefi algısının teolojik söylemdeki biçimi olarak yer almış ve sonraki dönemlerde Müslüman gelenek tarafından eleştiriye konu edilmiştir.¹³⁰ Zira İbn Râvendî'nin de Hişâm b. Hakem'den aktarımı, onun yaratılmış ile yaratıcı arasında ortak bir alanı kabul ettiğini ortaya koyar.¹³¹ Hişâm b. Sâlim el-Cavlaki, hakkında ki aktarım da Eş'arî tarafından yapılmıştır. Onun, Allah'ı insan süratinde tasavvur ederek, zât açısından tevhide

¹²⁵ İslâm geleneğinde, birliğin bozulması ilk fitnenin ortaya çıkışında önemli rol oynadığı ileri sürülen Abdullah b. Sebe'ye nispet edilen ekol. Bu ekolün Müslüman muhayyalesinde üstlendiği rol, "kökleri dışardan olan ve her türlü felaketten sorumlu tutulan" gizemli, şeytani bir yapıdır.

¹²⁶ Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 102.

¹²⁷ Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 102, 103.

¹²⁸ Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 104.

¹²⁹ Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 103.

¹³⁰ Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 106, 107.

¹³¹ Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 106, 107.

ihlal ettikleri iddia edilemese bile; Allah'ın nitelikleri itibarıyla tevhide muhalif davrandığı aktarılmıştır.¹³² Onların algılarına göre; Allah insanın niteliklerine sahiptir. Onun bu algısı “*leyse ke mislihi şeyun ve hüve’s-semiu’l-basir*”¹³³ ayeti çerçevesinde eleştiriye tabi tutulmuştur.

Sünni ekollerin, göreceli olarak daha geç dönem mensupları arasında da teşbih ve tecsimci ekollerin olduğu, mezhepler tarihi yazıcılığında dile getirilmiştir. Kerrâmîye, ekolünün literatüre yansıyan tanrı algıları, teşbih ve tecsim yönünde riskler içeren tevhid anlayışları olduğunu ortaya koyar.¹³⁴ Onlar Allah’a ilişkin sınır ve son takdir ederek, geleneksel algıdan farklılık göstermişlerdir. Ayrıca bu ekol, cevher ismini Allah’a nispet etmekte bir mahzur görmemiştir. *Şehristanî* ve *Bağdâdî* bu ekole ilişkin tanrı algılarını aktarır. İslam geleneğinin tecsim ve teşbih noktasında tevhidi ihlal ettikleri gerekçesi ile gelenek içi eleştirilerine mahal olarak yer alan haşeviye de kimsenin sahiplenmediği, kimliği açığa kavuşturulamamış, bir akımdan da söz edilir.¹³⁵ Rivayetçi ekollerin temsilcilerinden olduğu varsayılan bu yönelişin teolojik algısı da önemli oranda lafzıcıdır. Onlarca Allah’a nispet edilen insan merkezci niteliklerin Allah’a nispeti konusundaki ısrarları literatürde aktarılmıştır.¹³⁶ Haşevî anlayışın tevhide muhalif olduğu varsayılan yönelimleri önemli oranda din dili probleminin doğurduğu teolojik tartışmalar olduğu bu bağlamda söylenebilir. Hululcu yaklaşımların tevhide muhalif yaklaşımları, tanrı evren ilişkisinin doğurduğu zihin durumunun sorunlarındanır.

Haşeviye dışında müşebbihe temayülü gösteren Müslüman geleneğin bazı mümessilleri, bu anlayışları yerel kültürlerden devralmışlardır. Gelenek bu grupları haşeviyeden ayırmak konusunda itina göstermiştir. Zira tarafların eğilimlerine kaynaklık eden temel motivasyon kaynakları birbirinden farklılık gösterir. Haşevi gelenek vahyin dilinden beslenirken, hululcu yaklaşımlar yerel mitoloji ve felsefi kabullerden beslenirler. Bu anlayışın İslam geleneğinde yer almasına olanak tanıyan anlatının Cebrâil’in Arabî suretinde, ortaya çıkmasını olası gören anlatıdan beslenir.¹³⁷ Allah’ın beşer suretinde ortaya çıkması varsayılmış, bir şeyin bir başka şey suretinde ortaya çıkması algısı özellikle Şîî gruplar arasında popüler olabilmıştır. Bu yüzden Hz. Ali’nin hulul etmesi, bu teolojik ekollerde oldukça yaygın bir kabuldür. Hulul,

¹³² Taftazânî, *’İlmu’l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 107.

¹³³ eş-Şûrâ 42/11.

¹³⁴ Taftazânî, *’İlmu’l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 108.

¹³⁵ Varsayımına göre bu kitleye haşevi nisbesi, Hasan el-Basrî’nin ders halkasında başlangıçta önde bir yerlerde oturmalarına karşın, bu anlayışı temsil edenlerin geriye bir yerlere gönderilmesi sebebiyle verilmiştir. Bu nispetin Ehl-i sünnet tarafından ehl-i hadise yapılan bir nispet olduğu düşünülür. Bk. Ebu Ebdullah Âmir Abdullah Fâlih, *Mu’cemu’l-Elfâz el-Akîde* (Riyâd: Mektebetü Melik Fahd, 1997), 142, 143. Bu kitlenin kimliği hakkında farklı değerlendirmeler yapılmışsa da Ebu’l-Vefâ Taftazânî’nin değerlendirmesi bu grubun, ehl-i hadisçi bazı mütekellimlerden oluştuğu yönündedir. Onların Allah’a sıfat nispet etmelerine karşın, tecsim ve teşbihe düşüklerini varsayar. Bk. Taftazânî, *’İlmu’l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 109.

¹³⁶ Taftazânî, *’İlmu’l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 110.

¹³⁷ Taftazânî, *’İlmu’l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 111.

yerel bir kabul olarak, kutsal alana intibak etmek şekliyle varolmak çabasında bulunmuştur. Bu algının İsa'nın doğası tartışmaları çerçevesinde Hristiyan teolojisinde de etkin bir argüman olarak gündem oluşturduğu varsayılabilir. İncarnation “ulûhiyyetin bedenlenmesi” şeklindeki formülasyonla, ilahi olanın ete kemiğe bürünmesi şeklinde ifade edilir. Fakat bundaki kasıt, eti ve kemiği olanın ilahi ruhla ilişkiye girerek onun etkisine girmesi kast edilir. Yeni Ahit'te *Filipililer'e Mektup*'ta kendine yer bulan teolojik yaklaşım, Hz. İsa'nın ilahlaştırılmasında önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. Bu algılar bir bütün olarak, varlık mahiyet tartışması sorunlarıdır. Allah'ın varlığı hakkında sorun yaşamayan Müslümanlar, mahiyet tartışması bağlamında farklılaşmışlardır. İslam geleneğinde teşbih ve tecsimden yana tavır takınan ekollerden bazılarının ise soyutu algılamak konusundaki yetersizlikleri, onların somut bir tanrı algısına sahip olmalarını doğurduğu varsayılmış, *Beyâniye*'nin ve *Muğirîyye*'nin sahip olduğu, teolojik algı bu algılama sorunu etrafında yorumlanmıştır.¹³⁸

Sıfatlar konusunda tevhid tartışmasına geldiğimizde söylenmesi gereken ilk şey; Müslüman geleneğin sıfatları kabul eden bir yaklaşım gösterdiğidir. *Sıfatiye* ifadesi Allah'a sıfat nispet etmeyi onaylayan pozitif tavrı temsil eder. Dindarlık açısından bu nispet pozitif bir anlam taşır ve bu yaklaşımın shipleri doğru İslam'ın temsilcileri olarak İslam geleneğinde ele alınır. Buna karşı *ehl-i ta'til* olarak *muattıla*'nın, Allah'a sıfat nispet etmeyi onaylamadığı ve O'nun sıfatlarını kabul etmediği varsayılır. Allah'a sıfat nispetini onaylamadığı varsayılan *muattıla* Mu'tezile'dir.

Mu'tezile ekolünde Allah'ın sıfatlarına ilişkin değerlendirmeler, tevhid ilkesini riske etmemek temelinde ele alınmış, başlangıçta taaddüdü kudema endişesi, *zât-sıfat* algıların da tartışmayı belirleyen anahtar kavramlardan olmuştur.

Zât itibarıyla evrenden ayrı ve yalnız olan kâdim varlığın, zâta zaid ve ondan bağımsız niteliklerin nispeti ile tehlikeye gireceği varsayılmıştır.¹³⁹ Fakat zâta dayalı ve O'nunla kaim sıfat algısı ile bu tartışma, Muammer'in manâ teorisi ve daha sonra gelen Cubbâiler'in haller teorisi ile farklı bir noktaya evrilmiştir. Tanrıya yapılan nispetlerin, her zaman O'nu nitelemek anlamı taşımadığı, bazı durumlarda O'na nispet edilen bazı nitelikleri O'ndan selbetme amacı da güdeceği de, bu ekolün teolojik algısında gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Negatif din dili tanrıya ilişkin sınırlı konuşma imkânını varsayar. Bu algıda Allah'a nispet edilen bazı niteliklerin literal anlamı ile söz konusu özelliğin onda olmasını gerektirmediğini, bazı durumlarda söylenen niteliğin zıddının tanrıya nispetinin mümkün olamayacağını söylemeyi amaçlar. Allah âlimdir şeklinde dile getirilen Allah'ın ilmi tartışması bu durumda evren var

¹³⁸ Taftazânî, *'İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 105.

¹³⁹ “Özünden ötürü gerekli olanın varlığı, mahiyeti üzerine artık olamaz. Çünkü o varlık, mahiyetten müstağni ise, varlık O'nun niteliği değildir, O, mahiyetten müstağni değilse, özüne göre mümkün ve bir müessire muhtaç olur. Ve eğer o müessir mahiyetten başka ise, özünden ötürü gerekli olan başkası ile gerekli olmuş olur” değerlendirmesi yapar. Bk. Râzî, *el-Muhassal*, 63.

olmadan önce Allah neyi bilmekteydi, bilginin ezeliği ile varlığın ezeliği arasındaki korelasyonda, tüm bu tartışmaları yapmak yerine bu ifadenin Allah'ın cahil ve bilgisiz olmayacağını söylemeyi amaçladığı varsayılır. Nazzâm'ın konuya ilişkin diyalektiği literatüre yansımış ve gelenekte tartışılmıştır. Fakat Mu'tezilî ekolün bu konudaki söylem aralığı onunla sınırlı değildir. Teolojik tartışmaların yükünü kısmen azaltan ve asla sonuçlandırılması muhtemel olmayan münakaşalar yerine, O'na neyi nispet etmenin olası olmadığını ifade etmeyi amaçlayan daha pragmatik tartışmalar yapmayı hedefler görünür. Tevhidî zât ve's-sıfatı korumak, gayesinin kaynaklık ettiği bu tutum, kimilerinin Allah'a pozitif sıfatlar nispet etmesine engel olmuştur. Varsayıma göre "yaratılmışı nispet edilen hiçbir nitelik yaratıcıya nispet edilemez. Çünkü yaratıcı hiçbir surette ve hiçbir biçimde yaratılmışı benzetilemez" şeklindedir.¹⁴⁰ Eş'arî, Ebu Huzeyl el-Allâf'a "Allah âlimdir diyebilir misin?" diye sorulduğunda, O, "ben Allah hakkında O, ilim sahibidir derim, *İlim O'dur* ya da *O ilimdir*" şeklinde cevap vermiştir. Yani, "O, bir ilim ile âlimdir" şeklinde cevap vermiştir.¹⁴¹ Bu değerlendirmesini diğer sıfatlara ilişkin olarak da genelleştirmiştir.¹⁴² Konuya ilişkin bir başka değerlendirme de Allâf'ın, Allah âlimdir demenin O'nun kadir, olduğu anlamı taşıdığı, yine Allah hakkında O, hay'dır demenin, O'nun kudret sahibi olduğu anlamında olduğunu ifade ettiği şeklindedir.¹⁴³ Müslüman filozofların muhtemelen farkındalık eksikliklerine bağlı olarak Allah'a ilişkin dile getirmediikleri negatif din dili, yönündeki çabalar Müslüman teologlar tarafından yine felsefi bir etki ile gündeme gelebilmiştir. Bu felsefi geleneğin İskenderiye Yeni Eflatunculuğu olduğu ve bu teolojik söyleme önderlik yapan filozofun Yahudi filozof Philo olduğu bilinir. İslam geleneğinde *ehlu'l-isbat* da denilen, Allah'a sıfat nispet edenler, bu tartışmalarında zât'a zaid sıfalar ve zatâ zaid olmayan sıfatlar şeklinde bir ayrıma da gitmişlerdir. Mesela ilim ve kudret zâta zaid sıfatlardandır. Bu ifadenin anlamı ise söz konusu sıfatlardan hali olduğunda zât zarar görmez ve varlığını sürdürür şeklindedir.¹⁴⁴ Sıfatlar itibarıyla tevhid; Allah'ın zâtî sıfatlarında kendini bulan niteliklerle, kendisine layık olan bir şekilde; bir ve tek olup ortaktan münezzeh olarak, O'nu bilme ve ikrar etme anlamına gelir.¹⁴⁵

Ömer Türker; Kelamcılarının filozoflar ile aynı kavramı kullanmalarına rağmen, farklı anlamlar yüklediklerine vurgu yaparak "Kelam metinlerinde kimi zaman kullanılan *mahiyet* kelimesi, filozofların kullandığı mahiyet kelimesiyle karıştırılmamalıdır. Zira filozoflar zihni varlığı esas aldıklarından onların terminolojisinde mahiyet, değil dünyadaki fertlerinin zımında hepsinde aynı şekilde tahakkuk eden aklî bir anlamın olduğunu varsayarlar. Bu

¹⁴⁰ Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 113.

¹⁴¹ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 248-250.

¹⁴² Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 115.

¹⁴³ Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 116.

¹⁴⁴ Abdullah Fâlih, *Mu'cemu'l-Elfâz el-Akîde*, 171,172.

¹⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 128.

anlam, pek çok ferde eşit derecede nispet edilebildiğinden tümel bir kavramdır.... Oysa mütekaddimîn dönemi kalamcılarında küllî ve cüzî (tümel ve tikel) ayrımı bulunmamaktadır. Bunların yerine fıkıh usulü kavramlarından umûm ve husus kullanılmaktadır. Kuşkusuz kalamcılar da bir tür genelliği esas alırlar, fakat bu genellik, dilin kendi içinde taşıdığı genellik olup, mantıkta olduğu şekilde tek bir aklı anlamın pek çok şeye eşit olarak yüklenmeye elverişli olması anlamındaki genellik değildir.”¹⁴⁶ değerlendirmesinde bulunur.

Süreçte farklı algı ve anlayışlar ortaya çıkmış olsa bile günün sonunda İslam kalam ekolleri tanrının mahiyetinin bilinmezliği hususunda ittifak etmişlerdir. Kelamcı kanaat Allah'ın bir doğası olduğu, fakat bunun insan idrakını aştığı yönündedir. Bunlardan Mu'tezile'ye göre *Allah'ın zatını tavsif ettiği sıfatları haricinde ayrı bir mahiyet düşünmek tevhide aykırıdır* görüşünü savunur.¹⁴⁷ Ehl-i sünnet ekollerinin konuya ilişkin görüşleri bu konuda Mu'tezile ile örtüşür. Onlar, Allah'ın bir mahiyetinin olduğunu fakat bunun insan tarafından idraki söz konusu değildir görüşünde olmuşlardır. Evrenden ayrı ve ona benzemeyen bir Allah algısının alana yansımış bir perspektifi olduğu söylenebilir. Neseî, Allah ancak sıfatları aracılığıyla algılanabilir algısındaiken Onun sadece kendisinin bilebileceği bir *mahiyetinin* olduğunu söyler.¹⁴⁸ Ebu Mansûr el-Maturîdî, Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceğini; O'nun ancak yine kendisi tarafından bildirilen isim ve sıfatlarla bilinebileceğini söyleyerek alandaki nihai uzlaşya dikkat çeker.¹⁴⁹

Allah'ın bir mahiyeti olduğu, fakat O'nun bu mahiyetin bilinip bilinemeyeceği hususunda en keskin yorumu yapan kelamcı, hiç kuşkusuz Eş'arî kelamcı Cüveynî'dir. *Ona göre; her kim Allah'ın mahiyeti hususunda düşünür ve bir karara varırsa müşebbihe; her kim aynı konuda düşünür ve Allah'ın mahiyeti olduğunu reddederse muattıla ve yine her kim bu mahiyeti düşünür ve O'nun aklın idrakinin ötesinde olduğunu kabul ederse kişi işte o zaman muvahhit olur.*¹⁵⁰ Gazzâlî ise, Allah'ın mahiyetinin ancak esmâ ve sıfatları aracılığı ile bilinebileceğini söylemiştir.¹⁵¹

Yeni ilmi kelama mensup kalamcılar da Tanrı'nın zatı üzerinde düşünmenin İslam'da insan aklına yasaklandığını; çünkü iki varlık kategorisinin birbirinden farklılığı olduğunu

¹⁴⁶ Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

¹⁴⁷ Rüküddîn Mahmud İbnu'l-Melâhimî, *Kitabu'l-mutemed fi usuli'd-din* nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermont (London: y.y., 1991), 278.

¹⁴⁸ Ebu'l-Mûin Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/209.

¹⁴⁹ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 95-103; Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Daru Sadr-Mektebetü'l-İrşad, 2010), 89-91.

¹⁵⁰ Cuveynî, *el-Akide'tü'n-Nizamiyye*, 16.

¹⁵¹ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, çev. Osman Demir (Klasik Yayınları, 2012).

söylemişlerdir.¹⁵² Muhammed Abduh, “İslam, Allah'ın insan aklının konusu olarak seçilmesini değil, onun yarattıkları ve efali hakkında düşüncesini telkin eder” derken, bu yargısına “Allah hakkında düşünmeyiniz, mahlûkları hakkında düşününüz” hadisini gerekçe gösterir. Zira bir kelamcının yorum sınırı; Allah'ın kendisini Kur'an'da nitelediği şekli kabul etmektedir. İsmail Raci el-Farukî'ye göre, söz konusu bu ayetle birlikte Kuran, “Allah'ın kavramsallaştırılamazlığını” kesin bir şekilde insana ifade etmiştir.¹⁵³

Sonuç

Mahiyet varlık tartışmalarının İslam geleneğinde gündeme gelmesinin muhtemel iki nedeni olduğu varsayılabilir. Bunlardan ilki Allah-âlem ilişkisinin ortaya konulmasında Allah'ın yaratılmış evrenden ayrılığını vurgulamanın bir yolu olarak, mahiyet-varlık tartışması gündeme gelmiş olabilir. Konunun Müslüman gelenekte gündeme gelmesinin diğer muhtemel bir nedeni de Hristiyan geleneğin Hz. İsa'nın çifte doğası konulu tartışmaların etkisi olduğu varsayılabilir. Zira Müslüman gelenek Kur'an'ın Hz. İsa'nın peygamberlerden bir peygamber, kullardan bir kul olarak sunduğu İsa portresinin, ilaha ait niteliklerin insana ait niteliklerden ayrılması çabasında kullanışlı bir argüman olarak öne çıkmış olabilir. Sebep her ne olursa olsun, Müslümanlar “İlk neden”, “vâcibu'l-vucûd”...vb. felsefi tabanlı başka kavramları, yaratılmış evren yaratıcı tanrı kurgusu içerisinde teolojik bir argümana dönüştürmüşlerdir.

Yaratılış teorisi, evrenin kudemini savunmayı önleyen bir zemin olarak diğer tüm yapıya hayat veren temel kavram çiftidir. Zira evrenin ezeliyeti varsayıldığında bu kavram çiftine yaslanan ve evreni yaratılmış tasavvur eden tüm yapılar anlamsızlaşacaktır. Tanrı kavramı da buna dâhildir. Bu yönüyle İslam geleneğinde konunun felsefi değerlendirmesi, konunun teolojik ele alınmasından daha öncedir. Bir felsefi değerlendirmeye tanrıyı konu etmek ise Müslüman filozoflar üzerindeki teolojik etki ile izah edilebilir. Konu özelinde yapılacak en sade tahlil Müslüman gelenekte, filozofların teolojik algılar üzerindeki etkileri gözden uzak tutulamayacağı gibi, teolojik kabullerin de felsefi algıları belirlediğidir. Bu yüzden ki varsayılanın aksine İslam geleneğinin felsefeye karşı olması bir yana, felsefi çevreler ve teologlar İslam geleneğinde karşılıklı etkileşim içinde olmuştur. Bu durum da üretilen metinlerin felsefi olanlarında teoloji, üretilen teolojik metinlerde de felsefeye rastlanmasını kaçınılmaz hale getirmiştir.

XIII. Yüzyıla gelindiğinde ise ortaya konulan metinlerin birçoğunda gözlemlenen durum, söz konusu bu metinler ne kadar felsefi ise o kadar teolojik, ne kadar teolojik ise o

¹⁵² Zira “*leyse ke mislihi şey*” o herşeyden farklıdır, hiçbir şey ona benzemez anlamına gelen bir ifadedir ve muhataplarına benzerlik arayışına girmemeyi telkin eder.

¹⁵³ Kenneth Cragg, “Tadabbur al-Qur'an: reading and meaning”, *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in memory of Mohamed al-Nowaihi*, ed. Green, A.H. (Cairo: American University in Cairo Press, 1984), 181-195.

kadar felsefi olduklarıdır. Râzî ve Beydâvî'nin kelama ilişkin metinlerine bakıldığında bu daha net görülecektir. Gazzâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife (Errors of the Philosophers)* ile yaptığı ise yine varsayılanın aksine bir felsefe eleştirisi ya da karşıtlığı değil, bir felsefeci (filozof) eleştirisidir. Yani Gazzâlî bu metinde felsefeye karşı çıkmaz, O, bazı meşâî filozofların felsefi değerlendirmelerine ya da algılarına eleştiri yöneltir. Gelinek noktada son dönemde yapılan bazı modern araştırmalar, Müslüman filozofların birçok tartışmayı felsefi kaygılardan daha ziyade teolojik kaygılar ve teolojiden esinle tartıştıklarını ortaya koymuştur.

Varlık-Zât-Mahiyet ayrımında İslam geleneği, Allah'ın zâtı ve mahiyetinin eşit ve özdeş olduğunu, fakat sair varlıkların mahiyet ve varlık şeklinde ayrıldığını kabul etmiştir. Mevcut olmak anlamıyla varlıkta Allah, sair varlıkla eşittir. Bunun yanında; O, bir öze yani mahiyete sahip olmak açısından da sair varlıkla benzer. Fakat varlığının bir sebebe muhtaç olmaması ve kıdemi yönüyle ve mevcudatının mahiyetine eşit olması açısından ise Allah'ın âlemden ayrı ve ondan farklı olduğu varsayılır. Allah mahiyetinin varlığına özdeş ve Zâtından ayrı olmaması açısından ise mahiyet yönüyle sair mevcudattan ayrılır. Zira sair varlıkların mahiyetleri formlarından ayrı olduğu halde, Allah'ta mahiyet ve varlık özdeştir. Yani, hem mahlûkatın hem de Allah'ın gerçek olmaklıkları hasebiyle mahiyetleri vardır. Fakat Allah'ın mahiyeti ve formu özdeş ve eşitken, sair varlıkların mahiyet ve varlıkları birbirinden ayrıdır. Bu yön ise Allah ile sair varlık arasındaki ayrımı oluşturur.

Bu teolojik tartışmaların bir hasılası olarak, İslam geleneğinde (felsefeciler ve kelamcılar nezdinde) ulaşılan net sonuç; *Allah'ın evrenden ayrı ve ona benzemez olduğunu* ortaya koymak olmuştur.

Kaynakça

- Abdulcabbâr, el-Hâmedânî Kâdî. *el-Muğnî*. thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Abdullah Fâlih, Ebu Ebdullah Âmir. *Mu'cemu'l-Elfâz el-Akîde*. Riyâd: Mektebetü Melik Fahd, 1997.
- Adamson, Peter. "Before Essence and Existence: al-Kindî's Conception of Being". *Journal of the History of Philosophy* 40/3 (2002), 297-312.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 145-172.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 7 (2003), 61-77.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Aydın, Fatih. "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arîler'i Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1120-1141.

- Aygan, Fadil. “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ’da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”. *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 111-131.
- Cragg, Kenneth. “Tadabbur al-Qur’an: reading and meaning”. In *Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in memory of Mohamed al-Nowaihi ed: Green, A.H.* 181-195. Cairo: American University in Cairo Press, 1984.
- Cuveynî, İmam el Harameyn. *el-Akidetü’n-Nizamiyye*. nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kâhire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-turâs, 1992.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tarifât* ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çetin, İsmail. “Tanrı’nın Değişmezliği Problemi.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 39-52.
- Çınar, Bayram. “İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları”. *Din ve Bilim Dergisi* 3/2 (2020), 29-48.
- Çınar, Bayram. “*Bilâ Keyf*” *Doktrini*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Çoban, Bekir Zakir. “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm”. *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 13-27.
- Duygu, Zafer. “İsa’nın Yeni Ahit’te ‘Tanrı Oğlu’ olarak tanımlanması meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 155-181.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Makalatü’l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Evkuran, Mehmet. “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz”. *İslami İlimler Dergisi* 13 (2007), 45-62.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Fârâbî’nin Üç Eseri*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbu’l-Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-İktisad fi’l-İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Tehâfüt el-Felâsife*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyn. *el-İntisar*. thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku’s-Şarkiya, 1993.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche’nin Tanrı Oldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınevi, 2001.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed İbn Hasan. *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*. nşr. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Rüşd, Ebu’l-Velid. *el-Keşf an menâhici’l-edille fi akâ’idi’l-mille*. thk. M. Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezi Dirasâti’l-Vahdeti’l-Arabiyya, 1998.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. thk. Macîd Fahrî. Beyrut: Dâru’l-âfâk el-Cedide, 1982.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnu’l Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud. *Kitabu’l-mutemed fi usuli’d-din*. nşr. Wilferd Madelung-Martin Mc Dermont. London: y.y., 1991.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu’l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Esedâbâdî. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.

- Khan, Nasir. *Perceptions of Islam in the Christendoms: A historical survey*. Solum Publishers, 2006.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Köksal, Emre. "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 235-249.
- Macierowski, Edward. "İbn Sînâ'ya Göre Tanrının Bir Mahiyeti Var mıdır?" çev. İlyas Ersoy. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2013), 190-200.
- Mağribî, Ali Abdulfettah. *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru Sadr-Mektebetü'l-İrşad, 2010.
- Muhammed Cafer, Şemsu'd-din. *Dirâsât fi akîdeti'l-İslamiyye*. y.y.: Dâru't-t'ârif li'l-Matbuât, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Bahru'l-Kelâm* nşr. Muhammed Sâlih el-Furfûr. Dimeşk: Dâru'l-Furfûr, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Öz, Ruhullah. *Tanrı'nın Kimliği*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.
- Özler, Mevlüt. "Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 91-106.
- Palantinga, Alvin. *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?* çev. Mehmet Sait Reçber. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Porphyrios, Fenikeli. *İsagoge*. çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Râzî, Fahru'd-din. *el-Muhassal, Kelâma Giriş*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ. *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*. Kâhire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve Tevzî', ts.
- Taftazânî, Sa'du'd-din. *Şerhu'l-Akaid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987.
- Tortuk, Bilgehan Bengü. "İbn Sina Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın 'Bir' niteliği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 83-104.
- Türker, Ömer. "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75-92.
- Türker, Ömer. "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 35-50.
- Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". çev. Arzu Meral. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 85-118.

- Wisnovsky, Robert. "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü". çev. Arzu Meral. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 149-177.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*. 2 Cilt. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Yıldız, İbrahim. "Hıristiyanların Hz. İsa'yı İlahlaştırması: Kur'ân'da Bu Yanılgının Nedenleri ve Giderilmesi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 65 (2018), 305-324.
- Yiğit, Fevzi. "Varlık Mahiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 549-578.

Bursa Tasavvuf Kültüründe Mısrîlik ve Gazzîzâde Abdülatif Efendi'nin *Ravzatü'l-Müflihûn* Adlı Eserindeki Zümre-i Zâkirân

Egyptianism in Bursa Sufi Culture and Gazzîzâde Abdülatif Efendi's Book Titled *Ravzatü'l-Müflihûn* Community of Zâkir

Şemsettin ÇOBAN*

Öz

Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti olan Bursa, Osmanlı coğrafyasını tasavvuf kültürü açısından altı asır boyunca besleyen şehirlerdendir. Bursa tasavvuf kültürüne rengini veren temel tasavvufi yaklaşımlar ise Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Celvetiyye, Halvetiyye ile bu tarikatlara ait kollar olmuştur. Bu bağlamda Bursa'nın dinî ve sanatsal hayatını besleyen tarikatlardan biri de Halvetî-Mısrî geleneğinin devamı niteliğinde olan Ahmed Gazzî Dergâhı'dır. Medrese eğitimi almış olmasına rağmen Bursa'ya gelişinden sonraki süreçte Niyâzî-i Mısrî'nin tasavvufi görüşlerinden etkilenerek tasavvuf yoluna meyleden Ahmed Gazzî tarafından kurulan bu dergâhın Bursa tekke mûsikisi geleneğine önemli katkıları olmuştur. Zira bu dergâh kuruluşundan itibaren cami ve tekke musikisi sahasında pek çok mûsikişinasa ev sahipliği yapmıştır. Dergâhın üçüncü şeyhi olan Gazzîzâde Abdülatif Efendi Bursa vefeyâtnâmelerinin önemli bir halkasını teşkil eden *Ravzatü'l-Müflihûn* adlı eserinde hem kendi dönemi hem de büyük dedesi Ahmed Gazzî ve dedesi Mustafa Efendi döneminde dergâhta zâkirlik yapan mûsikişinas zâtların hayatları hakkında bilgilere yer vererek dönemin tekke mûsikisi kültürüne ışık tutmaktadır. 18. ve 19. yüzyıl Bursa tasavvuf kültürünün hem ilmî hem de sanatsal hayat bakımından önemli müesseseleri arasında yer alan Ahmed Gazzî Dergâhı zâkirlerinin bir bölümünü tekke mûsikisinin yanında cami mûsikisinin de önde gelen isimleri arasında yer almıştır. Bu çalışmada Gazzîzâde Abdülatif Efendi'nin *Ravzatü'l-Müflihûn*'undaki zâkirlerin hayat hikâyeleri bağlamında Ahmed Gazzî Dergâhı'nın Bursa dinî mûsiki kültüründeki yeri ve bu sahaya katkıları ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar: Bursa, Gazzîzâde Abdülatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn*, Zâkir, Mûsikişinas.

Abstract

Bursa, the first capital of the Ottoman Empire, has been among the cities that have fed the Ottoman geography for six centuries in terms of Sufi culture. The main Sufi approaches that gave color to Bursa Sufi culture were Nakşibendiyye, Kadiriyye, Celvetiyye, Halvetiyye and their branches. In this context, one of the sects that contributed to the religious and artistic life of the city is the Ahmed Gazzi Lodge,

* Öğretim Görevlisi, Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları, semsettincoban82@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4494-3700, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 24/06/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 02/08/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2023.

which is a continuation of the Halveti-Misrî tradition. Although he received a madrasa education, this dervish lodge, which was founded by Ahmed Gazzî, who was influenced by the mystical views of Niyâzî-i Mısırî and inclined towards mysticism in the process after his arrival in Bursa, made important contributions to the Bursa lodge music tradition. Because since its establishment, it has hosted many musicians. Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, the third sheikh of the convent, in his work called Ravzatü'l-Müflihûn, which constitutes an important link of the Bursa vefeyâtnâmes, sheds light on the lives of musicians who served as zâkir in the dervish lodge both during his time and during the reign of his grandfather's father Ahmed Gazzi and grandfather Mustafa Efendi. Some of the zâkirs of Ahmed Gazzi Lodge, which is among the important institutions of the 18th and 19th century Bursa Sufi culture in terms of both scientific and artistic life, were among the leading names of mosque music as well as lodge music. In this study, the place of Ahmed Gazzî Lodge in Bursa religious music culture will be discussed in the context of the life stories of the zâkirs in Gazzîzâde Abdüllatif Efendi's Ravzatü'l-Müflihûn.

Keywords: Bursa, Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, Ravzatü'l-Müflihûn, Zâkir, Musicians

Giriş

Bursa tasavvuf tarihi açısından önemli simalardan biri olan Niyâzî-i Mısırî Malatya'da doğmuş, çeşitli beldelerde yaşamış ve Limni Adası'nda vefat etmiştir. Bir taraftan ilim tahsili diğer yandan da tasavvufi bir arayışın sonucu olarak uzun yolculukların akabinde 1072/1661 yılında Bursa'ya gelmiştir.¹ Tasavvufî görüşleri ekseninde Bursa'da önemli tesirler bırakan Mısırîlik Bursa Mısırî Dergâhı, Atinalı Ali Rıza Efendi (Moralı) Dergâhı ve Ahmed Gazzî Dergâhı'nda tekkelerin kapandığı 1925 senesine kadar mevcudiyetini devam ettirmiştir.²

Niyâzî-i Mısırî sadece tasavvufi görüşleri açısından değil şiiirlerinin bestelenip tekke mûsikisi kültürünün önemli bir bölümünü teşkil etmesi bakımından da önem arz etmektedir.³ Zira tekke mûsikisi kültürü içinde Yunus Emre'den sonra şiiirleri bestekârlar tarafından bestelenen en mühim mutasavvuf şairlerden de biridir.⁴ Dolayısıyla Bursa dergâh çevrelerinde onun görüşleri ekseninde bir tasavvuf anlayışını ortaya koyan bu üç dergâhta dönem itibariyle pek çok mûsikişinas ve zâkir de yetişmiştir. Bursa Mısırî Dergâhı'nın son şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi bu durumu *Gülzâr-ı Mısırî*, *Yâdigâr-ı Şemsî* ve *Dildâr-ı Şemsî* isimli eserlerinde genişçe ele almaktadır. Diğer taraftan Bursa tekke mûsikisi tarihinde iz bırakan bir diğer müessese olarak Ahmed Gazzî Dergâhı zâkir ve mûsikişinaslarının sayıca epey fazla olarak kaynaklara yansımaları bu durumun bir diğer delilidir. Öte yandan bu iki dergâhta şeyhlik yapan Gazzîzâde Abdüllatif Efendi ve Şemseddin Efendi'nin eserlerinde bu birikimi önemli

¹ Suat Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 402-403.

² Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017), 626-649-659.

³ Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 660.

⁴ Ahmet Hakkı Turabi, "Niyâzî Besteler: Mısırî'nin Mûsiki Kültürümüzdeki Yeri", *Niyâzî-i Mısırî Dönemi ve Tesirleri* içinde, ed. Mustafa Efe-Olcay Kocatürk (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2019), 151.

ölçüde kayıt altına alarak nakletmiş olması da Bursa dinî mûsiki tarihi bakımından önem arz etmektedir.

1. Mısırılık ve Bursa Mısırî Dergâhları

Anadolu ve Rumeli coğrafyasında en fazla tekkesi olan tarikatlardan biri Halvetiyye'dir.⁵ Başlıca dört şubeye ayrılan Halvetiyye tarikatı bu şubelere mensup diğer kollarıyla kırk civarında isim altında tasavvuf tarihi içinde yer almıştır. Halvetiyye ve şubelerinin sayıca bu kadar çok olması Osmanlı coğrafyasındaki etki sahasını da ortaya bir bilgidir. Zira Halvetiyye'nin dört ana şubesinin pirllerinden Dede Ömer Rûşenî'nin (ö.892/1487) Aydın'da, Muhammed Hamîdüddin Cemâlî el-Bekrî'nin (ö.899/1494) Aksaray'da, Ahmed Şemseddin'in (ö.910/1504) Manisa civarında, Şemseddin b. Ahmed Ebi'l-Berekât'ın (ö.1006/1597) ise Zile'de dünyaya gelmiş olmaları Halvetiyye ve kollarının Anadolu'daki etki sahasını ortaya koyan önemli bilgiler arasındadır.⁶

Osmanlı dönemi tasavvuf tarihi içinde Halvetiyye ve kolları arasında yer alan Mısırılık bu etkinin en güçlü biçimde görüldüğü kollardan biridir. Ahmediyye tarikatının şubeleri içinde yer alan Mısriyye, Niyâzî-i Mısırî'nin eserleri, fikirleri ve yaşam biçimi etrafında şekillenerek geniş bir alanda etki sahibi olmuştur. İsmi Mehmed Niyâzî olup babası Nakşibendiyye dervişlerinden Ali Efendi'dir. Malatya civarında Soğanlı isimli bir köyde dünyaya gelmiş ve genç yaşında önce Mardin'e daha sonra ise ilim tahsili için Mısır'a gitmiştir. Mısır'da uzun müddet kalmasından dolayı Mısır'a nispetle Mısırî lakabıyla şöhret bulmuştur. Mısır'daki tahsilinin ardından Elmalı'da Ümmî Sinan'dan tarikat feyzini tamamlayıp çeşitli şehirlerden geçerek Bursa'ya gelmiş ve Abdal Çelebi isimli bir zâtın kendisi için yaptırdığı dergâha yerleşmiştir.⁷ Niyâzî-i Mısırî'nin seyr-u sülûkunda Mısır'da kendisinden çokça istifade ettiği Kâdiriyye meşâyihinden bir zât ile özellikle Ümmî Sinan'ın büyük bir yerinin olduğunu Mehmed Şemseddin Ulusoy *Gülzâr-ı Mısırî* isimli eserinde nakletmektedir.⁸ İki ayrı dönemde olmak üzere Bursa tasavvufi hayatında önemli tesirler bırakan Niyâzî-i Mısırî tasavvufi görüşleri ekseninde siyasi otoritenin kararları neticesinde bir defa Rodos'a iki defa da Limni Adası'na sürgün edilmiştir. Limni'ye ikinci sürgününden sonra 1694'de yetmiş sekiz yaşında iken Limni Adası'nda vefat edip buraya defnedilmiştir.⁹

1072/1661 senesinde Bursa'ya gelen Niyâzî-i Mısırî dergâha yerleştiği 1080/1669 senesine kadar Bursa'da çeşitli mekânlarda misafir olmuştur. Dergâhın inşası tamam olunca

⁵ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 226.

⁶ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004), 393-394-396-399.

⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 403-404.

⁸ Mehmed Şemseddin Ulusoy, *Gülzâr-ı Mısırî (Niyâzî-i Mısırî ve Bursa Mısırî Dergâhı)*, haz. Mustafa Kara, Serhat Gültaş, Sedat Akay (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2021), 32-33.

⁹ Kara, *Bursa'da Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 632-633.

tarikatin usûl ve adabına göre âyîn icra olunmaya başlanmıştır. 1217/1802 tarihinde ise Morali Namık Paşa tarafından tamir olunan Mısırî Dergâhı Sultan Abdülmecid Han'ın cülûsunda genişletilerek yenilenmiştir. 1855 Büyük Bursa Depremi'nde yine zarar gören dergâhın 1903 yılında belediye tarafından bir bölümü yol için istimlak edilmiş olup¹⁰ Cumhuriyet Dönemi'nde dergâhların kapatılmasından sonraki süreçte yıkılarak yerine günümüzdeki postane binası inşa edilmiştir.¹¹

Bursa tasavvuf tarihi açısından önde gelen müesseseler arasında yer alan Mısırî Dergâhı cehri zikir ile âyîn icra olunan dergâhlar arasında yer alması sebebiyle şehrin tekke mûsikisi kültürüne katkısıyla da önemi haizdir. Zira dergâhın son postnişîni Mehmed Şemseddin Efendi tarihsel süreçte bu dergâhta yetişen zâkir ve mûsikişinaslar hakkında *Gülzâr-ı Mısırî* ve *Bahâr-ı Şemsî* adlı eserlerinde bilgilere yer verirken kendi mûsiki birikimi ve icracılığıyla ilgili olarak da *Dildâr-ı Şemsî* isimli eserinde önemli atıflarda bulunmuştur.¹²

Bursa'da Mısriyye kültürüne mensup bir diğer dergâh Atinalı Ali Rıza Efendi Dergâhı'dır. Veli Şemseddin Mahallesi'nde inşa olunan dergâhın banisi Ali Rıza Efendi'dir. 1253/1837 yılında inşası tamamlanmış vakfiye tanzimiyle imam hatip ve müezzin kayyım tayin edilmiştir. Sırasıyla Ahmed Bedrettin Efendi, Mustafa Lütfullah Efendi, Kaya Ali Rıza Efendi ve Muhsin Ukkâşe Efendi dergâhta postnişîn olmuşlardır.¹³ Bursa'da Mısriyye'ye mensup bir diğer dergâh ise Ahmed Gazzî Dergâhı'dır.

2. Bursa Ahmed Gazzî Dergâhı ve Postnişînleri

2.1. Ahmed Gazzî (ö. 1150/1738)

Bursa tasavvuf tarihinin önde gelen müesseselerinden biri de Halvetiyye'nin Mısriyye koludur. Medreseliler-mutasavvıflar çekişmesinin yaşandığı bir süreçte Bursa'ya gelişinden sonra tasavvufî görüşleri ekseninde Niyâzî-i Mısırî büyük bir ilgiye ulaşmıştır.¹⁴ Onun Bursa'daki halifelerinden biri olan Ahmed Gazzî'de mürşidi gibi aslen Bursalı olmayıp daha sonra bu şehre gelmiştir. 1643 yılında Filistin'in Gazze şehrinde dünyaya gelen Ahmed Gazzî Mısır'da iyi bir medrese eğitimi görüp uzun bir müddet medrese hocalığı yapmıştır. Anadolu'da önce İstanbul'a gelip bir süre bu şehirde dersler vermiş 1676 yılında ise Bursa'ya

¹⁰ Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, 44.

¹¹ Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, 226.

¹² Şeyh Mehmed Şemseddin Mısırî, *Niyâzî-i Mısırî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat (Dildâr-ı Şemsî)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 79-87-112-126-127-155.

¹³ Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları I-II (Yâdigâr-ı Şemsî)*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy (Bursa: Uludağ Yayınları 1997), 250-253-255-259.

¹⁴ Mustafa Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 33/176.

gelmiştir.¹⁵ Bursa'ya gelişinden sonra çeşitli medreselerde hocalık yapan Ahmed Gazzî bu yıllarda tasavvuf kültürüne daha mesafeli bir bakış açısına sahip iken¹⁶ Niyâzî-i Mısırî ile tanışması onun hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Kırk gün gibi kısa bir sürede seyr-u sülûkunu tamamlayan Ahmed Gazzî'ye şeyhi Niyâzî-i Mısırî tarafından hilafet verilmiştir.¹⁷

1696 yılında hac dönüşü dergâhını inşa ettiren Ahmed Gazzî 1737 yılına kadar kesintisiz 42 sene dergâhın şeyhliğini yapmıştır. Dergâhında münzevi bir hayat yaşayan Ahmed Gazzî tüm zamanlarını ders ve zikir halkalarında geçirerek 6 Aralık 1737 tarihinde vefat etmiş ve dergâhtaki odasına defnedilmiştir. Tefsir, akâid ve edebi sanatlar hakkında 10 civarında eseri günümüze ulaşmıştır.¹⁸

2.2. Mustafa Nesib Efendi (ö. 1202/1788)

Ahmed Gazzî'nin torunu olan Mustafa Efendi 1135/1723 yılında dünyaya gelmiştir. Babası Abdülatif Efendi vefat edince dedesi Ahmed Gazzî'nin himayesinde yetişmiştir. Dedesinin vefatı üzerine onun vasiyeti gereği 1150/1737 senesinde dergâha şeyh olmuş ve elli iki sene hizmet etmiştir. 1202/1788 senesinde vefat ederek dergâhta dedesi Ahmed Gazzî'nin yanına defnedilmiştir.¹⁹

Dedesi Ahmed Gazzî gibi devrinin ilim ehli mutasavvıf zâtları arasında yer alan Mustafa Efendi özellikle tefsir ilmine vâkıf bir zât olup Arapça ve Farsça'ya hâkimiyetiyle de tanınmıştır. Tasavvufi mahiyette *Tezyînü'l-Makâmât* ve *Tebyînü'l-Mürâtebât* adlarında eserleri mevcuttur. Dergâhtaki postnişînliği döneminde mahir pek çok zâkir ve mûsikişinas yetişmiştir. Hatta küçük yaşlarda eğitim aldığı hocalarından biri de dergâhın sıbyan mektebi hocası ve dönemin önde gelen mûsikişinas zevatı arasında yer alan Hastazâde Abdullah Efendi'dir.²⁰

2.3. Gazzîzâde Abdülatif Efendi (ö. 1247/1831)

Dergâhın üçüncü şeyhi ise Ulu Camii imamlarından Esad Efendi'nin oğlu ve Mustafa Nesib Efendi'nin kızı tarafından torunu olan Abdülatif Efendi'dir. Babasını küçük yaşta kaybedince dedesi Mustafa Efendi'nin himayesinde yetişmiştir. Dedesi vefat edince on iki yaşında dergâha şeyh olmuş, on sekiz yaşında ise Ulu Cami'de tefsir okutmaya başlamıştır. Celvetî ve Nakşî icazetleri de bulunan Abdülatif Efendi dergâhında Halvetî-Mısırî usûlünü icrâ

¹⁵ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 201, Hamdi Tekeli, "Gazzî Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 13/539.

¹⁶ Eşrefzâde Ahmed Ziyaeddin Efendi, *Gülzâr-ı Sülehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*, BEEK, Orhan Kit. nr. 1918/2, vr. 104a; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, 125.

¹⁷ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 202; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 673.

¹⁸ Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 674-677.

¹⁹ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 210-212.

²⁰ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 210-211, Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 683.

etmiştir.²¹ Elli yedi yaşında iken 1831 senesinde vefat eden Abdülatif Efendi dergâhta büyük dedesi Ahmed Gazzî'nin yanına defnedilmiştir.²² Devrinin önemli bir mutasavvıfı olarak ömrünün büyük bir bölümünü dergâhında ilim tahsiliyle eser vermeye adanmıştır. Bursa'da yaşayan mutasavvıf zümre içinde İsmail Hakkı Bursevî'den sonra en fazla eser veren kişidir.²³ Mısırî Dergâhı'nın son şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi *Yâdigâr-ı Şemsî*'de eserleri hakkında şöyle bir liste vermektedir:

1. *Fütûhât Kenzü'l-Kur'ân,*
2. *Kerâmât-ı Evliyâ,*
3. *Ravzatü'l-Müflihûn,*
4. *Andelîb-i Uşşâk,*
5. *Menâkıb-ı Evliyâ,*
6. *Vakâyi-ı Baba Pâşâ,*
7. *Dürretü'l-Beydâ fi Beyân-ı Şerefi'l-Mustafâ,*
8. *Kitâbu'z-Zahûre tercemesi,*
9. *Muhtasar Cem'i'l-Furûk,*
10. *Mecme'u'l-Furûk Müftekarru'l-Muhtâc.*²⁴

Çoğunluğu tasavvuf ve tefsir konularında olmak üzere kırka yakın eser veren Abdülatif Efendi Bursa vefeyâtnâmelerinin en mühim halkalarından olan *Ravzatü'l-Müflihûn* ve *Hülâsatü'l-Vefeyât* isimli eserleri ile tanınmaktadır. *Hülâsatü'l-Vefeyât*'ı neşredilmiş²⁵ ancak *Ravzatü'l-Müflihûn* adlı eseri üzerinde tamamlanmış bir çalışma bulunmamaktadır. Abdülatif Efendi *Ravzatü'l-Müflihûn*'u yine Bursa vefeyâtnâmelerinin önemli bir halkasını teşkil eden Eşrefzâde Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin *Gülzâr-ı Sülehâ*'sına zeyl olarak kaleme aldığını bu eserinin mukaddimesinde dile getirmiştir.²⁶ Eser bir mukaddime ile ravza ismi verilen yedi bölüm ve bir hatimeden oluşmaktadır. Mukaddime kısmı tasavvufî mahiyette olup burada seyr-u sülûkun hâllerinden bahsedilmektedir. 1. Ravza meşâyih 2. Ravza müderrisler, 3. Ravza vaizler, 4. Ravza âşiklar ve üveysîler, 5. Ravza hatip, hoca ve hattatlar, 6. Ravza şair ve zâkirler, 7. Ravza ise mevâli terceme-i hâllerine ayrılmıştır. Hâtime kısmında ise eserde ele

²¹ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: 1975), 1/102.

²² Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, 127, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 215.

²³ Osman Türer, "Gazzîzâde Abdülatif Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 13/540.

²⁴ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 215.

²⁵ Bkz. Gazzîzâde Abdülatif Efendi, *Hülâsatü'l-Vefeyât (Bursa'da Medfun Meşâyih'in Kısa Hayatı)*, Haz. Mustafa Demirel (Bursa: Bursa Büyükşehir Kitaplığı, 2014).

²⁶ Gazzîzâde Abdülatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn*, BEEK, Orhan Kit. nr. 1041. vr. 1b.

alınan isimlerin genel hâllerine yer verilmiştir.²⁷ *Ravzatü'l-Müflihûn*'un tek yazma nüshası Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki müellif hattı nüshasıdır.²⁸

Bu makalenin konusu 6. Ravzanın alt başlığını teşkil eden zâkirler kısmıdır. Abdülatif Efendi bu bölümde Gazzî Dergâhı'nda zâkirlik yapan dokuz zâtın hâl tercemelerini ele almadan önce zâkirlik ile ilgili kıymetli bilgiler vermektedir. Zâkirlik ve icrâcılığın türlerinden bahsederken mûsikinin insan ruhu üzerindeki tesirlerini ve bu ilişkiyi bir mutasavvıf gözüyle ele almaktadır.

2.4. Ahmed Hasib Efendi (ö. 1283/1866)

Gazzî Dergâhı'nın dördüncü postnişîni olan Ahmed Hasib Efendi, babası Gazzîzâde'nin vefatı üzerine 1831 yılında şeyhlik görevine başlamış ve vefatına kadar bu görevi devam ettirmiştir. Kendisinin herhangi bir eseri bulunmayan Ahmed Hasib Efendi ilim ehli, fazıl ve nazik bir zât olarak bilinmiştir. Hafızlığı ve güzel kıraati ile temayüz eden Hasib Efendi'nin bu vasfını Mısrî Dergâhı'nın son şeyhi Şemseddin Efendi, babası İsmail Nazif Efendi'den nakille *Yâdigâr-ı Şemsî*'de dile getirmiştir. 1283/1866 yılında vefat etmiş ve dergâhın haziresine defnedilmiştir.²⁹

2.5. Necib Efendi (ö. 1285/1868)

Ahmed Hasib Efendi'nin vefatı üzerine meşihat makamına geçen Necib Efendi dergâhta en kısa süre şeyhlik yapan kişidir. Zira 1285/1866 yılında şeyh olmuş iki yıl şeyhlik yaptıktan sonra vefat etmiş ve dergâha defnedilmiştir.³⁰

2.6. Cemal Efendi (ö. 1296/1879)

Gazzî Dergâhı dördüncü postnişîni Ahmed Hasib Efendi'nin kızı Sıddîka Hanım ile İzzet Ağa'nın evliliğinden dünyaya gelmiş ve 1285/1868 senesinde dergâha şeyh olmuştur. Mehmed Şemseddin Mısrî'nin muasırı olarak Mısrî Dergâhı bitişiğindeki mektebe devam etmiş, saf ve temiz bir zât olarak bilinmiştir. Çocuğu olmamış ve 1879 senesinde vefat ederek dergâha defnedilmiştir.³¹

2.7. Ali Sırrı Efendi (ö. 1322/1904)

Gazzîzâde Abdülatif Efendi'nin kızı Zehra Hanım tarafından torunu olan Ali Sırrı Efendi İncirli Dergâhı şeyhi Nafiz Efendi'nin mahdumu Galip Efendi'nin oğludur. Tasavvuf terbiyesine pederi Nafiz Efendi'den başlayıp pederinin vefatı üzerine Ricâl-i Şa'bâniyye'den Kuş Atalı İbrahim Efendi'den devam etmiştir. Osman Şems Efendi'den de istifade eden Ali

²⁷ Kadir Atlansoy, *Bursa Şairleri* (Bursa: Asa Kitabevi 1998), 108; Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*, 73.

²⁸ Bkz. Gazzîzâde Abdülatif Efendi, *Ravzatü'l-Muflihûn*, BEEK Orhan Kit. nr.1041.

²⁹ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 216; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 685-686.

³⁰ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 216; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 686.

³¹ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 216-217.

Sırrı Efendi, babasından kalma İznik'teki şeyhlik vazifesine devam ederken Ahmed Gazzî Dergâhı şeyhliğine tayin edilmiştir. On altı yıl bu görevi devam ettiren Ali Efendi 1904 senesinde İstanbul Abdiye Tekkesi'nde vefat etmiş ve Karaca Ahmed'de Osman Şems Efendi civarına defnedilmiştir. Herhangi bir eseri olmayan Ali Sırrı Efendi ta'lik hattında devrinin meşhur hattatları arasında zikredilmiştir.³²

2.8. Bedrettin Efendi (ö. ?)

Ali Sırrı Efendi'nin 1904 yılında vefatı üzerine dergâhın meşihat makamına gelmiştir. *Yâdigâr-ı Şemsî* müellifi Mehmed Şemseddin Efendi bu eserinde dergâhın son şeyhi olarak Bedreddin Efendi'yi nakletmiştir. 1914 yılında basılan *Yâdigâr-ı Şemsî*'de dergâha dair verilen bilgiler Bedreddin Efendi ile sona ermektedir.³³ Ahmed Gazzî Dergâhı tekke ve zaviyelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar faaliyetlerine devam etmiştir. Bedreddin Efendi'nin 1914 sonrasındaki postnişînliği ve vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşamamıştır.³⁴

3. Ravzatül'l-Müflihûn'da Abdüllatif Efendi'nin Zâkirlik Hakkındaki Görüşleri

Gazzîzâde Abdüllatif Efendi *Ravzatü'l-Müflihûn* adlı eserinde dergâhında zâkirlik yapan şahıslara bölüm ayırmış ancak bu bölüme geçmeden önce zâkirlik hakkında önemli bilgiler vermiştir. Bu bağlamda kendi mûsikişinaslığına dair bir bilgi vermemekle birlikte Gazzî Dergâhı'nın zengin dinî mûsikî ortamında yetişen bir mutasavvıf olarak müzik felsefesine dair güçlü bir birikiminin olduğu da anlaşılmaktadır. Abdüllatif Efendi'nin bu husustaki görüşlerini sadece latinize ederek veriyoruz.

Üçüncü Bahis Zâkirlerin Beyanı Hakkında

“Bu topluluğa Arapça'da kavvâl, âşıkların lisanında müşevvik ve dervişlerin lisanında da zâkir diye tabir ederler ki bu zâtlarda kendi içinde birkaç guruba ayrılır. Bunların bir türü gayet mûsikiye aşınadır. Üstâz-ı küldür. Mûsikiye dair bütün ilimlere vakıftırlar. Bu guruptaki mûsikişinasların sesleri pek müsait olmamakla birlikte âğâze eyledikleri ilâhilerin sözleri ve makamları anlaşılır ve dinleyenler lezzet alır. Diğer bir gurup ise hem sesleri güzel hem de mûsikiye aşınadır. İlâhi ve kaside okuduklarında dinleyenler lezzet yâb olur. Diğer bir tür ise hem sesi güzel hem mûsikiye aşına hem de kendisi dahi âşık ve taliptir. Bunların okuyuşundan ise âşıklar ve talebeler safa bulur. Bir diğer tür ise sadası ve edası güzel, ruhları da güçlü ve galip, hakkın meczubu, ruhaniyeti cismaniyetine galip gelen, kendilerine vehbî ilim verilmiş seçkin sıfatlı zâtlardır. Güzel sesleri ile ilâhi ve kasidelere başladıklarında değil insan ve hayvan bitkilere dahi tesir ederler. Bu hususta şöyle bir hikâye nakledilir: Bir kimse çölde bir Arap çadırına misafir olur. Çadırın

³² Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 217-218-219; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 686.

³³ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 220,

³⁴ Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 686.

direğinde bir çocuğun bağlı olduğunu görür. Bu çocuğun suçu nedir diye sorar. Çadır sahibi bu çocuk benim zararına sebep oldu der ve şöyle devam eder: Hakk ona öyle bir ses vermiştir ki her ne zaman bir şey okusa insan değil hayvanın aklı dahi serserim olur. Bir gün pek çok deveyle birlikte bu çocuğu bir yere gönderdim ve hiçbir şey okumamasını tembihledim. Çocuk badiyeye çıkınca şarkı söylemeye başlar ve develer çocuğun muhrik sadasından etkilenerek kendilerini dağa taş vurur ve helak olur. Bu sebeple çocuğu bağladığını dile getirir.³⁵

Güzel ses ehlinin ilâhi ve kasideleri de müzeyyendir. Bizim ilâhilerimiz güzel bir beden gibidir. Zâkirler topluluğunun makam ve besteleri ise güzel bir elbise mesabesindedir. İnsana güzel elbise zinet verdiği gibi zâkirlerin makam ve nağmeleri de ilâhilerimize revnak verip sözlerimizin âşık kalplere kemaliyle tesirine vesile olur.³⁶

Halvetî meşâyihinden Nuri Hazretleri bir ilâhi söylendiğinde zâkirlere tülbent içine sararak altın gönderirdi. Her kim bir beste bağlarsa ona verirlerdi. Yine Nuri Efendi'ye göre zümre-i zâkirâna hediye ve atıyye vermek de caizdir. Zira hediye ve atıyye ile onların kalpleri mâsivadan kurtulup kelâm-ı ehlüllâha dikkat ve muhabbetle okumağa sebep olur. Böyle olursa zâkirler kanatları kurtulmuş bir şekilde ilâhilere başlar ve ferah ile okunan kelam dinleyenlerin kalplerine ferahlık verir. Lakin zâkir her ne kadar hüsn-ü edada mahir ise de dinleyende de bir istidat ve kulak gereklidir. Zira kalbi taş gibi olana şevk yağmuru tesir eylemez. Eğer kişinin kalbinde ezeli istidat galip olursa ona tesir eder. Bu tesirde iki çeşittir. Bazı kimsenin hoş sada ruhaniyetine kuvvet verir. Kişinin zikir, fikir ve ibadetine meyil ve rağbetini artırır. Bu kişiler "Liyezdêdû maaîmênihim"³⁷ ayetinin sırrına nail olur. Mûsiki bazı kimselerinde hevâ ve hevesini artırıp bu kişiler "Fî kulûbihim meradun"³⁸ hükmüne vasıl olur.³⁹

Mûsiki hekimlerin bedenler için verdiği ilaç mesabesindedir. Bazı kişilerin tabiatına uygun bazı kimlerin tabiatına ise uygun değildir. Mûsikinin kendisini menfi manada etkilediği veya kalbinde katılık olan kimseler için lazım olan bir pir dâmenini tutup gece gündüz tevbe istiğfarda bulunmasıdır. Zira güzel sesle tilavet olunan ehlüllâh kelamının kalbe tesir eylememesi şekavet alametidir. Bu durum ise nefis hazlarının fazlalığına delâlettir. Güzel sesin tesirini idrak edenler bu sözün maverasını da bilirler."⁴⁰

³⁵ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihîn*, vr. 107b.

³⁶ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihîn*, vr. 107b.

³⁷ "İmanlarını Bir kat daha artırsınlar diye müminlerin kalplerine güven indiren O'dur..." (el-Fetih 48/4).

³⁸ "Onların kalplerinde bir hastalık vardır..." (el-Bakara 2/10).

³⁹ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihîn*, vr. 107b.

⁴⁰ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihîn*, vr. 107b.

4. Ravzatü'l-Müflihûn'daki Zâkirler

4.1. el-Hac Hasan Efendi (ö. 1200/1786)

Aslen başka bir diyardan Bursa'ya teşrif etmiş marangozluk mesleğinde mahir bir zâttır. Bursa çıra pazarında bir işyeri bulunan Hasan Efendi ezeli saadetin gereği olarak Gazzî Dergâhı ilk postnişîni Ahmed Gazzî'ye intisap etmiştir. Mûsiki ve tevhid ilminin usûl ve âdâbına âşina olmuştur. Zâkirler zümresinden olarak uzun bir müddet Ahmed Gazzî Dergâhı'nda hizmet etmiştir. Yine şeyh Mustafa Efendi zamanında da usûlbend ve zâkir olarak vazife görmüştür. Dergâhta cuma günleri zikir ve tevhide başladığında insana ve bütün cemâdâta adeta hakkın birliğini de söyleyip devran esnasında usûlü birkaç kez yenileyip zikir halkasını sağ tarafa meylettirerek “Hay” dedikçe halka-i feleği dahi döndüren bir zâkir başı olarak tavsif edilmiştir. Zâkir Hasan Efendi âşık, sadık ve salih bir zât olarak bilinmiştir. Beş vakit namazın cemaatle kılınması hususunda daima ihtimam da göstermiştir. Bütün vakitlerini zikir ve tevhid ile geçiren Hasan Efendi dükkânına çokça pide getirip akşama kadar yanına gelen fukaraya dağıtan cömert bir zâttır. Hoş sohbet ve cömertliği ile meşhur olan Hasan Efendi'nin dükkânı tekke misali daima meşâyih, dervişân ve seyyahların ziyaretgâhı olmuştur. 1200/1786 senesinde vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Hasan Efendi esmer tenli, uzun boylu cüsseli bir zât olarak nakledilmiştir.⁴¹

4.2. Karaca Molla Mustafa (ö. 1201/1787)

Ahmed Gazzî Dergâhı civarında meskûn olan Mustafa Efendi ilim ve irfan ehli bir zât olarak cüz'î ve küllî ilimlerde behre sahibi olarak bilinmiştir. Mûsiki ilminde de çok mahir olan Karaca Molla Mustafa Efendi Gazzî Dergâhı postnişînlerinden Mustafa Efendi zamanında kırk sene dergâhta ezan okuyup imamet ve zâkirlik vazifesinde bulunmuştur. 1201/1787 senesinde vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'nda Emir Sultan Ağacı gölgesine defnedilmiştir. Mustafa Efendi orta boylu, esmer tenli, seyrek sakallı âşık ve salih bir zât olarak nakledilmiştir.⁴²

4.3. Seyyid el-Hac Halil Efendi (ö. 1208/1793)

Gazzî Dergâhı zâkirlerinden el-Hac Hasan Efendi'nin oğludur. Pederi Hasan Efendi mana âleminde yeşil bir seccadenin Gazzî Dergâhı'nın mihrabına bırakıldığını görür. Ertesi gün bu durumu Ahmed Gazzî'ye bildirince Postnişîn şeyh Efendi “*Bir oğlun dünyaya gelecek ve bizim dergâhımıza imam olacak*” der. Halil Efendi dünyaya gelip ilim tahsilinden sonra Şeyh Mustafa Efendi'den inabet almıştır. Halil Efendi otuz seneden fazla ömrünün sonuna kadar dergâhta imamet ve hitabet vazifesinde bulunmuştur. Mûsiki ilminde de behre sahibi olarak zikir ve tevhid esnasında ilâhi, mübarek gün ve gecelerde mevlîd-i şerif tilavetiyle şöhret bulmuştur. Şeyh Mustafa Efendi'nin vefatından sonra Şeyh Abdüllatif Efendi zamanında da elli sene

⁴¹ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn*, vr. 107b, 108a.

⁴² Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn*, vr. 108a.

imamet, hitabet ve zâkirlik vazifesini devam ettirirken 1208/1793 yılı başlarında vefat etmiş, Pınarbaşı Mezarlığı'nda pederi el-Hac Hasan Efendi'nin civarına defnedilmiştir.⁴³

Âşık ve sadık bir zât olarak bilinen Halil Efendi bütün zamanlarını ulemâ, meşâyih ve dervişânıyla birlikte çıra pazarındaki dükkânında geçirmiştir. Bursa'ya her ne zaman seyyah zümresinden biri gelirse muhakkak onun dükkânına uğramak adetleri olmuştur. Pederi Hasan Efendi gibi misafirlerini ruhen ve bedenen taltif ederek onlara hizmet etmiştir. Halil Efendi üç defa da hacca gitmiştir. Boyu uzun, kırmızı renkli, sarı sakallı, beşiş, sehavetli bir zât olarak tavsif edilmiştir.⁴⁴

4.4. Katırcızâde Abdurrahman Efendi (ö. 1214/1799)

Bursa'da dünyaya gelmiştir. Şeyh Ahmed Gazzî Dergâhı dervişlerinden Uzun Mustafa ismiyle maruf bir zâtın oğludur. Bir müddet ilim ve irfan ile meşgul olduktan sonra sadası gayet güzel olması sebebiyle ilâhi, savt ve evrâda aşına olup bir dönem Ulu Cami'de müezzinliğe vekalet etmiştir. Daha sonra ise otuz seneden fazla asaleten Ulu Camii müezzinliği vazifesinde bulunmuştur. Ulu Cami'deki vazifesine ihtimamıyla bilinen Katırcızâde Abdurrahman Efendi camide nöbetçi olduğu günün ertesinde vefat etmiş olması da kendisi hakkında nakledilen bilgiler arasındadır.⁴⁵

Gazzî Dergâhı'nda da uzun yıllar hizmet ederek özellikle mübarek gün ve geceler ile ihya günlerini terk eylememiştir. Aynı zamanda dergâhın postnişini ve *Ravzatü'l-Müflihûn*'un müellifi Gazzîzâde Abdüllatif Efendi'ye de intisap etmiştir. Zira Abdurrahman Efendi çocukluk yıllarından sonra kırk sene kadar dergâhta hizmet görmesine rağmen intisabı Abdüllatif Efendi'ye olmuştur. Âşık ve arif bir zât olarak bilinen Abdurrahman Efendi meşâyih-ı kirâmın nutk-u şeriflerini şevkinden ağlayarak okumuştur. Hatta dönemin meşhur ilâhilerinden biri olan:

“Dervişlerin ayağının nâlini
Yürür cennete salını salını
Allah bilir dervişlerin hâlini”

nutk-u şerifini okurken gözünden akan yaşların çokluğu şeyh Abdüllatif Efendi'yi de derinden etkilemiş ve onun bu durumuyla ilgili olarak “*Belâ bârânı*”⁴⁶ gibi bir teşbihte

⁴³ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn*, vr. 108a.

⁴⁴ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn*, vr. 108a.

⁴⁵ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn*, vr. 108a, 108b.

⁴⁶ Şeyh Abdüllatif Efendi burada sanatlı bir anlatıma da başvurarak Katırcızâde'nin gözünden akan yaşları bela yağmurlarına benzetmiştir. Elest bezmine de bir atıf yaptığı bu teşbihinde aynı zamanda mûsikinin menşei ile elest bezmi ilişkisini de ortaya koymaktadır.

bulunmuştur. Katırcızâde de Pınarbaşı Mezarlığı'nda Emir Sultan Ağacı'nın gölgesine defnedilmiştir.⁴⁷

4.5. Hancızâde Şeyh Ali Efendi (ö. 1218/1803)

Hisar Camii müezzini Hacı Salih Efendi'nin oğludur. Bursa'da dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarından itibaren ulemâ ve meşâyih meclislerinde bulunarak Enârî Dergâhı şeyhi Bedrettin Efendi'ye intisap etmiştir. Bedrettin Efendi'nin vefatı üzerine seyr-u sülûku yarıda kalınca kendisi gibi olan birçok aciz taklitçinin çokça rağbet ettiği ilm-i kimyaya meyletmiştir. Bütün varını bu yolda harcayan Ali Efendi bir yangın esnasında evini de kaybetmiştir. İşte hem madden hem de manen bu en zorlu döneminde bir gün Gazzî Dergâhı'nda Şeyh Abdüllatif Efendi'nin sohbetinde bulunur ve onun sözleri Ali Efendi'de derin tesirler meydana getirir. Bu sohbetin neticesinde kimya ilmine hevesten vazgeçip Abdüllatif Efendi'ye intisap eder. Seyr-u sülûkunu tamamlayan Ali Efendi Hisar'da Nasûhî Zaviyesi'ne vekil tayin olunmuştur. İbadet ve taatte müdâvim ve Perşembe geceleri de Halvetî âyini icrâ eylerken on iki isimden altıncı esmâ olan ism-i Kayyûm telkin edilmiştir. Bu esmâyı çektiği esnada mana âleminde kendisine bir ses nida olunup “*Gel gel senin aradığın yerin göğün Kayyûm'u benim*” denilince bu durumu şeyhi Abdüllatif Efendi'ye arzetmiştir. Abdüllatif Efendi bunun üzerine *Yâ Kahhâr* esmâsını telkin etmiş lakin yedinci günde şehadete ulaşmıştır. Şehadetin nişanesi olarak ağızından ve burnundan kanlar gelmiş ve kesilmemiştir. Hatta beyaz kefeninde al kanlar içinde Gazzî Dergâhı haziresine defnedilmiştir. Ali Efendi âşık, sadık ve etvâr-ı sebayı (tarikat derslerini) fasılasız yapan ve yaptıran bir zât olduğu gibi aynı zamanda ilâhi okuma ve mûsiki ilminde de mahir bir zât olarak bilinmiştir. Vefat edip defnolunduğu gece kabrine nur nüzul eylediğini Gazzî Dergâhı komşuları da müşahede eylemiştir.⁴⁸

4.6. Beşikçi Seyyid Mustafa Efendi (ö. 1219/1804)

Bursa'da dünyaya gelmiştir. Ciğercilik mesleğinde mahir olup Gazzî Dergâhı postnişîni Mustafa Efendi'ye intisap etmiştir. Kırk seneden fazla Gazzî Dergâhı'nda âyin-i erkânda hazır olup zâkirlik vazifesinde bulunmuştur.⁴⁹

4.7. Sûfîzâde Seyyid el-Hac Ahmed Efendi (ö. 1207/1792)

Sûfîzâde el-Hac Mehmed Efendi'nin sulbünden Bursa'da dünyaya gelmiştir. Yedi yaşına gelince ilim tahsiline başlayıp zâhiren ilim, bâtinen de tarikat arzusuyla Ahmed Gazzî Dergâhı muaallimhanesinde ilim tahsil etmiştir. Yine aynı dönemde Kütükcüzâde'den de ders alarak ilm-i şerifte (mûsiki) kemale ulaşmıştır. Seyyid Ahmed Efendi sadası gayet güzel ve dâvûdi olup Gazzî Dergâhı zâkiranından olan Hastazâde Abdullah ve Cumabeyzâde'den de mûsiki nazariyatı öğrenmiş ve nice ilâhiler meşk etmiştir. Seslerden bin gûnu (perde) bildiğini dile

⁴⁷ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihîn*, vr. 108b.

⁴⁸ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihîn*, vr. 108b.

⁴⁹ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihîn*, vr. 109a.

getiren Ahmed Efendi bu ifadesiyle aslında bütün perdeleri (ara sesleri de) basabildiğini söylemiştir. Ahmed Efendi'nin dikkat çeken bir diğer vasfı ise Niyâzî-i Mısırî Divânı'nı ezbere bilmesidir. Mısırî Dîvânı'ndaki her bir nutk-u şerifi birkaç farklı makamda okuyabilen Ahmed Efendi Ahmed Gazzî döneminde yirmi sene dergâhın zâkirliğini de yapmıştır. Şeyh Mustafa Efendi zamanında elli bir sene, şeyh Abdüllatif Efendi döneminde ise on beş sene kadar da zâkir başı olarak vazife yapmıştır. Yaşı yüze yakın iken 1207/1792 yılında vefat etmiş ve Pınarbaşı Mezarlığı'nda Emir Sultan Ağacı civarına defnedilmiştir. Şeyh Abdüllatif Efendi ise onun vefatını Niyâzî-i Mısırî'nin

“..Sen bu ilde kimseye yâr olmadın
Var senin elbette yârin kandedir..”

zemzemesiyle dile getirmiştir. Gayet âmil, kâmil, fâzıl bir zât olan Ahmed Efendi her gece bir tesbih namazı kılmıştır. Ömrü ibadetle geçmiş olup dergâhtaki ihya gecelerini asla terk eylememiştir. Ahmed Efendi uzun boylu, sarı sakallı bir zât olarak nakledilmiştir.⁵⁰

4.8. Mevlidhân Baytârî Mehmed Efendi (ö. 1219/1804)

Baytârî Mehmed Efendi namıyla şöhret bulmuştur. Hazreti Üftâde Camii'nde Celvetî tacıyla bir müddet hitabet vazifesinde bulunmuştur. Aynı zamanda Nasûhi Dergâhı'nda da hatiplik ve vekillik yapmıştır. Haffaflar çarşısında çalışarak maişetini temin ederken hüsn-ü hat meşkiyle de bu sanatta mahir bir zât olmuştur. Bursa'da mi'râciyye zuhurunda Kutbü'n-Nâyî Osman Dede'nin mi'râciyyesini meşkederek bu eserin Bursa'da yayılmasında en mühim zâtlar arasında yer almıştır. Gerek mevlid gerekse mi'râciyye tilavet ederken bazı güzel ve şevk verici beyitler gelince ağlayarak okuduğu nakledilmiştir. Mehmed Efendi'nin icrâ hususunda kendine mahsus bir eda ve tavrının olduğu da bilinmektedir.

Baytârî Mehmed Efendi kısa boylu, hafif sakallı bir zât olup kendisi adına hac farizasını eda ettiği için defaatle de bedel olarak haccetmiştir. 1219/1804 senesinde vefat ederek Nasûhî Zaviyesi'ne defnedilmiştir.⁵¹

4.9. Ulu Camii Baş Müezzini Hakkızâde İbrahim Efendi (ö. 1224/1809)

Gazzî Dergâhı bendegânından Bulgur Hakkı denmekle maruf İsmail Efendi'nin oğludur. İsmail Efendi oğlunun doğumunu şeyhi Ahmed Gazzî'ye haber verince şeyhi oğluna İbrahim ismini vermesini telkin etmiştir. Küçük yaşta ilm-i hâli ta'lim edip sadasının müsait olmasıyla mûsiki ilmüne de meyil ve rağbet etmiştir. Ulu Camii müezzinliği vazifesiyle birlikte caminin yakınında bir dükkân açmış ve bu dükkân ehl-i irfanın çokça bulunduğu bir mekân olmuştur. Helal rızık temini için dükkânında yalnız kurukahve satmıştır. Uzun müddet Ulu Camii baş müezzinliği vazifesinin yanında mübarek gün ve gecelerde Gazzî Dergâhı'nda zâkirlik de

⁵⁰ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn*, vr. 109a.

⁵¹ Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn*, vr. 109a.

yapmıştır. 1224/1809 senesinde vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Hakkızâde İbrahim Efendi salih bir zât olup her gün delâil-i hayrât okuma âdetiyle tanınmıştır. Mûsiki ilminde ise mümtaz bir zât olarak şöhret bulmuştur.⁵²

Sonuç

Bursa'nın hem tasavvuf tarihi hem de dinî mûsiki hayatı bakımından önemi haiz dergâhları arasında yer alan Ahmed Gazzî Dergâhı üçüncü postnişini Şeyh Abdüllatif Efendi'nin kaleme aldığı *Ravzatü'l-Müflihûn* adlı eserde dokuz mûsikişinasın hayat hikâyesine yer verilmiştir. Mûsikişinaslar hakkında bilgi verilen diğer Bursa vefeyâtnâmelerinden farklı olarak Abdüllatif Efendi, Gazzî Dergâhı zâkirlerinin terceme-i hâllerine yer vermeden önce mûsikinin mahiyeti, din ve mûsiki ilişkisi ve mûsikinin insan ruhu üzerindeki tesirini ele almıştır. Mûsikinin menşei ve mahiyeti hakkında bilgiler veren bu bölüme göre Mısır geleneğine sahip muhitte yetişen Abdüllatif Efendi'nin de bu sahada behre sahibi bir zât olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Gazzî Dergâhı postnişinleri Ahmed Gazzî ve Abdüllatif Efendi'nin kalemi güçlü iki mutasavvıf olmaları bu sahada dergâhın müntesibi olan mûsikişinas isimlerin önemli ölçüde kayıt altına alınmasını da sağlamıştır. Hayat hikâyelerine yer verilen zâkirler her ne kadar Gazzî Dergâhı'na müntesip olsalar da cehri zikir yapan Celvetî ve Eşrefî dergâhlarıyla da ünsiyetlerinin bulunması bu bağlamda cehri zikir yapan tarikatlar arasındaki güçlü bir ilişkiye işaret ettiği gibi Osmanlı dönemi Bursa'sının tekke müziği açısından da zenginliğini ortaya koymaktadır. Öte yandan Gazzî Dergâhı zâkirlerinin aynı zamanda Ulu Camii gibi mabetlerde müezzinlik vazifesinde bulunmuş olması bu zâtların dönem itibariyle tekke mûsikisinin yanında cami mûsikisinde de yekta isimler arasında yer aldığını ortaya koymaktadır. Bunun yanında zâkirlerin hayat hikâyeleri bağlamında mûsiki kültürümüzün geleneksel öğretim metodu olan meşk usûlüne de güçlü bir atfın olduğu görülmektedir. Mısriyye'ye mensup bu dergâh hem verilen eserler hem de yetiştirdiği mûsikişinas zâtlar bakımından Bursa tasavvuf tarihinin en önemli müesseseleri arasında yer almıştır. Ancak dergâhların 1925'te kapanması neticesinde icrâ ve bestekârlıkta vüs'at sahibi bu mûsikişinaslara dair hemen hemen hiçbir eser günümüze ulaşamamıştır.

Kaynakça

- Aşkar, Mustafa. "Niyâzî-i Mısırî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/166-168. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Atlansoy, Kadir. *Bursa Şairleri*. Bursa: Asa Kitabevi, 1. Baskı, 1998.
- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul, 1975.
- Donuk, Suat. *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Baskı, 2016.

⁵² Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn*, vr. 109a, 109b.

- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2004.
- Eşrefzâde Ahmed Ziyaeddin Efendi. *Gülzâr-ı Süleâ ve Vefeyât-ı Urefâ*. BEEK, Orhan Kit. nr. 1918/2.
- Gazzîzâde Abdüllatif Efendi. *Ravzatü'l Müflihûn*. BEEK, Orhan Kit. nr. 1041.
- Gazzîzâde Abdüllatif Efendi. *Hülâsatü'l-Vefeyât-Bursa'da Medfun Meşâyihin Kısa Hayatı*. haz. Mustafa Demirel, Bursa: Bursa Büyükşehir Kitaplığı, 1. Baskı, 2014.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2003.
- Kara, Mustafa. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 1. Baskı, 2017.
- Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 26. Basım, 2012.
- Mehmed Şemseddin. *Yâdigâr-ı Şemsî-Bursa Dergâhları I-II*. haz. Mustafa Kara, Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1. Baskı, 1997.
- Mehmed Şemseddin. *Gülzâr-ı Mısrî-Niyâzî-i Mısrî ve Bursa Mısrî Dergâhı*. haz. Mustafa Kara, Serhat Gültaş, Sedat Akay. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 1. Baskı, 2021.
- Şeyh Mehmed Şemseddin Mısrî. *Niyâzî-i Mısrî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat (Dildâr-ı Şemsî)*. haz. Mustafa Kara, Yusuf Kabakçı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 2016
- Tekeli, Hamdi. "Gazzî Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/ 539. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "Niyâzî Besteler: Mısrî'nin Mûsiki Kültürümüzdeki Yeri". *Niyâzî-i Mısrî Dönemi ve Tesirleri*. ed. Mustafa Efe-Olcay Kocatürk. 151-164. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Türer, Osman. "Gazzîzâde Abdüllatif Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/540. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ülkemizde Kıraat İlmî Alanında Yapılan Doktora Çalışmaları

Doctoral Studies in the Field of Recitation Science in Our Country

*Muhammed Yusuf KÜÇÜK**

*Mustafa SAĞLAM***

Öz

Kıraat ilmi, Kur'an'ın anlaşılmasına büyük oranda katkıda bulunan bir disiplindir. Kısmen usûlî kıraat farklılıkları daha özeldir ise fersî kıraat farklılıkları denilen telaffuz çeşitliliğinin, ayetlerin manalarına gerek anlam zenginliği gerek anlamı kuvvetlendirme gerekse farklı hükümler çıkarma bakımlarından önemli etkileri bulunmaktadır. Kıraat ilminin teşkil ettiği bu önemden dolayı, tez konusu seçerken özellikle doktora öğrencilerine kolaylık ve alana katkı açısından çeşitlilik sağlama mahiyetinde ülkemizde Kıraat ilmi alanında yapılan doktora tezlerini tarayıp bir araya getirerek gruplandırdık. Böylece araştırmacı, yapacağı çalışmayla ilgili matbu eserlerle birlikte veri tabanlarına ve şimdiye kadar alanda yapılmış tezlere daha kolay ulaşır hale gelmiş oldu. Zira şu ana kadar bu tarz bir çalışma bulunmamaktaydı. Ayrıntılı tarama işlemini kolaylaştırmak ve araştırmacıya konuyla ilgili hem zaman hem de çeşitlilik kazandırmak, hakkında çalışma yapılmayan konuları fark ettirmek suretiyle böyle bir çalışmanın yapılması gerekiyordu. Batı ve Arap dünyasında kıraat alanıyla ilgili yapılan çalışmaları kapsam dışında tutarak çalışmamızı sınırlamış olduk. Kıraat ilmi alanında hiç çalışılmamış ya da hakkında çok az sayıda çalışma yapılmış önemli konu veya başlıklarla ilgili analiz ve değerlendirmeler yaparak bazı öneri ve tekliflerde de bulunduk. Özellikle eser ve şahıs tanıtımı, kıraat-tefsir ilişkisi, kıraat-tecvid ilişkisi ve kıraat-Arap dili ilişkisi diye başlıklandığımız bölümlere ait birçok tez yapıldığına şahit olduk. Kıraat-hadis, kıraat-fıkıh, kıraat-kelam, kıraat-musiki gibi ilişkili disiplinlerarası çalışmaların ise ilgi beklediğini belirttik. Ayrıca resmî'l-mushaf ve müsteşriklerin Kur'an ve Kıraat tasavvurlarına yönelik oryantalist yaklaşımlar üzerine çalışılmayı bekleyen konular olduğunu ifade ettik. Son kısımda ise çalışma yapmayı düşünen yeni araştırmacılar için emeği verimli kullanma ve zaman kaybını ortadan kaldırma, yapılacak çalışmalarda tekrara düşmekten alıkoyma amacı taşıyan ulaşabildiğimiz alanla ilgili henüz süreci tamamlanmamış ve devam eden doktora tezlerine de değinmeye çalıştık.

* Öğretim Görevlisi, Nevşehir Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı, musufkucuk@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8026-1205, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 04/07/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 14/08/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

** Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı, mustafasaglam@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5415-2761, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 04/07/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 14/08/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an, Doktora, Tez, Araştırma, Tasnif.

Abstract

The science of recitation is a discipline that greatly contributes to the understanding of the Qur'an. The diversity of pronunciation, called the differences in recitation (both in procedural and fershi), has important effects on the meanings of the verses, in terms of richness, strengthening the meaning and making different provisions. Due to the importance of the science of recitation, it is to share the doctoral theses made in the field of qiraat in our country in order to provide convenience to the doctoral students while choosing the thesis topic. During the subject selection of the researcher who will do the doctoral study, it is necessary to scan the printed works and databases related to the work to be done and reach the theses. We believe that such a study would be beneficial in order to facilitate this detailed scanning process and to save time for the researche. We have not neglected to make some suggestions by analyzing the subjects or titles that have not been studied or have been studied very little in the field of recitation science. In particular, we observed that there are many theses belonging to the sections that we have titled as the introduction of the work and the person, the relationship between recitation and tafsir, the relationship between recitation and tajweed, and the relationship between recitation and Arabic language. We tried to express an opinion that studies on the relations between recitation-hadith, recitation-fiqh, recitation-theology, recitation-music can be emphasized. In addition, we believe that there may be many topics suitable for study regarding the resmü'l-mushaf and the Qur'an-Qiraat phenomenon (orientalist approaches) in the west. In the last part, we tried to address the ongoing doctoral theses in the field as far as we could reach, in order to guide the studies of the researchers.

Keywords: Quran, Recitation, Doctorate, Thesis, Research, Classification.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'e (s.a.v) vahyedilmiş hem sadırlarda hem de satırlarda muhafaza edilerek günümüze kadar gelmiştir. Kur'an, lafız olarak sahâbeden bu yana tâbiûn, sonraki nesiller İslam âlimleri ve müminler tarafından okunmuş, okutulmuş; ezberlenmiş, ezberletilmiş; anlamının ve anlatımın konusu olmuş; tatbik ve takip edilmiş böylece hem şifahen hem de yazıyla korunmuş bir kitaptır. Kur'an'ın telaffuzu ve eda keyfiyeti genel manada kıraat olarak nitelendirilmiştir.¹ Kıraat kavramı yalnızca Kur'an'ın telaffuz keyfiyetini yansıtmaz. Bununla beraber Kur'an'ın anlaşılmasına da katkıda bulunur. Kıraat farklılıklarının manaya etkisi, tefsirde anlama yön vermesi bakımından bilinen bir durumdur.

Bu çalışmada, Kıraat ilminin teşkil ettiği öneme binaen şu ana kadar yapılmış doktora tezlerini sistematik bir tasnife tabi tutarak tek bir çalışmada bir araya getirmek ve böylece doktora öğrencilerine tez tercihlerinde yardımcı olmak amacıyla ülkemizde Kıraat ilmi alanında yapılan doktora tezlerine yer verilecektir. Daha önce yüksek lisans tezlerini içeren benzer bir çalışma yapılmıştır.² Doktora tezlerini, alanla ilgili kitap ve makaleleri de içeren

¹ Muhammed Abdülazim Zürkâni, *Menâhili'l-İrfân fi Ulûmi'l Kur'an* (Mısır: ts.), 1/412.

² Ayrıntılı bilgi için bk.: Yunus Emre Taşdemir, "Ülkemizde Kıraat İlmi Alanında Yüksek Lisans Düzeyinde Son On Yılda Yazılmış Tezlerin Tasnifi", *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 303-317.

“Kıraat Bibliyografyası” isimli iki çalışma daha olup ilki, Muhammed Abay ve Murat Sülün tarafından diğeri, Fatih Cankurt tarafından kaleme alınmıştır. Ancak özellikle 2015 yılından sonra artma eğilimi gösteren kıraat alanıyla ilgili yapılmış doktora tezlerini tasnife tabi tutarak esas alan bir çalışmayla karşılaşmadığımız için böyle bir araştırma yapmanın faydalı olacağını düşündük. İlave olarak, bundan sonra yapılacak benzer çalışmalar açısından alana katkı sağlamayı hedefledik. Ayrıca devam eden doktora tezlerini de ulaşılabildiğimiz kadarıyla belirtmeye çalıştık.

Bu araştırmaları sunarken kronolojik olarak ulaşılabildiğimiz en eski tarihli tezdten başlayarak içinde bulunduğumuz 2023 yılı dâhil olmak üzere tamamlanmış tüm çalışmaları sıralamaya gayret göstereceğiz. Tezleri ele alırken, birbiriyle ilişkilendirdiğimiz başlıklar halinde kendimizce bir tasnife tabi tutacağız. Bu tasnifi yaparken yöntem, içerik ve bağlam yönünden birbirine benzer tezleri bir başlıkta toplamaya gayret göstereceğiz. Tezleri belirtirken; önce tezin başlığı, yazarın adı-soyadı, araştırmanın yapıldığı üniversite ve şehir, son olarak tezin veri tabanına işlendiği yıl şeklinde bir yöntem izlenecektir. Ayrıca her başlıkta, tezlerin muhtevasıyla ilgili kısa bilgilere yer verilecektir. Devamında kısaca değerlendirme yapıp, geniş anlamda tespit, öneri ve değerlendirmeler sonuç kısmında yer alacaktır.

Bu bağlamda YÖK ulusal tez merkezinin, İSAM ilahiyat tezleri veri tabanında ve kaynakçada belirttiğimiz konuyla ilgili makale ve kitap şeklindeki eserlerde, araştırmalarımız sonucunda doktora seviyesinde kıraat ilmi ile ilgili seksen teze ulaştık. Son yıllarda akademik anlamda kısmen müstakil hale gelmeye başlayan Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi anabilim dalıyla beraber tezlerin birçoğunun kıraat ilmi anabilim dalı bünyesinde hitama erdirildiği müşahede edilmektedir. Bunun yanında Tefsir anabilim dalı başta olmak üzere Arap Dili ve Belagati anabilim dalı ve Temel İslam Bilimleri anabilim dalı altında Kıraat ilmiyle ilgili tezlere rastlanmıştır.

Bu çalışmamızda ayrıca son yıllarda kıraat alanı ile ilgili yapılan tezlerde daha çok hangi konular çalışılmış, en çok çalışılan konular ve hiç çalışılmayan konular nelerdir gibi soruların cevaplarına da atıfta bulunmak suretiyle özellikle bundan sonraki yıllarda yapılacak çalışmalarda alana katkı sağlamayı hedefliyoruz.

Sonuç kısmından önce kıraat ilmi ile ilgili halen devam eden doktora tezlerini de bir başlık altında araştırmacıların, ilgililerin ve okurların istifadesine sunmaya çalışacağız.

1. Doğrudan Kıraat İlmi Alanında Yapılan Çalışmalar

Bu kapsamda tasnife tabi tutacağımız çalışmalar, kıraat ulemasına dair şahıs ve eser merkezli, kıraat ilmi bünyesinde usûl ve ferş ana başlıklarında yapılan, metin olarak Kur’an’ın yapısından ve yazılması sürecinden bahseden ve tarihi safhalarıyla kıraatlerin gelişim sürecini

konu edinen tezler şeklinde ele alınacaktır. Doğrudan kıraat ilmine dair bu başlıklarda ülkemizde yapılan çalışmaları şu şekilde ifade edebiliriz:

1.1. Kıraat Literatüründeki Şahıs ve Eserlerin İncelenmesi

Bu başlıkta kıraat ilmi ile ilgili eserlerin tanıtımı ve kıraat ilmiyle iştilal etmesi yönüyle meşhur olmuş âlimlerin kıraat ilmindeki yerlerine dair yazılmış tezler ele alınmaktadır. Araştırmacılar tarafından eser incelemesi yapılırken ilk olarak eserin müellifiyle ilgili bilgiler verilmiş, bu bağlamda müellifin hayatı, ilmi şahsiyeti, kıraat ilmindeki yeri, hocaları, öğrencileri gibi başlıklara yer verilmiştir. Sonrasında eserin tanıtımına geçilmiş, kıraat ilmi açısından eserin önemi izah edilmiştir. Bazı araştırmaların ilk bölümünde, kıraat ilmiyle ilgili genel bilgilerin verildiği de görülmektedir. Hatta bu tarz tez çalışmalarında kıraat ilminin tarihçesi, kıraat imamları ve râvileri başlıkları bazen tezin ana konusundan daha çok yer kaplayabilmektedir. Bu bilgiler neredeyse birbirinin aynı ifadelerle bütün çalışmalarda mükerreren yer alabilmektedir. Tezin içeriğinde asıl konuya ya da müellife daha fazla yer ayrılması açısından kanaatimizce bundan sonraki çalışmalarda bu hususa dikkat edilmesi yerinde olacaktır. Ayrıca bu başlık altında oldukça fazla çalışma olduğu görülmektedir. Aynı eserler veya şahısların farklı kişilerce mükerreren çalışılması yerine farklı açılardan ele alınıp çalışılması, gün yüzüne çıkarılmamış, üzerinde hiç çalışma yapılmamış eserlerin tahkik ya da tahliline yönelik çalışmalara yönelinmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Çalışmada tezler sıralanırken, basım tarihi bakımından eskiden yeniye doğru bir sistematik izlenmektedir.

Konuyla ilgili tezler şu şekildedir:

1. “*Ebû Şâme el-Makdisî ve el-Mürşidü'l-Veciz*”, Tayyar Altıkulaç, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 1968.
2. “*Ebû Bekr İbnü'l-Enbâri hayatı ve eserleri ile İzahî'l-vakfve'l-ibtidâ adlı eserinin edisyon kritiği*”, Emin Işık, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 1973.
3. “*Ebû'l-Amr ed-Dâni hayatı ve eserleri ve Câmî'u'l-beyân*”, Abdurrahman Çetin, Bursa Yüksek İslam Enstitüsü/Bursa, 1980.
4. “*Muhammed b. el-Cezeri ve et-Temhid fi İlmi't-Tecvid*”, Mustafa Öztürk, Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa, 1981.
5. “*Kıraat ilminde İbnü'l-Cezerî (hayatı, eserleri) ve Tayyibetü'n-neşr*”, Ali Osman Yüksel, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 1982.
6. “*Cami'u'l-Beyan fi'l-kıraati's-seb'il-meşhûra ve kıraat ilmi yönünden tahlili (3 cilt)*”, M. Kemal Atik, Atatürk Üniversitesi/Erzurum, 1982.
7. “*Kıraat ilminde İmam Şatibi ve eş-Şatibiyye*”, Fatih Çollak, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 1991.

8. “*Übey b. Kâ'b, ilmi şahsiyeti, kıraati ve tefsirdeki metodu*”, Abdülkadir Karakuş, Selçuk Üniversitesi/Konya, 1999.
9. “*Zeyd b. Sabit ve Kur'an-ı Kerim'e hizmeti*”, İbrahim Taşçı, Selçuk Üniversitesi/Konya, 1999.
10. “*Hamid b. Abdülfettâh el-Pâluvî, hayatı, ilmi şahsiyeti, eserleri ve Zübdetü'l-İrfân adlı eserinin metodolojik tanıtımı ve tahkiki*”, Mustafa Atilla Akdemir, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 1999.
11. “*Sıbtu'l-Hayyât'ın el-İhtiyâr fî Kıraâtü'l-'Aşr adlı eserinin kıraat ilmindeki yeri*”, Ömer Özbek, Erciyes Üniversitesi/Kayseri, 2015.
12. “*Kastallânî'nin Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kıraât adlı eserinin kıraat ilmi açısından incelenmesi*”, Ahmet Kütükoğlu, Harran Üniversitesi/Şanlıurfa, 2017.
13. “*Tayyibetü'n-Neşr şerhlerine dair bir inceleme (Mûsâ Cârullah örneği)*”, Yaşar Akaslan, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Samsun, 2017.
14. “*Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve meşhur Mısır tariki kurrâları*”, Ahmet Gökdemir, Yalova Üniversitesi/Yalova, 2017.
15. “*Rizeli Hafız Hüseyin Efendi'nin (öl. 1237/1821) Râ'iyye şerhi (Tahkîk ve tahlîl)*”, Alaaddin Salihoğlu, Süleyman Demirel Üniversitesi/Isparta, 2020.
16. “*Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe adlı eserinin kıraat ilmi açısından tahlili*”, Osman Bostan, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Samsun, 2021.
17. “*Alemüddîn es-Sehâvî (öl. 643/1245) ve kıraat ilmindeki yeri*”, Hasan Karğı, İstanbul Üniversitesi/İstanbul, 2022.
18. “*Ebü'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî ve kıraat ilmindeki yeri*”, Sedat Kaya, Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi/Van, 2022.

1.2. Kıraat Usûl ve Kavramları İle İlgili Çalışmalar

Kur'an'ın edasında kıraat imamlarının ittifak ettiği kurallar ihtilaf ettiklerinden daha fazladır. İşte her bir kıraat imamının daha çok ses ve telaffuz keyfiyetine dair kendine mahsus okuyuş farklılıkları usûlî farklılıklar olarak ifade edilmektedir ki ferşî³ farklılıklara göre önemli bir yekûnu oluşturmaktadır. Bütün ilim dallarının usûllerine özgü birtakım terimler söz konusu olduğu gibi kıraat ilminin de kendine mahsus ve bu ilimle uğraşan herkesin istisnasız

³ İbrahim b. Said ed-Devserî, *Mu'cemü'l-Mustalahât fi İlmeyi't-Tecvidi ve'l-Kıraat*, “Babü'l-Fa” md., (Suudi Arabistan: Dârü'l-Hadare, 2004); Kabil Nasr Atiyye, *Gâyetü'l-Mürîd fi İlmî't-Tecvid* (Kahire: 2000), 290; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2013), 51; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2018), 161.

bilmek ve sıkça tekrarlayarak sonrakilere aktarmak durumunda olduğu bu kavramlar, yapılan/yapılacak tezlerde bir çalışma alanı olarak ortada durmaktadır.

Bu bölümde kıraat, usûl, ferş, ihticâc, ihtiyâr, sıhhat şartları, şâz kıraat gibi konuların ele alındığı tezlere yer verilmiştir. Kıraat usûl ve kavramlarına yönelik çalışılması gereken elbette daha birçok temel kavram ve terminolojinin bulunduğu da aşikârdır. Konuyla ilgili tezler şu şekildedir:

1. “*Kur’an-ı Kerim’in nüzûlü ve kıraatı: Kur’an-ı Kerim’in indiği yedi harf ve okunduğu yedi kıraat*”, İsmail Karaçam, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 1969.
2. “*Kıraat Ekolleri: (başlangıçtan VII. H. Asrın başına kadar)*”, Durmuş Sert, Selçuk Üniversitesi/Konya, 1987.
3. “*İmam Nafi‘ ve Kıraati*”, Ali Rıza Işın, Selçuk Üniversitesi/Konya, 1991.
4. “*Kisai’nin kıraati ve kıraatinin hüccetleri*”, Remzi Ateşyürek, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Samsun, 1999.
5. “*Tarihsel perspektif ve problematik sorgulaması bağlamında kıraat ilminde ihticâc olgusu*”, Mehmet Dağ, Atatürk Üniversitesi/Erzurum, 2005.
6. “*Şâz kıraatler ve tefsire etkisi*”, İrfan Çakıcı, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya, 2016.
7. “*Kıraatlerin sıhhat kriterlerinin değerlendirilmesi*”, Cafer Yerlikaya, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi/Kahramanmaraş, 2021.
8. “*İhticac ve tercihin kıraat ilmindeki yeri ve İslami ilimlerle ilişkisi*”, Abdullah Sawas, Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Van, 2022.
9. “*Usûlî ve ferşî ihtilaflar açısından Âsım Kıraatı (Şu’be ve Hafs rivâyeti)*”, Hasan Hüseyin Havuz, Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa, 2022.
10. “*Rivayetler bağlamında kıraatü'n-Nebi*”, Lokman Yılmaz, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Sivas, 2023.

1.3. Kur’an’ın Metin Yapısı ve Resmü’l-Mushaf İle İlgili Çalışmalar

Bu başlık altında, Kur’an’ın metinleşme sürecindeki meseleleri, harekeleme, noktalama işaretlerinin mahiyeti ve tarihsel sürecini barındıran şu ana kadar yapılmış iki tez çalışması ve resmü’l-mushaf ilmi ile ilgili hazırlanmış tek bir çalışmanın olduğunu tespit ettik.

Kur’an’ın metin yapısı ve metinleşme tarihini inceleyen bu iki çalışma şunlardır:

1. “*Kur’an’ın metinleşme sürecinde ortaya çıkan problemler*”, Ziya Şen, Dokuz Eylül Üniversitesi/İzmir, 2006.

2. “Hz. Osman ve sonrası dönemde Kur’an’ın metinleşme tarihi”, Zeynel Abidin Aydın, Ankara Üniversitesi/Ankara, 2008.

Hz. Osman tarafından derlenip bir araya getirilerek çoğaltılıp emsâra gönderilen mushafların yine onun tarafından tasvip edilen imlasına resmü'l-mushaf denilmektedir.⁴ Kıraat ilmiyle ilişkili bazı temel problematik meseleleri içerisinde barındırması yönüyle resmü'l-mushaf meselesi oldukça önemli ve çalışma yapmak için müsait bir alanı oluşturmaktadır. Şu ana kadar resmü'l-mushaf konusu ile ilgili yalnızca bir adet tez çalışması yapılmıştır:

1. “Resmü'l-Mushaf ve tarihsel değeri”, Mehmet Emin Maşalı, Uludağ Üniversitesi/Bursa, 2003.

1.4. Kur’an ve Kıraat Tarihi ile İlgili Çalışmalar

Kur’an’ın cem edilmesi, istinsah faaliyeti, çoğaltılması farklı şehirlere gönderilmesi, kıraat eğitim-öğretim metot ve faaliyetleri ile ilgili, tarihsel süreç hakkında bilgilerin verildiği tezleri bu başlıkta toplamaya çalıştık. Sıralama içerisinde beşinci maddede yer verdiğimiz tezin, din eğitimi alanı çerçevesinde incelendiği görülmüştür. Ancak hafızlık eğitiminin, Kur’an eğitim-öğretimi ile yakın ilgisi olması sebebiyle bahsi geçen çalışmaya bu başlıkta yer verilmiştir. Bu başlık altında özellikle Kur’an ve Kıraat eğitimi alanının da çalışılmaya müsait olduğu görülmektedir. Kur’an ve kıraat tarihiyle ilgili özellikle hayli kitap ve makale türü eserler mevcuttur. Tez düzeyinde de çalışmalar olması sebebiyle tekrar aynı konunun bütüncül olarak çalışılması yerine konunun daha özel yönleriyle çalışılması yerinde olacaktır. Ek olarak yedinci sırada zikrettiğimiz çalışma, Cumhuriyet öncesi dönem Kur’an tarihi açısından önemli bir çalışmadır. Bahsedilen çalışmada Osmanlı’nın son döneminde Mushafları inceleme kuruluna benzer bir heyetin, Mushafları kontrole tabi tutma gibi önemli bir görevi üstlendiği belirtilmiştir. Bu başlıkta yapılmış çalışmalar şöyledir:

1. “Başlangıçtan IX. hicri asra kadar Kıraat ilminin Ta’limi”, Necati Tetik, Atatürk Üniversitesi/Erzurum, 1981.
2. “Kıraat Âdâbı”, Ahmet Madazlı, Erciyes Üniversitesi/Kayseri, 1984.
3. “Hz. Peygamber ve Raşid halifeler döneminde Kur’an’ın yazılması ve toplanması”, Hayrettin Öztürk, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Samsun, 1998.
4. “Osmanlı’da Daru’l-Kurra müessesesi ve kıraat öğretimi”, Yusuf Alemdar, Ankara Üniversitesi/Ankara, 2003.

⁴ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (Beyrut: Tasviru Darü'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.), 11.

5. “Hafızlık eğitimi alan bireylerin motivasyon ve psiko-sosyal durumlarının din eğitimi açısından değerlendirilmesi”, Hüseyin Algur, Hitit Üniversitesi/Çorum, 2018.
6. “Endülüs'te kıraat ilmi”, Abdulhalim Başal, İstanbul Üniversitesi/İstanbul, 2021.
7. “Mushafların tetkiki meselesi: Tetkik-i Mesâhif Heyeti örneği”, Hafız Osman Şahin, İstanbul Üniversitesi/İstanbul, 2022.

2. Kıraat İlmi İle Diğer İlimler Arasındaki İlişkileri Esas Alan Çalışmalar

Kıraat ilmi, diğer ilimler içerisinde konum bakımından en yüksek ve en şerefli mertebede değerlendirilmiş ve ilk sıraya yerleştirilmiştir. Bu, onun mutlak üstünlüğü olan semavi kitapların en değerlisi, Kur'an'la bağı sebebiyle böyle nitelendirilmiştir. Ülkemizde yapılan kıraat çalışmalarında kıraat ilminin diğer ilimlerin bakış açılarından da ele alındığını görüyoruz. Bu çerçevede kıraat ilminin tefsir, Arap dili, tecvid, hadis, musiki gibi ilimlerle ilişkisine dair çalışmaların doktora düzeyinde söz konusu olduğunu ancak pergelin sabit ayağı kıraat ilminde olmak üzere fıkıh ve kelam gibi disiplinlerle ilişkisine dair karşılaştırmalı çalışmaların ise henüz pek yapılmadığını gözlemliyoruz. Bu kapsamda söz konusu olan çalışmalarda doktora düzeyinde eser sayısı en fazla olan alandan başlayan bir sıralama anlayışına göre bu tezler hakkında bilgiler vereceğiz.

2.1. Kıraat-Tefsir İlişkisi

İslami ilimler içerisinde kıraat ilmi, telaffuz açısından önemi yadsınamaz bir noktada olduğu kadar, tefsir ilmi de Kur'an'ın yorumlanması ve anlaşılması açısından önemli bir başlangıç noktasıdır. Kur'an ayetlerinin yorumlanması sürecinde kıraatlerin önemli bir katkısı vardır. Zira kıraat farklılıkları, Kur'an'ın tefsirine etki etmektedir. Dolayısıyla müfessirlerin çoğu gerek kendi görüşünü desteklemek gerekse anlam zenginliğine dikkat çekmek için, sıkça kıraat farklılıklarına başvurmuşlardır. Bu başlık altında müfessirlerin kıraat anlayışlarını yansıtan tezlere/araştırmalara yer verdik. Tezlere konu olan âlimleri şöyle ifade edebiliriz: Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Taberî (öl. 310/923), Mâtürîdî (öl. 333/944), Tûsî (öl. 460/1067), Begavî, (öl. 516/1122), Zemahşerî (öl. 538/1144), İbn Atiyye (öl. 541/1147), Tabersî (öl. 548/1154), Ebü'l Ferec İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Kurtubî (öl. 671/1273), Nizâmeddin en-Nîsâburî (öl. 730/1329), Ebû Hayyân el-Endelûsî (öl. 745/1344), Molla Gürânî (öl. 893/1488), Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574), Şevkânî (öl. 1834), Molla Halil Siirdî (öl. 1843). Tezlerde, zikredilen âlimlerin hayatı, ilmi şahsiyetleri ve tefsirlerindeki kıraat olgusunu nasıl anladıkları ve işledikleri ile ilgili bilgiler zikredilmiş, ayrıca diğer eserleri hakkında geniş bilgilere de yer verilmiştir.

Bu başlık kapsamında ülkemizde yapılan çalışmalarda neredeyse meşhur tefsir âlimlerinin çoğunun kıraat anlayışlarını yansıtan tezlerin yer aldığına şahit oluyoruz. Yaptığımız kapsamlı taramalar neticesinde kıraat-tefsir ilişkisini ihtiva eden hem yüksek lisans seviyesinde hem de doktora düzeyinde çokça çalışma yapıldığını/yaptırıldığını gördük.

Bundan sonrası için tefsirler ve müfessirler merkeze alınıp kıraat-tefsir ilişkisine dair araştırmalar yapmak yerine, usûl ve ferş konuları başta ve ayrı ayrı ele alınmak suretiyle kıraat ihtilaflarının mana açısından zenginlik oluşturup oluşturmadığı, çeşitlilik bağlamında meal ve tefsirlere nasıl yansıdığıyla ilgili araştırmalara da yönelinmesi, bir öneri mahiyetinde dile getirilebilir. Bu nedenle başlıklandırma yaparken biz de hakkında eser sayısı en fazla olan alana göre bir sıralamayı öncelidik ve kıraat tefsir ilişkisiyle tasnif çalışmamıza başladık. Kıraat tefsir ilişkisi bağlamında yapılan tezleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. “*Kıraatler açısından Razi ve Tefsir-i Kebiri*”, Mehmet Adıgüzel, Atatürk Üniversitesi/Erzurum, 1998.
2. “*Kıraat açısından Taberî ve tefsiri*”, Abdülmecit Okçu, Atatürk Üniversitesi/Erzurum, 2000.
3. “*Kur’an’ın anlaşılmasında kıraat farklılıklarının rolü*”, Mehmet Ünal, Atatürk Üniversitesi/Erzurum, 2002.
4. “*Kurtubî tefsiri’nde kıraat olgusu*”, İhsan İlhan, Atatürk Üniversitesi/Erzurum, 2009.
5. “*Ebû Hayyân el-Endelûsî’nin el-Bahru’l-Muhît’inde kırâat olgusu*”, İbrahim Uludaş, Uludağ Üniversitesi/Bursa, 2014.
6. “*Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında kıraat olgusu*”, Mustafa Kılıç, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 2014.
7. “*Kur’ân’ın anlaşılmasında kırâat farklılıklarının rolü: et-Tahrîr ve’t-Tenvîr örneği*”, Murat Akkuş, Recep Tayyip Üniversitesi/Rize, 2014.
8. “*Kıraat açısından Begavî tefsiri*”, Nesrişah Saylan, Fırat Üniversitesi/Elazığ, 2015.
9. “*Kur’an tefsirinde kıraat farklılıklarının rolü: Zeccâc ve Taberî örneği*”, Necattin Hanay, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya, 2015.
10. “*Hasan-ı Basrî kıraati ve Kur’an tefsirine katkısı*”, Bayram Demircigil, Ankara Üniversitesi/Ankara, 2016.
11. “*Ebussuud Efendi’nin İrşâdü’l-Akli’s-Selîm adlı tefsirinde kıraat olgusu*”, Kadir Taşpınar, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/Rize, 2016.
12. “*Klasik dönem İmâmiyye Şîası tefsirlerinde kıraat olgusu: Tûsî ve Tabersî örneği*”, Süleyman Yıldız, İstanbul Üniversitesi/İstanbul, 2019.
13. “*Mâtûrîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ın’da Kıraat*”, Aitmyrza Satybaldiev, Ankara Üniversitesi/Ankara, 2019.
14. “*Ğâyetü’l-Emânî adlı tefsirinde Molla Gürânî’nin kıraatlere yaklaşımı*”, Mehmet Akif Bilici, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi/Çanakkale, 2019.

15. “İbn Atiyye tefsirinde kıraat olgusu”, Rifat Ablay, Dicle Üniversitesi/Diyarbakır, 2020.
16. “Molla Halil Siirdî'nin kırâatlere yaklaşımı”, Lokman Şan, Dicle Üniversitesi Diyarbakır, 2020.
17. “Şevkânî'nin Fethu'l-Kadîr'de kırâatleri tetkik usûlü”, Adem Yeşildağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Samsun, 2021.
18. “Nizamuddin en-Nîsâburî'nin Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân adlı tefsirinde kıraat olgusu”, Yunus İşeri, İstanbul Üniversitesi/İstanbul, 2021.
19. “Ebü'l Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr adlı eserinde kıraatlere yaklaşımı”, Ali Haydar Öksüz, Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Van, 2021.
20. “Şevkânî, Fethü'l-Kadîr adlı eseri ve kıraatleri ele alma yöntemi”, Mehmet Keleş, Iğdır Üniversitesi/Iğdır, 2023.

2.2. Kıraat-Nahiv (Arap Dili) İlişkisi

Kur'an Arapça olarak nazil olmuş bir hitap ve kitaptır.⁵ Kıraat ilmi ise Kur'an lafızlarındaki ittifak ve ihtilaf noktalarını râvilerine nispetle incelemeyi hedef edinen bir ilimdir.⁶ Bu noktada Kur'an'ın doğru okunup anlaşılması için Arapçanın her yönüyle bilinmesi gerektiği izaha gerek duymayacak kadar açık hale gelmektedir. Genelde Arap dili, özelde nahiv ve sarf gibi ilimler ise Kur'an'la ilişkileri nedeniyle kıraat disipliniyle irtibatlıdır. Kıraatlerin sahihliği için bir yönüyle de olsa nahiv kurallarına uygunluk şartı bu ilişkiyi doğrudan ve vazgeçilemez kılmaktadır.⁷ Kıraat imamlarının bir kısmının dilbilimci olması kıraat ile Arap dili arasındaki ilişkiyi ayrıca ortaya koyan bir unsurdur. Zira kıraat imamları tercihlerini yaparken, rivayete dayalı olarak nakille beraber nahve ait deliller de serdetmişlerdir. Ayrıca Kur'an'ın edebi bir üslupla inmiş olması, kıraatin Arap dili ve belagati ile ne denli ilişki içerisinde olması gerektiğini de gözler önüne sermektedir. Nahvin bir ilim olarak addedilmesi sürecinde kıraatlerin etkin rolü de bu ilişkinin başka bir veçhesini ifade etmektedir.

Farklı kıraatlerin bazı nahiv kaidelerinin oluşmasına katkısı, tespit edilen nahiv kaidelerinin kuralların teyidinde veya reddine etkisi, bazı i'rab kurallarının çeşitlendirilmek suretiyle zenginlik kazanması gibi hususlar kıraat nahiv ilişkisi içerisinde ele alınan konuları oluşturmaktadır. Bu çerçevede ülkemizde yapılan doktora tezlerinde kıraat nahiv ilişkisi kapsamında bir kısım konuların ele alındığını ortaya koymaktadır. Kur'an'ın edebi bir üslupla

⁵ Yûsuf 12/2; Fussilet 41/44; Zuhuruf 43/3.

⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/412.

⁷ Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kırâât*, thk. Abdülfettah İsmail Şiblî (Kahire: Dâru'n-Nahda, 1398/1977), 51.

inmiş olması kıraatin Arap dili ve belagati ile ne denli bir ilişkisi olması gerektiğini gözler önüne serince bu konuda Kur'an'ın fesahat ve belagatini ortaya koyan çok yönlü yeni çalışmalara her zaman ihtiyaç duyulacağı izahtan varestedir. Şu ana kadar yapılmış çalışmaları şöylece belirtebiliriz:

1. “*Kur'an belagati ve fonetiği yönünden kıraatler*”, Necdet Çağıl, Atatürk Üniversitesi/Erzurum, 2002.
2. “*Kur'ân-ı Kerîm ve kırâatlerinde i'râb müşkilleri*”, Abdülkerim Seber, Süleyman Demirel Üniversitesi/Isparta, 2012.
3. “*Teşekkül sürecinde nahiv-kıraat ilişkisi*”, Yonis İnanç, Sakarya Üniversitesi/Sakarya, 2015.
4. “*Dilbilimsel tefsirlerde kıraatlere yaklaşım*”, Ali Temel, Ankara Üniversitesi/Ankara, 2015.
5. “*Kıraatları hüccetlendirmede dilbilim olgusu*”, Aydın Kubat, Ankara Üniversitesi/Ankara, 2016.
6. “*Kur'ân-ı Kerîm'in nahiv ilmine etkisi*”, Alaaddin Şükür, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Samsun, 2018.
7. “*İbn Hişam el-Ensâri'nin dilsel istişadlarında kırâatlerin yeri*”, Ayşe Meydanoglu, Fırat Ünivrsitesi/Elazığ, 2018.

2.3. Kıraat-Tecvid İlişkisi

Kıraat ve tecvid ilimleri, Kur'an'ın telaffuz keyfiyetiyle ilgili iki ilim dalıdır. Aralarındaki farkı ilgi alanları itibariyle belki şöyle izah edebiliriz: Kıraat ilmi Kur'an'ın kelimeleriyle ilgilenirken tecvid ilmi ise Kur'an harflerinin mahreç ve sıfatları ile ilgilenmektedir.⁸ Her ikisi de Kur'an okuma usûl ve kaidelerinden bahsetmesi yönüyle benzeşen ilim dallarıdır. Kıraat ve tecvid ilimleri, konuları itibariyle birbirlerine çok yakın oldukları için genellikle kıraat ilmine dair eserlerin içerisinde tecvid ilmine dair konu ve kavramlara da yer verilmiştir. Bu yönüyle aralarında doğrudan bir ilişkiden bahsedilebilir. Yine kıraat vecihlerini cemederken uygunsuz yerlerde durmamaya ve uygun olmayan yerlerden başlamamaya dikkat edilmesinin gerekliliği yönüyle tecvid ilmi ile kıraat ilmi arasında uygulama açısından vazgeçilemez bir ilişkiden de bahsedilebilir.

Ülkemizde kıraat-tecvid ilişkisi bağlamında yapılan çalışmalara baktığımız zaman şu başlıklar altında yapılmış çalışmalara rastlıyoruz: Bunlar, tecvid ilminin tarihçesi, vakf ve ibtidâ, lahn, mahreç ve sıfatlar gibi kavramların araştırılmasına yönelik çalışmalardır. Tecvid

⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *el-Mukaddimetü'l-cezeriyye* (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2001), 11.

konusuna dair araştırmaların ekserisini vakflar/secavendler başlıındaki araştırmalar oluşturmaktadır. Bununla birlikte fem-i muhsin, mehâric-i hurûf, tilavet, kıraat, eda, kârî, dudak talimi, temsilî okuma, raf-u savt-hafd-u savt, imam-râvî-tarîk gibi tecvid ve kıraat ilimleriyle ilgili daha başka birçok kavram ve konu başlığının da hali hazırda çalışmayı beklediğini rahatça söyleyebiliriz. Kıraat-tecvid ilişkisi bağlamında şu ana kadar ülkemizde yapılan çalışmalardan şöyledir:

1. “*Kıraat ilminde vakf ve ibtida*”, Nihat Temel, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 1991.
2. “*Kur’an-ı Kerîm’in anlaşılmasında vakf-ibtidânın rolü: İbnü’l-Enbârî, ed-Dânî ve es-Secâvendî örneği*”, Recep Koyuncu, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya, 2015.
3. “*Kıraat ilminde dâd harfi*”, Cemil Küçük, Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Van, 2015.
4. “*Tecvid ilmi: Tarihsel evveliyatı, doğuğu ve gelişim süreci*”, İbrahim Tetik, Atatürk Üniversitesi/Erzurum, 2016.
5. “*Harîrî’nin lahn anlayışı*”, Selman Yeşil, Dicle Üniversitesi/Diyarbakır, 2017.
6. “*Türkiye’de tilavet edilen mushaftaki bazı vakf işaretlelerinin diğer mushaflarla mukayeseli tahlili*”, Enes Yarız, İnönü Üniversitesi/Malatya, 2018.
7. “*Mushaf basımına yansıyan yönüyle Secâvendî’nin vakf sisteminin yeniden okunması eleştiriler – teklifler*”, Muhammed Çoşkun, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 2018.
8. “*Kıraat ve tefsir boyutuyla vakf-ı lazım*”, Mehmet Kara, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 2020.
9. “*Tecvîd ilminin temel kaynakları bağlamında harflerin mahreç ve sıfatları*”, Mustafa Kemal Önder, Süleyman Demirel Üniversitesi/Isparta, 2020.
10. “*İbn Evs el-Mukrî’nin el-Vakf ve’l-İbtidâ adlı eserinin tahlili ve görüşlerinin mukayesesi*”, Yakup Uzun, Erciyes Üniversitesi/Kayseri, 2020.
11. “*Kıraat ilminde Med (Kıraat-ı aşere’nin ortak meseleleri bağlamında)*”, Muhammed Pilgir, İstanbul Üniversitesi/İSTANBUL, 2022.

2.4. Kıraat-Hadis İlişkisi

Kıraat ilmi de hadis ilmi gibi rivayete dayanan bir sistematiğe sahiptir. Her ne kadar kıraat ilmi daha çok şifahen aktarılmış olsa da; her iki ilim, hem yazılı hem de sözlü olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Ülkemizde kıraat alanında yapılan doktora tez çalışmaları içerisinde tespitlerimize göre kıraat-hadis ilişkisi açısından doğrudan ilişkili sadece bir tez bulunmaktadır. Bu araştırma dışında dolaylı olarak ilişkisinden bahsedebileceğimiz bir çalışmanın varlığından daha bahsedebiliriz. Ancak bu çalışma hem hadis hem de tefsir dizininde yer almakta olup tilavet kelimesi üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede kıraat-hadis ilişkisi bağlamında yapılan çalışmaların oldukça az olduğunu söyleyebiliriz.

Her iki ilmin; konu, yöntem, teknik ve amaç bakımından benzerliklere sahip olması, inceleme alanı olarak isnadı temel alan nakil esaslı ilimler olması, İslam dininin temel kaynaklarını muhafaza etme bakımından önemli roller üstlenmesi ortak noktalarıdır. Ayrıca her iki ilim de Kur'an'ı tefsir etmede öneme haizdir ve öğretim metodu olarak farklı yönleri bulunsa da semâ ve arz usûlünü benimsemeleri gibi nedenlerden ötürü üzerine müstakil veya disiplinler arası çokça çalışma yapmayı hak etmektedir. Ancak ülkemizdeki mevcut durum henüz bu aşamada değildir.

Tevatür kavramı gibi hem hadis ilminde hem de kıraat ilminde kullanılan kavramlar açısından tanım ve muhteva çalışmaları, her iki ilmin de nakil esaslı olması bakımından tanım, kapsam ve önem açısından mukayese çalışmaları yapılabilir. Yine kıraat ve hadis ilimlerini konu, yöntem ve metot bakımından karşılaştıran çalışmalar, sema ve arz usûlü gibi ta'lîmü'l-Kur'an ve tahammülü'l-hadîs açısından benzeşen ve farklılaşan öğretim metotlarına yönelik karşılaştırmalı çalışmalar yapılabilir. On kıraat imamının aynı zamanda hadis rivayetiyle meşgul oldukları, mezkûr imamlar hakkında münekkitler tarafından ta'dîl ifadeleri ve zabt açısından bazı tenkitler olduğu da göz önünde bulundurulduğunda hadis ilminde kullanılan cerh ve ta'dîl usûllerinin kıraat ilmi açısından yapıp yapılmadığını inceleyen hayli dikkat çekici çalışmaların da söz konusu edilebileceğini söyleyebiliriz. Şimdiye kadar yapılmış olan mezkûr iki çalışma şunlardır:

1. “Kur'ân-ı Kerîm'de tilâvet”, Nazife Vildan Güloğlu, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya, 2015.
2. “عناية المُحدثين بالقراءات القرآنية 'عمدة القاري شرح صحيح البخاري' للإمام العيني أنموذجاً” (*İmam el-Aynî'nin Buhari şerhi 'Umdetu'l-kari' bağlamında kıraat-hadis ilişkisi*), Israa Mahmood Eid, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 2022.

2.5. Kıraat-Musiki İlişkisi

Kur'an'ın çeşitli ilim dalları ile ilişkisi olduğu gibi musiki ilmiyle de açıkça müşahede edilebilen bir irtibatı bulunmaktadır. Kur'an düz bir okuyuşla seslendirilebileceği gibi tecvidi ihlal etmemek kaydıyla belli bir makamın ses dizisi esas alınmak suretiyle de tilavet edilebilmektedir. Kur'an'ın telaffuz keyfiyetiyle ilgilenmesi sebebiyle musiki ilmiyle kıraat ilmi arasında da bir ilişkiden bahsedilebilir. Bu çerçevede şu ana kadar ülkemizde yapılan birkaç çalışma dikkat çekmektedir. Bahse konu olan araştırmalarda Kur'an'ın kendine ait bir ahengi, melodisi olduğu, musiki ile okunması meselesi, İstanbul tavrı ve Arap tavrı ile mukayesesi, meşhur karîlerin hayatları gibi konular ele alınıp incelenmiştir. Bu tarz çalışmalar, alana özgü ilgi çekici ve incelemeye değer nitelikte olmasına rağmen üzerinde henüz yeterli sayıda durulduğunu söyleyemeyiz.

Konuyla ilgili tezler şu şekildedir:

1. “İstanbul ve Kahire tavırlarının karşılaştırmalı olarak incelenmesi”, Turgut Yahşi, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 2018.
2. “Kur’ân-ı Kerîm kırâatinde müzikal tavırlar”, Esra Yılmaz, İstanbul Üniversitesi/İstanbul, 2022.
3. “Fonetik ve müzikoloji açısından Kur’an tilâveti”, Nurullah Dağ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi/Eskişehir, 2022.

3. Kıraat İlmî ile İlgili Yapılan Diğer Çalışmalar

Yukarda tasniflenen sistematik dışında kalıp yalnızca iki çalışma olan aşağıdaki tezler için böyle bir başlık açtık. Bu iki eser için ayrı bir başlıklandırma/tasnifleme yapmadık. Yaptığımız tasnif dışında kalan, kıraat ilmi ile ilgili diğer çalışma olarak nitelendirdiğimiz eserler şu şekilde belirtilmiştir:

1. “Kıraat disiplininde metodolojik alan tanımlaması”, Muhammed İsa Yüksek, İstanbul Üniversitesi/İstanbul, 2014.
2. “Çağdaş oryantalist düşüncede kıraat olgusu: The Encyclopaedia of the Qur’ân örneği”, İshak Kızılaslan, Marmara Üniversitesi/İstanbul, 2021.

Buradaki değerlendirmemiz, bu konuyla ilgili tez düzeyinde çalışmaların sayıca çok az olduğu şeklinde olabilir. Bu tasniflendirmedeki tez konularıyla ilgili olarak, batıdaki Kur’an araştırmaları, Oryantalist düşüncede kıraat olgusu tarzında çalışmaların da yapılabileceğini söyleyebiliriz. Buna ilave olarak, makale düzeyinde, oryantalistlerin Kur’an ve kıraat ihtilaflarına getirmiş olduğu tenkitlere cevap niteliğinde araştırmalar olsa da müstakil bir esere ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Diğer bir tez olan, kıraat disiplininde metodolojik alan taraması, ilk etapta ulûmü’l-Kur’an olmak üzere farklı disiplinlerde incelenen problematik meselelere değinmiştir. Bu çalışma tam da günümüz kıraat ilminin ihtiyaç duyduğu problematik yaklaşımın örneklerinden birisidir. Bu konuya benzer başka araştırmaların da yapılması alana katkı sağlayacaktır.

4. Kıraat İlmî Alanında Devam Eden Doktora Çalışmaları

Bu başlıkta henüz tamamlanmamış doktora tezlerini ele alacağız. Ulaşabildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili devam eden tez sayısı otuz üç kadardır.

1. “Mustafa el-Kastamoni’nin “Mütemmimü’-’Aşere li İtmâmi’s-Selâseti’l-’Aşere” Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki”, Abdullah Karakaş, İstanbul Üniversitesi/İstanbul.
2. “Dimyâtî’nin İthâfu Fudalâi’l-Beşer fi’l-Kırâati’l-Erba’ate ‘Aşer Adlı Eserinin Kırâat İlmindeki Yeri”, Mustafa Hatipoğlu, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Samsun.

3. “*Muhammed b. Salih el-‘Useymin’in Tefsirinde Kıraat Olgusu*”, Süleyman Kaplan, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Samsun.
4. “*Sa‘lebi’nin el-Keşf ve’l-Beyân’ında Kıraat Olgusu*”, İhsan Sütşurup, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi/İzmir.
5. “*Endülüs Kıraat İlmi Tarihindeki Yeri, Önemi Açısından el-Mehdevi ve et-Tahsil adlı Tefsiri*”, Ahmet Arif Akbaba, Bolu Abant Üniversitesi/Bolu.
6. “*İbn Hacer’in “Fethu’l-Bari Şerhu Sahihi Buhari” Eserinde Kıraat Olgusu*”, Mesut Şen, Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa.
7. “*Sahabenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri*”, Habip Kalaç, Şırnak Üniversitesi/Şırnak.
8. “*Tahrîrât İlmi Bağlamında Ali Muhammed ed-Dabba‘ ve Kıraat İlmine Katkıları*”, Fatih Dokgöz, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya.
9. “*Basra Kıraat Ekolü (Oluşum Temsilciler ve Metodoloji)*”, Süleyman Kılıç, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya.
10. “*Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin Kıraat İlmindeki Yeri*”, Mustafa Can, Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa.
11. “*Molla Muhammed Emin Efendi ve ‘Umdetü’l-Hullân fî İzâhi Zübdeti’l-‘İrfân Adlı Eserin Kıraat İlmindeki Yeri*”, Halil İbrahim Üren, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya.
12. “*Kıraat İlminde Hücce Olgusu Ebû Ali el-Fârisî’nin el-Hücce fî ‘İleli’l-Kırâati’s-Seb‘ Adlı Eseri*”, Ahmet Temel, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya.
13. “*Modern Dönem Şia’da Kıraat Tasavvuru*”, Niyazi Yılmaz, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Samsun.
14. “*Mekkât b. Ebî Tâlib el-Kaysî ve el-Hidâye ilâ Bülûğî’n-Nihâye İsimli Tefsirinde Kıraat Olgusu*”, Mustafa Bilican, Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa.
15. “*Mahmûd Halîl el-Husarî, Kıraat İlmindeki Yeri ve Ahkâmü Kırâati’l-Kur’âni’l-Kerîm Adlı Eserin Tahlili*”, Ahmet Okur, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya.
16. “*Hücce ve Manaya Etkisi Bağlamında Kıraat Metodolojisinde Fonetığe Dair Uygulamalar*”, Ayşe Pehlivan, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya.
17. “*İbnü’n-Nâzım’ın Şerhu Tayyibeti’n-Neşr fi’l-Kıraati’l-Aşr İsimli Eserinin Metodolojik Tahlili*”, Resul Akcan, Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa.
18. “*Mâverdî’nin en-Nüket ve’l-Uyûn Adlı Tefsirinin Kıraat Yönünden İncelenmesi*”, Yahya Balcı, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/Rize.

19. “*Mukaddime-i Cezeriyye’nin Kaynakları*”, Mehmet Salih, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Ankara.
20. “*Köprülüzâde Abdullah Paşa’nın “el-İfâdetu’l-Muknia fi Kirâati’l-Eimmeti’l-Erba’a” İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*”, Kübra Türkmen, Marmara Üniversitesi/İstanbul.
21. “*Osmanlı Dönemi Kıraat Eğitimi ve Materyalleri*”, Hasan Çiftçi, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya.
22. “*Dilbilimsel Tefsirlerde Mütevatir/Sahih Olmayan Kıraatlerin Kullanım Keyfiyetleri ve Sebepleri*”, Yunus Özgen, İstanbul Üniversitesi/İstanbul.
23. “*Ali el-Kârî’nin el-Feydu’s-Semâvi fi Tahrîci Kirâati’l-Beydâvi Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*”, Lachin Guliyev, Bursa Uludağ Ünivrsitesi/Bursa.
24. “*Muhammed b. Ahmed el-Mütevellî ve Tahrîrât Ekolündeki Yeri*”, M. Emin Beliktay, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya.
25. “*Kayrevan’da Kıraat İlmi*”, Mustafa Hilmi Bilican, Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa.
26. “*Kur’ân ve Kirâat Ayrımı*”, Abdullatif Çetin, Erciyes Üniversitesi/Kayseri.
27. “*İbnü’l-Cezerî ve en-Neşr fi’l-Kirâati’l-‘Aşr: Kirâat İlmi Açısından Sistematik Değeri*”, İbrahim Kaplan, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi)/Çorum.
28. “*Kirâat İlmi Açısından İbn Kesîr Tefsîri*”, Cafer Zeyrekli, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Samsun.
29. “*Ca’berî’nin Kıraat İlmindeki Yeri, Kenzü’l-Me’ânî fi şerhi Hurzi’l-Emânî*”, Kevser Kırmızıçiçek, Dicle Üniversitesi/Diyarbakır.
30. “*Kur’an Harflerinin Telaffuzunda Keyfiyet Problemi (Tıbbi Görüntüleme ve Ses/Nefes Ölçüm Teknikleriyle Analiz Denemesi)*”, Abdulmuttalip Çalışkan, Necmettin Erbakan Üniversitesi/Konya.
31. “*Kıraat Anlam İlişkisi Bağlamında Türkçe Mealler ve Anlama Yansıması*”, Sümeyye Aysu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Ankara.
32. “*İdgâm-ı Kebîr*”, Cafer Yıldız, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Ankara.
33. “*Kıraat Geleneğinde Afrika Bölgesi*”, Mustafa Korucuk, Atatürk Üniversitesi/Erzurum.

Devam eden doktora tezlerine bakıldığı zaman, eser-müellif tanıtımı ve kıraat-tefsir ilişkisi türündeki tezlerin yoğunlukla çalışılmaya devam ettiği görülmekle birlikte tahrîrât⁹ türünde çalışmalar, kıraat kavramları ve kıraat eğitim tarihine yönelik incelemeler

⁹ İbrahim b. Said ed-Devserî, *el-İmam el-Mütevellî ve cuhûduhû fi ilmi’l-kirâe* (Suudi Arabistan: ys., 1999), 336; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 70.

bulunmaktadır. Ayrıca kıraat geleneği açısından dünyanın bazı coğrafi bölgelerinin incelenmesi, kıraat farklılıklarının meallere yansımaları, Kur'an harflerinin modern dönem fonetik çalışmaları ışığında ele alınması gibi konulara da teveccüh olduğu söylenebilir.

Sonuç

Kıraat ilmiyle ilgili günümüze kadar (1968-2023) tamamlanmış olan doktora çalışmalarının incelenmesi aşamasında, ilk tezin, 1968 yılında *Ebû Şâme el-Makdisî ve el-Mürşidü'l-Veciz* ismiyle Tayyar Altıkulaç'a ait olduğu görülmüştür. 2015 yılından sonra önceki yıllara oranla bir artış yaşanmıştır. 2020 yılı itibariyle ise alandaki çalışmalar nitel ve nicel bağlamda hızla artmaya başlamıştır. Bunun sebebi, Tefsir alanında oldukça fazla ve birbirinin benzeri birçok tez çalışması yapıldığından dolayı Tefsir ilmine en yakın alan olan Kıraat alanına geçiş yapılması olabilir. Bizce, Kıraat alanının daha bilinen bir alan olmaya başlamasından ve alanla ilgili çalışmaların artmasıyla ilgileri üzerine çeken bir hüviyet kazanmış gözükmektedir. Buradan hareketle, son yıllarda kıraat alanında doktora düzeyindeki çalışmalara yönelimin hayli arttığını söyleyebiliriz.

Kıraat ilmiyle ilgili araştırmalar, farklı bilim dalları bünyesinde de gerçekleşmiştir. Yüksek lisans ve doktora düzeyinde gerçekleşen bu çalışmaların özellikle Tefsir anabilim dalı başta olmak üzere, Arap Dili ve Belagati anabilim dalı ve son yıllarda bazı fakültelerde açılan lisansüstü programlarda Temel İslam Bilimleri anabilim dalı çerçevesinde şekillendiğini görmekteyiz. Bunun sebeplerinden biri, Kıraat ilmi anabilim dalının geçmişte daha çok, günümüzde de halen birçok üniversitede Tefsir anabilim dalı bünyesinde bir ilim dalı olarak varlığını devam ettirmesi olabilir. Ayrıca belagat ve fesahat yönüyle veciz ve mu'ciz ve Arap kelamının zirvesi bir kitap olarak Kur'an'ın birçok alanda birçok yönlerden çalışıldığı gibi Kıraat-Arap Dili ilişkisi çerçevesinde Arap Dili ve Belagati anabilim dalı içerisinde de çalışılması oldukça makul bir durumdur.

Makalemizin içerisinde ara değerlendirmelerimizde de yer yer belirttiğimiz gibi ülkemizde kıraat ilmi alanında yapılan çalışmalarda kıraat-tefsir ilişkisi ile ilgili oldukça fazla tez yapıldığını görmekteyiz. Aynı şekilde kıraat ilmi açısından şahıs ve eser araştırmalarının da sayıca fazla olduğu tespiti yapılabilir. Ancak kıraat usûl ve kavramlarıyla ilgili çalışmaların sayısı ve teveccüh bakımından yetersiz olduğunu, tecvid ilmine dair araştırmaların çoğunun vakıf ve ibtidâ ilmi çerçevesinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Yine kıraat ilminin diğer ilmi disiplinlerle irtibatı noktasında hadis ve kıraat ilminin karşılaştırmalı çalışılmasıyla ilgili tezler pek rastlanmadığı, kıraat-fıkıh ilişkisi doğrultusunda ise yüksek lisans düzeyinde birkaç çalışmanın dışında doktora düzeyinde herhangi bir çalışma bulunmadığı tespitini de yapabiliriz.

Çalışmamız vesilesiyle kıraat alanında doktora düzeyinde yapılacak nitelikli, özgün, eleştirel, zengin muhtevalı çalışmalarla alana katkı sunmak, konu çeşitliliğini artırmak, aynı konular ve aynı şahıslar üzerinde tekrara düşen çalışmalardan alanı kurtarmak ve böylece bu

ilmi sahanın daha müstakil hale gelmesini sağlamak amaçlarına matuf olarak çalışılabilecek konu başlıklarını dikkatlere sunmak istiyoruz:

Kıraat literatür tanıtımı, kıraat tarihi ve kıraat ilminin dünyada ve Türkiye’deki seyrine ilişkin çalışmalar, ilim aleminin istifadesine sunulmayı bekleyerek kütüphanelerin tozlu raflarında bulunan kıraat yazmaları, şu ana kadar hakkında çalışılmamış önemli kıraat şahsiyetleri ve eserleri üzerine tekrara düşmeyen çalışmalar, kıraatlerin eğitim boyutuna dair çalışmalar; Arap dünyasında ve batıda kıraat üzerine yapılan araştırmalar, oryantalist kıraat literatürü üzerine yapılacak çalışmalar, Batıda ve Türkiye’de Kur’an tasavvurları ve farklı kıraat anlayışları üzerine araştırmalar, kıraatlerin kaynağı, Kur’aniyeti ve sayısı ile ilgili meseleler, tevatür ve Şia gibi diğer itikadi mezheplerin kıraatlere bakışını yansıtan çalışmalar; Tilavet, kıraat gibi terminolojiye ait kavramsal tahlil çalışmaları, kıraat ilminin tefsir, hadis, kelim ve fıkıh gibi diğer disiplinlerle ilişkisini ortaya koyan çalışmalar, kıraatler ve günümüz meallerine yansıtılması meselesine dair çalışmalar; Tevcîhü’l-kıraat ve kıraatte hüccet konusuna yönelik çalışmalar, mütevatir, meşhur ve şaz gibi kıraat çeşitleri, kıraatte tarik, meslek ve tahrirat üzerine yapılacak kapsamlı çalışmalar, usûl konularına dair, vakıf ve ibtidâ ve resmü’l-mushaf gibi kıraatle doğrudan ilişkili alanlara yönelik yapılacak spesifik ve derinlemesine kapsamlı araştırma çalışmaları araştırmacılarının çalışmalarını beklemektedir.

Geçmişten günümüze kıraat ilmi çerçevesinde yapılmış doktora tezlerini kendimizce bir tasnife tâbi tutarak derleyip bir araya getirmeye çalıştık. Bu çalışmamızın alanla ilgili çalışma yapmak isteyen yeni araştırmacılara faydalı olması en büyük temennimizdir.

Kaynakça

- Abay, Muhammed - Sülün, Murat. “Kıraat Bibliyografyası”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları* 4. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, 477-540.
- Atiyye, Kabil Nasr. *Gâyetü’l-Mürîd fi İlmi’t-Tecvid*. Kahire, 2000.
- Can, Mustafa. *Bursa İnebey Kütüphanesinde Bulunan Kıraât Ve Tecvid İlmine Dair Yazma Eserler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Cankurt, Fatih. “Kıraat İlminin Türkiye’deki Seyri (Kıraat Bibliyografyası)”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Bahar, 2018), 55-118.
- Devserî, İbrahim b. Said. *Mu’cemü’l-Mustalahât fi İlme’l-Tecvidi ve’l-Kıraat*, “Babü’l-Fa” md. Suudi Arabistan: Dârü’l-Hadare, 2004.
- Devserî, İbrahim b. Said. *el-İmam el-Mütevellî ve cuhûduhû fi ilmi’l-kirâe*. Suudi Arabistan: ys., 1999.
- Erünsal, İsmail E. vd. *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)*. İstanbul: İSAM Yayınları, Mart 2017.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2018.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *el-Mukaddimetü’l-cezeriyye*. Riyad: Darü’l-Muğni, 2001.

- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba'. Beyrut: Tasviru Darü'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.
- İSAM, İslami Araştırmalar Merkezi. "İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu". Erişim 21 Aralık 2022. <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh>
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. thk. Abdülfettah İsmail Şiblî. Kahire: Dâru'n-Nahda, 1398/1977.
- Sağlam, Mustafa. "Keşfü'z-Zunûn'da Kıraat Kaynakları Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*. ed. Sıddık Korkmaz vd.. 553-599. İstanbul: Hiper Yayınları, 1. Baskı, 2021.
- Taşdemir, Yunus Emre. "Ülkemizde Kıraat İlmi Alanında Yüksek Lisans Düzeyinde Son On Yılda Yazılmış Tezlerin Tasnifi". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 303-317.
- Temel, Nihat. "Kıraat ve Tecvid İlmine Dair Eserlerin Sistematiği". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları* 4. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, 247-281.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstihlaları*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2013.
- YÖK, Yükseköğretim Kurumu. "Ulusal Tez Merkezi". Erişim 21 Aralık 2022. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l Kur'an*. Mısır: ts..

İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış

An Overview of The Schools of Qiraat Before Ibn al-Jazari

Recep KOYUNCU*

Süleyman KILIÇ**

Öz

Kur'an-ı Kerim, Cebrail (as) vasıtası ile Hz. Peygamber'e (sav) indirildiği andan itibaren kıraat edilmeye, okutulmaya, tilavetiyle ibadet edilmeye başlandı. Medine'ye hicretle birlikte, Kur'an eğitimi başta olmak üzere İslami öğretiler Suffe mektebinde sistemleşmeye başladı ve bir eğitim merkezi konumu haline geldi. Hz. Peygamber döneminde hummâlı yürütülen Kur'an talimi yedi harf ruhsatının verilmesiyle birlikte daha büyük kitlelerin tilavetle buluşmasına imkân sağladı. Bazı sahabe Hz. Peygamber'den Kur'an'ın bir kıraatini/harfini, bazıları da diğer farklı kıraatleri öğreniyordu. Farklı kıraatleri öğrenen sahabeler birbirlerinin kıraatlerini dinleme imkânı buluyor, zaman zaman ortaya çıkan birtakım ihtilaflar Hz. Peygamber'in huzurunda çözüme kavuşturuluyordu. İlk iki halife döneminde de bu durum Hz. Peygamber'den veya sahabenin büyüklerinden farklı formda kıraati öğrenen kimseler tarafından gerçekleştirilmeye devam etti. Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği Mushaf ve bu Mushaflarla birlikte gönderilen kârihlerin etkisiyle kıraat ilmi ekolleşerek ilmi bir disiplin haline gelmeye başlamıştı. Kıraat âlimlerinin farklı bölgelere giderek kıraat ilmini yayma çabaları göz önüne alınarak kıraat ekolleri Hicaz, Irak ve Şam bölgesi olmak üzere Medine, Mekke, Basra, Kûfe ve Şam şehirlerine nispet edilerek ortaya çıktı. Daha sonraları bu merkezlerin ekolü üzerine özel çalışmalar yapan ve mütehasıs âlimler yetiştiren Bağdat, Mısır, Horasan, Mağrip, İran ile Hicri dördüncü asrın sonlarına doğru Endülüs kıraat ekolü ortaya çıktı. Çalışmada mezkûr her bölge için tanıtıcı bilgilerin ardından o ekolde kıraat ilminde öncü şahsiyetlerin isimleri, hocalar ve öğrenciler şeklinde dönemsel olarak ele alınacaktır. Çalışmada söz konusu beş beldenin yanı sıra Endülüs ve Mısır ekollerine de yer verilecektir. Bu çalışma sayesinde; İbnü'l-Cezerî öncesi dönem kıraate dair ekoller, kronolojik ve coğrafi olarak genel hatlarıyla resmedilecektir. Çalışma, ekoller arası irtibatı incelemenin yanında, etkileşimin resmini çıkarmak suretiyle kıraatlerle alakalı genel bir bakış açısı kazandırmayı da hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Kıraat, Kıraat Ekolleri, İbn Mücâhid, İbnü'l-Cezerî, Râvî, Tarîk.

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, rkoyuncu1@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0264-5956, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 19/06/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 03/09/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

** Öğretim Görevlisi, Konya Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, hfzklcsuleyman@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8106-617X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 19/06/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 03/09/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

Abstract

With the emigration to Madinah, Islamic teachings, especially the Qur'an education, were gradually systematized in the Suffa school and became an education center. The Qur'anic training carried out during the Prophet's reign enabled larger masses to meet with recitation with the granting of the seven letter licence. Accordingly, some of the Companions learnt from the Prophet one qiraat of the Qur'an and some learnt more than one qiraat. The science of Qiraat became a school and started to become a scientific discipline with the influence of the Mushaf that Hz. Osman had the Mushaf and the Qari sent with these Mushafs. Considering that the scholars of Qiraat were scattered throughout the Islamic lands and spread the science of Qiraat there, the schools of Qiraat first emerged in the Hijaz, Iraq and Şam regions, with reference to the cities of Medina, Mecca, Basra, Kufa and Şam. Afterwards, Baghdad, Egypt, Khorasan, Maghrib, Iran, and towards the end of the fourth century Hijri, Andalusian Qiraat schools emerged, which carried out special studies on the schools of these centres and trained specialised scholars. In this study, after the introductory information for each region, the names of the leading figures in the science of Qiraat in that school, teachers and students will be discussed periodically. In addition to these five towns, Andalusian and Egyptian schools will also be included in the study. Through this study, the schools of Qiraat in the period before Ibn al-Jazari will be represented chronologically and geographically in general terms. On the other hand, the study aims to provide a general perspective on qiraat by analysing the interaction between the schools as well as examining the interaction between them.

Keywords: Qiraat, Schools of Qiraat, Ibn Mujahid, Ibn al-Jazari, Narrators, Tarikhs.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, Cebrail (as) vasıtası ile Hz. Peygamber'e (sav) indirildiği andan itibaren kıraat edilmeye, okutulmaya, tilavetiyle ibadet edilmeye başlandı. Medine'ye hicretle birlikte, Kur'an eğitimi başta olmak üzere İslami öğretiler Suffe mektebinde sistemleşmeye başladı ve bir eğitim merkezi konumu haline geldi. Ashâb-ı Suffe'nin eğitim ve öğretim işleriyle bizzat ilgilenen Hz. Peygamber Suffe'de dersler veriyor, onlara yazı yazmayı ve Kur'an okumayı öğretmek üzere Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654)¹ gibi hoca sahabe tayin ediyor ve ihtiyaç halinde İslâm'ı tebliğ için farklı bölgelere onları gönderiyordu.² Kur'an talimi sahabe evlerinde, Mescid-i Nebevî'de ve diğer mescitlerde halkalar halinde yapılıyordu. Hz. Peygamber döneminde hummalı yürütülen Kur'an talimi yedi harf ruhsatının verilmesiyle birlikte daha büyük kitlelerin tilavetle buluşmasına imkân sağladı. Bazı sahabe Hz. Peygamberden

¹ Bedir, Uhud, Hendek ve diğer bütün gazveler ve Hudeybiye Antlaşmasında bulunan Ubâde b. Sâmit, Mekke fethi sırasında Ensar birliğinin kumandanlığını yaptı. Asr-ı saadet döneminde Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezberleyen Medineli beş sahabeden biri ve vahiy kâtiplerinden olan Ubâde, Muâz b. Cebel ve Ebü'd-Derdâ ile birlikte Hz. Ömer devrinde Suriye'ye Kur'an muallimi olarak tayin edildi. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Ubâde b. Sâmit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/13-14.

² Mustafa Baktır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/470.

Kur'an'ın bir kıraatini/harfini, bazıları ise diğer farklı kıraati öğreniyordu. Farklı kıraatleri öğrenen sahabeler birbirlerinin kıraatlerini dinleme imkânı buluyor, zaman zaman ortaya çıkan birtakım ihtilaflar Hz. Peygamber'in huzurunda çözüme kavuşturuluyordu. İlk iki halife döneminde de bu durum Hz. Peygamber'den veya sahabenin büyüklerinden farklı formda kıraati öğrenen kimseler tarafından gerçekleştirilmeye devam etti.

Farklı bölgelerde farklı kıraatlerin tilavet edilmesi, ilk iki halife döneminde sorun oluşturmazken Hz. Osman döneminde yedi harf ruhsatının mantığı yeterince kavranamaması sebebiyle problem arz etti. Yemâme savaşında hafız sahabenin çoğunun şehit düşmesi sonucu Kur'an'ın muhafaza edilemeyeceği endişesi sebebiyle daha önce farklı yazı malzemelerine yazılan Kur'an âyetleri ve sûreleri iki kapak arasına toplanıp cem edilmişti.³ Bu Mushaf emanet alınarak Hz. Osman devrinde genel kabule göre altı nüsha olarak istinsâh edildi.⁴ Farklı kıraatleri ihtiva etmesi açısından hareke ve noktalama işaretleri bilerek konulmayan bu nüshalarda, imlası farklı formda yazılması gerekenler farklı Mushaflara dağıtıldı.⁵ İstinsâh edilen her bir Mushaf'la birlikte bir de kâri/Kur'an öğretmeni gönderildi ki onlardan Zeyd b. Sabit Medine'de görevlendirildi, Abdullah b. Sâib (ö. 70/689-90) Mekke'ye, Âmir b. Abdülkays (ö. 55/675) Basra'ya, Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692) Kûfe'ye, Muğîre b. Ebû Şihâb (ö. 91/710) ise Şâm'a gitti.⁶ Cem faaliyeti Kur'an'ın aslını muhafaza için yapılmışken, istinsâh eylemi hem aslı koruma hem de eğitim-öğretim hayatı içinde aktif bir rol almıştır. İstinsâh edilen Mushaflar dönemin önemli merkezlerine gönderildi. Gelen Mushaf'a göre okumalarını yapan halkın kıraat birlikteliği sağlandı ve gönderilen Mushaflar orada ilgili ekolün sistemleşmesine vesile oldu. Sahih kıraatler ekseninde Hz. Osman'ın istinsâh ettirip gönderdiği bölgelerde kıraat ekolleri oluştu. Hicaz, Irak ve Şam merkezli bu ekoller;⁷ Irak bölgesinde; Basra ve Kûfe ekolleri, Suriye'de Şam ekolü, Hicaz bölgesinde; Mekke ve Medine ekolleri olmak üzere toplamda beş beldede, ilk olarak tâbiîn ve tebe'ü tâbiîn dönemlerinde sistemleşerek varlık buldu.⁸ Bununla birlikte kıraati günümüze kadar ulaşan Basra ve Kûfe imamlarının dışında Irak bölgesinde Musul, Vâsıt ve Bağdat şehirlerine ismi

³ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âtî'l-âşr*, thk. Cemalettin Muhammed Şeref (Tanta/Mısır: Dâru's-Sahâbe, 2014), 1/117.

⁴ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyy, 1995), 1/329-330; Ahmed Aliyyü'l-İmam, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'ân'ın 10 Kıraati*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010), 60.

⁵ Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 51.

⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/330; Aliyyü'l-İmam, *Kur'ân'ın 10 Kıraati*, 60.

⁷ Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî Ebû Bekir el-Bağdadî İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a fi'l-kurâ'at*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 45; Ebû Ma'ser Abdülkerîm b. Abdissamed et-Taberî, *et-Telhîs fi'l-Kırâ'âtî's-Semân*, thk. Muhammed Hasan Ukayl Musa (Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li-tahfizi'l-Kur'ani'l-Kerim, 2011), 87.

⁸ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 49.

nispet edilen kıraat âlimleri de bulunmaktaydı.⁹ Fakat Musul ve Vâsıt bölgelerindeki kıraat âlimleri Basra veya Kûfe ekolünün temsilciliğini yaparken Bağdat, Basra ve Kûfe ekolünü birleştiren âlimler yetiştirdi. Ayrıca Mısır, Horasan, Mağrib, İran ve Hicri dördüncü asrın sonlarına doğru Kur'an'a büyük hizmetleri olan Endülüs kıraat ekolü ortaya çıktı.¹⁰ Sözü edilen merkezlerde bulunan kıraat âlimleri gerek kelimeler gerekse med, kasr, imâle, tahfif, idğam gibi telaffuz keyfiyetleriyle ilgili farklı okuyuşları değişik hocalardan alarak kendi tercihlerini ortaya koymak suretiyle okuyuşlarını öğretmeye başlamışlardı.¹¹

Hicri üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başlarında bazı hafızların Kur'an kıraati ve irabına vakıf, Arap dili lehçelerini ve kıraatler arasındaki farklılıkları bilen kimseler iken, bazılarının Arapçayı bilmekle beraber lahn yapacak derecede Kur'an tilavetinde hata etmesi, hatta bir kısmı hafız olmalarına rağmen dilin inceliklerinden haberdar olmadıklarından dolayı birbirine benzeyen âyetler karşısında hata yapma durumu ortaya çıktı.¹² İbn Mücâhid (ö. 324/936), sahihiyle şazıyla muhtelif kıraatlerin yaygınlaştığı böyle bir ortamda, liyakatsiz kimselerin kıraatler konusundaki tavırlarına son vermek ve şaz kalmış okumaları saf dışı bırakmak amacıyla¹³ meşhur eserini kaleme alarak kıraat ilmi tarihinde farklı bir çığır açtı. Esasen İbn Mücâhid'den önce de kıraate dair bazı eserler; İbn Ya'mer (89/708), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Halef b. Hişâm (ö. 229/844), İbn Sa'dân (ö. 231/846), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) gibi önemli şahsiyetler tarafından telif edildi.¹⁴ İbn Mücâhid'in eserinden sonra kıraat çalışmaları büyük oranda bu yedi kıraat imamının ekseninde devam etse de kısa bir süre sonra bu kitapta yer almayan üç kıraat imamı da ilave edilerek on kıraat literatürde yerini aldı. Fakat İbn Mücâhid'in eseri kadar kabul görmeyen İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 381/992) *el-Gâye fi'l-kırâ'âtî'l-âşr* adlı eseri ve benzerleri ancak İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı çalışmasından sonra yaygınlık kazandı. Yine aynı dönemlerde sekiz kıraati, iki kıraati, bölgesel kıraatleri ihtiva eden eserler kaleme alınsa da *Kitabu's-Seb'a* her daim şöhret ve kabul edilirliliğini korudu. Artık dördüncü ve beşinci yüzyılda çalışmalar ihticâc-tercih kapsamında hareket etti ve bu bağlamda ihticâc kitapları yazıldı. Sahih kıraatler arasında kendine yer bulamayan okumalar ise şaz kıraat türünde eser veren âlimlerin çalışmalarında ve tefsir kitaplarında yer aldı.

⁹ Durmuş Sert, *Kırâat Ekolleri (Başlangıçtan VII. H. Asrın Başına Kadar)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 60.

¹⁰ Sert, *Kırâat Ekolleri*, 249.

¹¹ Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/427.

¹² İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 45-46.

¹³ Ünal, *Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 57-58.

¹⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdülkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 116.

İlk dönemden itibaren Kur'an ve kıraat okulları tüm İslam bölgelerine yayıldı ve bu değerli ilmî rekabet, bu okulların öğrencilerini kıraat ilminde başarı ve ilmi çalışmalara yönlendirdi.¹⁵ Kıraat âlimlerinin İslam diyarlarına dağılmaları ve orada kıraat ilmini yayma gayretlerine bağlı olarak kıraat ekolleri ilk olarak Hicaz, Irak ve Şam bölgesi olmak üzere Medine, Mekke, Basra, Kûfe ve Şam şehirlerine nispet edilerek ortaya çıktı. Bu makalede söz konusu ekollere ilişkin her bölge için gerekli tanıtıcı bilginin ardından o ekolde yer alan öncü şahsiyetlerden söz edilecektir. Çalışmada mezkûr beş beldenin yanı sıra Endülüs ve Mısır ekollerine de yer verilecek olup, neticesinde; İbnü'l-Cezerî öncesi dönem kıraate dair ekoller kronolojik ve coğrafi olarak genel hatlarıyla resmedilecektir. Kıraat ekollerinin "usul ve ferş"e dair kuralları ayrı bir çalışmayı gerektirdiğinden dolayı bu makalede ele alınmamıştır.

1. Hicaz Bölgesi Kıraat Ekolleri

Kur'an-ı Kerim'in indiği ilk şehir, vahyin bulunduğu ilk mekân Mekke ve kısa bir sürede tüm Arap coğrafyasını hâkimiyeti altına alan Medine, Hicaz bölgesinin iki önemli ekolüdür.

1.1. Medine Ekolü

Medine'de kıraatleri İbnü'l-Cezerî'ye kadar ulaşan ve isimlerine nispet edilen iki kıraat imamı vardır. Bu imamların birincisi kıraati seb'a ve kıraati aşerenin ilk imamı Nâfi' b. Abdurrahman b. Ebî Nuaym el-Medenî'dir (ö. 169/785).¹⁶ İkincisi ise kıraati aşere içinde yer alan sekizinci imam Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'ka'dır (ö. 130/747-748).¹⁷

Medine'de Kur'an eğitimi Mescid-i Nebevî ve onun yanında bulunan suffe mektebi başta olmak üzere birçok mekânda Hz. Peygamber ve ondan Kur'an'ı öğrenen diğer sahabe tarafından yürütülmekteydi. Medine'de Kur'an-kıraat eğitiminde öncü isimler sahabeden Ömer b. el-Hattâb, Übey b. Kâ'b, Ubâde b. Sâmit¹⁸, Osman b. Affân, Zeyd b. Sâbit'tir. Bu sahaben ders alan ve sonraki Tâbiîn nesline hocalık yapan öncü sahabe ise Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ayyâş, Abdullah b. Abbas gibi isimler yer alır.¹⁹ Sahabe devrinde Medine'de kıraat eğitimi veren sahabe sadece burada ismi anılanlardan ibaret değildir. Daha birçok sahabe Kur'an'ı öğrendikleri gibi kendi ailelerine, çocuklarına, etrafında bulunan kabilelerine öğretme gayreti içindeydiler. Fakat onlar arasından yukarıda ismi verilenler bu eğitimde meşhur oldular.

Bir sonraki dönem Tâbiîn neslinde Medine'de kıraat eğitiminde öne çıkan isimler arasında şu kimseler yer almaktadır: Saîd b. el-Müseyyeb, Urve b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm,

¹⁵ Nebîl Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *Kıraat İlmî (Doğuşu Gelişmesi ve İslami İlimlere Etkisi)*, çev. Yavuz Fırat (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 183.

¹⁶ İbn Mücâhid, *Kıtabu's-Seb'a*, 53.

¹⁷ Ahmed b. Hüseyin el-İsbehâni en-Nisâbü'rî İbn Mihrân, *el-Gâye fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*, thk. Muhammed Gıyâs el-Cenbâz (Riyad: Dâru'ş-Şevaf Yayıncılık ve Dağıtım, 1411), 37.

¹⁸ Kandemir, "Ubâde b. Sâmit", 42/13.

¹⁹ Sert, *Kırâat Ekolleri*, 47.

Salim b. Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb, Ömer b. Abdülaziz b. Mervan b. Hakem, Atâ b. Yesâr el-Medenî, Muâz b. Hâris, Abdurrahman b. Hüzmüz el-A'rec el-Medenî, İbn Şihâb ez-Zührî, Müslim b. Cündeb el-Hüzelî ve Zeyd b. Eslem el-Adevî.²⁰

Bir sonraki tabakada bu âlimlerin sayısız öğrencileri arasından insanların kendilerine teveccüh ettiği, kıraatini kabullenip okuduğu ve kıraatleri isimlerine nispet edilen şu üç kişi Medine'de öne çıktı: Ebû Ca'fer Yezid b. Ka'ka', Şeybe b. Nessâh ve Nâfi' b. Ebî Nu'aym.²¹ Dönemin kıraat imamlarından Şeybe'ye ait kıraat vecihleri yedili, onlu ve on dörtlü sistemde ele alınan eserlerde yer almadığından kıraatine dair net bilgiler bulunmamaktadır.²²

Bu okulun en önemli temsilcisi Ebû Ca'fer ve Nâfi'dir. Bu imamların onlarca öğrencisi içinden kıraatini rivayet eden ikişer râvisi bulunmaktadır. Tâbiîn neslinden yetmiş kişiden kıraat alan ve en az iki kişinin rivayet ettiği kıraatlere sarılan, tek kalanları şaz kapsamına alıp terk eden İmam Nâfi'nin²³ râvileri ve Medine kıraat ekolünün önemli öğrencileri Kâlûn lakabıyla meşhur Ebû Mûsâ İsa b. Mînâ' b. Verdân (ö. 220/835) ve Verş lakabıyla anılan Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Abdullah el-Kıbtî'dir (ö. 197/812).²⁴ Bununla birlikte ilk dönem telif edilen eserler arasında İsmail b. Ca'fer b. Ebî Kesîr ve İshak el-Mesîbî'î adında iki râvinin rivayetlerine de yer verilmiştir.²⁵ Medine kıraat imamı aynı zamanda Nâfi'nin hocası²⁶ Ebû Ca'fer'in kıraatini rivayet eden iki râvisi ise Süleyman b. Müslim b. Cemmâz (ö. 170/786'dan sonra) ve İsa b. Verdân el-Medenî'dir (ö. 160/777).²⁷

Medine kıraatlerini rivayet eden râvilerin ayrıca ikişer tariki her tarikin de ikişer tariki bulunmaktadır. İmam Nâfi'nin birinci râvisi Kâlûn'un tarikleri Ebû Neşîd ve Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yezîd el-Hulvânî'dir.²⁸ Bu zatların tariklerinin tarikleriyle toplamda Kâlûn için 83

²⁰ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/118-119.

²¹ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/122.

²² İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 58.

²³ Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdülmü'min İbn Ğalbûn, *Kitabu't-Tezkira fi'l-kirâ'at*, nşr. Said Salih Züa'yme (İskenderiyye/Mısır: Dâru İbn Haldun, 2001), 11.

²⁴ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/274.

²⁵ İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 11-12; Nasr b. Alî b. Muhammed Ebû Abdillâh eş-Şîrâzî el-Fesevî İbn Ebû Meryem, *el-Mûdahâ fi Vücûhi'l-Kirâ'ât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kûbeysî (Mekke/Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li-tahfizi'l-Kur'ani'l-Kerim, 1993), 1/130-131.

²⁶ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 56 İbn Mücâhid, Medine'de sadece Nâfi'nin kıraatini ele aldı. Dolayısıyla hocası olması hasebiyle İmam Ebû Ca'fer'in kıraatini ayrıca kitabında yer vermedi.

²⁷ Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi & Takrib Usûlü* (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 62.

²⁸ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfî Fuzalâi'l-Beşer bi'l-Kirâ'ati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/76; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/274.

tarik bulunmaktadır.²⁹ Ebû Neşîd'in tarikleri İbn Bûyân³⁰ ve el-Kazâz'dır.³¹ Bu iki tarik hicri 300'den önce vefat eden Ebû Bekir b. el-Eş'as'tan bu ilmi öğrendiler. Hulvânî'nin tarikleri ise İbn Mihrân³² ve Ca'fer b. Muhammed'dir.³³

İmam Nâfi'nin ikinci râvisi Verş'in tarikleri Ebû Ya'kûb el-Ezrak³⁴ ve İsbahânî'dir.³⁵ Bu zatların tariklerinin tarikleriyle toplamda Verş için 61 tarik bulunmaktadır.³⁶ Ezrak'ın tarikleri İsmail en-Nehhas ve İbn Seyf, İsbahânî'nin tarikleri³⁷ ise Hibetullâh İbn Ca'fer ve Muttavvî'dir.³⁸ Medine kıraat imamı Nâfi'nin Kâlûn rivayetiyle tariklerinin sayısı 83 adede ulaşırken, Verş rivayetinin tarikleri 61 de kalır. Dolayısıyla İmam Nâfi'nin kıraati 144 yoldan İbnü'l-Cezeri'ye kadar ulaşmaktadır.³⁹

Medine kıraat ekolünün diğer temsilcisi İmam Ebû Ca'fer'in kıraatini rivayet eden ilk râvisi İsa b. Verdân'ın tarikleri Fadl b. Şâzân ve Hibetullâh İbn Ca'fer'dir. Hibetullâh aynı zamanda İmam Nâfi'nin ikinci râvisi Verş'in tariklerinden İsbahânî'nin tarikidir. Fadl b. Şâzân'ın tarikleri ise İbn Şebîb⁴⁰ ve İbn Harun'dur⁴¹. Hibetullâh'ın tarikleri ise el-Hanbelî⁴² ve el-Hamâmî'dir.⁴³

²⁹ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/289.

³⁰ İbn Bûyân'ın Şâtibiyye, Teysîr, el-Hidâye, el-Kâfi, el-Kâmil, el-Müstenîr, et-Telhîs gibi kitaplarından hareketle yedi tariki vardır. Ayrıca her eserde birkaç farklı tarik daha bulunmaktadır. Toplamda İbn Bûyân'ın 23 tariki bulunmaktadır. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/274-279.

³¹ Kâzâz'ın sekiz tariki bulunmaktadır. Kıraat alanında yazılan eserler tahlilinde toplamda 11 tarike ulaşmaktadır. Böylece Ebû Neşîd'in toplam tariki 34'tür. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/279-282.

³² İbn Mihrân'ın tariki 5 tanedir. Diğer eserlerin tetkik edilmesiyle birlikte toplam sayı 45'tir. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/282-288.

³³ Hulvânî'nin Ca'fer b. Muhammed kanadıyla iki koldan toplam 4 tariki vardır. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/288-289.

³⁴ Ezrak'ın Nehhas kanadıyla 8 tariki vardır. Bu tariklerin Şâtibiyye, Teysîr, el-Hidaye, el-Kâmil gibi eserlerde yer alan tariklerle birlikte bu sayı 19'a ulaşır. İbn Seyf'in ise 3 tariki vardır. et-Tezkîra, et-Telhîs, et-Tebîr, el-İrşâd gibi eserlerde yer alan kayıtlarla birlikte bu sayı 16'ya ulaşır. Toplamda Ezrak'ın tariklerinin sayısı böylece 35'tir. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/289-295.

³⁵ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/289-291; Bennâ, *İthâf*, 1/76.

³⁶ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/299.

³⁷ İsbahânî'nin tarikleri Hibetullâh İbn Ca'fer kanadıyla 4 tanedir. Bu sayı toplamda 22'ye çıkar. Muttavvî tariki ise 3 koldan el-Mübhic, el-Misbâh adlı eserlerde belirtilen tariklerle toplamda sayı 4 çıkar. Dolayısıyla İsbahânî'nin tariklerinin sayısı 26 adet olur. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/297-298.

³⁸ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/295-298; Bennâ, *İthâf*, 1/76.

³⁹ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/299.

⁴⁰ Fadl b. Şâzân'ın İbn Şebîb kanadıyla beş tanedir. Bu sayı toplamda 24'e kadar çıkmaktadır. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/412-415.

⁴¹ Fadl b. Şâzân'ın İbn Harun kanadıyla tariklerinin sayısı 7'dir. Böylece Fadl b. Şâzân'ın toplam tariklerinin sayısı 31'e ulaşır. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/415-416.

⁴² Hibetullâh'ın el-Hanbelî kanadıyla tariklerinin sayısı 5'tir. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/416.

⁴³ Hibetullâh'ın el-Hamâmî kanadıyla tariklerinin sayısı 4'tür. Böylece Hibetullâh için toplam tarik sayısı 9 olur. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/417.

İmam Ebû Ca'fer'in ikinci râvisi Süleyman b. Cemmâz'ın tarikleri Ebû Eyüp el-Hâşimî ve İsmail b. Ca'fer'den rivayetle Dûrî'dir. el-Hâşimî'nin tarikleri İbn Rezîn⁴⁴ ve Ezrak'tır.⁴⁵ Ezrak aynı zamanda İmam Nâfi'nin ikinci râvisi Verş'in tariklerinden biridir. İmam Ebû Ca'fer'in kıraatinde ise tariklerinin tarikleri arasında yer almıştır. Dûrî'nin tarikleri ise İbn Neffâh ve İbn Nehşel'dir.⁴⁶ İmam Ebû Ca'fer'in kıraatini rivayet eden ilk râvisi İsa b. Verdân'ın tarikleri Fadl b. Şâzân ve Hibetullâh İbn Ca'fer kanadıyla toplam sayı 40 tarike ulaşırken⁴⁷ ikinci râvisi Süleyman b. Cemmâz'ın tariklerinin sayısı 12'de kalmıştır. Dolayısıyla İmam Ebû Ca'fer'in kıraatini rivayet eden tariklerin toplam sayısı 52 adettir.⁴⁸

1.2. Mekke Ekolü

Mekke'de kıraatleri İbnü'l-Cezerî'ye kadar ulaşan ve isimlerine nispet edilen iki kıraat imamı vardır. Bu imamların ilki kıraati seb'a ve kıraati aşerenin ikinci imamı Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr b. Amr ed-Dârî'dir (ö. 120/738). İkincisi ise, şaz kıraatler kapsamında aşere'ye ilave edilen dört kıraatten biri Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman b. Muhaysın'dır (ö. 123/741).

Hulefâi Râşidîn döneminde Mekke'de öne çıkan isimler arasında Ayyâş b. Ebî Rebîa'nın oğlu Abdullah b. Ayyâş b. Ebî Rebîa⁴⁹ Abdullah b. Sâib, Attâb b. Esîd, Osman b. Talha, Ebû Mahzûre⁵⁰ gibi isimler yanında Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm, Abdullah b. Abbâs gibi önde gelen sahabeler de Mekke'de İslami ilimlerin öğrenilmesi adına Kur'an, Kıraat, Tefsir, Hadis, Fıkıh dersleri verdiler.

Bir sonraki dönem Tâbiîn neslinde Mekke'de kıraat eğitiminde öne çıkan isimler arasında şu kimseler yer almaktadır: Ubeyd b. Umeyr, Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân, Mücâhid b. Cebr, İkrime b. Halid, İbn Ebû Müleyke.⁵¹

⁴⁴ Ebû Eyüp el-Hâşimî'nin İbn Rezîn yoluyla tariklerinin toplam sayısı 6'dır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/417-419.

⁴⁵ Ebû Eyüp el-Hâşimî'nin Ezrak yoluyla tariklerinin toplam sayısı 3'tür. Dolayısıyla el-Hâşimî için toplam tarik sayısı 9'a ulaşır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/419.

⁴⁶ Dûrî'nin İbn Neffâh yoluyla tariklerinin sayısı iki tane, İbn Nehşel yoluyla da tek kalmıştır. Dolayısıyla Dûrî'nin toplam tarik sayısı 3 tanedir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/419-420.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/417.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/420.

⁴⁹ Übey b. Kâ'b'tan kıraati arz yoluyla alan bu zat aynı zamanda Medine'de kıraat alanında önde gelen sahabe arasında yer alır. Buradan anlaşılıyor ki, sahabe efendilerimiz hayatları boyunca İslam diyarlarının farklı merkezlerine giderek Kur'an'ı öğrettiler. Bazıları gittikleri bu şehirlerde belli bir süre kaldıktan sonra geri dönerken bazıları oralara yerleştiler.

⁵⁰ Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 8/5-11.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/119-120.

Bir sonraki tabakada bu âlimlerin sayısız öğrencileri arasından insanların kendilerine teveccüh ettiği, kıraatini kabullenip okuduğu ve kıraatleri isimlerine nispet edilen şu üç kişi Mekke’de öne çıkmıştı: Abdullah İbn Kesîr, Hamid b. Kays el-‘Arac ve İbn Muhaysın. İbn Kesîr’in kıraati İbn Mücahid’in telif ettiği yedili sistemde,⁵² İbn Mihrân’ın onlu sisteminde⁵³ ve İbn Ğalbûn’un sekizli sisteminde⁵⁴ kıraatine yer verilmiştir. Onun kıraati sahih-mütevâtir kıraatler arasında yer alırken, çağdaşı İbn Muhaysın’ın kıraati şaz kıraatler arasında değerlendirilmiştir.⁵⁵ Hamid b. Kays el-‘Arac’ın kıraati ise sonraki nesillere aktarılması gerçekleştirilemediğinden kıraatine dair yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Hz. Osman’ın istinsâh ettirdiği Mushaf’la Mekke’ye gönderilen Abdullah b. Saib’in gözde öğrencileri arasında yer alan ve kıraati adına nispet edilen İbn Kesîr burada birçok kimseye kıraat dersleri vermiştir. Mekke halkı onun kıraatini takip etme hususunda ittifak içindeydiler.⁵⁶ Bir sonraki tabakada Mekke’de kıraat ilminin bayraktarlığı öğrencileri Şibl b. Abbâd, Ma’rûf b. Müşkân ve İsmail b. Abdullah el-Kıst tarafından yapılarak⁵⁷ daha sonraki tabakada yetişen öğrencilerinin öğrencisi Bezzî (ö. 250/864) ve Kunbül (ö. 291/904) ile devam etmiştir.⁵⁸ Yine kaynaklarda Kavvâs ve İbn Füleiyh diye iki isim daha geçmektedir.⁵⁹

Râvilerin tariklerinin öne çıktığı bir sonraki dönemde bu ekol, Mekke kıraatini rivayet eden râvilerin ikişer tariki ve her tarikinde iki ve fazlasının yoluyla devam etmiştir. İmam İbn Kesîr’in birinci râvisi Bezzî’nin tarikleri Ebû Rebîa ve İbn Habbâb’dır.⁶⁰ Bezzî’nin tariklerinden ilki Ebû Rebîa’nın tarikleri Nakkâş⁶¹ ve İbn Bunân⁶² kanadıyla Ebû Rebîa için tarik sayısı 35’dir. Bezzî’nin tariklerinden ikincisi İbn Habbâb’nın tarikleri İbn Salih ve Abdülvâhid b.

⁵² İbn Mücâhid, *Kitabu’s-Seb’a*, 65-66.

⁵³ İbn Mihrân, *el-Ġaye*, 53-59.

⁵⁴ İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 13-14.

⁵⁵ Bennâ, *İthâf*, 1/75; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâ’ifü’l-İşârât li-Fünûni’l-Kirâât* (Medine: Mecme’a Melik Fahd li-Tibatî’l-Mushafi’s-Şerîf, 2013), 1/182.

⁵⁶ İbn Mücâhid, *Kitabu’s-Seb’a*, 66.

⁵⁷ Ma’rûf b. Müşkân, Şibl b. Abbâd, İsmâil b. Abdullah el-Kıst, Halîl b. Ahmed Kur’an ve kıraat talebeleri arasında yer alırken Ebû Amr b. Alâ ondan bir hatim indirdi; İbn Cüreyc, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hammâd b. Seleme, Cerîr b. Hâzım, Abdullah b. Ebû Necîh gibi âlimler kendisinden hadis rivayet etti. Ayrıntılı bilgi için bk. Tayyar Altinkulaç, “İbn Kesîr, Ebû Ma’bed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/131-132.

⁵⁸ İbn Ğalbûn, *et-Tezkira*, 13.

⁵⁹ İbn Mihrân, *el-Ġaye*, 54,59.

⁶⁰ Bennâ, *İthâf*, 1/76.

⁶¹ Bezzî’nin tariklerinin ilki Ebû Rebîa’nın tariklerinden Nakkâş’ın tariklerinin sayısı İbnü’l-Cezerî’ye kadar on koldan toplamda 33 sayısına ulaşır. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/304-308.

⁶² Bezzî’nin tariklerinin ilki Ebû Rebîa’nın tariklerinden İbn Bunân’ın tariklerinin sayısı ikidir. Dolayısıyla Ebû Rebîa’nın toplam tarik sayısı 35’tir. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/308; Bennâ, *İthâf*, 1/76.

Ömer⁶³ kanalıyla⁶⁴ İbn Habbâb için tarik sayısı 6'dır. Dolayısıyla diğer tarik Ebû Rebîa için 35 tariki de eklediğimiz zaman, İmam İbn Kesîr'in birinci râvisi Bezzî için toplam 41 tarik bulunmaktadır.⁶⁵

Mekke imamı İbn Kesîr'in ikinci râvisi Kunbül'ün tarikleri ise İbn Mücâhid (ö. 324/936) ve İbn Şenebûz'dur (ö. 328/939).⁶⁶ Kunbül'ün tariklerinden İbn Mücâhid'in tarikleri Abdullah b. Hüseyin es-Sâmirî ve Salih b. Muhammed⁶⁷ koluyla İbn Mücâhid için tarik sayısı 18 + 1'dir. Kunbül'ün ikinci tariki İbn Şenebûz'un tarikleri ise Ebû'l-Ferec ve eş-Şetvî'dir.⁶⁸

Mekke imamı İbn Kesîr'in kıraatini rivayet eden ilk râvisi Bezzî'nin tarikleri Ebû Rebîa ve İbn Habbâb kanadıyla toplam sayı 41 tarike ulaşırken ikinci râvisi Kunbül'ün tariklerinin sayısı 32'dir. Dolayısıyla İmam İbn Kesîr'in kıraatini rivayet eden tariklerin toplam sayısı 73 adettir.⁶⁹

Mekke kıraat imamlarından İbn Muhaysın, Arapçasının mükemmelliğine, kıraat konusundaki ehliyetine ve İbn Kesîr'le birlikte Mekke'de kâri olarak şöhret bulmasına rağmen yedi, sekiz ve on kıraatle ilgili olarak telif edilen pek çok eserde kıraati tercih edilmemiştir.⁷⁰ Kıraati şaz olan İbn Muhaysın'ın râvileri Bezzî ve İbn Şenebûz'dur.⁷¹

Hicaz bölgesi Medine ve Mekke ekollerinin temsilciliğini üstlenme rolünü alan kıraat âlimleri bu ekollere dair önemli hizmetler yapmışlardır. Bu bölgede isimlerine nispet edilen imamlar sayısız öğrenci yetiştirmişler ve bu öğrenciler vesilesiyle bu ekolün kıraati sonraki nesillere aktarılmıştır. Daha sonraki yıllarda bu alanda otorite âlimler kıraatle ilgili kayda değer önemli eserler ortaya koymuşlardır. Hicaz bölgesi; Medine ve Mekke kıraat ekollerine mensup âlimlerin kıraat ilmine dair telif ettikleri bazı eserler şunlardır:

➤ Kâlûn'un "Risâle fi'l-Kıraat li Kâlûn" adlı eseri⁷²

⁶³ Bezzî'nin tariklerinin ikincisi İbn Habbâb'nın tariklerinden İbn Salih'in tariklerinin sayısı İbnü'l-Cezerî'ye kadar üç koldan ulaşırken, Abdülvâhid b. Ömer tarikiyle bu sayı üç tanedir. Dolayısıyla İbn Habbâb için toplam tarik sayısı 6'dır. Böylece Bezzî için toplam sayı 41 tariktir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/308-309.

⁶⁴ Bennâ, *İthâf*, 1/76.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/308-309.

⁶⁶ Bennâ, *İthâf*, 1/76.

⁶⁷ Kunbül'ün tariklerinin ilki olan İbn Mücâhid'in tariklerinden es-Sâmirî'nin tariklerinin sayısı İbnü'l-Cezerî'ye kadar dört koldan toplamda 14'tür. İbn Mücâhid'in diğer tariki Salih b. Muhammed kanadıyla üç yoldan 4 sayısına ulaşır. Böylece İbn Mücâhid'in tarik sayısı 18'dir. Bu sayı İbn Mücâhid'in "Kitabu's-Seb'a"sına isnat edilmesiyle birlikte sayı 19 olur. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/310-312.

⁶⁸ Bennâ, *İthâf*, 1/77.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/314.

⁷⁰ Tayyar Altıkulaç, "İbn Muhaysın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/209.

⁷¹ Kastallânî, *Leṭâ'ifü'l-İşârât li-Fünûni'l-Kirâât*, 1/353.

⁷² Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 211.

- Bezzî'nin "*Kıraatü İbn Kesîr*" adlı eseri⁷³
- Vâkıdî'nin "*Kitâbü'l-Kırâât*" adlı eseri⁷⁴
- Muhammed b. İshak'ın "*Kitâb an Rivâye el-Bezzî ve Kunbül*" adlı eseri⁷⁵
- İbn Abbâd'ın "*Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*" isimli eseri⁷⁶
- Ebû Ma'ser et-Taberî'nin "*et-Telhîs fi'l-Kırâ'âti's-Semân*", "*Sûku'l-Arûs*", "*el-Câmi' fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr*" ve "*Kitâbu'r-Reşâd fi Şerhi'l-Kırâ'âti's-Şazze*" adlı eserleri⁷⁷
- İbn Ebî Müşeyrih'in "*el-Müfîdü fi'l-Kırâ'âti's-Semân*" adlı eseri⁷⁸

2. Irak Bölgesi Kıraat Ekolleri

İslam fetih harekâtına katılan Müslümanların Irak'ı fethetmesinin ardından bu bölgede yaşayan Müslümanlara dinlerini öğretmek amacıyla sahabe-i kiram buralara ilmi çalışmalar için gönderildi. Gönderilen muallim sahabe tarafından ilk nüveleri atılan Irak'ta Basra ve Kûfe ekolleri zamanla sistemleşti. Daha sonra üçüncü bir şehir olarak kurulan Bağdat, bu iki şehrin yetiştirdiği ilim adamlarının merkez üssü oldu. Dolayısıyla Irak'ta iki önemli ekol Basra ve Kûfe tarih boyunca konumunu korudu. Bağdatlı kıraat âlimleri ise bu iki ekolün sistemlerini toplayan ve sonraki dönemlere aktarılmasında önemli eserler yazarak tarihteki yerini aldı. Irak'ın diğer iki önemli şehri Vâsıt ve Musul'da da kıraat âlimleri yetişti. Buradan ve Irak'ın diğer yerleşim yerlerinden yetişen kimseler ya Basra ya da Kûfe ekolünün takipçileri oldular.

2.1. Basra Ekolü

Basra'da kıraatleri günümüze kadar ulaşan ve isimlerine nispet edilen dört kıraat imamı vardır. Bunlardan kıraati seb'a'da Ebû Amr b. el-Alâ' (ö. 154/771), kıraati aşere'de Ya'küb el-Hadramî (ö. 205/821), kıraati erbe'ate aşere'de Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Yezîdî'dir (ö. 202/817).

Râşid halifeler döneminde Basra'da öne çıkan isimler arasında Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Mugîre b. Şu'be, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Semüre b. Cündeb b. Hilâl gibi kimseler yer almaktadır.⁷⁹ Fakat Basra'da kıraat alanında otorite kabul edilen sahabe Ebû Mûsâ el-Eş'arî'dir.

⁷³ Sert, *Kırâat Ekolleri*, 55.

⁷⁴ Nedîm, *el-Fihrist*, 118.

⁷⁵ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 212.

⁷⁶ Sert, *Kırâat Ekolleri*, 56.

⁷⁷ Sert, *Kırâat Ekolleri*, 57; Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 212-213.

⁷⁸ Sert, *Kırâat Ekolleri*, 58.

⁷⁹ Basra'nın kuruluşundan itibaren buraya yerleşen sahabe hakkında geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/5-89.

Bir sonraki dönem Tâbiîn neslinde Basra'da kıraat eğitiminde öne çıkan isimler arasında şu kimseler yer almaktadır: Âmir b. Abdü Kays, Nasr b. Âsım, Yahya b Ya'mer, Ebü'l-Âliye, Muâz b. Hâris, Ebû Recâ' İmrân b. Teym, Câbir b. Zeyd el-Ezdî, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn el-Basrî ve Katâde.⁸⁰ Bu dönemde yetişen Hasan-ı Basrî'nin kıraati şaz kıraatler kapsamında sonraki nesillere aktarıldı. Diğer âlimlerin kıraatleri ise yetiştikleri öğrencilerin silsilelerinde ancak isimleri anılarak yer aldı.

Bir sonraki tabakada bu âlimlerin sayısız öğrencileri arasından insanların kendilerine teveccüh ettiği, kıraatini kabullenip okuduğu ve kıraatleri isimlerine nispet edilen şu beş kişi Basra'da öne çıkmıştır: Abdullah b. Ebî İshâk, Âsım el-Cuhderi, İsa b. Ömer, Ebû Amr b. el-Alâ', Ya'küb el-Hadramî.⁸¹ Kıraatleri sonraki nesillere aktarılması ve kıraatinin halk tarafından kabul edilip okunması yönünden bu kimseler arasında Ebû Amr b. el-Alâ'nın kıraati yedili sistemde, Ya'küb el-Hadramî'nin kıraati onlu ve sekizli sistemde ele alınan eserler arasında günümüze kadar ulaşmıştır. Diğer imamların kıraatleri ise sonraki dönemlere aktarılamadı. Ayrıca Ya'küb el-Hadramî'nin çağdaşı ve Ebû Amr'ın en gözde öğrencisi Yezîdî'nin kıraat tercihleri, şaz kıraat kapsamında varlığını sürdürdü. Bu okulun en önemli temsilcisi Ebû Amr ve Ya'küb el-Hadramî'dir. Şaz kıraat kapsamında kıraatleri ele alınan Hasan-ı Basrî ve Yezîdî Basra ekolünün oluşumuna katkı sunan diğer iki imamdır. Bu temsilci imamların onlarca öğrencisi içinden kıraatini rivayet eden ikişer râvisi ve bu râvilerin tarikleri vesilesiyle Basra kıraat ekolü İbnü'l-Cezerî'ye kadar ulaşmıştır.

İmam Ebû Amr'ın râvileri Dûrî (ö. 248/862) ve Sûsî (ö. 261/874),⁸² Ya'küb el-Hadramî'nin râvileri ise Ravh b. Abdilmü'min (ö. 233/847), Ruveys lakabıyla Ebû Abdullah Muhammed b. el-Mütevekkil el-Lü'lü'⁸³ ve Velîd b. Hassân et-Tevvezi'dir.⁸⁴ Kastallânî Hasan-ı Basrî'nin kıraatini sonraki nesillere aktaran iki meşhur öğrencisinin Ebû Nu'aym Şücâ' b. Ebî Nasr el-Belhî' ve Ebû Ömer ed-Dûrî olduğunu ifade eder.⁸⁵ Yezîdî'nin kıraatini rivayet eden öğrencileri ise Süleyman b. el-Hakem ve Ahmet b. Ferah'tır.⁸⁶

⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/121-122.

⁸¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/123.

⁸² Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef Ensârî İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-kırâ'ati's-seb'*, thk. Abdülmecîd Katâmiş (Dimeşk/Suriye: Dâru'l-Fikr, 1403), 1/94-95.

⁸³ Ebû Alî Hasen b. Alî el-Ehvâzî, *el-Vecîz fi Şerhi Kırâ'ati's-Semâniyye eimmeti'l-Hanse*, thk. Dureyd Hasan Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 75.

⁸⁴ Nebîl Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *Kitâbu'r-Ravza fi'l-Kırâati'l-ihdâ 'aşere li İmam Mukrî Ebû Ali Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Mâlikî el-Bağdâdî* (Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994), 131; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 1/149-150; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi esmâ'i ricâli'l-kırâ'ât üli'r-rivâye*, thk. Ebû İbrahim Amr b. Abdullah (Kahire: Dâru'l-Lu'luât, 2017), 4/144-145.

⁸⁵ Kastallânî, *Le'tâ'ifi'l-İşârât li-Fünûni'l-Kırâât*, 1/197.

⁸⁶ Kastallânî, *Le'tâ'ifi'l-İşârât li-Fünûni'l-Kırâât*, 1/196; Bennâ, *İthâf*, 1/75.

Bir sonraki dönemde bu ekol, Basra kıraatini rivayet eden râvilerin ikişer tariki ve her tarikinde ikiden fazla tarikiyle devam etti. Kıraati sahih kategorisinde ele alınan imamların tarikleri şöyledir: Ebû Amr'ın birinci râvisi Dûrî'nin tarikleri Ebû'z-Ze'râ ve İbn Ferah'tır.⁸⁷ Dûrî'nin tariklerinden ilki Ebû'z-Ze'râ'nın tarikleri İbn Mücâhid⁸⁸ ve Muaddel'dir.⁸⁹ Ebû'z-Ze'râ koluyula İbnü'l-Cezerî'ye kadar tarik sayısı 82 olmaktadır.⁹⁰ Dûrî'nin diğer tariki İbn Ferah'ın tarikleri İbn Ebû Bilal ve Mutavvî'dir.⁹¹ Dûrî'nin ikinci tariki İbn Ferah için 44 tarik⁹², diğer tariklerle birlikte 126'dır.⁹³

Ebû Amr'ın ikinci râvisi Sûsî'nin tarikleri Ebû İmran İbn Cerîr ve İbn Cumhur'dur. İbn Cerîr'in tarikleri Abdullah b. Hüseyin es-Sâmirî⁹⁴ ve İbn Habeş'tir.⁹⁵ Sûsî'nin diğer tariki İbn Cumhur'un tarikleri ise Ebû Bekir eş-Şezâî ve İbn Şenebûz'dur.⁹⁶ İbn Şenebûz ayrıca Mekke imamı İbn Kesîr'in ikinci râvisi Kunbül'ün tariklerinden biridir. Sûsî'nin İbn Cerîr tarikinin sayısı, Sâmirî ve İbn Habeş koluyula 23'e ulaşırken,⁹⁷ diğer tariki İbn Cumhur'un tariklerinin sayısı 5'te kalmaktadır.⁹⁸ Dolayısıyla Sûsî'nin tarik sayısı İbnü'l-Cezerî'ye kadar toplamda 28'dir. Dûrî ve Sûsî'nin tariklerinin toplamalarında Ebû Amr için tarik sayısı 154 olmaktadır.⁹⁹

Ya'kûb el-Hadramî'nin birinci râvisi Ruveys'in tarikleri Nehhâs, Ebû Tayyip, Ebû'l-Hasen İbn Miksem¹⁰⁰ ve el-Cevherî, bu dördü de¹⁰¹ Temmâr'dan kıraat ilmini aldılar.¹⁰² İkinci râvisi Ravh'ın tarikleri İbn Vehb ve Zübeyrî'dir. İbn Vehb'in tarikleri Muaddel¹⁰³ ve Hamza b.

⁸⁷ Bennâ, *İthâf*, 1/77.

⁸⁸ İbn Mücâhid aynı zamanda Mekke imamı İbn Kesîr'in ikinci râvisi Kunbül'ün tariklerinden biridir.

⁸⁹ Dûrî'nin ilk tariki olan Ebû'z-Ze'râ'nın birinci tariki İbn Mücâhid kanadıyla yirmi yedi koldan toplamda 72 tarike ulaşır. Ebû'z-Ze'râ'nın ikinci tariki Muaddel koluyula üç koldan toplamda 10 tarike ulaşır. Dolayısıyla Dûrî'nin birinci tariki Ebû'z-Ze'râ için toplam 82 tarik olur. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/319-328.

⁹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/328.

⁹¹ Muttavvî aynı zamanda İmam Nâfî'nin ikinci râvisi Verş'in tariklerinden İsbehânî'nin tarikidir.

⁹² Dûrî'nin ikinci tariki olan İbn Ferah'ın birinci tariki İbn Ebû Bilal kanalıyla sekiz koldan toplamda 38 tarike ulaşır. İbn Ferah'ın ikinci tariki el-Muttavvî kanalıyla üç koldan toplamda 6 tarike ulaşır. Dolayısıyla Dûrî'nin ikinci tariki İbn Ferah için toplam 44 tarik olur. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/328-332.

⁹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/332.

⁹⁴ es-Sâmirî aynı zamanda Kunbül'ün tariklerinden İbn Mücâhid'in tarikidir.

⁹⁵ Bennâ, *İthâf*, 1/77.

⁹⁶ Bennâ, *İthâf*, 1/77.

⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/333-335.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/333-336.

⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/337.

¹⁰⁰ Şaz okumalarıyla bilinen meşhur İbn Miksem'in (ö. 354/965) oğludur.

¹⁰¹ Bu dört tarikin toplam sayısı 41'e ulaşır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/424-428.

¹⁰² Bennâ, *İthâf*, 1/78.

¹⁰³ Muaddel aynı zamanda Dûrî'nin tariklerinden ilki Ebû'z-Ze'râ'nın tarikidir.

Ali'dir.¹⁰⁴ Zübeyrî'nin tarikleri ise¹⁰⁵ İbn Hubşân ve İbn Şenebûz'dur^{106, 107} Ya'kûb el-Hadramî'nin râvilerinin tariklerinin sayısı İbnü'l-Cezerî'ye kadar Ruveys için 41, Ravh için 44 olmak üzere toplamda 85 tarik mevcuttur.¹⁰⁸

Hasan-ı Basrî'nin kıraati ilk olarak şaz kıraatleri derleyen kitaplardan İbn Hâleveyh'in *Muhtaşar fî şevâzî'l-Ḳur'ân* ve İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Muhtesab* adlı eserinde kendine yer bulmuştur. On dördü kıraat sistemini ele alan Kastallânî (ö. 923/1517) *Leṭâ'ifü'l-işârât* adlı eserinde, Dimyâtî de (ö. 1117/1705) *İthâfî fużalâ'i'l-beşer* adlı kitabında Hasan-ı Basrî'yi on üçüncü imam olarak ele almışlardır. Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın ve A'meş'in kıraatlerini on kıraate ekleyen İbnü'l-Cezerî, *Nihâyetü'l-berara* adlı eseriyle ayrıca on üçlü bir sistemi değerlendirirken, *Ḳırâ'atü'l-Ḥasan el-Basrî ve Ya'kûb* adlı çalışmasıyla Ehvâzî (ö. 446/1055) Basra'lı iki kıraat imamını ele almaktadır.

2.2. Kûfe Ekolü

Kûfe kıraat ekolünde, kıraatleri İbnü'l-Cezerî'ye kadar ulaşan ve isimlerine nispet edilen dört kıraat imamı vardır. Bunlar Âsım b. Ebi'n-Necûd (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) ve Hamza'nın birinci râvisi ve onuncu kıraat imamı Halef b. Hişâm'dır (ö. 229/844). Ayrıca kıraati şaz kategorisinde ele alınan A'meş (ö. 148/765) Kûfe'de öne çıkan kıraat imamlarından biridir.

Râşid halifeler döneminde Kûfe'de kıraat alanında öne çıkan isimler arasında Hz. Ömer'in emriyle Kur'an eğitimi için gönderilen Abdullah b. Mes'ûd el-Hüzelî yer almaktadır.¹⁰⁹ Bununla birlikte Hz. Ali, Ammâr b. Yâsir, Habbâb b. el-Eret, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi daha birçok sahabe burada belli süreliğine Kûfe'de yaşam sürdürdüler.¹¹⁰

Bir sonraki dönem olan Tâbiîn neslinde Kûfe'de kıraat eğitiminde öne çıkan isimler arasında şu kimseler yer almaktadır: Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd b. Kays, Mesrûk b. el-Ecda' b. Mâlik, Ubeyde b. Amr es-Selmânî, Amr b. Şürahbîl, Hâris b. Kays, Rebî' b. Huseym, Amr b. Meymûn el-Evdî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Zirr b. Hubeyş el-Kûfî, Ubeyd b. Nadîle, Ebû Zür'a b. Amr b. Cerîr, Saîd b. Cübeyr, İbrâhîm en-Nehaî, Şa'bî.¹¹¹ Bu âlimler arasından

¹⁰⁴ İbn Vehb'in Muaddel kanadıyla tariklerinin sayısı kırka kadar çıkar, Hamza b. Ali tarihinin ilavesiyle İbn Vehb için toplam tarik sayısı 41 olur. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/432.

¹⁰⁵ Zübeyrî'nin tariklerinin toplam sayısı üçtür. Dolayısıyla Ravh için toplam tarik sayısı 44'tür. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/433.

¹⁰⁶ İbn Şenebûz Sûsî'nin diğer tariki İbn Cumhur'un tariklerinden biridir. Ayrıca Mekke imamı İbn Kesîr'in ikinci râvisi Kunbül'ün tariklerinden de biridir. Böylece üç farklı tarikte yer almaktadır.

¹⁰⁷ Bennâ, *İthâf*, 1/78.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/433.

¹⁰⁹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 8/130; İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 66.

¹¹⁰ Kûfe'de bir dönem bulunan veya yaşayan sahabe hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 8/134-187.

¹¹¹ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 67; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/120-121.

hocaları İbn Mes'ûd'un yerine geçip uzun yıllar Kur'an-kıraat eğitimi veren Ebû Abdurrahman es-Sülemî'dir.¹¹² O aynı zamanda istinsâh edilen Kûfe Mushafıyla buraya eğitim-öğretim için gönderilen kişidir.

Bir sonraki tabakada bu âlimlerin sayısız öğrencileri arasından insanların kendilerine teveccüh ettiği, kıraatini kabullenip okuduğu ve kıraatleri kendilerine nispet edilen beş kişi Kûfe'de öne çıkmıştır: Yahya b. Vessâb, Âsım b. Ebi'n-Necûd, Süleyman b. Mihrân el-A'meş, Hamza b. Habîb ve Kisâî. Yahya'nın kıraati sonraki nesillere aktarılamadı. A'meş'in kıraati ise on dörtlü sistemde ele alınan şaz kıraatler kapsamında değerlendirildi. Diğer üç imamın kıraatleri yedili ve onlu sistemde ele alınan kıraat kitaplarında varlığını korumuştur.

Bu ekolün en önemli temsilcisi Âsım, Hamza, Kisâî ve Hamza'nın râvisi aynı zamanda kıraati aşerenin onuncu imamı Halef'tir. Bu imamların onlarca öğrencisi içinden kıraatini rivayet eden ikişer râvisi ekolün bir sonraki döneme ulaşmasını sağlayan kimselerdir. İmam Âsım'ın râvileri Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş (ö. 193/809) ve Hafs b. Süleyman (ö. 180/796). İmam Hamza'nın râvileri Halef b. Hişâm (ö. 229/844) ve Hallâd b. Hâlid eş-Şeybânî (ö. 220/835). İmam Kisâî'nin râvileri Ebü'l-Hâris el-Leys b. Hâlid (ö. 240/854) ve Dûrî (ö. 248/862). Dûrî imam Kisâî'nin kıraatini bizzat kendisinden, İmam Ebû Amr'ın kıraatini ise öğrencisi Yezîdî'den rivayet ederek kıraati seb'a'da iki imamın râvisi olmuştur.

Kûfe ekolünün kıraat özellikleri daha sonraki dönemlerde imamların kıraatini rivayet eden râvilerin ikişer tariki ve her tarikinde git gide artan tarikleriyle devam etmiştir. Âsım'ın râvisi Ebû Bekir Şu'be'nin tarikleri Yahya b. Adem ve Yahya b. Muhammed el-Uleymî'dir. İbn Adem'in tarikleri Şuayyip b. Eyüp ve Ebû Hamdûn'dur.¹¹³ Bu tarik sayısı 58'e ulaşmaktadır.¹¹⁴ Uleymî'nin tarikleri ise Ebû Bekir el-Vâsitî vasıtasıyla, İbn Huley've Rezzâz'dır.¹¹⁵ İbnü'l-Cezerî'ye kadar Uleymî'nin tariklerinin toplam sayısı 18'dir.¹¹⁶ Dolayısıyla Ebû Bekir Şu'be'nin tariklerinin toplam sayısı 76 olmaktadır.¹¹⁷ Âsım'ın diğer râvisi Hafs'ın tarikleri Ubeydullah b. Sabbâh ve Amr b. Sabbâh'dır.¹¹⁸ Ubeydullah'ın tarikleri Üşnânî vasıtasıyla, Ebü'l-Hasen el-Hâşimî ve Ebû Tahir olup sayı 24'tür.¹¹⁹ Amr'ın tarikleri Fîl lakabıyla tanınan Ahmet b. Muhammed ve Zer'ân yoluyla 28 olmaktadır.¹²⁰ Hafs'ın tariklerinin toplam sayısı 52'dir.¹²¹ Böylece Âsım'ın râvilerinin tariklerinin sayısı 128 kişi olmaktadır.

¹¹² İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 68.

¹¹³ Bennâ, *İthâf*, 1/77.

¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/368.

¹¹⁵ Bennâ, *İthâf*, 1/77.

¹¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/371.

¹¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/372.

¹¹⁸ Bennâ, *İthâf*, 1/77.

¹¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/375.

¹²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/378.

¹²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/378.

İmam Hamza'nın birinci râvisi Halef'in tarikleri İbn Bûyân,¹²² İbn Miksem (ö. 354/965),¹²³ İbn Salih¹²⁴ ve Muttavvî'dir.¹²⁵ Bu dört kişi Halef'in öğrencisi ve râvisi İdris el-Haddâd'dan kıraat ilmini aldılar.¹²⁶ Bu tariklerin sayısı Halef için 53'e ulaşır.¹²⁷ İmam Hamza'nın ikinci râvisi Hallâd'ın tarikleri İbn Şâzân, İbnü'l-Heysen, Vezzân ve Talhî'dir.¹²⁸ Bu tariklerin sayısı Hallâd için 68'e çıkarken, Halef'in tariklerinin katılmasıyla birlikte İmam Hamza için toplam tarik sayısı 121 olmaktadır.¹²⁹

İmam Kisâî'nin râvisi Ebü'l-Hâris'in tarikleri Muhammed b. Yahya ve Seleme b. Âsım'dır.¹³⁰ Yahya'nın tarikleri Bettî ve Kantarî tarikiyle 31'e çıkarken, Seleme'nin tarikleri Sa'leb¹³¹ ve İbnü'l-Ferec tarikiyle 9 sayısına ulaşır. Dolayısıyla Ebü'l-Hâris'in tariklerinin toplam sayısı 40'tır.¹³² Dûrî'nin tarikleri Ca'fer b. Muhammed en-Nasîbî ve Ebû Osman ed-Darîr'dir.¹³³ Nasîbî'nin tarikleri İbnü'l-Cülendâ ve İbn Dîzeveyh tarikiyle sayı 6'ya ulaşırken, Darîr'in tariki Ebû Tahir b. Ebî Hâşim¹³⁴ vasıtasıyla 18 tarik daha eklenerek, Dûrî için toplam tarik sayısı 24 olmaktadır.¹³⁵ Böylece İmam İmam Kisâî'nin râvilerinin toplam tarik sayısı 64'tür.

Kûfe kıraat ekolünün dördüncü imamı Halef'tir. Halef aynı zamanda İmam Hamza'nın râvilerinden biridir. İmam Halef'in kıraatini rivayet eden râvileri İshak el-Verrâk ve İdris el-Haddâd'tır.¹³⁶ İshak'ın tarikleri Sûsencerdî ve Bekir b. Şâzân İbn Ebî Ömer vasıtasıyla tarik olurken, Muhammed b. İshak bizatihi kendisinden alarak Muhammed'den de Bursâtî kıraati alarak tariklerden biri olarak değerlendirilmiştir.¹³⁷ İmam Halef'in diğer râvisi İdris'in tarikleri Şattî, Muttavvî, İbn Bûyân ve Katî'î'dir.¹³⁸ Halef'in tariklerinin toplam sayısı 31'dir.¹³⁹

¹²² İbn Bûyân aynı zamanda İmam Nâfî'nin birinci râvisi Kâlûn'un tariklerinden Ebû Neşîd'in tarikidir.

¹²³ Şaz okumalarıyla bilinen meşhur İbn Miksem'in (ö. 354/965) kendisidir.

¹²⁴ İbn Salih aynı zamanda İmam İbn Kesîr'in birinci râvisi Bezzî'nin tariklerinden İbn Habbâb'ın tarikidir.

¹²⁵ Muttavvî aynı zamanda İmam Nâfî'nin ikinci râvisi Verş'in tariklerinden İsbahânî'nin tariki ve İmam Ebû Amr'ın birinci râvisi Dûrî'nin tariklerinden İbn Ferah'ın tarikidir.

¹²⁶ Bennâ, *İthâf*, 1/77.

¹²⁷ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/388.

¹²⁸ Bennâ, *İthâf*, 1/78.

¹²⁹ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/397.

¹³⁰ Bennâ, *İthâf*, 1/78.

¹³¹ Sa'leb, Kûfe dil mektebi ileri gelen âlimlerinden biridir.

¹³² İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/401-407.

¹³³ Bennâ, *İthâf*, 1/78.

¹³⁴ Ebû Tahir aynı zamanda İmam Âsım'ın ikinci râvisi Hafs'ın tariklerinden Ubeydullah b. Sabbâh'ın tarikidir.

¹³⁵ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/410.

¹³⁶ Bennâ, *İthâf*, 1/78.

¹³⁷ Bennâ, *İthâf*, 1/78.

¹³⁸ Bennâ, *İthâf*, 1/78.

¹³⁹ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/441.

2.3. Bağdat Ekolü

Bağdat, Kûfe ve Basra şehirlerinden sonra kurulan ve kimi Abbâsî halifelerinin emriyle ilmi faaliyetlerin yapıldığı ana merkezdi. Basra ve Kûfe gibi iki önemli ekolün ilmi verimliliğinin aktığı ve büyük bir bilgi havuzunun olduğu Bağdat'ta nahiv, Arap dili, tefsir, fıkıh, hadis ve diğer ilim dallarına ait özel ve genel çalışmalar yapıldığı gibi kıraat alanına dairde önemli faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Burada yetişen kıraat âlimleri belli bir bölgeye ait herhangi bir ekolü baz almayıp diğer kıraat ekollerine ait okuyuşları da mezceden bir yaklaşımla çalışmalarını yapmışlar ve bu bağlamda kıraat eserleri telif etmişlerdir. Şifahi gelenek her daim varlığını sürdürse de Bağdat ekolünün kıraat ilmine katkıları şifahi düzeyden daha çok kitabi yönde olmuştur. Bağdatlı bazı önemli âlimler şunlardır:¹⁴⁰

- 1- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)
- 2- İbn Kuteybe: Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889)
- 3- İbn Ebü'd-Dünyâ: Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Bağdâdî (ö. 281/894)
- 4- Ebû İshak İsmail b. İshak b. İsmail el-Ezdî el-Cehdamî (ö. 282/896)
- 5- Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmet b. İbrahim b. Keysân en-Nahvî el-Bağdâdî (ö. 320/932)
- 6- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923)
- 7- Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Davud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929)
- 8- Ebû Bekir Ahmet b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (ö. 324/936)
- 9- Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî (ö. 325/937)
- 10- Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940)
- 11- İbn Miksem, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Ya'küb el-Attâr el-Bağdâdî (ö. 354/965)
- 12- Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah b. Merzübân es-Sîrâfî (ö. 368/979)
- 13- Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)
- 14- Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995)
- 15- Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002)
- 16- İbn Sivâr, Ebû Tâhir Ahmet b. Ali b. Ubeydillâh (ö. 496/1103)

¹⁴⁰ Bağdatlı kıraat âlimleri hakkında geniş bilgi için bk. Sert, *Kıraat Ekolleri*, 109-168.

17- Sibtu'l-Hayyât, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmet el-Bağdâdî (ö. 541/1146)

Irak bölgesine ait Basra, Kûfe ve Bağdat kıraat ekollerine mensup âlimlerin ortaya koyduğu sayısız eser bulunmaktadır. Bu ekollerin ortaya koyduğu belli başlı önemli eserler şunlardır:

Halef b. Hişâm el-Bezzâr'ın “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, İbn Sa'dân'ın “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Ebû Ubeyd el-Kâsım'ın “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Sa'leb'in “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, İbn Kuteybe'nin “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, İbn Mücâhid'in “*Kitâbü'l-Kırâati'l-Kebûr*”i ve “*Kitâbü'l-Kırâati's-Sağîr*”i, Hüseyim b. Beşîr'in “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Ebü't-Tayyib b. Eşnâs'ın “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Ali b. Ömer ed-Dârekutnî'nin “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Yahya b. Âdem'in “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Nasr b. Ali'nin “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Fadl b. Şâzân'ın “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Ebû Tâhir'in “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Ebû Amr b. el-Alâ'nın “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, Hârûn b. Hâtim el-Kûfî'nin “*Kitâbü'l-Kırâât*”i, İbn Dürüsteveyh'in “*Kitâbü'l-İhticâc li'l-Kurrâ*”sı.¹⁴¹

Ebû Amr b. el-Alâ', Ya'kûb el-Hadramî, Yezîdî, Hamza, Kisâî, Halef b. Hişâm ve râvilerden Dûrî gibi Irak bölgesinde öne çıkan imamların hayatlarını anlatan kaynak eserlerde bu imamların kıraat ilmine ait eserler telif ettiği aktarılmasına rağmen bu eserlerin varlığıyla ilgili bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Irak bölgesinden telif edilen diğer önemli eserler şunlardır:

- Yahya b. Âdem'in “*Kitâbü'l-Kırâât*” adlı eseri: Yahyâ'nın kırk yıl boyunca Ebû Bekir b. Ayyâş'ın muhtelif kıraatlere ilişkin rivayetlerini kaydederek hazırladığı eser Âsım b. Behdele'nin kıraati hakkındaki ana yazılı kaynak olduğu ifade edildi.¹⁴²
- İbn Ebû Davud: “*Kitâbü'l-Mesâhif*”¹⁴³
- İbn Mücâhid: “*Kitabu's-Seb'a*”
- İbnü'l-Enbârî: “*Kitâbü İzzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*”, “*Kitâbü'l-Elifât*”, “*Kitâbü Mersûmi'l-hağ*”¹⁴⁴
- Ebû Ali el-Fârisî “*el-Hucce li'l-Kıraati's-Seb'a*”
- İbn Mihran: “*el-Gâye fi'l-Kırâ'ati'l-Aşr*”, “*el-Mebsût fi'l-kırâ'ati'l-aşr*”
- İbn Cinnî: “*el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-izzâh 'anhâ*”

¹⁴¹ Nedîm, *el-Fihrist*, 116-118.

¹⁴² Cengiz Kallek, “Yahyâ b. Âdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/236.

¹⁴³ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibiddîn Abdussiccân Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Beşeri'l-İslâmiyye, 2002), 1.

¹⁴⁴ Emin Işık, “İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/25.

- Huzâî: “*el-Müntehâ fi'l-Hamseti Aşere*”
- Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî: “*er-Ravza fi'l-Kırââtî'l-ihdâ 'aşere*”¹⁴⁵
- Ebü'l-İz Muhammed b. Hüseyin el-Kalanisî: “*Kitâbü'l-İrşâd fi'l-Kırââtî'l-Aşr*” ve “*el-Kifâye el-Kübrâ fi'l-Kırââtî'l-Aşr*”¹⁴⁶
- Sıbtu'l-Hayyât: “*el-Mübhic fi'l-kırâ'âtî's-seb' el-mütemmeme bi-İbn Muḥayşın ve'l-A'meş ve Ya'küb ve Halef*”, “*el-İhtiyâr fi'l-kırâ'âtî'l-‘aşr*”, “*Tebşiratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehâ fi'l-kırâ'ât*”, “*el-Kifâye fi'l-kırâ'âtî's-sit*”¹⁴⁷
- İbn Sivâr'ın meşhur on imamın kıraatini içine alan “*el-Müstenîr fi'l-kırâ'âtî'l-‘aşr*” adlı eseri İbnü'l-Cezerî'nin “*en-Neşr*”¹⁴⁸inin kaynakları arasında yer almakta olup Millet (Feyzullah Efendi, nr. 9, 132 varak) ve Nuruosmaniye (nr. 91, 268 varak; nr. 92, vr. 180-259; nr. 95, vr. 16-146) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır.¹⁴⁸
- Şehrezûrî: “*el-Mişbâhu'z-zâhir fi'l-kırâ'âtî'l-‘aşri'l-bevâhir*”¹⁴⁹

3. Şam Bölgesi Kıraat Ekolü

Şam'da kıraati İbnü'l-Cezerî'ye kadar ulaşan ve isimlerine nispet edilen bir kıraat imamı vardır ki, o da Abdullah b. Âmir'dir (ö. 118/736).

Hz. Ömer halifeyken Şam'a Ubâde b. Sâmit, Muâz b. Cebel ve Ebü'd-Derdâ'yı Kur'an muallimi olarak tayin etmiştir.¹⁵⁰ Ayrıca sahabeden Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Bilâl b. Rebâh, Sa'd b. Ubâde, Şürahbîl b. Hasene, Sevbân b. Bücdüd, Fedâle b. Ubeyd gibi sahabe de burada ilmi faaliyetlerde bulundular.¹⁵¹

Bir sonraki tabakada Şam'da kıraat eğitiminde öne çıkan isimler arasında Hz. Osman'ın öğrencisi ve bizatihi kıraati kendisinden alan Mugîre b. Ebî Şihâb ile kıraati Ebü'd-Derdâ'dan öğrenen Huleyd b. Sa'd yer almaktadır.¹⁵²

Bir sonraki tabakada bu âlimlerin öğrencileri arasından insanların kendilerine teveccüh ettiği, kıraatleri isimlerine nispet edilen şu kimseler öne çıkmaktadır: Abdullah b. Âmir, Atıyye

¹⁴⁵ Âlu İsmail, *Kitâbu'r-Ravza*, 1.

¹⁴⁶ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 240.

¹⁴⁷ Tayyar Altıkulaç, “Sıbtu'l-Hayyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/89-90.

¹⁴⁸ Ahmet Madazlı, “İbn Sivâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/359.

¹⁴⁹ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 240.

¹⁵⁰ Kandemir, “Ubâde b. Sâmit”, 42/13.

¹⁵¹ Şam'da bir müddet kalan veya oraya yerleşen sahabe hakkında geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/388-442.

¹⁵² İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/122.

b. Kays el-Kilâbî, İsmail b. Abdullah b. Muhacir, Yahya b. Haris ez-Zimârî ve Şüreyh b. Yezid el-Hadramî.¹⁵³ Bu imamlar arasında kıraati İbnü'l-Cezerî ve sonraki nesillere ulaşan sadece İbn Âmir'dir.

İbn Âmir'in kıraatini rivayet eden râvileri Hişâm (ö. 245/859) ve İbn Zekvân'dır (ö. 242/857). Bu iki râvi İbn Âmir'in kıraatini en gözde talebesi Yahya b. Haris ez-Zimârî'nin öğrencisi Eyüp b. Temîm'den almışlardır.¹⁵⁴

Şam kıraat ekolü, sonraki dönemlere İbn Âmir'in râvilerinin tarikleri vesilesiyle aktarılmıştır. İbn Âmir'in birinci râvisi Hişâm'ın tarikleri Hulvânî¹⁵⁵ ve Ebû Bekir Dâcûnî'dir. Hulvânî'nin tarikleri İbn Abdân ve Cemal tarikiyle 28 sayısına çıkarken,¹⁵⁶ Dâcûnî'nin tarikleri Zeyd b. Ali¹⁵⁷ ve Şezâî¹⁵⁸ tarikiyle 23 sayısına ulaşmaktadır.¹⁵⁹ Dolayısıyla Hişâm için tarik sayısı 51'dir. İbn Âmir'in ikinci râvisi İbn Zekvân'ın tarikleri Ahfeş ed-Dımaşkı¹⁶⁰ ve Sûrî'dir. Ahfeş'in tarikleri Nakkâş¹⁶¹ ve İbnü'l-Ehram tarikiyle 57 tarike ulaşırken,¹⁶² İbn Zekvân'ın ikinci tariki Sûrî'nin tarikleri Ebû Bekir Dâcûnî er-Remlî ve Muttavvî¹⁶³ yoluyla 22 tarike çıkar.¹⁶⁴ Dolayısıyla İbn Zekvân için toplam tarik sayısı 79'dur.¹⁶⁵ Böylece iki râvinin tariklerinin toplamında İbn Âmir için 130 tarik bulunmaktadır.

Şam kıraat ekolünde kıraat ilmine dair telif edilen önemli eserler şunlardır:

- İbn Zekvân: “*Aksâmu'l-Kur'an*”
- Dâcûnî: “*Kitâbu'l-Kırâât*”
- İbn Hâleveyh: “*el-Hucce*”, “*Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*”, “*el-Bedî' fi'l-kırâ'âti's-seb'*”, “*el-Kırâ'ât*”, “*İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*”
- Ehvâzî: “*el-Vecîz fi'l-kırâ'âti's-şemâniyye*”, “*Kırâ'atü'l-Hasani'l-Başrî ve Ya'qûb*” ve “*Kırâ'atü İbn Muḥayşın*”,

¹⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/123-124.

¹⁵⁴ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 247.

¹⁵⁵ Hulvânî aynı zamanda İmam Nâfî'nin birinci râvisi Kâlûn'un tariklerinden biridir.

¹⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/344.

¹⁵⁷ Zeyd b. Ali aynı zamanda Ebû Amr'ın birinci râvisi Dûrî'nin tariklerindedir.

¹⁵⁸ Ebû Bekir eş-Şezâî, Ebû Amr'ın ikinci râvisi Sûsî'nin ikinci tariki İbn Cumhur'un tariklerinden biridir.

¹⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/347.

¹⁶⁰ Şam'da ahfeş lakabıyla anılanların da sonuncusudur.

¹⁶¹ Nakkâş aynı zamanda İmam İbn Kesîr'in birinci râvisi Bezzî'nin tariklerinden Ebû Rebâ'nın tarikidir.

¹⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/351-354.

¹⁶³ Muttavvî; 1-İmam Nâfî'nin ikinci râvisi Verş'in tariklerinden İsbahânî'nin tariki, 2-İmam Ebû Amr'ın birinci râvisi Dûrî'nin tariklerinden İbn Ferah'ın tariki, 3-İmam Hamza'nın birinci râvisi Halef'in tariklerinden biri ve 4-İbn Âmir'in ikinci râvisi İbn Zekvân'ın tariklerinden Sûrî'nin tarikidir.

¹⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/356.

¹⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/357.

- Sehâvî: “*Fethu’l-vaşîd fî şerhi’l-Kaşîd*”, “*Cemâlî’l-kurrâ’ ve kemâlî’l-ikrâ’*”, “*Umdetü’l-müfîd ve ‘uddetü’l-mücîd fî ma‘rifeti’t-tecvîd*” vd.
- Ebû Şâme el-Makdisî: “*İbrâzü’l-me‘ânî min Hırzî’l-emânî fi’l-kırâ’âti’s-seb’*”, “*el-Mürşidü’l-vecîz*”
- Zehebî: “*Ma‘rifetü’l-kurrâ’i’l-kibâr*”
- İbnü’l-Cezerî’nin Şam bölgesinde doğmuş olmasından kaynaklı kıraat ilmine dair telif ettiği eserleri de bu bölgeye ait âlimlerin eserleri arasında değerlendirilmiştir.¹⁶⁶

4. Mısır Bölgesi Kıraat Ekolü

Mısır’ın fethinden sonra sahabeden Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684-85), Ukbe b. Âmir b. Abs el-Cühenî (ö. 58/678), Ebû Temîm el-Ceyşânî (ö. 77/697), Abdullah b. Abbâs ve Ebû Zer el-Gifârî (ö. 32/653) gibi isimler¹⁶⁷ Mısır’da Kur’an-kıraat eğitimi yanında halka İslam’ın diğer esaslarını öğreten ilk kimselerdir.¹⁶⁸ Daha sonra burada İslami ilimler birlikte kıraat eğitimi için Mekke’den Mücâhid b. Cebr ve İkrime, Şam’dan Abdurrahman b. Ğanem el-Eş‘arî (ö. 78/698), Medine’den Ömer b. Abdülazîz’in mevlâsı Ebû Tu‘me el-Enevî ve Bekir b. Abdullah b. el-Eş‘in (ö. 127/745) gelmesiyle Mısır ekolünün temelleri atıldı ve bu bölgede Kur’an ve kıraat ilmi yayıldı.¹⁶⁹ Mısır’da kıraat ilmini oluşturan ve kıraat riyasetinin kendisinde son bulduğu kişi Medine imamı Nâfi’nin râvisi Verş lakabıyla anılan Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Abdullah el-Kıbtî’dir.¹⁷⁰ Daha sonra Medine ekolünün Mısır’da yayılmasını sağlayan ve Mısır ekolü olarak bilinmesine etken olan zat Verş’in tariklerinden Ezrak’tır.¹⁷¹ Medine’den Mısır’a uzanan ve burada sistemleşip ekol olan Mısır kıraat ekolü Ezrak’ın tariklerinden/öğrencilerinden İsmail en-Nehhas ve İbn Seyf vasıtasıyla sonraki dönemlere aktarılmıştır.

Mısır kıraat ekolünde kıraat ilmine dair telif edilen bazı önemli eserler şunlardır:

- Davut b. Ebû Tayyip’in Verş’in rivayetine göre Kur’an’da lâm harfinin kalın ve ince okunduğu yerleri ele alan “*el-Lâmât*” adlı eseri
- Muzaffer b. Ahmet b. Hamdân Ebû Ğânim el-Mısırî’nin “*İhtilâfu’s-Seb’a fi’l-Kıraât*” adlı eseri¹⁷²

¹⁶⁶ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 265-268.

¹⁶⁷ Mısır’a giden ve orada belli bir süre ikamet eden sahabe isimleri hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 9/499-514.

¹⁶⁸ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 270.

¹⁶⁹ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 271-272.

¹⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/301.

¹⁷¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/302.

¹⁷² Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 291.

- İbn Galbûn: Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdülmünim b. Ubeydullah b. Galbûn el-Halebî el-Mısırî'nin meşhur yedi imamın kıraatinin yanında daha sonra aşere imamları arasına dâhil olan Ya'kûb el-Hadramî'nin kıraatini de ele alan “*et-Tezkire fi'l-Kırâ'âti's-Semân*” adlı eseri¹⁷³
- İbn Şüreyh'in “*el-Kâfi fi'l-kırâ'âti's-seb'*” adlı eseri
- Ebü'l-Kasım Abdülcebbar b. Ahmet b. Ömer et-Tarsûsî'nin “*el-Müctebâ*” aslı eseri¹⁷⁴
- Ebû Ali Hasan b. Halef b. Abdullah b. Bellîme'nin “*Telhîsu'l-İbârât bi Letîfi'l-İşârât fi'l-Kıraâti's-Seb'a*” adlı eseri
- Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. Ebû Bekir Atîk b. Halef'in “*et-Tecrîd*” adlı eseri
- Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-İskenderânî'nin “*eş-Şâmil fi'l-Kıraâti's-Seb'a*” isimli eseri¹⁷⁵
- İbnü'l-Cündî Ebû Bekr Seyfüddîn Abdullah b. Aydoğdu b. Abdillâh eş-Şemsî'nin “*Kitâbü'l-Bustânü'l-hüdât fi'htilâfi'l-e'immeti ve'r-ruvât*”, “*el-Cevherü'n-nağîd fi şerhi'l-Kaşîd*” ve “*Kitâbü't-Tağdîd fi îzâhi't-Tesdîd*” isimli eserleri¹⁷⁶

5. Endülüs Bölgesi Kıraat Ekolü

Hicri 92 / Miladi 711'de Endülüs'ün fethedilmesinden sonra, I. Abdurrahman'ın (ö. 172/788) miladi 756 yılı Endülüs Emevî Devleti'ni ilan etmesine kadar bu bölge, Şam merkezli Emevî valileri tarafından yönetilmiştir.¹⁷⁷ Endülüs'ü fetheden ordu içerisinde sahabe ve tâbîûndan pek çok kimse bulunmaktaydı. Bunlar, tıpkı daha önceden fethettikleri yerlerin halklarına yaptıkları gibi fethedilen bu yeni beldelerin halklarına da Kur'an ve din ilimlerini öğretme sorumluluğunu üstlenmişti.¹⁷⁸ Endülüs Emevî Devleti'nin kurulmasından sonra ikinci emir olarak devletin başına gelen I. Hişâm'la (ö. 180/796)¹⁷⁹ birlikte İslami ilimlere dair faaliyetler Endülüs'te hızlıca yayılmaya ve sistemleşmeye başlamıştı.

¹⁷³ Tayyar Altıkulaç, “İbn Galbûn, Ebü'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/500.

¹⁷⁴ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 291.

¹⁷⁵ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 292.

¹⁷⁶ Mustafa Altundağ, “İbnü'l-Cündî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/5.

¹⁷⁷ Mehmet Özdemir - Engin Beksaç, “Endülüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/211.

¹⁷⁸ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 297.

¹⁷⁹ Özdemir - Beksaç, “Endülüs”, 11/212.

Kıraat ilminin tedris ve naklinde görev aldığı ifade edilen Endülüslü kıraat âlimleri sekiz yüz yedi tanedir.¹⁸⁰ Bu âlimler kendi buldukları yerden Hicaz, Şam, Irak, Mısır gibi bölgelere yolculuk yaparak orada diğer İslami ilimleri ve kıraat ilmini tahsil ettikten sonra geri dönmüşler ve Endülüs'te kıraat eğitim öğretiminde bulunmuşlardır. Kıraat ilminin zamanla önemli bir kıraat merkezi haline gelen ve Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Kasım b. Fîrruh eş-Şâtübî (ö. 590/1194) gibi büyük kıraatçiler yetiştiren Endülüs'e dördüncü yüzyılın sonlarında Ahmet b. Muhammed et-Talemenkî (ö. 429/1037) tarafından sokulduğu¹⁸¹ ifade edilse de daha öncesinde İmam Nâfî'nin kıraatini burada yayan Gazi b. Kays (ö. 199/815) gelmektedir.¹⁸² Yine İbn Veddâh (ö. 287/900) ve Ali b. Muhammed b. İsmail'de (ö. 377/988) ilkler arasında yer almaktadır.¹⁸³

Kıraat ilminin Endülüs'teki zirve dönemi, hicri beşinci asırda yaşayan ve sadece kendi dönemlerinde değil, günümüzde de tesirleri gözlenen Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebû Amr ed-Dânî başta olmak üzere, Ebü'l-Abbas el-Mehdevî (ö. 430/1039), Ebü'l-Kasım el-Hazrecî (ö. 446/1053), İsmail b. Halef es-Sarakustî (ö. 455/1063), İbn Abdilkuddûs el-Kurtubî (ö. 462/1069), İbn Abdilberr en-Nemerî (ö. 467/1071), Ebû Abdillâh b. Şüreyh (ö. 476/1084), Ebû Davud Süleyman b. Necâh (ö. 496/1103) gibi zatlar beşinci asır özelinde kıraat ilminin gelişimine katkı sağlayan önemli isimlerden bazılarıdır.¹⁸⁴

Bir sonraki dönem altıncı asırda Kasım b. Fîrruh eş-Şâtübî, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebû Amr ed-Dânî'ye ait eserleri manzum hale getirerek Endülüs ve diğer İslam beldelerinde kıraat alanında öne çıkmaktadır. Yine Şâtübî'ye ek olarak Ebü'l-Hasen b. Şüreyh (ö. 539/1144) ve Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş (ö. 540/1145) gibi şahsiyetler de altıncı yüzyılın önde gelen kıraat âlimleri arasında yer almaktadır.¹⁸⁵ Daha sonraki dönemlerde kıraat ilmi bu üç âlimin (Mekkî b. Ebî Tâlib, Dâni ve Şâtübî'nin) eserleri üzerine yapılan özel çalışmalarla devam etmiştir.

Endülüs kıraat ekolünde kıraat ilmine dair telif edilen bazı önemli eserler şunlardır:

- Ali b. Muhammed b. İsmail “*Kıraetu Verş*”¹⁸⁶
- Talemenkî “*er-Ravza fi'l-Kıraât*”¹⁸⁷
- Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbas el-İmâm Ebü'l-Abbas el-Mehdevî: “*Şerhu'l-Hidâye (Ta'lîlü'l-Kırâati's-Seb', el-Muvazzıh fi T'alîli Vücûhi'l-Kırâât)*”, “*Hicâü Mesâhifi'l-*

¹⁸⁰ Abdülhalim Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 233, Dipnot 2.

¹⁸¹ Birışık, “Kıraat”, 25/427.

¹⁸² İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-Nihâye*, 3/3; Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 297.

¹⁸³ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 301-302.

¹⁸⁴ Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 345.

¹⁸⁵ Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 346.

¹⁸⁶ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 308.

¹⁸⁷ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 308; Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 252.

Emsâr”, “*Beyânü’s-Sebebi’l-Mûcib li’htilâfi’l-Kırâat ve Kesreti’t-Turuk ve’rRivâyât*” ve “*Muhtasaru’l-Beyân fi’n-Nutki bi Hurûfi’l-Mu’cem*”¹⁸⁸

- Mekkî b. Ebî Tâlib: “*el-Keşf ‘an vücûhi’l-ķırâ’âti’s-seb‘ ve ‘ilelihâ ve ĥucecihâ*”, “*et-Tebşira fi’l-Kırâât*”, “*el-İbâne ‘an me’âni’l-ķırâ’ât*”, “*İhtisâru’l-Kavli fi’l-Vakfi ‘alâ ‘Kellâ*” ve “*Bellâ*” ve “*Ne’am*” *fi Kitâbillâh*”, “*el-İzâh li-nâsihi’l-ķur’ân ve mensûhih*”, “*İhtisâru’l-Ĥuce li’l-Fârisî*”, “*er-Ri’âye li Tecvîdi’l-Kırâe ve Tahkîki Lafzi’t-Tilâve*”¹⁸⁹
- Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. Mu’âz Ebû Abdillâh el-Cühenî el-Endelüsî “*Kitâbü’l-Bed’ fi Ma’rifeti mâ Rûsime fi Mushafi ‘Osmânî*”¹⁹⁰
- Dâni: “*Câmi’u’l-beyân fi’l-ķırâ’âti’s-seb‘*”, “*et-Teyşir fi’l-ķırâ’âti’s-seb‘*”, “*el-Muĥkem fi naķti’l-meşâĥif*”, “*el-Muĥni‘ fi ma’rifeti mersûmi meşâĥifi ehli’l-emşâr*”, “*el-Müktefâ fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ*”, “*et-Ta’rîf fi’htilâfi’r-ruvât ‘an Nâfi*”, “*el-İdgâmü’l-kebîr*”, “*el-Mûdih li-mezâhibi’l-ķurrâ’ ve’htilâfihim fi’l-fethi ve’l-imâle*”, “*Muĥtaşar fi mezâhibi’l-ķurrâ’i’s-seb‘a*”, “*et-Taĥdîd fi’l-itķân ve’t-tecvîd*”¹⁹¹
- Sarakustî: “*el-İktifâ’ fi’l-ķırâ’âti’s-seb‘*” ve “*el-Unvân fi’l-ķırâ’âti’s-seb‘*”¹⁹²
- İbnü’l-Bâziş: “*el-İknâ’ fi’l-Kırââti’s-Seb‘*”, “*et-Turuku’l-Mütedâvele fi’l-Kırâât*”, “*el-Gâye fi’l-ķırâ’ât ‘alâ tarîķi İbn Mihrân*” ve “*Kitâbü’t-Tekbîr*”¹⁹³
- Ebû Ca’fer Ahmet b. Yusuf er-Ruaynî: “*Tuĥfetü’l-Akrân fîmâ Kurie bi’t-Teslîsi min Hurûfi’l-Kur’an*”¹⁹⁴

Sonuç

Hız. Osman’ın istinsâh ettirdiği Mushaf ve bu Mushaflarla birlikte gönderilen kâriilerin etkisiyle kıraat ilmi ekolleşerek ilmi bir disiplin haline gelmeye başladı. Kıraat âlimlerinin İslam diyarlarına dağılarak orada kıraat ilmini yayma çabaları göz önüne alınarak kıraat ekolleri Medine, Mekke, Basra, Kûfe ve Şam şehirlerine nispet edilmek suretiyle Hicaz, Irak ve Şam bölgesi olmak şeklinde ortaya çıktıkları söylenebilir. Daha sonraları bu merkezlerin

¹⁸⁸ Başal, *Endülüs’te Kıraat İlmi*, 253-254.

¹⁸⁹ Tayyar Altıkulaç, “Mekkî b. Ebû Tâlib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/576; Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 308-309; Başal, *Endülüs’te Kıraat İlmi*, 256-257.

¹⁹⁰ Başal, *Endülüs’te Kıraat İlmi*, 259.

¹⁹¹ Ebû Amr ed-Dâni’nin 120 kadar eseri olduğu ve bunların isimlerini kendisinin bir urcûze içinde zikrettiği kaydedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, “Dâni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/460; Başal, *Endülüs’te Kıraat İlmi*, 261-266.

¹⁹² Başal, *Endülüs’te Kıraat İlmi*, 269.

¹⁹³ Tayyar Altıkulaç, “İbnü’l-Bâziş, Ebû Ca’fer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/528; Başal, *Endülüs’te Kıraat İlmi*, 297.

¹⁹⁴ Âlu İsmail, *Kıraat İlmi*, 311.

ekolü üzerine özel çalışmalar yapan ve mütehasıs âlimler yetiştiren Bağdat, Mısır, Horasan, Mağrib, İran ile Hicri dördüncü asrın sonlarına doğru Endülüs kıraat ekolü ortaya çıkmıştır.

İbn Mücâhid, sahihiyle şazziyla muhtelif kıraatlerin yaygınlaştığı bir dönemde meşhur beş bölgeye nispet edilen ve büyük kitleler tarafından takip edilen yedi kıraat imamının yer aldığı meşhur eserini kaleme alarak kıraat ilmi tarihinde yeni bir çağır açmıştır. Böylelikle bundan sonra yapılan çalışmalar ilk dönemlerde sistemleşip ekol haline gelen bu bölgesel kıraatleri cem eden bir çalışma sahasına yöneldi. İbn Mücâhid'in eserinden sonra kıraat çalışmaları büyük oranda bu yedi kıraat imamının ekseninde devam etse de kısa süre sonra üç kıraat imamı daha ilave edilerek on kıraat literatürde yerini almış oldu. Fakat İbn Mücâhid'in eseri kadar kabul görmeyen İbn Mihrân'ın *el-Gāye* adlı eseri ve benzerleri ancak İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı çalışmasından sonra yaygınlık kazandı.

Kur'an-ı Kerim'in indiği ilk şehir, vahyin bulunduğu ilk mekân Mekke ve kısa bir sürede tüm Arap coğrafyasını İslam'la etkisi altına alan Medine, Hicaz bölgesinin iki önemli ekolüdür. Medine ekolünün ilk imamı kıraati seb'a'dan; Nâfi' ve kıraati aşere içinde yer alan sekizinci imam Ebû Ca'fer'dir. Mekke ekolünün temsilci imamları kıraati seb'a'dan; İbn Kesîr ve şaz kıraat kapsamında aşere'ye eklenen dört kıraatten biri İbn Muhaysın'dır.

Müslümanlara dinlerini öğretmek amacıyla gönderilen sahabe tarafından ilk nüveleri atılan Irak'ta Basra ve Kûfe ekolleri zamanla sistemleşti. Daha sonra üçüncü bir şehir olarak kurulan Bağdat, bu iki şehrin yetiştirdiği ilim adamlarının merkez üssü oldu. Dolayısıyla Irak'ta iki önemli ekol olan Basra ve Kûfe tarih boyunca konumunu korudu. Bağdat kıraat âlimleri ise bu iki ekolün sistemlerini toplayan ve sonraki dönemlere aktarılmasında önemli eserler yazarak tarihteki yerini aldı. Basra kıraat imamları kıraati seb'a'da Ebû Amr b. el-Alâ', kıraati aşere'de Ya'küb el-Hadramî, on dört kıraatte Hasan-ı Basrî ve Yezîdî'dir. Kûfe kıraat imamları Âsım, Hamza ve Kisâî kıraati seb'a'da, Halef b. Hişâm kıraati aşere'de ve şaz kıraat kategorisinde A'meş'ten müteşekkildir.

Şam'da kıraatleri İbnü'l-Cezerî'ye kadar ulaşan ve ismine nispet edilen kıraat imamı Abdullah b. Âmir'dir. Mısır'da ise kıraat riyasetinin kendisinde son bulunduğu kişi Medine imamı Nâfi'nin râvisi "Verş" lakabıyla anılan Ebû Saîd Osman b. Saîd el-Kıbtî'dir.

Kıraat ilminin Endülüs'teki zirve temsilcileri, hicri beşinci asırda yaşayan ve sadece kendi dönemlerinde değil, günümüzde de tesirleri gözlenen Mekî b. Ebî Tâlib ve ed-Dânî ve manzum çalışmalarıyla tarihte yerini alan eş-Şâtıbî'dir. Endülüs kıraat ekolü daha sonraki dönemlerde bu üç âlimin eserleri üzerine yapılan özel çalışmalarla kıraat ilmindeki yerini almıştır.

"Yedi harf" olgusuyla neşet eden kıraat ilmi sahabe tarafından farklı bölgelerde yapılan ilmi çalışmalarla daha da gelişti. Daha sonra tâbiûn nesli kendi bölgelerinde bulunan sahabeden ve diğer merkezlere yolculuk yaparak farklı sahabeden kıraat ve diğer İslami

ilimleri tahsil ederek kıraat ilminin bir disiplin haline gelmesine katkı sundular. Bir sonraki tabakada imamlar ve bu kıraat imamlarının yetiştirdiği âlimler ekseninde ekolleşen kıraat ilmi büyük kitleler tarafından takip edildi. Hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarda bölgesel kıraat ekolleri kendi kıraatlerini ve diğer ekolleri barındıran önemli eserler kaleme almaya başladılar.

Kaynakça

- Aliyyü'l-İmam, Ahmed. *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'ân'ın 10 Kıraati*. çev. Süleyman Gündüz. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Galbûn, Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/499-500. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Kesîr, Ebû Ma'bed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/131-132. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Muhaysın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/209-210. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/527-528. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Mekkî b. Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/575-576. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Altıkulaç, Tayyar. "Sıbtu'l-Hayyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/89-90. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Altundağ, Mustafa. "İbnü'l-Cündî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/4-5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Âlu İsmail, Nebîl Muhammed İbrahim. *Kıraat İlmi (Doğuşu Gelişmesi ve İslami İlimlere Etkisi)*. çev. Yavuz Fırat. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Âlu İsmail, Nebîl Muhammed İbrahim. *Kitâbu'r-Ravza fî'l-Kırâati'l-ihdâ 'aşere li İmam Mukrî Ebû Ali Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Mâlik el-Bağdâdî*. Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994.
- Baktır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/469-470. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Başal, Abdülhalim. *Endülüs'te Kıraat İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfü Fuzalâi'l-Beşer bi'l-Kırâ'ati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Bırışık, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Çetin, Abdurrahman. "Dâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/459-461. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

- Ehvâzî, Ebû Alî Hasen b. Alî el-. *el-Vecîz fî Şerhi Kirâ'âtî's-Semâniyye eimmeti'l-Hamse*. thk. Dureyd Hasan Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Işık, Emin. "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/24-26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- İbn Ebû Meryem, Nasr b. Alî b. Muhammed Ebû Abdillâh eş-Şîrâzî el-Fesevî. *el-Mûdahâ fî Vücûhi'l-Kirâ'ât ve 'ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kûbeysî. 3 Cilt. Mekke/Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li-tahfîz'l-Kur'ani'l-Kerim, 1993.
- İbn Ğalbûn, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdülmü'min. *Kitabu't-Tezkira fî'l-kirâ'at*. nşr. Said Salih Züa'yme. İskenderiyye/Mısır: Dâru İbn Haldun, 2001.
- İbn Mihrân, Ahmed b. Hüseyin el-İsbehâni en-Nisâbü'rî. *el-Ġâye fî'l-kirâ'âtî'l-âşr*. thk. Muhammed Gıyâs el-Cenbâz. Riyad: Dâru's-Şevaf Yayıncılık ve Dağıtım, 2. Basım, 1411.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî Ebû Bekir el-Bağdadî. *Kitabu's-Seb'a fî'l-kirâ'at*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b Alî b Ahmed b Halef Ensârî. *el-İknâ' fî'l-kirâ'âtî's-seb'*. thk. Abdülmecîd Katâmiş. 2 Cilt. Dimeşk/Suriye: Dâru'l-Fikr, 1403.
- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-Kirâ'âtî'l-âşr*. thk. Cemalettin Muhammed Şerif. 3 Cilt. Tanta/Mısır: Dâru's-Sahâbe, 2014.
- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b Muhammed b Muhammed b Alî b Yûsuf. *Ġâyetü'n-Nihâye fî esmâ'i ricâli'l-kirâ'ât üli'r-rivâye*. thk. Ebû İbrahim Amr b. Abdullah. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Lu'luât, 2017.
- Kallek, Cengiz. "Yahyâ b. Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/234-237. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ubâde b. Sâmit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/13-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-. *Letâ'ifü'l-İşârât li-Fünûni'l-Kirâât*. 10 Cilt. Medine: Mecme'a Melik Fahd li-Tibati'l-Mushafi's-Şerîf, 2013.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi & Takrib Usûlü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Madazlı, Ahmet. "İbn Sivâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/359. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-. *el-Fihrist*. ed. Abdülkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Özdemir, Mehmet - Beksaç, Engin. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-232. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Sert, Durmuş. *Kirâat Ekolleri (Başlangıçtan VII. H. Asrın Başına Kadar)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbiddîn Abdussiccân Vâiz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşeri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.
- Taberî, Ebû Ma'şer Abdülkerîm b. Abdissamed et-. *et-Telhîs fi'l-Kur'âti's-Semân*. thk. Muhammed Hasan Ukayl Musa. Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li-tahfizi'l-Kur'ani'l-Kerim, 2011.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'İrfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyy, 1995.

Türkiye’de Sürdürülen Kıraat Tedrisatı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

A Critical Assessment on Continued Terrace Training In Turkey

Emre AHIRŞAN*

İmran ÇELİK**

Öz

Kur’ân’ın içerdiği lafzî farklılıkları ve tilaveti konu edinen kıraat ilmi, Kur’ân ilimleri içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu ilim, sahih rivayetlerle Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar okutulmuştur. Kıraat tedrisatında iki usul vardır. Birincisi her bir râvi veya tarîk için ayrı hatim indirilmek üzere infirâd ikincisi ise kıraat farklılıklarını tek bir hatim halinde toplayarak okuma metodu olan indirâc usulüdür. Ülkemizde, resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, “Aşere-i Takrîb ve Tayyibe Kursu”, Dini Yüksek İhtisas Merkezlerinde ve bazı özel teşebbüslerle kıraat eğitimi okutulmaktadır. Türkiye’de kıraat ilmi tedrisatında indirâc metoduyla İstanbul Tarîki Ahmed es-Sûfi Mesleği ve Mısır Tarîki Şâtîbî Mesleği takip edilmektedir. İndirâc yöntemi ile yapılan okumalarda anlam ve i’raba etki eden ve kerih görülen birtakım okuyuşların yapıldığı görülmektedir. Sözü edilen kerih okumaların ortaya çıkmasına, öğrenci ve hocaların elinde bulunan nüshalarda vücuhatın bu şekilde çıkarılmış olması, talebenin burada nasıl yazıyorsa o şekilde sorgusuz sualsiz okuması, talebenin kabîh bir vakf ve ibtidâya sebep olan bu durumları tam olarak bilememesi, Arapça nahv kurallarına tam vakıf olamaması ya da eğitim esnasında bu şekilde okumanın caiz görülmesi gibi nedenler sebep olmaktadır. Bu çalışmada kıraat tedrisatında uygulanmakta olan metot izah edilmiş, infirâd metodundan indirâc metoduna geçişteki uygulamanın pozitif ve negatif yönlerine değinilmiştir. Bu eğitimin ülkemizdeki uygulama şekli ele alınıp sorunlu kısımları verilen önerilerle birlikte değerlendirilmiştir. Kıraat eğitimini alan öğrenci/kursiyerlere bazı özlük haklarının verilmesi ve eğitimin kalitesinin geliştirilmesi için bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kıraat Tedrisatı, İnfirâd, İndirâc, Eleştiri

* Yüksek Lisans Öğrencisi/DİB Müftü Yusuf Karali Yüksek İhtisas Merkezi, Rize Türkiye, emrehafiz@hotmail.com, orcid.org/0009-0000-1260-4627, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 14/07/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 31/08/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

** Dr. Öğr. Üyesi Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Bilim Dalı, Rize, Türkiye, imran.celik@erdogan.edu.tr, orcid.org/0000-0001-6598-8943, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 14/07/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 31/08/2023, Published/Yayım Tarihi: 18/09/2023.

Abstract

The science of qiraat, which deals with the verbal differences and recitation of the Qur'an, has an important place among the Qur'anic sciences. This science has been taught with authentic narrations from the time of the Prophet (p.b.u.h) until today. There are two methods in the teaching of qiraat. The first is infirad, in which each ravi or tariq is read separately, and the second is indiraj, which is the method of reading the differences of qiraat by collecting them into a single line. In our country, Qiraat education is taught officially within the Presidency of Religious Affairs, in the "Aşere-i Takrîb and Tayyibe Course", in Religious Higher Specialization Centers and by some private initiatives. In the teaching of Qiraat in Turkey, the method of indiraj is followed by the Istanbul Tariq Ahmad al-Sufi Profession and the Egyptian Tariq Shatibi Profession. In the readings made with the indiraj method, it is seen that some readings are made that affect the meaning and word structure and are deemed to be abhorrent. The reasons for the emergence of the aforementioned improper readings are the fact that the wujuhât is extracted in this way in the copies in the hands of the students and teachers, the student reads the way it is written here without question, the student is not fully aware of these situations that cause a rude waqf (termination) and ibtida (onset), he is not fully familiar with the rules of Arabic grammar, or it is considered permissible to read in this way during education.

In this study, the method applied in Qiraat education is explained and the positive and negative aspects of the transition from the infirâd method to the indirâj method are mentioned. The implementation of this education in our country is discussed and its problematic parts are evaluated together with the suggestions given. Some suggestions have been made to give some personal rights to the students/trainees who receive Qiraat education and to improve the quality of education.

Keywords: Recitation, Recitation Education, Infirad, Indiraj, Criticism

Giriş

Kıraat ilmi, Kur'ân kelimelerinin eda keyfiyetini ve bunların okunuş biçimlerini râvilerine nispet etmek sûretiyle araştıran bir ilimdir.¹ Hz. Peygamber'den sahâbeye, sahâbeden de sonraki nesillere arz-sema usulüyle aktarılmış ve bugüne kadar gelmiştir.² Kur'ân kıraatlerinin doğru okunması ve korunması noktasında eğitim-öğretim müesseseleri kurulmuş, kıraat ilmi eğitimiyle alakalı pek çok eserler yazılmış ve bu ilmin daha pratik ve sistematik ilerleyebilmesi için metotlar geliştirilerek yayılmasına katkıda bulunulmuştur.

Ülkemizde de 3 Mart 1924'e kadar medrese ve dârü'l-kurra gibi yerlerde kıraat eğitimi verilmiştir. 3 Mart 1924'te yayınlanan Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile medreseler kapatılmış, ülkemizde kıraat ilmi resmî olarak kesintiye uğramış ve bir fetret dönemi yaşanmıştır. Kıraat eğitimi, 1968 yılına kadar Türkiye'de gayr-ı resmî olarak fedakâr ve cefakâr üstatların

¹ Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve mürşidi't-talibin*, thk. Nasır Muhammedi Muhammed Cad (Riyad: Darü'l-Meyman, 2012), 3.

² Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i Aşere* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 40; Nebîl Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *Kıraat İlmi (Doğuşu Gelişmesi ve İslamî İlimlere Etkisi)*, çev. Yavuz Fırat (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 83-115.

riyasetinde zorluklarla yürütülebilmiştir. Kıraat eğitimi, Türkçe Kur’ân, Türkçe ezan ve Türkçe ibadet tartışmalarının yapıldığı bir ortamda resmî olarak devam ettirilmesi zaten mümkün görünmemekteydi. Bu ilmin resmî olarak yürütülememesi, bu ilmi okumak isteyenlerin teşvik edilememesi, okuyacak olan ve okutacak üstatların sayısının gün geçtikçe azalması kalitenin düşmesine ve zamanla ilmin yok olmaya yüz tutmasına sebep olmuştur.³

Bu kasvetli dönemden sonra kıraat tedrisatının yeniden başlatılması için ilk adım 1968 yılında dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı’nın girişimiyle atılmış ve Mehmed Rüştü Aşikkutlu (ö. 1980) riyâsetinde resmî olarak kıraat ilmi yeniden tahsil edilmeye başlanmıştır. 1976 yılında ise eğitim merkezleri bünyesinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından İstanbul Haseki Eğitim Merkezi’nde açılmıştır.⁴ Burada Mehmet Rüştü Aşikkutlu, “Mısır Tarîki”ni⁵, Abdurrahman Gürses (ö. 1999) ise “İstanbul Tarîki”ni okutmuştur.⁶

Son dönemde Ülkemizde kıraat eğitimine ilgi ve alaka gün geçtikçe daha da artmaktadır. Öyle ki Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, hizmet içi eğitim kapsamında “Aşere-i Takrîb ve Tayyibe Kursu”, İstanbul, Rize ve Ankara’da Dini Yüksek İhtisas Merkezlerinde ve müftülükler bünyesinde okutulmaktadır. Bunların dışında icâzet alan hocalar, üstatlar tarafından özelde bazı cami, dernek ve vakıflarda da okutulmaktadır. Yine kıraatle alakalı İlahiyat Fakülteleri ve İslami İlimler Fakülteleri bünyesinde Tefsir Anabilim Dalı altında kıraat dersleri verilmekte iken şu anda birçok üniversitede “Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı” oluşturulmuş hatta bu alanla alakalı enstitüler kurulmuştur.⁷ Tüm bunlar sevindirici bir gelişme olup kıraat eğitiminin kalitesini yükseltme hususunda önemli adımlar olabilir.

Ülkemizde resmî ve özelde verilen kıraat eğitimleri, tek hatimde tüm rivayetleri toplayarak okuma olan indirâc metodu ile yapılmaktadır. Bu yöntem gerektiği şekliyle yapıldığında büyük bir kolaylığa sebep olmakla birlikte, kıraatin manasını, güzelliğini, revnâkını⁸ bozmadığı gibi kıraat eğitiminin de daha erken bitmesine vesile olmaktadır.

³ Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 132.

⁴ Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 132.

⁵ Râvilerden sonra gelenlerin rivayetteki/kıraatteki ihtilaf ve farklılıklarına *tarîk* denir. Ravilerin ve tarîklerinin ikişer tarîkleri vardır. Molla Mehmed Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân fî izâhi zübdetü’l-irfân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2021), 34-38; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 116; Feyizli, *Kırâat-i Aşere*, 30; İsmail Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Nüzulü ve Kıraatı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 248-250.

⁶ Emin Aşikkutlu, “Aşikkutlu, Mehmet Rüştü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/6; Naci Demirci, “Gürses, Abdurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/493-494.

⁷ Örneğin, Bingöl Üniversitesi Kıraat İlmi Enstitüsü ve Trabzon Üniversitesinde Kur’an-ı Kerim Araştırmaları ve Kıraat İlmi Enstitüsü gibi kuruluşlar tahsis edilmiştir.

⁸ *Revnâk*, Arapça kökenli bir kelime olup parlak, göz alıcı manasına gelir.

Bu çalışmada değinileceği üzere indirâc metodu ile eğitim yapılırken uyulması gereken bazı şartlar vardır.⁹ Bu şartlardan bazısına uyulmadığında okuyuş, kıraaten caiz olmayacağı gibi kabîh bir vakf veya ibtidâya da sebep olur. Bu durumda kerih görülen ve uygun olmayan tarzda okuyuş olarak addedilir. Bu şartların her biri aşağıda ele alınıp örneklendirilmiş ve izah edilmiştir.

Ülkemizde kıraat tedrisatı yapılan resmî kurslarda veya özelde yapılan okumalarda genellikle önceden yazılmış olan nüshalar üzerinden veya o nüshaların fotokopisi üzerinden eğitim yapılmaktadır. Bazı yerlerde talebenin baştan sona kadar kendisinin yazması istenildiği bilirse de günümüzde bu uygulama yok denecek kadar azdır. İstenilen yerlerde de önceden yazılmış nüshalara bakarak öğrenci kendi nüshasını oluşturmaktadır. Bu indirâc metodu ile yazılmış nüshaların çoğuna bakıldığında en yakından indirâc etme hususuna dikkat edildiği görülmekte fakat indirâc yapılırken gözetilmesi gereken şartlara pek fazla uyulmadığı ve kabîh bir vakfa ve ibtidâya sebep olacak yerlerden indirâc edildiği görülmektedir.¹⁰

Bu çalışmada, nüshalarda bulunan bu gibi kabîh vakıflara ve kabîh bir başlangıca sebep olan vücuhatlardan örnek/örnekler verilip, ardından bu örnekler üzerinden tarafımızca yapılması önerilen şekli, gerekçeleriyle birlikte izah edilmiştir. Örneğin, nüshalarda bazı yerlerde muzâf ve muzâfun ileyh birbirinden ayrılarak vücuhatların çıkarıldığı görülmüştür. Bu hususla alakalı örneği burada verip ardından aynı örnek üzerinde kanaatimizce yapılması önerilen şekliyle yani muzâf ve muzâfun ileyhi ayırmadan vücuhatlar çıkartılıp gösterilmiştir. Bu çalışmada örnek olarak verilen tüm vücuhatlar, İstanbul Tarîki Ahmed es-Sûfî (ö. 1172/1758) Mesleği¹¹ ve Aşere Tarîki esas alınarak çıkarılmıştır.

1. Kıraat Tedrisatında Takip Edilen Usuller

Kur'ân-ı Kerîm İslamî ilimlerin ana kaynağı, kıraat ilmi ise Kur'ân ilimlerinin en mühimlerinden biridir. Kıraat (الْقِرَاءَةُ) kelimesi (قَرَأَ) kökünden türemiş, “okumak” manasına gelen semaî mastar olup çoğulu ise (الْقِرَاءَاتُ) kelimesidir.¹² Istilahta, Kur'ân-ı Kerîm kelimelerinde tahfif, teşdîd gibi edâ keyfiyetinde meydana gelen okuyuş farklılıkları olup,

⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtü'l-âşr*, thk. eş-Şeyh Zekeriya Umayrât (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 2/153-154.

¹⁰ Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 104.

¹¹ *Meslek*, İstanbul Tarîki ve Mısır Tarîkî uygulamalarında, vecihlerin mukaddem ve muahharlığında, tercih ve terki gibi hususlarda, azîmet ve ruhsatı esas alma anlamında birbirinden ayrışan gruplara denir. Her bir tarihin ikişer mesleği bulunmaktadır. Molla Mehmed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fi izâhi zübde'ti'l-irfân*, 38; Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 116-125.

¹² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, thk. Yusuf Bikai vd. (Beirut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 2015), md. “kr'e”; Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/425.

kıraat ilmi ise, Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir.¹³

Kıraat tedrisatında infirâd ve indirâc olmak üzere iki ana usulle eğitim sürdürülmektedir. Bu çalışmada her iki usul başlıklar halinde ve detaylı bir şekilde incelenecektir.

1.1. İnfirâd Usulü

İnfirâd kelime olarak yalnız, tek başına olma gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise, her bir rivayeti tek başına, diğer rivayetlerle karıştırmadan, birleştirmeden okuyarak hatim yapma şekline denir.¹⁴ Örneğin şu anda dünya genelinde İmam Âsım'ın (ö. 127/745) Hafs (ö. 180/796) rivayeti, Ebû Amr (ö. 154/771) kıraatı, İmam Nâfi'nin (ö. 169/785) Verş (ö. 197/812) ve Kâlûn (ö. 220/835) rivâyeti okunmaktadır.¹⁵ Bunlardan birini okuyan kişi aslında infirâd usulüne göre hatim etmiş olmaktadır.

Eğitim metodu olarak infirâd, her bir râvi veya imam için tek tek hatim indirerek o râvi veya imamın okuduğu vecihlerin öğrenilmesi ve öğretilmesidir. Hicri beşinci asra kadar infirâd metodu takip edilmiştir.¹⁶ Fakat bu asırdan sonra infirâd metodu ile eğitime tamamen son verilmemiştir. Çünkü kıraattaki bazı usul ve kuralları öğreninceye kadar 20-30 kez hatmedenlerin olduğu görülmektedir.¹⁷ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Takıyuddin es-Saiğ'in (ö. 725/1325) kırâat-i seb'a'yı 21 hatim ve kırâat-ı aşereyi 30 hatimde okumadan indirâc usulü ile okutmadığını bildirmiştir. İbnü'l-Cezerî, hocasından infirâd usulü ile Ebû Amr ve Hamza (ö. 156/773) kıraatlerini okumuş ve geri kalanları indirâc usulü ile okumak istemiş fakat hocası buna izin vermemiştir.¹⁸

Şu anda kıraat tedrisatında birkaç sayfa da olsa infirâd metodu ile eğitime başlanır, talebe biraz infirâd ile okumayı, hangi imam ve râvinin nasıl okuduğunu öğrendiğinde, aşama aşama indirâc metoduna geçirilir. İnfirâd metoduyla kıraat eğitimi, hatim sayısının

¹³ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürsidü't-tâlibîn*, 3; Bennâ, *İthâfî fuzalâ'l-beşer*, 6-7; Saçaklızâde, *Tehzîbü'l-kırâ'ât*, 9; Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 161.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 146-155; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 100; Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 150.

¹⁵ Feyizli, *Kırâat-i Aşere*, 14; Tayyar Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.), 32/288; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 234-235; Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/475-476; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/94-96.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürsidü't-tâlibîn*, 12-14; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 148.

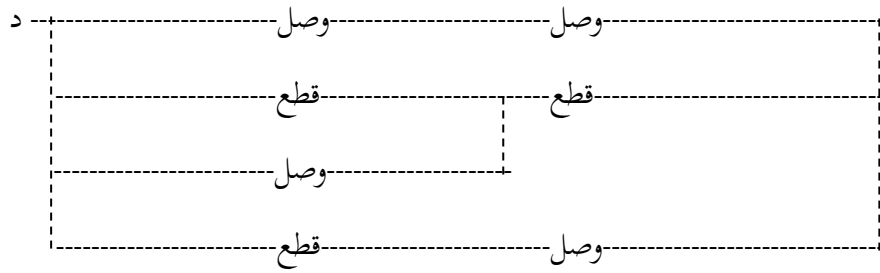
¹⁷ Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 106.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 2/147-148; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 425.

artmasından dolayı çok uzun seneler sürmesi, talebenin ve hocanın başka meşgalelerinin olması, talebede bıkkınlığa neden olması, öğrenci bulamama gibi nedenlerden dolayı yerini hicri beşinci asırdan sonra indirâc metodu ile kıraat eğitimine bırakmıştır.¹⁹

Günümüzde de Aşere-i Takrîb eğitime başlayanlara öncelikle birkaç âyet veya sayfa İbn Kesîr (ö. 120/738) kıraati gösterilerek eğitime başlanmaktadır. Bundan sonra da birkaç imam daha eklenerek indirâc metoduna alışmaları sağlanmaktadır. Kıraati güzel ve kalıcı bir şekilde öğrenmek isteyen veya öğrendiğini unutmak istemeyen kişi infirâd usulüyle her bir imam/râvi için ayrı ayrı hatimler yapmalıdır. Hatim yapamayacak olsa bile en azından “Bugün bu sayfayı falanca imama veya râviye göre okuyayım” deyip okuma yapması elzemdir. Buna, kıraat eğitimimizi sürdürdüğümüz, Rize Müftü Yusuf Karali Dini Yüksek İhtisas Merkezi’nde Osman Daşkın, Fakri Özcan, Yusuf Ezen, İlyas Yıldız hocaların uygulamaları örnek verilebilir. Adı geçen hocalar öğrenciye ilk başta İbn Kesîr kıraatini gösterip, infirâd metodunu uygulatmakta, ardından üstüne 3 kıraat daha ekleyerek indirâc metoduna alıştırmaya çalışmaktadırlar. Aşere kısmı indirâc usulü ile okunurken aynı şekilde her hafta bir sayfa da infirâd usulü ile bir râvi/imama göre okutulmaktadır. Takrib kısmında indirâc usulüne devam edilmekte, ayrıca Fakri Özcan’ın riyasetinde her hafta belli imamlar infirâd usulüne göre çalışılıp okutulmaktadır. İndirâc metodu ile okutulan sayfalar infirâd metodu ile de okutulduğunda, imam/râvinin okuduğu vecihleri, okuduğu farklı vecihlerde hangi vechi mukaddem hangi vechi muahhar okuduğu gibi durumları daha iyi özümsemektedir. Aşere bölümünde İbn Kesîr kıraâtı ile infirâd metoduna dair uygulamaya şöyle bir örnek verilebilir:

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ---بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ---الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا



الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَا مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ط إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ط

د ----- د ----- د -----

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ لَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ لَا

¹⁹ Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 101; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2/147.

ه-----سِرَاطَ-----د
ز-----السِّرَاطَ-----

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ-----بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ-----آلَمَ

د-----صله-----وصل-----وصل
-----قطع-----قطع
-----وصل-----وصل

ذَلِكَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ لَا

د-----د-----

ذَلِكَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ لَا

د-----صله-----د

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ لَا

د-----صله-----د

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ جَ وَالْآخِرَةَ هُمْ يُوقِنُونَ ط

د-----1-----1-----صله-----د

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

د-----2-----صله-----2-----د

Aldığımız kıraat eğitiminin sonucu şöyle bir öneride bulunulabilir. Ülkemizde uygulanan aşere-i takrîb ve tayyibe eğitiminde programa haftalık 2 saat daha eklenmelidir. Bunun sonucunda da infirâd metodu ile okuma dersi koyulup öğrencilere belli imam veya râviyi o hafta çalışıp okunması istenmelidir. Çünkü indirâc metodunda öğrenci tüm imamları

okumakta olduğundan, hangi imamın nasıl okuduğunu, imamların râvilerinin veya tarîklerinin nasıl okuduğunu bilememekte ya da tam özümseyememektedir. İndirâc metodundan dolayı bazen muahhar vechin öne geçmesiyle bunların mukaddem olduğunu tam bilememe veya aklında tutamama gibi birtakım sıkıntılar meydana gelebilmektedir. Fakat infirâd metodu ile okuduğunda, okuduğu imam/râvinin hangi kelimeyi nasıl okuduğunu, okuduğu vecihlerde hangisinin mukaddem hangisinin muahhar olarak alındığını daha iyi özümseyebilmektedir. Öte yandan, bir başka önemli sorun ise aşere veya takrîb eğitiminde, ülkemizdeki bazı kıraat eğitimi verilen yerlerde, başkaları tarafından yazılmış nüshalar üzerinden ders takibi yapılmasıdır. Hatta bu yazılmış defterler aracılığıyla hafız olmayanlara bile aşere-i takrîb eğitimi verildiği görülmektedir. Kanaatimizce hafız olmayan kişilere kesinlikle aşere-i takrîb eğitimi verilmemelidir. Hatta yazılmış nüshalar üzerinden, talebenin sûret çıkarmadan, vücuhât çözmeden yazılmış defterlerden okumakla icâzet alındığı da bilinmektedir. Bu da, talebenin işin özünü kavrama noktasında aleyhinedir. Talebe, vücuhât çıkarma noktasında sıkı tutulmalı ve mutlaka haftada en az iki ders saati de olsa infirâd usulü ile okuması istenmelidir.

Yukarıda ele alınan eleştiri ve teklif şu şekilde örneklendirilebilir. Talebenin günlük düzenli olarak en az bir vücuhât çözmesi sağlanmalı ve kendi nüshasını oluşturması istenmelidir. Fakat kendi nüshasını yazarken yazılmış nüshalardan birebir bakarak yapılacak ise -ki genel anlamda o şekilde yapılıyor.- belli bir sûreye kadar kendisi yazması ve günlük en az bir vücuhât çözmesi sağlanmalı ve sıkı bir şekilde takip edilmelidir. Tarihi süreçte klasik infirâd usulü ile okunması hususunda öğrenciye başlangıçta “Bu hafta falanca sayfayı şu râviye göre okuyacaksın” denilmektedir. Okuyacağı sayfadaki râviye göre öğrencinin tüm vecihlere bakması, o râvinin vecihlerdeki mukaddemlik muahharlık, hangi vecihle hangi vechin gelip gelmediği gibi birtakım kuralları da göz önünde tutarak okuması istenmektedir. Örneğin öğrencinin, Hamza'nın râvisi Halef'in (ö. 229/844) hemze-i münekkerenin²⁰ vaslında sekt vechini tahkik vechinden önceye alması, Nâfi'nin râvisi olan Verş'in tevassut vechi okunduğunda zevât-ı yâ'nın sadece beyne vechi ile okunması gibi hususları bilip uygulaması gerekmektedir. Öğrenci ödev olarak verilen râvileri okumak hususunda biraz mesafe kat edince tek bir imam verilip çalışması, biraz daha ilerleyince 2-3 imam ve nihayet 10 imama göre çalışması istenebilir. Çalıştığı sayfa da hoca öğrenciye “Falanca imamı veya falanca râviyi oku!” diyebilir. Öğrenci okuyacağı imamın veya râvinin tüm özelliklerini düşünerek okur. Bazı imamların/râvilerin vechi fazla olabildiğinden hoca “Falanca imamın/râvinin şu vechini alarak oku!” diyebilir. Örneğin Nâfi'nin râvisi olan Verş'in tevassut vechinin okunmasının istenebilmesi gibi.

²⁰ *Hemze-i Münekkere*, harekeli şekilde kelimenin başında bulunan kat'ı hemzesidir. Bu hemzenin öncesindeki kelimenin sonunda med harfi olmayan sakin bir harf bulunur. Bu sakin harf ister cemî mimi isterse ondan başka olsun durum değişmez. Molla Mehmed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fi İzâhi zübdeti'l-irfân*, 1/71.

Bir diğer öneri ise kıraat eğitimine gelen talebenin hafızlığının sağlamlığına bakılması ve takip edilmesidir. Hafızlığı sağlam değilse ilk başta hafızlığının pekiştirilmesi hususu üzerinde durulmalıdır. Eğitim boyunca da hafızlığı sağlama noktasında öğrenciler arasında bir eşleştirilme yapıp, günlük belli sayfa veya cüz okumaları sağlanmalı ve sıkıca takip edilmelidir. Bu eğitimi nitelikli kılacak bir diğer öneri ise kıraat eğitimine başlanmadan belli bir süre Arapça eğitimi verilmesidir. Şöyle ki öğrenci okuduğu âyetlerde i'raba ve anlama etki eden kıraat farklılıklarının hangi anlama geldiğini, i'rabı nasıl etkilediğini az da olsa bilebilmelidir. Ayrıca talebenin indirâc ederken kabîh bir vakf ve ibtidâ yapmaması için Arapça bilgisi son derece önemlidir. Şu anda Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Dini Yüksek İhtisas Merkezleri'nde yapılan "Aşere-i Takrîb ve Tayyibe" eğitimlerinde belli dönemlerde değişmek üzere haftalık ikişer ve dörder saat Arapça dersi yapılmaktadır. Fakat kıraat eğitimine başlanılmadan İhtisas eğitiminde olduğu gibi bir yıl hazırlık Arapça dersleri konulmasının öğrenciye faydasının olacağı düşünülmektedir. Bu teklif bizzat kıraat eğitimimiz nedeniyle edindiğimiz bir tecrübenin dile getirilmesidir. Bir diğer husus, Kur'ân imlâsı ve yazımı ile alakalı derslerin çoğaltılmasıdır. Ayrıca "Mârifet, iltifâta tâbidir." sözü gereğince aşere-i takrîb kursunu bitiren kursiyerin özlük haklarının iyileştirilmesi, şehirlerin merkezi camilerine atama yapılacağı zaman bu eğitimi almış olmanın bir kriter olarak benimsenmiş olması, bu ilmi okuyan öğrencinin daha bir aşk ve şevkle bu ilme sarılmasını temin edebilir. Örneğin aşere bölümünü bitiren kursiyere "Uzman Kur'ân Kursu Öğreticisi", takrîb bölümünü bitirene "Baş Kur'ân Kursu Öğreticisi" unvanlarının verilmesi, açılması planlanan Kur'ân Eğitim Merkezleri'ne sınavsız başvuru imkânı verilmesi gibi birtakım hakların tanınması da burada ayrıca zikredilebilecek özlük hakları olabilir.

1.2. İndirâc Usulü

İndirâc, sözlükte içirme, katma, beraber olma manalarına gelmektedir. İstilahta ise, yedi, on veya daha fazla (on dört) kıraatı, imam, râvi ve tarikleri ile beraber tek hatimde okumaya denir.²¹ İndirâc metodu uygulaması şu şekilde örneklendirilebilir.

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ²²

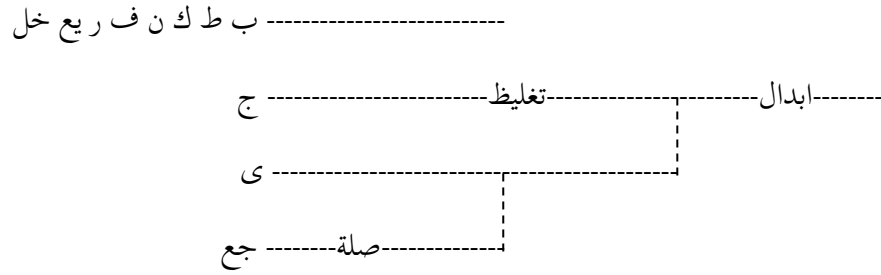
"(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar."²²

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

صلاة-----ب د

²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kur'âti'l-âşr*, 146-155; Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 101; Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 150-151.

²² el-Bakara 2/14.



İndirac usulü ile okuma yapılırken uyulması gereken belli başlı şartlar vardır. Bunlar; vakf ve ibtidâ kurallarına uymak, hüsnü'l-edâ, ademü't-terkîb ve riâyetü't-tertip olmak üzere dört tanedir.²³ Bu şartlar aşağıda alt başlıklar halinde anlatılacak ve örneklendirilecektir.

1.2.1. Harfle Cem

Kıraatleri cem ederken, farklı vücuhât olan kelime ve lafızlar üzerinde tek tek durulup tüm vücuhâtı okuyup, tamamladıktan sonra devam edilmesi şeklinde yapılan cem metodudur.²⁴ Bu usulle okumaya başlayan kişi vakfa uygun olan bir yer belirleyip, okumaya başlar. Okuduğu yerde ferş, usül gibi bir takım kıraat farklılıkları geldiğinde o kelimedeki tüm vecihleri okur. Vecihler arasında vakf yapmadan (nefes almaksızın) ard arda okur. Kelime bir sonraki kelime ile ilişkiliyse (nakl, sekt, med gibi) o zaman sonraki kelimeyi de okuması gerekir. Harfte cem usulünde ademü't-terkîp hususuna çok dikkat edilmesi gerekir. Bu usul Mısırlılar ve Mağribliler tarafından kullanılmıştır.²⁵ Tetik, Mağriblilerden maksadın Endülüs olduğunu zikretmiştir.²⁶

Bu usul pratik ve kolay olmasına, okuyan kişinin vücuhât farklılıklarını daha kolay aklında tutabilmesine imkan vermesine rağmen mana bütünlüğü, kıraatin zîneti, revnâkı ve ahengi açısından bakıldığında kerih görülmüş ve çokça tenkit edilmiştir.²⁷ Harfle cem metoduna dair şöyle bir örnek verilebilir.

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۙ

“Allah bunu, sırf size bir müjde olsun ve bununla kalpleriniz yatışsın diye yapmıştır. Zafer, yalnız güçlü ve hikmet sahibi Allah katından gelir.”²⁸

²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2/154.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 146-155; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 102; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 150-151; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 426.

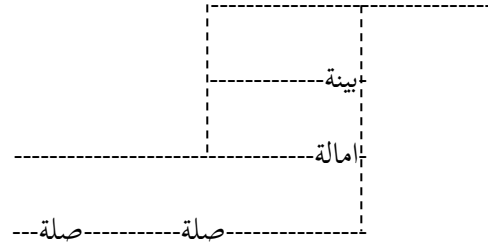
²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2/152-153.

²⁶ Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1981), 112.

²⁷ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 425; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 102; Şihabuddîn Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Şerhu tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, thk. Enes Mihrah (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 164.

²⁸ *Kur'ân Yolu*, Âl-i İmrân 3/126.

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ ۗ



1.2.2. Vakfla Cem

Kıraatleri cem ederken vakfedilecek bir yer belirlenip her imam/râvi için âyetin başına dönülerek okunmasına vakfla cem metodu denmektedir.²⁹ Bu usulle okumaya başlayan kişi, dilediği bir râvi için okuyuşa başlar. Uygun bir vakıf yeri belirler. Sonra belirlediği tertibe göre başa dönerek diğer râvi veya imamların vecihlerini alır. Fakat aynı okuyuşu yapan imamlar için başa dönülmez. Aynı şekilde okuyan imamla o vücuhâtı okumuş olur. Tekrar okunmalarına gerek yoktur. Bu metot, Şamlıların metodu olarak bilinmektedir. İlk başta zikredildiği üzere bu usulde tertip zorunlu değildir.³⁰ Fakat Selef, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) tertibi olan Nâfi'nin râvisi Kâlûn ile başlama yolunu takip etmiştir.³¹ Bu usul okuyuş ahengini bozmayıp, tilavete uygun bir yöntem olmakla birlikte, uzun sürmesi sebebiyle okuyan ve okutan kişinin buna imkânının olması gibi birtakım zorlukları içinde barındırdığından dolayı pratik görülmemektedir.³²

Günümüzde harf ve vakfla yapılan cem de Mısırlıların, Şamlıların, Mağriblilerin diye tabir edilen bir yöntem kalmayıp, İbnü'l-Cezerî'nin usulü olan hem vakf hem de harf ile cemin bir arada uygulandığı yöntem genel olarak takip edilmektedir.³³ Bu usule dair uygulamaya şöyle bir örnek verilebilir.

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ۚ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ

“Andolsun ki sana apaçık âyetler indirdik. Onları ancak fâsıklar inkâr eder.”³⁴

وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ۚ

ب د ح ج ع

ب د ح ج ع

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-‘aşr*, 146-155; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 102; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 150-151; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 426.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-‘aşr*, 2/151-152.

³¹ Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi*, 111.

³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-‘aşr*, 151-152; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 425.

³³ Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 103-104.

³⁴ *Kur'ân Yolu*, el-Bakara 2/99.

ب ط -----2-----	ب ط -----2-----
ج ف -----5-----	ج -----ط-----5-----نقل---
ك ر خل -----3-----	-----ت-----5-----نقل---
ن -----4-----	-----ق-----5-----نقل---
	ك ر خل -----3-----
	ن -----4-----
	سكت-----5-----ض
	ف -----5-----

1.2.3. Âyetle Cem

Kıraatleri cem ederken okunacak âyetin başından başlayarak her imam/râvi için âyetin sonuna kadar okuyup tekrar âyet başına dönülerek vücuhatlar bitene kadar okunulmasına âyetle cem metodu denmektedir.³⁵ Bu usulle okumaya başlayan kişi, dilediği bir râvi için okuyuşa başlar. Sonra belirlediği tertibe göre âyetin başına dönerek diğer râvi veya imamların vecihlerini alır. Fakat aynı okuyuşu yapan imamlar için başa dönülmez. Aynı şekilde okuyan imamla o vücuhatı okumuş olur. Tekrar o imamlar için okuma yapılmasına gerek yoktur.

Bu usulde hem vecihlerin birbirine karışma hem de *adem-ü terkîb* olma ihtimali yoktur. Fakat bazı âyetler vardır ki oralarda devam edip o âyeti de okumak daha güzel olacaktır.³⁶ Örneğin Mâûn sûresinde “فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ لَا” *Vay haline o namaz kılanların ki*³⁷ âyetini okuyup durulduğunda vakfı tam olmaz. Burada vakfedip bir sonraki âyeti birlikte cem ederek okumak daha uygun olabilir. Fakat burada durmak ne haram ne de mekruhtur. İbnü'l-Cezerî âyet sonlarında durmanın sünnet olduğunu bildirmiştir.³⁸

Âyetle cem'e dair bir örnek olarak da şu verilebilir.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-âşr*, 146-155; Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitimi ve Öğretim Metotları*, 102; Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 150-151; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 426.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-âşr*, 153.

³⁷ el-Maûn 107/4.

³⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Manzumetü tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâ'âtî'l-âşr*, thk. Eymen Rüşdi Suveyd (Dimaşk: Darü'l-Gavsânî li'd-Dirasati'l-Kur'aniyye, 2013), 10.

“Ey Ehl-i kitap! (Gerçeği) görüp durduğunuz halde niçin Allah’ın âyetlerini inkâr ediyorsunuz?”³⁹

ب د ج	صلاة	1
ب ط		2
ج	ط	5
	ت	5
	ق	5
ح بع		1
ك ر خل		3
ن		4

1.2.4. Harf ve Vakfla Beraber Yapılan Cem

İbnü'l-Cezerî'nin ortaya koymuş olduğu hem vakfla hem de harfle cem usulünün avantajları kullanılarak yapılan cem usulüne, harf ve vakfla beraber yapılan cem denmektedir. İbnü'l- Cezerî, vakfla cem ve harfle cem'in kolaylıklarını ve avantajlarını birleştirmiştir.⁴⁰ Bu usulle okumaya başlayan kişi, okuyacağı ilk râviyle okumaya başlar ve vakfedeceği yere gelip vakfeder. Eğer okuyuşuna uyan imamlar varsa onları da bu okuyuşla okumuş olur ve onları tekrar okumaz. Ardından vakfettiği yerden geriye doğru gelerek, imam sıralamasını da göz önünde bulundurarak ihtilaf olan kelimedenden alıp okur. Yine aynı okuyan imamlar varsa onları da bu okuyuşla okumuş olur ve onları tekrar okumaz. Bu şekilde âyetin başına kadar tüm ihtilafları bitirene kadar devam eder. Fakat ihtilaf olan kelimedenden alırken birtakım kurallara uyması gerekir.⁴¹ Örneğin sıfatı mevsuftan, muzâfı muzâfun ileyhten ayırmadan okumak gibi. Bu konu ikinci bölümde özellikle ele alınacaktır.

İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-neşr* eserinde kıraatlerin infirâdı ve indirâcı ile alakalı beyitlerinin burada zikredilmesi güzel olacaktır. Mehmed Rüştü Aşıkutlu, *Şerh ve Haşiyeli*

³⁹ Âl-i İmrân 3/70.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-‘aşr*, 151-155; İbnü'l-Cezerî, *Manzumetü Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, 43; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 102-103; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 151; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 426.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-‘aşr*, 151-155.

Tayyibe eserinde bu bölümü Osmanlıca'ya çevirmemiş, Arapça olarak anlatmıştır.⁴² İbnü'l-Cezerî'nin bu beyitleri, Türkçe'ye tarafımızca çevrilmiştir.

وَإِذَا كُنَّا أَهْلًا مِّنْ عَادَةِ الْأَيْمَةِ	وَإِذَا كُنَّا أَهْلًا مِّنْ عَادَةِ الْأَيْمَةِ
حَتَّىٰ يُؤْهِلُوا لِيَجْمَعَ الْجَمْعَ	حَتَّىٰ يُؤْهِلُوا لِيَجْمَعَ الْجَمْعَ
وَجَمْعَنَا نَخْتَارُهُ بِالْوَقْفِ	وَجَمْعَنَا نَخْتَارُهُ بِالْوَقْفِ
بِشَرْطِهِ فَلْيَبْعَ وَقَفًّا وَابْتِدَا	بِشَرْطِهِ فَلْيَبْعَ وَقَفًّا وَابْتِدَا
فَالْمَاهِرُ الَّذِي إِذَا مَا وَقَفَّا	فَالْمَاهِرُ الَّذِي إِذَا مَا وَقَفَّا
يَعْطِفُ أَقْرَبًا بِهِ فَأَقْرَبًا	يَعْطِفُ أَقْرَبًا بِهِ فَأَقْرَبًا

Eimme-i kurrâdan, her râvi her tarîk için birer hatim indirilmesi (Kur'ân'ı baştan sona okuma) âdeti gelmiştir.

Öyle ki cem'ul-cumû'ya yani bütün kıraatleri yedi, on veya daha fazlasını (on dört kıraatı) toplayarak okumaya, ehliyet sahibi olana kadar infirâd üzere okumuşlardır. Biz kıraatleri indirâc ederken vakıftan vakfa toplamayı tercih ettik. Bizim dışımızdakiler ise harften harfe toplamayı tercih ettiler.

Harfle cem yapanlar, vakf ve ibtidâyı gözetmek şartıyla okumuşlardır. Kıraatleri cem edenler, kıraatleri birbirine karıştırmadan (terkîp yapmadan), ve hüsnü edayı gözeterek okusunlar.

Bu alanda mâhir olan kimse bir âyette durduğu zaman kim için (râvi, tarîk) durursa o kişi ile devam eder. (Ülkemizde şu anda bu metod uygulanmamaktadır.)

Okuduğu imamdan sonra ona okuma olarak en yakın olan (med, hazf, ibdal vb. açılardan) imamı okur. Bunları yaparken ise tertîbe uyarak, bütün vecihleri gözeterek, ihmal etmeden en yakınına atfederek okuma yapar.⁴⁴

İbnü'l-Cezerî'nin ortaya koymuş olduğu hem vakf hem de harfle yapılan ceme dair şöyle bir örnek verilebilir.

قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ ۖ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ۗ

“De ki: “Allah bizim de rabbimiz, sizin de rabbiniz olduğu halde O'nun hakkında bizimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız da size aittir. Biz O'na gönülden bağlanmışızdır.”⁴⁵

قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ

ب ح ر ج ع

⁴² Mehmed Rüştü Aşıkkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe* (İstanbul, 1975), 158-163.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *Manzumetü tayyibeti'n-neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*, 43.

⁴⁴ Aşıkkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 158-163; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 426.

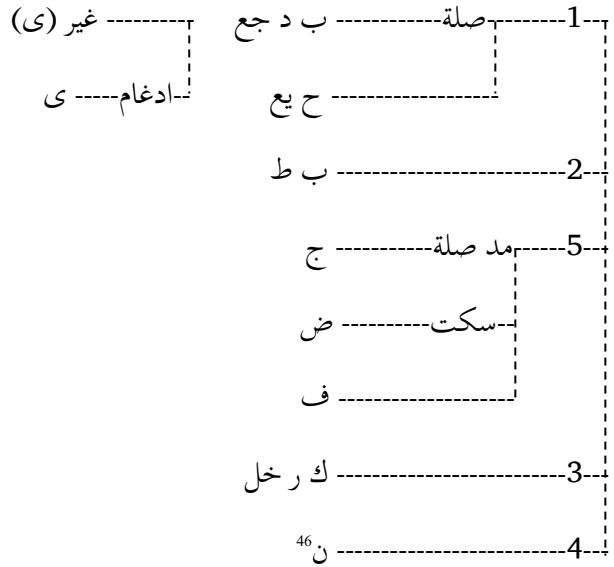
⁴⁵ el-Bakara 2/139.

----- د ك ن ف يع حل

نقل----- ج

سكت----- ف

وَلَنَّا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ ۖ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ۗ



Yukarıda verilen örnekler Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) belirlemiş olduğu yerde durulup indirâc edilmiştir. İlk secâvend açıklanacak olursa âyetin قُلْ belirlenmiş olduğu yerde durulup indirâc edilmiştir. İlk secâvend açıklanacak olursa âyetin قُلْ اَتَّحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ج ك ل م ن O P Q R S T U V W X Y Z ile başlanmış ve "وَهُوَ" kelimesinde iskân vechi olduğu için "وَهُوَ" şeklinde vücuhat çıkarılmıştır. Yine Kâlûn gibi iskân ile okuyan⁴⁷ ve onunla okuyuşu bu secavendde aynı olan Ebû Amr, Kisâî (ö. 189/805) ve Ebû Ca'fer'de onunla birlikte çıkmışlardır. İndirâc edebilmek için âyetin başına dönülmemiş ve Kâlûn'un okuyuşuna belli bir yere kadar uyuşan kişi varsa başa

⁴⁶ Vücuhat şeması oluşturulurken bir takım kurallara uyulur. Her râvi ve imamın rumuzları mevcuttur. Örneğin Kâlûn'un rumuzu (ب), Verş'in rumuzu (ج) harfidir. Evvela ayet Âsım kıraati Hafs rivayetine göre yazılır. Ardından farklı vecihler tespit edilip şema oluşturulmaya başlanırken ilk olarak Nâfi kıraatinin Kâlûn rivayeti ile başlanır ve bir veya birkaç kelimedeki farklı bir okuyuşu var ise bu yazılır ve yukarıda metinde verdiğimiz gibi çizgi çekilip ayetin/secavendin sonuna rumuzu koyulur. Eğer ayeti Kâlûn gibi okuyan diğer râvi veya imam olursa onun/onların rumuzu Kâlûn'un yanına yazılır. Ayet/vakf sonundan itibaren kelime kelime geriye doğru gidilerek farklı okuyuşu olan imam/râviler tespit edilip yazılır. İmam/râvi sıralamasına ve okunan vecihlerdeki mukaddem ve muahhar olan vecihlere dikkat edilip imam ve râvilerin tüm okuyuşlarını içerecek şekilde şema oluşturulur.

⁴⁷ Hâmid b. el-Hâc Abdü'l-Fettâh el-Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-kur'ân*, thk. Halil İbrahim Üren (İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020), 29; Molla Mehmed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân ft izâhi zübdetü'l-irfân*, 1/96.

dönülmeden o alınmaya çalışılmıştır. Görüldüğü üzere “قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ” kısmına kadar İbn Kesîr, İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım, Hamza, Ya’kup (ö. 205/821) ve Halefî’l-Aşir aynı okumuşlar “وَهُوَ” kelimesinde iskân yapmamalarından dolayı orada ayrılmışlardır. Ayrıldıkları bu kelimedenden indirâc ederek İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Ya’kup ve Halefî’l-Aşir çıkarılmıştır. Eğer indirâc edilmemiş olsaydı ilk olarak Verş, nakl ile alınacak ayrıca Hamza’nın da sekt vechi mukaddem olarak çıkacaktı. Ardından âyetin sonundan âyetin başına kadar bakıldığında Kâlûn’un okuyuşu ile aynı okuyuşu yapan bir imam/râvi olmadığından âyetin başına dönülmüştür. Yine Selef’in takip etmiş olduğu metoda göre sıra Verş’tedir. Hemzenin harekesini kendisinden önce gelen sakin harfe naklettiğinden,⁴⁸ nakl yaparak Verş çıkarılmıştır. Ardından âyetin sonundan âyetin başına kadar bakıldığında Verş’in okuduğu gibi okuyan bir imam/râvi olmadığından âyetin başına dönülmüştür. İndirâc edilen âyete bakıldığında okunmayan tek imam kalmıştır. Sıra sakin harften sonra gelen hemzeyi hem sekt hem de tahkik ile okuyan Hamza’dadır.⁴⁹ Tahkik veçhi, İbn Kesîr ile indirâc ettiğinden son kalan sekt vechi alınmış ve tüm imamların okunuşu bu şekilde vücuhatta gösterilmiştir.

1.3. Kıraatleri Cem Ederken Uyulması Gereken Şartlar

Kıraatleri cem ederken uyulması gereken dört şartı İbnü’l-Cezerî *en-Neşr* adlı eserinde zikretmiş ve Ebu’l-Hasen’in de yedi şart saydığını kaydetmiştir.⁵⁰ Kıraatleri cem ederken uyulması gereken şartlar bu bölümde kısaca aktarılacak daha sonra ikinci bölümde nüshalarda yazılı olan şekliyle ve olması önerilecek şekliyle örneklendirilip detaylandırılacaktır. İbnü’l-Cezerî’nin zikretmiş olduğu dört şartta, günümüz kıraat tedrisatında bizleri en çok ilgilendiren ve en çok hata yapılan husus vakf ve ibtidâ konusudur. Özellikle ibtidâ konusudur ki, maalesef indirâc edildiğinde en yakın yerden almak söz konusu olduğundan ve genel manada da Arapça’ya tam vakıf olunamadığından sıfatı mevsuftan, muzâfî muzafun ileyhten, nidâyı münâdadan ayırarak okunmaya başlanmaktadır.

1.3.1. Vakf ve İbtidâ Kurallarına Uymak

Vakf ve ibtidâ hususunun ele alınacağı bu kısım, aşağıda iki alt başlık şeklinde ele alınacaktır.

⁴⁸ Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân fi vücûhi’l-kur’ân*, 18; Molla Mehmed Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân fi izâhi zübdetü’l-irfân*, 65.

⁴⁹ Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân fi vücûhi’l-kur’ân*, 21-22; Molla Mehmed Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân fi izâhi zübdetü’l-irfân*, 1/70-77.

⁵⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâ’âtü’l-aşr*, 2/153-154.

1.3.1.1. Riâyetü'l-Vakf

Riâyetü'l-Vakf, *vakfa*⁵¹ riâyet etme, vakıf kurallarını gözeterek, durulduğunda devam eden i'rab ilişkisini ve manayı bozmayacak şekilde durma diye tarif edilebilir. Kıraat eğitimi esnasında tecvid kurallarına tam olarak riâyet edilmeli, vakf ve ibtidâ hususunda hassas davranılıp vakfı hasen olacak yerlerde durulmaya ve ibtidâ hususunda da en uygun olan yerden başlanılmasına hassasiyet gösterilmelidir. Vakf ve ibtidâyâ kişinin tam manasıyla riâyet edebilmesi için asgarî düzeyde Arapça altyapısı olması ayrıca ifade edilmesi gereken bir yetkinliktir.

İndirâc metodu ile okuma yapılırken bir yerde vakfedildiğinde veya vakfedilip ibtidâ edilmek istendiğinde, âyetin lafzı ve manası bozulmamalı, hatta yapılan vakıfla lafzın içerdiği manalardan birine bile ters düşülmemelidir. Örneğin Muhammed Sûresi 19. âyetin,

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ ؕ

“Bil ki, Allah’tan başka tanrı yoktur. Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah’tan af dile. Ne yapacağınızı ve yerinizin neresi olacağını Allah bilir.”⁵²

“فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” kısmında “فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” diyerek “إِلَّا اللَّهُ” lafzını okumadan durmak caiz değildir.⁵³

Bu şarta özellikle Mısır ve Mağriblilerin ceminde dikkat edilmesi gerekmektedir.

1.3.1.2. Riâyetü'l-İbtidâ

İbtidâyâ riâyet etme, başlamaya dikkat etme manasında olup, vakfettikten sonra i'rab ilişkisini ve manayı bozmayacak şekilde en güzel yerden başlamak diye tarif edilebilir. Şu bir gerçektir ki vakıf kurallarına uymak ne kadar önemliyse, ibtidâ kurallarına uymak da en az onun kadar önemlidir. Çünkü vakıfta nefesin gitmesi gibi durumlarda zorunlu olarak kişi durabilir. Fakat ibtida, kişinin ihtiyârı ile okunacağından burada azamî ölçüde dikkat etmesi gerekmektedir. Yani ibtidâda zorunlu bir başlangıç söz konusu olmayıp, kişi kendini hazır hissettiğinde dilediği yerden başlama imkânına sahiptir. Örneğin Âl-i İmrân Sûresi 181. âyetinde

لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ لَا وَقَوْلُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ

⁵¹ Vakf, Kur’ân’ı okuma esnasında durmayı ifade eder. Bu duruş tam, hasen, kâfi, kabîh, ızdırârî veya sünnet olarak yapılmış olabilir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ’âti'l-‘aşr*, 177-191; İbnü'l-Cezerî, *Manzumetü tayyibeti’n-neşr fi'l-kırâ’âti'l-‘aşr*, 10.

⁵² Muhammed 47/19.

⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ’âti'l-‘aşr*, 2/153.

“Allah fakirdir, biz zenginiz’ diyenlerin sözünü andolsun ki Allah işitmiştir. Hem bu söylediklerini hem de haksız yere peygamberleri öldürmelerini elbette (bir tarafa) yazacağız ve ‘Yakıcı azabı tadın!’ diyeceğiz.”⁵⁴

“لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا “لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ”” secavendinde “لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا” diyerek durup, devamında gelen “إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ” diye ibtida etmek anlamı sıkıntıya sokacağından caiz değildir.⁵⁵ Kısacası buradan ibtida etmek, nasıl vakıfta kabîh bir vakıf mevcutsa, burada da kabîh bir ibtida meydana gelmektedir.

1.3.2. Hüsnü'l-Edâ

Kur’ân tilavetinde edânın⁵⁶/okuyuşun/tilavetin güzelliği şeklinde tarif edilebilir. Hüsnü'l-edayı, Tayyibe şarihlerinden Mehmet Rüştü Aşikkutlu ve Ahmed b. Muhammed el-Cezerî tecvid ve tahkik gibi usullere riayet ederek Kur’ân okumak diye açıklamıştır.⁵⁷ Edanın güzelliği tecvide ve vakfa riayet etmekten geçer. Bu duruma şu naklî deliller verilebilir. “Kur’ân’ı tertîl üzere oku!”⁵⁸, “Onu tertîl ile indirdik.”⁵⁹ âyetlerini ve Hz. Ali’nin “tertîl” kelimesini “Tertîl, harfleri düzgün kılmak ve vakfları/durulacak yerleri bilmektir.”⁶⁰ Hüsnü eda ile Kur’ân-ı Kerîm’i okumak farzdır.⁶¹ Müslüman Kur’ân’ı güzel okuma hususunda şu hadîs-i şerifi düşünerek ve yaşayarak okumaya gayret etmelidir. Hz. Âişe’den rivayet edildiğine göre Rasûlullah şöyle buyurdu: “Kur’anı gereği gibi güzel okuyan kimse Allah’ın peygamberlerine gönderilen elçi itaatkâr meleklerle beraberdir. Kur’an’ı kekeleyerek zorlukla okuyan kimseye de iki kat sevap vardır.”⁶²

Neşâtî (ö. 1933), *Hilye-i Enbiyâ* adlı eserinde hüsnü edâ ile alakalı şu mısralara yer vermiştir:

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/181.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtü'l-‘aşr*, 2/153.

⁵⁶ *Edâ*, Kur’ân’ı tecvid kaidelerine göre okuma demektir. Kıraat ilminde, kâriin kıraati hocasından ahzetmesi şeklinde tarif edilir. Abdurrahman Çetin, “Tilâvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/155-157.

⁵⁷ Aşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 161; el-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âtü'l-‘aşr*, 165.

⁵⁸ el-Müzzemmil 73/4.

⁵⁹ Ee-Furkân 25/32.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtü'l-‘aşr*, 1/166; Abdurrahman Çetin, *Kur’an Okuma Esasları (Tecvid)* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 28.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtü'l-‘aşr*, 1/167.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Tevhid”, 52.

“Nedir o tarz ile hüsnü eda
Ki okundukça verir cana sefa”⁶³

1.3.3. Ademü't-Terkîp

Ademü't-terkîp, kişinin okuduğu âyeti bir kıraat vechine göre okumaya başlayıp o vechi tamamlamadan aynı âyette başka bir kıraate geçmesine denmektedir. İbnü'l-Cezerî ademü terkîbin men edildiğini bildirmiştir.⁶⁴ Örneğin Bakara Süresi 2/37. âyetinde,

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

“Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olandır.”⁶⁵

İbn Kesîr, آدَمْ kelimesini nasb ile آدَمْ şeklinde ve كَلِمَاتٍ kelimesini ise ref ile كَلِمَاتٍ şeklinde okumuştur. Onun dışında kalan imamların hepsi آدَمْ kelimesini ref ile آدَمْ ve كَلِمَاتٍ kelimesini kesre ile كَلِمَاتٍ şeklinde okumuşlardır.⁶⁶ İbn Kesîr için bu âyeti okumaya başlayan kişi آدَمْ kelimesini nasb ile okuyup devamında gelen كَلِمَاتٍ kelimesini meksur şekilde okursa ademü terkîb yapmış olur. Veya İbn Kesîr dışındaki imamlar için bu âyeti okumaya başlayan kişi آدَمْ kelimesini ref ile okuyup, devamında gelen كَلِمَاتٍ kelimesini ref ile okursa yine ademü terkîb yapmış olur. Bu okuyuş tarzı men edilmiştir.⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* eserinde Ebû İshâk el-Ca'berî'nin (ö. 732/1332), iki kelimenin birbiri ile alakası varsa, kıraatlerin tek kelimedede terkîbinin men edildiğini, eğer alakası yoksa da mekruh olduğunu söylediğini ve yine Sehâvi'nin (ö. 902/1497), bir kıraatı başka bir kıraatle karıştırarak okumanın hata olduğunu söylediğini kaydetmiştir.⁶⁸

1.3.4. Riâyetü't-Tertîp

Riâyetü't-tertip, tertibe, belirli bir düzene riayet etmeye denir.⁶⁹ Bu hususta *Neşr*'de iki görüş zikredilmektedir. Biri imama riayet diğeri ise medlere riayettir. Cezerî, imama riayet

⁶³ Neşâtî, *Hilye-i Enbiya (Peygamberlerin Suretlerini Tasvir Eden Manzum Eser Osmanlı Türkçesi ve Günümüz Türkçesi İle Birlikte)*, çev. Ahmet Tavan (İstanbul: Menekşe Kitap, 2020), 16.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *Manzumetü tayyibeti'n-neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*, 43; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*, 154.

⁶⁵ el-Bakara 2/37.

⁶⁶ Molla Mehmed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fi izâhi zübdeti'l-irfân*, 1/107; Bennâ, *İthâfî fuzalâi'l-beşer*, 176; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-kur'ân*, 31; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*, 2/159; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kurâ'âti's-seb'*, thk. M. Kemal Atik (Kayseri: TDV Yayınları, 1999), 2/9; Saçaklızâde, *Tehzîbü'l-kurâ'ât*, 379; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teyisr fi'l-kurâ'âti's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. Azûz (Beyrut: Daru İbni Kesir, 2013), 305.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*, 1/22; Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitimi ve Öğretim Metotları*, 102; Feyizli, *Kırâat-i Aşere* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 33.

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*, 1/22.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*, 2/153-154.

hususunda bir şartın olmadığını belirtip, eğitimde takip edilen kitap hangisi ise ona tabi olup uyulabileceğini ve bu tertip konusunda da bir mekruhun söz konusu olmadığını bildirmiştir. Medlere riâyette ise ya kasr ashabının öne alınıp tul ashabının onlardan sonra alınmasını veya tam aksinin olabileceğini, yahutta feth alındıysa ardından beynenin alınması, nakl ile başlarsa ardından sekti, ardından tahkikin alınması gibi bir tertibe uyulabileceğini veya bu sayılanların tam tersi bir uygulama yapılacağını söylemektedir.⁷⁰

Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserinde, tertibe riâyeti, İbn Kesîr'den önce Nâfi, Verş'ten önce de Kâlûn ile başlamak olduğunu belirtmiştir.⁷¹ Ülkemizde sürdürülen kıraat eğitiminde iki meslek okunmaktadır. İstanbul Tarîki Ahmed es-Sûfî Mesleği, Mısır Tariki Şeyh Atâullah Mesleği. Her iki meslekte de imam sıralamasına riayet edilerek okuma yapılmakta ve Süyûtî'nin zikrettiği şekilde İbn Kesîr'den önce Nâfi ile, Verş'ten önce de Kâlûn ile başlanmaktadır.

Neşr'de de zikredildiği üzere eğitimde takip edilen esere göre bazı vecihler öne alınmış bazı vecihler te'hir edilmiştir. Örneğin İstanbul Tariki Ahmed es-Sûfî Mesleğinin merâtib-i erbaa kısmında sıla vechi mukaddem alınmış olup, öncelikli eserleri farklı olan Mısır Tariki Şeyh Atâullah mesleğinde ise sıla te'hir edilmiştir. Yine Takrip kısmında imam sıralamasına baktığımızda İstanbul Tariki Ahmed es-Sûfî Mesleğinin merâtib-i erbaa kısmında Nâfi'nin tariklerinden olan Ezrak önce alınırken, Isbahani sonra alınmaktadır. Mısır Tariki Şeyh Atâullah Mesleğinde ise tam aksi yapılmaktadır.

2. Günümüzde Kıraat Tedrisatında Uygulanan İndirâc Metodundaki Bazı Problemler

İndirâc metodu ile yazılmış nüshâlara bakıldığında okunacak olan hatmin daha kısa sürede bitirilmesi için âyetlerde en yakın yerden indirâc edildiği görülmektedir. Bu da anlama olumsuz etki etmekte hatta yapılan bazı indirâclar sebebiyle kabîh vakf ve kabîh ibtidâlar yapılmış olmaktadır. Örneğin en yakından indirâc edebilmek adına muzâf muzâfun ileyhten, sıfat mevsuftan, fiil fâilden, mübtedâ haberden, te'kid müekkedden, ma'tuf ma'tufun aleyhten “رَنَّ” grubu olan edatları isimleri ve haberlerinden, “كَانَ” grubu olan edatları isimleri ve haberlerinden, “hâl”i “zi'l-hal”den, müstesnâyı müstesnâ minhten, ism-i mevsûlü sıla cümlesinden, “حَيْثُ” edatı sonrasında gelen ve ona bağlı olan kelimedden ayırarak okumak gibi bir takım vakf ve ibtidâ hataları yapılmaktadır. Bu verilen örneklerin hepsinde yapılan vakf ve ibtidâlar kerih görülmüş ve kabîh diye hükmedilmiştir.⁷²

⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2/154.

⁷¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Ebi'l-Fazl İbrahim (Mısır, 1974), 353.

⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 153; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 177-191; Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman

İndirâc metodunda yapılan bu problemler ve kanaatimizce yapılması gereken öneriler bir başka çalışmada daha kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır. Bu sebeple bu çalışmada bahsedilen iki yanlış uygulama zikredilmekte yetinilecektir.

2.1. Muzâf ile Muzâfun İleyhi Ayırmak

Bir ismin manasına açıklık getirmek için ona ikinci bir isim ekleyerek oluşturulan kelime bütününe Türkçe’de isim tamlaması, Arapça da ise izafet terkîbi denmektedir. İzafet terkîbi muzâf (tamlanan) ve muzâfun ileyhten (tamlayan) oluşur.⁷³ Örneğin sınıfın kapısı (بَابُ الصَّفِّ), okulun öğretmeni (مُعَلِّمُ الْمَدْرَسَةِ). Türkçe’de isim tamlaması ayrıldığında nasıl mana değişecek veya anlaşılamayacak ise Arapça’da da durum aynıdır. Türkçe veya Arapça farketmez, “sınıfın kapısı” denileceğine “sınıfın” veya “kapısı” dense tam anlaşılamayacak ve sözü kullananın kastı ortaya çıkamayacaktır.

Kur’ân-ı Kerîm okurken muzâf üzerinde durup muzâfun ileyhi bırakmak ya da tam tersi ibtidâ halinde muzâfı terkedip muzâfun ileyhten okumaya başlamak uygun görülmemiş ve vakf-ı kabîh olarak nitelendirilmiştir.⁷⁴ Kıraatleri cem ederken de durum aynıdır. Hatta kıraatleri cem eden kişinin, Kur’ân-ı Kerîm üzerinde belli eğitimleri geçmiş olması ve kıraat ilminde uzmanlaşma yolunda olması o kişinin bu hususlara daha fazla hassasiyet göstermesini gerektirir.

Ülkemizde kıraatleri indirâc usulü ile okurken maalesef bu hususa genel itibariyle dikkat edilmediği görülmektedir. İndirâc usulü ile yazılmış nüshâların (kürrâse) geneline bakıldığında muzâf ve muzâfun ileyh en yakından indirâc edebilmek için ayrılmış ve muzâfun ileyhten ibtidâ edilmiştir. Yazılan nüshâlarda nasıl yazıldıysa, talebe de sorgulamadan o şekilde okumaktadır. Sorgulandığı zaman da vücuhatların yerleri değişeceğinden imam sıralamasını, takdim ve te’hir edilen vücuhatları tam manasıyla bilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde yukarıda anlatılan riâyeyü’t-terkîbe uyulmamış olunacaktır.

Örneğin “Ey İsrâiloğulları! Geçmişte size verdiğim nimetimi ve sizi diğer topluluklara üstün kıldığımı hatırlayın.”⁷⁵

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ

ب د ----- صلة ----- صلة ----- 1 ----- 2 ----- 1
ح يع -----

Ramazan (Dimaşk, 1971), 119-148; Nihat Temel, *Kur’an Kıraatında Vakf ve İbtida* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 73-86.

⁷³ Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi / Nahiv* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 315.

⁷⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 2/153-154; Enbârî, *Kitâbü izâhi’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 1/119.

⁷⁵ el-Bakara 2/122.

ق ¹ تسهيل	1	صلاة	صلاة	جع
ط ² تسهيل				
	2			ب ط
	5			ج ف
	3			ك ر خل
	4			ن

Yukarıda indirâc usulüyle yazılmış âyete bakıldığında (بَنِي إِسْرَائِيلَ) izafetinin ayrıldığını (إِسْرَائِيلَ) kelimesinden ibtidâ edildiği görülmektedir. Bu durumda mana, “İsrâil! Geçmişte size verdiğim nimetimi ve sizi diğer topluluklara üstün kıldığımı hatırlayın.” şekline dönüşmektedir. İsrâil ve İsrâiloğulları aynı manaya gelebilir mi? (إِسْرَائِيلَ) kelimesinden ibtidâ edildiğinde indirâc usulünde Ebû Ca’fer devreye girmekte, (بَنِي إِسْرَائِيلَ) kelimesine dönüldüğünde ise sıra Kâlûn’a gelmekte ve Ebû Ca’fer en son çıkmaktadır.

Aşağıda verileceği şekilde indirâc edilmesinin manaya daha uygun olacağı görülecektir.

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ

ب د	صلاة	صلاة	1	2	1
ح			1		
ب ط			2	2	2
ج ف			5	5	5
ك ر	خل		3	3	3
ن			4	4	4
ج	صلاة	صلاة	1	1	1
				ق ¹ تسهيل	
					ط ² تسهيل

2.2. Sıfat ile Mevsufu Ayırmak

Arapça'da sıfat terkîbi (tamlaması) sıfat ve mevsuftan oluşmaktadır. Birinci (nitelenen) isme mevsuf, ikinci (niteleyen) isme ise sıfat denilmektedir.⁷⁶ Örneğin güzel ev (بَيْتٌ جَمِيلٌ), çalışkan öğrenci (طَالِبٌ مُجْتَهِدٌ). Türkçe'de sıfat tarafından etkilenen isim ayrıldığında nasıl mana değişirse, Arapça'da da durum aynıdır. Verilen örneklerden yola çıkılacak olunursa ev ile güzel ev, öğrenci ile çalışkan öğrenci aynı manayı ifade etmemektedir.

Kur'ân-ı Kerîm okurken mevsuf üzerinde durup sıfatı bırakmak ya da tam tersi ibtidâ halinde mevsufu terk edip sıfattan okumaya başlamak uygun görülmemiştir.⁷⁷ Kıraatleri cem ederken de durum aynıdır. Yukarıda zikredildiği üzere kıraatleri cem eden kişinin bu hususlara daha fazla hassasiyet göstermesi gerekmektedir.

Ülkemizde kıraatleri indirâc usulü ile okurken maalesef isim tamlamalarında olduğu gibi bu hususa da genel itibariyle dikkat edilmediği görülmektedir. İndirâc usulü ile yazılmış nüshâların (kürrâse) geneline bakıldığında sıfat ve mevsuf en yakından indirâc edilebilmek adına ayrılmış ve sıfattan ibtidâ edilmiştir.

Örneğin;

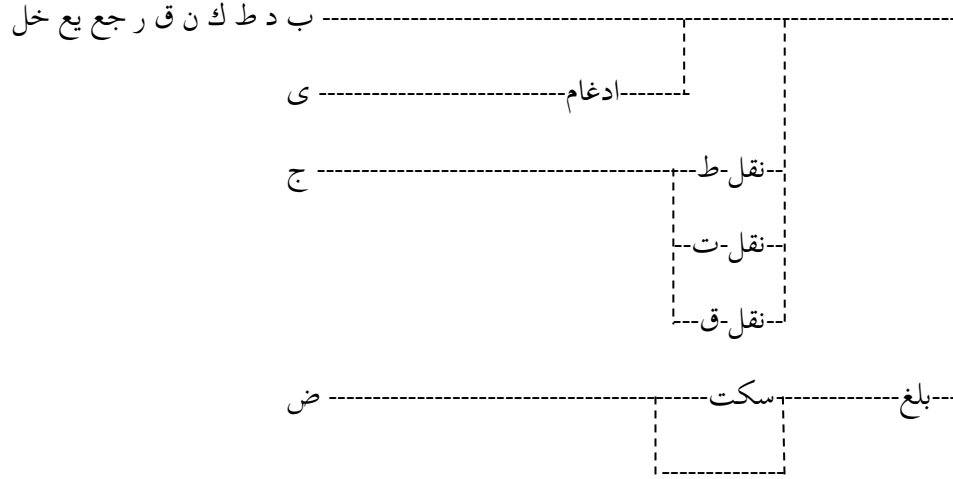
وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ

⁷⁶ Çörtü, *Arapça Dilbilgisi / Nahiv*, 347.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtü'l-âşr*, 2/153-154; Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/120.

“Her kim Allah ile birlikte başka bir tanrıya taparsa -ki bu hususta hiçbir kanıtı olamaz- muhakkak surette o kişinin hesabı rabbinin katında görülecektir. Şu bir gerçektir ki inkârcular iflah olmayacak!”⁷⁸

وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ ط



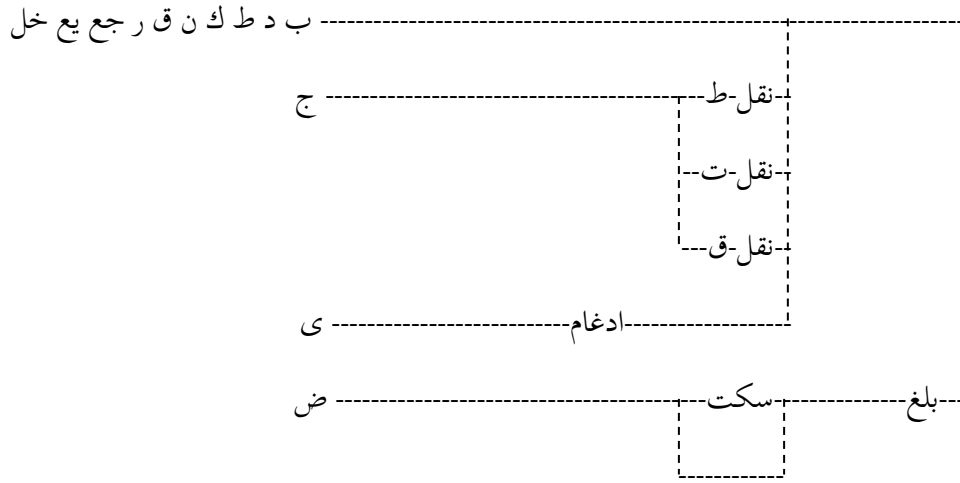
Yukarıda indirâc usulüyle yazılmış âyete bakıldığında mevsufun bırakılıp sıfattan ibtidâ edildiği görülmektedir. En yakın yerden indirâc edildiğinde Sûsi devreye girmekte ve Verş ondan sonra okunmaktadır. Sıfat ve mevsuf ayrılmadan okuduğumuzda ise Verş’ten sonra Sûsi çıkmaktadır. En yakından indirâc etmek için bir kelimeyi okumayıp sıfat ve mevsufu ayırmak, kabîh bir ibtida olup anlam ve îrab açısından da uygun düşmemesine sebep olacağından sıfattan başlanarak okunması uygun değildir.⁷⁹

Aşağıda verildiği şekilde indirâc edilmesinin manaya daha uygun olacağı düşünülmektedir.

⁷⁸ el-Mü’minûn 23/117.

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ’âti'l-‘aşr*, 2/153-154; Enbârî, *Kitâbü îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/120; Temel, *Kur’an Kıraatında Vakf ve İbtida*, 73; Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida* (Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022), 110; İsmail Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 332; Ramazan Pakdil, *Ta’lim, Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 267.

وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ لَا فَاِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ ط



Sonuç

Hiz. Peygamber'den kiraati şifâhi olarak alan sahâbe, tâbiîne onlar da kendinden sonraki nesillere aktarmıştır. Hiz. Peygamber'den sahih bir senetle gelen kiraatler belli eğitim ve öğretim metodları ile günümüze kadar ulaşmıştır. Öyle ki kiraatler senetleriyle birlikte kitaplarda zikredilmiş, belli kâide ve usûlleri belirlenen kiraatler, kendilerine nisbet edilen meşhur imamlarla birlikte zikredilmiştir.

Kıraat eğitim ve öğretiminde, her bir rivayeti tek hatim halinde infirâd usulüyle ve tüm rivayetleri tek hatimde toplayarak indirâc usulü ile okuma şeklinde yapılan eğitim yöntemleri mevcuttur. Hicri beşinci asra kadar infirâd metoduyla eğitim ve öğretim yapılırken, hicri beşinci asırdan sonra, hocaların ve talebelerin meşguliyetlerinin artması, gayretlerinin azalması, hatim sayısı arttığından dolayı eğitimin uzun yıllar sürmesi, talebede az zamanda çok şey öğrenme isteği gibi sebeplerden dolayı indirâc yöntemi ile eğitim yaygınlaşmıştır.

İbnü'l-Cezerî'ye kadar, harf ve vakfa cem metodları uygulanmıştır. İbnü'l-Cezerî bu iki yöntemin avantajlarını birleştirerek hem vakf hem de harfte yapılan indirâc metodunu geliştirmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin ortaya koymuş olduğu bu yöntem gerektiği şekliyle yapıldığında büyük bir kolaylığa sebep olmaktadır. Ayrıca kiraatin manasını, güzelliğini, revnâkını bozmadığı gibi kiraat eğitiminin de daha erken bitmesine vesile olmuştur. İbnü'l-Cezerî, indirâc metodu ile eğitim yapılırken uyulması gereken şartları eserinde zikretmiştir. Bu şartlardan bazısına uyulmadığında okuyuşun caiz olmayacağını, bazısına uyulmadığında kabîh bir vakf veya ibtidâya sebep olacağını veya kerih görülen bir okuyuş olacağını bildirmiştir.

Günümüzde insanların, hangi eğitim olursa olsun çeşitli sebeplerle her şeyi en kısa haliyle, uzun zamana yaymadan bitirme isteğinde oldukları görülmektedir. Kıraat eğitim ve öğretimi yapılırken de bu isteğin olabileceği bir gerçektir. Bunun için birtakım pratik

yöntemler üretilebilir. Fakat üretilen bu yöntemler, kıraat eğitiminin kalite ve seviyesinin düşmesine neden olmamalı, kıraat geleneğimizin ilkelerine ters düşmemelidir. Kıraat eğitimi esnasında tecvid kurallarına tam riâyet edilmeli, vakf ve ibtidâ hususunda hassas davranılıp vakfı hasen olacak yerlerde durulmaya ve ibtidâ hususunda da en uygun olan yerden başlanılmasına hassasiyet gösterilmelidir. Eğitimi daha erken bitirebilme adına kadim geleneğimizde konulan eğitim kuralları ihlal edilmemelidir.

Kıraatleri kıyamet kopana kadar zihinden zihine aktarmayı amaç ve gayret edinen, sahih bir senetle gelen her bir kıraati öğrenme gibi niyetlerle kıraat eğitimi almayı isteyen kişi, kıraat eğitimine başlamadan evvel fem-i muhsînden tashîh-i hurûf dersleri almalı, hıfzını sağlamlaştırılmalı, Arapça'yı en azından asgarî düzeyde öğrenmelidir. İndirâc metodu ile okuma yaparken yukarıda zikredilen; vakf ve ibtidâ kurallarına uyarak, hüsnü'l-edâ, ademü't-terkîp ve riâyetü't-tertib hususlarına azami derecede riâyet ederek okumalıdır. Çabucak bitirilme derdinde olunmamalı, i'rab ve manayı bozacak hususlardan kaçınılmalı, okuma yapılırken harflerin sıfatlarının ve mahreçlerinin hakkı verilmeli, tertîl üzere okuma yapılmalıdır.

Kaynakça

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr b. Alâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/94-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Nâfi' b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/287-289. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Âlu İsmail, Nebîl Muhammed İbrahim. *Kıraat İlmî (Doğuşu Gelişmesi ve İslamî İlimlere Etkisi)*. çev. Yavuz Fırat. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Âşıkutlu, Emin. "Âşıkutlu, Mehmet Rüştü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/6. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aşıkutlu, Mehmed Rüştü. *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*. İstanbul, 1975.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-. *İthâfî fuzalâi'l-beşer*. thk. Enes Mehre. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmî ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Baskı, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

- Cezerî, Şihabuddîn Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*. thk. Enes Mihrah. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları (Tecvid)*. Bursa: Emin Yayınları, 28. Basım, 2015.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi / Nahiv*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kurâ'âti's-seb'*. thk. M. Kemal Atik. Kayseri: TDV Yayınları, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *et-Teysîr fi'l-kurâ'âti's-seb'*. thk. Ferîd Muhammed b. Azûz. Beyrut: Daru İbni Kesir, 2013.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Demirci, Naci. "Gürses, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/493-494. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-. *Kitâbü îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk, 1971.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2018.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanü'l-Arab*. thk. Yusuf Bikai vd. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 2015.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukri'în ve müşhidü't-tâlibîn*. thk. Nasır Muhammedi Muhammed Cad. Riyad: Darü'l-Meyman, 2012.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*. thk. eş-Şeyh Zekeriya Umayrât. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Manzumetü tayyibeti'n-neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*. thk. Eymen Rüşdi Suveyd. Dımaşk: Darü'l-Gavsanî li'd-Dirasati'l-Kur'aniyye, 2013.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 22. Basım, 2012.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida*. Haciveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.
- Molla Mehmed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fi îzâhi zübdetü'l-irfân*. thk. Mehmet Çaba. İstanbul: Haciveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Neşâtî. *Hilye-i Enbiya (Peygamberlerin Suretlerini Tasvir Eden Manzum Eser Osmantürkçesi ve Günümüz Türkçesi İle Birlikte)*. çev. Ahmet Tavan. İstanbul: Menekşe Kitap, 2020.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim, Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.

- Pâluvî, Hâmid b. el-Hâc Abdü'l-Fettâh el-. *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-kur'ân*. thk. Halil İbrahim Üren. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekr el-Mara'sî. *Tehzîbü'l-kırâ'ât*. thk. Hâlid Abdisselam Berakât. Dımaşk: Dariü'l-Gavsânî li'd-Dirasati'l-Kur'aniyye, 2012.
- Sarı, Mehmet Ali. "Âsım b. Behdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*. thk. Muhammed Ebi'l-Fazl İbrahim. Mısır, 1974.
- Temel, Nihat. *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtida*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1981.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.

Platon Bir Püriten miydi: Iris Murdoch'un Platon Yorumu Üzerine Eleştirel Bir Okuma

Was Plato A Puritan: A Critical Read on Iris Murdoch's Interpretation of Plato

Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU*

Öz

Bu makale, 20. Yüzyılda eser vermiş bir edebiyatçı ve felsefeci olarak Iris Murdoch'un Platon'un sanat felsefesine dair yorumunu merkeze almaktadır. Murdoch yazmış olduğu felsefi eserlerde ve çok sayıda romanda felsefi sorunları ele almış ve Platon ve Aristoteles'in ahlak felsefesine ve sanat felsefesine dair modern sorunları da merkeze alan bir bakış açısı geliştirmiştir. Her ne kadar Murdoch'un felsefi kimliği çok daha geniş bir yelpazede karşımıza çıkıyor olsa da, Bu makale özel olarak Murdoch'un Platon'un sanat felsefesine dair yazmış olduğu *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?* adlı eserini merkeze almaktadır. Makalenin yoğunlaşacağı sorular; Murdoch'un Platon yorumunun dayandığı temel kabullerin neler olduğu, Platon'un Murdoch'un kabul ettiği gibi bir püriten olup olmadığı sorularıdır. Makalenin giriş kısmında genel olarak Murdoch'un felsefi ve edebî kimliği hakkında bilgi verilmiş ve aynı zamanda Platon'un şiire ve sanata karşı olan genel tutumundan bahsedilmiştir. İkinci bölüm Murdoch'un Platon'u nasıl okuduğunu analiz etmektedir. Üçüncü ve son bölüm ise Platon bir püriten miydi sorusunun cevabını aramaktadır. Murdoch "Platon'un neden şairlere ve sanatçılara karşı olumsuz bir tutum aldığı" sorusundan hareket ederek bunun temelde Platon'un sahip olduğu dinî bakış açısından ve onun bir püriten olmasından kaynaklandığını ifade eder. Bu makale Iris Murdoch'un Platon'un sanat felsefesine dair geliştirdiği yorumları ve Platon'a getirdiği eleştirileri analiz ederek, Murdoch'un Platon yorumuna, Platon'un bir püriten olup olmadığı sorusundan yola çıkarak bir eleştiri getirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Sanat, Platon, Iris Murdoch, Şiir.

Abstract

This article focuses on Iris Murdoch's interpretation of Plato's philosophy of art as a literary and philosophical figure of the 20th century. In her philosophical works and numerous novels, Murdoch has addressed philosophical issues and developed a modern perspective on Plato's and Aristotle's moral philosophy and philosophy of art. Although Murdoch's philosophical identity is much broader, this article specifically focuses on Murdoch's writing on Plato's philosophy of art in *Fire and Sun: Why Plato Excluded Artists*. The questions that the article will focus on are; what are the basic assumptions on

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul. seyma.komurcuoglu@medeniyet.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6575-7835, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 14/07/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 21/08/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2023.

which Murdoch's interpretation of Plato is based and whether Plato was a puritan as Murdoch accepts. The introductory part of the article provides information about Murdoch's philosophical and literary identity in general and also discusses Plato's general attitude towards poetry and art. The second section analyzes how Murdoch reads Plato. The third and final chapter seeks to answer the question of whether Plato was a puritan. Starting from the question “why Plato had a negative attitude towards poets and artists”, Murdoch argues that this was mainly due to Plato's religious outlook and the fact that he was a puritan. By analyzing Iris Murdoch's interpretations of Plato's philosophy of art and her criticisms of Plato, this article aims to critique Murdoch's interpretation of Plato based on the question of whether Plato was a puritan.

Keywords: History of Philosophy, Art, Plato, Iris Murdoch, Poet.

1. Giriş: Murdoch, Platon ve Şairler

Iris Murdoch (1919-1999) edebiyatçı kimliği ile çok sayıda romana imza atmış bir isim olduğu gibi aynı zamanda felsefeci yönüyle de hem müstakil felsefî eserler vermiş hem de romanlarında felsefî temalara değinmiş bir yazardır. Dublin’de doğmuştur ve “orta sınıftan Anglikan bir aileye mensuptur. Iris bir yaşındayken aile Londra’ya taşınır ve babası devlet memuriyetine geçer. Murdoch entelektüel yeteneğini ve ilgisini borçlu olduğu babasını sessiz, ciddi, kitaplara düşkün, iyi bir adam olarak tanımlar.”¹ Bir felsefeci ve romancı olarak Iris Murdoch felsefesinde ve kurgu yazarlığında Platon, Kant, Wittgenstein ve Sartre’dan etkilenmiştir.² İrlandalı bir romancı-felsefeci olarak Murdoch’un Platon’a olan ilgisi 1938 yılında gitmiş olduğu Oxford Somerville College yıllarına dayanmaktadır. Burada Platon üzerine çalışan Murdoch “başlangıçta neredeyse bütün görüşlerine karşı çıksa da, ileride saf, dingin, rahat bir felsefî serimleme tarzını oldukça edebî ve kalıcı bir biçimle” harmanlamış olan Platon’dan esinlenerek (...)” eserler verir.³

Iris Murdoch yazmış olduğu çok sayıda felsefî romanın yanında⁴, ahlak felsefesi üzerine kaleme almış olduğu *İyinin Egemenliği Üzerine*⁵ ve Platon’un sanat felsefesi üzerine kaleme aldığı *Güneş ve Ateş: Platon Sanatçıları Neden Dışladı?*⁶ adlı eserleri dolayısıyla, Platon ve Aristoteles’in modern yorumcuları arasında yer almaktadır. Bu makalede bu eserlerden sadece birine, *Güneş ve Ateş*’e yoğunlaşılacaktır. *Güneş ve Ateş* adlı eserde Murdoch’un Platon’un sanat felsefesini nasıl yorumladığını, Platon’u ve sanatı nereye konumlandığı merkeze alınacak

¹ Mukadder Erkan, *Iris Murdoch: Bir Ahlak Filozofu Olarak Sanatçının Portresi* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2011), 13.

² Priscilla Martin, “The Preacher’s Tone: Murdoch’s Mentors and Moralists”, *Iris Murdoch and Morality*, ed. Anne Rowe ve Avril Horner (Birleşik Krallık: Palgrave Macmillan, 2010), 31.

³ Erkan, *Iris Murdoch*, 16.

⁴ Iris Murdoch’un çok sayıda felsefî romanına örnek olarak Türkçe’ye de çevrilen şu eserleri örnek olarak verilebilir: Iris Murdoch, *Ağ* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2011); *Kara Prens* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999); *Melekler Zamanı* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005); *Rüya Sakinleri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999).

⁵ Iris Murdoch, *İyinin Egemenliği*, çev. Tuğba Gülal (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).

⁶ Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021).

ve Murdoch'un da üzerinde durduğu bir soruya cevap aranacaktır: Platon acaba bir Püriten miydi? Bunu her ne kadar soru formunda ifade ediyor olsak da Murdoch'un bu konudaki kanaati kesin gibidir. O, Platon'un da tıpkı Tolstoy ve Kant gibi bir püriten olduğu kanaatindedir. Murdoch, Platon'a sanat konusunda getirdiği eleştirileri bir yönüyle hakikat anlayışına dayandırsa da diğer bir yönüyle de Platon'un dinî yaşantısına dayandırır. Onun için muallakta kalan tek bir husus söz konusudur: Platon bir püritendir, evet, ama acaba dinî yaşantısını felsefî görüşlerinden ne ölçüde uzak ve ayrı tutabilmiştir? Platon'un püriten olduğu konusunda kesin bir kanaate sahip olsa da bu konu, kişisel yaşantı- felsefî görüş ayrışması meselesi, Murdoch için muallaktadır.

Öncelikle ifade etmemiz gerekir ki, Platon'un sanata, özellikle de şiire karşı olan tavrı *Devlet* diyalogunda ideal devletten şairlerin kovulması şeklinde mücessem olsa da bir şairin tanrısal ilhamla şiirler söylemesi, esinlenmesi gibi konular *Ion* diyalogunda da ana temalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte şairlerin ideal devletteki konumlarının ne olacağı, neden ideal devlette yerlerinin olmadığı hususu *Devlet*'te incelenmektedir.

Şairler özellikle *Devlet*'in üçüncü kitabında (391b) Tanrılar ve kahramanlarla ilgili uydurma masallar söyleyen ve bunları yayarak topluma zarar veren kişiler olarak yer alır. Platon böyle sözlere inanmamak gerektiğini, Tanrılar ve kahramanları halkın gözünde küçük düşüren benzetmelerden kaçınmak gerektiğini ifade eder.⁷

Platon şairlerin anlattıkları masallara inanmanın insanlara zarar vereceğini düşünmektedir (392a): “Mayalarında Tanrılık olanlar, Zeus soyundan olanlar, İda tepelerinde yeri olanlar, damarlarındaki Tanrı kanı kurumamış olanlar için, bu yalana inanan insanoğlu kendi yapacağı bütün kötülükleri hoş görür. Bu masalları yasak etmeliyiz ki, gençlerimiz kötü yola sapmasın kolay kolay.”⁸

Platon için sanat, özellikle de şiir sanatı, bir insanın başka bir şeyi taklit etmesine dayanır. Bu durumda, Homeros da diğer bütün şairler de anlatımlarında taklide başvurmuşlardır. Bu durumda şiirin iki türlü anlatım yolu olduğu ifade edilir. Bunlardan biri taklit yolu, diğeri de şairin olup biteni taklide başvurmaksızın kendi anlatmasıdır. Platon'a göre bazı durumlarda bu ikisi bir araya da gelebilir.⁹ **DEVAM DEVAM**

Platon için asıl mesele ise ideal devlette tragedya ve komedyaya yer verilip verilmeyeceği sorusudur. Bu soru aslında Platon için, ideal devlette şairler olsun mu olmasın mı sorusundan ziyade, devletin bekçileri taklitçi olsun mu olmasın mı sorusudur. Buna cevap verirken Platon, insanın ancak tek bir işi iyi yapabileceğini, birden fazla işi aynı anda çok iyi

⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cımcöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 81.

⁸ Platon, *Devlet*, 82.

⁹ Platon, *Devlet*, 85.

yapamayacağını, bunun taklit için de geçerli olduğunu söyler ve insanın ancak bir şeyi çok iyi taklit edebileceğinden yola çıkar. Oysa bekçilerin tüm bu işlerden kendilerini koruyarak kendilerini asıl işlerine vermeleri gerekir. “Onlar başka hiçbir işin taklidini bile yapmayacaklardır. Yaparlarsa, bu taklit, kendi işlerinin gerektirdiği ve çocukluklarından beri özenecekleri yiğitlik, bilgelik, dini bütünlük gibi erdemlerin taklidi olmalıdır. Bunların dışında hiçbir kötü işi ne yapsınlar ne de taklit etsinler.”¹⁰

Platon’un şairlere/sanatçılara yönelik olarak *Devlet*’te geliştirdiği tutumun arka planında öncelikle sanatçının taklit eylemi olduğu rahatlıkla görülebilir. Bu taklit eylemi Platon’a göre kişiyi hakikatten uzaklaştıran bir eylemdir ve bu sebeple ideal devlette yasaklanması gerekir. *Devlet*’te ortaya konulan bu tavrın dışında *Ion*’da karşımıza çıkan başka bir tavır da Platon’un şiirle arasına neden mesafe koyduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır. Bilindiği gibi *Ion* diyalogunda şairler, kendilerinden bir şey söylemeyen, ancak aldıkları tanrısal esin ile şiirler söyleyen kişiler olarak resmedilir. Herakles taşı tıpkı bir mıknatıs gibi nasıl bir çekim gücüne sahipse, şairler/ozanlar da hangi şaire bağlılık hissediyorlarsa -örneğin Homeros- onun etkisinde şiirler söyler. Başka herhangi bir konuda bir şey üretmeleri istendiğinde bunu gerçekleştiremezler. Platon için bu eylem, kendi aklı ve kendi iradesi ile fikrî bir üretim yapan filozofun gerisinde kalan bir eylemdir. İnsanın tanrısal alandan aldığı bir esinle ve ilhamla, kendi iradesi dışında ortaya koyduğu “ürünü”, hakikati yansıtmayan ve insanın tanrısal alan karşısında pasifize olduğu bir eylem olarak karşımıza çıkar. Filozofun içine girdiği felsefî üretim ise bunun tam karşısında, insanı aktif bir konuma yerleştiren bir eylem olarak resmedilir.

Platon’un şairlere ve sanatçılara karşı geliştirdiği ve bugüne kadar çokça çalışılmış ve hakkında yeterince söz söylenmiş bu mevzudaki genel girişten sonra şimdi Murdoch’un bu konuda nasıl bir tutum geliştirdiğine ve Platon’a yönelik eleştirilerini hangi noktalara yoğunlaştırdığına bakabiliriz.

2. Murdoch Platon’un Sanata Karşı Tutumunu Nasıl Okudu?

Platon’un şairlere ve sanatçılara karşı tutumunun neden olumsuz olduğuna dair bugüne kadar sayısız çalışma yapılmıştır. Murdoch’un *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Neden Dışladı* adlı eseri de bu konuya odaklanmış modern çalışmalardan biridir. Murdoch eserine, Platon’un bütün sanatçıları dışlamadığını belirterek başlar.¹¹ Murdoch’un Platon’un sanat anlayışıyla ilgili olarak kullandığı temel kaynak *Devlet*’tir. İkincil çalışmalar açısından da Cornford ve Dodds, Murdoch’un Platon okumasını yönlendirmiş isimler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Murdoch Platon’un sanata karşı olumsuz tutumunu değerlendirirken, öncelikle “Platon acaba sanatı önemsiz bir şey olarak mı gördü?” sorusundan hareket eder ve şöyle der:

¹⁰ Platon, *Devlet*, 86.

¹¹ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 9.

“Konuyla ilgili bir başka olasılık da Platon’un sanata düpedüz değer vermemiş olmasıdır. Platon sanatı kimi zamanlar oyun olarak adlandırır. Ancak Platon, sanatı ne denli tehlikeli olursa olsun temelde önemsiz bir şey olarak görseydi, ona saldırılar yöneltirken bu kadar duraksamazdı.”¹²

Murdoch’un dikkate aldığı başka bir çıkış noktası da şudur: Tüm zamanların en iyi sanat yapıtlarından bazıları Platon’dan önce ortaya konulmuştu. Bugün bizler kendi karşılaştığımız sanat eserlerini manevi birer hazine olarak görme eğiliminde olduğumuz halde acaba Platon neden bunun aksini düşünmüş olabilir?¹³

Murdoch’a göre Platon’un sanata karşı olumsuz tutumunun dayandığı temel onun bir püriten olmasıydı. Platon bir püriten olduğu için sanattan nefret etmekteydi. Murdoch aslında eserinin birkaç yerinde bu iddiayı tekrarlamış olsa da, Platon’un sanat anlayışını kendi içinde bir bütün olarak analiz eder. Bu analizde göze çarpan ilk noktalardan biri Platon’un Güzel’e, güzellik formuna yaklaşımı ve bu yaklaşımın sanata karşı tutumunu nasıl etkilediği hususudur.

Murdoch’a göre Platon, felsefesinde güzelliğe önemli bir rol vermektedir. Ancak bununla birlikte güzelliği, sanatı neredeyse dışarıda bırakacak bir biçimde tanımladığı görülmektedir. Üstelik sanat ve güzelliği bu şekilde birbirinden ayrı tutmakla kalmayıp, sanatçıları sürekli olarak, ahlaksal zayıflıkları olan kişiler ve hatta bayağı kişiler olmakla suçladığı görülmektedir. Murdoch şöyle der: “İnsan böylesi bir tutumun daha derinlerde yatan nedenlerini arama fikrinin cazibesine kapılıyor ve ararken de diyaloglarda biraz daha yüceltilmiş Platonik bir estetik bulmaya çalışıyor. Platon’un sanattan bu denli kuşku duymakta bazı bakımlardan haklı olup olamayacağı gibi ilginç bir soru da sorulabilir elbette.”¹⁴

Murdoch, Platon’un sanat ve güzelliği birbirinden ayrı tuttuğunu ifade ettikten sonra *Philebos* diyalogunu paranteze alarak devam eder ve *Philebos*’ta sanat ve güzellik kavramlarının birbiriyle bağlantılı olarak ele alındığına dikkat çeker: “*Philebos*’ta sanatın güzellik kavramı bağlamında ele alınmış olduğu göze çarpar ve bu diyalogdaki malzemeye sınırlı bir estetik kurmak olanaklıdır. Zihnin işleyişini betimlemek üzere estetik imgelerin özgürce kullanıldığı *Philebos* diyalogu bir haz tartışmasıdır.”¹⁵

Murdoch’a göre Platon *Philebos*’da güzellik, diyalogda taşıdığı önemli aracı rolde temellendirilmek üzere tasarlanmıştır. Sokrates’in buradaki tavrı Murdoch’a göre hazzın; ölçü, ılımlılık ve uyumda tatmin bulma olarak dar bir şekilde tanımlanmış olan güzellik biçimindeki

¹² Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 10.

¹³ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 11.

¹⁴ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 12.

¹⁵ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 21.

hakikate ve akla iliştirilerek kurtarılmaya çalışılması olarak ifade edilir.¹⁶ Bununla birlikte “içinde saf hazzın, hakiki güzelliğin ve duyu deneyiminin örtüştüğü, kabul edilebilir sanat alanı çok dardır. Edep duygusu taşıyan sanat hakikate itaat etmelidir. Hakikat gerçekliği anlatır (*aletheia* sözcüğünde iki fikir harmanlanır), hakikat saftır, kapsamı dardır ve yoğunluktan yoksundur.”¹⁷

Her ne kadar Platon *Philebos*'ta güzellik ve sanatı birbiriyle bağlantılı olarak ele almış olsa da aslında “Platon, güzelliği sanattan koparmak ister, çünkü güzelliğin sanatın ellerine bırakılmayacak denli ciddi bir mesele olduğunu düşünür.” Ahlakın sanata dâhil edilmesi konusunda ise daha toleranslıdır: “Fakat bu da ancak basit bir düzeyde (daha yüksek uyumların bir anımsatıcısı olarak) ya da bir sansürcünün kontrolü altında” mümkündür.¹⁸ Murdoch Platon'un ahlakın sanata dâhil edilmesi konusundaki tavrını ise Kant ile karşılaştırır. Ona göre Kant, güzelliği ahlaktan koparmak ister. Platon güzelliği sanattan ayrı tutarken Kant güzelliği ahlaktan ayrı tutar. Bunlar birbirinden farklı tavır alışlar gibi görünse de Murdoch'a göre, ikisinin de maksadı aynıdır: “Kant'ın güzelliği sınırlandırma nedeni ile Platon'un sanatı sınırlama nedeni aynıdır. Onun daha önemli bir şeyin yolunda ayak bağı olmasını engellemek.”¹⁹

Platon'un Güzel'e dair en net görüşlerini *Şölen* diyalogunda bulmaktayız. Bu diyalogda Platon'un bize sunduğu haliyle Güzellik formu “kendi başına ve kendisiyle parlar, eşsiz ve öncesiz-sonrasızdır, oysa “bizimle birlikte” olan Formlar pisliğe bulaşıp “değersiz”leşmiştir. Sanat uzmanlarının da içinde yer aldığı “görüntü ve ses aşıkları” *Devlet*'in 476 numaralı paragrafında “düş” görmektedir. Çünkü bir benzerliği gerçeklik sanırlar.”²⁰

Murdoch *Şölen*'de Platon'un merkezi bir yer verdiği Eros'a da cinsel aşka vurgu yaparak değinir. Eros Murdoch'a göre, en sıradan insanî arzuyu, en yüksek ahlaka ve evrendeki tanrısal yaratıcılık modeline bağlayan bir motif olarak karşımıza çıkar.²¹

Murdoch'un Platon'un sanata olan tutumunu incelediği bir başka tema formlar ve *anamnesis* temasıdır. Bu tema bize Murdoch'un hakikat açısından meseleye yaklaşımını vermesi açısından önemlidir. Burada artık şiir ve sanat kişiyi hakikatten uzaklaştırması yönüyle ele alınır ve kurulan benzetme sofist ile sanatçı/şair arasındadır. Murdoch, Platon'un sofisti hakikat karşısında yerleştirdiği yer neresi ise -hakikat söz konusu olduğunda- sanatçıyı da oraya yerleştirdiğini ileri sürer.

¹⁶ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 23.

¹⁷ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 25.

¹⁸ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 31.

¹⁹ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 31.

²⁰ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 41.

²¹ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 51.

Bilindiği gibi Platon görünüş dünyasını gerçeklik dünyasından ayırmakla kalmamış, “insan yaşamını görünüş dünyasından gerçeklik dünyasına yapılan manevi bir yolculuk olarak da görmüştür.”²² Değişmez varlıklar olarak karşımıza çıkan Formların bu çalışma kapsamında Murdoch tarafından en çok merkeze alınan ikisi İyi formu ve Güzellik formu olarak kendini gösterir.

“Platon’da değişmez varlıklar ahlakın birliğinin ve nesnelliğinin de, bilginin güvenilirliğinin de güvencesidir. (...) İlk diyaloglar Bir ve Çok sorununu ahlaksal niteliklere (cesaret, dindarlık, ölçülülük) bir tanım getirme çabası görüntüsünde ortaya koyar. (...) Güzellik formu *Şölen* ve *Phaidros* diyaloglarında övülür. İyi formu ise *Devlet*’te aydınlatıcı ve yaratıcı bir ilk ilke olarak ortaya çıkar.”²³

Murdoch’un formlarla ilgili olarak kullandığı önemli kavramlardan biri “ayrılma”dır. Murdoch’a göre “formların *anamnesis* öğretisinde ve uslamlamasında kullanılması, duyulur dünyadan tümüyle ayrılmış, (başka bir yerde bulunan) varlıklarla ilgili bir betimi benimsetmeye yönelir ve bu “ayrılma” artan bir şekilde vurgulanır (estetik bir anlayış).”²⁴

Murdoch’un incelemesinin bu kısmında karşımıza çıkan diğer bir kavram *ikasia* kavramıdır. Ona göre Platon sanatçıyı *ikasia* adı verilen bir yanılsama haline mahkûm etmektedir:

“Platon sanatı ve sanatçıyı en düşük ve en us dışı farkındalık çeşidini, *ikasia* adı verilen, belirsiz imgelere boğulmuş bir yanılsama halini sergilemeye mahkûm eder. Mağara miti açısından bakarsak, bu, yüzleri mağaranın arka duvarına dönük olan ve yalnızca ateşin düşürdüğü gölgeleri gören tutsakların durumudur. Platon aslında sanatçının bir *ikasia* (belirsiz imgelere boğulmuş bir yanılsama) halinde olduğunu söylemez, ama açıkça ima eder ve hatta tüm sanat eleştirisi, gölgeyle sınırlı bilinç anlayışını geliştirip aydınlatır.”²⁵

Murdoch Platon’un sanatçıyı mahkûm ettiğini düşündüğü bu yanılsama ve hakikatten uzaklaşma halini anlatırken aslında Platon için sanatın işlevi konusuna girmiş olur. Onun Platon okumasına göre, sanatın toplumda bir işlevi olmalıdır. “Örneğin, şairler ve de çocuk öykü yazarları, dine saygı göstermemize, iyi insanlara hayranlık duymamıza ve suç işlemenin yarar sağlamayacağını görmemize yardımcı olmalıdır.”²⁶ Bunun tam karşısında ise müzik ve tiyatro vardır. Murdoch Platon’un müzik ve tiyatroya karşı olan tavrını yorumlarken Stoacı dinginliğe de atıfta bulunur. Müzik ve tiyatronun Platon’a göre, ancak taşkın, denetimsiz heyecanlara değil, Stoacıların savunduğu dinginliğe özendirilmesi şartıyla kabul edilebileceğini ifade eder. Tıpkı taşkınlığa yol açan müzik ve tiyatro gibi insanın kötü bir rol oynaması da ya

²² Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 12.

²³ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 13.

²⁴ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 14.

²⁵ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 15.

²⁶ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 15-16.

da kötü bir rolden zevk alması da kişinin bu kötülüğe bulaşmasına sebep olur. Murdoch'a göre sanatın insan psikolojisine zarar vermesi, Platon'da bu şekilde birikerek çoğalan bir durum olarak karşımıza çıkar.²⁷

Murdoch Platon'un verdiği sedir örneğini kullanarak devam eder. Sedir resmi yapan bir ressamı düşünmemizi ister. Özgün sedir formu Tanrı'nın yaratmış olduğu bir formdur. (Murdoch bu örneğin önemli olduğunu, zira Platon'un başka hiçbir yerde ideaların Tanrı tarafından yaratıldığını bu kadar açık ifade etmediğini dile getirir.) Marangoz ise, üzerinde uyuduğumuz sediri yapar. Ressamın yaptığı şey marangozun yaptığı bu sediri belli bir bakış açısından kopya etmekten ibarettir. Dolayısıyla ressamın yaptığı sedir resmi, gerçeklikten üç aşama uzaktadır. Ressamın yaptığı sedir resminin hakikatten üç kat uzakta olması sadece sanat eserinin değerini düşürmez. Aynı zamanda sanatçının da, sediri anlamayan, onu ölçemeyen, onu yapacak güçte olmayan biri olduğu sonucunu doğurur.²⁸ Sanatçı, "aklı felsefe yapmaya doğru harekete geçiren o görünür ile gerçek arasındaki çatışmadan kaçır. Sanat görünüşleri sorgulamak yerine, onları safça ya da bile bile kabullenir."²⁹

Murdoch, sanat üzerine geliştirilen düşüncelerde estetik yorumları estetik olmayanlardan ayırmanın kolay olmadığı kanaatindedir ve Platon'un sanat hakkında söylediği şeylerin çoğu da Murdoch'a göre, sanat tüketiminin sonuçlarıyla ilgilidir ve bunlar estetik değil açıkça ahlaksal ya da siyasal terimlerle dile getirilmiştir:

"Platon kaba bir şekilde didaktik (pratik) olanla değil de estetik (derin düşünmeye dayalı) olanla açık açık ilgilenir görüldüğünde bile, onun için estetik olanın ahlaksal olduğu, çünkü estetikle ruhu tedavi edebildiği oranda ilgilendiği unutulmamalıdır. Gerçekten de *Philebos* bize nihayetinde metafizik amaçlarla ve çok kısıtlı da olsa, estetik bir yargı yöntemi sunuyor görünmektedir. Burada tanrısal esine ilişkin hiçbir şey yoktur. Bir tek, kozmik Akıl'ı taklit etmenin görevimiz gibi görüldüğü şekilde akli başında bir yorum yapılıır."³⁰

Murdoch Platon'un mimetik sanat da dâhil olmak üzere her türlü taklit pratiğine (Kozmik akli taklit pratiğini bunun dışında bırakır) olan düşmanlığının, Platon'un sanatçı ve sofist arasında kurduğu ilginç benzerlikte aranması gerektiğini düşünmektedir: "İnsan, sofistin zehir zemberek betiminin sanatçıların başka yerdeki betimine benzerliğine şaşır kalıyor. Eğer doğru olmayanın da var olabilmesi gerekiyorsa, o zaman bütün bir aldatma sanatı da var olabilirdi. Bilginin ideali yüz yüze görmektir. Yoksa karanlık bir aynada (*ikasia*) görmek değil. Bununla birlikte hakikat konuşmayı içerir ve düşünce de zihinsel konuşmadır."³¹

²⁷ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 15-16.

²⁸ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 16.

²⁹ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 16.

³⁰ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 24.

³¹ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 48.

Murdoch, Platon'un "sofisti iğrenç bulmasının" onun ciddi bir yetersizlikle "oynamakta" oluşuna, sadece imgeler yaratmakla övünmesine ve kendi oluşturduğu bir kurmacalar dünyasında yaşadığı için doğru ile yanlış arasındaki ayrımı bulanıklaştırmasında olduğunu düşünmektedir. Bu betimde sofist "bir öznelci, bir görececi, bir kiniktir": "Sofistin tanımına götüren bölme sürecinde sofiste *ikasia* alanında, yani Mağara'daki gölgeler dünyasında verilen mevki sanatçı-kopyacıya verilenin birazcık altındadır. Sofist, *ironikos mimetis*, yani ironik bir taklitçi olarak betimlenir."³²

Murdoch'un yorumunda asıl dikkati çeken husus ise, Platon'un sanatçı betimi ile sofist betimini karşılaştırıyor olması ve bu ikisi arasındaki benzerliğe dikkat çekiyor olmasıdır. Murdoch *Devlet* 599c pasajına dayanarak şunu vurgular:

"*Devlet*'in X. Kitabında geçen (599c), "doktorların konuşmasını taklit edebilen" sahte, inandırıcı bir her şeyi bilen olarak sanatçı betimi vardır. Sanatçı özel bir sofist türü gibi görünmeye başlar; dikkatimizi, sezgisel olarak bilinebileceklerini ileri sürdüğü tikellere çekmesi ve bunu da felsefenin tikellerin bilinebilirlikleri konusunda ciddi ve önemli kuşkuları varken yapması, sanatçının işlediği suçlardan yalnızca biridir ve hiç de önemli değildir. Sanat, bilgiyi tanışıklıkla ve betimlemeyle kasten kaynaştırarak, felsefenin yapıtlarını yıkar."³³

Murdoch, Platon için sanatçının ürettiği şeylerin başıboş imgeler olduğunu ifade eder. Bu yönüyle sanat, iyi arzuların değerinin düşmesinin sorumlusu olarak görülür. Bunun sebebi de, sanatçının estetiği hileli bir örtü olarak kullanıyor olmasında yatar. Bu bakımdan sanat objesinin biçimsel özellikleri bu estetik hile sebebiyle temelde aldatıcıdır. Murdoch'un Platon'un sözcükleriyle ifade ettiği gibi, "sanat tehlikeli bir anamnesis karikatürü gibidir."³⁴ Bununla birlikte hakikat dediğimiz şeyin sanatla herhangi bir bağlantıya izin vermemesi gerekir. Çünkü sanat bizim gerçeklik duygumuzun altını oyar.³⁵

Murdoch Platon'un sanata yaptığı eleştiride sofist ve sanatçıyı aynı düzlemde ele aldığını söylerken bunun Platon'un dinî bakış açısından kaynaklandığını düşünür. Ona göre Platon bir püritendir, tıpkı Tolstoy ve Kant gibi. Murdoch'a göre Platon'un püriten olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Şüphe edilebilecek olan tek şey, Platon'un dinî yaşantısı ile felsefi düşüncesini birbirinden ayrı tutup tutamadığı hususudur. Şimdi Murdoch'un Platon'u bir püriten olarak gören ve onun sanat eleştirisini püriten oluşuyla ilişkilendiren düşüncesine yakından bakalım ve sorulması gereken asıl soruyu soralım: Platon gerçekten bir püriten miydi?

³² Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 49.

³³ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 49.

³⁴ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 61.

³⁵ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 61.

3. Platon Bir Püriten miydi?

Platon, fikirleri değerlendirilirken genellikle Aristoteles ile karşılaştırılan ve diğer pek çok konuda olduğu gibi dine karşı bakışı konusunda da Aristoteles'in tam karşısına yerleştirilen bir filozoftur. Aristoteles'i *seküler* ve *modern* tarafa yerleştiren literatür, Platon'u çileci, *spiritüel* ve geleneksel dinî inanışları merkeze alan bir konuma yerleştirir. Bu tavrın tek sebebi literatürün sahip olduğu modern bakış açısı da değildir. Platon'un bugün elimizde bulunan metnlerinin de yer yer, hatta sıklıkla, bu okuma tarzına izin verdiği, bu okuma tarzını beslediği ve desteklediği görülebilir. Platon'un mitleri de yoğun olarak kullandığı ve geleneksel Yunan dininin anlatılarına yer verdiği *Şölen*, *Phaidon*, *Phaidros* gibi eserleri, Platon'u bir püriten ve çileci olarak yorumlayan bakış açılarına zemin hazırlamış eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon'un bu eserlerinde yer verdiği dinsel öğeleri Platon'un dinî yaşantısının bir ürünü olarak yorumlayan ya da onu bir din adamı ya da bir çileci olarak konumlandıran bakış açılarını savunanlar olduğu gibi, bu gibi yorumları onun rasyonel felsefesinin spiritüel yorumlarla kirletilmesi olarak gören bir okuma tarzı da mevcuttur.³⁶

Murdoch Platon'un sanata karşı olumsuz tutumunu nihai kerte de onun sahip olduğu dini bakış açısına dayandırmakta, kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak onun püriten oluşundan kaynaklandığını söylemektedir. Şimdi biz başlıktaki sorudan hareket edelim ve öncelikle buradaki problemin sahip olduğu iki ayrı yöne işaret edelim: Buradaki problem alanlarından ilki, Platon'un metnlerinde kullandığı dinî ve geleneksel dilin onun dinî bir felsefesinin olduğu şeklinde yorumlanması meselesidir. Diğeri ise, bu yoruma eşlik eden adlandırma sorunu yani Platon'un kendisinden çok sonra ortaya çıkan bir fikir akımıyla eşleştirilip anakronik bir biçimde püriten olarak adlandırılmasıdır. Murdoch şu ifadeleri kullanır:

Platon'un bir püriten ve estetiğinin de püriten bir estetik olduğu söylenebilir. Platon elbette bir püritendir ve hiç kuşku yok ki, kendi içindeki büyük sanatçı konusunda karmaşık duygular beslemiştir. Yalnızca geç dönem diyalogları değil, tüm yapıtları bu dünyanın zevklerini kimi zaman şiddetle reddeden bir havadadır. İnsan yaşamı *mega ti*, yani büyük bir şey değildir. (*Devlet* 486a). Vücut ölümlü bir süprüntüdür. (*Şölen* 211e). Bizler birer gölgeyizdir (*Menon* 100a), tanrıların malıyızdır (*Phaidon* 62b). Genel olarak Yunanların insanın yeryüzündeki durumu konusunda hep oldukça asık yüzlü bir görüş taşıdığına ve Pythagorasçılarının bedeni bir hapisane olarak gördüğüne şüphe yok. Ancak Platon'un kendi katı gözlemlerinde şaşmaz bir kişisel yan vardır. Bunun en açık olduğu yer elbette *Yasalar*'dır. *Yasalar*'da insanlar birer koyun, birer köle, birer kukla, güçbela gerçek, tanrıların mülkü ve

³⁶ Sikes, E. E. *The Greek View of Poetry* (London: Routledge, 1931).

tanrıların oyuncakları oldukları için de talihli oldukları söylenir. İnsan ilişkileri ciddi değildir fakat ciddiye alınmalıdır. Kozmos bizim için değil biz kozmos için varızdır.³⁷

Murdoch bir yandan Platon'un püriten olduğunu düşünürken, bir yandan da bu püriten Platon'un bir de tutkulu Platon yönü olduğunu ifade eder: Ona göre Püriten Platon'un öteki yüzü tutkulu Platon'dur. Örneğin bir yandan Platon eşcinsel aşkı salık verir gibi görünür ama bir yandan da bunun iffetli olması gerektiğini söyler. Kötü sanatın da çoğunlukla kasten, iyi sanatın da rastlantısal olarak, erotik aşkın daha aşağı düzeydeki tezahürleriyle işbirliği içinde olduğunu düşünür. Platon'un sanatın arındırılmasına dönük fikri bu kabule dayanmaktadır.³⁸

“Bütün Püritenler gibi Platon da tiyatrodan nefret eder. Tiyatro büyük bir bayağılık yuvasıdır: Kaba soytarılık, oyunculuk coşkusu, Aristofanes'in Sokrates'e yönelttiği türden iftira dolu ayarlar vardır. (...) *Philebos*'ta (48), tiyatro oyunlarına giden kişinin, saf olmayan coşku, *fthonos*, yani çekemezlilik duyduğu ve maskaralıktan yani *to geloion*, tat aldığı söylenir ki bu bir tür ahlaksızlıktır ve Delfi kültürünün ilkelerine doğrudan terstir. Bu saf olmayan hazlar yalnızca tiyatronun değil, “insan yaşamının trajedisi ve komedisi”nin de karakteristik özelliğidir.”³⁹

Murdoch meseleyi burada bir mizaç meselesine bağlar ve Platon'un mizacı ile Kant'ın mizacını birbirine benzetir. Ona göre bu iki filozofun mizacı birbirine benzerdir. Kant'ın ilgilendiği şey, akla sınırlar koymak ve bu sınırlar içinde kalan akla olan güvenimizi artırmaktır. Kant, insanın tutkulu ve kötü olan yönünü kabul etmekle birlikte, bir yandan da her rasyonel varlığın kendi görevini yerine getirmesini bekler. Platon ise, Murdoch'a göre ahlaki düzlemde bir aristokrat olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan bakıldığında Platon pek çoğumuzu yanılsamalara dalmış kişiler olarak görür ve bu yönüyle bir püriten olarak kabul edilmelidir. Kant akla sınırlar koyarken Platon bunu yapmaz. Örneğin *Timaios*'ta verdiği mit örneği dışında akla sınır koyduğu bir pasaj yoktur ancak iyi ile kötü arasına koyduğu engin mesafe onu Hegel'e yabancı kıldığı kadar Kant'a da yabancı kılar. Platon ahlaksal entelektüalizmle, yani bildiğimiz ahlaklı oluşla değil de şu ya da bu biçimde düşünerek kurtulacağımız görüşünü savunmakla suçlanır.⁴⁰

³⁷ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 25.

³⁸ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 28.

³⁹ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 26.

⁴⁰ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 35. Murdoch'un Platon'un ahlak anlayışıyla Hegel'i karşılaştırdığı bu kısımda ufak da olsa bir parantez açmak yerinde olacaktır: Murdoch'un Platon'a ilişkin saptadığı iyi ile kötü arasında radikal bir ayrılık olduğu iddiası tartışmaya açık olsa da (bilindiği gibi Platon'da kötü ayrı bir kendilik olmaktan çok iyi'den en az pay almakla ilintilidir) pek çok Antik çağ düşünürü gibi Platon da iyi olmayı entelektüalizmle ilişkilendirir. Başka bir ifadeyle, İyi ideası akıl ve bilgi problemiyle doğrudan bağlantılıdır, bu çerçevede filozofta iyi tartışması *theoria* tartışmasına dönüşür. Hegel ise bir düzeye kadar felsefi entelektüalizmi korusa da düşünürü Platon'dan radikal olarak ayırmamıza olanak sağlayacak bir çerçeve mevcuttur. Tinin özgürleşimine açılan fenomenolojisiindeki dolayimler sebebiyle (emek, dil vs) Hegel'de salt teorik bir bağlamda kalınmaz, aksine

Murdoch bir yandan Platon'un sanata karşı olumsuz tutumunu onun püriten oluşuna bağlasa da Platon'un kullandığı dinî öğelerle Hristiyanlığa ait öğelerin arasını da ayrı tutmaya özen gösterir. Bunu da ilk etapta Demiurgos ve Eros figürü üzerinden yapar:

"Demiurgos, Platon'un Eros'u değildir ancak onunla bağlantılıdır. Demiurgos, Formlar'a ussal bir tutku ve yaratma özlemiyle bakar, ama o gereksinimleri olan bir demon değil, özgür bir tanrısal varlıktır. Ahlaksal olarak yetkindir (fakat tümgüçlü değildir) ve Olimpos tanrılarının ölümlülere karşı sık sık duydukları çekememezlik onda yoktur. Öte yandan Demiurgos, tapınma ya da şükran istemediğinden ya da kabul etmediğinden ötürü Yehova'ya da Hristiyan tanrısına da benzemez. Bize iyilik dileklerinde bulunur ve kurtuluşumuz için umut besler."⁴¹

Aslında Murdoch için buradaki asıl sorun Platon'un dinî bir yaşantısı olup olmadığı bile değildir. Buradaki sorun, Platon'un kendi dinsel deneyiminin ve yaşantısının felsefesinden ne kadar ayrı tutulabileceği sorunudur ki, bu sorun felsefe tarihi için oldukça merkezî bir sorundur. Bir filozofun, düşünürün, özel hayatı ile düşünce hayatı arasına sınır koyup koyamayacağı, böylesi sınırların mümkün olup olmadığı, yazının kişisel deneyimleri gizlemede ne ölçüde başarılı olduğu konusu sadece felsefenin değil yazı bağlamında edebiyatın da ilgi alanına girer. Murdoch ise Platon söz konusu olduğunda bunu hiçbir zaman bilemeyeceğimizi ifade eder: "*Phaidon*'un 69 numaralı paragrafında, 'aydınlanmış olanlar' (*bakhoi*) gerçek filozoflarla eşleştirilir. Platon'un bu konudaki tavrının, argümanlarından farklı olarak gizemlere çok şey borçlu olduğu makul bir tahmindir ve Platon tanrısal inayete ve adalete güvenini bu kaynaktan almış, daha sonra felsefesinde ve mitlerde dile getirmiştir."⁴²

"Platon'un sanata karşı çıkışının temelindeki dinsel yanını ve sanatı niçin bu kadar kararlılıkla *ikasias* zihin düzeyine indirgediğini anlayacak durumdayız. Platon'a göre sanatın tehlikeli olmasının başlıca nedeni tinsel olanı taklit etmesi ve inceden inceye kılığını değiştirip önemsizleştirmesidir. Sanatçılar dinsel imgelerle sorumsuzca oynarlar. Oysaki bu imgeler aklın içsel ya da dışsal otoritesi tarafından eleştiri yoluyla denetlenmelidir. Sanatçılar, hakikatten çok, akla yakınlığı hedefleyerek düşüncenin ve becerinin aydınlatıcı gücünü gözden saklarlar. Sanat yavan ve önemsiz şeylerden ve anlamsız imgelerin sonsuz çoğalmasından (televizyon) keyif alır. Sanatın oyunbazlığında uğursuz bir yan vardır."⁴³

somutun alanına ve praksis felsefesine geçiş yapılı. Oysa Platon'da iyi olmak özünde teorik-bilişsel bir meseledir (örneğin bir kişi iyinin ne olduğunu bilerek zarar verici bir eylemde bulunmaz, bir kişinin iyiden az pay alana yönelmesinin esas sebebi o konudaki bilgisizliğidir). Hegel ile Platon arasındaki bu karşıtlığı entelektüalizm versus praksis ikiliği olarak ifade etmek de mümkündür. Murdoch da bu konuya dikkat çekmektedir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1986); Frederick Beiser, *Hegel*, çev. Seçim Beyazıt (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2019).

⁴¹ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 73.

⁴² Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 84.

⁴³ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 90.

Sanatın bu denli “uğursuz” kabul edilmesinin nedeni ise Murdoch’a göre, gerçekte sanatın, özel olarak engellenmediği sürece, Tanrı’yı ve dinsel yaşamı içgüdüsel olarak maddeleştirmesidir. Murdoch bu duruma en çok, çok sayıda din bilgininin hizmet ettiği Hristiyanlıkta rastlayabileceğimizi ifade eder. Buna örnek olarak da teslisle ilgili yapılan resimleri verir. Ona göre, teslilin bilinen figürleri büyük resimlerde öylesine yüceltilmiş ve öylesine güzelleştirilmiştir ki, neredeyse ressamlar bu konuda nihai otoriteymiş gibi gözükmürler: “Hristiyan imgeleri, kısmen Hristiyanlığın tarihsel doğasından ötürü ‘gerçek’ sanılmaya müsaittir. Sanat, belki de yanıltıcı bir biçimde ‘tinsel’ yolla, dinin maddi donanımına katkıda bulunmakta ve uzlaştırıcı bir araç olması gereken şey gerçekte tümüyle köstekleyici bir engel haline gelebilmektedir.”⁴⁴

Şimdi meselenin bu noktasında, kısaca üzerinde durulması gereken iki husus olduğunu söylemek mümkündür: Bunlardan birincisi, Platon’un bir püriten olarak adlandırılmasının doğurduğu sıkıntılar, ikincisi ise, bu adlandırmaya eşlik eden, bu adlandırmanın yol açacağı okuma probleminin bizi Platon’un sanat görüşü ile ilgili hakikatten uzaklaştırıp uzaklaştırmayacağı meselesi.

Agard’a göre mesele kendi içinde paradokslar içeren bir meseledir. Çünkü her ne kadar şiir formunda yazmasa da düz yazının en kalıcı ve harika örneklerinden birini veren Platon’un bizatihi kendisi de bir sanatçıdır. Bir yandan *Lysis*, *Phaidros* ve *Şölen*’de dünyayı sevmekten bahseden ve duyulardan zevk alan bir Platon karşımıza çıksa da *Phaidon*’da insan ruhunun duyu deneyiminden ve hazzından tamamen kurtarılması gerektiğini düşünen bir Platon’la karşılaşırız.⁴⁵

Agard’ın Platon yorumu bu minvaldeyken, Antonaccio’nun Murdoch okumasına göre ise Murdoch “estetik (hazcı) olanla çileci (püriten) olanı hiçbir zaman tam olarak birbirinden ayıramamıştır ve *İyinin Egemenliği*’nde bencil olmama fikrine karşı çalışan karşı akımlar olarak işleyen yaratıcılık ve estetik algı metaforlarını tanımlar. Antonaccio, bu denemelerin üçünün de tanımladığı bu iç çelişkilerin romanlara olduğu kadar felsefeye de enerji verdiğini öne sürmektedir.”⁴⁶

Aslında burada sorun; Platon’un dinî yaşantısının onun felsefesini ve özelde ise sanatla ilgili görüşlerini nasıl etkilediği sorusunu, Murdoch’un kendi özel hayatının ve kişisel inançlarının/ya da inançsızlığının onun genel felsefî yaklaşımını ve özelde ise Platon okumasını nasıl etkilediği şeklinde daraltılabilir. Bu konuda (Murdoch’un din ile olan irtibatı hususunda), Murdoch’un aslında bir yandan kendini ateist olarak ilan ettiğine ancak bir yandan da analitik meslektaşlarının indirgemeci görüşlerine karşı dinin önemini savunmaya

⁴⁴ Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 97.

⁴⁵ Walter R. Agard, “Plato, Artist and Puritan”, *The Classical Journal*, 25/6 (1930), 435.

⁴⁶ Anne Rowe, “Introduction: ‘A Large Hall of Reflection’”, *Iris Murdoch: A Reassessment*, ed. Anne Rowe (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 6.

devam ettiğine dair yorumlar da mevcuttur.⁴⁷ Bu yoruma göre, Murdoch'un ahlak felsefesi bir tür Tanrısız teolojidir. Murdoch, aslında “sanat ve etiğin rakipten ziyade müttefik olduğunu iddia etmesine rağmen, felsefe ve edebiyatın önemli ölçüde farklı insani faaliyetler olduğunda ısrar etmiş ve bu farkı kendi yazılarında örneklendirmiştir.”⁴⁸ Rowe, Murdoch'un etik anlayışında ne tamamen çileci bir ahlakçı ne de püritenlik karşıtı bir duruş sergilediğini ifade eder. Ona göre karşımızda daha dinamik ve öz eleştirel bir duruş vardır. ⁴⁹ Rowe şöyle der:

“Pek çok okur ve eleştirmen, *İyinin Egemenliği*'nin felsefi sesinde, dünyevi ya da haz peşinde koşan bir sanatçının sesinden ziyade, bizi azizane bir ideal olan bencil olmamaya çağırın Platoncu bir ahlakçının sesini fark etmiştir. Bu tür okumalar, romanların kayda değer zevkleri ve ahlaki incelikleri ne olursa olsun, Murdoch'un felsefi ağırlık merkezinin, egoizmin yenilgisini ve mutlak bir İyi standardına bağlılığı savunan çileci bir ahlakçı olduğu varsayımını paylaşıyor gibi görünmektedir.”⁵⁰

İşte, Aristoteles'i de bir Platoncu gibi okumasına neden olan bu yaklaşımı nedeniyle Murdoch, “İyi'ye giden tek ve mistik bir yol izlemekle daha fazla meşgul oldu.”⁵¹

Sonuç

Modern bir Platon yorumcusu olan Iris Murdoch'un Platon'un sanat felsefesine yönelik geliştirdiği okumayı değerlendirdiğimiz bu çalışmada ulaştığımız sonuçlar şu şekilde ortaya konabilir: Murdoch Platon'un şairlere ve genel olarak sanata karşı olan tutumunu değerlendirirken ana kaynak olarak Devlet'ten yola çıkmaktadır. Devlet'teki sanat tartışması bir yönüyle taklit meselesi üzerinden (sanatın taklide dayanan yönünün sanatçıyı ve sanat eserine muhatap olan kişiyi hakikatten uzaklaştırması meselesi) yürürken; bir yönüyle de ideal devlette sanatın işlevinin ne olacağı sorusunun üzerinden ele alınmaktadır. Murdoch'un da sanat tartışmasında kullandığı ana kaynak *Devlet* olduğu için Murdoch da konuyu öncelikle taklit meselesi üzerinden ele alır.

Murdoch'un Platon'a dair yaklaşımındaki ana öge Murdoch'un Platon'un dinî yaşantısına odaklanmış olmasıdır. Murdoch Platon'u bir püriten olarak adlandırmaktadır. Sanat netice itibarıyla ilahi olanın kötü bir kopyası olduğu için Platon'un sanatı reddettiğini iddia etmektedir. Buradaki asıl sorun Platon'un dinî bir yaşantısı olması hususu değildir. Buradaki sorun Platon metinlerindeki dinî unsurlardan yola çıkarak onu bir çileci olarak tasavvur etmek ve bir filozofu kendisinden çok sonra ortaya çıkmış bir akımla ilişkilendirmek

⁴⁷ Rowe, *Introduction*, 6.

⁴⁸ Maria Antonaccio, “Reconsidering Iris Murdoch's Moral Philosophy and Theology”, *Iris Murdoch: A Reassessment*, ed. Anne Rowe (New York, Palgrave Macmillan, 2007), 15.

⁴⁹ Maria Antonaccio, “The Ascetic Impulse in Iris Murdoch's Thought”, *Iris Murdoch: A Reassessment*, ed. Anne Rowe (New York, Palgrave Macmillan, 2007), 89.

⁵⁰ Antonaccio, “The Ascetic Impulse”, 89.

⁵¹ Antonaccio, “The Ascetic Impulse”, 88.

gibi görünmektedir. Murdoch elbette buradaki anakronizmin farkında olmayacak bir isim değildir. Muhtemelen Platon'a püriten derken kastettiği şey de onun bir çileci/asketik olduğudur. Ancak buradaki okuma problemi bir yandan Platon'u kendisinden sonra ortaya çıkmış bir fikir akımıyla ilişkilendirme, bir yandan da, Platon'un metinlerinde yer alan geleneksel dini unsurların onun bugün anladığımız anlamda dindar biriymiş gibi yorumlanmasına kapı aralaması sorunudur. Platon netice itibariyle bugünün Hristiyan dünyasında da İslam dünyasında da yaşamamıştır ve karşı karşıya olduğu soru ve sorunlar kendi yaşadığı çok tanrılı ortamın içinde ortaya çıkan sorulardır. Bu çok tanrılı ortamda eser veren bir pagan olarak Platon'un bugün zihnimizde olduğu anlamda bir çileci olması zaten kültürel şartları itibariyle mümkün değildir. Murdoch aslında çok kritik bir soru olan "Platon'un dinî yaşantısını felsefi yazınından/hayatından ayırmak mümkün mü" sorusunu sorarken buna tam bir cevap vermediği halde, Platon'un sanat anlayışını yorumlarken zımnen, "bu ayrımın yapılamayacağı" yönünde bir tavır sergilemektedir. Murdoch'un kendi özel yaşantısına ve felsefi yazınına baktığımızda ise aslında bir yandan kendini ateist olarak ilan eden ama ahlakî sorunların çözümünde yine dinden yardım alınması gerektiğini düşünen bir portre görmekteyiz. Bu durumda bir yazar olarak Murdoch'un kendi içinde bulunduğu soru(nu) (özel hayatlarımızda sahip olduğumuz tutumların, dünya görüşlerimizden ve yazdığımız metinlerden ne kadar ayrı tutulabileceği sorunu) acaba Platon'u okurken Platon'a mı yansıtmakta mıdır sorusu nihai kertede hala karşımıza durmaktadır. Bununla birlikte vardığımız bu sonucun bir yönüyle psikanalitik bir yön de içerdiğini ve *ispata izin vermeyen* bir yönünün olduğunu da hatırla bulundurarak şunu da ekleyebiliriz: Filozofların, düşünürlerin yahut yazarların özel hayatlarında benimsedikleri dinî inanışlar olabilir. Felsefi görüşleri bu dinî inanışlarla paralellik arz edebileceği gibi bunun tam tersi de mümkün olabilir. Platon nasıl Yunan dinî kültürüyle ilişki halindeyse; Murdoch da, kendi özel hayatında tanrıtanımaz biri olarak yaşıyor olabilir. Bununla birlikte her ikisinin de felsefi yazını sahip oldukları inanışlardan ya da inançsızlıktan bağımsız olarak gelişmiş de olabilir. Bu durumda Platon'un sanat eleştirisi de mutlak anlamda onun dinî tutumlarından kaynaklanmıyor olabilir. Filozofların dinî yaşantıları ile felsefi yazınları arasında bir ayrım olabileceğini, bunun tabii bir durum olduğunu kabul etmek ise, filozofların düşünce sistemlerini onların dinî tutumlarına mutlak bağımlı bir şekilde ele almama konusunda bize alan açacaktır.

Kaynakça

- Agard, Walter R. "Plato, Artist and Puritan", *The Classical Journal*. 25/6 (1930), 435-444.
- Antonaccio, Mario. "Reconsidering Iris Murdoch's Moral Philosophy and Theology". *Iris Murdoch: A Reassessment*, ed. Anne Rowe. (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 15-23.
- Beiser, Frederick. *Hegel*. çev. Seçim Beyazıt (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2019).
- Erkan, Mukadder. *Iris Murdoch: Bir Ahlak Filozofu Olarak Sanatçının Portresi* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2011).

- Hegel. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1986).
- Martin, Priscilla. “The Preacher’s Tone: Murdoch’s Mentors and Moralists”, *Iris Murdoch and Morality*, ed. Anne Rowe ve Avril Horner (Birleşik Krallık: Palgrave Macmillan, 2010).
- Murdoch, Iris. Ağ. çev. Nihal Yeğınobalı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2011).
- Murdoch, Iris. *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021).
- Murdoch, Iris. *İyinin Egemenliği*. çev. Tuğba Güllal (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).
- Murdoch, Iris. *Kara Prens*. çev. Aysun Babacan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999).
- Murdoch, Iris. *Melekler Zamanı*. çev. Nihal Yeğınobalı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005).
- Murdoch, Iris. *Rüya Sakinleri*. çev. Handan Akdemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999).
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007).
- Sikes, E. E. *The Greek View of Poetry*. London. 1931.

Kitap İncelemeleri

Acı Çekme Cesareti (Kitap İncelemesi)

Daryl R. Van Tongeren – Sara A. Showalter Van Tongeren | Çev. Damla Atamer | İstanbul: Okuyanlar Yayınları, 2021 | 196 s. | ISBN 978-625-7344-27-2

Süleyman DOĞANAY*

Kitabın yazarlarından Daryl, psikoloji doçenti olan bir sosyal psikolog ve eşi Sara ise lisanslı klinik sosyal hizmetler uzmanıdır. Hayatın öngörülemez zorluklarıyla bizzat karşılaşan yazarlar, kitabın ‘Varoluşçu Bir Pozitif Psikoloji Çerçevesi’ adlı birinci bölümüne Victor Frankl’dan bir alıntıyla başlarlar: “...fakat gözyaşlarımızdan utanmamızın gereği yoktu; çünkü gözyaşları insanın cesaretlerden en büyüğü olan acı çekme cesaretine sahip olduğunun kanıtıdır.” (s.11). Zira yazarların kendi hayatları da derin acılarla şekillenmiştir. Daryl’ın erkek kardeşi genç yaşta vefat etmiştir ve kalımdan ötürü Daryl’ın kardeşiyle aynı kaderi paylaşma ihtimali çok yüksektir. Çocuk sahibi olmak isteyen çift, hiçbir zaman çocuk sahibi olamayacakları gerçeğiyle de yüzleşmişlerdir. Hiçbir terapötik düşüncenin kendilerini kırılmamış hissettiremeyeceğini, yaşadıkları ruhsal boşluğun yerini doldurmak için yeni bir yaklaşıma ihtiyaçları olduğunu, kitabı da bu sebeple kaleme aldıklarını belirtmektedirler. Yazarlar, acı çekmeye yönelik olarak ‘varoluşçu pozitif psikoloji’ yaklaşımını önerir. Merkezinde hem varoluşçu hem de pozitif psikoloji yaklaşımlarının ortak bir bileşeni olan ‘anlamı’ geliştirmek olduğu için, sundukları bu modelin diğer klinik yaklaşımlardan farklı olduğunu iddia ederler (s. 14).

Varoluşçu ve pozitif psikoloji perspektiflerinden yola çıkan yaklaşımlarının, dolu ve bütün bir hayatı teşvik etmeye odaklandığını belirtirler. Onlara göre terapist olarak üstlenilmesi gereken rol, danışanların anlam geliştirmelerine ve her iki motivasyonla da bağ kurmalarına yardımcı olmaktır. Yazarlar, ‘Varoluşçu Pozitif Psikoloji Yaklaşımı’nda perspektiflerin kesişimini; varoluşsal kaygılar (bağımsızlık, yalıtım, kimlik, ölüm) ve pozitif psikoloji’nin (değerler, ilişkiler, din) kesişim kümesinin elemanları olarak ‘anlam’ ve ‘yaratma’ olduğunu söylerler. Yazarlara göre acı çekme bir paradoks içerir; acı çekmek anlam bulmayı zorlaştırır ancak tam anlamıyla gelişmek için gerekli olan şey de acıdır (s. 21).

* Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, suleymandoganay@ohu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2665-8479, Book Review/Kitap İncelemesi, Received/Geliş Tarihi: 10/07/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 05/09/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2023.

Yazarlar, ‘Acı Çekmenin Varoluşsal Temaları’ adlı ikinci bölümde ‘bağımsızlık’, ‘yalıtım/soyutlanma’, ‘kimlik’ ve ‘ölüm’ü varoluşsal acı çekme temaları olarak gösterirler ve bu temaların ilgili anlam bağları olarak da sırasıyla ‘tutarlılık’, ‘önem’ ve ‘amaç’ yönlerini sayarlar. Yazarlar, acı çekme sürecinin karanlığın farklı evrelerinden geçmek ile benzerlik gösterdiği iddiasıyla ‘acı çekmenin yolu’ veya ‘karanlığın evreleri’ olarak beş aşamalı bir süreçten bahsederler.

1- Günbatımı (Acı Çekmenin Azabı): Çekilen acının arttığı ve danışanların şaşırması ve soyutlanmış hissettikleri ilk aşamadır. Her danışanın çektiği acı birbirinden farklıdır. İlk acı çekme şokunun ardından danışanlara tevazu ile yaklaşılmalıdır. Böylelikle danışanların, karanlığın ilerleyen evrelerinde anlam inşa etmelerine yardımcı olunacak ve onlar, acılarıyla yüzleşmeye ve karanlığın içine dalmaya hazır olacaklardır (s. 65).

2- Alacakaranlık (Karanlığın İçine Doğru): Danışan, acısını kabullenmeden acıları içinde gelişemez. Bu genellikle danışanın, acıdan kaçınmaya yönelik doğal eğilimlerinin üstesinden gelmesini gerektirir ve danışana, varoluşsal olarak rahatsız edici kaygıların oluşturduğu baskılara dayanma kapasitesini geliştirmek için tasarlanmış çeşitli teknikler uygulanarak yardımcı olunabilir. Son evrede dengelenmelerine yardımcı olduktan sonraki odak nokta, kabule yönelik çalışmalarında danışanlara yardımcı olmaktır. Danışanları, çektikleri acıyı isimlendirmeye ve bu hem zor hem de rahatsız edici olan duygulardan bazılarını deneyimlemeye davet etmek gerekir. Böylece, danışanların savunucu taraflarının azalmasına ve kedere tahammül etmeleri sağlanabilir (s. 83).

3- Gece Yarısı (Yıkım Süreci): Bu süreç, danışanların inançlarını sorgulamalarını ve inanç yapılarını bozmalarını gerektirdiği için acı çekme sürecinin en zorlu kısmıdır. Çekilen acıyla tam ve eksiksiz olarak iç içe olmak genellikle danışanın aktif sorgulama süreci boyunca çekilen acıyla birlikte paramparça olan derin inançlarının birçoğunu sorgulamasını, onlardan şüphe etmesini veya onları yıkmasını gerektirir. Danışanlar, yeni bir dünya anlayışına uyum sağlayabilmek için eski inançlarını yıktıkça, kayıp ve anlamsızlık duyguları nedeniyle tükenmiş hissedebilirler. Bu süreçte danışmanın rolü, bu temelsiz duygunun tam da olmaları gereken yerde olduklarının sinyalini verdiğinin güvencesiyle onları onaylayıp rahatlatmak, aynı zamanda aktif sorgulama süreçlerinde onlara rehberlik etmektir (s. 100).

4- Şafak (Yeniden Yapılanma Süreci): Danışanların inançlarını yeniden inşa etme bağımsızlığını uygulayabilecekleri bir yeniden yapılanma dönemidir. Bu, danışanların acı çekme hikâyelerini ve acılarını onurlandıracak şekilde yeniden anlatmalarına ve deneyimlerinin hayatlarını kalıcı olarak nasıl değiştirdiğiyle uyumlu olacak şekilde kimliklerini yeniden gözden geçirmelerine olanak tanır. Danışanların inançları yeniden yapılandırıldıkça, kısmen acılarıyla ve ıstıraplarıyla şekillenen yeni bir kimlik oluşturacaklardır. Onlara bu süreçte rehberlik edecek ve onları yeni kimliklerinde anlam

bulmaları için cesaretlendirecek olan danışmanlardır. Danışanların yeni kimlikleri zamanla somutlaşacak ve karanlıktan çıkmaya başlayacaklardır (s. 124).

5- Gün Işığı (Özgün Yaşamak): Danışanların özgün bir şekilde yaşamaya başlayabilecekleri, anlam arzularını dengelemeyi ve gelecekteki acılarla uyumlu bir şekilde nasıl başa çıkacaklarını öğrenebilecekleri aşamadır. Acı çekmenin son döneminde amaç, danışanların gerçekliği yaşamalarını sağlamaktır. Bu, yeni inançlarının ve kimliklerinin davranışları ve yaşam kararlarıyla tutarlı olarak bütünleştirilmesine yardımcı olmayı gerektirir. Amaç, onların bu gerçekliği tam olarak yaşamalarına, gelişimi deneyimlemelerine yardım etmek ve varoluşçu dayanıklılık inşa ederek onları gelecekteki acılara karşı donatmaktır. Danışanlar, yeni yaşamlarını kabul ederken ve hikâyelerinin farklı kısımlarını bütünleştirmeye çalışırken, gelecek için cesur bir umut duygusu geliştirebilirler (s. 151).

Yazarlara göre herkes karanlığın evrelerinden aynı sıra ile geçmez. Danışanları, herkese uyan bir acı çekme kalıbına sokmaya çalışmaktan kaçınmayı tavsiye ederler. Bu çerçeveyi uygulamak için, ortaya koydukları yaklaşıma rehberlik eden birkaç ilke sunarlar. a) Acı kötü değildir. b) Acı çekmek varoluşsal bir meseledir. c) Acı çekmek ve gelişmek bir bütündür. d) Anlam bulmak, acı çekerken gelişmenin anahtarıdır. e) Acı çekerken gelişmek, devamlılığı olan bir süreçtir (s. 24-26). Bunlar, karanlığın evrelerinden geçen danışanlarla çalışırken danışmanı yönlendirecek ilkelerdir.

Yazarlar, “Gelişen Bir Yaşam” başlığıyla sundukları bölümde, gelişen bir yaşamın en önemli parçasının, gelecekteki acılara katlanmayı sağlayacak varoluşçu esnekliğin geliştirilmesi olduğunu söylerler. Onlara göre dinî inançlar, başkalarıyla ve doğayla kurulan ilişkiler ve çevreye yapılan yardımlar hayatın anlamının en önemli kaynaklarıdır ve bu nedenle danışanın ‘zihnini’, ‘kalbini’ ve ‘ellerini’ dikkate almak gerekmektedir (s. 152).

Dinin, çekilen acıların bir amacı olabileceği bağlamında hayata anlam katma gibi bir işlevi vardır. Danışanlar bazen Tanrı’nın acı çekmelerine nasıl izin verdiğini sorgulayabilmekte, ancak danışanların bu uyumsuzluklarla savaşmalarının ardından dinî başa çıkma, anlam oluşturmayı kolaylaştırabilmektedir. Bazı insanlar ruhsal bir teslimiyet yaşar ve Tanrı’nın, yaşamları için kendi farkındalıklarının dışında bir planı olduğuna inanırlar. Erdemler de, insanların tabiatında olan benmerkezci eğilimlerin üstesinden gelmelerine yardımcı olabilir. ‘Tevazu, bağışlayıcılık, minnettarlık, sabır, umut’ gibi erdemler acı çekmeye karşı verilen güçlü tepkilerdir (s. 163).

“Sonsöz” bölümünde yazarlar, gelişen bir yaşamın acısız olmayacağını belirtirler. Her ne yaşanırsa yaşansın danışmanların, insanların gelişen bir yaşam sürmelerine yardımcı olabileceklerinin altını çizerler. Hayat umulduğu gibi gitmediğinde, danışanların dinî inançlarını tartışarak *zihinsel yapıları*; sağlıklı ve gerçek ilişkiler geliştirmelerine yardımcı olarak *kalpleri*, erdemleri günlük yaşamla bütünleştirerek *elleri* için bir şifa kaynağı olunabileceği tezini savunurlar. Yazarlar, “*Anlamlı bir yaşam, ileride başımıza ne gelecek olursa*

olsun acı çekme ve gelişme cesareti ile damgalanmış, gelişen bir yaşamdır.” ifadesiyle çalışmayı sonlandırırlar (s. 171-172).

Din Psikolojisi alan yazınında ‘anlam arayışı’ ve ‘başa çıkma’ ile ilgili geniş kapsamlı bir literatürle karşılaşmak mümkündür. Bu çalışmalar “varoluşçu, hümanist, psikanalitik, davranışçı, akılcı-duygusal, gestalt, gerçeklik, fenomenolojik, transaksiyonel” ve bunların harmanlandığı “eklektik” psikolojik danışma kuramlarının bakış açısıyla yapılmıştır. Bu çalışmalara örnek mahiyetinde; ‘Ölüm ve Ölmek Üzerine’ adlı, ölümcül hastalık tanısı konmuş hastalar, bu hastaların yakınları ve bu hastaları tedavi etmek için çabalayan sağlık çalışanlarıyla yaptığı nitel çalışmasında Ross¹, kederin beş evresi olarak ‘Yadsıma, Öfke, Pazarlık, Depresyon ve Kabullenme’ aşamalarından bahseder. ‘Acı ve Tahammül’ adlı çalışmasında hayatın öngörülemeyen zorlukları karşısında insanların psikolojik açıdan ‘şok, şikâyet, şüphe, şükran ve şükür’ hallerinden geçtiğini söyleyen Doğanay², bu hallerin birbirini bir silsile şeklinde takip etmeyebileceğini, bu hallerin insan ruhunda yoğunluğu artıp azalabilen unsurlar gibi düşünülmesi gerektiğini söylemektedir. İncelediğimiz kitapta ulaşılan sonuçların ve verilen tavsiyelerin, Ross ve Doğanay’ın bulgularıyla benzerliği dikkat çekicidir. ‘Acı Çekme Cesareti’ adlı kitapta yazarlar, hayatın zorluklarına katlanabilmede okuyuculara farklı bir bakış açısı sunmuşlardır. Çalışmanın özgün tarafı, yazarların bizzat acıyı tecrübe etmiş kişiler olmalarıdır. Kitabın danışanlar ve manevî ve/veya psikolojik danışmanlar, öğretim üyeleri ve öğrenciler için faydalı olacağı söylenebilir.

Kaynakça

Doğanay, Süleyman. *Acı ve Tahammül*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.

Ross, Elisabeth Kübler. *Ölüm ve Ölmek Üzerine-Ölmekte Olan Kişilerin Doktorlara, Hemşirelere, Din Adamlarına ve Kendi Ailelerine Öğrettikleri*. çev. Banu Büyükkal. İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 1997.

Van Tongeren, Daryl R.-Van Tongeren Showalter Sara A. *Acı Çekme Cesareti -Hayatın En Büyük Krizlerine Yeni Bir Yaklaşım-*. çev. Damla Atamer. İstanbul: Okuyan Yayınları, 2021.

¹ Elisabeth Kübler Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine-Ölmekte Olan Kişilerin Doktorlara, Hemşirelere, Din Adamlarına ve Kendi Ailelerine Öğrettikleri*, çev. Banu Büyükkal (İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 1997).

² Süleyman Doğanay, *Acı ve Tahammül* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022).

Yazım Kuralları

Çalışmanızı gönderirken dergimizin ana sayfasında sağ taraftaki menüde bulunan telif hakkı formu sekmesine tıklayarak açılan sayfadan dergimizin telif hakkı formunu kopyalayıp doldurabilirsiniz. Telif hakkı formunun imzalı bir şekilde taranıp makale gönderme sürecinde sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Kilitbahir dergisi, altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir.

Değerlendirilmesi amacıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve şekil açısından gerekli koşulları karşılırsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanması için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar. Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

- Makaleler en az 5000, en çok 10000 kelimedenden oluşmalıdır.
- Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 12 puntoluk Times New Roman yazı tipi ve 1.5 satır aralığıyla sola dayalı olarak yazılmalıdır.
- Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.
- Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümüne uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunları küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir.
- Metnin en başında makalenin başlığı, başlığın altında yazar/yazarların adı, ORCID numarası, unvanı, e-mail adresi ve telefon numarası olmalıdır. Dizgi aşamasında telefon numaraları metne eklenmeyecektir.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

- Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.
- İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.

Kilitbahir dergisinin referans göstermede kullandığı format, İSNAD Atf Sistemi Versiyon 2'dir. İSNAD Atf Sistemine uygun olarak dipnot atf kullanılmalıdır.

Yayın aşamasının ilk adımı için makaleler Dergipark üzerinden gönderilmelidir. Başvurunun hemen ardından yazara makalenin teslim alındığına dair bir onay mesajı gönderilecektir. Eğer bu mesajı almazsanız veya bir sorunla karşılaşırsanız lütfen e-mail yoluyla ifd@comu.edu.tr üzerinden bizimle bağlantıya geçiniz. Kilitbahir dergisi yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu'nun imla kılavuzuna ve Kilitbahir'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanmalı ve gönderilmelidir.

İzinler

Eserlerinde daha önce başka yerde yayınlanmış metin, tablo, grafik gibi kısımlar bulunan ve telif hakkı bulunan yazar(lar)ın telif hakkı sahiplerinden izin almaları ve bunu başvurularına eklemeleri gerekmektedir. Bu tür izinler alınmadan yapılan yayın başvurularında, gönderilen eserin yazarın kendi eseri olduğu belirtilir.

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Kilitbahir dergisinin kullanıcıları (editör, yazar, hakem, bölüm editörü, okuyucu) yapılan tüm işlemlerde Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirtilen etik kurallara ve sorumluluklara uymak zorundadır. Bu etik kurallara ve sorumluluklar aşağıda da özetlenmiştir.

A. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisi, herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
2. Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
3. Editörler, Kilitbahir dergisine gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
4. Kilitbahir dergisi, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
5. Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
6. Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suiistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

B. YAYIN KURULUNUN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisine başvurusu yapılan her makaleden, Kilitbahir Dergisi Yayın Kurulu (Bundan sonra, "Yayın Kurulu") ve Editörler/Editör yardımcıları sorumludur.
2. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesini ve uygulanmasını sağlar.
3. Makalenin Yayın Kurulu'nca hakem sürecine alınması bir yayın taahhüdü anlamına gelmez. Yayın için hakem süreci olumlu sonuçlansa bile mutlaka Yayın Kurulunun ve Editörlerin/Editör yardımcılarının kararı gerekir.
4. Yayın Kurulu, akademik dürüstlüğü teşvik eder. Yayın Kurulu, yazılı eserlerin orijinalliğini, bu eserleri yayın öncesinde intihal önleme programı aracılığıyla denetleyerek teminat altına alır.
5. Yayın Kurulu, yayımlanmış makalelere ilişkin intihal ve suiistimal iddialarını her zaman incelemeye alır. Örneğin, bir yazar makalesinde başka çalışmalardan intihal yapmış, izin alınması gereken durumlarda izin almaksızın veya eksik bildirimle üçüncü şahısların telif materyalini kullanmışsa, Yayın Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili akademik kurumlara bildirme dâhil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

C. EDITÖRLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

Kilitbahir dergisinde editör ve alan editörleri, "Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors" ve "Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors" rehberlerinde belirtilen etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bu görev ve sorumluluklar aşağıda özetlenmiştir.

1. Editörlerin Okuyucu ile ilişkileri

Editörler yayınlanan çalışmalar hakkında okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve gereken cevapları ve işlemleri yapmakla yükümlüdür.

2. Editörlerin Yazarlar ile ilişkileri

1. Editörler makalenin özgün değerine, derginin amaçlarına ve etik kurallara dayanılarak makale hakkındaki kararını verir.
2. Makale özgün değeri yüksek, dergi amaçlarına ve etik kurallar dikkate alınarak hazırlanmış makaleyi değerlendirme sürecine almalıdır.
3. Editör ve bölüm editörü önemli bir gerekçe olmadığı sürece olumlu yöndeki hakem görüşlerini dikkate alması gerekir.
4. Yazarlardan gelen talep ve görüşlere geri bildirimler ile dönüş yapması gerekmektedir.

3. Editörlerin Hakemler ile ilişkileri

1. Atanacak hakemler makale konusuna uygun olarak seçilmelidir.
2. Hakem ile yazarlar arasında çıkar çatışması ve çıkar ilişkisi olmamasına özen göstermelidir.
3. Makale değerlendirme sürecinde hakemlere rehberlik etmesi ve talep ettiği bilgiyi sağlamakla görevlidir.

4. Editör körleme hakemlik sayesinde yazar ve hakemin kimlik bilgilerini gizlemekle yükümlüdür.
5. Hakemlerin makaleyi zamanında, tarafsız ve bilimsel olarak değerlendirmesi için gereken uyarıları ve tedbirleri alması gerekmektedir.
6. Dergimize hakemlik yapanların sayısını artırması yönünde gayret göstermelidir.

4. Editörlerin Danışma Kurulu ile ilişkiler

Editörler, makaleler hakkında danışma kurulunun görüş ve önerilerini dikkate alması gerekmektedir.

5. Editörlerin Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler makale hakkında alacağı kararlar dergi sahibi ve yayıncı kuruluştan bağımsız olmalıdır.

6. Editörlerin makaleyi yayına vermesi

Editörler; dergide yayına verilecek makalelerde dergi yayın ilkelerini, dergi amaçlarını ve uluslararası standartları gözetmekle sorumludur.

7. Kişisel verilerin muhafazası

Editörler makale yazarlarının rızası haricindeki kişisel bilgilerini üçüncü kişilere aktarmamakla sorumludur.

8. Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler makale içeriklerinde insan ve hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalar olması durumunda insan ve hayvan haklarını korumakla sorumludur. Etik kurul raporu alınması gereken çalışmalarda etik kurul onayı gönderilmemesi durumunda makaleyi reddetmekle sorumludur.

9. Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler dergiye gönderilen ve yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumakla sorumludur.

10. Editörlere gelen Şikayetler

Editörler hakem, yazar ve okuyuculardan gelen şikayetlere açık ve aydınlatıcı cevap vermekle sorumludur.

11. Çıkar çatışmaları ve ilişkileri

Editörler makalelerin tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirme süreçlerinin tamamlanması için yazarlar, hakemler ve üçüncü kişiler arasında oluşabilecek çıkar ilişkisi ve çatışmalarına karşı önlem almakla sorumludur.

D. HAKEMLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasal felsefesine bakmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.
2. Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkaları müzakere etmemelidir.
3. Hakemlerin; yazarlar, fon sağlayıcılar, editörler vb. gibi taraflar ile menfaat çatışması bulunmamaktadır.
4. Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.
5. Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.
6. Hakemler ayrıca, kendi bilgileri dahilindeki yayınlanmış diğer herhangi bir makale ile dergiye gönderilen metin arasında herhangi önemli bir benzerlik veya örtüşme ile ilgili olarak editörü bilgilendirmelidir.

E. YAZARLARIN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Yazarlar çalışmalarını özgün olarak hazırlar ve gönderir.
2. Yazarlar gönderdikleri makalelerde yapmış oldukları atıfların ve alıntılarının doğru ve eksiksiz olmasını sağlar.
3. Yazarlar gönderdikleri makalelerde çıkar çatışması olabilecek durumları belirtmeleri ve açıklamaları gerekir.
4. Editör, hakem ve bölüm editörü tarafından yazardan makalesine ait ham veriler talep edebilir. Bundan dolayı yazar makalesine ait ham verileri sunacak şekilde hazır bulundurulmalıdır.
5. Yazarlar, aynı çalışmayı herhangi bir başka dergide yayınlanmak üzere göndermemelidirler. Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eş zamanlı gönderilmesi etik olmayan bir davranış teşkil etmektedir ve kabul edilemez.

6. Başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak uygun referanslar verilmelidir. Yazarlar, çalışmalarının belirlenmesinde etkili olmuş yayınlara referans vermelidirler. Çalışma sürecinde kullanılan kaynakların tümü belirtilmelidir.
7. Finansal destek ile ilgili tüm kaynaklar açıklanmalıdır. Tüm yazarlar, çalışmalarının oluşturulması sürecinde yer alan çıkar çatışmasını ortaya koymalıdır.
8. Bir yazar, yayımlanmış bir makalesinde ciddi bir hata veya yanlışlık keşfedince, bu konuda dergi editörlüğüne vakit geçirmeksizin haber vermelidir. Bu durumda yazar, makalesini geri çekme veya makaleye dair bir düzeltme yayınlamada dergi editörlüğü ile işbirliği yapmakla sorumludur.
9. Yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

F. ETİK İLKELERE UYMAYAN DURUMUN EDİTÖRE BİLDİRİLMESİ

Kilitbahir dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen ifd@comu.edu.tr adresine e-posta yoluyla bildirin.

Not: Kilitbahir dergisi Etik Beyannameyi hazırlanırken; Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan “Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors” ve “Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors” rehberleri ile Theosophia Dergisi, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, KADER Kelam Araştırmaları Dergisi, Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, Uluslararası Dağcılık ve Tırmanış Dergisi ve Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın ve etik ilkelerinden yararlanmıştıdır.

İntihal Politikası

Yayın Kurulu tarafından belirlenen intihal/benzerlik oranı %24’tür. Bu oranı aşan yazılar hakem sürecine dahil edilmeden reddedilir.

İntihal kontrolü sırasında ilgili alan editörü, intihal/benzerlik kontrolü için üretilmiş programları kullanır ve sonuçları rapor halinde editöre sunar. İntihal/benzerlik kontrolü için kullanılan hizmet/program Çanakkale 18 Mart Üniversitesinin bünyesinde kullandığımız iThenticate adlı programdır. Detaylı bilgi için: <https://lib.comu.edu.tr/araclar/ithenticate.html>

Bu çalışma, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Lisanslama Politikası

Yazarlar, yayınlanma talebiyle dergiye yazı gönderdiklerinde, derginin telif hakları ve lisans politikasını kabul etmiş sayılırlar.

Yazarlar, yazarların telif hakkına sahip olduğu, ancak makalelerinde yayıncıya münhasır haklara lisans verdiği münhasır lisans sözleşmesini kabul eder.

Yazarlar patent, ticari marka ve diğer fikri mülkiyet haklarını (araştırma verileri dahil) elinde tutar.

Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Yazarlar, makalelerini, Kilitbahir dergisinin web sitesindeki sürümü kullandıkları sürece, ilgili son kullanıcı lisansı seçimlerinde (Kişisel Kullanım haklarıyla birlikte) üçüncü şahıslara izin verilen yollarla paylaşma veya yeniden kullanma hakkına sahiptir.

Yazarlar, makalelerin nasıl yeniden kullanılabilirliğini belirleyen bir lisans seçeneğine sahiptir. Bunlar, Creative Commons Attribution (CC BY) lisansını ve Creative Commons Türev Olmayan Ticari Olmayan (CC BY-NC-ND) lisansını içerir. Her iki lisans da yazarın makaleyi herhangi bir formatta kopyalayıp yeniden dağıtmasını sağlar. Makaleler ayrıca metin ve veri madenciliği amacıyla indirilebilir ve makalelerin alıntıları başka çalışmalarda kullanılabilir.



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.