

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN : 2564 - 7903 • Yıl / Year : 2023 • Sonbahar / Fall • Sayı / Issue : 12



TRAKYA
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Journal of Islamic Studies

Yıl / Year: 2023 – Sonbahar / Fall – Sayı / Issue: 12



ISSN: 2564-7903

Dergimizin Tarandığı Veritabanı ve İndeksler:



RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi | Journal of Islamic Studies

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Kapsam | Scope: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları, Balkan Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies, Balkan Studies

Periyot | Period: Yılda 2 Sayı (30 Nisan & 31 Ekim) / Biannual (30 April & 31 October)

Yayın Dili | Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça & Arnavutça & Boşnakça / Turkish & English & Arabic & Albanian & Bosnian

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi Uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Rumeli Journal of Islamic Studies is a international peer-reviewed academic journal.

Yayıncı / Publisher

Trakya Üniversitesi Matbaası
Edirne Teknik Bilimler MYO Sarayıçı Yerleşkesi Edirne, TÜRKİYE

Amblem ve Kapak Tasarımı | Emblem and Cover Design

Dr. Ömer Kasım Kahya

Grafik Tasarım ve Mizanpaj | Graphic Design and Layout

Dr. Mücahit Karakaş

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC). Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in Rumeli Journal of Islamic Studies belongs to the authors.

İletişim | Communication

Dr. Fatih Şabani

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne- TÜRKİYE

Tel: 0 284 235 68 99 Fax: 0 284 235 08 87

rumelislam@trakya.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/rumeli>

<https://rumeli.trakya.edu.tr/>

RUMELİ
İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

SAHİBİ | OWNER

Trakya Üniversiteler Birliği İlahiyat Fakülteleri Adına
Prof. Dr. Ali Öztürk
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Dr. İtir Rruğa
rrugailir@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS

Dr. Halil İbrahim Kaygisiz
hibrahimkaygisiz@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Feim Gashi

feimgashi@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Yakup Bıyıkoglu

ybiyikoglu@nku.edu.tr / Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Nurullah Koltas
nurullahkoltas@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

REDAKSİYON / REDACTION

Dr. Mustafa BarıŐ

mustafabaris@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Enes Eryılmaz

enes.eryilmaz@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Zehra Gözütok Tamdoğan

ztamdogan@klu.edu.tr / Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi



Basım Tarihi / Printing Date

Ekim / October - 2023



<https://rumeli.trakya.edu.tr/> / <https://dergipark.org.tr/rumeli>



rumelislam@trakya.edu.tr / [rumeliislam@rumeliislam](https://twitter.com/rumeliislam)

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ | LINGUISTIC EDITORS

Arnavutça | Albania

Dr. Feim Gashi
feimgashi@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Dr. İtir Rruqa
rrugailir@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Boşnakça | Bosnian

Dr. Emina Sadikovic
eminasadikovic@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Seyfettin Haruni
seyfettinharuni@sakarya.edu.tr
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arapça | Arabic

Dr. Nefise Zehra Kalkancı
nzehrakalkanci@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Arş. Gör. Yusuf Buharı
ybuharı@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Öğr. Gör. Mahmoud Saad Eddin
Shaban
msshaban@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

İngilizce | English

Dr. Nurullah Koltas
nurullahkoltas@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet Bilal Yamak
mehmetbilalyamak@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arş. Gör. Sümeyra Turan
skoksal@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Studies

Arş. Gör. Sezgin Elmalı
sezginelmali@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Dr. Mehmet Bilal Yamak
mehmetbilalyamak@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Vezir Harman
vharman@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Dr. Mustafa Necip Yılmaz
mnecipyilmaz@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Dr. Enes Eryılmaz
enes.eryilmaz@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Ramazan Turan
rturan@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Dr. Habibe Kazancıoğlu
habibekazancioglu@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Uğur Alkan
ugur.alkan@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Fatih Köse
fkose@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

**Uluslararası Danışma Kurulu /
International Advisory Board**

- Dr. Adem Apak (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Çapku (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Faruk Güney (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ali Öztürk (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Bekir Zakir Çoban (Ege Üniversitesi)
- Dr. Fatih Yakar (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Fareddin Ebibi (Üsküp Üniversitesi)
- Dr. Habibe Kazancıoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Halim Işık (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Hasan Coşkun (Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi)
- Dr. Hasan Maçın (Adıyaman Ü Üniversitesi)
- Dr. İlyas Çelebi (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. İrfan Morina (Priştine Üniversitesi)
- Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Dalkılıç (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Kenan Şahin (Ordu Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Talha Boyalık (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Ümit (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Muhammed Coşkun (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Murat Sula (Trabzon Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Şentürk (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Özli (Fırat Üniversitesi)
- Dr. Nazar Omran (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Aydın (Amasya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Altaş (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Ömer Soner Hunkan (Trakya

- Üniversitesi)
- Dr. Özkan Öztürk (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Seyfullah Efe (Ege Üniversitesi)
- Dr. Siham Mevid (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Süheyl Ünal (Ege Üniversitesi)
- Dr. Tuba Yıldız (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Yasemin Sarı (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Vezir Harman (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)

**Uluslararası Yayın Kurulu /
International Editorial Board**

- Dr. Abbas Jahjai (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Almir Fatić (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Behlül Kanaçi (Karadağ İslam Birliği)
- Dr. Enver Gicic (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Üzümcü (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Erkan (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Fatih Köse (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Mensur Nuredin (Uluslararası Vizyon Üniversitesi)
- Dr. Mesut İdriz (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Muhammet Altaytaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Koltaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Safvet Halilović (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Sefer Hasanov (Sofya Yüksek İslam Ens.)
- Dr. Selami Şimşek (Gümüşhane Üniversitesi)
- Dr. Sulejman Topoljak (Bihac Üniversitesi)
- Dr. Şukriya Ramiç (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Üzeyir Durmuş (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. The names of the reviewers have been hidden and not published.

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI | OPEN ACCESS POLICY

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies provides immediate open access to its content

Editörden...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

Kıymetli araştırmacılar ve değerli okuyucular,

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergimiz 2018 yılından itibaren yayın kalitesinden, ilkelerinden ve etik değerlerden ödün vermeden Nisan ve Ekim aylarında başarılı bir şekilde tüm sayılarını yayınlarak yoluna devam etmektedir. Bu başarıyı nasip eden Yüce Rabbim'e sonsuz hamd olsun. Sevgili Hz. Peygamberimiz'e (s.a.v), Onun sevgili Ailesine ve Ashâbına salât ve selâm ederiz.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nin 12. sayısıyla yeniden beraberiz. Dergimize gönderilen her bir çalışmanın ön inceleme ve intihal taraması titizlikle yapılmaktadır. Bu adımdan sonra çalışmalar alan editörlerine gönderilir ve onların değerlendirmeleri sonucu kör hakemli bir şekilde alanın uzmanlarına gönderilir. Bu sayımızda da dergimize gönderilen çok sayıda çalışma olmuştur. Söz konusu çalışmalardan süreci başarı ile tamamlayan makalelerimiz ve sıralamaları şu şekildedir;

Engin CHERİM (Engin Kerim), *Romanya'daki Kur'an Meallerinin Kur'an Çeviri Kriterleri Açısından Değerlendirilmesi*,

Bilal Raşıdoğlu, *XVI. Yüzyılda İştip Kazasının Nüfusu Be Etnik Yapısı*,

Abdullah Taha İMAMOĞLU, Özkan ÖZTÜRK, *İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi Ve İşârî Yorumları*,

Muhammed KARAOSMAN, *Kur'an'da Ruhani Varlıkların Mahiyeti: Mealler Üzerinden Bir İnceleme*,

Esra İRK, *Sosyo-Psikolojik Ve Dinî Açıdan Nefret Duygusu Üzerine Bir Değerlendirme*,

İbrahim BAYRAM, *Kadere Kelâmî Ve Tasavvufî Bir Bakış: Abdullah El-İsfahânî Örneği*,

Hasan Özket, *Mütakellimîn Metodunun Kavramsal İç Bütünlüğü*,

Halil ORTAKCI, *Güney Arabistan Yazıtlarının Tarihsel Gelişimi Ve Temel Özellikleri*,

Ahmet BAYINDIR, *Basitlik İlkesinin Düşünce Üzerindeki Etki Potansiyeli (Doğalcılık, Protestanlık Ve Selefî(cil)lik Bağlamında)*.

Dergimizin on ikinci sayısının oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden değerli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve başta editör yardımcılarımız olan kıymetli Dr. Öğr. Üyesi Feim GASHİ ve Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca dergimizin değerli dil ve alan editörlerine, sekreteryaya, mizanpaj, redaksiyon ekibimize ve teknik desteklerini esirgemeyen Arş. Gör. Dr. Halil İbrahim DELEN'e çok teşekkür ederim. Gelecek sayımızda görüşmek üzere...

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Articles

- Romanya'daki Kur'ân Meallerinin Kur'ân Çeviri Kriterleri Açısından Değerlendirilmesi** 10
Analysis Of Romanian Quran Translations In Terms Of Qur'an Translation Criteria
Enghin CHERİM
- XVI.Yüzyılda İştip Kazasının Nüfusu Ve Etnik Yapısı** 36
Population and Ethnic Structure of Shtip District in the 16th Century
Bilal Raşidoğlu
- İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi Ve İşârî Yorumları** 52
The Hadith of Zıllullâh And Its Symbolic Interpretations in Terms of Islamic Political Thought
Abdullah Taha İMAMOĞLU - Özkan ÖZTÜRK
- Kur'ân'da Ruhani Varlıkların Mahiyeti: Mealler Üzerinden Bir İnceleme** 79
The Nature Of Spiritual Beings In The Qur'an: A Review On Meals
Muhammed KARAOSMAN
- Sosyo-Psikolojik Ve Dinî Açıdan Nefret Duygusu Üzerine Bir Değerlendirme** 93
Evaluation of the Feeling of Hatred from Socio-Psychological and Religious Perspective
Esra İRK
- Kadere Kelâmî Ve Tasavvufî Bir Bakış: Abdullah El-İsfahânî Örneği**..... 114
A Theological and Sufistic Perspective on Destiny: The Case of ' Abdallâh al-İsfahânî
İbrahim BAYRAM
- Mütakellimîn Metodunun Kavramsal İç Bütünlüğü** 141
The Conceptual Internal Integrity of The Mutekellim's Method
Hasan Özket
- Güney Arabistan Yazıtlarının Tarihsel Gelişimi Ve Temel Özellikleri** 159
Historical Development And Basic Characteristics Of South Arabian Inscriptions
Halil ORTAKCI
- Basitlik İlkesinin Düşünce Üzerindeki Etki Potansiyeli (Doğalcılık, Protestanlık Ve Selefî(cil)lik Bağlamında)**..... 178
Potential Impact of the Principle of Simplicity on Thought (In the Context of Naturalism, Protestantism and Salafism)
Ahmet BAYINDIR

Araştırma Makaleleri / Articles

ROMANYA'DAKİ KUR'ÂN MEALLERİNİN KUR'ÂN ÇEVİRİ KRİTERLERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Geliş Tarihi : 10 Temmuz 2023

Kabul Tarihi : 17 Ağustos 2023

Enghin CHERİM**

Öz

Romanya gibi Müslüman olmayan ülkelerde yaşayan ve Arap diline hâkim olmayan kimseler için Kur'ân tercümelerinin hayati bir öneme sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Zira bu ve benzeri ülkelerde yaşayan insanlar, İslâm'ın kaynağına ve mesajlarına ancak tercüme ve bu konuda yapılmış çalışmalar vasıtasıyla ulaşabilmektedir. Bu durum bölgede yaşayan gayri müslim nüfus için de geçerlidir. Nitekim Kur'ân tercüme yöntemleri üzerinden yapılan bir okuma sonucunda Müslüman olmayan kişi İslâm'ı kabul etmese dahi bunun sonucu olarak ya İslâm diniyle ilgili olumlu kanaatleri oluşmakta ya metinle yeterli ünsiyet kuramadığından Kur'ân tercümesini etraflıca okumaktan imtina etmekte ya da metne bir daha geri dönmek üzere kısa sürede ilgili meal çalışmasını rafa kaldırmamaktadır. Bu araştırmada, “Kur'ân nasıl bir kitaptır? Doğru bir Kur'ân tercümesi nasıl yapılır? Mütercim bu hususta hangi kriterlere dikkat etmelidir? Hangi tercüme metodu kullanılmalıdır? Kur'ân'ın tercümesi herhangi bir kitabın tercümesine benzer mi?” gibi sorular temelinde başarılı bir Kur'ân tercümesini mümkün kılacak kriterler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için de Romence Kur'ân tercümelerinden seçilen örnek metinlerden hareketle bu kriterlerin hangisine ne ölçüde riayet edildiğini göstermek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân Mealleri, Tercüme Teknikleri, Romence Kur'ân Mealleri.

ANALYSIS OF ROMANIAN QURAN TRANSLATIONS IN TERMS OF QUR'AN TRANSLATION CRITERIA

Abstract

It should be emphasised that Quranic translations are of vital importance for people living in non-Muslim countries such as Romania who do not have a command of the Arabic language. Because people living in these and similar countries can only access the source and messages of Islam through translations and studies on this subject. This is also true for the non-Muslim population living in the region. As a matter of fact, even if a person does not accept Islam as a result of reading through Quran translations, as a result of this, either his/her positive opinions about Islam are formed, or he/she refrains from reading the Quran translation in detail since he/she cannot establish sufficient familiarity with the text, or he/she does not shelve the related translation study in a short time so as not to return to the text again. In this research, “What kind of a book is the Qur'an? How to make an academic Qur'an translation? Which criteria should the translator pay attention to in this regard? Which translation method should be used? Is the translation of the Qur'an similar to the translation of any book?” On the basis of questions such as these, it has been tried to determine the criteria that will make a successful translation of the Quran possible. For this purpose, it is aimed to show the extent to which these criteria are respected with the sample texts selected from Romanian Quran translations.

Keywords: Qur'an Exegesis, Qur'an Translations, Qur'an translation techniques and method, Romanian Qur'an Translations.

* Bu çalışma, Maramara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan “Romence Kur'ân çalışmaları ve Romence Kur'ân Tercümelerinin Değerlendirilmesi” isimli doktora tezinden faydalanarak hazırlanmıştır.

** Dr. Enghin CHERİM (Engin Kerim), e.cherim@gmail.com, **ORCID ID:** 0009-0002-0814-0641,

DOI: 10.53336/rumeli.1325488.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Cherim, Enghin. “Romanya'daki Kur'ân Meallerinin Kur'ân Çeviri Kriterleri Açısından Değerlendirilmesi”. *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* / 12 (Ekim 2023): 10-35.

Copyright © CC BY-NC 4.0

Giriş

Tercüme faaliyeti çok boyutlu ve her yönüyle özen göstermeyi gerektiren hassas bir iştir. Bu nedenle çevirisi yapılacak metnin dili, içinde şekillendiği terminoloji ve temel hususiyetleri/spesifik özellikleri kadar hedef dile hâkimiyet yahut bu dildeki yetkinlik de büyük önem arz etmektedir. Bu yönüyle mütercim, her halükârda zor bir işe soyunmaktadır. Hele ki tercümesi yapılacak metin Kur'ân yani on dört asır önce Allah tarafından vahyedildiğine inanılan, belirli mesajlar taşıyan ve tarihsel süreçte metinleşen kutsal bir kitap olunca tercüme faaliyetinin hiç de kolay bir iş olmadığı ortadadır. Zira bir dine, onun tarihe ve topluma mal olmuş tecrübesine de kaynaklık eden yönüyle Kur'ân mesajının salt çeviriyle hedef dile aktarılarak doğru anlaşılması oldukça güçtür. Öyle anlaşılıyor ki tarihî süreç içerisinde Kur'ân tercümesine yer yer cevaz verilmemesinin altında yatan temel gerekçe de bu olmuştur. Başka deyişle, Kur'ân metninin tercümesi için belli bir vasatın oluşmamasının yanı sıra onun anlamını başka dillere doğru bir şekilde aktarmaya yönelik elverişli bir tercüme metodunun bulunmayışı da Kur'ân'ın tercüme edilmesi hususunda çekinceler yaratmıştır. Bilhassa hedeflenen şey birebir, lafzî veya harfî tercüme olunca cevaz verilmeme sebebi daha da anlaşılır olmaktadır. Bununla birlikte, Kur'ân'a yönelik bir çeviri girişiminin salt tercümeden ziyade bir anlama uğraşısı olduğunu ifade etmek mümkündür. En azından bu uğraşın önemli bir boyutunu anlama faaliyeti teşkil eder diyebiliriz. Dolayısıyla Kur'ân tercümesine girişen biri, bunun için en başta doğru bir yöntem benimsemelidir.

Kur'ân tercümesinin cevazına dair tartışmalar büyük oranda geçmişte kalmakla birlikte bugün daha çok tercüme yöntemi ve tekniklerinin tespiti önemli bir problem alanı olarak karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte bu problemi aşmaya yönelik ilmî, kuşatıcı ve herkesin mutabık kalacağı bir yöntemin geliştirilmiş olduğunu söylemek zordur. Bu minvalde, burada Kur'ân tercümesinde dikkat edilmesi gereken temel kriterleri tespit etmeye çalışarak konuya katkıda bulunmak ve Romence Kur'ân tercümelerini bu kriterlere göre incelemek hedeflenmektedir.

Hemen ifade edilmelidir ki, söz konusu kriterler sadece Romence Kur'ân tercümeleri için değil, Kur'ân-ı Kerim'in çevrilmesinde dikkat edilecek genel kurallar olmaları hasebiyle her dildeki mealler için geçerlidir. Bize göre başarılı bir meal hazırlamak da ancak bu kriterleri gözetmekle mümkündür. Başarılı bir Kur'ân tercümesi için dikkate alınacak kriterlerin neler olduğu sorusunun cevabı ise Kur'ân'ın hususî özelliklerinde saklıdır. Zira Kur'ân'ın ne olduğu hususu sarîh bir biçimde vuzuha kavuşturulmadıkça bu soruya cevap vermek mümkün olmayacaktır.

Bilindiği üzere Kur'ân, belli bir tarih aralığında (M. 610-632) Mekke-Medine bölgesindeki insanlara yine onların dilinde (Arapça), şifahî ve parça parça okunan ilâhî bir mesajdır. Bu noktada Kur'ân'ın yazılı bir metin olarak indirilmediği özellikle vurgulanmalıdır. Çünkü yazılı bir metnin tüm özelliklerini sözlü bir hitapta bulmak güçtür. Nitekim sözlü metnin özellikleri dikkate alınmadığı takdirde-özellikle Batılılar tarafından dile getirilen- Kur'ân metninde iç bütünlüğün olmayıp çelişkiler barındırdığı, azımsanmayacak ölçüde tekrarların bulunduğu, kompozisyonunda bir mantık silsilesi bulunmadığı, kronolojik

ve sistematik bir tertibinin olmadığı ve zaman zaman sûre içi bütünlüğü ihlal eden âyetlerin bulunduğu şekilde tenkitlerle karşılaşılmaktadır.¹

O halde mütercimın görevi salt kavramları hedef dile aktarmakla tamamlanmış olmamaktadır. O, en başta Kur'ân'ın şifahi bir hitap olduğunu göz önünde bulundurarak âyetlerin kendi içinde ve sûrelerin birbiri arasındaki irtibatlarını; ne zaman, kime, ne söylediğini tespit etmek durumundadır. Çünkü Kur'ân'ın ilk dönem muhatapları ve nüzul ortamı dikkate alınmadan yapılan tercümelemler hem afakî yorumlara sebebiyet verebilmekte hem de türlü yanlış anlamalara yol açabilmektedir.² Bu noktada denebilir ki, ilkin âyetlerin ne dediğini yani bağlam ve muradını belirlemeden girişilen her çeviri çabası, ortaya konacak tercümenin de anlam sorunlarıyla malul olması sonucunu doğuracaktır. Bu yaklaşım biçimi, en başta, Kur'ân gibi bir kutsal metnin temel hususiyetini ihmal etmek anlamına gelecektir. Zira o, ilk muhataplarına anlaşılır bir mesaj iletmiş, onlar da bunu anlamış ve uygulamışlardır.

Dolayısıyla başarılı bir Kur'ân tercümesi; sözcüklerinin anlamlarını tarihî ve metinsel bağlamlarında tespit ederek, âyetleri nüzûl çerçevesinde anlayarak ve son olarak da âyetlerde iletmek istenilen mesajları hedef dile aktararak mümkün olabilir. İşte bu düşünce uyarınca başarılı bir Kur'ân tercümesi için Kur'ân'ın "sözcük, cümle ve anlam yapısını" esas alan üç temel kriterin dikkate alınması gerekir diye düşünüyoruz.

Kur'ân tercümesiyle ilgili bu üç kriter aslında birbirine bağlıdır ve temel fonksiyonu orijinal anlamı ortaya çıkarmaktır. Zira hem Kur'ân sözcüklerinin anlamlarının tespiti hem de âyetleri tarihî bağlamlarına göre tercüme etmek ancak anlam eksenli tercüme tekniği sayesinde mümkündür. Ayrıca söz konusu kriterler hem tercüme tekniğiyle ilgili hem de mütercimın tercüme faaliyeti esnasında uygulayacağı metotla ilgilidir. Bu anlamda Kur'ân kavram ve cümlelerinin özgün anlamlarının tarihsel ve metinsel bağlam içinde tespit edilmesi doğrudan tercüme metoduyla ilgili bir husus olup tefsirî tercüme veya anlam eksenli tercüme de bu tarz çeviri tekniklerinden birini³ teşkil etmektedir.

Tespitlerimize göre, tarihsel süreçte Romence dilinde dört tam tercüme ve iki kısmî tercüme yapılmıştır. İlk Kur'ân tercümesi girişimi, Dimitrie Bolintineanu'ya (1819-1872) aittir. Bolintineanu, 1848 yılında Kur'ân'ı tercüme etmeyi düşünmüş ancak bilinmeyen nedenlerden dolayı bunu gerçekleştirememiştir. İlk Kur'ân tercümesi ise tam olmamakla birlikte 1884 yılında Bernard Souffrin tarafından yayımlanmıştır. Daha sonra, 1912 yılında Silvestru Octavian Isopescu tarafından ilk tam Kur'ân tercümesi gerçekleştirilmiştir. Müslümanlar tarafından hazırlanan ilk Kur'ân tercümesi ise Liga İslamică'nin komisyon çalışması neticesinde 1997 yılında yapılmıştır. Bükreş Üniversitesi Arapça Bölümü Profesörü George Grigore, hazırladığı doktora tezinin arkasından 2000 yılında kendi Kur'ân tercümesini yayımlamıştır. Günümüze yakın, tespit edebildiğimiz son Kur'ân tercümesi ise 2003 yılında Mustafa Ali Mehmet tarafından hazırlanmıştır.

¹ Ömer Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'ân Çevirisi", 2. *Kur'ân Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 262-266.

² Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesaj – Özlü Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Fikir Yayınları, 2013), 24.

³ Bkz. Zülfikar Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümelemleri - "Aziz Kur'ân ve İnsanlığa Son Çağrı" Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 115.

İşte bu makalede Romence Kur’ân tercümelerini söz konusu kriterlere göre örnek bazlı incelemek ve hangisine ne ölçüde riayet edildiğini göstermek amaçlanmaktadır. Bunun için de bahsedilen üç kriter müstakil birer başlık halinde incelenecektir.

1. Kur’ân Sözcüklerinin Anlamlarının Tespit Edilmesi

Başarılı bir Kur’ân tercümesi için en önemli kriterlerden biri, Kur’ân’ın temel birimlerini oluşturan sözcüklerin vahyin nâzil olduğu ortamdaki aslî mânalarını tespit etmektir. Çünkü Kur’ân sözcükleri ilkin mezkûr çevre ve koşullar ile cari Arap kültürü bağlamında kavramlaşmıştır.⁴ Bununla birlikte söz konusu kavramların zaman içinde kazandıkları ıstilahî anlamlardan (terim) mümkün oldukça uzak durulmalı⁵ ve verilen mânanın nüzûl ortamına uygun bir muhtevayı yansıtmasına özen gösterilmelidir.⁶ Zira sözcükler zamanla yeni anlamlar kazanarak zenginleşebilir ya da anlam kaybına uğrayabilirler. Mesela *nesih* kavramı, asırlar boyu süren ve kronikleşen anlam krizleri yüzünden çok önemli işlevlerini kaybettiği gibi, amacı dışında olumsuz roller yüklediği için başka birçok âyetin anlaşılmasını gölgelemiş ya da ilâhî hükümlerin saf dışı edilmesi yönünde yorumlanmıştır.⁷ Diğer yandan hem lafzî hem de ıstilahî anlamı bulunan *salât*, *zekât*, *fitne* ve bunlara benzer kavramları, Kur’ân’ın bütününde tek bir mânaya gelecek şekilde tercüme etmekten mümkün merteye uzak durulmalı,⁸ birkaç mânayı taşıyabilecek kavramlara (vücûh) anlam verilirken, siyaka uygun bir anlam verilmelidir.⁹ Örnek vermek gerekirse, Kur’ân’da farklı bağlamlara göre farklı mânalara delalet eden ve dolayısıyla içinde bulunduğu bağlam dikkate alınarak çevrilmesi gereken kavramlardan birisi *takva* ve türevleridir.¹⁰ Dolayısıyla, bir kavram ya da cümlenin anlaşılmasında birkaç ihtimal varsa, en güçlü görüneni esas alınarak ihtimaller teke indirilmeli, “O da olur bu da olur.” gibi bir düşünceden ziyade, olanın ortaya çıkarılmasına gayret edilmelidir.¹¹ Şu özellikle belirtilmelidir ki, benzer siyak çerçevesinde kullanılan aynı kavram ve deyimlere aynı mânâ verilmeye özen gösterilmelidir.¹² Zira Kur’ân bir bütündür. Dolayısıyla mütercim bir âyeti çevirirken Kur’ân’ın bütünlüğünü göz önünde bulundurmalıdır. Ayrıca bazı kavramların hakikî anlamıyla, bazılarının mecazi anlamıyla; yine bazılarının ise deyimse kalıplar içerisinde geçtiği bilinmelidir.¹³

1.1. Bir Örnek Olarak “Cihad” Kavramı

Kur’ân bağlamında çok fazla tartışılan ve özellikle Batı dünyasında İslâm denilince ilk akla gelen kavram hangisidir sorusuna hiç şüphesiz ki *cihad* diye cevap verilebilir. Nitekim Batılı araştırmacılar “cihad” olgusuyla ilgili yaklaşımlarında son derece sübjektif bir tutum benimsemekte ve çoğunlukla onu “mukaddes savaş” (holy war, guerre sainte) şeklinde

⁴ Dücane Cündioğlu, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 19.

⁵ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân Gereçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 20.

⁶ Murat Sülün, *Kur’ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2015), 476.

⁷ Tuncer Namlı, *Kur’ân Aydınlığı Kronolojik Kur’ân Meali* (Ankara: Fecir Yayınları, 2016), 21.

⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Gereçeli Meal-Tefsir*, 24.

⁹ Sülün, *Kur’ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?*, 476.

¹⁰ Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 25.

¹¹ Sülün, *Kur’ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?*, 477.

¹² Sülün, *Kur’ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?*, 476.

¹³ Fatih Tiyek, *Kur’ân’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 346-347

çevirmektedirler.¹⁴ Bu tür çeviriler Romence Kur'ân tercümelere başta olmak üzere Batılılar tarafından hazırlanan Kur'ân tercümelerinde fazlasıyla görülmektedir.

Cihad âyetleri'nin Romence Kur'ân tercümelerindeki durumunu incelemeye önce hemen ifade edilmelidir ki *cihad* kavramı Arapça'da "güç ve gayret sarf etmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmak" mânasındaki *cehd* kökünden türemiştir.¹⁵ Ne var ki, zamanla¹⁶ bu kavram ıstilahî mânada kullanılmaya başlamış ve "dış düşmanlara karşı mücadele vermek" anlamı kazanmıştır. Dolayısıyla kavram hem lügavî hem de ıstilahî mânalarıyla kullanıldığı için doğru mânayı tespit etme görevi mütercime düşmektedir. Üstelik daha önce de söylediğimiz üzere, mütercim Kur'ân kavramlarının özgün anlamlarını kendi tarihî bağlamında ve nâzil olduğu şartlar içerisinde belirlemelidir. Ayrıca söz konusu kavramların anlamı, geçtiği metin içindeki bağlamı göz önünde bulundurularak belirlenmelidir. Dolayısıyla hem lafzî hem de ıstilahî boyutları açısından *cihad* vb. kavramlara, bulunduğu siyaka/bağlama uygun bir anlam verilmelidir.

Kur'ân'ın bütününe bakıldığında cihad kavramının kullanıma bağlı olarak birçok farklı anlam taşıdığı görülecektir. Nitekim kâfirlere boyun eğmeyip kendilerine karşı Kur'ân'la güçlü bir cihadın yapılmasını emreden âyet ile (el-Furkân 25/52) Allah'ın rızasını elde etmek için cihad edenlere O'na ulaştıracak yolların gösterileceğini vaad eden âyette (el-Ankebût 29/69) kavramın "savaş" anlamına gelmediği açıktır. Ayrıca münâfıkların savaşı gerektiren herhangi bir hükmün bulunmamasını ve fiilen de onlara karşı hiçbir zaman savaşa başvurulmamasını göz önüne alan müfessirler, "Ey Peygamber! Kâfirlere ve münâfıklarla *cihad* et." (et-Tevbe 9/73) meâlindeki âyette geçen cihadın hem kâfirlere karşı gerektiğinde savaşmayı hem de münâfıklara karşı onları İslâm'a kazandırmak için delil serdetme, sertlik gösterme, gerekirse azarlama gibi silahla savaş dışında bazı yollara başvurmayı ifade ettiğini bildirmişlerdir.¹⁷

Burada şu ifade edilmelidir ki, Kur'ân'da savaşa izin verildiğini ifade eden ilk âyet inmeden önce *cihad* sözcüklerinin tamamı lafzî anlamında kullanılmıştır. Dahası, Mekki sûrelerde geçen bütün *cihad* kullanımlarının anlamı "Allah yolunda gayret göstermek, güçlülere göğüs germek, kâfirlere boyun eğmeden Kur'ân'a dayanarak onlara karşı direnmek" merkezinde toplanmaktadır.

Hülâsa, *cihad* kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de muhtelif anlamlarıyla kullanılmış ve dolayısıyla her geçtiği yerde fiziksel mücadeleden/savaştan bahsetmemektedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de, "iki grup arasında meydana gelen silahlı çatışma" anlamındaki savaş için *harb* (el-Mâide 5/64; el-Enfâl 8/57; Muhammed 47/4) ve *kıtâl* kavramlarıyla bunların türevleri kullanılmıştır (mesela bk. el-Bakara 2/190-191, 193; en-Nisâ 4/74-76; et-Tevbe 9/12-13).¹⁸

¹⁴ Ahmet Özel, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 7/528.

¹⁵ Bkz. el-Ferâhidî, *Kitâbu'l- Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâ'î, I-VIII (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 3/386; el-Kazvîni, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, I-VI (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/486; er-Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, nşr. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1412H), 208.

¹⁶ Kur'ân'da savaşa izin verildiğini ifade eden ilk âyet (el-Hac 22:39) Medine'de nâzil olan sûreler arasında yer almaktadır.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâr İhyâu't- Turâsi'l Arabî, tsz.), 16/135.

¹⁸ Özel, "Cihad", 272.

Netice itibariyle Kur'ân tercümesine girişen birinin kavramların özgün anlamlarını tarihî ve metinsel bağlamlarından hareketle tespit ederek tercümeyle başlaması olmazsa olmaz bir husus ve sorumluluktur. Cihad kavramıyla ilgili bu genel çerçeveyi çizdikten sonra, bu bölümde Kur'ân'da farklı mânalarda kullanılan cihad kavramının Romence Kur'ân tercümelerinde yer alan çevirilerini inceleyerek mütercimlerin bu konuyla ilgili görüş ve yorumlarını sunmayı amaçlamaktayız. Tespitlerimize göre Kur'ân'da cihad kavramı dört mânada geçmektedir:

1.1.1. Kur'ân Tebliğinde Çaba Sarfetmek

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا (الفرقان: ٥٢)

Furkan Sûresi 52. âyetin Türkçe çevirisi:

“O halde, inkârcı nankörlere itaat etme ve var gücünle cihad et onunla (yani, Kur'ân'la)...”¹⁹

Tercümeyi Hazırlayan	Romence Orijinal Metni	Türkçe Çevirisi
S.Octavian Isopescu	Deci, nu asculta de cei necredincioși, ci te luptă împotriva lor, împreună cu el, cu luptă mare.	Kâfirlere uyma, onlara karşı, onunla beraber büyük bir mücadele göster.
George Grigore	Nu da ascultare tăgăduitorilor, ci luptă* împotriva lor cu tărie. <i>Dipnot:</i> *Luptă, gahid: rădăcina gahada cu sensul principal de a face eforturi, a se strădui, are conotație de luptă interioară și exterioară pentru întărirea regatului lui Dumnezeu în fața necredincioșilor.	İnkârcılara uyma, bilakis onlara karşı büyük bir mücadele* ver. <i>Dipnot:</i> *Mücadele, <i>câhid</i> : <i>Cehade</i> kökünden, temel anlamı “çaba göstermek” olup kâfirler karşısında Tanrı'nın krallığının güçlenmesi için iç ve dış mücadele etmeyi ifade eder.
Liga Islamică	Nu da ascultare necredincioșilor și luptă împotriva lor cu el*, în lupta neslăbită! <i>Dipnot:</i> *Cu Coranul și cu Adevărul care ți-a fost revelat.	Kâfirlere uyma, onlara karşı onunla* olanca gücünle mücadele et. <i>Dipnot:</i> *Kur'ân ve size indirilen Gerçek ile.

¹⁹ Âyetlerin Türkçe mealleri Murat Sülün'ün çalışmasından iktibas edilmiştir (Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Çağrı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2012).

M. Ali Mehmet	<p>Deci, Tu să nu dai ascultare necredincioşilor! Şi luptă cu acesta* împotriva lor, printr-o luptă mare!</p> <p><i>Dipnot:</i> *Cu Coranul.</p>	<p>Dolayısıyla, Sen, kâfirlere uyma! Ve onlara karşı onunla* büyük bir mücadele ver.</p> <p><i>Dipnot:</i> *Kur'an'la.</p>
----------------------	--	--

Furkan Sûresi Mekke döneminde inmiş olup konjonktür itibariyle Hz. Peygamber savaş anlamına gelen *kıtal* ile değil, *cihad* ile emredilmiştir.²⁰ Dolayısıyla bu âyetteki *câhid* ve *cihad* (وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا) kavramları, kâfirlere itaat etmemenin yanı sıra onlara “Kur'an'ı anlatmayı”, başka deyişle, onlarla Kur'an'ı merkeze alarak mücadele etmeyi ifade etmektedir. Netice itibariyle, buradaki maksat, Kur'an'ın mesajını anlatmaktır ve bu da en büyük cihaddır.²¹

Romence tercümelere gelince; mütercimlerin tamamının *cihad* kavramını, ilk mânası “fiziksel mücadele/çatışma” olan *luptă*²² sözcüğüyle çevirdiğini görüyoruz. Herhangi bir ek açıklama yapılmadığı için de bu çevirinin yanlış anlamalara yol açabileceği açıktır. Dolayısıyla âyette cihattan maksadın fiziksel mücadele olmadığını ve dolayısıyla *cihad* kavramının burada “gayret göstermek” olarak tercüme edilmesinin daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

Bu çerçevede tercümelere bakıldığında, Silvestru Octavian Isopescu'un cihad kavramıyla ilgili hiçbir açıklamada bulunmamasına rağmen George Grigore'un kavramın lügavî ve ıstılahî anlamlarını sunmakla yetindiği görülmektedir. Ayrıca Isopescu, ‘bihî’deki (بِه) *hû* (ه) zamirini olduğu gibi tercüme ederken, Grigore'un tercümesinde ‘bihî’ ifadesinin hiçbir karşılığı bulunmamaktadır.

Diğer taraftan, Liga Islamică (Komisyon) ve Mustafa Ali Mehmet'in tercümelerinde ‘bihî’deki *hû* (ه) zamirinin Kur'an'a atıfta bulunduğu dipnot kısmında değinilmiştir. Dolayısıyla tercümelere büyük oranda birbirine benzemekle birlikte temel farklılığı, Grigore'un “bihî” ifadesini ihmal etmesi ve diğerlerinin dipnot kısmında ‘hû’ zamiriyle ilgili açıklama yapma ihtiyacı duymaları teşkil etmektedir. Son olarak, bu âyetin tercümelerinin, ilgili kavramların geçtikleri bağlama uygun yapılmadığı vurgulanmalıdır.

1.1.2. Zorlamak

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
(العنكبوت ٨)

Ankebût Sûresi 8. âyetin Türkçe çevirisi:

“Biz insana; ana babasına iyi davranmasını emrettik... Ama şayet o ikisi, hakkında bilgin olmayan bir şeyi Bana ortak koşman için seni zorlarsa, onlara itaat etme. Çünkü dönüşünüz Banadır; yaptıklarınızı Ben size bir haber veririm.”

²⁰ Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'l-cihad: dirase mukarene li-ahkamihî ve felsefetihi fi dav'i'l-Kur'an ve's-sünne* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009), 1/132-133.

²¹ Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 187.

²² LUPTĂ, lupt, vb. I. 1. Refl. recipr. A se bate corp la corp cu cineva. 2. Refl. recipr. şi intranz. A se război, a purta război, a fi în război cu cineva. ◇ Expr. (Refl. recipr.) Se luptă ziua cu noaptea = se face ziuă. 3. Refl. şi intranz. Fig. A se împotrivi, a se strădui să învingă o greutate, un obstacol. 4. Intranz. Fig. A se strădui să obţină ceva; [Türkçe tercümesi: 1. Biriyle fiziksel mücadelede bulunmak. 2. Savaşmak, biriyle savaşmak. Örnek ifade: “Gündüzün geceyle savaşması” = gündüz olmak. 3. (Mecazi) Bir ağırlığı, bir engeli aşmaya çalışmak. 4. (Mecazi) Bir şeyi elde etmek için çabalamak]; *Romence Dilinin Açıklayıcı Sözlüğü*, <https://dexonline.ro/definitie/lupta> (Erişim: 30.11.2022).

Tercümeyi Hazırlayan	Romence Orijinal Metni	Türkçe Çevirisi
S. Octavian Isopescu	Şi Noi îi poruncirăm omului să se poarte frumos cu părinții săi; însă dacă ei se luptă cu tine ca să-mi dai tovarăși pe cineva pe care nu-l cunoști, atunci nu asculta de ei. La mine este întoarcerea voastră și Eu vă voi vesti ce ați făcut.	Biz, insana, ana-babasına iyi davranmasını emrettik; eğer onlar, tanımadığın kimseyi bana ortak yapman için mücadele ederlerse, onları dinleme. Dönüşünüz banadır ve size yapmış olduklarınızı ben haber vereceğim.
George Grigore	Noi l-am sfătuit pe om să fie bun cu părinții săi, însă dacă te silesc să-Mi alături ce tu nu ai știință, nu le da ascultare. Întoarcerea voastră va fi la Mine și atunci vă voi da de știre ce ați făptuit.	Biz, insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir; ancak onlar, seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi Bana ortak koşman için zorlarsa, onları dinleme. Dönüşünüz Banadır ve o zaman size yapmış olduklarınızı haber vereceğim.
Liga Islamică	L-am îndemnat pe om să se poarte cu părinții săi frumos. Însă dacă ei se vor lupta cu tine pentru ca să-Mi faci Mie ca asociat* ceva despre care tu nu ai știință, nu le da lor ascultare! La Mine este întoarcerea voastră, iar Eu vă voi vesti ceea ce ați făcut. <i>Dipnot:</i> *se vor strădui să te determine să fii politeist.	Biz, insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye ettik. Eğer onlar, seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi Bana ortak* koşman için mücadele ederlerse, onları dinleme. Dönüşünüz Banadır ve Ben size yapmış olduklarınızı haber vereceğim. <i>Dipnot:</i> * Seni müşrik yapmak için uğraşacaklar.
M. Ali Mehmet	Noi îl sfātuim pe om să se poarte bine cu părinții săi. Dacă ei (idolatrii) Te vor sili să-Mi asociezi ceva despre care n-ai cunoștință, să nu le dai ascultare! Căci, la Mine vă veți întoarce, iar Eu vă voi da de știre faptele voastre.	Biz, insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Eğer onlar (müşrikler) seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi Bana ortak koşman için zorlarsa onları dinleme. Çünkü dönüşünüz Banadır ve Ben size yapmış olduklarınızı haber vereceğim.

Mekkî dönemde inen bu âyetin bazı putperest Arapların, Müslüman olan evlâtları üzerinde baskı kurmalarıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Böyle durumlarda Kur'ân, Allah'ın buyruklarına karşı gelmekten sakınmanın yanı sıra yine O'nun buyruğu olan ebeveyn hukukuna riayet için çaba sarfedilmesini istemektedir.²³ Bu konu Mekkî olan Lokmân

²³ Hayrettin Karaman - Mustafa Çağırıcı - İ. Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 4/256-257.

sûresinin 14-15. âyetlerinde de vurgulanmaktadır. Konu ve dönem benzer olduğundan *câhede* (جَاهِدَ) fiilinin tercümesinin her iki âyet grubu için aynı şekilde yapılması normaldir.

Ele aldığımız âyetin tercümesine gelince; Silvestru Isopescu ve Liga Islamică'nın burada *câhede* fiilini bir önceki örnekte olduğu gibi *luptă* sözcüğüyle çevirdiği görülmektedir. Ne var ki Isopescu, (Lokmân 31/15) âyetinin tercümesinde aynı kavramı “kızdırmak” anlamına gelen *neçajesc*; Liga ise “gayret göstermek” anlamındaki *străduiesc* ile tercüme etmişlerdir. Bu bağlamda Liga, (Ankebût 29/8) âyeti için yaptığı tercümenin dipnotunda *câhede* fiilinin anlamını “seni müşrik yapmak için uğraşacaklar” şeklinde vermiştir.

George Grigore ve Mustafa Ali Mehmet ise hem bu âyette hem de (Lokmân 31/15) âyetindeki *câhede* fiilini bu defa “zorlama” anlamına gelen *sileşte* kelimesiyle karşılaşmışlardır.

Bu âyet bağlamında değerlendirilecek olursa Grigore ve Mehmet haricinde âyetin bağlama uygun tercüme edilmediği görülmektedir.

1.1.3. Elinden Gelen Çabayı ve Gayreti Göstermek, Fedakârlık Yapmak

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (العنكبوت ٦٩)

Ankebût Sûresi 69. âyetin Türkçe çevirisi:

“Uğrumuzda uğraşıp didinenleri Biz elbette yollarımıza iletiriz. Allah elbette ihsan üzere hareket edenler ile beraberdir.”

Tercümeyi Hazırlayan	Romence Orijinal Metni	Türkçe Çevirisi
S. Octavian Isopescu	Iar cei ce s-au luptat pentru Noi, pe ei îi vom ocîrmui pe drumurile Noastre; Dumnezeu este cu cei ce se poartă bine.	Bizim için mücadele edenlere gelince, onlara yollarımızda rehberlik edeceğiz. Tanrı iyi davrananlarla beraberdir.
George Grigore	Noi îi cālăuzim pe căile Noastre pe cei care au luptat pentru Noi. Dumnezeu este cu făptuitorii de bine!	Bizim için mücadele edenlere gelince biz onları yollarımıza hidayet ederiz. Tanrı iyilik yapanlarla beraberdir.
Liga Islamică	Iar pe aceia care luptă pentru Noi* îi vom cālăuzi Noi pe căile Noastre**, căci Allah este cu cei credincioşi care fac bine***. <u>Dipnot:</u> *Se luptă cu sufletele lor, cu poftete, cu Şeytan şi cu duşmanii religiei Noastre; **Pe căile pe care pot să ajungă la Noi; ***Şi îi ajută pe ei.	Bizim* için mücadele edenlere gelince elbette Biz** onları yollarımıza hidayet edeceğiz çünkü Allah iyilik yapan*** müminlerle beraberdir. <u>Dipnot:</u> * Nefisleri, şehvetleri, Şeytan ve dinimizin düşmanlarıyla mücadele ederler. ** Bize ulaşabilmenin yolları. *** Ve onlara yardım eder.

M. Ali Mehmet	Cât priveşte pe cei care se luptă pentru Noi, pe aceştia vom călăuzi pe drumul Nostru! Căci, Allah este lângă cei care săvârşesc fapte bune!	Bizim için mücadele edenlere gelince Biz onları yollarımıza hidayet edeceğiz. Çünkü Allah iyilik yapanların yanındadır.
----------------------	--	---

Daha önce belirtildiği üzere, Ankebût Sûresi Mekkî dönemde indirilmiş olup Mekkî sûrelerdeki bu ve benzeri âyetlerde geçen *cihad* kavramı, “Allah yolunda gayret göstermek, O’nun uğrunda çaba sarf etmek” anlamında kullanılmaktadır.²⁴ Âyetin tercümesine gelince; mütercimlerin tamamının *cihad* kavramını, ilk mânası “fiziksel mücadele” olan *luptă* sözcüğüyle çevirdiği dikkat çekmektedir. Esasında hiçbir açıklama yapmadan âyet bu şekilde çevrildiğinde, okurun aklına ilk gelen mânanın “Allah uğrunda savaşmak” olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla bu ve benzeri âyetlerin birebir çevirileri okuru bazen özgün anlamdan çok uzak ve hatta yanlış anlamlara götürebilecektir.

Liga Islamică’nın *cihad* kavramıyla ilgili “nefisleri, şehvetleri, Şeytan ve dinimizin düşmanlarıyla mücadele edilmesi” şeklinde açıklamada bulunmakla bütün türleriyle birlikte cihadı kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak bağlamı göz önünde bulundurduğumuzda bu yorum veya açıklamanın âyetin bağlamına uygun olmadığını söyleyebiliriz.

Genel olarak, bu âyetle ilgili ele aldığımız tercümelerin âyetin geçtiği bağlama uygun yapılmadığı görülmektedir.

1.1.4. Savaşmak

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوِيَهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿التوبة ٧٣﴾

Tevbe Sûresi 73. âyetin Türkçe çevirisi:

“Ey peygamber! İnkârcı nankörlerle ve münâfıklarla cihad et, onlara karşı tavizsiz ol. Sığınakları Cehennem’dir... Ne kötü dönüş yeri!”

Tercümeyi Hazırlayan	Romence Orijinal Metni	Türkçe Çevirisi
S.Octavian Ionescu	O, profetule, luptă-te împotriva necredincioşilor și a fățarnicilor și fii crunt cu ei, căci locuința lor este iadul și rău este drumul.	Ey Peygamber, kâfirlere ve münâfıklara karşı mücadele et ve onlara sert davran, çünkü onların meskenleri cehennemdir ve o ne kötü bir yoldur!
George Grigore	O, Profetule! Războiește-te cu tăgăduitorii și cu fățarnicii! Fii crunt cu ei! Limanul lor va fi Gheena! Urâtă devenire!	Ey Peygamber! Kâfirler ve münâfıklarla savaş! Onlara karşı acımasız ol! Onların limanları cehennem olacaktır. O ne kötü bir dönüş yeridir!
Liga Islamică	O, Profetule! Luptă împotriva necredincioşilor și a fățarnicilor și fii aspru cu ei! Gheena va fi sălaşul lor și ce sfârșit trist! [vor avea ei]!	Ey Peygamber! Kâfirlere ve münâfıklara karşı mücadele et ve onlara sert davran! Onların meskenleri cehennem olacak ve ne üzücü bir sonları olacaktır!

²⁴ Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, 187.

M. Ali Mehmet	O, Profete! Luptă contra necredincioşilor şi făţarnicilor şi poartă-te cu asprime faţă de ei! Căci, locul lor de refugiu va fi Iadul şi ce loc rău este acela!	Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı mücadele et ve onlara karşı sert davran. Çünkü onların sığınacakları yer cehennemdir ve o ne kötü bir yerdir!
--------------------------	--	--

Sûre, Tebük Seferi bağlamında, Medine’de nâzil olmuştur. Bu âyetteki *küffâr* (الْكُفَّار) sözcüğü kâfirlik ve düşmanlıklarını aleni biçimde ortaya koyan müşriklere işaret etmekte olup müfessirlere göre cihad emri saldırgan müşriklere karşı silah ve savaşa, münâfıklara karşı ise söz veya had cezalarını uygulamak suretiyle yürütülecek mücadeleye karşılık gelir.²⁵

Bu âyette geçen *cihad* kavramını George Grigore hariç mütercimlerin tamamı “fiziksel mücadele” anlamına gelen *luptă* sözcüğüyle çevirmişlerdir. Grigore ise buradaki *cihad* kavramı için “savaş” anlamına gelen *râzboi* kavramını kullanmıştır. Ayrıca o, Tevbe Sûresi 73. âyetin benzeri olan ve Medine döneminde inen Tahrîm Sûresi 9. âyette geçen aynı kavrama “mücadele” anlamına gelen *luptă* karşılığını vermiştir.

Yukarıda incelenen çeviri çalışmalarında bu âyetle ilgili olarak dipnot kısımlarında hiçbir açıklama bulunmadığı, âyet için verilen tercümelemlerin de bağlama uygun yapıldığı görülmektedir. Görüldüğü üzere *cihad*, Kur’ân’ın terimleştirdiği ve Kur’ân’daki odak kavramlardan birisidir. Ancak Kur’ân’da farklı türevleriyle geçen bu sözcük, Kur’ân’ın her yerinde terim anlamında kullanılmamış, özellikle hicretten önce lügavî anlamıyla kullanılmıştır. Başka deyişle, Kur’ân kapsamında *cihad* kavramı, bağlamına göre geleneksel yani terimleşmeden önceki anlamının yanı sıra terimsel anlamını da yansıtan bir mahiyeti haiz olmuştur. Dolayısıyla *cihad*, çokanlamlı (vücûh) bir lafız olmakla beraber belli düzeyde anlam değişimine de maruz kalmıştır. Bu çerçevede Kur’ân’da “Allah için savaşmak” anlamının dışında “Kur’ân’ın tebliğinde gayret etmek”, “fedakârlık etmek” ve “zorlamak” gibi anlamlarda da kullanılmıştır.

Ne var ki Romence Kur’ân tercümelerinde *cihad* kavramının çoğu zaman nüzûl bağlamından kopuk bir şekilde ve genelde her geçtiği âyette ilk akla gelen mânası olan “fiziksel mücadele” (Romence: *lupta*) sözcüğüyle çevrildiği görülmektedir. Halbuki en azından Mekkî sûrelerdeki *cihad* kavramının, bağlamı gözetilerek ve terimleşmeden önceki lügat anlamı verilmek suretiyle tercüme edilmesinin elzem olduğu ortadadır. Ancak bunun yapılabilmesi için mütercim evvela, gerekirse mevcut olan en eski dilbilim referanslarına/kaynaklarına müracaat ederek kavramın lügavî anlamını tespit etmeli, akabinde bu kavramın geçtiği bağlamı göz önünde bulundurarak anlam tercihinde bulunmalıdır.

Netice itibariyle, Mekkî sûrelerde geçen *cihad* kavramının salt “fiziksel mücadele” şeklinde algılanması, bizce bu konuda en büyük problemlerden birisini oluşturmaktadır. Ayrıca *cihad* ve *kıtal* (قتال) kavramlara aynı mânâ vererek tercüme etmek bu konuda bir başka problemi teşkil etmektedir. Nitekim tercümelerin tamamında Bakara Sûresinin 190. âyetinde olduğu gibi *cihad* kavramını, “savaşmak” anlamına gelen *kıtal* kavramını “*lupta*” olarak tercüme ettikleri tespit edilmiştir.²⁶ Şüphesiz ki bu durum ciddi bir kritiği hak etmekle birlikte bizi âyetin anlamını doğru yansıtmama gibi bir sorun ile karşı karşıya bırakmaktadır.

²⁵ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, 269.

²⁶ el-Bakara 2/190.

Son olarak konuyla ilgili şu hususu da ifade etmek gerekir ki, George Grigore'un Mekki sûrelerde geçen *cihad* kavramını ıstılahî anlamını esas alarak tercüme ederken Medine'de savaş bağlamında inen Tevbe Sûresi'ndeki bu âyeti lügavî anlamıyla hedef dile aktarması bir tutarsızlık arz etmektedir.

2. Âyetlerin Kendi Bağlamında Anlaşılması

Şüphesiz dil, pek çok hususiyet barındıran canlı bir olgudur. Bu yönüyle gerek tarihsel gerek maddî anlamda yazılı ve sözlü formlara bürünen dil olgusu, haliyle bu formlara özgü bazı keyfiyetleri haiz olmaktadır. Konumuz itibariyle ve Kur'an'ın ilkin sözlü bir hitap formunda inzâl olması hasebiyle dikkatimizi bu yöne yoğunlaştırdığımızda görürüz ki sözlü bir hitapta en önemli unsurlardan birisi o sözün söylendiği bağlamdır.²⁷ Bilindiği üzere yaklaşık 610-632 yılları arasında nâzil olan Kur'an'ın ilk muhatapları o dönemde Mekke-Medine çevresinde yaşayan, belli özellik ve kültüre sahip insanlardır. Diğer bir deyişle Kur'an, 20. yüzyıl insanına değil de ilk muhatap kitlenin örf-âdet, gelenek, sosyal ve kültürel olgularını dikkate almak suretiyle onlara hitap ederek nâzil olmuştur.²⁸ Dolayısıyla Kur'an'ın doğru anlaşılmasında ilk muhatap kitlenin tarihsel tecrübesini dikkate almak gerekmektedir.²⁹ Zira Kur'an'ı inceleyen her insan, Hz. Peygamber'in ve çevresindekilerin yaşadıkları çağın alışkanlıkları, örf ve âdetleri, inançları, düşünce, bilgi, yaşam tarzı ve kültürleriyle Kur'an'ın muhtevası arasında derin ve sarsılmaz bir bağ olduğunu hemen fark eder.³⁰

Bu öncüllerden hareketle denilebilir ki, Kur'an'ın nüzûl ortamını göz ardı ederek onun doğru anlaşılması mümkün değildir. Bu minvalde sûre ve âyetlerin Mekki veya Medeni olmaları, hangi hadise üzerine, hangi tarihte ve ne sebeple nâzil oldukları gibi hususların tespit edilmesi tercümenin doğruluğuna büyük katkı sağlayacak, hatta yanlış anlamaların önüne geçecektir. Nitekim İbn Abbâs şöyle demiştir: “Biz, Kur'an âyetlerinin kimin hakkında, nerede ve ne sebeple nâzil olduğunu biliyorduk. Ama şimdi bunlar bilmiyorlar. Dolayısıyla herkes kendine göre bir mâna çıkarıyor. Eğer onlar da Kur'an âyetlerinin kimlerle ilgili, nerede ve ne sebeple nâzil olduğunu bilselerdi ihtilaf etmezlerdi.”³¹

Ebû İshâk eş-Şâtîbî'nin şu değerlendirmesi de oldukça önemlidir:

İbn Abbâs'ın söyledikleri gayet yerindedir; çünkü insan bir âyetin veya sûrenin nerede nâzil olduğunu bildiği zaman o âyetten veya sûreden neyin kastedildiğini anlar ve yaptığı yorum, âyetin sınırlarını aşmaz. Ama aksi durumda, yani âyetin hangi şartlarda inzâl edildiğinin bilinmemesi halinde, artık o âyetle ilgili değişik ihtimaller (evcüh/vücut) ortaya çıkacak ve herkes farklı görüşleri benimser olacaktır.³²

Tarihsel bağlamın yanı sıra sûre içi bağlam da önemlidir. Nasıl ki doğru anlama için tarihsel bağlamın belirleyici rolü varsa, metinsel bağlamın da aynı derecede önemi vardır. Nitekim dış ve iç bağlamın önemi âyetlerdeki müphemlerin/mücmellerin belirlenmesinde ve âyetler arasındaki kopukluğun giderilmesinde de öne çıkmaktadır. Bu durumda gerek metin içi (siyak-sibak) karineler gerek metin dışı bağlamla ilgili deliller/rivayetler yardımıyla bir tercihte bulunmak ve bu tercihi ya doğrudan ya da parantez içinde zikretmek kaçınılmaz

²⁷ Mürsel Ethem - Yusuf Topyay, “‘Son Çağrı Kur'an' İsimli Mealin Çeviribilim Açısından Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar*, 23/59 (Aralık 2020), 453.

²⁸ Demirci, *Nas-Olgü İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 13.

²⁹ Demirci, *Nas-Olgü İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, 150.

³⁰ Demirci, *Nas-Olgü İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, 151.

³¹ Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-İ'tisam*, (9.Bab), thk. Ebu Ubeyde b. Hassan (Riyad, ts.), 3/147.

³² eş-Şâtîbî *el-İ'tisam*, 147-148.

olmaktadır. Üstelik zamirin merciindeki tayin farklılığına göre âyetteki anlam çok büyük ölçüde değişebilmektedir.³³ Dolayısıyla sözlü kültür üslubunun Kur’ân’a yansması olarak âyetlerde çoğu zaman zamirler, ism-i mevsuller ve ism-i işaretlerle müphem şekilde belirtilen kişi, yer ve nesne isimleri bağlama uygun bir şekilde açık isimler getirilmek suretiyle belirtilmeli; anlam ve tercümede bir kapalılık varsa böylece giderilmeye çalışılmalıdır. Aksi halde okuyucunun zihninde; “kim, kime, ne dedi, onlar kim, neresi, nerede” gibi birçok soru oluşmakta ve bunlar cevapsız kalmaktadır.³⁴

Diğer bir husus, okuyucuların en sık şikâyet ettikleri hususlardan biri olan âyetler arasında kopukluk sorunudur. Bunun temel sebebi Kur’ân’ın sözlü bir metin olma özelliğinin genelde dikkate alınmamasıdır.³⁵ Bu bağlamda, en azından tematik bütünlük arz eden âyetler arasındaki anlam ilişkisi, ‘Böylece’, ‘Nitekim’, ‘Kaldı ki’ gibi bağlaçlarla çeviriye yansıtılmalıdır. O halde cümleler ve hatta paragraflar, âyet fasıllarına göre tefrik edilmemeli, mâna bu tefrik sebebiyle parçalanmamalıdır.³⁶

Bununla birlikte âyet veya pasajlar arasında sarîh ilişki kurmak, her zaman mümkün değildir. Mesela Bakara Sûresi; uzunca, farklı zaman ve mekânlarda, farklı konularda farklı muhataplara hitaben nâzil olmuş bir sûredir. Bu mânada onda yukarıda sayılan yönleriyle ayrışan pek çok pasaj vardır. Ayrıca Kur’ân’ın diğer sûrelerinde olduğu gibi, Bakara sûresi de yazılı metinlerin düzeniyle yani giriş-gelişme-sonuç şeklinde tertip edilmemiştir. Ne var ki, Kur’ân’ın sözlü bir metin olma özelliği göz önünde bulundurulunca, yukarıda zikredilen olumsuzlukların çoğunlukla ortadan kalktığı görülecek ve netice itibarıyla Kur’ân tercümesinin okur tarafından daha doğru ve daha iyi anlaşılmasının yolu açılacaktır.

2.1. Dış Bağlamın Öneme Dair Örnek Çeviri

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (الأعراف ٣١)

A’râf Sûresi 31. âyetin Türkçe çevirisi:

“Ey Adem’in oğulları! Secde ettiğiniz her yerde güzel elbiselerinizi üzerinize alın. Ayrıca, yiyeceğinizi için ama israf etmeyin. Şüphesiz O, israf edenleri sevmez.”

Tecümeyi Hazırlayan	Romence Orijinal Metni	Türkçe Çevirisi
---------------------	------------------------	-----------------

³³ Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 270.

³⁴ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 117.

³⁵ Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’an* (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2009), 27.

³⁶ Cündioğlu, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası*, 12.

<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">S. Octavian Isopescu</p>	<p>O, fiii lui Adam luați podoabele voastre* în tot locul de închinare și beți**, însă nu fiți îmbrățișiți, căci El nu iubește pe cei îmbrățișiți.</p> <p><u>Dipnot:</u> * I.e. îmbrățați-vă după cuviință – o poruncă în contra obiceiului păgânesc de a alerga în pielea goală în jurul Kaabei. ** Contra acelora care în pelerinaj se abțineau de la toate, afară de cele mai necesare</p>	<p>Ey Adem'in oğulları, ibadet ettiğiniz her yerde kendi* ziynetlerinizi alın ve için** fakat aşırı bir şekilde içmeyin, çünkü O, aşırı içen ve yiyen kimseleri sevmez.</p> <p><u>Dipnot:</u> * Uygun giyinin: Kâbe'nin etrafında çıplak olarak koşma şeklindeki pagan geleneğine karşı bir emir. ** Hac esnasında en gerekli olanlar dışında her şeyden kaçınanlara karşı.</p>
<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">George Grigore</p>	<p>O, fii lui Adam! Purtați podoabele voastre în orice loc de rugăciune! Mâncați și beți, însă nu vă lăcomiți, căci Dumnezeu nu-i iubește pe cei lacomi.</p>	<p>Ey Adem'in oğulları! İbadet ettiğiniz her yerde ziynetlerinizi üzerinize alın! Yiyin ve için ama açgözlü olmayın, çünkü Tanrı açgözlü olanları sevmez.</p>
<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">Liga Islamică</p>	<p>O, fii ai lui Adam! Luați-vă gâtelile* voastre la toate locurile de Rugăciune!** Mâncați și beți, însă nu întreceți măsura, fiindcă El nu-i iubește pe cei care întrec măsura!</p> <p><u>Dipnot:</u> *A se înțelege prin găteală atârșurii corporale, cât și alegerea celor mai bune straie. **Păgânii din Arabia preislamică făceau înconjurul templului Al-Kaaba în pielea goală. Allah interzice această practică și le poruncește oamenilor să-și acopere goliciunea. Aceasta este o poruncă adresată dreptcredincioșilor de a îmbrăca veșminte alese de fiecare dată când merg la moschee sau la o adunare.</p>	<p>Ey Adem'in oğulları! Namaz* kıldığınız her yerde güzel elbiselerinizi** alın! Yiyin ve için ama haddi aşmayın, çünkü O, haddi aşanları sevmez.</p> <p><u>Dipnot:</u> *Güzel giyinmek hem vücut temizliği hem de en iyi kıyafetleri seçmek anlamına gelmektedir. **İslam öncesi Arabistan'ının putperestleri, Kâbe tapınağını çıplak bir şekilde tavaf ederlerdi. Allah bu uygulamayı yasaklar ve insanlara çıplaklıklarını örtmelerini emreder. Bu, müminlere camiye veya toplantıya her gittiklerinde seçkin kıyafetleri giymeleri için verilen bir emirdir.</p>

M. Ali Mehmet	<p>O, fiii lui Adam! Puneți-vă veșmintele voastre de podoabă la toate slujbele*! Și mâncați și beți, dar fără risipă! Căci, Allah nu-i iubește pe risipitori!</p> <p><u>Dipnot:</u> *Islamul interzice unele obiceiuri păgâne, printre care și înconjurul Kaabei prin lepădarea de straie.</p>	<p>Ey Adem'in oğulları! Bütün namazlarda* zinet elbiselerinizi üzerinize alın! Yiyin ve için ama israf etmeyin! Çünkü Allah, israf edenleri sevmez.</p> <p><u>Dipnot:</u> *İslam, Kâbe'yi elbisesiz tavaf etmek gibi bazı pagan geleneklerini yasaklar.</p>
----------------------	--	---

Nüzûl ortamını dikkate almanın önemine işaret eden en önemli örneklerden biri bu âyettir. Âyet, ilk nesil Müslümanların baskı, zulüm, yoksulluk gibi çok büyük sıkıntılar çektiği bir dönemde nâzil olmuştur. Bu yüzden nüzûl ortamındaki ilk muhatap toplumda çoğu kimsenin namaz için ayrı, başka işler için ayrı elbiseleri de yoktu. Yani onlar için süslü elbise, normal elbise ayırımı yapabilecek bir durum söz konusu değildi. Bu yüzden de bu dönem şartlarıyla lüks ve müreffeh bir hayatı çağrıştıran süslü elbiseler giyme, serbestçe yeme içme emirleri çelişki arz etmektedir. Bu bakımdan *zîynet* ile “elbise”, *mescid* ile de “Kâbe” kastedilmektedir.³⁷

Ayrıca âyetteki *isrâf* sözcüğüne sûrenin nâzil olduğu Mekke dönemi şartlarını göz önünde bulundurarak anlam verilmelidir. Nitekim *isrâf* lügat anlamı itibariyle “yapılan herhangi bir işte haddi aşmak” demektir. Bu da kimi zaman miktar kimi zaman da nitelik itibariyle belirlenmektedir. Bu itibarla, buradaki *isrâf etmeyin* ifadesini, genel çerçevesi itibariyle “helal ve haramı birbirine karıştırmamak ve helal olanın kullanımında aşırıya kaçmamak” olarak tanımlamak mümkündür.³⁸

Âyetle ilgili Romence tercümeleler incelendiğindeyse dipnot kısmındaki ilaveler dışında en önemli bağlamsal unsurlardan olan nüzûl dönemi âdetlerinin ve nüzûl sebebinin dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Bu çevirilere göre Allah, bir avuç Müslümanın bin bir zorluk, darlık ve yokluk içinde beka mücadelesi verdiği Mekke döneminde inzâl buyurduğu bu âyette her mescide güzel/süslü elbiseler giyerek gidilmesini emretmekte, ardından da *ve-külû veşrabû ve-lâ tûsrifü* (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا) ifadesiyle “yiyin için, ama israf etmeyin” buyurarak müsrifliği nehyetmektedir.

Dolayısıyla incelenen çalışmalarda âyetin tercümeleri çok büyük oranda birbirine benzemektedir. Fakat dipnot kısmında George Grigore hariç diğer mütercimler âyetin tarihî bağlamıyla ilgili bilgi vermişlerdir. Liga Islamică çalışmasının ise dipnot kısmında “güzel giyinmek hem vücut temizliği hem de en iyi kıyafetleri seçmek anlamına gelmektedir” denilerek hem metnin zâhirî mânası hem de âyetin nüzûl sebebini teşkil eden olayla doğrudan ilgili olmayan bir ilave yapıldığı görülmektedir.

2.2. Kur’ân İç Bağlamının Çevirideki Önemine Dair Örnek

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿الواقعة ٧٩﴾

Vâkıa Sûresi 77-79. âyetlerin Türkçe çevirisi:

³⁷ Tiyek, *Kur’ân’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, 346-347.

³⁸ Demirci, *Kur’ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 1/486.

“Şüphesiz bu, değerli bir hitaptır (yani, Kur’ân-ı Kerîm’dir); Tertemiz olanlardan başkasının el süremeyeceği sımsıkı korunan bir (ana) kitapta bulunmaktadır.”

Tecüme-yi Hazırlayan	Romence Orijinal Metni	Türkçe Çevirisi
S. Octavian Isopescu	Acesta este un Coran cinstit, într-o carte ascunsă*. Să nu-l atingă decât cei curați! <u>Dipnot:</u> *Căci originalul este la Dumnezeu.	Bu değerli bir Kur’ân’dır, saklı* bir kitapta. Ona sadece temiz olanlar el sürsün! <u>Dipnot:</u> *Çünkü onun orijinali Tanrı’dadır.
George Grigore	Acesta este un Coran Prea-cinstit, dintr-o carte ascunsă. Să nu-l atingă decât cei curați.	Bu çok değerli bir Kur’ân’dır, saklı bir kitaptan. Ona sadece temiz olanlar el sürsün.
Liga Islamică	Că acesta este un Coran nobil. Într-o carte bine păstrată*. Pe care numai cei curățiți o ating. <u>Dipnot:</u> *Ferită de orice modificare.	Çünkü bu değerli bir Kur’ân’dır. İyi korunmuş* bir kitapta. Ona sadece temizlenmiş olanlar el sürer. <u>Dipnot:</u> *Herhangi bir değişiklikten korunmuş.
M. Ali Mehmet	Acesta este Coranul cel glorios! Într-o carte bine păstrată.* Pe care nu-l pot atinge decât cei purificați**. <u>Dipnot:</u> *În sensul că originalul Coranului se păstrează lângă Allah. **După ce s-au spălat (abluțiune).	Bu yüce bir Kur’ân’dır! İyi korunmuş* bir kitaptadır Ona sadece arınmış** olanlar el sürebilirler. <u>Dipnot:</u> *Kur’ân’ın aslının Allah katında korunduğu anlamına gelmektedir. **Yıkandıktan sonra (abdest).

Âyet, zaman itibariyle Hz. Muhammed’in peygamberliğinin üçüncü yılında, mekân olarak da Mekke’de nâzil olduğundan âyetin dış bağlamı henüz nüzûlünün tamamlanıp el sürülmesi yasaklanacak iki kapak arasına alınmış bir mushafın bulunmadığı ve abdest âyetinin (el-Mâide 5/6) nâzil olmadığı bir dönemdir. İç bağlam açısından da âyetler Kur’ân’ın Levh-i Mahfuz’daki durumuna, kaynak bakımından sağlamlığına ve korunmuşluğuna; ona arındırılmış olan meleklerden başka hiç kimsenin dokunamayacağını vurgulamaktadır. Yani kastedilen abdestli müminler değil, Kur’ân’ın ilâhî kaynaklı oluşu ve Hz. Peygamber’e ulaşma şeklidir. Dolayısıyla âyet, sonrasındaki âyetten de anlaşılacağı üzere müşriklerin Kur’ân ile ilgili “Şair, kâhin sözü” gibi iddialarına bir cevap niteliği taşımaktadır.

Âyetin Romence tercümelerine gelince; Mustafa Ali Mehmet *mutahharûn* (arındırılmış) kavramına doğru mâna vermiş olsa da dipnot kısmındaki açıklaması âyette kastedileni layıkıyla anlamadığına işaret etmektedir. Zira onun, *mutahharûn* kavramını “abdest alanlarla” sarih bir şekilde ilişkilendirdiğini görmekteyiz. Diğer mütercimlerin de sarih hiçbir yorumda bulunmasalar da onunla aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir. Zira *mutahharûn* terimine tümü, abdestsiz Mushaf’a dokunulmayacağı şeklindeki fikhî kabulün

etkisinde kalarak “temiz olanlar” (*cei curați*), “temizlenmiş olanlar” (*cei curațiți*) gibi anlamlar vermişlerdir. Yine aynı gerekçe ile *hû* (هـ) zamiri de Mushaf’a ircâ’ edilmektedir. Ancak âyetin hem dış hem de iç bağlamı açısından değerlendirdiğimizde böyle bir anlamlandırmanın çok da isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Netice itibariyle, ele alınan bu örneklerle bir kez daha, Kur’ân âyetlerinin iç ve dış bağlamlarına yeterli önemin verilmediği durumlarda çevirinin noksan kaldığı ve özgün anlamın büyük ölçüde bulanıklaştığı görülmektedir.

2.3. Müphem Âyetlerin Belirlenmesinin Öneme Dair Örnek

مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ ﴿١٥﴾

Hac Sûresi 15. âyetin Türkçe çevirisi:

“Her kim; Allah’ın, dünyada ve ahirette kendisine yardım etmeyeceğini zannediyorsa, göğe bir araç uzatıp sonra (ayağını yerden) kessin de (oralarda dolaşım) baksın bakalım; bulunduğu bu çare, kendisini sinirlendiren şeyi giderebilecek mi?”

Tecümevi Hazırlayan	Romence Orijinal Metni	Türkçe Çevirisi
S. Octavian Isopescu	Cei ce cred că Dumnezeu nu-i ajută în lumea de acum și cea de apoi, acela să întindă o frânghie; apoi să o taie și să privească dacă vicleșugul său poate depărta ceea ce-L înfuriază.	Allah’ın kendilerine dünyada ve ahirette yardım etmeyeceğine inananlar, o bir ip çeksın, sonra da kesip bir baksın; bu kurnazlığı öfkelenildiği şeyi giderecek mi?

<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">George Grigore</p>	<p>Cei care își închipuie că Dumnezeu nu îl va ajuta, nici în Viața de Acum, nici în Viața de Apoi, să întindă o funie până la cer și apoi s-o taie: el va vedea dacă vicleșugul lui va nimici ceea ce îl înfurie!</p> <p><i>Dipnot:</i> 30:10 (Sfârșitul celor care-au făcut rău a fost rău, căci ei au socotit semnele lui Dumnezeu minciuni și le-au luat în derârede.) și 40:36-37. (Faraon a spus: „O, Haman! Zidește-mi un turn! Poate voi atinge barierele! Barierele cerurilor și să urc la Dumnezeu lui Moise, căci eu îl socot un mincinos! Astfel, lui Faraon i-a fost împodobită fapta cea rea și a fost îndepărtat în Cale. Vicleșugul lui Faraon nu a sfârșit decât în ruină;).</p>	<p>Allah'ın kendisine ne dünyada ne de ahirette yardım etmeyeceğini zannedenler, göğse kadar bir ip çeksin, sonra da kessin: kurnazlığının onu kızdıran şeyi yok edip etmeyeceğini görecek!</p> <p><i>Dipnot:</i> [er-Rûm] 30:10 (Allah'ın âyetlerini yalan saydıkları ve onları hor gördükleri için, kötülük işleyenlerin sonu kötü oldu.) ve [el-Mü'min] 40:36-37 (Firavun, “Ey Hâmân!” dedi, “Bana yüksek bir kule inşa et; belki bazı yollara, göklerin yollarına ulaşırım da bu sayede Mûsâ'nın ilâhını görebilirim! Doğrusu onun bir yalancı olduğunu düşünüyorum.” İşte böylece, yaptığı çirkin iş Firavun'a güzel göründü ve doğru yolu bulması engellendi. Firavun'un tuzağı hüsrandan başka bir sonuç doğurmadı.)</p>
<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">Liga Islamică</p>	<p>Acela care își închipuie că Allah nu-l va ajuta* în această viață și în Viața de Apoi să întindă o funie până la cer**, iar apoi (să-și) taie (gâtul) și să vadă dacă vicleșugul său va îndepărta ceea ce îl înfurie!***</p> <p><i>Dipnot:</i> *Pe Profetul Muhammed. **Să o lege de un obiect mai înalt decât el. ***Adică faptul că Allah îl ajută pe Profetul Său.</p>	<p>Kim Allah'ın kendisine dünyada ve ahirette yardım etmeyeceğini* sanıyorsa, göğse** kadar bir ip gersin, sonra da (boynunu) kessin de baksın; kurnazlığı onu kızdıran şeyi giderecek mi!***</p> <p><i>Dipnot:</i> *Hazreti Muhammed'i. **Kendisinden daha yüksek bir cisme bağlamak. ***Allah'ın, Peygamberine yardım ettiği anlamında.</p>

M. Ali Mehmet	<p>Cel care crede că Allah nu va veni în ajutorul Său* nici în lumea aceasta și nici în cea de dincolo, acela să ducă o funie până la cer**, iar apoi s-o taie și să vadă dacă vicleșugul său va face să dispară ceea ce îl supără***.</p> <p><u>Dipnot:</u> *Al Profetului Muhammed. **Sus de tot. ***Versetul are în vedere faptul că, orice ar zice și ar face necredincioșii, Profetul Mahomed va fi ajutat prin revelații periodice.</p>	<p>Allah'ın dünyada da ahirette de kendisine* yardım etmeyeceğine** inanan kimse, göğe*** kadar bir ip uzatsın, sonra onu kessin de baksın; hilesi, onu kızdıran şeyi giderecek mi?</p> <p><u>Dipnot:</u> * Hazreti Muhammed'in. ** Her şeyden daha yüksek. *** Âyet, inkârcılar ne söylerse söylesin ve ne yaparsa yapsın Hz. Muhammed'e, sürekli gönderilen vahiylerin aracılığıyla yardım edileceğini ima etmektedir.</p>
---------------	---	--

Bu âyet, çevirilerde ele alınan metne dair müphemliğin giderilmesi hakkında iyi bir örnektir. Zira zamirler, kimin kime ne söylediği belirgin kılınmadan tercüme edildiğinde, ele alınan kısım anlamsız bir cümle haline gelmektedir.

Âyetteki ilk soru işareti *men kâne yezunnu en len yensurahullahu* ifadesindeki (مَنْ كَانَ) *hu* (هُ) zahirinin mercii ile ilgilidir. Bu zamir bir görüşe göre Hz. Peygamber'e, ikinci bir kanaate göre *men* (مَنْ) lafzına, diğer bir görüşe göre ise *din*'e delalet eder.³⁹ Bütün bu farklı ihtimallere göre âyetteki anlam değişir. Diğer taraftan *fel-yemdüid bi-sebebin ile's-semâi* (فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ) ifadesindeki *sebeeb* ve *sema'* kavramlarıyla *sümme'l-yekta* (ثُمَّ لَيَقْطَعُ) ifadesindeki *kat* (kesmek) kavramının tam olarak neye atıfta bulunduğu da belirsizdir. Bu yüzdendir ki *fel-yemdüid bi-sebebin ile's-semâi* (فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ) ifadesine, “Bir çaresini bulup göğe uzansın”, “Tavana ip bağlayıp kendisini assın”; *sümme'l-yekta* ifadesine ise “dünya ve ahiretle ilişkisini kessin”, “İpi kesip intihar etsin”, “göğe yükselip vahiy ve/veya ilâhî yardımı kessin” gibi farklı anlamlar takdir edilmiştir.

Yukarıdaki tercümelerde görüleceği üzere Silvestru Isopescu ve George Grigore âyette geçen *men kâne yezunnu* (مَنْ كَانَ يَظُنُّ) ifadesindeki *men* (مَنْ) zahirini çoğul kipiyle tercüme etmiştir. Ancak Grigore *nasara* (نَصْر) fiilini tekil olarak tercüme ettiği halde, Isopescu çoğul olarak tercüme etmiş yani *nasara* fiilindeki zamiri *men* zamirine atfetmiştir ancak *medde* (مَدَّة) fiiline gelince bunun tekil kipini kullanmıştır. Ayrıca Isopescu'nun tercümesinde *semâ'* (السَّمَاءِ) kavramının karşılığı bulunmamaktadır. Grigore ise zamirlerin neye işaret ettiğini hiçbir şekilde belirtmemektedir. Ancak dipnottaki ilavesiyle âyetin anlamı sadedinde Hâmân'ın, Mûsâ'nın Tanrısı'na vâsıl olmak için kendisine bir kule yapması isteğiyle bağlantı kurmaya çalıştığını düşünmekteyiz. Bu yoruma göre, Hz. Muhammed'e olan kin ve nefretinden dolayı onun dünya ve ahirette yardımsız bırakılmasını isteyen kimsenin, bir yolunu bulup göğe çıkması ve böylece gücü yetiyorsa kesilmesini istediği yardımları kaynağından kesmesi kastedilmektedir. Lakin, Grigore'un çevirisinde bu mâna yansıtılmamıştır.

³⁹ Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, 310.

Liga Islamică ve Mustafa Ali Mehmet ise dipnot kısmındaki açıklamalarda *nasara* (نصر) fiilinin zamirinin Hz. Muhammed'e atıfta bulunduğunu ilave etmektedirler. Diğer yandan *sema* (السَّمَاء) kavramının da farklı şekilde yorumlandığını; Liga Islamică'nın "onu kendinden daha yüksek bir nesneye bağlama" şeklinde bir anlam verdiği halde, Mehmet'in "en yüksekte" şeklinde tercüme ettiğini görmekteyiz. Ne var ki, diğerlerinden farklı şekilde Liga Islamică parantez içinde *kat* (السَّمَاء) fiilinin nesnesini "kendi boğazı" şeklinde tercüme etmiştir.

Mehmet, tercümesinin dipnot kısmında, "Âyet, inkârcılar ne söylese ve ne yaparlarsa yapsınlar, Hz. Muhammed'in peyderpey gelen vahiylerle desteklendiği" şeklinde bir açıklama yapsa da bu, âyetin tercümesini daha anlaşılır kılmamaktadır. Netice olarak, genelde Kur'ân mütercimlerini zorlayan bu âyet için Romence Kur'ân tercümelerinde de durumun farklı olmadığı görülmektedir. Ayrıca mütercimlerin dördünün de kaynak metne sadık kalmaya ve herhangi bir ilave getirmemeye çalıştıkları mülahaza edilmektedir. Böylece, birçok âyet çevirisinde görüldüğü üzere tümüyle metne/lafza sadık kalmak tercümeyle daha anlaşılabilir hale getirebilmektedir. Ele alınan âyetin tercümesinde de görüldüğü üzere Liga Islamică'nın tercümesi, ilave ettiği yorumlarıyla nispeten anlaşılır hale gelmiştir. Dolayısıyla mütercim, kaynak metne sadık kalıp anlaşılmayan bir tercüme ya da metnin iletmek istediği mesaja odaklanarak anlaşılır bir tercüme yapmak ve bu yönde bir metot benimsemek gibi iki tercih arasında bulunmaktadır.

3. Tercümenin Anlam Eksenli Yapılması

Kur'ân'ın insanların hayatlarına yön vermesi şüphesiz ki öğretileriyle/mesajlarıyla olmuştur. Diğer bir deyişle, Kur'ân-ı Kerîm'in hidayet rehberi olma özelliği, onun aktardığı ilâhî mesajların inanan bir bünyede fiiliyata dönüşmesiyle tahakkuk etmiştir. İşbu mesajlar her ne kadar lafızlar aracılığıyla iletilmişse de asıl olan içeriktir. Zira mesajı olmayan lafızlar, ruhu olmayan cesetler gibidir. Dolayısıyla doğru bir Kur'ân tercümesi, anlamın/mesajın doğru iletilmesini öncelemek zorundadır. Bu yönüyle anlamı esas alan tercüme türüne "tefsîrî tercüme" denmektedir. Tefsîrî tercüme, mütercimin asıl dildeki ifadeyi iyice anladıktan sonra, içerdiği anlamı kendi üslup ve ifadesiyle diğer dile aktarmasıdır.⁴⁰ Bu yöntemde her harf ve kavramın tercüme edilmesi gibi zorunluluk yoktur. İşte Türkiye'de Kur'ân'ı Kerîm tercümesi yerine daha çok "meal"⁴¹ deyiminin kullanılması, anlam esas alınarak yapıldığından, yapılan tercümenin eksik ve yetersiz olabileceği ve Kur'ân'ın yerini tutmadığını belirtmek içindir.⁴² Diğer taraftan, "harfî tercüme" denilen ve asıl metne bağlı olan tercüme yönteminde ise asıl metindeki bütün kavramlara, tercüme edilen dilde karşılık verilmeye çalışılır.⁴³ Harfî tercüme, her ne kadar ilmî eserlerde ve kanun metinlerinde kolay ve pratikse de edebî eserlerde, özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de kullanımı son derece güç, hatta bazen imkânsız bir çeviri yöntemidir.⁴⁴

⁴⁰ İlhami Günay, *Başlangıcından Bugüne Kur'ân'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 57.

⁴¹ "Meâl" kavramının Kur'ân tercümesiyle ilgili ilk kullanımı Muhammed Hamdi Yazır'a ait olup *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinin mukaddimesinde geçmiştir; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (Yeni Mealli Türkçe Tefsir)* (İstanbul: T.C. Diyanet İşleri Reisliği, 1935), 1/30.

⁴² Mehmet Paçacı, *Kur'ân'a Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 145.

⁴³ Hidayet Aydar, *Kur'ân'ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul, Kur'an Okulu Yayınları, 1996), 58.

⁴⁴ Aydar, *Kur'ân'ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, 240.

Kur’ân, Hz. Muhammed’in (as) yaşadığı dönemde, Mekke ve Medine civarında indirildiğine göre Kur’ân’da kullanılan dil de haliyle o dönemdeki Arap dili ve edebiyatına ait özellikler taşımaktadır.⁴⁵ Bu nedenle harfî tercümenin, özellikle Kur’ân’ın edebî üslubunun yansıtılmasında yetersiz kaldığı görülmektedir. Zira deyimler, kinâyeler, ta’rîzler, meseller, göndermeler, benzetmeler gibi birçok edebî üslubun sıkça kullanıldığı bu ilâhî kelamın lafızlarının birebir çevirisi, ortaya ciddi mânada yanlışlıkların çıkmasına sebep olmaktadır.⁴⁶ Kaldı ki Kur’ân deyimleri salt Arapça anlamları ile değil de hedef dildeki deyimsel karşılıkları ile çevrilmelidir.⁴⁷ Ayrıca bir kavramın kaynak dildeki bütün anlamlarını ve çağrışım dünyasını, hedef dilde sadece bir kavramla karşılama imkânı bulamayabilir ve bunlardan sadece birini tercih edip onu aktarmak veya bütün anlamları aktarmak istediğinizde birden çok kavram kullanmak, hatta bazen bir kavramı karşılayabilmek için bir cümle kurmak zorunda kalabilirsiniz. O nedenle ideal bir tercüme için tüm bu ihtimal ve gerçekler göz önünde bulundurulmalıdır.

Diğer taraftan, Kur’ân’ın şifâhî bir hitap oluşu harfî tercüme tekniğinin yetersiz kalmasının temel sebebinin oluşturmaktadır. Zira bir yazılı metinde kimin kime, ne zaman, nerede, ne söylediği bilinirken sözlü bir hitapta bu detaylar her zaman bulunamamaktadır. Dolayısıyla mütercim yukarıda geçen bütün hususlara dikkat ederek en başta Kur’ân cümlelerinin yazılı metne aktarılırken oluşan boşlukları ve bağlam kayıplarını dikkate alıp bunları mümkün olduğunca gidermeye çalışarak çeviri faaliyetine başlamalıdır. Dolayısıyla, Kur’ân’ın harfî tercümesi, Kur’ân’ın mâna ve mesajını Arapça dışında bir dile yetkin ve yeterli şekilde aktarmada kifayetsiz bir çeviri tekniğidir.⁴⁸ Netice itibariyle Kur’ân tercümesinde kaynak metinden ziyade hedef metne yönelen anlam merkezli tercüme (tefsîrî tercüme) tekniği esas alınmalıdır.

3.1. Deyimlerin Çevirisine Dair Örnek

يَوْمَ يُكْتَفَبُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿القلم ٤٢﴾

Kalem Sûresi 42. âyetin Türkçe çevirisi:

“Baldırın açıldığı, secdeye çağrıldıkları halde güçlerinin buna yetmediği gün...”

Tecümeyi Hazırlayan	Romence Orijinal Metni	Türkçe Çevirisi
Octavian Isopescu	<p>Într-o zi se va descoperi soldul* și ei vor fi chemați la închinare, însă nu vor putea.</p> <p><u>Dipnot:</u> *fraza aceasta înseamnă o nenorocire mare.</p>	<p>Bir gün kalça* açılacak ve onlar ibadete çağrılacaklar, ama buna muktedir olamayacaklar.</p> <p><u>Dipnot:</u> *Bu ifade “büyük bir felaket” anlamına gelir.</p>

⁴⁵ Cündioğlu, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası*, 15.

⁴⁶ Elik, *Tevhid Mesaj – Özlü Kur’ân Tefsiri*, 25.

⁴⁷ Sülün, *Kur’ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?*, 476.

⁴⁸ Öztürk, *Meal Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 36.

George Grigore	În Ziua când picioarele vor fi dezgolite, vor fi chemați să se arunce cu fața la pământ, însă nu vor mai putea.	Baldırların açılacağı gün, onlar yüzleriyle yere atılmaya çağrılacaklar, ama buna artık muktedir olamayacaklar.
Liga Islamică	Într-o Zi li se va arata lor o nenorocire* și ei vor fi chemați la prosternare, însă nu vor putea**. <u>Dipnot:</u> *vâlva din acea zi; după o alta interpretare, în acea zi, Allah işi va arata piciorul și toți credincioșii se vor prosterna pe când necredincioșii vor avea spatele înțepenit. **din pricina pedepsei care-i va compleși.	Bir Gün onlara bir musibet* gösterilecek ve secdeye çağrılacaklar, ama buna muktedir olamayacaklar**. <u>Dipnot:</u> *O günün kargaşası. Bir başka yoruma göre ise, o gün Allah ayağını gösterecek ve bütün müminler secdeye kapanacaklar, kâfirlerin ise sırtları dimdik olacak. **Onları ezecek azaptan dolayı.
M. Ali Mehmet	În ziua în care li se vor vedea picioarele și vor fi chemați să se prosterneze, ei nu vor avea putere.	Baldırların görüleceği ve secdeye çağrılacakları gün, onlar buna muktedir olamayacaklar.

Bu âyet-i kerîmenin tercümesindeki zorluk, bir çeviride hedef dildeki kavramların yetersiz olabileceğine dair bariz örneklerden birini oluşturmaktadır. Eğer âyetin ilk kısmındaki ibare harfi metotla tercüme edilirse, “Baldırın açıldığı gün” şeklinde tercüme etmek gerekir. Halbuki böyle bir çeviriyi okuyan kimse, bununla Allah’ın neyi murad ettiğini anlayamayacaktır. Zira âyetteki bu deyimsel ifade (“*Baldırın açıldığı gün*”) Arapça açısından hususi bir mânaya sahip olup özellikle kıyamet gününü ve o günün sıkıntılarını ifade etmektedir.⁴⁹ Bu anlamda, insanların o günün (mahşer) sıkıntısından kurtulmaları için Allah tarafından görevlendirilenlerin onları Allah’a secde etmeye çağıracağı bir sahneye/duruma işaret etmektedir.⁵⁰

Âyetin Romence çevrilerine gelince; Liga Islamică dışında diğer mütercimlerin harfi tercüme tekniğine başvurdukları görülmektedir. Ancak ne var ki bu durumda da mütercimler farklı neticelere ulaşmışlardır. Nitekim Isopescu *yukşefu* ‘an *sâkin* (يُكشَفُ عَنْ سَاقٍ) ibaresini “kalçanın açılacağı” diye tercüme etmiştir. Grigore’un ise *sâkin* (سَاقٍ) kelimesini çoğul olarak tercüme ettiği ve çevirisiyle ilgili hiçbir açıklama yapmadığı görülmektedir. Ayrıca onun, *secde* (سجد) kelimesine “yüzleriyle yere atılma” diyerek ilginç bir mânâ verdiği görülmektedir. Grigore ve Isopescu’nun, *ibadet*, *rükû*, *secde* gibi İslâm dinine özgü kavramların tercümesinde Müslümanların kullandıkları kavramlara müracaat etmek yerine ilgili kelimeleri kendi dinî terminolojilerine ait terimlerle tercüme ettikleri görülmektedir.

Mustafa Ali Mehmet ise *yukşefu* ‘an *sâkin* ifadesine “baldırların görüleceği” şeklinde bir anlam vermiştir. Dolayısıyla o da âyetteki özgün anlamı tam olarak yansıtamamıştır.

⁴⁹ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakkâiki Ğavâmiği’t-Tenzil*, I-IV (Beyrût, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407), 5/594; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye, 1984), 29/97.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 97.

Dipnot kısmındaki açıklamalara gelince; her ne kadar *sâkin* (ساق) kelimesini “kalça” diye çevirse de Isopescu bu ifadenin “büyük bir felaket” anlamına geldiğini ilave etmiştir.

Diğer taraftan Liga Islamică *yukşefu ‘an sâkin* (يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ) ifadesini “musibet gösterilecek” diye çevirmişse de bunun âyetin anlamını yansıtmadığı açıktır. Zira yukarıda görüldüğü gibi Liga Islamică’da *yukşefu ‘an sâkin* ifadesi deyim olarak çevrilmemiş, harfi tercüme yoluna gidilmiştir. Bu anlamda diğerlerinden tek farkı *sâkin* kelimesini “musibet” terimiyle karşılamasıdır. Ayrıca onun, “Bir başka yoruma göre ise, o gün Allah ayağını gösterecek ve bütün müminler secdeye kapanacaklar, kâfirlerin ise sırtları dimdik olacak” şeklindeki açıklamasıyla okurun kafasını ziyadesiyle karıştırdığı müşahede edilmektedir.

Görüldüğü gibi, âyetin metnine, başka deyişle salt lafza bağlı kalınarak yapılan çeviri, anlamı tam olarak yansıtamamaktadır. Ayrıca deyimsel yahut bağlamsal ifadelerin anlamları doğru bir şekilde hedef dile aktarılmadığı için âyetin yanlış anlaşılmalara müsait bir muhteva ile tercüme edildiği Liga Islamică örneğinde görülmüştür. Öte yandan bir diğer mülahazamız, ilgili âyetin çevirisi noktasında Mehmet ve Grigore’un tercümelemleri arasında büyük oranda benzeşme olduğu şeklindedir. Son olarak, ele alınan âyetle ilgili mezkûr çevirilerde âyette kimin kime ne zaman ne söylediği gibi temel hususların belirsiz olduğu veya tatmin edici karşılıklarının verilemediği görülmektedir. Kalem 42. Âyetten yazar kendisi ne anlıyor birkaç cümleyle izah etmesi faydalı olacaktır.

Sonuç

Kur’ân tercümesinin yalın ve lafzî bir çeviri çabasından çok daha fazlasını gerektirdiği söylenebilir. Bu bağlamda Kur’ân’ın, nâzil olduğu dönemde muhataplarına ne dediğinin, onlar tarafından nasıl anlaşıldığının yani ilk özgün anlamın tespiti bu hedefe giden yolun olmazsa olmaz ilk adımı ve kaçınılmaz bir zorunluluğudur. Zira Kur’ân’ın ilk muhataplarına ne dediğini anlamadan onun vermek istediği mesajı anlamak ve bu temelde bir ilişki kurmak da mümkün olmayacaktır. Bu sebeple Kur’ân’ın temel birimleri olan sözcük ve cümlelerin doğru anlamlarını tespit etmek için tarihsel ve olgusal bağlam dikkate alınmalı; Kur’ân’ı sağlıklı bir şekilde anlamak için mümkün olduğunca indiği dönemin şartlarına odaklanmalı ve bunlar belirgin kılınmaya çalışılmalıdır. Aksi halde ne Kur’ân sözcüklerinin doğru anlamlarına ne de âyetlerin ne demek istediğine ulaşmak mümkün olacaktır. Bu durumda belki de mütercimın önündeki en büyük zorluklardan biri, sözlü bir hitap olan Kur’ân metninin yazıya aktarılmasından kaynaklanan müphemlikler ve ilk bakışta âyetler arasında görülen kopukluklar, müşkillerdir. Hal böyleyken tercüme faaliyetinin, kaynak dildeki metni, hedef dile birebir aktarmayla biten bir faaliyet olmadığı bilinmelidir. O halde başarılı bir tercüme ancak âyetlerdeki kapalılıkları gidermeye yoğunlaşılması ve bunun sonucunda ulaşılan mânanın kaynak metindeki anlama sadık bir biçimde aktarılmasıyla gerçekleşebilecektir.

Bu çalışmada, daha nesnel ve akademik bir Kur’ân tercümesi için olmazsa olmaz diye nitelendirilen ve Kur’ân’ın muhteva ve özelliklerinden mülhem bazı kriterler tespit edilerek konuya katkıda bulunmaya gayret edilmiştir. Netice itibarıyla, başarılı bir Kur’ân tercümesi için araştırmada sunduğumuz teklifleri özetle şu başlıklar altında sıralayabiliriz:

- Kur’ân sözcüklerinin ilk/otantik anlamlarının tespit edilmesi

- Kur'ân âyetlerinin veya dilsel birimleri ile anlatılarının tarihsel ve metinsel bağlamları çerçevesinde anlaşılması

- Tercümenin anlam eksenli yapılması

Her bir Kur'ân mütercimi teknik anlamda müfessir olmasa da alelâde bir kitabın çevrisine benzemeyen bu önemli ve çok boyutlu çeviri faaliyetine girişen biri olarak söz konusu kriterleri göz önünde bulundurmak zorunludur diye düşünüyoruz. Nitekim tercüme, zâhiren çok basit gibi görünen bir süreçse de aslında zor yönlere sahip bir iştir. Zira tercümenin sağlamaya çalıştığı şey farklı kültürlerin ve anlayışların kendi dillerinde ifade ettikleri şeyleri, yine farklı kültür ve anlayışlara nakletmektir. Hâlbuki her dil apayrı bir dünyadır. Her milletin ifade tarzı da kendine özgüdür. Kısacası, Kur'ân'a dair tarihsel bağlam ve özgün anlamın yanı sıra bunu bize aktaran, başta tefsir birikimi olmak üzere İslâm dünyasının zengin ilmî müktesebatı göz ardı edilerek başarılı bir meal hazırlamanın pek mümkün olmadığı söylenebilir.

Çalışmamızda ayrıca birebir çeviri metodunun ne denli problemlili sonuçlara yol açtığına dair örnekler serdedilmeye çalışılmıştır. Zira birebir bir çeviri, her defasında nassın ne kastettiğini ortaya çıkaramamaktadır. Dahası birebir çeviriler neticesinde tercümeyle konu olan ifade yahut cümlelerin birçok farklı anlama ve hatta yanlış anlamalara müsait bir durum yarattığı da çalışmamız boyunca tespit ettiğimiz bir diğer husustur.

Çalışmada Romence meallerden verdiğimiz örnekler Kur'ân'ı tercüme eden mütercim'in İslâm ve Kur'ân'la ilgili algılarını bir şekilde tercümesine yansıttığını; söz konusu önyargıların ya doğrudan âyetin tercüme metnine ya da dipnot kısmına etki ettiğini göstermiştir. Dolayısıyla Isopescu ve Grigore'un tercümelelerinde kendi kültürlerine ait görüşlere, Liga Islamică ve Mehmet'in çalışmalarında ise İslâm dinini savunan görüşlere rastlamak olağan bir durum olarak müşâhede edilmiştir. Nitekim, Isopescu'nun İslâm'a karşı düşüncelerini doğrudan açıklarken Grigore'un daha genel açıklamalarda bulunarak görüşlerini net bir şekilde beyan etmediği görülmüştür. Buna karşın, Liga Islamică ve Mustafa Ali Mehmet'in çalışmalarının dipnot kısmında birçok açıklama yapıldığı görülmektedir. Ele alınan âyetlerin yanlış anlaşılma endişesinin onları böyle bir yöntemle sevk etmiş olabileceği tahmin edilebilir.

Özetleyecek olursak, Romanya'da yapılmış olan Romence Kur'ân çalışmaları, yapıldığı dönemdeki insanların din bağlamında gündeme gelen bazı soru işaretlerine cevap bulmalarını sağlamakla birlikte, çeviri hatalarından tamamıyla uzak değildir. Bu hataların daha ziyade Kur'ân sözlüklerinin ilk mânalarını tespit edememe, Kur'ân'ın bütünlüğüne dikkat etmeme, âyetlerin iç ve dış bağlamlarını hesaba katmama, Kur'ân'ın anlatım üslubunu yeterince fark edememe, deyim ve mecazların karşılıklarını doğru tespit edememe gibi metod hatalarından kaynakladığı görülmüştür. Buradan hareketle günümüzde daha nitelikli Romence Kur'an meallerine ihtiyaç duyulduğu ortadadır. Yeni yapılacak meallerin çalışmamızda bir kısmına işaret ettiğimiz metodik hatalardan kaçınması büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Aydar, Hidayet, *Kur'ân'ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'ân Okulu Yayınları, 1.Baskı, 1996.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Baskı, 2011.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: İfav Yayınları, 1.Baskı, 2017.
- _____, *Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı, 2008.
- Durmuş, Zülfikar, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri - "Aziz Kur'ân ve İnsanlığa Son Çağrı" Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Baskı, 2007.
- el-Ferâhîdî, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Gezer, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Goldenberg, Yves, "Notes En Marge De Quelques Écrits Roumains Sur Le Coran Et l'İslam". *Analele Universităţii*, 21, (1972).
- Günay, İlhami, *Başlangıcından Bugüne Kur'ân'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Baskı, 2016.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir b. Âşûr (ö.1393/1973), *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- el-İsfahânî, Râgıb, *Müfredât Elfâz-ul Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî. Dımaşk: Dar-ul Kalem, 4. Baskı, 2009.
- Karaman, Hayrettin - Çağırıcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 7. Baskı, 2020.
- el-Karadâvî, Yusuf, *Fikhü'l-cihâd: dirâse mukârane li ahkâmihî ve felsefetihî fi dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009.
- el-Kazvînî, Ebû'l-Huseyn Aḥmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Özel, Ahmet, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/531-534. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Özsoy, Ömer, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'ân Çevirisi". 2. *Kur'ân Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, 2021.
- _____, *Meal Kültürümüz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2.Baskı, 2011.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'ân'a Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 3. Baskı, 2009.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâr İhyâu't-Turâsi'l Arabî, tsz.
- _____, *Kur'ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 1. Baskı. 2015.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk, *el-İ'tisam*, thk. Ebu Ubeyde b. Hassan. (Riyad: tsz.)
- Tiyek, Fatih, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Topyay, Yusuf - Ethem, Mürsel, "'Son Çağrı Kur'ân' İsimli Mealin Çeviribilim Açısından

Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar*, 23/59 (Aralık 2020).

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili (Yeni Mealli Türkçe Tefsir)*. 10 Cilt. İstanbul: T.C. Diyanet İşleri Reisliği, 1935.

ez-Zemaşeri, Ebû'l-Kâsım Maħmûd b. 'Amr (ö.538/1144), *el-Keşşâf 'an Haķâiki Ğavâmiği't-Tenzil*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407H.

Türkçe Kur'an Tercümeleri:

Son Çağrı Kuran. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu, 2. Baskı, 2009.

Tevhid Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri. çev. Hasan Elik – Muhammed Coşkun. İstanbul: Fikir Yayınları, 1. Baskı, 2013.

Hayat Kitabı Kur'an Gereķeli Meal-Tefsir. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 7.Baskı, 2013.

Kur'an Aydınliğı Kronolojik Kur'an Meali. çev. Tuncer Namlı. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2016.

Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, 2015.

Kur'an Kerim ve Türkçe Anlamı. çev. Murat Sülün. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1. Baskı, 2012.

Romence Kur'an Tercümeleri:

Coranul, Traducere din limba arabă - (Kur'an, Arapça'dan Tercüme). çev. George Grigore. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı, 2009.

Coranul – (Kur'an), çev. Isopescu Silvestru Octavian. Chiřinău: Cartier, 10. baskı, 2001.

Coranul Cel Sfânt. Traducerea Sensurilor ři Comentarii. – (Kur'an Kerim. Anlamların Tercümesi ve Yorumlar) çev. Liga Islamică ři Culturală din România. İstanbul: İslam Yayınevi, 3 Baskı, 2004.

Coran Ultima Carte Sfântă – (Son Kutsal Kitap Kur'an). çev. Mehmet, Mustafa Ali. București: Paideia Yayınevi, 1.baskı, 2003.

Coranul sau sfânta scriptura a credincioşilor lui Mahomet – (Kur'an veya Muhammed'e inananların Kutsal Kitabı). çev. Souffrin, Bernhard. București: Editura București, 1884.

Versete Selectate din Sfântul Coran – (Kur'an Kerim'den Seçme Âyetler). çev. Ahmediyya Cemaati. Islam International Publications Ltd., 1989.

Web Adresleri (Sitelere erişim tarihi ilgili dipnotlarda zikredilmiştir.)

Romence Dilinin Açıklayıcı Sözlüğü: <https://dexonline.ro/definitie/lupta>

Araştırma Makaleleri / Articles

XVI. YÜZYILDA İŞTİP KAZASININ NÜFUSU VE ETNİK YAPISI*

Geliş Tarihi : 10 Ağustos 2023

Kabul Tarihi : 25 Eylül 2023

Bilal Raşidoğlu**

Öz

Bu çalışmada, XIV. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu tarafından fethedilerek, XX. yüzyılın başlarına kadar yaklaşık 5-6 asır boyunca Osmanlı sınırları içerisinde kalan İştîp kazasının genel olarak XVI. yüzyıldaki nüfusu ve etnik yapısı ele alınmış, ardından kısaca şehrin XIX ve XX. yüzyıldaki nüfusuyla ilgili bilgiler verildikten sonra göç konusuna değinilmiştir. Eski bir kaza merkezi olan İştîp'in tarihi milattan önce 3. asra kadar uzanmaktadır. Osmanlı'dan önce şehir; Samuil Krallığı, Doğu Roma İmparatorluğu, Bulgar Devleti ve Sırp Krallığı gibi ülkelerin hâkimiyetinde kalmıştır. Tarihi süreçte nüfusu ve demografik yapısı birçok kez değişime uğrayarak günümüze ulaşmıştır. Osmanlı döneminde hâkimiyet Türklerin elinde iken, günümüzde Ortodoks Makedonların elindedir. XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu coğrafyasında Üsküp sancağına bağlı önemli bir yerleşim merkezi olan İştîp, günümüzde Kuzey Makedonya sınırları içerisinde yer almaktadır. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin "Tekkeler ve Zaviyeler Şehri" diye andığı şehirde günümüzde mevcut az sayıdaki Osmanlı eseri adeta Devlet-i Âliyye'yi temsil etmekte, şehir merkezinde bir hayli azalan Türk varlığı mümkün olduğunca Osmanlı mirası tarihi eserlere sahip çıkmaya çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Tarihi, İştîp, Kuzey Makedonya, Nüfus, Balkanlar.

POPULATION AND ETHNIC STRUCTURE OF SHTIP DISTRICT IN THE 21ST CENTURY

Abstract

This article discusses the population and ethnicity of Ştip district, which remained under Ottoman administration for approximately 5-6 centuries from its conquest by the Ottoman Empire in the late 16th century until the early 20th century. Subsequently, information has been provided regarding the population of the city in the 19th and 20th centuries, and the issue of migration has been addressed. The historical background of Ştip dates back to the 3rd century BC, and it is known as an ancient distinct center. Before under Ottoman administration, İştîp was under the dominion of the Samuil Kingdom, Byzantine Empire, the Bulgarian State, and the Serbian Kingdom. Throughout its history, its population and demographic structure underwent several changes, eventually leading to its present state. During its time under Ottoman administration, the district was controlled by the Turks, whereas today it is governed by Orthodox Macedonians. Ştip had been an important settlement subjected to Skopje within the boundaries of the Ottoman Empire in the 19th century. Today, it is situated within the borders of North Macedonia. Despite its historical designation as "The City of Tekkes and Zaviyes" by Ekrem Hakkı Ayverdi, there are now relatively few Ottoman historical artifacts in the city. These structures continue to represent the Ottoman Empire's presence in the region. Today, a small number of Turks residing in the district center are making efforts to preserve these historical relics inherited from the Ottoman Empire.

Keywords: Ottoman History, Stip, North Macedonia, Population, Balkans.

* Bu çalışma, *Salnamelere Göre XIX. Asırda İştîp'te Sosyo-Ekonomik ve İdari Durum* adlı Yüksek Lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Arş. Gör. Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, bilalrasidoğlu@trakya.edu.tr, **ORCID ID: 0000-0003-2869-5919.

DOI: 10.53336/rumeli.1340834.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Raşidoğlu, Bilal. "XVI. Yüzyılda İştîp Kazasının Nüfusu Ve Etnik Yapısı". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 12 (Ekim 2023): 36-51.

Copyright © CC BY-NC 4.0

Giriş

Günümüzde Kuzey Makedonya sınırları içerisinde bulunan, klasik bir Balkan şehri olan İştîp'in coğrafi konumu, tarihi süreçte şehrin siyasi ve sosyo-kültürel gelişiminde katkısı büyük olmuştur.¹ İştîp, Üsküp'ten geçen meşhur Vardar'ın kolu Bregalnitsa Deresi ile Otina Nehri'nin birleştiği yerde kurulmuştur. Güneybatısında Köprülü (Велес) ve Negotin (Неготино), Güneydoğusunda Radovişte (Радовиш), Kuzeydoğusunda Vinitsa ile Koçana, Kuzeybatısında ise Sveti Nikole (Свети Николе) gibi yerleşim yerleri bulunan merkezi bir konumdadır. Eskiden önemli ticaret yollarının geçtiği bir konumda bulunan şehir, bugün de aynı özelliğini korumaktadır ve Üsküp-Selanik yolunun İştîp civarından geçtiği söylenebilir.² İştîp, Kuzey Makedonya'nın başkenti Üsküp'ün 70 km Güneydoğusunda, Köprülü'nün 23 km doğusunda bulunmaktadır.³

1. İştîp Kazasının Tarihçesi

Kaynaklarda III. asırda şehrin adı, “Astibo” (Астибо) olarak geçmektedir. IV. yüzyıl Peonia haritasında aynı şekilde “Astibo” olarak karşımıza çıkmaktadır. 395 yılında Roma İmparatorluğu ikiye ayrılınca İştîp, Doğu Roma İmparatorluğu hâkimiyetinde kalmış ve adı “Stipion” olarak değiştirilmiştir.⁴ VI. asırda şehre yerleşmeye başlayan Slavlar, şehri günümüzdeki Makedonca adı olan İştîp (Штип) şeklinde anmaya başladı.⁵ Şehir, XIV. yüzyılın son çeyreğinde Türkler tarafından fethedilene kadar bu şekilde biliniyordu. H. 1314 (M. 1896/97) yılında yazılan Kosova Vilayet Salnamesinde, şehrin eski adının “Astipos” olduğu ifade edilmiş, Türkçeye “İştîb” veya “İştîp” olarak çevrilme nedeni ve şeklinin bilinmediği aktarılmıştır.⁶

İştîp, XIV. asrın son çeyreğinde Osmanlı Devleti tarafından fethedilmiştir. Şehrin Osmanlılar tarafından fethi tarihi konusunda görüş birliğine varılmış değildir.⁷ Hoca Sadettin Efendi, (ö.1599), *Tacü't-Tevârih* adlı eserinde, Manastır ve Pirlepe'nin fethinden bahsederken İştîp'e değinerek, şehrin H. 784 (1382/83) senesinde, Sultan 1. Murat zamanında Rumeli Beylerbeyi Timurtaş Paşa tarafından alındığını yazar.⁸ Şemseddin Sâmî, 1889 senesinde neşredilen *Kâmâsu'l-A'lâm* adlı eserinde, fetih tarihini H. 784 (1382/83) olarak belirtmiştir.⁹ İştîp, Pirlepe ve Manastır'dan sonra Osmanlılar tarafından fethedilmiştir. İştîp fâtihî Timurtaş Paşa, Lala Şahin Paşa'dan sonra H. 788 (1386-1387) yılında Rumeli Beylerbeyliğine atanmıştır.¹⁰ Hasan-beyzâde Ahmed Paşa, (ö. H. 1046/1636-1637), kaleme aldığı *Târih* adlı

¹ Kemal Karpat, “Balkanlar”, *DİA*, (İstanbul: 1992, Diyanet Vakfı Yayınları), 5/25-27; Mustafa Durdu, “191 Numaralı Şerhiye Siciline Göre İştîp Kazasında İdari, Toplumsal Ve Ekonomik Yapı (1823-1825)”, *Erciyes Akademisi*, 36/1 (2022), 271.

² Михајло Апостолски, *Штип Низ Вековите*, (Штип: Собрание на Општина Штип,1986), 1/11-12.

³ Machiel Kiel, “İştîp”, *DİA*, (İstanbul: 2001, Diyanet Vakfı Yayınları), 22/440.

⁴ Благоја Цветковски, *Историски и Стопански Развој на Штип од Создавањето до 1919 Година*, (Штип: Собрание на Општина Штип, 1989), 25.

⁵ Kiel, “İştîp”, 22/440.

⁶ *Kosova Vilayet Salnamesi, 1314 (1896-1897)*, Haz. Yıldırım Aġanoġlu, (İstanbul, Rumeli Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, 2000), 132.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Bilal Rushid, “İştîp Kazası'nın Tarihi ve Etnik Yapısı (19. Asır)”, *Balkanlar ve İslam*, Ed. Abdullah Taha İmamoġlu vd., (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 2/296-297.

⁸ Hoca Sadettin, *Tacü't-tevârih*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları), 1/154.

⁹ Şemseddin Sami, *Kamus'ul-a'lâm*, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1889), 2/972.

¹⁰ Hasan Telli, *Makedonya Radovişte Osmanlı İzleri: Camiler, Medreseler ve Tekkeler*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 22.

eserinde H. 784 (1386-1387) yılında sultanın emriyle sefere çıkan Timurtaş Paşa'nın Pirlepe'yi sulh yoluyla aldıktan sonra Manastır'ı ardından da İştîp'i fethettiğini bildirir.¹¹ Uzunçarşılı ise fetih tarihini 1380 olarak kaydetmektedir.¹² Makedonyalı yazarlar da İştîp şehrinin Timurtaş Paşa tarafından Osmanlı idaresine katıldığını bildirmektedirler.¹³ Sonuç olarak İştîp'in Osmanlılar tarafından XIV. yüzyılın son çeyreğinde fethedilmiş olduğu konusunda görüş birliği vardır. İştîp Osmanlı idaresine girdikten sonra 1395 yılı akabinde büyük bir Türk cemaati buraya iskân ettirilmiştir.¹⁴

Osmanlı döneminde fethedilen diğer Rumeli şehirlerinde olduğu gibi, fethinden sonra İştîp'in merkez ve köylerinde de vakıflar kurulmuş ve bu hayır müesseseleri bünyesinde camiler, mektepler, medreseler, tekkeler gibi vakıf eserleri inşa edilmiştir. Bu vakıf kayıtlarıyla ilgili olarak Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv Araştırma Merkezi'nde; Penbe Hanım binti Yusuf Ağa Vakfı, Timur Ağa bin Züber Vakfı, Veliyüddin Bey bin Ahmed Bey Vakfı, İbrahim Ağa bin Salih Vakfı ve Abdülkerim Efendi bin Hüsameddin Efendi Vakfı'nın vakfiyeleri mevcuttur.¹⁵ Bunlardan Veliyüddin Bey bin Ahmed, İştîp'in Sinan Bey Mahallesi'nde Otinya deresi kenarında bir arsasını vakfeder ve Nakşibendiyye tarikatından Baba Yusuf'un defnedildiği yerde bir tekke inşa eder. İştîp'in Beşirli köyünden Timur Ağa da sahip olduğu bağını ve gelirini köydeki câmide hatip olarak vazifeli kişinin maaşı için tahsis eder.¹⁶ İştîp Kazası ve köylerinde yaşayan Müslümanlara dini, sosyal ve eğitim hizmetleri sunan camî, mescit, mektep, medrese, tekke, zaviye gibi vakıf kurumları Üsküp Evkaf Müdürlüğü'ne bağlanmıştır.¹⁷ XX. Yüzyılın başlarında İştîp, Kosova vilayetinin Üsküp sancağına bağlı bir kaza konumunda olmuştur. Üsküp sancağına bu dönemde İştîp, Radovişte, Kratova, Köprülü, Palanka, Peşçova, Kumanova, Koçana ve Kaçanik kazaları mevcuttur.¹⁸

2. XVI. Yüzyılda İştîp Kazasının Nüfus Yapısı

İştîp Kazasının nüfusuyla ilgili kaynaklara baktığımız zaman, tarihi süreçte nüfus sayıları değişse de, burada genel olarak Müslüman, Hristiyan¹⁹ ve Yahudilerin birlikte yaşadığını söylemek mümkündür.²⁰

¹¹ Hasanbeyzâde Ahmed Paşa, Târih, (1315), 31-32; Nezihî Aykut, "Hasan-beyzâde Ahmed Paşa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/363-364; Telli, *Makedonya Radoviş'te Osmanlı İzleri: Camiler, Medreseler ve Tekkeler*, 29.

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1982), 1/175.

¹³ Манол Пандевски Ѓорѓи Стоев Трмката, *Струмица и Струмичко Низ Историјата*, (Струмица: Општински Одбор на Сојузот на Здравенијата на Борците на НОВ, 1969), 105. Abbas Jahjai, "Günümüz Kalkandelen Şehrinde Osmanlı İzleri," *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2020), 43; Abbas Yahya, *Makedonya'da Dinî Mûsikî Geleneği*, (İstanbul: Dört Mevsim Kitap Yayınları, 2016), 21.

¹⁴ Kiel, "İştîp", 22/440.

¹⁵ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Vakıf Araştırma Merkezi (VGM), Defter No, 989-0/0238/0187; 604/0138/0183; 988-0/0259/162/1; 991-0/0026/0028; 629/0612/0434.

¹⁶ Hasan Telli, "Osmanlı Vakıf Belgelerinde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Görüşleri: Makedonya Vakfiyeleri Örneği". *Amasya İlahiyat Dergisi*, 15, (2020), 478-480.

¹⁷ Hasan Telli, "Üsküp Evkaf Müdürlüğü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/48, (2017), 226.

¹⁸ *Kosova Vilayeti Salnamesi*, Dördüncü Defa (*Kosova*, 1304), 217-218; M. Nasrullah, M. Rüşdü Mülazım M. Eşref, *Osmanlı Atlası XX Yüzyıl Başları*, Haz. Rahmi Tekin-Yaşar Baş, (İstanbul: OSAV Yayınları 2003), 29; Hasan Telli, *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 28.

¹⁹ Çalışmada Makedon olarak ifade edilen Hristiyanlar, kaynaklarda genel olarak Bulgar veya Sırp olarak geçmektedir. Bkz. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnaması*, 6. Kitap, Haz. Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yarı Kredi Yayınları, 2010), 136-138.

²⁰ Александар Стојановски, *Градовите на Македонија од Крајот на XIV до XVII Век (Демографски Проучувања)*, (Скопје: ИНИ, 1981), 68-71.

1519 yılındaki nüfus verilerine göre İştîp'te 10 Müslüman Mahallesi mevcuttur. Toplam 201 hane olarak yaşayan Türklerin 17'si bekâr olarak kaydedilmiştir. Hristiyanlar ise 6 mahallede 333 hane olarak kaydedilmiştir, bunların 20'si bekâr ve 30'u duldur. Yahudilerin de 1 mahallede, 15 hane olarak ikamet ettikleri kayıtlara geçmiştir. O dönemde bir ailenin en az 5-6 kişiden oluştuğunu düşünürsek, 1519 yılında İştîp'te yaklaşık 3.000 kişinin yaşadığı söylenebilir. Bunların takriben 1.000 kadarının Müslüman, 75'inin Yahudi geri kalanının da Hristiyan olduğu ortaya çıkmaktadır. Netice olarak Hristiyanların sayıca Müslümanlardan fazla olduğu sonucuna varırız.

İştîp'te yalnızca Müslümanların yaşadığı mahalleler de mevcuttur ve en büyük Müslüman mahallesi, Camii Mahallesi'dir. Burada bekârlarla birlikte toplam 70 hanede yaklaşık 400 Müslüman yaşamaktadır. Yeğenzade Mahallesi'nde mevcut 44 hanede yaklaşık 220 kişi, Sinan Bey Mahallesinde 29 hane, Hacı Keramettin Mahallesinde 20 Hane, İbrahim Bey Mahallesinde 8 hane, Çeribaşı Mahallesinde 6 hane, Kadı Mahallesinde 13 hane, Hamza Fakih Mahallesinde 10 hane, Mehmet Çelebi ve Tahir Hoca Mahallesinin toplam 18 haneden oluştuğunu görüyoruz. Müslüman mahalleleri, genel olarak orada yaşayan âlim zatlar veya mahallelerde bulunan camilerin isimleriyle anılmaktadır.

Yalnızca gayrimüslimlerin ikamet ettiği mahalleler de mevcuttur. Buna göre; Tırgovişte Mahallesinde 100 hane, Hotino Mahallesinde 81 hane, Ednohorya Mahallesinde 72 hane, Mramorye Mahallesinde 59 hane; isimleri belirsiz olan iki mahallenin birinde 30 hane, diğerinde de 11 hane Gayrimüslimin yaşadığı belirtilmektedir.²¹

1519 yılından 11 sene sonra 1530 yılındaki İştîp nüfusu ile ilgili detaylı bilgiler aşağıda tablo halinde verilmiştir.

Tablo 1: 1530 Yılı İştîp Kazasına Ait Nüfus Dağılımı²²

Mahalle	Müslüman Hane Sayısı	İmam Sayısı	Akıncı Sayısı	Bekâr Sayısı	Hristiyan Hane Sayısı	Dul	Yahudi Hane Sayısı
Câmiî Mahallesi	36	2	4	6	-	-	-
Sinan Beg Mahallesi	20	1	-	1	-	-	-
Yeğenzade Mahallesi	15	1	1	-	-	-	-
Çeri Mahallesi	11	1	-	-	-	-	-
Mehmet Çelebi M.	15	1	1	-	-	-	-
İbrahim Bey M.	-	-	1	6	-	-	-
Kadı Mahallesi	2	-	3	-	-	-	-
Hotina Mahallesi	-	-	-	6	-	-	-
Ednohorya M.	-	-	-	4	47	3	-
Tırgovişte M.	-	-	-	10	87	11	-
Mramorye M.	-	-	-	11	51	10	-
Hacı Keramettin M.	10	-	4	3	-	-	-
Toplam	109	6	14	47	185	24	0

²¹Александар Стојановски, *Градовите на Македонија од Крајот на XIV до XVII Век*, (Скопје: ИНИ, 1981), 68-69; Апостолски, *Штин Низ Вековите*, 1/197.

²² Апостолски, *Штин Низ Вековите*, 1/200-201; Анета Шукарова, *Историја на Македонскиот Народ*, (Скопје: ИНИ, 2008), 152.

1530 yılındaki nüfus sayımına göre, İştip'te yaklaşık 2.000 kişinin yaşadığı tespit edilmiştir. Bunların 600'ü Müslümanlardan, yaklaşık 200 kadarı Yahudilerden, geri kalanı da Hristiyanlardan oluşmaktadır. Nüfusun çoğunluğunu Hristiyanların oluşturduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca şehrin genel nüfusunda bir azalmanın da yaşandığı görülmektedir. Ancak bunun geçici bir durum olduğu görülmektedir. Daha sonraki yıllara nüfusun arttığı görülecektir.

1550, 1570 yıllarında İştip'teki Müslüman nüfus incelendiği zaman, Tablo 2'deki durum ortaya çıkmaktadır.²³

Tablo 2: 1550, 1570 Yıllarında İştip'teki Müslüman Mahalleleri ve Nüfusu

Mahalle Adı	1550 yılı		1570 yılı	
	Hane Sayısı	Bekâr Sayısı	Hane Sayısı	Bekâr Sayısı
Câmiî Mahallesi	33	3	56	7
Hacı Kerametlin	30	3	39	2
Hayrettin Efendi'nin Mescidi	12	-	27	3
Sinan Beg M.	28	4	73	8
Mehmet Çelebi	24	-	41	3
Halife Hüsref Mesciti	6	-	-	-
İbrahim Bey	14	-	16	-
Yeğanzade	22	2	38	9
Çeribaşı	29	-	29	4
Hacı Karaman'ın Mesciti	14	1	18	-
Zaviye Hüsam Paşa	10	-	8	-
Câmi-i Şerîf Hüsam Paşa	2	-	9	-
Çeribaşı Mesciti	7	-	9	1
Hamza Fakih Mesciti	8	-	4	-
Hüseyin Kethuda Mesciti	9	-	19	-
İştibzâde Çiftliği	17	-	20	3
Mahmut Çelebi	3	-	10	1
Yeni Mahalle	-	-	8	-
Mustafa Mirhor Zade Çiftliği	-	-	5	-
Hacı Mutat	-	-	18	2
Toplam	259	13	447	42

²³ Александар Стојановски, Градовите на Македонија од Крајот на XIV до XVII Век, 68-69; Апостолски, Штуп Низ Вековите, 1/201.

Tablo 3: 1550, 1570 Yıllarında İştîp'in Hristiyan Mahalleleri ve Nüfusu²⁴

Mahalle Adı	1550 Yılı			1570 Yılı		
	Hane Sayısı	Bekâr Sayısı	Dul Sayısı	Hane Sayısı	Bekâr Sayısı	Dul Sayısı
Hotina	65	11	5	63	19	2
Mramorye	47	10	3	51	33	1
Trgovişte	80	15	10	80	30	4
Kadı	29	3	3	28	14	3
Ednohorya	50	7	2	42	17	2
Toplam	271	46	23	264	113	12

1550 yılında yapılan sayım sonucuna göre, biri Filibe'den biri Üsküp'ten diğerleri de Selanik'ten gelme toplam 41 Yahudi ailede yaklaşık 200 kişinin İştîp'te yaşadığı tespit edilmiştir. Bunlarla birlikte farklı mahallelerde yaşayan 5 Roman ailenin varlığı da kayıtlara girmiştir. Bu dönem şehrin toplam nüfusu 3.000 civarındır. Bunların 1300'ü Müslüman Türk, 1500'ü Ortodoks Hristiyan, 200'ünün Yahudi ve 30'u Roman vatandaşlardan oluşmaktadır. Bir önceki nüfus verilerine göre, Müslüman nüfusunda artış, Hristiyanlarda ise azalma olduğu tespit edilmektedir. Romanların dini aidiyetine istatistiklerde yer verilmemiştir. Yine 1570 yılında yapılan nüfus tespitine göre, 1550 yılında İştîp'teki Yahudi hane sayısının 41'den 28'e düştüğü, Hristiyan nüfusunda da azalmanın meydana geldiği görülmektedir. Bu dönem şehrin toplam nüfusu yaklaşık 4.000 kişidir. Bunların yaklaşık 2.500'ü Müslüman, yaklaşık 1.500'ü Hristiyan ve 140'ının da Yahudi olduğu görülmektedir.²⁵ 16. Yüzyılın son çeyreğinde de İştîp'in nüfusunda çok fazla bir değişikliğin yaşanmadığı görülmektedir. 1566-1582 yılındaki nüfus verilerine göre ise İştîp'te toplam 3.755 kişi yaşamaktadır. Bunların 2.235'i Türk, 1380'i Makedon, 140'ı da Yahudi vatandaşlardan oluşmaktadır.²⁶ 1573 yılındaki verilere göre ise İştîp'in nüfusu toplam 734 haneden oluşmaktadır. Bunların 449'u Müslümanlardan, 264'ü Hristiyanlardan, 23'ü de Yahudilerden oluşmaktadır. Bu dönem İştîp'teki Müslüman oranı %61'dir.²⁷ Müslüman nüfusundaki artışın, Osmanlıların Balkanları fethetmesiyle iskân faaliyetleri çerçevesinde buralara gerçekleşen Türk göçlerinden ve yerli halkın Müslüman olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Yaklaşık yüz yıl sonra, 1661'de İştîp'e uğrayan meşhur Seyyah Evliya Çelebi, burada sadece Müslümanların yaşadığını aktarmaktadır. Cuma Mahallesi, Sinan Bey Mahallesi ve Oluklu Mahallesi zikrederken, şehrin toplam 24 mahalleden oluştuğunu belirtir. Buradaki yapıların, kârgir ve kayağan taşıyla örtülü yapılar olduğunu, tek katlı veya iki katlı olmak üzere toplam 2.240 evin bulunduğunu aktarmaktadır.²⁸

²⁴ Апостолски, *Штун Низ Вековте*, 1/202; Bilal Ruşid, *Salnamelere Göre 19. Asırda İştîp'te Sosyo-Ekonomik ve İdari Durum*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler E, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 31-32.

²⁵ Апостолски, *Штун Низ Вековте*, 1/203; Ruşid, *Salnamelere Göre 19. Asırda İştîp'te Sosyo-Ekonomik ve İdari Durum*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler E, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 32.

²⁶ Стојановски, *Градовите на Македонија од Крајот на 14 до 17 Век (ИИИ)*, 71.

²⁷ Fatma Nihan Evcil, *XIX. Yüzyıl Ortalarında İştîp Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Durumu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler E, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 2.

²⁸ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 6. Kitap, Haz. Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 136.

3. XVI. Yüzyıl Köy Nüfusu

Günümüzde İştîp bölgesindeki Türkler genel olarak köylerde yaşamaktadır. Osmanlı'dan beri sadece Türklerin ikamet ettiği köyler mevcuttur; bunlar arasında Kocalı, Alikoç, Hocalı v.b. Türk köyleri vardır. Osmanlı döneminde ise Türkler genellikle şehirlerde yaşamaktaydı. Osmanlı'nın Balkanlardan çekilmesiyle şehirlerde yaşayan Türklerin çoğu göç etmek durumunda kaldı, gözlerden uzak köylerde yaşayanların bir kısmı ise mevcudiyetini korudu. Bundan dolayı XVI. yüzyılda yapılan sayımlarda ortaya çıkan köy nüfusu önemlidir.

1519, 1550 ve 1570 yılı nüfus verilerine göre, İştîp Kazasına bağlı toplam 135 köy mevcuttur. Bu köylerin 15'i Müslüman Türk, 76'sı Hristiyan köyüdür. Yahudiler genel olarak şehirde yaşadıkları için köylerde Yahudi nüfusundan bahsedilmemektedir. 52 yerleşim yerinde Müslümanlarla Hristiyanların birlikte yaşadıkları görülmektedir. 7 köyde ise sadece birer hane Müslüman bulunmaktadır. İstatistiklerde Müslümanlarla ilgili hane ve bekâr kişi sayısına yer verilmiş, Hristiyanlarda buna bir de dul hanesi eklenmiştir. Buna göre 1519 yılında toplam Müslüman hane sayısı 355, bekâr sayısı 51'dir. Aynı yıl Hristiyanların ise 3.839 hane olmak üzere, 432 bekâr ve 157 duldan oluştuğunu görüyoruz. Yaklaşık 35 sene sonra 1550 yılında her iki din mensuplarının da nüfuslarında artış meydana gelmiştir. Buna göre; Müslüman hane sayısı 540'a, bekâr sayısı 130'a, Hristiyan hane sayısı 4.822'ye, bekâr sayısı 1.255'e, dul sayısı da 291'e ulaşmıştır. 20 yıl sonra 1570 yılındaki nüfus sayımında da köylerdeki nüfusun arttığını gözlemliyoruz. Buna göre: Müslüman hane sayısının 804'e, bekâr sayısının 102'ye; Hristiyanların hane sayısının 5.382'ye, bekâr sayısının 3.425'e, dul sayısının da 203'e çıktığını görüyoruz.²⁹

Aktarılan nüfus verileri incelendiği zaman, Anadolu'dan buralara yerleşen Türk nüfusu için yeni yerleşim yerlerinin kurulduğu görülmektedir. Bununla birlikte bazı köylerin demografik yapısının değiştiği de anlaşılmaktadır. Daha önce sadece Hristiyanların yaşadığı 37 köye, sonradan Müslümanların da yerleşmesiyle, iki farklı din ve millete ait insanların birlikte yaşadığını görüyoruz. Ayrıca 1519 ve 1550 yıllarında tamamen Hristiyan (Makedon) olan Luboten Köyünde, daha sonra Hristiyanların köyü terk etmesiyle 1570 yılında burada sadece Müslüman Türklerin yaşadığı anlaşılmaktadır. Radanya, Buçum, Kutsa (Kuçitsa), Penuş, Seltse, Poçuval, Topolnitsa köyleri günümüzde de mevcudiyetini korumakta ve buralarda sadece Türkler/Yörükler³⁰ yaşamaktadır.³¹

Tabloda adı geçen; Radanya, Buçum, Kutsa (Kuçitsa), Penuş, Seltse, Poçuval, Topolnitsa köyleri günümüzde de mevcudiyetini korumakta ve buralarda sadece Türkler/Yörükler³² yaşamaktadır.³³

²⁹ XVI. Yüzyıl İştîp Kazası'nın köy Nüfusuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Апостолски, *Илмин Уз Вековите*, 1/220-227; Ruşid, *Salnamelere Göre 19. Asırda İştîp'te Sosyo-Ekonomik ve İdari Durum*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler E, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 33-39.

³⁰ Kuzey Makedonya'daki Türk/Yörük varlığıyla ilgili bkz. İzzet İbrahimsoylu, *Yörüklük (Kuzey Makedonya Yörüklüğü)*, (Üsküp, Yeni Balkan Yayınları, 2021).

³¹ Ruşid, *Salnamelere Göre 19. Asırda İştîp'te Sosyo-Ekonomik ve İdari Durum*, 39.

³² Kuzey Makedonya'daki Türk/Yörük varlığıyla ilgili bkz. İzzet İbrahimsoylu, *Yörüklük (Kuzey Makedonya Yörüklüğü)*, (Üsküp, Yeni Balkan Yayınları, 2021).

³³ Ruşid, *Salnamelere Göre 19. Asırda İştîp'te Sosyo-Ekonomik ve İdari Durum*, 39.

4. XIX. Yüzyıl Nüfusu

XIV. asrın sonundan itibaren İştîp ve civarına devam eden Türk/Yörük göçünün aksine, XIX. asrın ilk çeyreğinde büyük bir Hristiyan/Makedon nüfusu göç ederek buraya yerleşmiştir. Gelen halk daha önce de mevcut olan Yeniköy Mahallesi (Ново Село) yerleşmiştir. Bunun yanında yeni gelen halk için, Kazancı Mahallesi ve Sveti Vangel mahallesi kurulmuştur. İştîp'te zaten var olan Türk nüfusuna ilave olarak kalabalık bir Makedon nüfusun da buraya yerleşmesi bu dönemde şehrin büyümesi ve gelişmesini sağlamıştır.³⁴ 1912-1913 Balkan Savaşları'na kadar burada Müslümanlarla Gayrimüslimler birlikte yaşamaya devam etmiştir.

1800-1817 yıllarında İştîp nüfusunun yaklaşık 700 hane ve 3.000-4.000 kişiden oluştuğu bilinmektedir. Yaklaşık 15 yıl sonra 1830 yılında İştîp nüfusunda büyük bir artış meydana gelmiş ve şehrin nüfusu yaklaşık 20.000 kişiye çıkmıştır. Bunların yaklaşık 9.000'i Türk, 6.000'i Makedon, 1.000'i Roman, 1.500'ü Yahudilerden oluşmaktadır.³⁵

Kamusü'l-a'lâm'da verilen bilgilere göre, Osmanlı hâkimiyetinin son demlerinde 1889 yılında, İştîp Kazasının nüfusu 23.734 kişiden ibarettir. Nüfusun yarısını Müslüman Türkler oluşturmakta, geriye kalanlar da Makedon (Bulgar) ve Rumlardan oluşmaktadır.³⁶

Makedon tarihçi Apostolski, İştîp nüfusuyla ilgili daha detaylı bilgiler vererek 1889 yılında İştîp merkezinde yaklaşık 21.000 kişinin yaşadığını bildirmektedir. Bunların yaklaşık 9.000'i Türk, 11.000'i Makedon, 800'ü Yahudi ve 500'ü de Romandır. Ofcabolu ve İştîp merkezine bağlı 131 köyün nüfusu da dâhil edildiğinde bu sayı iki katına, yaklaşık 50.000 kişiye çıkmaktadır. Bunların yaklaşık 25.000'i Türk, 22.500'ü Hristiyan, 800'ü Yahudi, 640'ı Romanlardan oluşmaktadır.³⁷ Köy nüfusu dâhil edilince Türklerin sayıca Makedonlardan fazla olması dikkat çekicidir. Günümüzde de Türkler şehir merkezinden ziyade köylerde ikamet etmektedir.

H. 1314 (1896-97) yılına ait Kosova Vilayet Salnamesinde İştîp Kazasının merkez nüfusu; 8 Müslüman Mahalle, 3 Hristiyan Mahalle, bir Yahudi ve bir Roman mahallesi olmak üzere toplam 13 mahalleden; 3016 hanede yaklaşık 15.000-20.000 kişiden oluşmaktadır.³⁸

5. XX. Yüzyıl Nüfusu

İştîp'in nüfusu XIX. asrın sonlarında 20.000 civarında iken, Balkan Savaşları'nın başlamasıyla 1912-13 yıllarında 15.300'lere düşmüştür.³⁹ Bregalnitsa/İştîp Belediye Başkanının verdiği bilgilere göre, 1914 yılında İştîp'te 13.300 kişi yaşamaktadır. Bunların 7.200'ü Hristiyan/Makedon, 5.600'ü Müslüman (Türk ve Roman), 530'ü Yahudi ve diğer etnik gruplara aittir. Bu sayıların gerçeği yansıtması mümkündür. Nüfustaki belirgin düşüşün sebebi ise, Makedonların savaşlarda ölmesi, Türklerin de Türkiye'ye göç etmesidir.⁴⁰ Burada, Romanların

³⁴ Burhaneddin Zaim, *İştîp ve Köprülü Hatıraları*, (İstanbul: Şehir Yayınları, 2005), 63.

³⁵ Zaim, *İştîp ve Köprülü Hatıraları*, 61.

³⁶ Sami, *Kamus 'ul-a' lâm*, 2/973.

³⁷ Апостолски, *Штун Нуз Вековите*, 1/313.

³⁸ Salname-i Vilayet-i Kosova, H 1314, 133.

³⁹ Zaim, *İştîp ve Köprülü Hatıraları*, 62.

⁴⁰ Апостолски, *Штун Нуз Вековите*, 1/313.

Müslüman hanesinde gösterilmesi, onların bu dönemde de, günümüzde olduğu gibi kendilerini Müslüman olarak beyan etmesinden kaynaklanmaktadır.

Balkan Savaşlarından sonra yapılan nüfus sayımlarında Türk nüfusunun azaldığını görülmektedir. Zira 1921 yılında yapılan nüfus sayımında İştîp'te 11.191 kişi, 1929 yılında 12.000 kişi, 1931'de 11.895, 1937'de 12.437 kişi yaşamaktadır. 31 Mart 1953 yılında yapılan nüfus sayımına göre İştîp'te 13.854 kişi ikamet etmektedir. Bunların 11.528'i Makedon, 1426'sı Türk, 653'ü Roman, diğerleri de değişik etnik gruplara aittir. Daha sonraki yıllarda şehrin nüfusu, daha ziyade Makedonlardan olmak üzere hızla artmıştır. 1955'te 15.054 kişiye, 1957 yılında 16.752 kişiye, 1964 yılında ise 22.000 kişiye çıkmıştır. XX. Yüzyılın son çeyreğinde, çoğunluğu Makedonlardan olmak üzere şehrin nüfusu köylerle birlikte yaklaşık olarak 40.000 kişiye yükselmiştir.⁴¹

6. Türkiye Cumhuriyeti'ne Göç

Balkan Müslümanlarının Türkiye'ye göç etmesinin farklı sebepleri vardır. Buralardaki göçün en önemli nedeni, Osmanlı döneminde hâkimiyet Türklerdeyken, Osmanlı Devleti'nin Rumeli'den çekilmesiyle buralarda yaşayan Müslümanların azınlık durumuna düşmesidir. Balkan Müslümanları, yaşanabilecek olumsuzlukların önüne geçmek için, kitleler halinde, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ne ulaşmak ümidiyle yola koyulmuştur. Bunla birlikte; Yugoslavya devletinin uygulamış olduğu milliyetçilik politikaları, Makedon ulusçuluğunun doğuşu, özellikle Müslümanların yaşadığı siyasi belirsizlik ve ayrımcılık, Türkiye'nin çare olarak buradaki Müslümanların Türkiye'ye göç etmesinin yolunu açması, yaşanan göçlerin en önemli sebepleri arasındadır.⁴²

Balkan coğrafyasında, 93 Harbiyle başlayıp Balkan Savaşları ve Yugoslavya dönemiyle devam eden Müslüman göçü, XX. asrın son çeyreğine kadar devam etmiştir. Bu dönem binlerce Müslüman/Türk Türkiye Cumhuriyeti'ne göç etmiştir. Balkan Savaşlarında bir dönem Sırp ve Bulgarların hâkim olduğu bölgede Müslüman nüfusu azalarak bitme noktasına gelmiş, Avrupa Türkiye'sinin⁴³ Osmanlı'dan kopmasıyla Osmanlı coğrafyası da küçülmüştür.⁴⁴

1912-1913 Balkan Savaşlarının başlamasıyla birlikte İştîp'te yaşayan Türklerin çoğu ana vatan Türkiye'ye göç etmiştir. İlk göç edenler genel olarak, çiftlik sahibi, varlıklı aileler olmuştur. Bunların arasında İştîp'in ileri gelenlerinden; Celal Bey, Ahmet Bey, Naci Bey, Ziya Bey, Abdurrahman Bey, Kazım Bey ve diğerleri bulunmaktadır.⁴⁵

⁴¹ Zaim, *İştîp ve Köprülü Hatıraları*, 62.

⁴² Muhammet Aruçi, "Yugoslavya", *DİA*, (İstanbul, Diyanet Vakfı Yayınları), 43/575-576; Efkân Yılmaz, *1952-1958 Yılları Arasında İştîp'ten Türkiye'ye Göçler ve Tanıkların Dilinden Göç Serüveni*, (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 69.

⁴³ Makedon tarih kaynaklarında "Avrupa Türkiye'si" ifadesine sıkça rastlanmaktadır. Bkz. Ангел Динев, *Илинденската Епопеја*, (Битола: Мисла, 1987), 35.

⁴⁴ Seyfi Yıldırım, "Balkan Savaşları ve Sonrasındaki Göçlerin Türkiye Nüfusuna Etkileri", *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 8/16, (Güz, 2012), 85.

⁴⁵ Sebahaddin Zaim, "Son Yugoslavya Muhacirleri Hakkında Rapor", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 19 (1957), 446.

Rumeli'nin diğer bölgelerinde olduğu gibi, İştîp'ten Türkiye'ye yapılan göçlerde de büyük sıkıntılar yaşanmıştır. Göç edecek olanlar belirli şartları yerine getirmek zorunda bırakılmıştır. Türkiye'ye göç etmek isteyenler, resmi kurumlara başvuruda bulunarak, sahip olduğu malların tamamını devlete devrettiğine dair belge imzalamak zorunda kalmıştır. Ayrıca bu işlemler sırasındaki evrak masrafları da başvuruda bulunanlardan alınmaktaydı. Yugoslavya'dan Türkiye'ye nakit para götürmek yasaktı, sadece Türkiye'de kısa bir süre hayatını idame edecek cüz'i bir miktara izin verilirdi. Bu da kişi başına 40 dinardan ibaretti.

Bu süreçte Türkiye Cumhuriyeti, göçmenlerin bazılarını iskânlı göçmen, bazılarını serbest göçmen olmak üzere iki şekilde kabul etmiştir. İlk başta gelenler iskânlı göçmen olarak gelmiştir ve bunlara Türk devleti, ekilmek üzere belli bir arazi tahsis ederek yardımcı olmuştur. Bu uygulama devlete yük olmaya başlayınca, daha sonra gelenler serbest göçmen olarak kabul edilmiştir. Serbest göçmen olarak gelenlere ise devlet tarafından herhangi bir yardım yapılmamıştır, bunlar Türkiye'de bulunan akrabalarının garantisinde gelebilmştir.

İştîp'ten 1950 yılından önce göç edenlerin genel olarak iskânlı göçmen oldukları görülmektedir. Türkiye'nin, gelenlere uyguladığı siyasete göre, İştîp'teki malına karşılık Türkiye'de yerleştiği yerde yer verilmekteydi. O yüzden göçmenler mallarının kayıtlarını belgelendirmek zorundaydı. Muhacirler bazen de ihtiyacı olan konutu dilekçeyle devletten talep edebiliyordu. Bazılarının bu talepleri devlet tarafından karşılanmıştır. 1950'li yıllarda göç şartları değişmiş, yeni uygulamalar yürürlüğe girmiştir. Bundan sonra gelenler, Türkiye ile Yugoslavya arasında 1938 yılında yapılan antlaşmaya göre serbest göçmen statüsünde gelmiştir. Bunlar kendi imkânlarıyla iş ve kalacak yeri bulmak durumunda kalmıştır. Göçmenler çalışkanlıkları sayesinde kısa sürede, iş hayatında başarılı olmuş, sosyal hayata kolay uyum sağlamıştır.⁴⁶

En büyük göç dalgası, 1921-22 ve 1953-57 yıllarında yaşanmıştır. Zira bu dönemlerde Rumeli'de Türk nüfusu neredeyse yok olma noktasına gelmiştir. Bu göçler, Hristiyanların baskı ve zulmünden kurtulmak için, mal mülkü bırakarak telaş içinde Anavatan Türkiye'ye yapılan göçlerdir. 1953-57 yıllarında yaklaşık 5 yıl gibi kısa bir zaman zarfında sadece İştîp merkez ve köylerinden yaklaşık 105.000 Türkün Türkiye'ye göç etmiş olabileceği tahmin edilmektedir.⁴⁷ Gelenler özellikle Türkiye'de Ege, Marmara ve Trakya bölgelerine yerleşmişlerdir.

1923-1949 yılları arasında Rumeli'den, iskânlı ve serbest göçmen olmak üzere toplam 860.500 kişi Türkiye Cumhuriyetine göç etmiştir. 1950-1959 yıllar toplam dokuz yılda ise toplam 312.000 kişinin geldiği görülmektedir.⁴⁸

⁴⁶ Yılmaz, 1952-1958 Yılları Arasında İştîp'ten Türkiye'ye Göçler ve Tanıkların Dilinden Göç Serüveni, 104-107, 110, 114.

⁴⁷ Sebahaddin Zaim, "Son Yugoslavya Muhacirleri Hakkında Rapor", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 19 (1957), 446.

⁴⁸ Yılmaz, 1952-1958 Yılları Arasında İştîp'ten Türkiye'ye Göçler ve Tanıkların Dilinden Göç Serüveni, 121.

Tablo 4: İştîp'ten Türkiye'ye Gerçekleşen Göç Verileri⁴⁹

Yıl	Hane Sayısı	Nüfus
1950-56	14.902	59.883
1957	8.292	30.255
1958	4.351	14.234
Toplam	27.545	104.372

Sonuç

Osmanlı döneminde, ibtidâi mektepleriyle, rüşdiye mektebiyle, câmileriyle, köprüleriyle, han, hamam ve diğer sosyal kurum ve yapılarıyla, yetiştirmiş olduğu şair ve ilim adamlarıyla⁵⁰ dönemin önemli bir ilim-irfan merkezi olan şehir, günümüzde eski ihtişamından çok uzaktır.⁵¹ Balkan Yarımadasında meydana gelen savaşlar, Türklerin buralardan göç etmesi, buna bağlı olarak Müslüman nüfusun azalmasıyla şehrin hüviyeti değişmiş, Osmanlı eserleri bir bir yok olmaya başlamıştır.

1661/62 yılında şehri ziyaret eden ünlü Seyyah Evliya Çelebi burada, başta Hüsameddin Paşa Camii⁵² ve Kadın Ana Camii olmak üzere 24 adet Cuma namazı kılınan camiden bahsetmektedir.⁵³ Günümüzde ise Kadın Ana Camiî Müslümanların cemaat halinde ibadet edebildikleri ibadete açık tek câmiîdir. Şehre hâkim bir tepede inşa edilmiş olan Hüsameddin Paşa Camiî, bugün harap halde olsa da bütün ihtişamıyla Devleti Âliyye'yi temsil etmektedir.

Kaynakça

- Aruçi, Muhammet. “Yugoslavya”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 43/575-576, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aykut, Nezihi. “Hasan-beyzâde Ahmed Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/363-364. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çelebi, Evliya. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnaması*, 6. Kitap, Haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Djuneis (Cuneys), Nureski. “Şuara Tezkirelerine Göre Osmanlı Döneminde Makedonya'dan Yetişmiş Mutasavvıf Divan Şairleri”. Haz. Ahmet Emre Dağtaoğlu, Muhammet Altaytaş. 581-606. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.
- Durdu, Mustafa. “191 Numaralı Şer’iyye Siciline Göre İştîp Kazasında İdarî, Toplumsal ve Ekonomik Yapı (1823-1825)”. *Erciyes Akademi* 36/1 (2022), 270-296.

⁴⁹ Zaim, “Son Yugoslavya Muhacirleri Hakkında Rapor”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 446.

⁵⁰ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnaması*, 135-138; Djuneis (Cuneys) Nureski, “Şuara Tezkirelerine Göre Osmanlı Döneminde Makedonya'dan Yetişmiş Mutasavvıf Divan Şairleri”, Haz. Ahmet Emre Dağtaoğlu, Muhammed Altaytaş, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014), 589, 592, 596; Djuneis Nureski, “Osmanlı Kaynaklarına Göre Kültür Merkezi Konumundaki Makedonya Şehirleri ve Özellikleri”, *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 3/1, (2014), 84-88.

⁵¹ Burhaneddin Zaim, *İştîp ve Köprülü Hatıraları*, 79.

⁵² Geniş bilgi için bkz. Semavi Eyice, “Hüsametdin Paşa Camii”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/514-515.

⁵³ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnaması*, 136.

- Evcil Sarsılmaz, Fatma Nihan. *XIX. Yüzyıl Ortalarında İştib Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Durumu*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Eyice, Semavi. "Hüsamettin Paşa Camii". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 18/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hasanbeyzâde Ahmed Paşa, *Târih*, (1315), Erişim Tarihi: 9 Eylül 2023. <https://archive.org/details/tevarih00hasa/page/n2>
- İbrahimsoylu, İzzet. *Yörüklük (Kuzey Makedonya Yörüklüğü)*. Üsküp: Yeni Balkan Yayınları, 2021.
- Jahjai, Abas. "Günümüz Kalkandelen Şehrinde Osmanlı İzleri," *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2020), 40-68.
- Karpat, Kemal. "Balkanlar". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 5/25-32. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kiel, Machiel. "İştib". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 22/440-442. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Kosova Vilayeti Salnamesi, 1314 (1896-1897)*, Haz. Yıldırım Ağanoglu, İstanbul: Rumeli Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, 2000.
- Kosova Vilayeti Salnamesi, Dördüncü Defa (Kosova, 1304)*.
- Nasrullah, M, Rüşdü M. ve Eşref, Mülazım M. *Osmanlı Atlası XX Yüzyıl Başları*, Haz. Rahmi Tekin-Yaşar Baş. İstanbul: OSAV Yayınları, 2003.
- Nureski, Djuneis. "Osmanlı Kaynaklarına Göre Kültür Merkezi Konumundaki Makedonya Şehirleri ve Özellikleri". *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 3/1, (2014), 63-102.
- Pandevski, Manol – Stoev, Gorgi. *Историја на Струмича*. Ustrumca: Institut za Naciolanla İstorija, 1969.
- Pavlov, Zoran. *Ottoman Monuments: Macedonian Cultural Heritage*, Skopje, 2008.
- Rushid, Bilal. *Balkanlar ve İslam*, Ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd., 2/293-306. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.
- Ruşid, Bilal. *Salnamelere Göre XIX. Asırda İştib'te Sosyo-Ekonomik ve İdari Durum*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Sadettin, Hoca. *Tacü't-tevârih*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Sami, Şemseddin. *Kâmus 'ul-a'lâm*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1889.
- Telli, Hasan. "Osmanlı Vakıf Belgelerinde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Görüşleri: Makedonya Vakfiyeleri Örneği". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 453-492.
- Telli, Hasan. "Üsküp Evkaf Müdürlüğü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 221-239.
- Telli, Hasan. *Makedonya Radoviş'te Osmanlı İzleri: Camiler, Medreseler ve Tekkeler*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Telli, Hasan. *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1982.

- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Vakıf Araştırma Merkezi (VGM), Defter No, 989-0/0238/0187; 604/0138/0183; 988-0/0259/162/1; 991-0/0026/0028; 629/0612/0434.
- Yahya, Abbas. *Makedonya'da Dinî Mûsikî Geleneği*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap Yayınları, 2016.
- Zaim, Burhaneddin. *İştîp ve Köprülü Hatıraları*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2005.
- Zaim, Sebahaddin. "Son Yugoslavya Muhacirleri Hakkında Rapor". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 19 (1957), 435-448.
- Апостолски, Михајло. Штип Низ Вековите. Штип: Собрание на Општина Штип, 1986. (Apostolski, Mihaylo. Stip Niz Vekovite. Ştip: Söbranie na Opştina Ştip).
- Динев, Ангел. Илинденската Епопеја. Битола: Мисла, 1987. (Dinev. Angel. İlindenskata Epepeya. Bitola: Mislа).
- Стојановски, Александар. Градовите на Македонија од Крајот на XIV до XVII Век. Скопје: Институт за Национална Историја, 1981. (Stoyanovski, Aleksandar. Gradovite na Makedoniya od Krayot na XIV do XVII Vek).
- Цветковски, Благоја. Историски и Стопански Развиток на Штип од Создавањето до 1919 Година. Штип: Собрание на Општина Штип, 1989. (Tsvetkovski, Vlagoya. İstoriski i Stopanski Razvitok na Ştip).
- Шукарова, Анета. Историја на Македонскиот Народ. Скопје: Институт за Национална Историја, 2008. (Şukarova, Aneta. İstoriya na Makedonskiot Narod. Skorje: İnstitus za Natsionalna İstoriya).

Ekler

Ek 1: Hüsameddin Paşa Camiî Dış Görünüş



Hüsameddin Paşa'nın kim olduğu hakkında bilgi mevcut değildir. Zoran Pavlov'a göre Hüsameddin Paşa Camiî 1950 yılında restore edilmiş, 1956 yılına kadar müze olarak kullanılmıştır. Günümüzde bakımsız durumda olan Camiî ziyarete açık değildir.⁵⁴

Ek 2: Hüsameddin Paşa Câmii İç Cephe



⁵⁴ Zoran Pavlov, *Ottoman Monuments: Macedonian Cultural Heritage*, (Üsküp, 2008), 125.

Ek 3: Meydin Baba Türbesi (Muhyiddin Baba) İç Cephe



Ek 4: Seyyid Abdülkâdir Efendi Bedesteni, Dış Görünüş



Ek 5: Seyyid Abdülkâdir Efendi Bedesteni, İç Görünüşü.



Ek 6: Çeşme



Not: Çalışmada yer alan görüntüler Eylül 2018 yılında tarafımca çekilmiştir.

Araştırma Makaleleri / Articles

İSLAM SİYASET DÜŐÜNCEŐİ AÇISINDAN ZİLLULLÂH HADİŐİ VE İŐÂRİ YORUMLARI

Geliş Tarihi : 11 Ağustos 2023

Kabul Tarihi : 9 Ekim 2023

Abdullah Taha İMAMOĞLU*

Özkan ÖZTÜRK**

Öz

İslâm siyaset düşüncesinde sıklıkla atıf yapılan hadislerden birisi de sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ifade eden ve hadis kaynaklarında zıllullâh hadisi olarak bilinen rivayettir. Bu çalışmada söz konusu hadisin tüm tarikleri tespit edilmeye çalışılarak kaynakları ortaya konulacak, tahriç edilip değerlendirilecek ve klasik dönem hadis şerh edebiyatındaki yorumlarına değinilecektir. İslâm siyaset düşüncesi metinlerinde hadise yapılan atıflar dikkate alınarak mezkûr hadisin önemi ortaya konulacaktır. Öte yandan hadise müracaat edilen eserlerdeki siyasi bakış açılarıyla hadisin münasebeti kurulmaya çalışılarak mezkûr rivayete dair değerlendirmeler de dikkate alınacaktır. Neticede zıllullâh hadisinin İslam siyaset düşüncesindeki yeri ortaya konulacak ve hadisle ilgili güncel ve işârî yorumlar tartışmaya açılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Siyaset, Hadis, Tasavvuf, Zıllullâh

THE HADITH OF ZİLLULLÂH AND ITS SYMBOLIC INTERPRETATIONS IN TERMS OF ISLAMIC POLITICAL THOUGHT

Abstract

The hadith that states the sultan is the shadow of Allah, “zıllullâh” on earth has been known as the zıllullâh in hadith sources. It is frequently referred to in Islamic political thought. In this study, the sources of the hadith will be identified. The hadith will be analyzed and evaluated by trying to reveal all the narrations and takhrîj of the hadith zıllullâh. The interpretations of the hadith zıllullâh, which was narrated from many companions, in the classical period hadith commentary literature will also be mentioned. In addition, the references to the hadith in the texts of Islamic political thought will be taken into consideration and the importance of this hadith will be revealed. On the other hand, the relationship between the hadith and the political perspectives in the works that refer to the hadith will be established and the evaluations of the aforementioned narration will also be taken into consideration. As a result, the place of the hadith zıllullâh in Islamic political thought will be revealed, current and esoteric interpretations of the hadith will be opened to discussion.

Keywords: Islam, Politics, Hadith, Sufism, the shadow of Allah

Giriş

İslâm siyaset düşüncesinde “es-sultânu zıllullâh” yani sultanın Allah'ın gölgesi olduğunu ifade eden meşhur rivayetin ilk zikredildiği kaynak fetihlerin neticesinde elde edilen gelir kaynaklarının nereye harcanması gerektiğine ilişkin rivayetleri içeren İbn Zencûye'nin

* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, atimamoglu@gmail.com,

ORCID ID: 0000-0001-9792-8208,

** Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, **ORCID ID:** 0000-0001-6348-6069,

DOI: 10.53336/rumeli.1341768.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: İmamoğlu, Abdullah Taha – Öztürk, Özkan. “İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi Ve İşârî Yorumları”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 12 (Ekim 2023): 52-78.

Copyright © CC BY-NC 4.0.

(ö.251/865) *Kitabu'l Emvâl*'idir.¹ Mezkûr hadis erken rivayet kaynaklarından İbn Ebî Âsım'ın (ö.287/900) *Kitabu's-Sünne*'sinde nakledilmiştir.² Hadis müsned türü eserler içerisinde Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'inde³ ve benzer muhtevayla Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şuabü'l-İmân*'ında beş farklı tarikle nakledilmiştir.⁴

Sultanın Allah'ın gölgesi olduğunu ifade eden bu rivayet bundan sonra zıllullâh hadisi olarak zikredilecektir ki mezkûr hadisin dolaylı olarak zikredildiği ve aslı rivayet kaynaklarının dışında yer alan eserlerden ilki ve en erken tarihlisi zühd döneminin erken tasavvufî kaynaklarından Hakîm et-Tirmizî'nin (ö.320/932) *Nevâdirü'l-usûl*'üdür. Hakîm et-Tirmizî bu hadisi isnadını zikretmeksizin şerh etmektedir.⁵ Ebû Nuaym (ö. 430/1038), yöneticilerin adaletli olmasını temin etmek için derlediği *Faziletü'l-âdilîn* adlı eserinde, bu hadisi zikretmektedir.⁶ Müteahhirûn döneminin önemli derlemelerinden olan Kudâî'nin (ö.454/1062) *Müsnedü's-Şihâb*'ında zikredilen hadis⁷ ayrıca Deylemî'nin (ö.509/1115) *Müsnedü'l-firdevs*'inde de nakledilmektedir.⁸ Zıllullâh hadisinin tarih kaynaklarında ilk kez tesadüf edildiği eser ise Utbî'nin (ö. 427/1036) *Kitâbü'l-Yemînî*'sidir.⁹ Bu çalışmada zıllullâh hadisinin zikredildiği hadis kaynakları dikkate alınarak rivayetin isnad ve muhteva değerlendirmesi yapılacaktır. Ardından mezkûr rivayetin zâhirî açıdan nasıl ele alındığı hadis şârihlerinin yorumlarıyla ortaya konulacak ve son olarak da bâtinî yorumun mutasavvıflar tarafından nasıl işlendiği hususu işârî yorumlarla belirginleştirilmeye çalışılacaktır.

1. Zıllullâh Hadisinin İsnad ve Metin Değerlendirmesi

Bu kısımda zıllullâh hadisinin isnadları tahlil edilecek ve ravilerle ilgili kısa değerlendirmelere yer verilecektir. Hadisler tercüme edilirken rivayet farklılıkları muhafaza edilecek ve şerhlerden istifade edilerek mevcut yorumlara temas edilecektir. Ayrıca sıhhat değerlendirmelerine ilişkin muasır muhakkiklerin görüşleri de dikkate alınacaktır.

1. İbn Zencûye'nin (ö. 251/865) *Kitâbü'l-emvâl*'i

إِنَّ السُّلْطَانَ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِنْ عِبَادِهِ، فَإِذَا عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ، وَإِذَا جَارَ كَانَ عَلَيْهِ الْإِصْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ

¹ Ebu Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe b. Abdullah el-Horasânî ibn Zencûye, *Kitabu'l Emval*, thk. Şakir Zib Feyyaz (Riyad: Merkezü Melik Faysal, 1986), 77.

² Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî Ebu Bekir b. Ebî Asım, *Kitabu's-sünne*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Albânî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400), 2/492.

³ Ebu Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik b. Hallâd b. Ubeydullah el-Atekî Bezzar, *Müsnedü'l-Bezzar*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah vd., (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009), 12/17.

⁴ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Horasânî Ebu Bekir el-Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, thk. Abdulâlî Abdulhamid Hamid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/475.

⁵ Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Bişr Hakim et-Tirmizî, *Nevadiru'l-usul fi ehadisi'r-resul*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-cil, t.y), 4/153.

⁶ Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihran el-İsfahani, *Faziletü'l-âdilîn mine'l-vülat*, thk. Hasan Mahmud Selman (Riyad: Daru'l-vatan, 1997), 156.

⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. Selame b. Cafer el-Kudâî, *Müsnedü's-şihab*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 2/79. Kudâî, İbn Ebi Asım'da zikredilen ikinci rivayeti benzer isnad ve metinle nakletmektedir.

⁸ Şiruye b. Şehredar b. Şiruye ed-Deylemi, *el-Firdevs bi me'suri'l-hitab*, thk. es-Said b. Besyuni Zağlul, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986), 5/11.

⁹ Zıllullâh hadisinin tarih kaynaklarında ilk kez Utbî'nin *Kitâbü'l-yemînî* isimli eserinde geçtiği ifade edilmiştir. Muhtemelen kitabın yazıldığı tarih 413/1022 ile 415/1024 yıllarına tekabül etmektedir. Ebu Nasr Muhammed b. Abdilcebbar Utbi, *Tarihü'l-Utbî*, thk. Ahmed Adnan Salih el-Hamdani, (Beyrut: Darü'l-Muktebes, 2015). 1/489; J. H. Kramers, "Sultan", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979), 11/25.

Hadisin senedi şöyledir: (Humeyd b. Zencûye) > Abdullah b. Salih > Muâviye b. Salih > Ebu'z-Zahiriyye > Kesîr b. Mürre > Rasulullah (s.a.v.)¹⁰

İbn Zencûye'nin *Kitabü'l-emvâl*'inde hadisin sahabî ravisi zikredilmediği için mürsel hükmündedir. Hadisi Hz. Peygamber'den nakleden Kesîr b. Mürre, Zehebî tarafından muhadram, bazı muhaddislerce de tabînin büyüklerinden addedilmiştir.¹¹ Bu durumda Kesîr'in Hz. Peygamber'den yaptığı nakillerin mürsel olduğu anlaşılmalıdır. Ancak hadisin diğer tarikleri dikkate alındığında, Kesîr'in naklettiği zıllullâh hadisini hem Bezzâr'ın hem de Beyhakî'nin Abdullah b. Ömer'den aktardığı görülmektedir. Ancak Bezzâr tarikiyle gelen rivayet İbn Zencûye'den nakledilen rivayete nisbetle muhteva bakımından daha çok detay içermektedir.¹² İbn Sa'd, Kesîr b. Mürre'nin sika olduğunu belirtmiş ve onun Humus şehrinde Rasulullah'ın Bedir ashabından yetmiş kişiye mülaki olduğunu ifade etmiştir.¹³ Zehebî de Kesîr b. Mürre'nin hocaları arasında İbn Ömer'i sonuncu sahabî ravi olarak zikretmiştir.¹⁴

Hadisi Kesîr'den nakleden Ebu'z-Zahiriyye'nin ismi Hudeyr b. Küreyb el-Hımsî'dir. (ö. 100) Zehebî, Yahyâ b. Maîn'in kendisini tevsik ettiğini belirtmiştir.¹⁵ Ebu'z-Zahiriyye'nin talebesi ise Muâviye b. Salih b. Hudeyr b. Saîd'dir. (ö. 158) Hakkında imam, hafız ve sika gibi tadil lafızları serdedilmiştir.¹⁶ Muâviye'nin talebesinin tam ismi ise Abdullah b. Salih b. Muhammed b. Müslim el-Cühenî'dir. (ö. 223) Münker rivayetlerinin bulunduğu ve zayıf bir ravi olduğu vurgulanmıştır.¹⁷

İbn Zencûye'nin naklettiği mürsel hadiste Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Şüphesiz ki sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Kullarından her zulme uğrayan ona sığınır. Şayet adaletli davranırsa ecrini ve karşılığını alır. Raiyyesine/tebaasına düşen ise şükürdür. Şayet zulmederse vebalini yüklenir. Raiyyesine/tebaasına düşen ise sabırdır.”*¹⁸

2. İbn Ebî Âsım'ın (ö. 287/900) *Kitabü's-sünne*'si

1- السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَمَنْ أكَرَمَهُ أَكْرَمَ اللَّهُ، وَمَنْ أَهَانَهُ أَهَانَ اللَّهُ

Hadisin senedi: (İbn Ebî Âsım) > el-Mukaddimî > Müslim b. Saîd el-Havlanî > Humeyd b. Mihrân > Saîd b. Evs > Ziyâd b. Küseyb > Ebû Bekre > Rasulullah (s.a.v.)¹⁹

2- قَالَ لِي أَبُو عَبِيدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ هَلِ اسْتَعْمَلَكَ عُمَرُ مَعَ مَنْ اسْتَعْمَلَ مِنْ مَوَالِيهِ فَقُلْتُ: لَا فَقَالَ أَبُو عَبِيدَةَ أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تَسُبُّوا السُّلْطَانَ؛ فَإِنَّهُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ

Hadisin senedi: (İbn Ebî Âsım) > Abdullah b. Şebîb > Ebû Bekir b. Ebî Şeybe > İbn Ebî Füdeyk > Musa b. Yakub > Abdula'la b. Musa b. Abdullah b. Kays b. Mahreme > İsmail b. Rafi > (Zeyd) İbn Eslem > Ebîhi (Eslem) > Ebû Ubeyde > Rasulullah (s.a.v.)²⁰

¹⁰ İbn Zencuye, *Kitabu'l-emval*, thk. Şakir Zib Feyyaz, 77.

¹¹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/46.

¹² Bezzar, *Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, 12/17.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 7/311.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, *Tehzibü't-Tehzib*, (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dairati'l-Maarifi'n-Nizamiyye el-Kâine, 1325), 8/428.

¹⁵ Zehebî, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 5/193.

¹⁶ Zehebî, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 7/158.

¹⁷ Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, *Takribü't-tehzib*, thk. Halil Me'mûn Şıyha, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1997), 1/400.

¹⁸ İbn Zencuye, *Kitabu'l-emval*, thk. Şakir Zib Feyyaz, 77.

¹⁹ İbn Ebî Asım, *Kitabu's-sünne*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Albânî, 2/492.

İbn Ebî Âsım, zıllullâh hadisini iki farklı sahabeden nakletmektedir. Birinci hadisin sahabî ravisi Ebû Bekre, ikincisi ise Ebû Ubeyde'dir. Hadisi Ebû Bekre tarihiyle nakleden Ziyâd b. Küseyb el-Advî, İbn Hibbân'ın *es-Sikât* isimli eserinde zikredilmektedir.²¹ Saîd b. Evs'in (ö. 215) Basra'lı, sika bir ravi olduğu belirtilmiştir.²² Humeyd b. Mihran, Yahyâ b. Maîn tarafından tevsik edilmiştir.²³ Eserin muhakkiki Bâsim b. Faysal ilk hadisin sıhhatine dair hasen hükmü verirken, ikinci hadisin isnadı hakkında zayıf hükmü vermiştir. Zira muhakkik, hadisin ravilerinden Abdula'la Musa ve hocası İsmail b. Râfi'nin rivayetlerinin delil olarak kullanılmayacağını Ukaylı'den nakille bildirmiştir.²⁴ Nasıruddin el-Albânî tarafından da ilk hadise hasen, ikincisine zayıf hükmü verilmiştir.²⁵

İlk hadisin tercümesi Ebû Bekre (r.a.) Rasullullah'dan (s.a.v.) işittim ki o şöyle buyurdu: “*Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Ona hürmet edene Allah da hürmet gösterir. Onu küçük düşüreni de Allah zelil eder.*”²⁶ şeklindedir. Ebû Ubeyde b. Cerrâh'dan (r.a.) nakledilen diğer rivayette ise Hz. Ömer'in azatlısı Eslem ile Ebû Ubeyde arasında geçen bir konuşma nakledilir. Ebû Ubeyde, Eslem'e Hz. Ömer'in bazı kölelerini yönetici olarak atadığını benzer bir atamanın kendisi için de olup olmadığını sorar. Eslem de hayır diye cevap verince bunun üzerine Ebû Ubeyde, Rasullullah'dan (s.a.v.) işittiğime şahitlik ederim ki o şöyle buyurdu: “*Sultana kötü söz söylemeyiniz çünkü o yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.*”²⁷ diye cevap verir. Beyhakî'den nakledilen metinde ise Eslem'in Hz. Ömer ile birlikte Câbiye kapısında bulunan Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın yanına geldiği ve ona Ebû Ubeyde'nin “Ey Eslem! Hz. Ömer kölelerinden ve ailesinden birisini yönetici atadığı gibi seni de atadı mı?” diye sorduğu ve hayır cevabı alınca da bu hadisi naklettiği ifade edilmiştir.²⁸

3. Bezzâr'ın *Müsned*'i (ö. 292/905)

السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ يَاوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِنْ عِبَادِهِ فَإِنْ عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ، وَكَانَ يَغْتَبِي عَلَى الرَّعِيَةِ الشُّكْرُ، وَإِنْ جَارَ، أَوْ حَافَ، أَوْ ظَلَمَ كَانَ عَلَيْهِ الْوِزْرُ وَعَلَى الرَّعِيَةِ الصَّبْرُ، وَإِذَا جَارَتِ الْوَلَاةُ قَحَطَتِ السَّمَاءُ، وَإِذَا مَنَعَتِ الرِّكَاءَ هَلَكَتِ الْمَوَاشِي، وَإِذَا ظَهَرَ الرِّئَا ظَهَرَ الْفَقْرُ وَالْمَسْكِنَةُ، وَإِذَا خَفَتِ الذِّمَّةُ أُدْبِلَ لِلْكَفَّارِ، أَوْ كَلِمَةٌ نَحْوَهَا

Hadisin isnadı: (Bezzâr) > Abdullah b. Ahmed > Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' > Ebu'l-Mehdî Saîd b. Sinan > Ebu'z-Zahiriyye > Kesîr b. Mürre > İbn Ömer > Nebi (s.a.v.)²⁹

Bezzâr'ın naklettiği rivayetin isnadında İbn Zencûye tarikinde de mevcut olan Ebu'z-Zahiriyye > Kesîr b. Mürre isimli raviler ortaklık arz etmektedir. Ancak İbn Zencûye'nin

²⁰ İbn Ebî Asım, *Kitabu's-sünne*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Albânî, 2/487. Aynı hadisi Beyhaki şu isnadla kaydetmiştir. (Beyhaki) > Ebu Muhammed el-Huseyn b. Ali b. el-Müemmil > Ebu Osman Amr b. Abdullah el-Basri > el-Fadl b. Muhammed el-Beyhaki > Ebu Bekir b. Ebi Şeybe > İbn Ebi Füdeyk > Musa b. Yakub er-Rabai > Abdula'la b. Musa b. Abdullah b. Kays b. Mahreme > İsmail b. Rafi > Zeyd b. Eslem > Ebihi (Eslem) > Ebu Ubeyde > Rasullullah (s.a.v.). Beyhakî, *Şuabu'l-ıman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/475.

²¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sikât*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 4/259.

²² Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdad*, thk. Beşşar Avvad Maruf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2002), 10/109.

²³ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebi Hatim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dil*. (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1952), 3/229.

²⁴ İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/28.

²⁵ Ebu Abdurrahman Muhammed Nasıruddin el-Albani, *Silsiletü'l-ehadisi ed-daiife*, (Riyad: Daru'l-maarif, 1992), 4/160.

²⁶ İbn Ebî Asım, *Kitabu's-sünne*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Albânî, 2/492.

²⁷ İbn Ebî Asım, *Kitabu's-sünne*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Albânî, 2/487.

²⁸ Beyhakî, *Şuabu'l-ıman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/478.

²⁹ Bezzar, *Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, 12/17.

zikretmediği sahabî ravi Abdullah b. Ömer (r.a.) hadisteki irsâli ortadan kaldırmaktadır. Ancak Buhârî, Ebu'l-Mehdi Saîd b. Sinan'ın Ebu'z-Zahiriyye'den naklettiği rivayetlerin münker olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' (ö. 222) hakkında ise hafız, imam ve hucet gibi tadil ifadeleri kullanılmıştır.³¹

Hadis metni itibariyle İbn Zencûye'den nakledilen rivayetle karşılaştırıldığı takdirde bazı edatların farklılık gösterdiği ve daha çok detay içeren bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Bu hadiste Rasullullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Şüphesiz ki sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Kullarından her zulme uğrayan ona sığınır. Şayet adaletli davranırsa ecrini ve karşılığını alır. Raiyyesine/tebaasına düşen ise şükürdür. Şayet zulmederse vebalini yüklenir. Raiyyesine/tebaasına düşen ise sabırdır.”

Metnin bundan sonraki kısmı İbn Zencûye'de mevcut değildir. Bezzâr rivayetindeki ziyade hükmünde olan metin şöyledir: *Eğer yöneticiler zulmederse yağmur yağmaz. Zekata engel olunursa hayvanlar helak olur. Zina baş gösterirse fakirlik ve miskinlik zuhur eder. Eğer verilen sözde durulmazsa yönetim kâfirlere geçer yahut buna benzer bir cümle sarfetti.*³²

4. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şuabü'l-İmân'ı*

1- *إِنَّ السُّلْطَانَ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِنْ عِبَادِهِ، فَإِذَا عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ، وَإِذَا جَارَ كَانَ عَلَيْهِ الْإِصْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ، وَإِذَا جَارَتْ الْوَلَاةُ قِحَّتِ السَّمَاءُ، وَإِذَا مُنِعَتِ الزَّكَاةَ هَلَكَتِ الْمَوَاشِي، وَإِذَا ظَهَرَ الزَّنَا ظَهَرَ الْفَقْرُ وَالْمَسْكِنَةُ، وَإِذَا خُفِرَتِ الدِّمَةُ أُدْبِلَ الْخُفَّارُ*

Birinci hadisin isnadı: (Beyhakî) > Ebû Sa'd el-Malinî > Ebû Ahmed b. Adîy > Muhammed b. el-Hasen b. Kuteybe > Muhammed b. Ali b. Ömer Revvâd > Bişr b. Bekr > Saîd b. Sinan > Ebu'z-Zahiriyye > Kesîr b. Mürre > İbn Ömer > Nebi (s.a.v.)³³

2- *شَهِدْتُ أَبَا بَكْرَةَ يَوْمَ جُمُعَةٍ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُبْنَى الْمَسْجِدُ وَهُوَ يَوْمَئِذٍ قَصَبٌ وَعَلَى النَّاسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ، فَخَرَجَ عَلَى النَّاسِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ مَرْقُوقٌ وَبِرْدَانٌ، مُرَجَّلًا رَأْسَهُ فَقَالَ أَبُو بَكْرَةَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَمَنْ أَكْرَمَهُ أَكْرَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ أَهَانَهُ أَهَانَهُ اللَّهُ*

İkinci hadisin isnadı: (Beyhakî) > Ali b. Muhammed el-Mukrî > el-Hasen b. Muhammed b. İshak > Yusuf b. Yakub > Muhammed b. Ebî Bükeyr > Müslim b. Saîd el-Havlanî > Humeyd b. Mihrân > Saîd b. Evs > Ziyâd b. Küseyb > Ebû Bekre > Rasulullah (s.a.v.)³⁴

3- *إِذَا مَرَرْتَ بِبَلَدَةٍ لَيْسَ فِيهَا سُلْطَانٌ فَلَا تَدْخُلْهَا، إِنَّمَا السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ وَرُمْحُهُ فِي الْأَرْضِ*

Üçüncü hadisin isnadı: (Beyhakî) > Ebû Muhammed Abdullah b. Yahya es-Sükkerî > İsmail es-Saffâr > Abbas b. Abdullah et-Terkufî > Saîd b. Abdullah ed-Dimaşkî > er-Rabî b. Subeyh > el-Hasen > Enes b. Malik > Rasulullah (s.a.v.)³⁵

4- *السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَمَنْ غَشَّهُ ضَلَّ وَمَنْ نَصَحَهُ اهْتَدَى*

Dördüncü hadisin isnadı: (Beyhakî) > Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Baleveyh el-Müzekkî > Ebû Bekir Ahmed b. Cafer b. Hamdan el-Katî'î >

³⁰ Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire el-Buhari, *et-Tarihu'l-kebir*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, t.y.), 3/478.

³¹ Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 10/319.

³² Bezzar, *Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, 12/17.

³³ Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/475.

³⁴ Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/478.

³⁵ Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/480.

Muhammed b. Yunus el-Kureşî > Yakub b. İshak el-Hadramî > Ukbe b. Abdullah er-Rıfâî > Katâde > Enes b. Malik³⁶

5- سئل عن الحجر الأسود قال: " حَجَرٌ مِنْ أَحْجَارِ الْجَنَّةِ "، وَسئِلٌ عَنِ السُّلْطَانِ فَقَالَ: " ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَمَنْ نَاصَحَهُ فَقَدْ اهْتَدَى، وَمَنْ عَشَّهُ فَقَدْ ضَلَّ

Beşinci hadisin isnadı: (Beyhakî) > Ali b. Ahmed b. Abdân > Ahmed b. Ubeyd > Muaz b. el-Müsennâ > Abdullah b. Mesleme > el-Eş‘as b. Nizar el-Cühenî > Katâde > Ebû Şeyh el-Hünâî > Ka‘b el-Ahbâr³⁷

Beyhakî'nin *Şuabü'l-İmân* adlı eserinde zillullâh hadisinin dört farklı sahabîden ve bir tabîinden kaydedildiği görülmektedir. Sahabe tabakasında birer hadis Abdullah b. Ömer ve Ebû Bekre'den (r.a.) nakledilirken diğer iki rivayet de Enes b. Malik'den aktarılmıştır. Tâbiî ravi de Ka‘b el-Ahbâr'dır. Beyhakî'nin naklettiği ilk rivayetin isnadında Bezzâr tarikinde de mevcut olan Saîd b. Sinan > Ebu'z-Zahiriyye > Kesîr b. Mürre > İbn Ömer isimli raviler ortaklık arz etmektedir. Beyhakî hadisin sonunda İbn Huzeyme'nin hem Saîd b. Sinan'dan hem de Bişr b. Bekr'den naklettiği ayrı bir isnada daha yer vermekte ve hadis âlimlerine göre bu tarihin zayıf olduğunu ifade etmektedir.³⁸ Hadisi er-Rabî‘ b. Subeyh'den nakleden Saîd b. Abdullah'ın da Ebû Hatim'e göre meçhul bir ravi olduğunu belirtmiştir.³⁹ Ebû Ahmed b. Adiy, imam ve hafız gibi tadil ifadeleriyle övülmüştür.⁴⁰ Ebû Sa'd el-Malinî de imam, muhaddis ve sadık gibi lafızlarla tadil edilmiştir.⁴¹

Beyhakî'de zikredilen ikinci hadis de İbn Ebî Asım'ın *Sünne*'sinde kaydedilen ilk rivayette mevcut olan Müslim b. Saîd el-Havlanî > Humeyd b. Mihrân > Saîd b. Evs > Ziyâd b. Küseyb > Ebû Bekre tarikiyle ortaklık arz etmektedir. Yukarıdaki incelemede Zağlul ve Albanî gibi muhakkiklerin bu hadise dair hasen hükmü verdikleri zikredilmişti. Hadisin diğer ravilerinden Yusuf b. Yakub el-Kâdî sika,⁴² el-Hasen b. Muhammed b. İshak ise imam ve hafız gibi tadil ifadeleriyle methedilmiştir.⁴³

Beyhakî'de zikredilen üç ve dördüncü rivayetler Enes b. Malik tarikiyle nakledilmektedir ki ondan nakilde bulunan iki tabîin ravisinden ilki Katâde diğeri Hasan-ı Basrî'dir. Hasan-ı Basrî'nin sika ve fakih bir ravi olduğu ifade edilmiştir.⁴⁴ er-Rabî‘ b. Subeyh hakkında ise saduk ve hafızasının kötü olduğu nakledilmiştir.⁴⁵ Abbas b. Abdullah et-Terkufî, İbn Hibbân'ın *es-Sikât* isimli eserinde zikredilmektedir.⁴⁶ İsmail es-Saffâr, Darekutnî tarafından sika ve sünnete bağlı bir ravi olarak tanımlanmıştır.⁴⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Yahya es-Sükkerî, şeyh ve sika olarak tadil etmiş, Hatîb el-Bağdâdî ise saduk olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Dördüncü rivayete ait isnadda yer alan Katâde b. Diâme'nin sika sebt yani çok

³⁶ Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/480.

³⁷ Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/481.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Sünenü'l-kübra*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 8/162.

³⁹ Beyhaki, *Şuabu'l-iman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/480.

⁴⁰ Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 16/154.

⁴¹ Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 17/301.

⁴² Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 14/85.

⁴³ Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 15/535.

⁴⁴ İbn Hacer el-Askalani, *Takrib*, thk. Halil Me'mûn Şıyha, 1/166.

⁴⁵ İbn Hacer el-Askalani, *Takrib*, thk. Halil Me'mûn Şıyha, 1/241.

⁴⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/513.

⁴⁷ Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 15/441.

⁴⁸ Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 17/3.

güvenilir bir ravi olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Ukbe b. Abdullah el-Asam er-Rıfâî'nin Yahyâ b. Maîn tarafından sika olmadığı nakledilmiştir.⁵⁰ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin ravilerinden olan Ebû Bekir Ahmed b. Cafer b. Hamdan el-Katî'î şeyh, alim ve muhaddis olarak tevsik edilmiştir.⁵¹ Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Baleveyh el-Müzekkî'nin de sika yani güvenilir olduğu ifade edilmiştir.⁵²

Beyhakî'de zikredilen beşinci hadis tabiinden Ka'b el-Ahbâr'a aittir. Bundan dolayı hadis isnadı bakımından maktudur. Ka'b'ın muhadramûndan ve sika olduğu,⁵³ Ka'b'dan nakilde bulunan Ebu's-Şeyh el-Hünâî'nin sika bir ravi olduğu ifade edilmiştir.⁵⁴ Bu durumda Ebu's-Şeyh'in hadisi Katâde'den almış olması ve Katâde'nin benzer bir muhteva ile hadisi aynı zamanda Enes b. Malik'den nakletmesi Ka'b el-Ahbâr rivayetini destekleyen bir husustur. Abdullah b. Mesleme'nin sika ve âbid bir ravi olduğu nakledilmiştir.⁵⁵ Muaz b. el-Müsennâ hakkında sika ve mutkin değerlendirmesi yapılmıştır.⁵⁶ Ahmed b. Ubeyd şeyh, âlim ve muhaddis gibi ifadelerle tevsik edilmiştir.⁵⁷ Ali b. Ahmed b. Abdan, Beyhakî'nin kendisinden takriben beş yüz kadar rivayette bulunduğu güvenilir bir ravidir.⁵⁸

Beyhakî'nin Ebû Bekre'den (r.a.) naklettiği diğer tarikte hadisin sebab-i îradına ilişkin bir bilgi yer almaktadır. Ziyad b. Küseyb'in ondan bu hadisi Cuma günü işittiği ve bu hadisi işittiğinde henüz mescidin tamamlanmadığı ve hasırla kaplı olduğu ve Abdullah b. Âmir'in insanlara yöneticilik yaptığı ve onlara hitap ederken üzerinde yumuşak kumaştan bir gömlek olduğu ve bu esnada Ebû Bekre (r.a.) Rasulullah'tan (s.a.v.) işittim ki O şöyle buyurmuştur: *"Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Ona hürmet edene Allah da hürmet gösterir. Onu küçük düşüreni de Allah zelil eder."*⁵⁹ şeklinde nakilde bulunduğu kaydedilmiştir. Enes b. Malik tarikinde ise *"Hz. Peygamber bir beldeye uğradığınızda eğer orada sultan yoksa sakın girmeyin. Zira sultan Allah'ın gölgesidir ve yeryüzündeki mızrağıdır."*⁶⁰ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ* isimli eserinde Sağânî'ye atıfla bu hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Enes b. Malik'ten nakledilen diğer tarikte ise *"Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Her kim onu aldatsa sapıttır. Her kim ona karşı samimi olursa hidayet bulur."*⁶² Hadisin isnadına ilişkin Enes b. Malik'ten mevkuf olarak nakledildiği ve Katâde'den bize ulaştığı bilgisi verilmiştir. Ka'b el-Ahbâr rivayetinde Katâde'nin de mevcut oluşu hadisin muhteva bakımından farkını görmemize yardımcı olmaktadır. Hadiste Ka'b el-Ahbâr'a hacrû'l-esved hakkında soru sorulmuş o da cennetin taşlarından birisi olduğu cevabını vermiştir. Ardından sultan hakkında

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalani, *Takrib*, thk. Halil Me'mûn Şıyha, 1/130.

⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzib*, 7/244.

⁵¹ Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 16/210.

⁵² Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 17/240.

⁵³ İbn Hacer el-Askalani, *Takrib*, thk. Halil Me'mûn Şıyha, 2/144.

⁵⁴ İbn Hacer el-Askalani, *Takrib*, thk. Halil Me'mûn Şıyha, 2/431.

⁵⁵ İbn Hacer el-Askalani, *Takrib*, thk. Halil Me'mûn Şıyha, 2/423.

⁵⁶ Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 13/527.

⁵⁷ Zehebi, *Siyer*, thk. Şuayb el-Arnaut, 13/193.

⁵⁸ Hatîb el-Bağdadi, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşar Avvad Maruf, 13/232.

⁵⁹ Beyhakî, *Şuabu'l-ıman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/478.

⁶⁰ Beyhakî, *Şuabu'l-ıman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/480.

⁶¹ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve müzîlü'l-İlbâs: ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. thk. Yusuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed, (Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-hadis, 2001), 1/213.

⁶² Beyhakî, *Şuabu'l-ıman*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid, 9/480.

soru sorulmuş o da yeryüzünde Allah'ın gölgesi olduğunu ve ona karşı samimi olanın doğru yolda olacağı, onu aldatan kişinin ise yoldan çıkacağını söylemiştir.

Bu değerlendirmelerden hareketle sahabe ravileri olan Ebû Bekre'den (ö. 51/671 iki, Ebû Ubeyde b. Cerrah'dan (ö. 18/639) bir, Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) ve Enes b. Malik'ten (ö. 93/711-12) ikişer tariki olan zıllullâh hadisinin toplam dört sahabî ravisi mevcuttur. Ayrıca tabiiinden Kesîr b. Mürre ve Ka'b el-Ahbâr tarikleri de dahil edildiğinde hadisin toplam dokuz farklı tarikte bize ulaştığı görülmektedir. Bu râvilerin tespiti zıllullâh hadisinin birçok tarikten ve farklı râviler vasıtasıyla bize intikal ettiğini göstermektedir. Muasır âlimlerden Ali Himmet Berki'nin tespitine göre bu hadis muhtelif tariklerle rivayet olunmuştur ve bu konuya ilişkin birbirinden farklı rivayetler vardır ve bu hadis ona göre hem hakîkate hem de gerçeğe uygundur.⁶³

Zıllullâh hadisinin muhtelif tariklerine en çok yer veren muhaddis Beyhakî'dir. Kesîr b. Mürre'den İbn Ömer tarikiyle naklettiği ilk rivayete ilaveten hem Ebû Bekre tarikine hem de Enes b. Malik rivayetlerine yer vermektedir. Rivayetlerin lafzen farklılık göstermesi Beyhakî'nin zıllullâh hadisinin tüm tariklerini bir araya getirme çabasının ürünüdür. Beyhakî'de nakledilen ilk hadisin tercümesi Bezzâr'da zikredilen rivayetle aynıdır. Ancak o, hadisin sonunda bu hadisin ehl-i hadis nezdinde zayıf olduğu şeklindeki sıhhat değerlendirmesine de yer vermektedir. Ka'b el-Ahbâr rivayetinin de muhteva bakımından Enes b. Malik tarikiyle uyumlu olduğu ancak metnin cümle bakımından takdim tehire uğradığı görülmektedir. Yukarıda zikredilen hadis kaynaklarından hareketle zıllullâh hadisine dair sıhhat değerlendirmelerinin hasen ve zayıf şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Hadisin *Kütüb-i sitte* kaynaklarında mevcut olmaması musanniflerin zihninde bu hadisin sıhhatine ilişkin bazı istifhamların varlığına işaret olarak yorumlanabilir. Ancak her ne kadar hadisin sıhhatine ilişkin bir kaygı güdülmüş olabilirse de zıllullâh hadisinin Rasulullah'a (s.a.v.) nisbetinin inkârı ya da mevzûluğu mümkün gözükmemektedir ve sonuçta zıllullâh hadisinin sübutu muhtemeldir.

2. Zıllullâh Hadisinin Muhteva Değerlendirmesi

Hadislerde gölge kavramı umumiyetle maddî unsurlara nisbetle zikredilir. Ağacın gölgesi,⁶⁴ mızrağımın gölgesi⁶⁵ ve Kâbe'nin gölgesi gibi ifadelerin yanında,⁶⁶ gölge lafzının manevî unsurlara nisbetle zikredildiği Allah'ın gölgesi⁶⁷ ve arşın gölgesi⁶⁸ gibi muhtelif rivayetler de mevcuttur. İmam Nevevî (ö.676/1277) "Benim gölgemin dışında hiçbir gölgenin olmadığı o günde benim gölgemde gölgelenirler" hadisine atıfla⁶⁹ Allah'ın gölgesi ifadesinin mecaz olduğunu ifade etmiştir. Kâdı İyâz (ö.544/1149) da gölgenin zahiri manada güneşten ve harareten korunmayı sağladığını, İsâ b. Dînâr (ö.212/828) da kerih görülen şeylerden menetme ve günahları örterek kula ikram etme anlamına geldiğini söylemiştir. Zıllullâh

⁶³ Ali Himmet Berki, *250 Hadis Terceme ve İzahı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 73.

⁶⁴ Buhari, el-Cihad ve's-siyer, 109.

⁶⁵ Buhari, el-Cihad ve's-siyer, 87.

⁶⁶ Buhari, el-Cihad ve's-siyer, 97.

⁶⁷ Buhari, Zekat, 15.

⁶⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musanneffi'l-ehâdis ve'l-asar*, (Beyrut: Dârü't-Tac, 1989), 7/113.

⁶⁹ Müslim, Zekat, 91; Nesâî, Âdâbu'l-kudât, 2.

ifadesindeki gölge ile kastedilenin rahatlık ve nimetlere kavuşma anlamına gelmesinin de ihtimal dâhilinde olduğu söylenmiştir.⁷⁰

Ali el-Kârî (ö.1014/1605) de yeryüzünde Rahman'ın gölgesi ile kastedilenin insanların eza ve cefadan korunması anlamına geldiğini söylemiş ve bunu güneşin verdiği sıcaklığın ezasından gölgenin muhafaza etmesine benzetmiştir. Bundan dolayı gölge tabiri koruma ve himaye ile künyelenmiştir.⁷¹ et-Tîbî (ö.743/1343) de zıllullâh ifadesinin teşbih içerdiğini belirtmiştir. Şarihler tarafından sultan gölgeye benzetilmiş yani insanların güneşin sıcağından gölgenin serinliğinde rahat ettiğini ve bunun da zulmün harareti değil adaletin serinliği olduğu ifade edilmiştir. Bu ifadenin aslında bir teşrif içerdiğini Beytullah (Allah'ın evi), Nâkatullah (Allah'ın devesi)⁷² gibi kullanıldığı da söylenmiştir.⁷³ Zıllullâh hadislerinin metinleri incelendiğinde birbirinden farklı dokuz rivayetin sahabeden yedi muhtelif isnadla nakledildiği görülmektedir. Hadisteki sebab-i îrada dair izah hükümdara kötü söz söyleyen bir kişiyi menetmek için sahabeden Ebû Bekre (r.a.) tarafından zıllullâh hadisinin nakledildiğini göstermektedir.

Hadislerde sultanın vasıfları izah edilirken yeryüzünde Allah'ın gölgesi ve mızrağı olduğu, zulme uğrayanların kendisine sığındığı, herkese adaletle davranıp kimseye zulmetmemesi gerektiği, bir beldeye uğrandığında eğer orada sultan yoksa oraya girilmemesinin gerektiği ifade edilmiştir. Sultan yönetimi esnasında zulmederse yağmur yağmayacağı, zekata engel olunursa hayvanların helak olacağı, zina baş gösterirse de fakirlik ve miskinliğin zuhur edeceği ve verdiği sözde durmazsa yönetimin kâfirlere geçeceği” şeklinde ikaz edilmekte ve sultanın hangi durumlarda görevini yerine getirmediği rivayetlerde dile getirilmektedir.⁷⁴ Münâvî (ö.1031/1622), *Câmiu's-sağîr* şerhi *Teysîr* adlı eserinde insanların zulmün hararetinden adalete ve serinliğe ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Zekat vermenin mahsüllerin ve hayvanların gelişmesini ve bereketi sağladığı, verilmediği takdirde ise malın artığının geriye kaldığını ve bunun da bereketinin olmadığını ifade etmiştir.⁷⁵ Bu durumda sultanın idareci olarak zekat toplamakla mükellef olduğu ve adaletli bir şekilde zekat mallarının taksiminden de sorumlu olduğu anlaşılmaktadır.

Metinde dikkat çekilen bir diğer husus halkın sultan karşısındaki durumudur. Tebeanın sultana karşı sorumluluklarının şükretmek yahut sabretmek olduğu, sultana hürmet edip küçük düşürmemeye çalışılmamasının gerektiği, ona kötü söz söylenmemesi ve onun aldatılması durumunda kişinin sapacağı, samimi olduğunda ise hidayete yaklaşacağı ifade edilmiştir. Münâvî, bu hadisin şerhinde zulme karşı sabretmenin gerekli olduğunu ve isyanın asla caiz olmadığını ifade etmektedir. Ancak adalet kaybolduğunda yağmurun kesileceği, yeryüzünün verimini kaybedeceği ve kıtlığın baş göstereceğini de bu görüşüne eklemektedir. Çünkü adaletli sultan bereketli bir yağmurdan daha hayırlıdır.⁷⁶ Sultanı yüceltmenin ve ona karşı

⁷⁰ Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. Haccac*, (Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-Arabi, 1392), 7/121.

⁷¹ Ebu'l-Hasen Nureddin el-Molla el-Herevi el-Kari Ali b. Muhammed, *Mirkatu'l-mefatih şerhu Mişkati'l-mesabih*, (Beyrut: Daru'l-fikr, 2002), 6/2419.

⁷² Kur'an-ı Kerim, (A'raf, 7/73); (Hûd, 11/64); (Şems, 91/13).

⁷³ Ali el-Kârî, *Mirkat*, 6/2419.

⁷⁴ Rivayetlerde zikredilen sultan kavramının tahlili için bkz. Yavuz Köktaş, “Hadislerde Geçen “Sultan” Kelimesine Dair”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 9 (2008), 229-242.

⁷⁵ Abdurrauf el-Münâvî, *et-Teysîr bi şerhi el-Camii's-sağîr*, (Riyad: Mektebetü'l-İmam eş-Şafii, 1988), 2/71.

⁷⁶ Münâvî, *Teysîr*, 2/71.

boyun eğmenin gerekli olduğu ve zulmetse dahi isyan etmenin doğru olmadığı ifade edilmektedir. Bu şekilde davranan kulun Allah'ın mağfiretine nail olacağı ve derecesinin yükseleceği bir haber ve dua olarak tevil edilmiştir. Aksi takdirde kişinin hidayetden ve istikametten ayrılacağı çünkü dinin ikamesinin emniyet ve güvenle mümkün olacağı bunun da sultana karşı samimi olmakla elde edileceği düşünülmektedir.⁷⁷

Zıllullâh hadisi İslâm siyasetname metinlerinin birçoğunda ve *Dede Korkut* kitabında hatta Türklerin, elimizde bulunan ilk tarihi vesikalarından biri olan Göktürk Yazıtlarında dahi bulunmaktadır. İlk Türk hanedanlarından Osmanlı Türklerine kadar giden süreçte devletin yahut milletin önderi konumunda olan yöneticide bazı Tanrısal vasıfların bulunduğu inanılmaktadır. İslâmiyet öncesinde var olan bu anlayış İslâmiyet'le beraber yeni benimsenen İslâm dininin terminolojisine uygun olacak şekilde yenilenmiş ve Osmanlı dönemindeki *es-sultanu zıllullâhi fi'l-arz* anlayışının ilk örneği "*Tengri teg Tengride bolmış Türük Bilge Kağan, bu ödke olurtum*" yani "Kendi iradesi ile olan Tanrı gibi, ben de, o Tanrı'nın iradesi ile Kağan olan Türk Bilge Kağan'ım. Bu zamanda (budun üzerine kağan) oturdum." şeklinde Türkçeye aktarılan bu ifadeler, Türklerde kağanlığın yahut hükümdarlığın Tanrısal bir takım hususiyetleri kendisinde barındırdığı inancının hakim olduğunu göstermektedir. Bu durum Türk devletlerinde başta olan insanların, kendilerine bu görevin Tanrı tarafından verilmiş olduğu şeklindeki kut anlayışının İslamiyet'le birlikte *es-sultanu zıllullâhi fi'l-arz* olarak dönüştüğünü ve aynı ideallerin kültürel süreklilik içerisinde aktarıldığını göstermektedir.⁷⁸ İslam hükümdarlarının *zıllullâhi fi'l-arz* olduğu Begil'in, Han Bayındır'ı teskin için Hatun'a "*Yigidüm, beg yigidüm! Padişahlar Tanrı'nun gölgesidir. Padişahına âsi olanun işi rast gelmez.*" dediği aktarılmıştır.⁷⁹

Kınalızâde Ali Çelebi'de *Ahlâk-ı Âlâî* isimli eserinde zıllullâh ifadesini hükümdarın adalet ve şeriatın tatbikinde ehil olduğu takdirde bu vasfın ona verileceğini şu ifadeleriyle dile getirmektedir.

"Hulefa-i raşidinden sonra zorbaların egemenliği adil halifelerin atanmasını engellemiş ve dünya adalet meltemlerinin kokusuna hasret kalmıştı. Kainatın Efendisi (s.a.v.) bu durumu haber verip "Halifelik benden sonra otuz senedir. Sonra ısırın krallığa dönüşür." buyurdu.⁸⁰ Öyleyse her asırda şeriat koyucu lâzım değildir, ama şeriatı uygulayacak ve cüzî meselelerde nass-ı şari', nassı yoksa kavâid-i külliyesinden çıkarımda bulunacak hükümdar lazımdır ve zıllullâh denilen kişi bu devlet başkanıdır. Zîra zıll, gölgenin sahibi ile mutâbık ve bütün şekil ve ölçülerden ona muvâfiktir."⁸¹

⁷⁷ Münâvi, *Teysir*, 2/71.

⁷⁸ Erkan Kalaycı, "Oğuz Kağan Destanında Türklerin Lider Anlayışı Üzerine Bazı Tespitler", *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14 (2019), 200, 204.

⁷⁹ Azmi Bilgin, "Dede Korkut Kitabı'nda Tanrı Tasavvuru", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 10/20 (2018), 122.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999), 5/220; Aclûnî, *Keşfü'l-hafa*, 2/64.

⁸¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî*, sad. Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 380.

Son dönem Osmanlı hadis âlimlerinden Babanzâde Ahmed Naim de zıllullâh hadisini açıklarken “Allah’ın gölgesinde barınacak yedi kimseden birincisi âdil imamdır.”⁸² rivayetiyle zıllullâh hadisi arasında irtibat kurmaktadır. Mezkûr hadisi şerh ederken

“zıllin Allah Teâlâ’ya izafeti izafet-i mülktür. Bu itibar ile her gölge Allah’ın gölgesi olmuş olur.” Ayrıca Babanzâde, *“Hakk’ın izlâli, yani bir kimseyi gölgesi altında barındırması onu kendi daire-i setr ve emanına idhâl etmesi manasına da gelir. Nitekim Arab, birinin setr ve himayesine sığındığını ifham için ‘ene fi zilli fulan’ der. Bu münasebetle öteden beri lisan-ı Arab’a vâkıf olmayan Frenklerin ters anlayışlarına takliden aramızda taammüm etmiş bir hatayı tashih etmek isterim.”* demek suretiyle zıllullâh hadisine dair genel bir yanlış anlaşılma olduğuna işaret etmektedir.

“Sultan, yeryüzünde zıllulâhtır. Her mazlum O’na ilticâ eder.” lafzı ile şâyi olan hadise bakıp Allah’ın güya gölgesi varmış gibi bir itikad-ı bâtila Müslümanların sahip oldukları iddia edilir. *“Sultan, lisan-ı Arab’da sahib-i sulta ve nüfûz olan, dediğini yaptıran her şahsa itlak olunur. Sultanın mana-yı hâss-ı istilahisi hadistir.”* diyerek zıllullâh hadisinin sultan kavramının zuhuruna kaynaklık ettiğini vurgulamaktadır.

Sultan kavramının kullanımının ilk kez Gazneli Sultan Mahmûd (ö.421/1030) ile başladığına işaret eden Babanzâde,

*“Ondan evvel elkâb-ı mülükden değil idi. Lugaten sahib-i nüfûz olan, başkasını emrine münkâd edebilen herkes sultandır. Bir köy kahyası da, bir jandarma neferi de, irâdesini infâz eden bir aile reisi de hep birer sultandır. Sultanın ‘zıllullâh’ olması, izale-i zulmün nüfûz ve kuvvete bağlı olması ve mazlumun başı sıkılınca sahib-i satvet olan öyle bir kimseye ilticâ etmesi itibariyledir. Zıllullâh olduğunun ‘ye’vî ileyhi küllü mazlumin’ ile talil buyurulması da maksudun bu olduğunu teyid eder. Yoksa padişahların hakiki manada Allah’ın gölgesi olduklarına Ehl-i İslâm’ın itikad ettiğini zannetmek bile din-i İslâm’a ve ehl-i İslam’a bühhtandır.”*⁸³ şeklinde zıllullâh hadisini şerh etmektedir.

Böylelikle sultan kavramını meratib anlayışına uygun bir şekilde tüm yetki sahiplerini kapsayacak biçimde izah etmektedir. Osmanlı’nın son dönem Cumhuriyet’in ise ilk dönem hukuk bilginlerinden Ali Himmet Berki bu hadisi yorumlarken, *“hükümdar, Allah’ın adl ve emininin yerde gölgesidir”*⁸⁴ şeklinde tercüme ederek hükümdarlar, yeryüzünde halk arasında zulmü ve birbirinin hakkına tecâvüzü engellemek ve korkutmayla adalet ve toplumsal dengeyi temîne çalışırlar. *“Bu hadîs-i şerîfte, belîğ bir teşbih vardır. Bazı basit bilgili ve kısa görüşlü kimseler, bu hadisi tenkîd eder ve makul bulmazlar. Hükümdar lehine uydurulmuş hadis olduğunu iddia etmek isterler. Şüphe yoktur ki, sultandan maksûd, âdil sultandır.”*⁸⁵ şeklinde zıllullâh hadisini şerh eder.

Meratib anlayışına halife kavramı üzerinden dikkat çeken İsmail Kara da klasik dönem müelliflerinin yaklaşımını şu şekilde özetlemektedir.

⁸² Müslim, Zekat, 91; Nesâî, Âdâbu’l-kudât, 2.

⁸³ Zeynü’d-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l-Latifi’z-Zebidi, *Sahih-i Buhari muhtasarı Tecrid-i sarih tercemesi*, çev. Ahmed Naim, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985), 2/617-619.

⁸⁴ Berki, 250 Hadis, 73.

⁸⁵ Berki, 250 Hadis, 73.

“*Hilafet ve halife metafizik ve kozmolojik bir hadisedir. Hz. Ebû Bekir’den itibaren halife zıllullâh yani Allah’ın yeryüzündeki gölgesi ve Hz. Peygamber’in vekilidir. Halifenin mutlak otoritesi ve hakimiyeti, kendinden kaynaklanan bir kuvvet değil yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir şekilde ilahi alandan insani alana doğru inen bir lütuf, ihsan ve sultadır. Bu anlayışın bir uzantısı olarak halife-sultana itaat, modern siyasi düşüncede olduğu gibi sadece dünyevi ve ferdi bir siyasi tavır alış, insan hürriyeti ile alakalı ve onunla sınırlandırılabilir bir tercih ve görüş değildir. Ayet ve hadislerde ifade edildiği üzere Yüce Allah’tan aşağıya doğru Hz. Peygamber’e ve ülu’l-emre doğru inen ve aynı anlam dairesi içinde idrak edilen metafizik-manevi bir tasavvur ve tavır alıştır.*”⁸⁶

İslam siyaset düşüncesi açısından zıllullâh hadisinin bazı güncel yorumları ise yukarıdaki şerhlerle ve klasik dönem İslâmî anlayışla pek mütenasip değildir. Zira bazı araştırmacılar zıllullâh ifadesini iktidarı Allah’ın iradesine dayandıran kader inancının bir uzantısı olarak görmüştür. Yönetimi mülke dönüştüren zorba yöneticiler tarafından bu ifadeler destek görmüş cebr içeren bu ve benzeri unvanlarla, Allah’ın iradesinin halifeler aracılığıyla somutlaştığı ileri sürülmüştür.⁸⁷ Bir unvan olarak zıllullâh ifadesi Abbâsîlerde halifenin otoritesinin kaynağını ilahî bir temele dayandırmak ve dinî karakterin Abbasilerde temerküz etmesini sağlamak için kullanılmıştır. Bundan dolayı Abbâsîler hem Emevîlerdeki *halîfetullâh* unvanını kullanmayı sürdürmüşler hem de *zıllullâhi fi’l-arz* sıfatını kullanmışlardır. Böylelikle bir hanedan miti oluşturmuşlardır.⁸⁸ Hatta bu tür sıfat ve izafetlerin kullanımının ilahi otoriteyi suiistimal olduğu ifade edilmiştir.⁸⁹ Bu durum “Kralların Tanrısal Hakkı” teorisinin İslam uygarlığına geçmesi neticesinde oluşmuştur. Sonra gelen bazı halifeler *zıllullâhi fi’l-arz* unvanını almışlardır. Emevî ve Abbâsîlerden sonra gelen Selçuklular ve Osmanlılar Eski Türk devlet geleneğinde zaten var olan “Kralların Tanrısal Hakkı” anlayışını pratikleştirmişlerdir. İlk Müslüman Türk devletlerinden Selçuklulara geçen eski Türk kurumları onlardan da Osmanlılara geçerek tarihten devralınan siyasi bir miras olarak varlığını korumuştur.⁹⁰

Osmanlılar tarafından da kullanılan halife kavramı tarihî ve siyasî bir anlam ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber’den sonra onun kurmuş olduğu devleti onun adına yöneten kişi halifedir ancak Hz. Muhammed devlet başkanı olarak gönderilmediği için onun devlet başkanlığının bir miras olarak devam etmesi hususunda hiçbir nass ve aklî dayanak yoktur. Daha sonraları ortaya atılan halifenin yeryüzünde zıllullâh olduğu görüşü İslam’ın Tanrı anlayışını özünden zedelemektedir.⁹¹ Zira halife veya padişahın zıllullâh olduğu şeklindeki

⁸⁶ İsmail Kara, “Halife, Sultan, İmparator II. Abdülhamid Devrinde Din ve Siyaset Meselelerine Dair Birkaç Not”, *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak’a Armağan*, ed. Adem Koçal vd. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 483.

⁸⁷ Recep Ardoğan, “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2004), 180.

⁸⁸ Fatih Yahya Ayaz, “Abbasiler’den Mısır’da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 146-147.

⁸⁹ İlhami Güler, “İslâm’da Otorite ve Kişi Kültürünün Oluşmasının Psikoanalitik ve Dinî Saikleri Üzerine”, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, (İstanbul: Kuramer, 2017), 309.

⁹⁰ Ahmet İnan, “2/Bakara 258. Ayetinin “Kralların Tanrısal Hakkı” Teorisi Çerçevesinde Bir Yorumu”, *Dinî Araştırmalar*, 6/18 (2004), 107.

⁹¹ Hüseyin Aydın, “Tanzimat’dan Cumhuriyet’e Tanrı Tasavvurunda Yaşanan Değişmeler ve Deist İman”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8 (1999), 9.

telakki yabancı kaynaklıdır.⁹² Bazı araştırmacılara göre bu düşünce aslında İran kaynaklıdır. İslâm dünyasında devlet başkanının, dolayısıyla devletin kutsallaştırılmasının ana sebepleri arasında bu zıllullâh ve halifetullah anlayışı vardır.⁹³

II. Mehmed'in seferlerinin tarihini yazan Tursun Bey, kitabının girişinde “*Guftâr der-zikr-i ihtiyac-ı halk be vücûd-ı şerif-i padişah-ı zıllullâh*” başlığını oluştururken Osmanlı hanedanının meşruiyetini o zamana kadar ki temayüllerden farklı, fakat klasik İslam devlet ananesine uygun bir kalıp içerisinde izah etme gereği hissetmiştir.⁹⁴ ‘Padişah zıllullâh’dır ifadesi Tahsin Görgün’e göre varlık düşüncesi açısından zannedildiği gibi bir “varlık” iddiasından çok, aslında, bir “yokluk”, daha doğru bir ifade ile bir “itibarilik” iddiasıdır. “*Gölge bir mevcudu, bir varlığı değil, bir eksikliği gösterir yani ışığın eksikliğini. Işığın eksik olduğu yer, karanlıktır ve bu durum, genellikle bir şeyin ışığın başka bir yere ulaşmasını engellediğinde zuhur eder ki buna gölge deriz. Demek oluyor ki gölgenin “varlığı” hakiki değil itibaridir ve bu da neyin gölgesi ise, ona itibarla tahakkuk eder. Padişah bu anlamda zıllullâhdır.*”⁹⁵

Nitekim Şah İsmâil’in kısa zamanda posttan tahta oturması ve bir devlet kurmasının altında yatan neden araştırıldığında üç esasın varlığı dikkat çekmektedir ki bunlardan birincisi, zıllullâh teriminde ifadesini bulmuş eski Fars krallık anlayışıdır.⁹⁶ Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman’ın cülusunun hilafet meselesinde dönüm noktalarından biri olduğu Mısır Valisi Hayr Bey’e gönderilen fermânda ifade edilmektedir. Fermân, Yavuz Sultan Selim’in “8 Şevval 926 Cuma günü akşam namazını müteakiben vefat ettiği ve yerine de Kanûnî’nin cülus ettiğini haber vermekte ve bu vesileyle Kanûnî için “umum âlemü’s-sultân zıllullâhi fi’l-arz” lakabı kullanılmaktadır.⁹⁷ Şeyh Mer’î, Osmanlıların Abbâsî halifelerinin devamı olduğunu hissettiren muğlak ifadelerle hilafetin Bağdad’tan Mısır’a oradan da Osmanlılara geçtiğini söylemiş ve Osmanoğulları’nın İslam’ı himaye ettikleri ve bunun herkesin icmasıyla bilindiğini, cihada olan temayüllerinin maruf olduğunu ve bu yüzden “zıllullâh” olduklarını ifade etmiştir.⁹⁸

3. Zıllullâh Hadisinin İşârî Yorumları

Bu kısımda zıllullâh hadisi sûfilerin yorumlarıyla izah edilecek ve gölge kavramı metafizik açıdan tahlil edilerek Allah’ın gölgesi olma ifadesi değerlendirilecektir. Allah’ın gölgesi olarak nitelendirilen sultan ve sultana ait vasıflara da temas edilecektir.

⁹² Ali Bardakoğlu, “*Teorik Açıdan İslam ve Demokrasi: Yasama*”, (Ankara: TDV Yayınları, 1999) içinde *İslam ve Demokrasi, Kutlu Doğum Sempozyumu*, 367.

⁹³ Mustafa Çağrı, “Kınalızâde’de Siyaset Ahlâkı”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 67.

⁹⁴ Feridun Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 6 (2001), 63-64.

⁹⁵ Tahsin Görgün, “*Modern Devletin Oluşum Süreci: Osmanlı Siyasi Düşüncesi Perspektifinde Bazı Tespitler*”, (İstanbul: 2018) içinde *Afyonkarahisar I. Türk Tarihi Sempozyumu: Türklerde Devlet, Bildiriler*, 69.

⁹⁶ Sayın Dalkıran, “İran Safevî Devleti’nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı’nın İran’a Bakışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2002), 71.

⁹⁷ Uğur Demir, “Hilafetin Osmanlıya Devri Meselesi ve Buna Dair Bir Literatür Denemesi”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 40 (2019), 119.

⁹⁸ Emecen, “Hilafetin Devri Meselesi”, 566.

3.1. Allah'ın Gölgesi Olmak

Kur'ân'a göre âlem, Allah'ın murat ettiği “şey”e yönelik “ol” kelimesi ile hitabının neticesidir.⁹⁹ Varlığın ilahî iradenin dilemesine ve bu ezeli ilimdeki gerçekliğe (şey) kelime ile (Ol!) hitap edilmesine bağlı olduğu ifade edilir. Kur'ân'da varoluş, şeylerin hakikatleri, kelime ve eşyanın hemen oluverişi şeklinde bir art ardalık düzeninde açıklanır. Öte yandan “Allah göklerin ve yerin nurudur.” (en-Nûr, 24/35) ayetinden hareketle âlem Hakk'ın nurunun bir yansımasıdır. Allah'ın göklerin ve yerin ışığı olarak tanımlanışı ve bu nurun his, akıl ve tecrübe düzeylerinde idrak edilmesinin aşamaları hakkında da değerlendirmeler yapılmıştır.¹⁰⁰ Bazı yorumlara göre âlem Hakk'ın ilahî isimlerinin, eşyanın hakikatlerinin varlık mertebelerinde görünüm ve temsilinden ibarettir. Dolayısıyla Yaratıcı'nın varlığa yönelişi sonucu ışık-gölge, hakikat-temsil ve esmâ-eşyâ gibi çifte gerçeklik alanlarının ortaya çıktığından bahsedilebilir.

Gölge-ışık dualitesi metafizik konularda sıklıkla kullanılan metaforlardandır. Bu nedenle ışık ve gölge ilişkisinde ortaya çıkan nispetlerden ve bunların ontolojik gerçekliklerle ilişkisinden bahsetmek gerekir. Öncelikle ışık ve gölge iki ayrı varlık düzlemine işaret eder. Asıl olan ışıktır ve gölgenin kendi zatında bir varlığı yoktur. Gölge ışığın bir tezahürüdür, ışık ise yegâne var olandır. Gölge, varlığı için ışığa muhtaçtır. Işık aydınlığa, gölge ise karanlığa yakındır. Gölgeye nur-zulmet ikileminden hareketle karanlık denilmesi mecaz itibarıyla. Yoksa gölgenin varlığı da ışığa bağlıdır ve gölge mutlak karanlık (zulmet) olarak adlandırılmaz. Nitekim bir duvarın gölgesi, güneşin ışığı ile bir mahalde ve bir vakitte bir arada olabilirler. Oysa ışık olmasa gölge de olmaz. Zulmet ise zaten gölgenin varlığına manidir. Varlığı ışığa bağlı olan gölge ancak ıstılahî olarak zulmet şeklinde tanımlanabilir. Gölge, var olmak için ışığı talep eder.¹⁰¹

Gölge metaforu sıklıkla ışık kaybı olarak ya da ışığın derecelenmesi olarak da kullanılır. Bazen yoklukla ilişkilendirilse de gölge aslında varlığın bir temsilidir. Ancak mümkün varlıkların gölgesi olur. Var olmayan şeylerin gölgelerinden bahsedilemez. Bu anlamda gölge hem gövdeye aittir hem de onun ötekisidir. Öte yandan gölgedeki varlık durumu gövdeyi takip etmeye ayarlıdır. Gölge devamlı gövdenin peşindedir. Fakat gölgeyi belirleyen şey, ışığın tecellisi ve gövdenin ışığı kabul edici olduğu durumdaki değişkenliktir. Bu sebeple gölge ancak ışığın bir işlevi sayılabilir. Yine gölge, gövdeye benzerdir, hep asıl olanı hatırlatır ve temsil eder. Sıklıkla gölge, varlığın yansıma tarafını da ifade etmek için kullanılmıştır. Işık görünmenin kaynağı olarak nesnelere dokununca ikinci bir varlık düzeyi olarak art nesnelere düzeninde gölgeler oluşur. Bu anlamda gölgenin ontolojisi, ışık ve gövde arasında gerçekleşen durumun yeni bir gerçeklik alanını var etmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bu sebeple ışık tanrısal olan, hakikat, bilgelik ve bilinçle ilişkilendirilirken gölge, ışığın kesintiye uğraması, derecelenmesi ve kaynağından uzaklaşması durumu olarak kabul edilmiştir. Işık yetkinlik, gölge eksiklikle ilişkili görülür. Gölge bir taraftan ışık yoksunluğu iken bir yönü ile de gölge ışığın varlığına bağlı bir oluşur, yansımadır. Platoncu ontolojide gölge hakikatin kendisi değil bir yansımasıdır. Işık ideal dünyayı, gölgeler ise fenomenler

⁹⁹ “Onun emri, bir şey'i dilediği zaman, ona ancak “Ol” demesinden ibarettir. O da oluverir.” (Yâsîn, 36/82.)

¹⁰⁰ Ebû Hamid Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar*, nşr. Ahmed İzzet (Mısır: Matbaatü's-Sıdk, 1322)

¹⁰¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, şrh. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/69, 486, 398.

dünyasının varlık durumunu ifade eder. Hakikat ve bilgi ışıkla, yanılısma ise hakikatin bir yansıması olan gölge ile kurulan zihnî-rûhî ilişkinin sonucudur. Yansıma yanılısamadır. Platon'un mağara istiaresinde zikrettiği gibi gölge ile kurulan ilişkiden kurtulmak, zincirlerden kurtulmak demektir. Işık bilgelik, gölge ise zihnî bir mahkûmiyettir. Akıl ve duyular, bu iki duruma götüren bir yol ayrımını temsil ederler. Platon'un mağara istiaresinde vurgu yapılan ışık ve gölge karşıtlığı hiyerarşik olarak gerçekliğin kademeleri olarak değerlendirilmektedir.¹⁰²

Gölge ve ışık ilişkisinde ortaya çıkan nispetleri sûfiler de eserlerinde sıklıkla kullanmışlardır. İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de tecelli ilmi ile ilgili bahiste gölgenin hakikatine değinir. Allah âlemin yokluktaki hâline (a'yân-ı sâbite) "ol" diye hitap ederek kâinatı yaratmıştır. İbnü'l-Arabî, mümkün gerçeklikler henüz yok (ma'dûm) hükmünde iken ve varlığı idrak edemezler iken kendilerine "ol" diye hitap edilmesini, ışığın ortaya çıkması anında karanlığın kaçışına benzetir. Işığın zuhuru hâlinde karanlığın kalmayacağı gibi varlığın yokluk üzerindeki durumu da böyledir. İbnü'l-Arabî'ye göre mümkünün varlığı, ışık ile kuşatılmak ve karanlığın kalkması demektir.

İbnü'l-Arabî mümkünlerin varlığına yönelik tecrübelerini ışıkla, ışığın yokluğuna dair tecrübelerini de gölgeyle ilişkili görür. Mümkünler yokluk tecrübesini ancak varlığa gelince edinirler. Nitekim kendi gölgesine bakan birinin bunun ne olduğunu sorması üzerine ışığın "Bu sensin." şeklinde bir cevap vermesine benzer şekilde mümkünlerin hem yokluğa/gölgeye hem de varlığa/ışığa nispetleri mümkündür. Mümkünlerin sahip oldukları ışık, mutlak ışığın karşısında durmaları nedeniyledir. Dolayısıyla varlık, ezeli nurun bir tecellisinden ibarettir. Mümkünler için gölge oldukları cihetten yüz çevirmek imkân halinden yüz çevirmek demektir. Bu da ışığı tanımamak ve bilmemektir. Dolayısıyla ulûhiyet ve rubûbiyet gibi hakikatlerin bilinmesinin yegâne delili ilahî ışığın mümkünleri var kılması ve mümkünlerin de kendi gölgelerini görmeleridir. İlâhî ışık karşısında olamamak ise varlık ve bilgi tecrübesinden mahrum kalmak demektir. İbnü'l-Arabî'ye göre mümkünlerin varlığı ancak kendi gölgelerini görmekle gerçekleşir. Öte yandan İbnü'l-Arabî gölgesine bakıp onu gölge değil de müstakil bir hakikat olduğunu düşünmenin ışığı yok saymak olduğunu söyler. Çünkü gölgenin varlığı ışığa bağlıdır. Bu sebeple insânî varoluşu ışık ve gölge arası bir konum olarak tanımlamakta ve mümkünlerin hem gölgelerine hem ışığa yani Hakk'ın nuruna nispetlerinin iyi anlaşılması gerektiğini söylemektedir. İmkânsız olan yokluğu (mümteni') ise bir karanlık olarak tanımlar. Mümkünün yokluğu, mutlak yokluk değildir. Işıktan mahrum kalmak demektir. Çünkü gölge hükmünde olan mümkün, ışığın neticesidir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'ye göre gölgede varlık rahatlığı vardır. Varlıklar buldukları mertebelerde imkânın gölgesi olarak bulunurlar ki oraya ilâhî ışık ya da varlık nuru tecelli etmiştir.¹⁰³

İbnü'l-Arabî, "Rabbini görmez misin? Gölgeyi nasıl uzatmıştır?" (el-Furkan, 25/45) âyetinde geçen Allah'ın gölgeyi uzatmasını, Allah'ın â'yân-ı sâbitedeki sübut bulmuş hakikatlere ve onlardaki istidatlara haricî varlık vermesi olarak yorumlar. "Sonra güneşi gölgeye delil yaptı" (el-Furkan, 25/45) ifadesinde geçen güneşi ise Allah isminin ve ulûhiyet

¹⁰² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 231-235.

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1999), 3/456-458; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 8/120-123.

hakikatlerinin gölgelere tecelli etmesi olarak değerlendirir. Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre âlem Allah'ın isimlerinin gölgelerinden ibarettir. Zât ise mutlak ve tektir. Allah ismi, bir taraftan zâtın birliliğine işaret eden bir yönüyle de ilâhî isimleri toplayan mertebedir. Hak, âlemi zat olması yönünden değil, ilah olması yönüyle var etmiştir. Bu sebeple ulûhiyet, ilâhî isimleri toplayan bir mertebe olarak ortaya çıkar.¹⁰⁴ Gerçek varlık ve ışık ise Hakk'tır. Gölgenin ise müstakil bir varlığı yoktur. Hareket ve sükûnunda gölge sahibine tabidir. Âlem de Hakk'ın varlığı ile kâimdir ve "Allah'ın gölgesi" olarak adlandırılır.

Âlemin Allah'ın gölgesi olarak tanımlanması Allah isminin bütün ilâhî isimleri toplayıcı olması nedeniyledir. Çünkü her bir mevcud, Allah ismine müntesip bir ismin gölgesidir. Âlem, Hakk'ın isim ve sıfatlarının mazharıdır. Gölgenin gölge sahibi ile ilişkisine benzer bir şekilde âlem de Hakk'ın ne aynı ne de gayrıdır. Gölgenin varlığı ancak duylarda ortaya çıkar. Gölgenin histe ortaya çıkması için üç şey gerekir. Bunlar gölgenin var olduğu mahal, gölge sahibi (zî-zıll) ve gölgenin ortaya çıkmasını sağlayan ışıktır. İbnü'l-Arabî'ye göre gölgenin ortaya çıktığı mahal mümkünlerin hakikatleri (a'yân), gölge sahibi olan Hakk, ışık (nur) ise *ez-Zâhir* ismidir. Dolayısıyla âlem Allah'ın gölgesi olarak adlandırılır. Hakk'ın ışığı mümkünlerin hakikatlerine (mahal) doğru uzamıştır. Âlemdelikler (gölge) Hakk'ın gölgesinin a'yân-ı sâbite üzerine düşmesi ile var olur. Hakk da nurunun uzandığı ve gölge hükmünde olan âlem ile bilinir. Dolayısıyla Hakk, *en-Nûr* ismi ile idrak edilir. İlahî isimlerin her biri bu nurun bir görünümüdür. Öte taraftan gölgenin ontolojisi, gölge sahibinden uzak oluşla ilişkilidir. Gölge sahibinden gölgeye doğru bakılınca, gölge sahibindeki birçok şeyin gölgede meçhul olduğu görülür. Âlemin varlığına bakıldığında da Hakk'ın varlığı meçhul kalır, mutlak olarak kavranamaz. Ancak mücmel olarak bilinir. Allah'ın gölgesi olarak âlem gaybdan yansıyan ışığın varlıktaki görünümüdür. Gölgenin ışığa göre siyahlığı veya karanlık oluşu bir yönü ile hakikatine uzaklıkla bir yönüyle de kaynağının gayb olması ile ilişkilidir. Gölge mümkünlerin sabit hakikatlerinin üzerine uzayan gaybî bir yansımadır. Gölge bu anlamda izâfî varlığın, mutlak varlığa nispetine işaret eden bir metafor olarak kullanılır.¹⁰⁵

İbnü'l-Arabî'de gölge kavramı öncelikle Allah-âlem ilişkisine işaret eder. Âlemin Allah karşısındaki durumu gölge oyunundaki hayal perdesinin durumuna benzer. Allah, ilmindeki suretleri bu perdede var eder. Bu anlamda âlem, gölge oluştaki ontolojik düzeye benzer şekilde Allah'ın ilmindeki suretlerin bir yansımasından ibarettir. Hakikatte ise âlemde gözükken Hakk'ın varlığının tecellileridir, gerçek varlık ise Hakk'tır.¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, âlemin Hakk'ın gölgesi oluşunu eşyanın Hakk'a muhtaç oluşu ile de ilişkilendirmiştir. Buna göre gölgenin varlığı gölge sahibine tabidir ve bağlıdır. Hakk'ın varlığının dışındaki her şey gölge oyununda kaybolan gölgelere benzer. Âlem, bir hayal perdesi gibidir ve Hakk ile mümkün varlıklar arasında bir sınır hükmündedir. Bütün olan biten bu perdede cereyan etse de

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/121-122; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/15-17.

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem ve't-Ta'likatu aleyh*, haz. Ebü'l-A'la Afîfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1980/1400), 100-106. Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/594-598, 601-604; Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 137-148; Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 62-63.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/99-100; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/117-118. Âlemin bir gölge oyunu olarak yorumu hakkında ayrıca bk. Feyza Güler, "Âlemin Hayal Oluşu ve Gölge Oyunu", içinde *İslâm ve Sanat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 723-731.

gerçekleşen hadiseler bu perdede kaybolan ve başkalaşan gölgeler hükmündedir.¹⁰⁷ Bu anlamda âlem Hakk'ın yegâne ve mutlak gerçekliğinin bir yansıması olarak gölge hükmündedir. Asıl olan ise Hakk'ın nurudur. Gölge nurun, Hakk'ın ilmindeki gerçekliklere yansıması ile oluşan bir tezahürdür. Hakk'ın dışında (siva'l-Hakk) bir varlık olarak "olmak", ancak gölge olmaktır. Ya da denilebilir ki oluşun gerçekliği, gölgenin varlık düzeyi ile benzer hükümleri taşır.

İbnü'l-Arabî, ilk akılı (akl-ı evvel) da Allah'ın gölgesi olarak tanımlar. Buna göre hadiste geçen yeryüzünde Allah'ın gölgesi olan sultan, cisimler âlemine hükmeden ilk akıldır. İlk Akıl Hakk'a nispetle gölge iken, kendisinden aşağı varlıklara nispetle de ışık (güneş) hükmündedir. Feleklerden cisimlere kadar âlemdeki her şey ilk aklın gölgesidirler. İbnü'l-Arabî'ye göre tabiat da heyûlânın gölgesidir. İlk akıldan aşağıya doğru her varlık aşamalı olarak birbirinin gölgesi hükmündedir ve gölgenin gölgesi daha karanlık olur. İlk akıl mertebesinin letâfetinden, cismin kesâfetine kadar her varlık düzeyi birbiriyle nur ve zulmet ilişkisi ile ayırır. Bir ateş kıvılcımının sonradan kesif ve ışısız bir küle dönmesi gibi gök katmanları da ay feleğinde parlaklıklarını kaybedip sönükleşir. Ay sönmüş ve ışısız bir kıvılcım gibidir. Bütün semavî varlıklar da Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan ilk aklın aşağıya doğru uzanan gölgeleri hükmündedir.¹⁰⁸ Yine İbnü'l-Arabî'ye göre ilk akıl eşyanın hakikatlerini cem eder. Bu manada a'yân-ı sâbite de, ilâhî isimlerin gölgeleri olarak tanımlanır. Gölgeler, gölge sahiplerinin şekline göre görüldüğü için mümkün varlıklar, sabit gerçekliklerin ve ilk aklın gölgeleridirler.¹⁰⁹

3.2. Allah'ın Gölgesi Olarak Sultan

Sûfiler, sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi oluşuna dair rivayeti sıklıkla "*Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yaratmıştır.*"¹¹⁰ hadisi ile birlikte ele alırlar.¹¹¹ Sûfî yaklaşımda Hz. Âdem (a.s.), Allah isminin sûretinde yaratılmış olması Hz. Âdem (a.s.)'in ulûhiyette tezahür eden hakikatlerin sûreti olduğu şeklinde anlaşılır. Bu anlamda Âdem olmak, Hakk'ın sûreti ve gölgesi olmak, ulûhiyette tecelli eden mananın tezahürü olmak demektir. Sûfilere göre Allah'ın sûreti olması, insanın ilâhî isimlerde ortaya çıkan hakikatleri cem eden bir varlık olmasıdır.¹¹² Dolayısıyla gölge ve ışık metaforunun geçtiği zıllullâh hadisini, vahdet-i vücuda dair referanslarla ele alan sûfilerin Hz. Âdem (a.s.)'i de ilk akıl, a'yân-ı sâbite ve âlem gibi Hakk'ın varlığının gölgesi olarak değerlendirdiklerini öncelikle ifade etmek gerekir. Sûfilere göre Allah'ın yeryüzündeki halîfesi Hz. Âdem (a.s.)'dir. Hz. Âdem (a.s.) Allah'ın kendi sûretinde yarattığı ve ilâhî isimlerin hakikatlerinin mazharıdır ve yeryüzünde Allah'ın gölgesidir, kutuptur ve sultandır. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre ilâhî isimleri cem eden bir varlığın bulunması âlemin varlığı açısından zorunludur. Allah isminin ilâhî isimleri toplayıcı merteye olması gibi, insân-ı kâmil mertebesi de âlemde tezahür eden bütün ilâhî isimleri cem

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/470-471; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/145.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Bulga fi'l-Hikme: (Felsefede Yeterlilik)*, nşr Nihat Keklik, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969), 166a-167b.

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/366.

¹¹⁰ Buhârî, *İsti'zân*, 1.

¹¹¹ Necmeddin-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi (İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fi Tercemeti Mirsâdi'l-İbâd)*, (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi, 512), 219-220; Necmeddin Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, thk. Hermann Landolt (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974), 49-50.

¹¹² İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, 1/184-188, 481.

eder. Âlem ve Allah insan ile bilinir. Bu sebeple sûfiler insanı, “göklerin direği” olarak tanımlamışlardır.¹¹³ Sûfilere göre âlemin varlığının bekâsı için âlemin sultanı olan ve Hz. Âdem (a.s.)’deki ilâhî isimlerin gölgesi oluşu temsil eden bir kişinin her zamanda bulunması zaruridir. Nitekim sûfiler zıllullâh hadisinde kastedilen bu kişinin âlemin sultanı, Allah’ın yeryüzündeki gölgesi ve Allah’ın mutlak halifesinin kutub olduğunu ifade ederler. Velayet mertebelerindeki manevî sultanlar ve ricâlu’l-gayb başta olmak üzere Hakk’ın halifelerinde ulûhiyetteki cemiyet/toplayıcılık hakikati tezahür eder ki bu Allah’ın gölgesi olmaktır. Bu mânâyâ işaretle her devirde kutbiyyet mertebesinde bir kişi bulunur. Onun yokluğu demek kıyametin kopmasıdır. Kutub âlemin gerçek yöneticisi ve âlemdeki tasarrufu mutlak olandır. Saltanat ile Allah arasındaki irtibatın da doğrudan öznesidir. Dünyevî ya da zâhirî sultan ise devlet başkanı olan hükümdardır. Hükümdar varlığın zâhirinde kutub ise bâtınında, biri vücub hükümleri ile diğeri imkân âleminin hükümleri ile tasarruf ederler.¹¹⁴ Bursevî’ye (ö.1137/1725) göre Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olan sultan, toplayıcı hakikat (hakikat-i câmia‘) olan insân-ı kâmilin gölgesi hükmündedir. Nitekim devlet mertebeleri ve tebaa da zahirî hükümdarın gölgesi hükmünde sayılır. Her biri gölge hükmünde olan insân-ı kâmil, sultan ve reâyâ mertebeleri, hakikatin tezahür biçiminin neticesi olarak üstlerine göre gölge, kendi buldukları mertebe açısından ise sultan olarak tanımlanabilirler. Reâyâ gölge olmasına rağmen sultandan sâdır olan söz ve fiillere itaat ederler. Oysa gerçekte itaate layık olan gölgeye nispetle aslı temsil eden insân-ı kâmil ve onun koyduğu hükümlerdir.¹¹⁵

Mevlânâ’ya (ö.672/1273) göre Allah’a gerçek anlamda kul olan veliler, Allah’ın gölgesi olurlar. “Gölgeyi nasıl uzattı?” (el-Furkân, 25/45) ayeti velilerin alâmetidir. Çünkü veliler, Hakk güneşinin ışığının kılavuzudurlar.¹¹⁶ Vahdet-i vücûd düşüncesinde dereceli tecelli sisteminden hareketle Allah, kutub, hükümdar gibi mertebeler toplayıcı mertebelerdir ve her biri birbirinin gölgesi hükmündedir. Kutub Allah’ın, hükümdar da kutbun gölgesidir. Zâttan yani mutlak gayb mertebesinde varlık nurunun/ışığının taşması ile ulûhiyet mertebesi var olmuş, kutbiyyet ve saltanat gibi mertebeler de ulûhiyette gölge hükmünde zuhûr etmişlerdir. Allah ismi ilâhî isimlerin, kutub velâyet hakikatlerinin, hükümdar siyasî varlık alanının toplayıcı kriteri olarak sultan ismiyle anılır. Bunlara ek olarak bir saltanat alanı daha vardır. İnsanı/enfûsî varlık alanı bir yönetim merkezidir ve beden arzının sultanı, tikel nefislerin yönetiminde Allah’ın halifesi olan ruhdur.¹¹⁷ Ruh, ulûhiyet hakikatleri ile tahakkuk ettiği için Allah’ın yeryüzündeki gölgesi, ilâhî isim ve sıfatların mazharıdır. İnsânî mülkte vezir, kadı, kâtip, vergi memuru, savaş gibi bir devlet yönetiminde tahakkuk eden her bir

¹¹³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/18; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/21; Sadreddin Konevî, *Fususü’l-Hikem’in Sırları (el-Fükûk fi Esrârı Müstenidâti Hikemi’l-Füsûs)*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 85.

¹¹⁴ Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 203-225.

¹¹⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü’l-Feyz fi Bâbi’r-Ricâl: Atpazarı Kutup Osman Efendi Menâkıbı*, çev. Ramazan Muslu-Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 37.

¹¹⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, çev. Derya Örs-Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/424-426.

¹¹⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 3/410; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/39; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2734), 25b-26a.

gerçekliğin bir karşılığı vardır.¹¹⁸ Ruh da Allah'ın gölgesi ve sultan konumunda bulunarak memleketini yönetmekle mesuldür. Kalp de ruh sultanının sarayı hükmünde kabul edilmiştir.

Sûfiler açısından Allah'ın gölgesi olmak anlamında sultanlık, siyasî eylemler alanında yer alan en yetkin konum olmanın yanında varlığın ontolojik yapısının gereği olan bir mertebedir. Saltanat ise mertebelerde tezahür eden hakikatleri toplayan ontolojik taksim ve tertip kriteridir. Her varlık düzeyinde o mertebenin hakikatlerini kendinde toplayan, en üst, tek ve kapsayıcı varlık, o varlık çevriminin sultanıdır. Bu nedenle sûfilerin zıllullâh hadisindeki sultanın kim olduğuna dair yorumlarını vahdet-i vücûd düşüncesi ve merâtübu'l-vücûd teorileri bakımından anlamak gerekir. Vahdet-i vücûd açısından bütün kâinata tecelli eden tek bir hakikat vardır, çokluk ancak bu hakikatin mertebelerdeki tezahürlerinin sonucudur. Sultanlık mertebesi bu anlamı ile toplayıcı mertebeye hükmündedir. Bu mertebeye ilgili varlık alanını ayakta tutar. Nitekim bütün âlem açısından baktığımızda da âlemde tecelli ederek eşyayı görünür kılan ilâhî isimlerin sultanı olan Allah ismidir. İlâhî isimleri toplayıcı olması bakımından Allah ismi ve ulûhiyet mertebesi, ricâlu'l-gayb arasında kutub, insanın enfüsî âleminde ruh, siyasî varlık alanında ise hükümdar sultanlık mertebesinin özneleri, ulûhiyetteki hakikatlerin gölgeleri ve mazharları hükmündedirler. Bu mertebeler kuşatıcı ve toplayıcı mertebelerdir.

Devlet mertebesi için hükümdar bütün siyasî konum ve makamların taksim kriteri ve toplayıcısıdır. Vezir, şeyhülislam, beylerbeyi, yeniçeri ağası, vs. gibi her bir devlet görevlisi, sultanın ilgili mertebedeki görünümünden ibarettir. Vezîr, sultanın vezâret mertebesinde görünümüdür. Şeyhülislam, sultanın kazâ ve fetvâ mertebesinde görünümüdür. Hakikatte bütün devlet erkânında tecelli eden sultandır.¹¹⁹ Fakat şuna da işaret etmek gerekir ki sûfilerin yeryüzünde Allah'ın gölgesi olan sultandan kastettikleri sadece o konumda bulunan ve tahtta oturan hükümdar değildir. Sıklıkla sultana değil saltanat mertebesine vurgu yapmak için “sultan” kavramı kullanılır. Bu manada insan mertebesinden bahsetmekle o mertebelerde bulunan zâtlardan bahsetmenin aynı olmadığı gibi sultandan bahsetmek de her zaman o mertebede bulunan kişiden ve onun hususiyetlerinden bahsetmek demek değildir. Sultanlık, öncelikle saltanat mertebesidir. Bu mertebeye Allah'ın gölgesi hükmünde sayılmıştır. Oysa mertebede bulunan hükümdarın Hakk'a izafe edilmesi gibi, yönettiği mülke izafe edildiği bir yönü de vardır. Hükümdarı sultan yapan bir taraftan da mülkünün varlığıdır. Mülk kendi için gereken maslahatı korumayı hükümdara zorunlu kılar. Mülkünün ve tebaasının hallerini korumayan sultan kendini hükümdarlıktan azletmiş sayılır. Bulduğu yer sultanlık mertebesi olsa da gerçek bir hükümdar olarak adlandırılmaz. Bu nedenle sultanlık mertebesinde bulunmak ile sultanlık hükümlerini taşımak ayrı şeyler olarak değerlendirilmelidir.¹²⁰ Bazen mertebede bulunan kişi mertebenin gerektirdiği hükümleri kendinde taşıyor olabilir. Bu nedenle “*sultân yeryüzünde Allah'ın gölgesidir*” hadisinde kastedilen öncelikle sultanlık mertebesidir. Yani Allah isminin ilâhî isimleri toplayıcı bir mertebeye olması gibi saltanat da devlet denen sosyolojik varlık alanının inşası için kurucu ve düzenleyici bir makamdır.

¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*, thk. Hasan Asi (Beyrût: Müessesetu Buhsun, 1993), 311-312; İbnü'l-Arabî, *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, ter. ve şerh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, (İstanbul: İz Yayınları, 1992), 71-74.

¹¹⁹ Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf*, 438-449; 255-263.

¹²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/446; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2/395.

Sûfilere göre zıllullâh hadisi, gölgenin hareketinin gölge sahibinin hareketlerine tabi olması gerektiğine vurgu yapar. Ulûhiyet mertebesi teklik hükmü üzere olduğu için onun gölgesi (zıll) hükmünde sayılan saltanat mertebesinde bulunan sultan da bütün zamanlarda ancak tek bir kişi olmalıdır.¹²¹ Çünkü Allah'ın gölgesi ifadesinde vurgulandığı üzere ulûhiyetteki birlik hükmü, onun gölgesi olan sultanda da tezâhür eder. Çokluk, ancak tek olması gereken mertebenin sâir mertebelere tezâhürlerinde olabilir. Allah ismi diğer ilâhî isimler ve nispetlerle, kutub sâir velayet mertebeleriyle, ruh enfûsî devlet erkânıyla, sultan da tebaası itibarı ile çokluk mertebelerinde tecelli eder. Tebaasının sultana nispeti, ilâhî isimlerin ulûhiyete nispeti gibi değerlendirilir. Yani çokluk kendisini toplayan ve tek olan mertebeye intisap ettiği gibi, teklik mertebesi de çoklukta gözükmür ve tecelli eder. Bu açıdan her bir ilâhî isimde tezahür eden Allah ismi olduğu gibi, siyasi ilişkiler açısından da tebaanın her birinde ve devlet erkânında gözüken aslında sultandır. Ulûhiyetten rubûbiyet mertebesinin tecelli etmesi gibi, saltanattan da düzenleyici bir makam olarak vezâret mertebesi zuhur eder. Sultanın kendini devlete açması (tecelli), devletin en alt mertebesindeki görevliye kadar devam eder. Bu durum varlığın ontolojik durumu gereği oluşan hiyerarşinin siyasî varlık alanına bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle sûfilere göre sultan mertebesinde ancak bir kişi olmalıdır. Bu mertebede ortaya çıkan ikilik veya çokluk ancak bir bozulma olabilir. Nitekim milletlerin idarelerindeki bu tür bozulmalar itikatlarındaki bozulmaların da hem nedeni hem sonucu gibidir. İki hükümdar ve halifenin oluşu, ulûhiyet mertebesinde de ilahların çokluğu anlayışını ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle vahdet-i vücûd açısından ulûhiyet ve saltanat birbirine delalet eden mertebeler oldukları için sultanın da tek olması gerekir.¹²²

3.3. Allah'ın Gölgesi Olan Sultanın Vasıfları

Sûfiler, sultan olmanın Allah'ın gölgesi, Hakk'ın halifesi ve nâibi olmaya işaret ettiği hareketle mertebede bulunan bu sultana, bulunduğu makamın hükümlerini taşımayı tavsiye ederler. Çünkü Hakk'ın sıfatları, gölgesi bu mertebede tezâhür eder ve aşikâr olur. Gölgenin hakikati zâttır. Gölgenin gölge sahibinin evsafını yansıtmada olduğu gibi sultan da Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmalı ve Hakk'ın sıfatlarını kendisinde taşımaya çalışmalıdır. Nitekim gölge sahibinin başka bir varlık alanındaki tezâhürü olan gölge, gölge sahibinin adı ile anılır. Çünkü bir nesnenin gölgesi bir yönden de onun halifesi sayılır. Sultan da Allah'ın gölgesidir ve onun isimlerinin ve sıfatlarının mazharı olmalıdır. Bu yönüyle saltanat Allah ile irtibatı en kuvvetli mertebedir. Necmeddîn-i Dâye (ö.654/1256) sultan-Allah ilişkisi konusundaki değerlendirmelerinde ilâhî ahlakın numunesi olması gerektiğini sultana hatırlatır. Necmeddîn-i Dâye ikinci olarak Allah'ın gölgesi olma ile ilgili saltanattaki durumu hümâ kuşunda gerçekleşen hâle benzetir. Buna göre hümâ kuşunun gölgesinin üzerine düştüğü kişiyi devlet ve mülk sahibi yapması anlatısında olduğu gibi Hakk'ın gölgesinin düştüğü sultan da Allah'ın tesirinin eseri olan ve onun ihsan ettiği bir mertebede bulunmakla devlet bulur. Sultana Allah'ın gölgesi olmak yani saltanat mertebesi ihsan edilmiştir. Sultanın

¹²¹ Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1374), 39b.; Sadreddin Konevî, *İ'cazü'l-Beyân fî Te'vili Ümmi'l-Kur'an Fâtîha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 266.

¹²² Sarı Abdullah Efendi, *Tedbirü'n-Neş'eteyn ve Islâhî'n-Nüşateyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1543), 16b-17a, 56a.

üzerine düşen Allah'ın gölgesi Hakk'tan gelen bir mazhariyettir ve sultan bununla mülkte halife olmuştur. Bu nedenle de sultan bu ihsandan dolayı Allah'ın sıfatları ile ahlaklanmalıdır. Gölge sahibinin vasıflarını kendinde taşımayı Allah'a yaklaşmanın vesilesi bilmelidir ve saltanat mertebesinin gerektirdiği hükümleri kendisinde taşımalıdır. Sultan, Allah'a ait vasıfların en önemlisi sayılabilecek olan ve tebaasının kendisinden öncelikli olarak talep ettiği adalet sıfatını kendisinde taşımalıdır. Çünkü sultan, Allah'ın her isminin gölgesi olduğu gibi özellikle de adaletinin gölgesi olursa o gölgede yaşayanlar huzur içinde olacaklardır.¹²³ Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesi olduğu için onun reâyâsına karşı konumu Allah isminin ilahî isimler arasındaki konumu gibi olmalıdır. Yarattıklarının itaat ve ibadet ile Allah'a yönelmesi gibi mazlumlar da sultanın gölgesine sığınmalıdırlar.¹²⁴

Sultan Allah'ın gölgesi olduğu için mülkündeki varlıkların her bir mertebesinin ihtiyaçlarını karşılayacak vasıtalarla ve sûretlerle tezâhür etmesi gerekir.¹²⁵ Nitekim zıllullâh hadisinin bir diğer vurgusu gölgenin işlevlerine dairdir. Hadiste geçen Allah'ın kendi gölgesi olarak tanımlandığı sultanlık konumundan murat edilen maslahat, Allah'ın kullarından zulme uğrayanlara korunak olmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın gölgesi olmanın sultana yüklediği en büyük görev Hakk'ın adalet sıfatına vasıta olmak ve tebaasına adaletle muamele etmektir. Buradan hareketle İsmail Hakkı Bursevî sultanın divanının, sultanlar sultanı olan Allah'ın divanının bir numunesi olduğunu belirtir. Allah'ın divanında “*Rabbın, kullara karşı zalim değildir.*” (Fussilet, 41/46) ayeti hükmüne göre zulüm olamayacağı gibi sultanın divanında da “*Adâletli olun; bu, Allah korkusuna daha çok yakışıdır.*” (el-Mâide, 5/08) ayetinin gereği olarak mutlak adaletin uygulanmasının vacip olduğunu ifade eder. Çünkü gölge (zıll) heyet itibarı gölge sahibi (mazlûl) ile aynı hükmü taşımalıdır. Hadiste geçen *Allah'ın gölgesi* tabirindeki benzetme, yöneticinin Allah'ta olduğu gibi adâleti temsil etmesi, bir yönüyle de Hakk'ın varlıklara muamelesinde olana benzer bir şekilde varlık siyaseti olarak adlandıracağımız tavırla tebaası üzerinde tasarruflarda bulunmasıdır. Hadisin farklı târiklerinde geçen lafızlarda güneşte pişenlerin onun gölgesine sığınacağı bir makam olarak saltanat vurgusunda ise ayrıca kendisine zulmedilenleri korumak misyonu da vardır. Yani sultanın kendisi zulmetmemelidir, ayrıca sultan zulme uğrayanların sığınacağı bir kişi olmalıdır. Bu yönü ile hadisin vurgusundaki ışık veya güneş doğrudan hararet ve rahatsız olmayla, gölge ise serinlik ve ferahlıkla ilişkili görülmüştür. Bu anlamda güneşin harareti zulüm, gölgedeki serinlik ise adaletle ilişkili değerlendirilmiştir. Saltanat makamı da hem adaletin tezahürü hem de zulüm görenlerin sığındığı makam olarak anlaşılır. Hakk'ın mutlak adaletini temsil eden ve mazlumların sığındığı sultanlık mertebesi öncelikle kutbiyettir. Kutub âlemin gerçek sultanıdır ve Hakk'ın adalet sıfatının mutlak mazharıdır. Allah'ın yeryüzündeki mutlak adaleti onunla gerçekleşir. Maddî sultana sığınılmasının nedeni de kutbun bâtinî sultanlığından zuhûr eden mutlak adaletinin bir vasıtası olması sebebiyledir. Hakk'ın hükümleri, kutbiyyet ve saltanat vasıtasıyla âleme adalet olarak tezahür eder.¹²⁶

¹²³ Necmeddin-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi (İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fi Tercemeti Mirsâdi'l-İbâd)*, 219-220, 229; Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ: İnceleme, Metin, İndeks*, haz. Kemal Yavuz (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1991), 41, 63-64.

¹²⁴ Aziz b. Erdeşir Esterabadî, *Bezm-u Rezm*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 15.

¹²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/180; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15/352.

¹²⁶ Bursevî, *Tuhfe-i Hasekiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 809), 707.

Gazzâlî (ö.505/1111) Allah'ın sıfatları ve isimlerinin hükümdarlara verilmesi konusunu Aristo'dan nakille tartışırken zıllullâh hadisine vurgu yaparak, Allah'ın gölgesi olmayı ilahî isim ve sıfatlar ile vasıflanmak olarak açıklar. İlim ve adâlet gibi sıfatlara sahip olmak ilahî sıfatlarla tecelli etmek demektir. Bu vasıflara sahip olan sultan kendisinde ilâhî isimlerin tahakkuk ettiği bir kimsedir.¹²⁷ Sultan memleketinde zulmü ve fesadı yok etmek için saltanat mertebesinin gerektirdiği hükümleri kendi zatında da bulundurmalıdır. Allah'ın âdil oluşu gibi sultan da âdil olmalıdır. Sultan, Allah'ın eşyaya verdiği tertibe göre o da varlıklara muamele etmelidir. “(Rabbimiz) her şeye hilkatini veren, sonra onlara yol gösterendir” (Tâhâ, 20/50) ayetinde ifadesini bulan bir tutum ile her bir mertebenin hakkını vermekle yükümlüdür. Öncelikle bulunduğu mertebenin gerektirdiği sıfatlar ile ahlaklanarak mertebesine ve kendi nefesine karşı âdil olmalıdır. Bunu yaptıktan sonra saltanatta ve sultanın zâtında ortaya çıkacak olan adalet, tebaasında ve memleketinde de görülecektir. Böylece sultan da her şeyi yerli yerine koyarak mertebelere ve mertebede bulunan hiçbir varlığa zulmetmiş olmaz. Her şey yerli yerine konulunca da mülkte itidal gerçekleşir.¹²⁸ Sûfiler sultanın eylemlerinde tezâhür eden Hakk'ın sıfatlarının başında adaleti görmüş ve adaleti sultanın en büyük ibadeti olarak değerlendirmişlerdir.¹²⁹

Sonuç

İslam siyaset düşüncesinde zıllullâh hadisi olarak bilinen ve sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ifade eden rivayet hasen yahut zayıf olarak kabul edilse bile birçok tarîke sahiptir. Bu durumu hadisin mevzû olmadığına hatta kolaylıkla aşırı zayıf olarak tanımlanamayacağına işaret olarak görmek mümkündür. Mezkûr hadisin *Kütüb-i sitte* olarak bilinen meşhur altı hadis kaynağında zikredilmemesi klasik dönem şerh edebiyatında hadisin şerhine ilişkin bilgi noksanlığını da beraberinde getirmektedir. Bu da *Kütüb-i sitte* musannifleri tarafından hadisin sıhhatine ilişkin bir kaygının olduğunu hatıra getirmektedir. Ancak İslâm siyaset düşüncesi metinlerinde hadise yapılan atıflar bu rivayetin sultanın ve iktidarın önemini ortaya koymada önemli bir referans olarak kabul edildiğine işaret etmektedir.

Zıllullâh ifadesinin Gazneli Sultan Mahmûd döneminde kullanılmaya başlaması İslâm tarihinde Türklerin aktif olarak tarih sahnesine çıkmasıyla eş zamanlıdır. Bu durum Türk devlet geleneğinin zaman içerisinde hükümdarı adalet ve şeriatın tatbiki konusunda sorumlu kılma ve yönetimi altındaki insanlara zulmetmeme, devletin güvenliğini sağlamakla mükellef kılma gibi bugün dahi geçerli olan umûmî esasları kazanmasında etkili olmuştur. Nüfûz sahibi ve insanların emirlerine boyun eğdiği güçlü hükümdar anlayışı halife, sultan ve zıllullâh ifadelerinin zaman içerisinde birlikte kullanılmasını da olağanlaştırmıştır. Bu hadisi iktidarlarını meşrulaştırmak için hükümdarların Allah'ın iradesini ve kader inancını istismar etmek üzere kurguladığı bir hanedan miti olarak göstermek, zorba yöneticilerin idarelerini mülke dönüştürerek halifenin otoritesinin kaynağını ilahî bir temele dayandırdığını iddia etmek ve İslam'ın Tanrı anlayışını özünden zedelediğini ifade ederek bu rivayetin aslında yabancı kaynaklı hatta İran menşeli olduğunu dile getirmek ve dolayısıyla eski Fars krallık

¹²⁷ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-Mesbuk fî Nasihâti'l-Müluk*, (Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1987/1407), 227–228.

¹²⁸ Sarı Abdullah Efendi, *Tedbirü'n-Neş'eteyn ve Islâhi'n-Nüşateyn*, 5b-6b.

¹²⁹ İdrîs-i Bitlisî, *Risâletü'l-Hilâfe ve Âdâbu's-Selâtin* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, F-1228), 28a.

anlayışının bir uzantısı olarak kabul etmek, bin yıllık Türk devlet geleneğinin yaslandığı umdelerin hadis temelli inşa edildiğini göz ardı etmektir.

Öte yandan sûfiler zıllullâh hadisinde yeryüzünde Allah'ın gölgesi olma, sultanlık ve sığınılacak merci olma şeklinde vurgulanan üç boyutu ele alırlar. Sûfiler vahdet-i vücûd düşüncesinden ve merâtübu'l-vücûd taksiminden hareketle Hakk'ın dışındaki bütün varlığı Allah'ın gölgesi olarak değerlendirerek akl-ı evvel, insân-ı kâmil ve zâhirî sâltanat mertebelerini sultanlıkla ilişkili görürler. Fakat gölge olmayı ontolojik bir durum olarak tanımladıkları için ilk akıldan varlığın en alt mertebesine kadar her şeyi birbirinin gölgesi olarak konumlandırırlar. Bu manada da her varlık türünde, içinde bulunduğu türü kapsayan ve kuşatan toplayıcı mertebeye o türün sultanı olarak adlandırılırken, o mertebenin hükmünde olanları da sultanın gölgeleri sayarlar. Dolayısıyla ilâhî isimler arasında Allah, âlemin bâtınında kutub, zâhirinde ise hükümdar, enfüsî âlemde ise ruh olarak sayabileceğimiz özneler saltanat mertebelerinde bulunmakta ve bu mertebelerin yönettiği varlık alanı da gölge hükmünü taşımaktadırlar. Sûfiler sultan-tebaa ilişkisini bütün âleme geçerli kılıp varlığı bir tecelliler ve mertebeler sistemi olarak birbirine bağlarlar. Her varlık kendi bulunduğu mertebede tesire konu oluşu açısından gölge, tesir edici oluşu açısından da sultan olarak bulunur. “*Hepiniz çobansınız, sürünüzden mesulsünüz*”¹³⁰ hadisinin işarî yorumunda da belirtildiği üzere çoban-sürü (ra'î-raiyye), yöneten-yönetilen ilişkisi olarak vurgulanan aslında her varlığın hem tasarruf edici hem de boyun eğici bir konumda olduğudur.¹³¹ Bu nedenle varlıktaki mertebeler eşya istikametine doğru sultan iken, ilâhî isimler (esmâ) cihetine doğru da tebaa hükmündedirler. Bütün varlık bir izafet silsilesi ile birbirine bağlıdır. Bütün âlem en son konumda Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, insan da varlık mertebelerinde Allah isminin mazharı olarak âlemin sultanı olur. Âlem ve Allah ancak insan ile bilinir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve müzîlü'l-İlbâs: ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. thk. Yusuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed. Dımaşk: Mektebetü'l-ilmî'l-hadîs, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- el-Albani, Ebu Abdurrahman Muhammed Nasıruddin. *Silsiletü'l-ehadisi ed-daiife*. Riyad: Daru'l-maarif, 1992.
- Ardoğan, Recep. “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2004), 171-189.
- Ayaz, Fatih Yahya, “Abbasiler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012). 117-150.
- Aydın, Hüseyin, “Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Tanrı Tasavvurunda Yaşanan Değişmeler ve Deist İman”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8 (1999). 1-28.
- Bardakoğlu, Ali. “*Teorik Açından İslam ve Demokrasi: Yasama*”, (Ankara: TDV Yayınları, 1999) içinde *İslam ve Demokrasi, Kutlu Doğum Sempozyumu*. 361-370.
- Berki, Ali Himmet. *250 Hadis Terceme ve İzahı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.

¹³⁰ Müslim, İmâre, 20; Ebû Dâvûd, el-Harâc ve'l-imâre ve'l fey, 1.

¹³¹ Bursevî, *Kitâbu'n-Netice*, haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 2/34-36.

- el-Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el -Horasânî.
Şuabu'l-iman. thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Sünenü'l-kübra*. thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl.
Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Bezzar, Ebu Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik b. Hallâd b. Ubeydullah el-Atekî.
Müsnedü'l-Bezzar. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah vd.. Medine: Mektebetü'l-ulûm
ve'l-hikem, 2009.
- Bitlisî, İdrîs-i. *Risâletü'l-Hilâfe ve Âdâbu's-Selâtin*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi
Kütüphanesi, F-1228.
- el-Buhari, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire. *et-Tarihu'l-kebir*. Haydarabad:
Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, t.y..
- Bilgin, Azmi, Dede Korkut Kitabı'nda Tanrı Tasavvuru, *Divan Edebiyatı Araştırmaları
Dergisi*, 10/20 (2018), 119-130.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbu'n-Netîce*. haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, İstanbul: İnsan
Yayımları, 1997.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl: Atpazarî Kutup Osman Efendi
Menâkıbı*. çev. Ramazan Muslu-Ali Namlı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu
Başkanlığı, 2020.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tuhfe-i Atâiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud
Efendi, 2734, 1a-72a.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tuhfe-i Hasekiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü
Paşa, 809, 1-567.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tuhfe-i Recebiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad
Efendi, 1374, 1a-98a.
- Celâleddin-i Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs-Hicabi Kırilangıç, İstanbul:
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çağrıncı, Mustafa, "Kınalızâde'de Siyaset Ahlâkı". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi
Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014. 57-71.
- Dalkıran, Sayın. "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın
İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2002). 55-102.
- Dâye, Necmeddin. *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*. thk. Hermann Landolt, Tahran:
Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974.
- Dâye, Necmeddin. *Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi (İrşâdü'l-Mürîd ile 'l-Murâd fî Tercemeti
Mirsâdi'l-İbâd)*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi, 512.
- Demir, Uğur. "Hilafetin Osmanlıya Devri Meselesi ve Buna Dair Bir Literatür
Denemesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. 40 (2019). 87-142.
- ed-Deylemi, Şiruye b. Şehredar b. Şiruye. *el-Firdevs bi me'suri'l-hitab*. thk. es-Said b.
Besyuni Zağlul. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Emecen, Feridun, "Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve
Mülâhazalar". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 6 (2001). 63-76.
- Emecen, Feridun "Hilafetin Devri Meselesi Şaban-ı Şifai ve Şehrizade Mehmed Said'in
Görüşleri Üzerine Yorumlar". *Osmanlı'nın İzinde Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı*.
1 (2013), 561-574.

- Esterabadî, Aziz b. Erdeşir. *Bezm-u Rezm*. çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *et-Tibrü'l-Mesbuk fî Nasihâtü'l-Mülûk*. Beyrût: Müessesetu'l-Câmiyye, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Mişkâtü'l-Envar*. nşr. Ahmed İzzet. Mısır: Matbaatü's-Sıdk, 1322.
- Görgün, Tahsin, "Modern Devletin Oluşum Süreci: Osmanlı Siyasi Düşüncesi Perspektifinde Bazı Tespitler". İstanbul, 2018. içinde *Afyonkarahisar I. Türk Tarihi Sempozyumu: Türklerde Devlet, Bildiriler*, 55-77.
- Güler, Feyza. "Âlemin Hayal Oluşu ve Gölge Oyunu". *İslâm ve Sanat*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Güler, İlhami. "İslâm'da Otorite ve Kişi Kültürünün Oluşmasının Psikoanalitik ve Dinî Saikleri Üzerine", *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*. İstanbul: Kuramer, 2017. 299-310.
- Hakîm Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevadirü'l-usul fî ma'rifeti ehâdisi'r-Resul*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- el-Hakim, Suad. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Hatîb el-Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târîhu Bağdad*. thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2002.
- İbn Ebî Asım, Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *Kitabu's-sünne*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Albânî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400.
- İbn Ebî Hatim er-Razî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*. Beyrut: Dârü't-Tac, 1989.
- İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Tehzibü't-Tehzib*. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye el-Kâine, 1325.
- İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Takribü't-tehzib*. thk. Halil Me'mûn Şıyha. Beyrut: Dâru'l-marife, 1997.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *es-Sikât*. Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1973.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Bulga fi'l-Hikme: (Felsefede Yeterlilik)*. nşr Nihat Keklik, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2012.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*. thk. Hasan Asi, Beyrût: Müessesetu Buhsun, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, şrh. Ahmed Avni Konuk, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, ter. ve şerh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayınları, 1992.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsü'l-Hikem ve't-Ta'likatu aleyh*. haz. Ebü'l-A'la Afifi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1980.
- İnan, Ahmet, “2/Bakara 258. Ayetinin “Kralların Tanrısal Hakkı” Teorisi Çerçevesinde Bir Yorumu”. *Dinî Araştırmalar*. 6/8 (2004). 103-118.
- el-İsfahani, Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihran. *Faziletü'l-adilin mine'l-vülat*. thk. Hasan Mahmud Selman. Riyad: Daru'l-vatan, 1997.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- Kalaycı, Erkan. “Oğuz Kağan Destanında Türklerin Lider Anlayışı Üzerine Bazı Tespitler”. *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14 (2019) 198-214.
- Kara, İsmail. “Halife, Sultan, İmparator II. Abdülhamid Devrinde Din ve Siyaset Meselelerine Dair Birkaç Not”, *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015. 463-486.
- Kınalızâde Ali Çelebi. (*Günümüz Türkçesiyle*). *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Konevî, Sadreddin. *Fususü'l-Hikem'in Sırları (el-Fükûk fi Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Füsûs)*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konevî, Sadreddin. *İ'cazû'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'an Fâtîha Suresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2002.
- Kramers, J. H. “Sultan”, *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979. 11/25-26.
- Köktaş, Yavuz. “Hadislerde Geçen “Sultan” Kelimesine Dair”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 9 (2008), 229-242.
- el-Münâvi, Abdurrauf. *et-Teysîr bi şerhi el-Camii's-sağir*. Riyad: Mektebetü'l-İmam eş-Şafii, 1988.
- en-Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. Haccac*. Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-Arabi, 1392.
- Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Platon, *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri. *et-Tabakatü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.
- Sarı Abdullah Efendi, *Tedbîrü'n-Neş'eteyn ve Islâhi'n-Nüshateyn* (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1543), 1a-94a.
- Şeyhoğlu, Mustafa. *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ: İnceleme, Metin, İndeks*. haz. Kemal Yavuz. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1991.
- Utbî, Ebu Nasr Muhammed b. Abdilcebbar. *Tarihü'l-Utbî*. thk. Ahmed Adnan Salih el-Hamdani. Beyrut: Darü'l-Muktebes, 2015.

ez-Zebidî, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-latif, *Sahih-i Buhari muhtasari Tecrid-i sarih tercemesi*. çev. Ahmed Naim. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985.

ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

İbn Zencûye, Ebu Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe b. Abdullah el-Horasânî. *Kitabu'l Emval*. thk. Şakir Zib Feyyaz. Riyad: Merkezü Melik Faysal, 1986.

Araştırma Makaleleri / Articles

KUR'ÂN'DA RUHANİ VARLIKLARIN MAHİYETİ: MEALLER ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

Geliş Tarihi: 31 Temmuz 2023

Kabul Tarihi: 6 Ekim 2023

Muhammed KARAOSMAN*

Öz

İnsanlığa hidayet rehberi olarak nâzil olan Kur'ân, ana dili arapça olmayan ülkelerde tercüme yoluyla okuyucuyla buluşmaktadır. Bu yüzden mealler, Kur'ân'ın manalarından haberdar olma amacına matuf olarak ana dili Arapça olmayan toplumlar için önemli bir yere sahiptir. Bu ihtiyaca bağlı olarak günümüze kadar Kur'ân'ın farklı dilde pek çok çevirisi yapılmıştır. Kur'ân'ın Türkçeye çeviri faaliyeti de artarak devam etmektedir. Bu yoğun meal faaliyeti aynı zamanda birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu problemlerden bir kısmı dil, üslup, tercüme teknikleri gibi hususlarla alakalıdır. Bunun yanında, meal yazarının ön kabullerinin, ideolojik yaklaşımlarının da meallerde birtakım sorunlara yol açtığı görülmektedir. Kur'ân'ı okuyucuyla buluşturması arzulan mealler arasında bu tür olumsuz örneklerin olması, okur açısından meal seçiminin son derece önemli bir husus olduğunu ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda Kur'ân'ın ele aldığı konulardan biri olan “ruhani varlıklar” Kur'ân'da ve meallerde yer almaları itibarıyla incelenmiştir. Bu vesileyle meallerde işlenen ruhani varlıkların ne derece Kur'ân'ı yansıttığı ve Kur'ân'ı anlama yöntemlerine ne derece riayet edildiği ortaya konulmuştur. Kur'ân'da yer alan iblis/şeytan, melek ve cin kavramları; örnek olarak ele alınan meallerde te'vil, anlambilim ve yorumbilim gibi Kur'ân'ı doğru anlama ilkeleri çiğnenerek anlaşıldığı tespit edilmiştir. Bu çerçevede melekler bereket, sevgi, merhamet; iblis/şeytan düşünce yetisi; cin ise ışın, radyasyon, ajan ve casus olarak açıklanarak çağdaş paradigmanın Kur'ân'a dayatılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Çalışmamız doküman incelemesi ve içerik analizi yöntemi ile yapılmıştır. Buna göre çalışmada Hakkı Yılmaz ve R. İhsan Eliaçık'ın mealleri merkeze alınmıştır. Bu mealler konumuzla ilgili çokça örnek içermeleri nedeniyle tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Meal, Ruhani Varlıklar, Melek, İblis/şeytan, Cin

THE NATURE OF SPIRITUAL BEINGS IN THE QUR'AN: A REVIEW ON MEALS

Abstract

The Qur'an, which was revealed as a guide to humanity, is being shared with readers in non-Arabic speaking countries through translations. For this reason meanings have an important place for societies whose language is not Arabic to be aware of the meanings of the Qur'an. Due to this need, many translations of the Qur'an have been made in different languages until today. The translation activity of the Qur'an into Turkish continues to increase. This intense meaning activity also brings with it some problems. Some of these problems are related to issues such as language, style, and translation techniques. In addition, it is seen that the pre-acceptances and ideological approaches of the translation author also cause some problems in meaning. Since these negative examples exist among the translations that aim to bring the Qur'an closer to the reader, it highlights the importance of selecting a translation carefully for the reader of the translation. Our study was conducted through document examination and content analysis methods. According to the statement, the translations of Hakkı Yılmaz and R. İhsan Eliaçık have been central in the study. These meanings have been preferred because they contain many examples related to our subject.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Meaning, Spiritual Beings, Angel, Iblis/Satan, Jinn

Giriş

İnsanoğlu görünür âlem içinde ahseni takvim/en güzel biçimde yaratılmış bir varlıktır. Hayvanlar ve bitkiler görünür âlemin diğer unsurlarındandır. Hiç şüphesiz ruhani varlıkların da

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı, mkaraosman@artvin.edu.tr, **ORCID ID:** 0000-0001-9254-2031, **DOI:** 10.53336/rumeli.1335344.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Karaosman, Muhammed, “Kur'ân'da Ruhani Varlıkların Mahiyeti: Mealler Üzerinden Bir İnceleme”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 12 (Ekim 2023): 78-92.

Copyright © CC BY-NC 4.0

içinde olduğu görünmeyen bir âlem de bulunmaktadır. Ruhani varlıkların yer aldığı duyular ötesi âlem; melek, iblis-şeytan ve cinlerden meydana gelmektedir. Bu varlıkların ontolojisi ve mahiyeti ile ilgili muhtelif görüşler bulunmaktadır. Şu bir gerçek ki duyular ötesi âlemin üyeleri ruhani varlıklar en doğru şekilde Kur'ân yoluyla tanınabilir. Bu yüzden iblis-şeytan ve cin varlıklarının Kur'ân'da nasıl yer aldıkları önem arz etmektedir.

Ruhani varlıklar, Kur'ân'ın en yaygın anlama araçlarından biri olan meallerde nasıl yansıtılmaktadır? Meallerde her ne kadar Kur'ân'ın ne dediğini açıklama hedeflense de bu her zaman mümkün olmamaktadır. Zaman zaman Kur'ân'dan ziyade meal yazarının inanç, düşünce, hayat görüşü ve etkilendiği fikirler sergilenebilmektedir. Ne yazık ki doğru anlamaya vesile olması gereken mealler ruhani varlıkları yeri geldiğinde somut yeri geldiğinde de güncel paradigmalara eşliğinde tanıtmaktadır. Bu yüzden meallerdeki ifadelerin ne oranda Kur'ân ile örtüştüğünün araştırılması gerekmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda Kur'ân'da yer verilen ruhani varlıklardan melek, iblis/şeytan ve cinlerin bazı meallerde nasıl ele alındıkları incelenmektedir.

Ruhani varlıkların her biri ile ilgili olarak tez, makale ve müstakil çalışma bulunmaktadır. Fakat bu varlıkların Kur'ân'da ve meallerde yer alış biçimlerini inceleyen çalışmalara daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma, ruhani varlıklar konusu çerçevesinde örneklem olarak ele alınan meal yazarlarının ne derece ön kabullerini ve Kur'ân'ı esas aldıklarını görmemize fırsat verecektir. Kur'ân'da melek, iblis-şeytan ve cinlerin varlıklarına dair ontolojik bir probleme yer verilmez. Ancak bu varlıklarla ilgili müşrik, Yahudi ve münafıklardaki yanlış algılar düzeltilir. Bazı meal yazarları gerek cahiliyye gerekse günümüz halk anlayışlarında bu varlıklara yüklenilen anlamı eleştireceklerine onların ontolojilerini sorgulamayı tercih etmektedirler. Dolayısıyla biz de bu çalışmada meâllerdeki bu seçimin Kur'ân'dan bir temele mi yoksa meâl yazarlarının kendi öznel tercihlerine mi dayanıyor, bunu irdelemeye çalışacağız.

1. Kur'ân'da Zikredilen Ruhani Varlıklar

1.1. Melekler

Melek (ملك) Arapça da “elçi, haberci, risâlet” anlamlarına gelmektedir.¹ Melek kelimesi Kur'ân'da on üç defa müfred (melek-ملك), iki defa tesniye (melekeyn-ملكين) ve yetmiş üç defa çoğul (melâike-ملائكة) olmak üzere seksen sekiz kez kullanılmıştır.²

Ruhani varlıklardan “melek”lere iman, iman esasları arasında yer almaktadır. Kur'ân ayetlerinde gayb âleminin ruhani varlıklarından meleklerle iman, Allah inancının hemen akabinde gelmektedir: *Allah'ın elçisi ve müminler, Rabbinden ona indirilene inandılar. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler.*³ Peygamber ve kitaplara

¹ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attar (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 4/1609-1612; Muhammed b. Cerîr et-Taberî Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili âyi'l-Kur'ân*, ed. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Dâru Hicr, 1422), 1/472-474; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 10/481-482; Ali Erbaş, “Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/37-39.

² Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 674-676.

³ Çalışmanın ilk bölümünde kullanılan meallerde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'ân Yolu adlı eserinden yararlanılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014).

imandan önce meleklerle imanın zikredilmesi bu inancın önemini gösteren bir işaret olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bu sıralama; meleklerin Allah ile peygamberler arasında aracılık görevini yerine getiren varlıklar olduğunu da ortaya koymaktadır.⁴ Çünkü insan vahiy, doğum, ölüm ve doğa olayları gibi durumlarda doğrudan Allah ile muhatap olabilecek yetkinlikte değildir. Bu görevler ilgili melekler aracılığı ile deruhte edilir. Ancak her hâlükârda insanın dua yoluyla Allah ile iletişime geçebilmesi gerçeği de unutulmamalıdır. Kur'ân'da meleklerin ikinci iman esasları olarak zikredilmesi maddi âlem dışında melekût/ruhani/görünmeyen bir âlemin varlığına delil olmuştur. Fakat Allah'ın fiili sıfatlarının daha çok melekler aracılığı ile tecelli ettirilmesi melek tasavvurunu soyuttan somuta dönüştürmüştür. Dolayısıyla bu durum Kur'ân'daki melek inancının hakkıyla bilinmemesine yol açmıştır.⁵

Kur'ân'da meleklerle iman emredilirken onları inkâr etmek de sapma olarak nitelendirilmektedir.⁶ Aralarında herhangi bir ayırım yapmaksızın meleklerin hepsine iman edilmelidir. Oysa Yahudiler Cebrail'i düşman, Mikail'i dost olarak görüyorlardı. Bu anlayış melek inancına zarar vermekteydi. Yahudilerin bu tavrı Kur'ân'da şu şekilde dile getirilmektedir: *Kim ki Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikail'e düşman ise bilsin ki Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır.*⁷ Dolayısıyla melekler arasında ayırım yapan, bir kısmını kabul edip diğerlerini kabul etmeyenler Allah'ın düşmanı olarak kabul edilmektedir.⁸ Küfür, iman esasları açısından bütünlük arz eder. Dolayısıyla ayette geçen iman esaslarından herhangi birini inkâr etmek de küfürdür.⁹

Kur'ân'da bazı gerçekliklerin vurgulanması esnasında Allah'ın varlığından sonra melekler ve insanlar zikredilir. Hatta bazı hakikatlere işaret etmek için Allah, kendi varlığından sonra melekleri şahit tutmaktadır: *Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka ilah olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de '(Evet) O'ndan başka ilah yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir' diyerek bunu ikrar ettiler...*¹⁰

Kur'ân'da meleklerin muhtelif alanlarda vazifelendirildikleri görülmektedir. Dört büyük melek olarak da bilinen meleklerden Cebrail Allah'tan almış olduğu vahiy peygamberlere iletmekle görevlidir. Vahiy meleği olarak bilinen Cebrail Kur'ân'da Rûhu'l-Kuds, Rûhu'l-Emîn ve Rûh olarak da anılmaktadır.¹¹ Kur'ân'ın Cebrail tarafından Hz. Muhammed'e aktarılması Necm Sûresinde şu şekilde geçmektedir: "O Kur'ân'ı, Hz. Muhammed'e çok güçlü, üstün vasıflarla donatılmış biri (Cebrail) öğretti. O, ufkun en yüce noktasındayken asıl şekliyle göründü."¹² Canlıların rızıkları ile görevli melek Mikail'in¹³ ismi Kur'ân'da geçmektedir.¹⁴

⁴ M.C. Macdonal, "Melâike", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 7/661-664; Şuayip Karataş, *Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 1, 281.

⁵ Gürbüz Deniz, "Meleklerle İman Neden Önemlidir?", *Journal of Islamic Research* 32/3 (2021), 538-539.

⁶ en-Nisâ 4/136: "Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kimse iyice sapmıştır."

⁷ el-Bakara 2/98.

⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/301.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 3/387.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/18.

¹¹ en-Nahl 16/102; eş-Şuarâ 26/193; el-Kadr 97/4.

¹² en-Necm 53/5-7.

Sûra üflemeyle görevli İsrâfîl ile can almakla görevli Azrail'in ismi ise Kur'ân'da yer almamaktadır. Ancak Azrail ismi yerine Secde Sûresi 11. ayette “melekü'l-mevt” (ölüm meleği) yer almaktadır.¹⁵ İsrâfîl adlı melek ise yapacağı görevler itibarıyla Kur'ân'da yer almaktadır.¹⁶ Kıyametin kopması, sûra üfleme ve hesap yerine toplanma gibi hususlar İsrâfîl ile ilişkilendirilmektedir.¹⁷ Kur'ân'da dört büyük meleğin dışında isim ve özelliklerinden bahsedilen başka melek türleri de bulunmaktadır. Örneğin ulûhiyyet makamına yakın, arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunan melekler “el-melâiketü'l-mukarrebûn”,¹⁸ insanların çevresinde bulunan ve onların söz ve davranışlarını kayıt altına alan melekler de “kirâmen kâtibîn”¹⁹ olarak Kur'ân'da geçmektedir.²⁰

Kur'ân'da bir yandan meleklerle inancın önemine işaret edilirken diğer yandan da meleklerle ilgili yanlış anlayışlar da giderilmektedir. Bu çerçevede meleklerin müşrikler tarafından dışı olarak kabul edilmesi eleştirilmektedir. Bu durum Kur'ân'da şu şekilde ele alınmaktadır: *Rahmân'ın kulları olan melekleri dışı bildiler. Yoksa yaratılışlarına tanık mı oldular? Tanıklıkları kayıt altına alınacak ve bunlardan sual edileceklerdir.*²¹ Kur'ân'da müşriklerin erkekleri kendilerine, kızları Allah'a isnad etmeleri insafsızca bir paylaşım ve vebali büyük bir söz olarak belirtilmektedir. Müşrikler tıpkı Allah inancına sahip oldukları gibi melek inancına da sahiptiler. Fakat onlar Allah inancını, putları aracı kılmak gibi çarpık uygulamalarla hedefinden nasıl saptırdıysa melek inancını da tersyüz ettiler. Öyle ki meleklerle dışılık atfetmek, onlardan şefaata beklemek, onlar adına putlar yapmak gibi tevhid inancıyla uyuşmayan yollara başvurdular. Kur'ân'da müşriklerdeki melek inancıyla ilgili eleştirilen hususlardan biri de şefaata inancıdır. Müşriklerin melekleri şefaata aracı olarak görmesinin onlara bir fayda sağlamayacağı şu ayette dile getirilmektedir: *Göklerde nice melekler vardır ki, Allah dilediği ve razı olduğu kulları için izin vermedikçe onların şefaatinin bir faydası olamaz.*²² Bu ayette müşriklerin putlara tapmasına yönelik bir kınama vardır. Öyle ki Allah'a yakınlaştırma düşüncesiyle²³ putlara tapmanın bir faydasının olmadığı gibi Allah'ın izin vermesi ve razı olması hariç meleklerin de herhangi bir şefaatinin olamayacağı belirtilmektedir.²⁴ Her ne kadar ayetin devamında müşriklerin ahirete inanmadıklarından bahsedilse de ayette kastedilen onların ahireti umursamadıklarıdır. Dolayısıyla müşriklerin meleklerden şefaata beklentisi sadece bu

¹³ Lutfullah Cebeci, “Mikâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2020), 30/45-46; Durmuş Özbek, “Melek ve Cin Risalesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 93.

¹⁴ Bakara 2/98: “Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil'e ve Mikâil'e düşman ise bilsin ki Allah da inkarcıların düşmanıdır.”

¹⁵ es-Secde 32/11: De ki: “Sizin için görevlendirilmiş bulunan ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.”

¹⁶ Lütfullah Cebeci, “İsrâfîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/180-181.

¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/132; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 6/216, 217.

¹⁸ en-Nisâ 4/172; el-Mü'min 40/7; el-Hâkka 69/17.

¹⁹ ez-Zuhuruf 43/80; Kâf 50/17-18; el-İnfîtâr 82/11.

²⁰ M. Sait Özervarlı, “Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/40-42.

²¹ ez-Zuhuruf 43/19.

²² en-Necm 53/26.

²³ ez-Zümer 39/3: “... Biz sadece Allah'a yaklaşırsınız diye onlara tapıyoruz...”

²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/57; Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 28/264.

dünyada değil ahirette de söz konusu olabilir.²⁵

Kur'ân'da meleklerden iman esası olarak zikredilmesi ve görevlerine dair ayetlerden hareketle, meleklerin ontolojik bir varlığı bulunan ruhani varlıklar olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. İblis/Şeytan

İblis ve şeytan kelimesi Kur'ân'da Allah'ın rahmetinden uzaklaşmayı ve kovulmayı ifade etmek üzere kullanılır. Genellikle iblis ismi Allah'ın Hz. Adem'e secde etme emrinden önceki durumunu ifade eder. Şeytan ismi ise Allah'ın Hz. Adem'e secde emrine itaatsizlikten sonraki durumuna karşılık gelir. Bununla beraber bu iki isim Kur'ân'da birbirlerinin yerine de kullanılmaktadır.²⁶

İblis (إبليس) kelimesi Arapçada “Allah'ın rahmetinden ümit kesmek, pişman olmak, kırılmak ve üzülmek” anlamlarına gelmektedir.²⁷ İblis kelimesi Kur'ân'da on bir defa geçmektedir.²⁸ Şeytan (شیطان) kelimesi ise “insan, cin ve hayvanlardan her asi ve kibirli kişi ve uzaklaşmak” anlamlarına gelen şetane (شطن) kelimesinden türemiştir.²⁹ Şeytan kelimesi Kur'ân'da seksen sekiz yerde geçmektedir. Bunların on sekizi çoğul olarak şeyâtîn (شياطين) şeklindedir.³⁰

İblis ya da şeytanın varlığı Kur'ân'da ortaya konulmaktadır. Görünmez varlık olmaları hasebiyle mahiyetleri hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Seneviyye anlayışının³¹ şeytan algısı İslam inancı ile bağdaşmamaktadır. Öyle ki Seneviyye anlayışında iyilik ve kötülük iki ayrı yaratıcıya nispet edilir. Oysa Kur'ân'da insan üzerinde mutlak anlamda etkin olan iyi ve kötü şeklinde iki ayrı Tanrı yoktur.³² Bilakis Kur'ân'da musibetlerin de Allah'ın izniyle gerçekleştiği vurgulanmaktadır.³³ Bu ayete göre gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur ki şeytanın kötülüğü teşvik edebilmesi, onun kötü fiilleri yaratabileceği anlamına gelmemektedir.³⁴ Şeytanın değil kötü fiilleri yaratması, insanları kötülöklere sevk eylemesi dahi Allah'ın iznine bağlıdır. Nitekim bu gerçeğe Hârut-Mârut kıssasının geçtiği Bakara 102. ayette Yahudilerin Hz. Süleyman hakkındaki bilgileri yalanlanırken işaret edilmektedir. Öyle ki küfre düşenin Hz. Süleyman değil şeytanlar olduğu ve onların da Allah'ın izni olmadan hiç kimseye bir zarar veremeyeceği ifade edilmektedir.

Müşriklerin Kur'ân'ın kaynağına yönelik dile getirdikleri iddialardan biri Kur'ân'ın, Allah'ın değil de şeytanın sözü olduğudur. Müşriklerin bu iddiasına Tekvîr Sûresi 25. ayette “Kur'ân kovulmuş şeytanın sözü değildir” ifadeleriyle cevap verilmiştir. Mekke müşrikleri

²⁵ Yaşar Düzenli, *Kur'an ve Şefaât Üslub ve Semantik Açından* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 180.

²⁶ Muhyettin Polat, *Kur'ân Ayetleri Işığında Nefs Ve Şeytan Kavramları* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 203-204.

²⁷ el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî, *Tehzîbu'l-luğa*, ed. Muhammed Avd Mi'rab (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001), 12/306; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/29; Cevherî, *es-Sihah*, 3/909. Burada transkripsiyon alfabesi kullanılmış diğerlerinde kullanılmamış

²⁸ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 134.

²⁹ Cevherî, *es-Sihah*, 5/2144; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/238.

³⁰ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 372-373.

³¹ Âlemi birbirine zıt iki kadîm aslın yarattığına inanan din veya mezheplere verilen genel isim. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/36/521-522.

³² İlyas Çelebi, “Şeytan”, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/39/99-101.

³³ et-Tegâbün 64/11.

³⁴ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/556.

Kur'ân'ı şeytanın getirdiğini ve Hz. Muhammed'in lisanına aktardığını iddia ederlerdi.³⁵ Bu ayetle hem Kur'ân'ın şeytanın sözü olmadığı hem de şeytanın böyle bir gücünün olmadığı ortaya konulmuştur.

Kur'ân'da şeytanın varlığı onun özellikleri ile ortaya konulur. “Şeytanın inananların apaçık düşmanı olması” en çok vurgulanan özelliklerinden biridir. *Ey insanlar! yeryüzünde bulunan maddelerin helâl ve temiz olanlarından yiyin; şeytanın adımlarını takip etmeyin. Çünkü o apaçık düşmanınızdır.*³⁶ Bu ve bunun gibi birçok ayette Allah Mü'minlerden bir talepte bulunmaktadır. Ardından bu talebin yerine getirilmesi hususunda “apaçık düşman, şeytana” dikkatler çekilmektedir.³⁷ Kur'ân'da şeytan konusunda Mü'minler ikaz edilirken *onun adımlarının takip edilmemesi gerektiği* vurgulanır.³⁸ Şeytanın adımlarından kasıt onun amelleri ve hatalarıdır.³⁹ Kur'ân'da bir yandan bu uyarılar yapılırken diğer yandan şeytanın hilesinin zayıf olduğu ve hâlis Mü'minlere herhangi bir etkisinin olmayacağı belirtilir.⁴⁰

Şeytanın Hz. Adem'e secde etme meselesi farklı sûrelerde ve farklı boyutlarıyla her ele alındığında iblis ismi ile hikâye edilir. Bu kelimenin geçtiği ayetlerde şeytanın kibri söz konusu edilmektedir. Yaratılış kıssasının yaklaşık olarak aynı kelime ve anlamlarla tekrar tekrar ele alınması farklı bağlamlardan kaynaklanmaktadır. Örneğin iblis kelimesinin nüzul sırasına göre ilk defa yer aldığı Sâd Sûresi ile son kez geçtiği Bakara Sûresinde müşrik ve Yahudilerin Hz. Peygamber'in mesajına karşı takınmış olduğu tavır kınanmaktadır. Mekki olan Sâd sûresi 71-85. ayetlerde müşrikler,⁴¹ Medenî olan Bakara sûresi 30-39. ayetlerde ise Yahudiler⁴² muhatap alınmaktadır. Bu ayetlerde müşrik ve Yahudilerin üstünlük anlayışlarından kaynaklanan kibirli tutumları iblis'in tavrına benzetilmiştir.⁴³ Tıpkı iblis'in Ademoğluna secde etmeyi uygun görmediği gibi müşrik ve Yahudiler de, Hz. Muhammed'i (sav) Allah'ın insanlığa indirmiş olduğu son mesajını almaya layık görmüyorlardı.

Bakara ve Sâd sûrelerinde insanoğlunun yaratılış kıssasına yer verilir. Bu çerçevede Allah meleklerden insanoğluna secde etmesini ister. İblis hariç hepsi secde eder. İblis ise kibirlenerek Allah'ın emrine aykırı davranır. Gereğe olarak da kendisinin ateşten, insanın ise topraktan yaratıldığını dolayısıyla ondan üstün olduğunu dile getirir. Bu diyalog Mekke müşriklerine ve Yahudilere hatırlatılarak zenginlik, itibar, soy gibi unsurlara dayanarak kibirlenip üstünlük iddiasında bulunmamaları istenmektedir. Aksi takdirde iblisin Allah'ın rahmetinden mahrum kaldığı gibi onların da aynı akıbete düşeceği hatırlatılmaktadır.

Kur'ân'da yer alan, iblisin secdeyle emredilmesi, buna karşılık kibirlenmesi, kendisinin ateşten yaratıldığını ifade etmesi ve nihayetinde ilahi huzurdan kovulması ve lanetlenmesi gibi hususlar İblis'in kendine özgü bir ontolojik varlığının olduğunu göstermektedir.

1.3. Cinler

Cin (جن) kelimesi “örtmek, gizlemek” anlamlarına gelen c-n-n (جنن) kökünden

³⁵ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr* (Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabiyyi, 2002), 4/606.

³⁶ el-Bakara 2/168.

³⁷ el-Bakara 2/208; el-En'âm 6/142; Yûsuf 12/5; el-İsrâ 17/53; Yâsîn 36/60; ez-Zuhuruf 43/62.

³⁸ el-Bakara 2/168, 208; En'âm 6/142; Nûr 24/21.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/38, 39.

⁴⁰ en-Nisâ 4/76; el-Hicr 15/40, 42; Nahl 16/99; el-İsrâ 17/65; Sâd 38/83.

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/145-146.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/534-535.

⁴³ Sami Kılınçlı, “Hz. Âdem-İblis Kıssasını Nüzûl-Sîret Bağlamında Okumak”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 704-705.

türemiştir. Bu yüzden anne karnındaki bebeğe orada örtülü, gizli olarak bulunmasından ötürü cenin (جنين), ağaçlarla kaplı olmasından dolayı bahçeye ve Mü'minlerin ebedi mutluluk yurduna cennet (جنة), görünmeyen ve gizli olan varlıklara da cin (جن) adı verilmiştir. Fakat İslam âlimleri görünmeyen varlıklardan meleklerin ve şeytanların cinlerden ayrı bir tür olduklarını belirtmişlerdir.⁴⁴

Kur'ân'da Cin sûresi adında bir sûre bulunmakla beraber cin (جن) kelimesi ve türevleri Kur'ân da elli yerde geçmektedir. Bunlardan yirmi iki yerde el-cin (الجن), yedi yerde cânn (جان), on yerde cinnetun (جنّة), on bir yerde de mecnun (مجنون), şeklinde yer almaktadır.⁴⁵

Kur'ân'da tevhid inancını zedeleyen cinlerle ilgili birtakım yanlış inançlar ortadan kaldırılır. Bu doğrultuda cinlerle ilgili yanlış kanaate sahip olan müşrikler muhtelif ayetlerde eleştirilmektedir. Örneğin En'âm Sûresi 100. ayette müşriklerin cin anlayışı şu şekilde ortaya konulmaktadır: *Cinleri Allah'a ortak koştular. Oysa onları da Allah yaratmıştır. Bilgisizce O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Allah, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir.* Bu ayette cinler Allah'ın yarattığı varlıklar olarak kabul edilmekle birlikte cinlerin Allah'a ortak koşulmaması gerektiği hatırlatılmaktadır. Bu ortak koşma cin kelimesine yüklenen anlam itibarıyla da mümkün olabilmektedir. Öyle ki Allah'ın kudretinde olan güçleri cin varlığına yükleyerek Allah'tan istenilmesi ve sakınılması gereken hususların cinlerden beklenilmesi tevhid inancına zarar verebilir. Nitekim cahiliye Arapları cinlere yarı tanrısal özellikler atfederek onların insanların kaderinde etkili olduklarına inanırlardı. Şerlerinden emin olmak için cinler adına kurban keserek onlara tapınırlardı.⁴⁶

Kur'ân, cahiliye Araplarının tevhid inancına zarar veren çarpık cin anlayışlarını tashih ederek onların ne kadar aciz olduklarını ortaya koymaktadır.⁴⁷ Cinlerin gayb ile ilgili herhangi bir bilgileri olsaydı Hz. Süleyman'ın ölümünden haberdar olurlardı. Oysa cinler Hz. Süleyman'ın yaşadığını zannederek aşağılayıcı eziyete katlanmaya devam ettiler.⁴⁸ Bu husus Cin Sûresi 10. ayette cinler tarafından da şu şekilde itiraf edilmektedir: *Bilmiyoruz, yeryüzündekilerle ilgili bir kötülük mü murat edildi yoksa Rableri onlar için bir iyilik mi diledi?*

Kur'ân'da cahiliye inancındaki abartılı cin anlayışını ortadan kaldırmak için cinlerin de insanlar gibi sorumlu olduğuna vurgu yapılır. Bu anlamda cinler de insanlar gibi Allah'a kulluk etmek amacıyla yaratılmışlardır.⁴⁹ Onlar da şuurlu varlıklardır. Dolayısıyla cinler de hesaba çekilecektir. Hesabın neticesinde birçoğu cehenneme atılacaktır.⁵⁰ Cinler, Kur'ân-ı Kerim de insanla ortak sorumluluğu olan varlıklar olarak takdim edilirken, toplum hafızasında daha çok insana olumsuz anlamda etki ve tahakküm eden bir cin anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış hemen hemen her toplumda ve her dönemde kendine yer bulmuştur. Oysa Kur'ân'da cinlerin

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/92-93; Ebû'l-Kâsım el Hüseyin b. Muhammed Râgıp el İsfehânî, Safvân Adnân ed-Dâvûdî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kurân* (Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), "Müfredât", 1/204; M. Süreyya Şahin, "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/5-8. Cilt ve sayfa?

⁴⁵ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, 179-180.

⁴⁶ İlyas Çelebi, "Kur'ân'ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, 14, 15 (1997), 170.

⁴⁷ er-Rahmân 55/33.

⁴⁸ Sebe' 34/14: "Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimizde, ölümünü ancak asâsını kemiren ağaç kurdu sayesinde anlamışlardı. Süleyman'ın cesedi yere düşünce ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı o aşağılayıcı eziyete katlanmazlardı."

⁴⁹ ez-Zâriyât 51/56.

⁵⁰ el-Â'râf 7/38,179.

insanlardan üstün ve değerli olduğuna ya da gaipten haber aldıklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Keyfiyeti meçhul olsa da cinlerin ontolojik gerçekliği bir vakıdır. Hicr ve Rahmân Sûrelerinde cin türünün yaratıldığı kaynaktan bahsedilmektedir.⁵¹ Dolayısıyla bir türün yaratıldığı öz ve kaynaktan bahsediliyorsa onun varlığı da mümkündür. Tıpkı Allah'ın insanoğlunu topraktan yaratmasında⁵² onun varlığına işaret olması gibi.⁵³ Şöyle ki insanın topraktan yaratılması aynı zamanda onun topraktan beslenmesi, rızıklanması anlamına gelmektedir. Cinlerin ateşten yaratılması da onların ışıklardan hareketle hayatîyetlerini devam ettirdiğine inanılır. İnsanın varlığı görünür olduğu için onun varlığı ile ilgili herhangi bir şüphe ve esaslı bir tartışma bulunmamaktadır. Cin görünmeyen varlıklardan olduğu için varlığı ancak Allah'ın haber vermesi ile bilinebilir. Nitekim ilgili sûrelerde onların varlığına işaret edilmiştir.⁵⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de insanla birlikte müstakil bir varlık olarak zikredilmesi, sorumlu tutulmaları, ateşten yaratıldıklarının belirtilmesi, Hz. Süleyman'ın emrine verilmeleri, inkârcıların onlara tapınmaları vb. hususlar cinlerin insanlardan ayrı müstakil bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Kur'ân'da Zikredilen Ruhani Varlıklara Meallerde Farklı Yaklaşımlar

Kur'ân'da kendilerinden bahsedilen ruhani varlıklardan iblis/şeytan, melekler ve cinlerin mahiyetine yönelik, ayetlerden hareketle yukarıda çizilen çerçeve yanında, bu varlıklara dair meallerde yer alan farklı yaklaşımların tespit edilmesi bu çalışmanın diğer önemli ayağını oluşturmaktadır. Zîrâ, bu sayede Kur'ân'da ontolojik varlıkları olduğu açıkça ortaya koyulan bu varlıkların, mealler üzerinden doğrudan veya dolaylı olarak nasıl bir tevile tabi tutulduğu görülmüş olacaktır.

2. 1. Melekler

Kur'ân ayetlerinden hareketle, peygamberlere vahiy getiren, insanların amellerini kayıt altına alan, insanların canını almakla görevlendirilen vb. meleklerin var olduğunu ve melek inancının iman esaslarından biri olduğunu görüyoruz. Buna mukabil, bazı meallerde, meleklerin ontolojik varlığına yönelik farklı yaklaşımların sergilendiği dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım tarzı, ayetlerde belli başlı vasıflarıyla zikredilen meleklerin varlıklarını aslından uzak bir şekilde tarif etmektedir. Konuyla ilgili örneklerden bazılarını şu şekilde işaret edilebilir:

Göklerde nice وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مَنْ بَعْدَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُرِضِي *melekler vardır ki, Allah dilediği ve razı olduğu kulları için müsaade etmedikçe onların bile şefaati hiçbir fayda etmez.* Hakkı Yılmaz, Necm Sûresi 26. ayet bağlamında melek ve melâike sözcüklerini; peygamberler, vahiy ayetleri, doğadaki maddî ve enerjik güçler olarak açıklamaktadır.⁵⁵ Ayetin meal bölümünde meleklerin göklerde konumlandırılmasından, açıklama bölümünde ise meleklerin güncel paradigmalara izah edilmesinden kaynaklanan bir problem bulunmaktadır. 7. Yüzyıl Arap toplum algısında varlıklar zihinlerdeki hiyerarşik

⁵¹ el-Hicr 15/27: "Cin türüne gelince daha önce onu da kavurucu alevden yaratmıştık."; er-Rahmân 55/15: "Cinleri de yalın ateşten yarattı."

⁵² Fâtır 35/11.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/467.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/62-63.

⁵⁵ Hakkı Yılmaz, *Nüzul Strasına Göre Necm Necm Kur'ân'ın Türkçe Meâli* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 630-631.

düzene göre konumlandırılırdı. Buna göre melekler de gökte tasavvur edilirdi. Oysa astronomik gelişmeler gök diye bir mekânın söz konusu olmadığını aksine yer kürenin, yıldız ve gezegenlerin içinde bulunduğu sonsuz uzay olduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca meleklerin 7. yüzyıl Araplarının bilmediği “enerjik güçler” şeklinde açıklanması ayetlerin özgünlüğüne ve otantikliğine halel getirmektedir.⁵⁶

Şu örneklerde ise melek kelimesinin geçtiği ayetlere bu açıklamalar doğrultusunda mana verildiği görülmektedir:

el-Kadr 97/4-5: *Haberci ayetler, içlerindeki ruh; can katan ve canlı tutan güçleriyle Rablerinin izniyle/bilgisi gereği, o şafak sökene kadar/aydınlığa kavuşuncaya kadar iner dururlar; her bir işten. Selâm!*⁵⁷

Sâd 38/71-72: *Hani Rabbin bir zaman evrendeki güçlere, ‘Şüphesiz Ben çamurdan bir beşer oluşturdum. Onu düzgünleştirip bilgili hâle getirdiğim zaman derhal ona boyun eğip teslim olun’ demişti.*⁵⁸

el-Furkân 25/25: *O gün gökyüzü bulutlar ile yarılr ve melekler [ışın, radyasyon ve meteorlar] ardı arkasına indirilir.*⁵⁹

Bu örneklerde görüldüğü üzere “melek” kelimesi; “haberci ayetler, evrendeki güçler, ışın, radyasyon ve meteorlar” şeklinde çevrilmiştir. Meleklerin kanatlarından bahseden aşağıdaki ayete verilen mana ve bu manaya ilişkin yapılan açıklama da oldukça dikkat çekicidir:

Fâtır 35/1: *Tüm övgüler, gökleri ve yeri yoktan yaratan, haberci ayetleri ikişer, üçer, dörder... anlamlı/ doğal güçleri ikişer, üçer, dörder... şiddet biriminde elçiler yapan Allah’a özgüdür...*⁶⁰ Bu ayette kanatlar (أَجْنَحَةً) kelimesi güç sözcüğünden kinaye olarak kullanılmıştır. Buna göre söz konusu kanatlar farzı muhal fizik alanında güç ölçütü olarak kullanılan HP (beygir gücü) gibidir.⁶¹

Kur’ân-ı Kerim’de ismen zikredilen meleklerden Cebrail ve Mikail de bilinen melek kimliklerinden farklı değerlendirilmiştir:

Bakara 2/97-98: *De ki: Kim Cibril’e/Kur’ân’a düşmansa, öfkesinden, kıskançlığından çatlasın, gebersin... Kim ki Allah’a, meleklerine, elçilerine, Cibril’e/Kur’ân’a, Mikal’e/Elçi Muhammed’e düşman ise...*⁶² Mealin açıklamasında ise bu meleklerin varlığıyla ilgili zorlama yorumlar içermektedir. Buna göre Cebrail Kur’ân’ın, Mikail de Hz. Muhammed’in bir özelliğidir. Bu yaklaşımın dışındaki tercüme yorumlar hatalı olup Kur’ân ile çelişmektedir.⁶³ Bu örneklerde görüldüğü üzere, Kur’ân’da açıkça ortaya konulan ve bir iman esası olarak sunulan meleklerin varlığı “evrendeki güçler, ışın, radyasyon, haberci ayetler” şeklinde tevil edilmekte, böylece ayetlere nüzul dönemi Arapların bilmedikleri, işitmedikleri ve aşına olmadıkları anlamlar yüklenerek mealler kendi özüne, özgün ve otantik anlamına yabancılaştırılmaktadır.⁶⁴

⁵⁶ Emrah Dindi, *İlahi Kelamın Kendine Yabancılaşması Hermeneutik Bir Soruşturma* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 82, 83, 88, 89.

⁵⁷ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 60.

⁵⁸ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 83.

⁵⁹ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 116. Melek kelimesine verilen bu mana ile ilgili benzer örnekler için ayrıca bk. el-Bakara 2/30-34; el-Enfâl 8/12; el-Hicr 15/31 vd.

⁶⁰ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 121.

⁶¹ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 648.

⁶² Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 408.

⁶³ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 682.

⁶⁴ Dindi, *İlahi Kelamın Kendine Yabancılaşması Hermeneutik Bir Soruşturma*, 78-83.

2. 2. İblis/Şeytan

Mahiyeti hakkında kesin bir bilgiye sahip olmasak da Kur'ân ayetlerinden hareketle iblis/şeytanın ontolojik bir varlığa sahip olduğunu anlıyoruz. İblis'in Hz. Adem'e secde etmemesi, kibre kapılması, Kur'ân'ın şeytan sözü olmadığı gibi hususlarda yukarıda zikredilen örneklere burada tekrar işaret etmekte fayda vardır. Buna mukabil, bazı meallerde ilgili ayetlere verilen manalar ve bu manalara ilişkin yapılan açıklamaların, iblis/şeytanın ayetlerde ortaya koyulan mahiyetinden farklı olduğu görülmektedir.

Kur'ân'ın şeytan sözü olmadığını beyan eden Tekvîr Sûresi 25. ayete⁶⁵ H. Yılmaz şu şekilde mana vermiştir: *Bu, kendi düşünce yetisinin ürünü olan söz de değildir.* Konuya dair açıklamaları ise dikkat çekicidir: “Sözlükte haktan uzak anlamına gelen şeytan, kavram olarak hakka ve akla aykırı hareket eden her türlü kişi, güç ve kurumun ortak ve karakteristik adıdır. Kovulmuş şeytan, inatçı şeytan ifadeleri de Kur'ân'da “İblis” için kullanılır. “İblis” ise, “insanın düşünme yetisi”dir.”⁶⁶ Aynı şekilde, A'râf Sûresi 11. ayete de bu yaklaşım doğrultusunda mana verildiği görülmektedir: *...İblis/düşünce yetisi hariç onlar hemen boyun eğip teslim oldular. O, boyun eğip teslim olmadı.* Bu örnekte şeytan kelimesi gibi iblis kelimesine de “düşünce yetisi” manası verilmektedir.⁶⁷

İblis/şeytan konusunda benzer bir yaklaşım R. İhsan Eliaçık mealinde de görülmektedir. Buna göre insanın yaratılışı, meleklerin Hz. Adem'e secde etmelerinin emredilişi ve iblisin karşı çıkışını konu edinen A'râf Sûresi 11-13. ayetler⁶⁸ bağlamında R. İhsan Eliaçık mealinde şu açıklamalara yer verilmektedir: “Allah'ın, defol, aşağılık küstah! diyerek huzurundan kovduğu şey varlık (ontik) olarak iblis şeklinde resmedilmektedir. Fakat bununla insanoğlundaki kibir, kendini beğenme, haset, kıskançlık gibi ‘sen-ben’ kavgasını körükleyen dürtüler mahkûm edilmektedir. Kovulan bu dürtüler ve duygulardır. İnsanoğlu, bu dürtüleri ve duyguları kabardığında, onları ‘aşağılık küstah, defol’ diye kovmalıdır...”⁶⁹

İblis-Adem kıssasını, insanın zihninde yer etmesi için mecaz ve sembolik anlatım olarak gören bu yaklaşım, iblis kıssasını “Allah'ın kendi kendine konuşması” olarak değerlendirmekte; iblis, şeytan, melek ve Adem kavramsallaştırmalarının Allah'ın gücü, kudreti, ilmi, âlemdeki kötülük durumlarının ve yeni yaratılacak varlığın şahıslaşmış sembolleri olduğunu iddia etmektedir.⁷⁰

Aynı mealde, Bakara Sûresi 14. ayet⁷¹ bağlamında yapılan şu açıklamalar şeytanın bir ontolojik varlığının olmadığına dair daha kesin ifadeler içermektedir: “Kur'ân'da kötülüğü resmetme durumları; ontolojik varlığı olmayan, yer kaplayan ve hareket eden bir zat gibi algılanması sağlanmaktadır. Böylelikle hedef haline getirilerek onunla mücadele etmek teşvik

⁶⁵ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ “O, lânetlenmiş şeytanın sözü değildir.”

⁶⁶ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'ân'ın Türkçe Meâli*, 624.

⁶⁷ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'ân'ın Türkçe Meâli*, 85.

⁶⁸ “Andolsun sizi yarattık; sonra size şekil verdik; sonra da meleklerle, “Adem'e secde edin” diye emrettik. İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde etmedi. Allah buyurdu: “Ben sana emretmişken seni secde etmekten uzaklaştıran nedir?” (İblis), “Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın” dedi. Allah, “Öyle ise in oradan! Orada büyüklük taslamak senin haddin değildir. Çık! Artık sen aşağılıklardansın!” buyurdu.”

⁶⁹ Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 615-616.

⁷⁰ Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 616-617.

⁷¹ “İman edenlerle karşılaşınca “inandık” derler, şeytanlarıyla baş başa geldiklerinde ise “Biz sizinleyiz, biz onlarla sadece alay etmekteyiz” derler.”

edilmektedir. Oysa bir cins isim olan şeytan, hâlihazırda görünmeyen ve fakat etkisi hissedilen tabiattaki kötülük durumlarına tekabül etmektedir.”⁷²

Kur’ân ayetlerinden hareketle müstakil bir varlığı olduğu anlaşılan iblis/şeytan insanoğlundaki kibir, kendini beğenme, haset gibi duygular ve ontolojik karşılığı bulunmayan fakat etkisi hissedilen tabiattaki kötülük durumları şeklinde yorumlanarak müstakil varlığı göz önünde bulundurulmamaktadır. Yine, Adem kıssasında zikredilen iblis, şeytan, melek, Adem gibi varlıklar Allah’ın gücü, kudreti, ilmi, âlemdeki kötülük durumları şeklinde sembolik bir anlatım şeklinde sunulmaktadır.

Ayetlere verilen bu mealler ve yapılan açıklamalardan ortaya çıkmaktadır ki iblis/şeytan, ontolojik karşılığı bulunmayan, “insanın düşünme yetisi, enerjiden yaratılmış bir güç” şeklinde nitelenerek müstakil varlığı dikkate alınmamaktadır. Oysa, Kur’ân’da tasvir edilen iblis/şeytan, insanlar üzerinde etkili olan ve sakınılması gereken bir varlık olarak sunulmaktadır. İblis/şeytanın müstakil bir varlık olarak kabul edilmesi, kendisinden sakınılması adına elbette ki insanlar üzerinde daha etkili olacaktır. Buna karşın, yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere şeytanın, “tabiatta etkisi bulunan kötülük durumları” ve “düşünce yetisi” şeklinde sunulması ontolojik varlığını dikkate almamanın yanında Kur’ân’ın tasvir ettiği şeytan olgusunun insanlar üzerindeki etkisinin de zayıflamasına neden olacak yanlış bir yaklaşımdır.

2. 3. Cinler

Yukarıda örnekleri verilen meallerde, ruhani varlıklardan iblis ve meleklerle yönelik sergilenen yaklaşımın bir benzerinin cinler için de sergilendiği görülmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde işaret edildiği üzere, ayetlerden hareketle müstakil bir varlık olduğu anlaşılan cinlerin, tahrif boyutuna varan tevile tabi tutuldukları görülmektedir.

Hakkı Yılmaz tarafından hazırlanan meal çalışmasında konuyla ilgili örneklerden bazıları şöyledir:

el-A’râf 7/179: وَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ: *Andolsun ki tanıdıklarınızdan-tanımadıklarınızdan birçoğunu cehennem için türetip ürettik...*⁷³

en-Neml 27/17: وَخَشِيرٌ لِّسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ: *Yerli ve yabancılardan ve kuşlardan oluşturulmuş ordular Süleymân için bir araya getirildi.*⁷⁴

Cin kelimesinin insan kelimesiyle birlikte yer aldığı Nâs Sûresinde *gözükmeyen varlıklardan, bilinen varlıklardan...* şeklinde mana verilen⁷⁵ 6. ayet bağlamında ise bu kelimeler hakkında şu açıklamalara yer verilmektedir: “Cin kelimesi ‘örtülü varlık; insanın beş duyusuyla kavrayamadığı, algılamaya kapalı, mevcudiyeti kesin olan varlık veya güç’ demektir. Bu kelimenin karşıt anlamlısı insan ise ‘beş duyu ile hissedilebilen, bilinen, görünen, tanıdık, kaybolmayan anlamına gelmektedir. Buna göre Kur’ân’da cin kelimesi; “mikroorganizmalar, elektrik, mıknatıs, ışın, radyasyon, ajan/casus, yabancı, kimliği belirsiz kimse’ anlamlarında kullanılmaktadır.”⁷⁶

Ahkâf Sûresi 29. ayette (وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ) yer alan “cin” kelimesine verilen bu mana yukarıdaki bakış açısının meale doğrudan yansıması bir örneğidir. *Hani biz gizli*

⁷² Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 744-745.

⁷³ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 103.

⁷⁴ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 158.

⁷⁵ Benzer bir mana için ve cin kelimesiyle ilgili değerlendirmeler için ayrıca bk. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997), 1195-1196, 1327.

⁷⁶ Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 626-627.

ajanlardan Kur'ân'ı dinlemek isteyen bir grubu sana yöneltmiştik...⁷⁷ İnsanların ve cinlerin yaratıldığı asla vurgu yapan Rahmân Sûresi 14-15. ayetlere verilen mana da bu konuda bir diğer örneği teşkil etmektedir: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ . وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ) O, görünen, bilinen varlıkları pişmiş çamur gibi kuru balçıktan/değişken bir maddeden. Görünmez varlıkları, güçleri de ateşin dumansızından/enerjiden oluşturdu.⁷⁸

Bu meallerde ve yapılan açıklamalarda görüldüğü üzere meal yazarının, Kur'ân ve sünnette müstakil varlığı sabit olan cinlerin ontolojik varlıklarını anokronizme düşecek şekilde güncel paradigmalara tevîl ettiği görülmektedir. Ayrıca, Rahmân Sûresindeki insan kelimesine verilen görünen, bilinen varlıklar manası, bütün görünen varlıkların pişmiş çamur gibi kuru balçıktan yaratıldığı; “cân” kelimesine verilen görünmez varlıklar, güçler manasının ise bütün görünmeyen varlıkların ateşten/enerjiden yaratıldığı şeklinde yanlış bir manaya yol açmaktadır. Oysa nüzul dönemi Hicaz bölgesi Arapların bilmedikleri, duymadıkları, idraklerinin ulaşamayacağı anlamların Kur'ân'a verilmesi onu özgün ve otantik anlamına yabancılaştırmaktadır.⁷⁹

Eliaçık, Cin Sûresi birinci ayette geçen (تَفَرَّقَ مِنَ الْجِنِّ) ibaresi hakkında şu açıklamalara yer vermektedir: “Bu ayette geçen “cinlerden bir gurup” ifadesinden cinlere inanan bir gurupla Türkçede “sol'dan bir gurup” denildiğinde sol görüşü benimsemiş insanların kastedilmesi gibidir. Dolayısıyla “cinlerden bir grup” ibaresi, “cinlere inanan bir grup” anlamına gelmektedir.”⁸⁰

Sonuç

Ülkemizde son yıllarda meal okumaya yönelik artan ilgiye bağlı olarak meallerin sayısında da ciddi oranda bir artışın olduğu görülmektedir. Asıl amacı, Kur'ân'ı anlamak, manalarıyla buluşmak arzusunda olan insanımıza Kur'ân'ın manalarını aktarmak olan mealler bu gayeye büyük oranda hizmet etmektedir. Bununla birlikte, bazı meallerde öznel veya ideolojik yaklaşımların etkili olduğu da bir gerçektir. Bu durumda, murâd-ı ilâhî'yi imkân nispetinde aktarmayı hedeflemesi beklenen meallerin bir kısmında ne yazık ki bu hedefin gözetilmediği müşahede edilmektedir. Elbette ki her meal belli oranda bir yorum ve sübjektiflik içermektedir. Te'vil ve tefsirin tabii olduğu ilkelere riayet edildiği sürece, Kur'ân metninin ve tarihi birikimin el verdiği oranda anlayış farklılıklarının olması mümkündür. Ancak, şahsi görüşler ve çağdaş paradigmalardan Kur'ân üzerinden aktarıma çabasının meal olgusuyla örtüşmeyeceği bir gerçektir.

Kur'ân-ı Kerim'e farklı yaklaşımların sergilendiği meallerin incelenmesi neticesinde ortaya çıkan bu çalışmada, Kur'ân'da yer alan iblis/şeytan, melek ve cin kavramlarına yönelik yaklaşımların izleri sürülmüştür. Araştırma neticesinde, Kur'ân'da müstakil varlıkları ortaya koyulan bu ruhani varlıkların ontolojileri ile ilgili tahrif boyutuna varan tevillerin yapıldığı iblis/şeytanın “tabiatta etkisi bulunan kötülük durumları” ve “düşünce yetisi” olarak aktarıldığı, cinlerin ise “ışın, radyasyon, ajan/casus, yabancı, tanınmayan kimse” şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Kuşkusuz bu türden meâllendirmeler, Müslümanların zihninde yer eden şeytan ve cin algısını temelden sarsacak mahiyettedir. Benzer şekilde, Kur'ân'da bir iman esası olarak

⁷⁷ Yılmaz, Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'ân'ın Türkçe Meâli, 308.

⁷⁸ Yılmaz, Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'ân'ın Türkçe Meâli, 522-523.

⁷⁹ Dindi, İlahi Kelamın Kendine Yabancılaşması Hermeneutik Bir Soruşturma, 82, 83.

⁸⁰ Eliaçık, Yaşayan Kur'an, 535-536.

yer verilen melek inancının da, “güç, kuvvet, Kur’ân, Hz. Muhammed, Allah’ın gücü, ruhu, hayat vermesi, rızık bitirmesi, bereketi, sevgi ve merhameti” gibi teviller ve sembolik yorumlarla çarpıtıldığı müşahede edilmektedir.

Kur’ân’ın sahih manalarını okuyucuyla buluşturması beklenen mealler arasında bu tür olumsuz örneklerin bulunuyor olması, meal okuru açısından meal seçiminin son derece önemli bir husus olduğunu göstermektedir. Zîrâ, herhangi bir ön araştırma yapılmadan rastgele seçilen bir meal üzerinden Kur’ân’ı anlamaya çalışmak, okuyucu açısından pek çok yanlış algının da kapısını aralayacaktır. Dolayısıyla bu çalışmanın, okurlara bu tür meallerin içerdiği sakıncaların ortaya koyması ve bunları tanıtmaları bakımından önem arz ettiğini meal seçimi konusunda okurlara katkı sunacağını, onlara ön ayak olacağını ümit etmekteyiz.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Cebeci, Lütfullah. “İsrâfil”. *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 180-181. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Cebeci, Lütfullah. “Mikâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 45-46. Ankara, 2020.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *es-Sihah tâcü’l-luğa ve sıhâhu’l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Daru’l-İlm li’l-Melâyin, 4. Basım, 1987.
- Çelebi, İlyas. “Kur’ân’ı Kerîm’de İnsan-Cin Münasebeti”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, 14, 15 (1997).
- Çelebi, İlyas. “Şeytan”. *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39/99-101. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Deniz, Gürbüz. “Meleklerle İman Neden Önemlidir?” *Journal of Islamic Research* 32/3 (2021).
- Dindi, Emrah. *İlahi Kelamın Kendine Yabancılaşması Hermeneutik Bir Soruşturma*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Düzenli, Yaşar. *Kur’an ve Şefaât Üslub ve Semantik Açından*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- Erbaş, Ali. “Melek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37-39. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı: Meal Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzibu’-luğa*. ed. Muhammed Avd Mi’rab. Beyrut: Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, 2001.
- İbn Kesir, Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîrû’l-Ḳur’âni’l-aẓîm*. ed. Sâmi bin Muhammed Selâme. Beyrut: Dâru Tayyibe, 1420.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur’ân Yolu : Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Karataş, Şuayip. *Kur’ân’ın Konusu Olarak Melekler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

- Kılınçlı, Sami. “Hz. Âdem-İblîs Kıssasını Nüzûl-Sîret Bağlamında Okumak”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020).
- Macdonal, M.C. “Melâike”. *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed el-. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Mecdî Bâsellûm. 1-10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîr*. I-V Cilt. Beyrut: Müessesetü’t-Tarîhi’l-Arabiyyi, 2002.
- Özbek, Durmuş. “Melek ve Cin Risalesi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999).
- Özervarlı, M. Sait. “Melek”. *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 37-39. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Polat, Muhyettin. *Kur’ân Âyetleri Işığında Nefs Ve Şeytan Kavramları*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
- Râgıp el İsfehânî, Ebû’l-Kâsım el Hüseyin b. Muhammed, Safvân Adnân ed-Dâvûdî. *el-Müfredât fi Ğarîbi’l-Kurân*. Dimeşk, Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1412.
- Râzi, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu’l-gayb*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Seneviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Şahin, M. Süreyya. “Cin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmiu’l-beyân fi te’vîli âyi’l-Kur’ân*. ed. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Dâru Hicr, 1422.
- Yılmaz, Hakkı. *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*. İstanbul: İşaret Yayınları, 4. Basım, 2015.

Araştırma Makaleleri / Articles

SOSYO-PSİKOLOJİK VE DİNİ AÇIDAN NEFRET DUYGUSU ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Geliş Tarihi: 6 Mart 2023

Kabul Tarihi: 23 Haziran 2023

Esra İRK*

Öz

Bu araştırmada, ilgili literatür çerçevesinde, sosyo-psikolojik ve dinî açıdan nefret duygusu üzerine bir değerlendirilme yapılmıştır. Bu sayede konuyla ilgili yerli alan yazındaki teorik boşluğun giderilmesi hedeflenmiştir. Zira öfke, tikslenme, şiddet gibi duygularla nitelendirilen nefret duygusu, nesneye karşı yoğun bir hoşnutsuzluğu ihtiva etmekte ve nesneyi olumsuzlamaya veya ona zarar vermeye yönelik saldırgan nitelik taşıyan davranış kalıplarına yol açmaktadır. Yıkıcı doğası nedeniyle psikolojik, sosyal ve dinî hayatın bütünlüğüne yönelik tahrip edici bir rol üstlenmektedir. Dolayısıyla nefret duygusunu doğru okumak ve anlamak oldukça önem arz etmektedir. Buradan hareketle bu makalede psikolojik ve dinî perspektiften nefretin kavramsal yapısı incelenmiş, nefretin diğer duygularla olan ilişkisi farklılaşan ve kesişen yönleriyle ele alınmış ve nefrete yol açan durumlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca nefretin, ruh sağlığı üzerindeki etkileri ve nefretle başa çıkma yolları hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İslam Düşüncesi, Nefret, Ruh Sağlığı, Başa Çıkma Stratejileri

EVALUATION OF THE FEELING OF HATRED FROM SOCIO-PSYCHOLOGICAL AND RELIGIOUS PERSPECTIVE

Abstract:

In this study within the framework of the relevant literature, the feeling of hatred is evaluated from socio-psychological and religious perspective. We aimed at to eliminate the theoretical gap in the domestic literature on the subject. In fact, the feeling of hatred, which arises due to individual experiences, past experiences, cognitive conflicts, plays a destructive role towards the integrity of psychological, social and religious life. Therefore, it is very important to analyze the feeling of hatred correctly. Accordingly, in this study, the conceptual structure of hatred is analyzed from a psychological and religious perspective. Besides the relationship of hatred with other emotions is discussed with its differing and intersecting aspects, and the situations that led to hatred is explored. In addition, information about the effects of hatred on mental health and ways of coping strategies with hatred is given.

Keywords: Psychology of Religion, Islamic Thought, Hate, Mental Health, Coping Strategies

Giriş

Gündelik yaşantıda çeşitli uyaranlara karşı yansıttığımız içsel tepkiler olan duygular, davranışları etkilemekte ve yönlendirmektedir. Bununla birlikte çoğu zaman güçlü ve ivmesi yüksek bir dinamizm sağlayan duygular, çeşitli sıkıntılara da yol açabilmektedir. Bazı olaylar ve durumlar karşısında birey, gerçek duyguyu hissetme, duygunun yoğunluğunu ayarlama veya duygunun dışavurumu noktasında problem yaşamaktadır.¹ Bu da duyguların zihnî, hissî

* Dr. Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi Bilim Dalı, eirk@pau.edu.tr, **ORCID ID:** 0000-0002-0607-9210, **DOI:** 10.53336/rumeli.1260822.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: İrk, Esra, “Sosyo-Psikolojik Ve Dinî Açıdan Nefret Duygusu Üzerine Bir Değerlendirme”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 12 (Ekim 2023): 93-113.

Copyright © CC BY-NC 4.0.

¹ Paul Ekman, “How Emotions Might Work”, *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, ed. Andrew S. Fox vd. (New York: Oxford University Press, 2018), xxvii.

ve davranışsal gelişime sağladığı katkıyı görece azaltmaktadır. Zira duygular bastırıldığında veya fazla yoğun olduğunda işlevsel gerçekliğini kaybetmekte ve iç dengeyi bozmaktadır. Fazla bastırılan duygular donukluk ve uzaklık oluştururken, kontrolden çıkan duygular ise aşırı, sürekli ve hastalıklı bir hale gelmektedir.² Nefret de doğası itibarıyla “yoğun” bir duygu olduğu için zarar verici olabilmekte, daha ileri boyutlarda patolojik bir hale bürünebilmekte ve klinik bir tedaviyi gerektirebilmektedir.³ Buna rağmen psikoloji literatürü incelendiğinde, nefret konusunu ele alan teorilerin oldukça az olduğu görülmektedir. Bu duygunun rahatsız edici ve karamsar doğası, duygusal açıdan düşük düzeyde tatmin etmesi, gizlenmesi ve inkâr edilmesi gibi nedenler, nefret duygusuna dair çalışmaların sayısını etkilemektedir.⁴

Nefrete ilişkin çeşitli imgeler, yıkıcılığa işaret eden ve nesneyi hedef alan, çeşitli söz veya eylemlerdir. Çünkü nefret, kişinin analitik düşünme yeteneğini zayıflatmakta, olumlu interaktif bir iletişime çoğu zaman imkân tanımamaktadır. Duygusal ve psikolojik gerilimler tahripkâr bir öfke eşliğinde nefreti tetiklemekte ve bireyin hem kendisiyle hem de diğerleriyle uyum ve ahenk içinde yaşamasını engellemektedir. Dolayısıyla nefret, bireyin ruhsal dünyasını olumsuz etkilemekle birlikte kişiler arası ilişkileri de büyük ölçüde bozmakta ve toplumsal düzeni tehdit etmektedir.

Tüm bunlardan hareketle nefretin yapısını ve diğer duygularla irtibatını incelemek ve nefretin dinamiklerini sebep-sonuç ilişkisi içinde ortaya koymak, kişinin bireysel, sosyal ve dinî yaşantısına olan uzantılarını görmek açısından önem taşımaktadır. Dolayısıyla bu çalışma nefreti ve nefretle ilişkili duyguları incelemekte ve bu duygular arasındaki ayırım ve kesişim kümelerine dikkat çekmektedir. Ayrıca nefret kaynaklı olumlu veya olumsuz tutum ve davranışları ortaya koyarak nefretin kişinin ruhsal ve dinî hayatına yıkıcı etkilerini göstermeyi amaçlamaktadır. Bunun yanında nefretin nedenlerini ve nefretle başa çıkma yollarını açıklamayı hedeflemektedir.

1. Nefret ve Nefretle İlişkili Duygular

1.1. Nefret Duygusu

Nefretin ne anlama geldiğine dair öne sürülen tanımlar incelendiğinde, çoğu araştırmacı nefretin bir duygu olduğu konusunda hemfikir olsa da onların nefretin kesin doğasına ilişkin görüşleri çeşitli ve bazen de çelişkilidir.⁵ Nefret, en yalın anlamıyla, “kökleşmiş/derin şiddetli bir duygusal hoşnutsuzluk”⁶ olarak tanımlanabilir. Izard⁷ nefreti öfke, tikslenme ve hor görme duygularının bir bileşimi olarak ele alırken, Alpern-Rosen⁸ genellikle korku, öfke ile zarar görme ihtimalinden kaynaklanan yoğun bir iğrenme ve düşmanlık hali olarak ifade eder. Psikanalitik açıdan Freud, nefreti bir içgüdü, nahoş olanı dış

² Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ*, çev. Banu S. Yüksel (İstanbul: Varlık Yayınları, 2022), 89.

³ Jerrold L. Shapiro, “We Hate What We Fear: Interpersonal Hate from a Clinical Perspective”, *The Psychology of Love and Hate in Intimate Relationships*, ed. Katherine Aumer (Switzerland: Springer International Publishing AG, 2016), 170.

⁴ Robert J. Sternberg - Karin Sternberg, *The Nature of Hate* (New York: Cambridge University Press, 2008), 18-19.

⁵ John K. Rempel -Christopher T. Burris, “Let me Count the Ways: An Integrative Theory of Love and Hate”, *Personal Relationships* 12/2 (Haziran 2005), 300.

⁶ Smrithi Chabra vd., “The Emotional and Psychological Aspects of Hate and Enmity”, *Journal of Evolution of Medical and Dental Sciences* 3/49 (Ekim 2014), 11715.

⁷ Carroll E. Izard, *Human Emotions* (NY: Plenum Press, 1977), 97.

⁸ Michele Alpern-Marvin Rosen, *Overcoming Feelings of Hatred (Focus on Family Matters)* (Chelsea House Pub, 2003), 61.

dünyaya atmak için doğuştan gelen bir arzu olarak nitelemektedir.⁹ Freud'un içgüdü kuramına göre, karşıt sevgi ve nefret duyguları iki karşıt içgüdüden, Eros ve Thanatos'tan gelir. Eros pozitif his ve duyguları, Thanatos ise olumsuz ve yıkıcı duyguları ihtiva eder. Bu iki içgüdü, güçlü ve karşıt olan sevgi ve nefret duygularını tetikleyerek farklı davranış biçimlerine yol açar.¹⁰ Suttie¹¹ ise Freud'un aksine nefreti, birincil (primal) bağımsız bir içgüdü olarak değil, ayrılma anksiyetesinin gelişmesi ya da yoğunlaşmasının bir tezahürü olarak görmektedir.

Nefret bilişsel, duygusal ve davranışsal bileşenlere sahip bir duygudur.¹² Bilişsel öğeler genel olarak olumsuz bir bakış açısı, değersizleştirme ve bir tehdit algısından oluşurken, duygusal bileşenler daha çok hoşlanmama, korku, öfke ve düşmanlık duygularından meydana gelmektedir.¹³ Nefrete ilişkin tanımlar incelendiğinde nefretin, diğerine yönelik olarak yoğun düzeyde hissedilen negatif duyguların varlığı ile yıkıcı arzu ve eylemlerin temelini oluşturan yok etme içgüdüleriyle ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu duygu, nesneye karşı oldukça olumsuz bir algı ve değerlendirmeyi ihtiva etmektedir. Ancak nefret, çok yönlü yapısı ve bazı duygularla yakından ilişkisi nedeniyle sınırları belli, net ve keskin çizgilerle ayrılmış bir duygu değildir. Bu da nefrete dair yeterli düzeyde açıklayıcı bir çerçeve ortaya koymayı nispeten zorlaştırmaktadır.

Nefret, bazı olaylar karşısında anlık olarak ortaya çıkan duygusal bir tepki olsa da genellikle uzun süreli bir duygu hali olarak tasvir edilir.¹⁴ Hatta bu duygu, uzun yıllar boyunca sürebilir, gelişebilir ve gelecek nesillere aktarılabilir.¹⁵ Başka bir anlatımla diğer birçok duygu gibi, nefret de insanların hem kültürel ve sosyal gerçekliklerinden hem de biyolojik ve evrimsel miraslarından etkilenir.¹⁶ Nefrette nesne, temelde kötü bir kişi olarak kabul edilir; değersiz, ahlaksız, tehlikeli vb. olarak görülür.¹⁷ Ancak bu duygu, diğer kişinin belirli bir eyleminden kaynaklanmaktan ziyade onun karakteri olduğuna inanılan şeylerden kaynaklanır. Öyle ki nefret edilen kişi, halihazırda veya yakın geçmişte bireye herhangi bir zarar vermemiş olsa bile, olumsuz karakteri nedeniyle zarar verebileceği düşüncesi mevcuttur. Aslında bu olumsuz değerlendirme, nefret edilen kişinin her yönünün olumsuz olarak değerlendirildiği anlamına gelmemektedir. Daha ziyade olumsuz yönlerin baskınlığını ve buna mukabil diğer özelliklerin daha önemsiz hale gelmesini ifade etmektedir.¹⁸ Nitekim

⁹ John A. Ballard – Alicia J. McDowell, “Hate and Combat Behavior”, *Armed Forces & Society* 17/2 (1991) 231.

¹⁰ Barbara Gawda, “Hate and Love Scripts-Common Elements”, *Psychology of Hate (Psychology of Emotions, Motivations and Actions)*, ed. Carol T. Lochardt (NY: Nova Science Publishers, 2010), 123.

¹¹ Ian D. Suttie, *The Origins of Love and Hate* (NY: Routledge, 2014), 31.

¹² Ballard – McDowell, “Hate and Combat Behavior”, 230.

¹³ Ervin Staub, “The Origins and Evolution of Hate, with Notes on Prevention”, *The Psychology of Hate*, ed. Robert J. Sternberg (Washington, DC: American Psychological Association, 2005), 52; Jose I. Navarro vd., “The Psychology of Hatred”, *The Open Criminology Journal* 6/1 (Nisan 2013), 10.

¹⁴ Harold P. Blum, “Clinical and Developmental Dimensions of Hate,” *Journal of the American Psychoanalytic Association* 45/2 (1997), 366; Aaron Ben-Ze’ev, “Anger and Hate”, *Journal of Social Philosophy* 23/2 (Eylül 1992), 88; Agneta Fischer vd., “Why We Hate”, *Emotion Review* 10/4 (Ekim 2018), 317.

¹⁵ Sternberg - Sternberg, *The Nature of Hate*, 12; Blum, “Clinical and Developmental Dimensions of Hate”, 363.

¹⁶ Katherine Aumer-Ryan-Elaine Hatfield, “The Design of Everyday Hate: A Qualitative and Quantitative Analysis”, *Interpersona* 1/2 (Ekim 2007), 166.

¹⁷ Aaron Ben-Ze’ev, “Hating the One You Love”, *Philosophia* 36/3 (Eylül 2008), 278; Staub, “The Origins and Evolution Of Hate, with Notes On Prevention”, 51.

¹⁸ Aaron Ben-Ze’ev, “Anger and Hate”, 88-92.

Aumer, Bahn ve Harris¹⁹ tarafından kişilerarası ilişkilerde nefret algıları üzerine yapılan araştırma sonucunda, katılımcıların nefret edilen kişiyi, kendilerinden ve sevdikleri kişilerden farklı olarak, yeni fikirlere daha az açık, daha az uyumlu, daha az vicdanlı ve duygusal olarak da daha az istikrarlı olarak algılama eğiliminde oldukları görülmüştür.

Bazı durumlarda nefret nesnesi, cansız bir nesne veya bir grup insan (örn: ırkçılık veya antisemitizm) olabilmektedir²⁰. Çünkü nefret duygusu cinayet, terör, toplu katliam, soykırım ve etnik temizlik gibi pek çok kötü eylemi besleyen temel bir faktördür.²¹ Nefret edilen kişi veya grup, bireyin kendi hayatı, sevdiklerinin hayatı veya içinde bulunduğu grubun mensuplarının hayatı için tehlike olarak görülebilmektedir. Hitler ve Nazi propagandası bu forma örnek olarak gösterilebilir. Bu propagandalar ile Yahudilerin bireysel ve toplu olarak Almanlar için bir tehdit oluşturduğu görüşü yayılmıştır.²² Tüm bunlardan hareketle, nefretin insanların sahip olabileceği bir dizi düşmanca duygunun en uç noktasında yer aldığı söylenebilir.²³ Nefret, diğerini ötekileştiren ve ona varlık alanı tanımayan dışlayıcı ve hegemonyacı bir nitelik arz etmektedir. Diğerine karşı yabancılaşmayı doğurmakta, uyumsuz davranış örüntülerine yol açmakta, karşıt ya da kayıtsız bir tutum içinde, acıma ve merhamet hissetmeksizin gayr-i insanî davranışların sergilenmesini mümkün kılmaktadır.

Nefret duygusu tanımadığımız veya iletişimde olmadığımız kimselere yönelik olmadığı gibi yakın ilişkilerde de yaygın değildir. Yakın kişisel ilişkilerin, bireyin kişiliğine yönelik tamamen olumsuz bir tutumdan ziyade onun eylemine dair olumsuz bir değerlendirme üretmesi daha olasıdır. Bu yüzden nefret, bu tür ilişkilerde yaygın değildir. Bir babanın olumsuz bir karaktere sahip olduğunu düşündüğü kendi oğlundan nefret etmesi, kendi oğlu ile benzer bir karaktere sahip olduğunu düşündüğü başka birisinin oğlundan nefret etmesinden çok daha düşük bir olasılıktır. Ancak nefret duygusunun aile bireyleri ve yakın akraba arasında olması nadir de olsa mümkündür. Bu tür nefret vakaları ise en zor nefret vakaları olarak görülmektedir.²⁴

Nefret, eylemsizlikten daha çok aleni bir eylemle gösterilir ve bu görünür eylem, sözlü veya fiziksel olabilir. Hoşlanmama veya tiksintiyi ifade eden sözlü davranışlar arasında alay etme, sataşma, dalga geçme, suçlama, eleştirme ve azarlama yer alır.²⁵ Fiziksel davranışlar nesneye ciddi zarar vermek veya onu öldürmek gibi uç davranışlar şeklindedir.²⁶ Çünkü nefretin doğasında nesneye yönelik aşağılama, cezalandırma, hükmetme, zarar verme, intikam alma ve yok etme gibi eylemleri gerçekleştirmek için derin bir arzu vardır.²⁷ Diğer yandan

¹⁹ Katherine Aumer vd., "Through the Looking Glass, Darkly: Perceptions of Hate in Interpersonal Relationships", *Journal of Relationships Research* 6 (Ocak 2015), 4.

²⁰ Ben-Ze'ev, "Anger and Hate", 89.

²¹ Evan R. Harrington, "The Social Psychology of Hatred", *Journal of Hate Studies* 3/49 (Ocak 2004), 74; Robert Sternberg, "A Duplex Theory of Hate: Development And Application to Terrorism, Massacres, and Genocide", *Review of General Psychology* 7/3 (Eylül 2003), 304.

²² Staub, "The Origins and Evolution of Hate, with Notes on Prevention", 52-53.

²³ Thomas Szanto, "In Hate We Trust: The Collectivization and Habitualization of Hatred", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19/3 (Temmuz 2020), 456.

²⁴ Aaron Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001), 399.

²⁵ Neil Frude, "Hatred Between Children", *How and Why Children Hate*, ed. Ved P. Varma (London: Jessica Kingsley, London, 1993), 73.

²⁶ Navarro vd., "The Psychology of Hatred", 11.

²⁷ Gordon Allport, *Önyargının Doğası*, çev. Nur Nirven (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yay. 2016), 409; Raymond DiGiuseppe – Raymond Chip Tafrate, *Understanding Anger Disorders* (New York: Oxford University

nefret, yok etme dürtüsünden farklı olarak hor görme, sosyal dışlama ve dışlanma dürtüsünü de içerir; bu da nefretin nihai hedefi olan fiziksel ölümlerin aksine nefret nesnesinin “toplumsal ölümünü” hedefler.²⁸ Bu eylemleri gerçekleştiren bireyler bilinçli olarak neden oldukları ıstırap/acı için çeşitli gerekçeler oluşturarak nefreti rasyonelleştirirler²⁹, böylece nefretlerine meşruiyet kazandırırılar.

Nesnenin sayıca fazla olumsuz kişilik özelliklerine sahip olması veya sahip olduğuna dair bir algı ve bu algıdan kaynaklı nesneden zarar görme ihtimaline karşı oluşan nefret, belirli bir süre ve ortamla sınırlı duygusal bir tutum değildir. Bu duygu, bireyin davranış kalıplarında nesneye yönelik olumsuz bir değişime yol açmakta; çeşitli dayatmalar ve yargılamalar, suçlayıcı ve kınayıcı söylemler, dışlayıcı, küçük düşürücü, despotik tutumlar, fiziksel ve psikolojik saldırganlık gibi yıkıcılığa işaret eden çeşitli davranışların sergilenmesine neden olmaktadır. Başka bir deyişle irrasyonel, etik ve ahlaki parametrelerden uzak eğilimlerin baskınlığına izin vermektedir. Nefretin ileri safhası ise toplumsal dokuyu temelden sarsarak kolektif sapmalar oluşturmakta, bu da insan nesline yönelik bir tehlike arz etmektedir.

Nefret, tüm olumsuz çağrışımlarına ve özelliklerine rağmen, belli şartlar ve durumlar içinde işlevsel yönleri de bulunan bir duygudur. Bu duygunun nesne ve ego gelişimi³⁰ öznel iyi oluş ve benliğin korunması³¹, yakın ilişkilerde öz-yansıtmayı veya öz-denetimi artırması³², savaşta mücadele için itici bir güç olması³³, hedefe ulaşmak için motive etmesi³⁴, suçluluk, terk edilme ve psikotik parçalanma (psychotic disintegration) korkusuna karşı koruması³⁵ ve kötülüğü değersizleştirilmesi³⁶ gibi fonksiyonel yönleri bulunmaktadır. Tüm

Press, 2007), 31; Aurel Kolnai, “The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred”, *Mind* 107/427 (Temmuz 1998), 590; Hilge Landweer, “Aggressive Emotions: From Irritation to Hatred, Contempt and Indignation”, *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, ed. Thomas Szanto - Hilge Landweer (NY: Routledge, 2020), 447; William Ian Miller, *The Anatomy of Disgust* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), 35; John K. Rempel – Siobhan Sutherland, “Hate: Theory and Implications for Intimate Relationships”, *The Psychology of Love and Hate in Intimate Relationships*, ed. Katherine Aumer (Switzerland: Springer International Publishing AG, 2016), 109; Robert C. Solomon, *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 104; Jean Hampton, “Forgiveness, Resentment and Hatred”, *Forgiveness and Mercy*, ed. Jeffrie G. Murphy- Jean Hampton (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 61; P.M.S. Hacker, *The Passions: A Study of Human Nature* (Oxford: Wiley Blackwell, 2018), 261; Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 199; Janne van Doorn, “Anger, Feelings of Revenge and Hate”, *Emot Rev* 10/4 (Ağustos 2018), 321.

²⁸ Landweer, “Aggressive Emotions: From Irritation to Hatred, Contempt and Indignation”, 448.

²⁹ Navarro vd., “The Psychology of Hatred”, 15.

³⁰ Ping-Nie Pao, “The Role of Hatred in the Ego”, *The Psychoanalytic Quarterly* 34/2 (1965), 263; Patrick P., Cioni, “Hate, Revenge and Forgiveness: A Healthy, Ego-Strengthening Alternative to the Experience of Offense”, *Psychology of Hate (Psychology of Emotions, Motivations and Actions)*, ed. Carol T. Lochardt (NY: Nova Science Publishers, 2010), 68.

³¹ Gawda, “Hate and Love Scripts-Common Elements”, 123.

³² Rempel – Sutherland, “Hate: Theory and Implications for Intimate Relationships”, 118.

³³ Ballard –McDowell, “Hate and Combat Behaviour”, 237.

³⁴ Blum, “Clinical and Developmental Dimensions of Hate”, 362; Brogaard, *Hatred: Our most dangerous emotion*, 99.

³⁵ Salman Akhtar, “Some Reflections on the Nature of Hatred and Its Emergence in the Treatment Process: Discussion of Kernberg’s Chapter ‘Hatred as a Core Affect of Aggression’”. *The birth of hatred: Developmental, Clinical, and Technical Aspects of Intense Aggression*, ed. Salman Akhtar vd. (New Jersey: Jason Aronson, 1995), akt. Rina Lazar, “Knowing Hatred”, *The International Journal of Psychoanalysis* 84/2 (2003), 407.

³⁶ Hans-Bernhard Schmid, “Hate of Evil”, *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, ed. Thomas Szanto - Hilge Landweer (NY: Routledge, 2020), 566.

bunlara rağmen nefret, kaynakları harekete geçirme anlamında işlevsel olsa da nesneyle tüm ilişkilerini koparmaya çalıştığı sürece herhangi bir toplumsal role hizmet edemez.³⁷

Nefret, tabiatı itibarıyla tahrip edici bir öz taşıyan, yıkıcılığı imleyen ve ahlakî körlüğe yol açan bir duygudur. Sadece sınırlı bazı durumlarda, özündeki yoğun ve güçlü bir enerji ile güdüleme, savunma, güvenliğin inşası gibi yapıcı etkilerde bulunarak pozitif davranış kalıplarına hareket imkânı sağlayabilmektedir.

1.2. Nefretle İlişkili Duygular

Kompleks bir duygu olan nefret “güçlü bir iğrenme/tiksinme”³⁸ ve “güçlü bir öfke”³⁹ ile yakından ilişkili bir duygudur. Nitekim Aumer-Ryan ve Hatfield⁴⁰ tarafından yapılan bir çalışmada katılımcıların %70’inin birisine karşı nefret duygusunu deneyimledikleri ve nefreti, çoğunlukla yoğun bir hoşlanmama (%31), hedefin acı çekmesini veya ölmesini isteme (%23), aşırı tiksinme (%17), aşırı öfke (%15) gibi duygu ve arzularla tanımladıkları görülmüştür.

Nefretin, öfke ve tiksinme duygusuyla kapsamlı bir ilişki ağı vardır. Bu yüzden bu iki duygunun daha ayrıntılı bir biçimde ele alınması, konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Sosyal psikolojide basit sınırlılıktan yoğun bir hiddete kadar farklı derecelerde değişen belirli bir dizi duyguya işaret eden öfke, büyük ölçüde haksız/kötü muamelenin, bir saldırının veya suçun (offense) ürettiği içsel fizyolojik tepkilerden ve istemsiz duygusal ifadelerden kaynaklanır.⁴¹ Başka bir deyişle öfke, bir tehdit algısı ile ortaya çıkan öznel olarak deneyimlenen bir duygusal durumun işaretidir ve genellikle başkalarının yanlış davranışlarına odaklanan bilişlerle ilişkilidir.⁴² Öfke duygusuna dair yapılan çeşitli araştırmalar, öfke duygusunun, öfkenin ortaya çıkmasına neden olan kişiye vurma veya saldırma gibi eylem eğilimlerini tetikleyebileceğini göstermekle birlikte⁴³, bu duyguda nefrette olduğu gibi, misilleme yapma, intikam alma yahut bir başkasına acı çektirme genellikle hedeflenmez. Arzu edilen daha ziyade haksız durumu düzeltmek veya değiştirmektir.⁴⁴ Charny⁴⁵ öfke ve nefreti her zaman birbiriyle ilişkilendirmekte ve nefreti, “daha yoğun ve şiddetli bir öfke” olarak

³⁷ Ben-Ze’ev, *The Subtlety of Emotions*, 386.

³⁸ Aumer vd., “Through the Looking Glass, Darkly: Perceptions of Hate in Interpersonal Relationships”, 4; Ben-Ze’ev, “Anger and Hate”, 98; G. Stanley Hall, “A Study of Anger”, *The American Journal of Psychology* 10/3 (Temmuz 1899), 518; Hampton, “Forgiveness, Resentment and Hatred”, 61; Kolnai, “The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred”, 590; Miller, “Hatred”, *The Oxford Companion to Emotion and the Affective Sciences*, ed. David Sander, Klaus R. Scherer (NY: Oxford Univ. Press, 2009), 204; Sternberg, “A Duplex Theory of Hate: Development and Application to Terrorism, Massacres, and Genocide”, 307.

³⁹ James R. Averill, *Anger and Aggression: An Essay on Emotion* (NY: Springer, 1982), 167; DiGiuseppe – Tafrate, *Understanding Anger Disorders*, 30; Antonio Pascual-Leone vd., “Problem Anger in Psychotherapy: An Emotion-Focused Perspective on Hate, Rage, and Rejecting Anger”, *Journal of Contemporary Psychotherapy: On the Cutting Edge of Modern Developments in Psychotherapy* 43/2 (Haziran 2013), 83; Mick Power - Tim Dalgleish, *Cognition and Emotion: From Order to Disorder* (Hove, U.K.: Taylor Francis, 2008), 285; Shapiro, “We Hate What We Fear: Interpersonal Hate from a Clinical Perspective”, 155; Chabra vd., “The Emotional and Psychological Aspects of Hate and Enmity”, 11715.

⁴⁰ Aumer-Ryan-Hatfield, “The Design of Everyday Hate: A Qualitative and Quantitative Analysis”, 152.

⁴¹ Nina, Hansen, “Anger”, *Encyclopedia of Social Psychology*, ed. Roy F. Baumeister – Kathleen Vohs (London: Sage Publications, 2007), 1/38.

⁴² DiGiuseppe – Tafrate, *Understanding Anger Disorders*, 31.

⁴³ Hansen, “Anger”, 1/38.

⁴⁴ Averill, *Anger and Aggression: An Essay on Emotion*, 321; Hacker, *The Passions: A Study of Human Nature*, 258; van Doorn, “Anger, Feelings of Revenge, and Hate”, 321.

⁴⁵ Charny, Israel W., “Channeling Anger and Hate for Protecting Human Life”, *Perspectives on Hate: How it Originates, Develops, Manifests, and Spreads*, ed. Robert J. Sternberg (Washington: American Psychological Association, 2020), 112.

tanımlamaktadır. Ancak öfke ve nefret arasındaki sınır her zaman açık değildir.⁴⁶ Çünkü ilk ortaya çıktığında yapıcı olan öfke, kontrolsüz bir şekilde devam ettiğinde, ciddi oranda zarar verici kişisel ve ilişkisel etkileriyle birlikte nefrete dönüşebilmektedir.⁴⁷

Her ne kadar öfke ile nefret, belli açılardan benzerlik gösterse de tabiatı itibarıyla temelde birbirlerinden farklı duygulardır. En temel farklılıkları şu şekilde sıralayabiliriz: i) Öfke, her zaman diğerine zarar verme ya da acı çektirme gibi bir yıkıcılığı gerektirmez ancak nefretin doğasında şiddet ve düşmanlık gibi yıkıcı bileşenler bulunur.⁴⁸ ii) Nefrette, nesneyle yüzleşmekten kaçınma arzusu vardır, ancak öfkede, nesneyle ve diğer insanlarla sosyal bağları sürdürülebilmek için nesnenin davranışını düzeltme isteği duyulur.⁴⁹ iii) Öfke duyan kişi, anlık bir tatmin sağlamak için nesnenin sinir bozucu davranışını değiştirmeye çalışır, nefret duyan kişi, geçmiş ve gelecekteki intikamı düşünür ve bu yüzden şimdiyle ilgilenmez.⁵⁰ iv) Öfke, ego-sintonik (ego-uyumlu) savunma amacına hizmet etmez, nefret geçmişle geleceği birbirine bağlayarak bir süreklilik duygusu oluşturur ve ego-sintonik bir savunma amacı olarak kullanılabilir.⁵¹ (v) Öfkenin akut, geçici ve yıkıcı niteliğinin aksine nefret kronik, kalıcı ve genellikle kişinin karakterine dayalı olarak yapılandırılmış bir duygulanımdır.⁵² vi) Öfke sıcak bir duygu, nefret soğuk bir tutkudur. Öfke, sadece bir duygudur. Nefret, öfke de dâhil olmak üzere öfke duygusunun bileşenlerini içerir. Ancak öfkeden daha fazlasıdır.⁵³ vii) Nefret, öfkenin aksine yüksek fizyolojik uyarılma içermediği için uyarılma, kişinin bilişsel süreçlerine müdahale etmez veya dürtüsel eylemlere yol açmaz. Mesafe ve düşük uyarılma, agresif eylemlerin planlanmasının soğukkanlı bir şekilde yapılmasını sağlar.⁵⁴

Öfke ve nefretin birbiriyle kesiştiği, iç içe geçtiği ve ayrıştığı yönler olmakla birlikte, süreç içerisinde yoğunluğuna ve süresine bağlı olarak birinin diğerine evrildiğini söylemek mümkündür. Öfkenin, bireyin kişiliğine değil yaptığı belirli bir eyleme yönelik oluşu, istem dışı ve tepkisel tabiatı ile nesneye yönelik aşırı ve yıkıcı eylemlerden görece uzaklığı, bu duyguyu nefretten ayıran önemli unsurlar olarak gösterilebilir.

Nefretle yakından ilişkilendirilen bir diğer duygu tiksindir. Tikslenme, güçlü ve olumsuz bir duygu olarak görülür ve şiddetli bedensel tepkilerin eşlik ettiği bir isteksizlik şeklinde tanımlanır.⁵⁵ Tikslenme, çeşitli nesnelere yönelik olması bakımından diğer olumsuz duygulardan farklıdır. Bu duyguda, birçok farklı türden maddî cisim ve şeylerden tikslenme eğilimi olduğu gibi bireylerin eylemlerinden de tikslenme eğilimi olabilir. Bu eylemlere ihanet,

⁴⁶ Ben-Ze'ev, "Anger and Hate", 90.

⁴⁷ Cioni, "Hate, Revenge and Forgiveness: A Healthy, Ego-Strengthening Alternative to the Experience of Offense", 77.

⁴⁸ Albert Rothenberg, "On Anger", *The American Journal of Psychiatry* 128/4 (Kasım 1971), 456.

⁴⁹ Ben-Ze'ev, "Anger and Hate", 94.

⁵⁰ Pao, "The Role of Hatred in the Ego", 258.

⁵¹ Pao, "The Role of Hatred in the Ego", 258.

⁵² Otto Kernberg, *Aggressivity, Narcissism, and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship: New Developments in the Psychopathology and Psychotherapy of Severe Personality Disorders* (Yale University Press, 2004), 33.

⁵³ Willard Gaylin, *Hatred: The Psychological Decent Into Violence* (New York: Public Affairs, 2003), 62.

⁵⁴ DiGiuseppe – Tafrate, *Understanding Anger Disorders*, 31.

⁵⁵ Sara Heinämaa, "Disgust", *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, ed. Thomas Szanto - Hilge Landweer (NY: Routledge, 2020), 380.

tembellik, çeşitli saplantılar⁵⁶, ikiyüzlülük, ırkçılık, sadakatsizlik⁵⁷, ilahi ya da kutsal olana saygısızlık⁵⁸, sosyal ve ahlaki normların ihlali⁵⁹ gibi davranış biçimleri örnek verilebilir. Nefretin aksine kısa süreli duygusal bir tepki olan tiksinnmede⁶⁰, nefret edilen nesneye yönelik yıkıcı (itibar azaltma, aşağılama, küçük düşürme vb.) bir amaç güdülmez.⁶¹ Kişinin kendisini nesneden, olaydan veya durumdan uzaklaştırma ve kaçınma girişiminin olduğu davranışsal bir bileşen bulunur.⁶² Tiksinnme, öfke ve nefrete nazaran yıkıcılığı daha az olan ve genellikle kaçınma refleksiyle kendisini gösteren tepkisel bir tutumdur. Hem dönüşen hem de dönüştürme potansiyeline sahip bir duygu olan nefret, nesneye yönelik davranış stilleri, duygusal yoğunlukları, fizyolojik tepkileri, kişisel ve sosyal düzeyde yorumlanması ve algılanması açısından öfke ve tiksinnme duygusuyla çeşitli farklılıklar göstermektedir.

Nefret, öfke ve tiksinnme duygusunun yanı sıra korku ve hor görme⁶³, düşmanlığa yatkınlık⁶⁴, intikam⁶⁵, şiddet⁶⁶ ve saldırganlık⁶⁷ ile de ilişkilendirilmektedir. Ayrıca ırkçılık ve ayrımcılık gibi pek çok önyargının önemli bir unsuru olarak da kabul edilmektedir.⁶⁸ Nefret ve önyargı, kişinin gerçek karakterini göz ardı eden kısmî veya çarpık bilgilerden beslenir. Çünkü nefrette, nesneyle gerçek bir ilişki kurulmadığında, çarpıtılmış bir genel değerlendirme, nesnenin sahici/asıl etkinliklerini ve özelliklerini göz önüne alarak değiştirilemez ve bu nedenle genellikle kalıcı olur. Dolayısıyla nefret, “*değişmesi zor olan bir tür çarpık önyargı*” olarak ifade edilebilir.⁶⁹

Keskin ve patlayıcı bir duygu olan nefretin, ilişkili olduğu duygular da büyük oranda köreltici ve bozucudur. Bu duyguların, kişinin nesneyle ruhsal ve duygusal mesafe içinde olmasını sağlama ve bağ kurmaya yönelik herhangi bir pozitif çabayı engelleme potansiyeli, şiddet ve saldırganlık içeren tepkilerin gösterilmesini daha kolay hale getirmektedir. Başka bir deyişle nefret ve ona eşlik eden diğer duygular, büyük ölçüde olumsuzluğun ve yıkıcılığın öncelenmesine yol açarken merhamet, hoşgörü, sevgi gibi olumlu duyguların ise yoksullaşmasına neden olmaktadır.

⁵⁶ Heinämaa, “Disgust”, 381.

⁵⁷ Paul Rozin vd., “Disgust: The Body and Soul Emotion”, *Handbook of Cognition and Emotion*, eds. Tim Dalgleish - Mick Power (UK, John Wiley & Sons: 1999), 436.

⁵⁸ Paul Rozin vd., “The CAD Triad Hypothesis: A Mapping Between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity)”, *Journal of Personality and Social Psychology* 76/4 (Nisan 1999), 584.

⁵⁹ Hanah A. Chapman – Adam K. Anderson, “Understanding disgust”, *Annals of the New York Academy of Sciences* 1251/1 (Ocak 2012), 64.

⁶⁰ Fischer vd., “Why We Hate”, 312.

⁶¹ Colin McGinn, *The Meaning of Disgust* (NY: Oxford University, 2011), 6.

⁶² Kolnai, “The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred”, 587; Ben-Ze’ev, *The Subtlety of Emotions*, 389; Rozin vd., *Disgust: The Body and Soul Emotion*, 430; McGinn, *The Meaning of Disgust*, 6; Solomon, *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*, 212; Power - Dalgleish, *Cognition and Emotion: From Order to Disorder*, 295.

⁶³ Ben-Ze’ev, *The Subtlety of Emotions*, 4; Miller “Hatred”, 204.

⁶⁴ Navarro vd., “The Psychology of Hatred”, 10; Chabra vd., “The Emotional and Psychological Aspects of Hate and Enmity”, 11715.

⁶⁵ van Doorn, “Anger, Feelings of Revenge, and Hate”, 321; Fischer vd., “Why We Hate”, 317.

⁶⁶ Rothenberg, “On Anger”, 459.

⁶⁷ McGinn, *The Meaning of Disgust*, 6; Brogaard, *Hatred: Our Most Dangerous Emotion*, 191; Blum, “Clinical and Developmental Dimensions of Hate”, 361; Allport, *Önyargının Doğası*, 409.

⁶⁸ John F. Dovidio vd., “On the Nature of Prejudice: The Psychological Foundations of Hate”, *The Psychology of Hate*, ed. Robert J. Sternberg (Washington, DC: American Psychological Association, 2005), 212.

⁶⁹ Ben-Ze’ev, “Anger and Hate”, 107.

2. İslam Düşüncesinde Nefret

Dinî perspektiften bakıldığında nefret, olumsuz ahlaki değeri ve özellikleri nedeniyle onaylanmayan bir duygudur. Varlığa yönelik tehditkâr doğası, bazen telafisi mümkün olmayan irrasyonel eylemlere sevk etmesi, ahlaki bozukluğa yol açması gibi etkenler, bu duygunun dinî alanda sakıncalı ve problemlili görülmesine yol açmıştır. Arapçada “nfr” (نفر) kelimesi ile ifade edilen nefreti, İsfahânî⁷⁰ “bir şeyden usandıktan ve rahatsız olduktan sonra başka şeye kaçmak, bir şeyden korkup başka bir şeye kaçmak” şeklinde tarif ederken, Yazır⁷¹ “ürküp kaçma, iğrenç bulup tikslenme” olarak tanımlamaktadır. Nefret, Arapçada buğz (بغض), dağn (ضغن), hıkd (حقد), kale (قلى), kerih (كره), makt (مقت), negame (نقم) ve nüşüz (نشوز) kelimeleri ile eş anlamlı veya yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu kavramlardan hareketle, nefret duygusunun korku, hoşlanmama, tikslenme, antipati, kin, düşmanlık ve intikam duygularını ihtiva ettiğini söylemek mümkündür.

Kur’ân’da nefret kavramı ile ilgili ayetler incelendiğinde genel olarak peygambere, Kur’an’a ve Müslümanlara karşı duyulan nefretten bahsedildiği görülmektedir.⁷² Öyle ki Kur’an’da ibret alınması için anlatılan çeşitli kıssalar ile verilen tavsiyeler ve uyarılar müşrikleri şirkten ve yanlış davranışlardan vazgeçirmek yerine onların nefretini, kin ve düşmanlıklarını daha çok arttıran bir durum olmuştur.⁷³ Nitekim “Müşrikler, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse, ümmetlerden herhangi birinden daha çok doğru yol üzere olacaklarına dair en güçlü şekilde Allah’a yemin etmişlerdi. Fakat onlara bir uyarıcı gelince, bu ancak onların nefretlerini artırdı.”⁷⁴ ayeti, bu duruma açıkça işaret etmektedir. Müşrikler ve münafıklar Kur’an’a karşı bir şaşkınlık ve nefret içinde olduklarından dolayı Kur’an ayetlerini ve Peygamberin anlatılarını duymak ve anlamak istememişlerdir.⁷⁵ Râzî⁷⁶, inkâr eden bir diğer grup içerisinde yer alan kâfiri, peygamberin çağrısını dinlemeye ve bu çağrıyı kabul etmeye karşı büyük bir soğukluk ve aşırı nefret duyan bir kimse olarak tasvir eder. O kimse, Peygamberi her gördüğünde duyduğu soğukluktan ve nefretten kaynaklı fizyolojik tepkiler göstermekte, Peygamberin çağrısını dinleyemez ve anlayamaz hale gelmektedir.

Ehl-i Kitap’tan olan Yahudiler⁷⁷, gerçeği bilmelerine rağmen nefretlerinden, haset ve kıskançlıklarından, inat ve kibirlerinden dolayı gerçeği gizleyip Allah’tan yüz çevirmiş, peygamberi ve Kur’an’ı yalanlamış ve inanmama yolunu seçmişlerdir⁷⁸. Onlar, peygamber ve kutsal kitap kendi içlerinden birisine gelmediği için İslam dininden nefret etmiş hatta

⁷⁰ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdulbaki Güneş – Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 1075.

⁷¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, yay. haz. Ahmet Altuntepe - Kul Sadi Yüksel (İstanbul: Yenda Yayınları, 1999), 10/431.

⁷² bk. *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Âl-i İmrân 3/118-119, el-Mâide 5/82, el-İsrâ 17/41, el-Furkân 25/60, ez-Zümer 39/45.

⁷³ Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an’ı Kerîm Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 9/4737.

⁷⁴ el-Fâtır 35/42.

⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri: Bedâi’u’t-Tefsîr*, der. Yüsri es-Seyyid Muhammed, çev. Mehmet Ali Kara vd. (İstanbul: Polen Yayınları, 2011), 1/162.

⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihi’l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988-2002), 14/324.

⁷⁷ bk. el-Bakara 2/90.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an’ı Kerîm Tefsiri*, 2/484.

peygambere vahiy getirmiş olmasından dolayı Cebrail'e (as)⁷⁹ bile düşmanlık beslemişlerdir. Onların bu tutumları -Müddessir Suresi'nde⁸⁰ belirtildiği üzere- tıpkı yaban eşeklerinin kendilerini kovalayıp avlamak isteyen aslandan ürküp kaçmaları şeklinde tasvir edilmektedir.⁸¹

Bu kimseler, nefret ve inatlarında ısrar etmiş, direnç göstermişlerdir. Nitekim “*Peki, Allah rızkını keserse, kimdir size rızık verecek olan? Hayır, onlar azgınlık ve nefretle direnip durdular.*”⁸² ayetinde bu durum ifade edilmiştir. Bu, onların Allah'ın emirlerine karşı çıkmak ve bu emirlere muhalif işler yapmakta diretmeleri anlamına gelmektedir. Onların nefrette ısrar etmeleri, bilgisizliklerinin ve idrak güçlerinin bozulduğunun bir işaretidir.⁸³ Bu açıdan nefretin, kişinin muhakeme ve mukayese düzeyini zayıflatarak inancını sağlıklı bir biçimde seçmesini ve tercihi uygun bir dinî yaşantı sergilemesini engellediğini söylemek mümkündür. Dahası dogmatik düşüncelerin, klişe yargı ve kalıpların etkisiyle bireyin doğruluğuna ve gerçekliğine inandığı ilahî esasları kasıtlı bir şekilde reddetmesine bile neden olmaktadır.

Bu üç grup, Müslümanlara karşı duydukları haset, nefret ve düşmanlıktan dolayı müminlerin dinlerinden dönmelerini ve onlara herhangi bir iyilik gelmemesini arzu etmiş; Müslümanlar arasında anlaşmazlık, nefret, düşmanlık ve fitne olması için çalışmışlardır. Müslümanların varlıkları, kazandıkları zaferler, aralarındaki samimiyet, dayanışma ve muhabbet onları memnun etmemiş, aksine onların yaşadığı hastalık, fakirlik, yenilgi, anlaşmazlık gibi durumlardan keyif duymuşlardır.⁸⁴ Kalplerindeki nefret ve düşmanlık duygusuyla peygamberle alay ederek ona ve inananlara yönelik tuzak kurma, göç etmeye zorlama, hapsetme, saldırma ve öldürme gibi eylemleri gerçekleştirmişlerdir.⁸⁵

Görülmektedir ki inanmayanların peygambere ve vahye duydukları derin nefret, onların gerçeği görmesini engellemiş hatta gerçeği bilmelerine rağmen inanmama noktasında inatlarını ve ısrarlarını bilerek sürdürmelerine neden olmuştur. Başka bir ifadeyle nefret, onların içsel değişimlerini önlemiş; öğrenme, anlama ve idrak etme kapasitelerini daraltmış; manevi gelişimlerinin önünü önemli ölçüde kapatmıştır. Bu anlamda nefret diretmenin, tahakkümün, önyargının ve dogmatizmin bir sembolü olarak görülebilir. Öte yandan yoğun nefret hissi, güç-eksenli bir bakış açısını devreye sokarak çok yönlü bir gerilime zemin hazırlamış ve şiddet yönelimli davranışların gerçekleşmesine neden olmuştur. Peygamberin İslam'ı açıktan ilan ettiği Mekke dönemi incelendiğinde bu tür davranışların çeşitli örnekleri de karşımıza çıkmaktadır. İnananlara yönelik pasif tepkilerle yetinmeyerek onları doğrudan hedef alan bir yaklaşım sergilenmiş ve özgürlük alanları yok edilmeye çalışılmıştır.

Hadislere baktığımızda nefret, uzak durulması gereken bir duygu olarak görülmüş ve müminler bu konuda uyarılmıştır. Nitekim “*Birbirinizden nefret etmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah'ın kulları! Kardeş olun! Bir müslümanın din*

⁷⁹ el-Bakara 2/97-98.

⁸⁰ el-Müddessir 74/49-51.

⁸¹ İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, 14/8191.

⁸² el-Mülk 67/21.

⁸³ Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, 22/26.

⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/399.

⁸⁵ bk. el-Enfâl 8/30; el-Tevbe 9/13; el-Kehf 18/56; el-Enbiyâ 21/36; el-Hac 22/72.

kardeşiyle üç günden fazla küs durması helal olmaz!”⁸⁶ hadisi ile sevgi ve muhabbet eksenli bir yaşantının öncelenmesi gerektiği açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca “Sevdiğini ölçülü sev, belki bir gün düşmanın olur. Nefret ettiğinden de ölçülü nefret et, belki bir gün dostun olur.”⁸⁷ hadisiyle diğer tüm işlerde olduğu gibi sevgi ve nefrette de aşırıya kaçmamak ve mutedil olmak önerilmiştir. Nefretteki ölçünün yanı sıra nefretin ne için olması gerektiği de şu hadiste belirtilmiştir: “Amellerin en üstünü Allah için sevmek ve Allah için buğzettir.”⁸⁸. Bu ifadelerle sevgi, kin, nefret gibi pozitif veya negatif duyguların bir çıkar ilişkisi, sempati veya antipati duyma gibi öznel görüşlere dayalı olarak değil Allah’ın emir ve yasaklarıyla ortaya koyduğu iradesine binâen ve dinî/ahlaki kurallar esas alınarak olması gerektiği belirtilmiştir.⁸⁹ İbn Kayyim’a⁹⁰ göre bu, kalbin artık Allah'a bağlandığını ve O’na sevgi duyduğunu gösteren bir durumdur. Nefret, aynı zamanda, imanın bir göstergesi olarak da karşımıza çıkmaktadır. “Bir kötülük gören kimse, eğer onu eli ile değiştirebilirse eli ile değiştirsin. Buna gücü yetmezse, dili ile değiştirsin. Onu da yapamazsa, kalbi ile (buğz etsin). Ancak bu, imanın en zayıfıdır.”⁹¹ hadisi, örnek olarak zikredilebilir. Diğer yandan hadislerde, müminlerin başkalarını hem dinden hem de ibadetlerden⁹² nefret ettirmekten sakınmaları gerektiğinin önemle üzerinde durulmuştur.

Hadislerde nefret duygusuyla ilgili çok yönlü bir yaklaşımın sergilendiğini görmekteyiz. Nefretin sınırları çizilmiş, kişisel veya nefsi kaynaklı nefretten ziyade Allah’ın çerçevesini belirlediği nefret anlayışı uygun görülmüş ve bu sayede nefret, kontrol ve denetim altına alınmıştır. Sevgi, kardeşlik, muhabbet etken bir konuma yükseltilmiş; küslük, nefret ve düşmanlık edilgen bir konuma indirgenmiştir. Diğer yandan olumsuzluğu önceleyen bir duygu olan nefretin, Allah’ın sınırlarını çizdiği ve izin verdiği durum ve şartlarda hissedildiğinde, dinî/manevi gelişime bir faydası olduğu hatta kâmil bir imana ulaşmanın bir parçası olduğuna da işaret edilmiştir.

Nefret, iyi bir ahlak anlayışıyla bağdaşmayan ve kötü huylar kategorisinde tasnif edilen bazı davranışların ortaya konmasına neden olan bir duygudur. Kişilerarası ve sosyal ilişkilerde dışlayıcı, tarafgir ve yıkıcı tavırların sebebi olan bu duygu, bireyin bazen bilerek bazen de bilgisizce Yararı doğru tanımasını ve O’nunla doğru bir şekilde ilişki kurmayı öğrenmesini dahi engellemektedir. Hem İslam toplumunda hem de daha önceki topluluklarda bazı kişiler, kibir ve nefret duygularının baskın gelmesiyle kendilerine gönderilen peygamberleri ve ona inananları üstenci bir bakış açısıyla yargılamış ve etiketlemişlerdir. Halbuki nefret temelli bu davranışlar kişiyi Allah ile büyük bir çatışma içine sokmakta hem kişiyi Allah’tan uzaklaştırmakta hem de Allah’ın o kişiden uzaklaşmasına neden olmaktadır.

⁸⁶ Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınları, 1988), “Birr”, 78; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*, çev. İsmail Lütü Çakan (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), “Edeb”, 47 (No.4910).

⁸⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, ter. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), “Birr”, 60 (No. 1997).

⁸⁸ Ebu’l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir el-Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr: Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi*, haz. İsmail Mutlu vd. (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2008), 1/346 (No.719).

⁸⁹ Mustafa Çağrı, “Kin”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/30.

⁹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri: Bedâi’u’t-Tefsîr*, 1/587.

⁹¹ Ebû Dâvud, “Salat”, 239-242 (No. 1140).

⁹² bk. Müslim, “Cihad ve Siyer”, 6.

Bu anlamda nefret, çift yönlü olumsuz bir etkileşime yol açarak psiko-ontolojik düzlemde çeşitli problemleri beraberinde getirmektedir.

3. Nefret Duygusunun Nedenleri

Nefret duygusu, açık veya örtük, çeşitli saiklerle ortaya çıkan bir duygudur. Bu saikler, nefretin görünür veya algılanır hale gelişini mümkün kılmaktadır. Baumeister⁹³ nefreti, kötülük ve şiddet kavramları çerçevesinde ele almış; bu iki duygudaki dört temel kökten üçünün nefret duygusu için bir temel oluşturduğunu ifade etmiştir. Bunlar, i) Kendi tarafının iyi, düşman tarafının kötü olduğuna dair ideolojik temelli bir inançtır. Kişi, düşmandan kötü olduğu için nefret eder. Bu nefret türü, dini formlarda görüldüğü gibi bazı siyasi formlarda da görülebilir. ii) Kişinin veya bir grubun yaşadığı adaletsizlikler ve aşağılanmalar karşısında almak istediği intikam arzudur. iii) Açgözlülük, şehvet, hırs, elde etme gibi kişisel çıkar biçimleridir. iv) Ruhsal bir bozukluk olan sadizmdir. Ancak bu, zalimliğe ulaşan (brutal) şiddeti hızlandırabilse de nefretle daha az ilintili bir durumdur.

Yukarıda ifade edildiği gibi nefret, diğer kişinin, bireyin kendisine, içinde yer aldığı grubuna veya önem atfettiği şeylere yönelik önemli bir tehdit olarak görülmesinden kaynaklanır.⁹⁴ Tehdit, varoluşsal olabilir veya öyle algılanabilir.⁹⁵ Bu noktada Fromm'un⁹⁶ nefretin boyutlarından biri olarak ele aldığı rasyonel nefrete atıf yapmak gerekir. Fromm, rasyonel nefreti, bir kişinin kendisinin ya da başkasının özgürlüğüne, değerlerine veya yaşamına yönelik bir tehdit olarak açıklamaktadır. Önemli bir biyolojik işlevi olan rasyonel nefret, hayatın korunmasına ve devam etmesine hizmet etmekte, tehdit ortadan kalktığında varlığı sona ermektedir. Nefretin kökeninde mağdurun değersizleştirilmesi ve nefret edenin ideolojisi olmak üzere iki faktör vardır. Bu iki faktör, nefreti şekillendirir ve genişletir. Çeşitli duyguları da nefrete dönüştürerek diğerine karşı olumsuz tepkileri güçlendirir. Öyle ki sadece fikirleri ve duyguları değil, nefret nesnesine karşı davranışlara yön veren sosyal normları da değiştirebilir. Böylece yeni davranış kabul edilir, normal hale gelir hatta nefreti teşvik etmek ve yaymak için kurumlar oluşturulabilir.⁹⁷ Bu da nefretin açıkça temsiline yol açarak yaygınlaşmasına ve meşrulaşmasına zemin hazırlayabilir.

Zarar görme korkusu ve kaygısı, nefreti ortaya çıkaran önemli bir diğer unsurdur. İnsan herhangi bir şeyden zarar göreceği kaygısı duyduğunda nefret duymaya başlar.⁹⁸ Çünkü nefret, yalnızca yoğun bir öfkenin tezahürü değil, uzun süreli/yoğun ve dayanılmaz bir kaygının da tezahürüdür.⁹⁹ Bir kişi diğerine zarar verdiğinde (biri diğerine vurduğunda) veya bir grubun üyeleri başka bir gruba zarar verdiğinde (eğitim ortamında birine karşı ayrımcılık yapmak veya birini iş ortamında sömürmek), nefret duyguları gelişmeye başlayabilir.¹⁰⁰ Bununla birlikte hem bireysel düzeyde hem de grup düzeyinde geçmiş travmalar da

⁹³ Roy F. Baumeister, *Evil: Inside Human Violence and Cruelty* (NY: Freeman, 1996), akt. Sternberg, "A Duplex Theory of Hate: Development and Application to Terrorism, Massacres, and Genocide", 303.

⁹⁴ Staub, "The Origins and Evolution of Hate, with Notes on Prevention" 52.

⁹⁵ Shapiro, "We Hate What We Fear: Interpersonal Hate from a Clinical Perspective", 155.

⁹⁶ Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan (Ahlak Felsefesinin Psikolojisine İlişkin Bir Araştırma)*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 1994), 68.

⁹⁷ Navarro vd., "The Psychology of Hatred", 11.

⁹⁸ Tarhan, *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ*, 199.

⁹⁹ Rothenberg, "On Anger", 459.

¹⁰⁰ Navarro vd., "The Psychology of Hatred", 11.

başkalarını olumsuz değerlendirmeye ve değersizleştirmeye yol açarak nefret için güçlü bir potansiyel oluşturabilir.¹⁰¹

İkili ilişkilerde kişi, partnerinin kendisini önemli bir yaşam hedefinden alıkoyduğunu hissettiğinde, ilişki içinde nefret ortaya çıkabilir. Bu, özellikle bir partnerin hedeflerinin diğerinin iş birliğine ve desteğine bağlı olduğu ciddi romantik ilişkilerde olasıdır. Partnerlerden birisinin okula dönme, kariyer değişikliği veya çocuk sahibi olma isteği gibi büyük hayat arzularına müdahale, nefret için bir katalizör olabilir.¹⁰²

Kıskançlık, haset, başarısızlık, suçluluk vb. gibi bireyin benlik saygısını olumsuz yönde etkileyen duygular da nefreti tetikleyebilir ve yoğunlaştırabilir.¹⁰³ Özellikle haset duygusu, nefret mekanizmalarında aktif bir rol oynamaktadır. Borderline kişilik bozukluğu veya antisosyal eğilimleri olan, kendisine şiddetli bir şekilde zarar veren, kendisini sakatlayan ve intihar eden hastaların çoğunda, nefretin yoğun bir şekilde tecrübe edilmesinde hasedin çok güçlü bir öge olduğu görülmüştür.¹⁰⁴

Gruplar arasındaki görüş farklılıkları, nefret duygusuna neden olan faktörler arasında gösterilebilir. Bir grubun eylemlerinin doğru ve ahlaki, diğer grubun eylemlerinin yanlış ve gayr-î ahlaki olarak temellendirilmesi, nefreti ortaya çıkarabilir. Örneğin, kürtaja şiddetle karşı çıkan insanlar, kürtajı savunanlardan ve özellikle kürtaj yapanlardan nefret edebilir, onları önde gelen temel ahlaki normları ihlal eden bir grup olarak görebilir.¹⁰⁵ Ancak ihlal algısının yanlış yorumlanması veya abartılması, düşünce hatalarına yol açabilir ve farklı düşünceyi savunan bireyleri kendi nefretlerinin tutsağı haline getirebilir.¹⁰⁶

Toplum etkileme düzeyi güçlü olan liderlerin tutumları, nefret duygusunun ortaya çıkmasında bir diğer belirleyicidir. Bireyler, liderlerle ve onların propagandasını yaptıkları ideolojiyle özdeşleşirler. Benzer şekilde grup içinde sözü geçen kimselerin aşırı görüşleri desteklemesi veya iletişim araçlarının aşırı görüşleri yaymak için kullanılması, grubun toplu bir şekilde nefret duymasına ve şiddete yönelmesine neden olmaktadır.¹⁰⁷ Ayrıca çeşitli bilişsel çarpıtmalar¹⁰⁸, bireysel tecrübeler, otomatik düşünceler, kişiye özgü inançlar, grup etkileşimleri¹⁰⁹ nefret duygularını ve aşırı derecede şiddetli tepkisel davranışları tetiklemektedir.

Nefretin boyutlarını, sınırlarını ve oluşturacağı etki alanlarını anlamak ve açıkça ortaya koymak, nefretin dinamiklerini anlamakla mümkündür. İdeolojik çatışmalar ve kılıflar, mutlak önermeler, geçmişteki zorlu yaşantı ve acı yüklü deneyimler, tehdit algısından kaynaklı çeşitli kaygı ve korkular, etik dışı davranışlar, izafî yargılar, öz değerlendirmeye ve kendilik imgesine yönelik pozitif algıdan yoksunluk, nefretin ortaya çıkmasında ve

¹⁰¹ Staub, "The Origins and Evolution of Hate, with Notes on Prevention", 55; Sternberg - Sternberg, *The Nature of Hate*, 28.

¹⁰² Rempel – Sutherland, "Hate: Theory and Implications for Intimate Relationships", 119.

¹⁰³ Navarro vd., "The Psychology of Hatred", 10.

¹⁰⁴ Kernberg, *Aggressivity, Narcissism, and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship: New Developments in the Psychopathology and Psychotherapy of Severe Personality Disorders*, 34.

¹⁰⁵ Staub, "The Origins and Evolution of Hate, with Notes on Prevention", 52-59.

¹⁰⁶ Aaron T. Beck, "Prisoners of Hate", *Behaviour Research and Therapy* 40/3 (Mart 2002), 214.

¹⁰⁷ Aaron T. Beck – James Pretzer, "A Cognitive Perspective on Hate and Violence", *The Psychology of Hate*, ed. Robert J. Sternberg (Washington, DC: American Psychological Association, 2005), 73-74.

¹⁰⁸ Navarro vd., "The Psychology of Hatred", 12.

¹⁰⁹ Beck – Pretzer, "A Cognitive Perspective on Hate and Violence", 73-74.

şekillenmesinde belirleyici bir role sahiptir. Zayıf ve sınırlı bir algılayış biçimi ile basit ve kısır düşünceler, alternatif açılımların üzerinin örtülmesini veya yok sayılmasını pekiştirir. Kıskançlık, yenilmişlik, güçsüzlük ve çaresizlik hissi gibi etkenlerden kaynaklı psiko-sosyal düzeyde yaşanan gerilim ve huzursuzluklar da nefretin gelişmesini kolaylaştırır. Çünkü benlik saygısına yönelik bir yoksullaşma, bireyin kontrol algısının zayıflamasına hizmet etmekte, bu da nefretin motivasyonel bileşenlerinin harekete geçebilmesini hızlandırabilmektedir. Grup odaklı nefret türlerinde ise grup üyeleri, grup liderinin etkisi altında kalarak, öz kontrolünü ve özgür iradesini devre dışı bırakmakta, böylece otonom birey olma özelliğini kaybetmektedirler.

4. Nefret ve Ruh Sağlığı

Nefret, iyi oluş halini büyük ölçüde zayıflatan ve yoksullaştıran köreltici bir duygudur. Nefret, acı bir duygudan ve suçlayıcı bir düşünceden oluştuğu için bireyin zihinsel-duygusal yaşamında inatçı bir yapı oluşturur¹¹⁰ ve bireyin hayatına devam etmesini engeller.¹¹¹ Çünkü nefret eden kişinin -nefretini çok yoğun yaşadığında- nefret nesnesine olan saplantısından kurtulması oldukça zordur.¹¹² Nefret, nefret edeni tüketir, onun insanîyetini azaltır ve yaşam amacını kaybetmesine yol açar.¹¹³ Diğer yandan nefreti besleyen yoğun duygular, kişiye harekete geçmesi gerektiğinin sinyalini verirler. Harekete hazır olma durumu adrenalini, kan basıncını, kalp atış hızını ve solunum hızını artıran otonom sinir sisteminin aktifleşmesi ile sonuçlanır. Bu sistem, tehlikeli durumlarda hayatta kalmak için gerekli olmakla birlikte düzenli olarak etkinleştirildiğinde ciddi sağlık sorunlarının habercisidir. Görülmektedir ki başkalarına zarar vermek isteyenler -istemedenden de olsa- aslında kendilerine zarar verebilmektedir.¹¹⁴

Kişilerarası ilişkiler üzerinde oldukça olumsuz bir etkiye neden olan nefret, sosyal bağları zayıflatır ve bu bağları sonradan eskisi gibi inşa etmek kolay değildir. Nitekim Aumer vd.¹¹⁵, tarafından yapılan bir araştırmada, nefret duygusu ortadan kalktığında bile, katılımcıların daha önce nefret duydukları kimselerle olan ilişkilerini daha az doyurucu ve daha az samimi olarak değerlendirdikleri görülmüştür. Zira sevgi, kolaylıkla nefrete dönüşebilirken nefret, nadiren sevgiye dönüşür. Bunun esas nedeni, sevginin yakınlık kurmayı, nefretin diğer kişiden kaçınma isteğini içermesidir. Değer verilen birini daha yakından tanımanın ardından duyulan sevgi, olumsuz bir duyguya dönüşebilir; halbuki nefrette, diğer kişiyle herhangi bir kişiden kaçınma eğiliminin varlığı, o kişi hakkında yeni bir bilgi üretmek veya ona karşı var olan tutumu değiştirmek için çok az fırsat vermektedir. Dolayısıyla pozitif bir tutum değişikliğinin meydana gelme olasılığı daha düşük düzeyde olmaktadır.¹¹⁶

Nefret, doğru ve gerçekçi düşünmeyi zorlaştıran bir duygudur. Bu duygu, bilinçli bir deneyim haline geldiğinde, nefret eden kişiyi korkular kuşatır. Çünkü nefret eden kişi, nefret

¹¹⁰ Allport, *Önyargının Doğası*, 409.

¹¹¹ Shapiro, "We Hate What We Fear: Interpersonal Hate from a Clinical Perspective", 153.

¹¹² Landweer, "Aggressive Emotions: From Irritation to Hatred, Contempt and Indignation", 447.

¹¹³ Gaylin, *Hatred: The Psychological Decent Into Violence*, 234.

¹¹⁴ Rempel – Sutherland, "Hate: Theory and Implications for Intimate Relationships", 121.

¹¹⁵ Katherine Aumer vd., "Can't Let it Go: Hate in Interpersonal Relationships", *Journal of Relationships Research* 7/2 (Ocak 2016), 6.

¹¹⁶ Ben-Ze'ev, "Hating the One You Love", 281.

ettiği nesneye gerçekçi olmayan bir güç ve önem atfetme eğilimindedir. Çok güçlü ve her şeyi bilen nesneyi gücendirmenin felaket olacağına inanır. Diğer yandan kişi, nesne tarafından haksızlığa uğradığını düşünür, ödeşmek ve ondan intikamını almak ister. Ancak kendisini bir esaret içinde bulur. Zira nesneye yakın durduğu takdirde, kendi nefretini açığa vurabilir ve ona zarar verebilecek olan nesnenin öfkesini kıskırtabilir. Öte yandan nefret edilen nesneden kaçmaya çalışma, bireyin kendisinin ihtiyaç duyduğu libidinal kaynakları inkâr etmesi anlamına gelmektedir. Bu ikilem içinde nefret eden kişi, kendisini kapana kısılmış gibi hisseder ve bunun sonucunda şizofrenik gerileme, manik kaçış, intihar, cinayet, rastgele cinsel ilişki (promiscuity), sapıklık (perversion) ya da suç işleme gibi ciddi rahatsızlıklar ve eylemler ortaya çıkabilir.¹¹⁷ Çünkü nefret psikolojik bir durum, bir algı bozukluğu, yarı sanrısız bir düşünme biçimi olarak da görülmektedir. Bu nedenle nefretin durumunu anlamak için, ciddi bir akıl hastalığının belirtisi olan sanrının doğasını anlamak gerekir.¹¹⁸

Nefret, bireyin ruh sağlığını olumsuz etkileyen çok güçlü bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır. İçsel uyumu ve dengeyi bozarak biyo-fiziksel ve psiko-sosyal bir dengesizliğe yol açmaktadır. Bireyin doğru düşünme, karar verme ve hareket etme kabiliyetini engellemekte ve zihni işlerliğini azaltmaktadır. Yanlış istikamette kullanılan bir çaba ve enerjinin ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır. Bireyin iç huzurunu tahkim etmek yerine klinik tedaviyi gerektirecek ağır ruhsal hastalıklara bile yol açabilmektedir.

5. Nefret Duygusu ile Başa Çıkma Yolları

Nefret, çatışmalar, önyargı, korku gibi durumlar gündelik hayatımızı etkileyen olağan gerçeklerdir. Bu yüzden nefreti, insan psişesinin bir hastalığı, sapkın bir davranışı veya korkunç bir şekilde bozulması olarak ele almak yerine insan duygularının bir parçası olarak ele almak¹¹⁹, bununla birlikte bu duyguyu daha iyi anlamak için insan davranışının irrasyonel temelleri ve insan ruhunun karanlık tarafı hakkında sofistike bir anlayışa sahip olmak daha yararlı olacaktır.¹²⁰ Charny¹²¹ iyi bir ruh sağlığında olması gereken faktörlerden birinin kontrollü ve yapıcı bir şekilde kullanılan öfke duyma ve nefret etme kapasitesi olduğunu belirtir. Bu yüzden tehlikeli doğası açıkça görülmesine rağmen, nefret duygusunu tamamen yok etmeye yönelik bir çaba işlevsel değildir. Bu tür duyguları kontrol altına almaya çalışmak ve yoğunluğunu azaltmak için mücadele etmek daha rasyonel bir tutum olarak görülebilir.

Aşağıda nefret duygusuyla başa çıkabilmek için faydalı olabilecek bazı önerilere işaret edilmiştir.

i) Nefretle mücadele etmenin ilk adımı nesneyi daha iyi tanımadır. Nesneyi tanımak, nesne hakkındaki önceki negatif genel değerlendirmenin, objektif ve yenilenmiş bir bakış açısıyla yeniden yapılmasını mümkün kılmaktadır. Bu yüzden diğer insanlara yönelik genel olumsuz değerlendirmelerden kaçınmaya ve onların doğasını daha yeterli düzeyde yansıtan özel değerlendirmelere özen gösterilmelidir.¹²² Bireyler sosyal ilişki ve sosyal yeteneklerini geliştirmeli, sağlıklı ilişki ve iletişime açık olmalıdır.

¹¹⁷ Pao, "The Role of Hatred in the Ego", 258-259.

¹¹⁸ Gaylin, *Hatred: The Psychological Decent Into Violence*, 29.

¹¹⁹ Nitza Yanay, "Hatred as Ambivalence", *Theory, Culture & Society* 19/3 (2002a), 71.

¹²⁰ Gaylin, *Hatred: The Psychological Decent Into Violence*, 28.

¹²¹ Charny, "Channeling Anger and Hate for Protecting Human Life", 123-125.

¹²² Ben-Zeev, "Anger and Hate", 108.

ii) Öz-farkındalık¹²³, önyargının azaltılması, affetme duygusu¹²⁴, sevgi ve şefkat duygusu¹²⁵, hoşgörü ve empati¹²⁶, bilişsel yeniden değerlendirme¹²⁷ gibi faktörler nefreti azaltmada güçlü ve etkili adımlardır. Nitekim Aumer-Ryan ve Hatfield¹²⁸ birlikte yürüttükleri çalışmada, katılımcıların nefret duygusuyla başa çıkabilmek için nefreti bastırma, hedefle empati kurma ve ona merhamet duyma, hedefle iletişim kurma veya onunla yüz yüze gelme, hedef hakkında pozitif düşünceye sahip olma gibi çeşitli yöntemler kullandıklarını tespit etmişlerdir.

iii) Nefretin yapısını ve gelişimini derinlemesine öğrenmek, nefretin nasıl ve ne şekillerde körüklendiğini yani nefretin ortaya çıkışını teşvik eden sosyal koşulları araştırmak ve hangi araçların kullanıldığını anlamak bu duyguyla başa çıkmanın önemli yollarındandır.¹²⁹ Bu yüzden nefreti tanımak ve nefretin farkında olmak önemli bir basamaktır. Bu kavrayış nefretin yıkıcı sonuçlarını ortaya çıkmadan görmeyi ve bu sayede önleyici tedbirler almayı kolaylaştırmaktadır.

iv) Hoşgörüsüzlüğün arkasında yatan duygusal çatışmalar ve zihinsel bakış açıları hakkında bilgi edinmek, psikolojik dürtülerimize karşı tetikte olmayı ve böylece nefretin üstesinden gelmeye katkı sağlayan bir diğer faktördür.¹³⁰

v) İslam düşüncesinde olumsuz duyguların tedavisinde bilişsel ve davranışsal yöntemler önerilir.¹³¹ Bu anlamda nefretin hem dünyada hem ahirette açacağı zararları bilme ve idrak etme ile “*amelî ilaç*” olarak da adlandırılan nefretin ürettiği yıkıcı eylemlerin aksine inşa edici pozitif davranışlar sergileme, nefretle başa çıkmada etkili yöntemler olarak ifade edilebilir.

Sonuç

Nefret, insan doğasında yer alan, hayatın dinamik akışı içinde şekillenen ve yenilenen savunmacı bir duygudur. Bir kişi veya gruba yönelik derin bir hoşnutsuzluğu ve kötücül bir bakış açısını ihtiva etmektedir. Belirli bir zaman dilimi ve ortamla sınırlı olmayan bu duygu, toplumların diğer toplumlarla olan sosyal ilişkilerini de etkilemekte ve yıkıcı mekanizmaların devam etmesine imkân sağlamaktadır. Öfke, hor görme, korku, tikslenme, düşmanlık gibi duygularla ilintili olan nefret, sınırlı düzeyde yapıcı etkiye sahip olsa da tabiatı itibarıyla bozucu ve yıkıcı bir temele sahiptir. Bu duygu, bireyin tutum ve davranışlarında olumsuz bir değişimi öncelemede, yoğunluğuna bağlı olarak pasif saldırganlıktan aktif saldırganlığa kadar farklı derecelerde değişen bir yıkıcılığa yol açmaktadır. Çünkü nefret, diğeriyle ilişkide olma şeklini büyük oranda problemlili hale getirmektedir. Başkasının özgürlük ve güvenlik alanını kısıtlamaya ve daraltmaya, sosyal uyumu tehdit etmeye, keyfî birtakım davranışların

¹²³ Staub, “The Origins and Evolution of Hate, with Notes on Prevention”, 58.

¹²⁴ Sternberg - Sternberg, *The Nature of Hate*, 199-202.

¹²⁵ Glen O. Gabbard, “Hatred and Its Rewards: A Discussion”, *Psychoanalytic Inquiry* 20/3 (Haziran 2000), 419.

¹²⁶ Kaethe Weingarten, “On Hating to Hate”, *Family Process* 45/3 (Eylül 2016), 286.

¹²⁷ Rempel – Sutherland, “Hate: Theory and Implications for Intimate Relationships”, 124-125.

¹²⁸ Aumer-Ryan-Hatfield, “The Design of Everyday Hate: A Qualitative and Quantitative Analysis”, 160.

¹²⁹ Sternberg - Sternberg, *The Nature of Hate*, 208-209; Gaylin, *Hatred: The Psychological Decent Into Violence*, 246.

¹³⁰ Alpern-Rosen, *Overcoming Feelings of Hatred (Focus on Family Matters)*, 42.

¹³¹ Bk. Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 1990), 469-570, Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 431-585.

sergilenmesini mümkün kılmaktadır. Nefret kaynaklı önyargılı, ayrıştırıcı ve genelleyici tutumlar, köklü ve bütüncül bir dünya görüşünden yoksunluk, birey ve toplumla insanî sınırlar çerçevesinde etkin ve organik bir ilişki kurmayı zorlaştırmaktadır. Ancak, her ne kadar nefret saikiyle, diğer bireye veya gruba zarar verilse bile, bu çatışmanın galibini net bir şekilde ortaya koymak mümkün değildir. Çünkü nefret hissiyle yapılan yıkıcı eylemler, aslında bireyin psiko-sosyal bütünlüğünü bozmakta ve dengesizlik haline yol açmaktadır. Diğer yandan nefret temelli bilişsel önyargılar, kişinin rasyonellikten sapmasına yol açarak gerçekçi değerlendirmelerden ve yorumlamalardan uzaklaşmasına neden olmaktadır.

Dinî literatüre baktığımızda ise nefret, bireyin varoluşa anlam katma, hayatı anlamlandırma ve onu inşa etme fonksiyonelliğine sahip olan inancını -aklî ve hissî değerlendirmelere tâbi tutarak- seçme iradesini kısıtlamakta ve ona ket vurmakta, bununla birlikte manevi gelişim sürecini ve ahlaki formasyon kazanmasını engellemektedir.

Nefretle başa çıkmanın esas yolu, psiko-sosyal bir bütünlük ile dinî veya etik değerlere dayalı bir ahlaki alan inşa etmektir. Din, bireylerin ahlaklı ve erdemli bir hayat yaşaması için ölçü ve çeşitli kurallar belirleyerek bireyin hem kendisiyle hem de diğeriyle uyum ve ahenk içinde bir yaşantı sürmesine imkân sunar. Diğer yandan benlik algımızı zayıflatan saikleri iyileştirme sürecine girme, nefrete neden olan etkenleri bertaraf etmeyi mümkün hale getirir. Pozitif yönde düşünsel ve eylemsel hareketlilik bu duygunun süreç içerisinde zayıflamasına, sevgi ve adalet duygusunun baskın gelmesine ve yerleşmesine zemin hazırlar. Toplumda sevgi ve iletişim dilinin kanaat önderleri, sanatçılar, politikacılar ve her kesime mensup din adamları tarafından sıklıkla dile getirilmesi ve buna yönelik birleştirici projelerin yürütülmesi de nefreti dengeleyebilir. Kişi ve toplumu aşan aşkın idealler bunu mümkün kılmaktadır.

Son olarak bu çalışma teorik çerçevede ele alınmıştır. Konuyla ilgili daha sonraki çalışmalarda nitel araştırma yöntemlerinin mülakat ve odak grup görüşmesi gibi farklı tekniklerinden faydalanılabilir. Nefret duygusu başka çalışmalarda çocukluk yaşantıları, yaşam doyumu, anti sosyal davranış, kişilik bozuklukları gibi farklı konularla derinlemesine çalışılarak yeni ilişki ağları ortaya çıkarılabilir.

Kaynakça

- Akhtar, Salman. “Some Reflections on the Nature of Hatred and Its Emergence in the Treatment Process: Discussion of Kernberg’s Chapter ‘Hatred as a Core Affect of Aggression’”. *The Birth of Hatred: Developmental, Clinical, and Technical Aspects of Intense Aggression*. ed. Salman Akhtar vd. 83-103. New Jersey: Jason Aronson, 1995.
- Alpern, Michele -Rosen, Marvin. *Overcoming Feelings of Hatred (Focus on Family Matters)*. Chelsea House Pub, 2003.
- Allport, Gordon. *Önyargının Doğası*. çev. Nur Nirven. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Aumer, Katherine vd. “Through the Looking Glass, Darkly: Perceptions of Hate in Interpersonal Relationships”. *Journal of Relationships Research* 6 (Ocak 2015), 1-7.
- Aumer, Katherine vd. “Can’t Let it Go: Hate in Interpersonal Relationships”. *Journal of Relationships Research* 7/2 (Ocak 2016), 1-9. <https://doi.org/10.1017/jrr.2016.2>.
- Aumer-Ryan, Katherine - Hatfield, Elaine. “The Design of Everyday Hate: A Qualitative and Quantitative Analysis”. *Interpersona* 1/2 (Ekim 2007), 143-172.

- Averill, James R. *Anger and Aggression: An Essay on Emotion*. NY: Springer, 1982.
- Ballard, John A. – McDowell, Aliccia J. “Hate and Combat Behavior”. *Armed Forces & Society* 17/2 (1991), 229–241, <https://doi.org/10.1177/0095327X9101700204>.
- Baumeister, Roy F. *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*. NY: Freeman, 1996.
- Beck, Aaron T. “Prisoners of Hate”. *Behaviour Research and Therapy* 40/3 (Mart 2002), 209–216. [https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(01\)00103-6](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(01)00103-6).
- Beck, Aaron T. – Pretzer, James. “A Cognitive Perspective on Hate and Violence”, *The Psychology of hate*. ed. Robert J. Sternberg. 67-85. Washington, DC: American Psychological Association, 2005.
- Ben-Ze’ev, Aaron. “Anger and Hate”. *Journal of Social Philosophy* 23/2 (Eylül 1992), 85–110.
- Ben-Ze’ev, Aaron. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- Ben-Ze’ev, Aaron. “Hating the One You Love”. *Philosophia* 36/3 (Eylül 2008), 277–283.
- Blum, Harold P., “Clinical and Developmental Dimensions of Hate”. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 45/2 (1997), 359–375. <https://doi.org/10.1177/00030651970450020501>.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İbn Kayyim Tefsiri: Bedâi’u’t-Tefsîr*. der. Yüsrî es-Seyyid Muhammed. çev. Mehmet Ali Kara vd. 4 Cilt. İstanbul: Polen Yayınları, 2011.
- Chabra, Smrithi vd. “The Emotional and Psychological Aspects of Hate and Enmity”. *Journal of Evolution of Medical and Dental Sciences* 3/49 (Ekim 2014), 11715-11725. <https://doi.org/10.14260/jemds/2014/3539>.
- Chapman, Hanah A. – Anderson, Adam K. “Understanding Disgust”. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1251/1 (Ocak 2012), 62-76.
- Charny, Israel W. “Channeling Anger and Hate for Protecting Human Life”. *Perspectives on Hate: How it Originates, Develops, Manifests, and Spreads*. ed. Robert J. Sternberg. 109-135. Washington: American Psychological Association, 2020.
- Cioni, Patrick P. “Hate, Revenge and Forgiveness: A Healthy, Ego-Strengthening Alternative to the Experience of Offense”. *Psychology of Hate (Psychology of Emotions, Motivations and Actions)*. ed. Carol T. Lochardt. 59-81. NY: Nova Science Publishers, 2010.
- Çağrııcı, Mustafa. “Kin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/30-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- DiGiuseppe, Raymond – Tafrate, Raymond Chip. *Understanding Anger Disorders*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Dovidio, John F. vd. “On the Nature of Prejudice: The Psychological Foundations of Hate”. *The Psychology of Hate*. ed. Robert J. Sternberg. 211-234. Washington, DC: American Psychological Association, 2005.
- Ebû Dâvud, Süleyman b Eş’as b İshak es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. çev. İsmail Lütfî Çakan. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Ekman, Paul. “How Emotions Might Work”. *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. ed. Andrew S. Fox vd. NY: Oxford University Press, 2. Basım, 2018.
- Fischer, Agneta vd. “Why We Hate”. *Emotion Review* 10/4 (Ekim 2018), 309-320. <https://doi.org/10.1177/1754073917751229>.

- Fromm, Erich. *Kendini Savunan İnsan (Ahlak Felsefesinin Psikolojisine İlişkin Bir Araştırma)*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 1994.
- Frude, Neil. "Hatred Between Children". *How and Why Children Hate*. ed. Ved P. Varma. 72-93. London: Jessica Kingsley, 1993.
- Gabbard, Glen O. "Hatred and Its Rewards: A Discussion". *Psychoanalytic Inquiry* 20/3 (Haziran 2000), 409-420. <https://doi.org/10.1080/07351692009348897>.
- Gawda, Barbara. "Hate and Love Scripts-Common Elements". *Psychology of Hate (Psychology of Emotions, Motivations and Actions)*. ed. Carol T. Lochardt. 121-135. NY: Nova Science Publishers, 2010.
- Gaylin, Willard. *Hatred: The Psychological Decent Into Violence*. New York: Public Affairs, 2003.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-i Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 1990.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ*. çev. Banu S. Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 57. Basım, 2022.
- Hacker, P.M.S. *The Passions: A Study of Human Nature*. Oxford: Wiley Blackwell, 2018.
- Hall, G. Stanley. "A Study of Anger". *The American Journal of Psychology* 10/3 (Temmuz 1899), 515-591. <https://doi.org/10.2307/1412662>.
- Hampton, Jean. "Forgiveness, Resentment and Hatred". *Forgiveness and Mercy*. ed. Jeffrie G. Murphy- Jean Hampton. 35-87. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Hansen, Nina. "Anger". *Encyclopedia of Social Psychology*. 2 Cilt. ed. Roy F. Baumeister – Kathleen Vohs. 37-39. London: Sage Publications, 2007.
- Harrington, Evan R. "The Social Psychology of Hatred". *Journal of Hate Studies* 3/1 (Ocak 2004), 49–82. <https://doi.org/10.33972/jhs.20>.
- Heinämaa, Sara. "Disgust", *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. ed. Thomas Szanto - Hilge Landweer. 380-391. NY: Routledge, 2020.
- İbn Kesîr, Ebu'l Fida İsmail b. Ömer. *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner. 16 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. trc. Abdülbaki Güneş – Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Izard, Carroll E. *Human Emotions*. NY: Plenum Press, 1977.
- Kernberg, Otto. *Aggressivity, Narcissism, and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship: New Developments in the Psychopathology and Psychotherapy of Severe Personality Disorders*. New Heaven and London: Yale University Press, 2004.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2012.
- Kolnai, Aurel. "The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred". *Mind* 107/427 (Temmuz 1998), 581–595.
- Landweer, Hilge. "Aggressive Emotions: From Irritation to Hatred, Contempt and Indignation". *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. ed. Thomas Szanto - Hilge Landweer. 441-454. NY: Routledge, 2020.
- Lazar, Rina. "Knowing Hatred". *The International Journal of Psychoanalysis* 84/2 (2003), 405-425.

- McGinn, Colin. *The Meaning of Disgust*. NY: Oxford University, 2011.
- Miller, William I. *The Anatomy of Disgust*. Cambridge. MA: Harvard University Press, 1997.
- Miller, William I. "Hatred." *The Oxford Companion to Emotion and the Affective Sciences*. ed. David Sander – Klaus R. Scherer. 203-204. NY: Oxford Univ. Press, 2009.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 1988.
- Navarro, Rose I. vd. "The Psychology of Hatred". *The Open Criminology Journal* 6/1 (Nisan 2013), 10-17. <https://doi.org/10.2174/1874917801306010010>.
- Pao, Ping-Nie. "The Role of Hatred in the Ego". *The Psychoanalytic Quarterly* 34/2 (1965), 257-264. <https://doi.org/10.1080/21674086.1965.11926348>.
- Pascual-Leone, Antonio vd. "Problem Anger in Psychotherapy: An Emotion-Focused Perspective on Hate, Rage, and Rejecting Anger". *Journal of Contemporary Psychotherapy: On the Cutting Edge of Modern Developments in Psychotherapy* 43/2 (Haziran 2013), 83-92. <https://doi.org/10.1007/s10879-012-9214-8>.
- Power, Mick - Dalgleish, Tim. *Cognition and Emotion: From Order to Disorder*. Hove, U.K.: Taylor Francis, 2. Basım, 2008.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988-2002.
- Rempel, John K. - Burris, Christopher T. "Let me Count the Ways: An Integrative Theory of Love and Hate". *Personal Relationships* 12/2 (Haziran 2005), 297-313. <https://doi.org/10.1111/j.1350-4126.2005.00116.x>.
- Rempel, John K. – Sutherland, Siobhan. "Hate: Theory and Implications for Intimate Relationships". *The psychology of Love and Hate in Intimate Relationships*. ed. Katherine Aumer. 105-129. Switzerland: Springer International Publishing AG, 2016.
- Rothenberg, Albert. "On Anger". *The American Journal of Psychiatry* 128/4 (Kasım 1971), 454-460. <https://doi.org/10.1176/ajp.128.4.454>.
- Rozin, Paul vd. "The CAD Triad Hypothesis: A Mapping Between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity)". *Journal of Personality and Social Psychology* 76/4 (Nisan 1999), 574-586. <https://doi.org/10.1037//0022-3514.76.4.574>.
- Rozin, Paul vd. "Disgust: The Body and Soul Emotion". *Handbook of Cognition and Emotion*. ed. Tim Dalgleish - Mick Power. 429-445. UK, John Wiley & Sons: 1999.
- Schmid, Hans-Bernhard. "Hate of Evil". *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. ed. Thomas Szanto - Hilge Landweer. 564-574. NY: Routledge, 2020.
- Shapiro, Jerrold L. "We Hate What We Fear: Interpersonal Hate from a Clinical Perspective". *The Psychology of Love and Hate in Intimate Relationships*. ed. Katherine Aumer. 153-177. Switzerland: Springer International Publishing AG, 2016.
- Solomon, Robert C. *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- Staub, Ervin. “The Origins and Evolution of Hate, with Notes on Prevention”. *The Psychology of Hate*. ed. Robert J. Sternberg. 51-66. Washington, DC: American Psychological Association, 2005.
- Sternberg, Robert. “A Duplex Theory of Hate: Development and Application to Terrorism, Massacres, and Genocide”. *Review of General Psychology* 7/3 (Eylül 2003), 299-328. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.7.3.299>.
- Sternberg, Robert J. -Sternberg, Karin. *The Nature of Hate*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Suttie, Ian D. *The Origins of Love and Hate*. NY: Routledge, 2014.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-Câmiu's-Sağîr: Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi*. haz. İsmail Mutlu vd. 3 Cilt. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 4. Basım, 2008.
- Szanto, Thomas. “In Hate We Trust: The Collectivization and Habitualization of Hatred”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19/3 (Temmuz 2020), 453-480. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9604-9>.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ*. İstanbul: Timaş Yayınları, 19. Basım, 2016.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. çev. Abdullah Parlıyan. 3 Cilt. Konya: Konya Kitapçılık, 2004.
- van Doorn, Janne. “Anger, Feelings of Revenge, and Hate”. *Emotion Review* 10/4 (Ağustos 2018), 321-322. <https://doi.org/10.1177/1754073918783260>.
- Weingarten, Kaethe. “On Hating to Hate”. *Family Process* 45/3 (Eylül 2016), 277-288.
- Yanay, Niza. “Hatred as Ambivalence”. *Theory, Culture & Society* 19/3 (2002a), 71-88.
- Yazır, E. M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. yay. haz. Ahmet Altıntepe – Kul Sadi Yüksel. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayınları, 1999.

Araştırma Makaleleri / Articles

KADERE KELÂMÎ VE TASAVVUFÎ BİR BAKIŞ: ABDULLAH EL-İSFAHÂNÎ ÖRNEĞİ

Geliş Tarihi: 2 Haziran 2023

Kabul Tarihi: 1 Ağustos 2023

İbrahim BAYRAM*

Öz

Tasavvufî kimliği baskın olmakla birlikte kelâmî sahada da eser veren ulema arasında yer alan Abdullah el-İsfahânî, her iki hüviyetinden de izler taşıyan *Nûru'l-akâid ve ziyâü'l-fevaid* adlı telifinde kader konusunu da incelemiştir. Meseleyle ilgili olarak farklı perspektifler sunan müellifin bakıő açısı konuya ayrı bir zenginlik katmaktadır. Bu zenginliğin gözler önüne serilmesi amacıyla kaleme alınan çalıőmada müellifin ilgili eseri temel alınarak konunun detayları ortaya konulmuőtur. Bir mukayese imkânı sunması amacıyla diğer kelâm ve tasavvuf eserlerinden de faydalanılan çalıőmada tamamen müellifin konuyu sunuő biçiminden hareketle başlıklar oluşturulmuőtur. Beőerî fiillerin yaratma ve kesb Őeklinde iki boyuta sahip olması, cebirle tefviz arasında bulunması müellifin tercihi doğrultusunda daha yoğun Őekilde iőlenmiőtir. Kelâmcı kimliğinin daha çok göze çarptığı bu konularda Eő'arî çizgi ağır basmaktadır. Kaderin tanımı, hükümranlığı ve sırrı gibi meselelerde ise sūfi yönü ön plana çıkmaktadır. Bunların dıőında fiil sebep iliőkisi, âyetlerin, beőerî fiilleri bazen Allah'a bazen kula nispet etmesinin nedenleri de değindiği konular arasında bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvuf, Abdullah el-İsfahânî, Kader, Beşerî Fiiller.

A THEOLOGICAL AND SUFISTIC PERSPECTIVE ON DESTINY: THE CASE OF 'ABDALLĀH AL-İSFAHĀNĪ

Abstract

'Abdallāh al-İsfahānī, who is among the scholars who also produced works in the field of theology, although his sūfi identity is dominant, also examined the subject of fate in his manuscript *Nūr al-'aqā'id* and *ziyā al-fawā'id*, which bears the traces of both of his identities. The perspective of the author, who offers different perspectives on the issue, adds a different richness to the subject. In the study, which was written in order to reveal this richness, the details of the subject were revealed based on the relevant work of the author. In the study, which also benefited from other works of theology and mysticism in order to provide a comparison opportunity, titles were created entirely based on the way the author presented the subject. The fact that human verbs have two dimensions as creation and kasb, being between jabr and tafwīz has been processed more intensely in line with the author's preference. In these matters, where the theologian identity is more prominent, the Ash'ari style predominates. In matters such as the definition, sovereignty and secret of destiny, its sūfi aspect comes to the fore. Apart from these, the verb-cause relationship, the reasons why the verses sometimes ascribe human actions to Allah and sometimes to the servant are among the topics that they refer to.

Keywords: Kalām, Sufism, Abdallāh al-İsfahānī, Destiny, Human verbs.

Giriş

Kaynaklarda hakkında pek de bir bilgi bulunmayan Abdullah el-İsfahânî'nin isim silsilesi Kutbuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Eymen en-Nûrî el-İsfahendî Şeklinde geçmektedir.¹ Bu son nisbe el-İsfahânî Şeklinde de zikredilmektedir.² Bunu ilave

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaőa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, ibrahim.bayram@gop.edu.tr, **ORCID ID:** 0000-0002-4752-0447, **DOI:** 10.53336/rumeli.1309157.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal iğermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Bayram, İbrahim, "Kadere Kelâmî Ve Tasavvufî Bir Bakış: Abdullah El-İsfahânî Örneği", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 12 (Ekim 2023): 114-140.

Copyright © CC BY-NC 4.0

¹ Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1744.

kayıt olarak düşünmek de elbette mümkündür. Yine bazen el-Mekkî şeklinde de anılan müellif,³ kimi kez el-Erdebilî nisbesi ile yâd edilmektedir.⁴ Bu son nisbe bizzat onun bazı eserlerinde müellif ismi olarak da geçmektedir.⁵ Şâfiî tabakat yazarlarından Tâceddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) bir vesileyle kuvvetle muhtemel müellifi kastederek kullandığı Kutbuddîn Muhammed b. İsfahbedâ el-Erdebilî isim silsilesi, onun Erdebil ile bir alakasının olduğunu göstermektedir.⁶ Öte yandan burada yine Sübkî'nin zikrettiği “İsfahbedâ” ifadesi eğer yanlış kayda geçmediyse kimi zaman müellife izafe edilen el-İsfahendî nisbesinin de esin kaynağı olmalıdır. Kaldı ki Kâtib Çelebi de bir yerde onun nisbesini doğrudan “el-İsfahbedî” şeklinde takyit etmektedir.⁷

Müellif hakkında daha çok Kutbuddîn lakabı kullanılmakta ise de, buna kimi zaman Şemseddîn mahlası da eşlik etmektedir.⁸ Sübkî'nin onu anarken zikrettiği lakaplardan biri ise “Bereketü'l-müslîmîn”dir.⁹ Sübkî'nin yine hem bu ifadeyi kullandığı yerde hem de eserinin başka bir yerinde ona “Allah onun bereketini çoğaltsın”, “Allah üzerimize bereketini saçsın” şeklinde dua etmesi müellifimizin bereket ile anıldığı gibi bir intiba uyandırmaktadır.¹⁰ Yine müelliften zikir telkini aldığı belirtilen Muhammed el-Kürevî'nin (ö. 840/1436) de “bereketini devam ettirsin” şeklinde ona dua etmesi bu intibai daha da kuvvetli hale getirmektedir.¹¹

Müellifimiz hakkında kullanılan bir diğer nisbe ise “eş-Şâfiî”dir. Bu ifadeyle onun mezhebi kimliğine atıf yapılmış olmaktadır.¹² Yine temel mevkiini bildirir şekilde ona zahid¹³ ve sûfi¹⁴ nitelemesinde de bulunulmakta, Şam'a göçtüğü kaydedilmektedir.¹⁵

Müellifin ismi ve künyesi ile ilgili karışıklıklar ölüm tarihi hakkında da devam etmektedir.¹⁶ Kâtib Çelebi, onun 591 senesinde vefat ettiğini söylemekte, bir yerde aynı tarihi İsmâil Paşa ile Ömer Rıza Kehhâle de tekrarlamaktadır.¹⁷ Ancak İsmâil Paşa'nın başka bir çalışmasında onun *Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid* adlı eserini 767 yılında bitirdiği şeklinde

² Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütubi'l-Arabiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/274; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbûât* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 2/1443.

³ Abdülhay b. Fahriddîn Haseni Talibi Abdülhay Hasen, *Nüzhetü'l-havâtur ve behcetü'l-mesâmî ve'n-nevâzur* (Beirut: Dârü İbn Hazm, 1420/1999), 3/272.

⁴ *Fihrisu mahtûtâti mektebetu Mekketi'l-Mükerrreme*, haz. Abdülvehhab İbrâhim Ebû Süleyman (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1418/1997), 113.

⁵ Kutbuddîn el-Erdebilî, *er-Risâletü'l-Mekkiyye* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.7 934 H1), 167b-168a.

⁶ Taceddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed Tanahî (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.) 8/278.

⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/893.

⁸ İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/458.

⁹ Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/313.

¹⁰ Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/313; 8/278.

¹¹ Abdülhay Hasen, *Nüzhetü'l-havâtur*, 3/272.

¹² İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *İzâhü'l-meknûn fi zeyl-i 'ala Keşfi'z-zunûn*, tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge el-Kilisî (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsil-Arabî, ts), 2/685; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/274.

¹³ İsmâil Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 2/685; Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443.

¹⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/274; Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443.

¹⁵ İsmâil Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 2/685; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/274.

¹⁶ Mustafa Ahmed İsmâil Mürsî, *Kitâbü Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid* (Kahire: Câmîatü'l-Kahire, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, Yüksek Lisans Tezi, 2016), b.

¹⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/893; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/458.

düştüğü kayıt, müellifimizin ölüm tarihinin 767 yılından sonra olduğunu göstermektedir.¹⁸ Bu bilgi sonraki dönemde kaleme alınan başka bir biyografi-bibliyografi çalışmasında da teyit olunmakta, onun 767/1365 tarihinde hayatta olduğu vurgulanmaktadır.¹⁹ Öte yandan bizzat müellifin *er-Risâletü'l-Mekkiyye*'sinde Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî'ye (ö. 676/1277) yaptığı atıf da,²⁰ onun vefat tarihinin 591 olamayacağını göstermektedir. Bu durumda diğer tarihin (767 sonrası) doğru kabul edilmesi gerekmektedir. Burada mezkûr eserin sahibi ile müellifimizin farklı kişi olması gündeme getirilebilirse de pek çok kaynakta hem akaid hem de söz konusu eserin kendisine nispet edilmesi bu ihtimali hayli zayıflatmaktadır. Bu noktada yüksek lisans çalışması olarak müellifin ilgili akaid eserinin tahkikini yapan Mustafa Ahmed İsmâil Mürsî ise bu tarihi iki sene daha ileri atıp onu “769 yılında sağ” şeklinde kayıtlamaktadır.²¹

Yine Taceddîn es-Sübki'nin, doğrudan müellifimizin kendisiyle paylaştığını söylediği bir anlatıdan hareket edildiğinde de bu tarih (767 veya 769 sonrası) daha doğru gözükmektedir. Zirâ Sübki'nin vefat yılı 771/1310'dur. Bu durum, aynı zamanda müellifimize nispet edilen “Şâfiî” nisbesini de güçlendirmektedir. Zira bir Şâfiî olan Sübki belli ki zaman zaman onunla aynı ilim meclisini paylaşmaktadır ve onun burada müellifimizden aktardığı anekdot da bir diğer Şâfiî fakihî hakkındadır.²² Öte yandan yine Sübki'nin, müellifimizin göçtüğü şehir olarak bahsedilen Dımaşk/Şam'da yaşayıp ilim tahsil etmesi de²³ o ikisinin yollarının burada kesiştiğini, daha önemlisi, mezkûr tabakat yazarının Kutbuddîn Muhammed b. İsfahânî el-Erdebîlî şeklinde andığı zatın müellifimiz olmasını oldukça güçlü hale getirmektedir.

Sübki'nin, yine aynı ismi zikredip de ona yönelttiği sorulara aldığı cevaplar da ilgili zatın müellifimiz olduğunu desteklemektedir. Zira bu konuşmada rü'yetullahın hem dünyada hem de ahirette vuku bulacağını, ancak dünyada sınırlı sayıda kişilerce basiret gözüyle; ahirette ise tüm müminlerce baş gözü ile gerçekleşeceğini söyleyen Kutbuddîn Muhammed, eserinde de aynı görüşü teyit etmektedir. Yine Sübki konuyla ilgili olarak kullanılan ayna metaforunun hulûlü çağrıştırdığı iddialarını hatırlattığında, hulûlün iki zat arasında gerçekleşeceği, aynada ise suretin ona hulul etmediğini belirten müellifin bu ifadeleri de eserinde benzer şekilde geçmektedir.²⁴ Burada elbette söz konusu düşünce ve cevapların başka bir mutasavvıf tarafından da aynı şekilde savunulması mümkün olduğu için ilgili görüş sahibini hiçbir şüpheye mahal bırakmadan tayin etmek zor ise de bu denli kesişmenin, adı anılan zatın müellifimiz olmasını güçlü hale getirdiğini kabul etmek gerekir. Bununla birlikte burada aksi ihtimalin tamamen devre dışı bırakılmadığı da teyit olunmalıdır.

Sübki'nin bu noktada onunla ilgili müstakil bilgi vermemesi nispeten kafa karıştırıcı ise de kanaatimizce bu durum müellifimizin fıkıh alanında şöhretinin olmaması ile alakalıdır. Nitekim Sübki'nin ona atıf yaptığı iki yerden biri keramet, diğeri ise kimi tasavvufî ve kelâmî

¹⁸ İsmâil Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 2/685.

¹⁹ Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443.

²⁰ Erdebîlî, *er-Risâletü'l-Mekkiyye*, (Nadir Eserler, 297.7 934 H1), 179a.

²¹ Mustafa Ahmed İsmâil Mürsî, *Kitâbü Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid*, künye sayfası.

²² Taceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8/278.

²³ Bilal Aybakan, “Sübki, Taceddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/11.

²⁴ Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 29b-31b.

konulara dair sorduğu suallere aldığı cevapların nakli meyanındadır.²⁵ Tabii burada Şâfîî olmadığı için müellifimize yer verilmemesi de ihtimal dâhilindedir. Ancak ona verilen Şâfîî nisbesi ve bunu destekleyen unsurlar, açıkçası ilgili seçeneği daha güçlü kılmaktadır.

Müellifin eserlerine gelince bunlardan birisi bu çalışmanın da temel kaynağı olacak olan *Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid*'dir.²⁶ Onun mezkûr eserini 767 yılında bitirdiği, faydalı bilgiler içeren değerli bir kitap olduğu aktarılmaktadır.²⁷ Ancak eserin kimi yazma nüshalarında onun Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) izafe edildiği görülmektedir. Örneğin hattı oldukça okunaklı olduğu için bu çalışmada da kaynak olarak kullanılacak yazmanın unvan sayfasında "Kutbu'd-dünyâ ve'd-dîn Ebû Muhammed Abdullah" şeklinde müellifimiz hakkında da zikredilen lakap ve isim silsilesi kaydedildikten sonra "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî el-Endelüsî" ifadesi yer almaktadır.²⁸ Daha ötesi muhtemelen yazmanın unvan sayfasında geçen İbnü'l-Arabî isminden hareketle onu bu zata ait olduğu düşüncesiyle Osmanlıcaya tercüme eden Ahmed Nazmî de (1876-1950), müellif ismi olarak meşhur sûfînin adını vermektedir.²⁹ Ancak ilgili biyografi ve bibliyografi eserlerinden yapılan atıflar, yine İbnü'l-Arabî'nin bu isimde bir akaid eserinin olmaması söz konusu telifin Abdullah İsfahânî'ye ait olduğunu göstermektedir.

Müellifin eserlerinden bir diğeri ise *Miyârü'l-mürîdin* olup³⁰ muhtasar bir telif olarak nitelendirilmektedir.³¹ Onun diğeri bir eseri ise *er-Risâletü'l-Mekkiyye*'dir.³² Bizzat müellifin ifadesine göre o, mezkûr eserini Mekke'de yazmaya başlamış, Şam'da ikmal etmiştir.³³ Öte yandan bu eserin ismi sadedinde ona bazı kaynaklarda "fi huluki's-süfiyye" ibaresi de eklenmektedir.³⁴ Müellife izafe edilen eserler arasında ayrıca *Sülûkü'l-ulemâ*³⁵ ve *Meâdinü'l-cevâhir fi fadli'z-zikir ve'z-zâkir* isimli telifler de yer almaktadır.³⁶

Müellifin eserlerinden ve diğeri kimi anekdotlardan anlaşıldığına göre onun en baskın özelliği sûfî kimliğidir. Nitekim onun sûfî müelliflerin eserlerini inceleyen çalışmalarda yer alması bu konumunu göstermektedir.³⁷ Yine Sübkî'nin, meşhur tabakat eserinde onunla ilmi bir sohbet meyanında bir araya geldiğini belirtip ona rü'yetullah, tecelli ve hulûl hakkında

²⁵ Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/313; 8/278.

²⁶ İsmâil Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 2/685; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/458; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/274; Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1444.

²⁷ İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *İzâhü'l-meknûn*, 2/685.

²⁸ Kutbu'd-dünyâ ve'd-dîn Ebû Muhammed Abdullah Muhyiddîn İbnü'l-Arabî el-Endelüsî [Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen el-İsfahânî], *Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-avâid [fevâid]* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.4 EYM 1).

²⁹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, [Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen el-İsfahânî], *Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid*, çev. Ahmed Nazmî (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.7 EYM 1).

³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1744; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/458; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/274; Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1444.

³¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1744.

³² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/893; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/458; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/274; Davud Çelebi Mevsilî, *Kitâbu mahtûtati'l-Mevsil* (Bağdad: Matbaatü'l-Furât, 1346/1927), 154.

³³ Erdebîlî, *er-Risâletü'l-Mekkiyye*, (Nadir Eserler, 297.7 934 H1), 168a, 229b.

³⁴ Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443.

³⁵ Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443; Yûsuf K. Hürî, *el-Mahtûtati'l-Arabiyye el-mevcûd fi mektebeti'l-Câmiati'l-Amirikiyye fi Beyrût* (Beyrut: Câmiatu Beyrut el-Amirikiyye, 1985), 496.

³⁶ Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443.

³⁷ Muhammed Ahmed Dernika, *Mu'cemü'l-müellifine's-süfiyyîn* (Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2006), 238.

sorduğu sualleri ve cevaplarını paylaşması da müellifimizin sūfî kimliğini göstermektedir.³⁸ Yine ilgili kaynaktan geçtiği üzere Muhammed el-Kürevî'nin Abdullah el-İsfahânî'den Şam'da telkin zikri alması da onun bu kimliğini öne çıkarmaktadır. Kürevî, onu selef bakiyesi, ilim ehli, hak, şeriat ve din kutbu şeklinde nitelemekte, ona sorduğu ve aldığı cevabı aktarmaktadır.³⁹

Müellifin sūfî kimliği baskın olsa ve bu hüviyeti ile tanınsa da onun itikada dair telif ettiği eseri kelâm alanında da bir yetkinliğinin bulunduğunu göstermektedir. O, söz konusu eserinde her iki kimliğini yansıtmaktadır. Nitekim eserinin girişinde ilgili akaid esaslarını hem mezhep ulemasından hem de sūfiyyenin ilim ehlinden hareketle açıkladığı yönünde bir ifade kullanması taşıdığı her iki kimliği işaret etmektedir.⁴⁰

Müellif, işte bu akaid eserinde kimi zaman alışlageldik izah tarzını benimseyerek kimi zaman ise oldukça çarpıcı ifadeler kullanarak meselelerin izahını yapmakta ve derinlik içeren tahlillerde bulunmaktadır. Müellifi, klasik kelâmcı tarzından, eserini bilindik akaid/kelâm teliflerinden ayıran husus da tam olarak budur. Ancak onun bu tavrı kimi zaman konuların dağınık şekilde işlenmesi gibi bir sıkıntıyı da beraberinde getirmektedir. Zira müellif, daha önce ele aldığı bir konuya sık sık başka münasebetlerle yeniden dönebilmekte, bu da ilgili görüşlerinin toplanıp aktarılmasını sıkıntılı bir hale getirmektedir.

Müellif taşıdığı mutasavvıf kimliğinden olsa gerek, klasik bir kelâmcıya göre konuyla ilgili alıntılarını da daha yüksek seviyede tutmaktadır. Bu alıntılar, mutlaka tasavvuf ehlinden olmasa da, böylesi bir hususiyet onda dikkat çekmektedir. Öte yandan müellifin Ehl-i sünnet kimliğinde hiçbir şüphe yoksa da Ehl-i beyt ailesinin kimi üyeleri üzerinden sıklıkla nakilde bulunmakta, bunların mantuku üzerinden de görüşünün doğruluğuna dair çıkarımlar yapmaktadır. İşte müellifin sözü edilen hususlar çerçevesinde açıklamalar getirdiği konulardan birisini de kulların fiilleri ve kader meselesi teşkil etmektedir.

Bundan sonra Abdullah el-İsfahânî şeklinde anılacak müellifin meseleye dair yaptığı açıklamalar, konunun bir kısım boyutlarını izah etmek, bunu kimi kez nasihatlerle süslemek ve sohbet havasında aktarmak şeklinde ilerlediği için, açıkçası ilgili ifadelerinden bir başlık oluşturmak klasik bir kelâm eserindeki kadar kolay değildir. Bununla birlikte müellifin penceresinden konunun odak noktalarını fiil ve kader şeklinde tayin edip bunun üzerinden alt başlıklar teşkil etmek mümkün gözükmemektedir.

1. Abdullah el-İsfahânî'de Beşerî Fiiller

İsfahânî, kaza ve kadere iman maddesi altında toplanabilecek olan konuyu işlerken, bunun önemli bir bölümünü kul fiillerine farklı yönleriyle temas eden mevzulara ayırır. Bu noktada beşerî fiillerin oluşumu meyanında onun yaratılma ve kesbedilmesine, cebir ile tefviz arasında bulunmasına ve fiil ile sebep ilişkisine değinir.

1.1. Fiillerin Kesbi ve Yaratılması

İsfahânî, fiillerin kulun kesbi Allah'ın yaratması ile gerçekleştiği şeklindeki görüşünün izahını yapacağı bu bölümde beşerî eylemlerin iki boyutluluğunu bazen halk ve kesb, bazen meşîet ve kesb şeklinde ortaya koyar. Bu bağlamdaki izahlarının içerisine bazen Cebriyye ve

³⁸ Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyyeti 'l-kübrâ*, 2/313.

³⁹ Abdülhay Hasen, *Nüzhetü 'l-havâtir*, 3/272.

⁴⁰ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru 'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 1b.

Mu'tezile'ye dönük muhalefetini izhar eden yorumlar da katar. Fiilin iki boyuta sahip olduğu fikri aynı zamanda ilgili iki mezhebe muhalefet olduğu için bu durum gayet doğal gözükür.

Müellif, daha ilk aşamada konunun başlığını ilâhî kudret ve kul fiillerinin yaratılması şeklinde atarak yaklaşımını açık şekilde ortaya koyar. Konuya kendi bakış açısını teyit ettiğini düşündüğü âyet ve hadisle giriş yapar. Peşi sıra Ehl-i sünnetin beşerî fiillerin Allah tarafından yaratıldığı, kullarca kesbedildiği şeklindeki genel prensibini ifade ederek tarafını daha net bir biçimde belirler. Ardından meseleyi bu kanaati üzerinden aydınlatmaya çalışır.⁴¹

Yaratma ile kesbin farkını kendisine öncelikli mevzu edinen İsfahânî, bunu ortaya koymak için onların izahını yapar. İlkini, bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma; ikincisini, bu yaratmanın organlar üzerinde zuhuruna sebep olma şeklinde açıklar. Daha çok bir tanım mahiyetinde zikrettiği ifadelerde ise yaratmayı; kadîm kudretle fiilleri varlık alanına çıkarmak ve onu hâdis kudret üzerinde ortaya koymak şeklinde tarif eder. Onu tamamlamak için o varlık alanına çıkan yere işaretlerle bunun ilgili fiilleri kesb edenlerin azalarında zuhur ettiğini söyler. Burada kesbi de kadîm kudretin eserinin hâdis kudretin mahallinde zuhur etmesi şeklinde tanımlar.⁴²

Bu izahat neredeyse aynı ifadelerle Necmüddîn et-Tûfî'de de (ö. 716/1316) yer alır.⁴³ Burada Tûfî'nin ilgili tanımları orijinal şekilde mi kaydettiği yahut müellifimizin bu bilgiyi ondan alıp kullanan bir zattan mı iktibas ettiği bilinemediği için İsfahânî'nin, onu doğrudan Tûfî'den istifade ile eserine derç ettiğini kesin şekilde ifade etmek zor ise de bu denli benzerliğin söz konusu ihtimali çok kuvvetli hale getirdiği açıktır.

Öte yandan bu noktada kesbi hâdis kudretle, yaratmayı kadîm kudretle güç yetirilen şey şeklinde tanımlayan Seyfüddîn el-Âmidî de (ö. 631/1233), o ikisini birbirinden ayıran unsurun kudretin kıdemiyeti ve hâdisliği olduğunu teyit eder.⁴⁴ Sa'düddîn et-Teftâzânî ise (ö. 792/1390) kulun kudret ve iradesini fiile yönlendirmesini kesb; Allah'ın bunun akabinde ilgili şeyi var etmesini halk şeklinde niteleyerek daha bilindik bir açıklama getirir.⁴⁵

Zikrettiği tanımları çocuk örneği üzerinden somut hale getiren İsfahânî, onun Allah'ın yaratması, anne-babanın kesbi ile dünyaya geldiğini kaydeder. Yaratıcıyı, varlık kazandıran; kesbedeni (ebeveyni) ise mütesebbib yani sebep/vasıta olan şeklinde niteler. Burada iki varlık arasındaki ilişkiyi netleştirip, insanın ilgili fiili ancak Allah'ın kudreti ile gerçekleştireceğini vurgular. Bunu kudret ile sınırlı tutmayarak iradeye de teşmil eder ve kimsenin ilâhî iradeden bağımsız bir şey dileyemeyeceğini söyler. Onu "*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*"⁴⁶ âyeti üzerinden temellendirir. Müellif bu hususta akli bir gerekçeye de temas ederek, failin, asıl konumda bulunan varlığını bile kendinden kazanamamışken varlığının fer'i konumunda olan fiilin kaynağının elbette kendisi olamayacağını ihsas eder. Nihayet hükmünü en genel şekle büründürür; hayır şer, küfür iman, taat isyan varlık alanındaki her şeyin ilâhî kaza ve kaderin

⁴¹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 22b.

⁴² Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 22b, 24b.

⁴³ Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleyman et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usuliyye*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 19.

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Seyfeddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 223.

⁴⁵ Sa'düddîn Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 58.

⁴⁶ et-Tekvîr 81/29.

neticesi olduğunu belirtir.⁴⁷ Onun burada verdiği hüküm pek çok Ehl-i sünnet kelâmcısının ifadelerinde de kendisine yer bulur.⁴⁸

Müellif bir başka yerde fiilin ilgili iki boyutunu bu kez meşîet ve kesb şeklinde ortaya koyar. Seçtiği bu meşîet ifadesiyle fiilin Allah tarafından yaratılması ile ilâhî irade arasındaki ilişkiyi daha açık hale getirir. İlkini Cenâb-ı Hakk, ikinciye kula izafe ettikten sonra “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”⁴⁹ ve “Kazandıklarının karşılığı olarak”⁵⁰ âyetlerini delil olarak kullanır. Hem irade hem de kesbi kendisine izafe edenin Kaderî; ikisini de kendisinden nefyedenin Cehmî/Cebrî; meşîeti Allah’a, kesbi kula nispet edenin Sünnî olduğunu kaydeder. Yine bu durumu, cebir de tefviz de olmamasının bir yansıması, Allah’ın kulunu kesbe zorlamaması ve iradesini ona bırakmaması şeklinde açıklar. Nihayet kulun kudret ve fiilinin bir yönden mahlûk iken diğer yönden kula ait bir vasıf ve kesb olduğunu ilave eder.⁵¹

Abdülkâhir el-Bağdâdî ise (ö. 429/1037-38) kulun; kesbini yarattığını iddia edenleri Mu’tezilî, onun kesbe güç yetiremeyeceğini, ne fail ne de kâsib olduğunu ileri sürenleri Cebrî, amelini kesb ederken Allah’ın bu kesbi yarattığını savunanları ise Sünnî olarak nitelendirir.⁵² Böylece nispeten farklı ifadelerle o da aynı tasnifi yapmış olur.

İsfahânî’nin ilgili izahına göre fiilin iki boyutu olan yaratma ve kesb yahut ilâhî irade ve kul iradesi aynı zamanda bir yönüyle cebir ve tefvizin de bir araya gelmesi demektir. Yaratma ve ilâhî irade için cebir; kesb ve kul iradesi ise tefviz kısmını oluşturmaktadır. Müellifin bu noktada cebir ve tefvizin olmaması şeklindeki anlayışı, onlardan birinin tek başına bulunmaması, dolayısıyla ikisinden de bir parça olması manasına geldiği için bu, farklı yönleriyle cebir ve tefvizin birleşmesine engel teşkil etmemektedir. O halde kul fiilinin bir boyutuyla yaratılmış, bir veçhesiyle kesb edilmiş olması, aynı zamanda Ehl-i sünnetin, bu hususta kendisini Cebriyye ve Mu’tezile ile simgeleşen mutlak cebir ve mutlak tefviz fikri karşısında konumlandırmasına da aykırılık içermemektedir.

İsfahânî, kul fiilinin Allah tarafından yaratıldığını sadece temellendirmekle yetinmez, bu fikre yöneltilen itirazları da gündemine alır. Bu bağlamda kulun Allah tarafından yaratılan bir fiil karşılığında cezaya duçar olmasının ilâhî kereme yakışmayacağı yönündeki itirazı müellif, ilk aşamada yanlış bir bakış açısı olarak nitelendirir. Ardından bu düşüncesinin gerekçesini açıklar. Ona göre bu yanlış, Allah’ın fiilini kulun fiiline kıyasla anlamaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Bu iddia ve itirazı dile getirenler, kuldaki aynı doğrultuda, sadır olacak ilgili fiile karşılık ona zalim diyecekleri için aynı durumun Allah için de ortaya çıkacağını düşünmektedirler. Halbuki bu anlayış doğru değildir. Zira böylesi bir durumda Allah hakkında zalim ifadesi kullanılamaz. Ona göre bu, fasit bir kıyas çeşididir.⁵³

⁴⁷ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru’l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 22b, 24b.

⁴⁸ Ebü’l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali el-Eş’arî, *el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida’*, tsh. Hamûde Gurabe (y.y.: Matbaatü Mısır, 1955), 49; Ebû Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i’tikadühü ve lâ yecüzü’l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü’l-Ezher li’t-Türâs, 1421/2000), 137, 151; Ebû Bekr Muhammed İbnü’l-Arabî el-Meâfirî, *el-Emedü’l-aksâ fi şerhi esmâillâhi’l-hüsna*, thk. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmed Arrûbî (Beyrut: Dârü’l-Hadîsi’l-Kettâniyye, 1436/2015), 2/76; Taceddîn Muhammed eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, tsh. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1430/2009), 237.

⁴⁹ et-Tekvîr 81/29.

⁵⁰ et-Tevbe 9/82.

⁵¹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru’l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24b.

⁵² Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırakati’n-nâciye minhum*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988), 292.

⁵³ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru’l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 22b-23a.

Müellifin bu izahını şahit âlemlerle gaip âlemin kıyaslanmasının bozukluğu yahut kulun memur konumunda iken Allah'ın âmir mevkiinde bulunması veya kul yaptığından sorumlu iken Cenâb-ı Hakk'ın yaptıklarından mesul olmaması şeklinde özetlemek de mümkündür. Bu anlayış bilindiği üzere Ehl-i sünnetin, özellikle de Eş'arîlerin sıklıkla kendisine atf yaptıkları bir düşüncedir. İşte pek çok Ehl-i sünnet kelâmcısının eserlerinde bulmanın mümkün⁵⁴ olduğu bu anlayış, müellif tarafından da teyit edilmiş olmaktadır.

İsfahânî burada söz konusu bakış açısını yanlış bir kıyas şeklinde nitelemekle işi bırakmaz, ondan kurtulmak için geliştirilmesi gereken tavra da işaret eder. Bunu Ehl-i sünnet inancında ciddi manada karşılığı bulunan zulüm anlayışı ile açıklar. Buna göre kulun varlığı Allah'ın mülkü sahasına girer. Mâlikin ise mülküne dönük her türlü tasarrufu geçerlidir.⁵⁵ Allah'ın adaletine asla hâlel gelmemesi adına çokça kullanılan zulmün ancak başkasının mülkiyetine tasallut yahut onda tasarruf ile ortaya çıkacağı fikri, kaderin izahında önemli bir yer işgal etmektedir. Mu'tezile örneğinde olduğu üzere zulmü sadece ilgili durumla sınırlandırmayanlar varsa da açıkçası Allah'ın dilediğini yapacağına ve kimseye zulmetmeyeceğine dönük naslar Ehl-i sünneti, zulmün oluşumunu ilgili şekilde izaha yöneltmiştir. İşte müellif de bu konuda aynı yolu takip etmiş, zulümden münezzeh olan Allah'ı, zahiren bu sıfatla mevsufmuş gibi algılatan hususun, başka varlık düzeylerinde bulunan insan ile Hak Teâlâ'nın mukayesesinden kaynaklandığını, yanlış kıyastan ise doğru sonucun elde edilemeyeceğini savunmuştur.

Nitekim bu noktada ilâhî fiillere zulüm, çekişme gibi beşerî fiillere ait unsurların izafe edilemeyeceği vurgusunu yapan Kâdî Beyzâvî de (ö. 685/1286) aynı hususa işaret eder. Kula zulüm isnadının, onun mülkiyetindeki eksikliğine bağlayarak meselenin özünü verir.⁵⁶ İsfahânî gibi sûfî kimliği baskın olup da itikadi alanda eser kaleme alan Fadlullah et-Türpüşti de (ö. 661/1363) yine bu konuda insanları yanılgıya düşüren şeyin, ilâhî fiil ve sıfatları, kendi eylem ve nitelikleri gibi algılamaları olduğunu söyleyerek aynı bakış açısını yansıtır.⁵⁷

İsfahânî, yine ilgili itiraza cevap mahiyetinde kulların, yaratılan fiillerle cehennem girmesinin zulüm olmayacağı hususunu temellendirmek için ilâhî isimlerin tecellisine de atf yapar. Allah'ın latîf, yani ihsanla muamele eden bir varlık olduğu gibi kahr, adalet ve intikam sahibi de yüce bir zat olduğunu söyler. O'na nispetle lütuf ve kahrın bir olduğunu, her ikisinin de bir tecellisinin bulunduğunu kaydeder. Bu durumun ise hem müminler ile kâfirlerin, hem de cennet ile cehennem varlığını gerektirdiğini belirtir. İşte Hak Teâlâ'nın, iradesi doğrultusunda, lütuf ve kahrının tecellisi ve gereği olarak, ilgili fiilleri yarattığını ifade eder. Lütfunun başlangıcını ihsanının; kahrının başlangıcını adaletinin bir yansıması olarak sunar. Hem ihsanı hem de adaletinin her türlü eksiklik ve bozukluktan ârî olduğunu ilave eder.⁵⁸

Bu hususta İbnü'l-Arabî de ilâhî isimlerin hükümsüz konumuna düşmesinin, onların işlevsiz kalması, dolayısıyla isimlerinin tesirinin bulunmaması anlamına geleceğini belirtip,

⁵⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 281, 283; Ebü'l-Kâsım Selâm b. Nâsır en-Nisâbüri, *el-Gunye fi'l-keâm*, haz. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 2/983; Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, *el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah et-Tevrâfî (Tanca: Dârü'l-Hadisî'l-Kettâniyye, 1436/2015), 210.

⁵⁵ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23a.

⁵⁶ Kâdî Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-enzâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dârü'l-Cil; Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1411/1991), 200.

⁵⁷ Fadlullah et-Türpüşti, *Türpüşti Risalesi*, çev. Süleyman Kuku (İstanbul: Damra Yayınları, ts.), 77

⁵⁸ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23a.

bu durumu muhal addeder. Bu bağlamda müntakim ile gâfir isminin arasında fark olmadığına işarette hiçbirinin işlevsiz kalmayacağına ve bunların tecellisinin gerekeceğine işaret eder.⁵⁹

İsfahânî bir başka yerde yine yaratılan fiil üzerinden cezalandırmanın sıkıntısı şeklinde ortaya atılan başka bir soruyu paylaşıp onu da cevaplandırır. Bu kez daha çok vakıa üzerinden karşılık verir. Bu doğrultuda Allah'ın yarattığı varlığa da yarattıktan sonra ceza verdiğini hatırlatır. Bu durum normal görüldüğüne göre O'nun, yarattığı fiil üzerinden kuluna verdiği cezanın tuhaf karşılanmaması gerektiği imasında bulunur. Hatta bu ikincisinin daha anlaşılır olduğunu ihsas eder. Burada her ikisini kuşatan genel ölçüyü de zikrederek, aynı zamanda bir âyetin meali olan insanların sorumlu tutulacakken O'nun yaptıklarından sorulmayacağı şeklindeki ilâhî düstura da atıf yapar.⁶⁰ Böylece müellif kulun, yaratılan fiillerinden ötürü cehenneme gitmesinin sıkıntısına; yine kul ile Allah'ın farklı konumları üzerinden cevap vermiş olur. Bu konuda Beyzâvî de aynı âyeti referans göstererek benzer bir tavır sergiler.⁶¹ Teftâzânî ise kabihî yaratmanın değil, işlemenin kötü olduğunu delillendirme babında Allah'ın bütün kabihlerin aslı olan şeytanı yarattığını ifade ile aynı bakış açısını yansıtır.⁶²

İsfahânî, fiilin yaratma ve kesb şeklinde iki boyuta sahip olması anlayışına yönelik doğrudan ortaya atılan itirazı cevaplandığı gibi, yine aynı anlayışa dönük gizli bir itiraza cevap mahiyetinde açıklamalar da getirir. O, burada bir makdura iki kadirin kudretinin taalluk etmeyeceği şeklinde yaratma ve kesb birlikteliğine dönük itirazı özel olarak kaydetmeden ancak zihninde tasarlayarak ona cevap verir. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) ve Seyfuddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği itirazın⁶³ içerdiği durumun imkânını delillendirmek için bir örnek zikreder. Buna göre dükkânın sahibi Amr, onda oturan ise Zeyd'dir. Durum bu iken o dükkâna Zeyd'in dükkânı demek de Amr'ın dükkânı demek de mümkündür. Dükkân, onda oturması itibariyle Zeyd'e, onun sahibi olması boyutuyla Amr'a izafe edilebilir. Zeyd'in orada oturması Amr'ın takdirine göre şekillenir.⁶⁴

Bir makdurun iki kudrete konu olmasını aynı şekilde izah eden Teftâzânî ise bunu bir arazinin yaratma yönünden Allah'a, tasarruf yönünden kula ait olması üzerinden örneklendirir.⁶⁵ Türpüşî ise bir kişinin Allah tarafından yaratılması itibariyle Cenâb-ı Hakk'a, ebeveyninin kesbi ile dünyaya gelmesi boyutuyla anne-babasına izafe edildiğine atıfta bulunur.⁶⁶

İsfahânî, yine bir diğer cevap mahiyetinde neden bir makdura iki kadirin taallukunun caiz olduğu görüşünün açıklamasını yapar. Buna göre bütün işlerin iki ucu da yergiye müstahaktır. İşlerin hayırlısı ortada olandır. Şayet Mu'tezilî anlayıştan hareket edilirse bu, şirki gerektirir. Cebrî anlayışa göre tavır alınır bu da; zulüm, teklifin düşmesi yahut Allah'ın

⁵⁹ Ebû Abdullah Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/70.

⁶⁰ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24a.

⁶¹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 198; *Misbâhu'l-ervâh*, thk. Saîd Fûdih (Amman: Dârü'r-Râzî, 1428/2007), 173.

⁶² Sa'düddîn Mesûd b. Ömer et-Teftazânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keâm*, thk. Abdülkadir Kürdî (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1330/1912), 89.

⁶³ Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950), 188; Ebü'l-Muîn Meymûn en-Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dârü't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 280; Âmidî, *Gâyetü'l-meram*, 214.

⁶⁴ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b.

⁶⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye*, 59.

⁶⁶ Türpüşî, *Türpüşî Risalesi*, 75.

kulları üzerindeki delilinin kesintiye uğraması gibi sonuçlara yol açar.⁶⁷ Bu konuda Teftâzânî de, cebir fikrini, teklifin anlamını yitirmesi, mükâfat ve cezanın terettüp etmemesi üzerinden reddederek benzer gerekçelere dikkat çekmiş olur.⁶⁸

İsfahânî'ye göre bunların hepsi imkânsız olduğuna göre, ilgili sıkıntılardan kurtulmak için kesb anlayışını benimsemek gerekir. İşte bu meselede söz konusu iki uç ortadan kalkınca, geriye sadece inançta orta yol kalır. Buna göre de fiil Allah'ın kudretiyle yaratılmış, kulun kudretiyle kesbedilmiş olur. Müellif bu noktada Kur'an'ın, beşerî fiilleri kimi zaman kullara kimi zaman Allah'a izafe ettiğini hatırlatarak, ilk nispetin kesb, ikincisinin yaratmayı ölçü aldığını kaydeder. Savundukları bu kesb anlayışının, iki delili de (kesb-halk) topladığını ifade ile fikirlerinin Mu'tezile ve Cebriyye karşısında ne kadar güçlü olduğunu ihsas eder.⁶⁹ Müellif bütün bu izahlarıyla, kulun ne Mu'tezile'nin iddia ettiği kadar bağımsız ne de Cebriyye'nin ileri sürdüğü gibi mecbur olduğunu ortaya koyar. Bu fikir bilindiği üzere aynı zamanda Ehl-i sünnetin iki uç düşünce olarak algıladığı ilgili iki yaklaşımın karşıt tezini temsil eder. Bunun güçlü bir savunucusu olan müellif de aynı hususu muhtelif vesilelerle teyitten geri kalmaz.

1.2. Cebir ile Tefvîz Arasında Kul Fiilleri

İsfahânî, kul fiilinin iki boyutluluğuna dönük izahlarında zaman zaman işin içerisine Cebriyye ve Mu'tezile'yi dâhil etse de bazen onlara dönük muhalefetini yahut mutlak cebir ve mutlak tefviz düşüncesine karşıtlığını müstakil biçimde de ortaya koyar. Buna bağlı olarak fiilin ne mutlak cebir ne mutlak tefviz fikri doğrultusunda şekillendiğine dönük açıklamalar getirir. Bu izahlarının bir kısmını ifadelerinin, açık bir cebri çağrıştırdığı yerlerde yapar ve bu doğrultuda ilgili izahatının, insanın mutlak cebir altında olduğu, hiçbir şekilde bir iradesinin bulunmadığı anlamına gelmediğini belirtir. Ancak cebir olmadığını ifade ettiği yerlerde çoğu kez, tamamen tefviz de olmadığı yönünde ikazlar yapmaktan da geri durmaz. O bu tavrını, kulun mutlak serbestliğinin olmadığı fikrini temellendirdiği kimi yerlerde de sürdürür. Bu kez kulun cebir altında olmasının, serbestliği bulunmadığı anlamına gelmediğini söyler. Böylece meseleleri çoğu kez mutlak cebir mutlak tefviz arasında konumlandırmış olur. Müellif kimi zaman ise fiillerde belirleyici olanın kulun seçimi olduğu şeklinde anlaşılabilir açıklamalar da getirir. Bu durumda artık iş, müellifin yorumlarını uzlaştırmaya kalır.

Sözü edilen çerçevede fikir bildiren müellif cebrin olmadığına dönük açıklama getirdiği bir yerde insanın fiilinin, iradesinin; iradesinin ise Allah'ın meşîetinin fer'i olduğunu söyler. Bu durumda kulun aslında mecbur iken, fer'de mecbur olmadığını kaydeder. Bunun da, fiil ve terkin, hareket ve sükûnun kabulü hususunda bir cebir varken, hareket ve sükûnun, fiil ve terkin kullanımı hususunda bir cebir olmadığı anlamına geldiğini söyler.⁷⁰ Bu ifade ile kişinin bir şeyi yapma yahut terk etme hususunda baskılanmadığını belirtmiş olur.

Müellif burada cebrin oluşması için kulun, fiilini, iradesine aykırı şekilde gerçekleştirmesi gerektiğini beyan ile onun fiilinde hiçbir şekilde iradesi bulunmadığı gibi bir ifadenin neden kullanılamayacağını da izahını yapmış olur. Müellifin bu yaklaşımı, Allah'ın, kulun iradesinin, bir şeyi yapma ve terk hususunda, kendi iradesine muvafık kıldığı yönünde

⁶⁷ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b.

⁶⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*, 58.

⁶⁹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b-26a.

⁷⁰ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23a.

bir ifade kullanmasına engel teşkil etmez. Ona göre bu iş, tam da, kulun iki durum arasında bir yerde bulunması, yani asılda mecbur olma; fer'de mecbur olmaması anlamına gelir.⁷¹

Müellifin bu izahından anlaşıldığı kadarıyla kul, fiilini ortaya koyma aşamasındaki seçimlerini, kendisi yaptığı için, Cebriyye'nin iddia ettiği gibi bir cebirden bahsedilemez. Bu görüş; Eş'ariyye'nin, kul, fiilini özgürce yaptığının bilincinde, bir hürriyetinin bulunduğu ayırda olduğu için mecbur değildir şeklindeki anlayışından izler taşımaktadır. Yani kulun yaptığı iş, aynı zamanda beğendiği ve gönüllü şekilde gerçekleştirdiği bir iştir. Bu boyutu ile kulun fiilini cebir ile yaptığı ileri sürülemez. Ancak kâinattaki hiçbir varlık ve fiil, Allah'a rağmen ortaya çıkmayacağı için, kulun fiili de bir boyutu ile cebirden payını almaktadır.

Müellif bir başka yerde ise cebrin olmadığını temellendirirken daha farklı bir izah geliştirir. Bu doğrultuda kulun, cansız varlıklar gibi mecbur varlık konumunda olmamasını, insana emir ve nehyin gelmesi, va'd ve va'dde bulunulması, bu doğrultuda fiil öncesinde emredilen ve nehyedilen; fiil sonrasında ise mükâfata nail veya cezaya duçar bir kişi mevkiinde olması ile temellendirir. Kendisinin bir fiili olmadığını iddia eden Cebri'nin emir ve nehiy hakikatini yıkılmış, gayret ve kesbi darmadağın etmiş, emreden ve yasaklayana hata yüklemiş, bir işi yapma yahut terk noktasında kendisini mazur konuma getirmiş olacağını belirtir.⁷²

Müellif bir başka yerde bu kez kulun yoğun şekilde cebir altında olduğunu hissettiren bir açıklama yapar. Burada kulun irade ve kudretinin Allah'ın irade ve kudretine bağımlılığını ortaya koyar. Bunları her ne kadar doğrudan kendi görüşü şeklinde değil, Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin (ö. 320/932'den sonra) “*yaratma da emir de Allah'a aittir*”⁷³ âyeti hakkındaki bir açıklamasını şerh kabilinden zikretse de, hem onu paylaşıp izah etmesi hem de buna bir itiraz getirmemesi onun da aynı fikre katıldığını hissetmektedir. Vâsıtî'ye göre yaratma, var etme; emir ise itlak/serbest bırakma demektir. Allah, kulun azalarını serbest bırakmadığında onların bir şeye muvafakatleri de muhalefetleri de söz konusu olamaz. İşte bu ifadeleri şerh eden İsfahânî'ye göre kulun yaratmayı engelleme gücü olmadığı gibi, Allah'ın işlenmesine imkân tanıdığı işler dışında fiil gerçekleştirmeye kudreti de yoktur. Allah kulun organlarında emrine uymasını sağlayacak kudreti yaratmadıkça o, emre muvafakat edemez. Allah, kulun azalarının taat hususunda muvafakat edememesini dilediğinde, ona bunun için bir kudret yaratmaz. Dolayısıyla kulun muvafakati de muhalefeti de, sadece Allah'ın onun için takdir ettiğine göre gerçekleşir. Buna “emr-i itlak ve ikdâr/serbest bırakma ve güç verme” denilir. Kulun bu hususta ihtiyarı yoktur. Bu, kulun Allah'a delil olarak kullanabileceği bir iş de değildir. Zira Allah, teklif vasıtası ile kullarına karşı hüccete sahip olmuştur. Dilediğini yapar, dilediğine hükmeder.⁷⁴ Her ne kadar farklı bağlamda da olsa Cüveynî de, Allah, makdurun vukuunu dilemese kulunu onu gerçekleştirmeye kadir kılmaz, onun için o işin gerçekleşme sebeplerini hazır hale getirmezd, ifadelerini kullanarak bir yönüyle benzer vurguda bulunmuş olur.⁷⁵

⁷¹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23a-23b.

⁷² Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 27b.

⁷³ el-Arâf 7/54.

⁷⁴ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 27b-28a. Müellifimiz, Vâsıtî'nin ilgili ifadelerini, kendisi gibi mutasavvif bir kelâmcı olan Kelâbâzî'den almış olmalıdır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 46.

⁷⁵ Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992), 48.

İsfahânî bir başka yerde yine cebir hissettiren bir açıklama daha getirir. Bunu Mu'tezile'nin hidayet ve dalaleti tamamen kula izafe edip, Allah'ın kulu doğru yola erdirmesi gibi bir durum olmadığı, sapkınlığın tamamen kul tercihleri üzerinden şekillendiği görüşüne cevap verdiği yerde yapar. Burada kulların irade ve kesblerinin, ilâhî iradenin ma'lûlü pozisyonunda olduğunu, ma'lûlün ma'lûlünün de yine ma'lûl olacağını belirtir. Ma'lûlün ma'lûlü ile ayette söz konusu edilen körlüğü doğru yola tercih etmeyi⁷⁶ kasteder. Bu noktada görüşünü teyit makamında “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”⁷⁷ âyetini referans gösterir.⁷⁸

Böylece genel anlamda kulun iradesinin, ilâhî iradeye göre teşekkül ettiğini, kulun iradesiyle ortaya koyduğu işin de bu manada ilâhî iradenin neticesi olduğunu savunmuş olur. Bunun ise bir şekilde cebir içerdiği açıktır. Nitekim Teftâzânî de mezkûr son ilâhî kelâma; kula meşîet izafe eden âyetlerden tamamen özgürlük anlamı çıkarılmasına cevap mahiyetinde atıfta bulunur ve sonuç itibariyle kulun iradesinin de ilâhî meşîete bağlı olduğunu savunur.⁷⁹

İsfahânî, bir başka yerde ise aslında meselenin kulun serbestliğine dayandığı şeklinde yorumlanabilecek bir görüş paylaşır. Konuya Allah'ın ilminin ezeli olduğu ifadeleriyle başladıktan sonra kaderin kulun seçimine göre şekillendiğini ihsas eden bir dil geliştirir. İlâhî kazanın, ilâhî ilimden sonra, kulun ihtiyarının da, bu kazadan sonra olduğunu söyler. Burada önce ilim sonra ona muvafık şekilde kaza, ardından da bu kaza ve ilme uygun olarak kulun ihtiyarının ortaya çıktığını belirtir. Ona göre Allah mümin kulunun imanı sevip isteyeceğini küfürden nefret edip dilemeyeceğini bilmiş, bu şekilde onun imanını yazmıştır. Bu, kâfir için ise tam da aksi istikametten gerçekleşmiş, bu şekilde Allah onun için de küfrü yaratmıştır.⁸⁰

Allah mümin ve kâfir olacak kulu yaratmış, onların her ikisi de ilâhî ilim ve kazaya uygun surette seçimlerde bulunmuştur. İşte bu şekilde kulun seçimi ve ilâhî kaza O'nun ezeli ilmine muvafık şekilde gerçekleşmiştir. Bu durumda Allah'ın imanını yazdığı (kazâ) kişi, kendi ihtiyarıyla imanı seçmiştir. Küfür de aynı konumdadır. Buna göre ne kâfir ne müminin bulunduğu vaziyetin aksini istediği halde Allah'ın onları küfre ve imana zorladığını söyleme hakkı yoktur. Mümin imanı istediği gibi Allah da onun için imanı dilemiş, yine kâfir de küfrü istemesiyle Cenâb-ı Hak onun için de bunu dilemiştir.⁸¹

Müellifin dile getirdiği bu hükmü, hem sûfi hem kelâmcı müelliflerin ifadelerinde de bulmak mümkündür. Nitekim İbnü'l-Arabî de Allah'ın eşyadaki hükmünün ilmine göre, ilminin de malumatın bulunacağı hale göre şekillendiğini belirtir.⁸² Bir başka yerde Allah'ın eşyayı ilmine göre varlık sahasına çıkardığını teyit eder.⁸³ Yine Teftâzânî de Allah'ın kâfir ve fasık için küfrü ve fıska dilemesini, onların ilgili iki durumu istemeleri üzerinden açıklar. Onların kendi ihtiyarları ile bunları seçeceklerini bildiğini ilave eder.⁸⁴ Yine Beyâzîzâde de

⁷⁶ Fussilet 41/17.

⁷⁷ et-Tekvîr 81/29.

⁷⁸ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28b-29a.

⁷⁹ Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keâm*, 90.

⁸⁰ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28a.

⁸¹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28a.

⁸² Ebû Abdullah Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebü'l-A'la el-Afifi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1365/1946), 1/131.

⁸³ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/309.

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*, 57.

(ö. 1098/1687) Allah'ın kâfir için İslâm'ı değil küfrü dilmemesini, ezelde kâfirin iradesini kötüye yönlendireceğini bilmesi ile gerekçelendirerek aynı hususa işaret eder.⁸⁵

İsfahânî, bütün bunların cebir olmadığını ifade ile çizdiği tablonun neticesini verir. Bu hükmünü teyit için; birinin, bir şahsın dilediği şeyi, onun için dilemesinin cebir olmayacağını ifade eder. Şayet bir Mu'tezilî, kul fiillerini, ilâhî kaza ve iradeye tâbi kılmanın cebir olacağı yönünde bir itiraza kalkışırsa, onları ilâhî ilim üzerinden susturacaklarını söyler. Bunu da onların da fiillerin ilâhî ilim doğrultusunda gerçekleştiğine dönük kabulleri ile açıklar.⁸⁶

Müellif, burada ilâhî ilim üzerinden kulun seçimleri için serbestlik ortamı oluştursa da, bu ifadelerini metin içerisinde yer yer kişiye cebir altında olduğunu hissettirir şekilde yaptığı açıklamalar ile birlikte değerlendirmek gerekir. Bu durumda onun aslında ne saf cebir ne saf serbestlik görüşünü savunduğu ortaya çıkmaktadır. Müellifin kulun fiillerine dönük cebrin varlığını daha çok ilâhî irade ile kul iradesi arasındaki ilişkiyi izah sadedinde ortaya koyduğu görülmektedir. Bu tür açıklamalarında meseleyi daha evveline, yani ilâhî ilme dayandırmayıp sadece irade boyutu üzerinden izah ettiğinde zahiren bir cebir doğmaktadır. Ancak burada o ilâhî iradenin tamamen şaşmaz konumda bulunan ilmine göre şekillendiği hesaba katıldığında kul, nihai planda fiillerini, sonrasında ilâhî iradenin de taalluk edeceği şekilde kendi iradesine göre ortaya koymuş olmaktadır.

Aslında konuya, sadece kulun fiilini Allah'ın bilmesi üzerinden bakıldığında cebrin kalkacağını söylemek gayet tabiidir. Nitekim İslâm düşüncesinde tefvizin en büyük taraftarı olan Mu'tezile'nin öncü kelâmcılarından Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025), taalluk ettikleri husus (haber verilen, bilinen) itibara alındığında haberin de ilmin de bir tesiri olmadığı, ilmin malumu gerektirmesiyle malumun ilmi gerektirmesi arasında fark bulunmadığı şeklindeki ifadeleri,⁸⁷ Allah'ın bilgisinin kulu, yaptığı eylemde mecbur konumuna getirmedini açıkça göstermektedir. Yine özgürlükçü bir anlayışa sahip olan Mâtürîdiyye'ye mensup âlimlerden Beyâzîzâde'nin ilmin, malum konumunda bulunan küfrün yaratılmasına tesiri bulunmadığı yönündeki ifadeleri de aynı hususa delalet etmektedir.⁸⁸

Abdullah el-İsfahânî, beşerî fiilin cebir ile tefviz arasında bulunduğu yahut safi cebir olmadığı fikrini temellendirirken kimi zaman bir kısım alıntılara da başvurur. Bu doğrultuda Allah'a zorla itaat olunmayacağı, O'na hükümler kurularak isyan edilemeyeceği, kulların ilâhî hâkimiyetten uzak kalmayacağı içeriğindeki bir ifadeyi Hz. Peygamber'in torunu Hasan b. Ali'ye izafe ile paylaşır. Bu ifadeleri, Cebriyye'nin iddia ettiği gibi bir cebrin bulunmadığı şeklinde yorumlar. Adı anılan mezhebin savunusu doğru olsa zorla itaatin gerçekleşmiş olacağını, halbuki dinde ikrahın bulunmadığını söyler. Bunu da ikraha başvuranın çoğu kez muhtaç bir varlık olması ile açıklar. Böylece dinin sahibi için bir acizliğin söz konusu olamayacağını ihsas ile Allah'ı bundan tenzih eder.⁸⁹ Cüveynî de bu acizlik ve eksikliğe atıf

⁸⁵ Kemâlüddin Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yûsuf Abdürrezzâk (Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004), 163.

⁸⁶ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28a.

⁸⁷ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerkür (Kahire: Dârü't-Türâs, 1368/1966), 171.

⁸⁸ Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm*, 163.

⁸⁹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b.

ile onu Allah'tan nefyeder.⁹⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise bu görüşü Allah'ı, sefih ve zalim konumuna getirecek olması üzerinden reddeder.⁹¹ Türpüşti de mutlak cebirin varlığına karşın teklifin gerçekleşmesinin boş ve abes bir iş olacağı bağlamında ilgili anlayışa tepki gösterir.⁹²

İsfahânî, mutlak cebirin yanı sıra mutlak tefvize de karşı çıktığı için ilgili pasajı Mu'tezile'ye muhalefet olarak da yorumlar. Mutlak tefvizin olmasının imkânsızlığını; ilgili durumda kişinin, isyanında Allah'a galebe çalacak ve ilâhî iradeye aykırı şekilde fail mevkiine gelecek olması ile açıklar. Yine Allah'ın böyle bir durumdan yüce olduğunu ifade eder.⁹³ Ekmelüddîn el-Bâbertî de (ö. 786/ 1384) O'nun mülkünde dilediği olmayan, dilemediği gerçekleşen bir varlık konumuna gelmesinin acizetine delalet edeceğini ifade ile bu durumu reddeder.⁹⁴

İsfahânî, Hasan b. Ali'den yaptığı alıntındaki ifadenin üçüncü hükmünü de teyit eder. Bu manada Allah'ın, kullarını kendi egemenliğinden boşa çıkarması, onları teklif, mükâfat ve cezadan uzak tutması gibi bir durumun da söz konusu olamayacağını belirtir. Nihayet her üç vaziyetin de düşünülemeyeceğini ifade ederek O'nun ikraha başvurmasını da O'na galebe çalınmasını da ihmale düşmesini de devre dışı bırakır. Bunu en genel ifadesiyle zorlayanın zalim; galebe olunanın aciz; ihmalkârın gafil olacak olması ile açıklar. Söz konusu vasıfların Allah hakkında düşünülemeyeceğini ihsas ile O'nu bütün bu durumlardan tenzih eder. Müellif aynı perspektifle konunun izahına devam ederken bir ikrah ve zorlama ile itaatkâr yahut isyankâr olanın, kendi ihtiyarı ile muti ve asi olmayacağını da kaydeder.⁹⁵

Müellifin izahından anlaşıldığına göre o, burada sözünü ettiği her üç sıkıntıdan birden kurtulmanın yolunu cebir ve tefviz arasında bulunulmasında görmektedir. Diğer ifadesiyle ne tamamen cebir ne tamamen tefvize değil, her ikisinden de bir parçaya yer vererek orta bir yol takip etmeye çalışmaktadır. Onun burada gündeme getirdiği üçüncü seçenek ile Mu'tezile'nin herhangi bir sıkıntısı yoksa da, her ne kadar kabul etmese dahi Cebriyye'nin bir probleminin olacağı, en azından teklifin meşruiyetini temellendirilmede zorlanacağı açıktır.

1.3. Fiil ve Sebep İlişkisi

İsfahânî, kader hususunda Cebriyye'nin iddia ettiği gibi cebir, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi serbestlik olmadığını beyan için zaman zaman farklı vesilelerle fiillerin nasıl gerçekleştiğine dönük izahlar da geliştirir. Bu açıklamalarında sebebin etkinliğini, fiillerde tam bir cebir ve tam bir tefvizin gerçekleşmesine engel bir husus haline getirir. Konuyla ilgili izahını kimi zaman âlemdeki sebepler zinciri, kimi zaman ise doğrudan kulun fiili ile sebep arasındaki ilişki meyanında ortaya koyar. Aslında bu izahları fiilin mutlak cebir ve tefviz arasında bulunduğu başlığı altında ele almak mümkünse de müellif, fiil sebep ilişkisine ayrı bir önem verdiği için bu konuya özel başlık açmak daha uygun gözükmektedir.

Müellif, sebepler zincirine dönük bir izahına fiildeki yaratma ve kesb boyutunu ortaya koyduktan sonra hem fiildeki çift kutupluluğun nedenini açıklama hem de ilâhî hükümlerliliği

⁹⁰ Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Luma'ü'l-edille fî kavâ'id-i 'Akâidi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987), 111.

⁹¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Kitabü't-temhîd*, 279; *Bahrü'l-keîlâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih Ferfûr (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2. Basım, 1421/2000), 146.

⁹² Türpüşti, *Türpüşti Risalesi*, 73.

⁹³ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b.

⁹⁴ Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvi*, thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr ([Beyrut]: Dâri'l-Beyrûtî, 1430/2009), 50.

⁹⁵ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b.

teyit aşamasında yer verir. İlkiyle alakalı olarak Allah'ın bir hikmet üzere âlemi yaratıp onda sebepler, araçlar ve aletler üzerinden düzen kurduğunu belirtir. O'nun her şeyi diğer bir şeye bağladığını söyler. Böylece âlemdeki sebepler zincirine işaret eder. Ancak peşi sıra bir yanlış zanna düşülmemesini hatırlatırcasına her şeyin O'ndan, her şeyin O'nun ile olduğu uyarısında bulunur. Bu hususu daha güçlü şekilde vurgulamak için okuyucuyu uyarır. Kimsenin hiçbir şeye müstakil şekilde varlık verme anlayışına kapılmaması, tefekkürünü ve konuya bakışını dar tutmaması gerektiğini belirtir. Hiçbir fiilin hiçbir varlığın Hak Teâlâ'nın bağışından başka bir şey olmadığını, bu şuura erenin Allah'ın rububiyetine halel getirmeyeceğini söyler.⁹⁶

Müellif, bu izahıyla kelâmda genel anlamda sebeplerin sadece vasıta olduğuna dönük açıklamaları teyit etmiş olsa da, buna ayrıca daha lahuti bir hava da katmaktadır. Zira o, kişiye sadece kâinattaki düzen işleyişini Allah'tan bilmeyi değil, kendisine ait olduğunu düşündüğü güzelliklerin, varlığının ve fiillerinin de ilâhî ihsan olduğunu hatırlatmaktadır. Bu vurgunun klasik kelâm eserlerinde bu denli güçlü şekilde kendisine yer bulmadığı düşünüldüğünde, müellifin bu ifadelerini, tasavvufi kimliğinin de bir yansıması olarak kabul etmek gerekir. Açıkçası tasavvuf literatüründe ortaya konulan tevekkül anlayışında sebeplere güvenmeme maddesinin öne çıkarılması da söz konusu kesişmeyi gözler önüne sermektedir.⁹⁷

Nitekim müellif, kulun fiilleri ile ulaşacağı mükâfat yahut uğrayacağı azap arasındaki ilişkiyi açıklarken tam da bu anlayışına uygun bir dil geliştirir. Kulun fiillerinin, doğrudan tek sebep olarak onun cennetlik cehennemlik olmasını gerektirmediğini ve etkin güç olmadığını, sadece cennetlik ve cehennemlik olmasının alameti mevkiinde bulunduğunu söyler. Allah'ın mükâfatının ilâhî ihsan; azabının ilâhî adalet olduğunu belirtir. İlâhî rıza ve öfkenin kadîm olduğunu, bu ikisinin, kulun fiillerinden ötürü değişime konu olamayacağını kaydeder. Bunu da hâdisin kadîme etki edemeyecek olması ile izah eder.⁹⁸

Bu konuda müellif gibi sūfî ve kelâmcı olan Abdülkerîm el-Kuşeyrî de (ö. 465/ 1072) taat ve günahın mükâfat ve cezanın illeti değil alameti olduğunu zikreder. Allah'ın mülkünde dilediğini yapacağını vurgular.⁹⁹ Beyzâvî de yine amellerin alamet mevkiinde olduğunu, bunlara mükâfat ve ceza terettüp etmesinin, zorunluk türünden değil, bir nişan kabilinden olduğunu kaydeder.¹⁰⁰ Gazzâlî ise her ne kadar bağlamı farklı olsa da kulların itaatine Allah'ın, mükâfat ile karşılık vermesinin zorunlu olmadığını ifade ile benzer bir anlayış ortaya koyar.¹⁰¹

İsfahânî, bir başka yerde ise ilâhî ve beşerî iradeyi sebep konumuna getirip onların fiilin gerçekleşmesindeki rolüne dikkat çeker. Kaderin cereyan şeklini izah aşamasında kendi anlayışı doğrultusunda işin hakikatini ortaya koyduğu bir yerde buna atıfta bulunur. Ona göre Allah, kulundan bir fiili yapmasını dilediğinde, bu meşîetine uygun şekilde o fiil için kulun azalarında bir irade yaratır. “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”¹⁰² âyeti de bu manayı taşır. O halde kul fiilinin gerçekleşmesinde Allah'ın meşîeti etkin sebep; kulun iradesi ise mukarin

⁹⁶ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24a-24b.

⁹⁷ Mustafa Ünverdi, “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/1 (2020), 183.

⁹⁸ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23a.

⁹⁹ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, “el-Lüma' fi'l-itikâd”, *Selâsü resâil fi'l-itikâd*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 170.

¹⁰⁰ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 199.

¹⁰¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 116.

¹⁰² et-Tekvîr 81/29.

sebeptir. Mu'tezilî, fiile yakınlığından ötürü mukarin sebebi; Cebrî ise etkinliğinden ötürü müessir sebebi esas almıştır. Kuldun bir fiil ancak, ilâhî irade ile birleştiğinde ortaya çıkar. Bu yüzden kulun, kimi zaman bir fiili yapmak isteyip bunun için çaba gösterdiği halde onun gerçekleşmemesi; yine bir işin vukuunu istemeyip ondan kaçındığı halde gerçekleşmesi gibi manzaralar görülür. Bundan fiilde müessir/etkin olanın kulun kendisi olmadığı ortaya çıkar. O, sadece Allah'ın, onun üzerindeki delilini ikmal etmesine bir vasıtaadır.¹⁰³

Aynı konuda Teftâzânî, yakın unsurların/mebâdî ihtiyara, uzak unsurların zorunluluğa işaret ettiğini, doğrusunun ise ne cebir ne tefviz ikisi arasında bir hal olduğunu söyleyerek İsfahânî'nin izahlarını başka bir yönden teyit eder. Nitekim Teftâzânî bu kanaatini insanın muhtar görünümünde muzdar olduğu şeklinde neticelendirerek aynı fikri desteklemiş olur.¹⁰⁴

İsfahânî, kulun fiildeki mukarin sebeplilik konumunu ifadeden sonra bu sebebin iki kısmına da atıf yapar. Ona göre kulda, hem ızdırarî hem de ihtiyarî sebepten bahsetmek mümkündür. İlkinde; kişinin kendisini harekete yönlendireni/dâîyi hatırlıktan uzak tutamaması örnek verilebilir. Titreyen kişinin hareketi ile bilinçli hareket edenin hareketi arasındaki farkı hissetmesi ise ondaki ihtiyarî sebebin örneğidir. Bu iki sebebin yönü her ne ise ona göre fiil, ona nispet olunur veyahut olunmaz. Müellif bu noktada “Onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı”¹⁰⁵ ve “Onlarla savaşın ki, Allah onlara sizin ellerinizle azap etsin”¹⁰⁶ âyetlerini paylaşarak bir fiilin kimi zaman kula, kim zaman Allah'a izafe edildiğini hatırlatır.¹⁰⁷

Müellif, fiilin doğrudan sebep üzerinden gerçekleştiği düşüncesini ise, ilgili hadisın yorumu üzerinden ortaya koyar. Hz. Peygamber'in “Çalışınız. Herkes ne için yaratıldıysa ona o kolaylaştırılır”¹⁰⁸ ifadesini bu çerçevede değerlendirir. Kendisine saadet takdir olunan kişiye bunun sebepleri ile takdir olunduğunu, ona ilgili sebepler yani amellerin kolaylaştırıldığını kaydeder. Kendisine şekavet takdir olunan kimseye de; yine bunun sebebi yani (salih) ameli işleme hususundaki tembelliğinin takdir olunduğunu belirtir. Bazen onun bu tembelliğinin sebebinin zihninde yer eden “cennetlik isem amele ihtiyacım yok, cehennemlik isem, amelin bana faydası yok” gibi bir düşünce olacağını söyler. Bu düşünceyi cehalet olarak niteleyen müellif, bu durumu; kişinin eğer cennetlik ise bunun; ilim ve amel yönünden saadet sebepleri kendisine bahşedildiğinden kaynaklanacağını fark etmemesi üzerinden açıklar. Bu sebepler kendisine kolaylaştırılmamış ve bahşedilmemişse bunun şakîlik alameti olacağını ekler.¹⁰⁹

Müellif, eserinin ilerleyen bölümlerinde yine bir vesileyle bu kez önce genel çerçevede ilâhî fiiller arasındaki sebepler ilişkisine dair bazı açıklamalar getirir. Peşi sıra bu mukaddime tarzındaki açıklamalarını takiben meseleyi kaderle, kulun cennetlik ve cehennemlik olması ile bağlantılı şekle sokar. Ona göre ilâhî fiillerin bir kısmı ötekine sebep yani şart mevkiindedir. Arazın belirmesi için cisim; ilmin oluşması için hayat; iradenin bulunması için ise ilim şarttır.

¹⁰³ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25a-25b.

¹⁰⁴ Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantuk ve'l-keîâm*, 90.

¹⁰⁵ el-Enfâl 8/75.

¹⁰⁶ et-Tevbe 9/14.

¹⁰⁷ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b.

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Kader”, 2; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Kader”, 9; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Sünnet”, 17.

¹⁰⁹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 26a.

Bunların hepsi de Allah'ın fiilleridir. Müellif bu ifadesinin tevhide aykırı surette yorumlanmaması için özel bir açıklamaya da yer verir. Bu sebep/şart ilişkisinin, ilâhî fiillerin birinin diğerini var etmesi değil, sadece birinin ötekinin oluşma şartını hazırlaması şeklinde anlamak gerektiğini belirtir. Olaya böyle bakıldığında tevhid mevkiine ulaşılacağını söyler.¹¹⁰

Müellif konuyu bu aşamaya getirdikten sonra meseleyi kul fiilinin ceza ve mükâfata sebep olması üzerinden ilerletir. Allah'ın, kullarına amel etmeleri, aksi halde cezaya duçar olacakları şeklindeki hitabının; korku patlamasına, bu korkunun şehvetin terki ve dünyadan yüz çevrilmesine, bunun ise Allah'a yakın olunmasına sebep olacağını kaydeder. Bu noktada Hak Teâlâ'nın sebepleri, sebep haline getiren, onları yaratan, tezyin eden varlık olduğuna işaret eder. İşte ezelde kendisine saadet tayin edilen kişiye, bu sebeplerin kolaylaştırılacağını, silsile halinde bu sebeplerin onu cennete kavuşturacağını zikreder. Bu aşamada daha önce Hz. Peygamber'in hadisi olarak paylaşmış olduğu “Çalışınız. Herkes ne için yaratıldıysa ona o kolaylaştırılır”¹¹¹ ifadelerinin bu manaya geldiğini söyler.¹¹² Aynı bağlamda Gazzâlî de kişiye düşen işin Allah'ın sevdiği şeylere ulaşmak için, buna sebep kıldığı işlere sarılmak olup bu sebepleri terkin O'nun sevdiklerine ve rızasına muhalefet olacağını kaydeder.¹¹³

İsfahânî aynı hususu kötü akıbet ehli üzerinden de ortaya koyar. Kişinin, Allah'ın, resulün ve ulemanın sözlerini dinlememesinin; gerçeği bilmemesine, bu cehaletinin; korku duymamasına, korkmamasının; takva ehli olmamasına, bu durumunun; dünyaya meyilden vazgeçmemesine, bu eğiliminin; şeytanın hizbi içerisinde kalmasına, bunun ise; cehenneme girmesine sebep olacağını kaydeder. İşte bu şekilde cennete sevk edilenlerin de cehenneme atılanların da bu konularının ilgili sebepler zinciriyle belirlendiğini söyler. Burada müellif, cehenneme sevki sebepler üzerinden aktarsa da, her zaman yaptığı gibi onu ilâhî kahır olarak nitelemekten de geri durmaz. Tek kahhar ve kadir olanın Hak Teâlâ olduğunu vurgular.¹¹⁴

Müellifin bu izahındaki son vurgusundan aslında ne kadar sebepler zincirine atif yapsa da sonunda işi Hak Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının tecellisine bağladığı anlaşılmaktadır. Bu, bir yönüyle Allah'ı etkin güç olarak görmenin de bir dışavurumudur. Bu noktada sebepler çift yönlü vasıta olmaktadır. Bunlar hem âlemin işleyişi hem de beşerî fiillerin gerçekleşmesinde vesile konumunu taşımaktadır. Sebepler bu ikinci boyutuyla kulun cennetlik ve cehennemlik olmasında etkin olmakta, Allah kulları için dilediğini bunlar üzerinden gerçekleştirmektedir.

2. Abdullah el-İsfahânî'de Kaza ve Kader

İsfahânî kaza ve kader konusunu işlerken onun belki de en önemli kısmını teşkil eden beşerî fiillerin gerçekleşme şeklini incelediği gibi, bu iki kavram özelinde onların anlamları, hükmü, aralarındaki ilişki, ayırım noktaları, konuyla ilgili delillerin farklılık bildirmesi ve kaderin sırrı gibi meseleleri de ele alır. Onlarla ilgili çeşitli vesilelerle açıklamalar getirir.

Müellif kaderle ilgili mevzuların bir bölümünü bizzat kendisi onun temel meseleleri olarak niteler. Bu noktada önce Allah'ın bir kaderi olduğu hususunda, Kur'an ve sünnetten kesinlik bildiren deliller olduğu gibi aynı doğrultuda sahâbenin icmâi, selef ve halefin yetkin simalarının görüşleri bulunduğunu söyler. Hemen ardından kaderin tanımı, hükmü, insanların

¹¹⁰ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28b.

¹¹¹ Buhârî, “Kader”, 2; Müslim, “Kader”, 9; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17.

¹¹² Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28b.

¹¹³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kitâbü'l-Erbâin fi usûli'd-dîn fi'l-akâid ve esrâri'l-ibâdât ve'l-ahlâk*, thk. Abdullah Abdülhamîd Urvânî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1424/2003), 263.

¹¹⁴ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28b.

onunla ilgili ihtilafları, mevzua dair delillerin farklılık bildirmesi ve onun sırrını keşf gibi konulara yer vermenin mümkün olduğunu kaydeder. Burada onlara dair kısaca fikrini beyanla izahını bitirse de bunu konuyu incelediği bölümün farklı yerlerine dağıtarak detaylandırır.¹¹⁵

2.1. Kaza ve Kaderin Tanımı

Müellifin hayrıyla şerriyle iman edilmesini inanç esaslarından saydığı kaza ve kader¹¹⁶ hakkında getirdiği tanımlar yahut onların tavsifi sadedinde yaptığı açıklamalar görece olarak birbirinden farklılık arz eder. Bunlardan birinde kaderin, kâdirin fiilinden mukadder şekilde sadır olan şeyin ismi; kazanın ise yaratma olduğunu söyler. Burada kaza kelimesinin ilgili anlamda kullanıldığı ayete atıf yapar.¹¹⁷ Müellif kaderin tanımını bir başka yerde daha önce zikrettiği yaratma tarifiyle aynı şekilde kaydeder. Yani kadere fiillerin kadîm kudretle yaratılması ve bu kudretin hâdis kudret yani kesb edenlerin azaları üzerinde icrada bulunması anlamı verir. Kaderin hükmünü ise; Allah'ın kaderinin fiilî olarak gereğinin gerçekleşmesine dönük kesinlik ve kulun bundan etkilenmesinin zorunluluğu şeklinde açıklar.¹¹⁸

Müellif, bir başka yerde kaza ve kaderin izahını bu kez daha farklı bir şekilde yapar. Kaza ve kaderin, Allah'ın ilmi ve iradesinin gereğine uygun olarak levhde bulunan bilginin icrasından ibaret olduğunu söyler. Bu yüzden Allah'ın bazen ilmini, kaza; hüküm ve iradesini ise kader şeklinde zikrettiğini belirtir. Kaza ve kaderden ilkinin daha hususi, diğerinin daha umumî olduğunu vurgular. Bu doğrultuda, evveliyatın tedbirinin kader; onun ölçüsü ve durumu üzerinden gereğine uygun şekilde sevkini ise kaza olduğunu savunur. Her ikisiyle ilgili kimi âyetleri paylaştıktan sonra kaderin; bir işin ilk aşamadaki takdiri, kazanın ise, o işin kestirilip atılması olduğunu zikredip, kâdînin yaptığı işi (kazâ) bu ikinci duruma örnek verir.¹¹⁹

Bu hususta İbnü'l-Arabî de kazayı Allah'ın eşyadaki hükmü; kaderi ise eşyanın kendi nefsinde bulunacağı hali, bir ilave olmaksızın vakitlendirmesi şeklinde tanımlar. Peşi sıra kazanın da eşya üzerindeki hükmünün eşyanın bulunacağı hale göre olduğunu belirtir. Daha sonra ise kaza, ilim, irade ve meşîetin kadere tabi olduğunu söyleyerek bakışını daha net hale getirir.¹²⁰ Bu durumda İsfahânî'nin kaza ve kader hakkında getirdiği son açıklamaların İbnü'l-Arabî'nin ilgili ifadeleri ile kesiştiğini söylemek mümkündür. Zira meşhur sûfinin tavsifinde de kader kazayı önelemekte, ilkiyle zamanı belirlenen eşya ikinciyle fiiliyata dökülmektedir. Yine her ikisinin kaza hakkında kullandıkları hüküm ifadesi bu kesişmeyi teyit etmektedir.

İsfahânî'nin, kaza ve kader hakkında getirdiği bütün açıklamalar dikkate alındığında o, farklı şekilde algılanmaya müsait ifadeler kullansa da sanki onları Mâtürîdiler gibi anladığını ihsas etmektedir. Bu doğrultuda kader öncelik bildirmekte, ilâhî ilim ve iradeye göre şekillenmekte, sonrasında bunlar kaza ile varlık sahasına çıkmaktadır. Müellifin konuyla ilgili kimi ifadelerinden ise sanki o ikisi arasında zamansal bir farklılık olmadığı görüşünü tercih ettiği, farklılıklarının başka vecihlerden gerçekleştiği fikrini savunduğu izlenimi uyanmaktadır.

¹¹⁵ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24b.

¹¹⁶ Abdullah el-İsfahânî, *er-Risâletü'l-Mekkiyye*, (Nadir Eserler, 297.7 934 H1), 214a.

¹¹⁷ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24b.

¹¹⁸ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24b.

¹¹⁹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 26a.

¹²⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/131-132.

Öte yandan İsfahânî yaptığı bir teşbihle kader ve kazayı nasıl anladığının örneğini de sunar. Önce kaderi nakkaşın zihninde bir sureti takdir etmesi, canlandırması şeklinde örneklendirir. Kazayı ise, nakkaşın bir şeyde bu sureti öğrencisine çizmesi, öğrencinin de bu resmi takip ederek, parmaklarını onun üzerine koymasına benzetir. Öğrencinin bu fiilini kesb ve ihtiyar olarak adlandırır. Onun bu seçiminde, nakkaşın resminden çıkmadığını söyler. Bu aşamada örneği kula uyarlayarak kulun da seçiminde kaza-kaderden ayrılmasının mümkün olmadığını, sadece bu ikisi arasında mütereddît pozisyonunda bulunduğunu söyler.¹²¹ Böylece bir yönden beşerî iradenin, ilâhî iradeye göre şekillendiğine telmihte bulunmuş, diğer yönden kaderin kazaya önceliği olduğunu ve bu ikincinin ilkinine göre varlık kazandığını ifade etmiş olur.

2.2. Kaderin Hükümranlığı

İsfahânî, her şeyin ilâhî kaderle cereyan ettiği hususunu teyide de büyük önem verir. Bu doğrultuda paylaştığı hadislerden birinde Hz. Peygamber'in okuma/rukye şeklindeki fiilin, ilaç kullanmak suretindeki tedavi ve diğer korunma tarzındaki hareketlerin kaderi engelleme boyutunu soran sahâbîye bunların hepsinin Allah'ın kaderi ile olduğu yönünde verdiği cevaba atıf yapar.¹²² Müellif, yine Evzâî'den nakil ile Hz. Peygamber'le bir Yahudi arasında geçtiğini söylediği konuşmayı da aynı doğrultuda aktarır. Buna göre kendisine iradeyi soran Yahudi'ye Hz. Peygamber, iradenin Allah'a ait olduğu yönünde cevap verir. Sonrasında bu Yahudi'nin, kalkmayı, oturmayı, hurma ağacını kesmeyi, bunu terk etmeyi dilemesi halindeki vaziyeti ayrı ayrı sorması neticesinde de Hz. Peygamber her birine, yine ilgili duruma göre bunların hepsini Allah'ın dilediği şeklinde mukabele eder. Bunun üzerine Cebraîl gelir ve Hz. Peygamber'e kendisinin delilini, Hz. İbrahim'in kanıtı gibi sunduğunu haber verir. Bu aşamada "*Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz de kökleri üzerinde ayakta bırakmanız da Allah'ın izniyledir ve bu, yoldan çıkmışların burunlarını sürmesi içindir*"¹²³ âyeti iner. İsfahânî, ilgili paylaşımını takiben Beyhakî'nin (ö. 458/1066) hadisin bu versiyonunun mürsel olsa da aynı manayı tekit eden mevsul tariklerinin bulunduğu bilgisini verdiği ilave eder.¹²⁴ Gerçekten de Ahmed el-Beyhakî, ilgili hadisin sonuna bu duruma uygun açıklama getirir.¹²⁵

Kaderin belirleyiciliğini naklî olarak teyit eden İsfahânî bunun Müslüman nesillerdeki karşılığına da değinir. Muhtemelen sahâbeyi ve tâbîîni kast ederek bu anlayışa, yakînî şekilde bağlanıldığını söyler. İlgili anlayışı şüphe ve zan bulaştırarak yerenler çıksa da, müteahhirin ilim ehlinin bu apaçık yolu bularak, o ilk tabakaların izlerini takip ile onlara uyduklarını ve sonrakilerin o ortaya attıkları vehimlerden kendilerini uzak tuttıklarını belirtir. Böylece kendisinin de o yolu izlediğini ihsas ile bunun hem nasların hem salih neslin hem de sonradan ortaya çıkan bidatler karşısında önceki yolu izleyenlerin fikri olduğunu kaydetmiş olur.¹²⁶

İsfahânî'nin bu yorumu Mu'tezile ve Cebriyye'nin kader konusunda ortaya attıkları fikrin bidat olduğunu düşündüğünü, bunu da ilgili görüşün sahâbenin anlayışına aykırı olması ile gerekçelendiğini göstermektedir. Ehl-i sünnet kelâmının çıkması ile bu bidatin yıkıldığı,

¹²¹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b.

¹²² Ebû Dâvûd, "Tıp", 19; Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Tıp", 17.

¹²³ el-Haşr 59/5.

¹²⁴ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b.

¹²⁵ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Esma' ve's-sıfat* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 183.

¹²⁶ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b.

yeniden ashabın kader düşüncesine dönülüp bunun kuvvetlendirildiği fikrine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Cüveynî de, Kaderiyye ortaya çıkana dek, ümmetin, Allah'ın her mahlûkun maliki, her hâdisin rabbi olduğu,¹²⁷ O'ndan başka yaratıcı bulunmadığı hususunda icma ettiğini söylerken aynı duruma işaret etmektedir.¹²⁸

2.3. Kaderin Sırrı

İsfahânî farklı vesilelerle kaderin sırrı ve bunun keşif yoluna dair de fikirlerini paylaşır. Kanaatimizce onun kader meselesiyle alakalı olarak sûfi kimliğini daha öne çıkardığı mesele de budur. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin de kadere dair kimi detaylarda söz konusu tabire sıklıkla atıf yaptığı görülür.¹²⁹

İsfahânî bu yöndeki açıklamalarından birini ilâhî isimlerin tecellisi mahiyetinde izahat verdiği yerde, meselenin anlaşılmasını kolaylaştırmak adına zikrettiği enteresan örneğin sunumunda yapar. Önce bir insana mal bahşeden, mallar da mal sahipleri de kendi mülkü altında olan olduğu halde Hak Teâlâ'nın sonrasında “*Kimdir Allah'a güzel bir borç verecek o kimse ki*”¹³⁰ buyurmasının içerdiği inceliğe dikkat çeker. Buradan kaderin sırrına çıkarımda bulunur. Bu noktada nasıl ve niçin sorularının havada kaldığını ihsas eder. Kaderin sırrı kendisine agâh olmayan insanların, nasiplerinin azlığı, anlayışlarının kısırlığından ötürü bu işi zulüm olarak göreceklarını belirtir. Allah'ın mahlûkata kıyas ile anlaşılmaktan yüce olduğunu vurgulayan müellif, kaderin hakikatini kuşatmanın insan anlayışına ağır geldiğini, konunun kapalılığından ötürü, onların bu meseleye dalmaktan nehiy olunarak mevzuun kaderin sırrı olarak takdim edildiğini söyler. Müellif, sûfi kimliğinin tezahürü olarak ilimde derinleşenlerin bu sırta agâh kıldıklarını, Allah'ın bir lütuf olarak onlara bu kapalılığı açtığını ilave eder.¹³¹ İbnü'l-Arabî de kaderin sırrını, ancak Allah'ın kendisine tam bir marifet ihsan ettiği kullarının anlayacağı yönünde ifadeler kullanarak aynı bakış açısının bir diğer örneğini sunar.¹³²

İsfahânî, yine konuyla ilgili kullandığı ifadelerinden birinde kaderin sırrının tartışma, münazara, araştırma ve takrir gibi yollarla keşfedilmeyeceğini, bunun için zihnin hevanın kirlerinden arındırılması, kalbin aynasının tabiatın engellerinden temizlenmesi gerektiğini söyler. Bunun, Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirip tamamen O'na yönelmek suretiyle gerçekleşeceğini belirtir. Konunun içerdiği kapalılıktan ötürü şeriatın ona dalınmasını hoş görmediğini, söz dönüp dolaşıp kadere geldiğinde, insanların onu anlama kapasitelerindeki eksikliğe bağlı olarak bu konuyu konuşmaktan nehyolunduklarını vurgular.¹³³ Bu hususta İbnü'l-Arabî de bir ifadesinde insanların kaderi bilme yönünde teşebbüste bulunmaktan nehiy olunduklarını kaydeder. Evliyanın da bu nehye uyduklarını, dolayısıyla bunu idrakin nazari yoldan değil, sadece ilâhî keşif ile mümkün olduğunu vurgular.¹³⁴

İsfahânî yine kimi imamların kader bahsini incelemekten uzak durduklarını belirttiği bir yerde Hz. Peygamber'in, kader anıldığında kendinizi tutunuz içeriğindeki hadisini¹³⁵ esas

¹²⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 196.

¹²⁸ Cüveynî, *el-Akâidü'n-Nizâmiyye*, 45.

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/60, 97, 131, 132; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/141, 248, 391, 5/32, 100, 270, 7/90, 268, 352.

¹³⁰ el-Bakara 2/245.

¹³¹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24a.

¹³² İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/132.

¹³³ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b-24a.

¹³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/97.

¹³⁵ Ebü'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/364.

aldıklarını söyler. Yine kaderin ilâhî sır olup onu bilenin örtmesinin, bilmeyen kişinin ise ona sarılmasının caiz olmamasının da ilgili zevatın bu meseleyi incelemekten geri durmasının bir diğer sebebi olduğunu vurgular.¹³⁶ Nitekim Gazzâlî de söz konusu hadise kaderin sırrını yaymaya dönük nehiy bağlamında atıf yapar.¹³⁷ Zeydî-Selefî âlim İbnü'l-Vezîr de (öl. 840/1436) benzer muhtevadaki hadislerin içerdiği yasağın bir sebebinin, kaderle ilgili ilâhî sır hüviyetindeki konulara dalma şeklinde göstererek aynı hususa dikkat çekmiş olur.¹³⁸

İsfahânî zikrettiği hükmün çağrıştırdığı soruyu cevaplamak istercesine bu yasağın daha çok avam hakkında geçerli olduğunu da ihsas eder. Bu doğrultuda Allah'ın derin ilim sahiplerine kaderi aşikâr ettiğini, onları kurb makamına ulaştırdığını, verdiği iç temizliğiyle onları kaderin hakikatine erıştirdiğini söyler. Bunun ilâhî bir tevfiik ve ihsan olup, Cenâb-ı Hakk'ın onu dilediğine verdiğini ilave eder.¹³⁹ İbn Arabî de kader sırrına erenin bunu gizlemek durumunda olduğuna yönelik görüşüyle¹⁴⁰ hem kimilerinin bu gizleme muttali olabileceğini hem de buna vâkıf olanların onu örtme pozisyonunda bulunduğunu söylemiş olur.

2.4. Kader Âyetlerinin Çift Kutupluluğu

Kaderle ilgili delillerin farklılık arz etmesini kaza ve kader meselelerinden biri olarak lanse eden İsfahânî, onu nispeten daha kapsamlı bir şekilde inceler. Önce meramını ifade ile Kur'an'ın beşerî fiilleri kimi zaman kullara kimi zaman ise Allah'a izafe ettiğini belirtir. Buna dair âyetlerden çeşitli örnekler zikrettikten sonra işin hikmetini ortaya koymaya çalışır. Aslında bu noktada ilk akla gelen hikmet, fiillerin yaratılma ve kesb şeklinde iki boyuta sahip olması gibi bir ifade olsa da müellif, daha spesifik üç madde sıralar.

İsfahânî'ye göre bu durumun bir sebebi Allah'ın, kulları üzerinde geçerli olan bir iradesinin bulunmasını istemesidir. Bunun diğer nedeni ise kullarına karşı bir delilinin (hüccet-i bâliğa) olmasını dilemesidir.¹⁴¹ Müellifin burada zikrettiği hüccet-i bâliğa ifadesini, İbnü'l-Arabî de kader meselesini işlediği Üzeyr fassında kaza ile kader ilişkisini açıklarken kullanır. O da bu ifadeye aynı içerik üzerinden atıf yapar.¹⁴²

İsfahânî, üçüncü sebebi ise oldukça ayrıntılı şekilde aktarır. Buna göre Allah, kullarını var etmeden önce onlardan sadır olacak fiilleri bilmiştir. Hz. Âdem, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed'den taat; İblis, Nemrut, Firavun ve Ebû Cehil'den günahın sadır olacağını bilmiştir. Yine onları halleri üzere terk edip ihtiyarlarını ve fiillerini onlara bıraktığında da, onlardan ancak, onlara dair ilmi neyi gerektiriyorsa, taat yahut isyan onun gerçekleşeceğini de bilmiştir. İşte bu noktada kulların eylemleri üzerine cebir ile serbestlik eşit konuma gelmiştir. Müellife göre eğer böyle bir durumda amelleri kullara bırakılsa serbestliğin/tefvizin faydası olmaz, aksine geride ancak yaratılanın, yaratma hususunda Allah'a ortaklığı gibi fasit bir netice kalırdı. İşte bu yüzden Hak Teâlâ o yüce hikmetiyle, ulûhiyet yönünü ve mülkünü

¹³⁶ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b.

¹³⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 4/303.

¹³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsim*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 6/178.

¹³⁹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24a.

¹⁴⁰ Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 87.

¹⁴¹ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24b-25a.

¹⁴² İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/131.

tartışma lekesinden ve şirkten korumak için, ortaktan uzak şekilde tevhidi seçmiştir.¹⁴³ Burada Ebu'l-Muîn en-Nesefî de kimi fiillerin Allah, kimisinin başka biri vasıtasıyla halk edilmesini O'na şirk koşulması olarak yorumlarken aynı bakış açısını yansıtır.¹⁴⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî de, kulların da Allah gibi arazları yarattığını iddia etmelerinden ötürü Mu'tezile'nin O'na ortak koştuklarını ifade ederken yine aynı tavrı sergiler.¹⁴⁵

İsfahânî söz konusu ifadeleriyle Mu'tezile'nin iddiası doğrultusunda gerçekleşen fiilin, tevhide aykırı olduğunu ihsas etmesinin yanı sıra genel planda her istediğini istediği şekilde gerçekleştiren varlığın, bu pozisyonuyla, iradesi ve kudretinin hâkimiyeti üzerinden ulûhiyet makamında olan Allah'ın mevkiine hâlel getireceğini vurgulamak istemektedir. Ona göre ortaya çıkan bu tabloda, her ne kadar Allah yine kulunun ne yapacağını bilecek olsa da yine de kulun bu istiklali, tevhide bir yönüyle leke bulaştıracaktır. Bundan uzak kalınması için Allah, iradesi ve kudretinin hâkimiyeti üzerinden şekillenen bir düzen kurmuştur.

Aynı hususun izahını sürdüren İsfahânî'ye göre yine Allah, mahlûkatı içerisinde kendisine itiraz edecek ve “bize cebirde bulunduğunda, adil olmadın, amellerimizi eğer bize bıraksaydın, sana itaat ederdik” diyecek olanların da var olacağını bildiği için onlara delil yönünden galebe çalacak şekilde, hikmetiyle, işin cebir yönünü gizlemiştir. Bu da kullarının fiillerini onlarda, onların tutundukları sebep vasıtasıyla yaratmasıyla gerçekleşmiştir. Bu şekilde kullar, fiillerini, kendi yarattıkları zannına kapılmışlardır. Halbuki onlar o ince hikmet ve yüce kudret ile cebir altında ve hata etmiş konumda bulunmaktadırlar. Bu, itirazlarının kötülüğünden dolayı onlara karşı oluşturulan bir karışıklık/kapalılıktır. Müellife göre şayet onlar işi, emrin sahibi olan Allah'a bıraksalardı, durum onlara açık hale gelirdi.¹⁴⁶

İsfahânî, daha sonra yine bir vesileyle âyetlerin çift kutupluluğunun bir çeşit hikmeti olarak anlaşılabilir başka açıklamalar da getirir. Bu doğrultuda örneğin “*Attığında sen atmadın, fakat Allah attı*”¹⁴⁷ âyetindeki “attığında” ifadesinin kula fiil isnat ettiğini, bu fiili ona kulluğunu izhar için izafe ettiğini, tevhid hakikatini göstermek için ise “atmadın” ifadesi üzerinden ondan fiili nefyettiğini belirtir. Yine müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün diyen Allah'ın¹⁴⁸ başka bir ayette onları Müslümanların değil Allah'ın öldürdüğünü bildirdiğini,¹⁴⁹ bunun da Hak Teâlâ'nın rububiyetine, kullarının ise ubudiyetine işaret olduğunu kaydeder.¹⁵⁰

Gazzâlî ise yine atanın gerçekte Allah olduğu mealindeki ayete atıf yaptığı bir yerde O'nun kimi ihtiyari fiilleri, bazen zatına, bazen kullara nispet etmesinin nedenini, Cenâb-ı Hak'ın hakiki, kulun mecazi fail olması üzerinden açıklar. Bir mahalde kaim bir mana var edenin hakiki fail, bu mahallin ise mecazi fail olduğunu söyleyen müellif, söz konusu nispet farklılığın bundan neşet ettiğini vurgular.¹⁵¹

İsfahânî konuya dair tasavvufî neşve içeren bazı yorumlarda da bulunur. Bunları bir nevi kişiye, kesbi üzerinden fiil isnat edilmesinin onu, o fiiline büyük paye biçmeye sevk

¹⁴³ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25a.

¹⁴⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keîlâm*, 148; *Kitabü't-temhîd*, 285.

¹⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 292.

¹⁴⁶ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25a.

¹⁴⁷ el-Enfâl 8/17.

¹⁴⁸ et-Tevbe 9/5.

¹⁴⁹ el-Enfâl 8/17.

¹⁵⁰ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 27b.

¹⁵¹ Bihîştî Ramazan Efendi, *Ramazan Efendi ala şerhi'l-Akâid* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1265), 185-186.

etmemesi çerçevesine oturtur. Arif olan kişinin, kendisini kurtaramayacak fiiline itibar etmeyeceğini, tek halaskâr olarak O'nu göreceğini söyler. Allah'ın muttakileri kurtaracağını bildiren âyete¹⁵² atıf yapar. Bu âyetin, kendi fiili olmadığını iddia eden cebircinin fikrinin aksi bir hususa işaret ettiğini, fiili terkin zındıklık olduğunu belirtir.¹⁵³ Böylece müellif, kişinin ne fiilin varlığını inkâr etmesinin ne de ona büyük bir değer atfetmesinin doğru olmayacağı yönünde açıklama getirmiş olur. Yine bu şekilde fiilin cebir ve tefviz arasında olduğu düşüncesinin doğruluğuna da atıfta bulunmuş olur.

İsfahânî bu aşamada yeniden arif olan kişinin sergileyeceği tavra işaret ile onun Allah'ın ihsanını çok, kulluğunu az göreceğini vurgular. Devamlılığı olmayan bir arazdan ibaret olan fiili öne çıkarmanın mürüvete yakışmayacağını, ilâhî ihsanın ise baki olduğunu kaydedip bunu kıstas almanın marifet alameti olduğunu söyler. Bunun gerçek ve hakiki bir tevhid olduğunu ilave eder.¹⁵⁴ Bu yorumunda müellif, Ehl-i sünnet kelâmında kendisine yer bulduğu şekliyle fiilin kendisi ile gerçekleştiği kudretin araz olduğunu, araz olmasına mebni onun ikinci anda devam etmeyip kaybolduğunu belirtmiş, fiil anında kula verilip onunla eylemin gerçekleşmesini hiç bir zaman kaybolmayan Allah'ın ihsanı ile mukayese etmiştir. Bunun üzerinden hoş bir üslup ile kişinin fiilini değil, Allah'ın bağışını itibara alması gerektiğini, bu tavrının onun irfanına işaret olacağını vurgulamıştır.

Sonuç

Tasavvufi kimliği ön planda olup da akaid/kelâm sahasında eser kaleme alan müelliflerden biri olan Abdullah el-İsfahânî, daha ilk aşamada bu meyandaki çalışmasına *Nûru'l-akâid ve ziyâü'l-fevâid* adını koymak suretiyle adeta itikadi konuları tasavvufî neşveyi de yansıtan yorumlarla süsleyeceği ve her iki sahayı da kimi yönlerden birbiriyle mezceden açıklamalarda bulunacağını işaretini vermiştir. Eserinin ismiyle yaptığı bu ihsası getirdiği izahlarla fiiliyata döken müellif, bunun bir yansımasını da kader konusunda ortaya koymuştur.

Eserinde kader meselesinin farklı boyutlarına değinen Abdullah el-İsfahânî, Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili belki de en taviz vermediği fikri olan kul fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesine büyük bir önem atfetmiş, bu hususta aynı tavır çerçevesinde görüş bildirmiştir. Bu anlayışına bağlı olarak ilgili konuda tıpkı diğer Ehl-i sünnet mensubu ulema gibi Mu'tezile mezhebini hedefine almıştır. Müellif, beşerî fiilin yaratılmasını Allah'a izafe ile meselenin bir kısmını halletmiş olsa da, bunun doğurduğu zahiri açmazı çözüme kavuşturmak için yine tıpkı diğer Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi kesb teorisini dile getirmiştir. Bu kez hedefine Mu'tezile mezhebinin yanı sıra belki ondan da daha güçlü şekilde Cebriyye'yi koymuştur. Açıkçası ister Eş'arî isterse Mâtürîdî kelâmcılar olsun onların hepsi bu hususta aynı kanaate sahip oldukları ve aynı muhaliflere tepki gösterdikleri için müellifin bu konudaki açıklamalarından spesifik planda bir aidiyet tespitinde bulunmak zor gözükmektedir.

Müellifin yaratma ve özü itibarıyla kesb meselesinde sadece Ehl-i sünnet mensubu olduğunu söylemenin ötesine pek de gidilemeyecek iken alt konulara inildiğinde onun tarafının daha özel çerçevede de tespiti görece mümkün hale gelmektedir. Bu bağlamda kulun serbestliği hususunda getirdiği yorumlar açıkçası Eş'arî anlayışa yakın durduğunu

¹⁵² Meryem 19/72.

¹⁵³ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 27b.

¹⁵⁴ Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 27b.

göstermektedir. Buna karşın kader ve kaza kavramlarını konumlandırma hususundaki fikirleri ise belki bir mezhebi aidiyet saiki ile değilse de Mâtürîdî düşünce ile örtüşmektedir. Kaderin sırrı konusu ise mutasavvıf kimliğinin en açık tezahür ettiği mesele olarak göze çarpmaktadır.

Abdullah el-İsfahânî'nin kader meselesinin altına giren konularda getirdiği açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla o, bunları bütünüyle bir aidiyet duygusu içerisinde ortaya koymamıştır. Bu manada onu tam anlamıyla bir alan ve bir fırka ile bütün yönleriyle özdeşleştirmek zor gözükmektedir. Ehl-i sünnetin Eş'arî yahut Mâtürîdî ekolüne mensup olduğu bilinen bir ilim ehlinin dahi, kimi ayrıntılarda diğer anlayışa yönelebildiği bir yerde müellif adına zikredilen ilgili hususun gayet tabii olduğu açıktır. Ancak kabul etmek gerekir ki Abdullah el-İsfahânî adına net bir şekilde böylesi mezhebi aidiyet tespitinde bulunmak da kolay gözükmemektedir. Belli ki bunun için daha derinlikli ve kapsamlı araştırmalar yapılması gerekmektedir.

Müellifi bir kelâm okulu altına tartışmasız şekilde dahil etmenin önündeki en büyük engel onun tasavvufi veçhesi gibi durmaktadır. Sufi kimliği baskın Eş'arî kelâmcıların mevcudiyeti elbette hakikat ise de müellif adına durum sanki daha karışık gözükmektedir. Bu karışıklığın bir sebebi de onun bazı açıklamalarını yoğun bir şekilde kimi alıntılar ile ortaya koymasıdır. Örneğin bu uzun alıntılardan birinin Hanbelî âlim Tûfi'den yapılması, bunun konusunu kesbin tanımının teşkil etmesi, bu tarifi Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarınkine pek de benzememesi sözü edilen aidiyet tespitinin sıkıntısına işaret etmektedir. Bütün bu durumlarla birlikte onun nisbelerinden birinin Şâfiî olması, kelâmî konularda mutlaka bir ekolle birleştirilecekse bunun Eş'arî çizgi olduğunu söylemeyi mümkün hale getirmektedir.

Abdullah el-İsfahânî'nin, konuya bakış açısını teyit için âyet ve hadislerin yanı sıra kimi Ehl-i beyt mensubunun ifadelerine başvurduğu ve bunları kanıt olarak kullandığı da görülmektedir. Bu meyanda zikrettiği nas ve haberlerin daha çok kişinin mutlak serbestliğinin olmadığını ihsas eden ifadeler olduğu dikkat çekmektedir. Açıkçası bu da genel çerçevede Eş'arî çizgiye yakın durduğunu ihsas etmektedir. Yine sıklıkla ilâhî hâkimiyet vurgusunda bulunması da onu Eş'arîlere yakınlaştırmaktadır. Ancak onun bunu çoğu kez bir uyarı ve nasihat tarzında ortaya koyması ise tasavvufi veçhesinden izler taşımaktadır.

Konuyla ilgili genel açıklamalarında insanların sadece aklına değil gönlüne de hitap eden yazar belli ki eseri aracılığıyla onlarda daha çok imani neşvenin artmasını hedeflemiştir. Bunu yaparken kelâmî kaygıları ya da diğer bir ifadeyle bir mezhebin esaslı şekilde temsilini değil, iman hakikatlerini en etkili biçimde aktarmayı gaye edinmiştir. Konuyla ilgili özellikle kimi izahlarında bu ruhu görmemek mümkün değildir. Açıkçası bu ruhun, tasavvufi izahlara daha elverişli olan konularda daha üst seviyeye çıkacağını öngörmek de zor değildir. Tabii bu durumda kelâmî zaviyeden açıklamalar görece geri planda kalabilecektir. Onun kaderle ilgili görüşleri ise kanaatimizce her iki kimliğini de açık şekilde izhar ettiği bir mesele olmuştur. Müellifin konu ile ilgili izahlarını başka şekilde değerlendirmek de elbette mümkün ise de açıklamalarının hem kelâmdan hem tasavvuftan esintiler içerdiği kuşkusuzdur. Açıkçası işin en doğrusunu saptamak gibi bir iddiası olmayan bu çalışma, müellife ve eserine daha yoğun bir ilgi uyandırabilirse, kuşkusuz amacına erişmiş olacaktır.

Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfeddîn. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.
- Aybakan, Bilal. "Sübkî, Tâceddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 11-13. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*. thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr. [Beyrut]: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *İzâhü'l-meknûn fi zeyl-i 'ala Keşfi'z-zünûn*. tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge el-Kilisî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikadühü ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezher li't-Türâs, 1421/2000.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957.
- Beyâdî, Kemâlüddîn Ahmed. *İşâratü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. thk. Yûsuf Abdürrezzâk. Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Esma' ve's-sıfat*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn. *Misbâhu'l-ervâh*. thk. Saîd Fûdih. Amman: Dârü'r-Râzî, 1428/2007.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dârü'l-Cil; Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1411/1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. haz. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bihîştî, Ramazan Efendi. *Ramazan Efendi ala şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1265.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Luma'ü'l-edille fi kavâ'id-i 'Akâidi Ehl-i Sünne ve'l-Cema*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987.
- Dernika, Muhammed Ahmed. *Mu'cemü'l-müellifîne's-sûfiyyîn*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. tsh. Hamûde Gurabe. y.y.: Matbaatü Mısır, 1955.
- Fihrisu mahtûtâti mektebetu Mekketi'l-Mükerreme*. haz. Abdülvehhab İbrâhim Ebû Süleyman. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1418/1997.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kitâbü'l-Erbain fi usûli'd-dîn fi'l-akâid ve esrâri'l-ibâdât ve'l-ahlâk*. thk. Abdullah Abdülhamîd Urvânî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003.
- Hûrî, Yûsuf K. *el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye el-mevcûd fi mektebeti'l-Câmiati'l-Amirikiyye fi Beyrût*. Beyrut: Câmiatu Beyrut el-Amirikiyye, 1985.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebü'l-A'la el-Affî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1365/1946.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb el-Arnaut. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- İsfahânî, Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen. *Nûru'l-akâid ve ziyâü'l-fevâid*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.4 EYM 1/1a-81b.
- İsfahânî, Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen. *Nûru'l-akâid ve ziyâü'l-fevâid*. çev. Ahmed Nazmi. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.7 EYM 1/1a-409b.
- İsfahânî, Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen. *er-Risâletü'l-Mekkiyye*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.7 934 H1/167b-229b.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebâr. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1368/1966.
- Karabulut, Ali Rıza-Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmi fi mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbûât*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Karadaş, Cağfer. "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 67-94.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. "el-Lüma' fi'l-itikâd", *Selâsü resâil fi'l-itikâd*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. 167-172. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Meâfirî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî. *el-Emedü'l-aksâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*. thk. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmed Arrûbî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hadisi'l-Kettâniyye, 1436/2015.
- Meâfirî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî. *el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-i'tikâd*. thk. Abdullah et-Tevrâtî. Tanca: Dâru'l-Hadisi'l-Kettâniyye, 1436/2015.

- Mevsilî, Davud Çelebi. *Kitâbu mahtûtati 'l-Mevsil*. Bağdad: Matbaatü'l-Furât, 1346/1927.
- Mürsî, Mustafa Ahmed İsmâil. *Kitâbü Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid*. Kahire: Câmîatü'l-Kahire, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahîh*. haz. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahîh*. haz. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn. *Bahrü'l-keâm*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih Ferfûr. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2. Basım, 1421/2000.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn. *Kitabü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Habîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-Tıbbâti'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Nîsâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır. *el-Gunye fi'l-keâm*. haz. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Sübkî, Taceddîn Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed Tanahî. 10 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Şehristânî, Taceddîn Muhammed. *Nihâyetü'l-ikdâm*. tsh. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer. *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keâm*. thk. Abdülkadir Kürdî. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1330/1912.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleyman. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usuliyye*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Türpüşti, Fadlullah. *Türpüşti Risalesi*. çev. Süleyman Kuku. İstanbul: Damra Yayınları, ts.
- Ünverdi, Mustafa. “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/1 (2020), 177/209.

Araştırma Makaleleri / Articles

MÜTEKELLİMİN METODUNUN KAVRAMSAL İÇ BÜTÜNLÜĞÜ*

Geliş Tarihi: 24 Temmuz 2023

Kabul Tarihi: 17 Ağustos 2023

Hasan Özket**

Öz

Bu çalışma fıkıh usulü ilminde delilleri konu edinen ve tündengelim özelliğini yansıtan mütekellimîn ekolünün temel eserleri çerçevesinde kavramsal iç bütünlüğünü incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda ekolün İslam kültür dünyasının ortak bilgi kodlarını taşıyan kurucu eserler değerlendirilmiştir. Ancak tündengelim metodunun olguyu bir bütün olarak düşünmeye, tanımaya, bir başka deyimle soyut olarak kanıtlaması doğruyu arama sürecinde yer alan deney ve gözlem gibi olguları dışarıda tuttuğundan eleştirel düşünceye uzak düştüğü araştırmacılarca belirtilmektedir. Bu nedenle olsa gerek fıkıh usulü ilminde mütekellimîn ekolü eserlerinin başlangıçlarında yer alan bilgi teorisiyle alakalı konularda uzlaşma varlığı görünse de ele alma yöntemleri nedeniyle farklılıklar görülmektedir. Aslında tanım ve anlamlandırma sisteminde büyük ölçüde polemiklerin yer almasının ekolün ismini açıkladığı vurgulanmıştır. Bununla birlikte erken dönem usul eserlerinde lafız-mana ilişkisine nazari bakış ve tartışmalarla bazı terimlerin öne çıktığı bilinmektedir. Her ne kadar konusunun delil olduğu vurgulansa da eserlerde hüküm konularına delilden önce yer verildiği görülmektedir. Modern dönemde fıkıh usulü ilminin yenilenme görüşleri bu ekole mensup ilim insanlarına ait olması dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Mütekellimîn, Kur'an, Hadis, Delil, Hüküm

THE CONCEPTUAL INTERNAL INTEGRITY OF THE MUTEKELLIM'S METHOD

Abstract

This study aims to examine the conceptual internal integrity of the school of mutakallim, which deals with the evidence in the science of fiqh and reflects its deductive feature. In this context, the founding works that carry the common knowledge codes of the Islamic cultural will be evaluated. It is stated by researchers that the deductive method is far from critical thinking because it tries to recognize the phenomenon it deals with as a whole, in other words, to prove it. It is also stated that it excludes facts such as experimentation and observation, which are involved in the process of seeking the truth. For this reason, although there is a consensus on the issues related to the theory of knowledge in the beginning of the works of the school of mutakallimin in the science of fiqh, there are differences due to the methods of handling. In addition, it is emphasized by researchers that there is a great deal of discussions in the definition and meaning system of the school. However, it is known that some terms come to the fore with the theoretical view and discussions on the word-meaning relationship. Although it is emphasized that the subject is evidence, it is seen that the subjects of judgment are included in the works before the evidence. It is noteworthy that the renewal views of the science of fiqh method in the modern period belong to the scholars of this school.

Keywords: Usûl al-fıkh, Mutakallimin, Qur'an, Hadith, Evidence, Ruling

Giriş

Fıkıh usulü ilmi İslam ilimler disiplinin bir ürünüdür.¹ İsimde yer alan fıkıh teriminin genel, alan, kaynak ve amaca göre farklı tanımları bulunmaktadır. Diğer terim olan usul ise,

* Bu çalışma 10-11 Şubat 2023 tarihleri arasında Libya-Tripoli'de gerçekleşen 6th International African Conference'nda "Mütekellimîn Metodunun Kavramsal İç Bütünlüğü" başlıklı online sunulan bildirinin geliştirilmiş ve kısmen değiştirilmesiyle üretilmiştir. Başka bir yerde yayınlanmamıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü-İslam Hukuku ABD, hasanozket@klu.edu.tr, **ORCID ID:** 0000-0002-6193-4363, **DOI:** 10.53336/rumeli.1331909.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Özket, Hasan, "Mütekellimîn Metodunun Kavramsal İç Bütünlüğü", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 12 (Ekim 2023): 141-158.

Copyright © CC BY-NC 4.0

¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Hukuk Etüdləri*, çev. Ali Kuşçu, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 51.

sözlükte delil, kaide, tercih ve kendisine kıyas edilen anlamlarına gelen asl kelimesinin çoğuludur. İlimler arasında kaynağı bakımından tartışmalara rağmen² usûl-i fikhın olay ve olguları şer'î/çok yönlü bakışla yönetme, üretme ve denetleme³ fonksiyonlarına sahip olduğu vurgulanmaktadır. Böylece, varsayımlara dayanan kural ve kaidelerle oluşmuş aklî bir ilim olduğu⁴ kabulü öne çıkmaktadır. Başlangıçta serbest yazılan birkaç eserden sonra usul ilminin sistematik eserler yoluyla biri fukaha, diğeri mütekellimîn olmak üzere iki ayrı ekol şeklinde oluştuğu ve geliştiği gözlemlenmektedir. Bu ekollerin ilki, ilmî metotlardan tümevarım yöntemi⁵ ikincisi ise tümdengelim yöntemini izleyen aklî yöntemler olması dikkat çekmektedir.⁶ Hatta özgün biçimde oluşan fikh usulü ilminin, ilerleyen dönemlerde muhtemelen fikhın genel tanımı gereği Hind-Atina bölgelerinde oluşan anlayışları sentezleyerek Avrupa'nın Orta Çağ sonrasında metodoloji anlayışının oluşması noktasında etkin katkı sağladığı belirtilmektedir.⁷ Ayrıca Batı'nın kendisini bu temeller üzerinde var etmiş olduğu, araştırmacıların tespitleri arasındadır.⁸ Fukaha metodunu, delil-hüküm ikilisinin birbirini desteklemesi esasını göz önünde bulunduran Hanefiler esas almaktadırlar.⁹ Mütekellimîn metodu ise hükmün yerindeligi açısından çoğunlukla sadece deliller konusunu ele alan Hanefilerin dışında kalan mezheplerin ortak yöntemleridir.¹⁰

Bu çalışmada, tümdengelim metodunu kullanan mütekellimîn ekolü çizgisinde gelişen fikh usulü ilminin nazari/soyut yaklaşımla¹¹ işleniş bakımından içerik ve kavramlar dizini ele alınmaktadır. Gerçekte bir ilimden söz edilirken onun bir amaca ulaşmak üzere izlediği sistematik tarzın varlığı, hele o ilmin kendisi bir de metodoloji ilmi ise kaçınılmazdır. Bu bağlamda, sözü edilen mütekellimîn ekolünün sistematik durumu üst-alt konu başlıklarıyla ekolün kurucu eserleri üzerinden ele alınacak ve bazı örnek konular vurgulanacaktır.

Mütekellimîn ekolünün ilk eserlerinde, sözlükte “konuşanın kastını tanıma” biçiminde yer aldığı belirtilen fikhın, “şer'î hükümler alanında bir ilimdir” ifadesiyle ıstılah bakımından tanımlandığı görülmektedir. Ayrıca, başta hüsün-kubuh olmak üzere mendup, vacip, haram,

² Adem Yığın, “Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu”, *Usul İslam Araştırmaları*, (Erişim 27 Kasım 2022), 7-46; A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 112-113.

³ Toplu bilgi için bk. Asım Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 19 Haziran 2023).

⁴ Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, trc. Baha Arıkan, (Ankara, 1955-56), 1/13; Muhammed Hamidullah, 51 vd.; Usûlü'l-fikh ilmi varsayımların tez-antitez biçiminde denemelerle oluşmuş olduğu açıktır. Bu nedenledir ki, erken devirde ehli hadis diye bilinen ilim adamların yani fukaha ekolünün dışındakilerin fikh usulüne yakın durmadıkları tespitler arasındadır. Çünkü bunun aksi ise naklin nakille desteklenmesi anlamına gelir. Oysa maksat, akılla yakından uzağa her devirde anlamlandırma ve çözüm üretme işlemidir. bk. Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 22 Ocak 2023).

⁵ Hasan Özket, “Fukaha Metodunun Kavramsal İç Bütünlüğü”, *Sosyal Bilimlerinde Güncel Tartışmalar 10*, ed. Zeynel Karacagil - Meryem Bulut, (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2022), 275.

⁶ Hüseyin Atay, “İslam Hukuk Felsefesi: Usulü'l-fikh İlmi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Erişim 03 Ocak 2023), 24.

⁷ Hayrettin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2/198.

⁸ Ö. Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 1/40;

⁹ Muhammed b. Feramerz Mollâ Hüsrev, *Mir'âtü'l-usul fi şerhi mirkâti'l-vusûl*, (İstanbul: Salah Bilici Yayınevi, 1317), 21.

¹⁰ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arab, 1986), 1/24.

¹¹ Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (Erişim 03 Ocak 2023).

mekruh gibi diğer teklifi olarak bilinen hükümlerin fiillere verildiği vurgusu yapılmıştır.¹² Fıkıhın bir başka ıstılahî tanımında ise “Özellikle mükellefin fiilleri için sabit şer’î hükümler ilmidir.” şeklinde hükümlerin sabitliğine vurgu yapıldığı da görülmektedir. Ayrıca hükümlerin delilleri olarak Kitap, sünnet ve icma üç asl şeklinde belirtilerek, fıkıh usulü “bu üç aslın sabit olma yollarının, sıhhat şartlarının ve hükümlere delalet yönlerinin ilmi” şeklinde farklı vurguyla da tanımlanmaktadır.¹³ Mütakellimîn ekolünün belirtildiği gibi tanımı yapılan fıkıh ve onun dayanaklarını ifade eden fıkıh usulü ilmi yukarıda işaret edildiği gibi hükümlerin delillerini konu edinmektedir. Genelde hayatı kuşatan olguların Kur’an-ı Kerim ve hadis metinleri öncülüğünde anlamlandırılarak fertten topluma mutlu bir hayat sürme hedefi bulunan fıkıh usulü ilmi, özde ise örnek oluşum ve uygulaması hukuk alanındaki anlamlandırmalar üzerinde gelişmeyi sürdürdüğü görülmektedir.¹⁴

1. Yöntem ve Literatür

Ekolün kurucu eserleri olarak bilinen Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö.436/1044) '*el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*', İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) '*el-Burhân fi usûli'l-fikh*' ve Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111) '*el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*' adlı üç eser içerik ve kavram dizini açısından değerlendirilecektir.¹⁵ Aslında Mütakellimîn ekolünü çeşitli yönleriyle ele alan mevcut tez, araştırma ve makaleler bulunmaktadır. Bunlar incelendiğinde hepsinin mezkur ekolün yazılan ilk eserden itibaren fıkıh usulüyle ilgisi bulunmayan konuları muhtevaya dahil ettikleri tezinde birleştikleri ve bunu tenkit edilecek bir husus olarak öne sürdükleri görülür. Öncelikle ekolün ismi hakkında bilgi verilecek ve ekolde kurucu eserlerden hareketle içerik üst ve alt başlıklarıyla sayfa numaraları belirtilerek gözden geçirilecek,¹⁶ bazı kısa karşılaştırmalar yapılacaktır.

2. Mütakellimîn İsmi ve Kavramlaşma Süreci

Özgün İslam ilim anlayışı ortaya çıktıktan sonra eski ilimleri zengin yorum ve sentezlerle aktarmanın yanında ilim dünyasına çeşitli alanlarda birçok ilim, ekol ve terim kazandırmıştır. Bunların bir kısmı fıkıh usulü ilminde¹⁷ ve oluşan ekollerde görülmektedir. Mütakellimîn ismini ekol olarak belirten İbn Haldun (ö. 808/1406) bir başka isim olan kalam ilmini ayrıca zikretmiştir. Bu nedenle¹⁸ genelde teoloji temel alanını hatırlatsa da hukuk

¹² Ebu'l-Hüseyin Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys, (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983), 1/4;

¹³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (Bulak, el-Matbaatü'l-emîriyye, 1322), 1/4-5.

¹⁴ Mollâ Hüsrev, *Mir'âtü'l-usul*, 29; Özket, *Sosyal Bilimlerinde Güncel Tartışmalar 10*, 276.

¹⁵ Muhammed el-Hudârî, *Usûlü'l-Fikh*, (Mısır: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1969), 8.

¹⁶ İtaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim (Dalı Doktora Tezi, Kayseri 2006), 5 vd.; Aktaş, Ahmet, *Mütakellimîn Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2017). Bu çalışmanın “Mütakellimîn Metodu Eserlerinde Usûlün İnşası” başlığında eserlerin meydana gelmesinde bilinenin aksine ‘tümevarım metodunun kullanıldığı’ yazılmıştır. Sehven yazıldığı kanaati uyandırmaktadır. Nitekim verdiği kaynaklara bakıldığında tümdengelim olduğu görülecektir. Ayrıca çalışmanın izleyen satırları tümdengelim desteklemektedir. bk. Aktaş, 23.

¹⁷ Sava Paşa'nın üç seneyi aşkın uzun bir mesai ile İslam Hukuk ve Usulü alanında yapmış olduğu çalışmayı isimlendirmede harcadığı çaba dikkat çekmektedir. bk. Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı*, 1/21-23.

¹⁸ Veliyu'd-Dîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime ibn Haldûn*, thk. A. Muhammed ed-Dervîş, 1.bsk. (Dimaşk: Dâr Yağrib, 2004/1425), 2/201. İbn Haldûn'un 2/202 sayfada Kalam ilmini ayrıca vermesi fıkıh usulü ilmiyle fark olduğunu göstermektedir.; Kelimenin Türkçe kullanımını TDV İslam Ansiklopedisi'nde ‘Mütakellimîn’ biçimindedir. bk. Köksal-Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 11 Temmuz 2023).

alanını da kapsar. Nitekim Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin,¹⁹ hocası Kâdı Abdülcebbâr'ın '*el-Umed*' adlı ekolün ilk eserinin fıkıh usulüne uygun düşmeyen konuları barındırdığından ve onların çıkarılmasından vurguyla söz ettiği görülmektedir. Gerçekte fıkıhın genel tanımı hukuk alanına indirgenildiğinde dışarıda kalan ilimler ve konular söz konusu olmuştur. Bunun yanında erken devirde İslâm coğrafyasının genişlemesiyle farklı dinlerle karşılaşma ve komşulukların başlamasından kaynaklı ortaya çıkan konularda 'polemik' unsurundan dolayı, yapılan bu işin kelimeler olması nedeniyle hicrî ikinci asırda 'mütekellimîn' denilmiştir. Ayrıca kendi aralarında farklı kanaat sahibi olmalarından dolayı da her mütekellimîn kelamının farklılık arz ettiğine dikkat çekilmektedir.²⁰

3. Mütekellimîn Metodunun İçeriği ve Kavramsal Yapısı

Değerlendirmeye alınacak eserlerin konu sıralama ve karşılaştırılmalarında bazı inceliklerin gözden kaçmaması adına genel üst başlıklarla birlikte alt başlıklara da yer verilecektir.

3.1. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*

Ebû'l Hüseyin el-Basrî'nin iki ciltlik eseridir. Basra Mutezile ekolünün önde gelen ilim adamı Kâdı Abdülcebbâr'ın (ö.415/1025) *el-Umed* adlı eseri esas alınmıştır. Çünkü Ebû'l Hüseyin *el-Umed*'de fıkıh usûlü ile ilgisi bulunmayan konular tespit ettiğini bu çalışmasında ifade etmektedir.²¹

Eserin ilk cildine geleneksel "Besmele, hamdele ve salvele" ile başlayan Ebû'l Hüseyin, şerhini yapmaya çalıştığı 'Kitabü'l-umed' adlı eserin 'babları' düzenlenme, 'mesailin' tekrarlardan arındırılması, 'ilimlerin' kısımları ve tanımlarıyla, 'nazari' görüşler gibi temel usûlü'l-fikha uygun düşmeyen konuların varlığı nedeniyle sözün uzadığını belirtir. Bu nedenle bazı konuları hafifleterek bir eser meydana getirme yoluna girdiğini ifade eder.²² 'Bab' olarak nitelediği "Kitabın Maksadı" adlı ilk başlıkta, fıkıh usulüne nazar etmeyi hedeflediğini belirterek (eserin genelinde yer alan) '...denilirse ...deriz' şeklindeki dikkat çeken ifadeleri ile meseleleri tartışır. Aslında bu durum *el-Mutemed*'in cedel biçiminde yazılmış olduğunu da göstermektedir. Bir terkip olan fıkıh usulü isminin unsurlarını ayrı ayrı tanımlamanın gereğini belirten Ebû'l-Hüseyin, ilmin alan olarak ilgilendiği mükellefin yükümlülükleri olarak sayılan hüsün-kubuh, mendup, vacip, haram, mekruh terimlerini sıralar. Bunların, insanların fiillerine verilen hükümler olduğunu vurgular.²³

"Fıkıh usulünün kısımları" adını verdiği diğer bir bab başlığının altında fıkıh usulünü şer 'î hükümlere ulaştırılan yollar, istidlalin keyfiyeti ve ona bağlı olan şeyler... olarak belirtir. "Hükümlere delillerle istidlal" paragrafında birçok nazari kural sıralar (6-7). "Bab: Fıkıh usulü bablarının tertibi" başlığında fıkıh usulü fıkıhın yolları, onunla istidlalin keyfiyeti ve bu keyfiyete bağlı olanlar-olmayanlar, emir, nehiy, umum terimleri fıkıhın tariklerindedir. Hakikat ve mecaz arası fasıllar... Nâsih-mensûh ve icma...vb. konuları sayar (8). "Bab:

¹⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/3.

²⁰ Tevfik Yücedoğru, "Kelâm ve Mütekellim I (Zuhûr)", *UÛ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, (Erişim 01 Ocak 2005), 9.

²¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/3.

²² el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/3.

²³ el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/4. Böylece ekolün hüküm anlayış ve tanımın belirginleşmeye başladığı görülmektedir. Nitekim mütekellimîn ekolü ilim adamları hükmü "şâriin kulların fiillerine ilişkin olan hitabı" diye tanımlarken fukaha ekolü ise "şâriin kulların fiillerine ilişkin hitabının eseri" şeklinde farklı tanımlamaktadırlar. bk. Muhammed el-Hudârî, *Usûlü'l-fikh*, (Kâhire: Dâru'l-hadiîs, 2001), 21.

Kelamın hakikati ve kısımları” başlığında harfler, kelimeler ve cümlelerden söz eder (9-10). "Bab: Hakikat ve mecazın ispatı ve tanımları (10-14). “Bab: Mecazın kısımları” (14). “Bab: Müfret ve müşterek hakikatlerin ispatı” (17). “Bab: Şer’î hakikatler” (18). “Bab: Örfî Hakikatler” (21). “Bab: Sözlükte mecazın ispatı” (23). “Bab: Allah’ın hitabında Mecazın hüsne dahil olması” (24). “Bab: Hakikat ve mecazın arasında fasıla zikri” (25). “Bab: Hakikat ve mecazın hükümlerini hatırlatma” (27). “Bab: (anlamli) harfler hakkında söz” (31).

Emirler hakkında kelimeler²⁴ (38). “Bab: Emrin fasılları” (38). “Bab: Hakikat yoluyla ‘emr’ sözün vaki olması” (39). “Bab: Kavlı üzere ‘emr’ sözün vaki olması ne ifade eder?” (43). “Bab: İki fayda arasında hakikat yoluyla müşterek olmayan ‘if’al/yap’ sözü hakkında” (49). “Bab: ‘İf’al/yap’ lafzının vücup gerektirmesi” (50). “Bab: Hazardan sonra varit olan emir sıgası” (75). “Bab: Tahyîr yoluyla bir şeye emir” (77). “Bab: Emir memurun bihin eczasında geçerli mi, değil mi?” (90). “Bab: Bir şeye emir zıddın nehyi midir, kubhuna delalet eder mi, etmez mi?” (97). “Bab: Mutlak emir bir kez yapmayı mı, tekrarı mı gerektirir?” (98). “Bab: Sıfat veya şarta bağlı bir emir bunların her tekrarında memurun bihin tekrarı gerekir mi, gerekmez mi?” (105). “Bab: Emredilmiş Memurun bihin hemen yapılması gerekir mi, gerekmez mi?” (111). “Bab: Emrin başlangıç ve bitişle tahdîd edilmiş bir vakitle emir hakkında söz” (124). “Bab: Mükellef vaktine asî olduğunda muvakkit emrin vaktinden sonra yerine getirilmesi gerekir mi, gerekmez mi?” (134). “Bab: Mutlak bir emri mükellefin emredileni vakitlerin ilkinde yapmadığında veya sonra yapması delile ihtiyaç duyar mı?” (135). “Bab: Âmir emrin hükmüne girer mi, girmez mi?” (136). “Bab: Kifâî farzlara emrin icabının keyfiyeti” (138). “Men’in zeval şartı üzere bir şeyle varit olan emir” (139). “Bab: Şartla mukayyet emir hükmü şartın dışında şarta muhalif olup olmadığı bilinir mi?” (141). “Bab: Gaye ve sınırla mukayyet olduğu zamanki emir” (145). “Bab: Emir sayı ile takyit edildiğinde ondaki sözün keyfiyeti” (146). “Bab: İsimle mukayyet emir” (148). “Bab: Sıfatla mukayyet emir” (149). “Bab: Emirden sonra varit olan atıf harfli veya atıfsız emir” (160). “Bab: Emrin hüsün şartları” (164).

Nehiyler hakkında kelimeler (168). “Bab: Emirle ortak ve muhalif durumlar bakımından Nehyin mahiyeti” (168) “Bab: Tahyîr ciheti üzere bir şeyden nehyin mahiyeti” (169). “Bab: Nehiy münha anın fesadını gerektirir mi, gerektirmez mi?” (170). “Bab: Menhiyu anı şeyleri fasit edip etmeme” (179). Umum ve husus babları (184). “Bab: Amm ve umum sözleri hakikat yoluyla tenavül etmez, ancak onun dışında kavlı gerekir” (189). “Bab: Amm kelamın hakikati” (189). “Bab: Şer’î delillerin zikri” (190). “Bab: Sözlük ve örfte umum ifade eden lafız, lafız cihetinden ifadeler, mana cihetinden ifadeler” (191). “Bab: Lafızsız mana cihetiyle umum ifade edenler, lafız cihetiyle ifade etmediği, mana cihetiyle de ifade etmediği halde kavim umum zannederse” (193). “Bab: Sözlükte umuma delalet eden lafızlar” (194). “Bab: Çoğul isme dahil olan ‘el’ takısı” (223). “Bab: Müştak olan ve olmayan tekil isme dahil olan ‘el’ takısı” (227). “Bab: ‘el’ takısı bulunmayan çoğul lafız” (229). “Bab: Çoğulun en azı ne kadardır?” (231). “Bab: Bir şeyin bir şeyde müsavati nefyetmesi ortak sıfatların tümünde nefy ifade eder mi, etmez mi?” (232). “Bab: Müzekkere hitap müzekker ve müennese umum olur mu, yoksa sadece müzekkere mi mahsustur?” (233). “Bab: Kelam için has ve husus, ayrıca mahsus vasıflarla anlamda ve mütekellimîn hitap için muhassısı olarak vâsifetmesi. Tahsis ve

²⁴ Müellif ‘kelam’ ve ‘kavl’ terimleri arasında fark gözetmektedir. Üst başlıklarda kelimeler, alt başlıklarda kavli terimini kullanmaktadır.

neshin arasını tafsil etme” (233). “Bab: Tahsisin caiz olduğu ve olmadığı yerler” (235). “Bab: Tahsisin nihayetinin caiz olduğu gaye” (236). “Bab: Sübhan olan Allah’ın amm kelamı emir veya haber olarak hususta kullanması” (237). “Bab: Umumun hassa dönüşmesi” (238). “Bab: Ammin tahsisinin kendisiyle bilindiği” (239). “Bab: Kelamı sıfat ve gaye ile tahsis etme” (239). “Bab: Şarta tahsis” (240). “Bab: Kelamı istisna ile tahsis” (242). “Bab: Cinsin gayrisinden istisna” (243). “Bab: Ekseri ekalden istisna” (244). “Bab: İki kelam akabinde istisna her ikisine mi veya ikincisine mi raci olur?” (245). “Bab: Kitab ve sünnetin Kitab ve sünnetle tahsisi” (254). “Bab: Umumu has üzerine bina etmek” (256). “Bab: Umumda tahsis yapıldığında mecaza dönüşür mü, dönüşmez mi?” (262). “Bab: Umum ve mahsusla istidlalin sıhhati” (265). “Bab: Şer’iyyat hitabında kafirlerin dahil olması” (273). “Bab: Kul ibadetlerle hitaptan çıkmaz” (278). “Bab: Adetlerle umumu tahsis” (278). “Bab: Mütakellimîn hitabıyla zem ve methi kastetmesi amm olmasını menetmez” (279). “Bab: Sebep üzere varit olan hitap” (279). “Bab: Şart, istisna, sıfat veya hükümle takyidin takip etmesi” (283). “Bab: Matufta, atıftaki zamirin matuftakini alması gerekir mi gerekmez mi? Şayet bu gerekli olursa matufu aleyhte zamirlenen mahsus olması, matufu aleyhte mahsus olmayı gerekli kılar mı, kılmaz mı?” (285). “Bab: Umumun kapsadığının bazılarını zikretmek umumu tahsis olmaz” (288). “Bab: Mutlak ve mukayyet” (288).

Mücmel ve mübeyyen hakkında kelam (292). “Bab: Mücmel ve mübeyyen fasılların zikri” (292). “Bab: Kelamda mücmel ve mübeyyende kullanılan lafızların zikri” (293). “Bab: Beyana muhtaç olanlar ve olmayanlar” (296). “Bab: Kendisinden iki farklı anlamın irade edildiği müşterekle mücmellikten çıkarılan” (300). “Bab: Kendisinden olmadığı halde mücmelle ilhak edilen” (307). “Bab: Şer’î hükümlere beyan olma” (311). “Bab: Beyanda kavli fiile takdim etme” (312). “Bab: Beyan mübeyyen gibidir” (313). “Bab: Tebliğin tehirinin cevazı” (314). “Bab: İhtiyaç vaktinde beyanın tehiri” (315). “Bab: Hitap vaktinden beyanın tehiri” (315). “Bab: Hitapla muradın kendisi için açıklanması gereken ve gerekmeyen kimseler” (329). “Bab: Umumla mükellefe has olanın dışındakinin duyurulması” (331).

Fiiller hakkında kelam (334). “Bab: Fillerin fasıllarının zikri” (334). “Bab: Mükellefin fiillerini hükümlere göre taksim” (334). “Bab: Kâdir olanların fiillerine hasene ve kabihâ caiz olması” (342). “Bab: Teessî, ittiba, muavafaka, muhalefe” (343). “Bab: Peygamber sav’in işlediklerinin bize vücubu akılla bilinmeyenler” (346). “Bab: Peygamber sav’in işlediklerinin itlak üzere duymakla bize vücubu gerekmediği” (347). “Bab: Peygamber sav’in işlediklerinde teessî” (353). “Bab: Peygamber sav’in işlediklerinin taksimi ve ona ulaşma yollarının zikri” (355). “Bab: Peygamber sav’in işlediklerine delalet eden ve bağılılığı başkalarıyla olan hakkında” (357). “Bab: Peygamber sav’in işledikleri tearuz ettiğinde” (359). “Bab: Peygamber sav’in kavilleri ve fiilleri tearuz ettiğinde” (359).

Nâsîh ve mensûh hakkında kelam (363). “Bab: Nâsîh ve mensûhun fasılları” (363). “Bab: Nesh isminin sözlükte ve şer’deki faydası” (364). “Bab: Nâsîh, mensuh ve neshin hakikati” (366). “Bab: Bedâ ve nesh arasında fasıla” (368). “Bab: Neshin şartları hakkında” (369). “Bab: Şerai’in neshin hüsnüne delaleti” (370). “Bab: Bir şeyin işlenmesinden önce neshi” (375). “Bab: Te’bîd lafzıyla mukayyet olan emir olduğu halde ibadetin neshinin hüsn olması” (382). “Bab: İbadette bedelin ispatı neshinde şart değildir” (384). “Bab: İbadeti kendisinden daha hafifle kaldırma neshinde şart değildir” (385). “Bab: Hükümü değil tilavetin neshi ve tilaveti değil hükmün neshinin cevazı” (386). “Bab: Haberlerin neshinin cevazı”

(387). “Bab: Kitabın Kitab ile, sünnetin sünnetle neshi” (390). “Bab: Sünnetin Kitab ile neshi” (391). “Bab: Kur’an’ın sünnetle neshi” (392). “Bab: İcmanın neshi ve icma ile neshin vukuu” (400). “Bab: Kıyasın neshi ve Kıyasla neshin vukuu” (402). “Bab: Kavlin fehvasının neshi ve vukuu” (404). “Bab: Nassa ziyade nesh mi, değil mi?” (405). “Bab: İbadetin şartlarında ve cüzlerinden noksanlık diğerlerinde nesh mi, değil mi?” (414). “Bab: Hükümün mensuh olduğunu tanımanın yolları” (416). “Bab: İki umum tearuz ettiğiindeki durum” (418).

İkinci cilt gözden geçirildiğinde karşılaşılan konu ve başlıklar sırasıyla şöyledir.

İcma hakkında kelam (3). “Bab: İcmanın fasılları” başlığında el-Basrî’nin, sınırını belirlemediği “cemaatin herhangi bir konu üzerinde onu yapma ya da terk etme hususunda ittifak etmeleridir.” şeklinde tanımladığı ve hüccet olduğunu belirttiği icmanın “ittifaklarına kuşkunun gelmesi mümkündür” vurgusunu yaptığı görülmektedir.²⁵ “Bab: İcma hüccettir, delaleti hakkında” (4). “Bab: İttifak ne ile olur?” (23). “Bab: İcmada, Peygamber sav’in gönderildiği kimselerin tümüne itibar edilmez” (24). “Bab: Her asır ehlinin icmaı” (27). “Bab: İcmada bir asrın ehli olan müçtehitlerin tümüne itibar edilmesi gerekir” (29). “Bab: İcmanın hüccet olduğu ve olmadığı yerler” (35). “Bab: İctihatla in’ikad etmiş olan icma hüccettir” (36). “Bab: İhtilaftan sonra ittifak, ittifaktan sonra ittifak, ittifaktan sonra ihtilaf” (37). “Bab: İcmanın hüccet olmasında asrın inkırazı şart mıdır?” (41). “Bab: İcma ehlinde olduğu halde icmadan çıkarılma” (44). “Bab: Ehli asr iki meseleye ayrılmadığında sonrakiler ayrılabilir mi, ayrılamaz mı?” (46). “Bab: Ehli asr ayeti tevîl etse veya bir meseleye delil getirirse veya bir illetle illet getirirse sonrakilere onların andıklarının dışında tevîl veya delil veya illet ihdası caiz olur mu, olmaz mı?” (51). “Bab: Ehli asr bir meselede iki kavîl üzerinde ihtilaf ederlerse birinin üzerine ittifakları caiz olur mu, olmaz mı?” (54). “Bab: Delillerin tearuzunda icma” (55). “Bab: Ümmet ancak tarıktan (delil-emare) başkasında birleşmez” (56). “Bab: Ümmet haberin mucebinde icma ettiğiinde bu haber ümmetin icma ettiği şeye tarık olur mu, olmaz mı?” (58). “Bab: İctihattan icmanın vuku bulmasının cevazı” (59). “Bab: İcmaı tanımanın yolu” (65). “Bab: Asrın inkırazı icmaı tanımanın yolu mudur, değil midir?” (70). “Bab: Sahabenin bazılarının ‘icmanın muhalifî yaygın ve bilinmediğinde’ sözü” (71).

Haberler hakkında kelam (73). “Bab: Haberinin ismi ve tanımı, Haberi haber yapan nedir? Kısımları: Sıdk-Kızb” (73). “Bab: Sıdkı bilinen haberler, kızbi bilinen haberler, iki durumu da bilinmeyenler” (77). “Bab: Haberlerle ilmin vaki olmasının beyanı ve tevatürle vaki olan ilmin sıfatının beyanı” (80). “Bab: Mütevatir haberle ilmin vukuunun şartları” (86). “Bab: Haberi vahit ilim iktiza etmez” (92). “Bab: Haberi vahidin kabul edildiği ve edilmediği yerler” (96). “Bab: Ahad haberlerle taabbudun cevazı” (98). “Bab: Haberi vahitle taabbud” (106). “Bab: İştibahtan dolayı haberi reddolunan ve olunmayanlar” (126). “Bab: Diğer rivayette anılmayan bir ziyade içeren haber” (128). “Bab: Ravinin ahvalinin fasıllarının zikri” (133). “Bab: Naklin keyfiyeti fasılları” (141). “Bab: Mürseller hakkında söz” (143). “Bab: Haberde tesiri olan muhabber anha raci olan fasıllar” (152). “Bab: Sahabe kavlindeki ‘böyle emrolunduk’ ifadesinin hükmü” (172). “Bab: Ravinin mezhebi rivayetinin hilafına olursa ki o makuldür, rivayeti ona muhtas kılar mı, kılmaz mı?” (175). “Bab: Muarız haberler” (176). “Bab: İki haberden birinin diğerine tercih edilmesi” (178).

²⁵ el-Basrî, 2/3; Yusuf Erdem Gezgin, “Hicri Beşinci Asır Mu‘tezile ve Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe İcmâ Teorisi”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, 2021, 231- 262.

Kıyas ve İctihad hakkında kelim (189). “Bab: Emareler ve hükümleri” (189). “Bab: Kıyas nedir?” Müellif, kıyasın tanımlarında ihtilafların olduğunu belirtir, bazıları “hakkin çıkarımıdır” diye tanımlamışlardır. Bazıları “teşbihtir” demiştir. Şeyh Ebu Haşim “bir şeyi başkasına hamletme ve hükmünü ona icra etmedir” diye tanımlamıştır. Bu tanımlardan “Müçtehit indindeki hükmün illetindeki benzerlikten dolayı aslın hükmünü fer‘de tahsil etmektir” şeklinde tanımlanmasının daha açık olduğunu ifade eder (195). “Bab: Akıl, şer‘î kıyasla taabbudu takbih etmez” (200). “Bab: Akıl cihetiyle Nebilerin kıyas ve içtihatla Allah’a taabbudu caiz görmesi” (210). “Bab: Peygamber sav’ın muasırı birisinin ondan uzakta ve yakınında bulunduğu kıyas ve içtihatla taabbudu caiz mi, değil mi?” (212). “Bab: Şer‘iyyatın tümünde kıyasla taabbud caiz değildir, tümünde taabbud naslarla caizdir” (214). “Bab: kıyasla mutaabbid olanlar” (215). “Bab: Hükmün illetine nas kıyasla taabbud mü? Veya taabbude nasla illet üzere zaid mi olması gerekir?” (235). “Bab: Asl üzere kıyasla mutaabbid olanlar...” (240). “Bab: Peygamber sav içtihatla mütaabbid miydi, değil miydi?” (240). “Bab: Peygamber sav’ın muasırından kimse kıyas ve içtihatla mütaabbid miydi, değil miydi?” (243). “Bab: Kıyas memurun bih ve dinden midir, yoksa değil midir?” (243). “Bab: Kıyası sahih kılan şartlar ve ifsad eden durumlar” (244). “Bab: Asl ve fer‘de illetin varlığı ve ikisinde bulunmasının yolu” (247). “Bab: Kıyasta illetin bulunması ve ona ulaştıran yolun da bulunması gereklidir” (248). “Bab: Şer‘î illetin yolu sadece şer‘dir” (249). “Bab: Şer‘î illetlerin sahihliğine götüren yol nas ve nassın dışından olması caizdir” (250). “Bab: Şer‘î illetler yollarının kısımları” (250). “Bab: Aslın hükmü hakkında kelim” (260). “Bab: Aslın hükmünü isimle, şer‘î hükümlerle ve aslın tüm vasıflarıyla ta‘lil” (261). “Bab: Tesirin ademi hakkında söz” (261). “Bab: Varit aslı kıyasın asıllarına hilaf ta‘lil etme” (262). “Bab: İbadat, takdiratın ve diğerlerinin asıllarının ta‘lili” (264). “Bab: Hükmün konusuna istidlal kıyas mıdır, değil midir?” (266). “Bab: Aslın hükmünü iki illetle ta‘lil etme” (267). “Bab: Aslı taaddi etmeyen illetle ta‘lil etme” (269). “Bab: İletin ve hükmün konusunda ihtilaf” (271). “Bab: Fer‘in ve aslın konusunda aslın hükmü takaddüm ettiğinde fer‘in hükmünde ihtilaf” (271). “Bab: İlet, fer‘in kendisine sonra taalluk edecek şer‘î hükme delil midir? Veya başlangıçta şer‘î bir hükme delalet eder mi?” (272). “Bab: İlet, cümlede naslanmasa bile kendisiyle fer‘de hükmün ispatına ulaştırır mı, ulaştırmaz mı?” (274). “Bab: Nasların kıyasla tahsisi ve neshi” (175). “Bab: İletli kalb etme ve gereğiyle söz etme” (282). “Bab: İletin tahsisi” (283). “Bab: İletin munakazası ve nakzdan korunması” (293). “Bab: İstihsan hakkında söz” (295). “Bab: illetin tearuzu ve tearuzun nefyinde söz” (297). “Bab: Galebe-i eşbah hakkında kelim” (298). “Bab: İletin illete tercihi” (299). “Bab: Müçtehit indinde meselede emarelerin dengelenmesi caiz mi, değil mi?” (306). “Bab: Bir müctehidin söylemesi doğru olan ve olmayan şeyler, ‘meselede iki kavil vardır’ demesi doğru olur mu?” (310). “Bab: Mezhebin tahriciyle (yargılarıyla) beraber yönelişte bulunması caizdir” (313).

Hazar(/Sakındırma) ve İbaha hakkında kelim (315). “Bab: Eşya şer‘den önce hazar üzere midir, ibaha üzere midir?” (315). “Bab: Şer‘î hükümlerin yollarının fasılları” (322). “Bab: Şer‘î hükümler ancak bir yolla ispat edilir” (323). “Bab: Halin istishabı hakkında söz” (325). “Bab: Aklın delilleriyle bilinenler ve şer‘in delilleriyle bilinenler” (327). “Bab: Resul veya alime ‘Hüküm ver. Şüphesiz ancak sen doğru hüküm verirsin’ denmesi caiz değildir” (329). “Bab: İkinci Nebinin birinci Nebinin şeriatı ile taabbudunun cevazı, Şüphesiz Nebimiz sav ne o, ne ümmeti, ne nübüvvetten önce, ne nübüvvetten sonra öncekilerin şeriatıyla

müteabbid olmadı” (336). “Bab: Hükümlere istidlalin keyfiyetinin fasıllarının zikri” (342). “Bab: Mükellefin sıfatı şer’i hükümlere istidlali mümkün olmakla beraber ve şer’i hükümlere istidlalin keyfiyeti” (343). “Bab: Lugavî, örfî ve şer’î hakikatlere mücerret hitapla istidlalin keyfiyeti” (344). “Bab: Zahiri yönüyle mükemmil karinelerle beraber hitapla istidlalin keyfiyeti” (346). “Bab: Karinelerin iktiranıyla zahirinin dışında hakîmin hitabını haml keyfiyeti” (348). “Bab: Müşterek hitapla istidlalin keyfiyeti” (352). “Bab: Hitabın hükmünün mecaz yönüyle tenavül ettiğinde sabit olması, hitapla mecaz irade edildiğine delalet olmadıkça olmaz” (353). “Bab: Hitabın zahiri ve umumuyla hüküm vermesi kendisine caiz olan kimse buna hüküm vermesi ne zaman caiz olur?” (355).

Müftü ve müstefî hakkında kelimeler (357). “Bab: insanın kendisine ve başkasına fetva vermesi ve yargılama özelliği” (357). “Bab: Müftünün fetva keyfiyeti” (359). “Bab: Avamın şeriatın fûruunda ulemadan istifası ve onlardan birini taklit etmesinin cevazı” (360). “Bab: İstiftanın şartları ve icihad ehli fetva verdiği müstefiye gerekenler” (363). “Bab: Avamın Usûluddinde taklidi olmadığı” (365). “Bab: Müçtehide, sahabe ve diğerleri gibi müçtehitlerden başkasını taklit edebilir mi” (366). “Bab: Müçtehitlerin isabeti hakkında söz” (370). “Bab: İnsanların ‘her müçtehit furû’da musibdir’ konusunda ihtilafları” (370). “Bab: Müçtehidin mükellef kılındığı fiil” (372). “Bab: Müçtehitlerin isabet etmesi ihtilafları üzere caizdir, mümteni’ değildir” (375). “Bab: ‘Hak bir tanedir’ ve ‘Her müçtehit musibdir’ sözlerin ihticacı” (380). “Bab: Eşbeh hakkında söz” (393). “Bab: İctihad mesaili olan ile icihad mesaili olmayan arasındaki fark” (396). “Bab: Müçtehitlere usulde tebayun/farklılıklar üzere olmaları caiz değildir” (398).

Ziyadâtü’l-mutemed (401). “Bab: Hakikat ve mecazın ispat ve tanımları” (405). “Bab: Nebi sav’ın fiili gibi Sem‘ mutlak olarak vücubu gerektirmez” (414).

Nâsîh ve mensûh hakkında kelimeler (418). “Bab: Nâsîhin hakikati” (418). “Bab: Şerai’in neshine cevaza delalet” (424). “Bab: Kitabın sünnetle neshin cevazına delalet” (425). “Bab: Nassa ziyade nesh mi, değil mi?” (426). “Bab: İki umumun tearuz etmesi” (428). “Bab: İcma ile kavlin sıhhatine delalet” (430). “Bab: Hilaftan sonra icma” (433). “Bab: İcmaı tanıma yolu” (433). “Bab: Yaygın olmayan sahabe kavli” (434). “Bab: Haberin ismi ve tanımı” (435). “Bab: Haberlerle ilmin vukuunun beyanı” (436). “Bab: Mütevatir haberle ilmin vukuunun şartları” (436). “Bab: Haberi vahidle taabbud” (437). Şer’î kıyas kitabı (443).

3.1.1. İçerik değerlendirme

Müellif *el-Mu’temed* adlı eserine geleneksel biçimde “Besmele, hamdele ve salvele” ile başlar. “Kitabın Maksadı” adlı ilk başlıkta, fıkıh usûlüne dair bilgilerle birlikte kitabın hedefini belirler. Kitabı telif etme sebebini açıklarken terim olarak “usûlü’l-fıkh” ismini kullanır.²⁶ Diğer ilimlere ait konuların ayıklanmasının yanında fıkıh usûlüne uygun olduğunu düşündüğü düzenlemeler yaptığını belirtir. Emirler-nehiyeler, umum-husus, mücmel-mübeyyen konuları belirgin başlıklarla işlenir. Aslında burada, asl ve delil olarak bilinen Kitap bahsinin konu başlığı olarak verilmeden işlenmiş olduğu görülmektedir. Nitekim “Filler hakkında kelimeler” üst başlığı altında ‘bab’ başlıklarıyla Hz. Peygamberin fiilleri sünnet olarak

²⁶ Hüseyin Atay’ın usûlü’l-fıkh isminin ilk kez bu eserde geçtiğini ifade ettiği görülmektedir. bk. Atay, *İslam Hukuk Felsefesi*, 9/13-51. Fakat Cessas’ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi’l-usûl* adlı eserde geçmektedir. bk. Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Uşûl*, (Kuveyt: Vezâretü’l-evkâfi’l-Kuveyt, 1414/1994), 1/40.

işlenmiştir. Nâsih ve mensûh hakkında kelimeler” başlığı altında ise dilde ve şer’de nesh hakkında tanımlarla birlikte anlatımlardan sonra Kitabın Kitapla, sünnetin sünnetle neshi, Kitapla sünnetin neshi, sünnetle Kur’an’ın neshi, icmanın neshi, kıyasın neshi gibi konu başlıklarında görüldüğü gibi Kitap, sünnet, icma ve kıyas yer almaktadır. İcma adıyla açtığı başlıkta “icmanın hüccet oluşuna delalet” alt başlığını açtığı görülür. Ayrıca “Kıyas ve İctihat hakkında kelimeler” ve “Müftü ve müstefî hakkında kelimeler” üst başlıklarının açıldığı görülmektedir.

Bu eserde ‘...denirse-...deriz’ şeklindeki ifadelerin yoğun olarak yer alması cedel türü eser olduğunu göstermektedir. Ayrıca usûlü’l-fıkh ilminin usûlü’d-din’den ayrılmasının getirdiği konu karışımının söz konusu olduğundan bazı konuların çıkarıldığı ifade edilmektedir.

3.2. *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*²⁷

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin iki ciltlik eseridir. Yedi kitap ve bir hatime başlıklarından oluşmaktadır. Eserin birinci cildi gözden geçirildiğinde karşılaşılan konu ve başlıklar sırasıyla şöyledir. el-Cüveynî eserine geleneğe uygun biçimde “Besmele, hamdele ve salvele” ile giriş yapar (83). Konuların mesele, fasl, bab ve fen gibi ifadelerle başlıkların tasnif edilerek anlatıldığı, ‘...denirse-...deriz’ şeklindeki ifadelerin yoğun olarak yer aldığı bu eserin de cedel türü eserlerden olduğu konusunda şüphe bırakmamaktadır. “Fıkıh usulü ilminin dayandığı ilimler: Kelam, Arapça ve Fıkıh ilmi” (84). “Ulema ıstılahında fıkıh teklifi hükümler ilmidir... ‘Usûlü’l-fıkh’ nedir? denilecek olursa fıkhın delileridir, deriz. Fıkhın delilleri ise Kitabın nassı, mütevatir sünnetin nassı ve icma şeklinde kısımları olan sem’î delillerdir.” (85). Böylece Müellif, fıkıh usulü ilmin alanının deliller olduğunu ifade eder. Ayrıca Kitap, sünnet ve icma deliller olarak sayılır ve sıralanırken kıyasın deliller arasında yer almadığı görülür. “Mesele: Akıllı olanlara şer’den önce hüküm yoktur” (99). “Fasl: Teklif ve manası, Kim teklif eder? Teklifle caiz olanlar” (101). “İlimler, alanları ve delilleri hakkında söz” (111). “Fasl: İlimin tarifi ve hakikati” (115). “Fasl: İlimlerin mertebeleri” (131). Bu başlık altında bilgi teorisine esas sayılabilecek şu tasnifi yapmaktadır. “İlim adamları ilimlerin mertebelerini on maddede bütünleştirmişlerdir. Birinci derece: İnsanın kendini bilmesi ve bilgisini acı ve lezzetler gibi sıfatlarından zaruri olarak bulduğu şeylerle birleştirmesidir. İkinci derece: Müstehilâtin istihalesiyle oluşan bilgisi gibi zaruri ilimleri kapsar ve bu, zıtlar arasındaki parçalara dayanan fikirler olduğundan ilk mertebenin dışında bir bilgidir. Üçüncüsü: Mahsusat ilimleri ki bu ilimler duyular yoluyla elde edilir ve bu derece ikinci mertebenin dışındadır. Çünkü duyular afet ve imgelemelere karşı savunmasızdır, önlenemezdir. Dördüncü derece, muhbirlerin mütevatirinden oluşan doğru bilgiyi içerir ve bu, üçüncü mertebenin dışındadır. Mütevatir oluşundan dolayı inkârı mümkün olmayan mutlak bir ilimdir. Beşinci derece: Hiref/zanaat ve sanat ilmi. Bunlar, önce geçen mertebelerden muayene ve mukayeselere dayandığından hatalardan uzaktır. Altıncı derece: Utanma, ürkme ve öfke ile ilim gibi durumların karinelerine müstenit ilimler. Bunların zikri, yüklendikleri durumlara göre ihtimallerin tearuzundan ve zapt dışı olmalarından dolayı diğer grupların sonrasına bırakılmıştır. Yedinci derece: Akli delillerle ortaya çıkan ilimler. Önceki mertebelerde zikredilen zaruriyattan olmayarak geri kalan, akli delillerle ulaşılan ilimlerdir.

²⁷ İmâmü’l-haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Ebu’l-Me’âli, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, (Katar: Külliyyetü’ş-şeri’a, 1399).

Sekizincisi: Nebi, resullerin cevazlarıyla ve şerai'lerin vürudunun cevazıyla oluşan ilimler. Dokuzuncusu: Vaki olduğunda mucizelerle olan ilimler. Onuncusu: Sem'iyat-i külliyyede vaki olan ilim ve dayanağı Kitap, Sünnet ve icma olan ilimler" (132-133).²⁸ "Fasl: Akıldan başka bir şeyle bilinmeyenler-duymadan başka şeylerle bilinmeyenler" (136). "Fasl: Dinde medariku'l-ulûm üç tanedir. Akıl, doğru söz ve sem'î deliller. Kitap, sünnet, icma" (146-147).

"Birinci kitap- Beyan" (159) İmam Şafi'i'nin Risale adlı eserine atıfla beş adet beyanın²⁹ mertebelerini verir (160-162). "Mesele: Beyanın tehiri" (166). "Lügat ve kaynakları hakkında söz: Usûlcülerin kelamla üzerinde durdukları lafızlar" (169). "Usulcülerin kelam taksimi. Dilciler kelamı isim, fiil, harf olarak ayırdılar. Önceki Usulcüler ise emir, nehiy, haber, istihbar şeklinde ayırdılar ki, bu kudemanın ayırımıdır. Müteehhirun bu ayrıma itirazla şu eklemeyi yaptılar: Taaccub, telehhuf, temenna, terecca, kasem, nida, dua. Nidâ müstakil kelam değildir iddiası vardır. Ayrıca telehhuf, temenna ve tereccanın haberin kısımlarından olduğu iddia edilmiştir" (192-193). "Bab: Emirler" (199). "Emrin hakikati" (203). "Emir sığısı" (212). "Mutlak emir sığısı" (224). "Fasl: Mukayyed sığa" (260). "Fasl: Emirler etrafında müteferrik mesail" (270). "Bab: Nehiyler hakkında kavı" (283). "Fasl: Şer'î hükümlerin manaları" (308). "Bab: Umum ve husus" (318). Müellif "Çoğul sığalar" başlığında 'nahiv ilmindeki çoğullar konusu burası için uzun sayılır.' hatırlatması yaptıktan sonra şu izahlara yer verir: "Salim çoğullar: zükür (vav, nun - ya nun) -inas: sonu ta ile biten, elif te ile çoğul- 'ta' olmayan: Elifi memdüde-maksûra ve teksir diye iki çoğul vardır" (323 - 325). Bunların dışında cem'u'l-kille/istiğrak yoktur- cem'u'l-kesret/istiğrak vardır" (326). "Fasl: Nas, zahir, mücmelin manaları" (328). "Cem'in en azı" (348). "Fasl: Mutlak sığanın hükümleri" (356). "Fasl: Karinelerle mukayyet sığalar" (372). "İstisna mesaili" (380). "Fasl: İstisna ve tahsis arasındaki fark" (399). "Fasl: Nas, zahir, mücmel, müteşabih, muhkemin manaları" (412). "Nassın manası" (412). "Zahirin manası" (416). "Mücmelin manası" (419). "Muhkem ve müteşabihin manası" (422). "Kitap ve sünnetin umumunun tahsisi" (426). "Fasl: Mefhum hakkında söz" (448). "Bab: Rasulullah sav'ın fiilleri" (483). "Rasulullah sav'ın fiillerinin hükmü" (487). "Fasl: Fiillerin hükümlerinden bekayasını ihtiva eder" (495). "Bab: Geçmiş şeriatlerle talik hakkında" (503). "Bab: Te'viller" (511). "Kitap tertibine dönüş" (562). "Bab: Haberler" (564). "Mütevahir haber" (566). "Fasl: Haberlerin taksimi: Sıdk, kizb, bunlardan birinin kesinlik kazanmadığı haberler" (583). "Ahad haberler" (599). "Fasl: Ravilerin özellikleri" (611). "Fasl: Ta'dil ve cerh" (618). "Mürsellelerle hüküm ve kabul şartları" (634).

"İkinci kitab- Kitabu'l-İcma" (670). "Vaki olduğunda hüccet olması" (675). "Birinci fen: İcma edenlerin özellikleri ve sayıları" (684). "İkinci fen: Zamanı hakkında söz" (692). "Üçüncü fen: İcmanın in'ikad vechi" (698). "Dördüncü fen: İcma edilen işler" (717). "İcma hakkında müteferrik mesail" (718).

İkinci cilt "Üçüncü Kitâb - Kitâbu'l-kıyas" (743). Kıyasa duyulan zorunlu ihtiyacı ifade eden anlatımla giriş yaptığı konuda bab-fasıl ve mesele olarak şu alt başlıklandırma yaptığı görülür. "Birinci Bab-Fasl: Kıyasın mahiyeti" (745). "Fasl: Kıyasın kabulü ve reddi" (749). "Mesele: Kıyasla taabbudun cevazı" (753). Bu başlıkta önce soruyu açarak uygun olmadığını belirtir. "Fasl: Kıyasla taabbudun vukuu" başlığında, nakillerde ibadet terimi ile

²⁸ bk. Atay, *İslam Hukuk Felsefesi*, 9/13-51.

²⁹ Muhammed b. İdris eş-Şafi'i, *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, (İstanbul: 1985), 21.

diğer davranışlara işaret eden amel kelimesinin karıştırılmasından kaynaklı kıyaslamalara dikkat çektiği görülmektedir (764). “İkinci Bab: Şer‘î nazarın tekâsîmi hakkında söz” (782). “İlletin kıyası/(Karşılaştırılması)” (787), “Tard” (788) gibi meseleleri ortaya koyar. “Fasl: Aslın illetini doğrulama hakkında söz” (799) başlığının altında imamların görüşlerini meslekler olarak sıralar (802). “Sıbr ve taksim” (815). “Fasl: İlletin ekseriyle hükmün ta‘lîli” (819). “Fasl: Tard ve aks” (835). “Nakz hakkında mukaddime” (855). “Fasl: Kıyas-ı şebah hakkında söz” (859). “Fasl: Kıyasın mertebeleri” (877). “Fasl: Ta‘lîl edilenler-edilemeyenler” (891). “Üçüncü Bab: İletlerin taksimi ve usulü” (923). “Dördüncü bab: İtirazlar ve kısımları” (965). Muhakkikîn indinde sahih olanlar ve olmayanlar olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. “Aslda adem-i tesirden söz” (1022). “Fasl: Fark hakkında” (1060). “Farkta mesail” (1070). “Fasl: Aslda kabulle beraber fer‘e itiraz” (1077). “Fasl: Fasid itirazlar hakkında söz” (1080). “Bab: Mürekkebat hakkında söz fasl aslda terkip” (1099). “Fasl: vasıfta terkip” (1103).

“Dördüncü Kitab – Kitabü’l-istidlâl” “İstidlâl hakkında kavî” (1113). “Fasl: İstidlâlin gerçekleşmesinde zabıt” (1130). “Fasl: İstidlâle itirazlar” (1134). “Fasl: İstishabu’l-hâl” (1135).

“Beşinci Kitab – Kitabu’t-tercîh” (1142). “Delillerde tercihler” (1158). “Fasl: Zevahirin tearuzu” (1184). “Kıyasların tercihi” (1202). “Mana kıyasın mertebeleri” (1203). “Birinci mertebe” (1208). “İkinci mertebe” (1211). “Üçüncü mertebe” (1123). “Şebah kıyasının mertebeleri” (1228). “Fasl: Kıyas-ı delaletin mertebeleri” (1246). “Fasl: Kıyaslarda tercih” (1258). “Bu fende sözlerin ardakalanına müteallika” (1276). “Mesâil: Tercih edenlerin arazları” (1278). “Fiilden önce neshe izah” (1303). “Meşhur nassa ziyade” (1309). “Fasl: Nesh ve tahsis arasındaki fark” (1314).

“Altıncı Kitab- Mulhaku’l-burhân” “Kitabu’l-ictihad” (1316). “Yedinci Kitab- Kitabu’l-fetva” (1330). “Hâtîme – kelime, sonra şükür” “Kelime” (1367), “Şükür” (1368).

3.2.1. İçerik değerlendirmesi

“Besmele, hamdele ve salvele” ile giriş yapan Müellif, konusunun deliller olduğunu söylediği fıkıh usulü ilminin dayandığı ilimleri Kelam, Arapça ve fıkıh ilmi olduğunu vurgular. Fıkıhın delillerinin ise Kitabın nassı, mütevatir sünnetin nassı ve icma şeklinde sem‘î deliller olduğunu belirtir. Kıyas’ın akli delil olması nedeniyle fıkıhın delilleri arasında yer almadığı görülür. Ayrıca teklif konusunu ve on maddede bilgi teorisi denebilecek şekilde ilimlerin mertebelerini örneklerle tasnif eder. Kitabın içeriği yedi ana başlık altında oluşmuştur. Beyan konusunu İmam Şafi‘înin *er-Risâle*’sine atıfla işlediği ‘Birinci Kitap’ kısmı lügat ve kaynakları, lafızlar, emir-nehiyeler, umum-husus, mutlak-mukayyet, istisna, nass, zahir, mücmel, muhkem-müteşabih, Kitab ve sünnetin umumunun tahsisi, ‘Rasulullah’ın (s.a.v.) fiilleri’ adı altında sünnet konusuyla haber ve çeşitleri verilmiştir. İcma konusunun işlendiği ‘İkinci kitab’ kısmını, Kıyas konusuna tahsis ettiği ‘Üçüncü Kitâb’ ile devam eder. Bu kısımda kıyasın mahiyeti, Şer‘î nazarın kısımları, illetlerin taksimi ve itirazlar konularına yer verir. ‘Kitabü’l-istidlâl’ başlığına ‘Dördüncü Kitab’ kısmını ayıran müellif, “İstidlâl hakkında kavî” başlığı altında açtığı “İstidlâlin gerçekleşmesinde zabıt”, “İstidlâle itirazlar” ve “İstishabu’l-hâl” şeklindeki üç fasılda konuyu açıklığa kavuşturur. “Beşinci Kitab Kitabu’t-tercîh” adını taşır ve delillerin tercih kurallarını anlatır. “Altıncı Kitap’ta Mulhaku’l-burhân” ismiyle ictihad konusu anlatılır. Fetva konusu “Yedinci Kitap’ta işlenerek, “Hatime-kelime, sonra şükür” kısmıyla içerik tamamlanır.

İmam Cüveynî eserinde ‘...denirse-...deriz’ şeklindeki ifadelerine yoğun olarak yer verir. Böylece ekolün cedel türü eser verme olma özelliğini sürdürür. Kendinden önceki eserlerin konu bütünlüğü korunduğu görülen bu eserde de tekrar edilerek belirtilen fıkıh usulüne uygun olmayan konuların çıkarıldığı ifade edilmektedir.

3.3. *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*

Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî’nin eseridir.³⁰ Mütakellimîn ekolünün temel eserlerinden biridir. Ekolün fıkıh usulü alanında yazılan eserlerin içeriği hakkında malum şikayetler burada yine kendini göstermektedir.³¹ Gazzâlî’nin bu eserden önce yazdığı *Tehzîbü’l-uşûl ve el-Menḥûl* adlarındaki iki adet fıkıh usulü eserinin daha bulunması,³² bu eserin isminden de anlaşıldığı gibi fıkıh usulü için bazı seçmeler yapıldığı kanaati öne çıkmaktadır.

Birinci ciltte yer alan konu başlıkları şunlardır. Müellifin “Besmele, hamdele ve salvale” ile başladığı kitaba, ilimlerin üç sınıf olduğunu ifade ederek bilgi teorisi konusuyla devam ettiği görülmektedir. Kitabın genel bölümlenmesini kutb, mesele, fasıllar ve fen şeklinde yapmıştır. İlimleri tasnif ederken ‘ilki sırf aklî olan ilimlerdir’ diyerek başladığı anlatımında hesap, hendese, astronomi gibi şeriatın üzerinde durmadığı ve karışmadığı ilimlerin oluşturduğu grup olduğu belirlemesini yapar. Ayrıca bu ilimler makul yanlış zanlar(/şüphe) -ki, zannın bir kısmı da günah(/ism)tır- ile yarar sağlamayan doğrular arasında yer alırlar. İkincisi hadis, tefsir, hitap gibi sırf naklî olan ilimlerin oluşturduğu gruptur. Küçük-büyük herkes kolayca elde etmede eşittirler. Hafızanın kuvvetli olması nakle yeterlidir. Bunda akla gerek yoktur. Üçüncüsü ilimlerin en şerefliyi akıl ve sem’in eşleştiği, rey ve şer’in birbirine sahip çıktığı gruptur. Fıkıh ve usulü ilimleri bu gruptandır. Gerçekte o ikisi doğru yolu şer’in ve aklın saflığından alır. Bu, sırf bir akıl işi değildir ki şeriat kabul etmesin. Ayrıca zihnin tanık olmadığı saf taklide de dayanmaz. Müellifin, ‘usûlü’l-fıkh’ diye anılan ilmi tertiplemediğini ve topladığını beyan ettiği kitabını bir mukaddime ve dört kutup(/eksen)tan oluşturduğunu ifade ettiği görülmektedir. Ayrıca tertip ve tahkik arası bir yol izlediğinin vurgusunu yapmıştır. Alanındaki diğer eserlerden dikkat çekici şekilde bir bölümlenme ve isimlendirmelere yer veren Gazzâlî, girift bir şekilde anlattığı eksen ve içerdiği konular bölümlenmesini burada özetlemiştir.³³

Fıkıh usulü terkinin anlaşılmasının fıkıh teriminin anlaşılmasına bağlı olduğunu vurgulayan Gazzâlî, fıkıh kelimesinin aslında ‘bilme’ ve ‘anlama’ için konulduğunu, lakin ulema/bağımsız ilim adamları örfünde ise ‘özellikle mükellefin fiillerine sabit olan şer’î hükümleri bilmeden ibarettir’ şeklinde belirtir.³⁴ Ayrıca mütakellim ve felsefe alanındakilere, hatta muhaddis ve müfessirlere ‘fakîh’ denmediğini vurguladıktan sonra fıkıh usulünün bu hükümlerin delillerinden ve hükümlere delalet yönlerinin tafsili değil, icmali olarak marifetinden ibaret olduğunu belirtir. Zira tafsili şekilde açıklama fıkıhın diğer bir ilmi olan hilaf ilmine ait olduğunu vurgular.³⁵

³⁰ Eser, el-Leknevî’nin *Fevâtiḥu’r-raḥamût* ve Abdüşşekûr el-Bihârî’nin *Müsellemü’s-şübût* adlı eserleriyle birlikte 1322, 1324 tarihlerinde Bulak’ta iki cilt olarak basılmıştır.

³¹ bk. el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/5-10.

³² Apaydın, Yunus, “el-Müstasfâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 30 Ocak 2023).

³³ bk. el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/5-10.

³⁴ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/4.

³⁵ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/5.

“Birinci Kutb: Semere/hüküm: Dört fendir” (55-100). “Birinci fen: Hükümün hakikati (üç mesele)” (55-65). “İkinci fen: Hükümlerin kısımları: Vacip, mahzur, mubah, mendûp ve mekruh olmak üzere beş tanedir (on beş mesele)” (65-83). “Üçüncü fen: Hükümün rükünleri: Hakim, el-Mahkûmu aleyh, el-Mahkûmu fih ve Nefsü'l-hüküm (altı mesele)” (83-93). “Dördüncü fen: Hükümü ortaya çıkararak durumlar (dört fasıl)” (93-100).

“İkinci Kutb: Hükümlerin Delilleri/müsmir: Dört asıldır” (100-129). “Birinci asıl: Delillerin asıllarından Yüce Allah'ın Kitabı (beş mesele)” (100-111). “Nesh Kitabı (iki bab, bir hatime) (107-129). “İkinci asıl: Delillerin asıllarından Hz. Peygamber'in Sünneti (bir mukaddime, iki kısım) (129-183). “Birinci kısım: Tevatür (üç bab)” (132-145). “İkinci kısım: Âhad haber (dört bab)” (145-173). “Üçüncü asıl: Delillerin asıllarından İcma (üç bab)” (173-217). “Dördüncü asıl: Delillerin asıllarından akıl ve istishab delili (iki mesele, bir hatime)” (217-315).

“Üçüncü Kutb: Asılların Müsmiratından Hükümlerin İstismarının keyfiyeti:” Bu kutb, usul ilminin ana esaslarının bulunduğu, bu esaslar doğrultusunda hükümlerin konulduğu, dolayısıyla hükümün konulup kaldırılmasının Müctehidin seçmesine bağlı olmadığını işlendiği kısım (315). (Sadr, mukaddime, üç fen) (315-435). “Birinci fen: Manzûm ve sîga ile istidlalin keyfiyeti” (317). Bir mukaddime ve yedi fasıl açılmıştır. “Dilin menşei” (318). “Lügavî isimler kıyasla tespit edilir mi?” (322). “Örfî isimler” (325). “Şer'î isimler” (326). “Anlamli söz” (333). “Hitaptan muradı anlama yolları” (337). “Hakikat ve mecaz” (341). “Üçüncü kutbdan birinci fennin birinci kısmı: Mücmel ve Mübeyyen” (345). Dört mesele ve hatimeden oluşur. “Beyan ve mübeyyen (üç mesele)” (364). “Birinci Fennin ikinci kısmı: Zahir ve muevvel” (384). “Üçüncü kısım: Emir ve nehiy” (411).

İkinci ciltte yer alan konu başlıkları şunlardır. “Nehiy sıgası” (24). “Dördüncü kısım: Has ve Amm (mukaddime, beş bab)” (32). “Birinci bab: Umumun bir sıgası var mıdır?” (35). “İkinci bab: Umum iddiasının mümkün olduğu-olmadığını ayırma” (58). “Üçüncü Bab: Umumu tahsis eden deliller” (98). “Dördüncü bab: İki umumun tearuzu” (137). “Beşinci bab: İstisna, şart ve mutlakdan sonra takyit” (163). “İkinci fen (ilki 1/317'de): Lafızlardan fehva ve işaret bakımından delalet (beş darbdır: İktiza, işaret, münasip vasfa hükümün izafesinden ta'lili anlamak, mantukdan mantuku bihi anlama, mefhum)” (186-204). “Hitabın delil dereceleri” (204-226). “Üçüncü fen: Lafızlardan hükümlerin istismarı keyfiyeti: Kıyas (İki mukaddime, beş bab)” (228). “Birinci bab: Kıyası inkar edene ispat” (234). “İkinci bab: Aslah illetin ispat yolu” (278). “Üçüncü bab: Şebek kıyas” (310). “Dördüncü bab: Kıyasın rükünleri ve her rükünün şartları” (325).

“Dördüncü kutb: Müstesmir (Müctehid) (üç fen)” (350). “Birinci fen: İctihad” (350). “Resul zamanında Kıyas ve içtihatla taabbudun cevazı” (354). “İkinci fen: Taklit, istifta, avamın hükmü” (387). “Üçüncü fen: Tercih.”

3.3.1. İçerik değerlendirmesi

Ekolün fıkıh usulü alanında yazılan eserlerin içeriği hakkında malum şikayetler burada yine kendini göstermektedir.³⁶ Gazzâlî'nin bu eserden önce yazdığı *Tehzîbü'l-uşûl* ve *el-Menhûl* adlarındaki iki adet usûl eserinin daha bulunması,³⁷ eserin isminden de anlaşılacağı gibi ekol içi süregelen tenkitlerin değerlendirmeye alınarak bazı seçmeler, yeni düzenlemeler

³⁶ bk. el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/5-10.

³⁷ Apaydın, “el-Müstasfâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (30 Ocak 2023).

olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Nitekim Müellif, ‘usûlü’l-fıkh’ diye lakaplanan ilmi tertipleyerek topladığını beyan ettiği kitabını bir mukaddime ve başlık altında yer alan konuların öncelikler seçeneğiyle sıralanmasını esas alan dört kutb(/eksen)tan oluşturduğunu ifade eder. Her kutb kendi içinde mesele, asl, fen gibi belirlemelerin yanında konu başlıklarıyla sıralanmıştır. Ayrıca tertip ve tahkik arası bir yol izlediğinin vurgusunu yapar. Alanındaki diğer eserlerden dikkat çekici şekilde bir bölümlenme ve isimlendirmelere yer verdiği gözlenen Gazzâlî, girift görünen fakat sistematikleştirme çabası taşıyan bir şekilde kutb/eksen ve içerdiği konular bölümlenmesini anlatır.³⁸ Fıkıh usulü ilminin tanınmasının içerdiği kelimelerin anlaşılmasına bağlı olduğunu vurgulayan Müellif, fıkıh teriminin aslında ‘bilme’ ve ‘anlama’ için konulduğunu söyler. Ne var ki ulema/bağımsız ilim adamları örfünde ise ‘özellikle mükellefin fiillerine sabit olan şer’î hükümleri bilmeden ibarettir’ biçiminde belirtir.³⁹ ‘Hüküm’ konusunu ‘semere’ diye nitelendirir ve ilk Kutb’da anlatır. İkinci Kutb’da hükmün kendileriyle üretildiği delilleri ‘müsmir’ olarak niteler ve bunları Yüce Allah’ın Kitabı, Hz. Peygamber’in Sünneti, icma ile akl ve istishab olmak üzere dört asl olduğunu belirtir. Üçüncü Kutb ‘müsmirattan’ hükümleri istismarının keyfiyeti başlığıyla usul ilminin ana esaslarının bulunduğu, dolayısıyla hükmün konulup kaldırılmasının müctehidin seçmesine bağlı olmadığını işlendiği kısımdır. Manzûm ve sîga, dilin menşei, lügavî, örfî ve şer’î isimler, hakikat-mecaz, mücmel-mübeyyen, beyan-mübeyyen, zahir-müevvel, emir-nehiy, has-amm, lafzın fehvası, kıyas konuları açıklanır. ‘Müstesmir’ diye isimlendirdiği ve müçtehit konusunun anlatıldığı ‘Dördüncü kutb’ başlığında ictihad, taklit, istifta, avamın hükmü ile tercih konularını anlatarak kitap sona erer.

4.1. Genel Konular Karşılaştırma

Kitapların içeriğini oluşturan genel konular karşılaştırıldığında, kitabın içerdiği konu ve alanının tanıtıldığı mukaddime kısmı dışındakilerde takdim, tehirler görülmektedir. El-Mu’temed’e nazaran el-Burhân daha sistematik bir görünüm vermektedir. El-Mustasfâ her ikisine göre daha sistematik bir yapıya sahiptir. Ayrıca yenilik arayışının başlık ve kavramlara kadar yansıdığı ve tartışıldığı görülmektedir. Yine, üst-alt başlık sıralamasının öncelik sırası düşünülerek ciddi bir mantık örgüsü ile yapıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle kutb/eksen adıyla belli özelliklerin, belli skala sıralamasında birliktelik oluşturduğunu, yani aynı ekseninde belli kavramların sıralı biçimde toplandığını anlatmaktadır. (Tablo 1)

el-Mu’temed	el-Burhân	el-Mustasfâ
Besmele, hamd ve salavât	Besmele, hamd ve salavât	Besmele, hamd ve salavât
Makâsid: *Fıkıh ilmine dair bilgiler *Fıkıhın sem’î delilleri -Kitabın nassı, -Mütevâtir sünnetin nassı ve -İcma	Mukaddime: *Fıkıh ilminin dayandığı ilimler. *Fıkıhın sem’î delilleri -Kitabın nassı, -Mütevâtir sünnetin nassı ve -İcma şeklinde sem’î deliller *Bilgi teorisi	Mukaddime: *Bilgi teorisinin *Fıkıh ve usulü hakkında bilgiler *İlmin konuları hakkında yaptığı düzenleme özeti *Dört kutb/eksen açıklama
		1.Kutb: Semere (Hüküm)

³⁸ bk. el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/5-10.

³⁹ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/4.

Elfâz bahsine denk konular *Kitab: Elfaz bahsi *Rasulullah sav'ın fiilleri adı altında sünnet konusu	1. Kitap: Elfâz bahsi *Kitab ve sünnetin umurunun tahsisi, *Rasulullah sav'ın fiilleri adı altında sünnet ve haber konusu	2.Kutb: Müsmir (Deliller)
İcma hakkında kelim	2.Kitap: İcma	
Haberler hakkında kelim	3. Kitap: Kıyas	
	4. Kitap: İstidlal	
	5.Kitap: Delil tercihi kuralları	
		3.Kutb: Müsmirât (Usul konuları)
*Kıyas ve İctihad	6. Kitap: İctihad	4.Kutb: Müstesmir (Müctehid, ictihad)
*Müftî ve müstefî	7.Kitap: Fetvâ, Hatime	

Tablo 1 Eserlerin konu karşılaştırması

Sonuç

Ekolde tündengelim metodun esas olmasından dolayı ele aldığı konularda genel prensipler oluşturma çabası yoğun biçimde izlenmektedir. Erken devirde inanç üzerinden hareketle usulü'd-din adı altında ortaya konan çabalar, takip eden dönemlerde, zorunlu olarak pratik tarafı ağır gelen konulara evrilmiştir. Bu durum yeni arayış ve ayrışmayla usulü'l-fikh adıyla fikh usulü ilmini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla alan değişikliği nedeniyle ortaya çıkan paradigma farklılığının doğurduğu bazı uygun olmayan konuların ayıklanmasına gerek duyulmuştur. Eserlerin giriş kısımlarında belirtilen bu durumla birlikte 'bilgi teorisi' konularına yer verilerek izahlar yapılmıştır. İlmın adını terkip olarak değerlendirip konusunu genel manada "delil" olarak belirleyen ekol, delili tanıma ve tarif etme, gereği gibi değerlendirme çabasının sürekli gelişmelere açık olması gibi vasıflar ilim adamlarını dinamik tutmuş, birbirlerinden farklı anlatımlara, yöntem arayışlarına sevk etmiştir.

Değerlendirmeye alınan ilk eser *el-Mutemed*'in oluşumunda büyük etkisi bulunan *el-umed* adlı eserdir. Bu eser erken devirde haklı bir şekilde inanç-amel bütünlüğü içinde temsil etmeyi barındırdığından geleneksel usulü'd-din anlayışını yansıtmaktadır. Bu konuya *el-Basrî el-Mutemed*'inde dikkat çekerek bazı konu ayrıştırmalarıyla yeniden düzenlemeye gittiğini belirtmiştir. Çünkü alan farklılığıyla birlikte hızlı gelişen amel konusundaki sorunları ortadan kaldırmak üzere, kendilerinin dışında ve önceden oluşmaya başlayan ve sonradan usulü'l-fikh ilmi diye anılan yolu, cedel karışımıyla çıkış olarak görmüşlerdir. Ne var ki, ilmî geleneklerinde bulunan varsayımlarla farklı alana girilmesinden dolayı, gün geçtikçe konu ayıklama ve takdim-tehir biçiminde iç bütünlük arayışları azalmakla birlikte devam etmiştir. Örneğin, fikh usulünü şer'î hükümlere ulaştıran yollar, istidlalin keyfiyeti, ictihad gibi belirlemeler yapan Basrî, delil veya asl hakkında net bir belirleme yapmaz. Buna karşılık Cüveynî *Burhân* adlı eserinde fikh usulü ilminin dayandığı ilimleri Kelam, Arapça ve Fikh ilmi olarak belirtir. Ayrıca Kitabın nassı, mütevatir sünnetin nassı ve icma şeklinde kısımları bulunan sem'î delillerden söz eder. Kıyas sem'î olmadığından bu deliler arasında yer vermediği, fakat üçüncü kitap kısmında ayrıca anlatıldığı görülür.

Lafız-mana ilişkisini ele alma konusunda *Mutemed*, fıkıhın yolları, istidlalin keyfiyeti, hakikat-mecaz, emir-nehiyeler, umum-husus, mücmel-mübeyyen, mükellefin fiilleri, Peygamber sav'in fiilleri, nâsih-mensûh, icma, haberler, kıyas ve ictehad, hazar(/sakındırma) ve ibaha, müftü ve müsteftî üst başlıklarıyla bablar şeklinde anlatır. Müellifin girişte sözünü ettiği konu ayıklaması nedeniyle bu konular ve sıralaması usûlü'd-din içeriğinden farklı şekilde oluşmuş olduğu söylenebilir. Ayrıca bu eser, ekolün fıkıh usulü içerik sıralaması hakkında ilk örnek olduğu kanaatin belirtilmesi yerinde olur.

Yedi kitab, bab ve fasıllarla oluşan *Burhân*'da, fıkıh usulü ilminin kelim, Arapça ve fıkıh ilimlerine dayandığı vurgusuyla, kelim ilminin öncelenecek yer alması, yukarıda belirtilen usûlü'd-dinin etkisini sürdürdüğünü göstermektedir. Teklifi hükümleri fıkıh ilminin, delillerin de fıkıh usulü ilminin konuları olduğu belirtilmektedir. Kitap, sünnet ve icma mutlak deliller olarak belirtilir. On makûlât adıyla on maddede bilgi teorisi özetlenir. Birinci Kitap kısmında İmam Şafi'î'nin er-*Risâle*'sinde anlatılan beyan ve çeşitlerine atıfla konu ele alınır. Kudema ve müteehhirûn diye ayırdığı Usulcülerin konu tasniflerindeki farklılıklarından söz edilir.

Bu çalışma Mütakellimîn metodunun modern dönemdeki durumun ayrı bir araştırmanın konusu olabileceği kanaatini oluşturmaktadır. Çünkü genelde fıkıh usulü hakkında ortaya konan yenilenme taleplerin sahipleri çoğunlukla bu ekole mensup bulunmaktadırlar.

Kaynakça

- Aktaş, Ahmet, *Mütakellimîn Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta: 2017.
- el-Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrût: Dâru'l-Kitâb'l-Arab, 1986.
- Apaydın, Yunus, "el-Müstasfâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mustasfa> (Erişim 30.01.2023).
- Atay, Hüseyin, "İslam Hukuk Felsefesi: Usulü'l-fıkh İlmi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (03.01.2023).
- el-Basrî, Ebu'l-Hüseyin Ali, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, Tahk.: Halîl el-Meys, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Bedir, Murteza, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (Erişim 03.01.2023).
- Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 8 Cilt, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Me'âli, İmâmu'l-haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usûli'l-fıkh*, Tahk., Abdulazîm ed-Dîb, Katar: Külliyyetü's-Şeri'a 1399.
- el-Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1-4, (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâfi'l-Kuveyt, 1414/1994).
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak: el-Matba'atü'l-emiriyye, 1322.
- Gezgin, Yusuf Erdem, "Hicri Beşinci Asır Mu'tezile ve Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe İcmâ Teorisi", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, 2021.
- İbn Haldûn, Veliyu'd-Dîn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime ibn Haldûn*, Muhakkik: A. Muhammed ed-Dervîş, 2 Cilt, 1.bsk., Dımaşk: Dâr Yağrib, 2004/1425.

- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Hukuk Etüdleri*, trc. Ali Kuşçu, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- el-Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Mısır: Dâru'l İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1969.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Tezi, Kayseri: 2006.
- Karaman, Hayrettin, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Karataş, Fatih, “Zekiyüddîn Şâbân'ın Usûlü'l-Fıkıh'ında Hanefî Usûlüne Yönelik Tenkitlerinin Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Haziran 2022. Sayı 39, 165 - 193, (Erişim 30.06.2022).
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Köksal, Asım Cüneyd-Dönmez, İbrahim Kâfi, “Usûl-i Fıkıh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 19.06.2023).
- Mollâ Hüsrev, Muhammed b. Feramerz, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi mirkâti'l-vusûl*, İstanbul: Salah Bilici Yayınevi, 1317.
- Özket, Hasan, “Fukaha Metodunun Kavramsal İç Bütünlüğü”, *Sosyal Bilimlerinde Güncel Tartışmalar 10*, ed. Zeynel Karacagil - Meryem Bulut, Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2022.
- Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, trc. Baha Arıkan, Ankara: 1955-56.
- eş-Şafi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, İstanbul: 1985.
- Yığın, Adem, “Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu”, *Usûl İslam Araştırmaları*, (Erişim 27.11.2022).
- Yücedoğru, Tevfik, “Kelâm ve Mütekellim I (Zuhûr)”, *UÛ İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Erişim 01.01.2005).

Araştırma Makaleleri / Articles

GÜNEY ARABİSTAN YAZITLARININ TARİHSEL GELİŞİMİ VE TEMEL ÖZELLİKLERİ

Halil ORTAKCI *

Geliş Tarihi: 10 Ağustos 2023

Kabul Tarihi: 18 Eylül 2023

Öz

Güney Arabistan'da büyük ölçekli arkeolojik kazılar, XIX. yüzyılda Batılılar tarafından başlatılmıştır. Araplardaysa son elli yılda bölgeye yönelik ilgi artmıştır. Ancak ülkemizde Yemen yazıtlarına dair yeterli merak ve farkındalık oluşmamıştır. Söz konusu durum dikkate alındığında, epigrafik malzemelerin öneminin gündemde tutulmasının gerekliliği açıktır. Çünkü Yemen'deki kitâbeler; dinî, siyasî, kültürel ve ekonomik sahada kadim bir uygarlığın izlerini taşımaktadır. Tüm bu birikime sahip olmak, Kur'ân ve indiği dönemi anlamaya katkı sunacaktır. Bu makalede Güney Arabistan'da keşfedilen yazıtların tarihsel gelişimi ve bazı temel özellikleri panoramik biçimde ele alınmıştır. Çalışmada kitâbelerin yazı dilini oluşturan Müsned ve Zebûr yazısının gelişimi, Müsned alfabesinin biçimsel özellikleri ve transkripsiyonu meselesi, yazıtların kronolojik tasnifi, kitâbelerde kullanılan Ma'în, Sebe, Hadramevt ve Katabân lehçelerinin temel özellikleri, epigrafik malzemelerle ilgili bazı önemli dilsel kurallar, kitâbelerin şekilsel ve içerik özellikleri hususunda bilgi verilmiştir. Böylece Yemen arkeolojisine merak duyan araştırmacıların alana yönelik çalışma yapmalarının kolaylaştırılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Güney Arabistan, Yemen, Yazıt, Sebe, Hadramevt, Katabân

HISTORICAL DEVELOPMENT AND BASIC CHARACTERISTICS OF SOUTH ARABIAN INSCRIPTIONS

Abstract

Large-scale archaeological excavations were conducted in Southern Arabia in the 19th century. They were initiated by Westerners in the century. Arab interest in the region has significantly increased over the last fifty years. However, there is insufficient curiosity and awareness about Yemeni inscriptions in our country. Given the current situation, it is evident that the importance of epigraphic materials should be maintained on the agenda. This is because the inscriptions in Yemen bear traces of an ancient civilization in religious, political, cultural, and economic domains. Possessing all this knowledge will contribute to a better understanding of the Quran and the era in which it was revealed. In this article, the historical development and some fundamental features of the inscriptions discovered in Southern Arabia are discussed in a panoramic manner. The study encompasses the evolution of the Musnad and Zabûr scripts, which constitute the written language of the inscriptions, the formal characteristics of the Musnad alphabet, transcription issues, the chronological categorization of the inscriptions, the fundamental features of the Ma'în, Sabaeen, Hadramaut, and Qatabanian dialects used in the inscriptions, essential linguistic rules concerning epigraphic materials, and the form and content of the inscriptions. Information regarding its attributes is provided. Consequently, the aim is to facilitate the work of researchers interested in Yemeni archaeology in this field.

Keywords: South Arabia, Yemen, Inscription, Saba, Hadramaut, Qatabân

Giriş

İnsanlar arasında bilgi aktarımı ve iletişimi sağlamak gayesiyle ortaya çıkan yazı, uygarlıkların ilerlemesinde pay sahibidir. Eski Mezopotamya, Mısır ve Çin'deki maddî

* Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, halilortakci@hotmail.com, **ORCID ID:** 0000-0003-1459-843X, **DOI:** 10.53336/rumeli.1341063.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Ortakcı, Halil, "Güney Arabistan Yazıtlarının Tarihsel Gelişimi Ve Temel Özellikleri", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 12 (Ekim 2023): 159-177.

Copyright © CC BY-NC 4.0.

gelişmelerde, kitâbet mühim rol üstlenmiştir. Tarihi M. Ö. X. yüzyıla uzanan yazıtlarıyla geçmişteki önemli medeniyet merkezlerinden biri de Güney Arabistan'dır.

Güney Arabistan yazıtlarını bilmek, bölgeyi tanımaya yardımcı olacağı gibi Kur'ân'ı ve indiği dil olan Arapçayı da anlamaya katkı sağlayacaktır. Ayrıca kavram tarihine yönelik araştırmalar yapılırken diğer Sâmi lisanların yanı sıra Güney Arabistan lehçelerinin de kaynak olarak kullanımı önemlidir. Çünkü Yemen kitâbelerinde, fasih Arapça ve diğer Sâmi dillerle ortak sözcükler vardır. Bunun temel nedeni, İslâm öncesi dönemde ticarî ve askerî seferler vasıtasıyla bölgenin farklı kültürlerle etkileşim haline girmesidir. Bahsi geçen hareketliliğin yazıtlara ve kullanılan dile tesir ettiği yadsınamaz bir gerçektir.

Güney Arabistan yazıtlarının bilinmesi, araştırmacıların Yemen tarihi ve kültürüne yönelik müktesebatını geliştirmekle kalmayacaktır. Eski halkların inançlarını, hayat biçimlerini, politik örgütlenmelerini ve gündelik yaşamlarını da anlamayı sağlayacaktır. Metinlerde kullanılan dilin incelenmesi, Arapçanın süreç içerisindeki değişim ve dönüşümünü de gözler önüne serecektir.

Güney Arabistan kitâbelerine yönelik bilgi sahibi olmak isteyenler, yazıtların tarihsel gelişimi ve temel özelliklerine dair açık, kısa ve anlaması kolay bir çalışma bulmakta problem yaşamaktadır. Dolayısıyla araştırmacılar, Yemen yazıtlarına nasıl müracaat edecekleri hususunda güçlük çekmektedir. Buna ek olarak ülkemizde konuyla ilgili araştırmalar oldukça sınırlıdır.¹ Söz konusu nedenle Câhiliye başta olmak üzere Kur'ân'ın indiği dönem ve zeminin anlaşılması zorlaşmaktadır. Bu makale, Güney Arabistan kitâbeleri ışığında Yemen'in zengin kültür ve tarihini anlamak için araştırmacılara temel oluşturmak amacıyla hazırlanmıştır.

1. Müsned Yazısının Tarihsel Gelişimi

Mutlu Arabistan olarak isimlendirilen² Yemen, 525 yılında Habeşlilerin bölgeyi işgaline³ kadar yarımada önemli bir medeniyet/kültür merkezi olmuştur. Ma'în, Sebe, Hadramevt, Katabân, Evsân ve Himyer gibi krallıkların kurulması, bu coğrafyadaki ekonomik ve kültürel gelişmeleri tetiklemiştir. Hint Okyanusu ve Kızıldeniz'e olan sınırları ve büyük krallıkların güç çekişmelerinin sağladığı avantajdan faydalanan Yemenliler, îlâf hadisesine kadar Arabistan'ın kervan ticaretini kontrol etmişlerdir.⁴ Ekonomik muameleleri sırasında farklı milletlerle karşı karşıya gelmişler ve yazışmalar yapmışlardır. Kendilerine has Müsned alfabesi ve ondan türeyen Zebûr yazısıyla kazınan bu kitâbeler, Yemen dışında da keşfedilmiştir.⁵ Arkeolojik veriler, M.Ö. ilk bin yılın başlarından itibaren Müsned hattının

¹ Konuyla ilgili yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, ty); Bakiye Yükmén Edens, "Yemen-Hirran'da Bir İslam Öncesi Geç Evre Mezarlığı", *TÜBA-AR Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi* 18 (2015), 205-224; Kasım Şulul, "Arap Yazısının Kökeni ve Tarihi", *Bitlis İslamiyat Dergisi* 2/2 (15 Aralık 2020), 28-67; İbrahim Oğuzhan, "İstanbul Arkeoloji Müzeleri Eski Şark Eserleri Müzesi'nde Teşhir Edilen İslâmiyet Öncesi Arabistan Koleksiyonu Eserlerinin Tahlili", *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 15/2 (2021), 465-511; Hakan Temir, "İslâm Öncesi Arap Tarihini Yansıtmaya Bakımından Kaya Resimleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 187-219.

² Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târîhi'l-'Arab qable'l-İslâm* (y.y.: Dâru's-Sâkî, 2001), 1/164.

³ Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Muştafâ es-Sakka v. dğr (Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbi'l-Halebi, 1375), 1/68.

⁴ Mansur Özgül, "Kureyş Kabilesinin Yükselişinde ve Düşüşünde Kervan Faaliyetlerinin Rolü", *İlahiyat* 6 (2021), 31-35.

⁵ Peter Stein, "South Arabian Zabûr script in the Gulf: Some recent discoveries from Mleiha (Sharjah, UAE)", *Arabian Archaeology and Epigraphy* 28/1 (Mayıs 2017), 110.

kullanıldığına işaret etmektedir.⁶ Söz konusu dönemden dinî, ticarî ve siyasî yazıtlar zamanımıza ulaşmıştır. Güney Arabistan kitâbeleri, VI. asırdan sonra Yemen'in Habeşliler ve İranlılar tarafından işgale uğraması⁷ ve ardından İslâm'ın yayılmasıyla birlikte yerini Cezm yazısına bırakmıştır.⁸

Müsned'in kökeni hususunda farklı yaklaşımlar vardır. Müsteşriklerin çoğuna göre bu hat, Arabistan'ın kuzeyinde yaşayan Sâmi milletlerin alfabelerinden türemiştir. Diğer bazı araştırmacılar ise onun Ken'ân yazısından ortaya çıktığına kânidir. Fakat bu yaklaşımların hiçbirinin doğruluğu kanıtlanamamıştır.⁹ Bu anlamda Cevâd Ali'nin de dediği gibi Müsned alfabesinin diğer hatlara benzerliğini ve kökenini tam olarak tespit etmek mümkün değildir.¹⁰

Yemen'de gelişen Müsned yazısı; Ma'in, Sebe ve Himyerîlerin yarımadasının kuzeyine uzanan ticarî ve askerî seferleri vasıtasıyla Arabistan'da geniş bir alana yayılmıştır. Himyer hattı olarak da adlandırılan¹¹ bu yazının üç aşamada geliştiği bilinmektedir. Birinci dönem; M.Ö. X- M.Ö. II. yy, ikinci dönem; M. Ö. II-M. S. III. yy; üçüncü dönem ise; M.S. IV-VI. yy. arasını kapsamaktadır. İlk safhada kaleme alınan Müsned yazıtlarda harflerin yüksekliği ve dış görünüşlerindeki insicam bakımından tam bir uyuma rastlanmaz. Bu durum M. Ö. III. yüzyılın sonlarında Sebelilerin Mükerebler dönemine kadar devam etmiş; sonrasında gelişerek belirgin sade bir geometrik görünüm kazanmıştır. İkinci merhalede; daha süslü hale gelen harfler düz çizgilerden kıvrımlı bir forma evrilmiştir. Üçüncü ve son evrede ise; harflerde süsleme ve aşırı vurgu öne çıkmış; bu da bazı yazılarda karakterlerin netliğini kaybetmesine neden olmuştur. Bu hattan Lihyânî, Safâ'î, Semûdî, Habeşî ve Cezm yazı formlarının teşekkül ettiği nakledilir.¹²

İslâm'ın gelişinden önce Arap Yarımadası'nda sıklıkla Müsned yazısının kullanıldığına dair tarihî kalıntılar vardır. Hz. Peygamber'in (s) nübüvvetinden sonraya tarihlendirilen bir yazıtta bismelenin Güney Arabistan alfabesiyle yazıldığı görülür.¹³ Bu da Yemenlilerin, eski yazılarını Kur'ân'ın indiği zamana kadar aktif biçimde kullandıklarına işaret eder. Hatta Kureyşlilerin söz konusu alfabeden haberdar oldukları ve bu yazıyı kullandıkları söylenebilir. Mekke'de okuma yazma oranının düşük olduğuna yönelik aktarımları bu anlamda Cezm yazısıyla sınırlandırmak mümkündür.¹⁴ Çünkü Arap tarihçilere

⁶ Norbert Nebes, "Early Saba and its neighbors", *The Oxford History of the Ancient Near East Volume V*, ed. Karen Radner vd. (Oxford University Press New York, 2023), 299-301; Alessandra Avanzini, "A reassessment of the chronology of the first millennium BC", *AUSA*, (2010), 1.

⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/69.

⁸ Saad D. Abulhab, "Roots of modern Arabic script: From Musnad to Jazm" (New York: City University of New York, 2007), 11.

⁹ Hamdi Abdülhamid el-Muqaddem, "Mesâ'ilü'n-naḥviyyetün ḥilâfiyyetün fi ḍav'i'n-nükûşî'l-'Arabiyyeti'l-Cenûbiyyeti", *Mecelletü'l-baḥşî'l-ilmî fi'l-âdâb* 5/9 (01 Aralık 2019), 283.

¹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal*, 15/214; el-Muqaddem, "Mesâ'ilü'n-naḥviyye", 283.

¹¹ Ebû Zeyd 'Abdurrahman b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ḥaldûn İbn Ḥaldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fi târiḥi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âşarahum min zevi's-se'ni'l-ekber*, thk. Ḥalîl Şehâde (Beirut: y.y., 1408), 1/767; Kaynaklarda Himyer yazısı olarak adlandırılrsa da arkeolojik bulgular, alfabeyi Ma'in, Sebe, Katabân ve Hadramevtililerin de kullandığını ortaya koymuştur. Şalâh b. Seyf el-Ya'rubî, *Baḥs 'an ḥaṭṭi'l-müsned* (Külliyetü'ş-Şarkî'l-Evsat, 2013), 4.

¹² el-Ya'rubî, *Baḥs 'an ḥaṭṭi'l-müsned*, 5-8.

¹³ Corpus of South Arabian Inscriptions, "Jabal Dabûb 1", *Dasi* (Erişim 10 Haziran 2023).

¹⁴ M. Mahfuz Söylemez, "İslâm'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002), 58.

göre Müsned alfabesinden neş'et ettiğine inanılan¹⁵ bu yazıyı Mekkeliler, İslâm'ın doğuşuna yakın bir dönemde öğrenmiştir. Onlara Cezm hattını öğreten Yemen kökenli Kinde kabilesine mensup Bişr b. Abdümelik el-Kindî adındaki zattır. Adı geçen kişinin Ebû Süfyan'ın babası Harb b. Ümeyye ile akrabalık kurduğu bilinmektedir.¹⁶ Şüphesiz, İslâm öncesi dönemde Mekke'nin Arabistan Yarımadası'nda önemli bir ticaret ve ibadet merkezi haline gelmesi, Cezm'in oluşumunda ve yayılmasında büyük rol oynamış ve Hicaz yazısı olarak bilinmesini sağlamıştır.¹⁷

Yemen'de yirmi dokuz ünsüzden ve kelimeleri ayırmak için kullanılan bir çizgiden oluşan alfabe ile kaleme alınan üç yazı formu vardır. Birincisi ile; taş, demir ve bronz üzerine siyasî, dinî, mimarî metinler kaleme alınmıştır. Harflerin birbirinden ayrı olarak işlendiği bu metinler, uzun ömürlü olması istenen yazılarda kullanılan anıtsal karaktere sahiptir.¹⁸ İkinci form ise 'Zebûr Hattı' adı verilen gündelik yaşamla ilintili olan kitâbelerdir. Mezkûr hatla Sebe, Hadramevt, Katabân ve Ma'înilere ait farklı lehçelerdeki yazıtlar kaydedilmiştir. Bunların önemli kısmı hurma dallarına yazılmıştır. Bu formda, harfler daha gevşek ve hızlı şekilde çizilir.¹⁹ Zebûr'un kökü olan z-b-r fiili yazmak ve kaydetmek anlamına gelir.²⁰ Müsned ile Zebûr arasında yazım şekline ek olarak üslup farklılığı da vardır. Müsned yazıtlarda olmayan bazı kelime ve ifadeler Zebûr'da yer alır. Buna ek olarak söz konusu yazının Müsned'den ortaya çıktığı, zaman içerisinde ayrı bir forma kavuştuğu söylenebilir. Bunun en mühim nedeni, yazı malzemelerinin farklılığıdır. Taş üzerine kazınan Müsned ile ahşap malzemelere yazılan Zebûr'da harflerin çizimi zaman içerisinde farklılaşmıştır. Müsned yazı Sebe dili ve yaygın lehçelerle kaleme alınırken Zebûr hattında yerel lehçeler kullanılabilir. Bu da metinlerde nahiv ve sarf açısından bütünlüğe mani olur.²¹ Ama 1990'lı yıllarda yapılan keşiflerde adı geçen hatla kaleme alınmış çok sayıda hurma dalı ve ahşap malzeme bulunmuştur. Söz konusu keşiflerde materyallerin önemli bir kısmının mektup

¹⁵ Müslüman tarihçiler Cezm hattının Müsned'den türediğini ifade etse de XVIII. yüzyılda yaşamış olan G. J. Klehr gibi bazı müsteşrikler Cezm'in "Nebâtî-Ârâmî-Fenike menşeli olduğunu" iddia etmiştir. Ancak söz konusu karışıklığın Sebelilerin Arim Seli sonucunda kuzeye göçleriyle ilgili olduğu düşünülebilir. Buna göre Müsned hattının kuzeydeki alfabelerle harmanlanması sonucunda Hîre'den Mekke'ye ulaştığı kabul edilebilir. (Kasım Şulul, "Arap Yazısının Kökeni ve Tarihi", 34, 53; Kemal Tuzcu, "Arap Yazısının Ortaya Çıkışı", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Temmuz 2001), 159) Cezm yazısının asıl gelişimi Kur'an'ın nüzülü ile birlikte gerçekleşmiştir. Nitekim Raşid Halifeler zamanında dille ilgili çalışmalar başlamış; Abbasiler dönemine kadar büyük bir gelişme katedilmiştir. Örneğin ünlü nahivci Sibeveyh (ö. 180/796) *el-Kitâb* isimli elimizdeki en eski nahiv eserini kaleme almıştır. Buna ek olarak Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalanması da bu zaman diliminde gerçekleşmiştir. (Cumali Baylu, "Celîs ed-Dîneverî ve 'Simâru's-Sinâ'a fi İlmi'l-Arabiyye' İsimli Eserinde Nahiv İletlerine Yaklaşımı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2021), 442; Cumali Baylu, "Arap Gramerinde Münâdânın İ'râbına Etki Eden Nahiv İletleri", *Dergiabant* 9/1 (2021), 502-503).

¹⁶ Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî İbnü'l-Kelbî, *Nesebü Ma'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr*, thk. Nâcî Hasan (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408), 1/191.

¹⁷ Abulhab, "Roots of modern Arabic script: From Musnad to Jazm", 30.

¹⁸ Saad D. Abulhab, *DeArabizing Arabia: Tracing western scholarship on the history of the Arabs and Arabic language and script* (New York: Blautopf Publishing, 2011), 199-202.

¹⁹ Rıf'at Hezîm, "el-'Arabiyyetü fi cenûbi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye hattâ zuhûri'l-İslâm: el-halkatü's-şâniye: Kitâbâtü'z-Zebûr", *Mecelletü mu'cemü'l-lügati'l-'Arabiyye* 3/88 (ts.), 644, 653, 654.

²⁰ İbnü'l-Hâik Hasan b. Ahmed b. Yakub el-Hemdânî, *el-İklil* (Beyrut-San'a: Dârü'l-'Avde-Dârü'l-Kelime, ty.), 8/147; Hezîm, "el-'Arabiyyetü fi cenûbi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye", 644-645.

²¹ Abdullah Ahmed Mekiyâş, "el-Kitâbâtü'l-'Arabiyyetü'l-Cenûbiyye aşluhâ ve intişârühâ ve 'alâkâtühâ bi'l-kitâbeti's-şimâliyyeti'l-garbiyye", *Dirâsâtü fi Âsâri'l-Vatani'l-'Arabî* 11 (ts.), 340, 341; Hezîm, "el-'Arabiyyetü fi cenûbi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye", 649, 655, 656.

amacıyla kullanıldığı görülür. Bu bağlamda Sebelilerce bir posta ağının kurulmuş olabileceği fikri akla gelir. Mektuplarda ailevî meseleler, şahsî kırgınlıklar, resmî ve ekonomik yazışmalar konu edilir.²² Üçüncü form ise monogram adı verilen harflerin üst üste olarak bir simge veya resim meydana getirecek biçimde yazılmasıyla elde edilen kitâbelerdir.²³ Buna ek olarak Yemen’de yapılan arkeolojik kazılar sırasında üzerine Müsned yazısı kazınmış çok sayıda ahşap malzeme, bitki, burç, geometrik motif, hayvan, insan figürü, kap, mimarî parça, sembol ve silah gibi malzemeler bulunmuştur. Ağaç, alçı, altın, bronz, cam, fildişi, granit, gümüş, hurma dalı, kil, mercan, mermer, su mermeri, taş, yarı değerli ve yumuşak taş; üzerine yazı, figür veya heykel yapılan materyallerdendir.²⁴

2. Yazıtların Temel Özellikleri

2.1. Müsned Alfabeti ve Transkripsiyonu Sorunu

Müsned alfabetinin sıralamasıyla ilgili elimizde net bilgiler bulunmamaktadır. Fakat genellikle Emherî²⁵ yazısıyla benzerlik arz ettiği²⁶ için ona paralel biçimde harfler sıralanır. Müsned karakterlerin isimleri de tam olarak bilinmez. Bununla birlikte harfler genelde köşeli biçime sahiptir. Alfabe, Kuzey Arabistan ve diğer Sâmi yazılara şekilsel olarak benzerlik arz eder.²⁷ Diğer dillerden ayrılan en belirgin özelliği sâmih (س) adı verilen bir harfe sahip olmasıdır. Sîn ile Şîn arasında bir sesle okunan bu karakter, diğer Arap alfabelerinde bulunmaz.²⁸ Sâmih’in (س) uluslararası literatürde transkripsiyonu s³ ile gösterilmektedir. Harfin üzerine sayı konularak kodlanması bununla sınırlı değildir. Cezm yazısıyla ortak olan س/س harfi s¹ veya š, ش/ش ise s² veya ś ile gösterilmektedir.²⁹ Ayrıca ج/ج, g ile gösterilirken غ/غ’in da ğ ile ifade edilmesi kafa karıştırıcı bir durum oluşturmaktadır. Araştırmacıların harfleri tanımlaması için oluşturulan bu transkripsiyon sisteminin Türkçe karşılıkları ise henüz yapılmamıştır. Bilim uzmanları, zikri geçen karışıklık nedeniyle Yemen yazıtlarını araştırmakta ve yapılan çalışmaları anlamlandırmakta güçlük çekmektedir. Dolayısıyla Müsned alfabetinin Türkçe transkripsiyonunun yapılarak alanla ilgili çalışmaların önünün açılması bir gerekliliktir. Söz konusu ihtiyaçtan dolayı çalışmamızda uluslararası transkripsiyona ek olarak Türkçe ses benzerliğinden yola çıkılarak bir transkripsiyon alfabeti oluşturulmuştur. Burada özellikle s ile ş arasında bir sese sahip olan sâmih (س) harfinin Türkçe transkripsiyonu olarak ç harfi belirlenmiştir. Böylece ث/ث ile birlikte dört adet s harfinin olmasının meydana getirdiği kafa karışıklığının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bununla

²² Mohammed Maraqtan, “Some notes on Sabaic epistolography”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 33 (2003), 275-278.

²³ bk. Ek 2.

²⁴ Corpus of South Arabian Inscriptions, “Object, Decorations”, *Dasi* (Erişim 10 Haziran 2023).

²⁵ “Etiyopya’nın ulusal dili olan Emherce, Arapçadan sonra en fazla konuşulan Sâmi dilidir.” (Katrina Hayward - Richard J. Hayward, “Amharic”, *Handbook of the International Phonetic Association: A guide to the use of the International Phonetic Alphabet*, (yy: Cambridge University Press), 1999, 45.

²⁶ Gebremeskel Hagos Gebremedhin - Abera Asefa Mebrahtu, “Linguistic evolution of Ethiopic language: A comparative discussion”, *International Journal of Interdisciplinary Research and Innovations* 8/1 (Mart 2020), 2.

²⁷ Mekiyâş, “el-Kitâbâtü’l-‘Arabiyyetü’l-Cenûbiyye”, 341, 342, 343; Abulhab, “Roots of modern Arabic script: From Musnad to Jazm”, 2.

²⁸ Mekiyâş, “el-Kitâbâtü’l-‘Arabiyyetü’l-Cenûbiyye”, 338.

²⁹ Alfred Felix Landon Beeston, *Sabaic grammar* (Manchester: University of Manchester, 1984), 9.

kalmayıp Arapça-Türkçe transkripsiyon kurallarından istifade edilerek ج/ج için de g yerine c harfi kullanılmıştır. Dolayısıyla s¹-š, s²-ś ve s³ yerine sırasıyla s, ş ve ç karşılıkları konulmuştur. Müsned alfabetesi ve yazıtları hakkında Türkçe yapılacak çalışmalar için aşağıdaki transkripsiyon hazırlanmıştır.

Müsned	Cezm	Uluslararası	Türkçe
ح	ا	.	.
ب	ب	b	b
ت	ت	t	t
ث	ث	t	ṯ
ج	ج	g	c
ح	ح	h	h
خ	خ	h	h
د	د	d	d
ذ	ذ	d	z
ر	ر	r	r
ز	ز	z	z
س	س	s ³	ç
س	س	s ¹ ś	s
ش	ش	s ² ś	ş
س	س	ś	ş
د	د	d/ś	d
ت	ت	t	t
ظ	ظ	z/t	z
ع	ع	.	.
غ	غ	ğ	ğ
ف	ف	f	f
ق	ق	q	k
ك	ك	k	k
ل	ل	l	l
م	م	m	m
ن	ن	n	n
ه	ه	h	h
و	و	w	v
ي	ي	y	y

2.2. Yazıtların Kronolojik Tasnifi Meselesi

Güney Arabistan bölgesindeki yazıtların kronolojik biçimde tasnifi meselesi arkeologlar için oldukça zor bir iştir. Çünkü gerek savaş ve iç karışıklık sebebiyle kazıların kesintiye uğraması gerekse kitâbelerin ait oldukları dönemle ilgili belirgin dilsel ve görsel özelliklere sahip olmaması, kronolojik biçimde yazıtların tasnifini zorlaştırır. Ancak içerik analizinin yanı sıra radyokarbon gibi teknolojik gelişmelerden istifade edilerek yazıtların tarihlendirilmesi için çaba sarf edilmektedir.³⁰ Tüm zorluklara rağmen Ma'in, Sebe, Hadramevt ve Katabân yazıtlarının kronolojik olarak tasnifi beş aşamada (A-E aşamaları) ifade edilmiştir.

A- M.Ö. IV. asra kadar (Bu dönemde Sebe egemendir.)

B- M.Ö. IV.- M.Ö. I; Katabân ve Hadramevt'in egemen olduğu zaman dilimi ve Ma'in ile olan ittifakları.

B Katabân dönemi; B1, M.Ö. IV ve III. asırlar; B2, M.Ö. III-I. asırlar olmak üzere iki alt döneme daha ayrılmıştır.

³⁰ Christopher Edens - T. J. Wilkinson, "Southwest Arabia during the holocene: Recent archaeological developments", *Journal of World Prehistory* 12/1 (1998), 63-105.

C- M.Ö. I-M.S. II. asrın başlarına kadar (yüksek kesimlerde yaşayan kabilelerle Güney Arabistan krallıkları arasındaki ittifaklar)

D- M.S. II. asrın sonlarından M.S. III. yüzyılın sonlarına kadar (Himyer, Sebe ve Hadramevt arasındaki savaşlar)

E- M.S. IV. yüzyılın başlarından VI. asrın sonlarına kadar (Yemen'in Himyer egemenliği altında birleşmesi)

Ry- Sadece küçük metinler için geçerlidir. Jacques Ryckmans tarafından -alt dönemler I-IV ile- kurulan paleografik bölümlere karşılık gelir.³¹

2.3. Yazıtlarda Kullanılan Lehçeler

Dünyadaki tüm toplumlar, coğrafi ve nesebî farklılıklar sebebiyle gündelik konuşmalarında birbirlerinden ayrışır. Yemen'de de İslâm öncesi dönemde bölgesel, siyasi ve sosyal farklılıklar nedeniyle muhtelif lehçeler türemiştir. İslâm'ın doğuşuna kadarki süreçte Güney Arabistan'da Ma'în, Sebe, Katabân ve Hadramevt krallıklarına ait çeşitli yerel lisanlar ortaya çıkmıştır.³² Hemdânî ve İbn Haldûn, bunlara Himyer'i de eklemiştir.³³ Ancak Himyerice olarak adlandırılan lisanın, esasında Güney Sebelilerin hâkimiyetlerinin son dönemlerinde konuştuğu lehçe olduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Kaynaklarda Mehrelilere ait bir dilden daha bahsedilir.³⁵

2.3.1. Hadramevt

1940'lı yıllardaki arkeolojik keşiflere kadar Güney Arabistan'daki lehçelerden en az bilineni Hadramî'dir. O zamana dek arkeologlar ve dil bilimciler Ma'în, Sebe ve Katabânlılara ait yazıtlara odaklanmıştır. Bununla birlikte, son elli yılda Fransızlar tarafından Şebve'ye ve Ruslar tarafından Reybûn'a yapılan düzenli arkeolojik keşif gezileri, çok sayıda Hadramî yazıtının keşfedilmesini sağlamıştır.³⁶ Gün yüzüne çıkarılan eserler, başkenti Şebve olan Hadramevt Krallığı döneminden kalmıştır. Şehrin kuzeye giden ticaret yolları üzerindeki merkezî konumu tüsülerin toplandığı ve dağıldığı yer olmasına zemin hazırlamıştır. Ticareti kontrol etmek için Ma'în Krallığı ile iyi ilişkiler kuran devlet, dağlık ve sahil kesiminde yaşayan kabilelerle anlaşmalar yapmış; yeni liman kentlerinin kurulmasını sağlamıştır. III. asırda Hadramevt kralının bazı şehirlere surlar ve kapılar inşa ettirdiğine yönelik yazıtlar vardır. Sumhuram ve Kânâ limanları onların döneminde kurulmuştur. Reybûn ve Hadramevt Vâdisi'nden de bu krallığa ait yazıtlar çıkarılmıştır.³⁷ Ancak Katabân ve Sebe'den kalma kitâbelerin sayısı çok daha fazladır. Şu ana kadar M. Ö. VII-M.S III. asrın sonuna tarihlendirilmiş keşfedilen Hadramî yazıtların sayısı bini geçmemiştir.³⁸

³¹ Corpus of South Arabian Inscriptions, "Period", *Dasi* (Erişim 09 Haziran 2023); Avanzini, "A reassessment of the chronology of the first millennium BC", 2.

³² İsrail Velfensûn, *Târîhu lügâti's-Sâmiyye* (Matba'atü'l-İ'timâd, 1929), 227.

³³ Hemdânî, *el-İklil*, 8/122; İbn Haldûn, *Târîh*, 1/767.

³⁴ Corpus of South Arabian Inscriptions, "Corpus of Late Sabaic Inscriptions", *Dasi* (Erişim 10 Mayıs 2023).

³⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muḥammed el-Fârisî el-Kerhî el-İştâhrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: y.y., 2004), 25.

³⁶ Alessia Prioretta, "Remarks on some processes of assimilation and innovation in the language and culture of Hadramawt during its ancient history" 31 (Ocak 2013), 93.

³⁷ Corpus of South Arabian Inscriptions, "Corpus of Hadramitic Inscriptions", *Dasi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

³⁸ Muḥammed Bâ'ileyân - Muḥammed Ali 'Aṭbûş, "Nükûşü'l-Ḥadramiyyeti gayri menşûra", *Adûmâtû* 46 (Temmuz 2022), 39.

Hadramî yazıtların büyük kısmı anıtsal şekillidir. Buna ek olarak az da olsa grafiti tarzı ve ahşap malzeme üzerine yazılı materyaller günümüze ulaşmıştır. Grafiti olarak taş üzerine kazınan zamanımıza erişmiş metinleri, yazıtların deformasyonu, yüzey kayıpları ve aşınmalar sebebiyle okumak ve anlamlandırmak zordur. Ancak, ahşap malzeme üzerine kaleme alınan kitâbelerden az sayıda elimize ulaşan metinleri okumak nispeten daha kolaydır. Bununla birlikte ağaç malzemeye kazınan yazı karakterleri daha esnek bir forma sahiptir. Söz konusu metinlerde günlük hayata ait kullanımlara rastlamak mümkündür. Anıtsal tipli kitâbelerde ise harflerin şekillerinde standart bir form dikkat çeker.³⁹ Taşa ek olarak bronz ve tunç üzerine yazılmış metinlerde de benzer tipografiye rastlamak mümkündür.⁴⁰

Stage	Document	Shapes of characters
Monumental		ħ • ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ
Quasi monumental	X.Rb-87 no. 7	ħ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ
Proto miniscule	X.Rb-87 no. 4	ħ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ ʔ ʕ

Ağaç üzerine yazılmış Hadramî belgelerde kullanılan yazı sisteminin gelişimini gösteren tablo⁴¹

3.2. Ma'in

Güney Arabistan'da bilinen en eski devlet olan Ma'in'den kalan çok sayıda kitâbe vardır. Bunların büyük kısmı Karnâv,⁴² Berâkiş⁴³ ve Cevf'in⁴⁴ doğu taraflarında keşfedilmiştir. Gelişmiş bir ticareti kontrol eden bu devlete ait yazıtlar, Hicâz'ın kuzeyinde yer alan el-'Ulâ'da ve Arabistan dışında bulunmuştur. Elde edilen metinler, M.Ö. IV-M.Ö. II. asırlara tarihlendirilir.⁴⁵ Ma'inlilerin ve Sebelilerin Sâmi uluslarda meydana gelen gelişmeleri ciddi şekilde etkilediği söylenebilir. Nitekim İslâm kaynakları, Güney Arabistan'dan kuzeye

³⁹ Bâ'ileyân - 'Atbûş, "Nükûşü'l-Hadramiyyeti gayri menşûra", 47.

⁴⁰ Alessandra Avanzini, "Notes for a history of Sumhuram and a New Inscription of Yashhur'il", *Port in Arabia between Rome and the Indian Ocean, 3rd C.BC-5th C.AD : Khor Rori Report 2. - (Arabia Antica ; 5)* (Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 2008), 632-635.

⁴¹ Serguei A. Frantsouzoff, "Hadramitic documents written on palm-leaf stalks", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 29 (1999), 61.

⁴² Ma'in'in başkenti olan Karnâv, kuzeybatı yönünden Cevf Vadisi'nin üst kısmında Hazm şehrine 18 km mesafede yer alan ünlü antik bir şehirdir. Fransız müsteşrik Halevy 1870 senesinde yapmış olduğu kazıda Ma'in hakkında seksen adet kitâbe bulmuştur. İbrahim Ahmed el-Maḥḥafî, *Mu'cemü'l-büldân ve'l-kabâili'l-Yemeniyye*, (San'a: Dârü'l-Kelime, 2002), 3/1949.

⁴³ Cevf Vadisi'nde yer alan antik bir şehirdir. Eski adı Yesül'dür. Ma'in harabeleri ve günümüzde Beyzâ olarak bilinen Neşak'ın yakınındadır. Ma'inlilerin dinî başkentidir. Halk mezkûr kentteki çok sayıdaki mabedi ibadet maksadıyla ziyaret ederdi. el-Maḥḥafî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/161.

⁴⁴ Cevf, Yemen'in batısında yer alan çöllük bir yerdir. Bu bölge, Rub'u'l-Hâlî çölünün güneybatı uzantısı ile sınırlanmıştır. Cevf Vadisi, Yemen'in yüksek bölgelerindeki dağlardan doğan bir akarsudur. Burası, Ma'in Devleti'nin ana bölgesi olup başkent Karnâv'dan yönetilmiştir. Cevf, verimli topraklara sahip olup nüfusu yoğun bir yer olarak biliniyordu. Oraya bağlı çok sayıda kasaba vardı. "Al-Jawf", *Britannica* (Erişim 11 Nisan 2023).

⁴⁵ Alfred Beeston, *Ḳavâ'idü'n-nükûşü'l-'Arabîyyeti'l-Cenûbiyye*, çev. Rıfat Hüzeym (İrbid: Mü'essesetü'l-Hamâde, 1995), 107; Edward Lipiński, *Semitic languages: Outline of a comparative grammar* (Leuven: Peeters, 2001), 80.

Şam ve Irak'a kadar göçlerden bahseder.⁴⁶ Ticarî seferlerin ve göçlerin Ma'înlilerin kullandıkları Arapçanın yayılmasına zemin hazırladığını el-'Ulâ⁴⁷ kitâbelerinden anlamak mümkündür.⁴⁸

Ma'în kitâbeleri kronolojik olarak incelendiğinde kaleme alınan metinlerin hat ve üslubunda bir değişiklik gözlenmez. Dolayısıyla yazıtların dilsel ve şekilsel evrimi büyük oranda Sebe dönemine denk gelir.⁴⁹ Bu anlamda ilk Arapça konuşanın Sebe'nin soyundan gelen Ya'rub olduğuna yönelik naklin,⁵⁰ Arapçadaki söz konusu değişime işaret ettiği düşünülebilir.

Ma'în kitâbeleri orta ve marjinal yazıtlar olmak üzere iki kategoride değerlendirilir. İlk kısımdaki yazıtlar büyük ölçüde Yemen'in kuzeyinde yer alan Cevf'te bulunmuş olup sayısı yaklaşık olarak 1300'dür. Söz konusu metinlerin büyük kısmı adak içeriklidir. Ayrıca mabed ve saray inşasını konu alan yazıtlar da vardır. Sunaklar, boğa başlı süslemeli levhalar vb. sanatsal eserler günümüze ulaşmıştır. Buna ek olarak keşfedilen tapınak sütunlarında tanrıça kabul ettikleri figürler yer alır. Ancak Ma'în kalıntılarının büyük çoğunluğu vefat eden kimselerin adının, gözünün veya yüzünün kazındığı mezar taşlarından oluşur.⁵¹ Buna ek olarak bazı yazıtlarda yabancılarla evlilik gibi sosyal hadiseler de yer verir.⁵²

Ma'în lehçesiyle kaleme alınan yazıtlarda cümleler isim, mazi fiil veya harfî cerli isimle başlayabilir. Esmâ-i sitte içerisinde yer alan eb/اب ve zû/ذو yazılırken v/و ve y/ي harfleri yazılmaz. Kelimenin sonuna n/ن eklenerek marife yapılır.⁵³

3.3. Katabân

Katabân, Yemen'de Müsned alfabesiyle kitâbe yazılan dört lehçeden biridir. Söz konusu yazıtlar, M.Ö. 500-M.S. 200'e kadar tarihlendirilmiştir. İki bine yakın metnin yer aldığı bu kalıntılar, Me'rib'in güneydoğusunda bulunan Beyhân Vadisi ve Harîb Vadisi'nden çıkarılmıştır.⁵⁴ Yazıtlar; Evsân, Merkez ve Marjinal olmak üzere üç kategoride ele alınır. Bu metinler, M.Ö I. asırdan M.S II. yüzyıla kadarki zamana aittir. B1 (M.Ö. IV ve III. asırlar) dönemindeki kitâbelerdeki krallar; duvarlar, sulama işleri, yol, geçit, saray ve mezarlar yaptırdıklarını anlatırlar. B2 (M.Ö. III-I) zamanı genelde adanma metinlerini içerir. C (M.Ö.

⁴⁶ Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967), 4/48; Muhammed b. Hasan b. Düreyd İbn Düreyd, *el-İştikâk*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 1/468; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Keşîr ed-Dımaşkî İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1407), 3/116.

⁴⁷ el-'Ulâ, Kuzeybatı Arabistan'da Vâdî'l-Kurân'ın en önemli yerlerinden biridir. Hz. Peygamber, Dedân adı verilen bu mevkiye Tebük'e giderken yolu üzerinde olması sebebiyle konaklamıştır. Ma'înliler zayıflayınca ya kadar el-'Ulâ'ya hükmetmişlerdir. Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 1/169, 3/241.

⁴⁸ Beeston, *Sabaic grammar*, 59; Irene Rossi, "The Minaeans beyond Ma'în", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 44 (2014), 113.

⁴⁹ Velfensûn, *Târîhu lügâti's-Sâmiyye*, 245.

⁵⁰ Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr – Riyâz ez-Zirikli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/4.

⁵¹ Corpus of South Arabian Inscriptions, "Corpus of Central Minaic Inscriptions", *Dasi* (Erişim 10 Haziran 2023).

⁵² Said b. Fâyiz İbrahim Said, "Zevcâtü'l-Ma'îniyyîn el-ecnebiyyât fi dav'i nüşûşin cedîd", *Adumatu* 5 (01 Ocak 2002), 57.

⁵³ Ma'în yazıtlarında ifade edilen kullanımlar ve Arapça karşılıkları için bk. Münîr Arbeş, "Menşe'ü'l-Ma'îniyyîn ve târîhu zuhûri memleketi Ma'în fi cenûbi Cezîreti'l-'Arabiyye", *Râ'id min Ruvvâdi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye Dirâsâtü fi âşâri'n-nukûşi Bilâdi's-Şâm ve'l-Cezîreti'l-'Arabiyye*, ed. Zeydân Kefâfi - Mohammed Maraqtan, 2014, 81.

⁵⁴ Beeston, *Sabaic grammar*, 64.

I-M.S. II. asrın başlarına kadar) evresindeyse kalıtlar, aslan veya adanmış bir kadının heykeli gibi bronz eşyalar ve plakaları içerir. Bu dönemin paleografik tarzını tanımak oldukça kolaydır. Katabân lisanındaki kelimeler ve fiiller Sebe lehçesinden açık biçimde farklı özellikler taşır.⁵⁵

3.4. Sebe

M.Ö. VIII. asır ile M.S. III. yüzyıla kadar Yemen’de hüküm süren Sebelilerin dillerini Himyerîler kullanmaya devam etmişlerdir. Bu benzerlikten dolayı Müslüman tarihçiler, söz konusu lehçeyi Himyer lügati olarak tanıtmışlardır. Hadramevt, Ma’în ve Katabân’a göre özellikle geç dönem Sebe yazıtlarındaki lisanın Kureyş Arapçasına daha yakın olduğu söylenebilir. Mezkûr lehçeyle kazınan çok sayıda metin günümüze ulaşmıştır. Bunlar dinî, siyasî, ticarî, adama/ithaf ve mezar yazıtları olmak üzere beş kısımda incelenebilir. Ma’în ve Katabân diliyle benzer hususiyetlere sahiptir. Morfolojik olarak kelime sülâsî kökten türer. Bununla birlikte harf-i cer gibi ön ekler alabilir.⁵⁶ Cümlelerde genelde özne, fiil ve nesne sıralaması vardır. Ma’în, Katabân ve Hadramevt’e göre çok daha fazla sayıda yazıt elimize ulaşmıştır. Bundan dolayı Arapça alanında yapılacak semantik analizler için kaynaklık edebilecek büyük bir kelime dağarcığına sahiptir.

Sebe lehçesi, eski, orta ve geç dönem olmak üzere üçe ayrılır. Eski dönem M. Ö. IX-VI. asırları kapsar. Anıtsal şekilde kaleme alınan bu metinler, hem sağdan sola hem de soldan sağa ikili biçimde yazılır. Orta dönem, M. Ö. III-M. S. III. yüzyılları arasındadır. Mezkûr evredeki dinî yaşantıyla ilgili önemli bilgilere Avvâm Tapınağı kalıtları içerisinde erişilir.⁵⁷ Geç dönem ise M. S. IV. ve VI. asırlar arasını kapsar. Bu zaman dilimindeki yazıtların içeriği İslâm dönemine yakın olması, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi monoteist dinlerin bölgeye hâkimiyeti sebebiyle dikkat çekmektedir.⁵⁸

Sebe dilinde kelimenin başında h/ ھ harfi kullanılır. Bundan dolayı Sebeceye h/ ھ lügati adı verilir. Diğer lehçelerde ise s/ س harfi başa geldiği için s/ س lügati denilir.⁵⁹ Sebe Krallığı’nda kaleme alınan yazıtlar, kısa olmayan hikâyeleri konu alan estetik şekilde yazılmış uzun metinleri içerir. Bu yönüyle de zengin bir kültürel geçmişe işaret eder. Kitâbelerin estetik görünümü ve anlam bütünlüğü, Yemen kültürünün zenginliği ve siyasî istikrarı ile uyumludur. Uzun metinler barındırmaları ile kuzeydeki yazıtlardan farklılık gösterirler.⁶⁰

4. Yazıtların Dilsel Özellikleri

1- Okuma sırasında ş/ ھ harfinin yerine z/ ز harfi kullanılabilir.⁶¹ Bu okuyuşa Hamza kıraatinde rastlanır. Fatiha Sûresi’nde “اهدنا الصراط المستقيم” ihdinâ’s-sırâta’l-müstakîm” ayetinde “الصراط/es-sırât” kelimesi “الزراط/ez-zirât” olarak okunur. Yani ص/ش harfi z/z’ye

⁵⁵ Corpus of South Arabian Inscriptions, “Corpus of Central Qatabanic Inscriptions”, *Dasi* (Erişim 10 Haziran 2023).

⁵⁶ Beeston, *Sabaic grammar*, 51.

⁵⁷ Corpus of South Arabian Inscriptions, “CIH 392”, *Dasi* (Erişim 10 Haziran 2023), 392.

⁵⁸ Corpus of South Arabian Inscriptions, “Ja 1028”, *Dasi* (Erişim 10 Nisan 2023).

⁵⁹ Beeston, *Sabaic grammar*, 59.

⁶⁰ Meyâde Şihâb, “en-Nüküşü’s-Sebe’iyyetü’l- kadîme ‘dirâsetün lügaviyyetün””, *Bulletin of the Center Papyrological Studies* 36 (Kasım 2019), 184.

⁶¹ Beeston, *Sabaic grammar*, 8.

işmâm edilir.⁶² Yemen’de s/◦ harfi yerine ş/س da kullanılabilir. Örneğin سطر/سطر fiilinde s/س harfinin yerine ş/ص tercih edilir. Bunlara ek olarak sâmiḥ (س) harfinden kaynaklı olarak s/š-ş/س ses değişimine rastlanır.⁶³

2- Harf-i tarif kelimenin sonuna n/ن eklemek suretiyle yapılır. Bundan dolayı Yemen bölgesiyle ilgili kelimelerin sıklıkla n/ن harfiyle bittiği görülür.⁶⁴

3- Okuma sırasında zorluk veren ifadelerin kolay ifade edilebilmesi için ses değişimleri yazıtlarda göze çarpar. Bunun için kelimelerin başına h/ه harfi eklenerek okumada kolaylık sağlanır. Bu kullanım özellikle Sebe lehçesinde yaygındır.⁶⁵

4- Yemenliler; mimarlık, tarım ve ticaretle ilgilenmeleri nedeniyle matematiğin temelini oluşturan sayıları yazıtlarda aktif biçimde kullanmışlardır. Bununla bağlantılı olarak güneş ve aya kutsiyet atfetmeleri sebebiyle gezegenlerin yörünge hareketlerine dair hesaplamalar yapmışlardır. Onlar, yazıtlarda sayıları ifade eden rumuzlar belirlemişlerdir. Örneğin beş rakamını ifade eden rumuz ḥamse’nin başında kullanılan ḥ/ه harfidir. On, aşere’nin ilk harfi olan ‘/◦; yüz mie’nin ilk harfi olan m/م; bin ise elf’in ilk harfi olan ‘/ه ile ifade edilir. Buna ek olarak sayılar küçükten büyüğe doğru sıralanır. Örneğin 170, ‘seb’în ve mie’ (sb’y v m’t/ سبعمائة و عشرين) şeklinde ifade edilir.⁶⁶

5- Kelimenin ortasında med harfi olarak bulunan ‘/ه, v/و ve y/ي harfleri hafz edilir. Sözcüklere bitişik zamirlerden sonra v/و harfi kullanılabilir. Bu kullanıma özellikle ‘lyhmv/ و ه ي م ن (عليهم) şeklinde sıkça rastlanır.⁶⁷

6- Erken dönem Sebecede yf’l⁶⁸ vezni mazi zaman yerine kullanılabilirken fiil ve isimlerin başına v/و (v-f’l/وفعل veya v-yf’l/ويفعل) ön eki gelebilir. Yine z-f’l/ذفعل yerine z-yf’l/ذيفعل kullanımı göze çarpar. Bu, fiilin güçlü bir yinelemeli/süreklilik değeri taşıması manasına gelir. Yani eylemin “yaptı ve sonsuza kadar yapacak” gibi bir anlamı taşımasını sağlar. Muzârî fiilin sonuna n/ن eklenirse (yf’ln/يفعلن) süreklilik anlamı kazanabilir.⁶⁹

7- Zebûr yazı türüyle kaleme alınan yazışmaların başında “l/ل” harf-i ceri “falancaya” manasında “min/من” harf-i ceri “falancadan” (li/ل... min/من) gönderenin ve gönderilenin kabile aidiyetlerini içerecek şekilde hitap için kullanılır. İkinci olarak “falancaya filancadan mesaj” manasında “tbytm/طيبتم l/ل ... min/من” kalıbının kullanıldığı görülür. Üçüncü ise yazdı anlamında ḥt/خط fiilini içeren ḥt/خط..... (falanca filancaya yazdı.) kalıbıdır.⁷⁰

⁶² Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelûsî Ebû Ḥayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*, thk. Şıdķî Muhammed Cemîl (Beyrut: y.y., 1420), 1/45.

⁶³ Fatıma Kazım Ḥudayr, *Şavtü's-sîni'l-Arabîyye fi dav'i lehecâti şibhi Cezîreti'l-Arabîyye (Dirâsetün lügaviyyetün mevâzine)* (Bağdat: Câmi'atü Bağdâd, Külliyyetü't-Terbiyye li'l-Benât, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 59, 63.

⁶⁴ Beeston, *Sabaic grammar*, 29.

⁶⁵ Beeston, *Sabaic grammar*, 59.

⁶⁶ bk. Corpus of South Arabian Inscriptions, “Ja 649”, *Dasi* (Erişim 6 Mayıs 2023).

⁶⁷ Hemdânî, *el-İklil*, 8/122.

⁶⁸ Bundan sonraki kısımda nahiv ve sarf açısından mukayeseyi kolaylaştırmak için Müsned alfabe yerine Türkçe transkripsiyonu ve fasih Arap yazısındaki karşılığı verilmiştir.

⁶⁹ Alessandra Avanzini, *Ancient South Arabian within Semitic and Sabaic within ancient South Arabian* (Roma: L'Erma Di Bretschneider, 2015), 15-18.

⁷⁰ Maraqtan, “Some notes on Sabaic epistolography”, 277-278.

8- Güney Arabistan kitâbelerinde f¹/فعل , hf¹/هفعل , tf¹/تفعل , ft¹/فتعل , stf¹/ستفعل vezinleri yazıda gösterilir. Buna mukabil f¹/فعل , f¹/فاعل ve tf¹/تفاعل vezinleri kullanılsa da yazıya aksetmemiştir. Okuyan bağlamdan bu vezinleri anlayabilir. Fiillerde “/ا” , “y/ي” ve “v/و” birbirlerinin yerine kullanılabilir. Örneğin fasih Arapçadaki “kâne/كان” yazıtlarda “kvn/كون” şeklinde ifade edilir. hf¹/هفعل vezninin sarf çekiminde baştaki “h/ه” muhafaza edilir. Muzârî yaparken yhf¹/يهفعل ve ism-i fâil veya meful yaparken mhf¹/مهفعل buna örnek olarak verilebilir.⁷¹

9- Katabân yazıtlarında fiiller mazi ve muzârî olarak iki kısma ayrılır. Örneğin f¹(فعل) fiili mazi kullanımın örneğidir. Muzârî fiilin başına v- (و) eki eklenince v-yf¹/ويفعل (çoğulu: v-yf¹-v/ويفعلون) fiil geçmiş zamana döner. Muzârî olarak görünen yf¹/يفعل (çoğulu: yf¹lvn-يفعلون) hikâye anlatımı çekimi (yapıyordu) olarak kullanılır. Aynı kullanımın başına b-/ب- eklenince b-yf¹/بيفعل (çoğulu: b-yf¹lvn/بيفعلون) fiil şimdiki zaman veya gelecek zaman anlamına gelir.⁷² Sebectede fiilin başına h eklenirken. Katabâncada s/س (sf¹/سفعل) eklenir. Cem’i müennes ise Kureyş Arapçasına benzer biçimde fiilin sonuna n/ن (f¹ln/فعلن) eklemek suretiyle yapılır. Yazıtlarda buna benzer iki örnek zikredilir. Bunlar skynyn/سقتين ve şftn/شفتن fiilleridir. Buna ek olarak müzekker fiilin tesniyesi fiilin sonuna v/و (f¹lv/فعلو) eklenerek yapılır. Muzârî fiilin başına l/ل (vlyf¹/وليفعل) eklendiği durumda talep anlamı ortaya çıkar. Yazıtlarda vl ylsq/وليلصق⁷³ buna örnek olarak verilebilir. Burada sözcük fasih Arapça kurallarına uygun biçimde ‘yapışsın’ manasında kullanılmıştır. Kelimelerin sonuna y/ي veya hy/هي eklemek suretiyle (mkmhy/مقمهي)⁷⁴ tesniye yapılır. Marife olan kelimelerin sonuna nyhn/نيهن (şlmnyhn/صلمنيهن)⁷⁵ eklenerek tesniye yapılır. Yine sayıların tesniyesi sonuna myv/ميو (hmsmyv/خمسميو-2/5)⁷⁶ konur. Şart edatı hm/همo olarak kullanılır.⁷⁷

5. İçerik ve Amaçlarına Göre Yazıt Tipleri

Eski metinler okunurken yazılış gaye ve içeriğini bilmek, sadece kelimelerin ve cümlelerin bağlamlarını bilmeye yardımcı olmakla kalmaz. Aynı zamanda Yemen’in toplumsal yapısını, dinî yaşantısını, hukukî uygulamalarını ve gündelik yaşantıyı anlamaya katkı sağlar. *Corpus of South Arabian Inscriptions*’da Güney Arabistan yazıtları içerik ve amaçlarına göre; adak, büyü, cenaze, dinî uygulamalar, dualar, hatıra, yapı, mektup, rüya, sözleşme, sürülmüş arazilerin listesi, ticarî belgeler, hukuk, yönetimle ilgili yazılar olmak üzere tasnif edilmiştir.⁷⁸

Güney Arabistan’da keşfedilen heykeller ve bazı eşyalara kazınan kitâbeler, oldukça kısa olabilir. Bununla birlikte tarihsel veriyi içeren uzun metinler de vardır. Bu metin tipleri içerisinde yapı, hukuk ve adak yazıtları arkeolojik malzemenin çokluğu bakımından dikkat çekmektedir. Yapı kitâbelerinin söz dizimi genelde basittir. Cümleler birbiriyle bağlantılı

⁷¹ Roger D. Woodard (ed.), *The Ancient languages of Syria-Palestine and Arabia* (Cambridge University Press, 2008), 155-158.

⁷² A. Avanzini, “Origin and classification of the ancient South Arabian languages”, *Journal of Semitic Studies* 54/1 (01 Mart 2009), 213.

⁷³ Corpus of South Arabian Inscriptions, “RES 3854”, *Dasi* (Erişim 10 Mayıs 2023).

⁷⁴ Corpus of South Arabian Inscriptions, “al-‘Adî 21”, *Dasi* (Erişim 10 Mayıs 2023).

⁷⁵ Corpus of South Arabian Inscriptions, “FB-Ḥawkam 5”, *Dasi* (Erişim 10 Haziran 2023), 5.

⁷⁶ Corpus of South Arabian Inscriptions, “Ja 343 A”, *Dasi* (Erişim 06 Haziran 2023); Corpus of South Arabian Inscriptions, “Ja 343 B”, *Dasi* (Erişim 06 Haziran 2023).

⁷⁷ Beeston, *Sabaic grammar*, 64-67.

⁷⁸ Corpus of South Arabian Inscriptions, “Textual Typology”, *Dasi* (Erişim 22 Nisan 2023).

şekilde sıralanır. Bu metinlerde tarihsel olarak kral, tanrı, mekân ve kabilelerin yaşam alanlarının isimleri kaydedilir. Şehir duvarlarının inşası veya sulama sistemlerinin kurulması gibi olayları anan yazıtlar, genellikle kral tarafından yapılan büyük inşa faaliyetlerinden söz eder. Hukuka dair kitâbeler; verilen cezalar, araziler, iktisadî, idarî ve dinî meseleleri düzenleyen buyrukları konu edinir.⁷⁹

Adakla ilgili içeriklerin ilk kısımları kısa ve öz ifadelerle başlayıp devamında daha uzun cümlelerle devam edebilir. Bu metinlerin büyük kısmı, tarihsel ve toplumsal verilerle dolu karmaşık istekleri barındırır. Metinlerde kitâbenin kaleme alınmasının sebepleri ve tanrıya hamd yer alır. Genel olarak, erkek evlatların ve sahip olunan malların korunması gibi yaygın talepler bulunur.⁸⁰ Adakta bulunmayı veya ithaf etmeyi kapsayan bu yazıt tipinde Hadramevt, Ma'în, Sebe ve Katabân lehçelerinde yazılmış çok sayıda metin vardır. Yapılan bir inşa faaliyetinin ilahlık atfedilen Elmaka başta olmak üzere panteona adanması⁸¹ yaygın bir uygulama olarak göze çarpar.

Sonuç ve Öneriler

Güney Arabistan'da keşfedilen İslâm öncesi yazıtlar, Arapların geçmişte önemli bir medeniyet kurduklarına işaret etmektedir. Yemenlilerin İslâmiyet'in doğuşuna kadar yazıtı yaygın biçimde kullanmış olmaları Müslümanlar açısından son derece önemlidir. Çünkü Hz. Peygamber'in hiçbir şeyden haberi olmayan ve medeniyet bakımından son derece ibtidâî bir topluma geldiğine yönelik yaygın bir algı vardır. Bu durum, her ne kadar kulağa hoş gelse de esasında Kur'ân ve indiği dönemi anlamaya mani olmaktadır. Arap toplumunun câhiliyetinin inanç ve ahlak açısından değil de medeniyet bakımından olduğu fikri, Siyer'i anlamayı da zorlaştırmaktadır. Bu, zımnen Resûlullah'ın tebliğindeki derinliği anlamaya engel olmaktadır. Çünkü tarih boyunca peygamberlerin çoğunlukla uygarlık merkezlerine gönderildiği bir gerçektir.

Çalışmada Güney Arabistan yazıtlarının süreç içerisinde geçirmiş olduğu evrim ve tarihsel bağlamı ortaya konulmuş ve araştırmacıların kitâbeler hususunda temel bilgiye sahip olmalarının önü açılmıştır. Müsned harflere yönelik oluşturulan Türkçe transkripsiyon alfabesi de alanla ilgili çalışma yapmak isteyenler için ortak yazım oluşturulmasına imkân sağlamıştır. Tüm bunlarla birlikte çalışmanın her bir başlığı derinlemesine ele alınması gereken konulardır. Bu bağlamda araştırma sonucunda ortaya konulan öneriler şunlardır:

1- Güney Arabistan yazıtlarına yönelik daha fazla çalışma yapılmalıdır. Bu alan ülkemizde oldukça bakirdir. Bölgedeki yazıtların ve dilin kavranması, Kur'ân ve indiği dönemin anlaşılmasına ve İslâmî ilimlerin pek çok dalına katkı sunacaktır.

2- Yazıtlar, *Corpus of South Arabian Inscriptions*'da dijital biçimde bir arşiv olarak sunulmuştur. Ancak sitenin içeriğinin tanıtımına yönelik özlü ayrı bir Türkçe rehber hazırlanması gerekmektedir.

3- Güney Arabistan yazıtlarına yönelik Arapça, İngilizce sözlükler ve gramere dair eserler mevcuttur. Özellikle nahiv çalışmalarında kullanılan teknik dil sebebiyle

⁷⁹ Avanzini Alessandra, "Ancient South Arabian epigraphy", *World Epigraphy State of the Art-Current Epigraphy* (Erişim 16 Mayıs 2023), 3.

⁸⁰ Alessandra, "Current Epigraphy", 3.

⁸¹ bk. *Corpus of South Arabian Inscriptions*, "Ja 347", *Dasi* (Erişim 22 Nisan 2023); *Corpus of South Arabian Inscriptions*, "CIAS 39.11/o 3 n° 6", *Dasi* (Erişim 22 Nisan 2023), 6.

araştırmacıların yazıtlardaki kelimelerin içeriğine kolayca erişmeleri mümkün olmamaktadır. Bu bağlamda Sebe lehçesi başta olmak üzere alana yönelik müstakil sözlükler ve gramere dair eserler tercüme edilmelidir.

4- Kitâbeler, disiplinlerarası biçimde incelenmelidir. Bunun için de ilahiyatçı, antropolog, filolog, tarihçi ve arkeologların da yer aldığı çatı bir kuruluş tesis edilmelidir. Burada genelde Arabistan, özeldeyse Yemen bölgesine yönelik seminerler ve yayınlar yapılmalıdır.

Kaynakça

- Abulhab, Saad D. *DeArabizing Arabia: Tracing western scholarship on the history of the Arabs and Arabic language and script*. New York: Blautopf Publishing, First Edition., 2011.
- Abulhab, Saad D. “Roots of modern Arabic script: From Musnad to Jazm”. New York: City University of New York, 2007. https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1048&context=bb_pubs
- Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-Belâzürî. *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr – Riyâz ez-Zirikli. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Alessandra, Avanzini. “Ancient South Arabian epigraphy”. *World Epigraphy State of the Art-Current Epigraphy*. Erişim 16 Mayıs 2023. https://currentepigraphy.blogs.sas.ac.uk/files/2018/01/Avanzini_20180117_ASA_Inscriptions_CurE.pdf
- Ali, Cevad. *el-Mufaşşal fî târihi'l- 'Arab kable'l-İslâm*. y.y.: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Arbeş, Münîr. “Menşe'ü'l-Ma'îniyyîn ve târihu zuhûri memleketi Ma'în fî cenûbi Cezîreti'l- 'Arabiyye”. *Râ'id min Ruvvâdi'l-Cezîreti'l-Arabiyye Dirâsâtü fî âşâri'n-nükûşi Bilâdi'ş-Şâm ve'l-Cezîreti'l- 'Arabiyye*. ed. Zeydân Kefâfi - Mohammed Maraqtan. 78-89, 2014.
- Avanzini, A. “Origin and classification of the ancient South Arabian languages”. *Journal of Semitic Studies* 54/1 (01 Mart 2009), 205-220.
- Avanzini, Alessandra. “A reassessment of the chronology of the first millennium BC”. *AUSA*.
- Avanzini, Alessandra. *Ancient South Arabian within Semitic and Sabaic within ancient South Arabian*. Roma: L'Erma Di Bretschneider, 2015.
- Avanzini, Alessandra. “Notes for a history of Sumhuram and a New Inscription of Yashhur'il”. *Port in Arabia between Rome and the Indian Ocean, 3rd C.BC-5th C.AD: Khor Rori Report 2. - (Arabia Antica ; 5)*. Roma: “L'Erma” di Bretschneider, 2008. <http://digital.casalini.it/9788891304056>
- Bâ'ileyân, Muhammed - 'Aţbûş, Muhammed Ali. “Nükûşü'l-Ḥaḍramiyyeti gayri menşûra”. *Adûmâtû* 46 (Temmuz 2022), 39-48.
- Baylu, Cumali. “Celîs ed-Dîneverî ve 'Simâru's-Sinâ'a fî İlmi'l-Arabiyye' İsimli Eserinde Nahiv İletlerine Yaklaşımı”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2021), 439-459.
- Baylu, Cumali. “Arap Gramerinde Münâdânın İ'râbına Etki Eden Nahiv İletleri”. *Dergiabant* 9/1 (2021), 501-517.

- Beeston, Alfred. *Ķavâ'idü'n-nükûşî'l-'Arabıyyeti'l-Cenûbiyye*. çev. Rıfat Hüzeym. İrbid: Mü'essesetü'l-Hamâde, 1995.
- Beeston, Alfred Felix Landon. *Sabaic grammar*. Manchester: University of Manchester, 1984.
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "al-'Ādī 21". *Dasi*. Erişim 10 Mayıs 2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=29&colId=0&navId=861374498&recId=6900>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "CIAS 39.11/o 3 n° 6". *Dasi*. Erişim 22 Nisan 2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=27&colId=0&navId=762336431&recId=5904>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "CIH 392". *Dasi*. Erişim 10 Haziran 2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=146&prjId=1&corId=0&colId=5&navId=490370392&recId=122>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "Corpus of Central Minaic Inscriptions". *Dasi*. Erişim 10 Haziran 2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=44&prjId=1&corId=9&colId=0&navId=0>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "Corpus of Central Qatabanic Inscriptions". *Dasi*. Erişim 10 Haziran 2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=44&prjId=1&corId=14&colId=0&navId=0>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "Corpus of Hādrāmitic Inscriptions". *Dasi*. Erişim 15 Mayıs 2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=44&prjId=1&corId=5&colId=0&navId=0#>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "Corpus of Late Sabaic Inscriptions". *Dasi*. Erişim 10 Mayıs 2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=44&prjId=1&corId=7&colId=0>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "FB-Hāwkam 5". *Dasi*. Erişim 10 Haziran 2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=14&colId=0&navId=349267722&recId=4473>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "Ghul A". *Dasi*. Erişim 3 Nisan 2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=30&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=990782455&recId=4149&mark=04149%2C004%2C013>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "Ja 343 A". *Dasi*. Erişim 06 Haziran 2023. http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=883317999&recId=4763
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "Ja 343 B". *Dasi*. Erişim 06 Haziran 2023. http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=872559459&recId=4764
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "Ja 347". *Dasi*. Erişim 22 Nisan 2023. http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=393512321&recId=4768
- Corpus of South Arabian Inscriptions, "Ja 649", *Dasi* (Erişim 6 Mayıs 2023). http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&navId=398840980&recId=6046
- Corpus of South Arabian Inscriptions. "Ja 1028". *Dasi*. Erişim 10 Nisan 2023. http://dasi.cnr.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=278522197&recId=2416

- Corpus of South Arabian Inscriptions. “Ja 1819”. *Dasi*. Erişim 11 Haziran 2023.
<http://dasi.cnr.it/index.php?id=30&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=101439954&recId=10098&mark=10098%2C008%2C016>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. “Jabal Dabūb 1”. *Dasi*. Erişim 10 Haziran 2023.
<http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=7&colId=0&navId=66213812&recId=9996>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. “Object, Decorations”. *Dasi*. Erişim 10 Haziran 2023.
<http://dasi.cnr.it/index.php?id=25&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=0>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. “Period”. *Dasi*. Erişim 09 Haziran 2023.
<http://dasi.cnr.it/index.php?id=109&prjId=1%27&navId=0#text>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. “RES 3854”. *Dasi*. Erişim 10 Mayıs 2023.
<http://dasi.cnr.it/index.php?id=54&prjId=1&corId=29&colId=0&navId=321800433&recId=5121&mark=05121%2C007%2C021>
- Corpus of South Arabian Inscriptions. “Textual Typology”. *Dasi*. Erişim 22 Nisan 2023.
<http://dasi.cnr.it/index.php?id=50&prjId=1&corId=7&colId=0&navId=0>
- Ebû Hayyân, Muḥammed b. Yusuf b. Alî b. Yusuf b. Ḥayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*. thk. Şıdkî Muḥammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: y.y., 1420.
- Edens, Bakiye. “Yemen-Hirran’da Bir İslâm Öncesi Geç Evre Mezarlığı”. *TÜBA-AR Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi* 18 (2015), 205-224.
- Edens, Christopher - Wilkinson, T. J. “Southwest Arabia during the holocene: Recent archaeological developments”. *Journal of World Prehistory* 12/1 (1998), 55-119.
- Frantsouzoff, Serguei A. “Hadramitic documents written on palm-leaf stalks”. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 29 (1999), 55-65.
- Gebremedhin, Gebremeskel Hagos - Mebrahtu, Abera Asefa. “Linguistic evolution of Ethiopic language: A comparative discussion”. *International Journal of Interdisciplinary Research and Innovations* 8/1 (Mart 2020), 1-9.
- Hayward, Katrina - Richard J. Hayward. “Amharic”, *Handbook of the International Phonetic Association: A guide to the use of the International Phonetic Alphabet*. (yy: Cambridge University Press), 1999
- Hemdânî, İbnü'l-Hâik Hasan b. Ahmed b. Yakub el-. *el-İklîl*. 8, Beyrut-San’a: Dârü'l-‘Avde-Dârü'l-Kelime, ty.
- Hezîm, Rıf’at. “el-‘Arabiyyetü fi cenûbi'l-Cezîreti'l-‘Arabiyye hattâ zuhûri'l-İslâm: el-ḥalkatü’s-şâniye: Kitâbatü’z-Zebûr”. *Mecelletü mu‘cemü’l-lügati’l-‘Arabiyye* 3/88 (ts.), 639-662.
- İbn Düreyd, Muḥammed b. Ḥasan b. Düreyd. *el-İştikâk*. thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- İbn Ḥaldûn, Ebû Zeyd ‘Abdurrahman b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ḥaldûn. *Divânu'l-mübtede’ ve'l-ḥaber fi târihi’l-‘Arab ve’l-Berber ve men ‘âşarahum min zevî’s-şe’ni’l-ekber*. thk. Ḥalîl Şehâde. Beyrut: y.y., 1408.
- İbn Hişâm, Ebû Muḥammed ‘Abdumelik b. Hişâm el-Ḥimyerî. *es-Sîretü’n-Nebeviyye*. thk. Muştafâ es-Sakkâ v. dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbi’l-Halebî, 1375.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ’ İsmâil b. Ömer b. Keşîr ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. 15 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1407.

- İbnü'l-Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muḥammed el-Kelbî. *Nesebü Ma'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr*. thk. Nâcî Ḥasan. 2 Cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408.
- İştahîrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muḥammed el-Fârisî el-Kerhî el-. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: y.y., 2004.
- "Al-Jawf". *Britannica*. Erişim 11 Nisan 2023. britannica.com/place/al-Jawf-region-Yemen
- Mahmut Kelpetin. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. (İstanbul: Kuramer Yayınları, ty).
- Lipiński, Edward. *Semitic languages: Outline of a comparative grammar*. Leuven: Peeters, 2nd ed., 2001.
- Maraqten, Mohammed. "Some notes on Sabaic epistolography". *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 33 (2003), 275-286.
- el-Maḥḥafî, İbrahim Ahmed. *Mu'cemü'l-büldân ve'l-ḳabâili'l-Yemeniyye*. San'a: Dârü'l-Kelime, 2002.
- Mekiyâş, Abdullah Ahmed. "el-Kitâbâtü'l-'Arabiyyetü'l-Cenûbiyye aşluhâ ve intişârühâ ve 'alâkâtühâ bi'l-kitâbeti's-şimâliyyeti'l-garbiyye". *Dirâsâtü fi Âsâri'l-Vatani'l-'Arabî* 11 (ts.), 338-366.
- Muḳaddem, Hamdi Abdülhamid el-. "Mesâ'ilü'n-naḥviyyetün ḥilâfiyyetün fi ḍav'i'n-nüḳûşü'l-'Arabiyyeti'l-Cenûbiyyeti". *Mecelletü'l-baḥsi'l-'ilmî fi'l-âdâb* 5/9 (01 Aralık 2019), 278-310.
- Nebes, Norbert. "Early Saba and its neighbors". *The Oxford History of the Ancient Near East Volume V*. ed. Karen Radner vd. 299-C53P219. Oxford University Press New York, 1. Basım, 2023.
- Oğuzhan, İbrahim. "İstanbul Arkeoloji Müzeleri Eski Şark Eserleri Müzesi'nde Teşhir Edilen İslâmiyet Öncesi Arabistan Koleksiyonu Eserlerinin Tahlili". *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 15/2 (2021), 465-511.
- Özgül, Mansur. "Kureyş Kabilesinin Yükselişinde ve Düşüşünde Kervan Faaliyetlerinin Rolü". *İlahiyat* 6 (2021), 30-45.
- Prioletta, Alessia. "Remarks on some processes of assimilation and innovation in the language and culture of Ḥaḍramawt during its ancient history" 31 (Ocak 2013), 93-108.
- Rossi, Irene. "The Minaeans beyond Ma'ân". *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 44 (2014), 111-123.
- Said, Said b. Fâyiz İbrahim. "Zevcâtü'l-Ma'îniyyîn el-ecnebiyyât fi ḍav'i nüḣûşin cedîd". *Adumatu* 5 (01 Ocak 2002), 53-72.
- Söylemez, M. Mahfuz. "İslâm'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri". *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002).
- Stein, Peter. "South Arabian Zabûr script in the Gulf: Some recent discoveries from Mleiha (Sharjah, UAE)". *Arabian Archaeology and Epigraphy* 28/1 (Mayıs 2017), 110-124.
- Şihâb, Meyâde. "en-Nüḳûşü's-Sebe'iyetü'l-ḳadîme 'dirâsetün lügaviyyetün". *Bulletin of the Center Papyrological Studies* 36 (Kasım 2019), 179-205.
- Şulul, Kasım. "Arap Yazısının Kökeni ve Tarihi". *Bitlis İslâmiyat Dergisi* 2/2 (15 Aralık 2020), 28-67.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-. *Tarîḥu't-Ṭaberî: Târîḥu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967.

- Temir, Hakan. “İslâm Öncesi Arap Tarihini Yansıtmaları Bakımından Kaya Resimleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 187-219.
- Tuzcu, Kemal. “Arap Yazısının Ortaya Çıkışı”. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (1 Temmuz 2001), 158-165.
- Velfensün, İsrail. *Târîhu lügâti’s-Sâmiyye*. Matba’atü’l-İ’timâd, 1. Basım, 1929.
- Watson, Janet CE. “South Arabian and Yemeni dialects”. *Salford Working Papers in Linguistics and Applied Linguistics* 1 (2011).
- Woodard, Roger D. (ed.). *The Ancient languages of Syria-Palestine and Arabia*. Cambridge University Press, 1. Basım, 2008.
- Ya’rubî, Şalâh b. Seyf el-. *Bahs ‘an haşti’l-müsned*. Külliyyetü’ş-Şarkî’l-Evsat, 2013.

Ekler

Ek 1. Orta dönem Sebe ahşap üzerine kaleme alınmış Zebûr yazısına örnek⁸²

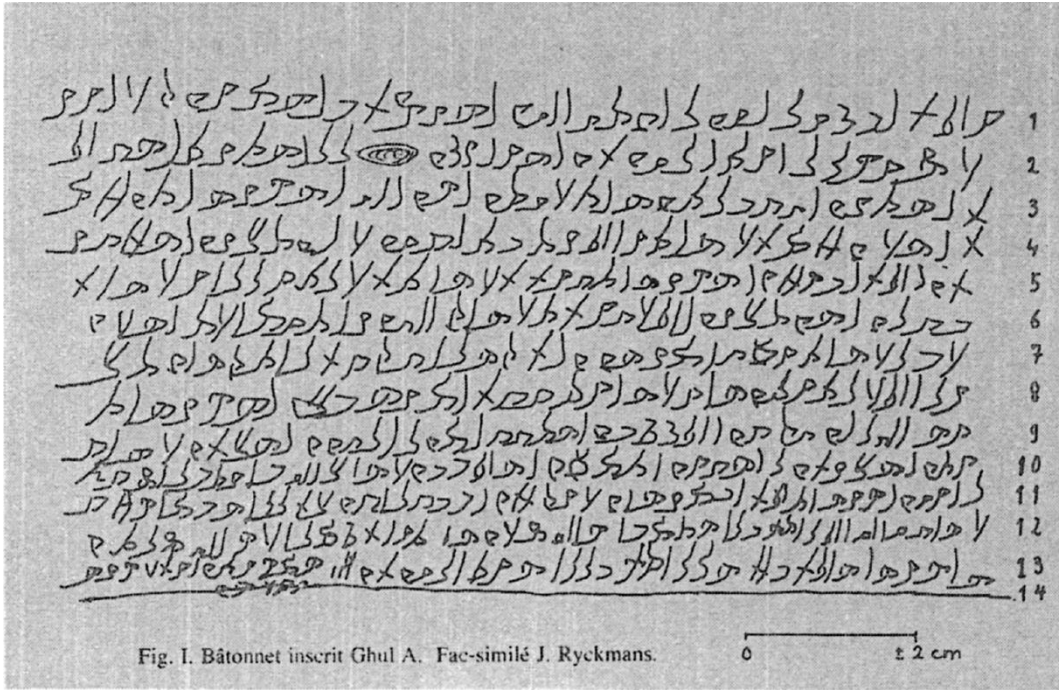
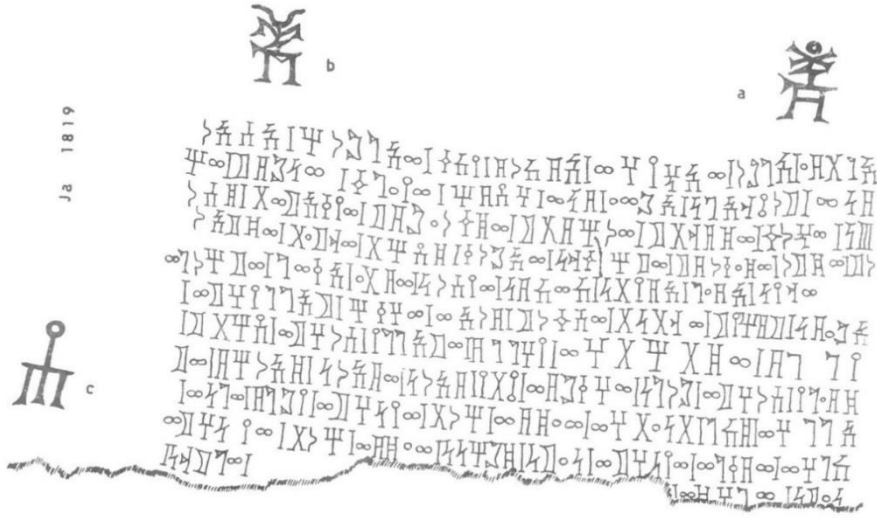


Fig. I. Bâtonnet inscrit Ghul A. Fac-similé J. Ryckmans.

⁸² Corpus of South Arabian Inscriptions, “Ghul A”, Dasi (Erişim 3 Nisan 2023)

Ek 2. Monogram türü yazıta örnek⁸³



Ek 3. Katabân lehçesinde zamirler⁸⁴

	Zamir	Cins	Müfred	Tesniye	Cemî
3. tekil şahıs bitişik zamirler	3. tekil şahıs bitişik zamirler	Müzekker	-s, -svv	-smy	-sm
		Müennes	-s, -syv	-smy	-sn
Uzağı gösteren işaret isimleri	Merfu Siga	Müzekker	sv		sm
		Müennes			
	Mansub veya Mecrur Siga	Müzekker	svt	smyt	smt
		Müennes	syt		
Çekimi yapılmış ism-i mevsul sigası		Müzekker	-z, zv	zv, (zn)	ztv, ('lv), ('l?)
		Müennes	zt		(ztv?)

Ek 4. Sebe lehçesinde ilgi zamirleri⁸⁵

Dönem	Müzekker	Müennes	İsmin hâli, müzekker, çoğul	Dolaylı hâl, müzekker, çoğul	Müennes çoğul
Erken Dönem	z-	zt	'l	>	'lt
Orta Dönem	z-	zt	'lv	'ly	'lt
Geç Dönem	z-	t-	<	'lht ('lt)	>

⁸³ Corpus of South Arabian Inscriptions, "Ja 1819", *Dasi* (Erişim 11 Haziran 2023).

⁸⁴ Beeston, *Sabaic grammar*, 64-67.

⁸⁵ Watson, Janet CE. "South Arabian and Yemeni dialects", *Salford Working Papers in Linguistics and Applied Linguistics* 1 (2011), 33.

Araştırma Makaleleri / Articles

BASİTLİK İLKESİNİN DÜŞÜNCE ÜZERİNDEKİ ETKİ POTANSİYELİ (DOĞALCILIK, PROTESTANLIK VE SELEFİ(Cİ)LİK BAĞLAMINDA)*

Geliş Tarihi: 11 Ağustos 2023

Kabul Tarihi: 29 Eylül 2023

Ahmet BAYINDIR**

Öz

Mantık ve epistemolojide kullanıldığında doğru sonucu elde etme hususunda kolaylık sağlayan "basitlik ilkesi"; dini düşünceler söz konusu olduğunda, bu ilkenin burada da işletilmesinin ne kadar yerinde olduğu konusu tartışmaya açık gibi görünüyor. Basitlik ilkesinin dini düşünce ve inancın temellendirilmesi hususunda kullanılması; bir anlamda metnin veya dini fenomenlerin niteliksel olarak değil niceliksel olarak ele alınması demektir. Basitlik ilkesinin işleme alınmasındaki amaç; önermeyi kısa yoldan sonuca götürmek veya olguyu doğru tespit etmek için makul ilk seçeneği tercih etmek ve gereksiz şeyleri ortadan kaldırmaktır. Bu çalışmada basitlik ilkesinin düşünce evrenindeki yerini tespit ettikten sonra genel geçer bir ilke gibi görülmesinin mahsurlarını (özellikle Doğalcılık, Protestanlık ve Selefici düşünce bağlamında) ele almaya çalışacağız. Mantıksal açıdan gereksiz şeylerden kurtulmak, varlıktaki çeşitliliği ve çokluğu da anlamlandırmayı gerektirir. Basitlik ilkesi nötr bir ilke olmakla birlikte, bu ilkenin dini düşünceler açısından son derece önemli olan; *nedensellik, usul, bağlam, hikmet, vb.* safhaların elenmesi sonucuna götürebilecek bir potansiyeli taşıdığını düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tümel, Doğalcılık, Protestanlık, Seleficilik.

POTENTIAL IMPACT OF THE PRINCIPLE OF SIMPLICITY ON THOUGHT (IN THE CONTEXT OF NATURALISM, PROTESTANTISM AND SALAFISM)

Abstract

In logic and epistemology, the "principle of simplicity", facilitates obtaining the right conclusion; When it comes to religious conversation, it seems open to debate how appropriate this principle is to apply here as well. The principle of simplicity means the use of basic explanations of religious thought and belief; that means a wealth or a quantitative treatment of religious phenomena rather than a qualitative one. The purpose of employing the principle of simplicity, specifically the proposition-short path, is then choosing the most reasonable initial option for guiding directions or determining facts accurately and to eliminate unnecessary elements. This includes addressing the drawbacks of this simplicity principle (usually associated with Naturalism, Protestantism, and Salafist thought) after identifying its place in the realm of thought, as it seems to function as a universal principle. In this way, besides finding it meaningful to eliminate unnecessary expenditures, it is obvious that it is necessary not to make sense of the existence and multiplicity of assets. Although the principle of simplicity is seen as a neutral principle, in our opinion this principle is extremely important in terms of religious thoughts, causality, method, context, wisdom, etc. And we believe that it holds the potential to facilitate the refinement of these aspects.

Key Words: The Philosophy of Religion, Universal, Naturalism, Protestantism, Salafism.

Giriş

Her teori ve sistem kurma denemesi, büyük realitenin bir anlamda sınırlandırılmasıdır. Sistem sahibi (filozof), kendi aksiyolojisinden ve nokta-ı nazarından hareketle bu

*Bu çalışma, 20-23 Ekim 2022 tarihinde, Tekirdağ'da yapılan INCSOS VIII. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde "*Basitlik İlkesinin Dini, Gelenekçi ve Metafiziksel Sistemlere Etkisi*" başlığı altında özet olarak yayımlanan tebliğimden esinlenerek yazılmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi, abayindir@nku.edu.tr, **ORCID ID:** 0000-0003-2093-4428, **DOI:** 10.53336/rumeli.1341363.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Bayındır, Ahmet, "Basitlik İlkesinin Düşünce Üzerindeki Etki Potansiyeli (Doğalcılık, Protestanlık Ve Selefî(cî)lik Bağlamında)", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* / 12 (Ekim 2023): 178-191.

Copyright © CC BY-NC 4.0.

sınırlandırmayı veya derecelendirmeyi yapmak durumundadır. Çünkü çağının problemlerine karşı öne süreceği çözüm, bir tür indirgemecilik de olsa, bunu yapması gerekir. Felsefe tarihinden anladığımız kadarıyla, epistemolojik bir tercih olarak, kadim yol (via antiqua); varlık-bilgi-değer üçlüsünü anlamak bakımından tümelleri çoğaltma yoluna gitmiş ve varlıkları (entities) sistem bütünlüğü içerisinde çoğaltmayı tercih etmiştir. Modern yolu (via moderna) seçen bilim anlayışı ise bu konudaki tercihini basitleştirme ve istatistiğe indirgeme eğilimi içinde yapmıştır. Önergeler mantığından sembolik mantığa geçişin ve hatta rakamsal ve grafiksel ifadelendirmelere başvurma eğiliminin arkasında bile *basitlik ilkesi* düşüncesinin tesiri vardır.

Varlıktaki çeşitliliğe rağmen onu basitliğe indirgemeye çalışmak, bu konunun en kritik noktalarından biridir. Bu konuda ortaya çıkan yöntem veya yaklaşım farklılığı, bir gerilime de yol açmaktadır. Bu gerilim, başlangıçta açıklamalarını fiziksel dünyanın dışındaki varlıklara gönderme yapanlar; yani tümelleri çoğaltanlar/metafiziksel anlamda realizm taraftarları ile bu dünyanın yasaları içerisinde kalanlar (nominalist/deneyciler) arasında cereyan etmiştir. Bu dünyanın dışında varlıkları işe koşan anlayış, çoğunlukla duyuların verilerine itibar etmez ve bir bakıma onları yanılsama olarak görür. Bazı felsefecilere göre bu çabalarının neredeyse iki bin yılı aşkın süresi bu varlıkları çoğaltmakla geçmiştir.¹

Ancak biz biliyoruz ki, felsefede teori kurmanın kaçınılmaz olarak geleceği yer, bir anlamda “metafizik” istasyonudur. Metafizik, “*karanlık bir odada siyah bir cini yakalamak*” olarak irite edilse de onun en güçlü yanı; genel-geçer ve akılsal ilkeler ortaya koyma iddiası ve her defasında o ilkeyi denenmeye ihtiyaç duymadan (apriori olarak), kendisini kabul ettirmesidir. İşte tam da bazı deneyci filozofların ve/veya mantıkçı pozitivism taraftarlarının karşı çıkacakları yer burasıdır. Özellikle 20. Yüzyılın başlarına geldiğimizde felsefe-bilim üzerine düşünen mantıkçı pozitivistlere göre tecrübe edilemeyen şeyler anlamsız sayılmıştı. Bu düşünürlerde basitlik ilkesinin mantığından hareketle usturanın gördüğü işleve benzer bir şekilde, doğruyu/gerçeği görmemize engel olan çoğaltılmış tümeller/hayali özler (entiteler) ve nedenler, tıraşlanıp atılmıştı. Böylece “tasarruf etme” mantığına dayanan bu anlayışa göre amaç; yapılan işlemde gereksiz olduğu düşünülen kısımları “ayıklamak” ve böylece doğruyu ortaya çıkarmaktı.

Tarihsel süreç içerisinde, katı tecrübeciliğin ve ardından gelen mantıkçı pozitivism de varlık şartlarını ortaya çıkaran şey; ilgisini bu dünyanın duyulur şartları çerçevesinde mütalaa eden ve kısaca “bu dünyaya dönük felsefe” olarak nitelendirilen bu paradigma (Felsefe-Bilim), metafiziğe karşı olmuştur. “Akılda hiçbir şey yoktur ki, daha önce duyularda olmuş olmasın” diye hareket eden duyumcular gibi “varlıkları gereksiz yere çoğaltmamak gerekir” diyen nominalistler de kendilerine böyle bir motto üretmişler ve bunu bir doğruluk ölçüsü gibi kullanmışlardır. Ancak bu ölçü genel geçer bir kriter gibi her yerde kullanılabilecek bir özellik taşıyor mu? Örneğin, Orta Çağ Avrupa’sında felsefe uğraşları; daha çok metafizik sistemlerden hareketle (Aristoculuk, Platonculuk vs.) ve bazı kutsal kitap yorumcularının düşünceleri çerçevesinde şekilleniyordu. Özellikle Ockham ile başlayan nominalist baş kaldırı, metafiziksel realizm düşüncesi içerisinde var olmuş anlayışlara ve bu bağlamda hareket eden kutsal kitap yorumcularına karşı gelmiştir. (Bu karşı çıkış, dini

¹ Hans Hahn, “Viyana Çevresi Üzerine Gereksiz Entiteler, Ockhamlı Usturası”, çev. Zeki Özcan, *Viyana Çevresi Üzerine* (Ankara: Birleşik, 2010), 154.

otoritelerin tepkisini çekmiş ve Ockham bunun bedellerini ödemek durumunda kalmıştır). Felsefe tarihi, sürgit bu tartışmanın örnekleriyle doludur. Bu eğilimin öncülüğünü yapan mantıkçı-deneyci filozof Ockhamlı William'dır.² Bu karşıt yaklaşım, daha üst bir düzlemde; deneyciler ile akılcıların çatışma alanları kapsamında da değerlendirilebilir. Ancak biz burada bu kadim meseleyi bu bağlamda tartışmayacağız.

Basitlik ilkesinin -mantık ve epistemoloji dışında- tezahürlerini ve ifade biçimlerini, din fenomeni söz konusu olunca, Kilise konsillerini gereksiz gören Ockhamlı William'ın felsefesinde görmekteyiz. Ockham, Papalığın yetki ve nüfuz alanını Kilise ile sınırlı tutma taraftarıydı. Bu bakımdan da Kilise konsillerine karşıydı. İncil ile kişi arasındaki aracılardan kaldırılması taraftarıydı ve sadece İncil'i tanıyordu. İncil yorumcularını (comentator) otorite olarak görmüyordu. Benzer bir yoldan giden Luther de iman ve tövbe konusunda Katolik Kilisesine karşı geliyor ve buradaki Kilisenin aracı rolünü reddediyordu. Dahası Tanrı ile kul arasına giren aracı kurumlara karşı geliyor ve buradan hareketle Endüljans'a (tevbe berati) karşı çıkıyordu.³

Yani Luther, dinde tek ve yetkili otorite olarak Kutsal Metni (Kitab-ı Mukaddes) öne sürüyordu. Kilisenin aracılık rolünü aradan çıkarmak istiyordu. Bir anlamda Tanrı ile insan arasındaki vasıtaları basitleştirme/sadeleştirme yoluna gidiyordu. Ardından ana dilde ibadet ve din adamlarının evlenmelerine müsaade etmeyen yasaya da itiraz etti. Dolayısıyla Luther'in endişesi ve önerisi; Tanrıyla aradaki irtibatı doğrudan sağlamak ve imanın esaslarına yönelmek idi. Bunu da Katolik kilisesinin bazı geleneksel uygulamalarını ve inançlarını Kutsal Kitabın öğretilerine aykırı veya gereksiz gördüğü için reddetmiş ve kendi yazılarında ve öğretilerinde Hıristiyan doktrinini basitleştirmeyi ve netleştirmeyi amaçlamıştır. Burada dikkat çeken şey; Luther'in Tanrı ile kul arasındaki aracı kurum ve kişileri kaldırması ve bir anlamda basitlik ilkesinin mantalitesini din alanında işletmiş olmasıdır.

Luther'in, katolik uygulamalara karşı gelişinin arkasındaki sebebin etnik ve siyasi/sosyal başkaldırı olduğu gerçeği⁴ şöyle dursun, Luther'in teoloji ve dini pratikler konusunda basitliğe yöneldiği de düşünülebilir. Bunu yaparken doğrudan basitlik ilkesinden hareket ettiğini söylemek oldukça iddialı olacaktır. Ancak bu ilkenin mantığına benzer bir şekilde, basitleştirme eğilimi içerisinde olduğunu sarahatle söyleyebiliriz.

Basitlik ilkesinin dini düşünce akımlarına olan etkisi açısından bakıldığında bir başka tezahür; dini fenomenleri zahiri yönüyle okumak isteyen *Selefi* düşünce üzerinde görülebilir. İslam düşüncesi açısından (*Selefiyye* akımını doğrudan kastetmemekle birlikte) modern dönemde *Vahhabilik* gibi selefi(c) bakışın ortaya çıkmasında da basitlik ilkesinin mantığından hareket edildiğini düşündüren bazı uygulamalar görülebilmektedir. Kısaca *modern dönem* diye ifade ettiğimiz dönem içerisinde doğa bilimlerinin de ön plana çıkmasıyla birlikte, hakikatle kurulmak istenen irtibat; dolaysız, basit/kolay bir biçimde tasarlanmıştır.

Bu konunun felsefe problemi olarak ortaya çıktığı yer ilk olarak tümeller meselesidir. Basitlik ilkesi, kullanım yeri ve amacına göre işe yaramaktadır: ontolojik bir ilke olarak

² Şafal Ural, *Basitlik İlkesi* (İstanbul: Kabalıcı, 2011), 25,26.

³ Mehmet Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 472.

⁴ Şinasi Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi - Heresi Kavgası", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (sy 9, 2004). 17; Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi*, 440-442.

kullanıldığında da epistemolojik bir ilke olarak kullanıldığında da kullananın kolayca sonuca varmasına yardımcı olan bir fonksiyon icra etmektedir.

Kullanım yerine ve amacına hizmet etmesi bakımından nötr bir araç olan basitlik ilkesi, teoloji karşıtı pozitivistik, natüralistik önermelere de hizmet eden bir araca dönüşebilmektedir. Örneğin doğalcılık (natüralizm); âlemin yaratılmışlığı meselesi tartışılırken teistik dinlerin Tanrı anlayışlarını temellendirme konusunda başvurdukları kavramları gereksiz entiteler sayabilmektedirler. Tanrı'yı tabiatın içerisinde aramaya çalışan natüralistik düşünce, basitlik ilkesini devreye sokarak “ilk neden”, ilk muharrık” gibi haricî açıklamaları gereksiz kılabilmektedir. Geleneksel teizm düşüncesinin içerisinde neşet ettiği teolojilerin dayandığı temelleri etkilemesi bakımından önem taşıyabilir. Bu bakımdan basitlik ilkesinin kullanım yerinin önemi ve hangi amaca hizmet ettiğine odaklanmak gerekmektedir.

Bu konunun düşünce tarihindeki ve günümüzde yapılan akademik çalışmalarda ki yerine baktığımızda görüyoruz ki, basitlik ilkesi dolaylı olarak ve ilişkili olduğu meseleler bakımından Din Felsefesinin temel konuları arasında yer almaktadır. Günümüzde Orta Çağ düşüncesi ve Hıristiyanlığın Orta Çağ yorumuyla ilgilenen çoğu araştırmacı bu konu ile karşılaşabilir. Türkiye’de Basitlik ilkesi konusunu doğrudan ele alan ve inceleyen Şafak Ural, “*Basitlik İlkesi*” adıyla bir doktora tezi yazarak konuyu çalışılmış ve yaptığı tez kitap olarak da basılmıştır.

Bu çalışmanın amacı; basitlik ilkesini her yerde genel geçer bir ilke olarak kullanmanın ortaya çıkarabileceği riskleri tartışmaktır. Özellikle *Doğalcılık*, *Protestanlık* ve *Selefîci* düşünce anlayışının burada konu edilmesinin sebebi ise bu üç düşünce sisteminin benzer bir şekilde basitlik ilkesinin mantığını kullandıklarını düşünmemizdir. Böylece bu üç düşünce evreninin basitlik ilkesinin mantığında bulduklarını düşündüren örneklere dikkat çekerek, basitlik ilkesinin taşıdığı potansiyelleri (riskler ve imkânlar) tartışmaya açmaktır. Bu bakımdan, önce basitlik ilkesinin tanımı ve tarihsel açıdan oluşum evrelerini dile getirdikten sonra, bu ilkenin; *Doğalcılık*, *Protestanlık* ve *Selefîcilik* üzerindeki etki potansiyelinin neler olabileceğini göstermeye çalışacağız.

1. Basitlik İlkesi Nedir?

Basitlik ilkesi; “*Okkam usturası*”, “*tutumluluk ilkesi*”, “*tasarruf ilkesi*”, “*cimrilik ilkesi*” olarak da ifade edilmektedir. Ayrıca, “*dolaşık olmama*”, “*fazlalıkları atma çabası*”, “*az şeye başvurma*”, “*çokluktan sakınma*” vb. anlamları da içermektedir.⁵ Terim olarak basitlik ilkesi: Bir önermeler dizgesinde veya düşünce ameliyesinde aracı varlıkların çoğaltılmaması, fazlalıkların atılması ve basitçe ilk akla gelen seçeneğin öncelenmesi ve buna binaen doğrulama işleminin gerçekleştirilmesini teklif eden bir tasarruf ilkesidir. Başka bir deyişle basitlik ilkesi; gereksiz hipotezlere ve varlıklara yer vermeme prensibine denir. Epistemolojik/mantıksal bir ilke olarak işe yaradığı gibi ontolojik bir ilke olarak da kullanılabilir. Kendisinin bu ilkeyi kesin olarak ihdas ettiği bilinmemekle birlikte, Ockhamlı William’a izafe edilmiştir.⁶ “Varlıklar zorunlu olmadıkça çoğaltılmamalıdır” (Entia non sunt multiplicanda sine necessitate)” şeklinde şöhret bulmuş bu ilke, Ockham tarafından da epistemolojik ve yöntemsel bir ilke olarak kullanılmıştır. O ise bu ilkeyi şu formuyla dile

⁵ Ural, *Basitlik İlkesi*, 23.

⁶ Sober Elliott, “*Principle of Parsimony*”, (The British Journal for the Philosophy of Science), 145. Ural, *Basitlik İlkesi*, 23.

getirmiştir: “Az bir şeyin var sayılmasıyla yapılabilecek açıklamalar yerine, daha çok şeyin var sayılmasıyla açıklama yapmak gereksizdir” (Pluratlitas non est ponenda sine necessitate).⁷

Bu ilkeyle anlatılmak istenen şey son derece açıktır: Doğru bir sonuç elde etme yolunda yanlış olabileceği düşünülen ve ilk anda akla gelmeyen seçeneklerden uzak durmak ve öncelikli olduğu varsayılan seçeneğe ve ilk anda akla gelen şeye odaklanmayı esas almaktır. Ancak ilkenin kullanımı sonucun da mutlak anlamda doğru olacağı anlamına gelmemektedir. Zira öncelikli olan seçenek ve ilk akla gelen şeyin tercih edilmesi, doğru sonucu zorunlu olarak içermemektedir.⁸

Yine bu ilkeyle, bir işlem yapılırken, işi yapan kişinin irade ve yargısına, objektif olma adına, az yer verilmiş olur. Burada nesnellik ön plana çıkar ve işi üstlenmiş kişiden bağımsız olarak, konu “ölçülebilir”, “kaydedilebilir” ve en önemlisi “tekrarlanabilir” olur. Böylece: “Şu şu şartlar gereklidir” gibi sistemin pratik sonuçlar vermesi açısından, mümkün olduğunca işe yaramayan hiçbir düşünce veya kavrama yer verilmemiş olur.⁹

Basitlik ilkesini açıklamak için sıkça kullanılan bir örnek vardır: “Nal sesleri işittiğinde aklına at gelsin, zebra değil / Zebra olmaz buralarda aslında ama bir yerlerden getirilmiş de olabilir, belki... Zebralara nal çakılmaz ama çakılmış olması da pekâlâ mümkündür...” Bir yerde nal sesleri duyulduğunda öncelikle bir at düşünülmelidir, zebra değil. Başka bir örnek; arabamızda benzin lambası yanmışsa bu durumda aklımıza ilk getirmemiz gereken şey, yakıt deposunda yakıtın bitmiş olma olasılığıdır. Eğer nedenleri çoğaltıp, benzin gösterge lambasının bozulduğundan, aracın elektrik sisteminin bozulduğundan ve daha ileri gidip motor arızasından şüphelenmek veya benzinin tıkanıklık yaptığını düşünmek, problemi çoğaltmaktan başka bir işe yaramaz. Ancak benzin lambasının yanma nedeninin benzinin bitmiş olması dışında bir arızadan kaynaklanmadığı da kesin olmamaktadır.

Benzer örnekler bize göstermektedir ki, basitlik ilkesinden hareket ettiğimizde mantıksal olarak sonuca veya sorunu çözmeye daha yakınızdır. İlk seçenek her zaman ve herkesçe kabul edildiği için objektif bir temele dayanıyor demektir. Ancak ilk seçeneğin yanılttığı durumlar da olmaktadır. Kısaca bu ilke, son derece karmaşık ve olağanüstü bir açıklamaya imkân verebilecek bir tahmin yerine en basit olanı seçmemizi öngörür. Fakat yine de bize sonucu garanti etmez.

Öte yandan bu ilkeye radikal biçimde karşı çıkanları da hesaba katmak gerekmektedir. Ockham’ın da çağdaşı ve bir Fransiskan olan Walter Chatton, “anti-ustura” yöntemi ile basitlik ilkesinin hareket mantığına karşı gelmiş ve önermeleri azaltmayı değil çoğaltmayı önermiş ve şöyle demişti: “Bir şeyle ilgili önermeyi doğrulayan bir şey bulamamışsak ikincisine başvurmalıyız; ikincisinde bulamamışsak, üçüncüsüne başvurmalıyız; ta ki

⁷ William of Ockham, *Philosophical Writings*, ed. Philotheus, çev. Philotheus Boehner. (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1964) xxi.

⁸ Nesim Aslantatar, “Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi”, (*Dini Araştırmalar* 25 / 62 2022): 173-196 .

⁹ E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev. Mustafa Özel, (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 72.

doğrulamaya kadar". Bazıları da basitlik ilkesinin *yaratıcılığı* ve *imgeyi* ortadan kaldırdığı gerekçesiyle ilkeyi eleştirmişlerdir. Çünkü hayal dünyasına sınırlar getirdiği düşünülmüştür.¹⁰

Basitlik ilkesinin her zaman doğru sonuç verdiğini kolayca söyleyemediğimiz bir tezahürü de bilimsel araştırmalar açısından ortaya çıkmaktadır. Doğayı incelemek, gözlem-deney yapmak söz konusu olunca, yukarıda uyguladığımız basitliği burada uygulayabileceğimizi söylemek çok da kolay görünmüyor. Olanca çeşitliliği karşısında doğada olan bitenleri basitçe açıklamak -bize göre de- safdillik olarak kabul edilebilir. Herhangi bir meyvenin tohumunu ele aldığımızda o tohumun kendisi basit görünse de potansiyel olarak (bil kuvve) o meyvenin daha sonra kazanacağı şekiller ve özellikleri o tohumun küçücük bünyesinde barındırdığını biliriz. Basitçe bir tohum görüntüsü var ama potansiyel bir ağacı içinde barındırıyor. O zaman doğadaki bu girift manzara ortadayken, bu ilişkiler basitçe doğal nedenselliğin sınırları içerisinde anlaşılacak bir bilgi nesnesine indirgenebilir mi?

Nitekim basitlik ilkesinin, "*Tabiat daima en basit yollarla hareket eder*" şeklinde düşünenlerin ortaya attıkları bir sahte-ilke olduğunu doğrudan söyleyenler de vardır. Geçen yüzyılın gelenekçi düşünürleri arasında yer alan René Guénon bu ilkeyi bir *sahte-ilke* ve bir zihin tembelliği olarak tanımlamıştır. Ona göre bu ilke esasen sadece matematikte geçerli olabilir. Eğer doğa araştırmalarında ve gerçeği ortaya çıkarmak için yapılan düşünce girişimlerinde böyle hareket edilirse; *hakikat* sadece sayılara indirgenmiş ve basitleştirilmiş olacaktır.¹¹ Bize göre de hakikatin gerçekten derinliği ortadan kaldırılır ve çocukça olacak kadar *basitleşirse* ancak o zaman bu ilke doğa olaylarında geçerli olur. Ancak doğa araştırmaları, hadiselerin bizi basitliğe doğru değil, karmaşıklığa doğru götürdüğünü hesaba katarsak bu ilkenin ancak sınırlı bir alanda geçerliliği söz konusu olacaktır.

2. Basitlik İlkesinin Tümeleler Meselesiyle İlişkisi

Basitlik ilkesinin konu edildiği yerde tümeleler tartışması gündem olacaktır. Zira tümeleler tartışması, bu meselenin neşet ettiği yerdir. İlk çağlarda epistemoloji ve ontoloji konusu olan tümeleler meselesinin, özellikle Orta Çağ'daki en hararetle tartışılan meselelerden biri olduğu ve meselenin teolojik bir karaktere büründüğü konusunda bir fikir birliği vardır.

Tümeleler meselesi söz konusu olduğunda, üç temel yaklaşımın olduğunu görüyoruz: Birinci görüş: Tümeleler genel kavramlardır. Örneğin "at" kavramını ele alırsak, çevremizde gördüğümüz tek tek atlardan başka ideal bir "at" kavramı vardır. Platoncu idealizmin de etkisiyle oluşmuş bu görüşe göre; tümelelere karşılık gelen ve gerçek anlamda var olduğuna inanılan bireysel varlıklardan ayrı (onlardan önce), tümel varlıklar (entites) vardır. Bu anlayışa *metafiziksel realizm* adı verilir. İkinci görüş: Birinci görüşün tam da karşısında yer alan bu görüş, nominalizm başlığı altında ele alınır. Buna göre, tek tek nesnelere ayrı ve onlardan bağımsız olacak şekilde onlara ait tümel kavramlar ve ideal örnekler yoktur. Bu gördüğümüz nesnelere adları *uylaşım* yoluyla benimsenmiştir. Ezelde olan bir isimlendirme değildir. Buna göre örneğin "at" kavramına karşılık gelen bir at ideası gereksizdir. Bu dünyadaki tek tek atlar, "at" kavramını anlamamız için yeterlidir. Üçüncü görüş: Aristotelesçi

¹⁰ Jean-Gérard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2001), 29. ; Ahmet Bayındır, *Ockhamlı William'ın Din Felsefesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 113.

¹¹ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 102.

görüştür hareketle oluşan ve birinci ve ikinci tezi uzlaştıran sentezci anlayıştır. Buna göre tümeller vardır ancak örneğin “at” tümeli gördüğümüz bildiğimiz tek tek bireysel atlardan ayrı bir varlık değildir.¹²

İşte tam da bu noktada ortaya çıkan bu görüş farklılıkları tümeller tartışmasında tarafları belirlemiştir.¹³ Metafiziksel realizmin, (Orta Çağ büyük oranda bu görüşe bağlıdır) tümelleri hakikat (cevher) olarak gördüğü yerde nominalistler (örneğin Ockhamlı William) bunları sadece basit, uylasımsal/uzlaşımsal birer “isim” (nomina) olarak kabul etmişti. Şöyle soruyordu Ockham; “*Nasıl oluyor da bir evrensel öz, o şeye ait bütün fertleri ve şeyleri elinde tutabiliyor? Nasıl oluyor da bütün iş, görünmeyen bir öz sayesinde belirlenebiliyor? O zaman Tanrı bir şeyi ortadan kaldırmak istediğinde o şeye ait olan bütün diğer her şeyi de ortadan kaldırması gerekir. Dolayısıyla onların parçalarından mürekkep olan tümel olmayınca onlar da var olamayacaklardır*”.¹⁴

Basitlik ilkesinin veya Ockham usturasının kullanılmak istendiği yer tam da metafiziksel realistik bakışın savunduğu görüştür. Yani tümellerin birer cevher olarak kabul edilmesiyle ortaya çıkan meseledir. Yaşadığımız dünyada karşılaştığımız tekil bir nesnenin haricinde o nesneye ait ezeli ebedî bir ideal varlık düşüncesinin, örneğin bu dünyadaki tekil bir “at” haricinde ezeli, ebedî, mutlak bir “at” ın varlığının olduğunun kabul edilmesidir. Bu durumda basitlik ilkesi (Ockham usturası) çoğaltılmış olan varlıkları ayıklamanın bir aparatı olarak kullanılacaktır. Nominalizm taraftarlarına göre *tümeller*, uylasımsal olarak kabul edilmiş basit adlardan, yani *nomina*’ dan başka bir şey değildir ve tek tek şeyler cinsinden karşılıkları yoktur. Bağımsız, hariçte, nesnel bir gerçeklikleri yoktur. Zihinsel kabullerdir. Bilimsel araştırmaya konu olamazlar. Buna göre gerçeklik yalnızca bireysel, somut varlıklardan meydana gelir (individual ontology).¹⁵

Nominalistlere göre Porphyrios’un İsağoji’sinde mesele haline getirdiği düşünceye göre; cinsler ve türler ruhun dışında bulunmamaktadırlar, bunlar sadece zihinseldirler. Nesnelin özünü açıklayan ve onlara işaret eden birer işaretlerdir. Onların yerini almazlar. Basit birer işaret ve ad olmaktan öte bir anlamları yoktur. Zira bu işaretler, zihnin şekillendirdiği birer yönelim (intentiones) veya kavramdan başka bir şey değildirler (conceptus).¹⁶

Kavram realistleri ise bu dünyanın dışında gerçekliği aradıkları için, bu kavramlarla ilgili bilgilerin (tümellerin) dünyanın dışında (Tanrı’nın zihninde) olduğunu savunuyorlardı. Tanrısal alemle ilgili bilgi akışını sağlayan ise kutsal kitap ve onu yorumlayan din adamları

¹² Paul V. Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham* (Hackett Publishing, 1994), 1. Bigelow, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (Hackett Publishing, 1994), 908; Hans, “Viyanalı Çevresi Üzerine Gereksiz Entiteler (Ockhamlı Usturası)”, 157., Betül Çotuksöken - Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, ts.), 276-278.

¹³ Tümeller meselesini felsefe dünyasına armağan eden M.S. 233-305 yılları arasında yaşamış olan Porphyrios’tur. İsağoji (İsağoge) adlı eserinde bu meseleyi dolaylı yoldan dile getirmiş olduğu şu üç soruyla tümeller meselesini ateşlemiştir: a) Cinslerin ve türlerin yalnızca zihinde mi yoksa zihin dışında da bir gerçeklikleri var mıdır? b) Eğer zihin dışında bir gerçeklikleri varsa cismanî (corporeal) mi yoksa gayr-ı cismanî (incorporeal) ...dirler mi? c) O zaman da algılanabilir varlıklardan bağımsız olarak bir varlıkları var mıdır ya da varlıkların içinde midirler? Bu konu hakkında bakınız. İbrahim Çapak, “Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümeller”, *D&R* (2011), 14.

¹⁴ Bayındır, *Ockhamlı William’ın Din Felsefesi*, 2019, 81.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (Bursa: Ekin, 1997), 507.

¹⁶ Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, (Ankara: Bilgesu Yayıncılık), 267.

sınıfı idi. Tanrısal alemle irtibatı bu din adamları sınıfı kurdukları için de gerçek bilgileri onlar verebilirlerdi. İncil'deki mevcut ayetler, dogmalar ve onları yorumlayan din adamlarının görüşleri mutlak, tartışmasız hakikat olarak kabul ediliyordu. Tecrübe dünyasında elde edilecek konular da dinî kurumların tekeline bırakılmış idi. Örneğin Orta Çağ'da bir atın dişlerinin kaç tane olduğu sorusunun cevabı bile kutsal kitapta aranmıştır. Benzer bir örnekte ise tavşanın geviş getirip getirmediği meselesi kutsal kitapta aranır olmuştur.¹⁷ Bu zamanda insanlar atın ağzını açıp saymak yerine veya tavşanın geviş getirip getirmediğini gözlemlemek yerine kutsal kitaba veya din adamlarına başvurmayı tercih etmişlerdir. Çünkü Tanrı sözü tartışılmaz ve onu yorumlayan din adamlarının otoritesi her şeyin üstündedir. Tümellerin çoğaltılmasının bilimsel ve dini bir mesele haline gelmesi, aradaki bilgi kanallarının tıraşlanmasını gerekli kılmıştır.

3. Doğal Bilim ve Teoloji Ayrışması

Bilimde birçok ihtimali denemek ve şüpheci metot ile hareket etmek ve sonuçta bir enstrümanın yetmediği yerde başka bir enstrümanı kullanmak son derece önem taşımaktadır. Bu bakımdan basitlik ilkesinin her alanda kullanılmaya uygun olmadığı, genel geçer bir ilke olarak ele almanın riskli bir iş olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca basitlik ilkesi bir sonucun bilinmesi bağlamında nasıl ki, *zorunluluk olmadıkça çokluğa yer verilmemesi* söz konusu olması gibi aynı sonucun farklı yollarla ispatlanıp ispatlanamayacağı meselesinin de basitlik ilkesiyle birlikte dile getirildiğini düşünüyoruz. Yani örneğin bir ve aynı şey hem teolojide hem bilimde ispatlanabilir mi sorusuna karşılık cevap “hayır” olacaktır.¹⁸

Nitekim Ockham'ın bazı eserlerini Latince'den İngilizceye çeviren Philotheus Boehner çevirisine yazdığı önsözde Ockham'ın bu ilkeyi epistemolojik anlamda kullandığını belirttikten sonra “Doğal Teolojinin olabilirliği meselesinde hakikat hem teoloji hem de doğal bilim tarafından kanıtlanabilir mi?” sorusunu tartışırken burada Ockham bu ilkeye baş vurur ve “nasıl zorunluluk olmadıkça çokluğa yer verilmemesi gerekirse, tıpkı bir sonucun bilinmemesinin çeşitli şekilleri olmaması gibi, aynı sonucun çeşitli bilimlerle ispatlanamayacağını düşünür. Teoloji ile doğal bilimlerin nesnelere aynı olmayışı ve aynı sonuca varsalar bile bu iki uğraşın aynı şey olamayacağını da ima etmektedir.¹⁹ Sonuç olarak, Ockham gerçek anlamda bilim sayılması gereken uğraşı; “nesnelere hakkında değil, fakat nesnelere yerini tutan zihin içerikleri (mental contents)” hakkında görmektedir.²⁰

Daha önce de dediğimiz gibi, basitlik ilkesi doğal bilim içerisine sokulmuş olan hayali özleri atmak/traşlamak suretiyle, bilim ve teoloji arasına bir set de çekmek istemiştir. Doğal bilim ve Teolojinin ayrı ayrı alanlar olduğu görüşü; Kutsal Kitap ve yorumlarının kesin kabul edilmesi ve dogmatik statüsü ile bu yapıya karşı ortaya çıkmış olan deneyci, nominalist itirazların çatışma alanlarını da belirleyen bir konudur.

Burada genel ilkelerden hareketle tikel sonuçlara varıldığı yerde (tümdengelim), tek tek olgulardan hareket eden tümevarımcı yöntemin çatışma alanlarına da bir açıdan tanık olmaktadır. Çoğunlukla kabul edilmektedir ki, tümdengelim; bir bilgi edinme yöntemi olarak Hıristiyan Orta Çağ'ının ruhuna uygundu. Çünkü tümdengelim, kavram realizminin gereği

¹⁷ Bertrand Russell, *Din İle Bilim*, çev. Akşit Göktürk (İstanbul: Say, 1996), 13.

¹⁸ Bayındır, *Ockhamlı William'ın Din Felsefesi*, 2019, 109.

¹⁹ Ockham, *Philosophical Writtings*, xxi.

²⁰ Ural, *Basitlik İlkesi*, 25.

olarak tümellerden hareketle, bireysel (cüz'î) nesnelere varmaktadır. Buna karşı ortaya çıkan deneyci yöntem ise tek tek nesnelere hareketle genel bir sonuca varmak istemektedir. Bu durumda tümdengelimli yöntem, (kavram realizmi taraftarlarınca) tümel kavramların ilahi hakikat olduğunu iddia ettikleri için kesinliği tartışmasız kabul edilirken, bir anlamda tümevarım yönteminden hareketle geliştirilen deneyci yöntem ise; *varsayım, kuram, teorem* gibi bilgi basamaklarına göre hareket etmekteydiler. Bir varsayımla gerçeğin uyuşması durumunda ancak doğrulama yoluna gidildiğini düşünsek bile, elde edilen bu kuramlar da daha büyük bir varsayımın temelini teşkil etmektedirler. Bu varsayımların gerçek olması durumunda kuramlar da ispatlanmış olmaktadır.²¹

Bilimde modern yolun (via moderna) bir sonucu olarak, gözlem ve deneyin belirleyiciliği üzerinde de durmak gerekir. Ancak bilimsel yöntemde gözlenen şey ile gözlenen olgunun tasviri arasında her zaman mutlak bir mütekabiliyet aranmaz. Sonuçta bilimsel yöntemin iki karakteristiğinden bahsedebiliriz: İlki içsel tutarlılık (inner consistency) diğeri de takribî (approximate) oluş. Teolojinin yönteminde ise; Orta Çağlarda Aristotelesçi anlayışın gereği olarak, “*sebeplerden hareketle eşya hakkında bilgi sahibi olma*” şeklinde kabul edilen yaklaşım, sonra gelen çağda yerini “*imanı anlama arayışı*” veya “*anlama arayışına olan iman*” a bırakmıştır (*fides quarrens intellectum*).²²

Bir gaybî/sırrî konunun anlaşılması çabası, onun bütün anlamını kuşatamaz. Tanrı'nın mutlak başka (transendental) oluşunu başta kabul ederek, Tanrı hakkında sadece benzerlikler kurulabilir. Yoksa deneyci bilim metoduyla elde ettiğimiz *mütekabiliyet, özdeşlik, benzerlik, kıyas* gibi sonuçların birebir aynısına teolojide ulaşamayız.²³

Özetle basitlik ilkesi, Hans Hahn'ın tabiriyle, *yönünü başka bir dünyaya çevirmiş olan* anlayışın (metafizik) çoğalttığı varlıkları (entite) tıraşlamak suretiyle, doğal bilimin alanını da çizmiş ve onu teolojik bağlantılarından kopartmıştır. Basitlik ilkesinin ayıkladığı unsurlar (çoğaltılmış tümeller) böyle ayrışınca, bilimsel yöntemin nasıl inşa edilmesi gerektiği de netleşmiş olmaktadır: Deney ve gözleme açık olmak. İlâhî alanın bilinmesi konusu da doğrudan ve aracısız olarak Kutsal Kitaba başvurmak suretiyle anlaşılabilir. Konsillerin ve Kutsal metin yorumcularının dikte ettiği bilgi de bu şekilde ayıklanmış/elenmiş olacaktır.

4. Doğalcılık Bağlamında Basitlik İlkesi

Basitlik ilkesinin kullanımındaki izlenecek yol ve yöntem, Tanrı'nın varlığını ispat eden delillerin dayanakları meselesinde sorun çıkaracak potansiyeldedir. Basitlik ilkesi, ilk akla gelen seçeneği öne alarak gereksiz olanı dışarıda bırakmayı teklif ediyor ve fakat yanlış olan seçeneği hariçte bıraktığı konusunda da kesinlik içermiyordu. Bu bakımdan doğruluğu kesin olmayan ve ilk akla gelmesi dışında bir önceliği olmayan seçenekten hareket etmenin teolojik düşünce açısından kullanım riskleri olabileceği açıkça ortadadır. Örneğin, basitlik ilkesi ilk akla gelen seçeneği tercih etme önceliğinden hareket eden doğalcılığın (natüralizm) evren dışında bir yaratıcı varlık aramayı (Tanrı) gereksiz gören düşüncesini temellendirebilir. Bu da klasik teizm açısından bir tehdit unsuru olabilir. Nitekim doğalcılığa göre varlıklar doğal/yatay nedenler sonucunda varlığa gelirler. Her nesne varlığını bu doğal nedenlerle

²¹ Russell, *Din İle Bilim*, 16.

²² Fritjof Capra, *Kainata Mensup Olmak*, çev. Mücahit Bilici (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 41.

²³ Capra, *Kainata Mensup Olmak*, 42.

sınırlı olacak bir nedenselliğe borçludur ve doğal bilimlerin metodolojisi kullanılarak doğada açıklanamayacak bir şey yoktur. Çünkü her şey doğa dünyasının bir parçasıdır.²⁴

Basitlik ilkesi mantığından hareketle doğalcılık, haricî bir *ilk neden*, *ilk muharrik*, düşüncesinden tasarruf ederek Tanrı'yı doğa içinde aramayı öne sürmektedir. Bu durumda haricî bir neden arama gereksiz bir şeye dönüşür ve tıraşlanabilir. Yani basitlik ilkesinin bu haliyle varlığı açıklarken aşkın bir Tanrı düşüncesini içermeyecek şekilde, doğal yasaların nedensel ilişkisi ile yetinmesi sonucu alemin dışında bir Tanrı tasavvur eden dinlerin aleyhine bir görüşe hizmet etmesi mümkündür.

Yine doğalcılık, neslin devamını ve hayatta kalmayı doğal nedenler dışında bir nedende aramaz. Örneğin doğalcılık neslin devamını sağlayan nedeni erkek ve kadının cinsel birleşmesi olarak görür. Böylece bir insanın dünyaya gelmesinin *yeter nedeni*; karşı cinslerin birleşmeleridir. Doğalcılık çerçevesinde düşünülünce bu nedenlerin varlığı (kadın ve erkek) neslin devamı için yeterlidir. Halbuki teistik inanışa göre; sebepler bakımından şartlar yerine gelse bile (nitekim evlendikleri halde çocuğu olmayan insanlar vardır) veya nedenler eksik kalsa da (Hz. İsa'nın doğumu), bir çocuğun dünyaya gelmesinde Tanrı'nın iradesi belirleyicidir. Çünkü geleneksel teistik inanç doğan çocuğu ancak Tanrı'nın irade ettiği bir lütuf/nasip olarak görür, kadın ve erkeğin yaptığı bir eser olarak değil.

Başka bir örnekte yine doğalcılık zaviyesinden bakılınca; doğalcılık insan bedeninin hayatta kalmasını onun fizyolojik ihtiyaçları ile açıklar. Yani hayatta kalmak; yeme, içme ve nefes alma vb. sayesinde olur. Halbuki insan bedeninin ilahi irade sayesinde yemeden ve içmeden de yaşayabileceğine imkân veren teistik düşünce, (doğalcı düşüncenin aksine) ilahi iradenin belirleyiciliği olmadan, fizyolojik şartlar oluşmasa da insanın yaşayabileceğini (Hz. Yunus'un balığın karnında kalması) savunur. Teist bir müminin inancı bu süreyi maddi şartlardan ibaret görmez ve ona göre belirlenen süre içinde yeterli sayılan miktarda yeme-içme ve nefes alma olmasa da canlı hayatiyetini sürdürebilir.

Yaşadığımız dünyada doğalcılığın ilkelerini tersyüz edecek birçok örnek vardır. Mucize ve dua buna imkân tanır. Yani teistik Tanrı anlayışına göre (Tanrı) olmadan/irade etmeden neslin devamı ve hayatta kalma söz konusu değildir. Yani maddi nedenlerle varlığını kazanan nesnelere, İlahi irade olmaksızın hayatiyetlerini sürdüremez. Basitlik ilkesinin burada doğalcılığın mantalitesi içerisinde kullanılmasıyla birlikte teizmin Tanrı fikri zayıflatılabilir. Harici bir neden (aşkın bir Tanrı tasavvuru) geliştiren geleneksel teizmin temelleri, doğalcılık eliyle (basitlik ilkesi kullanılarak) bir tehdide maruz kalabilir. Bu da bize basitlik ilkesinin kullanım alanını sınırlamanın önemini ve bu ilkenin taşıdığı potansiyeli göstermektedir.

5. Protestanlık Bağlamında Basitlik İlkesi

Protestan bir dini hareket olarak Lutherçiliğin ortaya çıkışında basitlik ilkesinin mantalitesinin tesiri olduğu düşünüyoruz. Hristiyanlıktaki Protestanlaşma hikayesinin dayandığı temellerden biri de bu "basitlik/basitleştirme" iştihakı olabilir.

Biliyoruz ki, Hristiyanlıkta kutsal metnin dini bağlayıcılığı meselesi, Katolikler ile Protestanlar arasındaki en temel ayrılıktır. Protestan bir hareket olan Lutherçilik, öğretilerini kutsal metne dayandırmaktadır. Luther kutsal metnin otoriterliğini "doktrinel" formda kabul ederken, Katolikler ise kutsal metni daha çok tarihsel bir otorite olarak

²⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 207.; Nicholas Bunnin ve Jiyuan Yu, "Naturalism" *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Editör Jiyuan Yu. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2004), 458.

değerlendirmektedirler. Bu durumda Katolikler, kurumsal düşünce ve yapıyı öne çıkararak, kutsal metni kilisenin bizzat kendisinin koruduğu ve bireylerin kutsal metne ancak Kilise vasıtasıyla ulaşabileceklerini söylemektedirler.²⁵

Protestanlığın/Lutherciliğin karşı çıkışı bu otorite anlayışına olmuştur. Luther ile birlikte Kitâb-ı Mukaddes'in Kilisenin üstünde bir konuma gelmesi gerektiği fikri geliştirilmiştir. Luther, Kilisenin, Hıristiyan bireyler ile kutsal metin arasında bir engel oluşturduğunu öne sürmüştü. Luther'e göre, her türlü sıfatlarına rağmen konsiller, kilise babaları ve kilise kurumlarının hiçbiri bir Hıristiyan birey üzerinde etki sahibi olamayacaklardır.²⁶ Böylece Luther; Papalığı, kutsal metnin biricik yorum sahibi olduklarını söyleyerek tekelcilikle itham etmişti. Burada basitlik ilkesi kullanılarak kişi ile Tanrı arasında fazladan girdiği kabul edilen "kilise" (Papalık, Kilise Babaları, Kutsal metin yorumları) ortadan kaldırılmış olmaktadır.

Öte yandan Luther, düşüncelerinin çeşitli iniş ve çıkışlarının yanında en fazla "kurtuluş" düşüncesini merkeze koymuştur. Hıristiyan bireyi kurtuluşa götürecektir düşüncesi aramıştır. Her ne kadar sırf Alman milliyetçiliği fikrinin arkasından gittiği düşüncesi doğru olsa da "kurtuluş" düşüncesi onu geleneksel Hıristiyan yorumuna (Katoliklik) karşı gelmeye zorlamıştır. Pavlus'un Romalılara yazdığı mektupta geçen: "*Çünkü onda Tanrı'nın salahı imandan imana keşf olunur, nitekim: Fakat doğru kişi imanla yaşayacaktır*" şeklindeki yazılarından etkilenmiş ve kurtuluş fikrine odaklanmıştı. Kurtuluşu elde etmek için de yaptığı mutad manastır ibadetlerinin ve sakramental ibadetlerin faydasız/gereksiz olduğu kanaatine vardı.²⁷

Sonuçta, düşüncesi *İlahi inayet* ve *kişinin imanı* noktasına geldi. Sonraları Protestanlığın da merkezî kavramları olacak olan "sola gratia" (yalnızca inayet) ve "sola fide" (yalnızca iman) kavramlarına ulaşmıştı. Luther'in yaşadığı bu değişimin esas sebebinin Pavlus'un Romalılara yazdığı mektupta geçen iman ve doğruluk arasındaki irtibata ilişkin ifadelerdir. "*Çünkü onda Tanrı'nın salahı imandan imana keşf olunur; nitekim doğru kişi (Salih) imanla yaşayacaktır.*"²⁸ Buradaki basitlik ilkesinin işlevinin; kurtuluşu ön plana çıkarmak için manastır ibadetini ve sakramental ibadetleri gereksiz görmesi ortadan kaldırması olduğunu söyleyebiliriz. Yani ibadetler tıraşlanıp kaldırılıyor yerine inayet ve iman odaklı "kurtuluş" öğretisi ikame edilmiş oluyor.

Papazların günah çıkarmalarına (tövbe beratı) karşı çıkışında da kişi ile Tanrı arasında aracı kurum ve kişinin çıkarılmasını ve doğrudan Tanrı'sına dua etmesini savunan²⁹ Luther, Tanrı ile kulu arasındaki kurulan araçların gereksizliğini düşünmesinde basitlik ilkesi fikrinin tesirinde olduğu düşünülebilir. Burada kullanılan metot basitlik ilkesinin fonksiyonuyla aynıdır. Yani kısaca; Tanrıya ulaşmak için Kutsal metnin otoritesinin yeterli olduğu, aracı vasıtalara yani kilise konsillerine ve kilise adamlarının yorumlarına (comentarios) gerek olmadığı, basitçe Hıristiyan bireyin Tanrı'ya aracısız bir şekilde dua etme ve iman etme imkânının olduğu düşüncesine varmıştır. Ancak görülen o ki, bugün baktığımızda tarihsel

²⁵ Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu PROTESTANLIK*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2006), 145,146.

²⁶ Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu PROTESTANLIK*, 146.

²⁷ İsmail Güngör, *Hıristiyanlıkta Evanjelik Hareket*, (Ankara: Aziz Andaç, 2005), 30.

²⁸ Güngör, *Hıristiyanlıkta Evanjelik Hareket*, 31.

²⁹ İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 234.

süreç içerisinde dinî ayinlerin neredeyse tamamen ortadan kaldırılmasıyla içi boşaltılan bir Hıristiyanlık anlayışının ortaya çıktığına şahit oluyoruz. Burada basitlik ilkesinin, Hıristiyanlığın bu durumunun temel sebebi olduğunu söylemek büyük bir iddia olur. Ancak Luther'in ve Protestanlığın yaşadığı hikâyede basitleştirme çabalarının, basitlik ilkesi mantalitesinin payı olduğunu söyleyebiliriz.

6. Selefî(cilik Bağlamında Basitlik İlkesi

Protestanlığın ortaya çıkışında basitlik ilkesinin mantalitesinin benzer etkilerini gördüğümüz gibi selefîci tavır üzerinde de bunu görmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. İslam dininin naslarının anlaşılıp yorumlanması açısından ele aldığımızda görüyoruz ki, selefîci bakış; teorik çalışmalar sayesinde ulaşılan, *usul (menhec)*, *bağlam (konteks)*, *sebebi nüzul* alanını ortadan kaldırıp, basitlik ilkesi sayesinde doğrudan fenomenle/bilgi objesiyle ilişki kurulabileceğini düşünmektedir. Bu, selefîci tavrın bir anlamda lafızcı (literalist) yönünü de açığa çıkartmaktadır. Şimdi bu düşüncemizi şu şekilde temellendirebiliriz:

Selefîci düşünme tarzı yüzyıllar içerisinde oluşturulan, teorik çalışmalar sayesinde elde edilen tarihsel birikimi (metot ve müktesebat bakımından) tıraşlayarak, naslarla dolaysızca irtibat kurulabileceğini ve bu nasların dini otoritelerden (mezhep) bağımsız olarak yorumlanacağını öne sürmekteydi. Burada selefîlik ile selefîci kavramı arasında fark olduğunu düşünüyoruz. Tarihsel olarak, mantık ve felsefenin İslam düşüncesinde önem kazanmasına bir tepki olarak ortaya çıktığı düşünülen Selefîlik³⁰ İslam'ın ilk üç neslinin ayrıcalığı olarak onların otantikliği çerçevesinde bir imtiyazlı mevkiye denk düşerken; selefîci tutum ise bahse konu olan modern bir tutumdur ve selefîlikten farklıdır. Bu açıdan selefîci tavrın günümüzde modernliğin bir tezahürü olduğu kanaati ağır basmaktadır.³¹

Yine modern düşüncenin kavram realizmi diye ifade ettiğimiz (tümelleri çoğaltan) düşünme tarzını terk ederek, adcı (nominalist) yeni bir yöntem teklif ettiğini de gördük. Önceki düşüncede (klasik düşünce); dil ve dilin mantığından hareketle varlığa geçiş yapmayı öneren ve Aristoteles ile birlikte doğada olduğu kabul edilen amaçlılık (teleoloji) fikrinin, yerini modern düşünce ile birlikte mekanik fiziğe bıraktığını biliyoruz. Bu durum teleolojik fizik anlayışının gerisinde yer alan metafizik anlayışına karşı da bir güven bunalımı ortaya çıkarmıştı. Böylece dile ve dilin mantığına dayanarak *Tanrı, ruh, insan özgürlüğü vs.* konuları hakkında fikir üretmede güvensizlikler ortaya çıkmaya başlamıştı.³² Bu görüşten hareketle, İslam dünyasında selefîci düşüncenin ortaya çıkmasında; metafiziğin elenmesiyle birlikte, önceki geleneksel klasik düşünme yollarına ve onun araçlarına karşı gelişen bir çeşit güvensizliğin de olduğunu söyleyebiliriz. Batıda ortaya çıkan siyasi ve teknolojik üstünlüğün selefîci düşüncenin serpilmesini sağlamasının yanında *doğrudan ve yeniden üretilebilir*

³⁰ Yunus Apaydın, "Selefîlik: İçerik Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefîleşme* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 81-85.

³¹ Ahmet Ayhan Çitil, "Selefîliğin Çözümlemesi için Bir Anahtar: Modern Bilimlerin Gelişiminde Kuram-Gözlem Bağıntısının Dönüşümü", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefîleşme* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 65.

³² Çitil, "Selefîliğin Çözümlemesi için Bir Anahtar: Modern Bilimlerin Gelişiminde Kuram Gözlem Bağıntısının Dönüşümü", 66,67.

şekilde (ısrarla naslara başvurma) yol ve metoduyla bilgiye ulaşılabileceği fikri de ortaya çıktı.³³

Bu düşüncelerden anlıyoruz ki, basitlik ilkesi kullanılarak usul ve araçlar ortadan kaldırılarak; nassların yorumlanması, teorik usul dolayımından kurtarılarak/kaçırılarak doğrudan düşünce üretilebilir noktaya gelinmiş olmaktadır. Selefici bir hareket olarak Vehhabilik örneğinde böyle tezahürler görmekteyiz: Bu akımın, Batı'nın özellikle İngilizlerin siyasal emellerini gerçekleştirmek üzere kurgulandığı (Ortadoğu'da Osmanlı hakimiyetini zayıflatmayı amaçlayan niyetlere hizmet ettiği) tahmin edilmekle³⁴ birlikte, özellikle “şefaât”, “tevellül”, “rabıta”, konularında tevhid-i uluhiyyet fikri gereğince tavizsiz olarak bunları inkâr eden (ortadan kaldıran) bir tavır takınmışlardır. Şefaatin sadece Allah'ın izniyle ahirette gerçekleşeceğini, yani arada Hz. Peygamber de dahil hiç kimsenin doğrudan şefaât yetkisine sahip bulunmadığını söylemişlerdir. Türbe ve kabir ziyaretlerini de gereksiz görerek cahiliye Araplarının putları aracı olarak görmeleri gibi değerlendirmişler ve bunları şirk olarak görmüşlerdir. Hatta kabirlerde dua ve namaz kılmayı, ölmüş şahıstan şefaât beklemek anlamında şirk kapsamında değerlendirmişlerdir.³⁵ Bu eleme mantığının ve basitleştirme uygulamalarının da basitlik ilkesi mantığı çerçevesinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Basitlik ilkesi, gereksiz varlıkları eleyerek ve ilk seçeneği önceleyerek onları açıkça anlamak, niceliksel olarak hemen sonuca varmak ve olguyu istatistiklere dönüştürmek için başvuru bir ilke olarak düşünce tarihinde yerini almış görünüyor. René Guénon'un bir tür zihin tembelliğine/konforuna neden olduğunu var saydığı bu ilke, metafiziğin elendiği bir bilim atmosferinde kendisine kolayca yer bulabildi. Basitlik ilkesinin Doğalcılık (Naturalizm) düşüncesi marifetiyle klasik teizmin aşkın Tanrı tasavvuru üzerinde yapabileceği olumsuz etki potansiyeli ortadadır. Öte yandan basitleştirme mantığına benzer uygulamalar sayesinde Protestanlık, Katolikliğin tesis ettiği ve sıkıca uyguladığı dinî ayinlerin neredeyse tamamen ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanan bir noktaya sürüklendiği bilinmektedir. Bu süreçlerin gerçekleşmesinde *basitleştirme* mantalitesinin etkili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İslam dünyasında ise selefi(cı) anlayışın (örneğin Vehhabilik'te) vücut bulmasında da bu *basitleştirme* yol ve yönteminin etkisi görülmektedir. Öyle ki, Selefici eğilimin metni anlamada, basitlik ilkesinin kullanım mantığına benzer biçimde hareket edilerek; *usul*, *bağlam*, *sebeb-i nüzul ve hikmet* boyutlarını gereksiz sayan ve onları eleyen lafızcı (literal) yorumlarıyla sefelicilik, basitlik ilkesinin eşlik ettiği modernliğin bir tezahürü olduğunu düşünüyoruz.

³³ Çitil, “Selefliliğin Çözümlemesi için Bir Anahtar:Modern Bilimlerin Gelişiminde Kuram-Gözlem Bağlantısının Dönüşümü”, 67.

³⁴ Tahsin Görgün, “Selefi(cı)lik ve Modernizm Üzerine Bazı Gözlemler”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme*, (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 77.

³⁵ Mehmet Ali Büyükkara, “Vehhabilik” (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012) 611. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vehhabilik>.

Kaynakça

- Apaydın, Yunus. “Seleflilik: İçer Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi”. *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme*. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Aslantatar, Nesim. “Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi”. *Dini Araştırmalar* 25/62 (15 Haziran 2022), 173-196. <https://doi.org/10.15745/da.1082298>
- Bayındır, Ahmet. *Ockhamlı William'ın Din Felsefesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Bayraktar, Mehmet. *Üç Dinin Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Bigelow, John C. *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London&Newyork: Routledge, 2000.
- Bunnin, Nicholas - Yu, Jiyuan. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. ed. Jiyuan Yu. Oxford: Wiley-Blackwell, 2004.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “VEHHÂBİLİK”. 611. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vehhabilik>
- Capra, Fritjof. *Kainata Mensup Olmak*. çev. Mücahit Bilici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Çapak, İbrahim. “Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümellemeler”. *D&R*. 2011. Erişim 03 Temmuz 2023. <http://www.dr.com.tr/Kitap/Porphyrios-ve-Ibn-Sina-Mantiginda-Tumeller/Ibrahim-Capak/Felsefe/Felsefe-Bilimi/urunno=0000000536085>
- Çitil, Ahmet Ayhan. “Selefliliğin Çözümlemesi için Bir Anahtar:Modern Bilimlerin Gelişiminde Kuram-Gözlem Bağıntısının Dönüşümü”. *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme*. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Çotuksöken, Betül - Babür, Saffet. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, ts.
- Görgün, Tahsin. “Selefi(cilik ve Modernizm Üzerine Bazı Gözlemler”. *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme*. İstanbul: İsar Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Guénon, René. *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Gündüz, Şinasi. “Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi - Heresi Kavgası”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 1-19.
- Güngör, İsrâ. *Hıristiyanlıkta Evanjelik Hareket*. Ankara: Aziz Andaç, 2005.
- Hans, Hahn. “Viyana Çevresi Üzerine Gereksiz Entiteler (Ockhamlı Usturası)”. çev. Zeki Özcan. *Viyana Çevresi Üzerine*. Ankara: Birleşik, ts.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Ockham, William of. *Philosophical Writings*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964. <http://archive.org/details/philosophicalwri0000ockh>
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu PROTESTANLIK*. İstanbul: İz yayıncılık, 2006.
- Rossi, Jean-Gérard. *Analitik Felsefe*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2001.
- Russell, Bertrand. *Din İle Bilim*. çev. Akşit Göktürk. İstanbul: Say, 1996.
- Schumacher, E. F. *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Sober, Elliott. “Principle of Parsimony”. *Brit. J. Phil. Sci* 32 (1981), 145-156.
- Spade, Paul V. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Hackett Publishing, 1994.
- Ural, Şafak. *Basitlik İlkesi*. İstanbul: Kabalcı, 1. Basım, 2011.

Düzeltilme / Erratum

Dergimizde daha önce makalesi yayımlanmış yazarın (Hasan Sabri Çeliktaş*) talepleri üzerine;

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi'nin 2021 yılı 7. Sayısında yayımlanan “Çeliktaş, H. S. "A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview". Çev., Hasan Sabri Çeliktaş. Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 4 (2021): 288-297” adlı makalede çevirmen olarak katkıda bulunmuş iken ismi sehven “Çeliktaş, H. S. "A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview". Çev., Hasan Sabri Çeliktaş. Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 4 (2021): 288-297” şekilde girilmiştir. Hatalı yazılımı giderilmiş olup doğrusu aşağıdaki gibi düzeltilmiştir.

Düzeltilme: “Kratwohl, David R. “Bloom Taksonomisinin Geçirilmesi: Genel Bir Değerlendirme” . Çev. Hasan Sabri Çeliktaş. Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 7 (Nisan 2021): 288-297.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, sabriceliktas@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5404-4824.

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERĐİŐİ
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies
Yayım ve Yazım İlkeleri / Writing and Publishing Principles

GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.- Yazıların bilimsel, dil ve hukûki sorumluluğu yazarına aittir.- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini rumelislam@trakya.edu.tr veya <i>dergipark</i> web adresinden yapabilirler.- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <i>dergipark</i> web adresinden indirebilirler.	<ul style="list-style-type: none">- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to Rumeli Journal of Islamic Studies.- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.- The articles cannot be published or copied without showing their source.- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through rumelislam@trakya.edu.tr or <i>dergipark</i> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.- Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <i>dergipark</i> web address after published.

YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir. - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir. - Bir araştırmancının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır. - Bir araştırmancının yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir. - İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz. - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur. - "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. - Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. - Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. - Bir makalenin yayımlanıp yayımlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir. 	<ul style="list-style-type: none"> - Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote. - <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form. - Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected. - The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication. - If the two referees disapprove the article, it cannot be published. - If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision. - If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board. - If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him. - All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism. - The editorial board gives the final decision weather a article to be published or not.

YAZIM İLKELERİ	WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - Yazılar, Microsoft Word’de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır. - Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır. - Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır. - Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1.5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özlere verilmelidir. - Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir. - Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>’de yayımlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir. - Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. - İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır. - Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır. - Makalenin sonunda “tam kaynakça” verilmelidir. - Özler, derginin https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ siteleri aracılığıyla uluslararası 	<ul style="list-style-type: none"> - Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016). - The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5). - Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted. - Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled. - The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn’t be numbered automatically; it should be typed manually. - Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. - There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English. - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher. - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article. - Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts. - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033) - Each article should include a “bibliography” at the end. - Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ websites accessible by the

bilim dünyasına sunulmaktadır.	international academic community.
ATIF SİSTEMİ	FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'nde atıf yöntemi olarak İSNAD Atıf Sistemi kullanılmaktadır. Bkz. http://www.isnadsistemi.org/- a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.- Aynı dipnottaki atıfların arası virgöl ile ayrılarak virgöl, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgöl ile ayrılmalıdır.- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır.- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır.	<ul style="list-style-type: none">- ISNAD should be used as the reference system in the articles. http://www.isnadsistemi.org/- There shouldn't be abbreviations such as idem, ibid etc.- References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references.- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.- If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.

