

Haziran / June 2024

Sayı / Issue 34

ISSN: 2146 - 4901

e-ISSN: 2667 - 6545

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Şırnak University Journal of Divinity Faculty



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Yayıncı	Publisher
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Şırnak University Divinity Faculty
Yayımlandığı Ülke	Broadcast Country
Türkiye	Türkiye
Yayın Modeli	Release Model
Açık Erişim	Open Access
Yayın Periodu	Published Period
Haziran - Aralık	June - December
Hedef Kitle	Target Audience
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin hedef kitle, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.	The target audience of Şırnak University Journal of Divinity Faculty is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe / İngilizce / Arapça	Turkish / English / Arabic
Ücret Politikası	Price Policy
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü	Type of Arbitration
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı	Copyright
Yazarlar, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Şırnak University Journal of Divinity Faculty. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
İntihal Kontrolü	Plagiarism Check
Ön kontrolden geçirilen makaleler, Turnitin ya da Ithenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Turnitin or Ithenticate software.
Yönetim Yeri	Administration Place
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Tel: +90 486 216 40 08, Şırnak / TÜRKİYE	Şırnak University Faculty of Divinity, Mehmet Emin Acar Campus, 73000 - +90 486 216 40 08 Şırnak / TÜRKİYE

Yayın Tarihi **Publishing Date**
15 Haziran 2024 15 June 2024

e-mail: suifdergi@gmail.com

Dizinleme Bilgileri | Indexing Services



Sahibi / Owner

(On behalf of Şırnak University Faculty of Divinity)
Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Hamdullah ARVAS | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Kayhan BAYRAM | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Aykut KAYA | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şirin ÇAĞMAR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Mustafa AKDENİZ | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Ayşenur ERKEN | Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Engin OLAŞ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Vehbi AYDAY | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Muhammed UĞURLU | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Şüheda BOZYEL | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Mustafa AKDENİZ | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Zeynel Abidin SOYSAL | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Abdullah Revaha AKAY | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammed ŞAHİN | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Delila ELÇE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammed Cihat ORUÇ | Manisa Celal Bayar University, Manisa, TÜRKİYE
Arş. Gör. Ayşe AYDAR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim BAZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Kenan ÖZÇELİK | Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ruhullah ÖZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Emin CENGİZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet GÜL | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. İrfan YILDIRIM | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet CENGİZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Nazan YEŞİLKAYA | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sabır ŞAYBAK | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Mustafa YILDIZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Yusuf EMRE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yazım ve Dil Editörü / Writing Editor

Arş. Gör. Delila ELÇE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
İbrahim Halil ARVAS | Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE
Arş. Gör. Ayşe AYDAR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI | Siirt Üniversitesi, Siirt, TÜRKİYE
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN | Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR | Adıyaman University, Adıyaman, TÜRKİYE
Prof. Dr. Fadıl AYÇAN | Siirt University, Siirt, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet BİLEN | Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yaşar ACAT | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Ata AZ | Yıldırım Bayezit University, Ankara, TÜRKİYE
Doç. Dr. Kasım ERTAŞ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Muhammed Nasih ECE | Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yunus KAPLAN | Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet ALTIN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Mustafa AKDENİZ | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 6-26 | **Performans Toplumunda Mutluluk Endüstrisi ve Spiritüellik**
The Happiness Industry and Spirituality in the Performance Society
İbrahim YÜCEDAĞ – Ali Eren DEMİR
- 27-58 | **Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi**
The Issue of İsrâfil's Revelation in the Period of Fetret al-Wahy
Murat BAHAR
- 59-87 | **Kur'ân-ı Kerim'de Sözü Edilen Mekânların Toplumsal İzdüşümleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz**
A Sociological Analysis on the Social Projections of the Places Mentioned in the Holy Qur 'ân
Mehmet TAYANÇ – Ahmet AKTAŞ
- 88-116 | **Ignaz Goldziher'in Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine Yönelik İddialarına Eleştirel Bir Yaklaşım**
A Critical Approach to Ignaz Goldziher's Claims on Ahmad b. Hanbal's al-Musnad
Ahmet Emin SEYHAN
- 117-141 | **Şerhleri ve Hâşiyeleri Bağlamında *Cem'u'l-Cevâmi*'de Tasavvuf: Fıkıh-ı Zâhirin Hâtimesi Fıkıh-ı Bâtın**
Taşavvuf in Jam' al-Jawâmi' Within The Context of Its Commentaries and Glosses: The Final Point of al-Fiqh al-Zâhir; al-Fiqh al-Bâtin
Hamit DEMİR
- 142-169 | **Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme**
A Study on the Effect of Mu'tazilite Views on al-Jassâs' Usûl Thought
Bahaddin KARAKUŞ
- 170-194 | **İnsan Davranışlarının Kökenleri ve Karşılıklı Etkileşimleri Bağlamında Kelâm-Nörobiyoloji İlişkisi**
The Relationship between Kalam and Neurobiology in the Context of the Origins of Human Behavior and Their Mutual Interactions
Seyithan CAN
- 195-213 | **İhtiyaca Binaen Çağırılan Peygamber: Haçlı Muhayyilesinde İsa Tasavvuru**
The Prophet Called out of Need: The Vision of Jesus in the Crusader Imagination
Ayşe ÇEKİÇ
- 214-232 | **Orta Asya'da Yeseviyye-Kübreviyye İlişkileri**
Yasawiyya-Kubrawiyya Relations in Central Asia
Süleyman GÖKBULUT

- 233-263 **Kur'an'ın Mâhiyetini Tanımlayan Kolaylaştırılmış Kitap İddiasına Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Tahlili**
Approaches of Exegetes to the Claim of Simplified Book Characterizing the Essence of the Qur'an and the Analysis of Them
Zakir DEMİR
- 264-291 **Mütenebbî'nin el-Muğîs b. Bişr el- 'İclî'ye Yazdığı Kasîde-i Bâiyyesi'nin Arap Şiirinin Klasik Kaside Yapısı Çerçevesinde Tahlili**
Analysis of the Qaşîda Bâiyye written by Mutanabbî to el-Mughîs b. Bishr al- 'İjli within the framework of the Classical Qaşîda Structure of Arabic Poetry
Fatih YAVAŞ – İzzettin BİLGEHAN
- 292-322 **Celîlî'nin Arapça Sarf (Binâ) ile İlgili Mesnevisi: Kand-ı Nebât**
Jalîlî's Masnavi On Arabic Sarf (Binâ): Qand-i Nabât
Hasan UÇAR – Abdullah UÇAR
- 323-348 **Seyyid Yahya Şîrvânî'nin el-İhtiyârât Adlı Risalesinin Tahkiki**
Analysis of Sayyid Yahya Shiroanî's Treatise Entitled al-İkhtiyârât
Kamran ABDULLAYEV - Zaid İshaq Mohammad al-BADAREN
- 349-377 **An Evaluation on the Effect of Differences in Recitations on Islamic Law: Within the Context of Intercourse with a Woman after Menstruation**
Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme: Adet Sonrası Kadınla İlişki Bağlamında
Adnan AKALIN – Osman BAYRAKTUTAN
- 378-400 **Nahiv İlminde Asıl ve Fer' Nazariyesi Bağlamında Yaşanan Tartışmalar: Mübteda ve Fâil Örneği**
Debates in the Context of Asıl and Fer' Theory in Nahiv Science: The Example of Mubteda and Fail
İbrahim GÜNGÖR
- 401-431 **Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti: Arap Dili Örneği**
The Semantic Nature of Vocals in Terms of Linguistic Philosophy: The Example of Arabic Language
Ramazan KILIÇ
- 432-457 **Makâsîd Teorisinin İslam Hukuk Felsefesine Evrilmesi Süreci: Muhammed Mustafavî'nin Fıkhü'l-felsefe Eseri Örneğinde Bir İnceleme**
The Process of Evolving Maqasid Theory into Islamic Legal Philosophy: An Analysis on the Example of Muhammed Mustafawî's Work Fıkhü'l-falsafa
Abdülbaki DENİZ
- 458-487 **Feminen Characterization of the God**
Tanrı'nın Dişil Sfatlarla Nitelenmesi
İbrahim BOR

Performans Toplumunda Mutluluk Endüstrisi ve Spiritüellik
The Happiness Industry and Spirituality in the Performance Society

İbrahim YÜCEDAĞ

ORCID: 0000-0002-4698-9999

e-mail ibrahimyucedag@artuklu.edu.tr

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi,

Sosyoloji Anabilim Dalı

Associate Professor, Mardin Artuklu University,

Department of Sociology

Mardin, Türkiye

ROR ID: 0396cd675

Ali Eren DEMİR

ORCID: 0000-0003-3812-3519

e-mail demiralieren14@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi,

Sosyoloji Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Mardin Artuklu University,

Department of Sociology

Mardin, Türkiye

ROR ID: 0396cd675

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Demir, Ali Eren; Yücedağ, İbrahim. "Performans Toplumunda Mutluluk Endüstrisi ve Spiritüellik". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 6-26. <https://doi.org/10.35415/simakifd.1413220>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01. 01. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	21. 02. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Bu çalışma, günümüz toplumunun dinamikleri içinde bireylerin yaşadığı belirsizlik, değişim hızı, stres ve kaygı gibi durumlar karşısında ortaya çıkan yeni dini ve spiritüel arayışları ve bu arayışların mutluluk endüstrisi ile nasıl ilişkilendirildiğini ele almaktadır. Spiritüel hareketlerin performans toplumunda ticarileşerek eğlence ahlakının ve mutluluk endüstrisinin bir parçası haline geldiği bu çalışmanın temel iddiasıdır. Modernleşmeyle beraber yaşanan hızlı değişim ve dönüşüm bireylerin iç dünyasında baş etmekte zorlandıkları çeşitli sorunlar yaratmaktadır. Özellikle sekülerleşme tartışmalarıyla günümüz dünyasının dinden arındırılması çabaları bireyleri farklı arayışlara itmektedir. Bu amaçla da belirsizlik ve değişim karşısında, bireyler yeni dini ve spiritüel arayışlara yönelerek içsel huzur ve doyuma ulaşmaya çalışmaktadır. Kişisel gelişim, spiritüellik ve mutluluk endüstrisi, bireylerin hayat kalitesini artırma arayışı ve içsel doyum hedefiyle yakından ilişkilenmekte ve mutluluk endüstrisinin büyümesine ve yayılmasına olanak sağlamaktadır. Mutluluk endüstrisi, bireylerin yaşamlarına anlam ve amaç katma, stres ve kaygılarını azaltma, öz farkındalıklarını artırma ve manevi açıdan doyum sağlama gibi vaatlerle pazarlanmakta ve modern toplumun belirsizlik ve rekabet ortamı içinde yaşayan bireylerin ilgisini çekmektedir. Bu bağlamda, makale, mutluluk endüstrisinin bireyleri performans odaklı içsel huzur ve doyuma ulaştırma çabalarını detaylı bir şekilde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Performans toplumu, mutluluk endüstrisi ve eğlence ahlakı gibi temel kuramlar kullanılarak, bu çabalar teorik bir çerçeve içinde kapsamlı bir şekilde analiz edilecektir. Performans toplumu kuramı, günümüzde bireylerin sosyal ve ekonomik başarılarına odaklanan bir kültürde yaşadıklarını savunur ve bireylerin sürekli olarak başarıya ulaşma ve mükemmeliyeti elde etme baskısı altında olduklarını vurgular. Bu bağlamda, mutluluk endüstrisinin bireyleri performansın ötesinde bir içsel huzur ve doyuma ulaştırmak için nasıl bir çaba sarf ettiğini anlamak, performans toplumu kuramının perspektifinden önemli bir analiz sunacaktır. Mutluluk endüstrisi, günümüzde yaygın olarak benimsenen eğlence ahlakıyla da bağlantılıdır. Eğlence ahlakı, bireylerin yaşamlarını daha keyifli hale getirmek adına sürekli bir arayış içinde oldukları bir yaklaşımı ifade eder. Mutluluk endüstrisinin bireylere sunulan ürün ve hizmetleri, eğlence ahlakı çerçevesinde nasıl konumlandığı ve bireylerin yaşamlarına nasıl anlam kattığı daha geniş bir teorik perspektiften ele alınması gereken bir konudur. Bu bağlamda, endüstrinin potansiyel riskleri ve bireyler üzerindeki olası negatif etkileri, performans toplumu ve eğlence ahlakı kuramları üzerinden incelenecektir. Literatürde, mutluluk endüstrisi, eğlence ahlakı ve spiritüel hareketler arasındaki ilişkiyi irdeleyen çalışmaların eksikliği göze çarpmakta, çalışma, tam da bu alanlar arasındaki ilişkiyi ele alması açısından literatürdeki boşluğu doldurmayı, mutluluk endüstrisinin bireylerin içsel potansiyellerini keşfetmelerine yardımcı olup olamayacağını, aynı zamanda bireyleri kendi içsel değerlerini görmezden gelmeyi ve performans baskısı altında tutmaya yönlendiren faktörleri anlamayı amaçlamaktadır. Çalışmada, bireylerin modern yaşamın zorluklarına nasıl yanıt verdikleri ve mutluluk endüstrisinin bu süreçte oynadığı rolü anlamak için nitel bir yaklaşımla kapsamlı bir veri toplama ve analiz süreci temel alınmıştır. Literatür taraması ve eleştirel okumaların öne çıktığı çalışmanın sonunda mutluluk endüstrisinin spiritüel arayışları kullanarak bireyleri tüketici birer nesne haline getirdiği, bireyin kendisini eğlence ahlakına dayalı gündelik performanslar sergilemek zorunda hissettiği, spiritüel araçlara ulaşamamanın sosyal eşitsizliği derinleştirdiği ve mutlu olmamanın adeta bir suç olarak görüldüğü sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Spiritüellik, Mutluluk Endüstrisi, Performans Toplumu, Eğlence Ahlakı, Din, Sosyoloji.

Abstract

This study deals with new religious and spiritual searches that emerge in the face of uncertainty, speed of change, stress and anxiety experienced by individuals in the dynamics of today's society and how these searches are associated with the happiness industry. The main claim of this study is that spiritual movements have become commercialized in the performance society and have become a part of fun morality and the happiness industry. The rapid change and transformation experienced with modernization creates various problems that individuals have difficulty in coping within their inner world. Especially with the secularization debates, efforts to purify today's world from religion push individuals to different searches. For this purpose, in the face of uncertainty and change, individuals try to reach inner peace and satisfaction by turning to new religious and spiritual searches. Personal development, spirituality and the happiness industry are closely related to individuals' quest to improve the quality of their lives and the goal of inner fulfilment, and they enable the growth and spread of the happiness industry. The happiness industry is marketed with promises such as adding meaning and purpose to individuals' lives, reducing stress and anxiety, increasing self-awareness and providing spiritual fulfilment, and attracts the attention of individuals living in the uncertainty and competition of modern society. In this context, the article aims to evaluate in detail the efforts of the happiness industry to provide individuals with performance-oriented inner peace and fulfilment. Using basic theories such as performance society, happiness industry and fun morality, these efforts will be analyzed comprehensively within a theoretical framework. The performance society theory argues that individuals today live in a culture that focuses on their social and economic achievements and emphasizes that individuals are under constant pressure to achieve success and perfection. In this context, understanding how the happiness industry strives to provide individuals with inner peace and satisfaction beyond performance will provide an important analysis from the perspective of performance society theory. The happiness industry is also linked to the fun morality that is widely adopted today. Fun morality refers to an approach in which individuals are in a constant search to make their lives more enjoyable. How the happiness industry positions the products and services offered to individuals within the framework of fun morality and how they add meaning to individuals' lives is an issue that needs to be addressed from a broader theoretical perspective. In this context, the potential risks of the industry and its possible negative effects on individuals will be analyzed through the theories of performance society and fun morality. In the literature, there is a lack of studies that examine the relationship between the happiness industry, fun morality and spiritual movements. This study aims to fill the gap in the literature in terms of addressing the relationship between these fields, to understand whether the happiness industry can help individuals discover their inner potential, and at the same time to understand the factors that lead individuals to ignore their inner values and keep them under performance pressure. The study is based on a comprehensive data collection and analysis process with a qualitative approach to understand how individuals respond to the challenges of modern life and the role of the happiness industry in this process. At the end of the study, in which literature review and critical readings are prominent, it is concluded that the happiness industry turns individuals into consumer objects by using spiritual pursuits, the individual feels obliged to perform daily performances based on fun morality, inability to access spiritual tools deepens social inequality and not being happy is seen as a crime.

Keywords: Sociology of Religion, Spirituality, Happiness Industry, Performance Society, Fun Morality, Religion, Sociology.

Giriş

Modern toplum, yaşamlarımızı sürdürmede çok önemli kaynaklar sağlasa da kendi içinde çeşitli dezavantajlara da sahiptir. Çok uzun mesafeleri birkaç saatte almayı sağlayan ulaşım araçlarından, insan ömrünü uzatan çeşitli tıbbi gelişmelere kadar birçok olumlu etkisinin yanında radyasyona maruz kalma, çevre kirliliği ve iklim değişikliği gibi birtakım olumsuz etkileri de beraberinde getirmiştir. Endüstrileşme, kitlesel üretim, rasyonalite ve sekülerleşme gibi çeşitli ayaklara sahip olan modernite geleneksel toplumun sahip olduğu tüm düzen anlayışına karşı çıkarak eskiyi istenmeyen ilan etmiş ve dini de eski düzenin bir unsuru olarak görüp kamusal alanın dışına itmeye çalışmıştır. Özellikle modernitenin sekülerleşme ve dinin siyasal ve kamusal alandan çıkarılıp adeta bireysel meseleye indirgenme tartışmalarının yerine neyi koyduğu dikkatle incelenmelidir. Nitekim dinden arındırılmaya çalışılan dünyada, dinin yerine ruhsal dünyamızı etkileyecek bir faktörün konamaması önemli bir problem alanı olarak karşımıza çıkar. Bireylerin dinsel inançlarla elde ettiği manevi rahatlama ve içsel mutluluk yerini eğlenceye dayanan, görünenin makbul sayıldığı ve tüm yaşamlarımızın adeta bir performans sahnesindeki eylemlerle nitelendirildiği bir baskı alanına bırakmıştır. Bu baskı, *performans toplumu* olarak adlandırılan bir toplumsal yapıya yol açmıştır. Performans toplumu, bireylerin sürekli olarak kendilerini ve diğerlerini karşılaştırdıkları ve kendilerini daha iyi göstermeye çabaladıkları bir toplumdur.¹ Bireylerin sürekli olarak performanslarını göstermek zorunda olmaları baskısı, bireylerin kendi içsel değerlerini ve ihtiyaçlarını göz ardı etmelerine ve endüstrinin sunduğu ürünlere ve hizmetlere yönelmelerine yol açmaktadır.² Sosyolojik olarak bakıldığında, modernleşmenin getirdiği bireyselleşme ve rekabetçilik, dini spiritüel arayışların biçim değiştirmesini ve neoliberalizmin bu alandaki yükselişini sağlamıştır. Performans toplumu ve mutluluk endüstrisi, kişisel gelişim, spiritüellik ve mutluluk gibi kavramları kullanarak bireylere kendi potansiyellerini gerçekleştirmelerine yardımcı olmayı öne çıkarmaktadır.³

Mutluluk endüstrisi ve performans toplumu iki taraflı bir paradokstur. Bir yandan mutluluk endüstrisi, insanların mutluluğa ulaşabileceğini vaat etmekte diğer yandan insanlar, performans toplumunun yarattığı baskı ve rekabet ile karşı karşıya kalmaktadır.

¹ Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu* (İstanbul: Açılım Kitap, 2019), 52.

² Han, *Yorgunluk Toplumu*, 25.

³ William Davies, *Mutluluk Endüstrisi*, çev. Müge Çavdar (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018), 26.

Yani mutluluk endüstrisi, insanların mutluluğu elde etmesine yardımcı olmayı vaat etse de bu vaat, performans toplumunun yarattığı baskı ve rekabet tarafından gölgelenmektedir.⁴

Günümüzde postmodern tüketim kültürü, bireylerin deneyimlerinin ve yaşam tarzlarının spiritüellikle olan ilişkisini karmaşık bir biçimde şekillendirmektedir. Bu bağlamdaki bazı tartışmalara değinmek faydalı olacaktır. Feride Aydemir'in "Postmodern Tüketim Kültürü ve Kutsallık Biçimleri Üzerine Metateorik ve Kavramsal Bir Tartışma"⁵ başlıklı makalesi, postmodern tüketim kültürü ile spiritüellik arasındaki ilişkiyi meta-teorik ve kavramsal bir çerçevede ele almaktadır.⁶ Aynı zamanda Jean Baudrillard'ın "Tüketim Toplumu"⁷ ve Zygmunt Bauman'ın "Modernlik ve Müphemlik"⁸ gibi temel eserleri, tüketim kültürü ve modernlik kavramlarını değerlendirerek bu makalenin temelini oluşturan teorik çerçeveyi zenginleştirmektedir. William Davies'in "Mutluluk Endüstrisi",⁹ Raymond A. Belliotti'nin "Mutluluk Abartılıyor"¹⁰ ve Eva Illouz'un "Mutlu Yurttaş İmalatı"¹¹ gibi eserleri, mutluluğun toplumsal bir olgu olarak nasıl şekillendiğini ve ne ölçüde tüketim kültürü tarafından etkilendiğini ele almaktadır. Edgar Cabanas'ın "Bireyciliği yeniden alevlendirmek, duyguları tüketmek"¹² çalışması ve Kurtuluş Cengiz'in "Türkiye'de Spiritüel Arayışlar"¹³ başlıklı kitabı, bireylerin mutluluk arayışlarını ve bu arayışların nasıl tüketim odaklı şekillendiğini gözler önüne sermektedir. Bu ve benzeri çalışmalarda spiritüel deneyimlerin ve araçların tüketim kültürü ve mutluluk endüstrisi ile olan ilişkisi ele alınsa da sosyal eşitsizliği derinleştiren bir alan olduğu ve performans toplumunda adeta bir gösteriye dönüştüğü genelde ihmal edilmektedir. Ayrıca spiritüel arayışların bireyleri mutlu olmak zorunda hissettirmesinin performans toplumundaki karşılığının ele alınmadığı ve literatürde postmodern tüketim kültürü ile spiritüellik arasındaki etkileşimleri performans açısından ele

⁴ Davies, *Mutluluk Endüstrisi*, 44.

⁵ Feride Aydemir, "Postmodern Tüketim Kültürü ve Kutsallık Biçimleri Üzerine Metateorik ve Kavramsal Bir Tartışma: Deneyim, Yaşam Tarzı ve Bireysellik Alanı Olarak Spiritüellik", *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 36 (31 Aralık 2020), 53.

⁶ Aydemir, "Postmodern Tüketim Kültürü ve Kutsallık Biçimleri Üzerine Metateorik ve Kavramsal Bir Tartışma", 55.

⁷ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin - Hazal Deliceçaylı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 21.

⁸ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 11.

⁹ Davies, *Mutluluk Endüstrisi*, 25.

¹⁰ Raymond A. Belliotti, *Happiness is Overrated* (Londra: Rowman & Littlefield, 2004), 25.

¹¹ Eva Illouz - Edgar Cabanas, *Mutlu Yurttaş İmalatı Mutluluk Endüstrisi Hayatımızı Nasıl Kontrol Ediyor?*, çev. Tufan Göbekçin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 211.

¹² Edgar Cabanas, "Rekindling Individualism, Consuming Emotions: Constructing 'Psytyzens' in the Age of Happiness", *Culture & Psychology* 0 (15 Haziran 2016), 1-14.

¹³ Kurtuluş Cengiz vd., *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar: Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki, vb* (İstanbul: İletişim, 2022), 14.

alan analitik bir çerçevenin eksikliği görülmektedir. Bu çalışma, mutluluk endüstrisi, eğlence ahlakı ve spiritüel hareketler arasındaki ilişkiyi irdeleyen çalışmaların eksikliğinden hareketle, tüketim kültürü ve spiritüellik arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirerek, literatüre yeni bir bakış açısı kazandırmayı amaçlamaktadır. Mutluluk endüstrisinin bireylerin içsel potansiyellerini keşfetmelerine yardımcı olup olamayacağını, aynı zamanda bireyleri kendi içsel değerlerini görmezden gelmeyi ve performans baskısı altında tutmaya yönlendiren faktörleri anlamayı amaçlamaktadır.

Çalışmamız, modern toplum her ne kadar dinden arındırılmaya çalışılsa da dini etkilerin ve spiritüel arayışların kendini mutluluk endüstrisi ve performans toplumu üzerinden farklı şekillerde yeniden yarattığı ve günümüz dünyasının tam da ortasında konumlandığı iddialarına katkı sunmaktadır. Özellikle Byung-Chul Han'ın performans toplumu eleştirilerinden hareketle günümüz kültürel iklimini ve bireylerin kendilerini performans baskısı altında hissetme deneyimlerini incelemek ve spiritüellik deneyimlerinin bireyleri nasıl da modern kapitalist toplumun basit bir tüketicisi olmaya zorladığını anlamak ana amacı oluşturmaktadır. Teorik tartışmaların bireylerin kompleks dinamiklere nasıl karşılık verdiğini anlamak açısından nasıl bir role sahip olduğunun anlaşılmasına çalışıldığı bu makalede metateorik bir perspektiften yola çıkılmış ve günümüz tüketim kültürü ve spiritüellik alanındaki mevcut çalışmalar birleştirilerek, bu iki alan arasındaki etkileşimlerin daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

Araştırma, nitel bir yaklaşımla kapsamlı bir veri toplama ve analiz sürecine dayanmaktadır. Nitel araştırma yöntemi, mutluluk endüstrinin dini, toplumsal ve psikolojik sonuçlarını anlamak ve eleştirel bir analiz sunmak açısından en uygun yol olarak görülmektedir.¹⁴ Verilerden, tekrar eden temalar ve örüntüler açısından analiz edilerek, mutluluk endüstrisinin toplumsal ve dini bağlamını, psikolojik etkilerini ve eleştirel değerlendirmesini anlamaya yönelik iç görüler elde edilmiştir.¹⁵ Eleştirel bir yaklaşım, araştırmanın çerçevesini şekillendirmiş ve analiz aşamasında öne çıkmıştır. Sosyal eleştiri ve alternatif yaklaşımlar, bu endüstrinin yarattığı normları sorgulama ve sosyal dönüşüm gücünü değerlendirme amacıyla kullanılmıştır.

¹⁴ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 25.

¹⁵ Emre Erdoğan - Pınar Uyan Semerci, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021), 65.

1. Performans Toplumu ve Mutluluk Endüstrisi

Neoliberalizm, postmodern düşünce, modernitenin rasyonalitesine karşı muhalefet, neoliberal depolitizasyon politikaları ve bunun sonucunda kamusal alanlardan özel alanlara çekilme ve bireysel barınaklarda kolektif eylem, aşırı bireyci insanlık anlayışı performans toplumunun yükselişine katkıda bulunmuştur. Sosyal dinamikler ve kültürel değişimler, bireylerin hayat biçimlerini ve kimliklerini şekillendirmede önemli bir rol oynarken “performans toplumu” kavramı giderek daha fazla öne çıkmaktadır. Performans toplumu, bireylerin sürekli bir performans beklentisi altında olduğu, başarı, üretkenlik ve görünümün vurgulandığı bir sosyal yapının ifadesidir.¹⁶ Bireylerin eğitim, iş ve ilişkiler gibi çeşitli alanlardaki performanslarına göre sürekli olarak değerlendirildiği ve yargılandığı bir toplumsal paradigma söz konusudur. Bu paradigmada, bireylerin değeri ne kadar başarılı, etkili ve görünüşte kusursuz olduklarına göre belirlenir. “Günümüz toplumu artık Foucault’nun bahsettiği hastaneler, tımarhaneler, hapishaneler, kışlalar ve fabrikalardan oluşan bir disiplin toplumu değil. Bunların yerini çoktan beridir fitness salonları, bürolardan oluşan gökdelenler, bankalar, havaalanları, alışveriş merkezleri ve gen laboratuvarları aldı. 21. yüzyıl toplumu artık bir disiplin toplumu değil, performans toplumdur. Sakinleri de “itaatkâr özne” değil performans öznesidir. Bu özneler kendi kendilerinin müteşebbisleridir.”¹⁷

Han, sosyal değişimleri ve özne olma biçimlerini incelerken performans toplumunun bireyleri nasıl etkilediğine dair derinlemesine analizler sunmaktadır. Han’a göre, bu performans toplumu ve normalleştirme süreçleri, bireylerin içsel tatminsizliği ve bunalımıyla sonuçlanabilir.¹⁸ Herhangi bir hata veya başarısızlık, bireyin kendini değersiz hissetmesine yol açabilir.¹⁹ Aynı zamanda, sürekli bir üretkenlik ve performans beklentisi, bireyleri yorgunluğa ve tükenmişliğe sürükleyebilir. Han’a göre, günümüz toplumunda artan depresyon, anksiyete ve tükenmişlik gibi sorunlar, performans toplumunun getirdiği zorluklarla yakından ilişkilidir.²⁰ Bu zorlukların temelinde postmodern düşüncenin, bireylere kendi hayatlarının anlamını ve amacını bulmaları için daha fazla özgürlük tanımayı adeta aşırılaştırmasının önemli bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Tabii, bu

¹⁶ Han, *Yorgunluk Toplumu*, 46.

¹⁷ Han, *Yorgunluk Toplumu*, 17.

¹⁸ Han, *Yorgunluk Toplumu*, 26.

¹⁹ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 144.

²⁰ Byung-Chul Han, *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 26.

özgürlük anlayışı, bireylerin kendilerinden daha fazlasını beklemelerine ve sürekli olarak daha iyi olma çabasına girmelerine neden olmakta, performans toplumunun getirdiği baskıyla birleşince de bireylerin stres ve kaygı düzeylerini artırmaktadır.

Postmodern düşünce, modern hakikat, gerçeklik ve bilgi kavramlarına meydan okumuş, toplumu ve düşünceyi derinden etkilemiş, aydınlanmanın akıl, ilerleme ve nesnellik değerlerinin sorgulanmasına yol açmıştır. Mevcut değer ve kalıpların yerinden edilmesi neticesinde yeni oluşan değer ve yargılara uyum noktasında bireyler çeşitli açmazlar ve sorgulamalar yaşar. Bu sorgulama birçok insanda belirsizlik ve endişe duygusu yaratmış; bu da kesinlik ve kontrol kazanmanın bir yolu olarak performansa odaklanmaya yol açmıştır.²¹ Bu karşıtlık, genellikle kişisel deneyimin ve kendini ifade etmenin önemini vurgulayan alternatif spiritüel arayışların ve yaşam tarzlarının artmasına yol açmıştır. Bununla birlikte, bireyler sıklıkla teşvik edilen idealleştirilmiş varoluş durumuna ulaşmaya çalışırken, bu alternatif hareketler performansa odaklanmıştır. Neoliberal depolitizasyon politikaları, devletin toplumdaki rolünü azaltmak ve özel sektörün rolünü artırmak için tasarlanmış politikalar²² bağlamında okunurken aynı zamanda yaratılan birey tipini de tüketim endekli bir özelliğe büründürmüştür. Zira Han'a göre,²³ "yurttaş tüketici haline gelmiştir. Yurttaşın özgürlüğü yerini tüketicinin edilgenliğine bırakır." Bu politikalar halkın karar alma süreçlerine katılımının azalmasına ve bireyselliğin artmasına da yol açmıştır. Halkın katılımındaki düşüş, insanların ekonomik eşitsizlik ve sosyal adaletsizlik gibi karşılaştıkları sorunların temel nedenlerini ele almalarını daha da zorlaştırmıştır. Han,²⁴ "tüketici olarak seçmen bugün siyasete, toplumu şekillendirmekte etkin bir rol almaya gerçek bir ilgi göstermemektedir. Ortak siyasi eylem gerçekleştirmeye ne isteği ne de yeteneği vardır. Siyasete sadece edilgin bir biçimde, homurdanarak, şikâyet ederek tepki verir, tıpkı hoşuna gitmeyen hizmet ya da mal sektörüne yaptığı gibi" demiştir. Bu durum, kamusal alanın, medyanın, mutluluğun ve spiritüelliğin önemli dönüşümlerden geçtiğini göstermektedir. Bu dönüşümler, bireylerin deneyimlerini ve sosyal yapıları önemli ölçüde etkilemektedir.

Günümüzde kamusal alan, medya, mutluluk endüstrisi ve spiritüellik kültürü arasındaki karmaşık etkileşimler, sosyal yapıların ve bireylerin deneyimlerinde önemli

²¹ Han, *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 96.

²² Han, *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 88.

²³ Han, *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 25.

²⁴ Han, *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 25.

dönüşümlere neden olmaktadır.²⁵ Özellikle kamusal alan, toplumun tüm bireylerinin eşitlik, özgürlük ve tartışma ortamı bulduğu bir alan olarak görülür. Ancak medyanın etkisiyle kamusal alanın sınırları bulanıklaşmış, ticari ve siyasi çıkarlar bu alanı şekillendirmeye başlamış²⁶ ve sosyal görüşleri, değerleri ve inançları dönüştürme kapasitesi gündeme gelmiştir. Kamusal alanlardaki bu kontrol ve manipülasyon, sosyal etkileşimin azalmasına ve izolasyonun artmasına ve performans kaygısına neden olmaktadır.²⁷ İnsanların sürekli olarak bireysel performanslarına göre değerlendirildiği bir kültürde, bireyin önemini vurgulayan, toplumun önemini küçümseyen bireyci bir insan görüşü ortaya çıkmaktadır.²⁸ Bu görüş, neoliberalizm ve kendine güvenmenin ve bireysel rekabetin önemini vurgulayan diğer ideolojiler tarafından desteklenmiştir. İnsanlar hayatlarının her alanında iyi performans gösterme konusunda kendilerini baskı altında hissettiklerinden, bu durum çok fazla strese ve kaygıya yol açmıştır. Performans toplumunda insanlar eğitim, iş ve ilişkiler gibi çeşitli alanlardaki performanslarına göre sürekli olarak “kontrol” edilir. Tüm bu faktörler performans toplumunun yükselişine katkıda bulunmuştur.

Performans toplumu bir tür sosyal kontroldür.²⁹ Bu kontrol, toplumun bireylerin davranışlarını belirli normlara ve değerlere göre yönlendirmesi ve şekillendirmesidir. Bu, bireylerin toplum içinde uyumlu ve işlevsel bir şekilde yaşamalarını sağlamak için gereklidir. Sosyal kontrol bireyin çok çalışmasını ve birbirleriyle rekabet etmesi için uygun bir ortamı kendiliğinden gündelik yaşam içinde oluşturur. Daha iyi performans gösterme neoliberal bir amaçla bireyin çıkarlarını ön planda tutmuş gibi görünse de temel odak noktası “kâr” üzerinden tanımlanır. Ancak bu sürecin yarattığı stres, baskı ve yalnızlık duygusu bireyin mutluluk endüstrisine yönelmesine yol açmıştır. Bu durum ise yöneticilerin ve yönetici adaylarının, beyaz yakalı kent elitlerinin ilgisini çekmektedir.³⁰ Bunun nedeni bu grupların performans toplumunun baskılarını deneyimleme olasılığı en yüksek olan gruplar olmasıdır. Aynı zamanda mutluluğa ulaşmalarına yardımcı olmayı vaat eden ürün ve hizmetlere harcayacak en fazla harcanabilir gelire sahip olanlar da beyaz yakalı orta sınıftır.³¹

²⁵ Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar - Tanıl Bora (İletişim Yayınları, 2015), 54.

²⁶ Anıl Durmuşahmet, “Gözetim Akışı: Byung-Chul Han’ın Disiplin Toplumu Eleştirisi Olarak Performans Toplumu ve Kültürel İklimlendirme”, 4. *BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi* 0/20 (2022), 60.

²⁷ Byung-Chul Han, *Ritüellerin Yok Oluşuna Dair: Günümüzün Bir Topolojisi*, ed. Ahmet Öz (İstanbul: İnkı Kitap, 2023), 26.

²⁸ Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 87.

²⁹ Han, *Yorgunluk Toplumu*, 11.

³⁰ Davies, *Mutluluk Endüstrisi*, 144.

³¹ Illouz - Cabanas, *Mutlu Yurttaş İmalatı Mutluluk Endüstrisi Hayatımızı Nasıl Kontrol Ediyor?*, 56.

İşyerinde performansa odaklanma, insanların sürekli olarak bireysel çıktıklarına göre değerlendirildiği bir kültüre yol açmaktadır.³² “Mutluluk, neoliberal toplumlarda neyin doğru neyin yanlış olduğunu tanımlayan ve sorumluluğun iç kaynağını vurgulayan yeni bir ahlaki rejim haline geldi. Daha da önemlisi mutluluk, neoliberal bireycilik ve tüketimcilik ideolojisiyle uyumlu olan, aynı ideolojiyi görünüşte ideolojik olmayan terimlerle bilim söylemi aracılığıyla meşrulaştıran ve yeniden alevlendiren yeni bir benlik modeli olarak öne çıkmaktadır.”³³

Sonuç olarak birey iş hayatlarının her alanında iyi performans gösterme konusunda kendilerini baskı altında hissettiklerinden, bu durum büyük miktarda strese ve kaygıya yol açmaktadır. Neoliberal hayata bakış açısı her şeyi performans meselesine indirgeyen bir bakış açısıdır. Bu, mutluluk endüstrisinin ürün ve hizmetlerini pazarlama biçiminde açıkça görülmektedir. Mutluluk endüstrisi, insanlara hayatlarının her alanında nasıl daha iyi performans göstereceklerini öğretmekle mutluluğa ulaşmalarına yardımcı olmayı vaat etmektedir. Buna iş yaşamları, kişisel ilişkileri ve sağlıkları da dâhildir. Mutluluğa dair neoliberal bakış açısı sorunludur çünkü sosyal ilişkiler, topluluk ve yaşamın anlamı gibi diğer faktörlerin önemini göz ardı etmektedir. Mutluluk endüstrisi ve performans toplumu iç içe geçmiş durumdadır.

2. Performans Odaklı Spiritüellik

Spiritüellik kavramı, bireylerin içsel dünyalarını keşfetme, anlam arayışı içinde olma ve bir üstünlük ya da ruhsal bir deneyim elde etme isteği ile ilişkilidir. Spiritüellik, bireylerin kendi içsel değerlerini ve ihtiyaçlarını keşfetmelerine yardımcı olarak, onların daha özgür ve sorumlu bireyler olmalarına katkıda bulunmayı amaçlar. 1960’lı yıllardan itibaren hayat koçluğu ve kişisel gelişim adı altında Türkiye’de etkili olmaya başlayan ve ‘spiritüel süpermarket’, ‘kendin yap dini’ ve ‘seküler kutsallıklar’ olarak ifade edilen New Age hareketi, sekülerizmle etkisini yitiren doğaüstünün yeniden topluma dönüşünü sağlamıştır.³⁴ Sekülerleşmeyle önemi azalan din ve dini eylemler, kendine yeni bir mecrada yer bulmakta, farklı bir görünümle kendini yeniden yaratmaktadır. Nitekim, Can Kozanoğlu’nun *İnternet,*

³² Illouz - Cabanas, *Mutlu Yurttaş İmalatı Mutluluk Endüstrisi Hayatımızı Nasıl Kontrol Ediyor?*, 86.

³³ Cabanas, “Rekindling individualism, consuming emotions”, 2.

³⁴ Elif Doğan, *Türkiye’de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-Ekonomik Ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 12.

*Dolunay, Cemaat*³⁵ kitabı, Türkiye’deki yeni çağ kültürünün gelişimini ve sosyal etkilerini ele alan önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Seküler dini maneviyatın yükselişi,³⁶ gittikçe daha fazla dindar olmayan insanın kendini spiritüel arayış içinde tanımlanmasını doğurmuştur.³⁷ Bu, geleneksel organize dinde bir düşüşe ve farkındalık, meditasyon ve yoga gibi yeni maneviyat biçimlerinin yükselişine yol açmaktadır. Spiritüellik endüstrisi, kitaplar, atölye çalışmaları, inzivalar ve çevrimiçi kurslar gibi geniş bir ürün ve hizmet yelpazesi sunan milyarlarca liralık bir endüstriye dönüşmüş³⁸ böylelikle, daha ticari odaklı bir yöne kaymıştır. İnsanlar, stresi azaltmak, sağlığı iyileştirmek veya kişisel gelişime ulaşmak gibi kendi kişisel ihtiyaçlarını ve hedeflerini karşılamak için giderek daha fazla spiritüel uygulamalara yönelmektedir. Bu, daha bireyselleştirilmiş ve özelleştirilmiş bir yaklaşıma yol açmaktadır. Modern toplumun temel parametresi olan bireyselleşme, toplumsal kürenin her alanına sirayet ederken dinin de bundan nasibini aldığını görmekteyiz. Dolayısıyla bir dönüşümün olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Dönüşümlerin mutlaka olumsuz olmadığını belirtmek gerekir. Ancak bu dönüşümlerin, yani spiritüelliğin ticarileşmesi, kamusal alanı dönüştürmekte ve bireyselleştirmektedir. Örneğin kamusal alan kullanımındaki düşüş, sosyal uyum ve sivil katılımın azalmasına, medyanın benlik algısı ve refah üzerindeki etkisi, kaygı ve depresyon oranlarının artmasına yol açmaktadır.

Kamusal alan, medya, mutluluk endüstrisi ve maneviyat kültürü arasındaki karmaşık etkileşimlerin neden olduğu derin dönüşümlere burada dikkat çekmek gerekmektedir.³⁹ Kamusal alan geleneksel olarak insanların bir araya gelerek sosyalleşebilecekleri, sivil hayata katılabilecekleri, çeşitli talepleri dile getirebilecekleri ve kendilerini özgürce ifade edebilecekleri bir yer olmuştur.⁴⁰ Ancak sosyal medyanın yükselişi ve gözetim devletinin gelişimi kamusal alan kullanımının azalmasına neden olmuştur.⁴¹ Ayrıca kamusal alanın özelleştirilmesi, onu yoksullar ve evsizler gibi bazı insan grupları için

³⁵ Can Kozanoğlu, *İnternet, Dolunay, Cemaat* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 56.

³⁶ Boaz Huss, “Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular”, *Journal of Contemporary Religion* 29/1 (02 Ocak 2014), 47.

³⁷ Cengiz vd., *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar*, 57.

³⁸ Belliotti, *Happiness is Overrated*, 55; Sam Binkley, “Happiness, Positive Psychology and the Program of Neoliberal Governmentality”, *Subjectivity* 4/4 (01 Aralık 2011), 372.

³⁹ Coman Mihai, “Media, Religion, and the Public Sphere”, *Religions* 14/10 (Ekim 2023), 1253.

⁴⁰ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 32.

⁴¹ Christian Fuchs - Daniel Trottier, “Towards a Theoretical Model of Social Media Surveillance in Contemporary Society”, *Communications* 40/1 (01 Mart 2015), 113-135.

daha az erişilebilir hale getirmiştir. Böylesi bir ortamda medya, benlik ve refah duygumuzu şekillendirmede güçlü bir rol oynamıştır.

Medyayla, kusursuz vücutlar, başarılı insanlar ve lüks yaşam tarzlarının sürekli bombardımanı, yetersizlik ve tatminsizlik duygularına yol açmaktadır.⁴² Ayrıca medya bir yandan sıklıkla gerçekçi olmayan mutluluk ve başarı standartlarını desteklemekte diğer yandan bu endüstrinin, insanların mutluluğa ve doyuma ulaşmalarına yardımcı olmayı vaat ettiğini salık vermektedir.⁴³ Ancak mutluluk endüstrisi çoğu zaman mutluluğa sürdürülebilir olmayan, hızla kaybolan bir çözüm sunmaktadır. İnsanlar daha yüksek bir güçle bağlantı kurmak yerine, daha iyi sağlık ve refah gibi kişisel hedeflere ulaşmak için maneviyatı giderek daha fazla araçsallaştırmaktadır.

3. Mutluluk Endüstrisinin Büyüme ve Yayılma Süreci

Mutluluk arayışı, insanlık tarihinin en başlıca çabalarından biridir. Ancak bu arayış, sosyal ve kültürel ilişkisellik etkisi altında şekillenmiş, aktif, değişen ve canlı bir olgudur. Bu anlamda mutluluğun sosyal yaşamdaki kökleri farklı zaman dilimlerinde farklı biçimlerde ifade edilmiştir. Antik Yunan'da, mutluluk, erdemli hayat ve akıl yürütme ile elde edilen bir hedef olarak görülmekteydi.⁴⁴ Sokratik öğretiler, bireyin içsel erdem ve bilgiyi arayışını öne çıkarırken, Aristoteles ise mutluluğun ahlaki erdemlerin yaşanması ve tatminin elde edilmesiyle mümkün olduğunu savunmuştur.⁴⁵ Orta çağ Avrupası'nda, Hristiyan inancı mutluluğu ölümden sonraki ruhsal kurtuluşla ilişkilendirmiş ve dünya zevklerinin dikkate alınmadığı bir hayat idealine vurgu yapmıştır. Rönesans'ın ardından, insanın dünyevi zevklerden de tatmin elde etmesi gerektiği düşüncesi öne çıkmıştır. Modern toplumda ise bireylerin maddi refah ve ekonomik başarıya duyduğu ilgi artmıştır. Modern toplum, tüketim ve başarıyı mutluluğun belirleyicileri olarak öne çıkarmıştır.⁴⁶

20. yüzyılın sonlarına doğru, mutluluğun öznel bir deneyim olduğu ve ruhsal tatminin bireysel öncelikler ve değerlerle şekillendiği anlayışı güçlenmiştir. Pozitif psikoloji akımı, insanın güçlü yanlarını vurgulayarak mutluluğun ve tatminin geliştirilebileceğini öne

⁴² Helga Dittmar, *Consumer Culture, Identity and Well-Being: The Search for the "Good Life" and the "Body Perfect"* (Psychology Press, 2007); Courtney E. Martin, *Perfect Girls, Starving Daughters: The Frightening New Normalcy of Hating Your Body* (Simon and Schuster, 2007).

⁴³ Davies, *Mutluluk Endüstrisi*, 45.

⁴⁴ Blaine J. Fowers, "Aristotle on Eudaimonia: On the Virtue of Returning to The Source", *Handbook Of Eudaimonic Well-Being*, (2016), 67-83; Robert L. Woolfolk - Rachel H. Wasserman, "Count No One Happy: Eudaimonia And Positive Psychology.", *Journal Of Theoretical And Philosophical Psychology* 25/1 (2005), 81.

⁴⁵ Belliotti, *Happiness is Overrated*, 23.

⁴⁶ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 30.

sürmüştür.⁴⁷Günümüzde ise mutluluk ve tatmin arayışı, teknolojik gelişmelerin etkisiyle daha geniş kitlelere ulaşmıştır. Medya, reklam ve sosyal medya platformları, ideal hayat tarzlarını tanıtarak bireyleri sürekli bir mutluluk hedefine yönlendirmektedir.⁴⁸

Günümüz mutluluk endüstrisinin kökleri 19. yüzyıldaki kişisel gelişim hareketine dayanmaktadır. Kişisel gelişim hareketi, insanların belirli ilke ve uygulamaları takip ederek başarıya ve mutluluğa ulaşabilecekleri fikrini desteklemiştir.⁴⁹ 20. yüzyılda mutluluk endüstrisi hızla büyümüştür. Bunun nedeni, tüketimin yükselişi, geleneksel kurumların gerilemesi ve bireysel başarıya verilen önemin artması gibi bir dizi faktördür. Nitekim performans toplumunun kökleri de sanayi devrimine dayanmaktadır. Sanayi devrimi tarım toplumlarından sanayi toplumlarına geçişe yol açtı. Bu değişime değerler ve tutumlardaki değişim de eşlik etti. Tarım toplumlarında insanlar topluluğa ve işbirliğine değer atfetmekteydi. Endüstriyel toplumlarda ise insanlar bireyselliğe ve rekabete değer vermeye başlamıştır.⁵⁰ Performans toplumuyla beraber mutluluk endüstrisinin son yıllarda yoğunlaşmasının nedeni, ekonominin küreselleşmesi, bilgi ekonomisinin yükselişi ve iş ve kaynaklar için artan rekabetin de aralarında bulunduğu bir dizi faktördür.

Ayrıca mutluluk endüstrisi, yabancılaştırıcı ve izole edici olabilecek bir bireycilik ve rekabet kültürüne yol açabilmektedir. Mutluluk endüstrisi ve performans toplumu aynı madalyonun iki yüzü gibi görülebilir. Her ikisi de mutluluğun bireysel çaba ve başarı ile elde edilebilecek bir şey olduğu fikrine dayanmaktadır. Mutluluk endüstrisi toplumumuzdaki daha derin bir sorunun da bir belirtisidir. Giderek materyalist ve tüketici hale gelen bir dünyada kaybolduğumuzun, bu kaybolmanın üstesinden gelebilmek adına anlam ve amaç aradığımızın bir işaretidir. Bu arayış, sürekli daha iyi olma ve daha fazlasını elde etme baskısı yaratır. Bu baskı, toplumun sosyal ve kültürel koşullarından kaynaklanır. Rekabetçi bir ortamda, tüketim ve medyanın etkisi, insanları sürekli olarak daha fazla başarıya ve mutlu olma zorunluluğuna yönlendirir, bu da mutluluğu belirli kriterlere bağlar.

⁴⁷ Binkley, "Happiness, Positive Psychology And The Program Of Neoliberal Governmentality"; Martin EP Seligman Vd., "Positive Psychology Progress: Empirical Validation Of Interventions.", *American Psychologist* 60/5 (2005), 410; Carmelo Vázquez Vd., "Psychological Well-Being And Health. Contributions Of Positive Psychology", *Anuario de Psicología Clínica y de la Salud/Annuary of Clinical and Health Psychology*, 5, 15-27., (2009).

⁴⁸ Binkley, "Happiness, Positive Psychology and the Program of Neoliberal Governmentality"; Antonio Francesco Maturo vd., "The Positive Medicalization: Digital Meditation", *Digital Health and the Gamification of Life: How Apps Can Promote a Positive Medicalization* (Emerald Publishing Limited, 2018), 105-131.

⁴⁹ Heather Hurwitz, "Self-Help Movements", 2016, 8.

⁵⁰ George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (İstanbul: De Ki Yayınları, 2018), 86.

4. Performans Toplumunda Eğlence

Sosyal bilimci Martha Wolfenstein'in 1951 tarihli "Eğlenceli Ahlakın Ortaya Çıkışı" adlı makalesi, modern toplumun ahlaki değerlerinde meydana gelen önemli bir dönüşümü ele almaktadır.⁵¹ Wolfenstein, doğru şeyi yapmanın geleneksel kaygılarının yerini alan yeni bir ahlakın işaretlerine dikkat çekmektedir. Bu yeni ahlak, eğlenceyi yaşamın temel amacı haline getirir. Özellikle çocuk bakımından hareketle eskiye dair her türlü çocuk bakım eyleminin daha eğlenceli hale gelmesi gerektiğine dair bir anlayışın oluştuğunu ileri sürer. Yeteri kadar eğlenmemenin bir utanç meselesine dönüştüğünü belirtir. Wolfenstein'a göre, bu ahlaki dönüşümün kökenleri, kapitalizmin yükselişine, püriten etikle ilişkisine ve tüketim kültürünün yaygınlaşmasına dayanmaktadır. Kapitalist toplumda, insanlar sürekli olarak yeni şeylere sahip olmaya ve deneyimlemeye teşvik edilir. Bu durum, eğlencenin giderek daha değerli bir meta haline gelmesine yol açar. Eğlence ahlakının ortaya çıkışı, modern toplumda önemli bir dizi değişime yol açmıştır. Mevcut kültürel kurumların ve eserlerin eğlenceye odaklanmaya başladığını görürüz. Bir zamanlar ahlaki anlamın, tanımın ve otoritenin kaynağı olmayı taahhüt eden kültürel kurumlar, artık eğlenceli olmak için yarışmaktadır. Örneğin, siyasi adaylar kendilerini Babala TV-Açık Mikrofonu veya talk şovlara katılmak zorunda hissetmektedir. Bu programlara katılmak siyaseti duygulamakta ve neşelendirmektedir. Performans toplumu içinde sıkışan duygusunu yitirmiş "şeylere" duygusu bu şekilde geri verilmektedir. Siyasi kampanyalara baktığımızda geçmişin soğuk, tekdüze ve espriden yoksun kampanyaları yerini daha esprilerin yoğun olduğu, şakalaşmanın ön planda olduğu daha samimi çalışmalara bırakmaya başlamıştır. Pek çok din adamı, cemaat ile konuşmalarını kamera ile çekip internette yayınlanmayı tercih etmektedir, tabii burada kullandığı dil de daha samimi ve sıcak bir dile dönüşmektedir. Sanat müzeleri ve sanatçılar, sanatı eğlenceli hale getirme çabasında birbirlerini geride bırakmakta veya gazetecilik artık derinliği ve ahlaki ciddiyeti olmayan gösterişli yüzeysellikte takas edilmektedir.

Diğer bir değişimi insanların kendi yaşamlarında eğlenceyi önceliklendirmeye başlamasında görürüz. İnsanlar, eğlenceyi, kariyerlerinin, ilişkilerinin ve hatta sorumluluklarının olmazsa olmaz koşulu olarak görmeye başlarlar. Çünkü eğlence ve mutlu olmak birbirini besleyen ve birbiriyle ilişkili faktörler olarak görülür. Örneğin, insanlar iş

⁵¹ Martha Wolfenstein, "The Emergence of Fun Morality", *Journal of Social Issues* 7/4 (1951), 15-25.

stresini azaltmak için eğlenceye yönelirler. Evliliklerinin anlamını yitirdiği veya eski heyecanının kalmadığı gerekçesiyle evlilik terapisine giderler. Çocuk yetiştirmeyi daha eğlenceli ve profesyonel hale getirmek için koçlara, pedagoğlara, çocuk bakıcılarına veya oyun gruplarına başvururlar. Tüm bu başvuruların altında yatan nedenin hayata anlamlandırma, eğlenme ve mutlu olma gayreti olduğunu söylemek yerinde olur. Tabii bu saydığımız eylemlerin yol açtığı diğer bir değişim ise insanların kendilerini tüketiciler olarak görmeye başlamasıdır. İnsanlar, kendilerine sunulan şeylerden en fazla zevki almak için sürekli olarak yeni deneyimler ve ürünler ararlar. Bu durum, insanların kendilerini müritler, çıraklar veya mirasçılar olarak değil, tüketiciler olarak görmelerine yol açar.

Eğlence ahlakının yükselişine neden olan faktörlerden birisi biyopolitikadan psikopolitikaya geçiş olarak gösterilebilir.⁵² Modern toplumda, iktidar, bireylerin bedensel süreçlerini kontrol etmek yerine, onların duygularını ve davranışlarını kontrol etmeye odaklanmıştır. Bu durum, eğlencenin giderek daha önemli bir güç aracı haline gelmesine yol açmıştır. Eğlence, bireylerin duygularını yönlendirmek ve onların davranışlarını kontrol etmek için kullanılabilir. Barbara Ehrenreich'in çalışması,⁵³ pozitif düşüncenin sosyal etkilerini derinlemesine ele alarak, Amerika'da ve küresel ölçekte nasıl egemen bir düşünce tarzı haline geldiğini incelemektedir. Ehrenreich, neşe kültürünün aslında bireyleri yalnızlaşmaya, herhangi bir olumsuzluğu kendi sorumluluğunda bulmaya ve böylece politik ilgiden uzaklaşmaya sürükleyebileceğini öne sürmektedir. Sam Binkley'in⁵⁴ makalesi ise, çağdaş psikolojik hayatın neoliberal bir girişim olarak nasıl kuramsallaştırıldığını incelemekte ve Foucaultçu eleştirel sosyal teoriyi kullanarak iktidar yapılarını analiz etmektedir.

Performans toplumu, bireylerin sürekli olarak daha üstün ve iyi olmaya zorladığından, bireyler de eğlenceyi bu baskıyla başa çıkmalarına yardımcı olan bir araç haline getirir. Bireylerin kendi yaşamlarının sorumlusu oldukları ve kendi mutluluklarını kendilerinin elde etmeleri gerektiği fikrine dayanan neoliberal öznellikte⁵⁵ eğlence, bireylerin stresi azaltmasına, kaygılarını gidermesine ve kendilerini daha iyi hissetmesine yardımcı

⁵² Han, *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 55.

⁵³ Barbara Ehrenreich, *Smile or Die: How Positive Thinking Fooled America and the World* (Londra: Granta Books, 2010), 77.

⁵⁴ "Happiness, Positive Psychology and the Program of Neoliberal Governmentality", 372.

⁵⁵ Başak Coşkun, *Neoliberal İktidar ve Özne Foucault'nun İzinde Güçel Bir İnceleme* (İstanbul: Notabene Yayınları, 2019), 86.

olabilir.⁵⁶ Bu anlayış, eğlenceyi, bireylerin kendi mutluluklarını elde etmelerine yardımcı olan bir araç haline getirir. Eğlence, bireylerin kendilerini daha iyi hissetmelerine ve yaşamlarında daha fazla tatmin bulmalarına yardımcı olur. Bu faktörler, eğlence ahlakının yükselişinin ve eğlencenin, modern toplumda giderek tüketim endeksli önemli bir güç haline gelmesinin temelinde yer almaktadır.

Tüketim kültürü, bireylerin sürekli olarak yeni şeylere sahip olmaya ve deneyimlemeye teşvik edildiği bir kültürdür. Eğlence de bundan nasibini alır ve giderek daha değerli bir meta haline gelir. Medya, eğlenceyi teşvik ederek bireylere sürekli olarak yeni eğlence seçenekleri sunar ve eğlenceyi yaşamın önemli bir parçası olarak konumlandırır. Gelişen internet ağı da eğlenceye erişimi kolaylaştırarak bireylere her zaman ve her yerde eğlenceye ulaşma imkânı sunar. Modern hayatın getirdiği stres, kaygı ve içsel tatminsizlik gibi psikolojik ihtiyaçlar, bireylerin karşılaştığı önemli zorluklardır.⁵⁷ Mutluluk endüstrisi, bu ihtiyaçları karşılamak amacıyla psikolojik yardım, meditasyon, rahatlama teknikleri gibi çeşitli yaklaşımlar sunmaktadır. Bir yandan tüketim kültürü, bireyleri sürekli olarak yeni deneyimler ve ürünler satın almaya yönlendirirken⁵⁸ medya aracılığıyla da mutluluk endüstrisi, bireylerin doyum arayışını çeşitli ürün ve hizmetlerle ilişkilendirmekte ve reklamlara ayrı bir önem vermektedir. Gökçe Zeybek Kabakçı'nın "*Maksimum Korunma: Korku Çağında Reklam*"⁵⁹ çalışması, reklamların kışkırttığı korku ve endişe duygularını ele alırken reklamların, bireyleri sürekli olarak tehlike ve tehdit altında hissettirmek için korku ve endişe duygularını kullandığını savunur. Kabakçı'nın çalışmasına göre reklamlar, çeşitli yollarla korku ve endişe duygularını kışkırtır. Bireylere kendilerini güvensiz ve belirsiz bir ortamda olduklarını hissettirmek için çeşitli teknikler kullanır. Örneğin, reklamlar, bireylerin sağlığını, güvenliğini veya refahını tehdit eden tehlikeleri vurgulayarak bireyler üzerinde korku ve kaygı yaratır. Araçlarımızı kaskolamamız gerektiği, her an bir sel ya da terör olayının olabileceği bu nedenle de bir korumaya ihtiyaç duyduğumuzu ima eder. Bu durum, bireylerin kendilerini güvensiz hissetmelerine neden olur. Reklamlar, bireylerin sahip oldukları şeyleri kaybetme korkusunu veya sahip olmadıkları şeyleri elde etme arzusunu uyandırmak için çeşitli teknikler kullanır. Örneğin, bireylerin sahip oldukları şeyleri

⁵⁶ Byung-Chul Han, *Eğlencenin İyisi Batı Sanatında Ciddi / Eğlenceli İkiliği*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2023), 54.

⁵⁷ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 87.

⁵⁸ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 26.

⁵⁹ Gökçe Zeybek Kabakçı, *Maksimum Korunma Korku Çağında Reklam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 57.

kaybetmeleri halinde yaşayacakları olumsuz sonuçları veya sahip olmadıkları şeyleri elde etmemeleri halinde yaşayacakları eksiklik duygusunu vurgulayabilir.⁶⁰

Sonuç olarak performans toplumu ve mutluluk endüstrisi, günümüz toplumunun sosyal ve kültürel koşullarının bir yansımasıdır. Bu endüstri, bireylerin sürekli olarak daha iyi olma ve daha fazlasını elde etme baskısı altında oldukları bir toplumda yükselmiştir. Mutluluk endüstrisi performans toplumuyla birleşerek, bireylerin sürekli olarak kendilerini ve diğerlerini karşılaştırdıkları ve kendilerini daha iyi hale getirmek için çabaladıkları bir toplumu ortaya çıkarmıştır. Bu durum, bireylerin kendi içsel değerlerini ve ihtiyaçlarını görmezden gelmelerine ve endüstrinin sunduğu ürünlere ve hizmetlere yönelmelerine yol açmaktadır.

Sonuç

Performans toplumu ve mutluluk endüstrisi çağdaş toplumun ayrılmaz bir parçasıdır. Bireyler mükemmelleşme ve potansiyellerine ulaşma baskısıyla karşı karşıya olduğu bir bağlamda eylemde bulunmaktadır. Sürekli bir mükemmellik şiddetine maruz kalan birey, gündelik hayatta gayet normal olan olumsuz duygulardan utanç duymaya zorlanmakta, mutsuz, üzgün ya da kendi halinde olmayı bir utanç kaynağı olarak görmeye başlamaktadır. Sosyal medya araçlarıyla bir gösteri toplumuna dönen günümüz dünyası, kendini ne kadar gösterirsen o kadar varsın anlayışını adeta bir motto haline getirmiştir. Görünürlük ya da Han'ın tanımlamasıyla şeffaf bir toplum dayatması gündelik hayatın her anıyla paylaşılmasını salık vermekte ve bireylerin maddi nesnelere dışında kendi hayatlarını da tüketmelerine sebep olmaktadır. Şeffaf bir toplumda sürekli gözetlenen birey gözetim teknikleriyle sıkı bir şekilde kontrol edilmekte, reklamlarla hep daha iyi olmaya zorlanmakta, psikopolitik iktidar teknikleriyle baskı altına alınmaktadır. Kendini mutlu olmak zorunda hisseden birey, bu mutluluğa ulaşmak için modern dini spiritüel arayışlara, koçluk, yoga, pilates gibi çeşitli araçlara yönelmektedir. Her ne kadar moderniteyle beraber seküler bir dünya tasavvuru kurgulanmaya çalışılsa da son yıllarda artan dini hareket ve örgütlenme biçimleri istenen etkinin farklı sonuçlar doğurduğunu bizlere göstermektedir. Postmodern toplum tartışmaları bağlamında değerlendirilmesi gereken spiritüel arayışlar, dünyanın dinden arındırılmasına bir tepki olarak okunmalıdır. Sekülerleşme iddiasıyla gündemimize gelen modernite, dinin artık miadını doldurduğunu ileri sürmüş, bunun

⁶⁰ Erving Goffman, *Reklamlarda Toplumsal Cinsiyet*, çev. Devrim Kılıçer - Fahri Öz (Ankara: Heretik Yayınları, 2020), 26.

yerine ise akıl ve bilim temelli bir düzen kurmaya çalışmıştır. Yeknesak bir toplumsal dünya yaratmayı amaçlayan moderniteyle farklılıklar kendini aynı olanın içinde eritmek zorunda bırakılmıştır. Ancak tüm çabalara rağmen hem farklılıklar hem de dini hareketler toplumsal alandaki çatlaklardan sızmış ve yeni görünümlemlerle tekrar ortaya çıkmıştır. Klasik dinsel inanış ve uygulamaların yanında daha mistik ve farklı uygulamalar önemli bir alan olarak karşımıza çıkmıştır. Yoga, meditasyon, terapiler gibi farklı görünümlemlerin artışı modernitenin dinsel uygulamalar karşısındaki gücünü sorguya açtığı bir kanıttır. Bu bağlamda değerlendirilen spiritüel uygulamaların temel amacı mutlu olmanın yollarını sunmak olsa da unutulmaması gereken esas nokta bu uygulamaların mutluluk endüstrisinin bir parçası haline geldiğidir. Mutluluk endüstrisi, bireylerin kendilerini daha iyi anlamalarını sağlamayı ve böylece ruhsal refahlarını artırmayı amaçlasa da aynı zamanda hem olumlu hem de olumsuz sosyal ve psikolojik sonuçlar doğurmaktadır. Olumlu etkiler arasında öz farkındalığın ve genel mutluluğun artırılması, kaygı ve stres düzeylerinin azaltılması yer almaktadır. Olumsuz etkilerdeyse ürün/hizmetlere bağımlılık olarak kendini gösteren bir tüketici birey profili ortaya çıkmaktadır. Bireylerin aşırı tüketime dayalı eylemleri bir yandan ekonomik sorunlar diğer yandan da giderek hiçbir şeyden tatmin olmayan ve eğlence kültürü içinde canhıraş kendini göstermeye çalışan bireyler yaratmaktadır. Özellikle sosyal medya platformlarında gösterimin aşırılaştırılmasına varan çeşitli etkinliklerde bireyler hem eğlence kültüründen “nasiplerini” almaya hem de bu eğlence kültürünün bir parçası olmaya zorlanmaktadır. İçsel mutluluğa ulaşmanın yolu olarak yoga, meditasyon gibi spiritüel ve kişisel gelişim uygulamalarına yönelen bireyler, bu alandaki kurslara, programlara ve dijital uygulamalara büyük miktarda para harcamaktadırlar. Tabii yoga ve diğer uygulamalarda kullanılan malzeme fiyatları (kitap, CD, dergi, mat, blok, minder vb.) ciddi bir ekonomik girdi oluşturmaktadır. Günümüz toplumu bireye parası olanın mutlu olabileceği bir toplumsal dünya sunmakta ve herkesin buna uygun bir yaşam sürmesini adeta zorunlu kılmaktadır.

Kaynakça / References

- Aydemir, Feride. "Postmodern Tüketim Kültürü ve Kutsallık Biçimleri Üzerine Metateorik ve Kavramsal Bir Tartışma: Deneyim, Yaşam Tarzı ve Bireysellik Alanı Olarak Spiritüellik". *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 36 (31 Aralık 2020), 53-76. <https://doi.org/10.17829/turcom.789706>
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Ferda Keskin - Hazal Deliceçaylı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Belliotti, Raymond A. *Happiness is overrated*. Londra: Rowman & Littlefield, 2004.
- Binkley, Sam. "Happiness, Positive Psychology and the Program of Neoliberal Governmentality". *Subjectivity* 4/4 (01 Aralık 2011), 371-394. <https://doi.org/10.1057/sub.2011.16>
- Cabanas, Edgar. "Rekindling individualism, consuming emotions: Constructing 'psytizens' in the age of happiness". *Culture & Psychology* 0 (15 Haziran 2016), 1-14. <https://doi.org/10.1177/1354067X16655459>
- Cengiz, Kurtuluş vd. *Türkiye'de spiritüel arayışlar: deizm, yoga, Budizm, meditasyon, reiki, vb.* İstanbul: İletişim, 2. Baskı., 2022.
- Coşkun, Başak. *Neoliberal İktidar ve Özne Foucault'nun İzinde Güçel Bir İnceleme*. İstanbul: Notabene Yayınları, 2019.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021.
- Davies, William. *Mutluluk Endüstrisi*. çev. Müge Çavdar. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.
- Dittmar, Helga. *Consumer Culture, Identity and Well-Being: The Search for the "Good Life" and the "Body Perfect"*. Psychology Press, 2007.
- Doğan, Elif. *Türkiye'De New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-Ekonomik ve kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Durmuşahmet, Anıl. "Gözetim Akışı: Byung-Chul Han'ın Disiplin Toplumu Eleştirisi Olarak Performans Toplumu ve Kültürel İklimlendirme". *4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi* 0/20 (2022), 57-75. <https://doi.org/10.26650/4boyut.2022.003>
- Ehrenreich, Barbara. *Smile or Die: How Positive Thinking Fooled America and the World*. Londra: Granta Books, 2010.
- Erdoğan, Emre - Semerci, Pınar Uyan. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Fowers, Blaine J. "Aristotle on eudaimonia: On the virtue of returning to the source". *Handbook of eudaimonic well-being*, 67-83.
- Fuchs, Christian - Trottier, Daniel. "Towards a Theoretical Model of Social Media Surveillance in Contemporary Society". *Communications* 40/1 (01 Mart 2015), 113-135. <https://doi.org/10.1515/commun-2014-0029>
- Goffman, Erving. *Reklamlarda Toplumsal Cinsiyet*. çev. Devrim Kılıçer - Fahri Öz. Ankara: Heretik Yayınları, 2020.
- Habermas, Jürgen. *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. çev. Mithat Sancar - Tanıl Bora. İletişim Yayınları, 2015.
- Han, Byung-Chul. *Eğlencenin İyisi Batı Sanatında Ciddi / Eğlenceli İkiliği*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2023.

- Han, Byung-Chul. *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Han, Byung-Chul. *Ritüellerin Yok Oluşuna Dair: Günümüzün Bir Topolojisi*. ed. Ahmet Öz. İstanbul: İnkı Kitap, 2023.
- Han, Byung-Chul. *Şeffaflık Toplumu*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Han, Byung-Chul. *Yorgunluk Toplumu*. İstanbul: Açılım Kitap, 2019.
- Hurwitz, Heather. "Self-Help Movements", 2016. <https://doi.org/10.1002/9781118663219.wbegss209>
- Huss, Boaz. "Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular". *Journal of Contemporary Religion* 29/1 (02 Ocak 2014), 47-60. <https://doi.org/10.1080/13537903.2014.864803>
- Illouz, Eva - Cabanas, Edgar. *Mutlu Yurttaş İmalatı Mutluluk Endüstrisi Hayatımızı Nasıl Kontrol Ediyor?* çev. Tufan Göbekçin. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı., 2023.
- Kabakçı, Gökçe Zeybek. *Maksimum Korunma Korku Çağında Reklam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı., 2019.
- Kozanoğlu, Can. *İnternet, Dolunay, Cemaat*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Martin, Courtney E. *Perfect Girls, Starving Daughters: The Frightening New Normalcy of Hating Your Body*. Simon and Schuster, 2007.
- Maturo, Antonio Francesco vd. "The Positive Medicalization: Digital Meditation". *Digital Health and the Gamification of Life: How Apps Can Promote a Positive Medicalization*. 105-131. Emerald Publishing Limited, 2018. <https://doi.org/10.1108/978-1-78754-365-220181008>
- Mihai, Coman. "Media, Religion, and the Public Sphere". *Religions* 14/10 (Ekim 2023), 1253. <https://doi.org/10.3390/rel14101253>
- Ritzer, George. *Modern Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. İstanbul: De Ki Yayınları, 2018.
- Seligman, Martin EP vd. "Positive psychology progress: empirical validation of interventions." *American psychologist* 60/5 (2005), 410.
- Vázquez, Carmelo vd. "Psychological well-being and health. Contributions of positive psychology". *Anuario de Psicología Clínica y de la Salud/Annuary of Clinical and Health Psychology*, 5, 15-27.
- Wolfenstein, Martha. "The Emergence of Fun Morality". *Journal of Social Issues* 7/4 (1951), 15-25. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1951.tb02249.x>
- Woolfolk, Robert L. - Wasserman, Rachel H. "Count No One Happy: Eudaimonia and Positive Psychology." *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 25/1 (2005), 81.



YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): Performans Toplumunda Mutluluk Endüstrisi ve Spiritüellik

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)	3. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50	%
Veri Toplanması	Data Collection	%50	%50	%
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	%
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50	%
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50	%

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the article process archive*).

Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi

The Issue of Isrâfil's Revelation in the Period of Fetret al-Wahy

Murat BAHAR

ORCID: [0000-0001-7694-329X](https://orcid.org/0000-0001-7694-329X) | E-Posta: muratbahar25@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
(Tefsir) Anabilim Dalı.

Asst Prof., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Sciences (Tafsir).

Burdur, Türkiye

ROR ID: [04xk0dc21](https://orcid.org/04xk0dc21)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Bahar, Murat. "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi".
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 34 (Haziran 2024), 27-58.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442622>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	25. 02. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	01. 05. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Resulullah vahiy ile ilk defa Hira'da 'Alak sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlüyle tanışmıştır. Bu ilk tecrübesinde yaşadıklarını Hz. Hatice ile paylaşmış, Hz. Hatice de onu (sav) teskin etmeye yönelik birtakım açıklamalar getirmiştir. Daha sonra beraber Varaka b. Nevfel'e giderek istişarede bulunmuşlardır. İlk vahyin ardından vahiy bir süreliğine kesintiye uğramış ve fetret dönemi başlamıştır. Kur'ân tarihinde ilk fetret olarak bilinen bu dönemde neler yaşandığı merak konusu olmuştur. Araştırmacıların genellikle fetret döneminin süresini ve hangi sûrelerden önce/sonra başladığını tespit etmeye yöneldikleri; fakat bu dönemde ne yaşandığı sorusunun üzerinde durulmadığı ve döneme ışık tutan rivayetlerin muhteva analizlerinin yapılmadığı görülmektedir. Öyle ki kibârü't-tâbiînden olan Şa'bî'ye (104/722) isnad edilen rivayete göre fetret döneminde Resulullah'a üç yıl boyunca eşlik etmek üzere İsrâfil görevlendirilmiş, ona (sav) ihtiyaç duyduğu bilgileri ve *el-kelime ve's-şey'* şeklinde tanımlanan vahiy getirmiştir. Sıgaru't-tâbiînden olan Zührî'nin (124/742) mürsel haberine göre ise Resulullah fetret döneminde yalnız kalmış, yaşadıklarından ötürü endişeye ve şüpheye kapılmış, hatta zaman zaman intihara kalkışmıştır. Şa'bî ve Zührî'den nakledilen mürsel rivayetler fetret dönemini anlama bakımından iki temel veri konumundadır; dolayısıyla rivayetler arasındaki mana ihtilafı ilk fetret döneminde neler yaşandığını anlamayı zorlaştıran esas unsur olmaktadır. Ayrıca bu rivayetler Kur'ân tarihini anlama ve vahiy çeşitlerini tespit/tasnif etme noktasında da birçok artçıl soruyu tetiklemektedir. Söz konusu meselelerin sorunsal addedildiği çalışmanın konusunu ve kapsamını fetret dönemine dair bilgiler sunan Zührî ve Şa'bî mürsellerinin sıhhati ve anlam çerçevesi oluşturmakta, bu rivayetler üzerinden ilk fetret dönemi anlaşılmasına çalışılmaktadır. Rivayetler arasındaki ihtilâfın tanzih ve Şa'bî rivayetinin sıhhati araştırmanın öncelikli amacıdır. Kur'ân tarihine, fetretü'l-vahye ve vahiy çeşitlerinin tespitine katkı sağlaması ise temel hedeflerindedir. Araştırmanın ulaştığı sonuç itibarıyla Zührî mürsellerinin muhaddisler tarafından cerh edildiği ve fetret dönemiyle ilgili naklettiği mürsel rivayetlerin bir takım sıhhat ve itibar sorunları içerdiği görülmüştür. Şa'bî mürsellerinin ise muhaddisler tarafından muteber kabul edilmeleri, ayrıca fetret dönemiyle ilgili naklettiği mürsel rivayetinin sahih olması ve birçok kaynakta yer alması bu rivayetlerin fetret dönemine dair yadsınamaz veriler sunduğunu ortaya koymuştur. Böylece fetret döneminin anlaşılması için temel veri konumunda olan iki rivayet arasındaki ihtilâf Şa'bî lehine tanzih olmuştur. Ulaşılan bu sonuçtan hareketle Şa'bî rivayetinin metinleri ve senedleri tablolarla desteklenerek rivayetlerin yapısı, ihtiva ettiği bilgiler ve konu çerçevesi tespit edilmiştir. Bulgular fetret döneminde indirilen vahye ve Resulullah'ın fetret dönemindeki ta'lîmine yönelik bilgiler sunduğundan tarihsel verilerin mukayeseli analizi yöntemine başvurulmuş söz konusu bilgiler değerlendirilmiştir. Böylece rivayetlerin otantikliği saptanmış ve rivayetlerin mühlhem; Resulullah'ın bu dönemde yalnız kalmadığı ve İsrâfil'in elçiliği vasıtasıyla ilâhî temasların devam ettiği bilgisine ulaşılmıştır. Buna göre İsrâfil ona eşlik ederek birtakım bilgiler getirmiş ve onu risâlet döneminin zorluklarına karşı hazırlamıştır. Diğer yandan İsrâfil'in getirdiği/indirdiği *el-kelime [mine'l-vahyi] ve's-şey'*in de bir tür vahiy olduğu ancak Kur'ân vahiyi dışında, gayr-i metluv türde vahiy olduğu anlaşılmıştır. Söz konusu araştırmaların tamamlanmasının ardından Şa'bî rivayetinin şöhretine işaret etmek üzere nakledildiği kaynaklara yer verilmiştir. Ayrıca İsrâfil'in getirdiği vahyin konumunu tespit ve tayin etmek amacıyla EK-1 bölümünde "vahiy çeşitleri" tablo halinde bütüncül olarak gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fetret, Vahiy, İsrâfil, Şa'bî, Zührî, Hadis, Siyer.

Abstract

The Prophet met the revelation for the first time in Hira with the revelation of the first five verses of Surah 'Alaq. In this first experience, he shared his experiences with Khadija, and she gave him some explanations to calm him down. Then they went together to Waraqa b. Nawfal for consultation. After the first revelation, the revelation was interrupted for a while and the fetret period began. It has been a matter of curiosity what happened in this period, known as the first fetret in the history of the Qur'an. It is seen that researchers generally focus on determining the duration of the period of fetret and before/after which suras it started; however, the question of what happened during this period is not emphasised and the content analyses of the narrations that shed light on the period are not made. So that according to the narration attributed to Sha'bī (104/722), one of the qibār al-tābiin, Isrāfil was appointed to accompany the Prophet for three years during the period of fetret, and he brought him the information he needed and the revelation defined as *al-kelima wa al-shay'*. According to the report of Zuhri (124/742), who was one of the siġaru al-tābiin, the Prophet was alone during the period of foeticide, and became anxious and suspicious because of what he experienced, and even attempted suicide from time to time. The mursal narrations from Sha'bī and Zuhri are the two main data in terms of understanding the period of the fetret; hence the discrepancy in meaning between the narrations is the main factor that makes it difficult to understand what happened during the first fetret period. In addition, these narrations trigger many follow-up questions in terms of understanding the history of the Qur'an and identifying/categorising the types of revelation. The subject and scope of the study, in which the aforementioned issues are considered problematic, is the authenticity and meaning framework of Zuhri and Sha'bī's anecdotes that provide information about the fetret period, through these narrations, the first fetret period is tried to be understood. The primary aim of the study is to clarify the disagreement between the narrations and the authenticity of Sha'bī's narration. Contributing to the history of the Qur'an, fetret al-wahy and the determination of the types of revelation is one of its main objectives. As a result of the research, it was seen that Zuhri's mursal narrations were criticised by the muhaddiths and that the mursal narration he narrated about the fetret period contained some health and reputation problems of authenticity. On the other hand, the fact that Sha'bī's mursal narrations are accepted by the muhaddiths and that the mursal narration he narrated about the period of the fetret is authentic and is found in many sources has revealed that this narration provides undeniable data about the period of the fetret. Thus, the dispute between the two narrations, which are the basic data for understanding the period of the fetret, has been clarified in favour of Sha'bī. Based on this conclusion, the texts and senads of Sha'bī's narration were supported with tables to determine the structure of the narration, the information it contains and its subject framework. Since the data obtained provide information about the revelation revealed during the fetret period and the teaching of the Prophet during the fetret period, the information in question was evaluated by applying the method of comparative analysis of historical data. Thus, the authenticity of the narration was determined and the information that Prophet was not left alone during this period and that divine contacts continued through Isrāfil's embassy was reached. Accordingly, Isrāfil accompanied him and brought him some information and prepared him for the difficulties of the prophetic period. On the other hand, it was understood that *al-kelima [al-wahy] wa al-shay'*, which Isrāfil brought/disclosed, was also a type of revelation, but it was understood that it was a non-methluv type of revelation other than the revelation of the Qur'an. After the completion of the aforementioned researches, the sources from which the narration of Sha'bī was transmitted were included in order to point out its fame. In addition, in order to identify and determine the position of the revelation brought by Isrāfil, "types of revelation" are shown in a holistic table in Appendix-1.

Keywords: Tafsir, Fetret, Wahy, Isrāfil, Sha'bī, Zuhri, Hadith, Sirah.

Giriş

Hız. Âişe'den nakledildiğine göre Cebrâil, ilk olarak Hira'da Resulullah'a gelerek 'Alak sûresinin ilk beş âyetini indirmiştir. Rivayetin devamında Hız. Peygamber'in Hız. Hatice'ye gittiği, durumu anlattığı, Hız. Hatice'nin kendisini teskin edip Varaka b. Nevfel'e götürdüğü, Varaka'nın bazı tespit ve tavsiyelerde bulunduğu yer almaktadır. Hem bu rivayette hem de rivayetin farklı metinlerinde ilk nâzil olan âyetlerden sonra vahyin bir süre kesintiye uğradığı (*fetera'l-vahy*) kaydedilmektedir.¹ Fetret döneminden sonra ise ikinci Kur'ân vahyi indirilmiştir. Bu sebeple Kur'ân tarihinde önemli yeri haiz ilk fetretü'l-vahy birçok çalışmaya konu olmuştur. Çağdaş dönemde yapılan çalışmalar fetretü'l-vahy kavramını açıklamaya, zamanını tespit etmeye, ne kadar sürdüğünü belirlemeye ve hangi sûrelerin nüzûlünden önce/sonra vuku bulduğunu anlamaya yönelmişlerdir.² Ayrıca Duhâ âyetlerinin öncesinde, İfk hadisesi sırasında ve Tebük gazvesi sonrasında yaşanan diğer fetretlerin gerçekleştiği dönemler ve ilişkili oldukları konular da araştırmacıların üzerinde durdukları meselelerdir. Bu çalışmalardan birinin kelâmî bir mesele olarak fetretlere yöneldiği, diğer birinin "sebepler ve sonuçlarını" tespit etmeyi amaçlasa da sadece fetretleri (*feterât*) ve ilgili rivayetleri tespit ettiği görülmektedir. Konuyla ilgili yapılan yüksek lisans tezinde ise fetretü'l-vahy kavramı, ilk inen sûre ve fetretten sonra ilk inen sûre, kaynaklar ve fetretin hikmeti araştırılmakta, veriler kendi bağlamlarında sonuçlandırılmaktadır. Ulaşılabildiği kadarıyla fetretü'l-vahyi araştıran çalışmalar ilk fetret döneminde neler

¹ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No: 3). Rivayete yer veren ve atıfta bulunan diğer kaynaklar için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 5/273.; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru Hecer, 2001), 24/528.; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, nşr. Mahmûd Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 3/573.; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, nşr. Heyet (Cidde: 2015), 30/34.; Ebu'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/527.; *Esbâbü'n-Nüzûl*, nşr. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân (Dâru'l-İslâh, 1992), 10.; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'alimü't-Tenzîl*, nşr. Abdurrezzak el-Mehdî (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 5/279.; İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5/501.; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 4/418.; Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003), 20/118.; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme (Dâru Tayyibe, 1999), 8/436.; Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Küttâb, 1974), 1/74.; *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsîr*, nşr. Fethî Abdulkâdir Ferîd (Riyad: Dâru'l-Ulûm), 30.

² Fetretü'l-vahy ile ilgili yapılan çalışmalar: Mustafa Akçay, "Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık 2000), 79-88.; Hidayet Zertürk, *Fetretü'l-Vahy (İslami Vahyin Bir Süreliğine Kesintiye Uğraması)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: 2015), 14-15.; Faruk Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 8/8, 83-102.; Ebubekir Sifil, "Efendimiz (sav) İntihar Etmeyi Düşündü Mü?", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 15/2 (Aralık, 2017), 161-170.

yaşandığı bilgisini, Hz. Âişe'ye isnad edilen ancak Zührî'nin mürseli olduğu anlaşılın rivayet üzerinden tahlil etmektedir.

Zührî'nin naklettiği söz konusu mürsel rivayette Resulullah'ın fetret döneminde yalnız kaldığı, endişeye kapıldığı, kendisinden şüphe ettiği ve defalarca intihara meylettiği/kalkıştığı anlatılmaktadır.³ Hâlbuki Zührî (124/742) hadis hafızı olduğu için bir rivayeti menfi bir sebep olmadan irsâl etmeyeceği öngörüldüğünden Zührî'nin mürselleri tâbiûn mürsellerinin en kötüsü ve(ya) anlamsız/değersiz/metruk (*leyse bi şey'in*) kabul edilmektedir.⁴ Ayrıca Zührî sığâru't-tâbiîndendir, bu nitelikte kimselerden nakledilen mürsel rivayetler ise ulema tarafından tenkit edilmektedir. Bununla beraber kibâru't-tâbiînden olan ve muhaddislerin sika kabul ettiği Şa'bî'ye (104/722) isnad edilen sahih bir rivayete göre ise fetret döneminde Resulullah'a İsrâfil eşlik etmiş, üç yıl boyunca onunla ilgilenmek üzere görevlendirilmiş ve vahiy kabilinden *el-kelimete* ve *eş-şey'* indirmiştir.⁵ Zührî mürselinden Resulullah'ın yalnız bırakıldığı ve intihara kalkışacak kadar psikolojik sıkıntılar yaşadığı anlaşılırken Şa'bî rivayetinden bunun aksine yalnız kalmadığı, söz konusu edilen sıkıntıları yaşamadığı/yaşamayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla fetret dönemiyle ilgili nakledilen Şa'bî rivayeti ile Zührî rivayetinin birbirlerine muhalefet ettikleri görülmektedir. Bu sebeple ilk olarak hem rivayetlerin hem de rivayetlerden mülhem ulaşılan sonuçların tedkik ve tahkik edilmesi gerekmektedir. Nitekim fetret döneminde neler yaşandığının anlaşılması iki rivayet arasındaki ihtilâfın tavrıyla yakından ilişkilidir.

Bu itibarla çalışmanın konusunu ve kapsamını fetret döneminde neler yaşandığına dair bilgiler sunan Şa'bî ve Zührî rivayetleri, aralarındaki ihtilâfın te'lîfi, Zührî rivayetinin sıhhati, Şa'bî rivayetinin sıhhati ve anlam çerçevesi oluşturmaktadır. Bununla beraber Şa'bî rivayetinin erken dönemlerdeki metinleri nakledilerek hem anlam çerçevesi gösterilmekte

³ Rivayetin nakledildiği bazı kaynaklar için bk. Abdurrezâk, *el-Musannef* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 5/11.; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/1197.; Buhârî, "Kitâbu't-Ta'bîr", 91 (No: 6982).

⁴ Ebû Sa'îd el-Âlâî, *Câmi'u't-Tahsil fi Ahkâmî'l-Merâsil*, thk. Hamdi Abdülmeccid es-Selefi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 89.; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Dâru'l-Yüsr, 2016), 1/232. Ayrıca bk.; Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 96.; Sifî, "Efendimiz (sav) İntihar Etmeyi Düşündü Mü?", 166.

⁵ Rivayetin geçtiği bazı kaynaklar için bk.; er-Rebî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Müsned)*, nşr. Muhammed İdris-Âşûr Yûsuf (Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1994), 44.; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1/161.; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlâh ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, nşr. Muhammed Ali el-Ezherî (Dâru'l-Fâruk, 2013) 2/63, 337.; Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/27; 9/4; *Metâlibu'l-Âliye* (Suûd: Dâru'l-Âsime, 1998), 17/241.; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî), 1/40, 44.; Süyûtî, *et-Tevşîh*, nşr. Rıdvan Câmî Rıdvan (Riyad: 1998), 1/143.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, (el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1905), 1/59-60, 67; 6/474; *Mevâhibu'l-Ledunniyye* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye), 1/128, 130.

hem de metinlere idrâc edilen ibareler üzerinden şerhine ulaşılmaktadır. Tarihsel veriler kronolojik olarak analiz edilirken lehteki ve aleyhteki veriler mukayeseli bir şekilde değerlendirilmektedir. Şa'bî'den nakledilen ve fetret dönemini anlama bakımından önem arz eden söz konusu rivayete dair daha önce herhangi bir çalışma yapılmaması ve yukarıda yer alan soru(n)ların araştırılmaması çalışmanın fetret dönemini anlamaya katkısını, vahiy çeşitlerini tespitteki rolünü ve Kur'ân tarihi açısından değerini göstermektedir.⁶ Zira çalışmanın bütüncül olarak tespit ve değerlendirmeleri ile EK-1 bölümündeki vahiy çeşitleri tablosu bu öneme işaret etmektedir. Diğer yandan konuyla ilgili kelâmî meseleler, meleklerin görevleri, kelâm ekollerinin vahye ve çeşitlerine bakışı gibi hususlar araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada konuyla ilgili zeminin oluşturulmasından sonra gerek tefsir ve hadis bilgilerinin değerlendirilmesi bakımından gerek kelâm meseleleriyle ilgili olarak gerekse siyer anlatılarına etkisi çerçevesinde müstakil çalışmalar yapılması önemli olacaktır.

1. İhtilâfu'r-Rivâyât

İlk fetret dönemiyle ilgili bilgilere ya 'Alak sûresinin sebab-i nüzûlü olan Hira hadisesinin anlatıldığı rivayetlerden ya da Müddessir sûresinin sebab-i nüzûlüne yer veren rivayetlerden ulaşılmaktadır. Rivayetlerin hemen tamamı aynı mahiyette gelmektedirler. Kısmî lafız farklılıkları, ravi müdrecleri veya muhaddislerin yaptıkları izahlar göz ardı edilirse mana ve muhteva itibarıyla aşağıda nakledilen rivayetler sürecin anlaşılmasına etki eden temel metinlerdir. Konuyla ilgili diğer metinlerin de bu rivayetlerden neşet ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fetret döneminde yaşadıklarına dair verilere söz konusu rivayetlerin yer verdiği ölçüde ulaşılabilmekte; detaylı malumat elde edilememektedir.

Konuya değinen rivayetlerden ilki Hz. Âişe tarafından nakledilen ve temel hadis kaynaklarında yer aldığı üzere Hira hadisesini anlatan meşhur rivayettir. Rivayetin sonunda Hz. Âişe şöyle demektedir:

...Çok geçmeden Varaka vefat etti ve vahiy bir süreliğine kesildi. Resulullah bu duruma çok üzüldü.⁷

Hz. Âişe'ye isnadla Hira hadisesini anlatan rivayetin bir başka metninde ise Hz. Peygamber'in fetret dönemindeki ruh hali tasvir edilmektedir:

⁶ Allah Teâlâ'nın varlıklarla iletişimine dair diğer değerlendirmeler için bk. Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 25-79.

⁷ Buhârî, "Kitâbu't-Tefsîr", 65 (No: 4953).

...Resulullah vahyin kesilmesinden dolayı çok üzülmüştü. [Ravi⁸ diyor ki] Bize ulaştığına göre; üzüntüsünden dolayı birkaç defa yüksek dağların tepesine çıkarak kendisini atmak istemiş. Ne zaman bir dağın zirvesine çıksa Cebrâil kendisine görünmüş ve 'Ey Muhammed! Şüphesiz ki sen Allah'ın hak peygamberisin.' demiş. Resulullah da bunu duyunca sakinleşmiş, içi ferahlamış ve geri dönmüş...⁹

Her iki metin de Hz. Âişe'ye isnad edilmektedir. Ancak ikinci metnin 'Ravi diyor ki' ibaresinden sonraki bölümünün İbn Şihâb ez-Zührî tarafından metne eklendiği anlaşılmaktadır.¹⁰ Rivayetin birinci metni Resulullah'ın vahiy kesilmesinden ötürü üzüntü duyduğunu vurgularken ikinci metnin Zührî tarafından idrâc edildiği belirtilen bölümü üzüntü duymasının yanı sıra Resulullah'ın bir tür şüphe ve sorgulama yaşadığını, hatta bu durumun kendisini intihara sevk ettiğini aksettirmektedir.

Şa'bî'den nakledilen aşağıdaki metin ise Resulullah'ın fetret döneminde İsrâfil ile beraber olduğunu, İsrâfil'in onunla ilgilendiğini, görevlendirildiğini ve gayr-i metluv vahiy türünde *el-kelime ve ş-şey'* getirdiğini belirtmektedir; diğer bir ifadeyle Resulullah'ın yalnız kalmadığına/bırakılmadığına işaret etmektedir. Rivayetin tam metni şu şekildedir:

من طريق داود بن ابي هند عن الشعبي انزلت عليه النبوة وهو بن اربعين سنة فقرن بنبوته اسرافيل ثلاث سنين فكان يعلمه الكلمة والشيء ولم ينزل عليه القران على لسانه فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل فنزل عليه القران على لسانه عشرين سنة.
Dâvûd b. Ebî Hind'in Şa'bî'den rivayet ettiğine göre Şa'bî şöyle demiş: Ona (sav) peygamberlik indirildiğinde kırk yaşındaydı ve İsrâfil üç yıl boyunca nübüvvetiyle ilgilenmek üzere görevlendirildi [*kurine bi nübüvvetihi*]¹¹. Bu sırada ona (sav) *el-kelime*

⁸ Buradaki ravi, İbn Şihâb ez-Zührî'dir. Bk. Ebû Şâme, *Şerhu'l-Hadîsi'l-Muktefi fi Meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, nşr. Cemâl 'Azûn (Mektebetü'l-Amrîni'l-İlmiyye, 1999), 177. Ayrıca bk. Abdurrezzâk, *et-Tefsîr*, nşr. Mahmûd Muhammed 'Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3/360.; Taberî, *et-Târîh* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967), 2/305.; Harkûşî, *Şerefu'l-Mustafa*, nşr. Ebû Âsım Nebîl (Mekke: Dâru'l-Beşâir, 2006), 1/428.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 7/427.; Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, nşr. Âdil Ahmed-Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/271.

⁹ Rivayetin ilgili bölümü, ravi "bize ulaştığına göre" şeklinde söze başladığı için '-miş'li geçmiş zaman kullanılarak çevrilmiştir. Bu şekilde çevirinin hem ravinin ifadeleriyle örtüşeceği hem de Türkçe açısından daha doğru bir anlam aksettireceği düşünülmüştür. Rivayetin bu lafızlarla gelen metinleri için bk. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 5/11.; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/1197.; Buhârî, "Kitâbu't-Ta'bîr", 91 (No: 6982); Ebû Bişr er-Râzî ed-Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-Tâhire*, nşr. Sa'du'l-Mübârek el-Hasen (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1986), 33.; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, nşr. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir (Dâru İbn Hazm, 2013), 8. Diğer metinleri için bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 23/403.; Süheylî, *er-Ravdü'l-Unüf*, nşr. 'Umar Abduselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 2/411.

¹⁰ Rivayetin buradan itibaren metnin sonuna kadar devam eden bölümü İbn Şihâb ez-Zührî'den müstakil bir rivayet olarak da nakledilmektedir. Dolayısıyla ilgili bölümün Zührî'nin idrâcı olduğu anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Abdurrezzâk, *et-Tefsîr*, 3/360.; Taberî, *et-Târîh*, 2/305.; Harkûşî, *Şerefu'l-Mustafa*, 1/428.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 7/427. Ayrıca bu ibarenin Zührî'ye ait olduğuna ve Hz. Âişe'ye ait olmadığına dair tespit ve değerlendirmeler için bk. Ebû Şâme, *Şerhu'l-Hadîsi'l-Muktefi fi Meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, 177.; İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *Reddü Şübühâtin Havle İsmeti'n-Nebiyi* (Mısır: Dâru'l-Yakin, 2004), 218-229.

¹¹ İbaredeki "*karune/kurine*" kelimesi sözlükte iki veya daha fazla şeyin bir araya gelmesi anlamındadır. İki şeyin/kişinin birbirine bağlanmasını, birlikteliğini, görüşmesini ifade etmek üzere de kullanılmaktadır. Buna göre kelimeye ilgilenme, arkadaşlık yapma, yoldaşlık yapma gibi anlamlar da takdir edilebilmektedir. Bk. Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, thk. Safvân Adnân Davud (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 667-668. Buradaki çalışmada ise malum sigası için 'ilgilenme', meçhul sigası için ise 'ilgilenmek üzere görevlendirilme' anlamı

ve's-şey' öğretti [*yu'allimuhu*], ancak onun (sav) lisanıyla Kur'ân [vahyi] indirmedi. Üç yıl geçtikten sonra ise nübüvvetiyle Cebrâil ilgilenmeye başladı [*kurine bi nübüvvetihi*] ve yirmi yıl boyunca onun (sav) lisanıyla Kur'ân indirdi.¹²

Dolayısıyla Zührî tarafından nakledilen bölüm Şa'bî'den nakledilen rivayetle mana bakımından ihtilafa¹³ düşmektedir. Zührî'nin metni Hz. Peygamber'in yalnız kaldığını, kendisinden şüphe edip intihara yönelecek kadar psikolojik sıkıntı çektiğini yansıtmaktadır. Şa'bî rivayeti ise Hz. Peygamber'in yalnız kalmadığını, Cebrâil tarafından olmasa da İsrâfil tarafından korunup gözetildiğini, metluv olmasa da gayr-i metluv olan bir tür vahiy almaya devam ettiğini belirtmektedir.

1.1. Zührî Rivayetinin Sıhhati

Muhaddislere göre Hz. Âişe'ye isnad edilen yukarıdaki ilk rivayet, sened açısından son derece sağlamdır, herhangi bir illeti yoktur.¹⁴ Bu sebeple senedine itiraz etmek sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Rivayetin mürsel¹⁵ olması sebebiyle kabul edilemeyeceğinin söylenmesi durumunda ise sahabe mürseli ulemâ tarafından hüccet kabul edildiği için dayanaksız kalmaktadır.¹⁶ Çünkü sahabe mürselinde; sahabînin ilgili haberi ya bizzat

tercih edilmiştir. Nitekim rivayette meleşin görevlendirilmesi durumu söz konusudur ve ilgilenme kelimesi öğretme, eğitime, yönlendirme gibi anlamları da barındırmaktadır. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere rivayetın diğer metinlerinde “*yu'allimuhul'öğretti*”, “*yeterâ'el'görüştü*” gibi ifadelerin geçmesi bu tercihi kuvvetlendirmektedir.

¹² Burada rivayetın lafzen ve manen en kapsamlı olan metni kaydedilmiştir. Ayrıca bu metin Buhârî şârihleri arasında meşhur olan metindir. Bu metnin yanı sıra kısmen farklı lafızlarla gelen birçok metnine daha ulaşılmaktadır; bunlar ise sonraki başlıklarda ayrıca tespit edilmektedir. Rivayetın meşhur metni için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/27; 9/4; *Metâlibu'l-Âliye*, 17/241.; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40, 44. Süyûtî ve Kastallânî'nin manen naklettikleri metin için bk. Süyûtî, *et-Tevşîh*, 1/143.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 1/59-60, 67; 6/474; *Mevâhibu'l-Ledunniyye*, 1/128, 130.; Rivayetın diğer metinlerinden bazıları için bk. er-Rebî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Müsned)*, 44.; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/161.; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İl el ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, 2/63, 337.; Ayrıca bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Şirketü't-Tıbaati'l-Fenniyye), 1/220 (Muhakkik Notu).

¹³ Muhtelifü'l-hadis ilmi, birbirleriyle çelişkili gibi görünen rivayetleri inceleyen ve aralarındaki ihtilâfa dair çözüm yolları sunan ilim dalıdır. Zührî ve Şa'bî rivayetlerindeki ihtilâf lafzen veya zahiren değil fetret dönemine dair verilen bilgilerin anlam ve yorumlarında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlerde manen ihtilâf durumu görülmekte; bu çalışmada da muhtelifü'l-hadis ilminden bu yönden istifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle fetret döneminde tam olarak ne yaşandığının araştırıldığı bu çalışmada Zührî ve Şa'bî rivayetleri fetret dönemine dair birbirlerini nakzedecek bilgiler verdiklerinden aralarındaki bu manevî çelişki tarafımızca rivayetlerin ihtilâfı şeklinde anlaşılmuş, bu sebeple muhtelifü'l-hadis ilmi ve ihtilâf kavramı üzerinden anlatımı tercih edilmiştir.

¹⁴ Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-Arabi, 1972), 2/197; 15/199.

¹⁵ Sahabenin, bir başka sahabiden duyduğu ancak doğrudan Hz. Peygamber'den duymuş gibi naklettiği rivayete *sahabe mürseli*, bu şekilde hadis nakleden kimseye *mürsil*, yapılan bu eyleme de *irsâl* denmektedir. Genel tanım itibarıyla mürsel rivayet, muhaddislere göre isnadında sahâbî ravisi veya diğer ravilerinden birisinin zikredilmediği rivayettir. Fıkıhçıların tanımına göre ise mürsel rivayet, senedinin neresinde olursa olsun inkita' bulunan rivayettir. Geniş bilgi için bk. Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 96-108; “Mürsel”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52-54.

¹⁶ Nevevî, Hz. Âişe'nin bu rivayetinin sahabe mürseli olduğunu, hüccet değeri taşıdığını, nitekim sahabe mürselinin âlimlerin cumhuru tarafından hüccet kabul edildiğini söylemektedir. Zira Hz. Âişe (r.anhâ), bu

Resulullah'tan duyduğu ya da bir başka sabahîden aldığı kabul edilmektedir.¹⁷ Nitekim bu rivayette de metnin bir bölümünden sonra doğrudan Resulullah'ın ağzından ifadelere yer verilmesi Resulullah'tan duyulduğunu göstermektedir.¹⁸

İkinci rivayette ise ihtilâfa sebep olan ibare “bize ulaştığına göre” şeklinde başlayıp metnin sonuna kadar devam eden bölümdür. Bu bölümü Zührî mürsel olarak rivayet etmiştir.¹⁹ Yahyâ b. Sa’îd’in (198/813) “Zührî’nin mürseli, diğer mürsellerden daha kötüdür.” dediği, Yahyâ b. Ma’in’in (233/848) de Zührî’nin rivayetleri için *leyse bişey’in/son derece zayıf-metrûk*²⁰ dediği bilinmektedir. Ayrıca İmam Şâfiî (204/820) onun mürsellerinin kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.²¹ Zührî’nin mürsellerine yönelik bilinen tek iyimser ifadenin Yahyâ b. Sa’îd’e cevaben verilmesi önemlidir. Söz konusu cevapta Zührî’nin rivayetlerinin sıhhati değil ilminin derinliği vurgulanmaktadır. Buna göre Zührî’nin ilmî otoritesi ve derinliği tenkit edilmemekte, naklettiği mürsel rivayetler eleştirilmektedir. Zira Zührî hadis hafızıdır, bir rivayeti mürsel olarak naklediyorsa seneddeki raviyi bilerek zikretmiyor demektir. Bu durum da menfi bir sebep olduğu vehmini; ismi verilmeyen ravinin mecruh birisi olduğu vehmini uyandırmaktadır.²²

Buhârî’nin *Kitâbu Bed’ü’l-Vahy* ve *Kitâbu’t-Tefsîr* bölümlerinde naklettiği senedde de Zührî bulunmaktadır²³, ancak bu metinler hem onun mürseli değildir hem de ‘intihar’ anlamı ve bununla ilgili ifadeler yoktur. *Ta’bîr* bölümündeki senedde ise “bize ulaştığına göre” dediği için ismini vermek istemediği bir ravi olduğu anlaşılmaktadır. Zührî’nin hadis hafızı olması sebebiyle bu şekilde nakilde bulunması onun mürsellerinin, ‘mürsellerin en zayıfı’ diye nitelenmesine yol açmaktadır.²⁴ Zira Zührî’nin kendisinden nakilde bulunduğu bir ismi bilmemesi veya tanımaması düşünülememektedir. Buhârî’nin, rivayetin bu metnini sadece

hâdisenin gerçekleşmesine şahit olmasa da onu Resulullah'tan duyması veya diğer sahabeden öğrenmesi mümkündür. Bk. Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim*, 2/197; 15/199.

¹⁷ Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim*, 2/197; 15/199.; Kâsimî, *Kavâidü’t-Tahdîs*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye), 148.; Zafer Ahmed Tehânevî, *Yeni Usûl-i Hadîs*, (İzmir: Türkiye Öğretmenler Vakfı Yayınları, 1982), 133. Ayrıca bk. Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 109.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Nihat Uzun, “Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî ve Şii Âlimlerin Yaklaşımları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Mart 2013), 94.

¹⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi’s-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1991), 12/359-360.

²⁰ Kavramın çevirisi için bk. Ahmet Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), s. 99.

²¹ Bk. Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 96. Mürsellerle ilgili geniş bilgi için ayrıca bk.; Ebû Sa’îd el-Âlâî, *Câmi’u’t-Tahsîl fi Ahkâmî’l-Merâsîl*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1986), 89.; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Dâru’l-Yüsr, 2016), 1/232.; Sifil, “Efendimiz (sav) İntihar Etmeyi Düşündü Mü?”, 166.

²² Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 96.

²³ Buhârî, “Bed’ü’l-Vahy”, 1 (No: 3); “Kitâbu’t-Tefsîr”, 65 (No: 4953).

²⁴ İbn Şihâb’ın mürsel rivayetlerinin ‘mürsellerin en şerlisi’ şeklinde nitelendiği de görülmektedir. Bk. Sifil, “Efendimiz (sav) İntihar Etmeyi Düşündü Mü?”, 166.

Kitâbu't-Ta'bîr bölümünde nakletmesinin, buna karşılık *Kitâbu Bed'i'l-Vahy* ve *Kitâbu't-Tefsîr* bölümlerinde yukarıda Hz. Âişe'ye isnad edilen birinci metni kaydetmesinin nedeni söz konusu cerh ve irsal olarak kabul edilmektedir.²⁵ Nitekim Buhârî *Ta'bîr* bölümünde Zührî mürselini tahvil 'hâ'sıyla kaydetmektedir; bu durum metni 'makrûnen' naklettiği anlamına gelmektedir. Buhârî burada makrûnen naklettiği rivayette metni de senedi de sıhhat açısından garanti etmemektedir.²⁶ Bu itibarla makrûnen nakledilen Zührî mürseli Buhârî'ye göre de kendi başına sıhhat şartlarını taşımamaktadır; ancak başka rivayetleri/senedleri destekleyici bilgi olması halinde işlevsellik kazanmaktadır.²⁷ Söz konusu rivayetin başka metinleri desteklemesi ise metnin baş tarafı üzerindedir; Zührî'nin mürseli rivayetin sonuna idrâc olduğundan Buhârî'nin, rivayetin bir parçası olması hasebiyle bu mürseli kaydettiği anlaşılmaktadır. Bu kabilden olmak üzere Zührî'den nakledilen mürsel ibarenin bir benzer metnine isnadlı bir şekilde İbn Sa'd'ın (230/845) *Tabakât*'ından ulaşılmaktadır.²⁸ Bu metnin senedinde yer alan isimlerden birisinin 'yalancılıkla' itham edilen ve hadisleri terk edilen bir kişi olduğunun, ikinci bir ismin ise rivayetlerinde 'gevşek' davranmakla itham edilen bir kişi olduğunun tespit edilmesi²⁹ Zührî'nin mürsel olarak naklettiği rivayetin muhtevasına dair güveni zedeleyen bir başka unsurdur. Zira İbn Abbas'a isnad edilen bu benzer metnin, senedindeki problemlerle Zührî'ye ulaştığı ve onun tarafından manen ve

²⁵ Uzun, "Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî ve Şîf Âlimlerin Yaklaşımları", 95.

²⁶ Sifil, "Efendimiz (sav) İntihar Etmeyi Düşündü Mü?", 165.

²⁷ Makrûn rivayetlere dair geniş bilgi ve kaynak nakleden Ebubekir Sifil ve Recep Bilgin bu rivayet türünün tanımında farklı yaklaşım sergilemektedirler. Şöyle ki Ebubekir Sifil'in araştırmasına göre makrûn rivayet; bir konuyla ilgili nakledilen ilk/esas rivayetten sonra onu desteklemek ve takviye etmek üzere nakledilen rivayetlerdir. İlk rivayetlerde gözetilen sıhhat şartları bu rivayetlerde esnetilebilmektedir. Dolayısıyla ilk rivayetler sahih/sağlam iken makrûn rivayetler sadece şahid/mütâbi mesabesinde olduklarından ilk rivayet kadar sahih olmayabilirler; çünkü kendi başlarına metrûk olsalar da ilgili yerde destekleyici bilgi anlamı taşıyabilmektedirler. Sifil'in araştırması için bk. Sifil, "Efendimiz (sav) İntihar Etmeyi Düşündü Mü?", 165. Recep Bilgin'in araştırmasına göre ise makrûn rivayet esasta hadisteki kusurları telafi etmekte ve müfred rivayet hakkındaki töhmetleri gidermektedir. Bu anlamıyla mekrûn rivayetlerin kendileri, desteklemek üzere getirildikleri rivayetten daha sağlam, derece olarak daha üst konumda olmaktadır. Diğer bir ifadeyle zayıf veya şüpheli veriyi tahkim etmektedirler. Şu kadar var ki Bilgin, Mizzi'den (742/1341) nakille makrûn rivayetin sadece zayıf raviler [rivayetler] hakkında yapılan değerlendirme ve tespitler için değil genel olarak diğer raviler [rivayetler] için de kullanılan bir nitelik taşıdığı bilgisine de yer vermektedir. Recep Bilgin, "Hadis Usulünde Makrûn Rivayet Olgusu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (Haziran, 2022), 95-99.

Buna göre makrûn rivayetin iki yönlü işlevi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak genel olarak Zührî mürselleri hakkındaki değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda Buhârî'nin, Zührî'nin 'intihar' söyleminde bulunan mürselini makrûnen naklederken Hz. Âişe'den nakledilen Hira hadisesi temalı rivayetten daha kuvvetli olduğu için kaydetmediği saraheten anlaşılmaktadır. Zührî Mürsellerinin sıhhat durumu ve Hz. Âişe rivayetlerinin sıhhat durumu düşünüldüğünde söz konusu makrûn bilginin işlevi ortaya çıkmaktadır. Bu değerlendirme ve sonuç sebebiyle Buhârî'nin naklettiği bu Zührî mürseli özelinde Ebubekir Sifil'in araştırmasının tarafımızca kabul edilerek yansıtıldığı vurgulanmalıdır.

²⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/166.

²⁹ Sifil, "Efendimiz (sav) İntihar Etmeyi Düşündü Mü?", 167-168.

isnadsız bir şekilde nakledildiği ihsas edilmektedir. Bu durum da Zührî'nin "bize ulaştığına göre" diyerek ravileri zikretmemesinin sebebine dair fikir vermektedir.

Diğer yandan Kirmânî (786/1384); "Hadisin bu bölümü [*'bize ulaştığına göre'* ifadesiyle başlayıp rivayetin sonuna kadar devam eden bölüm], bu isnadla sabit midir? diye sorulursa derim ki; 'metin başka isnadlarla meşhur olmuştur'" açıklamasında bulunmaktadır.³⁰ Kirmânî'nin yaklaşımı bütün olarak 'rivayetin' isnadına yöneliktir ve bu hususta zaten tenkit gerçekleşmemektedir. Bununla beraber Kirmânî aynı satırlarda sözün Hz. Peygamber veya diğer sahabîler tarafından Hz. Âişe'ye bildirilmiş olabileceğini belirtmektedir.³¹ Dolayısıyla Kirmânî'nin değerlendirmesi Hz. Âişe'ye isnad edilen metne yöneliktir veya Zührî'nin mürselini Hz. Âişe'nin naklettiğini ihsas ettiğinden bu yaklaşımda bulunmuştur. "Bize ulaştığına göre" sözleriyle başlayıp rivayetin sonuna kadar devam eden bölüm Hz. Âişe'ye ait olsaydı sened ve metin açısından tenkit söz konusu olmayacaktır.³² Çünkü Hz. Âişe sahabedendir, hatta sahabenin de ileri gelenlerindedir. Dolayısıyla bu bilgiye Resulullah'tan ulaşması ihtimal dahilindedir.³³ Ancak ifadelerin Zührî tarafından nakledilmesi, yani sahabîye değil tâbiüne ait olması, Zührî'nin mürsellerinin değersiz/metrûk sayılması ve onun sığâru't-tâbiünden³⁴ olması metnin bu bölümünü tartışmaya açık hale getirmekte, tenkid edilmesine sebep olmaktadır. Söz konusu ibarede yer alan bilgiler ise mahiyet itibarıyla Resulullah'a ulaşmayı, ondan (sav) duyulmasını gerektirmektedir; zira intiharı düşünmek gibi psikolojik çıkarımlar ancak onun (sav) kendi ifadeleriyle müsellemlen olabilecektir.

1.2. Şa'bî Rivayetinin Sıhhati

Nehhâs (338/950), Süheyli (581/1185), Kurtubî (671/1273), İbn Kesîr (774/1373), Zeynüddîn el-İrâkî (806/1404), İbn Hacer (852/1449), Aynî (855/1449), Kastallânî (923/1517) ve

³⁰ Şemsüddin el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, nşr. Uceyyân el-Avfî (Beirut), 24/97.

³¹ Şemsüddin el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, 24/97.

³² Bu ifadelerin Hz. Âişe'ye ait olmadıkları kesin bir dille ifade edilmektedir. Bk. Ebû Şâme, *Şerhu'l-Hadîsi'l-Muktefi fi Meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, 177.

³³ Ulemâ 'sahabenin tamamı âdildir' gerekçesiyle sahabe mürselini hüccet kabul etmektedir. Bk. Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim*, 2/197; 15/199.; Kâsumî, *Kavâidü't-Tahdîs*, 148.; Zafer Ahmed Tehânevî, *Yeni Usûl-i Hadîs*, 133. Geniş bilgi için bk. Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 96-108.; İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *Reddü Şübühâtin Havle İsmeti'n-Nebiyi*, 218-229. Tâbiün mürselleri hususunda ise ihtilaf vardır. Burada kibâru't-tâbiünden nakledilen mürsel rivayetlerin kabulü yönünde birtakım şartların konulduğu, sığâru't-tâbiünün mürsel rivayetlerin ise hüccet olamayacağına genel kabul olduğu görülmektedir. Geniş bilgi için bk. Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 116-125.; Yusuf Ziya Keskin, "İmam Şafî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri", *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (Kent Işıkları Yayınları, 2012), 188-196.

³⁴ Geniş bilgi için bk. Halit Özkan, "İbn Şihâb ez-Zührî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/544-549.

birçok kişi Şa'bî rivayetinin sahih olduğunu ve(ya) sahih senedle nakledildiğini söylemektedir.³⁵ Rivayetin sahih olduğunu belirtenlerden Nehhâs, Vâkıdî'nin Şa'bî rivayetini tenkid ettiğine atıfta bulunduktan sonra Ebû Cafer el-Kârî'nin (130/747-48) rivayeti beğendiğini söylemektedir. Öyle ki Ebû Cafer'e göre sahabe Mekke ve Medine'de ne kadar süre vahiy alındığı konusunda ihtilaf etmiştir. Resulullah'ın Mekke'de on yıl kaldığı görüşü sahabenin çoğunluğuna ve Resulullah'ın fetrette üç yıl boyunca İsrâfil ile görüştüğünü söyleyen Şa'bî'ye aittir [ki isabetli olan da budur]. Ebû Cafer'in açıklamalarına yer verdikten sonra rivayeti mana olarak nakledip aynı zamanda şerh eden Nehhâs'ın, Vâkıdî'ye isnad edilen tenkide karşı kanaatini izhar ettiği anlaşılmaktadır. Bu bölümde Hz. Peygamber'in İsrâfil'in varlığını hissettiğini fakat kendisini görmediğini söylemekte, ayrıca İsrâfil'in ona *el-kelime* ve *eş-şey'* öğrettiğini, onun (sav) lisanıyla Kur'ân vahyi indirmediğini ifade etmektedir. Nübüvvetinin üzerinden üç yıl geçtikten sonra ise Cibrîl'in ilgilenmeye başladığını ve onun (sav) diliyle Kur'ân vahyi getirdiğini kaydetmektedir.³⁶ Vâkıdî'nin rivayeti tenkit ettiğini söyleyen Kaffâl (365/976) ise ona isnadla şu bilgiye yer vermektedir: "Şa'bî rivayeti Âsım b. Ömer b. Katâde'ye (120/738) ve Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm'a (130/747-48) sorulduğunda 'Resulullah'a Cebrâil'den başkasının eşlik ettiğine dair bir bilgiyi ne duyduklarını ne de bildiklerini söylemişlerdir'.³⁷ Şa'bî rivayetine dair Vâkıdî'ye isnad edilen bu tenkidi İbnü'l-Cevzî (597/1201) ve Makrîzî (845/1442) de nakletmektedir.³⁸ Söz konusu kaynaklardan ve ibarelerden ulaşılabildiği kadarıyla Vâkıdî'nin, Âsım b. Ömer ve Abdullah b. Ebû Bekir'in sözlerinden mülhem ileri sürdüğü tenkid 'Resulullah ile Cebrâil'den başka bir melek ilgilenmemiştir' şeklindedir.

Şu kadar var ki Vâkıdî'nin bilgiyi sorduğu kişiler tâbînin yaşça küçüklerindendirler ve Vâkıdî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere onlar, söz konusu bilgiye sahip olmadıklarını vurgulamaktadırlar; rivayetin kabul edilmemesi veya karşı çıkılması durumu görülmemektedir. Nitekim İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkî "Vakîdî bu rivayeti tenkit/inkâr etmemiştir. Sadece sorduğu kişilerin, Iraklı birisinin [rivayeti nakletmeden] böyle bir şeyin

³⁵ Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf*, 2/257.; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/177.; İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa Abdulvâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976), 1/388.; Zeynüddîn el-İrâkî, *Tarhu't-Tesrib fi Şerhi't-Takrib*, (et-Tab'tü'l-Mısıriyyetü'l-Kadîme), 4/182.; İbn Hacer, *et-Tehzîbü't-Tehzîb* (Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, 1908) 5/67.; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40.; Katallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 1/59-60.

³⁶ Nehhâs, *'Umdetü'l-Küttâb*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Dâru İbn Hazm, 2004), 166.

³⁷ Kaffâl, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, nşr. Ömer b. Ahmed. (Riyad: Dâru't-Tevhîd, 2015), 110-112.

³⁸ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ta'rîfi Fedâ'ili'l-Mustafâ*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife), 1/117; *el-Muntazam*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 2/353.; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, nşr. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/94.

olup olmadığını sorması üzerine o Iraklıyı tenkit ettiklerini nakletmiştir.” demektedir.³⁹ Çünkü soru da, soran da bilinmemektedir. Üstelik bu Iraklı, sorusunu rivayetin metnini ve senedini aktarmadan sormuştur. İbn Nâsirüddîn ed-Dîmaşkî, Resulullah’ın vahyin nüzûlü esnasındaki ahvâlini araştırdığı bölümde konuya tekrar dönmektedir. Burada Şa’bî rivayetinin esas aldığı metnini kaydettikten sonra İbn Sa’d, Ahmed b. Hanbel, Ya’kûbî, İbn Ebû Hayseme ve Vâkıdî’nin naklettikleri metinleri de senedleriyle beraber zikretmektedir.⁴⁰ Yalnız rivayetin şerhine veya konuyla ilgili yorumlara yer vermediği, sadece Vâkıdî’ye isnad edilen tenkidi tekrar izah ettiği belirtilmelidir. Bu sebeple müellifin hem Vâkıdî’yle aynı düşüncede olmadığını göstermek hem de Şa’bî rivayetinin anlaşılmasını sağlamak için birçok defa ve farklı deliller ışığında temas ettiği söylenebilir.

İbn Hacer (852/1449) de rivayetin İbn Ebû Hayseme (279/892-93) tarafından tahrîc edildiğini ve mürsel olduğunu belirtmektedir. Açıklamalarının devamında Vâkıdî’nin (207-823), mürsel olduğu için rivayeti kabul etmediğini ancak kendisinin onunla aynı düşüncede olmadığını ortaya koymaktadır.⁴¹ Nitekim *et-Tehzîb* adlı eserinde “Şa’bî, sahih hadislerden başka hiçbir rivayeti irsâl etmezdi.” diyerek⁴² Şa’bî’den gelen rivayetlerin sahih ve muteber olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca İbn Hacer, Ebû Davud’un; “Şa’bî’nin mürselini, Neha’î’nin mürselinden daha çok severim” dediğini nakletmektedir.⁴³ Bu değerlendirmesi de söz konusu kabule matuftur. Ahmed b. Abdullah el-İclî’nin (261/875) “Şa’bî’nin mürseli sahihtir. Çünkü o sahih olmayan hadisi irsal etmezdi.” şeklinde değerlendirmede bulunması ve muhaddisler tarafından bu değerlendirmeye dair herhangi bir itirazın vâki olmaması Şa’bî’nin mürsellerinin sıhhatini -özelde ise İsrâfil ile ilgili naklettiği bilginin sıhhatini göstermektedir.⁴⁴ Diğer yandan İbn Hacer’in şerhinin birçok bölümünde, çeşitli konular bağlamında, Şa’bî’den nakledilen İsrâfil’in vahiy getirmesi konulu rivayete yer verdiği, rivayeti şerh ederek birtakım hükümlere ulaştığı vurgulanmalıdır.⁴⁵

Aynî ise İbn Hacer’in yaklaşımına yatay açılımda⁴⁶ bulunarak vahyin aksâmını ve suverini⁴⁷ tayin etmektedir. Vahyin aksâmı kategorisinde İsrâfil’den gelen vahyi de zikreden

³⁹ İbn Nâsirüddîn ed-Dîmaşkî, *Câmi’u’l-Âsâr*, nşr. Ebû Yakub Neşet Kemâl (Dâru’l-Felâh, 2010), 4/64.

⁴⁰ İbn Nâsirüddîn ed-Dîmaşkî, *Câmi’u’l-Âsâr*, 4/82-84.

⁴¹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1/27.

⁴² İbn Hacer, *et-Tehzîbü’t-Tehzîb*, 5/67.

⁴³ İbn Hacer, *et-Tehzîbü’t-Tehzîb*, 5/67.

⁴⁴ Zehebî, *Tezkiratü’l-Hüffâz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye), 1/79.

⁴⁵ *Fethu’l-Bârî*’de Şa’bî rivayetlerinin geçtiği yerlerden bazıları için bk. 1/27; IX/4; 12/357-360.

⁴⁶ Yatay açılım; bir konunun, önceki şerh(ler)de yer verilen yorum ve delillerine atıfta bulunulduktan sonra yeni delillerle ve farklı bakış açıları ile desteklenerek ileriye taşınması faaliyetidir. Dikey açılım ise; bir konunun, önceki şerh(ler)de yer alan yorum ve delilleri tenkit edildikten sonra aksi delillerle ileriye taşınması

Aynî, “Şa‘bî’den sahih bir senetle gelen” ifadelerine yer vererek rivayetin senedinin sıhhatine işaret etmektedir.⁴⁸ Ayrıca Aynî de İbn Hacer’le benzer değerlendirmede bulunarak Vâkıdî’yi tenkit etmektedir. Burada Aynî’nin konu bağlamında istiḥadda bulunması dikkat çekicidir. Öyle ki Ebû Sa‘d el-Bağdâdî’nin (540/1145)⁴⁹ “Şeriatte, Cebrâil’in Resulullah’a indirdiklerinden çok daha fazlası bulunmaktadır” ifadelerini delil getiren Aynî’nin⁵⁰, İsrâfil’in ilgilenmesini, vahiy meleği Cebrâil’in ilgilenmesinden farklı, ancak muhtemel kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Buhârî şârihlerinden Kastallânî’nin “sahih kaynaklarda sabit olduğuna göre Hz. Peygamber’in sorumluluğunu üç yıl boyunca İsrâfil almıştır ve onu gözetmiştir.”⁵¹ ifadeleri keza onun da rivayeti sahih kabul ettiğini ve rivayet mucebince hükümde/istinbatta? bulunduğunu göstermektedir. Kastallânî’nin ifade ettiği bu bilgiye göre Şa‘bî rivayeti sahihtir, sahih kaynaklarda geçmektedir, ayrıca İsrâfil üç yıl boyunca ona (sav) eşlik etmiştir; dolayısıyla Resulullah ile Cebrâil’den başka melek de görüşmüştür. Bu ifadeler rivayetin sıhhatinin ortaya konulmasından öte, rivayet muvacehesinde şerhte bulunduğunu göstermektedir. Bir başka eserinde de “Resulullah’a ‘el-kelimete mine’l-vahyi ve’ş-şey’” getirmiştir, daha sonra sorumluluğunu Cebrâil almış ve ona (sav) Kur’ân vahiy indirmiştir.” diyerek aynı doğrultuda şerh faaliyetinde bulunmaktadır.⁵²

Şa‘bî’ye isnad edilen rivayeti Taberî,⁵³ Mâverdî (450/1058),⁵⁴ Beyhakî (458/1066),⁵⁵ Süheylî (581/1185),⁵⁶ Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (597/1201),⁵⁷ Kurtubî (671/1273),⁵⁸ İbn Manzûr,⁵⁹

faaliyettir. ‘Yatay Açılım’ ve ‘Dikey Açılım’ kavramlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Murat Bahar, *Kitâbu Bed’i’l-Vahy Örneğinde Sahîh-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 10, 100.

⁴⁷ Vahyin aksâmı ve suveri ifadeleri Aynî’ye aittir. Ona göre Allah Teâlâ’nın peygamberlerine vahyetme türleri vahyin aksâmını, Hz. Peygamber’e (sav) gelen vahiy çeşitleri ise vahyin suverini ifade etmektedir. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1/40.; Ayrıca geniş değerlendirme ve kavramlaştırma için bk. Murat Bahar, *Kitâbu Bed’i’l-Vahy Örneğinde Sahîh-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi*, 175-177.

⁴⁸ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1/40.

⁴⁹ İbnü’l-Mülakkin’ın ve Aynî’nin ‘Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî’ dedikleri kişinin Ebû Sa‘d el-Bağdâdî isimli muhaddis olduğu tespit edilmiştir. Muhaddisle ilgili bilgi için bk. Kemal Sandıkçı, “Ebû Sa‘d el-Bağdâdî”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/218.

⁵⁰ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 1/40-44.

⁵¹ Kastallânî, *İrşâdu’s-Sâri*, 1/59-60.

⁵² Kastallânî, *el-Mevâhibu’l-Lediünniyye*, 1/128, 130.

⁵³ Taberî, *et-Târîh*, 1/573, 574; 2/5, 386, 387, 392.

⁵⁴ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, nşr. Muhammed Mesud-Âdil Abdulmevcûd (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 14/23.; *A’lâmü’n-Nübüvve* (Beirut: Mektebetü’l-Hilâl, 1988), 237.

⁵⁵ Beyhakî, *Delâilü’n-Nübüvve*, nşr. Abdulmu’tî Kal’acı (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988), 2/132.

⁵⁶ Süheylî, *er-Ravdu’l-Ünüf*, 2/257, 282, 393, 434.

⁵⁷ Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ta’rîfi Fedâ’ili’l-Mustafâ*, 1/117.; *el-Muntazam*, 2/353.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/177.

İbn Seyyidünnâs,⁶⁰ Zehebî,⁶¹ İbn Kesîr,⁶² İbnü'l-Mülakkın (804/1402),⁶³ Zeynüddîn el-İrâkî (806/1404),⁶⁴ İbn Hacer el-Askalânî (852/1449),⁶⁵ Aynî (855/1449),⁶⁶ es-Süyûtî,⁶⁷ Kastallânî (923/1517),⁶⁸ ez-Zürkânî,⁶⁹ İbn 'Acîbe (1224/1809),⁷⁰ el-Âlûsî (1270/1854)⁷¹ gibi isimler kısmî lafız farklarıyla da olsa nakletmektedir.⁷² Bu kaynakların rivayete binaen istinbatta buldukları ve çeşitli bağlamlarda istihdam ettikleri dikkate alındığında metnin hem senedine hem de muhtevasına sıhhat atfettikleri anlaşılakta, rivayetin senedinin ve metnin otantikliği tahkim olmaktadır.

Netice itibariyle muhaddislerin bu açıklamalarıyla beraber Şa'bî'nin naklettiği mürsel rivayet -Zührî mürselinin aksine- hem sıhhatinin kuvvetli olması hem de kendisinin kibâru't-tâbiünden olması hasebiyle ulemanın çoğunluğu tarafından makbul addedilmektedir. Nitekim İmam Şâfiî'nin sığâru't-tâbiünün mürsel rivayetini tenkit edip buna karşın kibâru't-tâbiünden olan Sa'id b. Müseyyeb'in (93/711) mürselleri için 'hasendir' demesinde; Sa'id b. Müseyyeb'in sahabe evladı olmasının yanı sıra yaş faktörünün de etken olduğu anlaşılmaktadır.⁷³ İbn Hacer ve Aynî ile Vâkıdî arasındaki mürsel rivayeti kabul edip etmeme tartışmasında da yaş faktörünün önemi görülmektedir.⁷⁴ Zührî'nin naklettiği ifadelerin 'ravi idrâcî' kabul edilmesi durumunda ise; idracların ravisi tarafından bilinebilecek mahiyette olmaları gerekmektedir.⁷⁵ Resulullah'ın (sav), dağlara çıkıp dolaştığı bilinen bir durumsa da intihar düşüncesi ancak bizzat onun (sav) ifadeleriyle sabit olabilecek mahiyettedir. Kendisinden bu veya benzer içerikte herhangi bir bilginin nakledildiği

⁵⁹ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, nşr. Rûhiyye en-Nehâs v.dğr. (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 2/389.; *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 13/336.

⁶⁰ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-Eser*, nşr. İbrahim Muhammed Ramadan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/108, 116.

⁶¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, nşr. Ma'rûf (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî: 2003), 1/67, 120, 535.; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/97, 195.

⁶² İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/388; 2/291; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsîn et-Türkî (Dâru Hecer, 1997), 4/10, 515.

⁶³ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh li Şerhi Câmi'i's-Sahîh*, (Dımaşk: 2008), 2/223, 298; 20/137, 475; 21/640; 24/11.

⁶⁴ Zeynüddîn el-İrâkî, *Tarhu't-Tesrib fi Şerhi't-Takrib*, 4/182.

⁶⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/27; 9/4; *Metâlibu'l-Âliye* (2000), 17/241.

⁶⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40, 44-45; 16/106.

⁶⁷ Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 4/348; *et-Tahbîr*, 1/19, 61; *el-İtkân*, 1/161, 162; *et-Tevşîh*, 7/3164; *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 2/203; *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/157.

⁶⁸ Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 6/474; *Mevâhibu'l-Ledünniyye*, 1/128, 130.

⁶⁹ Zürkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/431, 441, 442; 7/256

⁷⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'ân'i'l-Mecîd*, nşr. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Kahire: 1998), 3/108.

⁷¹ Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, nşr. Ali Abdalbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 10/122.

⁷² Burada yer verilen isimlerin yanı sıra daha birçok kişinin naklettiği belirtilmelidir; çalışmanın ilerleyen sayfalarında söz konusu isimler ve kaynaklar tespit edilmektedir.

⁷³ Tâbiünün mürsel rivayetinin hüccet kabul edilmesinde, yaş faktörüne göre yapılan değerlendirmeler için bk. Yusuf Ziya Keskin, *İmam Şâfiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri*, 186-199.

⁷⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/27.; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40-44.

⁷⁵ Geniş bilgi için bk. İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *Reddü Şübühâtin Havle İsmeti'n-Nebiyi*, 218-229.

bilinmemektedir. Ravinin, Resulullah'ın üzüntüsünü vurgulamak ve tasvir etmek istemesi; Resulullah'ın dağ başlarında görülmesi hadisesini 'intihara kalkışması' şeklinde anlamasına/aktarmasına sebep olmuş görünmektedir. Hâlbuki Resulullah'ın dağ başlarında görülmesi, onun (sav) sadece intihara meylettği için oraya çıktığı anlamına gelmemektedir. Aksine 'melekle [İsrâfil] görüşme halinde olduğu' ihtimalini kuvvetlendirmektedir; çünkü ilk vahiy yalnızken ve Hira'dayken gelmişti, daha sonra başka bir melekle aynı ikili görüşmelerin sürmesi mümkündür. Rivayette "bize ulaştığına göre" kaydının yer alması, şahit olunan bir hadisenin değil 'birileri tarafından anlatılan' bir hadisenin nakledildiğine delildir; dolayısıyla bu ifade verilen bilginin mahiyetine ve kaynağına dair ibhâm içerdiğinden, hadiseyle ilgili yorumları en iyi ihtimalle 'zayıf/şüpheli' seviyesine çekmektedir. Bununla beraber Zührî'nin mürselleri ve bu mürseldeki sened zaafı dikkate alındığında rivayetin kabulden aheste olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla Şa'bî rivayetiyle aralarındaki ihtilaf Şa'bî lehine tavzih olmaktadır. Tavzihte yukarıdaki bilgiler delil olduğu gibi Şa'bî'nin rivayetinin Zührî'nin metninden daha muteber şartlarla gelmiş olması da belirleyicidir; çünkü aralarında ihtilaf bulunan iki rivayetten en kuvvetli olana itibar edilmektedir.

2. Şa'bî Rivayetinin Metinleri ve Muhtevası

Kaynaklara göre fetret sürecinde Resulullah ile ilâhî iletişimin kurulmasında Cebrâil'den başka bir melek daha elçilik yapmıştır. Konuya temas eden ulemânın neredeyse tamamı bu meleğin İsrâfil olduğunu söylemektedir. Bu husustaki delilleri ise Şa'bî'den nakledilen rivayettir. Rivayetin yukarıda nakledilen metnin yanı sıra nispeten kelime ve cümle farklılıklarının görüldüğü başka metinlerine de ulaşılabilmektedir. Muhtelif metinlerde görülen en önemli ihtilaf ise İsrâfil'in yerine Mikâil'in görevlendirildiği bilgisine yer verilmesidir. Ancak bu ihtilafın tek bir metne dayandığı, bu metin dışında Mikâil'in elçiliğine dair bilginin bulunmadığı ve bütünlük çerçevesinde bakıldığında İsrâfil'in isminin geçtiği metinlerin sıhhatinin tespit edilerek meşhur oldukları belirtilmelidir. İsrâfil ve Mikâil'in isimlerinin geçtiği rivayetlerin ve ulaşılabilen metinlerinin, fetret döneminde yaşanan görüşmeleri ve indirilen bilgileri anlamaya katkısı yadsınmadığından her iki bilginin tespiti de önem arz etmektedir.

2.1. İsrâfil'in Elçiliği

İsrâfil'in vahiy getirdiğini ifade eden rivayet ilk olarak er-Rebî' b. Habîb'in (180/796 [?]) *el-Câmi'u's-Sahîh* [*el-Müsned*] isimli eserinde isnadsız bir şekilde şu metinle yer almaktadır:

بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن أربعين سنة وقرن معه إسرائيل ثلاث سنين ولم يكن ينزل عليه شيء ثم عزل عنه إسرائيل وقرن معه جبريل عليه السلام فنزل عليه القرآن عشر سنين بمكة وعشر سنين بالمدينة فمات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة.

Resulullah kırk yaşındayken peygamber olarak gönderildi. Üç yıl boyunca ona (sav) İsrâfil eşlik etti [*kurine me'ahu*] ama [Kur'ân vahyi anlamında] herhangi bir şey indirmedii. Sonrasında İsrâfil görevden alındı [*'uzile 'anhu*] ve Cibril ona eşlik etti [*kurine me'ahu*]. Cibril ise Kur'ân'ı, on yıl Mekke'de on yıl da Medine'de [olmak üzere yirmi yılda] indirdi. Zira Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem vefat ettiğinde altmış üç yaşındaydı.⁷⁶

İsrâfil'in vahiy getirdiğine dair rivayeti nakledenlerden İbn Sa'd (230/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* adlı eserinde Şa'bî'ye ulaşan üç farklı senede yer verdikten sonra aşağıdaki metni kaydetmektedir:

'Âmir [Şa'bî] → Dâvud b. Ebî Hind → Vüheyb b. Hâlid → Mu'allâ b. Esed el-'Ammî → İbn Sa'd.

'Âmir [Şa'bî] → Dâvud b. Ebî Hind → Hâlid b. Abdullah → Halef b. Velîd el-Ezdî → İbn Sa'd.

'Âmir [Şa'bî] → Dâvud b. Ebî Hind → Nasr b. Bâb el-Horasânî [Nasr b. Seyyâr] → İbn Sa'd.

أخبرنا المعلى بن أسد العمي، أخبرنا وهيب بن خالد، عن داود بن أبي هند، عن عامر أخبرنا خلف بن الوليد الأزدي، أخبرنا خالد بن عبد الله، عن داود بن أبي هند، عن عامر أخبرنا نصر بن باب الخراساني، عن داود بن أبي هند، عن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين سنة، وكان معه إسرائيل ثلاث سنين، ثم عزل عنه إسرائيل، وأقرن به جبريل عشر سنين بمكة، وعشر سنين مهاجرة بالمدينة، فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة.

...Resulullah'a nübüvvet, kırk yaşındayken indirildi. İsrâfil üç yıl boyunca onunla (sav) beraber bulundu. Sonra İsrâfil görevden alındı [*'uzile 'anhu*] ve Cibril on yıl Mekke'de on yıl da hicret ettiği Medine'de ona eşlik etti [*ekrane bihi*]. Resulullah altmış üç yaşına geldiğinde de ruhu kabzedildi.⁷⁷

Söz konusu metinlerin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in (241/855), İsrâfil'in vahiy getirdiğini beyan eden rivayeti *el-İlel* adlı eserinde aşağıdaki sened ve metinle naklettiği görülmektedir:

'Âmir [Şa'bî] → İsmâil b. Ebû Hâlid → Yahyâ b. Sa'îd → Ahmed b. Hanbel → Abdullah⁷⁸ b. Ahmed b. Hanbel.

⁷⁶ er-Rebî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-Sahîh* (*el-Müsned*), 44-45.

⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/161.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl* adlı eseri oğlu Abdulah tarafından nakledilmektedir. Bu sebeple isnadda 'babam' diyen kişinin Ahmed b. Hanbel'in oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, 1/1.

حدثني أبي قال حدثنا يحيى بن سعيد عن إسماعيل قال قلت لعامر أنزل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو بن أربعين سنة ثم نزل عليه عشرين عشر بمكة وعشر بالمدينة فما شأن ثلاث قال أخبرت أن إسرائيل ترايا له ثلاث سنين.

'Âmir eṣ-Şa'bî'ye; 'Hz. Peygamber'e kırk yaşına geldiğinde on yılı Mekke'de, on yılı da Medine'de olmak üzere yirmi yıl boyunca [Kur'ân] vahiy indirildi. Peki [geri kalan] üç yılının durumu nedir [o üç yılda ne oldu]?' diye sorduğumda bana şu cevabı verdi: Bana bildirildi ki; 'üç yıl boyunca da İsrâfil onunla (sav) görüşmüştür [terâyâ lehu].'⁷⁹

Mâverdî'nin (450/1058) *el-Hâvî'l-Kebîr* ve *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eserlerinde naklettiği

metin şöyledir:

ان الله تعالى قرن اسرافيل بنبوة رسوله - صلى الله عليه وسلم - ثلاثة سنين يسمع حسه ولا يرى شخصه، ويعلمه الشيء بعد الشيء، ولا ينزل عليه القرآن فلما مضت ثلاثة سنين، قرن لنبوته جبريل عليه السلام فنزل عليه القرآن.

Allah Teâlâ, Resulullah'ın nübüvvetine üç yıl boyunca eşlik etmesi için İsrâfil'i görevlendirdi. Resulullah onu görmüyor ancak varlığını hissediyordu. İsrâfil, ona (sav) birşeyler [eş-şey' ba'de şey'] öğretiyordu ancak Kur'ân [vahiy] indirmiyordu. Üç yıl geçtikten sonra Resulullah ile ilgilenmek üzere Cibrîl görevlendirildi ve ona (sav) Kur'ân [vahiy] indirdi.⁸⁰

Rivayetin bir başka tam metni İbn Abdülber'in (463/1071) *et-Temhîd* adlı eserinde

geçmektedir. Burada metni isnadsız kaydettiği için kim tarafından ve hangi kanaldan nakledildiği bilinmemektedir. Ancak *el-İstî'âb* adlı eserinde rivayetin Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilen metnini isnadıyla beraber kaydettiği belirtilmelidir.⁸¹ Müellifin *et-Temhîd* adlı eserinde isnadsız naklettiği metin şöyledir:

وكان الشعبي يقول بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبي صلى الله عليه وسلم الاربعين ثم وكل به اسرافيل ثلاث سنين قرن بنبوته فكان يعلمه الكلمة والشيء ولم ينزل عليه القرآن على لسانه فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل فنزل القرآن على لسانه عشرين سنة.

Şa'bî şöyle derdi: Resulullah kırk yaşındayken peygamber olarak gönderildi. Üç yıl boyunca onunla (sav) ilgilenmek üzere İsrâfil görevlendirildi [vükkile bihi] ve o da nübüvvetine eşlik etti [kurine binübüvvetihi]. İsrâfil ona (sav) 'el-kelime ve eş-şey'' öğretti, ancak ona kendi lisanıyla Kur'ân indirmede. Üç yıl tamamlandıktan sonra nübüvvetine Cibrîl eşlik etti [kurine bi nübüvvetihi] ve yirmi yıl boyunca ona kendi lisanıyla Kur'ân indirdi.⁸²

Süheylî'nin (581/1185) *er-Ravdü'l-Ünüf* adlı eserinde naklettiği, İsrâfil'in elçiliğini ve

vahiy getirdiğini ifade eden metin şöyledir:

عن عامر الشعبي ان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكل به اسرافيل فكان يتراى له ثلاث سنين ويأتيه بالكلمة من الوحي والشيء ثم وكل به جبريل فجاءه بالقران والوحي.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-Îlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, 2/63, 337.

⁸⁰ Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, XIV/23.; *A'lâmü'n-Nübüvve*, 237.

⁸¹ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, nşr. Ahmed el-Alevî-Abdulkebir el-Bekrî (Mağrib: Vüzâretu Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967), 1/140.

⁸² İbn Abdülber, *et-Temhîd*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Abdulmevcûd (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/14. Ayrıca manen rivayet için bk. İbn Abdülber *el-İstî'âb*, 1/140.

'Âmir eş-Şa'bî'den nakledildiğine göre Resulullah ile ilgilenmek üzere İsrâfil görevlendirilmiştir [*vükkile bihi*]. İsrâfil onu (sav) üç yıl boyunca gözetmiş [*yeterâe lehû*] ve ona (sav) 'el-kelimete mine'l-vahyi ve's-şey'" getirmiştir. Daha sonra Resulullah ile ilgilenmek üzere Cebrâil görevlendirilmiş [*vükkile bihî*] ve ona (sav) Kur'ân ve vahiy getirmiştir.⁸³

İbn Hacer ve Aynî'nin lafzen, Süyûtî ve Kastallânî'nin ise manen Ahmed b. Hanbel'in *et-Târîh*'inden⁸⁴ (*el-İlel*) naklettikleri metin şöyledir:

داود بن أبي هند عن الشعبي: أنزلت عليه النبوة وهو بن أربعين سنة فقرن بنبوته إسرائيل ثلاث سنين فكان يعلمه الكلمة والشيء ولم ينزل عليه القرآن على لسانه فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل فنزل عليه القرآن على لسانه عشرين سنة.

Dâvûd b. Ebî Hind'in Şa'bî'den rivayet ettiğine göre o şöyle demiştir: Ona (sav) peygamberlik indirildiğinde kırk yaşındaydı ve nübüvvetine üç yıl boyunca İsrâfil eşlik etti [*kurine bi nübüvvetihi*]. Bu sırada ona (sav) 'el-kelimete ve's-şey'" öğretti [*yu'allimuhu*], ancak onun (sav) lisanıyla Kur'ân [*vahyi*] indirmede. Üç yıl geçtikten sonra ise nübüvvetine Cebrâil eşlik etti [*kurine bi nübüvvetihi*] ve yirmi yıl boyunca ona kendi lisanıyla Kur'ân indirdi.⁸⁵

Görüldüğü üzere İsrâfil'in Resulullah ile birlikteliği kaynakların bazılarında "İsrâfil ona (sav) eşlik etti" ifadeleriyle, bazılarında "Resulullah ile ilgilenmek üzere İsrâfil görevlendirildi ... ve üç yıl boyunca onunla (sav) görüştü" ifadeleriyle, bazılarında ise "nübüvvetine üç yıl boyunca İsrâfil eşlik etti" ifadeleriyle kaydedilmektedir. Diğer yandan kaynakların bazıları İsrâfil'in getirdiği vahiyi; "ona (sav) 'el-kelimete ve's-şey'" öğretti" ifadeleriyle, bazıları ise "ona (sav) 'el-kelimete mine'l-vahyi ve's-şey'" getirdi" ifadeleriyle nakletmektedir.⁸⁶ Buna göre Şa'bî rivayetinin tam metinlerinde lafız ve kısmî ibare farklılıkları bulunsa da kaynaklar; I) İsrâfil'in (as), fetret döneminde Hz. Peygamber'in yanında olduğu ve onunla (sav) ilgilendiği, II) İsrâfil'in Resulullah ile birlikteliğinin üç yıl boyunca devam ettiği, yani fetret döneminin üç yıl sürdüğü ve III) bu süreçte *el-kelimete* ve *eş-şey'* getirdiği/öğrettiği hususlarında ittifak halindedirler. Ayrıca bazı kaynakların lafzen, bazılarının ise manen *mine'l-vahyi* ibaresini zikretmeleri,⁸⁷ *el-kelimete ve's-şey'*in bir tür vahiy olarak anlaşıldığını/yorumlandığını göstermektedir. Bu durumda metnin anlamına işaret eden

⁸³ Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf*, 2/257.

⁸⁴ Şârihler Ahmed b. Hanbel'e attettikleri eseri *et-Târîh* şeklinde adlandırdıkları için burada da aynı isme yer verilmiştir. Ancak *el-İlel* olarak bilinen hadis râvilerine dair tenkit ve görüşlerinin derlendiği eserinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple eserin geçtiği yerlerde *el-İlel* ismi de beraber kaydedilmektedir.

⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/27; 9/4; *Metâlibu'l-Âliye*, 17/241.; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40, 44. Ayrıca bu rivayete Süyûtî ve Kastallânî'nin de manen yer verdikleri tespit edilmiştir. Kendilerinin söz konusu ifadeleri için bk. Süyûtî, *et-Teşîh*, 1/143.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 1/67; 6/474; *Mevâhibu'l-Ledünniyye*, 1/128, 130.

⁸⁶ Rivayetin erken dönemlerde "yu'allimuhu *el-kelimete ve's-şey'*" ona (sav) 'el-kelimete ve's-şey'" öğretti" şeklinde nakledilen metni yukarıda kaydedilmişti. Nispeten daha geç dönemlerde nakledilen "ye'tîhi bi'l-kelime mine'l-vahyi ve's-şey' / ona (sav) 'el-kelimete mine'l-vahyi ve's-şey'" getirdi" metni için bk. Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf*, 2/257.; İbnü'l-Mülâkkin, *et-Taavûh*, 2/223.; Zeynüddîn el-İrâkî, *Tarhu't-Tesrîb*, 4/182.; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, 3/25.; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 1/59; *el-Mevâhibu'l-Ledünniyye*, 1/128, 130.

⁸⁷ Örneğin bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 14/7.; Ebû Şâme, *Şerhu'l-Hadîsi'l-Muktefî fi Meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, 77.; İbn Seyyidünnâs, *Uyânu'l-Eser*, 1/116.; Süyûtî, *et-Teşîh*, 7/337..

mine'l-vahyi idrâcının da -lafzen veya manen- ittifakla kabul edildiği; dolayısıyla kaynakların IV) İsrâfil'in getirdiği *el-kelimete ve's-şey'in* vahiy olduğu noktasında da örtüşükleri anlaşılmaktadır.

2.2. Mikâil'in Elçiliği

Şa'bî'den nakledilip İsrâfil'in elçilik yaptığını bildiren rivayetin bir metninde İsrâfil yerine Mikâil geçmektedir. Mikâil'in elçilik yaptığını ifade eden metni ilk olarak Abdürrezzâk es-San'ânî (211/826-27) nakletmektedir. Rivayetin bu metni ve isnadı aşağıdaki gibidir:

‘Âmir [Şa'bî] → Dâvud b. Ebî Hind → İsmâil b. Ebû Hâlid → Abdurrezzâk es-San'ânî.
عن اسماعيل بن عبد الله، عن داود بن ابي هند، عن الشعبي، قال: وكل ميكائيل برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن اربعين ثلاث سنين يعلم اسباب النبوة، فلما كان ابن ثلاث واربعين وكل به جبرييل، فنزل عليه بالقران بمكة عشر سنين، وبالمدينة عشر سنين، ثم توفي وهو ابن ثلاث وستين، [وتوفي ابو بكر وهو ابن ثلاث وستين] وتوفي عمر وهو ابن ثلاث وستين.

Şa'bî'den nakledildiğine göre Resulullah kırk yaşına geldiğinde üç yıl boyunca onunla (sav) ilgilenmesi için Mikâil görevlendirildi [vükkile]. Ona (sav) nübüvvetin hikmetlerini⁸⁸ öğretti. Resulullah kırk üç yaşına geldiğinde onunla (sav) ilgilenmek üzere Cebrâil görevlendirildi [vükkile]. Sonra da on yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de [olmak üzere yirmi yıl] Kur'ân vahyi indirdi. Vefat ettiğinde altmış üç yaşındaydı, (Ebu Bekir de vefat ettiğinde altmış üç yaşındaydı), Ömer de vefat ettiğinde altmış üç yaşındaydı.⁸⁹

Mikâil'in elçilik yapmasıyla ilgili erken dönemlerde nakledilen başka bir tam metne ulaşılamamaktadır. Nispeten geç dönemlere gelindiğinde İbnü'l-Mülakkın⁹⁰ ve İbn Hacer⁹¹ “İsrâfil yerine Mikâil de denilmektedir” şeklinde şerh düşerek, eş-Şâmî⁹² ve Zürcânî'nin⁹³ ise “Mikâil değil İsrâfil'dir.” diyerek atıfta buldukları belirtilmelidir. Mikâil'in isminin geçtiği metinlerin aksine İsrâfil'in isminin yer aldığı metinlerin hem sıhhati ortaya konulmuştur hem lafzen nakledilen birçok kaynağına ulaşılabilir hem de meşhur olmuşlardır. Dolayısıyla eş-Şâmî ve Zürcânî'nin değerlendirmesi de dikkate alındığında söz konusu meleğin İsrâfil olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Abdürrezzâk'tan nakledilen metnin rivayeti anlamaya katkıda bulunacağı açıktır. Zira bu metindeki *yu'allimu esbâbe'n-nübüvveti*

⁸⁸ Rivayette “*esbâb-ı nübüvvet*” şeklinde geçen ifadenin lügavî çevirisi “nübüvvetin sebepleri”dir. Ancak bu terkip Türkçe açısından anlamsız kalmaktadır. Rivayetin bütüncül olarak dikkate alınması sonucunda ilgili ibare ile “nübüvvetin hikmeti”, “nübüvvet bilgisi”, “nübüvvet makamının görevleri”, “nübüvvetin yol açacağı neticeler”in kastedildiği anlaşılmaktadır.

⁸⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/447.

⁹⁰ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdih*, 24/11.

⁹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/27; 9/4.

⁹² Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 2/272-273.

⁹³ Zürcânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniye*, 1/431.

(*nübüvvetin hikmetlerini öğretti*) ibaresi indirilen vahyin mahiyetine dair bilgi vermektedir. Bu itibarla rivayetin kaynak-metin dağılımının tablo üzerinde görülmesi nakil aşamalarındaki değişimleri ve idrâcları anlamayı kolaylaştıracak, rivayetin manasını tespitte katkıda bulunacaktır. İsrâfil ve göreviyle ilgili bilgilerin kaynak-metin dağılımı aşağıdaki gibidir:

Kaynaklar	Metinler
er-Rebi' b. Habîb, <i>el-Câmi'u's-Sahîh (el-Müsned)</i>	قرن معه إسرائيل لم يكن ينزل عليه شيء عزل عنه إسرائيل
Abdürrezzâk, <i>el-Musannef</i>	وكل ميكائيل [إسرائيل] برسول الله يعلم اسباب النبوة
İbn Sa'd, <i>et-Tabakâtü'l-Kübrâ</i>	وكان معه إسرائيل عزل عنه إسرائيل
Ahmed b. Hanbel, <i>Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl</i>	أن إسرائيل ترايا له
Mâverdî, <i>el-Hâvî'l-Kebîr ve A'lâmü'n-Nübüvve</i>	ان الله تعالى قرن اسرا فيل بنبوته رسوله يسمع حسه ولا يرى شخصه ويعلمه الشيء بعد الشيء، ولا ينزل عليه القران
Süheylî, <i>er-Ravdü'l-Ünüf</i>	وكل به اسرا فيل / فكان يتراءى له ويأتيه بالكلمة من الوحي والشيء
İbn Hacer, <i>Fethu'l-Bârî Aynî, 'Umdetü'l-Kârî</i>	فقرن بنبوته إسرائيل فكان يعلمه الكلمة والشيء ولم ينزل عليه القران على لسانه
İbn Abdülber, <i>et-Temhîd</i>	وكل به اسرا فيل / قرن بنبوته فكان يعلمه الكلمة والشيء ولم ينزل عليه القران على لسانه

Tablo 1: Şa'bî Rivayetinin Metinleri

3. Şa'bî Rivayetinin Senedleri

Rivayetin söz konusu metinlerinde kapsamlı bir şekilde görüldüğü üzere fetret döneminde Resulullah'a İsrâfil'in elçi olarak gönderildiği, nübüvvetine eşlik ettiği ve vahiy türünde *el-kehimete ve's-şey'* getirdiği bilgisi kibâru't-tâbiünden olan 'Âmir eş-Şa'bî'den nakledilmektedir. er-Rebî' b. Habîb, isnad zikretmeden rivayeti nakletse de rivayetin senedlerine bütünlük çerçevesinde bakıldığında Şa'bî'den alındığı, hatta bir başka raviden sonra er-Rebî' b. Habîb'e ulaştığı ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan rivayeti Şa'bî'den nakleden tek kişi Dâvud b. Ebî Hind'dir (140/758). Ahmed b. Hanbel'in naklettiği isnadda Dâvud b. Ebî Hind yerine İsmâîl b. Ebû Hâlid yer almaktadır. Ancak Abdürrezzâk'ın kaydettiği isnaddan İsmâîl b. Ebû Hâlid'in de rivayeti Dâvud b. Ebî Hind'den aldığı tespit edilmektedir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in, isnadında Dâvud b. Ebî Hind'e yer vermemiş olması durumu değiştirmemekte, buradaki senede göre de Şa'bî'den sonraki ravinin Dâvud b. Ebî Hind olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla Şa'bî rivayetinin hem ilk ravide hem de ikinci ravide ferd (teferrüd⁹⁴) kaldığı görülmektedir. Şa'bî'nin sika bir ravi, mürsellerinin ise sahih kabul edildiği yukarıda açıklanmıştı. Dâvud b. Ebî Hind hakkında ise Yahyâ b. Ma'în; hadis hâfızı, çokça oruç tutan, Allah'a karşı muttaki bir kimse,⁹⁵ Basra şeyhlerinden⁹⁶ ve sika bir ravi⁹⁷ olduğunu söylemektedir. Ahmed b. Hanbel, Buhârî'nin ondan tahrîc yaptığını ve sika olduğunu⁹⁸ belirtmekte; Ebû Dâvûd da sika ve muttakî olduğu⁹⁹ yönünde değerlendirmede bulunmaktadır. Dâvud b. Ebî Hind'den sonra ise rivayet birçok kanalla nakledilmekte, özellikle İbn Sa'd ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerine kaydetmelerinden sonra şöhret kazanmaktadır. Dolayısıyla rivayetin, şöhret kazanmadan önce şemadaki gibi dağılım yaşadığı görülmektedir:

⁹⁴ Senedin herhangi bir yerinde bir ravinin tek kalmasına teferrüd veya infirâd denilmektedir. Ravinin tek kaldığı kısım sahabe ve tâbiün tarafında bulunursa buna ferd-i mutlak, sonraki nesiller tarafında bulunursa buna da ferd-i nisbî denilmektedir. Geniş bilgi için bk. Salahattin Polat, "Ferd", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/368-369.

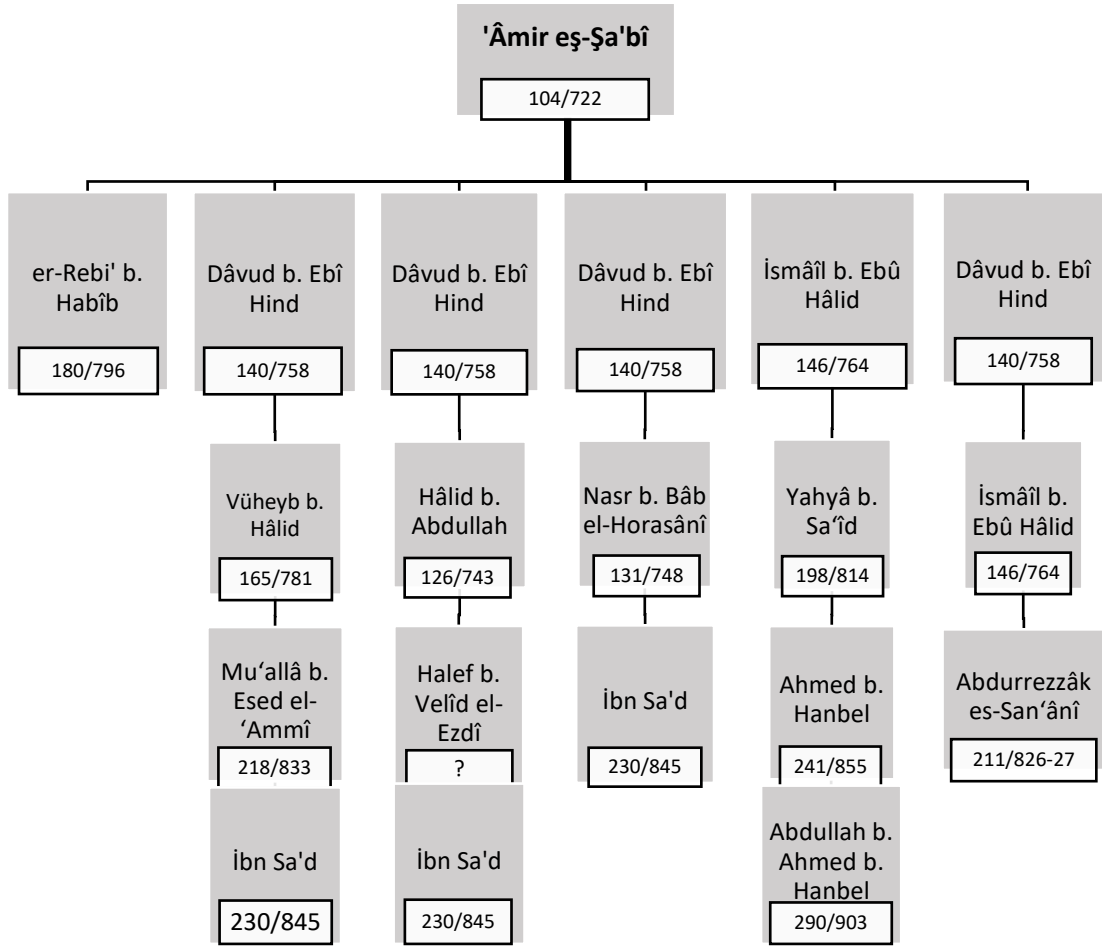
⁹⁵ Yahyâ b. Ma'în, *Hadîsu Yahyâ b. Ma'în Rivâyetu Ebî Mansûr eş-Şeybânî*, nşr. Abdullah Muhammed Hasen Demfû (Medine: Dâu'l-Me'âsir, 2000), 110.

⁹⁶ Yahyâ b. Ma'în, *Suâlâtü İbn Cüneyd*, nşr. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2007), 183.

⁹⁷ Yahyâ b. Ma'în, *Târihu İbn Ma'în*, nşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn), 107.

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/69.; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, 1/381.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlâtü Ebî Ubeydi'l-Âcurrî*, nşr. Muhammed Ali Kasım el-Amrî (Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1983), 285.



Tablo 2: Şa'bî Rivayetinin Senedleri

Rivayetın dağılım şemasından anlaşılıyor üzere metinlerinde farklılık olsa da Şa'bî'ye isnadında herhangi bir inkıta söz konusu değildir. Ayrıca Dâvud b. Ebî Hind'den sonra beş farklı sened neşet etmektedir. Bu senedlerin üçü İbn Sa'd tarafından tespit edilerek eserine alınmış, birisi Ahmed b. Hanbel tarafından, birisi de Abdürrezzâk tarafından kullanılmıştır. İbn Sa'd'ın kaydettiği senedlerdeki ravilerin tamamının birbirinden farklı olması, rivayetın Dâvud b. Ebî Hind'den sonra birçok kimseye ulaştığını ve nakledildiğini gösteren önemli bir veridir. Keza Ahmed b. Hanbel'in senedindeki raviler de İbn Sa'd'ın ravilerinden farklıdır. Dolayısıyla hicri II. asra gelindiğinde rivayetın geniş çevrelere dağıldığı anlaşılmaktadır.

İbn Sa'd ve Ahmed b. Hanbel'den sonra ise rivayetın nakil yelpazesinin genişlediği ve esas şöhretini kazandığı görülmektedir. Bu anlamda rivayeti nakledenlerden bazılarının farklı farklı eserlerinde birden fazla defa, bazılarının ise rivayetın farklı farklı metinlerini birkaç defa kaydetmeleri dikkat çekmektedir. Şa'bî rivayetini eserlerinde -lafız farklılarıyla da olsa- kaydeden isimlerin tam listesi tespit edilebildiği kadarıyla şöyledir: er-Rebi' b. Habîb

(180/796 [?])¹⁰⁰, İbn Sa'd (230/845)¹⁰¹, Ahmed b. Hanbel (241/855)¹⁰², İbn Ebû Hayseme (279/893)¹⁰³, Ya'kûbî (292/905[?])¹⁰⁴, Taberî¹⁰⁵, Ka'bî (319/931)¹⁰⁶, Nehhâs (338/950)¹⁰⁷, el-Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî (355/966)¹⁰⁸, Kaffâl (365/976)¹⁰⁹, el-Mühelleb b. Ebû Sufre (435/1044)¹¹⁰, Mâverdî (450/1058)¹¹¹, Beyhakî (458/1066)¹¹², İbn Abdülber (463/1071)¹¹³, Süheylî (581/1185)¹¹⁴, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (597/1201)¹¹⁵, İbnü'l-Esîr (606/1210)¹¹⁶, Ebû Şâme (665/1267)¹¹⁷, Kurtubî (671/1273)¹¹⁸, İbn Manzûr¹¹⁹, İbn Seyyidinnâs¹²⁰, Zehebî¹²¹, Moğultay (762/1361)¹²², İbn Kesîr¹²³, İbnü'l-Mülakkin (804/1402)¹²⁴, Zeynüddîn el-İrâkî (806/1404)¹²⁵, İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkî (842/1438)¹²⁶, el-Makrîzî (845/1441)¹²⁷, İbn Hacer el-Askalânî (852/1449)¹²⁸, Aynî (855/1449)¹²⁹, es-Süyûtî¹³⁰, Kastallânî (923/1517)¹³¹, eş-Şâmî (942/1535)¹³²,

¹⁰⁰ er-Rebî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Müsned)*, 44-45.

¹⁰¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/161.

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlâle ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, 2/63, 337. Ayrıca Buhârî şârihlerinden İbn Hacer, Aynî, Süyûtî ve Kastallânî'nin Ahmed b. Hanbel'in eserlerine isnad ederek naklettikleri metinler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/27; 9/4; *Metâlibu'l-Âliye*, 17/241.; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40, 44.; Süyûtî, *et-Tevşîh*, 1/143.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 1/59-60, 67; 6/474; *Mevâhibu'l-Ledunniyye*, 1/128, 130.

¹⁰³ İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr*, nşr. Salah b. Fethî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2006), 3/170.

¹⁰⁴ Ya'kûbî, *et-Târîh*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/112.

¹⁰⁵ Taberî, *et-Târîh*, 1/573, 574; 2/5, 386, 387, 392.

¹⁰⁶ Ka'bî, *Kabûlu'l-Ahbâr*, nşr. Ebû Amr el-Hüseynî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/134.

¹⁰⁷ Nehhâs, *Umdetü'l-Küttâb*, 166.

¹⁰⁸ Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîh (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye)*, 4/140.

¹⁰⁹ Kaffâl, *Şemâ'ilu'n-Nübüvve*, 109-110.

¹¹⁰ Mühelleb b. Ebû Sufre, *el-Muhtasarü'n-Nasîh fi Tehzîbi'l-Kitâbi'l-Câmi'i's-Sahîh*, nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Riyad: Dâru't-Tevhîd, 2009), 4/224.

¹¹¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 14/23.; *A'lâmü'n-Nübüvve*, 237.

¹¹² Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 2/132.

¹¹³ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 3/14; *el-İstî'âb*, 1/140.

¹¹⁴ Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf*, 2/257, 259, 282.

¹¹⁵ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ta'rîfi Fedâ'ili'l-Mustafâ*, 1/117.; *el-Muntazam*, 2/353.

¹¹⁶ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl*, nşr. Abdulkâdir el-Arnaût (Dâru'l-Hulvânî, 1972), 12/91.; *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 4/54.

¹¹⁷ Ebû Şâme, *Şerhu'l-Hadîsi'l-Muktefi fi Meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, 77, 178, 179.

¹¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/177.

¹¹⁹ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 2/389.; *Lisânu'l-'Arab*, 13/336.

¹²⁰ İbn Seyyidunnâs, *Uyûnu'l-Eser*, 1/116.

¹²¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/67, 120, 535.; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1/97, 195.

¹²² Moğultay b. Kılıç, *el-İşâre ilâ Sireti'l-Mustafâ*, nşr. Muhammed Nizâmüddîn el-Fethî (Dımaşk: 1996), 89.

¹²³ İbn Kesîr, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, I/388; II/291; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV/10, 515.

¹²⁴ İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh*, 2/223, 298; 20/137, 475; 21/640; 24/11.

¹²⁵ Zeynüddîn el-İrâkî, *Tarhu't-Tesrib fi Şerhi't-Takrib*, 4/182.

¹²⁶ İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkî, *Câmi'u'l-Âsâr*, 4/64, 82-84, 129.

¹²⁷ Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, 1/29; 3/25, 94; 14/550.

¹²⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/27; 9/4; *Metâlibu'l-Âliye*, 17/241.

¹²⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/40, 44-45; 16/106.

¹³⁰ Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 4/348; *et-Tahbîr*, 1/19, 61; *el-İtkân*, 1/128; *Mu'tereku'l-Akrân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/267; *et-Tevşîh*, 7/3164; *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, 2/203-205; *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, 1/157.

¹³¹ Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 6/474; *Mevâhibu'l-Ledunniyye*, 1/128, 130.

¹³² Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 2/230-231, 273.

İbn Hacer el-Heytemî (974/1566)¹³³, ez-Zürkânî¹³⁴, İbn ‘Acîbe (1224/1809)¹³⁵, el-Âlûsî (1270/1854)¹³⁶. Buna göre rivayetin ravilerinin ta’dîl edilmesi, metinlerinin sıhhatlerinin belirlenmesi; diğer yandan II. asırdan itibaren geniş çevrelere yayılarak şöhret kazanması, bu kaynakların itibar atfetmeleri ve çeşitli konularda delil addederek istinbatta bulunmaları Şa’bî rivayetinin sahih ve muteber olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Kur’ân tarihinde bilinen beş farklı fetret yaşanmış, bunlardan ilki ‘Alak sûresinin ilk beş âyetinin indirilmesinden sonra başlamıştır. Dönemle ilgili isabetli yorumlarda bulunmak için Resulullah’ın bizzat ifadelerinin veya ondan (sav) duymuş olma ihtimali taşıdığından sahabenin nakillerinin referans alınması gerekmektedir. Tâbiûnun akla mecal olmayan konularda naklettiği mürsel rivayetler de bilginin sahabeden alındığını, dolayısıyla manen/hükmen Resulullah’a isnad edildiğini göstermektedir.

Bu kabilden olmak üzere 610 yılında nâzil olan ilk âyetlerden hemen sonra başlayıp ikinci defa Kur’ân âyetleri indirilene kadar devam eden fetret döneminde gayr-i metluv vahyin de kesintiye uğradığına dair herhangi bir rivayet/bilgi yoktur. Fetretü’l-vahy kavramına yüklenen anlamlar ve dönemle ilgili rivayetler ‘hiçbir meleğin fetret döneminde Resulullah ile görüşmediği’ bilgisini aktarmamaktadır. Aksine Cebrâil’in zaman zaman gelip “*sen Allah’ın elçisisin*” şeklinde telkinde bulunduğuna yönelik rivayetler ve benzer anlamlar aksettiren nakiller bahis konusu ilk fetret döneminde Resulullah ile görüşmelerin devam ettiğini göstermektedir. Şa’bî’den nakledilen ve Resulullah’a fetret döneminde İsrâfil’in eşlik ettiğine dair bilgi veren rivayet bu anlamda önemli rol oynamaktadır.

Rivayete ihtilâf eden İbn Şihâb ez-Zührî mürseli onun (sav) yalnız kaldığını, intihar etmeyi düşündüğünü, hatta defalarca intihara kalkıştığını aktarmaktadır. Ancak Zührî’nin mürselleri muhaddislere göre değersizdir (*leyse bişey’in*). Bazı değerlendirmelere göre ise mürsellerin en kötüsüdür. Buna karşın “Şa’bî’nin mürselleri sahihtir.”, çünkü Şa’bî’nin, “sahih hadislerden başkasını irsâl etmediği” belirtilmektedir. Nitekim rivayet mürsel olsa da Şa’bî kibâru’t-tâbiûnden olduğu için bu rivayeti sahabeden naklettiği düşünülebilmektedir. Kendisinin mürsellerine atfedilen değer/sıhhat ise hem senedini hem de metnini makbul hale getirmektedir. Dolayısıyla Şa’bî rivayetinin delâletiyle Resulullah’ın fetret döneminde yalnız

¹³³ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Hadîsiyye* (Dâru’l-Fikr), 129-130, 151.

¹³⁴ Zûrkânî, *Şerhu Mevâhibi’l-Ledünniyye*, 1/431, 441, 442; 7/256

¹³⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd fi Tefsîri’l-Kur’ân’i’l-Mecîd*, 3/108.

¹³⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 10/122.

kalmayıp İsrâfil'in (as) eşliğinde üç yıl geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple Resulullah'a, fetret döneminde intihar düşüncesinin/fiilinin atfedilemeyeceği ve İsrâfil ile sürekli olarak görüşme halinde olduğu söylenebilmektedir. Diğer yandan Süheylî, Kurtubî, İbn Kesîr, Zeynüddîn el-İrâkî, İbn Hacer, Aynî, Kastallânî ve daha birçok kişinin Şa'bî'ye isnad edilen rivayeti, yani İsrâfil'in fetret döneminde Resulullah'a eşlik ederek vahiy getirdiği bilgisini sahih kabul ettikleri görülmektedir. Zeynüddîn el-İrâkî gibi muhaddislerin rivayeti savundukları, İbn Hacer, Aynî, Kastallânî gibi Buhârî şârihlerinin rivayeti hüccet kabul ederek çeşitli konularda istinbatta buldukları, Zürkânî'nin ise rivayeti dikkate almadan vahyin aksâmı hakkında tespitte bulunanları tenkit ettiği müşahade edilmektedir.

Şa'bî'den nakledilen rivayet sened ve metin itibariyle sahih kabul edilmişse de metni çeşitli lafızlarla nakledilegelmiştir. Metinlerdeki bu farklar ise rivayetin esasına tealluk eden konularda/ibarelerde değil şerhine dayalı tâlî meselelerde söz konusu olmuştur. Nitekim rivayetin metinleri; I) İsrâfil'in (as), fetret döneminde Hz. Peygamber'in yanında olduğu ve onunla (sav) ilgilendiği, II) İsrâfil'in Resulullah ile birlikteliğinin üç yıl boyunca devam ettiği, III) bu süreçte *el-kelime* ve *eş-şey'* getirdiği/öğrettiği ve IV) İsrâfil'in getirdiği *el-kelime ve eş-şey'*in vahiy olduğu hususlarında örtüşmektedirler, yani metinler söz konusu maddelerde ittifak halindedirler. Ayrıca rivayetin erken dönemlerden itibaren birçok âyet yorumunda yer alması, tefsir konularında delil/şâhid addedilmesi, siyer anlatılarına etkide bulunması da rivayete atfedilen itibarı göstermektedir.

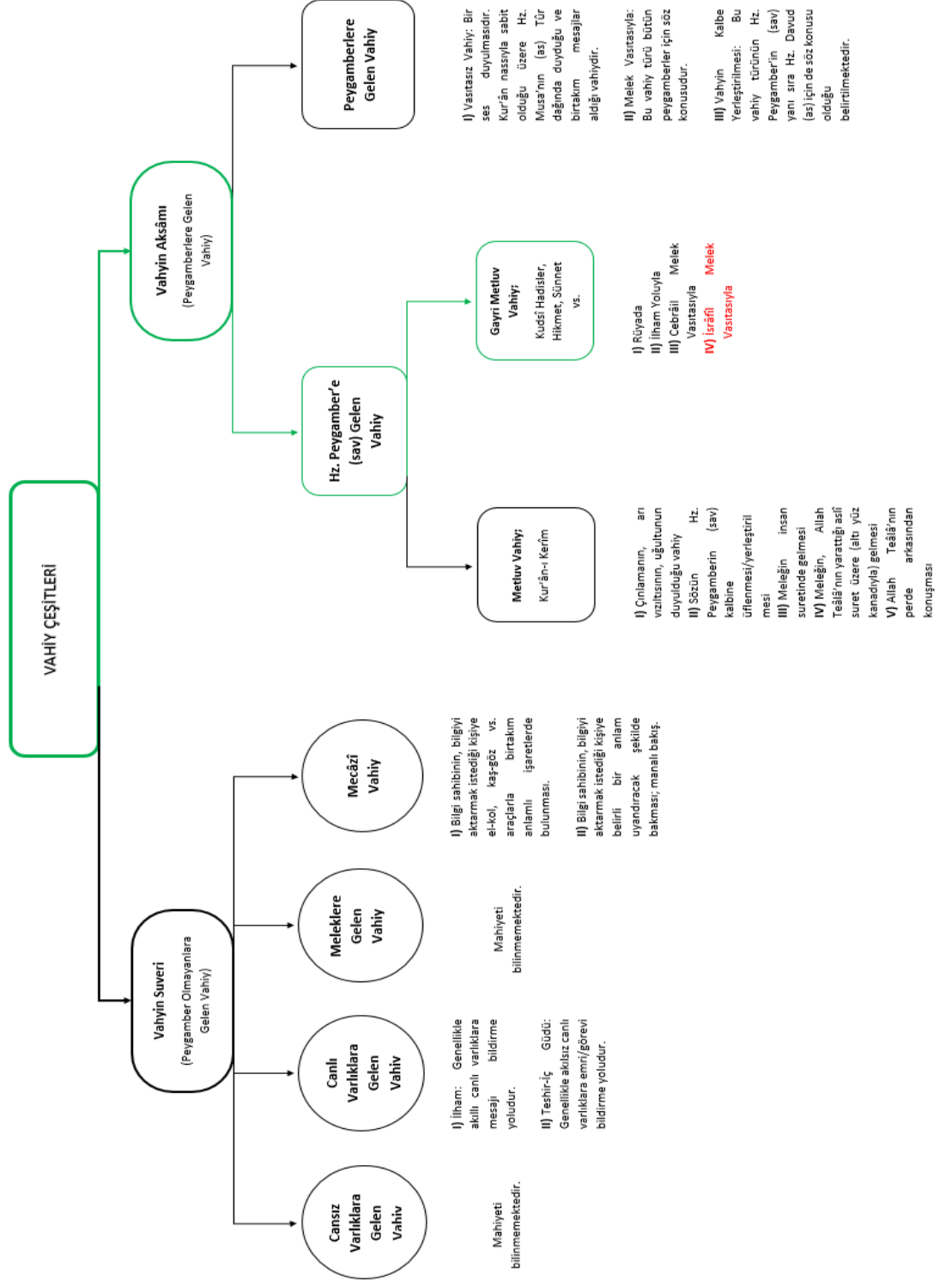
Dolayısıyla rivayetin iç/dış bağlamları ve idrâc edilen ibareler İsrâfil'in elçi olarak görevlendirildiğini ve onun fetret dönemindeki elçiliğinin Cebrâil'in fetretten sonraki elçiliğiyle aynı olduğunu ortaya koymaktadır. İsrâfil'in, Kur'ân vahyine hazırlık ve gizli davet döneminde eşlik etmekle; Cebrâil'in, Kur'ân vahyi getirme ve açık davet döneminde eşlik etmekle görevli olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetteki müdrec metinlere göre ise *el-kelime* ve *eş-şey'* ifadelerinin, Allah Teâlâ tarafından gönderilen gayr-i metluv türünde vahiy oldukları; Kur'ân vahyi olmadıkları kabul edilmektedir. Bu vahiy ya Resulullah'ın bilgi, amel ve âdâb yönünden tekâmülüne yönelik eğitim/öğretim niteliği taşımaktadır ya da rivayetin *esbâb-ı nübüvve* bilgisini aktaran metnine istinaden "*hikmet*"tir. Aynı zamanda öğretilen bilgilerin tüm ümmete indirilmedikleri, evrensellik arz etmedikleri, Resulullah'a özel oldukları, Resulullah'ın bu dönemde risalet dönemine hazırlandığı, nübüvvet makamını tanıyıp görevlerini içselleştirdiği söylenebilmektedir. Buna göre araştırmanın sorunsalı olarak ifade edilen "bu dönemde ne yaşanmıştır?" sorusunun cevabı ortaya çıkmaktadır.

Öyle ki Resulullah'ın ilk vahiy esnasında yaşadığı endişe ve korkuların bu dönemde giderildiği ortaya çıkmaktadır. Resulullah fetretten sonra davet dönemine geçtiğinde içinde bulunduğu durumu, yaşadıklarını, kendisine yüklenen görevi fetret döneminde öğrendiği; bunun ötesinde tam bir teslimiyet içerisinde *Kalkıp Uyarabilmesi* için eğitim verildiği, gayr-i metluv türünde vahiyyle desteklendiği anlaşılmaktadır. Şu kadar var ki buradaki çalışmanın konu ve sınırlılıkları söz konusu meselelerin kapsamlı olarak dökümüne imkân tanımamaktadır. Bu sebeple bahsi geçen meselelerin, şerhlerin ve değerlendirmelerin sonraki çalışmalarda ayrıntılı bir şekilde yer alacağı belirtilmelidir.

Diğer yandan rivayet sahabelden, özellikle de Resulullah'ın yakınındaki sahabelden nakledilmemektedir. Şa'bî rivayeti ihtiva ettiği bu önemli bilgilere rağmen ferd kalmaktadır. Sahabelden nakledilmemesinin veya Şa'bî'den başkasının nakletmemesinin sebebi çözülememiştir. Bu meselenin artçıl problemi olarak; rivayet Resulullah'tan doğrudan nakledilmediğinden ve rivayette meleğin nitelikleri söz konusu edilmediğinden bu meleğin Cebrâil değil de İsrâfil olduğu bilgisine ravinin nasıl ulaştığı anlaşılamamaktadır. Şu kadar var ki rivayetin Abdurrezzâk tarafından nakledilen metni hariç bütün metinlerinde İsrâfil isminin sarîh olarak yer aldığı ve şerhlerinin de fetret döneminde vahiy getiren meleğin İsrâfil olduğunu vurguladıkları belirtilmelidir. Ahad haberin bilgi değeri göz önünde bulundurulduğunda, bunun yanı sıra şeriatte ferd ve ahad habere dayalı birçok kabulün söz konusu olduğu dikkate alındığında Şa'bî rivayetinin meşruiyetine gölge düşmediği anlaşılrsa da bu hususlar araştırılması gereken meselelerdendir.

EK-1; Vahyin Aksâmı ve Suverî

Aşağıdaki tablo İsrâfil'in getirdiği vahyin, vahiy çeşitleri içerisindeki konumunu tespit etmek üzere tarafımızca oluşturulmuştur.



Tablo 3: İsrâfil'in Getirdiği Vahyin, Vahiy Çeşitleri İçerisindeki Konumu

Kaynakça / References

- Ahmed b. Hüseyin, Beyhakî. *Delâilü'n-Nübüvve*. nşr. Abdulmu'tî Kal'acı. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Akçay, Mustafa. "Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık 2000), 79-88.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî*. nşr. Ali Abdalbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Askalânî, İbn Hacer. *et-Tehzîbü't-Tehzîb*. Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, 1908.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*. nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- Askalânî, İbn Hacer. *Metâlibu'l-Âliye*. 19 Cilt. Suûd: Dâru'l-Âsime, 1998.
- Aynî, Bedrüddîn. *Umdetü'l-Kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî.
- Bahar, Murat. *Kitâbu Bed'i'l-Vahy Örneğinde Sahîh-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Beğavî, Ebû Muhammed. *Me'alimü't-Tenzîl*. nşr. Abdurrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- Bilgin, Recep. "Hadis Usulünde Makrûn Rivayet Olgusu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (Haziran 2022), 79-111. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1087166>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Dûlâbî, Ebû Bişr er-Râzî. *ez-Zürriyyetü't-Tâhire*. nşr. Sa'du'l-Mübârek el-Hasen. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1986.
- Ebû Dâvûd, *Suâlâtü Ebî Ubeydi'l-Âcurrî*. nşr. Muhammed Ali Kasım el-Amrî. Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1983.
- Ebû Şâme. Ebu'l-Kâsım el-Makdisî. *Şerhu'l-Hadîsi'l-Muktefî fî Meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*. nşr. Cemâl 'Azûn. Mektebetü'l-Amrîni'l-İlmiyye, 1999.
- Harkûşî, Ebû Sa'd. *Şerefu'l-Mustafa*. nşr. Ebû Âsım Nebîl. 6 Cilt. Mekte: Dâru'l-Beşâir, 2006.
- Heytemî, İbn Hacer. *el-Fetâvâ el-Hadîsiyye*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Irâkî, Zeynüddîn. *Tarhu't-Tesrîb fî Şerhi't-Takrîb*. 8 Cilt. et-Tab'tü'l-Mısriyyetü'l-Kadîme.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemalüddîn. *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. nşr. Ahmed el-Alevî-Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vüzâretü Umûmi'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemalüddîn. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ*. nşr. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Abdulmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas. *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ân'i'l-Mecîd*. nşr. Ahmed Abdullah el-Kuraşî. Kahire: 1998.
- İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed el-Gırnatî. *el-Muharrerü'l-Vecîz*. nşr. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekir. *et-Târîhu'l-Kebîr*. nşr. Salah b. Fethî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2006.
- İbn Ebû Sufre, Mühelleb. *el-Muhtasaru'n-Nasîh fî Tehzîbi'l-Kitâbi'l-Câmi'i's-Sahîh*. nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm. 4 Cilt. Riyad: Dâru't-Tevhîd, 2009.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. 12 Cilt. Cem'iyetü'l-Merkez, 2010.

- İbn Hanbel, Ahmed. *Kitâbu'l- 'İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. nşr. Muhammed Ali el-Ezherî. 5 Cilt. Dâru'l-Fâruk, 2013.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım. *el-Müsnedü's-Sahîh*. nşr. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir. Dâru İbn Hazm, 2013.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbil el-Halebî, 1955.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. Şirketü't-Tıbaati'l-Fenniyye (Muhakkik Notu).
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdilmuhsîn et-Türkî. 21 Cilt. Dâru Hecer, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa Abdulvâhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Ma'în, Yahyâ. *Hadîsu Yahyâ b. Ma'în Rivâyetu Ebî Mansûr eş-Şeybânî*. nşr. Abdullah Muhammed Hasen Demfû. Medine: Dâu'l-Me'âsir, 2000.
- İbn Ma'în, Yahyâ. *Suâlâtü İbn Cüneyd*. nşr. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2007.
- İbn Ma'în, Yahyâ. *Târihu İbn Ma'în*. nşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn. *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*. nşr. Rûhiyye en-Nehhâs v.dğr. 29 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkî, Muhammed b. Abdullah. *Câmi'u'l-Âsâr fi's-Siyer*. nşr. Ebû Yakub Neşet Kemâl. 8 Cilt. Dâru'l-Felâh, 2010.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth. *Uyûnu'l-Eser*. nşr. İbrahim Muhammed Ramadan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Ümem*. nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Vefâ bi Ta'rîfi Fedâ'ili'l-Mustafâ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *Câmi'u'l-Usûl*. nşr. Abdulkâdir el-Arnaût. 12 Cilt. Dâru'l-Hulvânî, 1972.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs*. nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer. *et-Tavdîh li Şerhi Câmi'i's-Sahîh*. 36 Cilt. Dımaşk: 2008.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah el-Belhî. *Kabûlu'l-Ahbâr*. nşr. Ebû Amr el-Hüseynî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Kaffâl, Ebû Bekir Muhammed eş-Şâşî. *Şemâ'ilu'n-Nübüvve*. nşr. Ömer b. Ahmed. Riyad: Dâru't-Tevhîd, 2015.
- Kâsımî, Celâlüddîn. *Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *İrşâdu's-Sârî*. 10 Cilt. el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1905.

- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Mevâhibu'l-Ledunniyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye.
- Keskin, Yusuf Ziya. "İmam Şafî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri". *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*. ed. Mehmet Bilen. Kent Işıkları Yayınları, 2012.
- Kirmânî, Şemsüddin. *el-Kevâkibü'd-Derârî*. nşr. Uceyyân el-Avfî. 25 Cilt. Beyrut.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh el-Hazrecî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn. *İmtâ'u'l-Esmâ*. nşr. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *A'lâmü'n-Nübüvve*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr*. nşr. Muhammed Mesud-Âdil Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *el-İşâre ilâ Sîreti'l-Mustafâ*. nşr. Muhammed Nizâmüddîn el-Fethî. Dımaşk: 1996.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şihâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Mutahhir b. Tâhir, Makdisî. *el-Bed'u ve't-Târîh*. 6 Cilt. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- Nehhâs, Ebû Cafer. *'Umdetü'l-Küttâb*. nşr. Bessâm Abdulvehhab el-Câbî. Dâru İbn Hazm, 2004.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 1972.
- Özkan, Halit. "İbn Şihâb ez-Zührî". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/544-549, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Polat, Salahattin. "Ferd". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/368-369, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Polat, Salahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davud. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Rebî' b. Habîb, İbn Amr el-Basrî. *el-Câmi'u's-Sahîh (el-Müsned)*. nşr. Muhammed İdris-Âşûr Yûsuf. Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1994. 44.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-Beyân*. Cidde: 2015.
- Sar'ânî, Abdurrezzâk. *el-Musannef*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Sar'ânî, Abdurrezzâk. *et-Tefsîr*. nşr. Mahmûd Muhammed 'Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Sandıkçı, Kemal. "Ebû Sa'd el-Bağdâdî". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/218, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-'Ulûm*. nşr. Mahmûd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Sifil, Ebubekir. "Efendimiz (sav) İntihar Etmeyi Düşündü Mü?". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (Aralık, 2017), 161-170.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân. *er-Ravdü'l-Unüf*. nşr. 'Umar Abdusselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Baskı, 2017.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürü'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Hasâisu'l-Kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.

- Süyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Küttâb, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddin. *et-Tahbîr fî İlmi't-Tefsîr*. nşr. Fethî Abdulkâdir Ferîd. Riyad: Dâru'l-Ulûm.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *et-Tevoşih Şerhu Câmi'i's-Sahîh*. 9 Cilt, nşr. Rıdvan Câmi' Rıdvan, Riyad: 1998.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Mu'tereku'l-Akrân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-Hüdâ*. nşr. Âdil Ahmed-Muhammed Muavvid. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şirbînî, İmâd es-Seyyid. *Reddü Şübühâtin Havle İsmeti'n-Nebiiyi*. Mısır: Dâru'l-Yakin, 2004.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Dâru Hecer, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *et-Târîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *Yeni Usûl-i Hadîs*. İzmir: Türkiye Öğretmenler Vakfı Yayınları, 1982.
- Uzun, Nihat. "Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî ve Şîî Âlimlerin Yaklaşımları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Mart 2013), 22-61.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen. *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. nşr. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen. *Esbâbü'n-Nüzûl*. nşr. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân. Dâru'l-İslâh, 1992.
- Vural, Faruk. "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Temmuz 2016), 83-102.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *et-Târîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Târîhu'l-İslâm*. nşr. Ma'rûf. 15 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî: 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Tezkiratü'l-Hüffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zertürk, Hidayet. *Fetretü'l-Vahy (İslami Vahyin Bir Süreliğine Kesintiye Uğraması)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: 2015).
- Zürkânî, Ebû Abdillâh el-Mâlikî. *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Kur'an-ı Kerim'de Sözü Edilen Mekânların Toplumsal İzdüşümleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

A Sociological Analysis on the Social Projections of the Places Mentioned in the Holy Qur'an

Mehmet TAYANÇ

ORCID: 0000-0002-9365-2272 |

E-Posta: m.tayancc@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Fen
Edebiyat Fakültesi/Sosyoloji Bölümü
Assist. Prof. Siirt University, Faculty of Arts
and Sciences / Department of Sociology
Siirt, Türkiye
ROR ID: 05ptwtz25

Ahmet AKTAŞ

ORCID: 0000-0003-3986-6189

E-Posta: aktasahmet21@gmail.com

Doç. Dr. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Sosyolojisi
Assoc. Prof. Dr. Siirt University, Faculty of
Theology / Department of Philosophy and
Religious Sciences / Sociology of Religion
Siirt, Türkiye
ROR ID: 05ptwtz25

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Tayanç, Mehmet; Aktaş, Ahmet. "Kur'an-ı Kerim'de Sözü Edilen Mekânların Toplumsal İzdüşümleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 59-87. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1415291>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	05.01.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	01.05.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.06.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

İnancın toplumsal alandaki yansımaları soyut ve somut olmak üzere iki farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. İnancın somut tezahürlerinden birisi de toplumsal mekanlara yansımalarıdır. Kutsal metinler inancı inşa ederken mekansal uzamı da şekillendirmektedir. Tüm kutsal metinlerde olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'de de sosyal, kültürel, tarihî ve mekânsal birtakım unsurlar yer almaktadır. Bazıları doğal mekân olmaları itibariyle Kuran'dan önce fiziki anlamda varken bazıları da gönderilen ayetlere bağlı olarak inşa edilmiş veya yeniden anlam kazanmıştır. Zaman içinde bu mekânların bir kısmı birer toplumsal sahne görevi görürken diğer kısmı da karar verici roller üstlenerek bireyi ve toplumu şekillendirmiştir. Kur'an'daki bu mekânsal zenginlik, Kur'an'ın özellikle sosyal bilimciler için önemli bir kaynak görevi görmesini sağlamıştır. Bu mekânların çeşitliliği de mekâna dair farklı bakış açılarının oluşması ve her mekânın özgün bir şekilde okunmasına olarak tanımlanmıştır. Bu yönüyle Kur'an'ın önemli bir rehber olup kutsal mekânların gösterildiğini söylemek mümkündür. Kur'an ve mekân bağlamında hazırlanan bu çalışmada Kur'an'da sözü edilen bazı mekânların sosyolojik yönü detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu mekânların hangi referanslarla inşa edildiği ne şekilde anlam kazandığı ve inşa edildikten sonra ne tür toplumsal ilişki ağları ürettiği soruları üzerinde durulmuştur. Sözü edilen kutsal mekânların kamusal alanda karşılaşılan diğer mekânlardan ayrılan veya benzeyen yönleri belirlenmiş, birey ve toplumun kimlik kazanmasında bu mekânların ne tür roller üstlendiği ortaya çıkarılmıştır. Bazı doğal mekânların Kur'an ile birlikte anlamlı bir alana evrilmesi, birey ve toplum yaşamında önemli bir yer edinmesi süreci açıklanmıştır. Bunun yanında sözü edilen mekânlar aracılığıyla bireyin sahip olduğu alt kimlikleri geri planda bırakarak nasıl bir üst kimlik inşa ettiği ve bu kimliğin sürdürülmesinde söz konusu mekânların rolünün ne olduğu tartışılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemleri arasında yer alan doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Doküman olarak da Kur'an kaynak metin olarak seçilmiştir. İlk olarak Kur'an baştan sona incelenmiş ve kutsal mekânların geçtiği 20 farklı sûre ve 58 ayet tespit edilmiştir. Bu ayetler içerik analizi tekniği ile incelenmiş ve öne çıkan temalar kodlanmıştır. İlgili ayetlerde doğrudan veya dolaylı olarak zikredilen 12 kutsal mekân ile belirlenen temalar arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır. Böylelikle çalışma, sözü edilen mekânlar üzerinde temellendirilmiştir. Çalışmanın sonucunda söz konusu mekânların sıradan mekânlardan farklı olarak doğrudan ilahî referanslarla yeniden anlam kazandığı veya inşa edildiği tespit edilmiştir. Bu yeniden anlam kazanma sürecinde toplumsal hafızayı aktarmaya yönelik güçlü bağların olduğu görülmüştür. Bu mekânların birey ve toplum kimliğini şekillendirme noktasında ve kültürün sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynadığı anlaşılmıştır. Ayrıca bu mekânların aidiyet oluşturarak bireyleri ortak bir çatı altında topladığı, ortak duyguların oluşmasına zemin hazırladığı tespit edilmiştir. Tüm bunların yanında bahsi geçen bu kutsal mekânların diğer mekânlar gibi sosyal, kültürel, siyasî ve ekonomik anlamda tüketildiği, belli dönemlerde metalaştırıldığı gerçeği ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu mekânların edindikleri kutsallıktan dolayı birleştiren, bütünleştiren ve inancı sonraki kuşaklara aktaran bir yönünün olduğu görülmüştür. Sahip olduğu bu özelliklerden dolayı ayrıştırıcı bir yönü de ortaya çıkmış ve bu mekânların toplumsal bir mücadele alanı oldukları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kur'an-ı Kerim, Mekân, Kâbe, Mekânın Yeniden Üretimi.

Abstract

Manifestations of belief in the social sphere appear in two different ways: abstract and concrete. One of the concrete manifestations of belief is its reflection in social spaces. While sacred texts build faith, they also shape spatial space. Like all sacred texts, the Qur'ân also contains certain social, cultural, historical, and spatial elements. Some of these places existed naturally before the Qur'ân, while others were constructed or gained new significance based on the revealed verses. Over time, these mentioned places have served as societal platforms, with some playing decisive roles and shaping individuals. The spatial richness of the Qur'ân makes it an essential resource and repository of images for social scientists. The presence of different spatial features allows for varied perspectives on space, enabling each place to be read in a different manner. In this respect, the Qur'ân becomes an important guide and serves as an atlas showcasing sacred places. This study, prepared within the context of the Qur'ân and space, thoroughly examines the sociological aspect of some mentioned places in the Qur'ân. It focuses on how these places were constructed, how they gained meaning and the kinds of societal networks they created after being constructed. The mentioned sacred places have been compared to or differentiated from other spaces encountered in the public domain, revealing the roles these places play in shaping the identity of both individuals and society. The process of certain natural places evolving into meaningful locations in conjunction with the Qur'ân, and their significance in individual and societal life is explained. Additionally, the study discusses how individuals, through these mentioned places, leave behind their sub-identities and construct higher identities, while debating the role these places play in sustaining this identity. Document analysis, a qualitative research method, was used in the study, with the Qur'ân chosen as the primary source text. Initially, the Qur'ân was examined from start to finish to identify 19 different chapters and 57 verses mentioning sacred places. These verses were analyzed using content analysis techniques, and the prominent themes were coded. The study attempts to explain the relationship between the 11 sacred places mentioned directly or indirectly in relevant verses and the identified themes, thus forming the basis of the research. The study concludes that these places, unlike ordinary spaces, gained new meaning directly from divine references or were constructed with divine significance. It was observed that in this process of acquiring new meaning, there are strong connections aimed at transmitting societal memory. These places play a significant role in shaping both individual and societal identities, ensuring the permanence of these identities and their transmission to future generations. Moreover, it was observed that these places, by forming a sense of belonging, gather individuals under a common roof and lay the groundwork for shared emotions. Alongside these observations, it became evident that these mentioned sacred places, like other spaces, are consumed socially, culturally, politically, and economically, and at certain periods, they are commodified. Additionally, due to their sacredness, these places possess unifying, integrative qualities, transmitting faith to future generations, yet they can also be divisive and serve as arenas for societal struggle.

Keywords: Sociology of Religion, The Holly Qur'ân, Space, Kaaba, Reproduction of Space.

Giriş

Mekân, toplumsal yaşamın formunu ve büyüklüğünü belirleyen sosyolojik bir zemindir. Her daim toplumsal olanla arasında dikotomik (ikileşim) bir ilişki vardır. Bundan dolayı bir taraftan topluma ait izler taşırken diğer taraftan da toplumda izler bırakır. Lefebvre'nin de ifade ettiği gibi mekân "Zihinsel olan ile kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağlar."¹ Oluşan bu bağ, toplumsal grupları birbirine doğru çeker ve bu toplumsal grupların müşterek bir duygu çerçevesinde ortak bir zeminde buluşmasını sağlar. Ya da bazı toplulukların belli noktalarda ayrışmasına ve fikirsel kopuş yaşamalarına sebep olur. Zaman içinde toplum ile mekân arasında var olan bu karşılıklı ilişki, bir metaya dönüşür. Özellikle toplumun bütün katmanlarında kendini gösteren bu meta; üretim, kontrol veya birer güç aracına dönüşebilmektedir.² Mekânın, ağırlık merkezi ile donanmış bağıntısal bütünsellik olduğuna değinen Bourdieu ve Waquant³ da mekânı; kültürel üretim alanı, çatışma, rekâbet hatta birer savaş alanı şeklinde betimlemiştir. Mekânın sahip olduğu bu özelliklerinden yola çıkan Bourdieu⁴, toplumsal, fiziksel ve söylemsel mekân olarak mekânı üç farklı biçimde ele almıştır. Toplumsal mekân kavramıyla toplumsal alanın bütününe kapsayan mekânı ifade ederken; fiziksel mekân ile mekânın maddesel yanını betimlemiştir; söylemsel ya da *şeyleşmiş toplumsal mekân* ile de mekânın kolektif temsiller tarafından üretildiğine vurgu yapmıştır. Söz konusu bu mekân türlerine bakıldığında; sınıflandırılan bu mekânlar arasında daimî bir ilişkinin var olduğu da görülmektedir.

Mekân üretiminde toplumsalların sahip olduğu mekânsal pratiğin belirleyici olduğunu dile getiren Lefebvre⁵ de mekânı tasarlanmış mekân ve temsil mekânları olmak üzere iki başlık altında toplar. Buna göre; *tasarlanmış mekân*; bilginlerin, planlamacıların, şehircilerin -parçalayan ve düzenleyen- teknokratların mekânına karşılık gelir. *Temsil mekânları* ise mekâna eşlik eden imgeler ve semboller aracılığıyla yaşayan mekânı ifade etmektedir. Üzerinde durulan mekân tanımları ile birlikte genel anlamda iki tür mekândan söz etmek mümkündür: Birincisi toplumsal ilişkilerin üretildiği coğrafi mekân iken diğeri ise bu ilişkilerin devam ettiği toplumsal mekândır. Coğrafi mekân, toplum yapısının yeniden

¹ Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Ergüden Işık (İstanbul: Sel Yayınları, 2016), 25.

² Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 19.

³ Pierre Bourdieu - Loic Waquant, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: İletişim, 2003),

⁴ Akt. Derya Fırat, *Sokağın Belleği* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), 42.

⁵ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 22.

üretmesini sağlarken,⁶ toplumsal mekân ise bu yapının sürdürülmesine aracılık etmektedir. Hem fiziksel/coğrafi mekân hem de toplumsal mekân, çeşitli zamansal ve mekânsal örüntüler şeklinde dağıtılmış, sayısız olgu ve olayı üzerinde taşımaktadır.⁷ Bu yüzden ister fiziksel ister coğrafi isterse toplumsal mekân olsun, hiçbir mekân tabii ve basit değildir. Yapılan bu mekân sınıflandırmalarına göz atıldığında; tüm bu mekân türlerinde farklı mekânsal ilişkilerin ya da mekânsallıkların olduğu görülecektir. Toplumsal ilişkileri göstermekte, saklamakta ve geleceğe taşımaktadır.

Tüm bunlarla birlikte mekânın mücadeleyi ve çatışmayı doğurma potansiyeli de mevcuttur. İster toplumsal veya fiziksel mekân olsun isterse de sembolik mekân olsun, mekânın olduğu her yerde bir mücadele söz konusudur. Çünkü mekân, beraberinde örgütlenmeyi ve merkezleşmeyi getirmektedir. Bu yönüyle mekân sayısız kesişmeyi barındırmaktadır. Sözü ettiğimiz temsil mekânlarının Lefebvre'nin⁸ de üzerinde durduğu gibi mekân üretimine, niteliklerine ve özelliklerine göre toplumlara müdahale etmesi, mekânın da müdahaleye uğramasının yolunu açmaktadır. Mekân üzerinden oluşan örgütlenme ve ortaya çıkan mücadele ise ancak mekândan uzaklaşma ile son bulmaktadır. Çünkü mekâna manayı veren mekân ile var olan karşılıklı ilişkidir. Boş bir mekâna anlam kazandıran bu toplumsal ilişkilerin öneminden söz eden Simmel⁹ de bu noktada mekânın beş önemli özelliğinden söz etmektedir. Buna göre; Simmel (Akt. Urry) "bir mekânın eşsiz ya da biricik niteliği; bir mekânın mekânsal olarak "çevrelenmiş" parça ve etkinliklere bölünebilme biçimleri; toplumsal etkileşimlerin mekân içine yerleştirilme düzeyi, özellikle kentteki yakınlık/uzaklık derecesi ve görme duyusunun rolü; konumların değişme olanağı ve özellikle yabancıların gelişinin sonuçları" mekânın önemli özellikleri olarak sıralanmaktadır.

Çoğu zaman estetik ve ekonomik beklentilerle inşa edilen mekân, bazen de ideolojik veya inanç merkezli yapılabilmektedir. Örneğin; Marksist ideoloji, devrimci ideoloji ve sosyalist ideoloji sahip olduğu referanslarla bayramını, peygamberini ve mekânını inşa ederken¹⁰; Hristiyan, Budist ve Protestan gibi dinsel düşünce de kendi dinamiklerden yola çıkarak kendi mekânını üretmiştir. İslâm düşüncesinde ise kutsal ya da ilahî bilgi ön plandadır ve mekânın inşa edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bunun yanında bazı

⁶ Fırat, *Sokağın Belleği*, 43.

⁷ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 54.

⁸ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 15-48.

⁹ Urry, *Mekânları Tüketmek*, 22.

¹⁰ Hasan Yeniçirak, *Fransız Devrimi: İlerleme ve Gelenek*, (Ankara: Kadim Yayınları, 2021), 113.

mekânlar toplumsal hafıza vasıtasıyla inşa edilirken bazıları ise kutsal metinler veya güncel yaşanmışlıklar yoluyla üretilebilmektedir. Sonuç olarak sebep ne olursa olsun toplumsal grup, mekânın bir bölümüne yerleştiğinde onu kendi imgesine göre dönüştürebilmektedir. Yani mekânı yeniden inşa etmekte ve yerleştiği mekânın şeklini almaktadır.¹¹ Öte yandan dinî hafızanın da mekân üzerinde belirleyici bir yönü vardır. Çünkü “Her dinin kendi tarihî vardır ya da daha ziyade çok uzak bir geçmişte ve belirli mekânlarda meydana gelmiş olaylara kadar giden geleneklerden oluşan dinsel bir hafızası mevcuttur.”¹² Bu dinsel hafıza kutsal mekânı görmeden onu kendi zihninde deneyimleme imkânı sunmaktadır. Haçlı Seferlerine katılan çok sayıda Hristiyan’ın Kudüs’ü görmek için seferlere katılmış olması, dinsel hafızanın etkisini görmemiz açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Görüldüğü gibi bazı mekânlar ya da yerler, mimarî veya zihinsel anlamda inşa edildikten sonra doğal özelliğini kaybedip sembolik bir anlam kazanabilmektedir. Örneğin bir köprü inşa edilmeden önce nehir kenarı sıradan bir yer iken köprü inşa edildikten sonra herhangi bir yer olmaktan çıkıp sembolik bir anlam kazanmaktadır. Sembolleşen bu mekânlar, üstlendikleri işlevler aracılığıyla da kültüre, politikaya ve toplumsal yaşama tahsis edilmektedir. Mekânın bu yönü, Lefebvre tarafından mutlak mekân (*absolute space*) olarak kavramsallaştırılmıştır. Buna göre mutlak mekân, “kendi nitelikleri nedeniyle seçilmiş olan (mağara, dağ zirvesi, su kaynağı ya da nehir) fakat kutsanmaları nedeniyle bu doğal nitelik ve özellikleri ortadan kalkmış doğa parçaları” olmaktadır.¹³ Bu kutsanma ve değer atfetme ise Heidegger’den aktaran Sharr’a¹⁴ göre herhangi bir yeri (mağara, dağ zirvesi, su kenarı gibi) birer mekâna ya da “inşa edilmiş şeye” dönüştürmektedir. Böylelikle bu mutlak mekânlar; uzaktan gözlemlenmek yerine deneyim ve kullanım yoluyla yeniden keşfedilmiş sayılırlar. Kur’an-ı Kerim’de geçen Hira Mağarası, Sefa ve Merve Tepeleri gibi bazı mekânlara baktığımızda vahiy yoluyla doğa özelliklerinden ya da fiziksel özelliklerinden sıyrılarak kutsal mekân özelliği kazanmış, *mutlak mekâna* ve *inşa edilmiş şeye* evrilmiştir. Bu şekilde kutsallaştırılmış mekân, doğal mekândan ayrılmış ve zamanla tarihsel mekâna dönüşmüştür.

İslâm inancı bağlamında inşa edilen mekânlara bakıldığında da dinsel hafızanın, inancın ve kültürün mekân üzerinde bir hegemonyaya sahip olduğu ve bu bağlamda inşa

¹¹ Maurice Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, çev. Banu Barış (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 19.

¹² Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, 169.

¹³ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 76.

¹⁴ Adam Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger*, çev. Volkan Atmaca (İstanbul: YEM, 2017), 47.

edildikleri görülmektedir. Özellikle Kur'an-ı Kerim'in İslâm dinî için birer temsil mekânı olan yapılar üzerinde doğrudan veya dolaylı bir etkisi vardır. Kuran-ı Kerim'deki ayetler mekâna işlenmiş ve bu referansla mekânlar inşa edilmiştir. Ya da ayetler, belli mekânları doğallıklarından uzaklaştırarak sembolik bir değer kazandırmıştır. Bu yüzden çoğu mekân iki kat kutsallık kazanmış, oluşturulmak istenen dinî süreklilik mekân aracılığıyla cisimleştirilmiştir.

Bu çalışmanın amacı Kur'an ayetleri aracılığıyla söz edilen mekânların toplumsal iz dönüşümünün ne olduğu sorusundan hareketle İslam inancında/medeniyetinde önemli bir yere sahip olan mekânların toplumsal yansımalarını irdelemektir. Literatür incelendiğinde Kur'an'daki mekânlar ekseninde bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir.¹⁵ Fakat bu çalışmalarda, söz konusu mekânların daha çok tarihi, mimari, semantik ve sembolik açıdan irdelendiği görülmektedir. Örneğin; Mehmet Cabir tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim'de Varoluş Kavramı ve İnsan-Mekân İlişkisi* başlıklı yüksek lisans tezi ele alınan konuyla kısmen benzerlik gösterse de çalışmanın tefsir biliminin perspektifiyle mekân insan ilişkisini ele aldığı anlaşılmaktadır. Hakan Temir'e ait olan "*Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler*"¹⁶ çalışması ise Kâbe'yi tarihi ve diğer dini yapıların inşa edilmesine rehberlik etmesi açısından dikkat çekmektedir. Kâbe'nin İslami kaynaklarda adı Kâbe veya Beyt olarak geçen diğer mekânları etkileme yönü üzerinde duran bu çalışma, Kabe'nin alternatif mekân üretme rolü noktasında bu çalışma ile benzerlik taşısa da Kâbe'nin mimari özelliklerine yoğunlaşıp toplumsal yönünü ikinci plana alması noktasında bu çalışmadan ayrılmaktadır. Hz. Nuh'ın kıssalarından ve Nuh'un Gemisi metaforundan yola çıkarak "*Safinetu'n- Necat*": *Nuh'un Gemisi Metaforu Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürünün Teolojik Temelleri*"¹⁷ başlıklı çalışması ile Hamdullah Arvas, kıssaların ve gemi metaforunun birlikte yaşama kültürünü inşa etme yönüne değinmiştir. Her ne kadar doğrudan bir mekânı ele almasa da bu çalışma kutsal mekânlardan biri olan Cudi Dağı ekseninde yaşanan hadiseyi ele aldığı için çalışmayla benzerlik göstermektedir. Arvas çalışmasında; imgelerin günümüz İslam toplumlarında birlikte yaşama kültürün kurucu

¹⁵ Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Milel ve Nihal* 3/1-2 (Haziran 2005), 39-68; Mehmet Cabir, *Kur'an-ı Kerim'de Varoluş Kavramı ve İnsan-Mekân İlişkisi* (Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Ömer Acar, "Sosyo-Mekânsal Bir Sistem Olarak Cami", *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (2023), 111-125; Ferruh Kahraman, "Kentlerin Doğuşu: Kur'an'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimelerin Tahlili", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 391-413.

¹⁶ Hakan Temir, *Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler*, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2021), 120-149.

¹⁷ Hamdullah Arvas, "*Safinetu'n- Necat*": *Nuh'un Gemisi Metaforu Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürünün Teolojik Temelleri, II. Uluslararası Nuh Tufan ve Cudi Dağı Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (2021), 137-149.

dinamiklerine ışık tutma ve çağa uygun dinamik bir din tasavvurunu canlandırma noktasındaki yerini tartışmaya açmıştır. Kur'an'da sözü edilen birçok mekânın ortak yaşama kültürü oluşturma yönü noktasında hazırlanan bu çalışma ile benzerlik taşısa da kıssalar üzerinde hareket etmesi ve gemi metaforundan yola çıkarak hazırlanması çalışmayı bu çalışmadan ayırmaktadır. İbrahim Kutluay tarafından hazırlanan *Kutsal ve Kutsallık Anlayışı ile Hadislerde Bazı Zaman ve Mekânların Efdaliyeti*¹⁸ yüksek lisans tezinde ise mekân ile kutsallık arasındaki bağa değinilmiştir. Kutsal mekanların hakiki mekân olduğunu, diğer mekanların ise kaos, şeytan ve kötü ruhlarla dolu bilinmez mekanlar olduğu iddia edilmektedir. Sadece hadislerden yola çıkarak hazırlanan çalışma, kutsal mekânları güvenli alan olarak betimlemesi ve bireyleri bir araya getirme özelliğini ön plana çıkarması açısından bu çalışma ile benzerlik taşısa da ayetler yerine hadisleri temel alması, bu çalışmadan farklılaşmasına sebep olmuştur.

Tüm bunlardan hareketle bu çalışmayı diğer çalışmalardan farklılaştıran en dikkat çeken yönünün, Kur'an'da doğrudan veya dolaylı olarak zikredilen mekânların sosyolojik bir perspektifiyle ele alması olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu çalışma, kutsal mekânların hangi referanslar aracılığıyla inşa edildiği ve bu mekânların üretilmesinde kültürün, inancın, toplumsal hafızanın rolünün ne olduğu belirlenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca bu mekânların İslâm inancı için güçlü temsil mekânlar olmalarına sebep olan süreçler incelenmekte ve başta ayetler ve dini kıssaların bu noktada rolleri üzerinde durulmaktadır. Mekânın birleştiren ve ayrıştıran yönlerine dikkat çekilmekte ve İslâm dinî için kutsal olan mekânların bu yönlerine odaklanmaktadır. Yeni süreçte ise söz konusu kutsal mekânların ticarî bir meta olarak sergilenmesine ve tüketilmesine neden olan süreçler irdelenmektedir.

1. Araştırmanın Metodolojisi

Toplumsal hafıza ve mekân bağlamında Kur'an-ı Kerim'de zikredilen kutsal mekânların sosyolojik izdüşümünü konu alan bu çalışma, söz konusu mekânların/yerlerin toplumsal yönünü ortaya çıkarmayı amaç edinmiştir. Çalışmada doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Bilindiği üzere doküman analizi tekniğinde geçmişten kalan veya güncel belgeler çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Sözü geçen belgeler arasında ise günlükler, mektuplar, kişisel veya kurumsal notlar yer alabileceği gibi¹⁹ kutsal metinler de yer

¹⁸ İbrahim Kutluay, *Kutsal ve Kutsallık Anlayışı ile Hadislerde Bazı Zaman ve Mekânların Efdaliyeti*, (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996)

¹⁹ Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Dursun Bayrak vd., Ankara: Siyasal Yayınevi., çev. Dursun Bayrak vd. (Ankara: Siyasal Yayınevi, 2011),

almaktadır. Öte yandan doküman analizi, araştırılması hedeflenen olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin incelenmesini içeren bir yöntemdir.²⁰ Kur'an-ı, yaratıcının insanlara gönderdiği mesajların toplandığı bir kitap/belge olması, farklı dinamikleri barındırması ve uzun yıllardan beri geçerliliğini koruması, çalışmada doküman analizi tekniğinin kullanılmasını gerekli kılmıştır.

Çalışmada öncelikle Altheide'nin²¹ üzerinde durduğu şekilde dokümanda geçen ilgili kısımların seçme kriteri belirlenmiştir. Veri toplama, temel analiz alanlarını belirleme, dokümanı kodlama ve doğrulama basamakları takip edilmiştir. Daha sonra belirtilen kısımlardan yola çıkılarak belli temalar oluşturulmuştur. İlk olarak Kur'an'da hangi mekânların ya da yerlerin geçtiği tespit edilmeye çalışılmış ve bu kapsamda 21 farklı sure ve 59 ayette doğrudan veya dolaylı olarak zikredilen 13 mekân tespit edilmiştir. Ayet mealleri verilirken Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* isimli eser esas alınmıştır.

Dokümanı gözden geçiren kişi, seçilen verilere daha yakından bakmakta ve bir fenomenle ilgili kavramları/temaları ortaya çıkarmak için verilerin özelliklerine göre kodlamalar ve kategoriler oluşturur.²² Çalışma kapsamında elde edilen veriler ışığında da kodlamalar yapılmış ve kategoriler oluşturulmuştur. Daha sonra bu kod ve kategorilerden yola çıkılarak "mekân üretimi", "mekân tüketimi", "mekânın yeniden üretimi" veya "mekânın ayrıştıran/birleştiren yönü" gibi temalar üzerinde durulmuştur. Kodlama yapılırken surenin ismi Kur'an'daki sırası ve ayet numarası kullanılmıştır (ör: Bakara 2/150). Bu kodlamalar ve kategoriler oluşturulduktan sonra da belirlenen kısımlardan yola çıkarak, ayetler nitel içerik analizi tekniği ile analiz edilmiştir. Araştırma kapsamında Kur'an'da yer alan mekânlar veya mekân adları Tablo-1'de gösterilmiştir. Bazı mekânlar farklı şekilde ifade edilmiştir (Kâbe için Beytullah, beyt-i atik vb. şeklindeki ifadelerde olduğu gibi). Söz konusu farklı ifadeler tek bir isim altında kodlanmıştır. Bununla birlikte Kur'an'da geçen fakat mekân olarak nitelendirilmeyen Mekke ve Medine gibi bazı bölge veya kentler, çalışmanın temel amacının dışında yer aldığı için tabloda gösterilmemiştir.

Tablo-1: Kur'an-ı Kerim'de Geçen Mekânlar ve Mekânların Geçtikleri Süre ve Âyetler

²⁰ Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011),

²¹ Akt. Bilgen Kural, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Süriye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.

²² Glenn A. Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method", *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.

Doğrudan Zikredilen Mekânlar/Yerler	
Sözü Edilen Yer/Mekân	Geçtiği Süre ve Âyet
KÂBE* (* Kur'an-ı Kerim'de Kâbe için Beyt, Beytü'l-harâm, Beytullah, Mescid-i Haram, Beyt-i Atik, Beyt-i Mamur gibi farklı isimler kullanılmıştır.	Bakara Sûresi 2/125, 127, 144, 145, 149, 150, 158, 191, 196, 217 Âl-i İmrân Sûresi 3/96, 97 Mâide Sûresi 5/2, 95, 97 Enfâl Sûresi 8/34, 35 Tevbe Sûresi 9/7, 19 İbrahim Sûresi 14/37 Hac Sûresi 22/25, 26, 29, 33 Fetih Sûresi 48/25, 27 Tûr Sûresi 52/4 Tin 95/3 Kureyş Sûresi 106/4
Mescid-i Aksa	İsra Sûresi 17/1
Arafat	Bakara Sûresi 2/198-199
Meş'ar-i Haram	Bakara Sûresi 2/198
Safa- Merve Tepeleri	Bakara Sûresi 2/158
Tur Dağı	Bakara Sûresi 2/63, 69 Nisa Sûresi 4/154 Meryem Sûresi 19/52 Tâhâ Sûresi 20/80 Mü'minun Sûresi 23/20 Kasas Sûresi 28/29, 44, 46 Tur Sûresi 52/1
Cudi Dağı	Hud Sûresi 11/44
Mağara	Kehf Sûresi 18/10, 11, 16, 17, 25
Tuva Vadisi	Tâhâ Sûresi 20/12 Nazi'at Sûresi 79/16
Doğrudan İsmi Geçmemekle Birlikte Atıf Yapılan Mekânlar	
Sözü Edilen Yer/Mekân	Geçtiği Sure ve Ayet
Mescid-i Nebevi	Tevbe Sûresi 9/108, 109, 110
Mescid-i Dirar	Tevbe Sûresi 9/107
Mescid-i Aksa	Bakara Sûresi 2/142, 143
Sevr Mağarası	Tevbe Sûresi 9/40

2. Bulgular

2.1. Toplumsal Hafızanın Kutsal Mekânlara Yansıması

Her dinsel topluluk, etrafındaki her şey dönüşüm geçirirken kendisinin değişmediğine ikna olmak ister. Bunu da yalnızca mekânları bulmak ya da onların etrafında, önceden mevcut mekânların en azından sembolik imgesini yeniden inşa etmek koşuluyla başarır.²³ Dinî topluluğun inşa ettiği bu imgeler ise zaman içinde birer hafıza mekânı özelliği kazanmaktadır. Nora,²⁴ hafıza mekânları için “yaşayan hafızanın suları çekildiğinde kıyıda kalan deniz kabuklarıdır” ifadesini kullanır. İslam inancını temsil eden söz konusu mekânlar da bu yönüyle hafıza mekânı niteliği taşımakta ve toplumsal hafızanın izlerini barındırmaktadır. İnşa edildikleri günden itibaren bellek yüklü mekânlar da olarak tarih sahnesinde yerini almışlardır.

Bellek yüklü mekâna en iyi örnek şüphesiz Kâbe'dir. “İbrâhim İsmail'le birlikte o evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyordu.” (Bakara 2/127) ve “Gerçek şu ki, insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere bir hidayet ve bir bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir.” (Âl-i İmran 3/96) ayetleri bu tarihsel hafızaya atıfta bulunmaktadır. Geçmişten geleceğe tüm insanlara hitap etmesi ve inşa edilmiş ilk olarak belirtilmesi bu durumu desteklemektedir. Böylelikle Kâbe, gündelik toplumsal ilişki ağlarının geliştiği bir yer olmanın yanında birey ve toplumun kendinden önceki nesillerle bağ kurmasına yardımcı olmakta ve birer toplumsal hafıza aktarma merkezi görevi görmektedir. Ayrıca Kâbe'nin kutsallığının diğer peygamberler döneminde de söz konusu olduğunu bildiren bu ayetler hem kutsiyetin yeni döneme aktarılmasına hem de onun etrafında birleşen/toplanan inananlara tarihsel devamlılığın bir parçası olma imkânı sunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in muhtelif yerlerinden Hz. İbrahim'in Hanif inancı üzerinde olduğunu ifade edilmesi ile Kâbe'nin temellerinin onun tarafında atılmasını bildiren ayetler birlikte değerlendirildiğinde Kâbe üzerinden hem inançsal devamlılık hem de tarihsel bağlılık kodlarının işlendiği görülmektedir.

Dinî mekânları kolektif hafıza zincirini sağlayan önemli bir unsur olarak gören Hervieu-Leger,²⁵ “hafıza zincirlerini” oluşturma sürecinde mekânın çok önemli fonksiyonlar üstlendiğine vurgu yapmaktadır. Kâbe de bir taraftan bütün inananları ortak bir paydada

²³ Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, 171.

²⁴ Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, çev. Ahmet Emin Özcan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 1.

²⁵ Daniele Hervieu-Leger, “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler”, çev. Halil Aydınalp, *Din Sosyolojisi*, ed. Bünyamin Solmaz - İhsan Çapcıoğlu (Konya: Çizgi Kitabevi, 2006), 137-154.

toplarken diğer taraftan da inananların kendilerinden öncekilerle mekân üzerinden bir bağ kurmasına olanak tanımakta ve hafıza zincirinin güçlenmesini sağlamaktadır. Kâbe örneğinden yola çıkarak mekânın Halbwachs'ın²⁶ da üzerinde durduğu gibi, var olan tarih ile temellendirilmiş bir şekilde yeniden üretildiği açıkça görülmektedir. Ayrıca bu mekânın ortaya çıkmasında hafızanın dışında farklı bir nokta daha dikkat çekmektedir. Kâbe örneğinde Kur'an ayeti söz konudur ve önemli bir referans sunmaktadır. Kâbe için "*beytü'l-harâm: Kutsal, dokunulmazlığı olan mâbed*"²⁷ şeklinde bir ifadenin kullanılmış olmasının yanı sıra "*güvenli yer*", "*bereketli yer*"²⁸ ifadelerinin kullanılması, "*...Beytü'l-ma'mura andolsun*"²⁹ şeklinde üzerine ant içilmesi Mescid-i Haram'ın, yani Kâbe'nin toplumsal anlamının dini referanslara dayanarak ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. "*Tavaf edecekler için, kendini ibadete verecekler, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun*"³⁰ ayeti de Kâbe'yi diğer mekânlardan ayırarak ona kamusal bir bağlam yüklemektedir.

Seçilen ayetler irdelendiğinde, Kâbe'nin tarihsel bağlamına atıf yapılarak mekân üzerinden toplumsal hafıza aktarımı yapıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan başka ayetlerde Kâbe'nin "*el-Beytü'l-atîk: Eski/kadim mâbed*"³¹ şeklinde ifade edilmesi de yine bu bağlamda değerlendirilebilir. Hafıza mekânlarının maddi, sembolik ve işlevsel bir yönünün olduğunun altını çizen Nora,³² yapmış olduğu sınıflandırma ile Kâbe'nin birer hafıza mekânları olduğu fikri güçlenmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de tarihsel hafızaya atıfta bulunan mekânlardan bir diğeri de Safa ve Merve tepeleridir. Cahiliye döneminde söz konusu iki tepe arasında gidip gelme anlamına gelen sa'y yapma geleneği söz konusudur. Müslümanlar, İslâm öncesi bu putperest geleneğindeki uygulamadan dolayı iki tepe arasında sa'y etmekten çekince, bunda bir günah olmadığını belirten "*Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur...*"³³ ayeti nazil olmuştur.³⁴ Bu iki tepe arasında sa'y yapma ritüeli hem hac ve umre

²⁶ Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, 54.

²⁷ "*Kur'an Yolu*" (Erişim 21 Haziran 2023) Mâide 5/97.

²⁸ el-Bakara 2/125.

²⁹ Et-Tûr 52/4.

³⁰ el-Bakara 2/125.

³¹ el-Hac 22/29.

³² Nora, *Hafıza Mekânları*, 37.

³³ el-Bakara 2/158.

³⁴ Ebu'l-Hasan Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri*, çev. Necdet Çağıl - Necati Tetik (İstanbul: Ketebe, 2019), 45-95.

ibadetleri sırasında yapılması gerekenleri belirtmekte hem de tarihsel hafızaya atıfta bulunmaktadır.

Kur'an'da geçtiği üzere³⁵ Hz. İbrahim'in eşi Hacer ile bebek yaştaki oğlu İsmail'i ıssız bir yer olan Mekke'ye bırakmıştır. Hz. Hacer su bulmak umuduyla bu iki tepe arasında koşup durmuş ve hem kendisini hem de çocuğunu susuzluktan koruması için Allah'a yakarmıştır. Görünürde herhangi bir ümidin olmamasına rağmen sabır ve metanetle Allah'a güvenmeye devam edip sabır ve tevekkül sınavını başarıyla geçen Hacer'in anısını yaşatmak üzere "sa'y" adı verilen ve Safa ve Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelmekten ibaret olan bu uygulama hac ibadetinin ritüelleri arasında yer almıştır.³⁶ Hac ve umre ibadetleri esnasında Hz. Hacer'in oğlu ile yaşadığı bu tarihsel olayı hatırlatmak adına Safa ve Merve tepeleri arasında sa'y yapmakla, bu mekânları tarihsel hafızanın canlı tutulmasının birer aracı haline getirmektedir.

Hem Kâbe hem de Safa ve Merve tepeleri, yaşanmışlıklar ve Kur'an'ın referansı ile yeni bir boyut kazanmış ve özellikle İslâm toplumu için önemli hafıza mekânları arasında yerini almıştır. Zamanla bu kutsal mekânlar, fiziksel anlamda görülen, temas edilen ve hissedilen mekânlar olduğu için maddi; hatıranın ve inancın durulaşmasını ve aktarılmasını sağladığı için işlevsel; üzerinde taşıdığı manaya göre de sembolik bir özellik kazanmıştır. Toplumsal hafıza ve mekân arasındaki bu ilişki diğer kutsal mekânlar için de söz konusudur.

2.2. Kutsal Mekânlar ve Yeni Ekonomik İlişkiler

Her mekân ürettiği toplumsallık çerçevesinde kendi salt yapısal/mimarî özelliğinin yanına toplumsal anlayış ve uygulamalar da ekleyebilmektedir. Mekânın bir hammaddeden yani doğadan yola çıkılarak üretildiği üzerinde duran Lefebvre³⁷ bu özelliği mekânın bir örgütlemeyi barındırma ve ekonomik bir kazanç sağlamaya imkânı sunduğunu belirtir. Bu da mekânın sömürülmesine, baskı altına alınmasına ya da ele geçirilmesine davetiye çıkarmaktadır. Bu şekilde karşımıza çıkan durumu Urry³⁸ *göstergelerin ekonomisi* şeklinde tanımlamaktadır. Böylelikle mekân, bir üretim aracına dönüşmektedir. Birçok mekânda ortaya çıkan bu özellik Kur'an'da geçen Kâbe ve diğer kutsal mekânlar için de geçerlidir. Bu

³⁵ İbrâhîm 14/37.

³⁶ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Safa ve Merve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/441.

³⁷ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 22.

³⁸ Urry, *Mekânları Tüketmek*, 13.

durumda ise kutsal mekânlar, sahip oldukları kutsiyetlerinin yanında özellikle yerli toplulukları için etrafında şekillenen yeni pratikler aracılığıyla maddileştğini söylemek mümkündür.

İslam'ın beş temel şartından birisi olarak kabul edilen *Hac İbadeti* belli bir mekânın etrafında şekillenen ve hem bedenî hem de maddî olarak yerine getirilen bir ibadettir. Hac ibadeti için dünyanın farklı coğrafyalarından insanların Kâbe'yi tavaf etmek için bu bölgeye gelmesi, hatırı sayılır bir ekonomik ilişki ağının gelişmesini sağlamaktadır. Her yıl yaklaşık 4 milyon insanın hac ibadeti için ziyaret ettiği bu kutsal mekanlar, dünyada dinsel referansla yapılan en büyük ekonomik faaliyet olarak değerlendirilebilir. Hacı adaylarının barınma ve diğer ihtiyaçlarının karşılanması için Suudi Arabistan'da başta otel sektörü olmak üzere ulaşım, tüketim, hediyelik eşya vb. birçok kalemde önemli ekonomik girdiler söz konusu olmaktadır. Kâbe'yi ziyaret etmenin merkezde yer aldığı Hac İbadetinde aşağıdaki ayet çerçevesinde kurbanların kesilmesi başka ekonomik ilişki ağı inşa etmektedir. Böylelikle Kur'an-ı Kerim'de Kâbe'nin ibadet maksatlı ziyaret edilmesinin belli şartları taşıyan Müslümanlara farz kılınması çerçevesinde gerçekleşen hac ibadeti, dinî vecibeleri yerine getirmenin yanı sıra ibadet sürecinde yeni ekonomik pratiklerin gelişmesini sağlamıştır. "...Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..."³⁹ "Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler. Beyt-i Atik'i tavaf etsinler"⁴⁰ şeklindeki ayetler, Kâbe'nin dinî saiklerle ziyaret edilmesi ve orada birtakım pratiklerin yerine getirilmesi ilahî bir emir olarak Müslümanlara iletilmiştir. Müslümanların hac dönemlerinde bu mekânı ziyaret etmesi, önemli bir ekonomik hareketliliği sağlayarak zaman içinde bu mekânın ekonomik anlamda tüketilmesini,⁴¹ beraberinde getirmiştir.

Kâbe etrafında şekillenen ekonomik faaliyetler Müslümanların orayı ziyaret etmeleriyle sınırlı değildir. "*Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin; engellenirseniz kolayımıza gelen bir kurban gönderin. ... Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin ...*"⁴² ayetinden hareketle hac ibadeti esnasında kurban kesilmesi bu anlamda bir diğer önemli ekonomik hareketlilik kaynağıdır. Dolayısıyla mekân olarak Kâbe ekseninde gerçekleşen bu ibadette kurban kesilmesi bir diğer ekonomik faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

³⁹ Al-i İmran 2/96-97.

⁴⁰ el-Hac 22/29.

⁴¹ Urry, *Mekânları Tüketmek*, 13.

⁴² el-Bakara 2/196.

Kâbe'nin kutsal bir mekân olarak ziyaret edilmesinin üretmiş olduğu ekonomik ilişkiler, İslâm öncesi dönemde de söz konusudur. Kâbe'nin İslâm öncesi dönemde de ziyaret edilen bir yer olması hasebiyle insan sirkülasyonunun yoğun olduğu yerlerden birisi Mekke olmuştur. Bu ziyaret süreçlerinde kurulan panayırlar, bölgedeki önemli ekonomik faaliyetlerin başında gelmekteydi. Mekke şehrinin Kâbe aracılığıyla doğrudan kutsal referanslarla kazandığı cazibeyi kendi bölgesine çekmeye çalışan Yemen Valisi Ebrehe'nin Kâbe'nin alternatifi olabileceğini düşündüğü bir mekân inşa ettiği İslâm tarihi kaynaklarında aktarılmaktadır.

2.3. Kutsalın Yeniden Üretimi ve Mekânsal Kopuş

Her toplum, her dönem ve her inanç kendi mekânını yaratmaktadır. Toplumun sahip olduğu bu mekânsal pratik, kendi mekânını üretme açısından önemli bir rol oynamaktadır. Bu noktada dinsel pratiğin ayrı bir yeri vardır. İslâm inancına bakıldığında, İslâm'ın öncelikle maddî dünyaya yerleştikten sonra kendisini *temsil mekânları* üzerinden açıklamış ve kalıcılığını güçlendirmiştir. Bu temsil mekânların bir kısmı ilahi mesaj neticesinde inşa edilirken bazılarının ise yeniden anlam kazanmıştır. Yeni anlamlar kazanan bu mekânlar ise evrenselci iddialar da taşımaktadır. İslâm'ın "yerel yapılar içerisinde örgütlenmiş küresel bir proje"⁴³ görüşü, İslâm inancının evrensel yönünü özetlemektedir.

İslâm inancının sahip olduğu manayı temsil eden mekânların başında yer alan Kâbe, kadim zamanlardan beri belli topluluklar için seçkin bir konumda yer almıştır. Kâbe'nin Allah adına yeryüzünde inşa edilen ilk yapı olmasının yanında *yaratıcının yeryüzündeki evi* (Beytullah) olarak doğrudan yaratıcı tarafından isimlendirilmiştir. Dolayısıyla Kâbe, önemini ve değerini doğrudan yaratıcının referansı ile kazanmıştır. Kâbe'nin bu dinsel referanslara dayanan üstünlüğü Medine'ye hicretten 16-17 ay sonra ise yeni bir boyuta taşınmıştır. "... Artık yüzünüzü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin..."⁴⁴ şeklindeki ilahi buyruktan sonra Müslümanların artık namaz kılarken yönünü Mescid-i Haram'a çevirmeleri, Kâbe'nin sahip olduğu anlamı güçlendirmiştir. Böylelikle toplumsal hafızada önemli bir yere sahip olan bir mekân, ilahî emir ile yeniden üretilmiştir. Belli bir aşamadan sonra da bazı mekânlara yeni anlamlar kazandırılmış ve diğer inanışlardan

⁴³ Jan Nederveen Pleterse, "Göç Sürecinde İslam: Minaresiz Camiler", *Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*, ed. Ayşe Öncü - Pedra Weyland (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 248.

⁴⁴ el-Bakara 2/144.

ayrılma yoluna gidilmiştir. Bu ayrımlardan birisi de görüldüğü gibi kible tayini konusunda olmuştur.

Kâbe'nin kible olarak tayin edilmesi fiziksel bir yönelişin ötesinde ayrı anlama da sahiptir. “Nereden çıkarsan çık yüzünü Mescid-i Haram’a çevir...”⁴⁵ emri çerçevesinde Müslümanların artık Mescid-i Haram’a dönmesi salt bir yön değiştirme eylemi değildir. Bu yeni yönelişle birlikte güven ve emniyet mekânı olan Kâbe'nin mimari konumlanmasının yanında sembolik değerinin de yeniden üretilmesini sağlamıştır. Böylece Kâbe’de, Lefebvre’nin⁴⁶ de savunduğu şekliyle yeni bir *mekânsal ritim* meydana gelmiştir. Bu ritim ise kitleleri kendine doğru çekmiş ve kitlelerin ortak bir duyguda buluşmasına zemin hazırlamıştır.

Her mekân toplumsal çelişkiler ve bölünmeleri barındırdığı gibi toplanmayı ve mekânla bütünleşmeyi de barındırmaktadır. Kutsal mekânları tecrübe eden bireyler ibadetin getirmiş olduğu bir birliktelik içerisinde yer almakta, bir topluluğun parçası olduğu duygusunu kazanmakta ve ortak bir inanca bağlı olma duygusuyla birleşmektedir. Örneğin, Kâbe'nin Müslümanların kiblesi olarak tayin edilmesinden sonra bütün Müslümanların namaz kılarken aynı temsil mekânına yönelerek ibadet etmeleri, dünyanın farklı coğrafyalarındaki Müslümanların ortak bir noktada buluşmalarına olanak tanımıştır. Biz ve öteki denklemi kurulurken Kâbe’ye dönenler ile dönmeyen üzerinden bir tasnif yapılmaktadır. Ehli Sünnet düşüncesindeki *ehli kible tekfir edilemez* şeklindeki anlayış da bu anlayışın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Burada Kâbe’ye dönenler ile oraya dönmeyenler şeklinde bir ayrıma gidildiği görülmektedir.

2.4. Doğal Mekânın Mutlak Mekâna Dönüşümü

Amoros,⁴⁷ doğal bir mekânın olmadığını, tüm mekânların toplumsal mekânlar olduğunu savunmaktadır. Ona göre mekânlar, toplumsal ilişkileri göstermekte, kapsamakta ve saklamaktadır. Oysa ele alınan bazı mekânlar doğal olmaları ile ön plana çıkmaktadır. Amoros her ne kadar doğal bir mekânın olmadığını savunsa da Kuran’da sözü edilen mekânlara bakıldığında birçok mekânın doğal bir yapıya sahip olduğu, ayetlerde yer almalarıyla yeni anlamlar kazandığı görülmektedir. Ayetler aracılığıyla kutsallık kazanan bu

⁴⁵ el-Bakara 2/149.

⁴⁶ Henri Lefebvre, *Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat.*, çev. Ayşe Lucie Batur (İstanbul: Sel Yayınları, 2018),

⁴⁷ Miguel Amorós, “Kentsel Mücadeleler ve Sınıf Mücadelesi”, çev. Soner Torlak - Önder Kulak, *Mekân Meselesi* (Ankara: Tekin Yayınevi, 2016),

mekânalar, zamanla birikim alanlarına dönüşmüştür. Böylelikle doğallıkları parçalanarak inancın, kültürün, politikanın ve ekonominin birer nesnesi olmuşlardır. Kutsal ile irtibatlandırılmadan önce sadece coğrafî bir mekân olan bu yerler, peygamberin ilahî mesaj aldıkları veya vakit geçirdikleri yerler olmalarından sonra coğrafî anlamlarından sıyrılıp dinsel bir formda yeniden üretilmişlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de kimi zaman peygamberler kimi zamanda seçkin şahsiyetler tarafından kullanılan bu tarz coğrafi mekânlara atıflar söz konusudur. Hz. Musa'nın Allah ile iletişime geçtiği Tur dağı⁴⁸, bu kapsamda değerlendirilmektedir. *"Ona, Tur'un sağ yanından seslendik ve onu (kendisiyle) gizlice söyleşmek için yakınlaştırdık..."*⁴⁹, *"Ey İsrailoğulları, ... Tur'un sağ yanında sizinle vaadleştik ve üzerinize kudret helvasıyla bildircin indirdik"*⁵⁰ şeklindeki ayetler, Hz. Musa'nın Allah ile irtibata geçtiği ve onun şahsında Hz. Musa'nın kavminin Allah ile sözleştiği yer olarak söz edildiği görülmektedir. Bundan sonra ise Tur dağı coğrafi mekân olmanın ötesinde yeni bir anlam kazanmış ve özellikle Museviler için kutsal bir mekân halini almıştır. Bununla birlikte yine Tur dağının eteklerindeki Tuva vadisi de bu anlamda önem arz etmektedir. *"Gerçekten Ben, Ben senin Rabbinim. Ayakkabılarını çıkar; çünkü sen, kutsal vadi olan Tuva'dasın."*⁵¹, *"Hani Rabbi ona, kutsal vadi Tuva'da seslenmişti"*⁵² şeklindeki ayetlere bakıldığında bu vadinin doğrudan dinsel referanslarla kutsiyet kazandığı görülmektedir. Tüm bu dönüşümler, *mutlak mekânı* ortaya çıkarmıştır.

Kendi coğrafi yapısından kutsallık atfedilen ve bu kutsallık anlayışı çerçevesinde yeni pratiklerin ortaya çıktığı mekânlardan birisi de Hz. Muhammed (a.s.) ve Hz. Ebubekir'in Medine'ye hicret sırasında kendisini takip edenlerden korunmak için gizlendikleri Sevr mağarasıdır. Kur'an-ı Kerim'de doğrudan Sevr mağarası zikredilmemekle birlikte bu mekâna *"Hani, kâfirler onu, iki kişiden biri olarak (Ebu Bekir ile birlikte Mekke'den) çıkarmışlardı; hani onlar mağaradaydı, o arkadaşına. Üzülmeye, çünkü Allah bizimle beraberdir, diyordu..."*⁵³ ayetiyle atıfta bulunulmuştur. Sevr mağarasının Hicret sürecinde peygambere sığınak olması, Müslümanların gözünde onu sıradan bir jeolojik yer olmaktan çıkarmıştır. Günümüzde hac ve umre gibi inanç referanslı ziyaretlerde bu mekân da ziyaret edilmektedir. Çünkü bu mekân üzerinden İslâm peygamberi ile bir bağ kurulmaktadır. Sevr mağarasına yüklenen

⁴⁸ el- Bakara 2/63,93; en- Nisa 4/154; el-Mü'minun 23/20; Kasas 28/29,46; et-Tûr 52/1; Meryem 19/52; Tâhâ 20/12, 80

⁴⁹ Meryem 19/52.

⁵⁰ Tâhâ 20/80.

⁵¹ Tâhâ, 20/12.

⁵² en-Nâziât, 79/16.

⁵³ et-Tevbe, 9/40.

bu anlam ve bunun üzerinden mekânla geliştirilen bu ilişki, bir taraftan onu sıradan mekânlardan ayırarak farklı bir boyuta taşımakta diğer taraftan da o mekânı deneyimleyen kişilerin tarihsel/kolektif hafızalarını diri tutmaktadır.

Arafat tepesi ve Müzdelife'nin tamamına atfen kullanılan Meş'ar-i Haram da doğal bir coğrafi mekânın yeni bir anlam dünyasında yeniden üretilmesinin bir göstergesidir. Bakara Sûresi 198. ayetteki "... Arafat'tan dalga dalga indiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin..." ifadeler, Arafat Dağını sıradan bir jeolojik mekân olmaktan sıyrarak yeniden üretmiştir. Ayetin hükmü çerçevesinde yapılan bazı ritüeller sayesinde, Arafat ve Müzdelife, Lefebvre'nin *mutlak mekân* olarak ifade ettiği tanıma uygun bir şekilde yeni boyuta çıkmıştır. Bu da toplumsal hafızada daha uzun süre (süresiz) yer edinmesinin yolunu açmıştır. Ayrıca Arafat ve Müzdelife 'de "vakfe" yapmanın haccın farzlarından birisi olmasından dolayı bütün hacı adaylarının belli bir süre bu mekânda durmaları, birlik ve beraberliği pekiştirmenin yanı sıra kıyametin sonra yeniden hesaba çekilmek üzere insanların toplanacağı alanın sembolik bir uygulaması olarak görülmektedir. Hacı adaylarının aynı gaye için bir arada olmaları Arafat dağını bir toplanma mekânına dönüştürmüştür.

Kur'an-ı Kerimde Kehf sûresinde⁵⁴ detaylı bir şekilde geçmekte olan ve Ashab-ı Kehf (mağara arkadaşları) olarak bilinen kıssanın geçtiği doğal mekân olan mağara da bu anlamda yeni bir anlam kazanan mekânlardan bir diğeridir. Öyle ki yaşanan bu hadiseden sonra o mekâna bir mabed yapılması gündeme gelmiştir. "... Bir zaman insanlar aralarında Ashâb-ı Kehf'in durumunu tartışıyorlardı. Dediler ki: 'Üzerlerine bir bina yapın. Rableri onları daha iyi bilir.' Onların yöneticileri ise 'Bizler, kesinlikle onların yanı başına bir mâbed yapacağız' dediler."⁵⁵ Ashab-ı Kehf'in kaldığı mekân, yaşanan bu olaydan sonra herhangi bir yer olmaktan çıkmış ve kutsal bir formda yeniden üretilmiştir.

Hem İslam dini hem de dinler tarihi önem taşıyan bir diğer coğrafi mekân da Cudi Dağı'dır. "Ey arz, suyunu yut ve ey gök -suyunu- tut! denildi. Su azaldı, iş bitirildi. Gemi Cûdî üzerine oturdu"⁵⁶ ayeti, bu mekânın Müslümanların toplumsal hafızasında yer edinmesine ve her diam aktif bir şekilde ziyaret edilmesine referans olmuştur. Yakın zamana kadar İbrahimi dinler tarafından her yıl düzenlenen Sefine Festivali, bu coğrafi mekânın toplum için önemli bir hal aldığını ve düzenli aralıklarla ziyaret edildiğini göstermektedir.⁵⁷

⁵⁴ el-Kehf 18/9-22.

⁵⁵ el-Kehf 18/22.

⁵⁶ Hûd 11/44.

⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. İsmet Tunç, "Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 988-1011; Muhammed Muhdi Gündüz, "Din

Öte yandan Cudi Dağının, ele alınan diğer kutsal mekânlardan ayrılan bir yönünün olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu mekân, tufanın son bulunduğu, evrensel sistemin yeniden başladığı bir alan olarak toplumsal ve dini hafızada yerini almıştır. Bulunduğu konum itibarıyla da uzak bir coğrafyada yer almakta ve birçok topluluk için tarihi, siyasi, kültürel ve sosyal açıdan diğer mekânlardan ayrılmaktadır. Bundan dolayı da özellikle bulunduğu coğrafi alanda yer alan Anadolu toplumları için ayrı bir öneme sahiptir. Hz. Nuh'un suların çekilmesi ve geminin karaya oturması için yapmış olduğu "Ey Rabbim! Beni bereketli (mübarek) bir yere kondur. Sen konuk edenlerin en hayırlısısın"⁵⁸ duası, bu mekânın Evliya Çelebi tarafından "arz-ı mukaddes" yani kutsal toprak olarak tanımlanmasına sebep olmuştur.⁵⁹ Cudi dağı toprağının akrep gibi bazı hayvanların sokmalarına karşı yara yerine sürülmesi halinde ilaç tedavisi gördüğüne inanılması da Cudi dağı çevresinde yaşayan halkın daima hanelerinde dağın toprağından bulundurmasını beraberinde getirmiştir.⁶⁰ Bu ritüel de Cudi Dağı'nın başka bir yönünün olduğunu bize göstermektedir. Öte yandan insanlığın Cudi Dağı eteklerinde kurulan Cude Beldesi'nde tüm dünyaya yayıldığı inancı, bu mekânı tarihi anlamda da ayrı bir konuma getirmektedir. Böylelikle kutsallığı yeniden üretilen ve insanlık tarihinin ikinci kez başlamasına sahne olan bu mekâna yüklenen anlam ve değer her geçen gün arttığını söylemek mümkündür.

Bunun dışında diğer kutsal mekânlardan farklı olarak Cudi Dağı ile ilgili tartışmalar bu kutsal mekânı sürekli gündeme getirmektedir. En önemli tartışma ise geminin tam olarak Ararat Dağının neresine oturduğudur. Çoğu araştırmacı Kur'an'dan hareketle bu mekânın Ararat Dağlarındaki Cudi Dağı olduğu üzerinde durmaktadır.⁶¹ Ayrıca Ararat kavramının karşılığı olarak doğrudan Ağrı Dağı'nın işaret edildiği ile ilgili kısıtlı da olsa bazı tartışmalar mevcuttur. Örneğin; 12 ciltten oluşan ve Ararat ve Ermenistan ilişkisi içinde Ağrı Dağı'nı işaret eden en eski kaynak, milattan sonra beşinci yüzyılda yaşayan *Philostorgius* (MS. 368-439)'un kaleme aldığı tarih kitabıdır. Bu kitabın birer özeti olduğunu belirtilen ve dokuzuncu yüzyılda İstanbul piskoposu Photios'un (MS. 820-893) tarafından kaleme alınan

Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hz. Nuh Kısası", *The Journal of Academic Social Sciences* 9/123 (2021), 225-239.

⁵⁸ el-Mü'minûn 23/30

⁵⁹ Hüseyin Güneş-Ahmet Gülenç, "Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Nuh Tufanı ve Cudi Dağı", *II. Uluslararası Cudi Dağı Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (2021), 31-45.

⁶⁰ Hüseyin Güneş- Ahmet Gülenç, "Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Nuh Tufanı ve Cudi Dağı, 38.

⁶¹ Hüseyin Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 7.

başka bir eserde Ağrı Dağı'nı öne çıkaracak şekilde kitaba bir ekleme yapıp yapmadığıyla ilgili tartışmalar da devam etmektedir.⁶²

Tüm bunlarla birlikte günümüzde birçok insan söz konusu bu mekânları kutsal referanslı bir motivasyonla ziyaret etmeye devam etmektedir. Bir süre güvenlik gerekçesiyle düzenlenmeyen, yakına zamanda yeniden düzenlenmeye başlayan etkinlikler, Cudi Dağının bu bölgede yaşayanları bir araya getirme ve ortak bir kültür oluşturma yönünü güçlendirmiştir. Ayrıca Cudi Dağı etrafında bazı inanışlar tarafından bir hac kültürünün oluşturulması, çoğu kişi için bu mekânı daha da önemli kılmıştır.

2.5. Toplumsal İnşa Aracı Olarak Kutsal Mekân

Medine'ye hicretten hemen sonra orada bir mescidin inşa edilmesi Medine'de yeni bir toplumun inşa edilmesinin ilk basamağı olarak değerlendirilmektedir. Lefebvre'nin dediği gibi "Hayatı değiştirmek veya toplumu değiştirmek için uygun bir mekân yoksa bunun hiçbir anlamı yoktur."⁶³ Bu bağlamda değinilmesi gereken mekânlardan birisi de her ne kadar doğrudan Kur'an'da ifade edilmese de o mekâna atfen ifadelerin geçtiği peygamber mescididir. Mescid-i Nebevi doğrudan Kur'an ayetleri ile kutsiyeti ve üstünlüğü tescillenmiş bir mekândır. "Daha ilk günden takva temeli üzerine kurulan Mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur. Binasını Allah'a saygı ve O'nun hoşnutluğunu kazanma temeli üzerine kuran mı daha iyidir yoksa binasını kaymak üzere olan bir uçurumun kenarına kurarak onunla birlikte cehennem ateşine yuvarlanan mı?"⁶⁴ şeklindeki ayetler, bu takva ve itibarın göstergesidir.

Mescid-i Nebevi olarak bilinen bu mekân her ne kadar bir mescid olarak ifade edilse de ibadet yapma mekânının yanında sosyal, kültürel ve siyasi anlamda da bir işleve sahiptir. Hz. Muhammed (a.s.) söz konusu bu mekânda Müslümanlara İslâm devletinin idari işlerini, askeri karar alma süreçleri, diğer ülke veya kabilelerden gelen heyetlerle görüşme ve tüm bunların yanında eğitim öğretim faaliyetlerini de bu mekânda yürütmüştür. Ayrıca Mescid-i Nebevi, sosyal bütünlüğü sağlayıcı bir mekân, edebî yarışmaların yapıldığı yer, misafirhane, adliye, nikâh kıyma yeri, diplomatik, siyasî ve idarî işlerin yürütüldüğü yer, danışma meclisi, umumi meclis ve geçici hapisane⁶⁵ gibi birçok işlevi olan bir mekân halini almıştır. Bütün bu özellikler birlikte düşünüldüğünde dinsel motivasyonla üretilmiş bir mekân olan

⁶² Detaylı bilgi için bz. Hamdullah Arvas, "Peygamber Kıssalarının Asliyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nûh Kıssasının Aslı Değildir?", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 575-593

⁶³ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 87.

⁶⁴ et-Tevbe 9/108-109.

⁶⁵ Mahmut Dündar, "Bir Din Eğitim Kurumu Olan Mescidin İslam'ın İlk Dönemlerindeki Fonksiyonları", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2018), 191-205.

Mescid-i Nebevi'nin birden fazla toplumsal işlev üstlendiği görülmektedir. Örneğin Mescid-i Nebevi'de "suffe" adı verilen bir bölümün olması, bu mekânı bir eğitim merkezi haline dönüştürmüş, eğitim görenlere ise "Ashab-ı Suffe" adı verilmiştir.⁶⁶ Böylece yeni bir toplum inşa etme süreci bir mekân aracılığıyla yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca mescidin yanı başında Hz. Peygamber'in ailesinin kaldığı odaların bulunması bu mekânın bir yaşam alanı haline dönüştüğünü göstermektedir. Tüm bunlar yeni bir toplum inşa etmenin ipuçlarını barındırmaktadır.

Mekân üzerinden alternatif bir anlayış veya toplum oluşturma ya da yeni oluşmakta olan toplumsal yapıya muhalefet etme çabası, Kur'an'da atfen anılan mekânlardan birisi olan Mescid-i Dırar olarak bilinen yapı üzerinden okunabilmektedir. Kaynaklarda Mescid-i Dırar konusu şu şekilde ifade edilmektedir: Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Medine'de Hazrec kabilesinden Ebû Amir isimli bir şahıs, Medine'ye hicretin onun çıkarlarına ters düşmesinden dolayı rahatsızlık duymuştur. Bu rahatsızlığının neticesi olarak Mekkeli müşriklerle ittifak kurarak Bedir, Uhud ve Hendek Müslümanların aleyhinde olacak faaliyetlerde bulunmuştur. Bu süreçten sonra da sürekli Müslümanların aleyhinde faaliyetler yürütmüştür. Bu faaliyetlerden birisi de "Mescid-i Kubâ ve Mescid-i Nebî'ye uzakta oturan yaşlıların cemaate yetişemediklerini, diğer insanların da soğuk ve yağmurlu gecelerde anılan mescidlere ulaşmalarındaki zorlukları yaşadığını" ileri sürerek Sâlim b. Avf kabilesinin bulunduğu yerde mescid süsü verilen bir toplanma yeri inşa etmesi olmuştur. Resulullah'ın onayını alıp söz konusu yere meşruiyet kazandırmak için peygamberden burayı ibadete açıp dua etmesini talep etmişlerdir. Hz. Peygamber de Tebuk Seferi hazırlıklarıyla meşgul olduğunu belirterek seferden sonra orada namaz kılacağını ifade etmiştir. Sefer sonrasında aynı talep tekrar gelince Hz. Peygamber de oraya namaz kılmak için hazırlandığı sürede "*Bir de şunlar var ki, zararlı eylemler gerçekleştirmek, inkârcılıklarını pekiştirmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve resulüne savaş açmış kişi lehine fırsat kollamak üzere bir mescid yapmışlardır*"⁶⁷ şeklindeki ayet nazil olmuştur. Bu ayeti müteakiben söz konusu yapı zararlı eylemlerin kaynağı olarak görüldüğü için yıkılmıştır.⁶⁸

Söz konusu âyet dikkatli bir şekilde incelendiğinde, münafıkların mescid inşa etmek suretiyle müminler arasında bir ayrılık oluşturulmaya çalıştıkları müşâhede edilmektedir. Bu

⁶⁶ Hüseyin Yılmaz, *Camilerin Eğitim Fonksiyonu* (İstanbul: DEM Yayınları, 2005), 38.

⁶⁷ et-Tevbe 9/107.

⁶⁸ Celaleddin Suyûfî, *Esbâbü'n Nüzûl: Lübâbü'n-Nükûl Fî Esbâbi'n-Nüzûl*, çev. Abdulcelil Alpkıray (İstanbul: Semerkand, 2016); Hüseyin Algül, "Mescid-i Dırar", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004),

ayrılıkçı faaliyetlerin de mescid gibi bir mekân üzerinden gizlendiği görülmektedir. Burada mekân, mevcut inanca karşı örgütlenmenin merkez üssü olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in, mezkûr ayetin nüzulünden sonra bu mekânı yıktırması, mekân üzerinden ayrılığın önlenmeye çalışıldığını göstermektedir.

2.6. Güven Alanı Olarak Kutsal Mekânlar

Kur'an-ı Kerim'de Mescid-i Haram çerçevesinden oluşturulan toplumsal normlardan birisi de güvendir. Kur'an'da farkı yerlerde Mescid-i Haram bir güven ve esenlik mekânı olarak zikredilmiştir. "O zaman biz o evi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık"⁶⁹ şeklindeki ayet, Kâbe'nin bir güven alanı olduğunu göstermektedir. "Beytü'l-harâm'a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin..."⁷⁰ şeklindeki ayet ise bu mekâna yönelmiş, onu ziyaret etmek için gelmiş kişilerin güven ve saygınlık içerisinde olacağını bir işareti olarak değerlendirilebilir.

İlgili ayetlerde Kâbe'nin, beyt/ev olarak nitelendirilmesi söz konusudur. Mekânsal olarak ev, kamusal alan ile özel alanın ayrıldığı, bireyi dış tehditlerden koruyan bir alan olarak nitelendirilmektedir. Mumford⁷¹ evi, bir düzen kurma ve mahremiyeti sağlama noktası olarak betimlerken; Madanipour⁷² ise tarihsel olarak türün, geleneğin, kültürün üretimin her daim yeniden üretiminin sağlandığı sosyal bir yaşam yeri olarak tanımlamıştır. Evin dış tehditlere karşı koruyan ve üretimin sağlandığı bir alan olarak tanımlanması ayette de karşılık görmektedir. "Güvenlik yeri" ve "bereketli yer" betimlemeleri bu ortak vurguyu özetlemektedir. Sözü edilen güvenlik hem fiziksel anlamda bir güvenliği tanımlarken hem de birer kurtuluşu temsil veya hidayete kavuşmayı barındırmaktadır. Kâbe'nin ilgili ayetlerde bu şekilde betimlenmesi bu mekânın bir "toplanma mekânı" veya "nirengi noktasına"⁷³ dönüştüğünü desteklemektedir.

Mekke'nin Müslümanlar tarafından fethedilmesinden önce inen "Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmuş veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz"⁷⁴ şeklindeki ayetler de yine Mescid-i Haram'ın bir güven alanı olduğunu göstergesi olarak değerlendirilebilir. Mekke'nin fethi esnasında "Oraya giren emniyette olur"⁷⁵

⁶⁹ el-Bakara 2/125

⁷⁰ el-Mâide 5/2.

⁷¹ Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, çev. Gürol Koca - Tamer Tosun (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013),

⁷² Ali Madanipour, *Public and Private Spaces of the City* (London ; New York: Routledge, 2003),

⁷³ Kevin Lynch, *Kent İmgesi*, çev. İrem Başaran (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016),

⁷⁴ el-Fetih 48/27.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/97.

ayetine uygun bir şekilde Hz. Peygamber'in Kâbe'ye sığınanlara hiçbir şekilde zarar verilmeyeceğini bildirmesi de Kâbe'nin bir güvenlik ve emniyet alanı olduğunun bir başka yansımasıdır. Savaş şartlarının geçerli olduğu bir ortamda "Kâbe'ye sığınmanın" bir emniyette olma garantisi sağlaması, mekânın toplumsal düzeyde taşıdığı anlamın bir göstergesidir. Mescid-i Haram'ın güvenilir bir mekân olma özelliği ona ev sahipliği yapan Mekke'ye de sirayet etmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de Mekke için "emin/güvenilir belde"⁷⁶ tanımlamasının yapıldığı görülmektedir. Kâbe'ye ev sahipliği yapmasından dolayı Mekke'nin "emin belde" olarak ifade edilmesi, insan üretimi bir tanımlama olmayıp doğrudan ilahi kelamın kutsal örgüsü içinde teyit edilmesinin bir göstergesidir. Bu yönüyle Mekke Kur'an medeniyetinin prototipi olarak sunulmuş bir mekân ismidir.⁷⁷

Kâbe'nin güven ve emniyet merkezi olduğunun söz konusu ayetlerde doğrudan belirtilmesi ve bu ayetlerin ruhuna uygun bir şekilde İslam tarihinde örneklerin olması, Kâbe'yi ve buna bağlı olarak Mekke şehrini diğer şehirlerarasında müstesna bir konuma yükseltmiştir. Bu mekânda bulunmak, mekânı teneffüs etmek başlı başına bir güvenli alan sunmaktadır. Bunun yanında mekânı tecrübe etme imkânı olmayan bireyler için de bir koruma alanı oluşturmaktadır. "Beytü'l-harâm'a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin"⁷⁸ ifadesi imgesel anlamda bireyleri ortak duyguda birleştirmenin yanında koruma alanı da meydana getirmektedir.

2.7. Birleştiren ve Ayrıştıran Bir Unsurlar Olarak Kutsal Mekânlar

Mekân, içinde hayat bulduğu toplumun üyelerini bir araya getiren ve onlar arasında bütünleşme ve duygudaşlık gibi birçok işlevi yerine getiren dinamik bir unsurdur. Mekânın bu dinamik olma özelliği onu sadece bütünleşme ve dayanışma gibi toplumsal anlamda olumlu işlevleri yerine getirmenin yanı sıra kimi zaman çatışma ve ayrışmaya da kaynaklık etmektedir. Özellikle aynı mekânın birden fazla toplum veya inanç grubu için kutsal olarak kabul edilmesi, bir süre sonra söz konusu mekâna hükmetme ve sahiplenme isteğinden dolayı çatışmaya neden olabilmektedir. Başta Foucault ve Althusser olmak üzere neredeyse tüm Marksist mekân araştırmacıları mekânı birer iktidar nesnesi olarak yorumlamışlardır. Bu noktada Althusser'in mekânı devletin birer ideoloji aygıtı olarak tanımlaması⁷⁹ mekân eksenli bir mücadeleye davetiye çıkarmaktadır. Mescid-i Aksa'nın sahip olduğu bu tarihsel

⁷⁶ el-Tîn 95/3

⁷⁷ Hüseyin Yaşar, "Kur'an'a Dayalı Bir Medeniyet Kavramı: Emin Belde", *Risale Akademi* (2014),

⁷⁸ el-Mâide 5/2.

⁷⁹ Luis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014).

kökler ve doğrudan ilahi otorite tarafından kutsiyet atfedilmesinden dolayı oraya hükmetmenin bir üstünlük aracı olarak kullanılması mücadeleye ortam hazırlamıştır. Örneğin; Mescid-i Aksa veya diğer adıyla Beyt-i Makdis, günümüzde bütün ilahi dinlerin inananlarını bir mekân etrafında toplaması gerekirken İsrail devletinin bu mekâna yönelik tekeli anlayışından dolayı Müslüman, Hristiyan ve Yahudiler arasında çatışmalara sebebiyet veren bir yapıya dönüşmüştür. Özü itibariyle birleştirici yönü ön planda olması gerekirken, günümüzde o mekânın bulunduğu alana hükmeden otoritelerin tutumlarından dolayı Mescid-i Aksa, çatışmaya neden olan mekânlardan birisi haline almıştır. Kur'an-ı Kerim'de "Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. ..." ⁸⁰ (İsra 17/1) şeklindeki ayetle çevresinin mübarek olduğu ilahi kelamla tasdik olunan bu mekân, tarihsel süreçte Hristiyanlık ve Yahudilik inancında da önemli bir konumdadır. Birçok inançta kutsiyet taşıyan bir mekân olması, mekân üzerinden mücadelenin günümüze kadar taşınmasına neden olmuştur.

Tarihsel sürece baktığımızda özelde Mescid-i Aksa genelde ise Kudüs'e hâkim olmak için farklı iktidarların mücadele içerisinde olduğu görülmektedir. Haçlı Seferleri, Eyyubilerin Kudüs'ü fethi, Osmanlı'nın bu bölgeye özel önem vermesi bu mekâna verilen değer bir göstergesidir. Mekâna hükmetme süreci çoğulcu bir anlayışla uygulandığında *birlikte yaşama kültürünün* geliştiği görülmüştür. Ancak tekeli bir anlayışla mekâna yaklaşıldığında, semavi dinlerin mensuplarının ortak paydada buluşturup birlikte yaşama tecrübesine olanak sağlayan bu mekân ayrıştırmanın ve hatta çatışmanın kaynağı haline dönüşmüştür. Bu kutsal mekânın yıktırılması söz konusu olmadığından bu çatışmaların uzun yıllar süreceğiniz göstermektedir.

Sonuç

Hiz. İsa'nın "Azizler için her yer kutsaldır" ifadesinden ve Hiz. Muhammed'in, "Yeryüzü benim için mescid ve temiz kılındı." hadisinden yola çıkarak hem Hristiyan inancında hem de İslâm inancında yaratıcıyı düşünmek, onu anmak ve ona ibadet etmek için herhangi bir mekânsal sınırlamanın olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Nihayetinde yaratıcının tezahür ettiği her yer kutsaldır. Ancak bazı noktalarda bu mana coğrafi bir alana veya nesneye yüklendiğinde bu anlam sekteye uğrayabilmektedir. Çünkü inananlar, yaratıcıya bağlılıklarını göstermek, ibadetlerini yerine getirmek ve periyodik olarak bir araya gelmek

⁸⁰ el-İsrâ 17/1.

için de kutsal olarak tabir ettikleri alanlara gereksinim duymaktadırlar. Bundan dolayı tüm toplumlar, her daim inançları doğrultusunda mekânlar inşa etmeye veya var olan mekânları yeniden üretme yoluna başvurmuştur. İnşa edilen bu mekânları yüzeysel bir bakış açısıyla irdelemek ise bu kutsal mekânları anlama noktasında sorunlar doğuracaktır.

Sembolik göstergelerin yoğunlukta olduğu İslam inancında ve mekânsal anlamda zengin bir veri sunan Kur'an'da sözü edilen mekânlar incelendiğinde, gerek inşa edilme süreçleri gerekse yeniden üretilme biçimleri ile diğer birçok mekândan ayrıldığı görülmektedir. Gündelik yaşamda tecrübe edilen birçok mekân belli bir ihtiyaç doğrultusunda veya ekonomik kaygılarla inşa edilirken kutsal kabul edilen bu mekânların tek referansı Kur'an'dır. Buradaki çoğu mekân, yaratıcının mesajıyla inşa edilmiş ya da yeniden üretilmiştir. Mekânların bazıları da ayetler aracılığıyla doğallıklarından sıyrılmış ve kutsal mekân özelliği kazanmıştır. Yeni fonksiyonlar edinerek herhangi bir yer olmaktan çıkıp önemli bir mekân olmaya doğru evrilmiştir. Temel referanslarının Kur'an olmasında dolayı bu mekânların zamanla anlam kaybına uğramaları mümkün görünmemektedir. Diğer birçok mekânın veya kültürün sahip olduğu raf ömrü, bu mekânlar için söz konusu değildir. Çünkü İslâm inancı bu mekânlarda dondurulmuş ve her daim koruma altına alınmıştır. İnananların her ziyaretinde de bu mekânlar zihinsel anlamda yeniden üretilmektedir. Ayrıca ortak bir bilinç, kültür ve gelenek oluşturma özelliklerinden dolayı da her daim korunan mekânlar olarak kalacakları öngörülmektedir.

Bu kutsal mekânların sahip oldukları bu özellikler, inancının süreklilik kazanmasında da etkilidir. Her daim inanan grupların toplanmasına veya ayrışmasına aracılık etmektedir. Toplumsal yönleriyle önemli mesajlar vermekte, İslam toplumunun sosyal ve ahlaki değerlerine, insanlar arası ilişkilere ve toplumsal düzenine vurgu yapmaktadırlar. Bazı dönemlerde ise Mescid-i Aksa örneğinde olduğu gibi toplumsal mücadelenin nesnesi de olabilmektedirler. Bunun altında ekonomik beklentilerin yanından, gelenek oluşturma veya belleği yok etmek kaygıları yer almaktadır. *Bellek savaşı* olarak yorumlanan bu mücadele, bu mekânların belleklerini silmek ya da mekânları kendi suretlerinde yaratma gayesi taşımaktadır. Mekân üzerinden ve mekânda oluşan bu direniş ise zamanla siyasi bir özellik kazandırmaktadır. Kapitalist gelişmelerin de mekâna ihtiyaç duyması, mekân eksenli bu mücadeleyi farklı boyutlara taşımaktadır.

Kutsal olarak kabul edilen mekânlar üzerinde hazırlanan bu çalışma da Kur'an'da geçen mekânların dini, ekonomik, iktidar, vb. toplumsal izdüşümlerini genel hatlarıyla ele

almaya çalışmıştır. Ortaya çıkan her bakış açısı ayrı bir çalışma konusu olacak özelliindedir. Genel hatlarıyla bu mekânların toplumsal izdüşümleri üzerinde durulsa da bu mekânların ekonomik ve siyasi yönü sonraki çalışmalar için birer rehber görevi görecektir. Ayrıca İslam öncesi ve sonrasında dinsel referanslarla üretilen mekânların, inanç merkezlerinin ya da türbelerin toplumsal izdüşümleri, yeni çalışma alanlarının oluşmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça / References

- Acar, Ömer. "Sosyo-Mekânsal Bir Sistem Olarak Cami". *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/4 (2023), 111-125. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/disar/issue/76867/1264897>
- Algül, Hüseyin. "Mescid-i Dirar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/272-273. Ankara: TDV Yayınları, 2004. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-dirar>
- Althusser, Luis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki yayınları, 2014.
- Amorós, Miguel. "Kentsel Mücadeleler ve Sınıf Mücadelesi". çev. Soner Torlak - Önder Kulak. *Mekân Meselesi*. Ankara: Tekin Yayınevi, 2016.
- Arvas, Hamdullah. "Peygamber Kıssalarının Asliyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nûh Kıssasının Aslı Değildir?", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 575-593.
- Arvas, Hamdullah. "Safinetu'n- Necat": Nuh'un Gemisi Metaforu Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürünün Teolojik Temelleri, *II. Uluslararası Nuh Tufan ve Cudi Dağı Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (2021), 137-149.
- Bourdieu, Pierre - Waquancat, Loic. *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. çev. Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim, 2003.
- Bowen, Glenn A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method". *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Cabir, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'de Varoluş Kavramı ve İnsan-Mekân İlişkisi*. Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dündar, Mahmut. "Bir Din Eğitim Kurumu Olan Mescidin İslam'ın İlk Dönemlerindeki Fonksiyonları". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2018), 191-205.
- Fırat, Derya. *Sokağın Belleği*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hz. Nuh Kıssası". *The Journal of Academic Social Sciences* 9/123 (2021), 225-239. <https://doi.org/10.29228/ASOS.54668>
- Güneş, Hüseyin. *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nûh Tufanı ve Cudi Dağı*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Güneş, Hüseyin & Gülenç, Ahmet, Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Nuh Tufanı Ve Cudi Dağı, *II. Uluslararası Cudi Dağı Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (2021), 31-45.
- Halbwachs, Maurice. *Kolektif Hafıza*. çev. Banu Barış. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Hervieu-Leger, Daniele. "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler". çev. Halil Aydınalp. *Din Sosyolojisi*. ed. Bünyamin Solmaz - İhsan Çapcıoğlu. 137-154. Konya: Çizgi Kitabevi, 2006.
- Kahraman, Ferruh. "Kentlerin Doğuşu: Kur'ân'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimelerin Tahlili". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 391-413. <https://doi.org/10.18505/cuid.675840>
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Safa ve Merve". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Lefebvre, Henri. *Mekanın Üretimi*. çev. Ergüden Işık. İstanbul: Sel Yayınları, 2016.
- Lefebvre, Henri. *Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat*. çev. Ayşe Lucie Batur. İstanbul: Sel Yayınları, 2018.
- Lynch, Kevin. *Kent İmgesi*. çev. İrem Başaran. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Basım, 2016.

- Madanipour, Ali. *Public and Private Spaces of the City*. London ; New York: Routledge, 2003.
- Mumford, Lewis. *Tarih Boyunca Kent*. çev. Gürol Koca - Tamer Tosun. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Nora, Pierre. *Hafıza Mekânları*. çev. Ahmet Emin Özcan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Pleterse, Jan Nederveen. “Göç Sürecinde İslam: Minaresiz Camiler”. *Mekan, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. ed. Ayşe Öncü - Pedra Weyland. 239-270. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, (çev. Dursun Bayrak vd.), Ankara: Siyasal Yayınevi. çev. Dursun Bayrak vd. Ankara: Siyasal Yayınevi, 2011.
- Sharr, Adam. *Mimarlar İçin Heidegger*. çev. Volkan Atmaca. İstanbul: YEM, 2017.
- Suyûfî, Celaledin. *Esbâbü'n Nüzûl: Lübâbü'n-Nükûl Fî Esbâbi'n-Nüzûl*. çev. Abdulcelil Alpkıray. İstanbul: Semerkand, 3. baskı., 2016.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Tunç, İsmet. “Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 988-1011. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1136595>
- Urry, John. *Mekanları Tüketmek*. çev. Rahmi G. Öğdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan. *Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri*. çev. Necdet Çağıl - Necati Tetik. İstanbul: Ketebe, 2019.
- Yaşar, Hüseyin. “Kur'an'a Dayalı Bir Medeniyet Kavramı: Emin Belde”. *Risale Akademi*. 2014. Erişim 30 Temmuz 2023. <http://risaleakademi.org/kurana-dayali-bir-medeniyet-kavrami-emin-belde--ps-905>
- Yavuz, Ömer Faruk. “Kur'an'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”. *Milel ve Nihal* 3/1-2 (Haziran 2005), 39-68.
- Yeniçırak, Hasan. *Fransız Devrimi: İlerleme ve Gelenek*, Ankara: Kadim Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Hüseyin. *Camilerin Eğitim Fonksiyonu*. İstanbul: DEM Yayınları, 2005.
- “Kur'an Yolu”. Erişim 21 Haziran 2023. <https://kuran.diyamet.gov.tr>

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi



Şırnak University
Journal of Divinity Faculty

ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): Kur'ân-ı Kerim'de Sözü Edilen Mekânların Toplumsal İzdüşümleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)	3. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50	%
Veri Toplanması	Data Collection	%50	%50	%
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	%
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50	%
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%60	%40	%

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the article process archive*).



Ignaz Goldziher'in Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine Yönelik İddialarına Eleştirel Bir Yaklaşım

A Critical Approach to Ignaz Goldziher's Claims on Ahmad b. Hanbal's al-Musnad

Ahmet Emin SEYHAN

ORCID: 0000-0002-5740-487X | E-Posta: ahmeteminseyhan@gmail.com

Doç. Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof., University of Afyon Kocatepe, Faculty of Theology/ Department of Hadith
Afyonkarahisar, Türkiye
ROR ID: 03a1crh56

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Seyhan, Ahmet Emin. "Ignaz Goldziher'in Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine Yönelik İddialarına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 88-116. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1415433>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	05. 01. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	21. 02. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suiifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Batı'daki İslâm araştırmalarının kurucusu ve Batı İslâm araştırmacıları arasında “yeni İslâmiyatçılar’ın mânevî babası” kabul edilen Ignaz Goldziher çalışmalarıyla pek çok oryantalisti derinden etkilemiştir. Batı’da ve Doğu’da kendisine son derece önem atfedilen Goldziher’in zengin kaynakçalara dayalı yazdığı kitap ve makaleleri üzerinde yapılan ilmî değerlendirmeler, onun pek çok yerde duygularına yenik düştüğünü, zihninde kurguladıklarını kaynaklara zorla doğrulatmaya çalıştığını, aksiyomuna uygun malzemeyi seçerek aldığını, çok kolay genellemeler yaptığını, tarihî malzemede tezini destekleyecek rivayetler bulamadığı zaman indî yorumlara başvurduğunu, gerçekleri çarpıttığını ve mesnetsiz ve çok yanlış sonuçlara ulaştığını göstermektedir. Ayrıca yapılan bu ilmî analizler, Goldziher’in kendi görüşleriyle çelişen kanıtları görmezden geldiğini, bir yerde reddettiğini diğer yerde ispatlamaya çalıştığını, amacına uygun bir bilgiyi gayr-i muteber kaynaktan da olsa alıp kullandığını, kafasındaki fikre ters düşen delillere itibar etmediğini ve kendi teziyle çelişen Müslüman âlimlerin görüşlerine kıymet atfetmediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tüm bu müşterek tespitler, Goldziher’in ilmî tarafsızlığını kaybettiğine ve bilimsel araştırma yöntemlerini terk ettiğine delâlet etmektedir. Bu makalenin yazılma sebebi, Goldziher’in 1896 yılında yayınlanan “Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammadanern (Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller)” adlı makalesindeki Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’ine yönelik ithamlarını değerlendirmektir. Araştırmalarımız neticesinde daha önce Goldziher’in söz konusu makalesinde ileri sürdüğü iddialara eleştirel yaklaşan başka bir çalışmanın olmadığı görülmüş, hem bu boşluğu doldurmak hem de mezkûr şarkiyatçının doğru tanıtılmasına katkı sunmak amacıyla makale kaleme alınmıştır. Araştırma, Goldziher’in *el-Müsned*’e yönelik ithamlarını tahlil etmekle sınırlandırılmıştır. Çalışmada veri toplama ve analiz yöntemi kullanılmış, adı geçen oryantalistle alakalı yapılan muhtelif araştırmalardan da faydalanılmıştır. Makalenin sonunda Goldziher’in İbn Hanbel’in ehl-i hadîsten olması sebebiyle senedi problemlili pek çok hadisi eserine aldığını ve *el-Müsned*’deki rivayetlerin senedlerinde çok sayıda kussâsın (dinî hikâye anlatıcıları) olduğunu söyleyerek *el-Müsned*’i değersizleştirmeye çalıştığı tespit edilmiştir. Aynı şekilde oğlu Abdullah’ın uyarısına rağmen İbn Hanbel’in kezzâb bir ravinin durumunu yumuşatmaya çalıştığı, Buhârî ve Müslim’in *el-Müsned*’deki hadisleri özensizlik keyfiyetinden kurtarmak için kendi kitaplarını yazdıkları, bu hâlin o zamanlar bile hadislerin otantikliğine güven durumunun çok kötü olduğunu gösterdiğini iddia ederek *el-Müsned*’i itibarsızlaştırmaya çalıştığı görülmüştür. Goldziher’in *el-Müsned*’de insanları ibadete teşvik için hadis uyduranların rivayetlerinin, kişi, yer ve olay ismi verilerek nakledilen fiten hadislerinin, Emevîlerle Abbasîleri öven uydurma hadislerin çok fazla olduğunu ileri sürerek *el-Müsned*’i atık materyallerden oluşan büyük bir moloz yığınına benzettiği, eğer bu zor engel aşılabılırsa bazı değerli bilgi kırıntılarına ulaşabileceğini belirterek *el-Müsned*’in itibarını sarsmaya çalıştığı sonucuna varılmıştır. Goldziher’in Abdullah b. Ahmed’in hadislerin yazılmasını tavsiye eden rivayetlerden sonra yaptığı açıklamayı “*el-Müsned*’deki hadislerin yazımını yasaklayan rivayetlere karşı denge unsuru oluşturmak” ve “*Müsned* türü derleme eserlerin varlık sebeplerini meşrulaştırmak” şeklinde yorumlamasının hem niyet okuyuculuğu olduğu hem de varsayımlarını kesin doğrular gibi sunma düşüncesinden kaynaklandığı tespit edilmiştir. Özetle, Goldziher’in İbn Hanbel’in *el-Müsned*’ine yaklaşımının müspet olmadığı, bu temel hadis kaynağı hakkında kafalarda şüphe uyandırmaya çalıştığı ve hadislere karşı aşırı şüpheli tavrını bu makalesinde de sürdürdüğü neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ignaz Goldziher, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Oryantalizm.

Abstract

Ignaz Goldziher, the founder of Islamic studies in the West and considered "the spiritual father of the new Islamologists" among Western Islamic scholars, deeply influenced many orientalist with his studies. The scholarly evaluations of Goldziher's books and articles based on rich sources, to which he is highly regarded in both the West and the East, show that he was overcome by his emotions in many places, that he reached baseless and wrong conclusions, that he tried to force the sources to confirm what he had constructed in his mind, that he selected the material suitable for his axiom, that he generalized too easily, that when he could not find narrations in the historical material to support his thesis, he resorted to intellectual interpretations and distorted the facts. These scholarly analyses reveal that Goldziher ignores evidence that contradicts his own view, tries to prove what he rejects in one place, takes and uses information that suits his purpose even if it is from unreliable sources, disregards evidence that contradicts his opinion, and does not value the opinions of Muslim scholars who contradict his thesis. Therefore, all these findings indicate that Goldziher lost his scholarly objectivity and abandoned scientific research methods. The reason for writing this article is to evaluate Goldziher's accusations against Ahmad ibn Hanbal's al-Musnad in his article "Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammadanern (New Materials on the Literature of Narration among Muslims)" published in 1896. As a result of our research, it has been observed that there is no other study that has been critical of Goldziher's allegations in the aforementioned article, and this article has been written in order to fill this gap and to contribute to the correct introduction of the aforementioned orientalist. The article is limited to analyzing Goldziher's accusations against al-Musnad. The method of data collection and analysis was used in the study, and various studies on the aforementioned orientalist were also utilized. At the end of the article, it was determined that Goldziher tried to devalue al-Musnad by saying that Ibn Hanbal included many ḥadīths with problematic isnads because he was a member of Ahl al-Ḥadīth and that the narrations in al-Musnad had many kussās (religious storytellers) in their isnads. Likewise, despite his son Abdullah's warning, Ibn Hanbal tried to soften the situation of a kezzāb narrator and tried to discredit al-Musnad by claiming that Bukhārī and Muslim wrote their own books to save the ḥadīths in al-Musnad from the state of sloppiness and that this showed that even at that time the state of trust in the authenticity of ḥadīths was very bad. Goldziher likened al-Musnad to a large pile of rubble consisting of waste materials by claiming that there were too many narrations of those who fabricated ḥadīths to encourage people to worship, ḥadīths of fitnah that were transmitted by naming people, places, and events, and fabricated ḥadīths praising the Umayyads and Abbasids, and that if this difficult obstacle could be overcome, some valuable pieces of information could be reached, thus undermining the reputation of al-Musnad. It is concluded that Goldziher's interpretation of Abdullah ibn Ahmad's statement after the narrations recommending the writing of ḥadīths as "creating a counterweight to the narrations in al-Musnad that prohibit the writing of ḥadīths" and "legitimizing the reasons for the existence of compilations such as musnad" is both a reading of intentions and a way of presenting his assumptions as absolute truths. In sum, it is concluded that Goldziher's approach to Ibn Hanbal's al-Musnad is not positive, that he aims to raise doubts about this main source of ḥadīth, and that he continues his extreme skeptical attitude towards ḥadīth in this article.

Key Words: Ḥadīth, Ignaz Goldziher, Ahmad ibn Hanbal, al-Musnad, Orientalism.

Giriş

Ignaz Goldziher (1850-1921), hem Batılı hem de bazı Doğulu ilim insanları tarafından İslâm araştırmalarının tartışmasız otoritesi kabul edilen, Cahiliye dönemi, Arap filolojisi, Arap tarihçiliği, Arap edebiyatı, tefsir, hadis ve İslâm mezhepleriyle ilgili çalışmalar yapan bir oryantalisttir.¹ Hâlen onun eserleri müsteşrikler arasında en önemli kaynak olarak kabul edilmektedir. Macar Yahudilerinden olan müellif, mutlak dinin Yahudilik olduğuna inanır,² kendisini bu dinin atanmış temsilcisi olarak görür,³ nabzının atışının Yahudiliğe göre olduğunu ifade eder,⁴ Yahudiliği hayatının ayrılmaz parçası telakki eder,⁵ “samimi katı bir Yahudi” olduğunu söyler,⁶ başarılarını “bir Yahudi’nin başarısı”⁷ şeklinde övünerek anlatır. Genellikle İslâm, Kur’ân, Hz. Muhammed ve hadisler hakkında şüphe uyandıran çalışmalar yapan Goldziher, 1889-1890’da yayınlanan *Muhammedanische Studien (İslâm Kültürü Araştırmaları 1-2)* adlı kitabı başta olmak üzere tüm araştırmalarında aynı iddialarını tekrarlar. Mesela o, Hz. Muhammed’i Medine’de birkaç dindar mürit tarafından kabul gören bir hayalperest,⁸ kavminin peygamberi olmayı başaran siyasî deha,⁹ ayrımcılığı¹⁰ ve ırkçılığı/kabileciliği normal karşılayan,¹¹ şahsına seksen deve kıymetinde mücevher satın alan servet düşkününü biri¹² olarak tanıtır. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) semavî kitaplar

¹ Mehmet Said Hatiboğlu, “Goldziher, Ignaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/102; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 31, 35-40, 56; Ignaz Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto, 2020; Tahsin Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/105, 107; İbrahim Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, Muhammed Hamidullah’ın Aziz Hatırasına 2/3 (2002), 118; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 194.

² Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi”, 119.

³ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 79.

⁴ İbrahim Hatiboğlu, “Yakındoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 156-157; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 79.

⁵ Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 37.

⁶ Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/105.

⁷ Aysun Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher’in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru* (İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021), 13, 58; Hatiboğlu, “Goldziher, Ignaz”, 14/103.

⁸ Ignaz Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç - Mehmet Said Hatiboğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 1/47; Salih Akdemir, “Müsteşriklerin Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (SAV)’e Yaklaşımları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 189, 197-200, 207.

⁹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/51.

¹⁰ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/125-126.

¹¹ Goldziher, ırkçılığı yasaklayan hadislerin sonradan uydurulup Hz. Muhammed’e nispet edildiğini iddia eder. bk. Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/125-126, 162.

¹² Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/515-516.

okuduğunu,¹³ Ehl-i Kitab'ın kutsal kitaplarını referans alarak Kur'ân'ı yazdığını,¹⁴ Kur'ân'da mevcut İncil hikâyeleri¹⁵ diyerek Kur'ân'ı yazarken Ahd-i Cedîd'den alıntılar yaptığını,¹⁶ İncil'den aldığı efsaneleri bozarak Kur'ân'da birleştirdiğini¹⁷ ve Kur'ân'ın şahsî kültürünün bir ürünü olduğunu¹⁸ iddia eder. Goldziher, 1908'de Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na bağlanan Bosna-Hersek eyaletinin Müslüman okullarında okutulmak üzere yazdığı, liselerde ve öğretmen okullarında düzenli olarak okutulan "Az arab irodalom rövid története" (*Kısa Arap Literatürü Tarihi*) adlı ders kitabında da Muhammed'in kentli bir şair olduğunu ve Kur'ân'ı onun kaleme aldığı iddiasını tekrarlar.¹⁹ Yazar, Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı farklı dinlerden aldığı bilgilerle oluşturduğunu, bunları dağınık, systemsiz ve konu bütünlüğü olmaksızın bir araya getirdiğini²⁰ ve birçok yerini müphem bıraktığını²¹ iddia eder. Müslümanların başından itibaren üzerinde mutabık kaldıkları müşterek bir Kur'ân metninin bulunmadığını,²² tarihte dinî bir grup tarafından vahiy ürünü kabul edilen hiçbir kanonik (muteber) kitabın ilk zamanlarında Kur'ân metni kadar yalpalayan (kaygan) ve güven vermeyen bir görünüm arz etmediğini²³ ileri sürer. Goldziher, Hz. Muhammed'i Allah'ın elçisi değil "dinin kurucusu,"²⁴ İslâm'ı "Mekke'nin yahudileştirilmiş dinî âdetleri"²⁵ ve "dinî kaygılarla girişilmiş bir reform hareketi"²⁶ olarak görür. İslâm terimini onun uydurduğunu iddia eder; İslâm dinine "Muhammedî Din", İslâm araştırmalarına "Muhammedî Araştırmalar" ve Müslümanlara da "Muhammedîler" der.²⁷ Bu bakımdan Goldziher'in iddiaları analiz edilirken böyle bir zihniyete sahip olduğu, İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed ve hadislerle yaklaşımının müspet olmadığı dikkate alınmalıdır. Aksi halde

¹³ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/50.

¹⁴ Ignaz Goldziher, *el- 'Akîde ve'ş-şerîa fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Musa vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1946), 6-8; Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru", *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/2 (2021), 453.

¹⁵ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/255.

¹⁶ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/501-502. Goldziher, bu iddialarını şu makalesinde savunur: Ignaz Goldziher, "Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları", çev. Sami Şahin, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Haziran 2008), 486-491.

¹⁷ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 124.

¹⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/28. Goldziher, *el- 'Akîde ve'ş-şerîa fi'l-İslâm*, 6-8.

¹⁹ Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (İstanbul: Vadi Yayınları, 2019), 41.

²⁰ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 101.

²¹ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 124.

²² Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 113; Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/108; Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 112, 115.

²³ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 113; Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/108.

²⁴ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 101, 113; Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/108.

²⁵ Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/105.

²⁶ Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/108.

²⁷ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 71-72, 94; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 55, 271.

onun hakkında yapılan değerlendirmeler eksik ve yanıltıcı olabilir. Goldziher'in hadis külliyyatının en önemli kaynaklarından biri olan İbn Hanbel'in *el-Müsned*'ine de böyle bir zihniyetle yaklaştığı ve analizlerini bu bakış açısının şekillendirdiği hesaba katılmalıdır.

Çalışmamız iki başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta Goldziher'in İbn Hanbel'in *el-Müsned*'iyle alakalı yazdığı "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller"²⁸ adlı makalesi özetlenmiş, ikinci başlıkta ise buradaki iddiaları tenkit edilmiştir.

1. Goldziher'in Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine Yaklaşımı

Goldziher, 1896 yılında ZDMG'de (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) yayımlanan makalesine sahîfeler²⁹ hakkında algı oluşturarak başlar, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren insanların hadis birikimlerini bu sahîfelerde topladıklarını belirtir. Erken dönemlerde kıymetli belgeler olarak görülen böylesi sahîfelerin hadis rivayetinin bir nevi spor gibi işleyişiyle artık çok değersiz metâ hâline geldiğini ve atık kâğıt olarak çarşı pazardan satın alınabildiğini ileri sürer.³⁰ Daha sonra müellif, *el-Müsned* ile ilgili Müslüman biyografi ve menâkıb yazarlarının övgü dolu sözlerine yer verir ve bunları "masal" olarak niteler.³¹ Makalenin başlarında *el-Müsned*'e bakışının olumlu olmadığını hissettiren müellif, İbn Hanbel'in eserine rivayetleri alırken isnadları incelediğini, bazı raviler hakkındaki olumsuz kanaati sebebiyle onların rivayetlerine yer vermediğini, ancak hem mütesâhil hem de ehl-i hadîsten olması nedeniyle uydurma hadislerle müsamahayla yaklaştığını, senedi problemlili pek çok hadisin *el-Müsned*'de hiç de az olmadığını kaydeder.³² Müteakiben *el-Müsned*'deki rivayetlerin isnadlarında çok sayıda kussâs olduğunu belirten Goldziher, buna birkaç misal verir ve *el-Müsned*'in güvenilir bir kitap olmadığını ima eder.³³ Daha sonra yazar, İbn Hanbel'in bazı kıssacıların adını zikretmeksizin onlardan gelen rivayetleri kitabına aldığını ifade eder ve örneklerle iddiasını ispatlamaya çalışır. İbn Hanbel'in hadis kritiğinde gevşek olduğunu, oğlu Abdullah'ın (ö. 290/903) uyarısına rağmen kezzâb bir

²⁸ Ignaz Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", çev. Hüseyin Akgün, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto, 2020), 44-45. Goldziher'in bu makalesi 1896 yılında ZDMG'nin 465-506. sayfaları arasında yayımlanmıştır.

²⁹ Sahîfe ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Aydın, "Sahîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/522-523.

³⁰ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 45-46.

³¹ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 46.

³² Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 47.

³³ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 48.

ravinin durumunu yumuşatmaya çalıştığını ileri sürer.³⁴ Goldziher, bazen de Abdullah'ın, babasının rivayetlerini uygun gördüğü ravilerin hadislerini derlemenin redaktörü olarak kitaba ekleme gereği duyduğunu belirtir³⁵ ve *el-Müsned*'in gelişigüzel hazırlanmış bir kitap olduğu intibahı uyandırır. Daha sonra Goldziher, İbn Hanbel'in ölüm döşegindeyken oğlu Abdullah'tan *el-Müsned*'e aldığı bir hadisi isnada yönelik şüpheden dolayı değil, bilakis içeriğin diğer rivayetlerle çeliştiğini düşündüğü için silmesini istediğini,³⁶ ancak babasının talebine rağmen oğlunun bu tür hadisleri *el-Müsned* redaksiyonundan her zaman çıkartmadığını ifade eder³⁷ ve *el-Müsned*'in güvenilirliğine gölge düşürür.

Goldziher, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) İbn Hanbel'den sema'da bulunan iki muhaddis olmalarına rağmen İbn Hanbel gibi en yüksek hadis otoritesinin derlemelerinde sunulan hadis materyallerini özensizlik durumundan kurtarmak için harekete geçtiklerini, ona yeterince güven duymadıkları için olsa gerek kendi kitaplarını yazdıklarını iddia eder.³⁸ O, yaptığı bu analizle *el-Müsned*'in itibarını biraz daha aşındırır. Arkasından böyle büyük âlimlerden peygamber ve ashâbın gerçek sözleri olarak nakledilen sahîh rivayetlerin orijinalliğine güven durumunun daha o zamanlar bile çok kötü olduğunu ifade eder. Uydurdukları yalanlarla Allah'ın razı olacağı bir iş yaptıklarını hayal eden bazı dindar hadisçilerin kendilerini peygamberin hakikî izleyenleri olarak gördüklerini ve naif bir şekilde rivayet ettikleri hadislerle ne kadar gayr-i ciddi olduklarını bizlere görme fırsatı sunduklarını belirtir,³⁹ yaptığı bu genellemeyle *el-Müsned*'in itibarını biraz daha sarsar. Müteakiben yazar, toplumun bu dindar kimselere güvendiğini, onların da her ortaya çıkan yeni durum için ya kendi ya da mezheplerinin görüşlerini peygamber sözü olarak yaydıklarını, bazen de toplumda saygın olarak bilinen insanların hükümlerine daha güçlü bir otorite sağlamak için bunları Hz. Peygamber'e isnad ettiklerini iddia eder.⁴⁰

Müellif, *el-Müsned* gibi en ciddi hadis kitaplarında istikbalde gerçekleşecek olayları kişi ve yer isimleri vererek anlatan uydurma rivayetler olduğunu, bu tür rivayetlerin *Kütüb-i Sitte*'ye de girdiğini belirtir. O, Abbasî Devleti'nin kurucusunun adıyla anıldığı, Hindistan, Horasan ve Merv'in fethedileceği, Roma'dan önce Konstantiniyye'nin alınacağı ve Hz.

³⁴ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 48-49.

³⁵ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 49.

³⁶ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 49-50.

³⁷ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 50.

³⁸ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 52.

³⁹ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 52.

⁴⁰ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 53.

Hüseyin'in şehit edileceği yerin bildirildiğinden bahseden rivayetleri örnek olarak sıralar,⁴¹ *el-Müsned*'de bunlardan bir hayli fazla olduğu izlenimi uyandırır. Arkasından Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ile ilgili olumsuz değerlendirmeler içeren bazı rivayetleri aktaran yazar,⁴² *el-Müsned*'de Ebû Hüreyre'den nakledilen yığınla hadis olduğunu⁴³ söyleyerek hem *el-Müsned*'i hem de bu sahâbîyi itibarsızlaştırır. Mezkûr iddialarıyla *el-Müsned* hakkında negatif algı oluşturmayı sürdüren Goldziher, çalışmalarında genellikle yaptığı üzere birden bire "tarafsız ilim insanı gibi görünmeye" başlar ve İbn Hanbel'in hadisleri seçme ve eserine almada kendisini belirli bir eğilimin yönlendirmesine fırsat vermediğini, özellikle kendi mezhebini destekleyecek hadisleri ön plana çıkarma amacıyla olduğunu ileri sürmenin çok yanlış olacağını ve eserin tamamı incelendiğinde böyle bir maksadının olmadığını görüleceğini ifade eder.⁴⁴ Ancak o, tekrar ithamlarına ve algı oluşturma çabalarına kaldığı yerden devam eder ve İbn Hanbel'in her ne kadar sahîh görülen isnadlarla sahâbe otoritelerine dayanan hadisleri eserine toplama gayesi gütmüşse de bunu gerçekleştirmekten çok uzak olduğunu iddia eder.⁴⁵ Goldziher, tekrar tarafsız görünmeye çalışır ve İbn Hanbel'in hizbî eğilimlere yönelik kayıtsızlığında olduğu gibi Emevîleri ve Abbasîleri öven rivayetlere karşı da aynı tutumu benimsediğini, eserinde bunlara da yer verdiğini ifade eder ve buna ilişkin birçok uydurma rivayeti delil olarak zikreder.⁴⁶ Müellif, bu konularla ilgili mevzû hadislerden bahsederek *el-Müsned* hakkında negatif algı oluşturmaya devam eder, arkasından Emevî yanlısı rivayetlerin yanı sıra Şîi ve Hz. Ali (ö. 40/661) taraftarı hadislerin de *el-Müsned*'de yer aldığını belirtir. Yazar, Hz. Ali'nin menkabeleriyle ilgili müstakil bir eseri olan İbn Hanbel'in bunları nakletmesinin kendisini şaşırtmadığını ifade eder,⁴⁷ onun bu konudaki tutumunu takdir etmek bir yana *el-Müsned*'e yönelik ithamlarını sürdürür.

Müellif, algı oluşturma çabasına biraz ara verir, tekrar tarafsız ilim insanı gibi görünür ve *el-Müsned*'de belli bir mezhebin hadislerinin bir araya getirilmediğini, muhtelif mezheplerin ihtiyaç hissettikleri birbirine zıt sonuçlar çıkarılabilecek çok sayıda rivayete de yer verildiğini, İbn Hanbel'in mezhep taassubu olmaksızın eşit şekilde her gruba *el-Müsned*'in kapısını açtığını, bu yaklaşımın Sünnî öğretilerdeki "ihtilâfu ümme (ümmetimin

⁴¹ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 54-57.

⁴² Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 58-59.

⁴³ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 60.

⁴⁴ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 60.

⁴⁵ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 60-61.

⁴⁶ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 61-65.

⁴⁷ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 65-66.

ihtilafı rahmettir)" esasına dayandığını, İbn Hanbel'in rivayetin rivayet ettiği hadisi isnad zinciriyle nakletmesinin önemine vurgu yaptığını belirtir.⁴⁸ Daha sonra Goldziher ithamlarına kaldığı yerden devam eder, fikir akımları hakkında bilgi sahibi olmak için *el-Müsned*'in çok yönlü içeriğe sahip olduğunu, bu alana yararlı katkılar sunabileceğini, ancak bu doğrultuda ondan çok fazla beklenti içine girmemek gerektiğini, atık materyalden oluşan büyük bir moloz yığını aşılabılırsa bazı değerli bilgi zerrelere ulaşılabileceğini ifade ederek⁴⁹ *el-Müsned*'i moloz yığına benzetir, bu değerli eseri iyice önemsizleştirir, makalenin başından beri söylemek istediğini nihayet açıkça ifade eder. Goldziher, mezkûr ithamın hemen ardından tekrar tarafsızmış gibi görünerek İbn Hanbel'in eserini yazarken gösterdiği hassasiyet ve titizliğe dair bazı örnekler sıralar.⁵⁰ Onun küçük metin farklılıklarını bile bilinçli bir şekilde kaydettiğini,⁵¹ belirgin hataları düzeltmekten çekinmediğini,⁵² oğlu Abdullah'ın da babasını örnek aldığını ve onun gibi titiz davrandığını kaydeder.⁵³ Daha sonra elimizdeki *el-Müsned* redaksiyonunun sadece İbn Hanbel'in derslerine ait olmadığını, oğlu Abdullah'ın eseri naklederken uygun gördüğü yerlere babasından bağımsız eklediği ziyadât türü bazı malzemelerin olduğunu ifade eder.⁵⁴ Abdullah'ın metne büyük oranda bazı açıklayıcı şerhler yaptığını, bu durumun *el-Müsned*'in son hâline ancak babasının ölümünden sonra ulaştığını gösterdiğini kaydeder. Abdullah'ın metinde düşen kelimelerden söz ettiğini, isnadında problem olan bazı rivayetlerin dikkatinden kaçmadığını,⁵⁵ senedlerde geçen şahısları değerlendirdiğini, isnad kritiğiyle ilgili notlar eklediğini, bazen de babasının görüşüne karşı çıktığını belirtir. Goldziher, hem babası hem de oğlunun bu durumunu keyfî ricâl tenkidi yapıldığı izlenimi uyandıracak şekilde "hadis otoritelerinin ricâl değerlendirmelerinde sübjektif eğilimlerinin ve hüküm verdikleri andaki ruh hallerinin etkili olduğu" tarzında maksatlı bir yorumla açıklar.⁵⁶ Arkasından müellif, Abdullah'ın esere eklediği hadislerin yazılmasını tavsiye eden rivayete dair açıklamasına sert tepki gösterir, onun bu şerhi yapmasının asıl amacının *el-Müsned*'de geçen hadislerin yazımını yasaklayan diğer rivayetlere karşı "denge unsuru oluşturmak" olduğunu iddia eder. Yazar, Abdullah'ın

⁴⁸ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 66.

⁴⁹ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 67.

⁵⁰ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 71-72.

⁵¹ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 73.

⁵² Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 74.

⁵³ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 74-77.

⁵⁴ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 77-78.

⁵⁵ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 78.

⁵⁶ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 79.

hadislerin yazılmasını Hz. Peygamber'in emrettiğini söylemesinin maksadını "el-Müsned gibi derleme eserlerin varlık sebeplerini meşrulaştırmak"⁵⁷ olarak izah eder ve Abdullah'ın el-Müsned'e yaptığı ilaveye bir örnek daha vererek makalesini tamamlar.⁵⁸

Görüldüğü üzere Goldziher bu çalışmasında İbn Hanbel'i ve el-Müsned'i zaman zaman tarafsız olduğu izlenimi uyandıracak şekilde takdir eder gibi görünse de satır aralarındaki ifadeleri ve oluşturmaya çalıştığı algı tamamen aksi yöndedir. Zira hadislerin kahir ekseriyetinin uydurulduğu şüphesiyle hareket eden,⁵⁹ metodik şüphecilikten ziyade hadisler hakkında şüphe uyandırmayı gaye edinen,⁶⁰ devamlı surette hadislere güvenilemeyeceği algısı oluşturan,⁶¹ hadis rivayetlerini fakîh ve kelâmçıların sözlerinin Hz. Muhammed'e nispeti olarak gören,⁶² kurguladığı hedefe ulaşmak için esas niyetini gizlediğini ve bu amaç uğruna her türlü vasıtayı kullandığını bizzat kendisi itiraf eden Goldziher'in⁶³ bu makalesinde de aynı bakış açısını sürdürdüğü görülmektedir. Yazar, genellikle yaptığı üzere kurgularını kaynaklara zorla doğrulamakta, görüşünü destekleyen rivayetleri İslâmî literatürden seçerek almakta,⁶⁴ doğruların içine yanlışları katmakta, tarihî malzemede önermesini destekleyecek rivayet bulamadığı zaman keyfi⁶⁵ yorumlara yönelmekte, genellemeler yapmakta⁶⁶ ve gerçekleri çarpıtmaktadır.⁶⁷ Müellif, makalenin en sonunda da el-Müsned'i "içinde çok az değerli bilgi kırıntıları barındıran atık materyalden oluşan büyük bir moloz yığınınına" benzetmekte, Müslümanların hadislere olan güvenini sarsmaya çalışmakta ve el-Müsned'in de güvenilir bir hadis kaynağı olmadığı yönünde zihinlerde şüphe uyandırmaktadır.

⁵⁷ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 79-80.

⁵⁸ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 80-81.

⁵⁹ İlyas Canikli, "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 347, 356; Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM Yayınları 2013), 36; Hafize Yazıcı, "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example/Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği", *HADITH* 5 (2020), 136-137.

⁶⁰ M. Fuad Sezgin, "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956-1957), 25.

⁶¹ Yazıcı, "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example", 136-137.

⁶² Sabri Çap, "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri", *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Nâim*, ed. İbrahim Özçoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 237-239.

⁶³ Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/105.

⁶⁴ Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi", *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 223, 235. Onun ulaşmak istediği hedefe yönelik kurgularına yapılan bazı eleştiriler için bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 286.

⁶⁵ Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 49-50.

⁶⁶ Akgün, *Goldziher'in temsilci yaklaşımını yanlış bulur. Akgün, Goldziher ve Hadis*, 216-220, 290, 294, 305.

⁶⁷ Talat Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-44.

Aşağıda Goldziher'in adı geçen makalesindeki *el-Müsned'e* yönelik itham ve iddialarının gerçeklerle örtüşüp örtüşmediği ve bu müsteşrikin tarafsız olup olmadığı değerlendirilecektir. Birinci başlıkta Goldziher'in iddiaları dipnotlarda kaynak gösterildiği için ikinci başlıkta bunlara sadece atıf yapmakla yetinilecektir.

2. Goldziher'in el-Müsned ile İlgili İddialarının Değerlendirilmesi

Hadis edebiyatında müsned, "ale'r-ricâl" tasnif sisteminin bir türüdür. Müsnedlerde senedin sonundaki sahâbî ravi esas alınır, her bir isim için ayrılan kısımda o kişinin rivayetlerine yer verilir.⁶⁸ İbn Hanbel'in 750.000 hadis arasından seçerek meydana getirdiği *el-Müsned*, 904 kadar sahâbînin rivayetlerini içerir. İbn Hanbel'in eseri müsned türünün elde mevcut en geniş örneğidir. Eser günümüze İbn Hanbel'in oğlu Abdullah ve onun talebesi Ahmed b. Ca'fer el-Katî'î'nin (ö. 378/988-989) rivayetiyle gelmiştir.⁶⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned'in* iskeletini çıkartmış, ancak kitaba son şeklini oğlu vermiştir.⁷⁰ *el-Müsned'de* Abdullah'ın babasından okuyamadığı halde ondan vicâde yoluyla alıp eklediği, ayrıca el-Katî'î'nin ilave ettiği rivayetler bulunmaktadır.⁷¹ Eski kaynaklarda *el-Müsned'de* sıhhati tartışmalı hadislerin 10.000 kadar olduğu, mevkûf hadislerle birlikte 40.000 rivayet bulunduğu iddia edilmekteyse de kitabın hadisleri numaralandırılarak yapılan son baskılarında 27.647 rivayetin yer aldığı görülmektedir.⁷² İbn Hanbel, eserini yazdıktan sonra dönemin siyasî ve içtimaî şartları gereği okutmaya ve tashîh etmeye fırsat bulamadığı için kitabın üçte ikisinden fazlasının tekrarlardan oluştuğu görülmektedir.

2.1. Goldziher'in Sahîfelere Yönelik İddiası

Sahîfe, hadis terimi olarak ilk dönemlerde üzerine âyet veya hadis yazılı değişik en ve boyda yazı malzemesi (deri veya kâğıt parçası), sonraları ise "az sayıda hadis ihtiva eden kitap" veya "bir kişinin rivayet ettiği bir kısım hadisleri muhtevi kitap" için kullanılmıştır.⁷³ Abdullah b. Amr b. Âs'ın (ö. 65/684-685) "*es-Şahîfetü's-şâdika*"sının yarısı, Semüre b.

⁶⁸ İbrahim Hatiboğlu, "Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/99-100.

⁶⁹ M. Yaşar Kandemir, "el-Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/104.

⁷⁰ Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 97.

⁷¹ Bu konuda bk. Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, 99-101, 105-108.

⁷² Şu'ayb el-Arnaût neşrine göre 27.647; Hamza Ahmed ez-Zeyn'e göre 27.519; Abdullah Muhammed ed-Dervîş'e göre 27.718, Beytü'l-efkâri'd-düveliyye'nin neşrine göre ise 28.199 hadis vardır. bk. Kandemir, "el-Müsned", 32/104.

⁷³ Aydınlı, "Sahîfe", 35/523.

Cündeb'in (ö. 60/680) "*es-Şahîfe*"sinin ekserisi ve Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) "*es-Şahîfetü's-şahîha*"sı *el-Müsned*'de yer almıştır.⁷⁴

Goldziher'in makalesine hadislerin yazılı olduğu sahîfeleri çarşıdan satın alınan atık kâğıda benzeterek başlaması, sahâbîler ve musanniflerin hadis birikimlerini topladıkları bu belgeleri değersizleştirilmesi önyargısının ve tarafgirliğinin bir sonucudur. Onun cüz ve sahîfelerin tedvîn ve tasnif döneminde hadis kaynaklarında yerlerini almalarıyla birlikte önemlerini yitirdiklerini ifade eden bir bilgiyi bu şekilde maksatlı yorumlayarak İbn Hanbel'in eserini yazarken istifade ettiği sahîfeleri önemsizleştirip *el-Müsned*'e olan güveni sarsmaya çalışması ilmî bir yaklaşım değildir. Nitekim tasnif devrinde vücuda getirilen eserler ün kazanınca tedvîn devrinde oluşturulan eserlere ihtiyaç kalmamış, o kitapların adları unutulmuştur. Dolayısıyla tedvîn devrinin eserleri unutulunca onlara kaynaklık eden cüz ve sahîfelerin eski önemlerini kaybetmeleri ve çarşıdan satın alınan atık kâğıt gibi değersiz hâle gelmeleri kaçınılmaz olmuştur. Bu bakımdan Goldziher'in sahîfeleri böyle bir bilgiye dayanarak, üstelik hadis rivayetinin bir nevi spor gibi işlediğini iddia ederek itibarsızlaştırmaya çalışması anakronizme düştüğünü, tarihî verileri keyfî şekilde yorumladığını ve maksatlı analizler yaptığını göstermektedir. Ayrıca Goldziher, bu iddiasıyla sahîfeleri esas alarak eser yazan diğer müelliflerin çabalarını da değersizleştirmiş ve hadis kaynakları hakkında kafalarda şüphe uyandırmış olmaktadır. Oysa bu cüz ve sahîfelere dayanılarak müsnedler, musannefler, mu'cemler, câmi'ler ve sünenler yazılmıştır. Dahası bu cüz ve sahîfelerin varlığı, Hz. Peygamber zamanından itibaren hadislerin yazılı olarak kayıt altına alındığının ve güvenli bir şekilde korunarak nakledildiğinin en güçlü kanıtıdır. Nitekim Muhammed Hamîdullah (1908-2002), yaptığı bir araştırmada Hz. Peygamber döneminde yazılan hadislerin sayısının yirmi bini geçtiğini kaydeder.⁷⁵ Kanaatimizce hadislerin üç asır boyunca şifâhen nakledildiği tezini ısrarla savunan ve kurgusunu bunun üzerine temellendiren Goldziher'in sahîfelere karşı takındığı bu menfî tutumun sebebi tezinin çökeceğinden duyduğu büyük korku ve endişe olsa gerektir. Goldziher böyle yaparak daha önce yazdığı *Muhammedanische Studien* adlı kitabında bizzat

⁷⁴ Goldziher, bu sahîfelerin varlığından haberdardır ve hadisle ilgili temel eserinde bunlardan bahsetmektedir. bk. Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/26, 269. Hz. Peygamber henüz hayattayken hadislerin bir kısmını yazan bazı sahâbîlerin sahîfeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 41-67.

⁷⁵ Muhammed Hamîdullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvîni", çev. Nafiz Danışman, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/3-4 (1955), 4.

kendisinin kayıtlara geçirdiği “sahâbe döneminde hadis sahîfelerinin bulunduğu”⁷⁶ bilgisini unutmuş görünmektedir. Subhî es-Sâlih (1926-1986) de Goldziher'in cüz ve sahîfelere karşı sergilediği bu olumsuz tutumu fark etmiş, İbn Hanbel'in *el-Müsned*'inde yer alan sahâbîlere ait sahîfeleri delil göstererek hadislerin Resûlullah'ın hayatında yazılmaya başlandığını, hadis rivayetinin hıfz ve zabt bakımından da müteselsil olduğunu ve hadislerin sadece ezber yoluyla nakledilmediğini savunmuştur.⁷⁷ Fuad Sezgin (ö. 1439/2018) de, Buhârî'nin *Şahîh*'inin yazılı kaynaklarının izini ararken onun eserini cüz ve sahîfeler başta olmak üzere yazılı müdevvenattan faydalanarak oluşturduğu tespitini yapmış,⁷⁸ Goldziher'in iddialarının asılsız, geçersiz ve temelsiz olduğunu ortaya koymuştur. Bu bakımdan yazarın sahîfeleri önemsiz gösteren mezkûr tavrının önyargılarından ve korkularından kaynaklandığı ve gerçekleri yansıtmayan maksatlı analizler olduğu ifade edilebilir.

2.2. Ahmed b. Hanbel'in Hadis Kritiğinde Gevşek Olduğu ve Eserine Uydurma Hadis Aldığı İddiası

İbn Hanbel, güvenilir râvilerden hadis almayı prensip edinen ve eserine mevzû hadis almamaya özen gösteren bir musannif olup hapis hayatı ve çeşitli hastalıklar yüzünden kitabını düzenleyip temize çekmeye fırsat bulamamıştır. Zehebî, *el-Müsned*'de ihticâc edilemeyecek kadar zayıf rivayetlerin pek az, mevzû izlenimi uyandıranların ise çok nadir olduğunu ifade eder.⁷⁹ M. Yaşar Kandemir, İbn Hanbel'in *el-Müsned*'indeki tartışmalı rivayetlerin Abdullah b. Ahmed ile el-Katî'î'nin ilâvelerinden kaynaklanmış olabileceğini ileri sürer.⁸⁰ O, İbn Hanbel'in kezzâb olduğu iddia edilen kimselerden hadis almadığını, yalancı olmamak şartıyla rivayet şartlarının tamamına sahip olmayan bazı râvilerden hadis almasının sebebinin ise herkesin aradığını bulabileceği büyük bir hadis külliyyatı meydana getirme isteğinden kaynaklandığını ifade eder. Kandemir, ölümünden önce oğlu Abdullah'tan *el-Müsned*'deki zayıf bir hadisi çıkarmasını istemesinin şartlarına uymayan rivayetlerden eserini tamamen ayıklayamadığını zaten gösterdiğini, onun helâl ve harama dair rivayetleri kabulde son derece titiz davrandığını,⁸¹ ancak amellerin faziletiyle ilgili

⁷⁶ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/25-26.

⁷⁷ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, trc. M. Yaşar Kandemir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986), 26-29.

⁷⁸ M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 88, 126-127.

⁷⁹ Kandemir, “el-Müsned”, 32/104.

⁸⁰ Kandemir, “el-Müsned”, 32/104.

⁸¹ Kuzudişli'nin İbn Hanbel'in titizliği ve kaynağa bağlılığıyla alakalı verdiği bazı örnekler için bk. Bekir Kuzudişli, “Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbîler Bağlamında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i -Ebû Hüreyre Örneği-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2010), 82-86.

hadislerde aynı titizliği sergileyemediğini belirtir.⁸² Kandemir, gerek İbn Hanbel'in gerekse bazı muhaddislerin amellerin faziletiyle ilgili konularda müsamahakâr davranmalarının sebebinin buna benzer rivayetleri başka tarîklerle takviye edebilecekleri düşüncesiyle açıklar. Diğer taraftan İbn Hanbel'in yaşadığı dönemde hadislerin "sahîh" ve "zayıf" diye iki kısımda ele alındığı, zayıf teriminin daha sonra ortaya çıkan "hasen" hadisleri de kapsadığı dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla İbn Hanbel'in kıyasa tercih ettiği ve faziletli ameller konusunda delil olabileceğini söylediği zayıf hadisler bugünkü anlamda hasen rivayetlerdir, denilebilir. Bu bakımdan İbn Hanbel'in hasta yatağundayken bile eserini zayıf rivayetlerden arındırmaya çalışması ve pek güvenilmeyen ravilerden alınmaları sebebiyle "garîb" sayılan hadislerin yazılmasına karşı çıkması bu kabil rivayetlere karşı müsamahakâr olmadığının en güçlü delilidir.⁸³ Bu nedenle Goldziher'in İbn Hanbel'in ehl-i hadîsten olması nedeniyle hadislere müsamahalı yaklaştığı ve senedi problemlili pek çok hadisi *el-Müsned*'e aldığı iddiası⁸⁴ gerçekleri yansıtmamaktadır. Zira eserde şiddetli zayıf hadisler bulunsa da bunların sayısı Goldziher'in iddia ettiği kadar değildir. Nitekim Goldziher, 1908'de Müslüman öğrenciler için yazdığı ders kitabında da ehl-i hadîsin hadis uydurduğunu ve uydurma hadislerin mantar gibi çoğalmasının tek nedeninin bu ekol olduğu⁸⁵ savını tekrarlamaktadır. Oysa Goldziher'in tüm ehl-i hadîsi töhmet altında bırakan bu ithamı doğru değildir. Zira ehl-i hadîsin tamamının hadis uydurması veyahut mevzû hadisleri bilerek savunması haksız ve mesnetsiz bir genellemedir. Kaldı ki İbn Hanbel kendi kriterlerine uyan rivayetleri eserine almış, içtihatlarında isabet ettiği gibi yanılabilmiştir. Bu bakımdan Goldziher'in onun ehl-i hadîsten ve mütesâhil olduğunu ileri sürerek *el-Müsned*'e uydurma hadisler aldığı şeklindeki ithamı meseleye art niyetli ve peşin hükümlü bakmasının bir sonucudur.

Öte yandan İbn Hanbel'in ehl-i hadîsten ve naslara sınımsız bağlı olduğu, bu nedenle de kelâm metodunun kullanılmasına karşı çıktığı ifade edilse de onun itikâdî konuları Mu'tezile mensuplarıyla tartışırken kelâmî sayılabilecek deliller kullandığı görülmektedir. Mesela o, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmek için yazdığı "*er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*" adlı eserinde kelâm ilminde sık sık başvurulan "ihtimalleri tartışma"

⁸² M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/79.

⁸³ Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", 2/79.

⁸⁴ Goldziher, bir başka makalesinde İbn Hanbel'in zayıf hadisi re'ye tercih ettiğini kaydeder. bk. Ignaz Goldziher, "İspanya Arapları ve İslâm, Doğu Araplarıyla Mukayeseli Olarak İspanya Araplarının İslâm'ın Tekamülündeki Yeri", çev. İsmail Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar* 1/1 (1986), 92.

⁸⁵ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 85.

usûlünü kullanmakta, bazı âyetlerde arttığı ifade edilen imanın⁸⁶ eksilebileceğini savunurken; “Artması mümkün olan bir şeyin eksilmesi de mümkündür” diyerek kıyas yapmaktadır. Dolayısıyla onun ihtimalleri tartışma usûlünü kullanması ve zaman zaman kıyasa başvurması kelâm metoduna yakın bir yol takip ettiğini⁸⁷ ve bazı yönleriyle ehl-i hadîsten ayrıldığını göstermektedir.

Diğer taraftan Goldziher'in İbn Hanbel'in hadis kritiğinde gevşek olduğu, oğlunun uyarısına rağmen yalancı bir ravinin durumunu yumuşattığı tespiti tikel örnekten yola çıkılarak varılan bir genellemedir. Zira İbn Hanbel, bir ravi hakkında önceden araştırma yapmadan ve güvenilir bilgi elde etmeden değerlendirme yapmaktan kaçınan bir ricâl âlimidir. O, cerh ve ta'dîl yaparken ravinin durumunu araştırır, elde ettiği verilere göre müteşeddid, mütesâhil veya mu'tedil bir yaklaşım sergiler.⁸⁸ Bu bakımdan onun bu özelliğini dikkate almayan Goldziher yaptığı genellemeyle *el-Müsned*'i itibarsızlaştırmaya çalışmaktadır. Nitekim Goldziher, buna benzer bir başka hâdiseyi de genelleştirmekte, İbn Hanbel'in uyarısına rağmen oğlunun *el-Müsned*'deki bazı rivayetleri çıkartmadığını⁸⁹ iddia etmektedir. Her ne kadar Goldziher bu konuda kısmen haklı olsa da münferit bir hadiseyi genelleştirip bunun üzerine hüküm bina etmesi isabetli değildir. Hüseyin Kahraman, İbn Hanbel'in oğlundan çıkarmasını istediği mezkûr rivayetle ilgili yaptığı araştırmada hadisin son kısmının çıkartılmasını istediği, buna gerekçe olarak da “diğer hadislere muhalif olduğu yönündeki tenkîdinin” haklılık payı taşıdığı neticesine ulaşmıştır. Kahraman, İbn Hanbel'in söz konusu kısmın çıkartılmasını istemesinin nedeninin iktidarla arasının bozulacağı endişesinden kaynaklanmadığı, aksine üzerinin çizilmesini istediği kısmın müdrec bir ifade olduğu, halkı isyana teşvik edenlerin elini güçlendireceği, böyle bir başkaldırının da Müslümanlara ve İslâm'a zarar vereceği kaygısı olduğu, ayrıca bazı bid'at fırkalarının elini güçlendirecek kanıtları onlara veren bir muhaddis olmama isteğinin bunda etkili olduğu sonucuna varmıştır. Kahraman, İbn Hanbel'in yönetim alanındaki anlayış ve önceliğinin

⁸⁶ el-Enfâl 8/2; et-Tevbe 9/124.

⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahmed b. Hanbel (Akaid Konularına Dair Görüşleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/82. Goldziher, bir başka makalesinde Hanbelîleri fanatik olmakla ve kelâma düşmanlık etmekle itham eder. Ayrıntılar için bk. Ignaz Goldziher, “Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen (Hanbelî Hareketlerin/Akımların Tarihine Dair)”, *ZDMG (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft)* 62 (1908), 5-8.

⁸⁸ Çimen, İbn Hanbel'in mu'tedil olmasının diğer münekkitlere kıyasla izafi bir niteleme olduğu kanaatindedir. Ayrıntılar için bk. Fatih Çimen, “Ahmed b. Hanbel'in Cerh ve Ta'dîle Dair Bazı Yaklaşımları”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Mart 2021), 415-418, 421, 425.

⁸⁹ İbn Hanbel'in *el-Müsned*'den çıkarılmasını istediği halde hâlen kitapta bulunan hadisler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, 147-153.

Müslüman toplumun tevhîdini, dirliğini ve düzenini korumak olduğunu, dolayısıyla; “*Bu hadis diğer hadislerle çelişiyor*” şeklindeki söyleminin “*el-Müsned’imde oluşturmaya çalıştığım ideal idareci-toplum ilişkisiyle çelişiyor*” şeklinde anlaşılması gerektiğini kaydetmiştir.⁹⁰

2.3. Buhârî ve Müslim’in Ahmed b. Hanbel’e Güven Duymadıkları İddiası

Müsnedlerde sahâbe isimlerine göre düzenlenen hadisler sahîh ve zayıf ayırımı yapılmaksızın bir araya getirilir. Müsnedler içerisinde delil olarak kullanılmaya en elverişli olanı İbn Hanbel’in *el-Müsned*’i olmakla beraber⁹¹ onda da mevzû hadisler bulunabilir. Çünkü İbn Hanbel, kendi ölçülerine uyan rivayetleri toplamayı, kizb ile tanınmayan ravilerden hadis nakletmeyi esas almışsa da o da hata edebilmiştir. İbn Hanbel, *el-Müsned*’e öncelikle adâlet ve zabt sahibi ravilerin rivayetleriyle bu tür rivayetlere ters düşmemekle beraber zabtı nispeten zayıf ravilerden gelenleri almış, kitabında bulunmayan hadislerin delil değeri taşıyamayacağını iddia etmişse de *Şahîhayn* ile bazı *Sünen*’lerde olup *el-Müsned*’de yer almayan, *el-Müsned*’de olup da diğerlerinde bulunmayan sahîh hadisler mevcuttur.⁹² Bu itibarla Goldziher’in Buhârî ve Müslim’in İbn Hanbel’in kitabındaki hadisleri özensizlik durumundan kurtarmak için harekete geçtikleri ve kendi kitaplarını yazdıkları, o zamanlar bile hadislerin otantikliğine güven durumunun çok kötü olduğu şeklindeki iddiası⁹³ bir varsayımdır. Zira Buhârî ve Müslim’in sahîh hadisleri toplama gayeleri varken İbn Hanbel’in böyle bir amacı yoktur. Çünkü o, kendi kriterlerine uygun rivayetleri “sahâbîlerin isimleri altında toplamayı” hedeflemiş, önceliği Buhârî ve Müslim gibi sahîh hadisleri toplamak olmamıştır. Kaldı ki hadislerin yazılı rivayet tarihi incelendiğinde görüleceği üzere güvenilir-zayıf ayırımı yapılmadan her raviden her türlü rivayetin bir araya getirilmesi uygulaması ilk dönemlerde geçerli ilmî bir gelenektir. Dolayısıyla ilk dönem hadis âlimlerinin zayıf veya uydurma hadis nakletmeleri bir kusur ya da eksiklik değildir. Zira bu yaklaşım zayıf veya mevzû rivayetin Hz. Peygamber’e ait olduğunu kabul etmek anlamına gelmemektedir.⁹⁴ Dinin hadise dayandığına inanan, zayıf hadisi re’ye tercih eden ve hadislerin zayi olmasını istemeyen İbn Hanbel’i Goldziher’in doğru anlayamadığı görülmektedir. Bu nedenle Goldziher’in söz konusu iddiasının bilimsel

⁹⁰ Hüseyin Kahraman, “Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ve Değerlendirmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 976-977, 989-990.

⁹¹ Hatiboğlu, “Müsned”, 32/100-101.

⁹² Kandemir, “el-Müsned”, 32/104.

⁹³ Goldziher, “Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller”, 52.

⁹⁴ Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 122-123.

tespitlerinden ziyade temennilerini yansıttığı, kurgusal yaklaşımının bir sonucu olduğu ve *el-Müsned* hakkında menfî algı oluşturma çabasından kaynaklandığı ifade edilebilir.

2.4. *el-Müsned*'deki Rivayetlerin Senedlerinde Problemlı Raviler Olduğu İddiası

Hadis âlimleri, üçüncü tabakadaki ricâl âlimlerinin en titizinin Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ile Ahmed b. Hanbel olduğunu kabul eder. İbn Sa'd (ö. 230/845), İclî (ö. 261/875), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi hadis münekkitleri de İbn Hanbel'in bu sahada otorite olduğunu ifade ederler.⁹⁵ Kaldı ki pek az muhaddisin söz sahibi olduğu ilel konusunda sahanın ilk eserlerinden biri olan "*Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*"i yazan da İbn Hanbel'dir.⁹⁶ Bilindiği üzere ilk dönemlerden itibaren hadis âlimleri senede büyük önem vermiş, ravilerin adalet ve zabt yönünden güvenilirliklerini araştırmış ve hadislerin sahîhini sakîminden ayırt etmek için çok çaba sarf etmişlerdir. Goldziher de Müslümanların geliştirdiği isnad sisteminin orijinalliğini kabul etmiş, hadisleri tarihlendirmede nadir de olsa isnadı dikkate almış,⁹⁷ ancak hadisin sıhhatini belirlemede bunu yeterli görmemiştir. O, Müslümanların isnadı esas alıp metni ihmal ettiklerini ileri sürmüştür.⁹⁸ Bununla birlikte müellif, bazı tikel örneklerden yola çıkarak genelleme yapmış ve isnadların sonradan uydurulup metne eklendiğini savunmuştur.⁹⁹ Mesela Goldziher, bir başka makalesinde gnostik çevrelerden dinî metinlere girdiğini iddia ettiği "akıl hadisinden" bahsederken; "*Ona bir isnad yakıştırmak hiç de zor değildi*"¹⁰⁰ diyerek isnad uydurmanın çok kolay olduğunu ileri sürmüştür. O, Abdullah'ın babası İbn Hanbel'in "*Kitâbü'z-zühd*" adlı eseri üzerine yaptığı "*Zevâid*"de bu akıl hadisine de yer verdiğini ifade etmiş ve aynı hadisin; "*Zaten her isnadı götürebilen bir isim olan Ebû Hüreyre'ye kadar ulaşan bir isnadı vardı*"¹⁰¹ diyerek isnadların uydurulduğu iddiasını tekrarlamıştır. Her ne kadar *el-Müsned*'deki rivayetlerin

⁹⁵ Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", 2/79.

⁹⁶ Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", 2/79-80.

⁹⁷ Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, Giriş, 26.

⁹⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/196. Ahmet Yücel, Goldziher'in bu iddiasının tarihi gerçeklerle örtüşmediğini, Müslümanların tenkid zihniyetine sahip olmadıkları düşüncesinin cehalet veya önyargıdan kaynaklandığını, İslâm düşünce geleneğinde hadislerin sıhhatini tespit için önemli ölçüde metin tenkidi yapıldığını, söz konusu iddianın bir genelleme olduğunu ifade eder. bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 160-166.

⁹⁹ Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, Giriş, 24. Ahmet Yücel, Goldziher'in isnadların uydurulduğu iddiasını muknâ delillerle çürütür. Ayrıntılar için bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 73-74.

¹⁰⁰ Ignaz Goldziher, "Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", çev. Ömer Özsoy, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto, 2020), 109. Goldziher'in bu makalesi 1909 yılında *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*'nin 22. sayısı 317-344. sayfaları arasında yayımlanmıştır.

¹⁰¹ Goldziher, "Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", 109.

isnadında yazarın iddia ettiği gibi kıssacı raviler olsa da bunların sayısı onun abarttığı kadar değildir. Kaldı ki her fırsatta isnadların sonradan üretildiğini savunan, bu yönde negatif algı oluşturan Goldziher'in *el-Müsned*'deki rivayetlerin çoğunun isnadında hikâyeci raviler olduğu şeklindeki genellemenin asıl amacı, bu hadis kaynağını değersizleştirmek ve ona olan güveni sarsmaktır.

Öte yandan Goldziher'in en önemli ricâl âlimlerinden biri olan İbn Hanbel'in dinî gayelerle hadis uyduranlardan gelen rivayetlere *el-Müsned*'de yer verdiği iddiası da tam olarak hakikati yansıtmamaktadır. Bu tür rivayetler eserde yer alsa da bunların sayısı Goldziher'in iddia ettiği kadar çok değildir. Nitekim Goldziher hüküm verirken genellikle rivayetler arasından kendisini destekler görünenleri seçer, âlimlerin ricâl kitaplarında zikrettikleri kriterleri hemen hemen hiç dikkate almaz.¹⁰² Dolayısıyla Goldziher'in bu ithamı da tikel örneklerle dayalı bir genelleme olup *el-Müsned* hakkında negatif algı oluşturma çabasının bir sonucudur. Goldziher'in raviler ve ricâl âlimleriyle ilgili bilinçli tahrifine şu husus da örnek olarak verilebilir: Goldziher, önemli hadis âlimlerinden biri olan Vekî' b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) ravi Ziyâd b. Abdullah'ın "yalancı olduğunu söylediğini" iddia eder.¹⁰³ Oysa İmam Buhârî, Ziyâd b. Abdullah'ın yalancı olmadığını, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de Vekî' b. Cerrâh'ın bu raviyi yalancılıkla itham ettiğine dair elde hiçbir kanıt bulunmadığını kaydeder. Görüldüğü üzere Goldziher, bu ve benzeri tahrifleriyle hem raviler hem de ravilerle ilgili görüş belirten ricâl âlimlerine duyulan güveni sarsmayı amaçlar.¹⁰⁴ Oysa er ya da geç ortaya çıkacağı belli olan bu tür bilinçli tahriflere yönelmek ne ilmî ne de etikdir. Goldziher'in Vekî' b. Cerrâh'ı bu şekilde töhmet altında bırakması tarafsızlığını yitirdiğinin ve önyargılarıyla analiz yaptığının delili olarak görülebilir.

Diğer taraftan Goldziher'in hem İbn Hanbel'e hem de oğluna yönelik ricâl değerlendirmelerinde sübjektif eğilim taşıdıkları ve hüküm verdikleri andaki ruh hallerinin etkili olduğu şeklindeki ithamı ilk bakışta ikna edici gibi görünse de isabetsizdir. Zira münekkitlerin ravilerin ehliyeti konusunda hüküm verirken gerek raviler hakkında ulaştıkları bilgilerin farklılığı gerekse de karar vermedeki hassasiyetleri (titizlik ve öncelikler) farklı olduğu için hükümlerinde de farklılıklar olması gayet tabii bir durumdur.¹⁰⁵ Dolayısıyla Goldziher'in İbn Hanbel ve oğlunun yaptığı ricâl değerlendirmelerini "özel eğilimleri ve

¹⁰² Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/109.

¹⁰³ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/74.

¹⁰⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 201-202.

¹⁰⁵ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 117-118.

karar anındaki ruh halleriyle" ilişkilendirmesi ve buradan hareketle keyfî ricâl tenkîdi yapıldığı izlenimi uyandırması uygun değildir.

Goldziher'in kişi, yer ve olay ismi verilerek nakledilen fiten hadislerinin *el-Müsned'*de çok olduğu iddiası da bir genellemedir. Bu tür hadislerin kitapta olması *el-Müsned'*in değerini düşürecek ve ona olan güveni sarsacak düzeyde değildir. Zaten Goldziher, kaynaklarda hadis diye sunulan metinlerin Hz. Muhammed'le doğrudan bir ilgisinin bulunmadığını, siyasî çatışmalar ve fırka ihtilâflarında tarafların görüşlerini Hz. Peygamber'in otoritesiyle destekleme teşebbüsünün bir sonucu olduğunu iddia eder.¹⁰⁶ Ona göre politik, sosyal ve dinî konularda ortaya çıkan çatışmalar sırasında Müslümanları hadis uydurmaya sevk eden temel faktör Hz. Peygamber'in karizmasından yararlanmaktır.¹⁰⁷ Goldziher'e göre her türlü mezhep, siyasî görüş ve fırkaya mensup Müslümanlar kendi hoşlarına giden şeylerin yanında, başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere çeşitli din ve kültürlerden aldıkları sözleri Hz. Peygamber'e söyler ve bunu hadis olarak rivayet ederler.¹⁰⁸ Dolayısıyla Goldziher'in *el-Müsned'*de fiten hadislerinin çok olduğunu iddia edip eserin değerini düşürmeye çalışması zihnî arka planda hadislere karşı takındığı menfî tutumun bir yansımasıdır, denilebilir.

Diğer taraftan Ahmet Yücel, Goldziher'in İbn Hanbel'in *el-Müsned'*ini 750.000 hadis arasından seçerek telif etmesinin "abartı geleneğinden kaynaklandığı iddiasını" haklı olarak tenkit eder. Yücel, onun hadis âlimlerinin geliştirdiği isnad sistemini doğru anlayamadığını yahut kasıtlı ve önyargılı yaklaşımı sebebiyle hadis tarihiyle örtüşmeyen yanlış bir görüş ileri sürdüğünü ve bu görüşün gerçekleri yansıtmadığını kaydeder.¹⁰⁹ Nitekim tarîk, vech, vücûh, isnad ve sened gibi kavramların manalarını çok iyi bilen Goldziher, mantar gibi türeyenin "hadis metinleri" değil "senedler" olduğunu, farklı tarîklerden gelen her bir rivayetin hadis âlimleri tarafından "bir hadis" kabul edildiğini çok iyi bilmesine rağmen hadislerin bir anda çoğaldığını ileri sürebilmektedir. Onun böyle yapmasının amacı hadislerin ekserisinin uydurulduğu ve bunlara hiçbir şekilde güvenilemeyeceği algısı oluşturmaktır. Dolayısıyla Goldziher'in hadis tarihini ve usûlünü yok sayan bu yaklaşımı, Hz. Muhammed'e ve hadislere itimadı sarsmayı hedeflediğini, meseleye çok yönlü ve bütüncül değil, parçacı, tek taraflı, önyargılı ve maksatlı baktığını göstermektedir.

¹⁰⁶ Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/107.

¹⁰⁷ Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/109.

¹⁰⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/20; Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/109.

¹⁰⁹ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 171-173.

Öte yandan Goldziher'in İbn Hanbel'in Emevîleri ve Abbasîleri öven uydurma rivayetlere eserinde yer verdiğini iddia edip *el-Müsned*'i uydurma hadislerle dolu kitap gibi tanıtmaya çalışması da art niyetli bir yaklaşımdır. Goldziher'in İbn Hanbel'in belirlediği kriterlere uygun davranarak hiçbir ayırım yapmadan Emevîleri ve Abbasîleri öven rivayetlere eserinde yer verdiğini, herhangi bir endişe taşımaksızın böyle yapmasının ilmî ve ahlâkî bir yaklaşım olduğunu söylemek yerine bu şekilde ithamda bulunması bilimsel araştırma ilkelerini terk ederek analizler yaptığını ve objektif olamadığını göstermektedir.

Goldziher'in *el-Müsned*'de Ebû Hüreyre'den nakledilen yığınla hadis olduğu söylemi de bu sahâbî hakkında negatif algı oluşturma amaçlıdır. Çünkü yaklaşık üç yıl boyunca Hz. Peygamber'i adeta bir gölge gibi takip eden bu sahâbînin çok hadis rivayet etmesi ve bu hadislerin yazılı kaynaklarda yerini alması Goldziher'in kurgusunu bozmakta ve tezlerinin çökmesine neden olmaktadır. Bu bakımdan "Ebû Hüreyre'nin dine hizmet gayesiyle hadis uydurduğunu" iddia eden Aloys Sprenger'in (1813-1893) sıkı takipçisi Goldziher de, "Ebû Hüreyre'nin güvenilmez ve yalan söylemeye meyilli bir kimse"¹¹⁰ olduğunu iddia ederek onun itibarını sarsmaya çalışmıştır. Kanaatimizce Müslüman olduktan sonra Ehl-i Suffe arasında ikamet eden, muhacir ticaret ile ensar ise ziraat ile meşgulken Hz. Peygamber'in yanından hiç ayrılmayan,¹¹¹ ona sürekli sorular soran, hıfzı kuvvetli, bildiklerini gizleme günahına düşmek istemediğini açıkça beyan eden ve Resûlullah'ın vefatından sonra da yaklaşık yarım asır yaşayan Ebû Hüreyre'nin bu kadar çok hadis rivayet etmesi gayet normaldir.¹¹² Nitekim Ebû Hüreyre'nin İbn Hanbel'in *el-Müsned*'inde 3879 rivayeti, Bakî b. Mahled'in (ö. 276/889) *el-Müsned*'inde ise 5374 rivayeti bulunmaktadır.¹¹³ Diğer taraftan Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Ebû Hüreyre'den hadis rivayetini azaltmasını istemesini de maksatlı yorumlayan bazı müsteşrik ve Müslüman araştırmacılar bulunmaktadır. Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'den bu talebinin sebebi onun hadisleri bağlamından kopartarak doğru

¹¹⁰ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 128. Reşid Rıza, Müslümanları İslâm'dan soğutmak, zihinlere şüphe sokmak ve İslâmî değerlere gölge düşürmek isteyen müsteşriklerin Ebû Hüreyre hakkındaki iddialarının temelsiz ve gerçekdışı olduğunu delilleriyle ortaya koyar. bk. Muhammed Reşid Rıza, "Bir Misyonerin Ebu Hureyre Hakkındaki Bazı İddiaları", çev. Mücteba Uğur, *Diyanet İlmi Dergi* 28/2 (1992), 21-36. Ayrıca bk. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/165.

¹¹¹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İ'tisâm", 22. Ayrıca bk. Muhammed b. İsmâil el-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Menâkıb", 46.

¹¹² Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivayet etmesinin sebepleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Nevzat Aşık, "Ebû Hüreyre'nin Hadisciliği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı'na Armağan] 4 (1987), 86-94. Ayrıca bk. Kandemir, "Ebû Hüreyre", 10/161.

¹¹³ M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/542.

anlaşılmasını ve kavranmasını engelleyecek tarzda peş peşe rivayet etmesiyle ilgilidir.¹¹⁴ Hz. Ömer'in bu uyarısını yanlış anlayarak onun hadis rivayetine tamamen karşı olduğunu iddia etmek veya bu yönde negatif algı oluşturmak doğru değildir. Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'ye ikazı, onun hadis rivayet usûl, yöntem ve tarzına yöneliktir.¹¹⁵ Kaldı ki Hz. Ömer, daha sonraları Ebû Hüreyre'yi Bahreyn'e vali tayin etmiş, hakkında açılan tahkikat neticesinde dürüstlüğü anlaşılınca tekrar valilik görevine devam etmesini ısrarla ondan talep etmiş, ancak Ebû Hüreyre zan altında kalıp rencide edilmek istemediğini beyan edip bu görevi kabul etmemiştir.¹¹⁶ Bu da Hz. Ömer gibi adaletiyle maruf bir halifenin valilik vazifesi verecek kadar Ebû Hüreyre'ye güvendiğinin ve onun dürüstlüğü konusunda herhangi bir şüphe taşımadığının en güçlü delilidir.

Öte yandan Goldziher'in makalesinde Şîî kaynaklardan etkilenerek Ebû Hüreyre'yi kötü tanıtan mevzû hadislere yer verdikten ve onunla ilgili kötü bir algı oluşturduktan hemen sonra "*el-Müsned*'de Ebû Hüreyre'den¹¹⁷ nakledilen yığınla hadis olduğunu" ileri sürmesi de art niyetlidir. Nitekim Şîîler ile bazı müsteşrik ve onlar gibi düşünen bazı çağdaş yazarların Ebû Hüreyre aleyhindeki görüşlerinin dayanağı Şîî kelâmcısı Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) ile Şîî-İmâmiyye'den Fazl b. Şâzân (ö. 260/874) gibi müelliflerdir.¹¹⁸ Kastımızı beyan sadedinde özellikle ifade edelim ki, Goldziher'in Ebû Hüreyre'ye ve *el-Müsned*'e yönelik bu tavrı son derece problemlidir. Zira bir kişi hakkında olumsuz ifadeler içeren bilgilere yer verdikten sonra adı geçen kişinin rivayetlerinin yer aldığı kitaba işaret ederek, söz konusu eserde o şahıstan nakledilen yığınla hadis olduğunu ileri sürmek hem o kitabı hem de o kişiyi itibarsızlaştırmayı hedefleyen kötü niyetli bir girişimdir.

2.5. İbn Hanbel'in *el-Müsned*'de Sahîh Hadisleri Toplayamadığı İddiası

Mu'cem ve müsned tarzı eserlerin yazılış gayesi, konu veya sıhhat ayırımı yapmaksızın rivayet hakkı alınan hadisleri kayıt altına almaktır. İbn Hanbel'in eserini yazmakta amacı Hz. Peygamber'den merfû olarak gelen hadisleri bir araya toplamaktır.¹¹⁹ *el-*

¹¹⁴ Ayrıntılar için bk. Abdulvahap Özsoy, "Ebû Hüreyre'ye Yönelik İksârü'l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 247-249.

¹¹⁵ Özsoy, "Ebû Hüreyre'ye Yönelik İksârü'l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış", 252-253.

¹¹⁶ Kandemir, "Ebû Hüreyre", 10/164.

¹¹⁷ Kuzudişli, Ebû Hüreyre örneğinden hareketle yaptığı bir çalışmada İbn Hanbel'in *el-Müsned*'inde görülen tedâhüllerin, Juynboll'un iddia ettiği isnadların zamanla sahihleştiğini değil, İbn Hanbel'in zihninde isnadları sahihleştirme düşüncesinin bulunmadığını gösterdiğini ifade eder. bk. Kuzudişli, "Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbîler Bağlamında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i -Ebû Hüreyre Örneği-", 93-95.

¹¹⁸ Kandemir, "Ebû Hüreyre", 10/165.

¹¹⁹ Müsned türü eserlerin yazılmasının diğer amaçlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 229-240.

Müsned'de sadece sahîh hadisleri toplama hedefi olmadığından hasen ve zayıf hadisler de bulunmaktadır. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *el-Müsned*'de otuz sekiz mevzû hadis olduğunu ileri sürmüş, ancak İbn Hacer el-Askalânî *el-Müsned*'de uydurma hadis olmadığını savunmuş ve "*el-Kavlu'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-müsned li'l-imam Ahmed*" adlı eserini yazmıştır.¹²⁰ Kandemir de İbn Hanbel'in yalancı olduğu bilinen kimselerden hadis rivayet etmemeyi, doğru sözlülüğü herkesçe kabul edilen güvenilir ravilerden hadis almayı prensip edindiği için *el-Müsned*'de uydurma hadis olmadığını iddia eder.¹²¹ Fakat İbn Hanbel'in hadis anlayışı ve *el-Müsned* hakkında doktora tezi hazırlayan Arif Alkan, İbn Hanbel'in senedi sahîh her haberi olduğu gibi kabul ettiğini, metni senedden ayrı değerlendirmedeğini ifade eder.¹²² Alkan, *el-Müsned*'deki rivayetlerin hepsine makbul gözüyle bakmak yerine her haberi ihtiyatla ele alıp sıhhat derecesi hakkında bir kanaate vardıldıktan sonra değerlendirme yapmak gerektiğini kaydeder.¹²³ Dolayısıyla kitabında sahîh hadisleri toplama gayesi olmayan İbn Hanbel'i "isnadları sahîh görülen hadisleri toplama gayesi gütmüşse de bunu gerçekleştirmekten çok uzak olduğu"¹²⁴ şeklinde eleştirip *el-Müsned*'de sahîh hadis bulunmadığını, İbn Hanbel'in bunu başaramadığını ima etmek, eser hakkında menfî algı oluşturma amaçlıdır, denilebilir. Çünkü müsned tarzı eserlerin yazılış gayesi sıhhat ayrımı yapmaksızın hadisleri sahâbî ravilerin isimleri altında kaydedip yok olmaktan kurtarmaktır. Nitekim Buhârî ve Müslim sadece sahîh hadisleri toplamak amacıyla eserlerini telif etmiş ve bu yüzden de kitaplarına "*el-Câmiu's-şahîh*" adını vermiş, ancak kitabına *el-Müsned* adını veren İbn Hanbel'in sahîh hadisleri cem etme gibi bir gayesi veya önceliği olmamıştır.

Öte yandan Goldziher'in *el-Müsned*'in tamamını atık materyallerden oluşan büyük bir moloz yığınınına benzetmesi ve bu zor engel aşılabilirse bazı değerli bilgi kıvrımlarına ulaşılabilirliğini iddia ederek *el-Müsned*'in itibarını sarsmaya çalışması uygun değildir. Kanaatimizce Goldziher'in *el-Müsned*'i bir moloz yığınınına benzetmesiyle makalenin bazı yerlerinde tarafsız görünmek adına *el-Müsned*'i över gibi yapmasının aslında bir hedef saptırma olduğu daha net bir şekilde anlaşılmış bulunmaktadır. Ayrıca müellifin *el-Müsned* gibi önemli bir eseri bu tür maksatlı analizlerle yıpratmaya ve itibarsızlaştırmaya çalışması ilmî tarafsızlığını, objektifliğini ve dürüstlüğünü yitirdiğini de gözler önüne sermektedir.

¹²⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kavlu'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-müsned li'l-imam Ahmed*, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1401/1981).

¹²¹ Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", 2/77.

¹²² Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, 163.

¹²³ Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, 138-145, 185.

¹²⁴ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 60-61.

2.6. Abdullah b. Ahmed'in Hadislerin Yazılmasını Tavsiye Eden Rivayeti el-Müsned'e Almasının Denge Unsuru Oluşturmak Olduğu İddiası

Goldziher, araştırmalarında genellikle hadislerin yazımına izin veren ve yasaklayan rivayetlerin sebep-i vürûdunu görmezden gelir, kendi tezini desteklemek için bu rivayetleri keyfî şekilde yorumlar, muhaddislerin hadisleri yazıyla kayıt altına alma çabalarını değersizleştirmeye ve etkisizleştirmeye çalışır. Goldziher, hadislerin yazımını yasaklayan ve müsaade eden rivayetleri değerlendirirken birbiriyle çelişen bu hadisleri her fırkanın kendi görüşünü desteklemek için uydurduğunu iddia eder.¹²⁵ Ahmet Yücel, “onun hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetleri ehl-i re’yin, yazılmasına izin verenleri de ehl-i hadîsin uydurduğu şeklindeki görüşünü” salt bir iddiadan ibaret görür.¹²⁶ Kanaatimizce Goldziher'in birbirine zıt görünen bu tür hadisleri detaylıca araştırmadan ehl-i re'y ve ehl-i hadîsin uydurduğunu iddia etmesi¹²⁷ meseleye dar açıdan ve ideolojik baktığını gösterir. Hz. Peygamber'in Kur'ân ile karışma endişesi ortadan kalktıktan sonra bazı sahâbîlere özel olarak verdiği hadisleri yazma iznini içeren rivayetleri “musanniflerin eserlerinin varlık sebeplerini meşrulaştırma gayreti” olarak göstermek doğru değildir.¹²⁸ Goldziher'in bu çabası, indî görüşlerini ve maksatlı analizlerini bu çalışmasında da sürdürdüğünü göstermesi bakımından kayda değerdir. Bu itibarla Goldziher'in Abdullah'ın hadislerin yazılmasını tavsiye eden rivayetlere yaptığı yorumun¹²⁹ amacını *el-Müsned*'deki hadislerin yazımını yasaklayan diğer rivayetlere karşı denge unsuru oluşturmak¹³⁰ şeklinde açıklaması bir varsayımdır. Aynı şekilde Abdullah'ın hadislerin yazılmasını tavsiye eden rivayetleri kitaba almasının diğer amacını da “*el-Müsned* türü derleme eserlerin varlık sebeplerini meşrulaştırmak”¹³¹ şeklinde tevil etmesi de niyet okumadır. Goldziher'in hem varsayımlarını hakikatmiş gibi sunması hem de niyet okuyuculuğu yapması akademik bir tavır değildir.

¹²⁵ Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, Giriş, 17.

¹²⁶ Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 46.

¹²⁷ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/272.

¹²⁸ Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin yazılmasını yasaklayan ve buna izin veren ve görünüşte birbiriyle çelişen rivayetlerin tahlil edildiği bir çalışma için bk. Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 91-121.

¹²⁹ Abdullah b. Ahmed, Ebû Hüreyre'den nakledilen Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinin ikinci gününde yaptığı konuşmanın Yemenli sahâbî Ebû Şah'ın talebi üzerine yazılmasını emrettiğini haber veren rivayetin “hadislerin yazılabileceğini gösteren en sağlam vesika olduğunu” ifade eder. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/238.

¹³⁰ Goldziher, “Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller”, 79.

¹³¹ Goldziher, “Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller”, 80.

Diğer taraftan Goldziher'in dikkat çektiği Abdullah b. Ahmed'in *el-Müsned'e* müdahalesi olduğu tespiti doğrudur. Nitekim Ahmet Ürkmez, bir araştırmasında *el-Müsned'in* ilk yarısının belirli bir sistematığe sahip olduğunu, ancak ikinci yarısında büyük bir düzensizliğin görüldüğünü, Abdullah'ın esere yaptığı ziyadelerin metnin düzensizliğini ortadan kaldırmak bir yana tekrar oranını artırdığını kaydeder.¹³² Bununla birlikte Ürkmez, *el-Müsned'in* sahâbî sayısı itibarıyla üçte ikisinin, hadis sayısı olarak ise yaklaşık beşte dördünü ifade eden bölümün standart *el-Müsned* yapısına sahip olduğunu ifade eder.¹³³

Netice itibarıyla, Hz. Peygamber'in sözlerini Kur'ân-ı Kerîm gibi tedvîn ettirmediği ve bunun için de talimat vermediği bilinmektedir. Ancak bu durum, onun hiç hadis yazdırmadığı veya hadislerin yazılmasına müsaade etmediği anlamına da gelmemektedir. Nitekim nakledilen sahîh ve hasen rivayetler, Resûlullah'ın bir kısım sözlerini bizzat kendisinin yazdığını, bazı sahâbîlerin bu husustaki taleplerine olumlu cevap verdiğini ve hadislerin yazılmasına müspet baktığını ortaya koymaktadır. Hadislerin yazılmasına izin veren sahîh rivayetlerin yanı sıra bu konudaki zayıf hadislerin varlığı, ayrıca hadislerin yazılması hususundaki delillerin çokluğu "hadisleri yazma yasağının genel olmadığını" teyit etmektedir.¹³⁴ Kaldı ki Hz. Peygamber bazı sebeplerle (Kur'ân ile karışmasını önleme ve bütün gayretlerin Kur'ân'a yönelmesini temin etme) hadislerin yazılmasını geçici bir tedbir olarak yasaklamışsa da söz konusu esbap ortadan kalkınca bazı sahâbîlere "özel izin" vermiştir.¹³⁵ Diğer taraftan her ne kadar sahâbeden bazıları hadislerin yazımına karşı çıkmışlarsa da azımsanamayacak sayıda hadis yazan sahâbînin olması Hz. Muhammed'in sözlerinin yazılmasına izin verdiğinin bir diğer önemli kanıtıdır. Ayrıca hadislerin yazılmasına karşı çıkan sahâbîlerin "yasaklayan hadisi delil göstermemeleri" de bu durumu teyit etmektedir.¹³⁶ Dolayısıyla Goldziher'in Abdullah b. Ahmed'in hadislerin yazılmasını tavsiye eden rivayetlere yaptığı yorumu kabul etmemekteki ısrarının nedeni, tezlerinin çökeceğinden duyduğu büyük endişe olup tarihî veriler yerine hislerini ön plana çıkarttığını, sezgilerini ve ön kabullerini önceleyerek analizler yaptığını göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç

¹³² Ahmet Ürkmez, "Ahmed b. Hanbel Müsned'inde İç Düzen Problemi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 22.

¹³³ Ürkmez, "Ahmed b. Hanbel Müsned'inde İç Düzen Problemi", 23.

¹³⁴ Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", 108.

¹³⁵ Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", 110-117.

¹³⁶ Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", 118.

İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed ve hadislere karşı aşırı şüpheli tavrını hiçbir zaman terk etmeyen Goldziher'in bütün araştırmalarında Kur'ân'ın vahiy kaynaklı oluşunu reddettiği, onu Hz. Muhammed'in yazdığı iddiasını tekrarladığı ve sürekli olarak hadislere güvenilemeyeceği yönünde negatif algı oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Bu Yahudi oryantalist, zihninde önceden kurguladığı neticeyi elde etmek için işine yarayan malzemeyi İslâmî literatürden seçerek almakta, sınırlı sayıdaki örneğe bakarak genelleme yapmakta, zorakî yorumlara başvurmakta, varsayımlarla ve ön kabullerle hareket etmekte, hakikatleri çarpıtmakta ve sakîm rivayetlere dayanarak sahîh bilgileri çürütmeye çalışmaktadır. Kanaatimizce onun bütün bu yaptıkları bilimsel araştırma ilkelerinden ayrıldığını, taraflı, maksatlı, art niyetli ve önyargılı analizler yaptığını göstermektedir. Dolayısıyla böyle bir zihniyete sahip Goldziher'in *el-Müsned* ile ilgili makalesinde ileri sürdüğü iddia ve ithamlarının çoğunluğu gerçeklerle örtüşmemektedir. Nitekim Goldziher'in anakronizme düşmek pahasına sahîfelerle ilgili bir bilgiyi çarpıtması, Ahmed b. Hanbel'i ehl-i hadîsten ve mütesâhil olduğu gerekçesiyle eserine mevzû hadis almakla itham etmesi, sahîh hadisleri toplayamadığını ileri sürmesi ve *el-Müsned*'deki rivayetlerin çoğunun senesinde problemliliği olduğunu iddia etmesi isabetli değildir. Ayrıca İbn Hanbel ve oğlunun keyfî ricâl tenkîdi yaptıklarını ima etmesi, *el-Müsned*'de fiten hadislerinin çok olduğunu söyleyip eseri değersizleştirmeye çalışması, Ebû Hüreyre hakkında olumsuz ifadeler içeren bilgilere yer verdikten sonra bu sahâbîyi ve *el-Müsned*'i zan altında bırakması yanlıştır. Abdullah b. Ahmed'in hadislerin yazılmasını tavsiye eden rivayete yaptığı yorumu "denge unsuru oluşturmak" ve "*el-Müsned* türü eserlerin varlık sebeplerini meşrulaştırmak" şeklinde tevil etmesi taraflı, art niyetli ve maksatlı analizlerdir. Goldziher'in gerçekleri çarpıtmaya dayalı bütün bu iddia ve ithamların arkasından *el-Müsned*'i atık materyallerden oluşan büyük bir moloz yığına benzetmesi, bu zor engel aşılabılırsa bazı değerli bilgi kırıntılarına ulaşılabileceğini ileri sürüp *el-Müsned*'in güvenilirliğine gölge düşürmesi iyi niyetten yoksun maksatlı ve yüzeysel değerlendirmelerdir. Kanaatimizce onun ilmî, tarihî ve kültürel eserlerden biri olan *el-Müsned*'de yer alan birtakım şiddetli zayıf veya uydurma hadisleri gerekçe göstererek genellemeci bir tavırla onu moloz yığına benzetmesi uygun değildir. Zira eserdeki mevzû hadis oranı Goldziher'in abarttığı kadar fazla değildir. Kaldı ki Goldziher, eserdeki bütün rivayetleri enine boyuna tahkik etmeden böyle bir sonuca ulaşmıştır. İlerleyen yıllarda hadis ilmiyle iştigal eden muttakî mümin akademisyenler *el-Müsned*'de yer alan bu tür rivayetlerin sıhhat derecelerini ilmî ciddiyet içinde yapacakları

nitelikli bilimsel araştırmalarla ortaya koyduklarında Goldziher'in bu hususta da yanıldığını görmek mümkün olabilecektir.

Her ne kadar Goldziher İslâm hakkındaki araştırmalarında tarafsız olduğunu ve önyargılarından uzak durduğunu iddia etse de hadislere menfî bakışını, toptancı, indirgemeci ve peşin kabull tavrını *el-Müsned* ile ilgili kaleme aldığı bu makalesinde de sürdürmüş, bu nedenle de çok yanlış sonuçlara ulaşmıştır. Bu itibarla onun yazdığı diğer tüm kitap, makale ve bildirileri eleştirel gözle yeniden incelenmeli, art niyetli ve taraflı analizleri tespit edilip mukn delillerle rtlmelidir. Birçok Batılı ilim insanı tarafından efsaneleştirilen ve İslâm araştırmalarının rakipsiz efendisi olarak gösterilen Goldziher'in aslında bu saygıyı hak etmediği, bilimsel araştırma ilkelerine uygun davranmadığı, tarafsızlık görüntüsü altında İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed ve hadisleri itibarsızlaştırmaya ve değerersizleştirmeye çalışan fanatik bir Yahudi olduğu ortaya konulmalıdır.

Sonuç olarak, hadise ilişkin çalışmalarıyla bilinen diğer tüm oryantalistlerin kitap, makale ve bildirileri de benzer metotla ve eleştirel gözle analiz edilmeli, ileri sürdükleri iddiaların argümanları derinlemesine tahkk edilmeli, objektiflikten ve bilimsel etik ilkelerden ayrılıp ayrılmadıkları hem geçmiş hem de güncel literatüre dayanan zgn çalışmalarla ortaya konulmalıdır.

Kaynakça / References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akdemir, Salih. "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 179-210.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Alkan, Arif. *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Aşık, Nevzat. "Ebû Hureyre'nin Hadisciliği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı'na Armağan]* 4 (1987), 85-104.
- Aydın, Abdullah. "Sahîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Canikli, İlyas. "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 339-364.
- Çap, Sabri. "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*. ed. İbrahim Özçoşar vd. 233-262. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Çimen, Fatih. "Ahmed b. Hanbel'in Cerh ve Ta'dîle Dair Bazı Yaklaşımları". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Mart 2021), 411-430.
- Goldziher, Ignaz. *el-'Akîde ve's-şerîa fi'l-İslâm*. çev. Muhammed Yusuf Musa vd. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısri, 1946.
- Goldziher, Ignaz. *İslâm Kültürü Araştırmaları*. çev. Cihad Tunç - Mehmet Said Hatiboğlu. 2 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignaz. "İspanya Arapları ve İslâm Doğu Araplarıyla Mukayeseli Olarak İspanya Araplarının İslâm'ın Tekamülündeki Yeri". çev. İsmail Hakkı Ünal. *İslâmî Araştırmalar* 1/1 (1986), 80-99.
- Goldziher, Ignaz. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. Ankara: Otto, 2020.
- Goldziher, Ignaz. "Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları". çev. Sami Şahin. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Haziran 2008), 485-491.
- Goldziher, Ignaz. "Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar". çev. Ömer Özsoy. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. 105-126. Ankara: Otto, 2020.
- Goldziher, Ignaz. "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller". çev. Hüseyin Akgün. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. 31-81. Ankara: Otto, 2020.
- Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. İstanbul: Vadi Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignaz. "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen (Hanbelî Hareketlerin/Akımların Tarihine Dair)". *ZDMG (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft)* 62 (1908), 1-28.
- Görgün, Tahsin. "Goldziher, Ignaz (Metodu)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini". çev. Nafiz Danışman. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3-4 (1955), 1-7.

- Hatiboğlu, İbrahim. "Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/99-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Yakındoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi". *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı*. 153-158. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim), Muhammed Hamidullah'ın Aziz Hatırasına 2/3 (2002)*, 107-121.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. "Goldziher, Ignaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/102-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hourani, Albert. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Kavlu'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-müsned li'l-İmam Ahmed*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1401/1981.
- Kahraman, Hüseyin. "Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ve Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 973-991.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kandemir, M. Yaşar. "Bakî b. Mahled". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/161-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/104-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kızıl, Fatma. "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 45-62.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları 2013.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru". *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/2 (2021), 421-456.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi". *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 215-248.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Koçyiğit, Talat. "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55.
- Kuzudişli, Bekir. "Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbîler Bağlamında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i -Ebû Hüreyre Örneği-". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2010), 69-95.
- Reşid Rıza, Muhammed. "Bir Misyonerin Ebu Hureyre Hakkındaki Bazı İddiaları". çev. Mücteba Uğur. *Diyanet İlmi Dergi* 28/2 (1992), 15-36.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Sezgin, M. Fuad. "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956-1957), 19-36.
- Subhî es-Sâlih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. trc. M. Yaşar Kandemir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-şâhîh*. 5. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

- Özsoy, Abdulvahap. "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksâru'l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 239-255.
- Ürkmez, Ahmet. "Ahmed b. Hanbel Müsned'inde İç Düzen Problemi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 5-24.
- Yaşar Dilek, Aysun. *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahmed b. Hanbel (Akaid Konularına Dair Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yazıcı, Hafize. "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example/Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği". *HADITH* 5 (2020), 105-147.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 91-121.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Şerhleri ve Hâşiyeleri Bağlamında Cem'u'l-Cevâmi'de Tasavvuf: Fıkh-ı Zâhirin Hâtimesi Fıkh-ı Bâtın

Taşavvuf in Jam' al-Jawâmi' Within The Context of Its Commentaries and Annotations: al-Fiqh al-Bâtin as The Final Stage of al-Fiqh al-Zâhir

Hamit DEMİR

ORCID: 0000-0002-5930-0249 | E-Posta: hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assist. Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sufism
Sivas, Türkiye

ROR ID: [04f81fm77](https://orcid.org/04f81fm77)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Demir, Hamit. "Şerhleri ve Hâşiyeleri Bağlamında Cem'u'l-Cevâmi'de Tasavvuf: Fıkh-ı Zâhirin Hâtimesi Fıkh-ı Bâtın". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 117-141. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1349737>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	25. 08. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	15. 11. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Şafiî *fakîhi* Ebû Nasr Tâceddîn es-Sübkî'ye (öl. 771/1370) ait *Cem 'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh* adlı fıkıh usulü eserinin sonunda Hâtime başlığı altında bazı tasavvufî meseleler kısaca ele alınmıştır. Bu başlıkta fikhî yönlerine temas edilmeksizin *marifetullah, nefsin tabiatı, amellerin hükmü ve hallere tesiri, havâtır, tevbe ve istiğfar, kesb ve tevekkül* gibi konulara son derece muhtasar olmak suretiyle değinilmiştir. Ayrıca istidlal başlığında ilham, akide başlığında ise ihsan konuları ele alınmıştır. Müellif, bahsi geçen tasavvufî konuları ele alma sebebini kendisi açıklamasa da ele alınan kavramlar ve kitapta kaydedilen bazı ifadeler, fıkıh ve tasavvuf disiplinleri arasındaki ilişkinin merkez noktasına ve birbirlerini tamamlayan düalitik tarafına işaret edecek mahiyettedir. Muhtemelen Tâceddîn Sübkî'nin tasavvuf hakkında müspet görüşlere sahip olmasının ve eserinde bu konulara yer vermesinin arkasında, mensubu olduğu mezhebin kurucu ismi İmam Şafiî'nin (öl. 204/820) tasavvuf konusundaki müspet sözleri ve babasının Şâzeliyye tarikatı öncülerinden İbn Atâullâh el-İskenderî'ye (öl. 709/1309) intisabı vardır. Makalenin konusu, bir fıkıh usulü kitabında tasavvuf konulu hatimenin yer almasının arka planındaki düşünsel zemindir. Zira iki ilim arasındaki ilişki, daha çok sûfilerin kendi mesleklerine meşruiyet atfetme ve kendilerini şeriat dairesinde gösterme gayeleri ile tasavvuf klasiklerinde ele alınmıştır. Dolayısıyla bir fıkıh usulü eserinde tasavvufî konuların işlenmesi, özgünlük ve önem arz etmektedir. Çalışma sadece adı geçen eser ve müellifle sınırlı olmayıp eserin şerhleri ve haşiyeleri de fıkıh ve tasavvuf ilişkisi bakımından ilgili pasaj bağlamında incelenecektir. Makale boyunca kullanılan fıkıh ve şeriat kavramları, dinin amele taalluk eden hukukî alanı kastedilerek kullanılmıştır. *Bu çalışmanın amacı* fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkinin bir fakih gözünden gösterilmesi, eserde ele alınan tasavvufî konuların ve Sübkî'nin ilgili konulara yaklaşımının mütalaa edilmesidir. İslam ilim tarihinde birbiri ardınca zuhur eden ve dinin pratik tarafı ile ilgilenen iki temel alan; fıkıh ve tasavvufun disiplinler arası bir çalışmaya konu edilmesi de ayrıca amaçlanmıştır. Çalışmada *belge analizi* ve *mukayeseli metin tahlili* yöntemleri uygulanmıştır. *Çalışmanın temel neticesi* İslam ilim tarihi boyunca zaman zaman aralarında ihtilaflar olsa da fıkıh ve tasavvufun birbirinin alternatifi olmayıp *iki cihan saadeti gayesinde* ortaklaştığı, birbirini tamamladığı ve dini tecrübenin kâmil manada yaşanabilmesi adına birbirine ihtiyaç duyduğudur. Bu gaye ilim ve amelle gerçekleşecek olup konunun bilgi tarafı daha çok fıkıhla, amel ve amelin doğurduğu hal tarafı ise daha çok tasavvufla ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İslam Hukuku, Fıkıh, Zâhir, Bâtin, Tâcüdî es-Sübkî.

Abstract

Abū Naşr Tāj al-Dīn al-Subkī, a Shāfi'ī jurist (d. 771/1370) briefly handles certain taşawwuf issues at the end of his book *Jam al-Jawāmi' fi Uşul al-Fıqh* under the section titled *Khâtima*. Various issues such as gnosis of Allāh, nature of the essence, judgments of the actions and their impact on states (aḥwāl), thought impressions, repentance, asking for forgiveness, earning, trust in God are touched upon briefly, without delving into their fıqh aspects. Moreover, topics like inspiration (ilhām) is addressed under the title of inference (istidlāl) and excellence (iḥsān) under the title of belief ('aqida). Although al-Subkī does not explicitly explain the rationale behind addressing taşawwuf matters, certain notions and statements mentioned in the book indicate the pivotal connection between fıqh and taşawwuf and the dual structure that complements each other. The reason why al-Subkī has a positive stance toward taşawwuf and mentions these subjects in the book is that Imām al-Shāfi'ī whom al-Subkī follows his madhhab has some positive statements about taşawwuf and his father has conneciton (intisāb) to Ibn 'Aṭā Allāh al-Iskandarī (d. 709/1309) who was among the pioneers of Shādhaliyya. The focus of this article is the intellectual background behind the inclusion of a chapter at the end of a book on uşul al-fıqh that deals with certain taşawwuf issues. Because, the relationship between two disciplines has been predominantly addressed in the classical taşawwuf books through the şūfīs' aim to attribute legitimacy to their own path and to present themselves within sharī'a. Therefore, addressing taşawwuf issues in a book of uşul al-fıqh has significance and originality. This study does not only limit itself to the book and its author, it also encompasses commentaries of the book and its annotations within the context of the relationship between fıqh and taşawwuf. Fıqh and sharī'a terms mentioned throughout the article are used to refer to the practical aspect of Islām. The aim of this study is to reveal the relationship between fıqh and taşawwuf from the perspective of a jurist and analyze al-Subkī's approach to the topic and by doing so to address two main disciplines, fıqh and taşawwuf that concern the practical aspect of Islām interdisciplinary. In the study, methods of document analysis and comparative textual analysis have been applied. The primary outcome of the study is that fıqh and taşawwuf have not been mutually exclusive, despite occasional differences throughout the history of Islamic scholarship; rather, they have converged in the pursuit of the felicity of both worlds, complementing each other and requiring one another for the complete realization of profound religious experience. This purpose will be achieved through knowledge and practice, with the informative aspect of the matter being more related to fıqh, and the ḥāl aspect generated by deeds being more associated with taşawwuf.

Keywords: Taşawwuf, Islamic Law, Fıqh, Zâhir, Bâtin, Tāj al-Dīn al-Subkī.

Giriş

İslami ilimlerin teşekkül süreci ve sonrasında birbirleri ile olan ilişkileri, yöntem ve ilkeler açısından benzerlikleri ve farklılıkları dünden bugüne araştırma konusu edilmiş; disiplinler arası çalışmaları ortaya çıkarmıştır. Bu ilimlerden fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkiye daha çok tasavvuf klasiklerinde işaret edilmiş olup bu işaretler genellikle tasavvufun, şeriata ve fıkıhın ortaya koyduğu pratik kurallara bağlılığını deklare eden cümlelerden ibarettir. Buna mukabil konuyu müstakil olarak ele alan ve iki disiplin arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışan bir doktora çalışması söz konusudur.¹ Çalışma, iki disiplin arasındaki ilişkinin fıkıh alanında çalışan bir akademisyen tarafından konu edilmesi açısından önemlidir. Bir diğer doktora tezinde ise fikhî ihtilafların tasavvufî perspektiften değerlendirilmesi yapılmıştır.² Ne var ki bu doktora tezlerinde Sübkî'nin makaleye konu olan eseri ve bu eserin sonuna derç ettiği tasavvuf konulu *hatimeye* değinilmemiştir. Bunun dışında iki disiplin arasındaki ilişkiyi keramet gibi tartışmalı bir konu,³ fakîh ve sûflilerin ibadetlerle ilgili âyetleri yorumlama yöntemi⁴ ve konuyla ilgili yazılmış bir eser bağlamında ele alan;⁵ fıkıh ve tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisini ve İslam düşüncesinin kurucu unsurları arasındaki yerini inceleyen makale, tebliğ ve kitap bölümleri⁶ söz konusudur. Bunlardan bazılarına yeri geldikçe atıf yapılacak olup bu çalışmanın diğerlerinden farkı, sonunda tasavvuf konulu hatimeye yer veren bir fıkıh usulü kitabını, dolayısıyla bir İslam hukukçusunun görüşlerini merkeze almasıdır. Bu tercih çalışmanın fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkinin keyfiyetine dair problematiğini de belirlemekte, var olan literatüre katkı sağlamaktadır. Sübkî'nin bu tercihten hareketle fıkıh ve tasavvuf arasında birbirini tamamlayıcı, yapıcı ve karşılıklı müspet tesir oluşturan bir ilişkinin olduğu iddia edilmektedir. *Cem 'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh* adlı eserde, şerhleri ve haşiyelerinde konunun ele alınış biçimi, yapılan değerlendirmeler ve delillendirmeler, tavzih ve tahliller bu iddiayı temellendirecek argümanlara sahiptir. Fıkıh-ı bâtın olarak da adlandırılan tasavvufun, fıkıh-ı

¹ Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* (İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2021).

² Aykut Avcı, *Fikhî İhtilaflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı* (Şa'rânî Örneği) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

³ Halil Kılıç - Muhammet Bağcıvan, "Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Çerçevesinde Kerâmetin İslam Hukuku Açısından Değeri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 98-120.

⁴ Mustafa Şeref Aydın, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi -İbadetlerle İlgili Âyetler Özelinde-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

⁵ Nuran Döner - Yalçın Topçu, "Mahmûd Keşevî'nin '*Ketâibu A'lâmi'l Ahyâr*'ında Tasavvuf- Fıkıh İlişkisi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Haziran 2019), 135-156.

⁶ Konu ile ilgili çalışmaları bünyesinde barındıran kitabın tanıtıma dair bir çalışma için bk. Sümeyye Bayır Taşdemir, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 526-529.

zâhir olarak adlandırılan fıkhî hatime addedilmesi; İslam ilim tarihindeki bahsi geçen isimlendirmeler kadar Sübkî'nin eserinde tasavvufî konulara yer vermesinde ve bu konuları metnin sonuna konumlandırmasında, marifetullahı vacibâtın ilki olarak mütalaa etmesinde ve metne yapılan bazı yorumlarda belirlemektedir.

Makaleye konu edilen metnin müellifi Şâfiî fakihî Tâcüddîn es-Sübkî, fıkıh usulü eseri *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh*'a tasavvuf konulu bir *hatime* kaleme almış, ayrıca akide bölümünde velayet ve ihsan, istidlal bölümünde *ilham* konularına değinmiştir.⁷ Sübkî eserini edille-i şer'iyenin unsurları olan *kitap, sünnet, icmâ'* ve *kıyas*; usul kaideleri *istidlâl, te'âdül ve tercih, ictihad* gibi konularla başlıklandırmıştır. Bu başlıkların her birinde ele alınan konularında özetlendiği bir *hâtime* vardır. Tasavvufla ilgili konuların ele alındığı bölüm ise sadece *hâtimed*en ibaret olduğu için bu bölüm, eserin *hatimesi* olarak mütalaa edilmiş ve çalışmanın başlığında yer alan *Fıkh-ı Zâhirin Hâtimesi Fıkh-ı Bâtın* ifadesi bu durumdan *ilhamla* belirlenmiştir.

Fıkıh usulü kitabının sonunda tasavvuf konulu bir *hatime* olması, benzerine az rastlanır bir örnek ve disiplinler arası çalışmaya imkân tanıyacak dikkat çekici bir husustur. Muhtemelen bu tercihin arka planında fıkhî sadece İslam hukukunun değil bütün İslâmî ilimleri doğru anlamının mukaddimesi kabul eden bir anlayış yatmaktadır. Zira ilimlerin bir disiplin olarak teşekkül etmediği dönemde fıkıh kelimesi, bir ilmi disiplinin adını değil nassları doğru anlama ameliyesini ifade etmektedir. "Allah bir kimse için hayır murad ederse, onu dinde fakih kılar."⁸ hadisindeki tefakkuh, sûfilerin önderlerinden Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (öl. 378/988) tarafından umumi anlaşılmış ve tasavvuf, dinin batını yönlerini/ahkâmını inceleyen bir tefakkuh ilmi olarak nitelendirilmiştir.⁹ Şeyh Ahmed Zerrûk (öl. 899/1493-94) iki disiplini asıl ve delilde, dolayısıyla hükümde ortak görmekte "Tasavvuf ve fıkıh, Allah'ın ilmine delalet etmede iki kardeştir." sözüyle aralarındaki ilişkiyi açıklamaktadır.¹⁰

⁷ Bahsi geçen konular için bk. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2022), 111, 127, 130-133.

⁸ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "İlim", 1.

⁹ Konu ile ilgili mütalaaalar için bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîs, 1960), 32-33; Hacı Bayram Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010); Döner - Topçu, "Mahmûd Kefevî'nin 'Ketâibu A'lâmî'l Ahyâr'ında Tasavvuf- Fıkıh İlişkisi", 136-137.

¹⁰ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf Tasavvufun Esasları*, çev. Muhammet Uysal (İstanbul: Endülüs Kitap, 2011), 53.

Fıkıh kavramının âyetlerde yer alan örnekleri de ıstilahî bir disipline işaret etmemekte, sadece aklî bir meleke olarak tavsif edilmektedir. Söz gelimi Kur'an-ı Kerîm'in *Arapça inen bir metnin ilk muhatapları olan Araplar tarafından anlaşılmamasını* ifade eden âyetine göre fıkıh, sadece akıl ve zihin maharetiyle mümkün olmayıp iman sahibi kimselerin kalpleri anlama eylemine iştirak etmekte, manevi haller anlamayı kolaylaştırmaktadır.¹¹ Zira sûfilere göre masiva kabilinden alakalarla meşgul olan ve bildikleriyle sünnete uygun olarak amel etmeyen kimselerin kalpleri, murâd-ı ilahiyi anlama kabiliyetinden yoksundur.¹² Neticede bir döneme kadar fıkıh ve tasavvuf arasında ayrışma olmadığı gibi tasavvufun telkinlerine uygunluk sûfilerce, isabetli fıkıhın anahtarı addedilmiştir.

Makale müellifin hayatını, sûfî şahsiyetini ve eserini kısaca tanıtan, ilham ve ihsan konularını sûfî gelenekle kıyaslayan, hatimede ele alınan konuları fıkıh-tasavvuf ilişkisi bağlamında değerlendiren bölümlerden oluşmaktadır. Makalenin merkez noktasını hatime kısmı, hatime kısmının merkez noktasını da marifet kavramı şekillendirmektedir. Bu kavram fıkıh tanımlarında da sûfilerin seyr u sülûk yöntemlerini özlüce anlatan cümlelerde de kişinin kendi içsel durumuna dair bilinci anlatmak için aynı anlamda kullanılmaktadır.

1. Tâcuddîn es-Sübki ve Cem 'u'l-cevâmi'

Tâceddîn Sübki 727/1327 yılında Mısır'da doğmuş ve ilk eğitimini babasından almıştır. Bu yüzyıl Mısır'da Şâzeliyye tarikatının teşekkülünü tamamladığı ve kitleler tarafından rağbet gördüğü bir zaman dilimidir. Özellikle tasavvufun hikemî tarafında telif ettiği eserle tarikata damgasını vuran ve fikirleri tarikatını aşmış olan İbn Atâullah el-İskenderî, bu yüzyılın başlarında vefat etmiştir. Tâceddîn Sübki'nin değilse de babası Takiyyüddin Sübkî'nin, İbn Atâullah'tan eğitim gördüğü ve onun sohbet halkalarında bulunduğu bilinmektedir.¹³ Muhtemel ki bu istifade, sadece babasında kalmamış oğlu Tâceddîn Sübkî'ye de ulaşmıştır. Sübkî'nin dini ve dünyevi saadeti elde etmenin yöntemini açıklamak gayesiyle kaleme aldığı¹⁴ *Mu'îdü'n-ni'am ve Mübîdü'n-nikam* adlı eserde, toplum ve idarecilerin ahlaki zaaflarını eleştiri konusu yapması,¹⁵ onun tasavvufî yönü ile ilgili bir diğer karinedir. Ayrıca Sübkî, adı geçen eserinde tasavvufun ameli boyutunu öne çıkararak sadece

¹¹ İlgili ayetler için bk. el-A'râf 7/179; et-Tevbe 9/127; Hûd 11/91; el-Münâfikûn 63/3, 7.

¹² Nakledilen yorumlar için bk. Tûsî, *el-Lüma'*, 147-148; Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî tefri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 7/123-124.

¹³ Bilal Aybakan, "Takiyyüddin Sübkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 05 Ağustos 2023).

¹⁴ Bu gayeyi kendisi eserin girişinde belirtmektedir. bk. Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am ve Mübîdü'n-nikam* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübü's-sekâfe, 1982), 11.

¹⁵ Mehmet Aziz Yaşar, "Tâcuddîn es-Sübki'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri" *Mukaddime* 9/1 (2018), 84.

giydikleri kıyafetle sûfî nisbesi edinen ve maddi menfaat peşinde koşan istismarcı tipleri eleştirmiştir.¹⁶ Belki de bir fakihin eserlerinde tasavvuf konusunu ele almasının ardındaki gaye, tasavvuf ilmine verdiği kıymete istinaden geleneğin kurucu ilkeleri üzerinde devamlılığını sağlamak, sahih tasavvufu tarif ve terviç etmektir. Bütün bunlara ilaveten *Tabâkât'*ında tasavvuf ehlini hürmetle anması, tasavvuf ilminin sırlarından bahsetmesi, tasavvuf ehline muhabbetini izhar eden sözler sarfetmesi¹⁷ Sübkî'nin sûfî meşrepli birisi olduğunu düşündürmektedir.

Sübkî'yi tasavvuf konusunda etkileyen diğer temel unsur, mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin kurucusu İmam Şâfiî'nin tasavvuf hakkında serdettiği müspet sözler olmalıdır. İmam Şâfiî fıkhın kurucu isimlerinden biri olarak fıkıh ve tasavvufu birbirinin alternatifi değil mütemmimi gören isimlerdendir. Zira o, *Dîvân'*ında kayda geçen beyitlerde tasavvufsuz fakihin takva yoksunluğu ve kalp katılığına düçar olacağını, fıkıhsız sûfinin ise cehaletinden dolayı salaha erişemeyeceğini ifade etmektedir:

Fakih ve sûfî, olma sakın yalnız biri

Rızası için Hakk'ın, öğütlerim ben seni

Kalbi katı, takvayı tatmamış fakih

*Nasıl salaha erer cehaletle sûfî*¹⁸

Cem'u'l-cevâmi' ilim ehli tarafından rağbet görmüş, medreselerde okutulmuş, çok defa şerh edilmiş, şerhleri üzerine birçok haşiye yazılmıştır. Bunlardan eserin en eski şerhi olan Bedreddin ez-Zerkeşî'ye (öl. 794/1392) ait *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, üzerine en çok haşiye yazılan Ebû Abdillâh Celâleddin el-Mahallî'ye (öl. 864/1459) ait *el-Bedrü't-tâli' fi ħalli Cem'i'l-cevâmi'*, Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî'ye (öl. 1198/1784) ait *Hâşiyetü'l-Bennânî 'ala şerhi Celâl el-Mahallî 'ala metni'l-Cevâmi'*, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr'a (öl. 1250/1834) ait *Hâşiyetü'l-Attâr 'ala Cem'i'l-cevâmi' 'ala şerhi Celâl el-Mahallî* çalışmanın kapsamındadır. Seçilen eserlerin ortak özelliği, makaleye konu edilen *Hatime* bölümünü şerh ve haşiyelerine dahil etmeleridir. Baştan ifade edilmelidir ki ele alınan konu bağlamında en sık müracaat edilen eser, Zerkeşî'nin *Teşnîfü'l-mesâmi'* adlı şerhi olmuştur.

¹⁶ Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am ve Mübidü'n-nikam*, 96-97.

¹⁷ Mehmet Aziz Yaşar, *Tâciüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 87-88.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs, *Dîvân*, haz. Abdurrahmân Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 42-43.

2. Sübkî'nin İlham ve İhsana Dair Görüşlerinin Sûfi Düşünce ile Mukayesesi

Sübkî'nin Hâtîme dışında ele aldığı iki tasavvufî konu *ilham* ve *ihsan*dır. Sübkî'ye göre *ilham* Allah'ın, seçkin-safi kulların kalbine bıraktığı mutmain edici bilgidir. Bu tanımlamada sûfi düşünceye muhalefet söz konusu değildir. Fakat hemen devamında *havâtîr* ve masum olmadığı için *ilhamla* elde edilen bilgi, güvenilirlik ve hüccet olmak bakımından olumsuzlanmıştır.¹⁹ Sübkî, bu durumu ifade ederken bazı sûfilerin aksi yönde düşündüklerini belirtmekte fakat bir ekol veya isim zikretmemektedir. *İlham*, *keşf* ve bunlara bağlı olarak *sûfi nass yorumculuğu*, yukarıda adı geçen tezde de tasavvuf ve fıkıhın birbirinden farklı ve birbirine aykırı yönlerinden sayılmıştır.²⁰ İlham tanımında Sübkî, sûfilerle ittifak içerisinde olup fıkıh ve tasavvuf arasındaki farklılık, bilgiye ulaşma yöntemi açısındandır. Buna mukabil ulaşılan bilginin güvenilirliği, delil olması ve umumu bağlayıcılığı konusunda sûfiler, Sübkî'den farklı düşünmezler. Onlara göre de keşif ve *ilham* mutlak, umumu bağlayıcı ve objektif bilgi kaynağı değildir. Hakeza sûfi nas yorumculuğu neticesinde ortaya çıkan veriler, ancak nasların geneline aykırı düşmediği takdirde bir yorum zenginliği olarak itibar görmüştür.²¹ Seyr u sülûk neticesinde tasavvufa mahsus bilgi edinme yöntemleri ile ortaya çıkan fakat amelî bir hüküm ifade etmeyen hikmete mebnû yorumlar, amele bağlılığı tahfif değil terviç etmektedir. Tasavvuf tarihine bakıldığında işârî yorumu mutlak görüp tefsiri iptal eden yaklaşımlara pek nadir rastlanır. Aksi halde sûfilerin Kuran ve sünnet, şeriat ve amel hassasiyetlerinin boşa çıkması, ibâhî yaklaşımların zuhur etmesi işten bile değildir. Sûfiler "sahih bilginin salim eylemde vücut bulması ilkesiyle dinin teorik ve pratik yönlerini",²² âyetler ve hadisler ışığında yaşadıkları gibi kendilerine mahsus bilgi kaynakları ile elde edilen yorumları da bu iki referansla muteber addetmişlerdir. Bu yaklaşım tasavvuf tanımlarına da yansımış olup "Kuran-ı Kerim'i Hz. Rasulullah (s.a.v.) gibi yaşamaya çalışmak"²³ tanımı, tasavvufun bilgi ve eylem cihetiyle nasslara dayandığını ifade

¹⁹ Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkıh*, 111.

²⁰ Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, 220-222.

²¹ Tam bu bağlamda İbn Arabî'nin ayetleri anlama hususunda gelenekten farklılaşan şahsına münhasır yorum metodolojisi aykırı bir örnek olarak akla gelecektir. Fakat konu ile ilgili çalışan Davut Ağbal'ın "İbn Arabî'nin amelî noktada alternatif bir yorum ve pratik ortaya koymaktan ziyade var olan pratiklerin batni işaretlerini tespit etme yoluna gittiğini müşahade etmekteyiz" çıkarımı, en azından konunun fıkıha taalluk eden tarafında ana akımla ters düşmediğini göstermektedir. Ağbal'ın mütalaaları için bk. Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 316-320.

²² Konu ile ilgili mütalaalar için bk. Salih Çift, "İslam Düşüncesinin Kurucu unsuru: Birleşen ve Ayırışan Yönleriyle Tasavvufun Usûli Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl-VI* (İstanbul, y.y., 2016), 413.

²³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto, 2014), "Tasavvuf", 475.

etmektedir. Tasavvuf literatüründe yer alan *keşfinde yanıldı* ifadesi *keşfin* ve *keşfin* kaynaklığında ortaya atılan yorumların mutlak ve yegâne olmadığını²⁴ gösteren tasavvuf kaynaklı mühim bir diğer karine olarak zikredilmelidir. Konunun fıkıh cihetinde ise ictihadın hatalı veya doğru olma ihtimali, ictihadın nasslarla veya ictihadla nakzedilebilmesi gibi hususlar hatırlanmalıdır.²⁵ Zira objektif yöntemlerle elde edilen *ictihad* bile, *yakini* bilgi ifade etmeyip *zann-ı galipten* ibaret olduğu için değişime açıktır. Konuya dönülecek olursa Sübkî'ye göre *ilhamı* güvenilir, hüccet ve bağlayıcı gören bazı sûfiler kimlerdir? Bu sorunun cevabı bilinmemekle birlikte, ikinci bir soru daha ortaya atılmalıdır: Her ne kadar isim belirtmese de Sübkî'nin betimlediği tipler, sûfiler tarafından kabul mü görmüş, eleştiriye mi tabi tutulmuşlardır? Söz gelimi İmam Rabbânî'nin (öl. 1034/1624), özeleştirisi kabilinden sûfilere yönelttiği tenkitlerin başında *keşf* konusu gelmektedir. Ona göre *âlimlerin görüşlerini terk edip keşfe uymak ve şer'î ilimlere uygunluğu tespit edilmeyen keşfe değer vermek* kınanacak davranışlardan olup bu fikirlere sahip olanlar sûfî daireden çıkmışlardır.²⁶ Neticede bahsi geçen farklılık talî bir husus olduğu gibi *keşf*, *ilham* ve *işârî yorumu* mutlak görenler; sûfî geleneğin ana akımında yer etmemişler ve bizzat sûfîler tarafından tenkit edilmişlerdir.

Şarihlerden Zerkeşî, pratik çıktısına odaklanarak *ilhamı*, *kişiyi delil aramaksızın amele sevk eden ve kalbi hareketlendiren ilim* olarak tanımlar. Zerkeşî'nin *ilhamı* imkânından ziyade, müspet manada vesile olacağı salih amelle tanımlaması dikkat çekicidir. Zira onun Sem'ânî'den (öl. 510/1116) naklettiğine göre *ilham*, Allah'tan olabileceği gibi nefis ve şeytandan da olabilmektedir.²⁷ Dolayısıyla insanı isyana ve hevası ile amel etmeye sevk eden *ilham* makbul değil; insanı itaata ve sünnete ittibaya sevk eden *ilham* makbuldür.²⁸ Zerkeşî'nin kaynağı cihetiyle *ilhamı* tasnif etmesi ve Sübkî'nin tarifinde geçen *mutmain edici bilgi* kaydını kısmen dışlayan bu yaklaşımı, muhtemelen sûfî literatürde var olan *havâtır* kavramı ile *ilhamı* eş değer görmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat sûfî literatürde *havâtır* ve

²⁴ Hamit Demir, "İşârî Tefsirlerden Tasavvufî Âdâb Kuralları İstinbât Etmenin İmkânına Dair Bir Değerlendirme: -el-Bahru'l-medid Örneği-", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/50 (Ekim 2022), 6.

²⁵ Konu ile ilgili iki çalışma için bk. Merter Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010); Abdurrahman Poyraz, "Bir Kâidenin Serencamı: İctihad İle İctihad Nakzolunmaz", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Temmuz 2023), 525-558.

²⁶ Ahmed Faruk Serhendî İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Orhan Ençakar (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2015), 2/279, 313.

²⁷ Mansûr b. Muhammed . Abdilcebbâr Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fıkh* (Mektebetü't-Tevbe, 1998), 5/122; Bedreddin Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem 'i'l-cevâmi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2/160.

²⁸ Konu ile ilgili mütalaalar için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 39-53.

ilham, birbirlerinden farklı olup Zerkeşî'nin yaklaşımının aksine *havâtır*, *ilhamı* kapsamakta; kaynağı itibarıyla ilahî veya melekî olan *havâtır*, *ilham* olarak adlandırılmaktadır.

İlhamın şeytandan olabileceğine dair delil, “Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde (*ilhamda*) bulunurlar.”²⁹ âyetinde lügat anlamıyla kullanılan vahiy kökünden türemiş fiildir. Bennânî'ye göre *ilhamın* hüccet değeri taşıması, şeytanın etkisinden mahfuz olmayışı ile ilgilidir.³⁰ Çünkü metinde geçtiği şekliyle Allah'ın safi kulları, peygamberler gibi masum değillerdir.³¹

İhsan konusunda ise Cibril hadisindeki “İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmendir. Sen onu görmesen de O seni görür.” cümlesi, tasavvufa mesned teşkil etmiş ve sûfîler meşruiyet kaygısı ve mesleklerini Hz. Peygamber'e dayandırma refleksi ile ihsan hadisine sarılmışlardır. Fakat bahsi geçen kaygı ve refleks, tamamen içinde buldukları sosyolojik gerçekler ve muhatap oldukları dini kaynaklı eleştirilerin aksülamelidir. Dolayısıyla söz konusu kaygı ve refleks ifadeleri, tasavvufun meşruiyeti ile ilgili menfi düşünceler uyandırmamalıdır. Zira tasavvuf, bugünün tabirleriyle ifade edilecek olursa inanç ve amelden sonra gelen bir bilinç düzeyini temsil etmekle hayatın her alanında Allah'ı görüyormuşçasına kulluk gayesindedir. Konunun daha *ehemmiyet* arz eden ve fıkıh-tasavvuf ilişkisini netleştiren tarafı şarih Zerkeşî'nin ima ettiği üzere *Allah'a halis kılınan dinin*; iman, İslam ve ihsan unsurlarını kapsamasıdır. Hadiste ihsan unsurunun Zerkeşî'nin ifadesiyle *müteahhir / son* olarak serdedilmesi, fıkıh-ı batnının fıkıh-ı zahirin *hatimesi* olarak mütalaa edilmesinin metindeki dayanaklarından birisidir.³² Bir başka ifadeyle din, ne tek başına inanç, ne tek başına amel ve ne de tek başına bilinçtir. Bilakis bunların Hz. Peygamber'in (s.a.v) zikrettiği sıraya istinaden hiyerarşik bütünlüğü, hadis-i şerifte idealize edilen kulluğa imkân tanımaktadır. Şu hâlde fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişki karşılıklı olarak birbirine ihtiyaç duyan ve her iki disiplini yekdiğeri olmaksızın eksik bırakan zorunlu bir ilişkidir.

Sûfîler ihsanı “Allah her şeyi görüp gözetmektedir.”³³ âyetinin delaletiyle Allah'ın kulunu daima murakabe ettiği gerçeğinden hareketle, *Allah'la beraberliği meleke haline*

²⁹ el-En'âm 6/121.

³⁰ Abdurrahman b. Câdullah Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî 'ala şerhi Celâl el-Mahallî 'ala metni'l-Cevâmi'* (Dâru'l-Fikr, 1982), 2/352.

³¹ Hasen b. Muhammed b. Mahmûd Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr 'ala Cem'i'l-cevâmi' 'ala şerhi Celâl el-Mahallî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 398.

³² Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 2/314-315.

³³ el-Ahzâb 33/52.

getirmek, şeklinde tanımlamışlar³⁴ ve sadece ibadete hasretmemişlerdir. Fıkıh ilminin kapsam alanına girmeyen bu yaklaşım, ferdî ve ictimâî fayda doğuracak bir bilinç düzeyini oluşturmaktadır. Zira öz denetimi güçlendiren murâkabe,³⁵ zihnin işlevselliğini olumlu etkileyen ve manevi rahatsızlıkları ortadan kaldıran yönüyle³⁶ bir tür kâmil insan yetiştirme modelidir.³⁷ Bahsi geçen murakabe ve Attâr'ın ifadesiyle daima huzur-ı ilahide bulunma³⁸ bilincinin meyvelerinden birisi, insanda hayâ ve havf duygularının galip olmasıdır.³⁹ Bütün bu kazanımlar neticeleri bakımından halkın suç teşkil edebilecek amellerini veya muâmelata ilişkin amellerindeki olası nizâ unsurlarını aza indirmekle, İslam hukukunun ve hukukçuların yükünü hafifletebilecek bir potansiyele sahiptir. Neticede tasavvuf, fıkıh gibi *iki cihan saadeti gayesine* hizmet eden ilimlerden biri olmakla fıkıhla aynı hedefe sahiptir.⁴⁰ Fıkıh ve tasavvufu birleştiren isimlerden İmam Gazzâlî'nin belirttiği üzere iki cihan saadeti, ilim ve amelle mümkündür.⁴¹ Fakat tasavvufun bu gayeye ulaşmak için icra edilen *dinî tecrübeyi, muvakkat bir zaman dilimi ve muayyen bir mekânla kayıtlamaması* yukarıda geçen tanımlamaya istinaden fıkıhtan farklılaşan bir özellik olarak kaydedilmelidir.

3. Hatime Bölümünde Ele Alınan Konuların ve Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi

Öncelikle ifade edilmelidir ki eserde müellifin tasavvufa dair mütalaalara yer verme sebebine dair yine müellif tarafından beyan edilmiş herhangi bir açıklama yoktur. Fakat ele alınan kavramlar ve kitapta kaydedilen bazı ifadeler fıkıh-tasavvuf arasındaki ilişkinin birbirlerini tamamlayan taraflarına işaret edecek mahiyettedir.

3.1. Marifetullah ve Marifetü'n-nefs

Hatime bölümünün başında müellifin ifade ettiğine göre marifetullah, *vâcibâtın* ilkidir. Bilindiği üzere marifet; şariat, tarikat, hakikat ve marifet dörtlüsünün son basamağı olup

³⁴ Ebü'l-Behâ Ziyâüddîn Hâlid-i Bağdâdî, *Risâle-i Hâlidîyye ve Rabita Risâlesi*, çev. İsmailağa Telif Heyeti (İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2017), 136.

³⁵ Adem Ergül, "Öz Denetimi Güçlendirici Bir Vasıta Olarak Kur'an'da Şehâdet, Ru'yet, Basîret ve Murâkabe", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 36/36 (2021), 8.

³⁶ Ebru Can, *Sufi Nefes ve Murakabenin Beyne Olan Etkilerinin Kantitatif Eeg İle Araştırılması* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 66-67.

³⁷ Mevlüt Erten, "Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 346-347.

³⁸ Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr 'ala Cem 'i'l-cevâmi' 'ala şerhi Celâl el-Mahallî*, 477.

³⁹ Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî 'ala şerhi Celâl el-Mahallî 'ala metni'l-Cevâmi'*, 2/417.

⁴⁰ Fetullah Yılmaz - Adem Çatak, "Gaye Bakımından Fıkıh ve Tasavvufun Karşılaştırılması", *Sufiyye* 11 (Aralık 2021), 225.

⁴¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İlâhî Saadet Mizânü'l-Amel*, çev. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.), 19.

konuya uyum arz eden bir diğer husus ise yine sûfilere göre bu hiyerarşide ilk adımın şeriat olmasıdır. Sûfiler şeriatsız marifeti batıl, marifetsiz şeriatı ise âtil görmektedirler.⁴² Bahsi geçen butlan, akide kırılması ve ibâhî yaklaşımları ihtiva ederken; atalet ise ibadetlerin derûnî ve ruhânî taraflarını ihmal eden durağan, donuk ve parçacı dindarlığı ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle tasavvuf, sûfilerce fıkıhı tamamlayan unsur olarak öne çıkarılmaktadır.⁴³ Fıkıh ve tasavvuf arasındaki birliktelik, tasavvuf açısından da bir tamamlanma ameliyesidir. Hatta tasavvufun fıkıhsız olmasının doğuracağı netice, fıkıhın tasavvufsuz olmasının doğuracağı neticeden daha tehlikelidir. İmam Malik'e nispet edilen (öl. 179/795) "Kim ki fakih olur mutasavvıf olmazsa fasık olur. Kim ki mutasavvıf olur fakih olmazsa zındık olur. Kim de her ikisini birleştirirse muhakkik olur."⁴⁴ ifadelerinden de anlaşıldığı üzere tasavvufun fıkıha ihtiyacı, fıkıhın tasavvufa ihtiyacından daha fazladır. Tasavvuf olmadan fıkıhla yetinilebilir ama fıkıhsız tasavvuf düşünülemez.⁴⁵ Zira fıkıhsız tasavvufun doğuracağı netice amelî kırılmaları anlatan fasıklıkla; tasavvufsuz fıkıhın doğuracağı netice itikadî kırılmaları anlatan zındıklıkla tavsif edilmiştir. Dolayısıyla aralarında bir tabiiyet ilişkisinden söz edilecekse burada tabi olan tasavvuf, tabi olunan fıkıhtır. Nakledilen sözde mühim bir diğer nokta her ikisinin birleştiği üçüncü haldir. Bu da tasavvuf ve fıkıh arasındaki tamamlayıcı ve erdirici ilişkinin ifadesidir. Fakihler, fıkıhla aldanmamak için tasavvufa;⁴⁶ sûfiler de tasavvufla aldanmamak için fıkıha ihtiyaç duyarlar.

Zerkeşî, *gerekli olan ilimlerin ilki ifadesini marifet veya marifete götüren nazar* şeklinde genişletmektedir. Neye nazar edileceğine dair sorunun cevabında nefsin öne çıkarılması, konunun tasavvufa taalluk eden tarafıdır. Ona göre nefis, ilahi bilginin mahalli olduğu için nazar, insanın iç dünyasına/kendi bilgisine dönük olmalıdır.⁴⁷ Mahallî ise iç dünyaya nazarın gayesini açıklar mahiyette konunun ibret ve nazar ekseninden ziyade tasfiye-i kalp cihetine atf yapmaktadır. Zira tasavvufun ilkelerinden birisi kalbi, masiva sevgisinden soyutlayarak Allah'a hasretmektir. Söz konusu tecrid ve tahsis, kalbin ve azaların amelini doğuracaktır. Bu yönüyle marifet, diğer mükellefiyetlerin zeminini teşkil ettiği; emredilenlerin ve

⁴² Ömer Tuğrul İnancer, *Muhabet Peygamberi: Hz. Muhammed (sav)* (İstanbul: Sufi Kitap, 2012), 185.

⁴³ İsmail Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 87.

⁴⁴ Nakledilen sözün İmam Malik'e nispeti, kendisine yakın dönem kaynaklardan delillendirmek pek mümkün olmasa da sözün muhtevasının sûfilerce kabul görmesi ve ifade edilen fikre bilinen bir reddiyenin olmayışı mütalaanın bu söz üzerine bina edilmesine imkân tanımıştır.

⁴⁵ İmam Malik'e nispet edilen sözün kaynağı ve nakledilen mütalaalar için bk. Ahmed Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, 40, 58-59.

⁴⁶ Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", 100-104.

⁴⁷ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem 'i'l-cevâmi'*, 2/394.

nehyedilenlerin bilgisine sahip olmadan kulluk edilemeyeceği için⁴⁸ Sübkî tarafından *vâcibâtın ilki* olarak tavsif edilmiştir.⁴⁹ İnsanın, tasfiye-i kalbe ve tezkiye-i nefse yönelmesinin ön şartı, kendi fitratında galip olan duyguları bilmek ve kendini tanımaktır. Sûfilerin, sûfi ismiyle anılmalarının bir sebebi, tasfiye ve bunun neticesi olarak amel-i salihdir.⁵⁰ Dolayısıyla Zerkeşî'nin dikkat çektiği husus, sûfi diliyle *marifetü'n-nefse* işaret etmekte; *marifetü'n-nefs* ise sûfilerce konunun merkezini teşkil eden *marifetullahın* ön şartı telakki edilmektedir.⁵¹ Zerkeşî'nin bu açıklaması Sübkî'nin marifetten sonra nefis konusunu ele almasıyla uyum arz etmektedir. Ayrıca burada Sübkî'nin *marifetullahı* başta zikretmesi ile sûfi geleneğin *marifetü'n-nefsi marifetullahın* şartı olarak telakki etmeleri, şu cihetle kabil-i telif olabilmektedir: "*Marifetullahı* kesb için geldiğini bilmedikçe, *marifet-i nefis* hâsil edemez. Bu marifet ise muhakkak nefisini bilmekle kabildir."⁵² Özetle ifade edilecek olursa *yaratılış gayesinin marifetullah olduğunu bilmek, marifetü'n-nefs ve marifetullah* arasında bir kronolojik tertip söz konusudur. Marifetullah, sûfilere dinin emir ve nehiyelerine sarılmaya sevk edeceği için marifetü'n-nefs ile marifetullah arasında, birbirlerine müspet tesir eden ve sürekli devinen karşılıklı bir sebep sonuç ilişkisi vardır. İlk dönem sûfilerinden Seriyü's-Sekatî'nin (öl. 251/865) tasavvuf tanımında görülen, marifet-vera' ve zahir-batın uyumu⁵³ bu bağlamda mütalaa edilebilir.

Marifetullah denince akla gelen metafizikle, marifetullahın çıktısı kabul edilebilecek olan salih amel; tasavvufu çift yönlü tanımlayan muamele-müşahede, tahalluk-tahakkuk kavramlarını hatırlatarak tasavvufun zahirî ve bâtinî ilkelerini belirlemiştir. Bu ayrım şârihlerden Attâr'ın ifadelerinde belirmiş; tasavvufun metafizik tarafının ifade güçlüğü ve sadece zevk ehli tarafından bilineceği vurgulanmıştır.⁵⁴ Dolayısıyla bu ayrım ve ifadeler, şeriatın umumu bağlayıcılığı ile tarikatın tebliğ konusu olmayıp seçkin zümrelere mahsus

⁴⁸ Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî 'ala şerhi Celâl el-Mahallî 'ala metni'l-Cevâmi'*, 2/430.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Celâleddin Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2022), 2/470.

⁵⁰ Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî 'ala şerhi Celâl el-Mahallî 'ala metni'l-Cevâmi'*, 2/430.

⁵¹ "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" rivayeti için bk. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf Hindâvî (Kahire: Mektebetü'l-Misriyye, 2000), 2/312.

⁵² Osman Hulûsî Ateş, *Mektûbât-ı Hulûsî-i Dârende'vî* (İstanbul: Nasihat Yayınları, 2016), 188.

⁵³ "Serî es-Sekatî, bu tanımla aslında o dönemde tasavvuf adına yapılan hatalara dikkat çekmekte ve olası yanlış anlamaların önüne geçmeyi istemektedir. Sûfinin mârifete ulaşmasının, onun haramları yapabilmesi gibi şeriatın temellerinden ayrılmasını gerektirmeyeceğini belirtmektedir. Ona göre sûfi, Allah'a kavuşur ama hiçbir zaman kitap ve sünnete aykırı olabilecek durumların, düşüncelerin içinde yer almaz." Hamide Ulupınar, "Serî es-Sekatî: Hayatı ve Bazı Tasavvufî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Aralık 2014), 272.

⁵⁴ Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr 'ala Cem'i'l-cevâmi'* 'ala şerhi Celâl el-Mahallî, 513.

tecrübeler yekûnu olduğunu zımninden ifade etmektedir. En muteber fıkıh tanımlarından olan İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) ait *معرفة النفس ما لها وما عليها* ifadesi, tasavvuf düşüncesindeki ilk adımı ihtiva etmektedir. Sadruşşerî'a göre bu tanım, zâhirî eylemleri kapsadığı gibi zühd, sabır ve namazdaki huşû gibi manevi nitelikteki tasavvufî içsel davranışları da kapsar.⁵⁵ Zira marifetullah gayesi için takip edilmesi gereken metot, "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" ifadesiyle formüle edilmiştir. Paragraf başında nakledildiği üzere Zerkeşî'nin *ilahi marifet bilgisini, nefislerde gören* ifadesinin arka planında da bu sûfî düşünce yer alıyor olmalıdır. Dolayısıyla fıkıh, tasavvufun üzerine bina edildiği bir sağlam zemin olarak tasavvufun varlığına imkân tanıyan bir mesnet ve istikamet üzere sürdürülebilirliğine hizmet eden bir emniyet mekanizmasıdır.

Zâriyât Suresi 56. âyette yaratılış gayesi telakki edilen kulluk, Abdullah b. Abbas'a (lö. 68/687-88) isnad edilen yoruma⁵⁶ göre marifetullah gayesine mebnidir. Dinin zâhir ve bâtın taraflarını birleştiren bu yorumun Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve tevili öğret"⁵⁷ duasına mazhar olan Abdullah b. Abbas'tan sadır olması, önemlidir. Zira henüz ilimlerin teşekkül etmediği dönemde fıkıh, kelim ve tasavvufu kapsayan bir genişliğe sahiptir. İbn Abbas'ın yorumundan hareketle ifade edilmelidir ki ibadet vasıta, marifetullah gayedir. Bir diğer deyişle "... insanların yaratılış maksadı sadece zahiri ameller değildir. Belki zahir ameller marifete tabidir, maksat da bizzat marifettir. Çünkü ibadet zahir ve batını kapsamaktadır. Marifet ise bâtınî amellerdendir. Bundan dolayı bu teville ihtiyaç yoktur."⁵⁸

Yukarıda ifade edildiği gibi Sübkî, marifetullah konusunun hemen akabinde ذوالنفس الأبية ifadesiyle sahibini süfli işlerden alıkoyan ve ulvi işlere sevk eden bir nefisten⁵⁹ söz etmektedir. İlgili tavsif, nefs-i mülhime ile nefs-i mutmainne arasına konumlanmaktadır. Çünkü nefsin süfli işlerden geri durması ve ulvi işlere yönelmesi için öncelikle iyi ve kötüyü ayırt edecek bir *ilhama* ihtiyacı vardır. Bu bilginin yokluğu ya da bilginin fiile dönüşmemesi, marifetullahın engelidir. Özellikle bu hususta Zerkeşî, ideal kulluk için sadece nefsi tanımak

⁵⁵ İlgili tanım ve açıklamalar için bk. Abdullah b. Mes'ûd el-Mahbûbi Sadruşşerî'a, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/1617.

⁵⁶ Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 12.

⁵⁷ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zehir b. Nâsir en-Nâsir (Şam: Dâru Tavki'n-Necât, 2000), "İlim", 17.

⁵⁸ Nâsirüddîn Ubeydullâh b. Mahmûd eş-Şâşî Ahrâr, *Risâleler*, çev. Fakirullah Yıldız (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 30.

⁵⁹ Bu mana metnin bağlamından çıktığı gibi Bennânî haşiyesinde de ebiyye kelimesinin mümteni'a / engelleyici şeklinde açıklandığı görülmektedir. bk. Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî 'ala şerhi Celâl el-Mahallî 'ala metni'l-cevâmi*, 2/430.

bilgisini yeterli görmemektedir. Bununla birlikte dünya ve ahiret bilgisine de sahip olmalıdır.⁶⁰ ذوالنفس الأبية ifadesine mukabil ذنبي النفس ise nefsinin telkinlerini, mücadele ve tezkiyeyi önemsemeyen nefis olarak tanımlanmıştır. Burada nefisle mücadele etmeyenlerin nihai kertede mürted olabileceklerine dair bir uyarı kaydedilmiştir.⁶¹ Bu çıkarım, fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkide alışlagelmişin dışında tasavvufu önceleyen bir ima içermektedir. Zira nefisle mücadele tasavvufun konusu iken, dinden çıkma inanç açısından kelamın ve hukukî neticeleri açısından fıkıhın konusudur. Şu hâlde tasavvuf, fıkıh dairesini koruyan daha geniş bir kalkan olarak tasavvur edilebilir.

Sübkî nefsi tanımak konusunun devamında tekrar Rabb'i tanıma bahsine döner. Bu sefer gündem ettiği şeyse Allah'ı tanımanın kuldaki pratik çıktılarıdır. Buna göre Rabb'ini tanıyan kimse, Allah ile kul arasındaki uzaklığı ve yakınlığı fark eder; içinde bulunduğu duruma göre havf veya recâ haline bürünür. Allah'ın emir ve yasaklarına riayet eder, Allah'ın sevgisini kazanır.⁶² Neticede Allah o kulunu, -tıpkı anne ve babanın küçük çocuklarının her hallerini gözetip, gerekli desteği sağlamaları gibi- her hal ve hareketinde yönetir⁶³ ve kendisine yöneltir. Kurb-i nevâfil hadisinde⁶⁴ belirtildiği gibi Allah kulunun işiten kulağı, gören gözü ve tutan eli olur; onu dost edinir, isteklerini yerine getirir ve korur. Sûfîlerin velayet konusunda sıklıkla kullandıkları bu hadis-i şerif, fıkıh ve tasavvuf ilişkisini amel cihetiyle konu edinen bir zemine sahiptir. Zira hadisin başlangıcı farzlarla Allah'a yaklaşmayı ifade ederken, devamı nafilerle Allah'a yaklaşmayı ve neticelerini ifade etmektedir. Şeriatın tarikata öncü olması gerektiği gibi farzlar da nafilere öncüdür. Zerkeşî'nin Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî'den (ö. 481/1089) naklettiği ifade ile "Tasavvuf yolunun âlimleri bidayet sahih olmadıkça nihayetin sahih olmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir."⁶⁵ Zerkeşî'nin yaptığı arif tanımında da bidayet ve nihayet, muamele ve müşahedenin cemedildiği görülmektedir: "Allah'ı isim ve sıfatlarıyla bilen, hal ve muamelelerinde Allah'ı tasdik eden, kötü ahlak ve afetlerinden arınan, Allah'ın kapısında duruşunu ve kalbiyle itaatini devamlı kılan, tüm isteklerini Allah'tan alan, nefsinin güzel gösterdiği şeylerden uzak duran, Allah'tan başkasına çağırان *havâtırla* kalbi dolmayan kişi arif diye; hali de tefrid diye isimlendirilir."

⁶⁰ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 2/395.

⁶¹ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*, 131; Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*, 2/372.

⁶² Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*, 130.

⁶³ Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*, 2/471.

⁶⁴ Buhârî, *Buhârî*, "Rikâk", 38.

⁶⁵ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 2/397.

Hadis-i şerifte ayrıca dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, Allah'a sığındığında velinin korunması / mahfuz olmasıdır. Şarihlerden yalnızca Attâr muhtasar bir şekilde bu hususa değinmiş; hadisteki *tevellâyı* hıfz ve sıyanet olarak açıklamıştır: "Allah'ın salih kulunu tevella etmesi",⁶⁶ rızasından uzaklaştıracak işlerde kulunu korumasıdır."⁶⁷

3.2. Havâtır ve Amel

Sübki *havâtır* kaynağına göre tasnif etmektedir. Bu yönüyle sûfilerle benzeşen müellif kaynağı itibarıyla sadece Rahmanî ve şeytanî olanı gündem etmekle sûfilerden farklılaşır. Zira bilindiği üzere sûfilerin geneline göre *havâtır* Rahman'dan, melekten, nefis ve şeytandan gelen düşünceleri ihtiva etmektedir. Konunun fıkıhla ilgili tarafı, *havâtır* olarak adlandırılan iç sesin kaynağını tespit etmek için kullanılması önerilen mihenktir. Sûfilerin de sıklıkla gerek hallerini kontrol etmek ve gerekse sûfi adlı kimselere itibar edip etmemek için kullandıkları bu mihenk şeriattır. Buna uygun olarak Sübki, özelde *havâtır* konusunda genelde ise tasavvufun tamamında, ilimle mukayyet olmayı istikametın ön şartı olarak değerlendirmektedir.⁶⁸

İnsana gelen *havâtır*, şeriat tarafından emredilmişse Rahmanî'dir ve ertelemeyen yapılmalıdır. Neyhedilen bir şeyse uzak durulmalıdır. Neyhedilen şey riya ve ucb gibi bâtinî haller ise ve bu haller kasıt olmaksızın insanın kalbine gelirse bir beis yoktur. Fakat kasten riya ve ucb gibi hallere giren kişinin istiğfar etmesi gerekir. İstiğfarın kabul edilip edilmeyeceğine dair şüphe, sâliki istiğfardan alıkoymamalıdır. Bu minvalde müellif Sübki, İbn Atâullah el-İskenderî'nin hikmetlerini hatırlatan şu sözü serdetmektedir: "İstiğfarımızın istiğfara ihtiyaç duyması, istiğfarı terk etmeyi gerektirmez."⁶⁹ Çünkü istiğfar emredilen işlerdendir ve dille yapılan istiğfar zamanla kalbe inecek ve gafletten arındıracaktır. Hakkını verememe düşüncesiyle istiğfarı terk etmek, ucb tehlikesiyle ameli terk etmek gibidir. Her ikisi de şeytanın hilelerindedir.

Bu bağlamda konu edilen diğer kavramlarsa *hadîsü'n-nefs* ve *hemm* şeklindedir. *Havâtır*ın bir çeşidi olarak anlaşılması muhtemel bu ifadeler, nefsin telkinlerini yapıp yapmama konusundaki tereddüt için kullanılmaktadır.⁷⁰ *Hadîsü'n-nefs* ve *hemm*, yukarıda

⁶⁶ el-A'râf 7/196.

⁶⁷ Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr 'ala Cem 'i'l-cevâmi' 'ala şerhi Celâl el-Mahallî*, 517.

⁶⁸ Sübki *Tabâkât*'ında tasavvufa girdikten sonra ilmi terk ettiği için şeytanın vesveselerine teslim olan, konunun metafizik kısmına dalıp fukahaya dil uzatan birinden bahsetmektedir. bk. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübki, *Tabâkâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ* (Cize: Hicri't-tibaa ve'n-neşr, 1992), 6/694.

⁶⁹ Sübki, *Cem 'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh*, 131; Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem 'i'l-cevâmi'*, 2/472-473.

⁷⁰ Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem 'i'l-cevâmi'*, 2/473.

bahsedildiği gibi şeytandan gelen *havâtır*la aynıdır. Yani söyleme veya eyleme dönüşmediği takdirde her ikisi de affedilecektir.⁷¹ Zerkeşî'nin tasnifine göre *hemmin* bir sonrası *azm* olup bu kavram fiili yapma iradesini/kararlılığını ifade etmektedir. *Hemm*'in muâheze edilmesi şarih tarafından "İki müslüman birbirine kılıç çektiği zaman, öldüren de ölen de cehennemdedir." hadisine istinaden ashabın "Ölen niçin cehennemdedir?" sorusu ve Hz. Peygamber'in bu soruya verdiği "Çünkü o, arkadaşını öldürmek istiyordu"⁷² cevabıyla delillendirilmiştir.⁷³

Şarihe göre haset gibi kalp amellerinin muaheze edilmesi konusunda icma vardır.⁷⁴ Hırs da kalp amellerinden olup öldürme fiili hırs konusu olduğunda, cehenneme girmek söz konusu olmuştur. Meselenin tam da fıkıh-tasavvuf ilişkisine taalluk eden tarafı burasıdır. Zira hakkında fikhî bir hüküm tesis edilmemiş hukukî bir sonucu olmayan öldürme azmi, şâri' olan Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından cehenneme gitme sebebi olarak beyan edilmiştir. Şu hâlde *havâtır*ın kaynağını tespit etmek, niyetten azme, azimden fiile, fiilden hukukî neticeye giden sürecin bir parçası olarak anlaşılabilir. Ayrıca kalbin amelleri ile beden amelleri arasındaki sebep-sonuç ilişkisi⁷⁵ de tasavvuf ve fıkıh arasındaki eylem belirleyici unsur olarak mütalaa edilebilir. Zira kalbin amelleri, ancak beden amellerine bitiştiğinde, hadisteki örnek üzerinden ifade edilecek olursa öldürme niyeti, kılıcı ele alıp muhatabın üzerine yürüme fiiline dönüştüğünde muaheze edilmektedir. Öldürme eylemi gerçekleşmeden öldürme kastından ve fiilden vazgeçilse, bu vazgeçme işi hukukî bir sorumluluk doğurmamakla⁷⁶ birlikte sahibi tarafına hasene olarak kaydedilmektedir. Zerkeşî'nin Ubbâdî'den naklettiği üzere bu hususun naslardaki dayanağı hem yukarıda zikredilen hadis hem de "Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur."⁷⁷ âyetidir. Tasavvuf disiplini açısından ifade edilecek olursa gönlün buradaki sorumluluğu *hadîsü'n-nefs* veya *hemm* kabilinden düşüncelerin kaynağını tespit etmek, şeriatla tartmak ve

⁷¹ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûl'l-fıkıh*, 131.

⁷² Buhârî, "İmân", 22.

⁷³ Zerkeşî ve Attâr'ın ittifak üzere belirttiklerine göre konuya talluk eden kavramlar hevâcis, *havâtır*, *hadîsü'n-nefs*, *hemm* ve *azm* şeklinde sıralanmaktadır. Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 2/405-406; Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr 'ala Cem'i'l-cevâmi' 'ala şerhi Celâl el-Mahallî*, 520.

⁷⁴ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 2/406.

⁷⁵ Cürcânî, yaptığı tasavvuf tanımında insanın zahiri ile batını arasındaki karşılıklı etkileşime dikkat çekmektedir. Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), "Tasavvuf", 59.

⁷⁶ "Fâilin kendi irâdesiyle suç eylemini durdurması, eksik teşebbüs olarak adlandırılmaktadır. Eksik teşebbüste, fâilin başladığı icra hareketlerini kendi isteğiyle durdurması halinde ihtiyârî vazgeçme söz konusu olacağından kişi cezalandırılmaz." Adem Çiftçi, "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 55-56.

⁷⁷ el-İsrâ 17/36.

durumuna göre azme, fiile dönüşüp dönüşmemesi bağlamında olsa gerektir. Fakat konu yine ilginç bir şekilde sûfilerin *havâtır* konusundaki düşünceleri bağlamında fıkha dayanmaktadır. Zira sûfilere göre *havâtırın* kaynağını tefrik etmenin şartı haram ve helale dikkat etmektir.⁷⁸ Yani amelin fıkha dayanması ile *havâtırın* kaynağını tespit edebilmek arasında yine karşılıklı devinen ve fıkın öncülüğüne dayanan bir sebep sonuç ilişkisi söz konusudur.

Tam bu bağlamda insanın, günlük hayatta fıkha mı tasavvufa mı daha çok ihtiyaç duyacağı sorulmalıdır. Müellif Sübkî her ne kadar konunun neticeleri ile ilgilenirse de Serrâc et-Tûsî'nin *Lüma'* adlı eserinde belirttiği gibi şeriat ahkâmı ile alakalı karşılaşılan hususlar, ehline sorulup öğrenilebilecek şeylerdir. Fakat *havâtır*, kişinin tamamen öz murakabesi ile çözülebilecek ve her an ihtiyaç duyulan bir konudur.⁷⁹ "Tasavvuf, halleri murakabe etmek ve edeplere riayettir."⁸⁰ tanımı, tam olarak bu murakabe ve murakabenin çıktısı olan eylemler bağlamında konumlanmaktadır. Dolayısıyla tasavvufun fonksiyonu, fikhî hükümlere riayetsizliğe karşı bir ön almadır. Bu yönüyle tasavvuf, fıkın hizmetindedir. Bununla birlikte İmam Gazzâlî "İlim talebi kadın erkek her Müslüman'a farzdır"⁸¹ hadisinin şerhi mahiyetinde kişinin ancak kendisine farz olan ibadetleri eda edebilecek düzeyde fıkıh bilgisine sahip olması gerektiğini söyler.⁸² Bir başka ifadeyle sûfiler, "fıkhi meselelerin detaylarında kaybolmak yerine basit düzeydeki fıkıh bilgisiyle yetinip dikkatin ve gayretin nefis terbiyesi ve kalp imarı gibi konular üzerine yoğunlaştırılması gerektiğini savunmaktadırlar."⁸³ Buna uygun olarak ilmihal, yaygın anlamıyla temel ibadet esaslarını yapabilmek için gerekli olan bilgileri tarif eden eserdir.⁸⁴ İkinci anlamı ise ilm-i hâl terkinin anlam şemsiyesi altında yer alan hâl ilmidir. Hâl ilminden kastedilen şey; kişinin kendi manevi durumunu sürekli gözetmesi, yaratılışındaki somut ve soyut unsurları tanınması, davranışlarını belirleyen güdüleri bilmesi, Hakk ve halk ile olan münasebetlerinde kibir ve riya gibi nefsanî hastalıklardan kurtulup tevazu ve ihlas gibi manevî olgunluk özelliklerini

⁷⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, "Havâtır", 200.

⁷⁹ Konu ile ilgili mütalaalar için bk. Tûsî, *el-Lüma'*, 32-33.

⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 314.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaûd (Kahire: Dâru'r-Risâle, 2009), "İlim", 81.

⁸² Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Cennete Doğru Âbidler Yolu [Minhâcü'l-Âbidîn]*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2011), 44-45.

⁸³ Çift, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi", 427.

⁸⁴ İlmihâl tanımı yapan ilk isimlerden birisi İmam Muhammed'dir. Ona göre ilmihal farzları yapabilmek için gerekli olan bilgilerdir. bk. Muhammed b. Hasan Şeybânî İmam Muhammed, *Kitâbu'l-Kesb* (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmî, 1997), 148-149.

kuşanmasıdır.⁸⁵ Neticede sûfîler temel ilmihal bilgisi kadar sürekli ihtiyaca istinaden ilm-i hâl bilgisini önemsemişlerdir.

Konunun tasavvuf ve fıkıh ilişkisini tesis eden ana kavram şeriattır. Zira insanın amele taalluk eden iç telkinlerine karşı tutumunu belirleyecek olan bilgi, içtihadı taalluk eden fikhî bilgidir. Ayrıca yasaklanan hususların işlenmesinin neticesi de hukukun belirlediği cezalardır. Konunun diğer tarafında ise marifetü'n-nefs ile ilişkilendirilebilecek olan bu husus, amelî tercihlerin dolayısıyla fikhî neticelerin belirleyicisi olmaktadır. İslâm hukukundaki “kazâî diyânî hüküm ayırımının temelinde vicdan muhasebesi yatmaktadır. Bu muhasebe belki de kalbî eylemlerin odağındaki tasavvufun ana gayesini teşkil etmektedir.”⁸⁶

Nefs-i emmâre sahibine itaat etmediğinde mücahede, kalbe gelen yasaklanmış fiil işlendiğinde tevbe,⁸⁷ yasaklanmış fiil terkedilemediğinde murakabe-i mevt ve bağışlanma ümidi kaybaldığında murakabe-i zat tavsiye edilmiştir.⁸⁸ Konunun fıkıh ve tasavvuf ilişkisini belirleyen kısmı tevbenin vacip oluşudur. Şarihlerden Zerkeşî, âlimlerin bu konudaki ittifakına değinirken sûfîlerin tevbenin öznesi olarak yasaklanmış amel dışındaki yaklaşımlarından birine de değinir. Buna göre bazı âlimler, gafletten de tevbe etmek gerektiğini söylemişlerdir.⁸⁹ Sübkî'ye göre tevbenin şartları pişmanlık, bağışlanma dileme, tevbeye sebep olan ameli işlememe azmi ve tevbeye sebep olan ameli telafi edebilecek ameller işlemektir.⁹⁰ Tevbenin kabul şartlarında bir farklılık göze çarpmazken tevbe edilecek hususlar konusunda sûfîler daha geniş düşünmektedirler. Buna göre Hucvirî (öl. 465/1072 [?]) de günahattan sevaba dönmek, sevaptan asvaba dönmek ve son kertede muhabbetin gönle yerleşmesiyle insanın kendinden tümüyle Allah'a dönmesi;⁹¹ tevbenin üç boyutu olarak anlatılmaktadır. Yûsuf Hemedânî (öl. 535/1140) de “Beden, kalp, ruh ve sırrın işlediği günahlardan dolayı tevbe etmek gerekir.”⁹² sözüyle günah kavramının anlam dağarcığını genişletmiştir.

⁸⁵ Hamit Demir, *Nebevî Vârisler [İmam Gazzâlî]* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 61.

⁸⁶ Kılıç - Bağçivan, “Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Çerçevesinde Kerâmetin İslam Hukuku Açısından Değeri”, 104.

⁸⁷ Konunun hukuka taalluk eden tarafında “Tazir suç ve cezalarında ise gerekli görüldüğü takdirde suçlunun pişmanlığı dikkate alınarak ceza uygulanmayabilir.” tespiti nakledilmelidir. Konuyla ilgili mütalaa için bk. Yaşar Yiğit, “İslâm Ceza Hukukunda Af ve Pişmanlığın (Tevbe) Cezalara Etkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 37/3 (2001), 74.

⁸⁸ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*, 131-132.

⁸⁹ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 2/409.

⁹⁰ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*, 132.

⁹¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. Mahmûd Ahmed Mâdî Ebu'l-Ğarâim (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2007), 328-329.

⁹² Muhammed Emin Riyâhî, “Önsöz”, *Rütbetü'l-Hayat* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 18.

3.3. Kesb ve Tevekkül

Bu başlıkta fiillerin *yaratıcısı* ve *kâsibi* gibi kelama da taalluk eden konular ele alınmıştır. Özetle ifade etmek gerekirse her olan, Allah'ın kudret ve iradesi ile gerçekleşmektedir. Kulun kesbinin yaratıcısı da Allah'tır. İnsanların kesb ve tevekkülü tercih etmedeki farklılıkları, özelde kesb ve tevekkül, genelde ise fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi inceleme konusu yapmaktadır. Kesb ve tevekkül bağlamında insanlar üçlü tasnife tabi tutulmaktadır: Kesbe tevessül etmeyip tevekkülü tercih edenler, kesbe tevessül edip tevekkülü unutanlar ve içinde bulunduğu duruma göre davrananlar.⁹³ Bunlardan ilki olgusal olarak muhal veya nadirattandır, ikincisi insanların ekserini kapsamaktadır. Üçüncüsü ise marifetü'n-nefse ve öz denetim yetisine sahip bir gruba mahsustur. Bu özelliklere sahip kimseler hangi durumda hangi tercihin daha efdal olduğunu tespit edebilecek ve tercihlerini ona göre yönlendirebilecek kimselerdir.

Zerkeşî'ye göre rızık bulamadığında öfkelenmiyor ve kimseden bir şey beklemiyorsa kul için tevekkül hayırlıdır. İlk tasavvuf tanımı kabul edilen⁹⁴ Ma'rûf-i Kerhî'ye (öl. 200/815-16 [?]) ait "Tasavvuf, insanların ellerindeki şeylerden ümit kesmektir." ifadesi,⁹⁵ ihtiyacını sadece Allah'a arz eden bir tevekkül düzeyine işaret etmektedir. Kişi geçimi için insanlardan bir şey bekliyorsa kesb etmesi hayırlıdır. ⁹⁶ Bütün bu mütalaaları doğuran fikrin arka planında kesb ve tevekkülü birbirinin zıddı olarak gören yaklaşım yatmaktadır. Fakat tıpkı makalenin ana fikri olan *fıkıh ve tasavvuf birbirinin mütemmimidir* yargısı gibi kesb ve tevekkül arasında da tamamlayıcılıktan söz edilebilir. Kesb edip Allah'a tevekkül edenler, Peygamber Efendimiz'in "Deveni bağla ve tevekkül et" ifadesine uygun hareket etmiş olacaktırlar. Nakledilen hadisin kesb ve tevekkül ilişkisi bağlamındaki veciz tercümelerinden biri *Tevekkül deveni sıkı bağlayıp da Hakk'a bağlanmak*⁹⁷ şeklinde ifade edilmektedir. Bu söz, ipi sıkıca bağlamakla beraber ipten çok Allah'a güvenmeyi salık vermektedir. Cüneyd-i Bağdadî'nin (öl. 297/909) tamamlayıcı ifadesiyle tevekkül, kesb veya kesbi terk etmekle ilgili

⁹³ Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*, 132.

⁹⁴ Reynold Alleyne Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 389.

⁹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 313.

⁹⁶ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem 'i'l-cevâmi'*, 2/423.

⁹⁷ Ateş, *Mektûbât*, 112.

değildir. Bilakis her durumda Allah'ın vadine güvenmek ve kalbin sükûn bulmasıdır.⁹⁸ Allah'ın rezzâk olduğuna dair itminan, kişiyi sebeplere yapışmaktan alıkoymamalıdır.⁹⁹

Sonuç

Tâceddîn es-Sübkî'nin *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı fıkıh usulü eserinde tasavvuf konulu bir hatimeye yer vermesinden hareketle kaleme alınan bu makalede ulaşılan neticeler maddeler halinde ifade edilecek olursa:

1. Tâceddîn es-Sübkî, babasının İbn Atâullah el-İskenderî'ye bağlı olmasından ve mensubu olduğu mezhebin kurucusu; İmam Şâfiî'nin tasavvuf konusundaki müspet ve yapıcı tavrından dolayı, sûfî geleneğe yakındır. *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserinde, sebebini açıklamaksızın ilham, ihsan, marifetullah, havâtır, tevbe, kesb ve tevekkül konularını ele almakla benzerlerinden farklılaşan bir orjinallik örneği sergilemiştir. Kanaatimizce Sübkî, tasavvuf ilminin geleneğin kurucu ilkeleri üzerinde devamlılığını sağlamak, sahih tasavvufu tarif ve terviç etmek hedefinde olmuştur.

2. Havâtır; masum/korunmuş olmadığı için Sübkî, ilhamla elde edilen bilgiye güvenilirlik ve hüccet olmak bakımından menfi yaklaşmaktadır. Ona göre -sûfîlerin ekserisinin de düşündüğü gibi- ilhamla elde edilen bilgi objektif ve umumu bağlayıcı değildir. İnsana gelen iç seslerin / havâtırın kaynağını tespit etmek, tasavvuf ehlince önemli görüldüğü gibi müellif Sübkî de bu hususa dikkat çekmiştir. Zira bu tespit niyetten azme, azimden fiile, fiilden hukukî neticeye giden sürecin parçasıdır. Sûfîlere göre havâtırın kaynağını bilmenin şartı haram ve helale dikkat etmektir. Yani amelin fıkhı dayanması ile havâtırın kaynağını tespit edebilmek arasında yine karşılıklı devinen ve fıkhın öncülüğüne dayanan bir sebep sonuç ilişkisi söz konusudur.

3. Sûfîlerin tasavvufa kaynaklık eden Cibril hadisindeki ihsan kavramını sadece ibadetlere hasretmemeleri, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk fikrini ve mütemadiyen işlevsel olması hedeflenen öz denetimi doğurmuştur. Bütün bu kazanımlar, neticeleri bakımından suç teşkil edebilecek amelleri veya muâmelata ilişkin amellerdeki olası nizâ unsurlarını aza indirmekle İslam hukukunun ve hukukçuların yükünü hafifletebilecek bir potansiyele sahiptir. Muhaşşîlerden Attâr, ihsan kavramını bu bağlamda yorumlamakta; şârih Zerkeşî ise Cibril hadisinde ihsan kavramının en son zikredilmesine dikkat çekerek fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkinin tamamlayıcı keyfiyetine dair imalarda bulunmaktadır.

⁹⁸ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, 2/424.

⁹⁹ İmam Muhammed, *Kitâbu'l-Kesb*, 93.

4. Tasavvuf da fıkıh gibi saliklerini iki cihan saadetine ulaştırma gayesindedir. Bu gaye ilim ve amelle gerçekleşecek olup konunun bilgi tarafı daha çok fıkıhla, amel ve amelin doğurduğu hal tarafı ise daha çok tasavvufla ilgilidir. İmam A'zam'ın fıkıh tanımında geçen marifet ifadesi; Sübkî'ye göre vacibâtın ilki şeklinde tavsif edilen marifetullah terkibiyle; sûfilere göre ise manevi tecrübenin ilk adımı kabul edilen marifetü'n-nefs terkibiyle kullanılmaktadır. Bu ikisi arasında birbirini destekleyen karşılıklı, müspet bir sebep sonuç ilişkisi vardır. Daha açık ifade ile kendini bilmek, Rabb'ini tanımayı; Rabb'ini tanımak ise kendini bilmeyi mümkün kılmaktadır.

5. Sûfiler temel ilmihal bilgisi kadar sürekli ihtiyaca istinaden ilm-i hâl bilgisini önemsemişlerdir. Günlük hayatta sûfilerin konu edindiği kalp halleri, fıkıhın konu edindiği ibadet hükümlerinden daha fazla yer tuttuğu için, insanların tasavvufa daha çok ihtiyaç duyacakları iddia edilmiştir. Gazzâlî'nin gerekli gördüğü *tevhid, amelleri eda edebilecek kadar fıkıh ve hâl ilminin birlikteliği*, günlük hayatta fıkıh mı yoksa tasavvufa mı daha çok ihtiyaç duyulacağına dair sorunun cevabı mahiyetinde bir ara formdur.

6. Sübkî'ye göre tevbe vaciptir. Sûfiler de bu konuda aynı görüştedirler fakat tevbenin nesnesi konusunda daha geniş düşünmektedirler. Bir başka ifade ile sûfiler, fıkıh ilminin günah olarak değerlendirmedeği bazı hususlardan da tevbe etmeyi gerekli görmüşlerdir.

7. Tevekkül ve kesb arasındaki ilişki, hangisinin ne zaman gerekli olduğu; Sübkî ve şârih Zerkeşî'ye göre fıkıh bilgisi ışığındaki muhakemeye, şahsın manevî durumuna ve tercihlerin neticelerine göre belirlenmelidir. Fakat kesb ve tevekkül birbirinin zıddı olmadığı gibi ipi bağlamak Allah'a bağlanmayı; Allah'a bağlanmak ipi bağlamayı gereksiz kılmamaktadır. Kesb ve tevekkül, fıkıh ve tasavvuf gibi birbirinin mütemmimidir.

Kaynakça / References

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf Hindâvî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Mısriyye, 2000.
- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Ahmed Zerrûk, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Kavâidü't-Tasavvuf Tasavvufun Esasları*. çev. Muhammet Uysal. İstanbul: Endülüs Kitap, 2011.
- Ahrâr, Nâsırüddîn Ubeydullâh b. Mahmûd eş-Şâşî. *Risâleler*. çev. Fakirullah Yıldız. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Ateş, Osman Hulûsî. *Mektûbât-ı Hulûsî-i Dârendevî*. İstanbul: Nasihat Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd. *Hâşiyetü'l-Attâr 'ala Cem 'i'l-cevâmi' 'ala şerhi Celâl el-Mahallî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Avcı, Aykut. *Fıkhî İhtilaflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Aybakan, Bilal. "Takıyyüddin Sübkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 05 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/subki-takıyyüddin?ysclid=lkxvqs985u354994032>
- Aydın, Mustafa Şeref. *Tasavvuf Fıkh İlişkisi -İbadetlerle İlgili Âyetler Özelinde-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Başer, Hacı Bayram. "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010).
- Bennânî, Abdurrahman b. Câdullah. *Hâşiyetü'l-Bennânî 'ala şerhi Celâl el-Mahallî 'ala metni'l-Cevâmi'*. 2 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1982.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Şam: Dâru Tavki'n-Necât, 2000.
- Can, Ebru. *Sufi Nefes ve Murakabenin Beyne Olan Etkilerinin Kantitatif Eeg İle Araştırılması*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto, 6. Basım, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Çift, Salih. "İslam Düşüncesinin Kurucu unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkh, Kelam ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl- VI*. İstanbul, 2016.
- Çiftçi, Adem. "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 33-62.
- Demir, Hamit. "İşârî Tefsirlerden Tasavvufî Âdâb Kuralları İstinbât Etmenin İmkânına Dair Bir Değerlendirme: -el-Bahru'l-medîd Örneği-". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/50 (Ekim 2022).
- Demir, Hamit. *Nebevî Vârisler [İmam Gazzâlî]*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Döner, Nuran - Topçu, Yalçın. "Mahmûd Kefevî'nin 'Ketâibu A'lâmi'l Ahyâr'ında Tasavvuf-Fıkh İlişkisi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Haziran 2019), 135-156.
- Dursun, Akif. *Tasavvuf Fıkh İlişkisi*. İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2021.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Dîvân*. ed. Abdurrahmân Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2005.
- Ergül, Adem. "Öz Denetimi Güçlendirici Bir Vasıta Olarak Kur'an'da Şehâdet, Ru'yet, Basîret ve Murâkabe". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 36/36 (2021), 1-28.

- Erten, Mevlüt. "Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014).
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *et-Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Cennete Doğru Âbidler Yolu [Minhâcü'l-Âbidîn]*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 14. Basım, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İlâhî Saadet Mizânü'l-Amel*. çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- Hâlid-i Bağdâdî, Ebü'l-Behâ Ziyâüddîn. *Risâle-i Hâlidîyye ve Rabîta Risâlesi*. çev. İsmailağa Telif Heyeti. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2017.
- Hucvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. Mahmûd Ahmed Mâdî Ebu'l-Ğarâim. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2007.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *el-Bahru'l-Medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ömer Ahmed er-Râvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaûd. Kahire: Dâru'r-Risâle, 2009.
- İmam Muhammed, Muhammed b. Hasan Şeybânî. *Kitâbu'l-Kesb*. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-islâmî, 1997.
- İmam Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Orhan Ençakar. 2 Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2015.
- İnançer, Ömer Tuğrul. *Muhabbet Peygamberi: Hz. Muhammed (sav)*. İstanbul: Sufi Kitap, 6. Basım, 2012.
- Kılıç, Halil - Bağçivan, Muhammet. "Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Çerçevesinde Kerâmetin İslam Hukuku Açısından Değeri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 98-120.
- Köksal, İsmail. "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 82-104.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1973.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâleddin. *el-Bedrü't-ţâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2022.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Poyraz, Abdurrahman. "Bir Kâidenin Serencamı: İctihad İle İctihad Nakzolunmaz". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Temmuz 2023), 525-558. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8074856>
- Riyâhî, Muhammed Emin. "Önsöz". *Rütbetü'l-Hayat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2008.
- Sadrüşşerî'a, Abdullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed . Abdilcebbar. *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fıkh*. 5 Cilt. Mektebetü't-Tevbe, 1998.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2022.

- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Mu'îdü'n-ni'am ve Mübîdü'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübü's-sekâfe, 1982.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. Cize: Hicri't-tibaa ve'n-neşr, 1992.
- Taşdemir, Sümeyye Bayır. "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 526-529.
- Telkenaroğlu, Merter Rahmi. *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. Dahhâk et-. *Sünen-i Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalim Mahmud. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîs, 1960.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2017.
- Ulupınar, Hamide. "Serî es-Sekatî: Hayatı ve Bazı Tasavvufî Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Aralık 2014), 255-289. <https://doi.org/10.18505/cuifd.254725>
- Yaşar, Mehmet Aziz. *Tâcüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Tâcüddîn es-Sübkî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri". *Mukaddime* 9/1 (2018), 77-100. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.344608>
- Yılmaz, Fetullah - Çatak, Adem. "Gaye Bakımından Fıkıh ve Tasavvufun Karşılaştırılması". *Sufiyye* 11 (Aralık 2021). <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1015842>
- Yiğit, Yaşar. "İslâm Ceza Hukukunda Af ve Pişmanlığın (Tevbe) Cezalara Etkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 37/3 (2001), 61-74.
- Zerkeşî, Bedreddin. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme A Study on the Effect of Mu'tazilite Views on al-Jassâs' Usûl Thought

Bahaddin KARAKUŞ

ORCID: 0000-0003-1980-0705 | E-Posta: bahaddinkarakus42@gmail.com

Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Dr, Necmeddin Erbakan University, Institute of Social Sciences

Konya, Türkiye

ROR ID: [013s3zh21](https://orcid.org/013s3zh21)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Karakuş, Bahaddin. "Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 142-169. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1414338>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	04. 01. 2024
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	30. 04. 2024
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 06. 2024
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	<p>It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).</p> <p>Bu çalışma Prof. Dr. Ahmet Yaman danışmanlığında 2023 tarihinde tamamladığımız "Hicrî II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usulünün Hanefi Usulüne Etkisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye, 2023.)</p>
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Hanefî mezhebinin Mu'tezile karşısındaki konumu ilk dönemlerden itibaren farklı ekollerin bakış açıları çerçevesinde değerlendirmelere, kimi zaman da eleştirilere konu olmuştur. Esasen Ebû Hanîfe'ye ve öğrencilerine itikadî meselelerde muhalefet ettikleri bilinen bu mezhebin Irak'taki bazı fakihleri etkilediği iddia edilmiştir. Irak Hanefiliği olarak ortaya çıkan meşâyih grubunda dördüncü asra kadar ismi geçen bazı isimlerde Mu'tezile etkisinden bahsedilmiş olsa da bunu teyit eden kesin veriler mevcut değildir. Fakat Ebû'l-Hasen el-Kerhî ve Ebû Bekir el-Cessâs gibi iki önemli usûlcüyle başlayan süreçte Irak Hanefiliğinin Mu'tezile'nin fikirlerini benimsediği ve bunu usûl eserlerine de yansıtmaktan çekinmediği görülmektedir. Fıkıh usulündeki ilk tartışmalara dikkatle bakıldığında çoğunda Mu'tezile'nin kelâm eksenli ilim anlayışının tesirini görmek mümkündür. Mu'tezile, fıkıhla pek de iştiğal etmediği halde kelâm tasavvurlarının dayanaklarını oluşturan ve soyut düşüncede bir savunma metodu olarak kullandıkları fıkıh usûlüne yoğun bir ilgi duymuşlardır. Bunun neticesinde onlar tarafından ortaya atılan bazı iddiaların diğer kelâm ekolleri tarafından cevaplanması neticesinde zaman içinde zengin bir usûl literatürü oluşmuştur. Bu süreçte gerek siyaset dolayısıyla gerekse entelektüel birikimleriyle elde ettikleri güç onların diğer mezheplerdeki usûl düşüncesini etkilemesi sonucunu doğurmuştur. Kendileriyle aynı coğrafyayı paylaştıkları Irak Hanefî usûlcüleri H. IV. asırdan itibaren onların kelâm düşüncesinden ve kelâmî ilkelerinin devamı olarak gelişen usûl tartışmalarından ciddi şekilde etkilenmiştir. Bu etkiyi takip edebileceğimiz en önemli isim, eserlerinin çoğu günümüze ulaşan Ebû Bekir el-Cessâs'tır. Kendi ifadelerinde i'tizâlî ilkelere atıf yapmaktan çekinmeyen Cessâs, sadece kelâmda değil fıkıh usûlünde de ciddi bir Mu'tezile takipçisidir. Ondaki Mu'tezile tesiri, sadece aynı görüşleri takip etmesiyle değil, aynı zamanda Mu'tezile tarafından kabul edilen kelâmî ilkelere atıf yaparak neredeyse aynı üslubu devam ettirmesi dolayısıyla açık bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Burada bir kısma değindiğimiz temel usûl görüşlerinin yanı sıra, Cessâs'ın bunlara bağlı olarak gelişen çok daha fazla fıkıh usûlü görüşünde Mu'tezile'den etkilendiği de söylenebilir. Çünkü bahsi geçen temel meseleler alt kırılımlarında birçok detaylı fıkıh usulü görüşüne tesir eden ana konulardır. Çalışmamızın sınırlılığı itibarıyla burada sadece çok temel olan ve diğer usûl kaidelerine de tesir edecek bazı usûl görüşleri incelenebilmiştir. Bu kısımlar ve alakalı olduğu diğer konuların tamamı bir arada düşünüldüğünde fıkıh usûlünün kelâm ile etkileşim içinde olduğu en şümüllü konularla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Sözelimi usûlün en önemli üst başlıklarından elfâz bahisleri, beyan teorisi ve kıyas-içtihat tartışmalarının temelini oluşturan illet tasavvuru gibi konuların hacmi usûl eserlerinde ciddi bir yekûn tutmaktadır. Yine kelâm ve usûl disiplinlerinin ortak zemininde gelişim gösteren hüsün-kubuh konusu kelâm mezheplerinin usûle ciddi şekilde tesir ettiği konulardandır. Dolayısıyla bu sınırlı alanda yapılan örneklemeler üzerinden dahî Cessâs'ın usûl düşüncesinde Mu'tezilî kabullerinin tesirinden bahsetmek mümkündür. Bu iddiayı destekleyen diğer bir gösterge H. V. asırda Cessâs'ın da benimsediği Irak-Mu'tezile usûl görüşlerine Maverâünnehir bölgesinde gösterilen tepkilerdir. Gerek Semerkant gerekse Buhara usûl düşüncesini takip eden usûl âlimleri isim vermeksizin onun tercihleriyle ilgili bazı tasarruflarda bulunmuşlardır. Bu esnada da ilgili görüşlerin i'tizâlî düşünceye yakınlığına dikkat çekmiş ve mezkûr usûl yaklaşımını tenkit etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, Hanefîlik, Mu'tezile, Irak Meşâyih, Cessâs

Abstract

The Hanafi school's status against the Mu'tazilites has been the subject of evaluations and sometimes criticisms within the framework of the perspectives of different schools since the early period. It has been claimed that this sect, which is known to have opposed Abū Hanīfa and his disciples in matters of theology, influenced some jurists in Iraq. It is difficult to claim that a concrete Mu'tazilite influence on the group of faqih (jurists) who emerged as Iraqi Hanafies until the fourth century. However, the process that started with two important jurists such as al-Karkhī and al-Jaṣṣās, it is seen that Iraqi Hanafism adopted the ideas of the Mu'tazilites and did not hesitate to reflect this in their works of jurisprudence. When examined the first discussions of usul al-fiqh, it is possible to see the influence of the Mu'tazilite understanding of theology. Although the Mu'tazilites did not engage in jurisprudence, they took an interest in the usul al-fiqh, which formed the basis of their theological conception, using it as a defense method in abstract thought. As a result, some of the arguments put forward by were answered by other theological schools, within time this formed a broad usul al-fiqh literature. In this process, the power they gained both politically and intellectually resulted in their influence on the usul thought of other sects. The Iraqi Hanafī jurists in the same region were deeply influenced by their theological thoughts and the usul debates that developed as a continuation of their theological principles from the IVth century onwards. Jaṣṣās is a senior name that has been influenced by the Mu'tazilite, fortune that most of his works have reached us today. Al-Jaṣṣās, who does not hesitate to refer to i'tazilite (dissociation) principles in his own statements, is a serious Mu'tazilite follower not only in theology but also in the usul al-fiqh. The Mu'tazilite influence on his ideas or proposals can be clearly observed not only because he follows the same views but also because he continues almost the same style by referring to the theological principles of the Mu'tazilites. Besides, the fundamental views of usul al-fiqh, it can be said that al-Jaṣṣās was influenced by the Mu'tazilites framework in many views of usul al-fiqh which he then developed upon. This can be acknowledged by the aforementioned basic issues which are the main topics that influence many details of usul al-fiqh opinions in their sub-divisions. However, this study only takes into account the basic method (al-usul) views, which are also influential on other usul principles. Another indication that supports our claim is the reactions in the Transoxiana region to the Iraqi-Mu'tazilite views of usul, which al-Jaṣṣās adopted in the Vth century AH. The scholars of usul who followed the usul thought of both Samarkand and Bukhara's tradition made some dispositions regarding his preferences without naming names. In the meantime, they drew attention to the proximity of these views to i'tizālī thought and criticized the aforementioned usul method.

Keywords: Islamic Law, Usul of Fiqh, Hanafism, Mu'tazila, Iraqi Mashāyih, al-Jaṣṣās

Giriş

Hicretin ikinci asrından itibaren gelişen süreçte İslâmî ilimler peyderpey sistematik bir ilerleme göstermiştir. Nakil-akıl dengesini tesis edecek kelâm ve fıkıh usûlü gibi birçok ilim dalı gelişim sürecine girmiş, kimisi birkaç asır içinde tekâmülünü tamamlarken, kimisi daha uzun bir zaman diliminde bu merhaleye ancak erişebilmiştir. Bunlar içinde hemen her ilim dalıyla bağlantısını canlı tutan bir ilim olarak fıkıh usûlü mümtaz bir yere sahiptir. Çünkü doğrudan nasların anlaşılmasında öncü vasfı dolayısıyla diğer ilimlerin asıllarının şekillenmesine verdiği katkı onun her dâim İslam düşüncesinin merkezinde konumlandırılmasını sağlamıştır. Usûle dair ihtilaflar gelişirken husûsen kelâm ilmiyle seyrettiği paralelliği dikkate aldığımız zaman ilk altı asırda geçirdiği evreler onun öncelikle kelâm ilmiyle ilişkilendirilmesini mümkün kılacak bir tablo ortaya koymaktadır. Kelâmda birçok tartışmayı başlatan Mu'tezile mezhebi gerek hilafet merkezinde elde ettiği siyasi güçle gerekse entelektüel seviyesi yüksek düşünce yapısıyla fıkıh usûlü konularına ciddi etkiler ve katkılar yapmıştır. İlk usûl tartışmalarına fıkıhtan çok kelâmî bir zihnî arka planla tesir eden Mu'tezile'nin birçok usûl tartışmasının başlamasında oldukça etkili olduğu, ilk dönem kaynakları üzerinden rahatlıkla okunabilmektedir.¹ Aynı coğrafyayı paylaştıkları ve çoğu kere tâbî oldukları fıkıh mezhebi olan Hanefîlikle usûl üzerinden bir etkileşime geçen bu mezhebin Irak Hanefîleri üzerindeki tesiri kadîm dönemlerden bu yana tartışma konusu olmuştur.²

Cessâs, Kerhî'den sonra Irak Hanefî fıkıh usûlü düşüncesinin gelişimine en ciddi katkıyı yapan isimlerdendir. Günümüze ulaşan fıkıh usûlü eserleri dikkate alınca kendi zamanına kadarki en hacimli ve şümüllü usûl eserini telif ettiği varsayılmaktadır. Muhalled eseri *el-Fusûl fi'l-usûl*'de sadece kendisi ve hocası Kerhî'nin görüşlerini değil, kurucu imamlar ve Hanefî ashâbından başlayarak, yaşadığı döneme kadarki Hanefî usûl görüşlerini başarılı bir şekilde bir araya getirmek suretiyle fıkıh usûlü tarihine dair nadide bilgiler sunmuştur. Ayrıca bu eser üzerindeki görüşlerinden Cessâs'ın Mu'tezile fıkıh usûlünden etkilendiği konuları tespit etmek de mümkündür.

¹ Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl* (Katar: Matâbiu'd-davhati'l-hadisiyye, 1984), 2; Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Necmeddin Neseî, *Tahsilü usulî'l-fikh ve tafsilü'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech*, thk. Bahaddin Karakuş (İstanbul: Daru bâbi'l-ilm, 2023), 29.

² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 2001), 12/76; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarâbâd: Meclisü dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1962), 5/432; Heyssem Abülhamid Hazne, *Tetavvuru'l-fikri'l-usulî el-Hanefî* (Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015), 144.

Araştırmamızın ilk bölümünde Cessâs'ın kendi eserlerinden, Mu'tezile'nin kelâm düşüncesinden nasıl etkilendiği ispat edilmeye çalışılmıştır. Buradan yola çıkarak Cessâs'ın kelâmında Mu'tezile'nin temel esaslarını benimsediğini söylemek mümkündür. Devamında, bu kelâmî kabuller dolayısıyla şekillendiği düşünülen fıkıh usûlü görüşlerinde i'tizâlin izleri aranmış ve bazı temel usûl görüşlerine Mu'tezile'nin ne derece tesir ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan ilki aklî-şer'î illet ayrımıdır. Bir diğeri bu ilkeye bağlı olarak gelişen illetin tahsisi konusudur. Cessâs, Mu'tezilî ilkelerin tesiriyle kabul ettiği illet tasavvuru neticesinde aslın hükmünün nas ile ispatı, içtihat hata ve isabet ve daha başka bazı konularda Mu'tezile usûlüyle uyum içindedir. Bir diğer önemli konu beyânın tehiri meselesidir. Âm lafızların itikaden katıyet ifade etmesi anlayışına dayanan bu mesele Cessâs'a göre aslah düşüncesiyle ilişkilidir. Emir ile ilgili meselelerden olan emrin mahiyetinde emredenin iradesinin şart koşulmaması ve şer'î hükümlerin doğrudan aynlara nispet edilmesi hem Mu'tezile hem de Cessâs açısından sorunludur. Çünkü Mu'tezile, hüsün-kubuh ve kulların fiillerini yaratması düşüncesiyle ilişkilendirdikleri bu konuları sadece yalın bir fıkıh usulü meselesi olarak değerlendirmemişler, kararlarını da buna göre vermişlerdir. Cessâs da aynen kabul ettiği bu kelâmî ilkeler doğrultusunda usûl düşüncelerini şekillendirmiş ve bu iki meselede aynı doğrultuda hüküm vermiştir. Cessâs'ın Irak'ta Hanefî-Mu'tezile meşâyihî çizgisinde gelişen usûl düşüncesi ve tercihleri dördüncü asırdan itibaren Ebû Zeyd ed-Debûsî kanalıyla Maverâünnehir'e taşınmıştır. Debûsî'de ciddi bir tepkiyle karşılanmadan kabul gören Irak usûl düşüncesi Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Şemsü'l-eimme es-Serahsî gibi Buhara usûl geleneğinin önemli isimleri tarafından bir kısım tenkitlerle karşılanmıştır. Bu iki isim, Cessâs tarafından kabul edilen ve Mu'tezile'nin izlerini taşıyan bazı usûl görüşlerini mezhepten arındırma çabasına girmişlerdir. Ancak büyük ölçüde Cessâs'ın anlatımıyla şekillenen Mu'tezilî usûl görüşleri en ciddi tepkiyi, usûlde Mâtürîdî çizgiyi takip eden Semerkant usûlcüleri tarafından görmüştür.³

Irak-Maverâünnehir meşâyihî arasında usûlî ihtilaflarla ilgili bazı çalışmalar mevcuttur. Bunlardan en önemlilerinden biri Heysem Hazne tarafından *Tetavvuru'l-fikri'l-usûlî'l-Hanefî* adıyla neşredilen eserdir. Ayrıca ülkemizde bu konuya değinen bazı tez çalışmaları da mevcuttur. Ancak bunlar usûl görüşlerindeki ihtilaflara yoğunlaşırken

³ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990), 2/780; Bahaddîn Karakuş, *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 77-78.

Mu'tezile etkisini merkeze almamış, konunun kelâmî arka planına istenilen ölçüde değinmemiştir. Çalışmamızın, Cessâs örnekleme üzerinden Irak meşâyihinin usûl düşüncesinin oluşumunda Mu'tezile etkisine yoğunlaşması yönüyle literatürdeki bu boşluğu kısmen de olsa doldurması umulmaktadır.

1. Mu'tezile'nin Cessâs'ın Kelâmî Görüşlerine Etkisi

Cessâs'ın Mu'tezile fıkıh usûlünden etkilendiği gösteren görüşlerine geçmeden önce onun kelâmî görüşlerinde Mu'tezile'den ne derece etkilendiğine göz atmak yerinde olacaktır. Zira kelâm ilminde gözlemlediğimiz bu tesir, fıkıh usûlünde de Mu'tezile düşüncesinden beslendiğini teyit edecek önemli bir parametredir.

Cessâs'ı ilk defa Mu'tezile ile ilişkilendiren Cüşemî ona Mu'tezile tabakatında değil *adl* görüşünü benimseyen fukaha içinde yer vermiştir. Cessâs'ın, fıkıh kitapları gibi kelim kitapları yazdığını (ya da istinsah ettiğini) ve bunlarla Allah'a yaklaşmayı murad ettiğini naklederek, kelim ilmine ve zımnen Mu'tezile mezhebine ilgisine işaret etmiştir.⁴ Fakat müteahhir dönem Zeydî-Mu'tezilî tabakât yazarı İbnü'l-Murtezâ Cessâs'a *adl* görüşündeki fakihler içinde değil doğrudan Mu'tezile'nin on ikinci tabakasında yer vermiştir.⁵

Yazdığı ahkâm tefsirinde Cessâs'ı ağır ifadelerle eleştiren Şafiî-Eş'arî âlim Kiyâ el-Harrâsî (ö. 504/1110) Cessâs'ın tefsirindeki ifadelerin Mu'tezile itikadında olduğunu ispat ettiğini, bu yüzden Cessâs'ın, Ehl-i sünnet'i, Mürcie ve Müşebbihe yaftasıyla eleştirdiğini söylemektedir.⁶ Hakikaten Cessâs'ın, eserlerinde birçok fırkayı eleştirdiği halde Mu'tezile hakkında herhangi bir olumsuz ifade kullanmaması mânidardır. Ayrıca Cessâs'ın tefsirinde muhtelif mevkîlerde Mu'tezile'nin öncüleri sayılan Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'den kimi zaman nakil kimi zaman da istişhâd makamında bahsetmesi⁷ bu ilginin bir göstergesi olarak anlaşılmaya müsaittir.

⁴ Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (Leiden: Academia Lugduno-Batava, 215), 215, 148b.

⁵ el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beirut: Darü'l-müntazar, 1988), 118, 130.

⁶ Alî b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1984), 2/422.

⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut: Darü'ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1405), 2/227, 276, 287, 333.

Cessâs'ın kendi eserlerinde Mu'tezile'nin beş ilkesiyle⁸ ilişkisini tespit edebileceğimiz görüşlerine tek tek temas etmek iddiamızın somutlaşması açısından önemlidir. Bunlar:

1. Cessâs'ın Mu'tezile'nin içeriklendirdiği haliyle *tevhid* ilkesini kabul ettiğini söylemek mümkündür. Zira kendisinin Kerhî'ye de atıfta bulunduğu⁹ görüşe göre isimleri dışında Allah'a nisbet edilen kudret ve izzet gibi fiilî sıfatları Allah'tan gayrısı için yapılan yemin olarak kabul etmektedir. Tahâvî'nin *Muhtasar*'ına yaptığı şerhte Allah'ın sıfatları üzerine yapılan yemin meselesinde; Allah'ın kendisiyle kadir olduğu bir kudret ya da azamet sıfatının bulunduğu inanmayı Müşebbihe ve Haşeviyye'nin alameti olarak tanımlamıştır. Allah'ın kudreti ve azameti gibi sıfatların ancak ismi fâil manasında yani Allah'ın zatı kastedilmesi manasında geçerli olacağını, yoksa doğrudan Allah'ın kudret ve azamet gibi sıfatlarının tasavvur edilemeyeceğini ispat için çeşitli izahlarda bulunmuştur.¹⁰ Her ne kadar sıfatlara taalluk eden yemin lafızlarının geçerliliği Hanefî kaynaklarda tartışılabilir, tartışmanın ekseninde kişinin Allah'ın sıfatını kastedip kastedmediği yahut o şekildeki yemin lafzının toplumda bir örf haline gelip gelmediği yer almaktadır. Mâverâünnehir ulemâsı, birden fazla mânâyâ ihtimali olan lafızlarda Allah'ın sıfatları kastedilmesi durumunda yeminin geçerli olacağını belirtilerek Allah'ın kadîm fiilî sıfatlarının varlığını ve onlar üzerine yapılan yemini kabul etmiştir.¹¹ Cessâs ise Mu'tezilî bir üslup¹² ile kudret ve azamet gibi sıfatlar üzerine yemin etmeyi Allah'tan gayrısı üzerine yemin etmek olarak gördüğünden bu yemini geçerli saymamış, Mâverâünnehir ulemâsına muhalefet ederek fiilî

⁸ Ka'bî Mu'tezile'nin asılları hususunda detaylardaki ihtilafı da dikkate alarak *tevhid* ve *adl* olarak iki aslı kabul etmeyi yeterli görmüş, Kâdî Abdülcebâr da *tevhid* ve *adl* dışında kalan asılları *adl* görüşüne dâhil ederek Ka'bî'ye muvafakat etmiştir. Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed Kâ'bî, *Makâlât* (İstanbul: Kuramer, 2018), 168-169; Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebâr Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1/201.

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut: Daru'l-beşairi'l-islamiyye, 2013), 7/389.

¹⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/387-389.

¹¹ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-marife, 1993), 8/132-133; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'* (Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1986), 3/9; Muhammed b. Muhammed Radiyüddin es-Serahsî, *el-Muhitü'r-radavî* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2021), 4/279; Mahmûd b. Ahmed el-Merginânî Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 4/205. Esasen gerek İmam Muhammed *el-Asl*'da gerekse Hasan b. Ziyâd *el-Mücerred*'inde Allah'ın kudreti, azameti gibi sıfatlarına yapılan yeminin geçerli, Allah'ın rahmeti ve gazabı gibi fiili sıfatlara yapılan yemini geçersiz saymıştır. Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Asl*, ed. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Daru İbn-i Hazm, 2012), 2/276; Ebû Abdullah Yûsuf b. Ali Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2015), 2/98. Ancak Maveraünnehir ulemâsının Irak meşayihine buradaki itirazı bu hükümlerden yaptıkları tahricte zatî-fiilî sıfat ayrımı dolayısıyla Allah'ın fiilî sıfatlarını Mu'tezile'ye benzer bir tavırla zatından ayrı, hâdis sıfatlar olarak kabul etmelerindedir.

¹² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/211.

sıfatları zâttan ayrı kabul etmiştir.¹³ *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da benzer yaklaşımı sürdüren Cessâs Allah'ın Hakîm sıfatını izah ederken bu ismin Allah'ın fiili manasında ezelden beri Hakîm olması şeklinde anlaşılmasının caiz olmayacağını, bunun Allah'ın fiillerinde ezeli olması manasına geleceğinden reddetmiştir. Cebr ehline nisbet ettiği bu görüş aslında Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet Hanefilerine açık bir eleştiridir.¹⁴

2. Cessâs'ın *adl* ilkesi bağlamında kulların fiillerini yaratması hususunda Mu'tezile¹⁵ gibi düşündüğü görülmektedir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında irade ile muhabbet arasında zorunluluk ilişkisi olduğunu belirterek ve "Allah fesadı sevmez."¹⁶ ile "Allah kulları için zulmü irade etmez."¹⁷ ayetlerini delil getirerek Allah'ın fesadı sevmediği, dolayısıyla fesadı irade etmeyeceği ve fesadın yani kabih olan fiillerin Hakîm olan Allah'ın fiillerinden kabul edilmesinin mümkün olamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken husus Allah'ı kulların fiillerinin tamamının mutlak yaratıcısı olarak gören Ehl-i Sünnet'in irade ile muhabbet arasında bir zorunluluk görmemesini, Cessâs'ın Cebriyye düşüncesi olarak ifade etmesidir.¹⁸

Yine *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da Allah'ın kulların fiili olan masiyeti ve küfrü yaratmayacağını dile getirdiğinden kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul ettiği açıkça görülmektedir.¹⁹ Bir başka yerde de istitaatin fiilden önce var olacağını söyleyerek Ebû Hanîfe'nin ve Ehl-i sünnet Hanefilerin görüşünü²⁰ Cebriyye görüşü olarak tarif etmiştir.²¹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de Irak ve Horasan'daki bazı Hanefilerin kulların fiillerini yaratması görüşünü kabul etmeleri dolayısıyla istitaatin fiilden önce olduğu görüşünü de benimsediklerine dikkat çekmiştir.²²

¹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/390; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 3/6.

¹⁴ "والمعنى الآخر من الفعل المتقن المحكم وإذا أريد به ذلك لم يجز أن يقال لم يزل حكيمًا كما لا يجوز أن يقال لم يزل فاعلاً"; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/397. Ehl-i sünnet'in görüşü ise Allah'ın zâtında ve tüm sıfatlarında ezeli olmasıdır. Ahmed b. Muhammed Ebü'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* (İstanbul: Daru's-sirâc, 2018), 41-43.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 1/217.

¹⁶ el-Bakara 2/205.

¹⁷ el-Mü'min 40/31.

¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/278; 1/396-397; Mehmet Sait Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefi Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelam İlişkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 48-49.

¹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/300.

²⁰ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/543-544; Numan b. Sabit Ebû Hanife, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), (Arapça Kısım) 89.

²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/312.

²² Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 120; Mehmet Sait Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefi Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelam İlişkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 52.

3. Mu'tezile'nin üçüncü esası olan *va'd ve va'îd* anlayışına göre Allah itaatkâr kullarına sevap vereceğini, günahkârlara da azap edeceğini kesin olarak bildirmiştir. Allah'ın bu va'dinden dönmesi yalan manasına geleceğinden caiz değildir.²³ Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında da "Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir."²⁴ ayetinin izahında hiçbir tahsis ya da tevil yapmaksızın bütün katillerin bu va'îdin kapsamına gireceğine vurgu yapmıştır. Cessâs'ın aslında katl diyetini yani fikhî bir meseleyi/dünyevî hükmü konuşurken ilgili ayetle istidlalde bulunarak, bu âm lafzın kapsamına ayetin zahiri manasını ifade edecek şekilde tüm katillerin gireceğini gündeme getirmesi yani uhrevî durumuna intikal etmesi onun *vaid-i fussâk* konusundaki Mu'tezilî tavrının bir ifadesi olarak anlaşılmalıya müsaittir.²⁵

Allah'ın va'dini gerçekleştirmesinin zorunluluğu hususunda ise daha açık ifadeler kullanmış, itaatkâr kullarına sevap vermesinin hikmeti gereği Allah'a vacip olduğunu söyleyerek itizalî üslûbunu devam ettirmiştir.²⁶ İtaatkâr kullarına sevap vermeyi vacip görmesi aslında isyankârlara da azabın zorunluluğunu içeren Mu'tezilî bir ilke²⁷ olduğundan Cessâs'ın *va'd ve va'îd* konusunda Mu'tezilî ilkeyi kabul ettiği anlaşılmaktadır.

4. Mu'tezile'nin *el-menziletü beyne'l-menziletayn* anlayışına göre büyük günah işleyen kimseler itikadi durumları açısından fâsık yani mümin ile kâfirden farklı olarak ara bir kategoride ifade edilirler ve bunlar işledikleri günahlar dolayısıyla müminlerden farklı hükümlere muhatap olurlar.²⁸ Bu sebeple Mu'tezileye göre imam/devlet başkanı fasık olduğunda devlet başkanlığından azledilmelidir. Zira fısık dolayısıyla iman dairesinden çıkmıştır ve mümin olmayan birinin imam olması da caiz olmayacaktır. Ehl-i sünnet Hanefîlere göre ise hâlâ mümin olarak kalacağından imamlıktan azledilmesini gerektirecek

²³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/221.

²⁴ en-Nisâ 4/93.

²⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/180, 4/142.

²⁶ نطلق أنه يجب على الله تعالى من جهة "، Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/368. "ألا ترى أنه جائز أن يقال إن ثواب المطيعين واجب على الله في حكمته"؛ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1994), 3/236. "وهذا كقولہ تعالیٰ: {ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه "، Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/736. Mu'tezile çoğu kere "el-vücüb alellah" ifadesini kullanmakta bir beis görmezken Ehl-i sünnet Allah'ın iradesinin kısıtlanmasını çağrıştıran bu ifade yerine daha tenzihî bir dil kullanmış, Allah'ın hikmetinin neticesi olarak gerekli olan durumları aklen değil naslarla ispat etmiş ve "el-vücüb minallah" kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid (Ramazan Efendi, Kesteli ve Hayâlî haşiyesi ile birlikte)* (Lübnan: Daru nuri's-sabah, 2012), 541; Abdulnasır Süt, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı Teklif-i mâ lâ yutâk Örneği", *Mukaddime* 6/2 (27 Ocak 2016), 286.

²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/217.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Usûl-i Hamse*, 71.

bir durum yoktur.²⁹ Cessâs ise bu konuda Ehl-i sünnet çizgideki Hanefî ulemanın genel görüşünden ayrılarak Mu'tezili görüşe uygun bir tavırla fasıkların imametinin caiz olmayacağı görüşünü tercih etmiştir. Bu minvalde fasık olan hâkimin azledilmesi gerektiğini söylemiş, hâkimlik için adalet şartını zorunlu görmüştür.³⁰

Hâlbuki Mavereünnehir Hanefîleri'nin görüşü imamet ve kaza için adaletin şart olmadığı yönündedir. Rüstüfağnî (ö. 345/956) ve Ebü'l-Mu'în'e (ö. 508/1115) göre devlet başkanı yahut kâdînin fıska dolayısıyla mün'azil olmayacağı görüşü Ebû Hanîfe'nin ve mezhebin esas görüşüdür. Serahsî ve Kâsânî'ye göre kâdînin fıska dolayısıyla mün'azil olacağını söyleyenler Mu'teziledir, Hanefî mezhebinin sahih görüşü ise azledilmeye müstehak olmasıdır. Çünkü Mu'tezile'nin *el-menziletü beyne'l-menziletayn* esasına göre fâsık, fıska dolayısıyla imandan çıkmıştır, fıska zemmi gerektirirken iman medhi gerektireceğinden ikisi bir arada bulunamaz.³¹

5. *Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* ilkesi, amelen farziyeti açısından Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'nin ittifak ettiği bir konudur. Ancak Mu'tezile bu ilkenin gereği olarak, Ehl-i sünnet'e nisbetle bir adım daha ileri giderek bunu bir itikad esasına dönüştürmüştür. Bunun neticesinde; imkân bulunduğu bazı kayıt ve şartlarla, zalim ya da fasık sultana karşı ayaklanarak onu görevden azl etmenin zorunlu olduğu (el-hurûc ale'l-imâm) sonucuna ulaşmıştır.³²

Cessâs konuyu *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ında geniş bir şekilde incelemiş, sultanın fasık veya zalim olması halinde adalet şartını kaybedeceğinden azledilmesi gerekeceğini ifade etmiştir. Böyle bir durumda emr-i bi'l-ma'rufun zorunluluğu dolayısıyla gerekirse kılıçla mücadele ederek sultan görevinden azledilmelidir. Diğer bazı kaynaklarda, Ehl-i sünnet âlimler tarafından Ebû Hanîfe'den nakledilen; zalim sultana karşı ayaklanmanın caiz olmadığına

²⁹ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 196.

³⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/86, 87; Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Kitâbi edebi'l-kâdî* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013), 16; 55.

³¹ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015), 193; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/80; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/832; Radiyüddin es-Serahsî, *el-Muhitü'r-radavî*, 7/5; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/3, 16-17. Ayrıca bk. Şükrü Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul, 2001), 103-107.

³² Kâ'bî, *Makâlât*, 408.

dair görüşü şiddetle reddeden Cessâs, onun da *emr-i bi'l-ma'ruf* kaidesi doğrultusunda ayaklanmayı vacip gördüğünü belirtmiştir.³³

Fakat başta Ebû Hanîfe olmak üzere Ehl-i sünnet Hanefî fakihler aslında Cessâs'ın anlattığının aksine imama hurûc etmenin caiz olmadığını söyleyerek onun görüşünü kabul etmemiştir.³⁴ Cessâs'ın Evzaî'den yaptığı rivayete göre Ebû Hanîfe hurûcu caiz gördüğü için ehl-i hadîs tarafından dışlanmıştır. Ancak Evzaî'nin bu rivayeti senedi itibariyle eleştirilmiştir.³⁵ Diğer yandan Ebû Hanîfe'nin kendi eseri olan *el-Fıkhü'l-ebîsât*'ta huruç konusunda kendisine sorulan soruya *emr-i bi'l-ma'ruf* kastıyla da olsa imama karşı ayaklanan bir topluluğa katılmanın caiz olmayacağını, böyle kimselerin yapacağı ifsadın sağlayacakları maslahattan daha fazla olacağı şeklinde cevaplandırmıştır.³⁶

Buraya kadar incelenen görüşleri dışında Cessâs'ın eserlerinde Ehl-i sünnet dışına çıkarak Mu'tezile ile uyum içinde olduğu başka birçok görüşü vardır. Bunlar doğrudan ya da dolaylı olarak yine yukarıda bahsedilen beş ilkeyle bağlantılıdır. Ancak hepsini incelemek çalışmamızın sınırlarını aşacağından konuların zikredilmesiyle yetinilecektir:

1. Ru'yetullahı inkârı³⁷ (*tevhid*),
2. Sarfe görüşü³⁸ (*adl*),
3. Haramın rızık olmadığını kabul etmesi³⁹ (*adl*),
4. Hz. Muaviye eleştirisi⁴⁰ (*emr-i bi'l-ma'rûf*),
5. Sihrin hakikatini inkârı⁴¹ (*adl*),
6. Lütfun Allah'a vacip olması⁴² (*adl*),

³³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/86-88. Ayrıca bk. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 110.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/124; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 198; Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-müniyye li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 148.

³⁵ Muhammed Zahid Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* (Daru'l-beşâ'iri'l-İslamiyye, 2019), 138.

³⁶ "ما يفسدون من ذلك أكثر مما يصلحون، من سفك الدماء واستحلال المحارم وانتهاج الأموال"; Numan b. Sabit Ebû Hanife, "el-Fıkhü'l-Ebsat", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 49.

³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/169. Cessâs burada ru'yetullahı inkâr ederken Mu'tezile'nin kullandığı; "Allah'ın görülmesinin mümkün olmamasının onun için bir övgü olduğu, aksinin ise onun hakkında bir nâkışlık olduğu" delilini kullanmıştır. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/391.

³⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/34.

³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/29.

⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/280.

⁴¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/58.

7. Hidayeti Allah'a nisbet etmeksizin beyân olarak anlaması⁴³ (*adl*), bunlardan bazılarıdır.⁴⁴

Cessâs'ın itizâlî görüşlerini inceleyen bazı araştırmacılar, Hanefî tabakat eserlerinde kendisinden Mu'tezilî olarak bahsedilmemesi, bazı görüşlerinin Ehl-i sünnet ile ittifak halinde olması⁴⁵ ve müstakil içtihatları olan bir âlim olarak içtihatlarının sonucunun Mu'tezile'ye muvafakat etmesi dolayısıyla onu Ehl-i sünnet'in dışına çıkarmayacağını söylemişlerdir.⁴⁶ Ancak gerek Mu'tezilenin beş esasına da uygun görüşlerinin bulunması gerekse yaşadığı dönem itibariyle Mu'tezile'nin şiarı haline gelen görüşleri benimsemesi dolayısıyla bu iddia makbul görünmemektedir.⁴⁷ Cessâs'ın bazı konularda Ehl-i sünnet'in benimsediği görüşleri kabul etmesi de onu Mu'tezilî olarak kabul etmemize engel bir durum değildir. Çünkü benzer bazı kabuller meşhur Mu'tezile âlimlerinde de görülebilmektedir. Hatta detayları dikkate alındığında Mu'tezile'nin, temel iki esası dışında kalan meselelerin çoğunda ihtilaf halinde olduğu ve yer yer Ehl-i Sünnet ile benzer görüşleri benimseyebildiği görülebilmektedir. Cessâs'ın tevhid ve adl ilkesi dışındaki ilkeleri benimsediğinin tartışmaya açık olduğu kabul edilse bile, yukarıda kısaca maddeler halinde verdiğimiz görüşlerinin de aslında bu dönemde ancak bir Mu'tezilî'den sadır olabilecek sembolik değere sahip olduğu ve dahası, onların üst ilkeleri beslediği göz ardı edilmemelidir.

2. Cessâs'ın Fıkıh Usûlü Görüşlerinde Mu'tezile Etkisi

Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde fıkıh usûlü görüşlerine atıfta bulunacağımız Cessâs'ın ulaştığı hükümlerde Mu'tezilî bir dil kullandığı ve onların kelâmî ilkelerini fıkıh usûlüne tatbikte uyum içinde olduğu görülecektir.

⁴² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/250; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/355-361; Hazne, *Tetaavur*, 150.

⁴³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/70, 222. Krş: Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 2/719.

⁴⁴ Bu meseleler ve daha farklı kelâmî görüşlerinin geniş bir değerlendirmesi için bk.: Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 120-150; Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn Mercânî, *Nâzûratü'l-hak* (İstanbul: Daru'l-hikme, 2012), (muhakkiklerin dipnotu) 208-209; Arvas, *Fıkıh Usulü Kalam İlişkisi*, 45-62.

⁴⁵ Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 151-153.

⁴⁶ Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/7/427; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (muhakkikinin mukaddimesi), 1/112; Hazne, *Tetaavur*, 147.

⁴⁷ Konuyu değerlendiren Şükrü Özen kendi eserlerindeki görüşleri itibariyle Cessâs'ın Mu'tezilî olarak tanımlanması gerektiği sonucuna ulaşmış, Bekir Topaloğlu'nun da bu görüşte olduğunu aktarmıştır. Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 159.

2.1. Aklî-Şer'î İlet Ayrımı ve Hükme Tesiri

Mu'tezilî usûlcüler kelâmî hükümleri de dikkate alarak illetlerin temelde şer'î illet ve aklî illet olarak ikiye ayrılacağını kabul etmişlerdir.⁴⁸ Ebû Abdullah e-Basrî'den itibaren Kâdî Abdülcebbâr⁴⁹, Hârûnî, Cüşemî, Kazvîni bu ayrımı kabul ederek hükme taallukları açısından aralarındaki farkları belirtmişlerdir. Aklî illetlerin sonucunun/hükmünün zorunlu bir şekilde var olması hususunda; ilmin âlimin varlığının illeti, kudretin kâdir olmanın illeti, hareket ettiricinin cismin hakeretinin illeti olması aklî illetler hakkında getirilen misallerdendir.⁵⁰ Şer'î illetler ise hükmünü bazen doğurmayabilir. Naslardan yani nübüvvetten önce var olduğu halde hükmünün kesin olarak var olduğu kullar nazarında bilinmemektedir. Çünkü kullar Şâri' bildirmeden neyin kendileri için *aslah* olduğunu bilemezler. Müçtehidin içtihadı ile belirlenen illetin, kesin olarak sonucunu doğuracağını söylemek maslahatı, hakîm olan Şâri'in değil müçtehidin belirlemesine bağlayacağından bu caiz değildir. Kul için *aslah* olanın belirlenmesi ise Allah'a vacip olan lütuflar kapsamında olduğundan kulun maslahatına göre bazen hüküm doğururken bazen doğurmayabilir.⁵¹ Bu bağlamda daha önceki şeriatlerde olan bazı hükümler nesh edilebilir ve müçtehidin Allah katındaki tek doğru hükme isabet etmesi beklenemez.⁵²

Cessâs'a göre de illetin durumu açısından kıyas ikiye ayrılır. Birincisi hakikaten illeti bulunan ve bu illet dolayısıyla hükmünü kesin olarak doğuran kıyastır ki burada aklî illetler kullanılır. Mesela cisimde siyahlığın görünmesi ondaki siyahlık illetinin zorunlu olarak ortaya çıkması yahut cisimde hareketin ortaya çıkmasının ondaki hareket ettirici illetin zorunlu sonucudur.⁵³ Bu misale dikkatle bakıldığında Mu'tezile'nin tevlîd görüşüyle uygunluk arz ettiği görülecektir. Zira Ehl-i sünnet ulemâsı bu konularda aklî illetlerin

⁴⁸ Aklî ve şer'î illetler arasındaki farklar hususunda genel bir değerlendirme için; Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 71-72.

⁴⁹ İbn Ahmed b. Abdilcebbâr Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1960), 17/335.

⁵⁰ Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn Hârûnî, *el-Muczî fi usûli'l-fıkıh* (Yemen, 2013), 3/369; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1403), 2/207.

⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/282; Hârûnî, *el-Muczî*, 3/372-373; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/286, 291; Cafer b. Ahmed el-Behlûlî, *el-Beyân şerhu mesâili'l-usûl fi'l-Uyûn* (Vatikan: Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165), 137b-138a; Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.), 226-230.

⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/283, 286-291; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/207.

⁵³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/9.

sonucunun ortaya çıkmasında Allah'ın yaratmasına vurgu yaptığı⁵⁴ halde Cessâs bu hükümleri doğrudan zorunlu illetlere bağlamıştır. Tabi ki Cessâs'ın burada âdet teorisini bütünüyle inkâr ettiği söylenemez. Ancak Mu'tezile gibi halku ef'âl-i ibâd görüşünü ve tevîd düşüncesini benimsediği var sayılırsa günahların yaratılışını Allah'a değil kula nispet etmek üzere böyle bir üslup benimsemiş olması muhtemeldir.

Diğeri şer'î hükümlerle ilgili kıyastır ki burada illet hakikaten değil mecazen illettir, çünkü sonucu olan hükmü her zaman ortaya çıkarmayabilir. Hâlbuki hakiki illetin vasfı sonucunu ortaya koymasının zorunlu olmasıdır. Tevhîd ve benzeri itikadî konulardaki deliller birinci kısma dâhildir. Burada hakiki illetler/delâil ikame etmek Allah için vaciptir ve müçtehit bu mecrada Allah katındaki tek doğruya isabet etmekle mükelleftir. Ancak şer'î illetler hükme dair delil değil emâreler olduğundan kesinliği yoktur yani sonucu olan hükmü doğurmaması mümkündür. İkinci kısımda yani şer'î hükümler de esasen nesh ve tebdilin cârî olduğu içtihat alanına girer. Ancak hükmü nasla bildirilmeyen içtihadî meselelerde illetler müçtehit tarafından belirlendiğinden kesinlik ifade etmezken, Şârî tarafından hükmü nasla belirlenen konularda Şârî hikmeti gereği kulların değişebilen maslahatlarını dikkate almak zorundadır. Bu yüzden Şârî bazen, önceki şeriatlerde caiz kıldığı şeyleri daha sonra haram kılabilir ya da tam tersi mümkündür. Sem'iyât kanalıyla ispat edilen yani tevkîfî olan illetler/ilelü'l-mesâlih ise kulun maslahatına dayalı illetlerdir. Bunlar şer'î bildirim (tevkif) ile belirlenen ve hikmet sahibi olan Şârî tarafından kulun taabbüdî fiillerindeki amaçları ortaya çıkaran illetlerdir. Fakat gerek içtihadî hükümlerin medarı olan illetlerin kesin olarak belirlenmeyerek müçtehide bırakılması, gerekse farklı şeriatlerde nesh olgusunun dayanağı olan ilelü'l-mesâlih Allah'ın riayet etmesi vacip olan maslahatların neticesi olması ortak paydasında birleşirler.

Şer'î illetlerin hükmünü doğurmamasının bir başka delili de sem'î deliller gelmeden önce yani nübüvvetten önce de hakkında içtihat edilen hükme dair illetler var olduğu halde hükümlerin ancak sem'î delille kesinlik kazanmasıdır. Söz gelimi ölü hayvanın etini yemenin haramlığının illeti olabilecek vasıflar şeriat gelmeden önce de mevcut olduğu halde biz onu ancak şeriatın haram kılmasıyla haram kabul ettik. Çünkü buradaki maslahatın kullar için ne zaman tahakkuk edeceği ancak Allah tarafından bilinebilir. İşte şer'î illetler de bu şekilde

⁵⁴ Alâeddin es-Semerkandî'ye göre aklî illetlerin hükmünü doğurmasındaki zorunluluk eşyanın tabiatındaki zorunluluktan kaynaklanmaz, bilakis Allah'ın bu illetin sonucu olan malûlü yaratmasıyla ilgilidir. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 581.

bazen mevcut olduğu halde hükmünü doğurmaz, zira müçtehit ancak Şâri' tarafından bilinebilen bu maslahata hiçbir zaman tam olarak vâkıf olamaz.⁵⁵

Cessâs'ın bu yaklaşımına mukabil Semerkant⁵⁶ ve Buhara⁵⁷ usûlcüleri hükmünü doğurması açısından aklî-şer'î ayrımı gözetmemişlerdir. Aklî-şer'î illet ayrımındaki bu yöntem farklılığı birçok usûl meselesinin şekillenmesinde etkili olmuştur.

2.2. İletin Tahsisi

Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebâr, Hârûnî, Cüşemî ve Kazvî gibi Mu'tezile usûluyle ilgili eser vererek Mu'tezile fıkıh usûlü düşüncesinin omurgasını oluşturan isimler, illetin tahsisini caiz görmüş ve konuyla ilgili çeşitli izahlar yapmışlardır.⁵⁸ Buradaki en önemli istidlal, şer'î illetlerle aklî illetler arasında yapılan ayırmadır. Aklî illetler her zaman hükmü mûcib/gerekli kılarken şer'î illetler hükmü icap ettirmemekte, hükme emâre ve alamet olduğu için kimi zaman hükmünü doğururken kimi zaman bir mâni dolayısıyla hükmünü doğurmamaktadır. Şer'î illetlerin müçtehitler arasında ihtilaf edilen, kimi zaman birçok illetten birini seçme muhayyerliği tanınan emareler olması ise kul için Allah'a vacip olan lütuflardandır. Çünkü illetlerin hükmünü doğurması doğrudan müessir olmasıyla belirlenmez, kulların maslahatına göre yani *aslah* olanın Allah tarafından belirlenmesine göre değişir.⁵⁹ Allah katında kul için *aslah* olan vaciptir ancak kul buna muttali olamayacağından

⁵⁵ Bu örnekten yola çıkan Ömer Yılmaz, Cessâs'ın hüsn ve kubhun şer'îliliğini kabul ettiği sonucuna ulaşmıştır. Ömer Yılmaz, "İletinin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır?", *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 56. Hâlbuki Cessâs'ın burada haramlığı sem'î delile bağlaması, kullar için *aslah* olanın -kesin olarak- ancak Şâri' tarafından bilinebilmesiyle alakalıdır. Nitekim Cessâs nübüvvetten önce aklen hazır ve ibâha hükmünün sabit olacağını açıkça belirttiğinden onun hüsn-kubuh konusunda Mu'tezile'den ayrıldığını söylemek mümkün değildir. Zaten Mu'tezile de ibadetler ve içkinin haramlığı gibi bazı ahkâmın sem'î delil olmadan aklen bilinemeyeceğini kabul etmiştir. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/248, 4/259-260; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/328.

⁵⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 580; Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Darü'l-kitâbî'l-İslâmî, 1308), 4/171,173.; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Rükneddin es-Semerkandî, *Câmiü'l-usûl* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020), 2/169, 174, 244.

⁵⁷ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Darü'l-marife, 2004), 2/302; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/171.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/335; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/33; Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn Hârûnî, *Cevâmiü'l-edille fi usûli'l-fikh* (Glaser Koleksiyonu, 205), 50a; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/283; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Darü'l-İhsan, 2018), 239; Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed Kazvî, *el-Vâzih*, thk. Abdullah el-Gazzî - Muhammed el-Hüseynî (Kuveyt: Darü'l-fâris, 2022), 335; Hasan b. Muhammed er-Rassâs, *el-Fâik fi usûli'l-fikh* (Viyan: Avusturya Milli Kütüphanesi Glosser Koleksiyonu, 249), 86b.

⁵⁹ Şer'î-aklî illet ayrımında hem Abdülcebâr hem de Hârûnî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî lütuf ve maslahat kavramlarına atıf yaparak meseleyi izah eden usûlcülerdendir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/282; Hârûnî, *el-Muczî*, 3/372-373; 4/48; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/284.

ve illetin neticesinde ulaştığı hükümde kesin olarak doğruya isabet ettiğini bilemeyeceğinden doğruya en yakın olduğunu düşündüğü illetle amel eder.⁶⁰

Cessâs ve Irak Hanefileri illetin tahsisine cevaz vermiş, hatta Cessâs bu görüşü yaşadığı dönemde Bağdat ulemasının genel görüşü olarak takdim etmiştir.⁶¹ Konuyu ele alan Irak Hanefilerinden hem Cessâs hem de Saymerî tarafından kullanılan en önemli argüman Mu'tezile'de gördüğümüz şer'î-aklî illet ayrımıdır. Şer'î illetler esasen her zaman sonucunu doğurmadığı için emare ve alamet olarak değerlendirebileceğimiz mecâzî illetlerdir. Aklî illetler ise hareket için müteharrikin olması, cismin hâdis kabul edilmesinin bir muhdise ihtiyaç duyması örneğinde olduğu gibi istisnasız her zaman sonuçlarını doğurur ve istisna yapılarak bazı cisimler hâdis değildir denilemez.⁶² Bu izah, yukarıda açıkladığımız üzere esasen tevîd ilkesi dolayısıyla Mu'tezile'nin *adl* ilkesinin devamı olan halku efâli'l-ibâd, içtihadta isabet, aslahın vücubu ve istitaat düşüncesi ile ilişkilidir. Diğer yandan Cessâs, şer'î illetlerin hüküm doğurmamasını ilelü'l-mesâlihten ayırmasıyla Mu'tezile'nin *aslah* teorisini esas aldığını ortaya koymuştur. Çünkü ona göre şer'î illetlerin hükmünü doğurması esasen ancak ilelü'l-mesâlih ile kesin olarak bilinir. Kulları hakkında *aslah* olanı ise sadece Allah bilebileceği için şer'î illetlerin kesin olarak hükmünü doğurduğunu söylemek *aslah* teorisiyle çelişecektir.⁶³

İlletin tahsisine cevaz vermeyen Mâverâünnehir ulemâsı, karşıt görüşü Mu'tezile'ye nispet etmiştir. Mâtürîdî'den başlamak üzere Ebü'l-Usr ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî kardeşler, Serahsî, Ebü'l-Muîn en-Neseî, Alâeddin es-Semerkindî, Necmeddin en-Neseî ittifakla

⁶⁰ Hârûnî, *el-Muczî*, 4/51.

⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/255; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh* (İstanbul: İlim Kapısı Yayıncılık, 2020), 246; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Daru's-selam, 2006), 5/2304; Kıvâmu'ddîn Emîr Kâtib b. Emîr İtkânî, *et-Tebyîn* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1999), 2/64.

⁶² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/9, 259; Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 249; Hazne, *Tetavvur*, 423-425.

⁶³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/140-144. Cessâs başka bir bağlamda hasen ve kabîh li-gayrihî olan fiillerin kimi zaman mübah kılınırken kimi zaman yasaklanması gibi neshe müstenid olan hükümlerin değişmesinin imkânını *aslah* fikrine dayandırmıştır. Çünkü Allah burada kulların değişen maslahatına göre hüküm verir ve hangi hükmün *aslah* olduğunu ise ancak Allah bilir: " ويجوز ورود العبادة بحظره، لعلمه أنه يؤدي إلى قبيح ويجوز إيجابه في حال " Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/301.

illetin tahsisini caiz görmemiştir.⁶⁴ Bu usûlcülerin hemen hepsinin üzerinde birleştiği nokta, bir şekilde illetin tahsisinin Mu'tezile'nin kelâmî görüşleriyle ilgili olduğudur.⁶⁵

Serahsî ve Pezdevî özellikle kelâmî ilgisi dolayısıyla illetin tahsisinin kabul edilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Onlara göre illetin tahsisi öncelikle her müçtehidin içtihadında isabet etmesiyle ilgilidir, içtihadta isabet meselesi de esasen *aslah* teorisinin bir sonucudur. Çünkü Mu'tezile'ye göre müçtehit, illetin tespitinde hata yapmamıştır ancak illetin hükmünü doğurmasına bir mani ortaya çıkmıştır. Müçtehitler farklı hükümler verse de illetlerin tespitinde yanılmadıkları için hepsi bir yönden doğruya yakın olan sonuca isabet etmiştir. İlette yanıldıklarını söylemek ise illetin nakzı sonucunu doğuracağından bu durum müçtehit için *aslah* olana aykırıdır ve Allah'a vacip olan kullar hakkında *aslah* olanla hükmetmesi zorunluluğunun dışına çıkmış olur. Allah'ın da müçtehide hem içtihadı emredip hem onu hataya sevketmesi Allah'a caiz olmayacaktır. Serahsî ayrıca buna cevaz vermenin *el-menziletü beyne'l-menziletayn* ilkesinin kabulü sonucuna götüreceğini de söylemiştir ki *aslah* teorisinin esasını teşkil eden *adl* görüşünü benimseyen birinin dolaylı olarak *el-menzile* görüşünü de kabul edebileceği akla gelmektedir.⁶⁶

Cessâs, Mu'tezilî ilkelerin tesiriyle kabul ettiği illet tasavvuru neticesinde aslın hükmünün nas ile ispatı, içtihadta hata ve isabet ve daha başka bazı konularda Mu'tezile usûlüyle uyum içindedir. Ancak bunların tamamının tahlili çalışmamızın sınırlarını aşacağı için beyan, emir ve teklifin mahiyetiyle ilgili konularla devam edilecektir.⁶⁷

2.3. Beyanın Tehiri

Şâri' tarafından yapılacak beyanın hâcet/amel vaktinden öteye tehir edilmesi hem Mu'tezile hem Hanefî mezhebindeki usûlcüler açısından ittifakla caiz görülmemiştir. Çünkü bu durum teklif-i mâ lâ yutâk olarak kabul edildiğinden kulun gücünü aşan bir sorumluluğun kula yüklenmesidir ve caiz değildir.⁶⁸ Mu'tezile meşâyihinden Ebû Ali el-

⁶⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/208; Muhammed b. Muhammed Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 168; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 614, 631; Necmeddin Neseî, *Tahsil*, 94; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/32.

⁶⁵ Ebü'l-Yüsr, yaşadığı coğrafyada illetin tahsisine cevaz vermenin Mu'tezile'nin şiarı haline geldiğinden bahsetmektedir. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/39.

⁶⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 211-212; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/38.

⁶⁷ İlgili konuların tahlili ve Cessâs'ın görüşlerinin Mu'tezile'yle ilişkisi için bk. Karakuş, *Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 129-144.

⁶⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/315; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 363.

Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi, Kâdî Abdülcebbâr, el-Hârûnî ve Mu'tezile'nin çoğunluğu, beyânın tehirini caiz görmemektedir.

Mu'tezile'nin bu görüşü bazı kelâmî ilkelerinden kaynaklanmaktadır. Hüsün-kubuh ve *adl* ilkesine göre konuyu izah eden Mu'tezilî âlimler beyânın tehirinin Şâri'den gelecek hitabın maksadına dolayısıyla Şâri'in adaletine zeval getireceği, bunun ise hasen olmaması dolayısıyla Allah hakkında caiz olmayacağı üzerinde durmuştur. Şöyle ki, teklifin oluşması ve kulun mükellef olması için hitabın en öncelikli maksadı olan fehmin, kulun zihninde netleşmesi gerekecektir. Âm gibi katiyyet ifade eden lafızlarda bu durum doğrudan ortaya çıkmaktadır ve itikadî kesinlik meydana geldiğinden bu merhaleden sonra gelecek tahsis, nesih vb. ârizî durumlar kulun önceki sorumluluğu açısından bir sorun teşkil etmez. Çünkü kul hitaba zahir/umûm mânâsıyla itikad etmiş ve ameli bu mânâyâ göre yerine getirmiştir. Âm üzerinden meydana gelen ikincil düzenlemeler yeni bir hükmü gerektirdiğinden yeniden teklifi bir durum ortaya çıkar. Burada herhangi bir şekilde ortaya çıkacak beyan, ilk durumun müphem ve muğlak bir anlamda olduğunu düşündürdüğünden aklen kabih olmakta ve beyanı tehir etmesi Allah hakkında caiz olmamaktadır. Zira âm lafzın katiyyetini kabul ettikten sonra zuhur eden bu durum Şâri'in hitabında yani sıfatlarında bir nakısa meydana getireceğinden bedâ ihtimalini gündeme getirir ki, itikaden kabulü mümkün değildir.⁶⁹

Cessâs'ın Kerhî'den naklettiği ve aynı zamanda Hanefî ashabının görüşü olarak verdiği yaklaşıma göre âm gibi zahiri katiyyet ifade eden lafızlarda ise beyânın tehiri caiz değildir. Çünkü katiyyet ifade eden bir lafza dair sonradan yapılan beyan, ziyade bir hüküm getireceğinden ancak nesh olarak izah edilebilir.⁷⁰ Buna mukabil mücmeldeki zannîlik dolayısıyla kıyas ve haber-i vâhidle yapılan ziyadelik caiz görülmüştür. O halde mücmelin beyânının tehirinde de bir sorun olmayacaktır. Âm lafızlar baştan itikadî kesinliğe sahip olduğundan sonradan tahsisini ya da mecaz olarak anlaşılmasını gerektirecek bir beyanın gelmesi, hitabın hakiki mânâsından farklı şekilde itikad edilmesi sonucuna götürecektir.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/65; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/373; Hârûnî, *el-Muczî*, 1/341; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/316; Kazvînî, *el-Vâzih*, 260; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 190.

⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/48. Cessâs'ın burada Hanefî mezhebine adına gerekçe olarak zikrettiği nas üzerine ziyadenin nesh olarak yorumlanması mezhep içinde mutlak olarak kabul edilmiş değildir. Âm lafzın itikaden katiyyetini kabul etmeyen Mâtürîdî usûlcüler nas üzerine ziyadeyi de nesh değil beyan olarak yorumlamıştır. Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/779; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 725; Mahmûd b. Zeyd Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fıkħ* (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 1995), 175.

Allah'ın muradının hilafına bir lafızla kula hitap etmesi, yani onu yanlış bir itikada sevk etmesi ve ibadetleri olduğundan farklı şekilde haber vermesi ise Allah hakkında caiz değildir.⁷¹ Nitekim şâhidde/yaşadığımız âlemde hikmet ehli birinin istisna yapmaksızın belli bir sayıdan bahsettikten sonra aslında o sayıyı kastetmediğini söylemesi hitabının yalan olduğu vehmini uyandırır. Allah'ın hitabı hakkında bu tevehhümün oluşması ise caiz olmayacaktır.⁷² Saymerî de umûmda beyanın tehirinin caiz olmayacağını benzer bir yaklaşımla hüsün-kubuh ve *adl* ilkesi bağlamında açıklamış, âm lafızda beyanın tehirinin Allah'a caiz olmayacağını belirterek Cessâs'ı takip etmiştir.⁷³ Irak Hanefîleri'nin âm lafızın katiyetiyle ilgili olduğu görülen bu konuda Mu'tezilî bir üslup benimsediği görülmektedir. Nitekim Semerkant meşayi de Iraklıların bu kelâmi kabulleri dolayısıyla ulaştıkları sonucu eleştiri konusu yapmıştır.⁷⁴

2.4. Emirde İrade

Mu'tezilenin erken döneminden birçok isim emrin iradeyi gerektirdiğine dair görüş ortaya koymuş ve bu kabul sonraki asırlarda devam etmiştir. Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Bişr b. Mu'temir, Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra) ve Ka'bî bu görüşü dile getiren âlimlerdendir.⁷⁵ Basra Mu'tezile'sinin usûl alanındaki önemli isimlerinden Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî, sonrasında Ebû Abdullah el-Basrî, Hârûnî, Kâdî Abdülcebbar, Cüşemî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî emrin zorunlu şartının irade olduğunda ittifak etmişlerdir.⁷⁶ Bu isimlerin bu görüşü tercih etmesinin arka planında Mu'tezile'nin *adl* ilkesi yatmaktadır.

Cessâs da emrin tanımında irade şartını zikretmiş⁷⁷, nesih ve efâl-i Rasûl gibi farklı konularda emrin varlığının Şâri'in iradesine bağlı olduğunu tekraren belirtmiştir.⁷⁸ Nesih

⁷¹ فغير جائز إذا كان المراد به الخصوص أو المجاز تأخير بيانه عن حال الخطاب به، لأن ذلك يوجب أن يكون قد أُلزِمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به “ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/51.

⁷² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/52.

⁷³ Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 99.

⁷⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 1/565; 2/120, 369; 3/432; 6/96; /244; 9/386; Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Topkapı)*, 179, 34a, 421b; Ahmed b. Musa Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkıât* (Kerkük: Mektebetü emîr-Daru İbn Hazm, 2023), 31527.

⁷⁵ Kâ'bî, *Makâlât*, 255-257; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/3-4.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/218-230; 17/20, 22, 107; Hârûnî, *el-Muczî*, 1/106; Hârûnî, *Cevâmiü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 2b; Kazvîni, *el-Vâzih*, 187; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 172; Ali b. Sa'd b. Salih Duveyhi, *Ârâü'l-Mu'tezileti'l-usuliyye* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1995), 212-216, 223, 478.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/79.

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/95.

bahsinde emir konusuna değinen Cessâs, Allah'ın emrettiği şeyi irade etmemesi halinde, zıddını irade edebileceğini, bu durumda Allah'ın emrettiği şeyi yerine getirenin itaatkâr, getirmeyenin asi olmayacağını söylemiştir. Çünkü her ikisi de Allah'ın iradesine boyun eğmiş olacaktır. Bu durumda teklifin medârı olan emrin ve nehyin varlığı da ancak abes olur.⁷⁹

Bu izah tarzı –birinci bölümde geçtiği üzere- kulları fiilerinin yaratıcı olarak gören ve masiyetin yaratılmasını Allah'a nisbet etmeyi caiz görmeyen Cessâs'ın zihin dünyasındaki i'tizâlî kabulleriyle uyumludur. Emir-irade ilişkisini *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da benzer şekilde açıklayan Cessâs'a göre müşriklerin “Allah dileseydi şirk koşmazdık” iddialarında haklı sayılmaması için Allah'ın onların şirk koşmasını irade ettiğini kabul etmemek gerekir. Çünkü şirki veya masiyeti irade etmek sefeh olduğu gibi bunları emretmek de sefehtir. Nasıl ki kişi emredilmekle, emredilen şeye çağrılmış olursa, irade edilen şeye da davet edilmiş olacaktır.⁸⁰ Buradan da anlaşıldığı üzere Cessâs'a göre emir-irade ilişkisi kulların fiillerini yaratmadaki özgürlükleri açısından bir zorunluluktur. Aksi halde kâfirlere imanı emreden Allah'ın, bunu irade etmemesi yani yaratmaması yahut şirkten sakındırdığı halde şirki irade etmesi gibi durumlar gündeme gelecektir ki bu Allah hakkında caiz değildir. Cessâs'ı Ehl-i sünnet'ten ayırarak i'tizale sevkeden bu yaklaşımın temelinde onun, iradeyi mutlak olarak muhabbetin aynı, kerahetin zıddı olarak görmesi yatmaktadır. *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında “Allah fesadı sevmez.”⁸¹ mealindeki ayetin tefsirinde Allah'ın fiili ile iradesi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söyleyerek Allah'ın fiili olarak tasavvur edeceğimiz ve ona nisbet edeceğimiz her şeyin onun iradesi ve rızası ile olması gerekeceğini bir zorunluluk olarak kabul etmiştir. Aslında genel olarak Ehl-i sünnet'in görüşü olan; Allah'ın kulların fiili olan masiyetleri yarattığı yani irade ettiği halde onlara muhabbet ve rızasının olmayacağı şeklindeki görüşe⁸² şiddetle karşı çıkarak bunu bütünüyle Cebriyye'nin görüşü olarak vermiştir. Çünkü Allah'ın hem kerih görmesi hem de irade etmesi bir arada düşünülemeyecek bir durumdur.⁸³ Meselenin devamında Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen Allah'ın üç şeye muhabbet duyduğu, üç şeyi de kerih gördüğü mânâsındaki

⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/235.

⁸⁰ “ وقد دلت العقول على مثل ما نص الله عليه في القرآن أن مرید الشرك والقبائح سفیه كما أن الأمر به سفیه وذلك لأن الإرادة للشرك استدعاء إليه كما أن الأمر به “ استدعاء إليه ”; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/194.

⁸¹ Bakara 2/205.

⁸² Kemâleddin İbn Ebû Şer'îf, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2012), 123-124.

⁸³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/396.

rivayetten yola çıkarak kerahetin muhabbetin zıddı olarak getirilmesinin irade ettiği şey muhabbet duymasına, kerih gördüğü şeyi de irade etmeyeceğine delalet ettiği sonucuna ulaşmıştır. Çünkü kerahet iradenin zıddı olduğu gibi muhabbetin de zıddıdır. O halde Allah için irade ile muhabbetin aynı mânâda olduğu düşünülmelidir.⁸⁴

Esasen hüsün-kubuh ilkesi dolayısıyla *adl* görüşüyle ilgili olduğunu düşündüğümüz bu yaklaşıma göre Allah'ın fiileri hakkında hüsün vacip olacağı, kubuh da caiz olmayacağı için onun fiili olan emrin hüsün sıfatıyla olan zorunlu ilişkisi, zıddının da kerih olmasını gerektirecektir. Allah'a kerih olanı irade etmesi caiz olmadığına göre emir ve dolayısıyla irade sıfatının tezahürü olarak emrin vücup ifade etmesi gerekir. Zira etmemesi halinde iradenin aksi olan bir amele kerih ve kabih olduğu halde cevaz vermiş olunur ki Mu'tezile'nin *hüsün-kubuh* ve *aslah* anlayışı gereği Allah hakkında bu caiz olmaz.⁸⁵

2.5. Şer'î Hükümün A'yâna Nispeti

Emrin ve nehyin alakalı olduğu helallik ve haramlık bazı naslarda kulların fiillerine değil de doğrudan 'aynara/eşyaya izafe edilmiştir. "Anneleriniz size haram kılındı."⁸⁶ "Leş, kan, domuz eti.. size haram kılındı."⁸⁷ ayetlerinde ve "İki meyte (kendiliğinden ölen hayvan) bize helal kılındı; balık ve çekirge."⁸⁸ hadisinde olduğu gibi şer'î hükümün doğrudan mevcut varlıklara izafe edilmesi Mu'tezile'nin bir tartışma başlatmasına sebep olmuş, haramlık ve helalliğin eşyaya nispet edilmesine karşı çıkmışlardır. Mu'tezile'nin bu meseledeki ilkesine göre eşyayı yaratan Allah olduğuna göre eşyanın kendisinde bir kabihlikten bahsedilemez. Kulların kendi yarattığı fiillerinin ise hasen veya kabih olması mümkün olduğu halde eşyayı yaratan Allah hakkında kabih yaratmak ve haram kılınan fiilleri yani kabih ona izafe etmek mümkün olmayacağına göre haramlığın nisbet edileceği yer kulların fiilidir.⁸⁹

Cessâs'ın da konuyla ilgili kullandığı cümlelerin satır aralarında, kulların fiillerin yaratıcısı olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Şârî hikmet sahibi olması hasebiyle kabih olan bir şeyi yani yasakladığı ve haram kıldığı şeyleri onun fiili olarak

⁸⁴ فجعل الكراهة في مقابلة المحبة فدل أن ما أرادته فقد أحبه كما أن ما كرهه فلم يردده إذ كانت الكراهة في مقابلة الإرادة كما هي في مقابلة المحبة فلما كانت " Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/397.

⁸⁵ Mu'tezile'nin emir-irade ilişkisinde *aslah* görüşünün tesiri ve eleştirisi için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 8/148.

⁸⁶ Nisâ 4/23.

⁸⁷ Mâide 5/3.

⁸⁸ İbn Mâce, "Sayd", 9.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 17/138; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/307.

tasavvur etmek Allah'a abes ve sefihlik nisbet etmek olacağından Allah'ın bu şekilde bir hitapta bulunması Allah için caiz değildir.⁹⁰ Diğer yandan zaten var olduğu bilinen bir şeyin emir ya da nehye muhatap olması caiz değildir. Çünkü emir ve nehyin ancak ma'dûm olan şeylere taalluk edeceğinden eşyaya doğrudan emir ve nehyin taalluku da aklen doğru bir yorum olmaz.⁹¹ Buradan anlaşıldığına göre eşyaya haramlık nisbet edilmesinde öncelikli gerilim noktası Allah'ın fiillerinin kabihle ilişkilendirilmesi noktasında Mu'tezile'nin ve dolayısıyla Irak meşâyihinin hissettiği gerilimdir. Bu gerilimi aşmak adına getirilen çözüm de Allah'ın fiili olarak, eşyanın yaratıcısı olan Allah'ın doğrudan böyle kabih şeylerle ilişkilendirilmemesidir. Geriye tek bir ihtimal kalmaktadır ki o da kulları fiillerinin yaratıcısı kabul ederek haramlığı Şâri'in fiiline yani yaratmasına değil de kulların yaratmasına yani fiillerine nisbet ederek naslardaki ifadeleri anlamanın gerekliliğidir. Cessâs'ın bu kelâmî zemini dil ve lügat ile ilgili izahlarından önce getirmesi konunun öncelikli çıkış noktasının itikadî tartışmalarda Irak meşâyihinin net tavrını ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır.

2.6. Şer'î Hitaptan Önce Eşyanın Durumu (Aslî Hazr ve İbâha)

Mu'tezile açısından ibâha-yı asliyenin tartışılabileceği alan aklen hasen ya da kabih olduğu kesin olarak bilinmeyen durumlardır. Çünkü diğer durumlarda akıl zaten mübahlık dışında aklî bir hükme ulaşır.⁹² Bu meyanda Mu'tezile usûlünün esasını oluşturan ve Irak Hanefî usûlünün öncüsü konumunda olan Basra Mu'tezilesi'ne göre şer'î hitaptan/nübüvvetten önce eşyada aslolan ibâhadır.

Mu'tezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Haşim el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr ve takipçileri tarafından ittifakla, şeriat gelmeden önce eşyada aslolan ibâhadır ve bu aklen bilinir, görüşü benimsenmiştir.⁹³ Nitekim Mu'tezile'nin kurucularından sayılan Amr b. Ubeyd'den de ibâha-yı asliye görüşünü benimsediği nakledilmiştir.⁹⁴ Basralı Mu'tezilî usûlcülerden el-Harûnî ve onun ifadelerini takip eden

⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/257, 259.

⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/257; Salih Güner, *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (el-Cessâs ve es-Semerkandî Örneğinde)* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 207-208.

⁹² Şavluk Hikmet, *Fıkıh-Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 182.

⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/145; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/329; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/315; Kazvîni, *el-Vâzih*, 341.

⁹⁴ Alî b. Muhammed Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir* (Beyrut: Daru Sadır, 1988), 9/128.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî konuyla ilgili oldukça detaylı tahliller yaparak, konunun hüsn-kubuh ile yoğun ilişkisi üzerinde durmuşlardır.⁹⁵

Kelamcıların çoğunda görüldüğü gibi Cessâs'a göre de aklın şeriat karşısında konumu üç açıdan ele alınmalıdır; aklen hazrına/yasaklığına hükmedilen küfür, zulüm ve yalan benzeri ameller, aklın vacipliğine hükmettiği şükrü'l-mün'im, tevhid ve rasulleri tasdik gibi ameller ve aklen vacip, mübah ya da haram olması mümkün olan haller. Aklen kesinliği bilinen birinci ve ikinci kısımda asla nesh vaki olmayacağını, çünkü akli delillerin tahsise elverişli olmamasına rağmen sem'î lafızlarda/naslarda tahsisin mümkün olması hasebiyle tahsis kabiliyeti açısından aklın sem'iyâyâta üstünlüğünü -kâdî olduğunu vurgulamıştır.⁹⁶ İhtilafın cari olduğu alan olarak belirttiği üçüncü bölümde yani aklen hazr ve ibâha hükmü kesin olarak bilinmeyen eşyadan faydalanma hususunda aklen ibâhanın esas olduğunu çeşitli vesilelerle belirtmiştir. *el-Fusûl'*deki bir izahında, üçüncü kısımdaki hallerde, aklen ibâha hükmüne ulaşmayı bir tür içihat ve zann-ı galip ile hüküm vermek olarak vafetmiştir.⁹⁷ Kitabının ilerleyen bölümünde konuya müstakil bir başlık açarak ibâhayı asliyye ilkesinin akla dayandığını yine üçlü taksim üzerinden anlatmıştır. Bu kısımdaki eşyanın hükmü, kendisinde bir zarar olmadığı ve bir menfaatin varlığı bilindikten sonra aklen ibâha üzere olmasıdır. Aksi halde bu nimetlerin kimsenin faydalanmaması ya da birine zarar vermek için yaratılması gerekecektir ki bu abes ve sefeh olacağından Allah'ın bunu yapması caiz değildir.⁹⁸ Eşyada aslolanın hazr olduğu varsayılırsa teklifin bir gereği olarak Allah'ın bu yasaklığa dair deliller ikame etmesi gereklidir. Aklen sabit olan bu sonuç şer'an da tekit edilmiştir.⁹⁹

Cessâs'ın getirdiği bir diğer delile göre farzlar, bağlayıcılığı Allah tarafından gelen ve kulun amel etmesi gerektiğini aklen idrak ettiği bir lütuftur ve bu yüzden vacip olması hasendir. Buna göre farzları olduğu gibi hazr hükmünü de Allah'ın delaletlerle kula bildirmesi gerekir ki eşyada aslolan hazrdır, demek için böyle delillerden bashetmek

⁹⁵ Hüsn-kubuh ve ibâha ilişkisi hakkında bir değerlendirme için, bk. Hikmet, *İbâha*, 17-22.

⁹⁶ "ولذلك [أي لبيوت بعض الأحكام بالعقل قطعاً] يجوز [النسخ] في الألفاظ ولا يجوز مثله في دلالة العقل، لأن دلائل العقل لا يجوز فيها التخصيص وكذلك صار " العقل قاضياً على السمع من هذا الوجه، ولم يجز أن يقضى السمع على العقل.", Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/150.

⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/164.

⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/248.

⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/249, 252. Cessâs'ın burada aklın hükmü belirleyici esas unsur olarak benimseyip, nasları akli hükmü için gelen tekit edici konumuna getirmesi Mu'tezile'nin hüsn-kubuh ve şer'ilik algısında olduğu gibi akıl-şeriat dengesinde Ehl-i sünnet'ten ayrıldığına bir işarettir. Talip Türcan, "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'ilik Algısı ve İbâha Alanının Şer'iliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (31 Aralık 2005), 206-207.

mümkün değildir.¹⁰⁰ Bu ifadeleriyle Cessâs'ın Mu'tezile'nin şiarlarından olan şer'î vaciplerin Allah'tan gelen bir lütuf olduğu ve *maslahata/aslaha* muvafık olmasının gerekliliği anlayışına¹⁰¹ ve daha temelde *adl* ilkesine atıf yaptığını görmek mümkündür.

Sonuç

Fıkıh usulündeki ilk tartışmalara dikkatle bakıldığında çoğunda Mu'tezile'nin kelâm eksenli ilim anlayışının tesirini görmek mümkündür. Onlar fıkıhla pek de iştiğal etmedikleri halde kelâm tasavvurlarının dayanaklarını oluşturan ve soyut düşüncede bir savunma metodu olarak kullandıkları fıkıh usûlüne yoğun bir ilgi duymuşlardır. Bunun neticesinde onlar tarafından ortaya atılan bazı iddiaların diğer kelâm ekolleri tarafından cevaplanması neticesinde zaman içinde zengin bir usûl literatürü oluşmuştur. Bu süreçte gerek siyaset dolayısıyla gerekse entelektüel birikimleriyle elde ettikleri güç onların diğer mezheplerdeki usûl düşüncesini etkilemesi sonucuna doğurmuştur.

Fıkıh usûlünün kelâm ilmiyle ilişkisi denilince genellikle Mütakellim fıkıh usûlü yazım metodu olarak anılan Mu'tezile-Eş'arî gelenek akla gelmiş, Hanefî usûlünün Fukahâ metodu adıyla fıkıh merkeze alan bir yazım metoduyla geliştiğine dair bir ön kabul oluşmuştur. Halbükî Hanefî mezhebi içinde de özellikle Irak ve Semerkant'ta bir tür Mütakellim yazım metodundan bahsetmek mümkündür. Nitekim Cessâs'ın konuyu ele alış biçimi dikkate alındığında genellikle konunun kelâmî ilkeleri varsa öncelikle buna dikkat çektiği görülmektedir. Diğer yandan gerek Semerkant gerekse Buhara usûl geleneğini takip eden âlimler, H. V. ve VI. asırlarda i'tizâlî arka planı olan usûl görüşlerini titizlikle inceleyerek Ehl-i Sünnet kelâmına uygun bir perspektifle şekillendirme çabası içine girmişlerdir.

Mu'tezile'yle aynı coğrafyayı paylaşan Irak Hanefî usûlcüleri H. IV. asırdan itibaren onların kelâm düşüncesinden ve kelâmî ilkelerinin devamı olarak gelişen usûl tartışmalarından ciddi şekilde etkilenmiştir. Bu etkiyi takip edebileceğimiz en önemli isim, eserlerinin çoğu günümüze ulaşan Cessâs'tır. Aslında hocası Kerhî ile başlayan bu tesir süreci, bölgedeki diğer Hanefî-Mu'tezile âlimleri dolayısıyla muhtemelen Cessâs'ın önünde hazır bulunduğu bir durumdur. Çünkü aynı coğrafyayı paylaştıkları bu ekol ile hoca-talebe

¹⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/250.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/357; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/58; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/732.

ilişkileri ve ders halkaları aracılığıyla ciddi bir yakınlık içinde oldukları malumdur. Kendi ifadelerinde i'tizâlî ilkelere atıf yapmaktan çekinmeyen Cessâs, sadece kelâmda değil fıkıh usûlünde de ciddi bir Mu'tezile takipçisidir. Ondaki Mu'tezile tesiri, sadece onlarla aynı görüşleri takip etmesiyle değil, aynı zamanda Mu'tezile'nin kelâmî ilkelerine kimi zaman doğrudan kimi zaman ise dolaylı olarak atıf yaparak neredeyse aynı üslubu devam ettirmesi dolayısıyla açık bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Burada bir kısmına değindiğimiz temel usûl görüşlerinin yanı sıra, Cessâs'ın bu temel esaslara bağlı olarak alt başlıklarında gelişen çok daha fazla fıkıh usûlü görüşünde Mu'tezile'den etkilendiği de söylenebilir. Bu etkinin daha somut olarak tespiti için Cessâs'ın ifadelerinin tek başına incelenmesinden öte, aynı asırda yazılan Mu'tezile usûl eserleriyle mukayeseli olarak incelenmesi bir gerekliliktir. Fakat burada sadece çok temel olan ve diğer usûl kaidelerine de tesir edecek bazı usûl görüşleri incelenebilmiştir. Yine de bu kadarında dahî Irak Hanefiliğinin en önemli temsilcilerinden olan Cessâs'ın usûl düşüncesinde Mu'tezile etkisinin varlığından söz edilebilmektedir. Nitekim onun gerek hocaları gerekse öğrencileri aracılığıyla meydana getirdiği bu etki, Irak'ta Mu'tezile-Hanefî usûlünün yakınlığını perçinlemiş ve bu iki ekolün usûl düşüncesi büyük ölçüde bütünleşmiştir. Hicrî V. ve VI. asırda Maveraünnehir usûlcülerinde –özellikle Mâtürîdî ve takipçisi olan usûlcülerde-, Irak usûl düşüncesi hakkında gördüğümüz bazı tepkiler muhtemelen Cessâs'la şekillenen zihniyete bir tepkidir. Çünkü Cessâs sonrası sadece Irak Hanefî usûlcüleri değil, aynı zamanda Debûsî aracılığıyla Maveraünnehir'e taşınan bazı usûl görüşleri Hanefî usûlünün merkezi karakterinin Mu'tezile görüşlerine paralel şekillendiği izlenimi uyandırabilecektir ve bu durum Maveraünnehir usûlcüleri açısından ciddi bir tehdittir. Fakat mezhepteki otoritesi dikkate alındığından olsa gerek, görüşlerini eleştirdikleri Cessâs ya da diğer önemli Irak meşâyihini ismen tenkit etmemeyi tercih etmişlerdir.

Kaynakça / References

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-kitâbi'l-İslamî, 1308.
- Arvas, Mehmet Sait. *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Behlûlî, Cafer b. Ahmed el-. *el-Beyân şerhu mesâili'l-usûl fi'l-Uyûn*. Vatikan: Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165.
- Beşâğarî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ. *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanife*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed el-Merginânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Kitâbi edebi'l-kâdî*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-beşairi'l-islamiyye, 2013.
- Cürcânî, Ebû Abdullah Yûsuf b. Ali. *Hizânetü'l-ekmel*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2015.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Uyûnü'l-mesâ'il*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Daru'l-İhsan, 2018.
- Cüşemî, Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Şerhu Uyûni'l-mesâ'il*. Leiden: Academia Lugduno-Batava, 215.
- Delen, Halil İbrahim. *Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Duveyhi, Ali b. Sa'd b. Salih. *Ârâü'l-Mu'tezileti'l-usuliyye*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1995.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. "el-Fıkhu'l-Ebsat". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sekizinci Baskı., 2012.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Alî b. Muhammed. *el-Besâir ve'z-zehâir*. 10 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1988.
- Ebû'l-Müntehâ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. İstanbul: Daru's-sirâc, 1. Baskı., 2018.
- Ebû'l-Yüsr Pezdevî, Muhammed b. Muhammed. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Ebû'l-Yüsr Pezdevî, Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2005.

- Güner, Salih. *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (el-Cessâs ve es-Semerkandî Örneğinde)*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hârûnî, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn. *Cevâmiü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Glaser Koleksiyonu, 205.
- Hârûnî, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn. *el-Muczî fî usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Yemen, 2013.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 2001.
- Hazne, Heysem Abülhamid. *Tetavvuru'l-fikri'l-usulî el-Hanefî*. Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015.
- Hikmet, Şavluk. *Fıkıh-Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- İbn Ebû Şerîf, Kemâleddin. *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Baskı., 2012.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Daru'l-müntazar, 1988.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr. *et-Tebyîn*. 2 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1999.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed. *Makâlât*. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed b. Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 20 Cilt. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1960.
- Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed b. Abdülcebbar. *Usûl-i Hamse*. thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: Matbuatu Camiati'l-Kuveyt, 1998.
- Karakuş, Bahaddin. *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi'*. 7 Cilt. Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Kazvînî, Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed. *el-Vâzih*. thk. Abdullah el-Gazzî - Muhammed el-Hüseynî. Kuveyt: Daru'l-fâris, 2022.
- Keşşî, Ahmed b. Musa. *Mecmûu'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkıât*. 3 Cilt. Kerkük: Mektebetü emîr-Daru İbn Hazm, 2023.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*. Daru'l-beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2. baskı., 2019.
- Kiyâ el-Herrâsî, Alî b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2. baskı., 1984.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Daru's-selam, 2006.
- Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Mercânî, Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn. *Nâzûratü'l-hak*. İstanbul: Daru'l-hikme, 2012.
- Necmeddin Nesefî, Ebû Hafz Ömer b. Muhammed. *Tahsîlu usuli'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech*. thk. Bahaddin Karakuş. İstanbul: Daru bâbi'l-ilm, 2023.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2 Cilt. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Özen, Şükrü. *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul, 2001.

- Radiyüddin es-Serahsî, Muhammed b. Muhammed. *el-Muhitü'r-radavî*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2021.
- Rassâs, Hasan b. Muhammed er-. *el-Fâik fî usûli'l-fikh*. Viyana: Avusturalya Milli Kütüphanesi Glosser Koleksiyonu, 249.
- Rükneddin es-Semerkandî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *Câmiü'l-usûl*. 2 Cilt. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî. *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh*. İstanbul: İlim Kapısı Yayıncılık, 2020.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. Katar: Matâbiu'd-davhati'l-hadisiyye, 1984.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân (Topkapı)*. 179.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 1993.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 2004.
- Süt, Abdulnasır. "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı Teklif-i mâ lâ yutâk Örneği". *Mukaddime* 6/2 (27 Ocak 2016), 283-308. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.210185>
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. ed. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Daru İbn-i Hazm, 2012.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Akâid (Ramazan Efendi, Kestelî ve Hayâlî haşiyesi ile birlikte)*. Lübnan: Daru nuri's-sabah, 2012.
- Türcan, Talip. "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (31 Aralık 2005), 195-212.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yılmaz, Ömer. "İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır?" *Diyanet İlmi Dergi* 53/3 (2017), 53-71.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

İnsan Davranışlarının Kökenleri ve Karşılıklı Etkileşimleri Bağlamında Kelâm-Nörobiyoloji İlişkisi

*The Relationship Between Kalam and Neurobiology in the Context of the Origins of Human
Behavior and Their Mutual Interactions*

Seyithan CAN

ORCID: 0000-0002-2336-4179 | E-Posta: seyithancan@gmail.com

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Assoc. Prof. Siirt University, Faculty of Theology
Siirt, Türkiye
ROR ID: [05ptwtz25](https://orcid.org/05ptwtz25)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Can, Seyithan. "İnsan Davranışlarının Kökenleri ve Karşılıklı Etkileşimleri Bağlamında Kelâm-Nörobiyoloji İlişkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 170-194. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442616>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	25. 02. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	25. 03. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

İslâm kelâmında irade, kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu tutan ahlakî bir ilke olarak kabul edilir. Ancak iradenin fiilin sıfatı ve fiili tercih ettiren unsur olup olmadığı noktasında kelâm ekolleri arasında farklı görüşler mevcuttur. Mu'tezile âlimleri, insanın yaratılmış, etkin ve hür bir iradeye sahip olduğunu savunurken Eş'arîler, Allah'ın mutlak iradesini merkeze almış ve insan iradesinin pasif olduğunu söylemişlerdir. Mâtürîdîler, Eş'arîler gibi Allah'ın iradesinin her şeye taalluk ettiğini kabul etseler de insanın iradesinin de fiilde etkin olduğunu belirtmişlerdir. İradenin araz olduğunu savunan âlimler, bunun insanın biyolojik yapısından bağımsız bir yeti olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ancak modern bilim, kelâm âlimlerinin iddia ettiğinin aksine iradenin insanın biyolojik yapısından bağımsız olmadığını ortaya koymuştur. Nörobijologlar, insan davranışlarının büyük ölçüde beyin faaliyetlerinden kaynaklandığını ve biyolojik faktörlerin davranışları doğrudan etkilediğini ifade etmişlerdir. Bununla beraber hormonlar ve genetik faktörler gibi unsurların, insan davranışlarını önemli ölçüde etkilediği tespit edilmiştir. Bu durum, teolojik açıdan karmaşık problemlere yol açmakta ve insan davranışlarının özünü anlamaya yönelik derin ve kapsayıcı tartışmalara zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda insan davranışlarının nörobijolojik temellerine dair örnekler sunulmuş, insan davranışlarının doğası üzerine ortaya çıkan derin tartışmalara teolojik bir analiz yapılmıştır. Frontal lob hasarı sonrası kişilik değişikliğinden hareketle nörobijoloji ile irade arasında etkileşim olduğu anlaşılmış, beyin belirli bölgelerinin davranışları etkilediği fikrini desteklediği için nörobijoloji ile ahlakî yönelim arasında ilişki kurulmuştur. Ardından farklı örneklerle bu ilişki detaylandırılmıştır. Beyin tümörlerinin, sinir sistemi bozukluklarının ve kullanılan ilaçların davranışsal değişikliklere nasıl yol açabileceği gösterilmiş, agresif tavırların biyolojik temellerine temas edilmiştir. Yaşanan vakalarla beyin tümörlerinin, sinir sistemi bozukluklarının veya kullanılan ilaçların davranışları etkilediği belirlenmiş, böylelikle insan iradesinin beyin ve biyolojik süreçlerle de ilişkili bir yapı olduğu saptanmıştır. Yapılan çalışmalarda elde edilen bulgulardan hareketle insan davranışlarının sadece irade tarafından değil, aynı zamanda biyolojik ve çevresel faktörlerin de etkisiyle şekillendiğini gösteren bir çerçeve çizilmiştir. Dolayısıyla insan iradesinin beyin ve biyolojik süreçlerle de karmaşık bir etkileşime sahip olduğu ve bu etkileşimin insan davranışlarını etkilediği savunulmuştur. Elde edilen bilgilerden hareketle kelâmî bakış açısı ve nörobijoloji karşılaştırılmış, kelâmî görüşün insanın iradeye sahip olmasından dolayı her zaman sorumlu olduğunu savunan görüşü ile nörobijoloji arasında farklılığın olduğu tespit edilmiştir. İnsanların eylemlerinin genellikle bilinçli seçimler olduğu ve sonuçlarından sorumlu oldukları görüşüne rağmen, insan davranışlarını belirleyen biyolojik etkenlerin de göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Nörobilimin insan davranışlarını daha iyi açıklama potansiyeline sahip olduğu ve eylemin biyolojik nedenlerle birlikte teolojik olarak sorumluluğun yeniden gözden geçirilmesi gerektiği öne sürülmüştür. Son olarak, teoloji ve hukukun ayrımı üzerinde durulmuş, her bireyin kendine özgü bir teolojik değerlendirmeye tabi olması ve toplumsal düzenin teoloji ve hukukun dengeli bir şekilde uygulanması gerektiği ifade edilmiştir. Kelâm ve nörobijolojinin kesişiminde yer alan tartışmalar, insan davranışlarının karmaşıklığını daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olabilecek önemli bir potansiyele sahiptir. Bu iki disiplinin farklı bakış açıları ve metodolojileri, insan eylemlerinin altında yatan karmaşık mekanizmaları aydınlatmak için birbirini tamamlayıcı bir şekilde kullanıldığında insan davranışlarının karmaşıklığını daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Özgürlük, İrade, Determinizm, Nörobijoloji.

Abstract

In Islamic theology, it is accepted as an ethical principle that holds the person responsible for the consequences of their behavior. However, there are different opinions among the schools of theology regarding whether it is an attribute of the act and the factor that makes the act preferable. While Mu'tazilite scholars argued that human beings have created, active, and free will, Ash'arites centered on the absolute will of God and said that humans will be passive. Although the Māturīdīs, like the Ash'arīs, accept that God's will is involved in everything, they also state that humans will be active in the act. Scholars who argued that the will is an accident adopted the view that it is a faculty independent of the biological structure of the human being. However, modern science has revealed that the will is not independent of the biological structure of the human being, contrary to what theologians claim. Neurobiologists have stated that human behavior is largely caused by brain activity and that biological factors directly affect behavior. Hormones and genetic factors have been found to significantly affect human behavior. Empirical research has also revealed that human beings do not have a will independent of their physiological structure. In this context, examples of the neurobiological basis of human behavior are presented in our study, and a theological analysis is made of the deep debates on the nature of human behavior. Based on personality changes after frontal lobe damage, the relationship between neurobiology and willpower was established, and this relationship was elaborated with different examples. Brain tumors, nervous system disorders, and medications can lead to behavioral changes, and the biological basis of pedophilia, excessive sexual behavior, and aggressive attitudes has been discussed. Thus, it has been determined that the human will is a structure related to the brain and biological processes. Based on the information obtained, the theological perspective and neurobiology were compared, and it was determined that there was a difference between the theological view that human beings are always responsible for having a will and neurobiology. Despite the view that people's actions are generally conscious choices and that they are responsible for their consequences, biological factors that determine human behavior should not be ignored. It has been suggested that neuroscience can better explain human behavior, and that responsibility for action should be reconsidered theologically along with biological reasons. Finally, the distinction between theology and law was emphasized, and it was stated that each individual should be subject to a unique theological evaluation and that the social order should be implemented in a balanced manner of theology and law. It is concluded that discussions on the relationship between theology and neurobiology will help us understand the complexity of human behavior in more depth.

Keywords: Kalam, Freedom, Will, Determinism, Neurobiology.

Giriş

Son yıllarda, insan davranışının biyo-genetik kökenlerini anlama amacıyla yapılan çalışmalarda belirgin bir artış gözlemlenmektedir. Bunun sebebi, biyolojik etkenlerin insan davranışlarındaki bazı bozukluk ve sapmaların nedenlerini ortaya koyması ve bu bozukluk ve sapmaların nasıl tedavi edilebileceğine dair fikirler sunmasıdır. Artık modern teknolojilerle, insan davranışlarının biyolojik nedenlerini anlamamız mümkün hale gelmiştir. Özellikle nörobilim alanındaki önemli ilerlemeler, beyin fonksiyonlarının gerçek zamanlı gözlemlenmesine ve daha derinlikli bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. İnsan davranışları ile beyin aktivitesi arasındaki bağlantıyı anlamamızı sağlayacak birçok farklı sinaptik etkinlik türü keşfedilmiştir. İnsan beyninin belirli fonksiyonlara sahip bölgelerine elektriksel uyarım uygulanarak hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar gözlemlenmiştir.¹ Bu araştırmalar zihni, davranışı ve genel olarak insan doğasının anlaşılmasını derinden etkilemiştir.

Nörobilim alanındaki çalışmalarda insan davranışlarının biyolojik süreçlerden etkilendiğinin saptanması, etik, felsefi ve teolojik alanlarda birçok önemli tartışmayı beraberinde getirmiştir.² Çünkü insan davranışının doğasını, felsefi veya dini spekülasyonlarla değil, bilimsel araştırmanın araçlarıyla yorumlamak ve açıklamak gerektiğine dair düşünceler ortaya çıkmıştır.³ Bu bağlamda materyalist düşünce, insanın varoluşunu tamamen fiziksel maddelere indirgeyerek, insanın varoluşsal birliğinin tamamen biyolojisine dayandığını, insanın kararlarının, düşüncelerinin ve duygularının fizyolojik yasalara tabi olduğunu iddia etmiştir. Beynin kimyasal bileşiminin insan davranışlarını ve bilişsel işlevlerini önemli ölçüde etkilediği ve bu kimyasallardaki değişikliklerin insan davranışlarında ve bilişsel işlevlerde de değişikliklere yol açtığı kabul edilmiştir.⁴ Nörobilimdeki gelişmelerle elde edilen yeni bilgilerin özellikle bilinç ve insan özgürlüğüne odaklanması, daha büyük bir yankı uyandırmıştır. Çünkü nöro görüntüleme tekniklerinin sağladığı beyin gözlem imkânları sayesinde elde edilen bilgiler ışığında, bazı bilim insanları insan eylemlerinin tamamen beyin fonksiyonları tarafından belirlendiğini savunmuştur. Bu

¹ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış: Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021), 22-23.

² Pierluca Massaro, "Neuroscience, Criminology and the Issue of the Cause of Criminal Behaviour", *Criminology and Criminal Law Review* 2 (2018), 19.

³ Pierpaolo Martucci, "At the Beginning Was the Evil: Biological Determinism and Destiny in Lombrosian Criminology", *Rassegna Italiana di Criminologia* 1 (2013), 53.

⁴ David Eagleman, *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*, çev. Zeynep Arık Tozar (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2023), 208.

görüŖe göre, her eylemimiz önceden belirlenmiŖ ve herhangi bir seçme özgürlüğümüz bulunmamaktadır.⁵ Modern bilimin bu yeni bulguları, irade konusunda deterministlerle birlikte teologları da içine alarak farklı bir boyuta taşınmış, cebr veya modern bilimdeki karşılığıyla determinizm tartışmaları tekrar alevlenmiştir.

19. yüzyılın ortalarına kadar beyin çalışmaları patolojik yönlerle sınırlıyken, günümüzde insanların normal koşullarda nasıl düşündüklerini ve hareket ettiklerini incelemek mümkün hale gelmiştir. Günümüz nörobilimindeki bu başarılar, genel insan davranışlarını açıklayan modelleri tekrar gözden geçirmemizi zorunlu kılmaktadır.⁶ İnsanın failliği konusu ise bu bağlamda yeni tartışmalara gebe gibi görünmektedir. Faillik konusunun odak noktası ise “ben”in nasıl tasarlandığı ve hangi etmenlerce kurulduğudur. Şayet insan, kalıtsal ve çevresel etmenlerce belirlenir/belirlenmiştir iddiasını kabul edersek, deterministlerin görüşleri yadsınamaz bir hal alır.⁷ Ayrıca insanın, kişilik ve karakteri sadece metafizik bağlamda soyut olarak kabul edilen irade kavramına da ithaf edilemez. Dolayısıyla modern bilimin verileri ile insan iradesinin, teolojiyi destekler mahiyette nasıl ele alınması gerektiği önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu sorunu çözüme kavuşturmak için yeni mekanizmaların geliştirilmesi zorunlu bir hal almıştır.

İnsan iradesi ve özgürlüğü, kelâm, felsefe ve etik gibi disiplinlerde farklı açılardan ele alınmış bir konudur. Bu araştırmalarda genellikle metafizik tartışmalar ön plana çıkmıştır. Çalışmamızda ise özgün bir bakış açısıyla kelâm âlimlerinin irade anlayışının insanın biyolojik yapısıyla olan ilişkisi incelenecektir. Kelâm ilmi açısından insanın iradesini ve özgürlüğünü tartışabilmek için ilk etapta kelâm âlimlerinin insana dair anlayışlarının modern bilimin bulgularıyla anlaşılması önemlidir. Dolayısıyla çalışmamızın amacı, kelâm âlimlerinin irade anlayışlarını nörobiyoloji ilminin bulgularıyla karşılaştırarak analiz etmek ve iradenin biyolojik süreçlerden etkilenme derecesini, manipülasyona karşı direncini ve bu durumun insan eylemlerindeki özgürlük ve sorumluluk kavramlarını nasıl etkileyeceğini incelemektir.

⁵ Baron D’Holbach, “Determinism Rules Out Free Will”, *Free Will and Determinism*, ed. Berofsky, Harper & Row: (New York, 1966), 296-306.

⁶ Martucci, “At the Beginning Was the Evil: Biological Determinism and Destiny in Lombrosian Criminology”, 53.

⁷ Funda Neslioğlu, “İrade Özgürlüğü Sorununun Çözumsuzlüğü Üzerine”, *Felsefe Dünyası* 47 (15 Temmuz 2008), 180-181.

Batı'da nörobiyoloji ile ilişkisi bağlamında insan iradesi üzerine birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen, günümüz Türkiye'sinde benzer çalışmaların yeterli düzeyde olmadığını söylemek mümkündür. Ancak, az sayıda da olsa bu konuda bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Türkiye'de ilk defa kelâm alanında Sabahattin Kılıç ile kaleme aldığımız; "Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)"⁸, Mehmet Ödemiş'in "Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik"⁹, "Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü" Doktora Tezi,¹⁰ "Özgürlüğün Trajedisi Nörobilim Bağlamında İrade sorunu"¹¹ adlı makaleleri, yine Sabahattin Kılıç'ın, "Ehl-i Sünnet Kelâmında İrade Kavramının Nöroteoloji Bağlamında İncelenmesi"¹² adlı Yüksek Lisans Tezi ve Ferhat Onur'un, John R. Searle'nin "Free Will as a Problem in Neurobiology (Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Özgür İrade)"¹³ çevirisi, bu alanda yapılan sayılı çalışmalardan bazılarıdır. Çalışmamız, kelâm âlimlerinin insan iradesine yaklaşımlarını nörobiyolojik bir temel üzerinden ele alması hasebiyle özgündür. Doküman inceleme yöntemiyle yürüttüğümüz çalışmada, araştırmanın veri setini oluşturan birincil veya ikincil kaynaklar, detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Bu analizler, insan iradesinin nörobiyolojik alt yapısıyla ilişkisini daha derinlemesine anlamamıza ve kelâm âlimlerinin irade anlayışlarının nöbiyolojiyle karşılaştırılmasına olanak tanımıştır.

Çalışmamızın multidisipliner bir nitelik taşımasından dolayı bazı durumlarda alan dışındaki okuyucuların da anlayabileceği bir dil seviyesine inmek için bilinçli bir çaba gösterilmiştir. Konunun bütünlüğü gözetilerek kurgulanan çalışmada, ilk olarak kelâm ekolleri açısından irade kavramı kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. İradenin kelâm ilmindeki karşılığı belirlendikten sonra, insanın biyolojik yapısı ile failiği arasındaki ilişkiye değinilmiştir. İrade ve biyolojik ilişkiyi örneklerle somutlaştırarak argümanların sağlam deliller üzerine inşa edilmesi hedeflenmiştir. Son aşamada ise insan sorumluluğunun insan biyolojisi ile ilişkisi bağlamında nasıl ele alınması gerektiğine dair bir değerlendirme

⁸ Seyithan Can- Sabahaddin Kılıç, "Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)", *Kader* 17/2 (2019), 380-397.

⁹ Mehmet Ödemiş, "Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik", *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 29-54.

¹⁰ Mehmet Ödemiş, *Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü* (Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

¹¹ Mehmet Ödemiş, *Özgürlüğün Trajedisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021).

¹² Sabahaddin Kılıç, *Ehl-i Sünnet Kelâmında İrade Kavramının Nöroteoloji Bağlamında İncelenmesi* (Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹³ John R. Searle, "Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Özgür İrade", çev. Ferhat Onur, *Metazihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* 3/1 (30 Haziran 2020), 77-97.

yapılmıştır. Bu çalışmanın kelâm ilminin dakîku'l-kelâm alanına bir örnek teşkil edeceği ve nörobiyoloji-insanın özgürlüğü/sorumluluğu konularına yeni araştırma alanları açacağına inanıyoruz.

1. Kelâm İlminde Özgürlük ve Sorumluluğun Temel Dayanağı Olarak İrade

İslâm kelâmında insan özgürlüğü ve sorumluluğu konusu, insan eylemlerinin nasıl konumlandırılması gerektiğiyle ilgilidir. Metafizik bir çerçevede ele alınan bu konuların temelinde, insanın bilinçli bir şekilde hareket etme yeteneğine sahip olduğu ön kabulü yatar. Bilinçli hareketi sağlayan nitelik olarak kabul edilen irade, aynı zamanda insanı davranışlarının sonuçlarından sorumlu tutan bir ahlaki ilke olarak kabul edilir.¹⁴ Sözlükte; “dilemek, bir şeyi istemek”, anlamına gelen irade terim olarak; bireyin herhangi bir zorunluluk olmaksızın, tercih etmesini sağlayan sıfat olarak tanımlanır.¹⁵ İnsan iradesi, kelâm ekolleri arasında farklı yaklaşımlara konu olmuştur. Mu'tezile âlimleri, iradenin fiili tercih etme noktasında bir fikir birliğine sahiptir. Onlara göre insan, etkin ve hür bir iradeye sahip olup fiilini meydana getireceği anda kudretini iradesine göre kullanır.¹⁶

Eş'arî (ö. 324/935-36), Allah'ın mutlak iradesini merkeze aldığı için insan iradesinin pasif olduğunu savunur. Ona göre hayır ve şer türünden ne varsa Allah irade etmedikçe meydana gelmez.¹⁷ Şayet Allah'ın iradesinin, sadece iyilikleri kapsadığını söylersek, o taktirde kötü fiillerin O'nun iradesi dışında meydana geldiğini kabul etmiş oluruz ki, böyle bir durum Allah için düşünülemez.¹⁸ Ancak Eş'arî, her ne kadar iyi ve kötü fiillerin Allah'ın iradesi ile meydana geldiğini ifade etse de Allah'ın sadece iyi fiillerin yapılmasını emrettiğini vurgular.¹⁹ Ekolün daha sonraki âlimlerinin de bu görüş çerçevesinde hareket ettiği söylenebilir.²⁰

¹⁴ Mustafa Çağrırcı- Hayati Hökelekli, “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/384-387.

¹⁵ Râğıb el-İsfahânî, *Mufradetü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru's-Semiye, 2009), 371; Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. İbrahim Ebyar (Beyrut: Dâru'l-Edyân li-Türâs, 1982), 15.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Taviil Tevfik- Zeyd Siad (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme, ts.), 6/2/8.

¹⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida'*, thk. Ğurâbe Hammûde (Kahire: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısriyye, 1955), 47.

¹⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida'*, 57-59.

¹⁹ Eş'arî, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, 123-124.

²⁰ Muhammed b. Ebü Bekr Bâkillânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Turasi, 2000), 159-160.

Mâtürîdî âlimleri, Mu'tezile âlimleri gibi insanın irade sahibi olduğunu zorunlu olarak hissettiğini belirtir.²¹ Yani insan, kendi iradesini kullanarak fiillerini meydana getirdiğini aklıyla kavrar. Onlara göre fiili işlemekte muhtar olan her varlık iradeyle muttasıf olmak zorundadır.²² Bu görüşlerini desteklemek için, "Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (Kehf 18/29), "İstedığınızı yapın! O, yaptıklarınızı kuşkusuz görmektedir" (Fussilet 41/40) âyetlerini delil olarak sunarlar. Onların ortaya koyduğu bu görüşe Eş'arîler'in "Allah her şeyi yaratan ve her şeyi koruyup yönetendir." (Zümer 39/62) âyetiyle yapabilecekleri itirazı da kabul etmezler. Çünkü bu âyetin cüz'î irade, yani ihtiyarı kapsamadığını savunmuşlardır. Zira cüz'î iradenin Allah'ın yaratmasıyla olduğu kabul edilirse, o takdirde insanın fiilleri seçmesinde bir zorunluluk olduğu ortaya çıkar. Bu bakımdan Allah'ın her şeyi yarattığına yönelik âyetlerin tahsis edilmeleri gerekir.²³

Kelâm ilminde iradenin mahiyeti konusu araz teorisi bağlamında ele alınmıştır. Araz lügatte; sonradan ve cevherde ortaya çıkan, ansızın zuhur eden, devamlı olmayan,²⁴ nesneye bir an içinde ilişen,²⁵ var olması için bir mekâna ve mahale ihtiyaç duyan şeydir.²⁶ Kelâm ekollerinin araz tanımları ise farklılık göstermiştir. Mu'tezile arazı, maddede bulunan vasıf şeklinde kabul ederken,²⁷ Eş'arî ise arazı "cisimlerde var olan manalar" olarak tanımlar.²⁸ Bu tanımlardan hareket edildiğinde, İslâm kelâmcılarının iradeyi araz kabul ederek, onu insanın bedensel yapısından bağımsız bir nitelik şeklinde kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Bu bakış açısına göre irade, insanın bedeninin bir parçası olmayıp sonradan ve özde ortaya çıkan bir özelliktir. Kelâm ilminde irade tasavvurunun temelinde yatan bu varsayımlar göz önüne alındığında, modern bilimle tezat teşkil ettiği görülür. Bu durum aynı zamanda insan özgürlüğü ve sorumluluğu tartışmalarına da modern dönemde yeni bir kapı aralamaktadır.

²¹ Sabuni, *Maturîdiyye Akaidi*, 151.

²² M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 243.

²³ Seyyid Bey, *Usul Fıkıh Dersleri* (Der Saadet Kader Matbaası, ts.), 14-16.

²⁴ Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l- Usûl*, thk. Muhammed Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1999), 88; Yusuf Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (14 Ocak 2014), 72.

²⁵ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 244.

²⁶ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 153.

²⁷ Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", 72; Cemalettin Erdemci, "İbn Mettevyh ve et-ezkire fi Ahkami'l-Cev Ahir ve'l-araz Adlı Eseri Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 4 (2009), 34-36.

²⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005), 369.

2. İnsanın Biyolojik Yapısının Failliği ile Arasındaki İlişki

İnsan beyni, olağanüstü karmaşıklığıyla uzun süredir bilimsel araştırmaların önünde bir engel teşkil etmiştir. Bu karmaşıklık, beyin fonksiyonlarının ve davranışın biyolojik temellerinin tam olarak anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Ancak son yıllarda gelişen yeni teknolojiler, beyin faaliyetlerini gözleme ve analiz etme imkânlarımızı önemli ölçüde artırmıştır. Bu gelişmeler sayesinde, insan beyninin işleyişine dair daha önce ulaşamadığımız bilgilere erişebilmekteyiz.²⁹

Organik kimya, evrim teorisi, biyoloji, fizyoloji ve sinir bilimi gibi disiplinlerin gelişmesiyle birlikte insan davranışlarına dair daha kapsamlı bir bakış açısı kazanılmıştır.³⁰ Özellikle modern sinir bilimindeki ilerlemeler, davranışların oluşumunda sinir sisteminin kritik rolünü açıkça ortaya koymuştur. Bu gelişmeler ışığında, beyindeki hasar veya anormalliklerin davranış bozukluklarına yol açtığı ve bu ilişkinin daha detaylı bir şekilde anlaşılması gerektiği fikri ön plana çıkmıştır.³¹

Empirik çalışmalar ve bilimsel gözlemler ışığında, tüm kognitif fonksiyonların, bilgi ediniminin, motivasyonlar ve duygusal deneyimlerin, sinir sistemi tarafından üretilen ve yönetilen biyolojik süreçlerle bağlantılı olduğu belirlenmiştir.³² Sinirbilimciler ve nörobilim alanındaki uzmanlar, insanı insan yapan şeyin zihin olduğunu ve zihinsel kapasitenin insan türünü diğerlerinden ayıran bir özellik olduğunu savunmuşlardır.³³ Bu bağlamda, zihin ve bedenin birbirinden ayrılamaz bir bütünün parçaları olduğu ve zihinsel süreçlerin beyin tarafından üretildiği, beyin fonksiyonlarının da zihinsel deneyimleri şekillendirdiğini kabul etmişlerdir.³⁴ Düşüncelerin de nöronal ağlar arasındaki iletişim ve sinyalleşmelerden doğduğu, beyin bölgeleri arasındaki bağlantıların ve aktivitelerin düşünceleri oluşturduğu sonucuna varmışlardır. Özellikle sinaptik bağlantılar ve nörotransmitterlerin rolüyle sinirsel iletişimin, davranışsal tepkileri, algısal deneyimleri doğrudan etkilediği ve insan davranışlarını belirleyen temel faktörlerden biri olduğunu vurgulamışlardır.³⁵ Kognitif işlevler ve davranışsal repertuarın, merkezi organ olan beyin işleyişine ve bütünlüğüne

²⁹ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış*, 22-23.

³⁰ Erhan Demircioğlu, *Makinedeki Hayalet Zihin Felsefesine Giriş* (Ankara: Fol Yayıncılık, 2022), 37.

³¹ Bahri Karaçay, *Mutlu Beyin*, ed. Nurulhude Baykal (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2018), 197.

³² Catherine Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?* çev. Selim Karlıtekin (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 81-82.

³³ James Hughes, "The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future", *Global Spiral* 8/2 (2007), 6; Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0 Tekilliğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Bilim, 2019), 543.

³⁴ Albert Bandura, "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective", *Annual Review of Psychology* 52/1 (2001), 5.

³⁵ Mert İnan, "Beyin Nedir?"den "Yaşam Nedir?"e: Bir hayat serüveni Türker Kılıç (İstanbul: Epsilon, 2021), 107.

doğrudan bağlı olduğu dolayısıyla beyin fonksiyonlarında ve sinirsel ağlarda meydana gelen değişimlerin, insanın düşünce ve davranışlarında da değişikliklere yol açtığını ifade etmişlerdir.³⁶ Önemli bilim insanlarından biri olan, Francis Crick, belirli özelliklerimiz arasındaki ilişki için “siz, sevinç ve kederleriniz, hatıralarınız, hırs ve tutkularınız, benliğiniz ve özgür iradeniz aslında milyarlarca sinir hücresi ve onların moleküllerinden başka bir şey değildir” diyerek bu söylemlere katkı sağlamıştır.³⁷ Modern bilim insanlarından olan nöroanatomist Taylor Bolte; “Deneyimlediğimiz her şey, hücrelerimizin ve onları birbirine bağlayan devrelerin bir ürünüdür [...] tüm düşüncelerim, geçici fizyolojik tepkilerden başka bir şey değildir” ifadesiyle düşünce, davranış ve insan biyolojisi arasındaki ilişkiyi doğrudan ortaya koymuştur.³⁸ Bunun yanında Helmholtz, Ludwig, Du Bois Reymond ve Brucke, tüm vücut işlemlerini fizyokimyasal terimlerle açıklayarak bu düşüncelere katkı sağlamışlardır.³⁹ Bu bilgilerden hareketle organizma sözcüğü artık beden ile beyin oluşturduğu bir bütün olarak kabul edilmiştir.⁴⁰

Nörobilimsel bulgular ışığında, düşünce ve deneyimlerin nöral dokudan kaynaklandığı kabul edilmektedir. Beyin fonksiyonlarını ve sinirsel ağları etkileyen bir hasar, kişilik özelliklerinde ve davranışsal örüntülerde önemli değişimlere yol açabilir.⁴¹ Somutlaştırmak gerekirse, frontal lobta yer alan tümörler, uysal ve etik değerlere önem veren bir bireyi aniden agresif ve küfürbaz hale getirebilir, dürüstlük ve empati gibi kişilik özelliklerini zedeleyebilir. Aynı şekilde, prefrontal korteksi etkileyen lezyonlar, sosyal ve neşeli bir bireyi içe dönük ve depresif hale getirebilir, hayattan keyif alan bir insanın motivasyonunu ve yaşam enerjisini düşürebilir.⁴² Beyin tümörleri dışında, bazı nörolojik ve psikiyatrik sendromlar da benzer davranışsal örüntülere yol açabilir. Tourette sendromu gibi istemsiz hareketler ve sesler ile karakterize bazı sendromlar, bu tür davranışların nörolojik kökenine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Bu sendromlar, beyin belirli bölgelerindeki işlev bozukluklarının, davranışsal kontrol üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu

³⁶ Eagleman, *Incognito*, 3-4.

³⁷ Karaçay, *Mutlu Beyin*, 1-2.

³⁸ Martucci, “At the Beginning Was the Evil: Biological Determinism and Destiny in Lombrosian Criminology”, 53-54.

³⁹ Richard C. Lewontin vd., *Not In Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature* (New York: Pantheon, 1984), 25.

⁴⁰ Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, 8-9.

⁴¹ M F Mendez vd., “Psychiatric Symptoms Associated with Alzheimer’s Disease”, *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences* 2/1 (Şubat 1990), 28-33; Eagleman, *Incognito*, 157-158; David Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, çev. Zeynep Arık Tozar (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019), 7.

⁴² İsmail Hakkı Aydın, *Beyin Sizsiniz* (İstanbul: Girdap Yayınları, 2020), 67.

göstermektedir. Tourette sendromu olan kişilerde istemsiz tikler görülebilir. Bu tikler, dil çıkarma, yüz buruşturma, küfürlü sözler söyleme veya uygunsuz komutlar verme gibi farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Bu tür tikler, kişinin iradesi dışında gerçekleşir ve kontrol etmesi son derece zordur.⁴³ 1949 yılında Nobel Ödülü kazanan Portekizli nörolog Egas Moniz'in çalışmaları, insanın biyolojik yapısının davranışları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu gösteren önemli örneklerden biridir. Moniz, şizofreni ve benzeri durumları tedavi etmek amacıyla frontal lobun tamamını alan (lobotomi) ve frontal lobun geri kalanıyla bağlantılarını kesen bir cerrahi yöntem geliştirmiştir. Moniz'in lobotomi yöntemini uyguladığı hastalarda kişilik değişimi yaşandığı daha sakin ve itaatkâr hale geldikleri gözlemlenmiştir. Bu gözlemler, beynin belirli bölgelerinin kişilik ve davranış üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir.⁴⁴

Nörolojik bozukluklar ve nörotransmitter dengesizliği, anksiyete, depresyon, irritabilite ve uyarılma gibi birçok önemli psikiyatrik bozukluğun ve bu bozukluklara bağlı davranışsal belirtilerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamaktadır. Hipokampusün hemen önünde yer alan amigdala adı verilen korteks altı bölgenin, duygusal davranışları entegre etme ve koordine etmenin yanı sıra, duygusal davranışlara katkıda bulunan diğer önemli beyin bölgeleriyle etkileşime girdiği öne sürülmektedir. Buna yönelik ilk bulgu, 1930'ların sonlarında ortaya çıkmıştır. Maymunlar üzerinde yapılan araştırmada çok ilginç veriler elde edilmiştir. Maymunun amigdalasını içeren beyin bölgesi çıkarıldığında hayvanın davranışında kayda değer bir değişimin olduğu keşfedilmiştir. Çok vahşi maymunlar ameliyattan sonra uysallaşmıştır. Bir hayli oral hale gelen bu hayvanlar, yılan gibi tiksindirici şeyler dahil önlerine konulan neredeyse her şeyi ağızlarına atmıştır. Aynı zamanda cinsel davranışları da aşırı derecede artmıştır. Bu davranışların altında yatan en önemli yapı amigdaladır. Amigdalanın uyarılmasıyla ortaya çıkan etkiler hipotalamus bölümlerinin uyarılması ile ortaya çıkan etkilere benzer. Aslında amigdala ve hipokampus büyük ölçüde etkileşim içindedir ve amigdala uyarıldığında meydana gelen duygusal ve davranışsal değişimlerin çoğuna hipotalamus ve otonom sinir sistemi aracılık eder.⁴⁵ Amigdala, beynin bir bölgesi olup duygusal tepkilerin, özellikle korku ve kaygının düzenlenmesinde önemli bir rol oynar. Elektriksel olarak uyarıldığında, bu bölgedeki aktivite artar ve kişi korku ve

⁴³ Eagleman, *Incognito*, 165-166.

⁴⁴ Steven P. R. Rose, *21. Yüzyılda Beyin*, çev. Levent Can Yılmaz (İstanbul: Evrensel, 2008), 296.

⁴⁵ John E. Dowling, *Beyni Anlamak*, çev. Filiz Bolat (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 304-305.

kaygı hissedebilir. Saldırganlık eğilimiyle ilişkili nörolojik kusurların araştırılması, bu konuda önemli bulgular sunmaktadır. Ayrıca, beyin limbik sisteminin psikolojik aktivitesini etkileyen belirli maddelerin, özellikle nörotransmitterler ve nöromodülatörlerin etkileri üzerine yapılan araştırmalar da önemlidir. Bu maddeler, biyoelektrik, biyokimyasal ve nörohormonal mekanizmalar aracılığıyla amigdala üzerinde etkili olabilir. Dolayısıyla, saldırgan eylemleri tetikleyebilir veya engelleyebilirler. Bu bağlamda, amigdalanın aktivitesini düzenleyen bu maddelerin rolü, saldırganlık ve diğer duygusal tepkilerin anlaşılmasında kritik bir öneme sahiptir.⁴⁶

İnsan davranışlarının şekillenmesinde ve yönlendirilmesinde hormonların da önemli bir rol oynadığına dair birçok bilimsel kanıt mevcuttur. Metabolizma, solunum, duyular, uyku, dışkılama, emzirme, strese verilen yanıt, büyüme, gelişim, üreme, motivasyon ve ruh hali gibi birçok fonksiyon, hormonların karmaşık bir şekilde etkileşimi ve eşgüdümü ile düzenlenir. Araştırmalar, hormon dengesindeki değişikliklerin çeşitli psikolojik ve davranışsal problemlerle bağlantılı olduğunu göstermiştir.⁴⁷ Tiroit bezi ve tiroksin hormonu, failliğin biyolojik temellerini gösteren önemli örneklerden biridir. Tiroksin hormonu, vücut sıcaklığının ve genel metabolizmanın düzenlenmesine yardımcı olur ve sinir sistemi fonksiyonlarını da etkileyebilir. Yetersiz tiroksin seviyeleri, zihinsel netlik kaybı, hafıza problemleri ve sinirlilik gibi semptomlara neden olabilir. Bu durum, kişinin karar verme ve planlama gibi faaliyetlerini de etkileyerek faillik göstermesini zorlaştırabilir. Steroid hormonlar da davranışları etkileyen önemli bir hormon grubudur. Böbrek üstü bezleri ve eşey bezlerinde üretilen bu hormonlar, stresle başa çıkma ve cinsel işlevler gibi birçok farklı görevde rol oynarlar. Örneğin, testosteron hormonu, saldırganlık ve rekabet gibi davranışları teşvik edebilirken, kortizol hormonu stresli durumlarda sakinleşmeye yardımcı olabilir. Oksitosin hormonu da sosyal davranışlar ve duygular üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. "Sevgi hormonu" olarak da bilinen oksitosin, empati kurma, güven duyma ve bağ kurma gibi duygularda rol oynar. Bunların dışında, dopamin, serotonin ve adrenalın gibi hormonlar da insan davranışları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.⁴⁸ Testosteronun

⁴⁶ Martucci, "At the Beginning Was the Evil: Biological Determinism and Destiny in Lombrosian Criminology", 53.

⁴⁷ Martucci, "At the Beginning Was the Evil: Biological Determinism and Destiny in Lombrosian Criminology", 53.

⁴⁸ Aleya Flechsenhar vd., *Oxytocin and Social Learning in Socially Anxious Men and Women*, preprint (PsyArXiv, 03 Ekim 2023) (PsyArXiv, DOI.org (Crossref)), 2-3; Hasan A. M. M. Almansoub - Rowdh Almansoub, "The Role of

duygusal durumu ve bazı davranışları etkileyebileceğine dair araştırmalar yapılmış ve düşük testosteron seviyelerinin depresyon, anksiyete ve irritabiliteye yol açabileceği belirlenmiştir.⁴⁹ Biyolojiye olan bağlılığımıza son örnek Huntington hastalığında sekse aşırı düşkünlük, saldırganlık ve kuralsızlık gibi belirtilerin ortaya çıkmasıdır.⁵⁰

Elde edilen veriler ışığında, insanın fizyolojik yapısından bağımsız bir iradeye sahip olmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz. İnsan davranışlarını etkileyen bu çoklu etkenlerin irade olarak nitelendirilmesinin tam anlamıyla mümkün olmadığını kabul etsek de “irade” olarak tanımladığımız kavramın, insan metabolizmasını etkileyen bir dizi faktörün doğrudan etkisinde olan bir yapı olduğu açıktır. Bu nedenle, “irade”yi ele alırken, bütünsel bir şekilde insan fizyolojisini oluşturan tüm unsurlarla ilişkilendirilmesi gerekir. İnsan failliği üzerine yürütülen bu tartışmayı daha iyi ifade etmek için biyoloji-ahlak ilişkisini somut hale getirmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

3. Ahlakî Yönelimde İrade-Nörobiyoloji İlişkisi Üzerine Örnekler

İnsanın biyolojisi ile düşünce ve davranışları arasındaki ilişkinin en önemli örneklerinden biri Phineas Gage adındaki işçinin yaşadığı iş kazasıdır. 1848 yılında, Vermont'ta demiryolunda çalışırken kazara meydana gelen patlama sırasında, bir metrelik demir çubuk yüzüne saplanır. Demir çubuk, beyninin ön bölümlerinden geçip kafatasının arkasından çıkar. Kaza anında ölmeyen Gage, haftalarca yarı uyanık durumda kalmış ve sonunda tamamen iyileşmiş gibi görünür. Ancak kazadan sonra iş arkadaşları onun kişiliğinde keskin değişimler fark eder. Normalde neşeli, yardım etmeyi seven bir ustabaşı olan Gage, ağzı bozuk birisi hâline gelmiş, düşmanca ve bencilce davranmaya başlamıştır. O kadar tehlikeli bir hale gelmiştir ki kadınların ona yaklaşmaması konusunda tembihler yapılır olmuştur. Onu tedavi eden Dr. John Harlow, bu durumları gözlemledikten sonra Gage'in, kaprisli ve kararsız, gelecek için birçok plan kuran, fakat gerçekleşmesi daha kolay bir plan bulduğunda bunları hemen terk eden birisi haline geldiğini ifade eder. Bir çocuğun entelektüel kapasitesine ve tezahürüne, ayrıca hayvan içgüdülerine sahip güçlü bir adam olduğunu dile getirerek, radikal bir şekilde değiştiğini belirtir. Arkadaşları da onun bu

Alleviate Oxidative Stress of Oxytocin in The Neurodegenerative Disorders”, *International Journal of Innovative Science and Research Technology*, (2022), 1-2; Karaçay, *Mutlu Beyin*, 50.

⁴⁹ Mevlüt Alataş, “Kan Grupları ve Stres Düzeyi Arasındaki İlişkiler”, *International Journal of Innovative Engineering Applications* 2/2 (2019), 51.

⁵⁰ Eagleman, *Incognito*, 213.

değişiminden sonra daha önce tanımış oldukları Gage olmadığını söylerler. Gage'in ölümünden sonra X-ray sonuçlarına göre, demir çubuğun, frontal lob (bilinçli düşünmeden sorumlu beyin bölgesi)'ta tahribat oluşturduğu saptanmış böylelikle bilim insanları, bu olaydan sonra insan beynindeki belirli bölgelerin bazı davranışları ortaya çıkardığı ve onu etkileyen şeyin beynin fiziksel yapısı olduğunu düşünmeye başlamışlardır.⁵¹

Nörobiloloji-ahlak ilişkisi bağlamında bir örneklem şeklinde ele alınabilecek vakalardan bir diğeri de Alex'in hikayesidir. Julia, Alex ile 20 yıl evlilikten sonra onun çocuk pornografisine ilgi duymaya başladığını fark eder. Öyle ki Alex, artık bütün zamanını çocuk pornografisini izleyerek geçirmeye başlamıştır. Bu arada Alex'in özellikle artan baş ağrılarından da şikâyet etmesiyle eşi Julia onu doktora götürür. Yapılan tetkikler sonucunda Alex'in beyninde Orbitofrontal kortekste büyük bir tümör tespit edilir. Beyin tümörü ameliyatı olan Alex'in ameliyattan sonra cinsel duygularının eskisi gibi tekrar normale döndüğü tespit edilir. Bu olaydan yola çıkan biyologlar, fizyolojimiz ile davranışlarımız arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ortaya koymuşlardır. Biyolojimizde herhangi bir değişiklik, kararlarımızı, isteklerimizi, davranışlarımızı, tutkularımızı doğrudan etkileyebilmekte ve değiştirebilmektedir. İnsanın doğal olarak kabul ettiği bütün güdülerini nöral mekanizmanın çok ince bir çalışması ile ilgilidir. Alex'in davranış değişikliğinin beyin tümörü ile ilişkisinin bu düşünceleri destekler mahiyette olduğu kabul edilir. Çünkü ameliyattan altı ay sonra Alex, tekrar çocuk pornografisine ilgi duymaya başlar. Eşi tekrardan onu doktora götürdüğünde bir kısmı ameliyatta alınan tümörün, tekrar büyüdüğü ve Alex'in bu davranışlarına sebebiyet verdiği anlaşılır. Tümör alındıktan sonra Alex'in davranışları tekrar normale döner.⁵²

Konuyla alakalı başka bir örnek de evli, 3 çocuk sahibi aşçılık yapan 44 yaşındaki bir kadının yaşadığı vakadır. Ailesiyle birlikte yaşayan bu kadın, zamansız bir şekilde çevredekileri arayarak onları rahatsız etmeye başlar. Bununla beraber saldırgan tavırlar göstermeye başlamış ve aşırı derecede konuşma, para harcamada artış, aşırı hareketlilik ve eşine karşı aşırı cinsel içerikli davranışlar sergilemesinden sonra doktora müracaat etmiştir.

⁵¹ Peter Ratiu vd., "The Tale of Phineas Gage, Digitally Remastered", *Journal of Neurotrauma* 21/5 (Mayıs 2004), 637-643; Eagleman, *Incognito*, 205-207; Seyithan Can, *Transhümanizm ve İnancın Geleceği* (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2022), 68-69; Michio Kaku, *Zihnin Geleceği* (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2016), 17-18.

⁵² M F Mendez vd., "Psychiatric Symptoms Associated with Alzheimer's Disease"; Eagleman, *Incognito*, 157-158; John Baer vd. (ed.), *Are We Free? Psychology and Free Will* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008), 33-34.

Kontrastlı kranial MRG'de sağ ponsa bası yapan intrakranial kitlenin olduğu görülür. Bu vakadan yola çıkan bilim insanları, psikiyatrik bozukluklarda bireyin tıbbi durumunun göz ardı edilmemesi gerektiği görüşüne varmışlardır.⁵³

Elliot'un hikayesi de bu konuda dikkat çekici bilgiler sunar. Mükemmel bir eş ve baba olan Elliot, iyi bir işe ve sosyal statüye sahipti. Ne yazık ki kısa bir süre içinde hayatı kararır. İlk önce şiddetli baş ağrıları çekmeye ve dikkatini toplamada sıkıntı yaşamaya başlayan Elliot, sorumluluk duygusunu kaybetmiş gibi görüldüğü için işlerini genellikle başkaları tamamlamak ya da düzeltmek zorunda kalmıştır. Doktor, onun bu duruma gelmesinin nedeni olarak beyin tümöründen şüphelenmiş ve şüphesi doğru çıkmıştı. Tümör, frontal lobların alt kısmında, takriben orta hat bulunduğu için her iki frontal loba da baskı uyguluyordu. Ameliyat olan bu adamın tümör ile birlikte frontal lobları çeviren bölgeler de çıkartıldı. Ameliyat başarılı geçti. Fakat ameliyattan sonra Elliot'un kişiliğinde ve davranışlarında önemli değişiklikler meydana geldi. Zekasında herhangi bir kayıp yokmuş gibi görünüyordu ama bir şeyleri yapma becerisi ciddi ölçüde zarar görmüştü. Zamanını gereğine uygun bir şekilde idare edemiyor, basit işleri yerine getirmeye çalışırken bile kötü kararlar veriyordu. Bu durumundan dolayı işini kaybetmiş, başka işleri denemiş ama onlarda da başarısız olmuştu. Maddi birikimlerini uygunsuz girişimler için hesapsızca harcamış ve çok geçmeden evliliği yıkılmıştı. Elliot, son derece sağlıklı ve zihinsel olarak yeterli görünüyordu ama artık eskisi gibi değildi. Nadiren öfkesini gösteriyor, sürekli sakin, rahat ve mesafeliydi. Bir zamanlar güçlü duygulara neden olan şeyler, artık bu tür duygular uyandırmıyordu. Onun bu durumu insanın davranış, duygu ve kararlarından biyolojinin etkisinin yadsınamaz derecede olduğunu ortaya koyuyordu. Hisler, duygular, korku, üzüntü, öfke, kaygı, sevinç ve soğukkanlılık gibi durumların belli beyin bölgelerinde bulunduğu anlaşıldı. Dolayısıyla bu bölgelerde meydana gelen lezyonların duygusal tutumlarından, kişiliğe kadar çok büyük değişikliklere neden olabileceği tespit edildi.⁵⁴

Tammy Myers'in hikayesi de konuyla alakalı verilebilecek başka bir örnektir. Motosiklet kazası neticesinde orbitofrontal korteksinde hasar oluşan Tammy, normal bir birey gibi hareket eder gibi gözükür. Ancak onunla biraz vakit geçirildiğinde aşırı bir kararsızlık içerisinde olduğu hemen fark edilirdi. Herhangi bir olumlu veyahut olumsuz

⁵³ Çiçek Hocaoğlu- Burak Okumuş, "Psikiyatrik Belirtiler ve Beyin Tümörü: Bir Olgu Sunumu ve Kısa Bir Gözden Geçirme", *The Medical Journal of Mustafa Kemal University* 9/33 (31 Ocak 2018), 44-47.

⁵⁴ Dowling, *Beyni Anlamak*, 301-304.

karar veremediği için hiçbir işini nihayete erdirmiyordu. Tammy'nin beyni, karar vermeyle ilgi çok önemli bir durumu ortaya çıkardı. O da beynin vücutla sürekli bir geribildirim ilişkisi içinde olduğunu göstermesidir. Vücuttan gelen fiziksel sinyaller, neler olup bittiği ve bununla ilgili yapılacaklar hakkında bizlere bir özet sağlamış olurlar.⁵⁵ Ancak hasar oluştuğunda insanın karar verme mekanizması tamamen sekteye uğrar ve kararsızlık içerisinde bocalayıp durur. Bu olayda daha açık bir şekilde görülmektedir ki insanın biyolojik yapısı, doğrudan iradesini yönlendirmekte, biyolojik yapıdaki herhangi bir olumsuzluk insan iradesini de doğrudan etkileyebilmektedir.

Nörobiyolojik yapının insan davranışlarıyla ilişkisini Parkinson hastalığında kullanılan ilacın etkisiyle örneklendirmeye devam edebiliriz. Pramipeksol adlı ilacı kullanan hastalarda bazı davranış değişiklikleri gözlemlenmiştir. Bu davranış değişikliğinin en dikkat çekici olanı ise kumara düşkünlüktür. Daha önceki hayatında hiçbir şekilde kumar oynamamış bu insanlar, ilacı kullandıktan sonra ciddi bir şekilde kumara bağımlı olmuşlardır. İlacın etkisi bazılarında aşırı alkol tüketimi ve cinselliğe kadar varmıştır. Davranışların sebebi dopamin adı verilen sinirsel iletici üreten beyin hücrelerinin kaybının bir ödül sisteminde oynadığı roldür. Dopamin dengesinin bozulmasından dolayı sistemin yanlış yöne sapması neticesinde, bu tür davranışların ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. Bu vaka çalışması, beyin kimyasındaki minimal değişimlerin bile davranışlarda önemli değişimlere yol açabileceğini göstermekte ve davranışının insan biyolojisinden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır.⁵⁶

Charles Whitman olayı davranış değişikliğinde biyolojik sürecin etkisini göstermesi açısından çarpıcıdır. 1960 yılında bu genç adam, Teksas Üniversitesi Kulesi'nin üst katına çıkarak iki turist ailesine ve yardıma gelenlere, yayalara, ambulans şoförlerine gelişigüzel ateş etmeye başlar. Neticede kendisi dışında 13 kişinin ölümüne sebebiyet verir ve 33 kişiyi de yaralar. Ancak onun bu olaydan önce annesini ve karısını da öldürdüğü ortaya çıkar. İntihar notunu yazarken yaptıklarının anlamsız olduğunun farkına varacak şekilde karısını çok sevdiğini yazmış ve beyninde bir şeylerin değişikliğe uğrayıp uğramadığını belirlemek üzere kendisine otopsi yapılması isteğinde bulunmuştu. Ölümünden sonra kendisine

⁵⁵ Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 130-131.

⁵⁶ Eagleman, *Incognito*, 158-159.

yapılan otopsi sonucunda doktor, beyninde bozuk para büyüklüğünde bir tümör bulur.⁵⁷ Beyinde çıkan tümörün onun davranışını doğrudan yönlendirdiği tespit edilir. Özellikle amigdala'ya baskı, davranış değişikliğini tetiklediğine dair düşünceleri desteklemiştir. Çünkü Heinrich Klüver ve Paul Bucy'ın yapmış oldukları çalışmalar, davranış değişikliğini tetikleyen neticeler ortaya çıkarmıştır. Özellikle amigdalası zarar gören maymunlarda korkusuzluk, duygusal körelme ve aşırı tepki gibi bir dizi belirti ortaya çıkmıştır. Amigdala hasar, dişi maymunların annelik davranışlarını bile bozmaya yetmiştir. Bu maymunlar sıklıkla yavrularını ihmal etmiş ya da onlara fiziksel tacizde bulunmuşlardır. Sonuçta Whitman'ın kendi sevdiklerini öldürebilecek seviyeye kadar kötü davranışlar sergilemesinin arka planında, beyninde ortaya çıkan tümörün neden olduğu sonucuna varılmıştır.⁵⁸

Bu çalışmada sunulan örnekler, insan iradesinin biyolojik temelini sadece belli açılardan aydınlatabilmektedir. Muhtemelen sayamayacağımız kadar çok vaka mevcuttur ve bunlarla günlük hayatımızda sıkça karşılaşırız. Eylemlerin sonucuna bakıldığında, birçok insanın yaptıklarının kendi iradesiyle olduğuna inanmak doğaldır. Fakat günümüz modern biliminin verileriyle bakıldığında, bu sonuca varmanın o kadar da basit olmadığını vurgulamak gerekir. İnsan iradesini tercih etme yeteneği olarak kabul ettiğimizde, bu tür eylemlerde etkin olmadığını rahatlıkla anlayabiliriz. Bu durumda, eylemlerin sonuçlarının sorumluluğu farklı bir boyuta taşınır.

4. Sorumlu Tutulabilirlik Açısından İradenin Mahiyeti ve Nörobiyoloji ile İlişkisi

Kelâm ekolleri, yüzyıllardır insan iradesi ve sorumluluk kavramları üzerine yoğunlaşmıştır. Bu ekollerin irade ve sorumluluk anlayışına bakıldığında, birbirine yakın ve insan iradesine vurgu yapan düşüncelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Sorumluluğu iradeye dayandıran Mu'tezile ekolüne göre insan iradesiyle eylemlerini seçer ve bu eylemlerin sonuçlarıyla da yüzleşmek zorundadır. Bu ekol, insanın özgür iradesine ve eylemlerinden dolayı sorumlu olduğuna inanmaktadır.⁵⁹ Mâtürîdî, Kulun iradesine bağlı olan eylemlerin Allah tarafından yaratıldığını ifade etse de insanın fiili tercihinde iradesinin etkili olduğunu vurgular. Bu ekol, insan iradesinin bir dereceye kadar özgür olduğunu ve

⁵⁷ S. Brown- E. Shafer, "An Investigation into the Functions of the Occipital and Temporal Lobes of the Monkey's Brain", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 179 (1888), 303.

⁵⁸ Eagleman, *Incognito*, 153-156.

⁵⁹ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 234.

eylemlerinin bir kısmından sorumlu olduğunu savunur.⁶⁰ Eş'arî ekolünde ise sonraki dönemde bazı Eş'arî düşünürlerinin insanın iradesine vurgu yaptıkları ve sorumluluğu bu şekilde temellendirdikleri görülür. Kelâm âlimlerinin öne sürdüğü düşünceler, vakaları anlatılan tüm bireylerin irade sahibi olduğu ve eylemlerinden dolayı sorumlu tutulabileceği fikrini teyit etmektedir. Bu teyit, söz konusu bireylerin tamamının fizyolojik yapılarından bağımsız bir iradeye sahip oldukları ön kabulünden kaynaklanmaktadır. Eylem oluşmadan önce irade devreye girer ve eylem tercih edilir. Bu nedenle eylemden de sorumluluk doğar.

Kelâm âlimlerinin iradeyi fizyolojiden bağımsız bir yapı olarak ele alarak sorumluluk üzerinden bir genelleme yapmalarına karşın, nörobijoloji insan iradesi noktasında oldukça farklı bakış açıları sunmaktadır. Yukarıda isimleri ve olaylarıyla bahsedilen kişilerin biyolojik yapıları incelenmeden kendileriyle ilgili ortaya konacak teolojik yaklaşımlar, nörobijolojiden elde edilen bulgularla çelişebilir. Örneğin, Whitman'ın beyinde tümör bulunmuş olması, acımasız cinayetlerle ilgili duygularımızı ve teolojik bakışımızı değiştirebilir. Whitman'ın beyinde bulunan tümör, onu ne ölçüde iradeli ve eylemlerinden sorumlu bir birey yapmaktadır? sorusu bu durumda akla gelmektedir. Ancak bu aşamada göz önünde bulundurmanız gereken kritik nokta, beyin tümörü olan her bireyin böyle bir katliama kalkışmamasıdır.⁶¹

Nörobijolojik açıdan insan eylemlerini yönlendiren çok sayıda etkenin varlığı,⁶² teolojik açıdan davranışın sorumluluğunun koşullara mı yoksa davranışı gerçekleştirene mi ait olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.⁶³ Öte yandan, insan iradesinin tamamen ortadan kalkıp kalkmadığı veya belli bir sınırdan mı kaldığı da tartışma konusudur. Asıl sorulması gereken şey, her eylemimizin tamamen otomatik olarak gerçekleşip gerçekleşmediği ve biyolojik kurallardan bağımsız bir seçim özgürlüğü içerip içermediğidir.⁶⁴ Tüm bu ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda, kesin olan şey insanın biyolojik yapısı ile davranışları arasındaki ilişkinin göz ardı edilerek insanın irade, özgürlük ve sorumluluğundan bahsetmenin mümkün olmayacağıdır. Teologların günah olarak adlandırdığı eylemin bir kısmı, içsel biyolojik zorlamalara boyun eğmekten oluşabilir. Belki de insan iradesi, biyolojik mirasımız tarafından belirlenmiş şekilde biyolojinin buyruklarına

⁶⁰ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 243.

⁶¹ M F Mendez vd., "Psychiatric Symptoms Associated with Alzheimer's Disease"; Eagleman, *Incognito*, 157-158.

⁶² Eagleman, *Incognito*, 183.

⁶³ Baer vd., *Are We Free?*, 33-34.

⁶⁴ Eagleman, *Incognito*, 168.

yönlendirilmiştir.⁶⁵ Bu çerçevede insan davranışlarının arka planında yer alabilecek muhtemel biyolojik ve bedensel zaafaların insanın failiği ile ilişkisini ortaya koymak gerekir. Doğası, amacı ve sonuçları değerlendirildiğinde, gerçeklik, madde, beden, zihin ve bilincin temel bileşenlerini açıklayabilen ve bunları yeniden programlanabilir kılan ontolojik bir yaklaşım, insanlığın ve evrenin geleceğini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.⁶⁶

Sonuç olarak kelâm âlimlerinin iradeyi, insan biyolojisinden bağımsız bir varlık olarak kabul edip ahlaki sorumluluğu da bu iradeye dayandırmaları, günümüz nörobiyoloji biliminin sunduğu bulgularla uyumsuzluk göstermektedir. İnsan iradesini biyolojik yapısından tamamen bağımsız bir varlık olarak varsaymak, bahsi geçen tüm bireylerin eylemlerinden ahlaki açıdan sorumlu tutulmaları gerektiği sonucunu doğurur. Fakat modern bilimsel veriler, insan iradesinin biyolojisinden tamamen bağımsız bir yeti olarak kabul edilmesini imkânsız kılmaktadır. Bununla birlikte beyin hasarı veya nörolojik hastalıklar gibi biyolojik aksaklıkların iradeyi doğrudan etkilediği ve eylemleri belirlemede rol oynadığı gözlemlenmektedir. Bu durum, teolojik açıdan insanın eylemlerinin ve ahlaki sorumluluğunun değerlendirilmesi noktasında yeni yaklaşımların geliştirilmesine zemin hazırlamaktadır. Her ne kadar kelâm âlimleri, iradeyi dâî/devâî(güdüler) gibi konular bağlamında ele almış olsalar da çalışmamızın nefis veya devâî gibi konulardan tamamen farklı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü devâî, İslâm düşünce tarihinde insanı fiile ya da belirli bir harekete sevk eden iç dinamikleri ifade etmek için kullanılmıştır. Buna göre insanın bünyesinde fiilin başlangıç noktasını oluşturan güdüler, onu bir işi yapmaya ya da yapmamaya sevk eden unsurlardır. Bu kavram günümüz psikoloji biliminde; “dürtü, içgüdü, motiv, ihtiyaç, fayda-zarar” vb. kavramlarla ifade edilir.⁶⁷ Bazı kelâm âlimleri güdülerini insan kararını etkileyen noktadan ele alsalar da⁶⁸ güdülerin irade ile ilişkisine bakıldığında, onların fiile doğrudan etkisinin söz konusu olmadığı anlaşılır. Çünkü güdülerin, iradenin harekete geçmesini sağlamak gibi bir görevi vardır.⁶⁹ Ancak çalışmamızda nörobiyolojik süreçler, iradeyi manipüle eden hatta ortadan kaldıran bir

⁶⁵ Ted Peters, *Playing God? genetic determinism and human freedom* (New York: Routledge, 2003), 22.

⁶⁶ Ojochogwu Abdul, “Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy”, *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 737.

⁶⁷ Osman Demir, *Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi Güdüler (devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 28.

⁶⁸ Josef Van Ess, “Niçin Kelâm?”, çev. Mehmet Bulgen, *İsam Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi, Ahlak, Hukuk, Felsefe-Kelâm*, ed. Seyfi Kenan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 57.

⁶⁹ Demir, *Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi Güdüler (devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*, 180.

boyuta sahiptir. Her iki durumun işlevi göz önüne alındığında arada benzerlik kurmanın mümkün olmadığını söyleyebiliriz.

5. Eylemin Sonucundan Fizyolojik Süreçliliğe Teoloji Kurmanın İmkânı

Genellikle insanların kararlarını bilinçli bir şekilde verdiklerine ve bu nedenle eylemlerinin sonuçlarından da sorumlu olduklarına inanılır. Bu bakış açısı, teolojik açıdan da bireylerin ahlaki sorumluluğunun temelini oluşturur. Ancak insan biyolojisinin davranış üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu gerçeği, bu basit denklemi karmaşık hale getirmektedir. Biyoloji ve teoloji arasındaki etkileşim, insan iradesi ve sorumluluğu kavramlarının daha derin bir şekilde analiz edilmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü insan biyolojisi, kişilik, karakter ve davranışı doğrudan etkileyen çeşitli faktörlerden oluşmaktadır.⁷⁰ Dolayısıyla kim olduğumuz, bilinç düzeyimizin oluşmasından çok daha derinlerde belirlenmiştir.⁷¹ Biyolojinin insan davranışına olan etkisi, teolojik açıdan sorumluluk kavramını sorgulanmaya açık hale getirmektedir.

İnsanların yaşanmışlıkları ve biyolojik yapılarının değişebilirliği göz önüne alındığında, onları sadece davranışlarının sonuçları üzerinden değerlendirmek teolojik açıdan pek adil değildir.⁷² Zira insan bazı davranışları konusunda tam anlamıyla seçim yapma şansına sahip olmayabilir. Bu nedenle teolojik açıdan sorumlu kılmaya geldiğinde karşımıza çıkan ilk zorluk, insanların kendi gelişimsel yollarını kendilerinin seçmediği gerçeğidir. Teolojik genelleştirme yerine, insanların başlangıç noktalarının birbirlerinden çok farklı olduğunu kavrayarak ilerlemek önemlidir. Döllenmeden itibaren çevreyle ilişkisi ve etkileşimi bağlamında her insan farklı durumlar tarafından etkilenmektedir. Her ne kadar insan başkası gibi olmaya çalışsa da bunda pek başarılı olamayabilir. Yani, kendimizi bir suçlunun yerine koyup “ben böyle yapmazdım” demek düşündüğümüz kadar kolay değildir.⁷³ Dolayısıyla insanların yaşanmışlıklarıyla genel bir teoloji kurmak pek de makul görünmemektedir. Bu bağlamda teolojik açıdan insan fizyolojisinden bağımsız irade üzerine kurgulanan sorumluluk kurgusunun yeniden ele alınması ihtiyacı doğmaktadır. Nitekim günümüzde suçluları nörobilimsel bir bakış açısıyla inceleyen nörokriminoloji bilimi ortaya çıkmıştır. Suç bilimi açısından beyin gelişimi sırasında veya daha sonradan meydana gelen

⁷⁰ Massaro, “Neuroscience, Criminology and the Issue of the Cause of Criminal Behaviour”, 23.

⁷¹ Eagleman, *Incognito*, 161.

⁷² Eagleman, *Incognito*, 163-164.

⁷³ Eagleman, *Incognito*, 160.

nörolojik bozukluklarla ilgili yapılan araştırmalar, beyin limbik sistemini etkileyen belirli maddelerin (nörotransmitterler ve nöromodülatörler) etkisini incelemektedir.⁷⁴ Hukuk alanında ortaya çıkan bu yeni yapılanmanın teoloji oluşturulurken dikkate alınabileceğini düşünmek gerekir. Beyni incelememize yardımcı olan daha iyi teknolojiler geliştikçe, daha fazla sayıda sorunun farkına varabilir ve teolojik sorumluluk, biyolojik nedensellik üzerinden yeniden ele alınabilir. Suç teşkil eden eylemin kendisi, günümüz olanakları ile ölçülebilir olup olmamasından bağımsız olarak beyin anormalliği bir kanıt olarak kabul edilebilir.⁷⁵ Eğer bir ahlak inşası içerisine gireceksek ve teolojik olarak ahlakı tartışacaksak, insanın davranışlarını sadece sonuçları üzerinden değerlendirmenin yeterli olmadığı kanaatindeyiz. İnsanın bu davranışlara ulaşma sebebi ve arka planda var olan süreçte meydana gelen kişilik bozukluğunun bedensel bir hastalıktan kaynaklandığı belirlenirse o zaman inanç ve ahlak arasında doğrudan sağlıklı bir ilişki kurulabilir. Aksi takdirde insanların sergiledikleri davranışların sebepleri üzerinden bir değerlendirme yapmadan ahlakilik tartışması yapmak pek çok haksızlığa yol açabilir. Öte yandan, bilimsel veriler açık bir şekilde ortadayken hala davranışlarımızın yüzde yüz kendi kontrolümüz altında olup olmadığını da tartışmaya açmanın yararlı olacağını düşünüyoruz. Çünkü günümüzde “organizma” sözcüğü artık sadece bedeni değil, beden ile beynin oluşturduğu bütünü ifade etmektedir.

Sonuç

İnsanlık tarihinde, teolojik bağlamda önemli bir konu olan özgürlük meselesi, uzun yıllardır tartışılan bir konudur. Bu tartışmalar genellikle metafizik düzlemde gerçekteşmiş ve insanın özgürlüğüne ilişkin teolojik açıklamalarla yoğrulmuştur. Ancak modern bilimin insan biyolojisi ile ilgili keşifleri, bu tartışmaları daha farklı bir şekilde ele almamızı sağlamıştır. Öyle ki biyoloji üzerinde yapılan çalışmalarda, insan fizyolojisinin davranışları doğrudan etkilediği ve yönlendirdiği tespit edilmiştir. Bu bilgilerden hareket eden bazı bilim insanları, insanın özgür olmadığını ve eylemlerimizin zorunlu olarak meydana geldiğini iddia etmiştir. Böyle bir iddia, teolojik olarak insanın özgürlüğü ve sorumluluğu probleminin ciddi bir şekilde yeniden gündeme gelmesine neden olmuştur. İnsanın biyolojik yapısının davranışlarını doğrudan etkilediğine dair bilimsel bulguların ortaya çıkması, günümüzde, insanın özgürlüğü ve iradesi üzerine yapılan tartışmaların sadece metafizikle

⁷⁴ Martucci, “At the Beginning Was the Evil: Biological Determinism and Destiny in Lombrosian Criminology”, 53.

⁷⁵ Eagleman, *Incognito*, 178-180.

sınırlı kalmaması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda kelâm ilminin nörobiloloji ile ilişkisini irade üzerinden ele alarak multidisipliner bir çalışma örneği ortaya koyduk. Kelâm ilminde ortaya konan görüşleri nörobiloloji üzerinden değerlendirdiğimizde artık günümüzde yeni paradigmalara inşa edilmesi gerektiği ve dakîku'l-kelâm alanının dinamik bir yapıya kavuşturulması zorunluluğu ortaya çıktığı kanaatine vardık. Çünkü günümüz bilim anlayışı ile klasik kelâmda ortaya konan görüşlerin birbirini bazı yönleriyle nakz ettiğini açık bir şekilde gördük. Öyle ki İslâm düşüncesinde başta kelâm olmak üzere birçok düşünce ekolü tarafından ele alınan insanın özgürlüğü ve iradenin mahiyeti konusu daha çok Tanrı merkezli bir düzlemde değerlendirilmiştir. Kelâm ekolleri, iradeyi araz olarak kabul etmiş ve insanın fizyolojisinden bağımsız bir nitelik olduğunu belirtmişlerdir. İradenin eylemi yönlendiren bir faktör olarak teklif ve sorumluluğun temeli olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla beraber, insanın özgürlüğü meselesini ele alırken eylemin oluşum sürecinden ziyade sonucunu baz alarak, eylemlerin meydana gelmesinde insanın nörobilolojik yapısına temas etmediklerini gördük. Bu noktada dönemin bilimsel bilgi birikimi göz önüne alındığında, insanın özgürlüğü üzerine böyle bir teolojinin kurulmasının gayet doğal olduğunu da vurgulamak gerekir. Ancak günümüzde nörobilolojik süreçlerin de teoloji oluştururken temele alınması gerektiği neticesine vardık. Çünkü modern bilime göre insan davranışlarının oluşumunda başta nörobilolojik süreçler olmak üzere birçok olgunun etkili olduğu gözlemlenmiştir. Çalışmamız içerisinde vermiş olduğumuz örneklerle bunu ortaya koyduk. Bazı insanların akıl almaz bir şekilde vahşice görünen eylemlerinin arka planında biyolojik bir aksaklık veya nörobilolojik bir rahatsızlık olduğu daha sonra ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla insan davranışlarının Tanrısal sistem içerisinde sorumluluk boyutu ortaya konulurken, bu davranışların meydana gelmesinde etkili olan fizyolojik, nörobilolojik ve biyolojik sürecin göz önünde bulundurulması elzemdir. Çünkü insan iradesinin fizyolojik faktörlerden etkilendiği görülmektedir. Dolayısıyla kelâm âlimlerinin insan sorumluluğunun temeli olan iradeyi biyolojik süreçten bağımsız kabul etmelerinin isabetli olmadığı sonucuna vardık. Çünkü her insanın yaşamının özneliği dolayısıyla teklif ve sorumluluk boyutu farklılaşmaktadır. Herkesin yaşadığı durumların kendine has yapısının olması bizi, genel geçer bir teolojik mekanizmanın adil olmayabileceği düşüncesine götürmüştür. Böyle bir durumda herkese özel bir teoloji kurmanın imkansızlığını düşündüğümüzde, teologların konu üzerinde derinlemesine bir çalışma yapılması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda son dönemde hukuk alanında ortaya çıkan biyolojik nedensellik gibi konuların da teolojik bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğine kanaat getirdik. Bu yeni yaklaşımların, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu konusundaki teolojik düşünceleri derinlemesine yeniden değerlendirmemize olanak sağlayacağı inancındayız.

Kaynakça / References

- A. M. M. Almansoub, Hasan - Almansoob, Rowdh. "The Role of Alleviate Oxidative Stress of Oxytocin in The Neurodegenerative Disorders". *International Journal of Innovative Science and Research Technology*.
- Abdul, Ojochogwu. "Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer, 2019.
- Alataş, Mevlüt. "Kan Grupları ve Stres Düzeyi Arasındaki İlişkiler". *International Journal of Innovative Engineering Applications* 2/2 (2019), 50-52.
- Aydın, İsmail Hakkı. *Beyin Sizsiniz*. İstanbul: Girdap Yayınları, 2020.
- Baer, John vd. (ed.). *Are We Free? Psychology and Free Will*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- Bâkılânî, Muhammed b. Ebû Bekr. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhîd el-Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turasi, 2000.
- Bandura, Albert. "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective". *Annual Review of Psychology* 52/1 (2001), 1-26. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.1>
- Câbirî, Muhammed Abid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Can, Seyithan. *Transhümanizm ve İnancın Geleceği*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2022.
- Can, Seyithan - Kılıç, Sabahaddin. "Nöroteolojik Açından Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)". *Kader* 17/2 (2019), 380-397.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. thk. İbrahim Ebyar. Beyrut: Dâru'l-Edyân li-Türâs, 1982.
- Çağrıçı, Mustafa - Hökelekli, Hayati. "İrade". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irade>
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi Güdüler (devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Demircioğlu, Erhan. *Makinedeki Hayalet Zihin Felsefesine Giriş*. Ankara: Fol Yayıncılık, 2022.
- D'Holbach, Baron. "Determinism Rules Out Free Will". *Free Will and Determinism*. ed. Berofsky, Harper & Row: New York, 1966.
- Dowling, John E. *Beyni Anlamak*. çev. Filiz Bolat. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Eagleman, David. *Beyin: Senin Hikayen*. çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019.
- Eagleman, David. *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*. çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2023.
- Erdemci, Cemalettin. "İbn Mettevyh ve et-ezkire fi Ahkami'l-Cev Ahir ve'l-araz Adlı Eseri Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 4 (2009), 185-197.
- Ess, Josef Van. "Niçin Kelam?" çev. Mehmet Bulgen. *İsam Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi*,

- Ahlâk, Hukuk, Felsefe-Kelâm. ed. Seyfi Kenan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Kitabu'l-luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida'*. thk. Ğurâbe Hammûde. Kahire: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısriyye, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005.
- Flechsengar, Aleya vd. *Oxytocin and Social Learning in Socially Anxious Men and Women*. Preprint. PsyArXiv, 03 Ekim 2023. PsyArXiv, DOI.org (Crossref). <https://doi.org/10.31234/osf.io/djsa3>
- Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbu'l-Hudûd fi'l- Usûl*. thk. Muhammed Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- Hocaoğlu, Çiçek - Okumuş, Burak. "Psikiyatrik Belirtiler ve Beyin Tümörü: Bir Olgu Sunumu ve Kısa Bir Gözden Geçirme". *The Medical Journal of Mustafa Kemal University* 9/33 (31 Ocak 2018), 42-49. <https://doi.org/10.17944/mkutfd.435908>
- Hughes, James. "The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future". *Global Spiral* 8/2 (2007). <http://www.metanexus.net/essay/compatibility-religious-and-transhumanist-views-metaphysics-suffering-virtue-and-transcendence>
- İnan, Mert. "Beyin Nedir?"den "Yaşam Nedir": Bir hayat serüveni Türker Kılıç. İstanbul: Epsilon, 2021.
- İsfahânî, Râğib el-. *Mufradetü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: Dâru's-Semiye, 2009.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Taviil Tefvik - Zeyd Siad. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, ts.
- Kaku, Michio. *Zihnin Geleceği*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2016.
- Karaçay, Bahri. *Mutlu Beyin*. ed. Nurulhude Baykal. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 1. basım., 2018.
- Kılıç, Sabahaddin. *Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde Kavramının Nöroteoloji Bağlamında İncelenmesi*. Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0 Tekilliğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*. çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Bilim, 2019.
- Lewontin, Richard C. vd. *Not In Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*. New York: Pantheon, 1984.
- M F Mendez vd. "Psychiatric Symptoms Associated with Alzheimer's Disease". *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences* 2/1 (Şubat 1990), 28-33. <https://doi.org/10.1176/jnp.2.1.28>
- Malabou, Catherine. *Beynimizle Ne Yapmalıyız?* çev. Selim Karlıtekin. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Martucci, Pierpaolo. "At the Beginning Was the Evil: Biological Determinism and Destiny in Lombrosian Criminology". *Rassegna Italiana di Criminologia* 1 (2013).
- Massaro, Pierluca. "Neuroscience, Criminology and the Issue of the Cause of Criminal Behaviour". *Criminology and Criminal Law Review* 2 (2018), 19-26.

- Neslioğlu, Funda. "İrade Özgürlüğü Sorununun Çözömsüzlüğü Üzerine". *Felsefe Dünyası* 47 (15 Temmuz 2008), 179-184.
- Ödemiş, Mehmet. "Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik". *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 29-54. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.913449>
- Ödemiş, Mehmet. *Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*. Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Ödemiş, Mehmet. *Özgürlüğün Trajedisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Peters, Ted. *Playing God? genetic determinism and human freedom*. New York: Routledge, 2nd ed., 2003.
- Ratiu, Peter vd. "The Tale of Phineas Gage, Digitally Remastered". *Journal of Neurotrauma* 21/5 (Mayıs 2004), 637-643. <https://doi.org/10.1089/089771504774129964>
- Rose, Steven P. R. 21. *Yüzyılda Beyin*. çev. Levent Can Yılmaz. İstanbul: Evrensel, 2008.
- S. Brown - E. Shafer. "An Investigation into the Functions of the Occipital and Temporal Lobes of the Monkey's Brain". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 179 (1888), 303-330.
- Searle, John R. "Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Özgür İrade". çev. Ferhat Onur. *Metazihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 3/1 (30 Haziran 2020), 77-97.
- Seyyid Bey. *Usul Fıkıh Dersleri*. Der Saadet Kader Matbaası, ts.
- Yavuz, Yusuf. "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (14 Ocak 2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.17769>
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.



İhtiyaca Binaen Çağırılan Peygamber: Haçlı Muhayyilesinde İsa Tasavvuru

The Prophet Called out of Need: The Vision of Jesus in the Crusader Imagination

Ayşe ÇEKİÇ

ORCID: 0000-0003-4214-1584 | E-Posta: aaysecekic@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Dr, Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences/Department of Islamic History and Arts,
Department of Islamic History
Mardin, Türkiye

ROR ID: [0396cd675](https://orcid.org/0396cd675)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Çekiç, Ayşe. "İhtiyaca Binaen Çağırılan Peygamber: Haçlı Muhayyilesinde İsa Tasavvuru". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 195-213. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1413957>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01. 01. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	21. 02. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Bu çalışmada, Haçlı seferleri esnasında Batı dünyasında Hz. İsa'nın seferlerdeki konumu ile ilgili algısal değişime odaklanılmıştır. Hz. İsa'nın Haçlıları harekete geçirmek için seferlere dâhil olması süreci peygamberler tarihi ekseninde ihtiyaca binaen bir peygamberin tarihe çağırılması kabilinden değerlendirilmesi gereken bir olgusallıktır. Hz. İsa'nın anakronik durumu, seferlerin işleyişinde herhangi bir olumsuzluğa sebebiyet vermediği gibi; Hz. İsa üzerinden geliştirilen bu tasavvur Hristiyan ümmetinin peygamberine bakış açısını ortaya çıkaran bir mahiyet de arz etmektedir. Ortaçağ tarihinin en karmaşık süreçlerinden biri Haçlı seferleri ve seferlerin Doğu Batı eksenindeki önemidir. Hristiyanlığın bir tutkal vazifesiyle kıta Avrupası'nı birleştirici yanı Haçlı seferlerinin fikri temellerini atmıştır. 1096 ve 1291 yılları arasında fasılalarla gerçekleşen Haçlı seferleri temel dinamiğini dini motivasyondan almakla birlikte, dünyevi faydayı ve Doğu'nun zenginliklerini de arzulayan bir düşünceyi içerisinde barındırmaktadır. Batı Avrupa kıtasının, Roma'nın yıkılması akabinde geçirdiği dönüşüm ve feodalitenin bıraktığı tahribat, kilisenin gücünü artırıcı bir süreci başlatmıştır. Bu süreç içerisinde Batı Hristiyanlığının tarih tasavvuru belirli bir sona doğru ilerleyerek, Tanrı iktidarının yeryüzünde teşekkül edileceği düşüncesine yoğunlaşmıştır. Bu düşünce, kiliseyi tarihsel motor gücü kılarken; Batı Hristiyanlarını da Tanrı'nın devletine hizmet edici bir noktada konumlandırmıştır. Bu düşüncenin gerisinde Doğu'nun zenginliklerine ulaşma arzusu ve kıta Avrupa'sının yetersiz kaldığı maddi kaynakları oluşturma içgüdüleri ise Haçlı seferlerinin gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır. Papalık makamının 1095 yılında Clermont Konsili'nde verilen genel Haçlı vaazıyla başlattığı seferlerin amacı Kudüs'ü dinsiz addedilen Müslümanlardan geri almak ve Hz. İsa'nın yolundan yürümektir. Dönem itibariyle Kudüs Müslümanların hâkimiyet sahasında yer almakta ve Haçlı düşüncesine göre Hristiyanların kutsal şehrinin Müslümanların tasallutundan kurtarılması gerekmektedir. Kudüs'ün Hz. İsa için oldukça önemli bir yanının olması ve Hristiyan kutsallarının Kudüs ile özdeşleştirilmesi Kudüs'ün kurtarılmasında oldukça önemli bir yer işgal etmiştir. Bilhassa seferlerde İsa üzerinden yapılan vurgu Hristiyan ümmetine seferler boyunca yol gösterici bir peygamber tayin etmiştir. Bu yönüyle Hz. İsa Batı Hristiyanlarının ihtiyacına yönelik olarak yeniden tarihe çağırılmıştır. Haçlı muhayyilesinde Hz. İsa'nın seferlerin başlangıcından itibaren yol gösterici, teşvik edici ve yeri geldiğinde de azarlayıcı yanı seferlerin seyrinde olumlu bir katkıya dönüşmüştür. Burada Hz. İsa'nın seferleri dinamize eden yanı Haçlılara Doğu'ya giderken yol gösterici olması durumudur. Haçlı seferlerinin başarı paydasında ve dini motivasyonun temerküzünde oldukça önemli bir yer tutan Hz. İsa, Haçlı seferleriyle birlikte kendi çağında iddia etmediği fikirleri Haçlı seferlerinde iddia etmiştir. Bu makalede İsa tasavvurunun seferler boyunca Haçlı muhayyilesindeki yeri ve geçirdiği değişim dönüşüm ele alınmıştır. Batı Avrupa'nın ihtiyacına binaen çağırılmış İsa'nın seferleri dinamize etme ve seferlerin Tanrı dayanaklı yapıldığını deklare etme durumu, Haçlılar için meşruiyetin de kaynağı olmuştur. Makalede kaynak analizi ve kıyas yöntemi eşgüdümlü kullanılmıştır. Bu sayede Haçlı kaynaklarının mukayesesi daha sağlıklı bir şekilde yapılmıştır. Sonuç olarak Haçlı muhayyilesine göre Hz. İsa'nın (çağırılan İsa), Haçlıları düzenlenen seferlerle Hristiyanlığı ve kutsallarını Doğu'daki Müslüman tasallutundan ve saldırısından kurtarmak adına harekete geçirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Burada Hz. İsa'nın yönlendirici güç merkezi olma durumu Haçlıların meşruiyetlerini İsa vasıtasıyla Tanrı'ya ve yerleşke itibariyle de Kudüs'e endekslediklerini aşikâr kılmaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki Haçlılar Hz. İsa üzerinden geliştirdikleri kurguyla Haçlı seferlerinde önemli bir başarı paydası yakalamışlardır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi ve Sanatları, Avrupa, Haçlı Seferleri, Hz. İsa, Kudüs, Tanrı Devleti.

Abstract

This study focuses on the perceptual changes in the Western world during the Crusades regarding the position of Jesus Christ in the campaigns. The process of Jesus involvement in the crusades to mobilise the Crusaders is a factuality that should be evaluated in the axis of the history of the prophets as the calling of a prophet to history. The anachronistic situation of Jesus did not cause any negativity in the functioning of the expeditions, and this conception developed through Jesus also has a nature that reveals the Christian ummah's view of its prophet. One of the most complex processes of medieval history is the Crusades and their importance on the East-West axis. The unifying aspect of Christianity, which served as a glue to unite continental Europe, laid the intellectual foundations of the Crusades. The Crusades, which took place intermittently between 1096 and 1291, took their basic dynamic from religious motivation, but also included an idea that desired worldly benefits and the riches of the East. The transformation of Western Europe after the fall of Rome and the destruction left by feudalism initiated a process of increasing the power of the church. In this process, Western Christianity's conception of history moved towards a certain end and concentrated on the idea that the power of God would be established on earth. This idea made the church the historical motor force and positioned Western Christians in a position of service to the state of God. Behind this idea, the desire to reach the riches of the East and the instinct to create material resources that continental Europe lacked prepared the ground for the realisation of the Crusades. The aim of the crusades launched by the papacy with the general Crusader sermon given at the Clermont council in 1095 was to take back Jerusalem from the Muslims, who were considered heathen, and to follow the way of Jesus Christ. The fact that Jerusalem was very important for Jesus Christ and the identification of Christian holy places with Jerusalem occupied a very important place in the liberation of Jerusalem. In particular, the emphasis on Jesus during the expeditions appointed a prophet to guide the Christian ummah during the expeditions. In this respect, Jesus Christ was called back into history to meet the needs of Western Christians. In the Crusader imagination, Jesus Christ's guiding, encouraging and, when necessary, rebuking aspect from the beginning of the campaigns turned into a positive contribution to the course of the campaigns. Here, the aspect of Jesus Christ that dynamised the expeditions is the fact that he guided the Crusaders on their way to the East. Jesus Christ, who held a very important place in the success of the Crusades and in the centring of religious motivation, claimed in the Crusades the ideas that he did not claim in his own age. This article analyses the place of Jesus in the Crusader imagination and the changes and transformations it underwent during the campaigns. The fact that Jesus, who was summoned in response to the needs of Western Europe, was able to dynamise the crusades and declare that the crusades were based on God, was also a source of legitimacy for the Crusaders. In the article, the source analysis and comparison method were used in coordination. In this way, the comparison of Crusader sources was made in a more reliable way. As a result, it was concluded that according to the Crusader imagination, Jesus Christ (the called Jesus) mobilised the Crusaders to save Christianity and its holy ones from the Muslim domination and attack in the East. Here, the fact that Jesus Christ was the guiding centre of power makes it obvious that the Crusaders indexed their legitimacy to God through Jesus and to Jerusalem as a settlement. From this point of view, it may be said that the Crusaders achieved a significant success in the Crusades with the fiction they developed through Jesus Christ.

Keywords: Islamic History and Arts, Europe, Crusades, Jesus, Jerusalem, God State.

Giriş

Haçlı seferleri tarihsel bir olgusallığın yanında, ideal bir tarih yapma girişimidir. Batı Avrupa kıtasının Roma'nın yıkılması akabinde yaşadığı buhranlar ve krizler neticesinde içerisine düştüğü durum¹ bir takım çözüm önerilerini de beraberinde getirmiştir. Haçlı seferleri arka planda sosyal, ekonomik ve siyasi sorunlara çözüm bulma girişimi olarak temayüz ettiğinde² bu durumun esaslı bir gerekçeye ihtiyaç duyduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu zaviyeden hareketle Tanrı iktidarının ve bu iktidarı temerküz ettirecek yol göstericinin, Haçlı seferlerinde mücessem olması zaruri bir ihtiyaç kabilindedir. Bu ihtiyacın giderilmesi Hristiyan düşüncenin siyasal odak noktayı hedefleyerek bir meşruiyet dayanağı bulmasıyla ilişkilendirildiğinde ise Haçlı seferlerinin Tanrı adına ve İsa'nın önderliğinde yapılıyor olduğu fikriyatı aşikâr durmaktadır.³ Bu minvalde Haçlı seferlerinin dizaynı konusunda dini motivasyonun baskınlığı mevzusu oldukça önemli bir katalizör güç oluşturmuştur. Katolik Hristiyan dünyanın Doğu'daki dindaşlarına yardım etme gerekçesiyle⁴ tetiklenen seferler Hristiyan ümmetin-ki seferler başlamadan yaklaşık yarım asır önce büyük bir ayrılışla Doğu ve Batı Kiliseleri Ortodoks-Katolik çizgisinde ayrılmıştır⁵ - Peygamberi öncülüğünde yola koyulma girişimidir.⁶ Seferlerin bu bağlamı Hz. İsa'nın yüzyıllar sonra ve kendi çağında hiç dile getirmediği üzere⁷ kimikleştirilmesine, deyim yerindeyse revize edilmesine imkân tanımıştır. Seferler boyunca Hz. İsa'nın ontolojik ve epistemolojik varlığı bahsi, Haçlı muhayyilesinin tasavvurudur: Haçlı aklı Hz. İsa'yı kendi arzulanıkları şekilde peygamber olarak yeniden tarihe çağırılmış-durumun anakronik olması seferlerin başarı paydasını olumsuz etkilememiş- ve İsa'nın sözleri Haçlı üst aklının ürünü olarak tarihe mal olmuştur. Hz. İsa'ya bu yaklaşımla bir güncelleme getiren Haçlılar kendi

¹ Christopher Dawson, *Batı'nın Oluşumu*, çev. Dinç Tayanç (İstanbul: Dergâh, İstanbul), 90-95; M. Ali-Levent Ağaogulları-Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (Ankara: İmge, 2017), 91-95; Henri Pirenne, *Avrupa Tarihi*, çev. Sinan Akbaytürk (İstanbul: Selenge, 2022), 24; Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, çev. Asım Baltacıgil (İstanbul: İndie, 2019), 4/321-323.

² Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 1/40-49; Dan Jones, *Haçlılar: Kutsal Topraklar Uğruna Yapılmış Savaşların Kanla Yazılmış Öyküsü*, çev. Melisa Miller (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2020), 39-48; Franco Cardini, *Avrupa ve İslam*, çev. Gürol Koca (İstanbul: Literatür, 2004), 68-74; J. Paul Roux, *Dinlerin Çarpışması*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Kocabal, 2012), 181-182.

³ Peter Tudebodus, *Bir Tanığın Kaleminden Birinci Haçlı Seferi Kudüs'e Yolculuk*, çev. Süleyman Genç (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 117; F. Funk Brentano, *Les Croisades*, 1934, 26-27; Michaud, *Histoire des Croisades* (Paris, 1860), 64.

⁴ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi "Kutsal Toprakları Kurtarmak"*, çev. İlcan Bihter Barlas (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2009), 46; Cecile Morrison, *Haçlılar*, çev. Nermin Acar (Ankara: Dost, 2005), 21-23.

⁵ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/45; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 310-312.

⁶ Anonim *Haçlı Tarihi Gesta Francorum*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Selenge, 2013), 50.

⁷ Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller* (İstanbul: Düşün, 2018), 33-38.

meşru zeminlerini İsa tasavvuru ekseninde şekillendirerek Tanrı otoritesini kendi mevcudiyetleri üzerinden garanti etmişlerdir. Haçlı seferlerinde İsa tabiri caizse Tanrı iktidarının garantörü olarak Haçlılara yol göstermiştir. Lukacs'ın *Tarihin Geleceği* isimli çalışmasının ilhamıyla Ortega Gasset'ten alıntıladığı, "hatırlanan bir geçmişi ideal bir geçmişe"⁸ tercih meselesini İsa özelinde hatırlanan bir İsa'dan ideal bir İsa formatına dönüştürdüğümüzde, Haçlı aklının tarih yapma arzusunda çağrılan peygamber İsa'nın tasavvuru oldukça sarıh bir mahiyet arz etmektedir.

Bu makalede Haçlı kaynaklarında Hz. İsa'nın misyonu ve ele alınış tarzından değişen Hz. İsa formlarına değin-savaşçı, muzaffer, hüznü, yenilmiş vb.-Hz. İsa'nın seferlerdeki işleniş tarzı gözlemlenmiştir. Bu yapılırken kaynaklar mukayeseli olarak değerlendirilmiş ve bu vesileyle Hz. İsa'nın "Haçlı kimliği" aşikâr kılınmaya çalışılmıştır. Çalışmanın, Hz. İsa özelinde ve onun seferlere tesiri kapsamında Haçlı bakış açısıyla ele alınmış olmasından kaynaklı Haçlı düşün dünyasına ışık tutucu bir boşluğu doldurmaya namzet olduğu söylenebilir. Türkiye literatüründe Haçlı seferleri ve Hz. İsa'nın tasavvuruna dair çalışmanın olmayışı makaleyi özgün kılmaktadır. Makale üç bölümden oluşmaktadır. I. Bölümde Haçlı seferlerinin meşruiyet dayanakları ekseninde Hz. İsa'nın yeri tespiti çalışılmıştır. II. Bölümde Hz. İsa'nın bir peygamber olarak Avrupa kıtasını harekete geçirici yanı üzerinde durulmuş ve burada İsa'nın ontolojisinden ziyade epistemisine odaklanılmıştır. III. Bölümde ise Hz. İsa'nın seferler boyunca Haçlıların içerisinde nasıl ve ne şekilde yer ettiğine bakılmış ve İsa'nın her halinin Haçlı seferlerinin oluşmasına hizmet edici yanının olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

1. Haçlı Seferlerinin Meşruiyet Dayanakları: Tanrı, İsa ve Kudüs

Haçlı seferleri Hristiyan ümmeti için sosyolojik bir durum tespiti yapmayı imkân dâhilinde kılan önemli bir süreçtir. İncil'de (Yuhanna) İsa'nın ağzından nakledilen: "Yüreğiniz sıkılmasın Tanrı'ya iman edin, bana da iman edin. Babamın evinde kalacak çok yer var. Öyle olmasa size söyledim. Benim gideceğim yerin yolunu biliyorsunuz... Beni seviyorsanız buyruklarımı yerine getirirsiniz. Ben de Baba'dan dileyeceğim, O sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye..."⁹ Sözleri, Kur'an'da Hz. İsa'ya, insanlara Allah'ın dışında kendisini ve annesini birer tanrı edinmeleri yolunda telkinde mi bulunduğu sualiyle¹⁰ bütüncül değerlendirildiğinde, İsa'nın ümmetinin sosyolojik olarak İsa'nın ağzından

⁸ John Lukacs, *Tarihin Geleceği*, çev. Kadir Pürde (İstanbul: Ketebe, 2022), 98.

⁹ *İncil* (İstanbul: Yeni Yaşam, 2016), Yuh. 14: 1-4; 16-18.

¹⁰ Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kuran'ı-Kerim Meali* (Konya: Armağan, 2012), 126-127.

konuştukları yönünde bir gerçeklik ortaya çıkmaktadır. Haçlı seferleri de Hristiyan ümmetin bu gerçeklikte bir uzantısı olarak İsa'yı kendi arzuladıkları çerçevede revize etmiş ve tarihe çağırmıştır. Papalığın dizayn ettiği seferlerin bunu yapmadaki temel gayesi meşruiyet dayanağının Tanrı temelli olma arzusuyla ilişkilidir. Zira Haçı alıp yola koyulanların Tanrı'nın arzusunu yerine getirdikleri düşüncesi ve İsa'nın askerleri¹¹ oldukları yönündeki tahayyülleri yapılan işin meşru bir zeminde cari kılınmasını sağlamıştır. Buna ilaveten İsa'nın doğduğu ve Hristiyanlığı tebliğ ettiği şehir Kudüs'ün de İsa adına kurtarılması Haçlı seferlerinin temel gündem maddesi olarak ortaya atılmıştır.¹² Bu başlıkta Hz. İsa'nın yol göstericiliğiyle Tanrı adına, İsa önderliğinde yürünen Hac yolunun (Haçlı seferleri) Kudüs'ü kurtarma düşüncesi, Haçlı kaynaklarında geçtiği şekilde mukayese edilerek incelenmiştir. Bu sayede seferin meşruî dayanak noktaları İsa merkezli olarak mercek altına alınmıştır.

Öncelikli olarak İsa'nın Tanrı adına ve onun otoritesine hizmet namına bu seferlerin yapılması gerektiğini söylemesi, üzerinde durulması elzem bir konudur. Çünkü bu yapılırken Haçlı fikriyatı İsa merkezli hareket etmektedir. Tanrı adına konuşan da İsa'dır; Kudüs'ün kurtarılmasını ve gerekçelerini açıklayan da İsa'dır. Buradan hareketle İsa merkezli meşruiyet üçgeninin (Tanrı-İsa-Kudüs) kaynaklarda nasıl ele alındığına bakılması gerekmektedir. Seferlerin başlangıç gerekçesi Anonim Haçlı kaynağı *Gesta Francorum*'da Papa'nın ağzından şöyle aktarılmaktadır: "Kim ruhunu kurtarmak istiyorsa Rabbin yolunu seçmekten geri durmasın ve kim ödül istiyorsa ona ilahi lütuf yeterli olacaktır. Kardeşler sizler Mesih adına çok şeylere katlanacaksınız: sefalet, eksiklik, çaresizlik, zulüm, yoksulluk, hastalık, açlık, susuzluk vb. acılar. Zira Rab havarilerine şöyle dedi: sizler benim adıma çok acılar çekeceksiniz... Bunun üzerine de krallık sizin ödülünüz olacaktır".¹³ Burada Haçlıların Rabbin yolunu tercih ettikleri takdirde İsa uğruna katlanacakları acılara değinen Papa, çekilen sıkıntıların neticesinde ödüllendirileceklerini ve kurtuluşa ereceklerini ifade etmektedir. Rab İsa'nın garantörlüğünde verilen ilahi vaat Tanrı'nın gücünün Haçlılar üzerinde temerküz edeceğine işaret etmektedir.

¹¹ *Anonim Haçlı Tarihi*, 50; Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 59.

¹² George W. Cox M. A., *Haçlı Savaşları Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ark, 2018), 13-15; Peter Watson, *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, çev. Heyet (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 404-405; Willermus Tyrensis, *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği-Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar*-, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Ötüken, 2016), 30-31; 42-43; A. Suryal Atiya, *Ortaçağ Sonlarında Haçlılar Seferi*, çev. O. Tahsin Günden (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2023), 19-21.

¹³ *The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*, çev. Rosalind Hill (Oxford: Clarendon Press, 1979), 1-2; *Anonim Haçlı Tarihi*, 50; Ziya Polat, "Self-Perception in Fulcher of Chartres: How the Crusaders Saw Themselves", *Jurnal Al-Tamadun* 13/2 (2018), 155-156.

I. Haçlı seferinin önde gelen katılımcılarından olan Fulcherius'un kroniğinde Papa Urbanus'un Kudüs'e hac yolculuğu için yaptığı çağrı daha kapsamlı bir mahiyet arz etmektedir. Doğu'daki din kardeşlerine yardım amaçlı çıkılacak bu yolculukta özellikle vurgulanan nokta dikkat çekicidir: "Burada bulunanlara sesleniyorum, aramızda bulunmayanlara ve Hristiyan askerlerine de bunu ilan ediyorum. Oraya gidecek herkes için söylüyorum: ister ovada yürüyün, ister denizi geçin zincirlenmiş hayatınız sona erdiğinde günahlarınız af olacak! Tanrı'nın bana verdiği yetkiyle bunu giden herkese bahşediyorum. Eğer bu yarış iyice adileşir, yozlaşır ve şeytana esir olursa görkemli adıyla İsa'nın ve büyük Tanrı'nın dininin bahşedildiği insanlar yenilir ve bu gerçekten büyük bir rezalet olur! Kendini Hristiyan sayanlar eğer onlara yardım etmezseniz İsa'nın bizzat kendisini karşınızda bulursunuz ve şiddetli tepkisiyle karşılaşacaksınız".¹⁴ Burada papalığın söylediği üzere sefere katılanlar için muhakkak surette bir affın bahşedileceği müjdesi verilirken; Tanrı'nın dininin mümessili olan Hristiyanların gayretli olmayıp da yenilirler ise veya sefere yardım etmezlerse bizzat İsa'yı karşılarında alacaklarına dair bir uyarı da verilmektedir. Kudüs Hac yolculuğu için Tanrı'nın onayının ve ondan gelecek yardımın altını çizen başka bir Haçlı kroniğinde Peter Tudebodus şunları zikretmektedir: "Her kim ruhunu kurtuluşa erdirmek istiyorsa Rabbin mütevazı yoluna sapmakta tereddüt etmesin ve şayet bu kişinin maddi gücü yetersizse ilahi merhamet onun noksanlıklarını kapatacaktır".¹⁵ Buna ilaveten devamında orada bulunan Haçlılara İsa'nın havarilerine söylediği şu sözler hatırlatılmaktadır: "Benim için muazzam çile çekmeli ve insanların huzurunda beni tasdik etmekten hicap duymamalısınız, zira sizlere bilgelik vereceğim ve nihayetinde büyük mükâfata erişeceksiniz".¹⁶ Burada temel vurgu Haçlıların İsa adına çektikleri eziyetlere karşılık bizzat İsa'nın ağzından verilen müjdeyle-bu her ne kadar anakronik olsa da- büyük mükâfata erişim yolunun açılacağıdır. Raimundus Aquilers *Historia Francorum Qui Ceperunt Jerusalem* isimli eserinde yukarıda zikredilen ilahi yardımın kapsama alanını da tespit edici açıklamalara yer vermektedir: "Bu, Tanrı'nın ordusunun, aşırıya kaçmaları ve ihlalleri nedeniyle Tanrı'nın kırbacını sineye çekmek zorunda kalmasına rağmen yine de O'nun müşfik nezaketiyle tüm putperestlere karşı muzaffer oluşunun hikâyesidir".¹⁷ Burada

¹⁴ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 50-51.

¹⁵ Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 58; Peter Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*, Ed. J.H.-L.L. Hill (Philadelphia, 1974), 15-16.

¹⁶ Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 58; Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*, 16.

¹⁷ Raimundus Aquilers, *Haçlılar Kudüs'te Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*, çev. Süleyman Genç (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019), 49-50.

Doğu'da Hristiyanların Müslüman tasallutuna maruz kaldıkları vurgusu¹⁸ yenilenmekle birlikte, Tanrı'nın yine de müşfik davranacağına ve tüm putperestlere karşı Haçlıları destekleyerek onlara zafer bahşedeceğine¹⁹ işaret edilmektedir. Bir yönüyle İsa'nın müjdesi Tanrı tarafından onanmaktadır.

Papalığın Haçlı seferleri çağrısında, Tanrı desteğinin Kudüs'ü kurtaracağına yönelik söyleminin merkez noktasında İsa'nın mevcudiyetine yapılan vurguya aşikâr bir örnek olarak Willermus'a bakılması gerekmektedir. Willermus, Papa Urbanus'un Clermont'ta altını çizdiği noktayı şöyle dile getirmektedir: "Sevgili kardeşlerim biliyorsunuz ve din aşkına bilmelisiniz ki insanlığın kurtarıcısı, kurtuluş için insan şekline büründüğünde ve insanlar arasında bir insan olarak dolaştığında ve uzun zaman önce atalarımıza o toprakları vaat ettiğinde" bu durum seçilmişliğin delilini taşımaktadır. Rab onu gerçekten sevmekte ve yeri geldiğinde sınamaktadır. Nihai olarak ise Tanrı'nın mazharı ona "Rabbin elinde güzellik tacı ve krallık sarığı" olarak tecelli edecektir.²⁰ Kudüs'ün kurtarılışı için insanlar arasında bir insan olarak dolaşacak İsa'nın Tanrı'nın krallık sarığı olacağı yönündeki telmihi, İsa'nın sefere katılanlara desteği olarak değerlendirilebilir. Bunu 19. Yüzyılın Fransız müellifi Michaud'un zihninden "Haçlıları Kudüs'e İsa'mı çağırdı?" sualiyle²¹ bütüncül okuduğumuzda Haçlıların bu eğiliminin aşikârlığı daha sarih bir mahiyet arz etmektedir.

Görüldüğü üzere Haçlı seferlerinin dinamize edilmesinde Hristiyan Avrupalıları harekete geçiren temel dürtü Tanrı'nın hizmetkârları olarak İsa ve İsa'nın kurtuluşu için onun sunduğu reçeteyle Kudüs'ün putperestlerden (Müslümanlar) kurtarılma arzusudur. Bu arzu Haçlılar için oldukça güçlü bir motivasyon olmanın yanında; İsa'nın mevcudiyeti üzerinden onu yeniden tarihe mal ederek yeni bir İsa imal (mamul İsa) etmiştir. Haçlı seferleri boyunca İsa'nın önderlik hiyerofanı²² Haçlı olma kutsiyetine hizmet etmiştir. Bu durum Haçlılar için Tanrı ve İsa kaynaklı olmasından ötürü de sağlam bir meşruiyet dayanağı sunmuştur.

2. Bir Peygamber Çağrısı: Gelin Haçlı Olalım!

Haçlı seferlerinin başlangıcına bakıldığında, seferler bir kitle hareketi olarak temayüz etmiştir. Haçlı olma durumu bireysel anlamda ele alınmayıp kitlesel olarak harekete geçirme

¹⁸ Ordericus Vitalis, *The Ecclesiastical History England and Normandy*, (London, yy, ts), 3/65-66.

¹⁹ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 59.

²⁰ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 50; William Archbishop of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, (New York: Columbia University Press, 1943), 1/88-89.

²¹ J.F. Michaud, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, çev. Güray Kırpık (Ankara: Lotus, 2011), 97-98.

²² Hiyerofanın değişkenliği için bkz.: Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı, 2003), 35-38.

eğilimi ve buna ilave olarak ise kümülatif bir algı oluşum seyrini de bünyesinde barındırmaktadır. Bu kitle hareketinde Hz. İsa'nın seferlerde nasıl "çağırıcı" bir rol oynadığına bakılması elzemdir ki bu sayede Haçlı seferleriyle yeniden tarihe çağrılan İsa'nın seferlerdeki rolü ve çeşitli misyonları görünür kılınabilsin.

Papalığın genel Haçlı kanunnamesi olarak deklare ettiği Clermont Konsili'nde²³ verdiği vaazi ele alırken Papa II. Urbanus'un söylediklerinin İsa'ya dayandırılan noktalarının görülmesi Hz. İsa'nın sefere dâhil edilmesinin ilk basamağını teşkil etmektedir. Tanrı'nın en sevdiği şehir olan Kudüs'ün²⁴ ve bölge Hristiyanlarının Fâtımîler devrinde baskıya ve çeşitli zulümlere maruz kalması²⁵ -ki Haçlı kaynaklarında ifade edildiği yönde bir felaket söz konusu değildir-²⁶ Tanrı'nın umutsuzluk içerisindeki halkına merhamet göstermesine vesile olmuştur. Tanrı bu noktada sadece Oğlu'nun hükümdarlığını (Tanrı Devleti) önemsemiştir.²⁷ Tanrı'nın ümmeti yaşanan bu felaketlerin neticesinde Tanrı'ya yakarıшта bulunmuşlar ve dualarla Mesih'e yönelmişlerdir. Tanrı da bu yöneliş karşısında onların yakarışını ve sitayişini kabul ederek sıkıntılarını sonlandırmaya karar vermiştir. Willermus'un kroniğinde bu sürecin nasıl işleyeceğine dair serdedilen "Mesih'e iman edenlerin belleğine" kazıma içgüdü²⁸ Mesih'in Clermont'ta Papanın üstünde yerini alacağını gerekli kılan bir yaklaşımdır. Willermus gibi bilge bir Haçlı'nın bu kapsamlı kurgusunu şimdi diğer Haçlı kronikleriyle mukayese ederek derinleştirebiliriz.

Tanrı'nın pek çok konuda desteklediği Haçlılar, Fulcherius'un diliyle İsa'nın müjdecileri olarak²⁹ yola koyulacaklar ve İsa Mesih'in ayak izlerini takip ederek Kudüs'ü ele geçireceklerdir.³⁰ Bu ön kabulde İsa'nın ayak izlerini takip etmek İsa'yı mihmandar atamakla eşdeğerdir. Buna ilişkin olarak Willermus ilginç bir hikâyecik aktarmaktadır. Anlatıya göre ateşli Haçlı vaizi Peter l'Ermite'nin seferlerden önce Kudüs'e hac için gidip görevini yerine getirdikten sonra Kutsal Diriliş Kilisesi'ni ziyaret ettiği ve burada biraz uykuya daldığında rüyasında İsa'nın, Peter'e hitaben: "Peter, acele et ve sana verilen görevi yılmadan yerine

²³ Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127*, çev. F.R. Ryan (The University of Tennessee Press, ts), 62; Ahmet Refik Altınay, *Haçlılar* (Ankara: Panama, 2021), 16-19; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/83-85.

²⁴ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 28; René Guênon, *Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan, 2022), 69-75.

²⁵ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 42-43; William Archbishop of Tyre, *The History of Godefrey of Bolyne and of the Conquest of Iherusalem*, 1893, 27-28.

²⁶ Cardini, *Avrupa ve İslam*, 67-68; Aydın Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri* (İstanbul: Yeditepe, 2016), 44.

²⁷ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 31-33.

²⁸ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 42-43.

²⁹ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 51.

³⁰ Anonim *Haçlı Tarihi*, 50; Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 59.

getir. Çünkü ben seninle olacağım, zira kutsal mekânın temizlenmesi ve bizimkilere yardım edilmesi zamanı gelmiştir” sözleri³¹ oldukça pragmatist gözükmenin yanında İsa'nın da seferlere iştirak edeceğinin mesajını taşımaktadır. İsa'nın tarihe yeniden dâhil olması Peter'in rüyayı Roma'ya gidip Papalığa anlatmasıyla hız kazanmıştır.³² İsa'nın işaret ettiği vaktin tayini teorik olarak Tanrı Devleti temellemesi ve yeryüzünün kargaşaya duçar olmasıyla eşgüdümlü işlediğinde³³ seferlerin başlangıcından önce Bizans'ın yardım çağrısı³⁴ gereğin yerine getirilip Tanrı Devleti'nin kurulmasına vesile olmuşa benzemektedir. Peter'in rüyasının gerçekliği tespitte mümkün gözükme de orada dillendirdiği üzere İsa'nın seninle olacağım sözü tüm Haçlılara teşmil bir söz/vaat gibi durmaktadır. I. Haçlı seferinde harekete geçen orduların İsa'nın: “kim benimle gelmek isterse, kendisini inkâr etsin ve ardımca yürüsün, çarmıhını yüklenip beni izlesin...” sözleriyle dalgalar halinde ilerlemeleri³⁵ İsa'nın hem tarihe hem de seferlere mihmandarlığa çağırılan bir peygamber olduğunun işaretidir. Tudebodus'un ifadesiyle Haçlılar “İsa'nın ayak izlerinde tek bir gayede birleştiklerini söyleyip sağ omuzlarına haç diktirdiler”.³⁶ Gerçekte İsa'nın ne dediğini bir kenara bırakırsak, Haçlı muhayyilesinde ne dediği çok sarihtir: Gelin Haçlı Olalım!... İsa'nın Haçlıları kendi ayak izlerini takibe memur ederek buna uymayanların bizzat karşısında olacağını da dillendirmesi³⁷ esasında Haçlıların bir seçim şansının olmadığına işaret etmektedir. Tabiri caizse Papalık sefere katılmayacaklara İsa'nın sopasını gösterecektir. Köktenci bir kimlik inşa eden Haçlı seferlerinin düalist yapısalılığı³⁸ İsa ve Tanrı adına hareket etmenin yanında tüm yapılanların sorumlusu olarak da meşruiyet kaynaklarını işaret edici bir nüve taşımaktadır ki bu sayede tüm yapılanların sorgulanamaz hakikat olduğu inancı pekişsilsin.

İsa'nın seferi tasarım şekli, Haçlıları kendini inkâr eden benimle gelsin düsturu muvacehesince düşünüldüğünde bu çağrı vaktiyle takibata uğrayıp çeşitli zulümlere maruz

³¹ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 45-46.

³² Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 46.

³³ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ayşe Çekiç, “Aziz Augustinus'un Tanrı Devleti'ni Kurmak: Papa II. Urbanus ve Haçlı Savunusu”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 18/2 (2023), 381-401; Aurelius Augustinus, *Tanrı Devleti (Seçmeler)*, çev. Öncel Sencerhan (Ankara: Bilgesu, 2021), 10-11; Aurelius Augustinus, *Tanrı Şehri*, çev. Kadir Canatan (Ankara: Eski Yeni, 2021), 31-45; Grace Halsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, çev. Mustafa Acar- Hüseyin Özmen (Ankara: Serbest, 2021), 39-41.

³⁴ Charles Diehl, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Selim Sezer (İstanbul: İnkılâp, 2018), 152-153; Birsnel Küçüksipahioğlu, *Haçlılar ve İstanbul (1096-1261)* (İstanbul: Pozitif, 2021), 1.

³⁵ *Anonim Haçlı Tarihi*, 49; Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 55; Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 59.

³⁶ Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 59; Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*, 16.

³⁷ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 51.

³⁸ Jan Berting, *Kimlik Siyaseti: Krizler, İnşalar, Aktörler*, çev. Hüsamettin İnaç (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021), 158-159.

kalan bir peygamberin yeniden tarihe dâhil oluşunda tam tersi bir mahiyet kazandığını göstermektedir. Haçlıların putperestlere karşı (Müslümanlar) çıkacakları yolda İsa'nın izlerini sürerek her ne yaparlarsa yapsınlar Tanrı'nın ve İsa'nın garantörlüğünde olduklarından "izinli" icraatta buldukları düşünüldüğünde, bu fikriyat Haçlıların Kudüs başta olmak üzere³⁹ yaptıkları katliamları⁴⁰ açıklar bir altyapı sunmaktadır.

Haçlı olmanın anatomisi seferler başlarken ortaya konulduğu gibi yaklaşık 200 yıl boyunca icra edilen seferlerde de korunmaya çalışılmıştır. Haçlı anatomisinin parametrelerinde Tanrı'dan mülhem bir meşruiyetle ötekini önce inşa, sonrasında ise yok etme süreci çalışır.⁴¹ Bu süreç içerisinde geçen zaman Haçlı anatomisini evrime tabi tutmamalıdır. Bilhassa papalığın bu noktadaki çabaları ve Doğu'ya I. Haçlı seferiyle yerleşen Haçlıların asimilasyonunun önünü alma içgüdü⁴² "İsa'nın yolunu yürüyenler" üst çatısıyla daima korunmaya çalışılmıştır. Efendisi Tanrı olan ve Tanrı'nın elinin daima üzerlerinde olduğunu düşünen halkın sonsuz kutluluğu⁴³ Haçlıları ve önderleri saydıkları İsa'yı yayılcı ve haklılığı sorgulanamaz bir kıvama getirmiştir. Buradan hareketle Haçlıların ele geçirdiği İznik, Urfa, Antakya, Maarretünnu'mân ve Kudüs'te yaptıklarına bakıldığında Haçlı olmayanların yaşam hakkının da olmadığı gözükmektedir. Bu haklılık eksenli icraat bir yayılmayı ve katliamı işaret etmenin yanında; kendinden olmayana yani Haçlıların dışında kalana yaşama hakkı vermeyerek "kendine evrensel" olma süreçlerinin sağlam bir ayağını da cari kılmaktadır. Tanrı adına Tanrı'nın düşmanlarını ortadan kaldıran Haçlıların kozmosunda kendinden olmayana-öteki-yer yoksa Haçlı iktidarı evrensel bir iddiaya bürünecektir. Burada temel mesele ele geçirilen şehirlerde yapılan katliamlardan ötürü sorgulayacak kimsenin kalmamış olması değildir; Haçlı aklının yeryüzünü sadece kendine münhasır bir evrensellelikle dizayn etme arzudur.

³⁹ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 363-365; İzzeddin İbnü'l Esîr, *el- Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çev. Heyet (İstanbul: Ocak, 2016), 8/418-419; Bar Hebraeus Gregory Abu'l Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 2/340; Ephrem Isa Yousif, *Süryani Vakanüvisler*, çev. Mustafa Aslan (İstanbul: Doz, 2009), 180; Ziya Polat, "Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri", *Milel ve Nihal* 16/1 (2019), 180-189; Ziya Polat, "Fulcherius Carnotensis'te İslam ve Müslüman Algısı", *Turkish Studies* 14/1 (2019), 629.

⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2016, 8/414-415; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 94-95; A. Onur Çalışır (ed.), *Denizaşırı Ülkeden Havadisler: Haçlıların Mektupları (1097-1252)* (İstanbul: Kutlu, 2018), 30.

⁴¹ Ayşe Çekiç, "Düşman Yaratma Aracı Olarak Tarih Yazımı: Haçlı Kaynaklarında Kutsal Şehir Algısı ve Kudüs", *Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 92.

⁴² Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 3/129-130; Ayşe Çekiç, *Kudüs'ün Gölgesinde Eyyûbi - Haçlı İlişkileri 1171 - 1250 (Savaş, Diplomasi ve Barış)* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 201.

⁴³ Raimundus Aquilers, *Haçlılar Kudüs'te*, 112-113; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 110.

İsa'nın çağrısıyla toplanıp Tanrı'nın desteğini oğlu Mesih adına alan Haçlılar sefer boyunca yolda yaşadıkları sıkıntıları Tanrı'nın ve İsa Mesih'in yardımıyla aşmışlardır.⁴⁴ İsa'nın seferde çağırıcı bir peygamber olarak yardımı ve vaadi sadece ordu zorda kaldığında gerçekleşen bir şey değildir; bu yardım yeryüzünde onlara cenneti bahşederken geçici ve küçük yeryüzü ödülleri yanında sonsuz bir şerefi de bahşedecektir.⁴⁵ Bu minvalde ele alındığında Haçlı seferlerinin başarı paydasında İsa'nın bir peygamber olarak ümmetinin başına geçmesi-bunu Haçlıların arzusu olarak düşünmeliyiz-seferlerin başarı paydasında çok büyük bir motivasyon kaynağı olmuştur. İsa'nın seferler boyunca ümmetini mobilize ettiği düşüncesi Haçlı kaynaklarında incelikle işlendiğinden İslam dünyasında dahi İsa'nın bu muharrik yönü sitemkâr ve şikayetvari bir dille-ki bu da oldukça anakroniktir-ifade edilmekten kurtulamamıştır.⁴⁶ Buradan hareketle denilebilir ki İsa bir peygamber olarak kendi ayak izlerini takip edenlere sonsuz imtiyazları haiz Haçlı kimliğini bahşetmiştir. Bunu yaparken Haçlı aklının kurguladığı İsa'nın ise vurguladığı yegâne nokta peşimden gelin Haçlı olalım! düsturu olmuştur.

3. Stratejist Peygamberden Yenilmiş Komutana: İsa'nın Değişen Yüzleri

Hız. İsa'nın Haçlı seferleri boyunca birçok yüzünün olduğu bilinmektedir. Bu durum İsa'nın kendi mevcudiyetinden kaynaklı olmayıp tamamen Haçlı aklının bir tezahürüdür. Haçlı seferlerinin başlamasında İsa'nın yol gösterici misyonunu ve kendi ümmetini yola çıkardığını yazan Haçlı kaynakları bunu yaparken İsa'nın kemiyetine de odaklanmıştır ki bu sayede yeri geldiğinde İsa'nın ıstırapı, üzüntüsü ve yenilmişliği de tıpkı mutluluğu gibi kullanışlı bir alana dönüştürülebilir.

Haçlı muhayyilesinde tasavvur edilen İsa ve onun düsturu, egemen olma yolunda ilerleme arzusunu taşıyan kilisenin vizyonu ile hemdem icra edilmiştir. Kilise ve papalık, Hız. İsa'nın libasına bürünerek istek ve gelecek planlarını peygamberlerinin ağzından yaptıklarında, İsa oldukça stratejist bir peygamber formunda yeniden dizayn edilmiş olmaktadır. Örneğin Haçlı ordusunu "İsa'nın şövalyeleri" ve "Mesih'in kahramanları" olarak resmeden⁴⁷ Haçlı kalem ehline göre İsa bir başkomutandır ve onun orduyu komuta etmesi bütün Katolik dünyayı birleştirebilecek bir meşruiyete tekabül etmektedir. "İsa'nın

⁴⁴ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 132.

⁴⁵ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 133.

⁴⁶ Süleyman Nazif, *Hız. İsa'ya Açık Mektup*, Ed. Emir Hüseyin Yiğit (İstanbul: Büyüyenay, 2016), 8-9; Çekiç, "Düşman Yaratma Aracı Olarak Tarih Yazımı", 83.

⁴⁷ Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 68; *Anonim Haçlı Tarihi*, 94.

yiğit askerleriyle" birlikte⁴⁸ hac yoluna çıkmış olması sıradan bir kralla bu yola çıkılmış olmaktan son derece farklıdır. İsa'nın dayanağı doğrudan Tanrı'dır ve onun hitap ettiği kitleyi bölüp parçalayacak ayrıştırıcı bir enstrümanı-krallık, soy, asabiye vb.-yoktur. Bu noktada İsa, bütünleyici stratejist bir peygamber olarak ümmetine Haçlı ruhunu bahşetmeye hazırdır. Haçlıların İsa'nın askerleri olarak üst kimlikle birleşmiş olmaları İsa'nın başkomutan olarak seferler boyunca yer yer-ihtiyaca binaen- temayüz edeceği mesajını da taşımaktadır.

I. Haçlı seferinde Antakya kuşatmasının⁴⁹ uzaması Haçlıları sıkıntıya sokmuştu. Haçlıların çok zorlandıkları ve psikolojik olarak yıprandıkları bir anda⁵⁰ İsa'nın yardımı sayesinde ilahi bir inayet yaşayan ordu kendisinin seçilmişliğini bir kez daha deneyimleme fırsatı yakalamıştı. Haçlı kronikçisi Raimundus'un ifadesiyle: "Kudretini ve iyiliğini gözler önüne seren efendimiz, bizleri teskin edip şu mesajı ulaştırması için bir Provençal köylüsünü seçti...". Hikâyede Provençal olduğu iddia edilen bir keşişin havari Andreas aracılığıyla İsa Mesih'i gördüğü ve İsa'nın bu Haçlıya kendisini delen mızrağın yerini gösterdiği aktarılmaktadır. Bu rivayet Haçlı kaynaklarının neredeyse tamamında kısmi farklı nüanslarla anlatılmaktadır.⁵¹ Antakya kuşatması esnasında çekilen zorluğun bu motivasyonla ortadan kaldırılma arzusu ve görülen rüyanın gerçekliği bir kenara bırakıldığında, İsa'nın Haçlı tasavvurunda Haçlıları yola çıkaran bir peygamber olmakla beraber zorda kaldıklarında da yetişen kerametli bir kurtarıcı olduğu aşikâr durmaktadır: "Sayesinde dünyanın kurtarıldığı İsa'nın göğsünü delip geçen mızrağın"⁵² Antakya'yı zapt etme arzusuyla bulma iştiağı ise Haçlılar için toparlanma ve moral kaynağına dönüşmüştür. Antakya'nın bütün "Suriye'nin başkenti" ve "Cennetin Krallığının anahtarı" olarak zikredilmesi⁵³ İsa'nın mızrağının neden Antakya'da bulunduğu sorusunu izah eden stratejik bir gerekçedir. Ayrıca mızrak hadisesinde olayı daha geniş perspektiften değerlendiren Willermus'a göre bu olayın muhtemel fikir ayrılıklarını ve ordunun güç dengesinin bozulmasını önlediği de bir gerçekliktir. Mızrağın izharı, prensler ve önde gelenler arasında bir yemin ekseninde konsensüs oluşturmayı başarmıştır: "Tanrı'nın huzurunda birbirlerine bağlılık andı içtiler. Sıkıntılarında kurtulana ve düşmanlara galip

⁴⁸ Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 80; Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*, 34.

⁴⁹ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 76-79; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/166-168; Jones, *Haçlılar*, 137-141.

⁵⁰ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 78-81; Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 177-181.

⁵¹ Anonim *Haçlı Tarihi*, 118-119-126; Raimundus Aquilers, *Haçlılar Kudüs'te*, 97-107; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 82-84; Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 255-256; Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 133-140.

⁵² Raimundus Aquilers, *Haçlılar Kudüs'te*, 99.

⁵³ Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 91; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 76.

gelip mukaddes kenti ve mukaddes mezarı hürriyetine kavuşturup, orada Hristiyanlık inancını hâkim kılıncaya kadar birbirinden ayrılmamaya karar verdiler.”⁵⁴ Bu cümlelerden hareketle Haçlılar Kudüs’e varıp şehri kurtarıncaya kadar birbirlerinden ayrı hareket etmeyecekleri konusunda mızrak hadisesi vesilesiyle ahitleşmişlerdir. Haçlıların mevcut motivasyonunun Kudüs’ün zaptına odaklanmış olmasından kaynaklı Kudüs’ün alınışı esnasında yapılan katliamların Tanrı’nın emri ve İsa’nın garantörlüğünde olması, orada yapılan vahşetin yazıya geçirilmesinde bir beis görülmemesine dayanak teşkil etmiştir.⁵⁵

Hız. İsa’nın sadece seferlere başlanıp Kudüs ele geçirilene dek Haçlıları organize ettiğini düşünmek yanıltıcı olabilir. İsa esasında Haçlı ruhunun diri olduğu ve seferlerin yapılma ümidinin olduğu her zaman Haçlılara yol gösterici bir konumda olmuştur. Selahaddin Eyyûbî’nin 1187 yılında Kudüs’ü fethi⁵⁶ Haçlı dünyasında yeni bir Haçlı seferinin oluşturulmasına neden olmuştur.⁵⁷ Bu seferin oluşum evresinde İsa’nın bizzat bir propagandist gibi hareket ettiği görülmektedir. III. Haçlı seferi bütün Haçlı seferleri içerisinde en büyük organizasyonun yapıldığı ve bütün büyük Avrupa krallarının bizzat sefere iştirak ettiği bir seferdir. Bu sebepten ötürü İmparatorların seferi olarak da zikredilebilecek niteliktedir.⁵⁸ Bu bağlamda bu denli büyük bir seferin organizasyonunda Haçlı aklının İsa’ya başvurmaması mümkün değildir.

Selahaddin Eyyûbî’nin Kudüs’ü fethi Avrupa dünyasında büyük bir şok etkisi yaratmıştır.⁵⁹ Bunun neticesinde oluşturulan söylem, vaktiyle İsa’nın ve Tanrı’nın şehrini kurtarmak adına yola çıkan Haçlıları şimdi Selahaddin karşısında yenilmiş İsa’nın utancını ortadan kaldırmaya yönelik teşvik etmiştir. Kudüs’ün Müslümanların eline geçmiş olması İsa’nın yenilmiş bir komutan/peygamber olarak ümmetinden yardım istemesine neden olmuştur. Kudüs’ten çıkabilen Haçlılar Konrad önderliğinde Sur şehrinde toplanmışlar⁶⁰ ve Batıdaki dindaşlarından yardım için şöyle bir yönteme başvurmuşlardır. Konrad, Kudüs

⁵⁴ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs’ün Zaptına*, 256.

⁵⁵ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 104-106; Anonim *Haçlı Tarihi*, 156-157; Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 179-186; Raimundus Aquilers, *Haçlılar Kudüs’te*, 204-208; Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs’ün Zaptına*, 360-366.

⁵⁶ Bahaadin İbn Şeddad, *Selahaddin-i Eyyubi*, çev. M. Selim Bilge (Diyarbakır: Lis yayınları, 2015), 129-131; İzzeddin İbnü’l-Esîr, *el- Kâmil fi’t-Târih Tercümesi*, çev. Heyet (İstanbul: Ocak, 2016), 9/507-512; Helen J. Nicholson, *Chronicle of the Third Crusade (A Translation of the Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi)* (England, 1997), 39; Ernoul, *Haçlı Seferleri Tarihi Selahaddin Eyyubi ve Kudüs’ün Fethi*, çev. A. Deniz Altunbaş (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 175-183.

⁵⁷ Ernoul, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 191; *Annals of Roger de Hoveden*, çev. Henry T. Riley (London, 1853), 2/67-68; Avner Falk, *Franks and Saracens Reality and Fantasy in the Crusades* (England, 2010), 150; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3/4-6.

⁵⁸ Ernoul, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 193; Jones, *Haçlılar*, 332-335; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say, 2014), 373.

⁵⁹ Abdul Rahman Azzam, *Selahaddin Eyyûbi*, çev. Pınar Arpaçay (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 257.

⁶⁰ Ernoul, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 150-152.

şehrinin resmi ile Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği yer olarak bilinen Kıyamet kilisesi ile kutsal mezarın resmini bir levhaya çizdirip Müslüman bir atlının İsa'nın mezarını çiğneyerek orayı kirlettiğini tasvir ettirmiştir. Buna ilave olarak da İsa'nın bir bedevce dövülüp kanlar içinde kalmış halini gösteren levhayı Müslümanların peygamberi Hz. Muhammed'in, Hz. İsa'yı bu şekilde kanlar içinde bıraktığı yolunda yorumlayarak anlatmıştır. Hazırlanan bu tasvirler Avrupa sokaklarında işte zillet işte felaket çılgınlıklarıyla dolaştırılmış ve bu sayede insanların dini duyguları Haçlı olma yolunda harekete geçirilmeye çalışılmıştır.⁶¹ Burada susmuş ve yenilmiş İsa'nın tasvirler vasıtasıyla mağduriyetini ümmetine bildirmesi kıvrak Haçlı aklının bir tezahürüdür. İsa, Kudüs'ün Müslümanlar tarafından fethi sonrasında tarihe yeniden çağrıldığında bu defa harekete geçirici ve toparlayıcı bir peygamber değildir; aksine yenilmiş ve yardım dilenen bir peygamberdir. İsa'nın yenilmişliğini göz ardı edemeyen Avrupa dünyasının III. Haçlı seferine verdiği önem göz önünde bulundurulduğunda İsa'nın yenilmişliği dahi Haçlı seferlerinin organizasyonuna büyük katkı sunmuştur. Hatta bu söylem o denli etkili olmuştur ki İsa'nın yenilmişliğini ortadan kaldırmayı arzulayan zinakar kadınlar dahi Doğu'ya dindaşlarına yardıma gelmişlerdir.⁶²

IV. Haçlı seferinin (1204) baş keşişi Martin'in sefere hazırlık vaazında söylediği sözler de konu ve bağlam noktasında oldukça manidardır: "Lordlarım ve kardeşlerim sözüm size! Aslında benim değil de Mesih'in sözü. Bu sözlerin sahibi Mesih'in ta kendisidir, bense aciz bir aracıyım. Bugün Mesih sizinle kendi sözleriyle benim ağızımdan konuşuyor. Sizinle birlikte kendi yaralarına ağlıyor. Mesih o mukaddes yerden kendi makamından kovuldu! Bizzat kendi kanıyla kutsadığı o şehirden atıldı! Ve orası artık kâfir bir kavmin barbarlığı tarafından yönetiliyor".⁶³ Kudüs'e değil de yönünü Bizans'a çeviren bir Haçlı seferinde dahi İsa'nın şehirden dövülerek kovulduğu ve yardım dilediği yönünde bir yakarıшта bulunan Haçlılar için Kudüs'ü kurtarmak bağlamında İsa'nın ıstırapının oldukça etkili bir söylem olduğu düşünülebilir. İsa'nın sözlerinin Martin'in ağızından dökülmesi de seferin yapılaş garantörlüğünü yine İsa'ya devreder bir mahiyet taşımaktadır. Kudüs'ün Müslümanlar tarafından fethi sonrasında İsa'nın yüzü daima ıstıraplı kalmışa benzemektedir ve bu durum

⁶¹ İbn Şeddad, *Selahaddin-i Eyyubi*, 203-204; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2016, 9/541; el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi-Ahbari'l Beşer* (Beyrut: Dârül Kütübül İlmiyye, 1997), 2/162; Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed el-Ömerî, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge, 2014), 312.

⁶² Ebü Abdillâh İmâdüddîn Muhammed Kâtib el-İsfahânî, *El-Feth'ül Kussî Fi'l-Fethü'l Kudsî*, thk. Muhammed Mahmud Subh (Kahire: Dâru Kavmiyye, ts.), 357; İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı, 2000), 13/44.

⁶³ Gunther Von Pairis, *Konstantinopolis'in Zaptı (Bir Keşişin Kaleminden IV. Haçlı Seferi)*, çev. Kutsi Aybars Çetinalp (İstanbul: Kronik, 2022), 33.

Haçlı seferleri için itici bir güç teşkil etmiştir. VII. Haçlı seferinin düzenleyicisi IX. Louis'in Marsilya limanından seferini "ey yaratıcı ruh gel" sözleriyle başlattığı düşünüldüğünde⁶⁴ aslında tüm seferlerin İsa önderliğinde yapıldığı algısı fark edilebilmektedir. İsa'nın seferlerdeki mevcudiyeti ise var olan mevcut durumla eşgüdümlü işlenmiştir; muzaffer veya mihmandar İsa'ya ihtiyaç duyduklarında o çağırılmış, dövülmüş ve kovulmuş İsa'ya ihtiyaç duyduklarında ise yenilmiş İsa çağırılmıştır. Peygamberler tarihinden ele alınıp İsa'nın-anakronik yanı görmezden gelindiğinde-değişen mahiyetine ve yüzlerine odaklandığımızda hiçbir peygamberin bu denli çeşitli tiplerle tarihe çağırılmasına tanık olmamaktayız.

Sonuç

Haçlı Seferleri tarihi, Avrupa dünyasının Roma'dan miras emperyal içgüdüyle dizayn ettiği seferlerin tarihidir. Bu yönüyle düşünüldüğünde oldukça sofistike bir mahiyet arz eden seferlerin mantıki düzlemde işlerlik arz etmesi ve gerekçelendirilmesi gerekmektedir ki İsa'nın seferler boyunca pragmatist bir bakışla tarihe çağırılması bu açıdan ele alınması gerekli önemli bir başlıktır. Seferlerin başlangıcından itibaren Kudüs'ün kurtarılması ve bunun Tanrı adına yapılması İsa'nın önderliğinde gerçekleştirilmiştir. Papalığın seferlerin oluşturulmasına getirdiği bu bakış açısı ve Papa II. Urbanus'un Clermont vaazı, seferde İsa'nın varlığının habercisi olmuştur. Bizzat İsa'nın sefere iştirak edeceği düşüncesi ve sefere katılanları onurlandırarak hem kurtuluş hem de Tanrı Devleti vaadi bütüncül bakıldığında, Haçlıların Peygamber İsa önderliğinde bir üst kimlik yaratmalarına olanak tanımıştır. Bu durum orduların sefere memur edilmesi konusunda meşru bir dayanak sağlarken, sefere katılmaya ayak direyip korkanlara da bir gözdağı vermiştir. Seferlerde bir Haçlı olarak yer almayacaklara papalığın vurucu silahı İsa üzerinden gösterilmiş ve Haçlı olma yolunda gönülsüzlerin karşısına bizzat İsa çıkarılmıştır. Sefere katılmayanların İsa'nın azarı ve uyarısıyla korkutulması, Haçlı muhayyilesinde seferin en başından itibaren İsa'nın tatlı-sert kıvamda öğretici bir peygamber olduğu tasvirini çizmiştir. Bu bakış açısıyla Haçlı seferleri İsa merkezli bir tarih tasarımı geliştirirken, İsa'yı "mamul peygamber" formatında Haçlı kimliğine büründürmüştür. Bu yönüyle İsa, Batı aklına Haçlı seferleri sıçramasıyla tarihin sonu kabilinden bir gelecek zaman tasavvuru (future history) inşa etmiştir.

Kudüs'ün putperest addedilen Müslümanların elinden kurtarılmasına kadar giden süreçte zorluk esnasında yaşanan mızrak hadisesi ve akabinde müjdelenen Antakya'nın

⁶⁴ Jean de Joinville, *Bir Haçlı'nın Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe, 2016), 95-98.

kurtuluşu, İsa'nın Haçlı olan ümmetinin yanında daimi olarak bulunduğunu ve gerektiğinde müdahale ettiğini göstermektedir. Mızrak hadisesinin gerçekliği tartışmaya açık olsa da İsa üzerinden geliştirilen tasavvurun işe yaradığı aşikârdır. Kudüs'ün zaptı esnasında Müslümanlara karşı yapılan mezalimin onların da insan olduğu gerçeğini dışarıda bırakarak kıvançla kaleme alınmış olması da İsa'nın ordularının İsa'yı memnun etmek içgüdüleriyle yaptığı katliamdır. Bu açıdan bakıldığında seferler esnasında putperest addedilenlere karşı yapılanların İsa'nın şehrini kurtarmak adına olduğu gerekçesi, İsa'yı da memnun etmeye dâhil bir sürecin uzantısıdır. Bu yönüyle İsa, Kudüs'ün alınmasıyla muzaffer bir peygamber hüviyetine kavuşmuştur. Tanrı Devleti bu yönüyle, onun önderliğinde kurulmuştur.

1099 yılından Kudüs Haçlı Krallığının yıkılmasına kadar geçen süreçte İsa muzaffer bir peygamber olarak bilinmiştir. Ancak Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethi (1187), İsa'nın yeni bir yüze büründürülerek dövülmüş ve mahzun bir peygamber olarak icadına hizmet etmiştir. İsa'nın bu haleti ruhiyesinden ve içinde bulunduğu acziyetten kurtulması ise Haçlıların gayretine ve yeni seferler düzenleyerek Kudüs'ü kurtarmalarına bağlı kılınmıştır. Haçlılar Kudüs'ü yeniden zapt ederler ise İsa bu utançtan kurtulabilecektir. Haçlıların Kudüs'ün kurtarılması ve İsa'nın utancının giderilmesi üzerinden düzenlediği III. Haçlı seferinde, Kudüs kurtarılmadıysa da kullandıkları söylem sonraki seferlerin oluşmasında hizmet edici bir olguya dönüşmüştür. Zira bu sefer esnasında İsa'nın dayak yiyerek aşağılandığı ve küçük düşürüldüğü yönündeki algı, Kudüs üzerine düzenlenecek sonraki seferlerde de oldukça kullanışlı bir alan açmıştır. Bu perspektiften bakıldığında denilebilir ki Haçlı seferlerinde İsa'nın yer yer mücessemleştirilip sefere dâhil edildiği (muzaffer ve ya yenilmiş İsa) yer yer de sözleri ve hatırası vesilesiyle oluşturulan hierofanisiyle Haçlılara önderlik ettiği görülmektedir. Seferler boyunca İsa'nın değişen yüzü Haçlılar nezdinde bazen sevinç ve zafere, bazen de hüznü ve ıstıraba sebebiyet verse de Haçlı aklının bir ürünü olarak İsa'nın tarihe çağırılması seferlerin seri bir şekilde-anakronik bir malzemeyle yapılmasına olanak tanımıştır. Avrupa'nın Haçlı seferleriyle İsa üzerinden geliştirdiği bu muhayyel algılama biçimi yöntem bağlamında "işe yarar ölçüde" tahayyül edilebilecek şeylerin icadına hizmet edici bir argümanı da içerisinde barındırmaktadır. Bu düşünsel zeminde Haçlıların; İslam dünyası tasavvurları, Tanrı'yı algılayış biçimleri, insanı nasıl anlamlandırdıkları, doğaya ve evrene/kozmosa bakışları da ayrıca ele alınması gerekli konu başlıklarıdır.

Kaynakça / References

- Abu'l Farac, Bar Hebraeus Gregory. *Abû'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Ağaoğulları-Köker, M. Ali-Levent. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge, 2017.
- Altınay, Ahmet Refik. *Haçlılar*. Ankara: Panama, 2021.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say, 2014.
- Atiya, A. Suryal. *Ortaçağ Sonlarında Haçlılar Seferi*. çev. O. Tahsin Günden. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2023.
- Augustinus, Aurelius. *Tanrı Devleti (Seçmeler)*. çev. Öncel Sencerhan. Ankara: Bilgesu, 2021.
- Augustinus, Aurelius. *Tanrı Şehri*. çev. Kadir Canatan. Ankara: Eski Yeni, 2021.
- Anonim *Haçlı Tarihi Gesta Francorum*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Selenge, 2013.
- Azzam, Abdul Rahman. *Selahaddin Eyyûbi*. çev. Pınar Arpaçay. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Berting, Jan. *Kimlik Siyaseti: Krizler, İnşalar, Aktörler*. çev. Hüsamettin İnaç. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021.
- Brentano, F. Funk. *Les Croisades*, 1934.
- Cardini, Franco. *Avrupa ve İslam*. çev. Gürol Koca. İstanbul: Literatür, 2004.
- Cox M. A., George W. *Haçlı Savaşları Tarihi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ark, 2018.
- Çalışır, A. Onur (Ed.). *Denizaşırı Ülkeden Havadisler: Haçlıların Mektupları (1097-1252)*. İstanbul: Kutlu, 2018.
- Çekiç, Ayşe. "Aziz Augustinus'un Tanrı Devleti'ni Kurmak: Papa II. Urbanus ve Haçlı Savunusu". *Akademik İncelemeler Dergisi* 18/2 (2023), 381-401.
- Çekiç, Ayşe. "Düşman Yaratma Aracı Olarak Tarih Yazımı: Haçlı Kaynaklarında Kutsal Şehir Algısı ve Kudüs". *Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 75-94.
- Çekiç, Ayşe. *Kudüs'ün Gölgesinde Eyyûbî - Haçlı İlişkileri 1171 - 1250 (Savaş, Diplomasi ve Barış)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Dawson, Christopher. *Batı'nın Oluşumu*. çev. Dinç Tayanç. İstanbul: Dergâh, İstanbul.
- Diehl, Charles. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Selim Sezer. İstanbul: İnkılâp, 2018.
- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller*. İstanbul: Düşün, 2018.
- Ebu'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *el-Muhtasar fi-Ahbari'l Beşer*. Beyrut: Dârül Kütübül İlmiyye, 1997.
- Eliade, Mircae. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı, 2003.
- Ernoul, Ernoul. *Haçlı Seferleri Tarihi Selahaddin Eyyubi ve Kudüs'ün Fethi*. çev. A. Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
- Falk, Avner. *Franks and Saracens Reality and Fantasy in the Crusades*. England, 2010.
- Fulcher of Chartres. *A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. çev. F.R. Ryan. The University of Tennessee Press, ts.
- Fulcherius Carnotensis. *Kudüs Seferi "Kutsal Toprakları Kurtarmak"*. çev. İcan Bihter Barlas. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2009.
- Gibbon, Edward. *Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*. çev. Asım Baltacıgil. İstanbul: İndie, 2019.
- Guênon, René. *Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm*. çev. İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan, 2022.
- Gunther Von Pairis. *Konstantinopolis'in Zaptı (Bir Keşişin Kaleminden IV. Haçlı Seferi)*. çev. Kutsi Aybars Çetinalp. İstanbul: Kronik, 2022.
- Halsell, Grace. *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*. çev. Mustafa Acar- Hüseyin Özmen. Ankara: Serbest, 2021.
- The Deeds of The Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*. çev. Rosalind Hill. Oxford: Clarendon Press, 1979.

- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *el- Bidâye ve'n- Nihâye*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı, 2000.
- İbn Şeddad, Bahaadin. *Selahaddin-i Eyyubi*. çev. M. Selim Bilge. Diyarbakır: Lis yayınları, 2015.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el- Kâmil fi't- Târîh Tercümesi*. çev. Heyet. İstanbul: Ocak, 2016.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el- Kâmil fi't- Târîh Tercümesi*. çev. Heyet. İstanbul: Ocak, 2016.
- Jean de Joinville. *Bir Haçlının Hatıraları*. çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe, 2016.
- Jones, Dan. *Haçlılar: Kutsal Topraklar Uğruna Yapılmış Savaşların Kanla Yazılmış Öyküsü*. çev. Melisa Miller. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2020.
- Kâtib el-İsfahânî, Ebû Abdillâh İmâdüddîn Muhammed. *El-Feth'ül Kussî Fi'l-Fethü'l Kudûsî*. thk. Muhammed Mahmud Subh. Kahire: Dâru Kavmiyye, ts.
- Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kuran'ı-Kerim Meali*. Konya: Armağan, 2012.
- Küçüksipahioğlu, Birsal. *Haçlılar ve İstanbul (1096-1261)*. İstanbul: Pozitif, 2021.
- Lukacs, John. *Tarihin Geleceği*. çev. Kadir Pürde. İstanbul: Ketebe, 2022.
- Michaud, J.F. *Histoire des Croisades*. Paris, 1860.
- Michaud, J.F. *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*. çev. Güray Kırpık. Ankara: Lotus, 2011.
- Morrison, Cecile. *Haçlılar*. çev. Nermin Acar. Ankara: Dost, 2005.
- Nazif, Süleyman. *Hiz. İsa'ya Açık Mektup*. Ed. Emir Hüseyin Yiğit. İstanbul: Büyüyenay, 2016.
- Nicholson, Helen J. *Chronicle of the Third Crusade (A Translation of the Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi)*. England, 1997.
- Ordericus Vitalis. *The Ecclesiastical History England and Normandy*. London, yy, ts.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Ömerî, Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed el-. *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge, 2014.
- Peter Tudebodus. *Bir Tanığın Kaleminden Birinci Haçlı Seferi Kudüs'e Yolculuk*. çev. Süleyman Genç. İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
- Peter Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*, Ed. J.H.-L.L. Hill. Philadelphia, 1974.
- Pirenne, Henri. *Avrupa Tarihi*. çev. Sinan Akbaytürk. İstanbul: Selenge, 2022.
- Polat, Ziya. "Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri". *Milel ve Nihal* 16/1 (2019), 175-198.
- Polat, Ziya. "Fulcherius Carnotensis'te İslam ve Müslüman Algısı". *Turkish Studies* 14/1 (2019), 613-632.
- Polat, Ziya. "Self-Perception in Fulcher of Chartres: How the Crusaders Saw Themselves". *Jurnal Al-Tamaddun* 13/2 (2018), 149-160.
- Raimundus Aquilers. *Haçlılar Kudüs'te Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*. çev. Süleyman Genç. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019.
- Annals of Roger de Hoveden*. çev. Henry T. Riley. London, 1853.
- Roux, J. Paul. *Dinlerin Çarpışması*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabalcı, 2012.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Usta, Aydın. *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*. İstanbul: Yeditepe, 2016.
- Watson, Peter. *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*. çev. Heyet. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Willermus Tyrensis. *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği-Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Ötüken, 2016.
- William Archbishop of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. New York: Columbia University Press, 1943.
- William Archbishop of Tyre, *The History of Godefrey of Boloigne and of the Conquest of Iherusalem*, 1893.
- Yousif, Ephrem Isa. *Süryani Vakanüvisler*. çev. Mustafa Aslan. İstanbul: Doz, 2009.

Orta Asya'da Yeseviyye-Kübreviyye İlişkileri *Yasawiyya-Kubrawiyya Relations in Central Asia*

Süleyman GÖKBULUT

ORCID: 0000-0002-6604-6664 | E-Posta: sbulut571@gmail.com.

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assist. Professor, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Sufism
İzmir, Türkiye
ROR ID: [00dbd8b73](https://orcid.org/00dbd8b73)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Gökbulut, Süleyman. "Orta Asya'da Yeseviyye-Kübreviyye İlişkileri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 214-232.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1413174>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01. 01. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	11. 02. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Bu makalenin amacı ortaya çıkışlarından 10./16. yüzyılın sonlarına kadar Orta Asya'da Yeseviyye ile Kübreviyye tarikatları arasındaki ilişkilerin tarihî seyrini incelemektir. Bu hususta iki tarikat arasındaki fikir, uygulama ve kişiler arası münasebetler esas alınmıştır. Tasavvuf tarihinde Yeseviyye, Kübreviyye ve Hâcegân/Nakşibendiyye olmak üzere Orta Asya'da etkin olan üç büyük tarikattan söz edilmektedir. Yeseviyye silsilesi, Ahmed Yesevî (ö. 562/1166); Kübreviyye tarikatı, Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221); diğeri ise Abdülhâlık Gucdüvânî (ö. 616/1219) öncülüğünde başlayıp Bahâeddîn Nakşibend (ö. 791/1389) ile devam etmiştir. 10./16. asra gelindiğinde Nakşibendiyye, idarecilerin de desteğini alarak bölgedeki diğer tarikatları adeta kendi içinde eritmiş ve Orta Asya'nın en hâkim tarikatı haline gelmiştir. Bu yüzden makalemizde belirli bir zaman dilimi gözetilmiştir. Böyle bir çalışmanın ardında esasen iki ana etmen bulunmaktadır. Bunlardan ilki, yukarıda sözü edilen tarikatların, Türklerin ve bölgenin diğer halklarının gerek İslâmiyet'i kabulünde gerekse toplumsal hayatlarında mühim rollerinin olmasıdır. Yine bu yollara mensup kişilerin tasavvufî düşünceye ve uygulamalara katkıları da azımsanmayacak ölçüde değerlidir. Onların idarecilerle kurdukları ilişkilerin de müspet veya menfi tesirleri asla göz ardı edilmemelidir. Bütün bunların yanı sıra söz konusu tarikatların kendi aralarındaki münasebetler de tasavvuf tarihinin bir parçasıdır. Dolayısıyla yakın coğrafyalarda ortaya çıkmaları ve yayılmaları hasebiyle zikredilen tarikatların birbirleriyle olan iyi ya da kötü ilişkileri sosyal ve siyasi tarih kadar tasavvuf tarihi bakımından da ehemmiyet arz etmektedir. Günümüzde Yeseviyye ve Kübreviyye'nin temel şahsiyetleri ve eserleri ile alakalı akademik yayınlarda dikkat çekici bir artış gözlemlense de söz konusu tarikatların birbirleriyle olan irtibatları müstakil bir makale veya kitap olarak bugüne kadar neredeyse hiç ele alınmamıştır. Son zamanlarda özellikle Harezmi veya Çağatay Türkçesiyle yazılmış Yesevî kültürünün temel kaynaklarının gün yüzüne çıkarılması ve dilimize aktarılması bizi böyle bir çalışmaya iten temel etkenlerden bir diğeri. Çünkü bu eserler bizim bu tarikatlar arasındaki münasebetler hakkında daha sağlıklı değerlendirmeler yapmamızı mümkün kılmaktadır. Yukarıda bahsedilen hususların gerçekleşmesi için makalede genel tarihî ve tasavvufî kaynakların yanı sıra özellikle Yesevî ve Kübrevî literatüründe yer alan rivayetlere odaklanılmış ve bunların metin tahlili ve tarih usulü bakımından yorumlanmasına çalışılmıştır. Araştırmamızda daha çok atıfta bulunduğumuz Zernûkî (ö. ?)'nin *Mir'âtü'l-kuşûb'u* ile Hazînî (ö. 1002/1593-4'ten sonra)'nin *Cevâhiru'l-ebâr* ve *Menba'u'l-ebhâr* adlı eserleri iki tarikat arasındaki ilişkileri anlamak açısından en temel kaynaklar arasındadır. Sonuç olarak iki tarikat arasındaki ilişkilerin kuruluş aşamasında oldukça iyi bir seviyede geliştiği fakat 10./16. yüzyıldan itibaren bazı tartışmaların yaşandığı görülmüştür. Özellikle Yesevî şeyhlerinden Zernûkî'nin risalesinde pek çok defa Şeyh Kübrâ'ya atıfta bulunması ve onun sözlerinden alıntılar yapması dikkatleri çekmektedir. Yine Hazînî'nin mevzu bahis kitaplarında Mecdüddîn Bağdâdî (ö. 616/1219), Seyfeddîn Bâharzî (ö. 659/1260), Sa'deddîn Hammûye (ö. 649/1251) ve Baba Kemâl Cendî (ö. 672/1273) gibi Kübrevî meşâyihinin Ahmed Yesevî'nin halifeleri arasında sayılmaları söz konusudur. Ayrıca diğer bazı sûfi biyografilerinde Ali Lâlâ (ö. 642/1244) gibi meşhur bir Kübrevî şeyhinin, Necmeddîn Kübrâ ile tanışmadan evvel Ahmed Yesevî'nin yanında tarikat terbiyesi gördüğü kayıtlıdır. Bunların yanı sıra Kübrevîlerin de Yesevî mensupları gibi "zikr-i erre"nin bir türünü icra ettiklerine dair bilgi karşılıklı etkileşimin en mühim örnekleridir. Hazînî'nin şeyhi Seyyid Mansur (ö. 965/1557-1558)'un Mevlânâ Muhammed Zâhid (ö. 979/1571) ve Kemâleddîn Hüseyin Harezmi (ö. 958/1551) gibi bazı Kübrevî temsilcileriyle yaşadığı tartışmalar ise ilerleyen asırlardaki ilginç örneklerdir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Yeseviyye, Kübreviyye, Orta Asya, Sûfi Muhammed Dânişmend Zernûkî, Ahmed Hazînî.

Abstract

The main purpose of this study is to examine the historical course of relations between Yasaviyya and Kubraviyya orders from their emergence until the end of the sixteenth century. In this respect, the ideas, practices and interpersonal relations between the two orders were taken as basis. Three major orders that are active in Central Asia are mentioned: Yasaviyya, Kubraviyya and Khawajagān/Naqshbandiyya. The first of these, "the Yasaviyya", derived from Ahmad Yasavī (d. 562/1166); the other, "the Kubraviyya" derived from Najm al-Dīn al-Kubrā (d. 618/1221); thirdly "the Khawajagān School", spearheaded by Abd al-Khālik al-Gucdevānī (d. 616/1219) and it's sequel "the Naqshbandiyya", named after Bahā al-Dīn Naqshband (d. 791/1389). By the sixteenth century, Naqshbandiyya, with the support of the administrators, virtually dissolved the other orders in the region and became the most dominant order in Central Asia. That's why the article is based on a specific time period. There are essentially two main factors behind such a study: The first of these is that the orders mentioned above have important roles in both the acceptance of Islam and the social life of the Turks and other peoples of the region. Nevertheless, the contributions of the members of these paths to the sūfī thoughts and practices are also valuable. The positive or negative effects of their relationships with administrators should never be ignored. In addition to all these, the relations between the orders in question are also a part of the history of sūfism. Therefore, due to their emergence and spread in nearby geographies, the good or bad relations of the above mentioned orders with each other are of great importance in terms of the history of sūfism as well as social and political history. Although today there is a remarkable increase in academic publications related to the main figures and works of Yasaviyya and Kubraviyya, the connections between the orders in question have almost never been discussed as a separate article or book. Recently, the unearthing of the basic sources of Yesevī culture, especially written in Khwarezmian or Chagatai Turkish, and transferring them to our language is another of the main factors that push us such a study. Because these works enable us to make more accurate evaluations about the relations between these orders. In order to realize the above-mentioned issues, the article focuses on the narrations in Yasavī and Kubravī literature, as well as general historical and sūfī sources, and tries to interpret them in terms of text analysis and historical method. Zernūkī's (d. ?) *Mir'āt al-ḳulūb* and Hazīnī's (d. after 1002/1593-4) *Cevāhir al-abrār* and *Menba' al-abḥār* which we mostly refer to in our research, are among the most fundamental sources in terms of understanding the relations between the two orders. As a result, it was seen that the relations between the two orders developed at a very good level during the establishment phase, but there were some disputes starting from the sixteenth century. It is noteworthy that Zernūkī, one of Ahmed Yasavī's caliphs, refers to Sheikh Kubrā many times and quotes his words in his treatise. Again, in Hazīnī's mentioned books, some Kubravī sheikhs such as Majd al-Dīn al-Baghdādī (d. 616/1219), Sayf al-Dīn Bākhazī (d. 659/1260), Sa'd al-Dīn Hammūyah (d. 649/1251) and Bābā Kamāl Jandī (d. 672/1273) are considered among the caliphs of Ahmad Yasavī. In addition, it is recorded in some other sūfī biographies that a famous Kubravī sheikh like Alī Lālā (d. 642/1244) received sect training under Ahmad Yasavī before meeting Najm al-Dīn al-Kubrā. In addition, the information that the Kubravīs also perform a type of "dhikr-i arra", like the Yesevī members, are the most important examples of mutual interaction. The disputes that Hazīnī's sheikh, Sayyid Mansūr (d. 965/1557-1558), had with some Kubravī leaders such as Mavlānā Muhammad Zāhid (d. 979/1571) and Kamāl al-Dīn Husayn Khārazmī (d. 958/1551) are interesting examples in the following centuries.

Keywords: Sūfism, Yasaviyya, Kubraviyya, Central Asia, Sūfī Muhammad Dānishmand Zernūkī, Ahmed Hazīnī.

Giriş

H 6.-8., M 12.-14. yüzyıllar arasında Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasında etkili olan üç tarikat öne çıkmaktadır: Bunlardan birincisi “Yeseviyye”, ikincisi “Hâcegân Ekolü” ve devamı niteliğindeki “Nakşibendiyye”, üçüncüsü de “Kübreviyye”dir. Sonraki asırlarda Nakşibendiyye hem Yeseviyye hem de Kübreviyye’yi kendi içinde eritecek ve bölgenin en hâkim tarikati haline gelecektir.¹

Sözü edilen tarikatların toplum nezdinde kazandıkları itibara dair şöyle çarpıcı bir örnek verilebilir: Kuzey Türkleri arasında bilinen ve temel dinî bilgileri halka anlatan *Şerâitü'l-îmân* adındaki bir kitapta “mezheb” suâlinden sonra “silsile” sorusu gelmekte ve dört tarikat silsilesi sıralanmaktadır. Bunlar Hoca Ahmed Yesevî, Abdülhâlık Gücdevânî, Necmeddîn Kübrâ ve Ebu'l-Hasan Aşk silsileleridir.²

Özellikle Orta Asya ve İran coğrafyasında intişar eden bu tarikatların, bölge halkının ve idarecilerin teveccühüne mazhar oldukları ve onların dinî yaşamlarının kopmaz bir parçası haline geldikleri dikkatleri çekmektedir. Ayrıca bu tarikatlara mensup bazı sûfilere yazdıkları eserlerle hem İslâm'ın ahlâkî boyutunun anlaşılmasına hem de Türkçe'nin gelişmesine önemli katkılarda buldukları aşikârdır. Bütün bunlarla birlikte tasavvuf tarihi açısından hayli önemli olan bir başka husus tarikatlar arası ilişkilerdir. Bu ilişkiler fikir bazında olabildiği gibi tarikat pratikleri ve kişiler arası münasebetler şeklinde de cereyan edebilmektedir. Bütün bunların klasik kaynaklara nasıl yansıdığı ve burada geçen rivayetlerin nasıl yorumlanması gerektiği ise üzerinde durulması icap eden bir problemdir. Menkıbevi mahiyetteki birtakım anlatıların tarihî gerçeklikle mukayese edilmesi ve devrin şartları çerçevesinde anlaşılması elzemdir. Tarikat mensuplarının yazdıkları eserlerdeki yanlı tutumlarının saptanması ve tenkit süzgecinden geçirilmesi şarttır. Bu konuda araştırmacının önündeki metni anlamaya çalışırken felsefî analiz yöntemine ve tarih usulünün gereklerine riayet etmesi beklenir.

¹ Bu konuda bir değerlendirme için bk. Devin DeWeese, “The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia”, *Iranian Studies* 21/1-2 (1988), 45.

² Bu rivayet için bk. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 45. Bu silsilede yer alan Ebu'l-Hasan Aşk veya Aşkî, İran-Horasan coğrafyasında doğup zamanla Mâverâünnehir'e taşınan Aşkîyye/İşkîyye tarikatının önemli şeyhlerinden biridir. Bu tarikatın kurucusu olarak genellikle 8./14. asırda yaşamış Şeyh Bâyezîd-i Aşkî kabul edilmektedir. Ebu'l-Hasan da ondan sonra silsileyi devam ettiren halifesidir. Bu konuda bk. Necdet Tosun, “Orta Asya'da Tasavvuf”, *Orta Asya'da İslâm*, ed. M. Savaş Kafkasyalı (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2012), 1/530-533. Burada adı geçen dört tarikatın hepsine birden intisap eden veya onlardan icazet alan bazı sûfilere de rastlanmaktadır. Bk. Tosun, “Orta Asya'da Tasavvuf”, 1/500, 533.

Son yıllarda Harezmi veya Çağatay Türkçesiyle yazılmış bir kısım Yesevî kaynaklarının gün yüzüne çıkarılması ve dilimize aktarılması iki tarikat arasındaki ilişkileri anlamak açısından araştırmacılara büyük bir yarar sağlamaktadır. Örneğin Sûfî Muhammed Dânişmend Zernûkî'nin *Mir'âtü'l-ḳulûb*'u ile Ahmed Hazîni'nin *Cevâhiru'l-ebâr min emvâc-ı biḥâr* ve *Menba'u'l-ebḥâr fi riyâdi'l-ebâr*'ı bu tür temel eserlerden olup Yeseviyye ile Kübreviyye tarikatları arasındaki ilişkileri takip edebileceğimiz birincil derecedeki başvuru kaynaklarımızdandır. Bunların yanı sıra Hazîni'nin *Câmi'u'l-mürşidîn*'i, Emîr İkbâl Sîstânî(8./14. asır)'nin *Çihil Meclis*'i ile Câmî (ö. 898/1492)'nin *Nefehât*'i gibi Farsça kitaplar da yararlandığımız temel eserlerdendir.

Makalede söz konusu edilen Yeseviyye ve Kübreviyye tarikatlarının aynı yüzyıllarda ve yakın coğrafyalarda teşekkül eden tasavvufî yollar olmaları bakımından birtakım ilişkilerinin bulunması gayet doğaldır. Her iki tarikatın literatüründe bununla ilgili bazı rivayetlere de tesadüf edilmektedir. Fakat Yeseviyye ve Kübreviyye'nin temel şahsiyetleri ve eserleri ile alakalı akademik yayınlar gün geçtikçe artsa da bugüne kadar söz konusu tarikatların birbirleriyle olan irtibatlarını ele alan müstakil bir makale veya kitap bulunmamaktadır. Bununla birlikte Necdet Tosun'un Orta Asya'daki tarikatları ve önde gelen temsilcilerini ele aldığı "Orta Asya'da Tasavvuf" adlı incelemesi ve Devin DeWeese'in Kübreviyye tarikatının Orta Asya'da tarih sahnesinden çekilişini irdelediği "The Eclipse of Kubraviyah in Central Asia" isimli makalesi ise bizim yazımıza temel sağlayabilecek bazı bilgiler içermektedir. Dolayısıyla alanında özgün bir araştırma olarak kabul edilebilecek bu makalede 10./16. asrın sonlarına kadar Orta Asya'daki Yeseviyye-Kübreviyye irtibatının tarihî seyri ele alınmaktadır. Bu açıdan çalışmamızın bölgesel bazda tarikatlar arası ilişkilerin araştırılması konusunda teşvik edici olması umulmaktadır.

Makalenin ilk kısmında *Mir'âtü'l-ḳulûb*'dan hareketle iki tarikat arasında "şariat, tarikat ve hakikat" kavramları etrafında nasıl bir düşünce birliği kurulduğuna değinilmekte ve bir Yesevî metninde Necmeddîn Kübrâ'nın neden kurucu bir şahsiyet olarak algılandığı söz konusu edilmektedir. Daha sonra Hazîni'nin eserlerinden faydalanılarak tarihî süreçte her iki tarikat mensupları arasında geçen bazı hadiseler yer verilmektedir. Hem müspet hem de menfi ilişkilerin başrolünde oynayan sûfîleri ve olayların yorumlarını ihtiva eden bu bölüm siyaset-tarikat irtibatı açısından da önem arz etmektedir. Ardından Kübrevî silsilesinde yer almakla birlikte Ahmet Yesevî'nin dergâhında da terbiye gördüğü söylenen

Radıyyüddîn Ali Lâlâ'nın iki tarikat arasındaki dönüşümü kaynaklar ışığında anlaşılmaya çalışılmaktadır. Son olarak Yeseviyye-Kübreviyye etkileşiminin en canlı örneklerinden olan “zıkr-i erre” konusuna bir bakış yapılmaktadır.

1. *Mir'âtü'l-ḳulûb*'da Necmeddîn Kübrâ'ya Verilen Değer

Kaynaklarda Yesevî'nin halifesi olarak geçen Sûfî Muhammed Dânişmend'in “*şeriat, tarikat ve hakikat*” hakkında kaleme aldığı *Mir'âtü'l-ḳulûb* isimli risâlede³, Necmeddîn Kübrâ'nın sözlerinden pek çok iktibasta bulunmaktadır. Esasen eserin muhtevasını oluşturan söz konusu bu kavramların hem Yesevî'nin *Faḳr-nâme* ve *Risâle der Maḳâmât-ı Erba'în*'inde⁴ hem de Şeyh Kübrâ'nın *Risâle-i sefîne* olarak adlandırılan risâlesinde geniş bir yer tuttuğu görülmektedir.⁵

Her iki şeyhin sözleri dikkatle incelendiğinde birbiriyle tamamen uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Onlara göre Allah'a giden yolun asıl adı İslâm'dır. Bunun başlangıcı şeriat, sonu ise hakikattir. Aralarında da tarikat yer almaktadır. Necmeddîn Kübrâ'ya göre her türlü eylemde şeriat, tarikat ve hakikat boyutları bulunmaktadır. İlik işinde de bu böyledir. Şeriatta ilim ve amel, tarikatta kalblerin fethi ve hâl, hakikatte ise Allah'ın cemâl tecellîlerini müşâhede mevcuttur. Ahmed Yesevî de meseleyi şöyle değerlendirir: Şeriat zâhiren uzuvlarla, tarikat kalble, hakikat ise sırr ile amel etmektir.⁶

Bir anlamda “*tasavvufun usûlü*” olarak nitelendirebileceğimiz bu temel ıstıhlara her iki tarikat pirinin de özel bir önem atfetmesi kanaatimizce bu bölgelerde gelişen ortak bir tasavvufî ruhu temsil etmektedir. Ayrıca bu paradigmanın temelleri üzerinde yükselen bir Türk tasavvuf geleneğinin resmini de bize sunmaktadır.

Mezkûr eser gözden geçirildiğinde on altı yerde Ahmed Yesevî'nin açıklamalarına atıf yapılırken, on üç yerde de Necmeddîn Kübrâ'nın sözleri nakledilmektedir. Hem Yeseviyye hem de Kübreviyye'nin teşekkül sürecinin ortak bir metni olarak değerlendirebileceğimiz eserin müellifinin her iki isme de neredeyse eşit ölçüde yer vermesi

³ Yayınlanmış hali için bk. Necdet Tosun, “Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risâle: *Mir'âtü'l-Kulûb*”, *İLAM Araştırma Dergisi* 2/2 (1997), 68-82.

⁴ Burada sözü edilen eserler için bk. Kemal Eraslan-Necdet Tosun, *Yesevî'nin Fakr-nâme'si ve İki Farsça Risalesi* (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2016), 38-75.

⁵ Necmeddîn Kübrâ'nın bu hususta *Risâle-i sefîne* adında kısa bir eseri bulunmaktadır. Bk. Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere-Risâle ile'l-Hâim-Fevâihu'l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 27; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 107.

⁶ Tosun, “Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risâle: *Mir'âtü'l-Kulûb*”, 69.

bir hayli dikkat çekicidir. Bizce bu durum Muhammed Dânişmend'in Yesevîliğin yanı sıra Kübreviyye ile de ilişkili bir şahıs olabileceğini akla getirmektedir.

Buna ilaveten diğer bir ihtimal de şudur: *Nefehât*'te Şeyh Kübrâ'nın müritlerinden Baba Kemâl Cendî'nin hayat hikâyesinden söz edilirken onun Cend'de Ahmed Mevlânâ'yı yetiştirdiğine ve ona icazet verdiğiğine değinilir. Onun da Muhammed Dânişmend diye bir kardeşi vardır.⁷ Vefat tarihi bilinmese de muhtemelen 8./14. asırda yaşamış bu Kübrevî şeyhinin Yesevîlik ile herhangi bir ilişkisi bilinmemektedir. Fakat bu zâtın da Yesevîliğe intisab etmesi ve bu risaleyi kaleme alması imkân dâhilindedir.

Bütün bu tartışmaların ötesinde söz konusu metnin ortaya koyduğu en mühim nokta ise kuruluş aşamasındaki iki tarikatın münâsebetlerinin iyi bir zeminde ilerlediğidir. Ayrıca hem Yesevîliğin hem de Kübrevîliğin şer'î-Sünnî ekseninde gelişme gösteren bir tasavvufî çizgiyi benimsediğini ve bunun üzerinde kurumsallaşmaya çabaladığını izhar etmektedir.

2. Hazîni'nin Eserlerinde Yeseviyye-Kübreviyye İrtibatı

Yeseviyye-Kübreviyye ilişkilerinin tarihî gidişatına dair daha fazla örnek bulabileceğimiz yazar, babası da Kübrevî olan Ahmed Hazîni'dir. Onun özellikle Anadolu'da telif ettiği *Cevâhiru'l-ibrâr* ve *Menba'u'l-ebhâr*'ı ile Farsça yazdığı *Câmi'u'l-mürşidîn*'i bu konudaki ilk başvuru kaynaklarımız arasındadır.

Hazîni, Yeseviyye tarihinde olduğu kadar Kübreviyye tarihinde de yetkin bir isimdir. Çünkü o çocukluk çağlarından beri Kübrevî bir kültür çevresinde büyümüş ve bu tarikatın literatürünü de okumuş biridir. Bunu *Menba'u'l-ebhâr*'da net bir şekilde dile getirmektedir. Yazar, merhum babasının bütün ömrünü Kübrevî meşâyinin yolunda ve onların virdlerini okuyarak geçirdiğini belirttikten sonra onun özellikle Şeyh Hüseyin Harezmi'ye mürit olmak için yoğun çaba gösterdiğini ve pek çok tasavvufî eseri okuduğunu söyler. Hazîni'nin ifadesine göre kendisi de Yeseviyye'den habersiz olduğu dönemde babasının elindeki bu kitaplara çok ilgi duymuş ve onları okumuştur.⁸

⁷ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hağarâti'l-kuds*, nşr. W. Nassau Lees (Calcutta: W. N. Lees Press, 1859), 497-498.

⁸ Müellifin anlattığına göre babasının Kübrevî şeyhi Hüseyin Harezmi (ö. 958/1561, Halep)'dir. Bk. Hazîni, *Menba'u'l-ebhâr fi riyâği'l-ibrâr (İyilerin Bahçelerindeki Suların Kaynağı)*, haz. M. Mâhur Tulum (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 267-269.

Böyle bir gelenek içinde yetişen Hazînî söz konusu eserinde öncelikle Kübreviyye tarikatını Halvetiyye ile birlikte Hz. Ali'den neş'et eden tasavvufî bir yol olarak temellendirmektedir.⁹ Necmeddîn Kübrâ'dan bahsettiği yerlerde onu "*Evlîyânın şehâdi, Hüdâ'nın nûru, Asfiyâ'nın biriciği*" gibi yüceltici sıfatlarla anmakta, mezarını ziyaret ettiğini belirtmekte ve nazmen irad ettiği beyitlerde de yine övgü dolu ifadelerle onun hayatına dair bazı meselelere değinmektedir.¹⁰

Yesevî literatüründe Kübreviyye'nin pîrine karşı sergilenen bu olumlu bakış açısının yanı sıra Şeyh Kübrâ'nın ilk kuşak halifelerine de özel bir değer atfedildiği görülmektedir. Bu hususta çok mühim bir örneğe hem *Cevâhiru'l-ebâr* hem de *Câmi'u'l-mürşidîn*'de rastlanmaktadır. Hazînî'nin biraz uzunca anlattığı hadise şöyle toparlanabilir:

Rivayete göre Yesi şehrinde dört kişi din ilimlerini tahsil etmek üzere Harezmi ülkesi şehirlerinden Ürgenç'e gittiler. Zamanın seçkin âlimlerinden biri olan İmam Mergazî'nin¹¹ derslerine katıldıklarında bu kişi onlara "*Duyduğuma göre Yesi şehrinde Hoca Ahmed Yesevî şeriate aykırı davranıyormuş. Böyle bir şey var mı?*" diye sordu. Bu adamlar "*Bilmiyoruz. Fakat on iki bin dindar dostu var.*" dediler. Sonra durumu araştırmak ve Yesevî'yi imtihan etmek üzere dört yüz faziletli arkadaşıyla yola çıktı. Bir kısım manevî imtihanlardan sonra İmam Mergazî, Yesevî'ye bağlandı ve yıllar süren ağır riyazetlere katlandı. Sonunda Hoca Yesevî onu diğer halifeleri ile beraber Horasan'a gönderdi. Bunlar *Şeyh Muhammed Bağdâdî, Seyfüddîn Bâharzî, Şeyh Kemâl Şeybânî, Şeyh Sa'düddîn* ve *Şeyh Bahâüddîn* olmak üzere beş kişiydiler."¹²

Burada zikri geçenlerden ilkinin Mecdüddîn Bağdâdî, üçüncüsünün Baba Kemal, dördüncüsünün ise Sa'deddîn Hammûye ile olan isim benzerlikleri dikkat çekicidir. Zaten Seyfeddîn Bâharzî hiçbir karışıklığa meydan vermeyecek şekilde açıkça yazılmıştır. Şeyh Bahâüddîn ismi ise Baba Kemâl Cendî silsilesinde yer alan Bahâeddîn Kübrâ (ö. ?)'yı çağrıştırmaktadır.¹³ Bu şeyhlerin Ahmed Yesevî'nin de halifeleri olarak gösterilmeleri yazarın, babasından tevarüs ettiği Kübrevî geleneğinin bir izdüşümü müdür bilinmez. Fakat

⁹ Hazînî, *Menba'u'l-ebhâr*, 249.

¹⁰ Hazînî, *Menba'u'l-ebhâr*, 249-253.

¹¹ Köprülü İmam Mergazî hakkında ne tarihî ne de mankibevî herhangi bir bilginin bulunmadığını kaydeder. Bk. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 35.

¹² Hazînî, *Cevâhirü'l-ebâr min emvâc-ı bihâr (İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler)*, haz. Cihan Okuyucu-Mücahit Kaçar (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 95-96; Hazînî, *Câmi'u'l-mürşidîn*, (Berlin: Staatsbibliothek Ms., Orient Oct., 2847), 74b-76a.

¹³ Necmeddîn Kübrâ'nın halifeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, 124-161.

kanaatimizce bu tür anlatılar hem mezkûr şahısların söz konusu topraklardaki şöhretini hem de Yeseviyye-Kübreviyye arasındaki ortak zemini ve yakın ilişkileri ortaya koymaktadır. Ayrıca bir Yesevî temsilcisi olarak Hazînî'nin bu çabası, haklarında bilgi sahibi olduğu ve muhtemelen eserlerini okuduğu bu kişileri geriye doğru bir sahiplenme şeklinde de değerlendirilebilir.

Hazînî *Cevâhiru'l-ibrâr*'da "evliyanın farklı makam ve özellikleri"ni anlattığı bir yerde Ali Hemedânî (ö. 786/1385)'den övgüyle bahsetmekte ve onun konuyla ilgili Farsça bir şiirinden alıntılar yapmaktadır. Hazînî'nin ifadeleri şu şekildedir: "Bu yüce tâifeden Emîr Seyyid Ali Hemedânî bu kişileri Farsça olarak şiir diliyle şöyle ifade etmiştir..."¹⁴ Yine aynı müellif *Câmi'u'l-mürşidîn* adlı eserinde Ali Hemedânî'nin tasavvufun tecrübî boyutuyla ilgili görüşlerine değinmekte ve Kübreviyye'deki renk sembolizmine dair bazı yorumlarına yer vermektedir.¹⁵

Emîr-i Kebîr unvanını taşıyan ve Hemedân'ın önde gelen yönetici ailelerinden birine mensup olduğu anlaşılan Seyyid Ali Hemedânî, Kübreviyye'nin Hemedâniyye kolunun kurucusu sayılmaktadır. Ehl-i Beyt'e olan tutkusu onun "Alî-yi Sâni/İkinci Ali" olarak isimlendirilmesine yol açtığı gibi bir *Fuşûş* şerhi yazarak Kübreviyye geleneğini Ekberî fikirleriyle bağdaştırması da onu tasavvuf düşüncesinde önemli bir şahıs kılmaktadır. Aynı zamanda o, yetiştirdiği halifeleri ve kurduğu dergâhlarla hem İslâm'ın hem de Kübreviyye'nin Hindistan ve Keşmir bölgelerinde yayılmasına öncülük etmiş bir şeyhtir.¹⁶ Hazînî'nin kendisinden yaklaşık iki asır önce vefat etmiş bir Kübrevî şeyhine ve görüşlerine eserlerinde yer vermesi Seyyid Ali Hemedânî'nin yaşadığı dönemdeki ve Orta Asya coğrafyasındaki tanınırlığının yanı sıra müellifin Kübreviyye tarihi hakkındaki birikimini de ortaya koymaktadır. Buna ilaveten 8./14. yüzyılın sonlarında da Yeseviyye-Kübreviyye ilişkilerinin müspet seyrinde ilerlediğini göstermektedir.

Bu iyi örneklerin yanı sıra *Cevâhiru'l-ibrâr*'da Hazînî'nin şeyhi Seyyid Mansur'un Kübrevî meşâyihinden Mevlânâ Muhammed Zâhid'e nasıl bir ders verdiğinden ve bölgedeki bütün şeyhleri kendi safına çektiğinden bahseden bir anektoda tesadüf edilmektedir. Buna göre, Şeyh Mansur, Kunduz şehrine vardığında Kübrevî şeyhi Mevlânâ Muhammed Zâhid

¹⁴ Hazînî, *Cevâhirü'l-ibrâr*, 140.

¹⁵ Hazînî, *Câmi'u'l-mürşidîn* (Orient Oct., 2847), 102b-104a.

¹⁶ Onun hakkında özellikle bk. Jamal J. Elias, "A Second Ali: The Making of Sayyid Ali Hamadani in Popular Imagination", *The Muslim World* 90/3-4 (2000), 395-420.

ile karşılaşır. Aybek kasabasının hâkimi, onlar için bir sohbet meclisi kurar. Mevlânâ Muhammed, marifette kendinden geçmiş bir şekilde konuşmaktadır. Seyyid Mansur da onu dinlemektedir. Mevlânâ Muhammed'in sözlerinde şeriata aykırılık sezen Seyyid Mansur birden "Hey dîvâne! Halt ettin, kendine gel!" diyerek bir nâra atar. Şeyhin heybetinden Mevlânâ Muhammed dilsiz kalır ve böylece meclis sessizce biter.

Müellif Hazînî olayın devamında, senelerce sonra o Kübrevî şeyhiyle Belh şehrinde bir araya geldiğini ve ona Aybek kasabasındaki meclisi hatırlattığını yazar. Bunun üzerine Muhammed Zâhid, Seyyid'in üstünlüğünü itiraf etmiş ve Belh'in Yeseviyye, Kübreviyye, Nakşibendiyye ve Aşkîyye şeyhlerinin hepsinin kendisinin dost ve bağlıları iken Seyyid'in gelmesinden sonra onun hayranı olduklarını söylemiştir.¹⁷

Bu rivayette adı geçen Mevlânâ Muhammed Zâhid, Kübreviyye tarîkatı içinde Berzişâbâdiyye/Zehebiyye diye bir kolun nispet edildiği Abdullah Berzişâbâdî (ö. 872/1468)'nin üçüncü kuşak takipçilerinden Hâce Muhammed b. Hâce Celâleddîn Yusuf Habûşânî (ö. 938/1531)'nin¹⁸ önde gelen halifelerinden biridir. 899/1494'te dünyaya gelen bu zât 10 Rabûlevvel 979/2 Ağustos 1571'de vefat etmiş ve Belh'e defnedilmiştir. Bundan dolayı "el-Câmî" ve "el-Belhî" gibi nisbeleri olan Muhammed Zâhid'in kendisinden sonra silsilesini sürdüren bir halifesi bilinmemektedir.¹⁹ Yukarıda bahsi geçen olayda konuşmaların detayları hakkında bilgi sahibi olmasak da Seyyid Mansur'un Kübrevî şeyhi Muhammed Zâhid'e karşı açık bir üstünlüğü söz konusudur. Mevlânâ Muhammed'in sözlerinde tasavvuf bakımından bir aykırılık görülmesi ise iki şeyh arasındaki anlayış farklılıklarından kaynaklanabilir. Belki de bu, Kübrevî şeyhinin kendinden geçtiği bir anda sarf ettiği bir ifadeden ya da şathiyeden ortaya çıkmıştır. Buna ilaveten Kübreviyye tarihini dikkatle incelediğimizde yukarıdaki hadisede Belh'teki Kübrevî etkinliğinin Muhammed Zâhid'le sona ermesine ve gücün Yesevîlerin eline geçmesine de bir işaret vardır. Zira DeWeese'in belirttiği gibi Belh ve civarında ne yazık ki Muhammed Zâhid'in başka bir halefinin izine rastlanmamıştır.²⁰ Onun, ardında herhangi bir temsilci bırakmadan/bırakmadan vefat etmesi muhtemeldir.

¹⁷ Hazînî, *Cevâhirü'l-ibrâr*, 207-208.

¹⁸ Habûşânî hakkında bk. Esedullah Hâverî, *Zehebiyye: Taşavvuf-i 'İlmî - Âşâr-ı Edebî* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1362 HŞ), 257-259.

¹⁹ DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", 68.

²⁰ DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", 68.

Cevâhirü'l-ibrâr'da uzun uzadıya yer verilen bir diğer pasaj, belli bir dönem sonra Yeseviyye-Kübreviyye ilişkilerinin baştaki kadar iyi gitmediğini ve siyasî yöneticilerin de dâhil olduğu birtakım problemlerin baş gösterdiğini anlatmaktadır. Biraz sonra detaylarını vereceğimiz tartışma aslında on altıncı yüzyılın ortalarına doğru gelindiğinde Orta Asya coğrafyasına hükmeden üç büyük tarikattan ikisinin Nakşiliğin yükselişi karşısında güç kaybettiğini ve belli bazı şehirlerde tutunmaya ya da gücü diğerinden almaya çabaladığını zımnen aşikâr etmektedir. Aynı zamanda Kübreviyye'nin ilk ortaya çıktığı topraklar olan Harezmi'de de temsil kabiliyetini yitirmeye başladığını içermektedir. Müellif Hazînî'nin kendi şeyhinin haklılığını ve üstünlüğünü ortaya koymaya çabalarken kullandığı bazı ifadelerde bu çekişmenin izleri vardır. Yazar Harezmi/Hîve'de Kübreviyye'den Hâce Muhammed Leng adında, diğer tarikatların hepsiyle kavgalı ve mutaassıp bir şeyhin olduğunu, onun da Şeyh Hüseyin el-Harezmi adında bir halifesi bulunduğunu söyler. Bu kişinin asker ve emirlerle arasının iyi olduğundan ve devamlı surette Şeyh Mansur'un yaptıklarını araştırıp rahat durmadığından dem vurur. Seyyid Mansur arayı düzeltmek için onunla görüşmeye gitse de Harezmi her yerde şeyhle mücadeleden, hakkında ileri geri konuşmaktan geri durmaz. Sonunda Seyyid Mansur ona ateş dolu bir fırına girmeyi teklif eder. Sonuçta kim kurtulursa üstünlüğü kabul edilecektir. Bu söz Harezmi'ye ve müritlerine ulaşınca hoşlarına gitmez ve bunun bir Mecûsî âdeti olduğunu söylerler. Sonunda olay bölgenin yöneticisine akseder ve o da bir müfettiş gönderir. Seyyid Mansur, müfettişe fırından kastın, halvet olduğunu söyler. Bu açıklama Harezmi'ye ulaşınca, uygun bulur ve her iki şeyh de halvet fırınına girerler. On gün geçince Şeyh Mansur rüyasında devesiyle giderken çamura batan bir kişi görür. Dervişlerden her biri de helâke işaret eden rüyalar görürler. Sonra bir salâ iştilir ve Harezmi'nin hanımının doğum yaparken öldüğü öğrenilir. Seyyid Mansur onun cenazesine katılır. Bu durum onun büyüklüğüne bir işaret olarak kabul edilip o memleket şeyhin tasarrufuna açılır. Bunları aktaran Hazînî, Yesevî silsilesinin Hîve'de tam bir hâkimiyet kurduğunu ve herkesin Seyyid'in dergâhında zikr-i erre ile meşgul olduklarını söyleyerek rivayetini sonlandırır.²¹

Hazînî'nin kaydettiği bu hadisede iki Kübrevî şeyhinin adı zikredilmektedir. Bunlardan ilki metinde Hâce Muhammed Leng diye geçen ve bizim de biraz önce atıfta bulunduğumuz Hâce Muhammed b. Hâce Celâleddin Yusuf Habûşânî'dir. "Mahdûm-i

²¹ Hazînî, *Cevâhirü'l-ibrâr*, 222-224.

A'zam" veya "Muktedâ-yı A'zam" olarak da bilinen Habûşânî, Kûbrevî/Zehebî silsilesinin merkezî figürlerinden biridir. *Mecâlisü'l-mü'minîn* müellifi, Habûşânî'nin hayatının büyük bir kısmını kendi memleketinde geçirse de Harezm'de öldüğünü yazmıştır.²² Onun Harezm'e ne zaman gittiği meçhuldür. Fakat *Heft İklîm* yazarı, Harezm sultanlarından birçoğunun Habûşânî'nin torunu ve halifesi Abdüllatîf'in müritleri arasında yer aldığını nakletmiştir.²³ Belki de o, torunuyla beraber hayatının son demlerini Harezm'de geçirmiştir. Buradan hareketle Kûbreviyye'nin 10./16. asrın başlarında Habûşânî'nin yetiştirdiği halifeler vasıtasıyla Harezm'de etkin bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum Kûbrevîlerin diğer tarikatlarla karşı daha sert davranmalarına ve onları kendi bölgelerine sokmaktan imtina etmelerine sebebiyet vermiş olabilir. Yaşanan tartışmalarda ve Hazînî'nin kullandığı üslupta buna dair işaretler vardır.

Yukarıda ismi geçen diğer kişi ise Habûşânî'nin en mühim halifesi Kemâluddîn Hüseyin b. Şihâbüddîn el-Harezmî'dir. Hazînî'nin metninde Seyyid Mansur'la tartışmalar yaşadığı nakledilen Hüseyin Harezmî, Kûbreviyye tarikatının kendi vatanındaki (Harezm/Hîve) son büyük temsilcisidir. Kendisi *Kübreviyye-i Hemedâniyye-i Hüseyniyye*²⁴ adlı bir kolun da önderidir. Harezm'de 875/1470 dolaylarında doğduğu tahmin edilen Kemâleddîn Hüseyin küçük yaşlarından itibaren tasavvufa yönelmiş, 899/1493 ila 910/1504 arasında on bir yıl kadar Habûşânî'nin yanında terbiye görmüş ve şeyhi onu tekrar Harezm'e göndermiştir. Uzun yıllar burada kalan Harezmî, 923/1517'de Mâverâünnehr'e gitmek için memleketinden ayrılmış ve yaklaşık otuz yıl boyunca Semerkant'ta faaliyetlerde bulunmuştur. Zaman zaman Harezm'e gelen Kemâleddîn Hüseyin'in özellikle Özbek Şeybânî hanları ve diğer bazı siyasi idarecilerle kurmuş olduğu sıkı ilişkiler ağı kaynaklara yansımıştır. Semerkant'ta Şeybânî Han (1500-1510)'ın vârisi olan Köçkünci Han (1510-

²² Nurullah Şüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn* (Tahran: Kitabfürûs-i İslâmiyye, 1354), 2/162-177; Hâverî, *Zehebîyye*, 257-259.

²³ Emîn Ahmed Râzî, *Heft İklîm*, haz. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhirî (Tahran: İntişârât-ı Sürûş, 1378), 2/842-843; DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", 67. Burada adı geçen Abdüllatîf'in, hac için uğradığı İstanbul'da Kanunî'den ve bazı devlet adamlarından büyük ilgi gören Abdüllatîf-i Câmî (ö. 962/1555) olması kuvvetle muhtemeldir. Hatta Câmî iki yüz kadar dervişleriyle birlikte padişahın huzurunda Kûbrevî zikrini icra etmiş ve sultan da ondan zikir telkini almıştır. Bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadâîku'l-ḥakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 2/72. Henüz o sırada on dokuz yaşında olan Muhyî-i Gülşenî (ö. 1012/1604) de Câmî'den Kûbreviyye hilafeti aldığını söylemiştir. Bk. Mustafa Koç, "16. Yy Osmanlı Coğrafyasında Gizli Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kûbrevî Şeyhleri", *Kutadgubilig* 7 (2005), 221. Osmanlı denizcisi Seydî Ali Reis (ö. 969/1562) ise Harezm'deyken daha önce kendisine intisab ettiği şeyhin ölüm haberini alınca Vezîr şehrine gelmiş ve "Ey yâ Rabbî makamını cennet" diyerek onun vefatına tarih düşmüştür. Bk. Seydî Ali Reis, *Mir'âtü'l-memâlik*, nşr. Ahmed Cevdet (Dersâadet: y.y., 1313), 71.

²⁴ Nâyibü's-Sadr, *Ṭarâîku'l-ḥakâik*, haz. Muhammed Cafer Mahcûb (Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-i Senâî, 1382 HŞ), 2/344-345.

1530)'ın hürmetini kazanan Harezmî, onun torunları nezdinde de önemli bir nüfuz elde etmiştir. Yine o, Şeybânî Han'ın torunu Pûlâd Sultan üzerinde de tesirli olmuştur. Ubeydullah Han (1533-1539)'ın bizzat kendisi şeyhi güzel bir şekilde huzuruna kabul etmiştir. Harezmî'nin Özbeklerin düşmanı olan Bâbü (1526-1530) ve oğlu Hümâyün (1530-1540) ile de iyi ilişkiler kurabilmesi onun siyâsî konulardaki becerisini göstermektedir. Teşkilatçı bir kimliğe sahip olan ve bazı Kübrevî hankâhlarının kurulmasına da öncülük eden Hüseyin Harezmî, hac farızasını eda ettikten sonra dönüş yolundayken Halep'te vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.²⁵

Netice itibariyle Yesevî şeyhi Seyyid Mansur'un hem Habûşânî hem de halifesi Harezmî ile karşılaşması tarihen imkân dâhilindedir. Müellif Hazînî'nin, babasının da mürşidi olan ve çok büyük bir ihtimalle yakinen tanıdığı Hüseyin Harezmî hakkında pek çok asker ve emirle alakası olduğu şeklinde bir ifade kullanması yukarıdaki bilgiler göz önüne alınca gerçeğe uygundur. Aynı zamanda DeWeese'in Hüseyin Harezmî ile birlikte Kübreviyye silsilesinin Harezm'de sona erdiğine dair yazdıkları²⁶ yukarıdaki mezkûr olayla ve başka bazı bölgesel siyâsî gelişmelerle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla Hüseyin Harezmî'nin ardından Harezm'de Kübrevîlik tamamen ortadan kalkmasa da Yesevîlerin daha etkin olmaları mümkündür.

3. Yeseviyye İle Kübreviyye Arasında Ortak Bir İsim: Radiyyüddîn Ali Lâlâ

Ali Lâlâ, Necmeddîn Kübrâ'nın yanı sıra halifesi Mecdüddîn Bağdâdî'den de tasavvufî eğitim görmüş ve icazet almış bir sûfidir. Babası Şeyh Saîd, ünlü şâir Hakîm Senâî (ö. 526/1131)'nin amcaoğlu ve Cüveyn vilâyetine bağlı bir yerin kethüdâsıdır. Radiyyüddîn de 563/1167 veya 566/1170 yılında burada doğmuştur.²⁷ Alâüddevle-i Simnânî (ö. 736/1336), Radiyyüddîn'in "Lâlâ" lakabını alması hakkında, Hâce Yusuf Hemedânî (ö. 535/1140)'nin

²⁵ Harezmî'nin hayatı, Şeybânî hanları ve diğer bazı siyasi idarecilerle olan sıkı ilişkileri hakkında bk. Şüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 2/162-177; Dârâ Şükûh, *Sefînetü'l-evliyâ* (İstanbul: Matbaatu Dâmi İkbâle, 1908), 191; DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", 69-78; Ali Eşref İmâmî - Muhsin Şerefâyî, "Silsile-i Kübreviyye-i Zehebiyye Pes Ez Hacı Muhammed Habûşânî", *Pejûheşnâme-i İrfân* 11 (1396 HŞ), 6-12.

²⁶ DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", 69.

²⁷ Devletşâh b. Bahtîşâh-ı Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, çev. Necati Lugal (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 342; Râzî, *Heft İklîm*, 1/343; Muînüddîn İsfizârî, *Ravdâtü'l-cennât fi evşâfi medîneti Herât*, haz. Seyyid Muhammed Kâzım İmam (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1959), 1/290; Şüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 2/133.

aslında bu unvânı onun babası Şeyh Said'e verdiğini belirtir.²⁸ Bu isimlendirmenin ona babasından miras kaldığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklar Lâlâ'nın yaklaşık dört yüz kadar şeyhle görüştüğünü, onlardan icazet veya hırka aldığını özellikle vurgulamaktadırlar.²⁹ Hatta o, Hindistan'da sahâbeden veya havâriyelerden olduğu söylenen Baba Ebu'r-Rizâ Reten'e mülâki olmuştur. Bu efsanevî şahıs kendisinde emanet olarak bulunan Peygamberimizin tarağını Lâlâ'ya vermiş ve sonra ruhunu teslim etmiştir.³⁰

Konumuzla alakalı olarak Radiyyüddîn'in Ahmed Yesevî'nin dergâhındayken, Harezm'e gelip Necmeddîn Kübrâ'ya intisâb etmesi hâdisesi önem arz etmektedir. Kaynaklar Şeyh Kübrâ'yı rüyasında görüp onun aşkıyla yanıp tutuşan Radiyyüddîn'in şeyhini bulmak uğruna yaptığı uzun ve yorucu seyahatlerden bahsetmişlerdir. Anlatıldığına göre olay daha Şeyh Kübrâ sûflük yoluna adım atmadan önce başlamıştır. Bir gece Ali Lâlâ rüyasında göğe yükselen bir merdiven görür. Bunun başında iki şahıs vardır. Birinci kişi halkı göğe çıkarmakta ve diğerine teslim etmektedir. Aynı hali Lâlâ da yaşar ve sonra bu müşâhedesini babasına anlatır. Babası da o şahsı mutlaka bulmasını, zira onun anahtarının bu kişinin elinde olduğunu anlatır. Aradan yıllar geçtikten sonra Radiyyüddîn Yesevî'nin tekkesindeyken bir adam gelir ve Harezm'de Necmeddîn Kübrâ'nın irşad faaliyetlerinden söz eder. Bunu duyan Lâlâ da hemen yola koyulup Harezm'e gider ve Şeyh Kübrâ'ya bağlanır.

Kübreviyye'den Emîr İkbâl Sistânî'nin *Çihil Meclis'i*, Nakşibendiyye'den Câmî'nin *Nefehât'i* ve Yeseviyye'den Hazînî'nin *Câmi'u'l-mürşidîn*'inde kendisine yer bulan bu olay³¹, tasavvuf tarihinin verileri ışığında tenkit edilebilir. Çünkü genel kabule göre Pîr-i Türkistân 562/1166'da daha Şeyh Kübrâ, Harezm'de tarikat faaliyetlerine başlamadan önce vefat etmiştir. Dolayısıyla Ali Lâlâ'nın Yesevî'yi bırakıp Şeyh Kübrâ'ya mürit olması bu durumda imkânsızdır. Fakat Devin DeWeese'nin iddia ettiği gibi Ahmed Yesevî'nin vefat tarihi yarım

²⁸ Alâüddevele Simnânî, *Tezkiretü'l-meşâyih*, haz. N. Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990), 321.

²⁹ Bu hususta bk. Muhammed Nurbahş, *Silsiletü'l-evliyâ*, haz. M. Takî Dânişpejûh, *Çeşnnâme-i Henry Corbin: Melanges Offerts a Henry Corbin*, ed. S. Hüseyin Nasr (Tahran: y.y., 1397), 53; Câmî, *Nefehât*, 501; Dârâ Şükûh, *Sefînetü'l-evliyâ*, 106; İsfizârî, *Ravdâtü'l-cennât*, 1/290; Râzî, *Heft İklîm*, 1/343.

³⁰ Devletşâh, *Tezkire*, 342; Râzî, *Heft İklîm*, 1/343-344; İsfizârî, *Ravdâtü'l-cennât*, 1/290-291; Câmî, *Nefehât*, 501-502.

³¹ Rivayetler için bk. Emîr İkbâl Sistânî, *Çihil Meclis*, haz. Abdürrafi Hakîkat (Tahran: İntişârât-ı Esâtür, 1378), 185-186, 189; Câmî, *Nefehât*, 500-502; Hazînî, *Câmi'u'l-mürşidîn* (Orient Oct., 2847), 83a-84a.

asır kadar ileri alındığında bu sorun ortadan kalkmaktadır.³² Bununla birlikte Pîr Ahmed Yesevî'nin merkez dergâhında kendisinden bir müddet sonra yerine geçen torununun ismi de dedesiyle aynıdır.³³ Ali Lâlâ'nın onunla karşılaşması muhtemeldir. Yine Radiyyüddîn'in herhangi bir Yesevî dergâhında başka bir Yesevî şeyhinin hizmetindeyken Şeyh Kübrâ'ya yönelme ihtimali de vardır. Zira Simnânî'nin, Radiyyüddîn'in babası Şeyh Saîd'in Yusuf Hemedânî'nin Merv'deki takipçileri arasında olduğunu belirten mezkûr rivayeti dikkate alındığında Lâlâ'nın çok eskiden beri Yesevî geleneğinin silsilesindeki meşhur şeyhlerle ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun, babası kanalıyla kurmuş olduğu bu yakınlıktan dolayı küçük yaşlarından itibaren Yeseviyye'ye ilgi duyması gayet doğaldır.

Bu tarihî çıkarımların yanı sıra şöyle bir yorumda bulunmak da kanaatimizce yanlış olmayacaktır: Tıpkı Arslan Bâb'ın Hz. Peygamber'in emaneti olan hurmayı Ahmed Yesevî'ye ulaştırıp görevini tamamladıktan sonra vefat etmesi³⁴ gibi Baba Reten'in de Peygamberimizin tarağını Radiyyüddîn'e teslim etmesi ve ardından hayata gözlerini yumması rivayetleri arasındaki benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Zamanla Orta Asya halkları arasında yaygınlık kazanan bu tür sembolik anlatılar bize göre bu şeyhlerin insanlar arasında kazandıkları konuma ve Hz. Peygamber'e kadar uzanan manevî feyiz ve bereketin taşıyıcısı olduklarına inanıldığına işaret etmektedir. Dolayısıyla hayat hikâyeleri arasında yakınlık bulunan Ahmed Yesevî ile Radiyyüddîn Ali Lâlâ'nın da bir kısım kaynaklar tarafından şeyh-mürît ilişkisi içinde sunulmaları oldukça doğaldır.

4. Yeseviyye İle Kübreviyye Arasında Ortak Bir Zikir: Zikr-i Erre

"*Zikr-i erre*", Yesevî dervişleri tarafından asırlarca icra edilen toplu zikrin adıdır. Zikrin ileri bir aşamasında "hay, huy" sesleri birbirine karışıp boğazdan bıçkı veya testere sesini çağrıştıran bir hırıltı çıktığı için böyle isimlendirilmiştir. Kaynaklarda bu zikrin uygulanma tarzları ile alakalı çokça nakil mevcuttur.³⁵

Kübreviyye tarikatında "*Lâ ilâhe illallah*" zikrinin tercih edildiği, fakat sesli veya sessiz söylenmesi konusunda farklı kanaatlerin benimsendiği görülmektedir. Müritlerin

³² DeWeese, "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links Between the Yasavî and Naqshbandî Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996), 188-189.

³³ Sûfî Muhammed Dânişmend, *Mir'âtü'l-kulûb*, haz. Necdet Tosun (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2020), 9-10.

³⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 28-29.

³⁵ Bu konuda bk. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 105-108; Necdet Tosun, "Yesevîlik'te Zikr-i Erre", *Keşkül-Sûfî Gelenek ve Hayat* 2/6 (2005), 30-33; Tosun, "Orta Asya'da Tasavvuf", 1/500-501.

toplu olarak yaptıkları zikre ne isim verildiği ve bunun ne şekilde yapıldığı hakkında Kübreviyye şeyhlerinin eserlerinde açık bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu konuda ulaşabildiğimiz tek rivayet, Nakşî şeyhi Açıkbaş Mahmud Efendi (ö. 1077/1666)'nin *Risâle-i Nurbağşiyye* isimli kitabında mevcuttur. Yazar sadece Kübrevîlerin sabah namazından sonra *evrâd-ı fethiyye* okuduklarını ve tevhîd zikri çekerken de bunu zikr-i erre tarzında yaptıklarını söylemektedir.³⁶

Bize göre Kübreviyye tarikatının, zikr-i erre hususunda kendisiyle aynı bölgelerde faaliyet gösteren Yesevîlikten etkilenmesi veya bu zikrin herhangi bir çeşidini geliştirmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu konuda daha ayrıntılı bir bilgi vermek ise şimdilik çok mümkün görünmemektedir. Eğer Açıkbaş Mahmud Efendi'nin yazdıklarını doğru kabul edersek, bu durum, Yesevî-Kübrevî etkileşimine dair çarpıcı bir örnektir.

Sonuç

Sonuç olarak Orta Asya'da etkin tarikatlar arasında yer alan Yeseviyye ile Kübreviyye arasındaki ilişkilerin, söz konusu tarikatların ilk ortaya çıktığı ve teşekkül ettiği zamanlarda iyi bir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Yesevî şeyhlerinden Sûfî Dânişmend'in *Mir'âtü'l-kulûb*'unda Necmeddîn Kübrâ'ya neredeyse Ahmed Yesevî kadar ayrıcalıklı bir yer verilmekte ve pek çok defa onun sözlerinden nakillerde bulunmaktadır. Şeriat, tarikat ve hakikat kavramları üzerine kurulmuş bir metin olan risaledeki tanımlamalar dikkatle incelendiğinde Şeyh Kübrâ ile Hâce Yesevî'nin tasavvufi anlayış bakımından tamamen uyum içinde oldukları görülmektedir. Eserde Kübreviyye pirinden bu kadar çok alıntı yapılması müellifin bu tarikat ile de irtibatlı bir şahıs olabileceğini akla getirmektedir. Fakat şimdilik bu hususta elde yeterli delil yoktur.

Hazînî'nin eserleri Yeseviyye-Kübreviyye irtibatının tarihî cephesinin en iyi yansıtıldığı kitaplardır. *Menba'u'l-ebhâr*'da merhum babası kanalıyla Kübreviyye bağlantısına değinen, onu Halvetiyye ile birlikte Hz. Ali'den neş'et eden tasavvufî bir yol olarak temellendiren ve bu tarikatın literatürüne dair çokça okumalar yaptığını belirten yazar, *Cevâhiru'l-ibrâr*'da Kübreviyye tarikatının intişarında büyük rol oynayan Mecdüddîn Bağdâdî, Seyfeddîn Bâharzî, Sa'deddîn Hammûye ve Baba Kemâl Cendî gibi bir kısım meşâyihî Yesevî'nin önde gelen halifeleri arasında sayan bir rivayete yer vermektedir. Kübreviyye tarihine bu kadar hâkim birisinin böyle bir hataya düşmesi beklenen bir şey

³⁶ İlgili yer için bk. Açıkbaş Mahmud Efendi, *Risâle-i Nurbağşiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 146), 113a.

değildir. Fakat kanaatimizce Hazîni kendi zamanına kadar aradan geçen yaklaşık üç asırdaki Yesevî geleneğine bağlı halk kitleleri arasındaki yaygın anlatıları kitabına almakta bir beis görmemiştir.

Bize göre 9./15. asrın ortalarından itibaren Nakşibendiyye'nin Timurlular döneminde kazandığı güç ve bölgede hâkim konuma gelmesi incelediğimiz iki tarikatın ilişkilerini de bir hayli etkilemiştir. Zira Hazîni'nin eserlerine yansıyan bazı örnekler Yeseviyye ile Kübreviyye arasındaki rekabeti ve güç paylaşımının yarattığı bazı tartışmaları gözler önüne sermektedir. Özellikle müellif Hazîni'nin şeyhi Seyyid Mansur'un Kübreviyye'nin Zehebiyye kolunun meşhur şeyhi Habûşânî'nin iki halifesi Mevlânâ Muhammed Zâhid ve Kemâleddîn Hüseyin Harezmi ile yaşadığı tatsız bazı hadiseler siyasi olarak Orta Asya'daki güç dengelerinin değişimiyle de yakından alakalıdır.

Bir diğer Kübrevî şeyhi Radiyyüddîn Ali Lâlâ'nın birtakım kaynaklarda Necmeddîn Kübrâ ile tanışmadan evvel Yeseviyye'ye mensup bir derviş olarak resmedilmesi, Lâlâ'nın hayat hikâyesini gözümüzün önüne getirdiğimizde anlaşılabilir bir durumdur. Zira devamlı seyahat halinde olduğundan, yaklaşık dört yüz kadar şeyhle görüştüğünden ve pek çoğundan hırka giydiğinden bahsedilen bir sûfinin Ahmed Yesevî ile doğrudan görüşme bile yaşadığı bölgedeki Yesevîlere bigâne kalması düşünülemez. Hem babasının, Hâce Yusuf Hemedânî'nin Merv'deki önde gelen bir temsilcisi olması Lâlâ'nın doğrudan bu zümreyi tanıdığına işaret etmektedir.

Kübrevîlerin de aslında Yeseviyye ile özdeşleşen zikr-i erre'nin bir türünü icra ettiklerine dair kayıt ise olumlu manadaki karşılıklı etkileşimin en mühim örneklerindedir. Fakat bu konu bugüne kadar Kübrevî meşâyihinin eserlerinden teyit edilemediği için tartışmaya açıktır. 11./17. asır gibi çok geç bir dönemde bir Nakşî şeyhinin verdiği bilgi hem çok kısırdır hem de bu mevzudaki problemi çözebilecek mahiyette değildir. Fakat her hâlükârda zikr-i erre'nin pek çok çeşidinden bahsedildiği için Kübrevîlerin de bunlardan birini benimsemeleri veya özgün bir tarzını ortaya çıkarmaları imkân dâhilindedir.

Netice itibarıyla bu makalede söz konusu ettiğimiz her iki tarikatın Hz. Ali'ye ulaşan silsilelere sahip olmaları ve cehrî zikir usulünü benimsemeleri, onları hafî zikir yapan ve Hz. Ebu Bekir'e erişen bir silsileyi ön plana çıkaran bölgenin diğer güçlü tarikatı Nakşibendiyye'den daha ziyade birbirine yaklaştırmaktadır. Bu konuda yapılacak kapsamlı kaynak incelemeleri ve buralarda geçen rivayetlerin siyasî ve sosyal tarih açısından tahlilleri meselenin daha iyi anlaşılmasına ışık tutacaktır.

Kaynakça / References

- Açıkbaş Mahmud Efendi. *Risâle-i Nurbahşiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 146, 112b-117a.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadâîku'l-ḥakâik*. 2 Cilt. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min ḥadârâti'l-kuds*. nşr. W. Nassau Lees. Calcutta: W. N. Lees Press, 1859.
- Dârâ Şükûh. *Sefînetü'l-evliyâ*. İstanbul: Matbaatu Dâmi İkbâle, 1908.
- Devletşâh, Bahtîşâh-ı Semerkandî. *Tezkiretü's-şu'arâ*. çev. Necati Lugal. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Deweese, Devin. "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia". *Iranian Studies* 21/1-2, (1988), 45-83.
- Deweese, Devin. "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links Between the Yasavî and Naqshbandî Sufi Traditions". *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996), 180-207.
- Elias, Jamal J. "A Second Ali: The Making of Sayyid Ali Hamadani in Popular Imagination". *The Muslim World* 90/3-4 (2000), 395-420.
- Eraslan, Kemal – Tosun, Necdet. *Yesevî'nin Fakr-nâme'si ve İki Farsça Risalesi*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Dânişmend, Sûfî Muhammed. *Mir'âtü'l-kulûb*. haz. Necet Tosun. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Hâverî, Esedullah. *Zehebiyye: Taşavvuf-i 'İlmî - Âşâr-ı Edebî*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1362 HŞ.
- Hazînî, Ahmed. *Câmi'u'l-mürşidîn*. Berlin: Staatsbibliothek Ms., Orient Oct., 2847, 1a-114a.
- Hazînî, Ahmed. *Cevâhirü'l-ibrâr min emvâc-ı bihâr (İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler)*. haz. Cihan Okuyucu-Mücahit Kaçar. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.
- Hazînî, Ahmed. *Menba'u'l-ebhâr fî riyâdî'l-ibrâr (İyilerin Bahçelerindeki Suların Kaynağı)*. haz. M. Mâhur Tulum. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- İmâmî, Ali Eşref – Şerefâyî, Muhsin. "Silsile-i Kübreviyye-i Zehebiyye Pes Ez Hacı Muhammed Habûşânî". *Pejûheşnâme-i İrfân* 11 (1396 HŞ), 1-18.
- İsfizârî, Muînüddîn. *Ravdâtü'l-cennât fî evşâfı medîneti Herât*. 2 Cilt. haz. Seyyid Muhammed Kâzım İmam. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1959.
- Koç, Mustafa. "16. Yy Osmanlı Coğrafyasında Gizli Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri". *Kutadgubilig* 7 (2005), 211-241.
- Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1981.
- Kübra, Necmüddin. *Usûlu Aşere-Risâle İle'l-Hâim-Fevâihu'l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Nâyibü's-Sadr, Muhammed Masum Şîrâzî. *Ṭarâîku'l-ḥakâik*. 3 Cilt. haz. Muhammed Cafer Mahcûb. Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-i Senâi, 1382 HŞ.
- Nurbahş, Muhammed. *Silsiletü'l-evliyâ*. haz. Muhammed Takî Dânişpejûh. *Çeşnnâme-i Henry Corbin: Melanges Offerts a Henry Corbin*. ed. S. Hüseyin Nasr. Tahran: y.y., 1397 HŞ.
- Râzî, Emin Ahmed. *Heft İklîm*. 3 Cilt. haz. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhirî. Tahran: İntişârât-ı Sürûş, 1378 HŞ.
- Seydî Ali Reis. *Mir'âtü'l-memâlik*. nşr. Ahmed Cevdet. Dersâdet: y.y., 1313/1897.

- Simnânî, Alâüddeve. *Tezkiretü'l-meşâyiğ*. haz. N. Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990.
- Sistânî, Emîr İkbâl. *Çihil Meclis*. haz. Abdürrafî Hakîkat. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1378 HŞ.
- Şüsterî, Nurullah. *Mecâlisü'l-mü'minîn*. 2 Cilt. Tahran: Kitabfürûş-i İslâmiyye, 1354 HŞ.
- Tosun, Necdet. "Orta Asya'da Tasavvuf". *Orta Asya'da İslâm*. 3 Cilt. ed. M. Savaş Kafkasyalı. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012, 1/491-544.
- Tosun, Necdet. "Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risâle: Mir'âtü'l-Kulûb". *İLAM Araştırma Dergisi* 2/2 (1997), 41-85.
- Tosun, Necdet. "Yesevîlik'te Zikr-i Erre". *Keşkül - Sûfi Gelenek ve Hayat* 2/6 (2005), 30-33.

Kur'ân'ın Mâhiyetini Tanımlayan Kolaylaştırılmış Kitap İddiasına Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Tahlili

Approaches of Exegetes to the Claim of Simplified Book Characterizing the Essence of the Qur'ân and the Analysis of Them

Zakir DEMİR

ORCID: 0000-0003-3620-7233 | E-Posta: zakirdemir@siirt.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Professor, Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Siirt, Türkiye

ROR ID: [05ptwtz25](https://orcid.org/05ptwtz25)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Demir, Zakir. "Kur'ân'ın Mâhiyetini Tanımlayan Kolaylaştırılmış Kitap İddiasına Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Tahlili". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 233-263. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1421346>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	05. 01. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	21. 02. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized – At Least Two External (<i>Çift Taraflı Körlüme / En az İki Dış Hakem</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Kur'ân'ın mâhiyetini örtük veya açık bir anlatımla tanımlayan birçok isim, sıfat, özellik ve ifade muhtelif âyet ve sûrelerin satır aralarında bulunmaktadır. Onun temel karakteristik özelliklerinden biri, Mekke'de Müslümanlara karşı yürütülen boykot döneminde nâzil olan Kamer sûresinin bütünlüğünde Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût olmak üzere dört peygamber kıssasının kapsamında her bir numunelik pasajın ve azap figürünün akabinde “*Ve lekad yesserne'l-Kur'âne li'z-zikri fehel min müddekir/Andolsun ki Kur'ân'ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mudur?*” şeklinde geçmektedir. Söz konusu sûrede Kur'ân'ın müyesser kılınan bir kitap olduğu bilgisi 17, 22, 32 ve 40 numaralı âyetlerde, toplamda dört kez, aynı lafızlarla kasem üslubu içerisinde tekrar edilmektedir. Allah'ın Kur'ân'ın kolaylaştırılmış bir kitap olduğunu belirtmesine rağmen tefsir metodolojisinde “âdâbü'l-müfessirîn” gibi başlıkların içerisinde metnin anlaşılması için şartlar, prensipler, anlama yöntemleri ve usullerin ortaya konduğu görülmektedir. Bu doğrultuda Allah'ın Kur'ân'ı tanımlarken belirttiği “müyesser kılınan bir kitap” ifadesinin bütün yönleriyle irdelenmesi gerekmektedir. Meselenin mezkûr öneminden hareketle ele alınan bu çalışma, klasik ve modern dönem tefsir metinlerini kronolojik olarak incelemek suretiyle Kamer sûresinde geçen kolaylaştırılmış kitap iddiasının nüzûl vasatındaki anlamını, ilk muhatapların ona yaklaşımını, hangi soruna çözüm olarak nâzil olduğunu, tarihsel akış içerisinde muhtelif dönemlerde buna yüklenen farklı yaklaşımları tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda saptanan mülahazalar önce deskriptif bir anlatımla tasvir edilmekte, müteakiben bunlar analitik bir yaklaşımla analiz edilmektedir. Bu doğrultuda araştırma konumuzun sorularından bazıları şöyledir: Kur'ân'ın kolay bir kitap olması, onu yorumlamak için birtakım anlama yöntemlerine ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelir mi? Kolaylaştırılmış kitap iddiası, sünnetin işlevsiz olduğu iddiasıyla ve “Kur'ân bize yeter” söylemiyle uyum arz eder mi? Kur'ân'ın dört kez kendisini kolaylaştırılmış bir kitap olarak ifade etmesinin ve onun üzerinde tefekkür etmeye çağrıda bulunmasının anlamı, hikmeti ve sebebi nedir? Kur'ân'ın teysîr yönünü tahlil eden müfessirler kendi dönemlerinin kültürel, sosyolojik ve bireysel tecrübelerini dikkate almışlar mıdır? Tefsir tarihine bütüncül olarak bakıldığında müfessirlerin Kur'ân'ın kendi tabiatına dair kolaylaştırılmış kitap iddiasının ne şekilde gerçekleştiği, bu iddianın hangi alan için düşünülmesi gerektiği konusunda ihtilaf ettikleri ve bu bağlamda serdettikleri görüşlerin her birinde problem teşkil eden noktaların bulunduğu, istidlâl ettikleri önermelerin zayıf olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda ulaştığımız bulgular ve sonuçlardan bazıları şöyledir: Kur'ân'ın teysîr boyutunu Sa'îd b. Cübeyr, Sem'ânî, Kirmânî, Kurtubî, İbn Cüzey ve Hâzin'in aralarında bulunduğu bir grup müfessir, onun metninin ezberlenmesini kolaylaştırmak, onu ezberlemek isteyenlere yardım etmekle ilişkilendirmektedir. İbn Abbâs, Mücâhid b. Cebr, Süddî el-Kebîr, Mukâtil b. Süleymân, Yahyâ b. Ziyâd, İbn Kuteybe, Ebû'l-Leys es-Semerkindî, İbn Kesîr ve Mu'înüddîn el-Îcî'nin aralarında bulunduğu birçok müfessir ise *teysîrû'l-Kur'ân* tamlamasını, Kur'ân lafızlarının tilâvet ve kırâ'at bakımından her dilde kolaylaştırılmış olması şeklinde yorumlamaktadır. Taberî, Mâtürîdî, Mekkî b. Ebû Tâlib, Zemahşerî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Abdülkâdir-i Geylânî, Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî, Ebû Hayyân, Ebüssuûd Efendi, İbn Acîbe, Muhammed Abduh ve Kâsımî'nin aralarında bulunduğu bir grup ilim adamının ise teysîri, Kur'ân'ın anlatım üslubunda bulmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Mâverdî ve Fahreddin er-Râzî ise *teysîrû'l-Kur'ân*'ın konu edindiği âyeti, i'câzü'l-Kur'ân meselesi ve mu'cize bağlamında değerlendirmektedirler. Ehl-i Kur'ân Ekolü'nün temsilcilerinden olan Abdullah Çekrâlevî ve İnâyetullah Han el-Meşrikî gibi bazı isimlerin, Kamer sûresinde geçen mezkûr âyetten hareketle onu anlamak ve yorumlamak için hadis, fıkıh ve kelim gibi muhtelif İslâmî ilimlerin metodolojisine, hatta Arap diline vukûfiyete gerek olmadığını ileri sürdükleri saptanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân'ın Mâhiyeti, Kamer Sûresi, Müyesser Kitap, Tefsir Metinlerini Kronolojik İnceleme Metodu.

Abstract

It can be elicited that many names, adjectives, phrases, expressions and features determining the essence of the Qur'ān implicitly or explicitly are found between the lines of various verses and surahs. One of its main characteristic features is mentioned after each fragment and figure of torment within the scope of the qissa (parable) of the four prophets; Nūḥ (Noah), Hūd (Eber), Şāliḥ (Shelah) and Lūṭ (Lot), in the integrity of the Sūrah al-Qamar, which was revealed during the boycott period against Muslims in Mecca, as follows, “*Wa-laqaḍ yassarnā al-Qur'āna li'dh-dhikri fahal min muddakir/And We have indeed made the Qur'ān easy to understand and remember, then is there any that will receive admonition.*” In the aforementioned surah, the information that the Qur'ān is a simplified book is repeated four times in total, with the same words, in the style of oath, in verses 17, 22, 32 and 40. Although Allāh (God) stated that the Qur'ān is a simplified book, it's noticed that the principles, understanding methods and procedures for the veiled text are put forward in the tafsir methodology under titles like “*ādāb al-mufasssīrīn*”. In this regard, claim of the simplified book that God stated while defining the Qur'ān, needs to be examined in all its aspects. This study, which is handled based on the aforementioned importance of the issue, aims to figure out the meaning of the simplified book claim in the timeline of Qur'ānic revelation, the approaches of the first interlocutors to it, and the different approaches are attributed to it in various periods in the historical process, by examining the classical and modern period exegesis texts chronologically. The approaches identified in this context are initially indicated with a descriptive style, and subsequently they are analyzed from an analytical perspective. In this sense, some of the questions of our research topic are as follows: Does the fact that the Qur'ān is an easy book mean that some comprehension methods are not needed to interpret it? Is the claim of a simplified book compatible with the claim that “The sunnah is dysfunctional” and the discourse “The Qur'ān is enough for us”? What is the meaning, wisdom and reason behind the fact that Qur'ān expresses itself as a simplified book and calls for contemplation on it? Have the commentators who analyzed the simplified book claim taken into account the cultural, sociological and individual experiences of their time? When looking at the history of Qur'ānic exegesis holistically, it can be understood that the commentators express different opinions about how the simplified book concept is realized, and for which field this should be considered. In this context, there are problematic points in each of the views, like the weakness of the propositions deduced. Some of the conclusions and findings I ascertained in this direction are as follows: A group of commentators, including Sa'īd b. Jubayr, al-Sam'ānī, al-Kirmānī, al-Qurṭubī, Ibn Juzayy and Khāzin, associate the *taysīr* dimension of the Qur'ān with making it easier to memorize its text and helping those who want to memorize it. Many exegetes, including Ibn 'Abbās, Mujāhid b. Jabr, al-Suddī al-Kabīr, Muqātil b. Sulaymān, Yaḥyā b. Ziyād, Ibn Qutaybah, Abū al-Lays al-Samarqandī, Ibn Kathīr and Mu'īn al-Dīn al-Ījī, have interpreted the phrase *taysīr al-Qur'ān* with the fact that the words of the Qur'ān are made easier to read in every language. It is understood that a group of scholars, including al-Ṭabarī, al-Mātūrīdī, Makkī b. Abū Ṭālib, al-Zamakhsharī, Abū Ja'far al-Ṭūsī, 'Abdulqādir al-Jaylānī, Niẓāmaddīn al-Niṣābūrī, Abū Ḥayyān, Abū al-Sa'ūd, Ibn 'Ajībah, Muḥammad 'Abduh and al-Qāsimī tried to associate the term of *taysīr* with its narrative style. al-Māwardī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī evaluate the verse on which *taysīr al-Qur'ān* is the subject, in the context of the Qur'ān's inimitability (*i'jāz*) and its miracle. Some representatives of Qur'ān-alone like 'Abdullāh Cakrālawī and 'Ināyatullāh Khān al-Mashriqī using the aforementioned verse in the Sūrah al-Qamar as evidence, argue that there is no need for the methodology of various Islamic sciences such as hadith, fiqh and kalām, or even to be proficient in the Arabic language, in an attempt to comprehend and interpret the Qur'ān.

Keywords: Tafsir (Qur'ānic Exegesis), the Essence of Qur'ān, Sūrah al-Qamar, the Simplified Qur'ān, the Method of Reading the Exegesis Texts Chronologically.

Giriş

Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığında, Allah'ın onun nasıl bir kitap olduğuna dair birçok isim, sıfat, ifade ve özellik zikrettiği görülmektedir. Bu bağlamda başlıca vasıfları içerisinde onun ilâhî kaynaklı, mutlak gerçek, korunmuş, hatırlatma, öğüt, furkân, mübarek/bereketli, rahmet, hidâyet ve Arapça olduğu anlaşılmaktadır.¹ Kur'ân'ın kendisini tanıttığı özelliklerden biri de Mekke² döneminin ikinci yarısında -muhtemelen bi'setin sekizinci³ senesinde- nâzil olan Kamer sûresinin bütünlüğünde Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût olmak üzere dört peygamber kıssasına dair her bir fragman, kesit ve azap figürünün akabinde şöyle zikredilmektedir: “*Ve lekad yesserne'l-Kur'âne li'z-zikri/Andolsun ki Kur'ân'ı düşünülün diye kolaylaştırdık.*”⁴ Bu çalışmaya konu olan mezkûr âyette Allah, muhatapların Kur'ân'ın üzerinde düşünüp ondan öğüt ve ibret almaları, anlama ve uygulama bakımından güçlük çekmemeleri için onu âsân/müyesser kıldığını kalem üslubu içerisinde açıklamaktadır. Onların vahye karşı gösterdiği duyarsızlık için de söz konusu âyetin devamında “*feheli min müddekir/düşünecek yok mudur?*” şeklindeki soru anlamı içermeyen bir istifhâm (istifhâm-ı inkârî)⁵ “sitem dolu” bir ifadeye yer vermektedir.⁶ Dolayısıyla

¹ Kur'ân'da onun başlıca özellikleri, “*tenzilun min rabbi'l-âlemin*” (el-Vâki'a 56/80), “*zikrun mübârek*” (el-Enbiyâ 21/50), “*innehu tezkiretun*” (el-Müddessir 74/54), “*bi-lisânin 'Arabiyyin mübîn*” (eş-Şu'arâ 26/195), “*in hüve illâ zikrun li'l-âlemîn*” (Yûsuf 12/104), “*tebâreke'llezi nezzele'l-furkân*” (el-Furkân 25/1), “*ve innâ lehu le-hâfizûn*” (el-Hicr 15/9), “*hûden ve rahmeten li-kavmin yû'minûn*” (el-A'râf 7/203), “*ve innehu le-hakku'l-yakîn*” (el-Hâkka 69/51) ve benzeri ifadelerle birçok sûrede zikredilmektedir. Kur'ân'ın kendi mâhiyetine ve muhtevâsına dair açıkladığı temel vasıfları hakkında genel değerlendirmeler için bk. Musa Bilgiz, “Kur'an-ı Kerim'in Bazı Özellikleri”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 183-213; Halil İbrahim Aydın, *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı* (Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 42-150.

² Kamer sûresinin bir bütün olarak Mekke olduğu konusunda ilim adamlarının büyük çoğunluğu arasında bir ittifakın bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 4/175; Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1990), 4/250; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/297; Mekke b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*, thk. Şâhid el-Büşîhî (Şârika: Câmiatu's-Şârika, 2008), 71/90; Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 5/408; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/206. Bununla birlikte ilgili sûrenin 44-46, 54-55 numaralı âyetlerinin, Mekke hükmünün dışında tutulduğu ileri sürülmüştür. Bu meseleye dair detaylı değerlendirme için bk. Mâverdi, *en-Nüket*, 5/408; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tıba'ati'l-Mushafi's-Şerif, ts.), 1/102-103; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 27/165; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Me'âricü't-tefekür ve dekâikü't-tedebbür* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 3/311.

³ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledümiyye*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2004), 2/521-527; Hüseyin b. Muhammed ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis* (Kâhire: Matbaa-i 'Osman 'Abdurrâzık, 1302), 337.

⁴ el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

⁵ “*Feheli min müddekir*” ifadesinde geçen istifhâm, istifhâm-ı inkârîdir. Kur'ân'ın bütünlüğünde yoğun bir kullanım alanı bulunan bu tür istifhâm, kabul edilmemesi gereken veya edilmeyen bir olgunun neden hala farkına varılmadığı sorgulanır. bk. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ (Riyâd:

Kur'ân'ın kolaylaştırılmış bir kitap olduğu bilgisi, söz konusu sûrenin 17, 22, 32 ve 40 numaralı âyetleri olmak üzere toplamda dört âyetin bütünlüğünde aynı lafızlarla tekrar edilmekte ve bu sebeple ilgili sûreye “kolay sûre” (sûretün yesîretün)⁷ ismi verilmektedir.

Tefsir tarihine bütüncül bakıldığında bazı tefsir kitaplarının başlıklandırma sisteminde “teysîr” veya “teysîrû'l-Kur'ân” gibi terkiplerin, yaygın bir şekilde bulunduğu müşâhede edilmektedir. Söz gelimi Necmeddin en-Neseffî'nin (ö. 537/1142) *et-Teysîr fi't-tefsîr'i*, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Teysîrû'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân'ı*, Mehâimî'nin (ö. 835/1432) *Tebsîrû'r-Rahmân ve teysîrû'l-Mennân fi tefsîri'l-Kur'ân'ı*, Eттаfeyyiş'in (ö. 1332/1914) *Teysîrû't-tefsîr'i*, Muhammed Mekkî en-Nâsirî'nin (ö. 1414/1993) *et-Teysîr fi ehâdîsi't-tefsîr'i* ve Abdurrahmân b. Nâsir es-Sâdî'nin (ö. 1376/1957) *Teysîrû'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri'l-keîâmî'l-Mennân'ı* bu tefsirlerden bazılarıdır. Klasik ve modern dönemden söz konusu müfessirlerin Kamer sûresinde geçen ve dört kez tekrar edilen âyetten hareketle tefsirlerinin başlıklandırma sistemlerinde geçen “teysîr” sözcüğüne atıfta bulunmuş olmaları düşünülebilir. Böylece tefsirlerinin anlatım üslubu bakımından Kur'ân metni gibi kolay ve anlaşılır bir yapıya sahip olduğunu ihsas etmektedirler.⁸ Bununla birlikte müfessirlerin Kamer sûresinde geçen ilgili âyetlere dair yaklaşımlarına bakıldığında kolaylaştırılmış olan Kur'ân tasavvurunun ne şekilde olduğu ve bunun hangi alan için düşünülmesi gerektiği meselesinin açıklığa kavuşturulmadığı ve bu bağlamda problem teşkil eden noktaların bulunduğu görülmektedir.⁹

Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.), 5/236; Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân (Kâhire, 1999), 5/526; Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 27/84. Kur'ân'ın istifhâm edatları ve üslûbuna dair detaylı değerlendirmeler için bk. Avnullah Enes Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansımaları”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2016), 123-141.

⁶ İbn Cüzey el-Kelbî'ye (ö. 741/1340) göre “*fehîl min müddekir*” cümlesi, Allah'ın kullarına cana yakınlığını ve şefkatini (*fehîl mülâtefetün cemiletün mine'llahi li-'ibâdîhi*) göstermektedir. bk. İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed b. Seyyidey Muhammed Mevlay (Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2013), 4/1458.

⁷ Ebü'l-Âliye (ö. 90/709) ve Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), Kamer sûresini “kolay sûre” (sûretün yesîretün) olarak adlandırmışlardır. bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb, *Teysîrû'l-Kur'ân*, thk. Miklos Muranyi (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/14; Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü'l-Hecer li'l-Buhûs, 2003), 14/78; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/418; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 27/84.

⁸ Tefsir tarihinde müfessirlerin başlık sistemlerinde kullandıkları isimler hakkında detaylı değerlendirmeler için bk. Hikmet Koçyiğit, “Tefsir Kitaplarının İsimlerine Dair”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015), 82-118.

⁹ Kamer sûresinin bir bütün olarak konu olduğu çok sayıda tez, kitap ve makale hazırlanmıştır. Bu çalışmaların künyeleri şöyledir: Enise Osmanoğlu Bengi, *Kur'ân İlimleri Açısından Kamer Sûresi ve Tefsiri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 6-77; Selver Krasniqi, *Kamer Sûresi Tefsiri ve Sûre Işığında Kuyûmet ve Helâk Edilen Kavimler* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6-121. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kamer sûresinde geçen kolaylaştırılmış Kur'ân tasavvuru ile ilişkili olarak birtakım makaleler bulunmaktadır. Bu çalışmaların künye bilgisi şöyledir: Hidayet Aydar, “Mübîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/439; İsmail Bayer, “Kur'ân Kelimelerinde Mübîn Niteliğinin

Allah'ın düşünenler için Kur'ân'ın kolaylaştırılmış bir kitap olduğunu vurgulamasına rağmen onun doğal tabiatında müteşâbih, mücmel, müşkil, garîb ve mecâz içerikli âyetlerin bulunması sebebiyle tefsir metodolojisinde metnin anlaşılması için şartlar, prensipler, anlama yöntemleri ve usullerin ortaya konduğu görülmektedir. Keza Kur'ân'ı rivâyetlerin yanı sıra aklî yorumlar (dirâyet) ile tefsir edecek olan bir kimsenin (âdâbü'l-müfessirîn) lügat, nahiv, sarf, beyân, me'ânî, bedî', kırâ'at, kelâm, fıkıh, usûlu'l-fıkh, esbâbü'n-nüzûl, kısasu'l-Kur'ân (tarih), hadis ve ilmu'l-mevhibe gibi çok sayıda ilimde veya meselede derinleşmesi gerektiği ifade edilmektedir.¹⁰ Bu doğrultuda Allah'ın Kur'ân'ı tanımlarken belirttiği “müyesser kılınan bir kitap” ifadesinin bütün yönleriyle irdelenmesi gerekmektedir.¹¹

Araştırma konumuzun temel soruları şu şekildedir: Kur'ân'ın bütünlüğünde metnin kolaylaştırılmış ve anlaşılır bir dili bulunuyor mu? Kolaylaştırılmış Kur'ân iddiası, mübîn/apaçık Kur'ân anlamında mıdır? Kur'ân'ın kolaylaştırılması ile tefekkür etmek (tezekkür) arasındaki ilişki nedir? Bir diğer ifadeyle Kur'ân'ın dört âyette mükerrer bir şekilde kendisini kolaylaştırılmış bir kitap olarak ifade etmesinin ve onun üzerinde tefekkür etmeye çağrıda bulunmasının sebebi nedir? Kur'ân'da bulunan bu tür tekrarlar, onun mu'ciz ve fasih bir kitap oluşuna engel teşkil eder mi? Kur'ân'ın söz gelimi müşkil ve müteşâbihleri içermesinin onun kolaylaştırılmış kitap iddiasıyla çelişki izlenimi verdiği düşünülebilir mi? Kur'ân'ın kolay bir kitap olması, onu yorumlama için birtakım anlama yöntemlerine ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelir mi? Kur'ân'ın kolaylaştırılmış kitap olduğu iddiası, sünnetin

Yansımaları”, *Turkish Studies* 11/5 (2016), 85-98; İsa Kanik, “Kur'ân'ın Anlaşılmasına Yönelik Bir Mana ve Mahiyet Analizi: Teysîrû'l-Kur'ân”, *Mütefekkir* 8/16 (2021), 53-77.

¹⁰ Bir müfessirin Kur'ân tefsirinde ihtiyaç duyduğu ilimler (âdâbü'l-müfessirîn) hakkında detaylı değerlendirmeler için bk. Muhyiddin el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fi kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998), 27-30; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemrelî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 2/43-48; Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifat, Hudud ve Mustalahat Kitabiyatı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 191-192.

¹¹ Allah Kamer sûresinde Kur'ân'ı kolaylaştırılmış kitap olarak tanımladığı halde Müzemmil sûresinin 5. âyetinde ise “İnnâ senulkî 'aleyke kavlen sakilen/Ağır bir söz bırakıyor olacağız senin üzerine.” (73/5) ifadesiyle onu “ağır bir söz” olarak nitelendirmektedir. Bu da müyesser kitap iddiası ile kavli sakil tamlaması arasında ilk bakışta tenâkuz ve te'âruz (tezât/çelişki) izlenimi verdiği için kapsamlı araştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu iki ifade arasındaki tenakuz vehmini tahlil etmek, araştırmamızın kapsamı dışında olmakla birlikte bu konuda bir değerlendirmede bulunabiliriz. Kanaatimize göre kavli sakil tamlaması, Toshihiko Izutsu'nun (1914-1993) ifade ettiği gibi ontolojik açıdan Allah ile insan arasında denkliğin olmaması sonucunda meydana gelen olağandışı olguya veya vahyin peygamberden insanlığa tebliğ boyutuna işaret etmektedir. Bu da doğal olarak Hz. Peygamber'e indirilen vahyin değerini, büyüklüğünü ve önemini ifade etmektedir. Diğer taraftan “müyesser kitap” ise iki kapak arasındaki metnin anlatım üslubundaki kolaylığı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu iki tamlamanın birbiriyle çelişmediği düşünülebilir. Kavli sakil tamlaması hakkında kapsamlı değerlendirmeler için bk. Zakir Demir, “Kur'ân'ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavli/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitab'a Arzı”, *Marife* 22/2 (2022), 930-931.

işlevsiz oluşu ve “Kur’ân yeter söylemi” ile uyum arz eder mi? Kur’ân’ın kolaylaştırılmış kitap iddiasını tahlil eden müfessirler kendi dönemlerinin kültürel ve sosyolojik unsurlarını dikkate almışlar mıdır? Bu ve benzeri sorular, Kur’ân’ın müyesser kılındığı iddiasını anlamaya matuftur.

Tefsir tarihini kronolojik olarak okumak suretiyle Kamer sûresinde tekrar edilen ‘kolaylaştırılmış kitap’ iddiasının nâzil olduğu tarihi ortamdaki anlamı, ilk muhataplar tarafından nasıl anlaşıldığı, hangi soruna çözüm olarak nâzil olduğu, tarihsel akış içerisinde muhtelif dönemlerde buna yüklenen farklı yorumları ve modern dönemdeki muhatapları için ne dediğini saptamak mümkün olabilir. Meselenin mezkûr öneminden hareketle bu çalışmada ilk olarak ilgili âyetin kavramsal alanının ortaya konması için anahtar kelime ve bir bakıma köşe taşı olan “yessernâ” ve “müddekir” sözcüklerinin etimolojik yapısıyla anlam tahlîli yapılmaktadır. Akabinde dirâyet ile rivâyet ağırlıklı tefsirler kronolojik olarak incelenerek tefsir tarihinde müfessirlerin Kur’ân’ın kolaylaştırılmış kitap iddiasına ilişkin yaklaşımları, metnin teysîr alanına dair istidlâl yöntemleri, tarihsel süreçte semantik kırılma noktaları, dönüşüm ve değişimler saptanmaya çalışılmaktadır. Son olarak klasik ve modern dönem tefsirlerinin büyük çoğunluğunu incelemek ve sünnet verileriyle de semantik ilişki kurmak suretiyle ilgili âyetten ve ikinci dereceden ilişkili olan âyetlerden hareketle konunun tekrar olgusu, i’câzü’l-Kur’ân meselesi ve Ehl-i Kur’ân Ekolü’nün istidlâl yöntemleri bağlamında kolaylaştırılmış Kur’ân tasavvuru irdelenmeye çalışılmaktadır. Böylece kolaylaştırılmış Kur’ân iddiasının bütün boyutlarının ortaya konması ve meselenin bütüncül çerçevesinin çizilmesi hedeflenmektedir. Bu doğrultuda ortaya konan bakış açıları önce deskriptif (tasvîrî/betimleyici) bir anlatımla aktarılmakta, müteakiben bunlar analitik (tahlîlî/istidlâlî) bir yaklaşımla tahlil edilmeye çalışılmaktadır.

1. Yessernâ ve Müddekir Kelimelerinin Etimolojik Yapısı ve Anlam Tahlîli

1.1. Yessernâ Kelimesi

Yessernâ kelimesi, y-s-r kökünden türemiş olup kök anlamı, “yavaş ve kolay olmak, hazırlamak” gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla bir şeyi “müyesser kılmak”, onu kolaylaştırmak demektir. İsim sığası formunda *yûsr* kökü “zorluk” manasında kullanılan *usr* kelimesinin zıddıdır. Ayrıca bu kökün isim formu “az (*yesîr*), yavaş (*yesîr*), yumuşak (*meysûr*), sol el (*yesâr*) ve kumar (*meysir*)” gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.¹² Kur’ân’da

¹² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), “ysr”, 4/411-412; Cârullâh ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-

toplamda 44 yerde geçen y-s-r kökü, “kolaylaştırmak, suhulet, kolaylık, az, yavaş, yumuşak, kumar” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹³

Tefsir tarihine bakıldığında müfessirlerin *yessernâ* kelimesinin lügavi anlamı için “kolaylaştırmak ve basitleştirmek” manasında *sehhele*, *hevvene*, *haffefa*, *karrebe* ve *mekkene* gibi kelimeleri zikrettikleri görülmektedir.¹⁴ Diğer taraftan Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Zemahşerî (ö. 538/1144), Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi bazı müfessirlerin bu kökle ilişkili olarak “hazırlamak” (*tehey*'e) anlamını zikrettikleri, “Savaş için atının eyerini vurdu ve gemini taktı.” manasında *yessera ferasehû li'l-gazo/kad teyessere li'l-kitâl* ve “Devesini sefere hazırladı.” anlamında *yessera nâkatehû li's-sefer* ifadelerini kullandıkları görülmektedir.¹⁵

1.2 Müddekir Kelimesi

Kamer sûresinde tekrar edilen “*fehel min müddekir*” ifadesinde geçen *müddekir* kelimesinin etimolojik kökü z-k-r olup kök anlamı “bir şeyi unutmayıp akılda tutmak, unutmamak, ezberlemek, düşünmek, anmak, hatırlamak, zikretmek, sözünü etmek, dile getirmek, telaffuz etmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶ Kur'ân'da toplamda 292 yerde geçen z-k-r kökü, “hatırlamak, anmak, zikretmek” anlamında kullanılmaktadır. Keza isim formunda da bu kelimenin “erkek, şeref, vahiy ve haber” anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁷ İfti'âl ile tefe'ul vezinlerinin çoğu kez aynı manada kullanılmasından hareketle müfessirlerin *müddekir* kelimesinin lügavî anlamı için düşünen (*mütefekkir*), öğüt alan (*mütte'iz/mütezekkir*), ibret alan (*mu'tebir*), korkan (*hâif*), ezberleyen (*el-hıfzu 'an zahri'l-kalb*) gibi ifadelere yer verdikleri müşâhede edilmektedir.¹⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla

İlmiyye, 1998), “ysr”, 2/389-390; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), “ysr”, 5/295-300.

¹³ Kur'ân bütünlüğünde y-s-r kökünün anlamları için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnan Dâvûdî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2002), “ysr”, 891-892; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevî't-temyîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm et-Tahâvî (Kâhire, 1992), “ysr”, 5/385-387.

¹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 4/180; Muhyissünne el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl/Tefsîru'l-Begavî*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyâd: Dâru Taybe, 1993), 7/429; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5/215.

¹⁵ İsfahânî, “ysr”, 5/892; Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 5/658; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 20/85; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/166; Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevî't-temyîz*, “ysr”, 5/386.

¹⁶ Halîl b. Ahmed, “zkr”, 2/73; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, “zkr”, 1/314-315; İbn Manzûr, “zkr”, 4/308-309.

¹⁷ Kur'ân bütünlüğünde z-k-r kökünün anlamları için bk. İsfahânî, “zkr”, 328-329; Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevî't-temyîz*, “zkr”, 3/9-16.

¹⁸ Muhammed et-Tüsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/450; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/215; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/236.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), tefsir tarihinde müddekir kelimesini fitratla ilişkilendirerek yorumlayan ilk müfessirdir. Ona göre “*feheli min müddekir*” ifadesinin, “Fitratına dönen yok mudur? Allah ile yaratılışları esnasında insanlar arasında gerçekleştiği kabul edilen sözleşmeyi (bezm-i elest) hatırlayan yok mudur?” anlamına gelmesi mümkündür. Râzî, elest bezmine atıfta bulunarak insanoğlunun fitratında, hak ve hakikate boyun eğme özelliğinin bulunduğu işaret etmektedir. Ancak ona göre insanoğlunun bu karakteristik özelliği zaman aşımına uğrayarak unutulmuş olabilir. Bu sebeple Allah peygamber kıssalarının akabinde insanoğlunu zaten fitratında bulunan bu özelliği işlevsel kılmaya davet etmektedir.¹⁹

Etimolojik olarak bu kelime “müztekir” aslından dönüşmüştür. Bir diğer ifadeyle bu kelime ifti’âl bâbından olup “müfte’ilun” vezninde bir kelimedir. “Müztekir” kelimesinde mahreçleri birbirine yakın olan harfler bulunmaktadır. Arap dilinde mahreçleri birbirine yakın olan harfleri peş peşe telaffuz etmenin dile ağır geldiği kabul edilmektedir.²⁰ Yaygın olan sarf kuralı gereği ifti’âl vezninin “fâ” harfi, dâl, zâl veya zâ harflerinden biri olduğunda, kalıpta bulunan “tâ” harfi dâl harfine dönüştürülür (*kalb*).²¹ Bu durumda, müztekir kelimesinde “tâ” ile “zâl” harfleri bir araya geldiği için kural gereği idğam yapılmıştır. “Tâ”, “dâl” harfine dönüşmüş, sonra “zâl” da “dâl” harfine idğam yapılmıştır. Müddekir kelimesinin “ifti’âl” vezninde gelmiş olmasının mana bakımından bir nüansı da bulunmaktadır. Bu da tefekkür ve tezekkürün Kur’ân muhataplarının kendi yapılarının bir parçası veya bizzat kendileri gibi olmasına dair bir davettir.²²

2. Müfessirlerin Kur’ân’ın Kolaylaştırılmış Kitap İddiasına Dair Yaklaşımları: Kur’ân Metninin Teysîr Alanı

Tefsir tarihine bakıldığında müfessirlerin kolaylaştırılmış olan Kur’ân tasavvurunu anlamaya dönük olarak farklı görüşler serdettikleri görülmektedir. Bu bağlamda teysîri yalnızca ezberlemeyle veya tilâvetiyle ya da onun anlatım üslubuyla ilişkilendirenler bulunduğu gibi teshîlin alanını geniş tutanlar da bulunmaktadır. Söz gelimi Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Fahreddin er-Râzî, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Molla Gürânî (ö. 893/1488), Muhammed Sıddîk el-Kannevî (ö. 1307/1890), Abdurrahmân b. Nâsır

¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 29/42-44.

²⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 29/42.

²¹ Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954), 2/240; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 432; İzzeddin ez-Zencânî, *Tasrîfü'l-İzzî*, ed. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dağîstânî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 66.

²² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/85.

es-Sa'dî (1889-1956), Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr (ö. 1394/1973) ve Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî (1927-2004) gibi bazı müfessirler, teysîrden maksadın onun lafızlarının okunması, ezberlenmesi; manalarının kavranması, bilinmesi, öğrenmesi, anlaşılması ve içerisinde bulunan her türlü hikmetten öğüt alınması olmak üzere her bakımından kolaylaştırılmış olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir.²³ Vâhidî (ö. 468/1076) ve İbnü'l-Cevzî ise Kur'ân'ın teysîrini onun ezberleme ve tilâvetiyle ilişkilendirmektedirler. Onlara göre Allah Kur'ân'ın muhataplarının dikkatlerini onun bu vasıflarına çekmekte ve bu doğrultuda onun öğrenmesine teşvik etmektedir.²⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (ö. 471/1079) göre ise teysîrden maksat, Kur'ân metninin kolaylıkla öğrenilebilmesi, tilavet edilebilmesi ve manalarından hüküm çıkarılabilesidir.²⁵ Beyzâvî ve Senâullâh Pânîpatî'ye (ö. 1225/1810) göre ise Kur'ân'ın müyesser kılındığı alanın, hem onun akıcı anlatım üslubunda hem de kullandığı etkili sözcükler sebebiyle kolaylıkla ezberlenebilmesinde olması mümkündür.²⁶

2.1. Kur'ân'ın Ezberlenmesini Kolaylaştırmak

Tefsir tarihinde bir grup ilim adamı Kamer sûresinde zikri geçen *yessernâ* ifadesini, Kur'ân'ın ezberlenmesini kolaylaştırmakla ilişkilendirmektedir. Söz gelimi Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713), Ebü'l-Muzaffer Mansûr es-Sem'ânî (ö. 489/1096), Kirmânî (ö. 500/1106), Kurtubî, İbn Cüzey el-Kelbî (ö. 741/1340), Ali b. Muhammed el-Hâzin (ö. 741/1341) ve Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre söz konusu edilen teysîrden maksat, Kur'ân metninin ezberlenmesini kolaylaştırmak, onu ezberlemek isteyene yardım etmektir.²⁷ İbn Cübeyr, Allah'ın yeryüzüne indirdiği kitaplar arasında Kur'ân'dan başka metni kolaylıkla ezberlenebilen bir kitabın

²³ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 3/258-259; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/43; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsir*, thk. Yüsrî es-Seyyid Muhammed (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), 3/87; Şemseddin Ahmed Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-keîlâmi'r-rabbânî*, thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Furayh (Riyâd: Dâru'l-Hadara, 2018), 9/102-104; Muhammed Sıddîk el-Kannevcî, *Fethü'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992), 13/295; Abdurrahmân b. Nâsir es-Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân*, thk. Sa'd b. Fevvâz es-Sumeyl (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2001), 7/1746; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/187-190; Meydânî, *Me'âricü't-tefekkür*, 3/372-373.

²⁴ Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, thk. Abdülaziz Sattâm Âl-i Suud - Türkî b. Sehul el-Uteybî (Riyâd: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suudi'l-İslâmiyye, 2009), 21/102-103; Vâhidî, *el-Vasît*, 4/209; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 8/94.

²⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Derecû'd-dürer fi tefsiri'l-ây ve's-süver*, thk. Velid b. Ahmed b. Salih (Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2008), 4/1582.

²⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/166; Senâullah Pânîpatî, *et-Tefsîrü'l-Mazharî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2004), 9/115.

²⁷ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 3/108; Ebü İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebü Muhammed b. 'Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 9/165; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 5/312; Tâcülkurrâ Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsir ve 'acâ'ibü't-te'vîl*, thk. Şemrân el-İclî (Beyrût: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, ts.), 2/1164; Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/85; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshî*, 4/1459; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4/219; Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1994), 5/163.

mevcut olmadığını söylemiştir.²⁸ Kurtubî'nin aktardığına göre kutsal kitabı ezberleme imkânı önceki ümmetlere verilmediği için Mûsâ, Hârûn, Yûşa' ve Üzeyir müstesna, İsrailoğulları arasında Tevrat'ı ezbere okuyabilen herhangi bir kimse bulunmamaktadır. Üzeyir'in kaybolan Tevrat'ı ezberinden yazmak suretiyle yeniden ortaya çıkarması, aralarında ihtilafın doğmasına neden olmuştur.²⁹ Ona göre Allah bu ümmete içindikilerle öğüt almaları için kitabını muhatapların ezberlemelerini kolaylaştırmak suretiyle benzer bir fitneye düşmelerinden korumuştur.³⁰

İslâm düşünce tarihine bakıldığında Kur'ân'ın kolaylıkla ezberlenebilme özelliğinin, ümmet-i Muhammed'i diğer ümmetlerden üstün kılan, ayırt edici üç temel karakteristik özellikten biri kılındığı görülmektedir. Söz gelimi bu özelliği Hz. Muhammed'in ümmetine tahsis eden Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), *Kûtü'l-kulûb* isimli eserinde şu iddiada bulunmaktadır:

“Diğer ümmetler, kitaplarına bakarak okuyorlardı. Bizim kitabımızdan başka, Allah'ın indirmiş olduğu hiçbir kitap ezberlenmemiştir. Mamafih Allah, Üzeyir'e Tevrat'ı ilham ederek öğretmiştir. Bu da Buhtunnasr'ın, Beytülmakdis'i yerle yeksan ettiğinde Tevrat'ın tamamını yaktıktan sonra tahakkuk etmişti. Bu sebeple Yahudilerden bir grup Allah, Tevrat'ın bütününe sadece ve özellikle ona ilham ettiği için 'Üzeyir Allah'ın oğludur'³¹ iddiasında bulundular.”³²

Kur'ân'ın teysîrinden maksadı, lafızlarının ezberlenebilmesi ile ilişkilendirdiğimiz takdirde söz konusu âyetin bütünlüğünde bulunan kasem üslubunun mana bakımından işlevsiz olacağı düşünülebilir. Zira söz konusu yaklaşım doğrultusunda bu âyetin tercümesi şu şekilde olabilir: “*Andolsun ki düşünülün diye Kur'ân'ın ezberlenebilmesini kolaylaştırdık.*” Ayrıca bu yaklaşıma göre âyetin diğer parçası olan “*fehel min müddekir*” ifadesinin anlamı da okuyucuyu metin üzerinde tefekkür etmekten ziyade ezberlemesine teşvik etmek bakımından şu şekilde olacaktır: “Kur'ân'ı ezberlemeye talip bir kimse var mı? Ya da onun kolaylıkla ezberlenebildiği üzerinde düşünen var mı?” Öyle anlaşılıyor ki Ebüssuûd Efendî'nin (ö. 982/1574) de işaret ettiği gibi Kur'ân'ın müyesser kılınma boyutuna dair bu anlam, yani teysîri lafızların ezberlenebilmesine hamletmek, âyetin bağlamına ve işlenen

²⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/165.

²⁹ Kur'ân'da Üzeyir adı, Yahudilerin onu Allah'ın oğlu olarak kabul ettikleri bağlamda bir kez geçmektedir (et-Tevbe 9/30). Üzeyir, kaybolan Tevrat'ı yeniden ortaya çıkarmıştır. Bu durum, Yahudiler arasında onun mâhiyeti hakkında ihtilafın doğmasına neden olmuştur. Bu konuda detaylı değerlendirme için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/172-176. Ayrıca bk. Baki Adam, “Üzeyir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/401-402.

³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/85.

³¹ et-Tevbe 9/30.

³² Ebû Tâlib el-Mekkî'nin söz ettiği diğer diğer özellikler hakkında detaylı değerlendirmeler için bk. Ebû Tâlib Muhammed b. Alî el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, thk. Mahmud İbrahim er-Rıdvânî (Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 2001), 1/385-386. Ayrıca bk. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/526.

konunun maksadına uygun görünmemektedir.³³ Ayrıca istifhâm-ı inkârî olan “*fehel min müddekir*” ifadesi de Kur'ân muhataplarının ondan gereği gibi ibret almadığını bildirmektedir. Bu da hiç kimsenin bu soruya, “evet!” şeklinde cevap veremeyeceğini göstermektedir.³⁴ Zira bu ifadenin, soru anlamı dışında bir yapısı bulunmaktadır. Dolayısıyla teysîri ezberlemeyle ilişkilendirdiğimizde her bir hâfızın, “*fehel min müddekir*” ifadesine “evet” şeklinde cevap vermesi mümkün hale geleceği için problem teşkil etmektedir.

Kur'ân'ın müyesser kılınmasını ezberlemeyle ilişkilendiren bu anlamın, vahyin ilk muhatabı olan Hz. Muhammed'i kapsamadığı için problem teşkil eden başka noktaları da bulunmaktadır. Şöyle ki Kıyâme ve A'lâ sûrelerinde açıkça ifade edildiği üzere vahyi unutabileceği kaygısıyla Cebrâil'in okuduklarını sonunu beklemeden alelacele tekrar eden Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı doğru okuma ve onu unutmayacağı güvencesinin verildiği ve böylece ona kolaylaştırıldığı anlaşılmaktadır.³⁵ Dolayısıyla Kur'ân'dan bir şeyi hatırlamak istediği zaman onu kolaylıkla hatırlayabildiği ve kendisine indirilen metne istediği şekilde erişebildiği için ona kolaylaştırılan mecranın diğer insanlardan farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle Kur'ân'ı ezberlemediği halde Hz. Muhammed'e ona istediği âyet veya sûreyi istediği vakitte hatırlayabilme garantisi verilmiştir.

Diğer taraftan kolaylıkla müşâhede edildiği üzere Kur'ân'ın hafızlara ezberleme faaliyetinin kolaylaştırılmış olmasından olsa gerektir ki küçük-büyük, Arap-acem, ümmî-belîğ, zeki-gabî, zâhid-gayr-ı zâhid, kâfir-mü'min olmak üzere muhtelif kesimlerden hemen herkes, onu ezberleyebilme gücüne sahip olabilmektedir.³⁶ Bununla birlikte İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Mâtürîdî'nin de işaret ettiği gibi Allah muhtelif muhatapların Kur'ân'ı ezberlemelerini kolaylaştırmış olsa bile onun ezberlenmek için gönderildiğini düşünmek ve herkesin onu ezberlemekle mükellef tutulduğunu ileri sürmek uzak bir ihtimal olsa gerektir.³⁷ Bir diğer ifadeyle Allah'ın kullarına Kur'ân'ın hepsini ezberlemelerini farz kılmadığı halde metinde bulunan ilâhî bir kolaylığın sonucu olarak ezberlenen bir kitap olma özelliği, onun tâlî/ikincil bir amacı olmalıdır. Zira “*fehel min müddekir/düşünecek yok mudur?*”³⁸ ifadesinde bulunan vurgu, onun içindekilerden ders, öğüt almak için

³³ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/236.

³⁴ Benzer değerlendirme için bk. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/236; İsmâ'il Hakkı Bursevî, *Râhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru l'hyâi't-Türâsi'l-'Arâbî, ts.), 9/274; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 27/84.

³⁵ el-Kıyâme 75/16-19; el-A'lâ 87/6-7.

³⁶ Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 14/236; Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr*, 2/1164.

³⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1973), 148; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/236-237.

³⁸ el-Kamer 54/15, 17, 22, 32, 40, 51.

gönderildiğini ve metnin manaları üzerinde düşünmeye bir teşvik bulunduğunu göstermektedir. Kanaatimize göre insanlık tarihinde Kur'ân kadar kolay ezberlenebilme mazhariyetine bir başka kitabın erişemediği durumu, tarihsel bir olgu olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte teysîrin alanını, ilgili ifadede geçen kasem ve tezekkür boyutlarını bu doğrultuda düşünmenin, sûrenin genel bağlamına ve Kur'ân'ın bütünlüğüne uyum arz etmediği görülmektedir.

2.2. Kur'ân'ın Tilavet Edilmesini Kolaylaştırmak

Erken ve klasik dönem müfessirlerden bir grup ilim adamının mezkûr âyette geçen teysîri, Kur'ân'ın tilâvet ve kırâ'atıyla ilişkilendirdikleri müşâhede edilmektedir. Söz gelimi Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Süddî el-Kebîr (ö. 127/745), Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), İbn Kuteybe, Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), Mâverdî (ö. 450/1058), Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Mu'înüddîn el-Îcî (ö. 905/1500) olmak üzere birçok müfessire göre Allah, Kur'ân lafızlarını tilâvet ve kırâ'at bakımından her dilde kolaylaştırmıştır. Yani muhtelif dilleri konuşan hemen herkes, onu okuyabilme ve telaffuz edebilme kabiliyetini haizdir. Dolayısıyla Allah, Kur'ân'ı tezekkür için insanoğlunun diliyle göndermek suretiyle kolaylaştırmamış olsaydı, hiç kimse ilâhî kelâmı dinleyemez, konuşamaz ve onu okuyamazdı.³⁹ Bir diğer ifadeyle bu yaklaşıma göre Kur'ân'ın teshîl boyutu, muhataplarının ona erişebilmeleri için Allah'ın Kur'ân'ı harf ve sestem oluşan Arap dilinin ifade kalıplarına koyarak ulvi makamından beşer düzeyine indirmesidir.⁴⁰ İbn Kesîr Kur'ân'ın kolaylaştırıldığı iddiası için tefsir metodolojisinde yedi harfe (*el-ahrufü's-seb'a*)⁴¹ dair serdedilen hadisleri delil olarak sunmaktadır. Ona göre bu tür hadisler Kur'ân tilavetinin insanlara Allah tarafından kolaylaştırıldığı cümlesindedir.⁴²

³⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebû'n-Nîl (Kâhire: Dârü'l-Fikr, 1989), 634; İsmâil b. Abdirrahmân es-Süddî, *Tefsîr*, thk. Muhammed Atâ Yûsuf (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1993), 446; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 4/180; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/108; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 432; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/299; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/413; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 13/298; Mu'înüddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Îcî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdülhamid Handavî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 4/224; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 14/77-78; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/164; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 27/84.

⁴⁰ Sultan Muhammed el-Cenâbezî, *Beyânü's-sa'âde fi makâmâti'l-'ibâde* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbuât, ts.), 4/128.

⁴¹ Yedi harf konusuna dair rivâyetler ve buna dair kapsamlı mülâhazalar için bk. Muhammed b. Ahmed İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihşân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006), 1/471-497.

⁴² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 13/298.

Ehl-i Sünnet ilim adamlarının büyük çoğunluğunun benimsediği gibi hakiki/öz kelâm, Arapça forma bürünen kelâm-ı lafzî değil ses ve harften yoksun, değişime ve farklı formlara dönüşmekten uzak olan kelâm-ı nefsidir. Buna göre Allah konuşmak için dile, sese ve harfe ihtiyaç duymadığı için İbranice olan Tevrât, Süryanice veya Aramice'ye bürünen İncil ya da Arap diliyle indirilen Kur'ân, kelâm-ı nefsinin bizatihi hakikati değil bir tür araçsal/dilsel işlevi veya tezahürleri olmaktadır.⁴³ Bir diğer ifadeyle beşer düzeyindeki kutsal kitapları, gerçek kelâmın gölgesi olarak da değerlendirmek mümkündür. Diğer taraftan “*Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (mesajlarımızı) apaçık anlatsın.*”⁴⁴ âyetinin mefhûmundan anlaşıldığı gibi Allah, elçisini gönderdiği her kavme kendi dilleriyle hitap etmek suretiyle anlaşılacak istemiştir. Dolayısıyla Tevrât'ı İbranice, İncil'i Süryanice ve Kur'ân'ı Arapça indirmesi, vahiy kültüründen uzaklaşan insanların gündelik hayatlarına müdahalede bulunarak insanlar tarafından anlaşılacak istediğini göstermektedir. Benzer şekilde “*Biz Kur'ân'ı senin dilinle kolay anlaşılır kıldık ki günahattan sakınanları onunla müjdeleyesin!*”⁴⁵; “*Anlayıp düşünsünler diye Kur'ân'ı senin dilinde kolaylaştırdık.*”⁴⁶ âyetleri de vahyin muhatapların dilinde gönderilmek suretiyle kolaylaştırılmış olduğunu göstermektedir. Keza söz konusu âyetlerin anlatımında Kur'ân'ı inceleme, okuma ve öğrenme konusunda bir teşvikin de bulunduğu düşünülebilir.

Kanaatimize göre Allah'ın mesajlarını dillere büründürmesinin temel maksadı, insanların vahye kolaylıkla erişebilmelerini, onu anlamalarını ve tilavet edebilmelerini sağlamaktır. Bu doğrultuda İbn Abbâs, Mukâtil, Ferrâ, Mâverdî ve İbn Kesîr'in “tilavet bakımından kolaylaştırılmış kitap” yaklaşımlarını, Kur'ân'a özgü kılmalarının veya bu durumu Kur'ân'ın mu'cizesi bağlamında değerlendirmelerinin isabetli olmadığını söylememiz mümkündür. Zira bize göre tilavet bakımından kolaylaştırma özelliği, her vahyin genel karakteristik özelliği olduğu için Kur'ân'ı bu bakımdan diğer vahiy zincirlerinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Benzer şekilde İbn Kesîr'in el-ahrufü's-seb'a olgusunu, teysîrin tilâvet boyutunda olduğunu desteklemek bağlamında zikretmesi de kanaatimize göre isabetli olmamıştır. Zira yedi harf, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı Kureyş lehçesinde telaffuz etmede zorlanan yeni Müslüman olanlara tanıdığı bir ruhsattır. O halde

⁴³ Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecübü 'i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 101-102; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed 'Abdurrahim es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2009), 106-107.

⁴⁴ İbrâhîm 14/4.

⁴⁵ Meryem 19/97.

⁴⁶ ed-Duhân 44/58.

her kesim için tilâvet bakımından kolaylık olmadığı için yedi harf ruhsatına ihtiyaç duyulmuş olmalıdır.

Diğer taraftan Kur'ân'ın teysîrinden maksadı, lafızlarının kolaylıkla tilâvet edilebilmesiyle ilişkilendirdiğimiz takdirde söz konusu âyetin bütünlüğünde bulunan kasem üslubundaki vurgunun işlevsiz olacağı söylenebilir. Zira söz konusu yaklaşım doğrultusunda bu âyetin tercümesi şu şekilde olabilir: “*Andolsun ki düşünülün diye Kur'ân'ın okunmasını kolaylaştırdık.*” Benzer şekilde Kur'ân'ın teysîrinden maksadı, tilâvet ve kırâ'at ile ilişkilendirdiğimiz takdirde âyetin diğer parçası olan “*fehêl min müddekir*” ifadesinin anlamı şöyle olacaktır: “Allah'ın Kur'ân'ı tilâvet ve kırâ'at bakımından sizler için kolaylaştırmış olmasından ders almanız, ibret çıkarmanız veya bu konuda tefekkür etmeniz gerekmez mi?” Dolayısıyla Allah'ın bu sûrenin kapsamında altı kez aynı lafızlarla tekrar ettiği bu sitemini kırâ'at ve tilâvete hasretmek, isabetli bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Zira Kur'ân'ın müyesser kılınmasından maksat, onun lafızlarının okunmasından ziyade muhatabın kelimada örtülü olarak bulunan kasd-ı mütekellimi herhangi bir zorluk, külfet veya kapalılık olmadan anlamak, zihnine yerleştirebilmek, düşündürmek ve onların öğüt almalarını sağlamak olmalıdır.⁴⁷ Keza Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) isnat edilen “Kur'ân onunla amel edilsin diye indirildi, fakat insanlar onu tilâvet etmeyi amel edindiler.”⁴⁸ sözü de Kur'ân'ın indiriliş gayesinin, yalnızca onun yüzüne okunması olmadığını göstermektedir.

2.3. Kur'ân'ı Beyân/Anlatım Üslubu Bakımından Anlaşılır Bir Metin Kılmakla Kolaylaştırmak

Tefsir metinleri kapsamında bahis konusu teysîri, Kur'ân'ın beyan üslubuyla ilişkilendirerek yorumlayan, onun lafızlarının zor/düğümlü kılınmak yerine kolay/anlaşılır kılındığını belirten ve manalarından hüküm çıkarılabilen bir metin olduğunu ileri süren bazı müfessirler bulunmaktadır.⁴⁹ Söz gelimi Taberî ve Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) teysîri, Kur'ân'ın beyân, tebyîn ve tafsîl özellikleriyle açıklayan ilk müfessirlerdendir. Buna göre ilâhî vahiy yoluyla öğüt ve ibret almak isteyenler için Allah, onu beyân etmek, açıklamak ve detaylandırmak suretiyle kolaylaştırmış olmaktadır.⁵⁰ Keza Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre de teysîrden maksat, insanoğlunun Allah'ın nimetlerinden, mu'cizelerinden ve kulları

⁴⁷ Benzer bir değerlendirme için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/188.

⁴⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 148.

⁴⁹ Mâverîdî, *en-Nüket*, 5/413; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, 21/103.

⁵⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 22/130, 139, 148, 153; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 11/7190.

üzerindeki haklarından unuttuklarını, gaflete düştüklerini hatırlamalarını sağlamaktır. Dolayısıyla Kur'ân, O'nun buyruklarını onaylayan veya inkâr eden önceki milletlere ait haberleri içermesi ve beyân etmesi sebebiyle kolaylaştırılmış bir anlatım üslubunu haizdir.⁵¹ Benzer şekilde Zemahşerî, Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166), Nizâmeddin en-Nîsâbûrî (ö. 730/1329), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Ebüssuûd Efendi, İbn Acîbe (ö. 1224/1809), Sultan Muhammed el-Cenâbezî (ö. 1327/1909) ve Cemâleddin el-Kâsımî'ye (1866-1914) göre Kur'ân, delâleti açık ifade kalıplarını kullanarak hidâyeti, kapsamlı beyân ve burhânları, etkili birçok hikmet, öğüt, vaat, ibret, müjde ve misalin yanı sıra arkaik zamanlarda yaşamış milletlerin haberlerine dair çok sayıda korkutucu uyarı ve tehditleri mükerrer biçimde içermesi bakımından kolaylaştırılmıştır.⁵² İbn 'Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) ise Kur'ân'ın müyesser kılınmasını, onun lafız ve mana bakımından eşsiz bir anlatım üslubuna sahip olmasına bağlamaktadır.⁵³ Geylânî'nin de telmihte bulunduğu gibi Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût kavimlerinin helak edilmesinden sonra kolaylaştırılmış kitap iddiası zikredildiği için bu ifadeyi 'inatçı ve haddi aşan kavimlerin başlarına gelen korkunç azapları açık bir şekilde beyân eden kitap' olarak düşünmek mümkündür.⁵⁴

Çağdaş dönem İslâm düşüncesinin öncülerinden biri olan Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) naklettiğine göre Muhammed Abduh (1849-1905), Kur'ân'ın teysîrini anlatım üslubuyla ilişkilendirerek tefsirin muhtelif seviyeleri ve mertebelerinin bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre söz konusu âyette zikredilen teysîr, tefsirin en alt düzeyidir. Bu mertebe bağlamında Kur'ân'ın kolaylaştırılmasından maksat, insanın kalbine Allah'ın azametini/korkusunu yerleştirecek, O'nu tenzih edecek, kulu kötülüklerden alıkoyup hayra yöneltecek biçimde temel düzeyde âyetleri açıklamasıdır. Bir diğer ifadeyle okuyucunun Kur'ân'ın ne dediğini her yönüyle değil de mücmel olarak ve külfetsiz bir şekilde anlayabilmesidir. Ona göre Kamer sûresinde bahsedilen teysîr, aslında herkes için imkân

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 14/236, 243-244.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/658; Tûsî, *et-Tibyân*, 9/449-450; Abdülkâdir el-Geylânî, *Tefsir*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Ketta: el-Mektebetü'l-Ma'rûfiyye, 2010), 5/96, 99-100; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Büdeyvi (Beyrût: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), 3/402-403; Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekerîyyâ 'Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 6/219; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 8/177; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/236; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/526; Cenâbezî, *Beyânü's-sa'âde*, 4/128; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Fûâd 'Abdulbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1957), 16/5599.

⁵³ İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/215.

⁵⁴ Geylânî, *Tefsir*, 5/96, 99-100.

dâhilinde olan tefsir türüdür.⁵⁵ Abduh'un Kur'ân'ı anlamayı seviyelere göre taksim etmesi görüşüne katılmak mümkündür. Ne var ki kolaylaştırılmış kitap tasavvurunu en alt düzey olarak ifade etsek bile birtakım anlama ve yorumlama edevatı olmaksızın her bir âyetten onun işaret ettiği bu birincil manayı ilk anda saptamak mümkün gözükmemektedir.

Kur'ân'ın teysîrinden maksadı anlatım üslubuyla ilişkilendirdiğimiz takdirde âyetin diğer parçası olan "*fehel min müddekir*" ifadesinin anlamı şöyle olacaktır: "Allah'ın Kur'ân'ın bütünlüğünde yer verdiği hikmetler, kıssalar, meseller ve öğütler olmak üzere bütün içeriğini anlaşılır bir üslupta kolaylaştırmış bir metin kıldığına göre bu metin üzerinde tefekkür eden, ibret alıp uyanan ve mesajının gereğini yapan yok mu?" Bu doğrultuda Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve Matar el-Verrâk (ö. 125/742) bu ifadeyi, "Hayrın/ilmin taliplisi yok mudur, ona yardım edilsin?" şeklinde yorumlamışlardır.⁵⁶ Keza Mâtürîdî "*fehel min müddekir*" ifadesini emir anlamında te'vîl etmiştir. Buna göre bu ifade "Kur'ân'ın içinde yer alan haberleri düşünün, onun üzerinde tedebbürde bulunun ve içindekilerinden öğüt alın!" anlamında olur.⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da Kur'ân muhataplarının akıllarını işlevsel hale getirmeleri için bu ifadenin tekrar edildiğini ileri sürmektedir.⁵⁸ Son tahlilde Allah'ın bu sûrenin kapsamında altı kez aynı lafızlarla tekrar ettiği bu sitemini anlatım üslubuyla ilişkilendirerek bunun muhataplarının Kur'ân üzerinde düşünmelerine dair bir teşvik olduğunu düşünmenin âyetin bağlamına uygun olması bakımından daha isabetli bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Zira Kur'ân'ın teysîr vasfını bu yönüyle açıklamak onun *mubîn* özelliğiyle de uyum arz eder.⁵⁹

Kur'ân'ın müyesser oluşunu, beyân/anlatım üslubuyla ilişkilendirmenin de problem teşkil eden noktaları bulunmaktadır. Şöyle ki Kur'ân'ın her bir âyetinin ibtidâen/doğrudan ve başlangıç seviyede kolaylaştırıldığını düşünmek mümkün gözükmemektedir. Zira yapısal ve kuramsal açıdan anlam kapalılığına sahip olup ancak Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesi veya âyetin âyetle tefsir metodu esas alınması takdirde anlaşılır olabilen birçok pasaj bulunmaktadır. O halde Kur'ân'ın teysîr alanının beyân üslubuyla ilişkilendirildiği

⁵⁵ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr* (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1/21. Abduh'a göre tefsirin en üst aşaması (el-mertebetü'l-'ulyâ) ise şu şartların ikmaliyle gerçekleşebilir: (i) Kur'ân'ın kullandığı müfred lafızların hakiki/temel anlamlarını bilmek. (ii) Kur'ân'ın anlatım üsluplarını bilmek. (iii) İnsanların durumunu bilmek. (iv) Bütün insanların Kur'ân ile hidayete erdirilme yönlerini bilmek. (v) Hz. Peygamber'in siyerini ve ashabın hayatını bilmek. Bu konuda detaylı değerlendirmeler için bk. Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/21-24.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/131-132; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 10/3320.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 14/237.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin* (Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.), 407.

⁵⁹ Kur'ân'ın *mubîn* vasfına ilişkin âyetler için bk. el-Bakara 2/99; el-Hicr 15/1; en-Nahl 16/103; eş-Şu'arâ 26/195; Yâsîn 36/69; ez-Zuhuruf 43/2.

yaklaşımı, onun her bir pasajının apaçık oluşunu göstermez. Zira Kur'ân'da anlamı açık olan âyetler bulunduğu gibi anlamı kapalı olan âyetlerin varlığı da gözlenmektedir.

3. Tekrar Olgusu Bağlamında Kolaylaştırılmış Kur'ân İddiası

Kur'ân metninin sözlü kültürün hâkim olduğu bir vasatta sözlü hitap olarak nâzil olmasının sonucu olarak birtakım harfî/lafzî tekrarları hâiz olduğu müşâhede edilmektedir. Bununla birlikte bunlar, aynı âyetin kapsamında veya arka arkaya değil de muayyen pasajların anlatımından sonra döngüsel olarak tekrarlanan ifadelerdir. Söz gelimi Şu'arâ sûresinde geçen *"İnne fi zâlike le-âyeten ve-mâ kâne ekserühüm mü'minîn/Muhakkak bunlarda alınacak büyük bir ders vardır; ama çoğu iman etmezler."*⁶⁰ ile *"Ve inne rabbeke lehüve'l-azîzü'r-rahîm/Muhakkak rabbin, işte O, mutlak güçlüdür, engin merhamet sahibidir."*⁶¹ âyetlerinin her biri 8 kere tekrarlanmaktadır. Keza Rahmân sûresinde *"Fe-bieyyi âlâi rabbikümâ tükezzibân/Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?"*⁶² ifadesi 31 kere; Mürselât sûresinde ise *"Veylun yeveizin li'l-mükezzibîn/Hakkı yalanlayanların o gün vay haline!"*⁶³ cümlesi de 10 defa mükerrer bir şekilde yer almaktadır. Çalışmamıza konu olan Kamer sûresinin bütünlüğünde ise Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût olmak üzere dört⁶⁴ peygamber kıssasının bitiminde Kur'ân'ın müyesser kılındığı bilgisi, sûrenin ritimsel özelliğiyle (fâsıla) uyumlu olarak tekerrür etmektedir.⁶⁵ Bir diğer ifadeyle geçmiş dönem toplumların haberleri ve onların peygamberlerine muameleleri, nihayetinde işlerinin akıbetlerinin, benzer şekilde peygamberlerinin sonuçta ne ile karşılaştıklarının anlatıldığı bağlamda Kur'ân'ın basitleştirilmiş bir kitap olduğu bilgisi tekrarlanmaktadır.⁶⁶

Erken dönem tefsir tarihinde Necmeddîn en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) bu sûrede dört kez mükerrer yer alan *"Andolsun ki Kur'ân'ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mudur?"* âyetinin hikmetine dair bir değerlendirmede

⁶⁰ eş-Şu'arâ 26/8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190.

⁶¹ eş-Şu'arâ 26/9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191.

⁶² er-Rahmân 55/13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77.

⁶³ el-Mürselât 77/15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49. Bu âyet, Tûr (52/11) ve Mutaffifîn (83/10) sûrelerinde de birer kez tekrar edilmektedir.

⁶⁴ Kamer sûresinde Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût peygamberlere dair fragmanların yanı sıra 41 ve 42 numaralı âyetlerde Hz. Mûsâ kıssasına da telmihler bulunmaktadır. Molla Gürânî'ye göre Hz. Mûsâ kıssasının akabinde Kur'ân'ın müyesser kılındığı bilgisinin tekrar edilmemesinin sebebi, kıssasının son anlatı ve sûrenin muhtasar bir üslubu haiz olması sebebiyledir. bk. Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 9/117-118. Abdulkerim Yûnus el-Hatîb'e (ö. 1406/1985) göre ise bu durum, Firavun ile Kureyş müşriklerinin özdeşleştirilmek istenmesi ve onların Firavun'un aktüel vârisleri olduğunun belirtilmesi içindir. bk. Abdulkerim Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/642.

⁶⁵ Kamer sûresinde dört kere tekrarlanan iki ifade bulunmaktadır: *"Azabım ve uyarılarım nasılmış bir bakın!"* (54/16, 18, 21, 30); *"Andolsun ki Kur'ân'ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mudur?"* (54/17, 22, 32, 40).

⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 20/86.

buldukları görülmektedir. Şöyle ki Neseffî'ye göre önceki ümmetlere dair anlatıların serdedilmesinden sonra mezkûr âyetin tekrar edilmesi, Kur'ân muhataplarının onların kıssalarından ibret ve öğüt almaları konusunda araçsal bir işlev taşımaktadır.⁶⁷ Buna göre her bir kıssa anlatımında tefekkür eden muhataplar için çıkartılabilecek derslerin ve öğütlerin bulunduğu düşünülebilir.

Zemahşerî'ye göre ise bu cümlelerin tekrar edilmesinin faydası ve hikmeti, Kur'ân muhataplarının arkaik zamanlarda yaşayan milletlerin bu gibi haberlerini her duyduklarında ibret ve öğüt almalarının tazelenebilmesidir. Buna yönelik sevk edilişi ve teşviki her işittiklerinde yeniden uyanıp kendilerine gelebilmeleridir. Bir diğer ifadeyle tekrarlarla, okuyucunun dikkati meseleye yoğunlaşabilmekte ve konunun kavranması sağlanabilmektedir. Zira farklı mizaç ve tabiatla yoğrulan insanoğlunun dikkati bazen tekrar üslubuyla canlı tutulabilmektedir.⁶⁸ Ona göre Kur'ân muhataplarının yanılırları yalnızca bu şekilde kalıcı hale gelmez ve gaflet sarmalında kalmaz.⁶⁹ Başta Ebû'l-Berekât en-Neseffî (ö. 710/1310), Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Şerefuddin Hüseyin b. Reyân (ö. 770/1369), Bikâ'î (ö. 885/1480), İbn 'Akîle el-Mekkî (ö. 1150/1737), İbn Acîbe, Kannevî ve Kâsımî olmak üzere çok sayıda müfessirin, Zemahşerî'nin bu değerlendirmesini benimsediği ve tefsirlerinde bunu birebir naklettiği görülmektedir.⁷⁰

Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye göre mezkûr tekrarlar, onun ezberleme, tilâvet etme, öğüt alma ve beyân olmak üzere her bakımdan kolaylaştırılmış bir kitap olduğunu göstermektedir.⁷¹ Dolayısıyla ona göre her bir tekrarda Kur'ân'ın kolaylaştırılmış olan bir alanı, onun ayrı bir yönü belirtilmiş olmakta ve tekrarlarla okuyucunun odağı teysîrin her bir türüne çekilmektedir. Tûsî'nin aksine İbn 'Atiyye, bu tekrarların vurgulama, teşvik etme ve dikkat çekme bakımından aynı manaya işaret ettiğini ileri sürmektedir.⁷² Ebüssuûd Efendi'ye göre söz konusu âyetin dört peygamber kıssasından sonra tekrar edilmiş olmasının sebebi, Kamer sûresinin baş tarafında bulunan “*Andolsun ki onlara tuttıkları yoldan vazgeçirecek nice haberler*

⁶⁷ Necmeddin en-Neseffî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, thk. Mahir Edip Habbuş (Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019), 14/162.

⁶⁸ Şerefüddîn Hüseyin et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an knâ'i'r-reyb* (Dubâi: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 15/130.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/662. Benzer bir değerlendirme için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/86; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/167.

⁷⁰ Neseffî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/405-406; Nîsâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, 6/219; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 8/180; Şerefuddin Hüseyin b. Süleymân İbn Reyân, *er-Ravdu'r-Reyyân fi es'ileti'l-Kur'ân*, thk. 'Abdulhalim b. Muhammed Nassâr (Medîne: Mektebetü'l-'Ulûm, 1994), 2/455-456; Burhânüddîn İbrâhîm el-Bikâ'î, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 19/111-112; İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 6/148-149; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/532; Kannevî, *Fethü'l-beyân*, 13/302; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 16/5603-5604.

⁷¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/451-452.

⁷² İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/216-217.

geldi. Eksiksiz bir hikmet! Ama uyarılar fayda vermiyor.”⁷³ âyetlerin mefhûmunu, mazmununu hatırlatmak ve vurgulamaktır. Ayrıca ona göre bu tekrarlar, ilgili dört kıssanın her birinin tek başına öğüt almayı gerektirmek ve kötülüklerden caydırmak bakımından yeterli olduğuna, bununla beraber hiçbirinden ders alınmadığına dikkat çekmektedir.⁷⁴

Necmeddîn en-Nesefî, Zemahşerî ve Ebüssuûd'un bu yaklaşımlarından hareketle Kur'ân'ın teysîrinden maksadın, onu arkaik zamanlarda yaşayan inatçı ve haddi aşan kavimlerin başlarına gelen korkunç azapları açık bir şekilde beyân eden kitap olduğu düşünülebilir. Bir diğer ifadeyle Kur'ân'ın kolaylaştırılmış olduğu alan, geçmişlerin başlarından geçenleri açık bir şekilde anlatmasıdır. Buna göre Kur'ân'ın müyesser kılındığına dair mükerrer vurgu, kıssaların serdedilmesindeki amacı da göstermektedir. Bu amaç da -öyle anlaşılıyor ki- Hz. Peygamber'i diğer peygamberlerle özdeşleştirmek suretiyle Kur'ân muhataplarını ilâhî direktiflere inanma, onları anlama ve uygulamaya yönelten bir teşvihtir. Nitekim bu sûrenin 43. âyetinde kıssaların bitiminden sonra bu durum şöyle ifade edilmektedir: “Şimdi söyleyin bakalım (ey putperestler), sizin inkârcularınız şu anılanlardan daha mı iyi; yoksa sizin için kitaplarda bir kurtuluş hükmü mü var?”⁷⁵ Dolayısıyla her kıssanın bitiminde mezkûr tekrar olgusu sayesinde okuyucunun öğüt ve tenbîh boyutu tazelenenilmekte ve insanoğlunun geçmişe ilişkin bu olaylardakilere benzer hatalara düşmesinin önüne geçmek istenmektedir. Zira arkaik zamanlarda olup bitenler, geleceğe örneklik teşkil etmektedir.

Cenâbezî ve Reşîd Rızâ'ya göre mezkûr âyette geçen “*fehêl min müddekir*” vurgusunun tekrar edilmesinin sebebi, sonraki dönem Kur'ân muhataplarını ve benzer zalimleri uyarmak, mü'minleri ise müjdelemektir.⁷⁶ Dolayısıyla etkin iletişimde, terğîb ve terhîb anlatım üslubunda tekrar olgusunun vurguyu artırdığı düşünülebilir. Bununla birlikte Rızâ'nın da işaret ettiği gibi Allah'ın müteaddit âyetlerde Kur'ân üzerinde tefekkür etmeye dair bu sitemine rağmen müfessirlerin büyük çoğunluğu, onun i'râbı, lafız ve ibaresindeki belağatı üzerinde çok durdukları halde düşünsel boyutuna gereği kadar yoğunlaşmamışlardır.⁷⁷ Oysa bu sûrede tekrar edilen bu ilâhî sitem, Kur'ân'ın düşünceye ve tefekkür etmeye ne denli önem verdiğine dair bir delil teşkil etmektedir.

⁷³ el-Kamer 54/4-5.

⁷⁴ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/236.

⁷⁵ el-Kamer 54/43.

⁷⁶ Cenâbezî, *Beyânü's-sa'âde*, 4/128; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 12/82.

⁷⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 12/82.

4. İ'câzü'l-Kur'ân Meselesi Açısından Kolaylaştırılmış Kur'ân Tasavvuru

Kamer sûresinin bütünlüğünde dört kez tekrarlanan kolaylaştırılmış kitap iddiasını, i'câzü'l-Kur'ân meselesi ve mu'cize bağlamında çok sayıda müfessirin değerlendirdiği görülmektedir. Tefsir tarihinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'ın tilâvet bakımından teysîrini onun mu'cizevî yönüyle ilişkilendiren ilk müfessir, Mâverdî'dir (ö. 450/1058). Ona göre Kur'ân'ın tilâvet ve kırâ'atinin her dilde kolaylaştırılmış olması, esasen onun en önemli mu'cizevi yönlerinden biridir. Zira muhtelif dilleri konuşan kimseler herhangi bir Arap gibi onu tilâvet edebilmektedir.⁷⁸ *en-Nüket ve'l-uyûn* isimli tefsirinin mukaddimesinde bu i'câz türünü şu şekilde detaylandırmaktadır: “Kur'ân'ın i'câz yönü, okuyucusunun yorulmaması, dinleyeninin ondan bıkmamasındadır. Keza onu tilâvet etmeyi çoğalttıkça bu onun ruhlardaki tatlılığını, kalplerin ona meylini artırmaktadır. Kur'ân dışındaki kelimeler ise nazmı ne kadar güzel bulursa da nesri ne kadar tatlı olsa da tekrar edildikçe bıkkınlık vermekte, yinelendikçe ağır gelmektedir.”⁷⁹

Kur'ân'ın anlatım üslubu bakımından muhatapları etkilediğini ve okuyucularından neredeyse kimsenin “Ben onu okudum, anladım, öğrendim ve tükettim. Artık onu okumaya, dinlemeye ihtiyacım yoktur.” dememesinin, Mâverdî'nin teorisini destekler nitelikte olduğu düşünülebilir.⁸⁰ Mamafih Kur'ân'ın mu'cize oluş iddiasını veya bu olgunun bir yönünü onun kolaylıkla tilâvet edilebilmesinde olduğunu ileri sürmek, cüz'î bir yönünden hareketle onun küllîne/bütününe dair bir hükümde bulunmaktır. Oysa Kur'ân'ın muârizlarına tehaddîde bulunduğu hakikat, edebî zevk gibi sübjektif tahlillerden ziyade “herhangi bir sûresine nazîre getirmek” gibi kısmen nesnelliği, felsefî-mantıkî bir tutarlılığı olan bir iddiadır.⁸¹

Kolaylaştırılmış kitap tasavvuru iddiasının konu edildiği bağlamda Kur'ân'ın mu'cizesine işaret eden bir başka ilim adamı, Fahreddin er-Râzî'dir. Ona göre kendilerine birçok mu'cizenin verildiği Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût olmak üzere her dört peygamberin nübüvvet kıssalarının akabinde, kolaylaştırılmış kitap tasavvuru içerikli âyetin tekrar edilmesiyle başta Hz. Muhammed'in ve muhatapların odağı Kur'ân'a çekilmektedir. Buna göre Hz. Muhammed'e de bu âyet bağlamında onun asırlar boyu sürüp giden tek mu'cizesinin Kur'ân olduğu ifade edilmektedir. Bir diğer ifadeyle Hz. Nûh'un tufanında geminin kurtuluş için birer mu'cize olması gibi Kur'ân'ın da insanlığı kurtuluşa ve

⁷⁸ Mâverdî, *en-Nüket*, 5/413.

⁷⁹ Mâverdî, *en-Nüket*, 5/31-32.

⁸⁰ Fahreddin er-Râzî'nin Kur'ân'ın teysîr boyutuna dair serdettiği yaklaşımlar için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/43.

⁸¹ Kemiyetten ziyade keyfiyetin vurgulandığı tehaddî âyetleri için bk. et-Tûr 52/34; el-İsrâ 17/88; Hûd 11/13; Yûnus 10/38; el-Bakara 2/23.

medeniyetin ufuklarına götürecektir önemli bir mu'cize olduğu belirtilmektedir. Râzî'ye göre bu âyette esasen Hz. Peygamber'e şöyle denmektedir:

“Senin mu'cizen, Kur'ân'dır. Onu zikir için yani herkese hatırlatmak, onun sayesinde muarızlara tehdidde bulunmak ve asırlar boyu sürüp gitsin diye kolaylaştırdık. Böylece yanına gelen herkesin, bir mu'cize ortaya koymak için talepte bulunmasına gerek kalmayın. Senden sonrakilerden hiç kimse de bazı insanların, sonradan inşikâkü'l-kamer mu'cizesini inkârı gibi bu Kur'ân mu'cizesini inkâr edemez.”⁸²

Kanaatimize göre Râzî'nin bu değerlendirmesi, vahyin nüzûl vasatındaki kültürel ve sosyal bağlamı ile uyum arz etmektedir. Zira daha önceden belirttiğimiz üzere Kamer sûresi, bî'setin sekizinci senesinde Mekke'de, haram ayları sebebiyle boykotun uygulanmadığı bir zaman diliminde Kureyşlilerin Hz. Peygamber'den mu'cize isteklerine, talep görünümü itirazlarına ve iddialarına cevap olarak nâzil olan bir sûredir.⁸³ Bu sûrenin nâzil olduğu tarihsel vasatta Kureyş'in eşrafı, kodamanları ve ileri gelenlerinin (*sanâdîdu Kureyş*) Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmek için birçok defa hissî/kevnî mu'cize talebinde buldukları, ancak onların bu taleplerinin muhtelif sûrelerde reddedildiği görülmektedir. Bunun üzerine Allah'ın arkaik dönem toplumların hissî mu'cizeleri yalanlamalarından hareketle Hz. Muhammed'in asıl mu'cizesinin ilâhî kaynaklı bir kitap olan Kur'ân'ın bizzat kendisi olduğunu vurguladığı anlaşılmaktadır.⁸⁴ Mekkelilerin onun nübüvvetini kabul etmek için her defasında mu'cize talebinde bulunmalarına rağmen önceki peygamberlerin mu'cizelerinin bu sûrede olduğu gibi kendisine bildirilmekle iktifa edilmesi, Hz. Muhammed'in gönlünün daralmasına neden olmuş olabilir. Bu bağlamda Râzî'nin de telmihte bulunduğu gibi Allah, mezkûr peygamber kıssalarının akabinde ona da mu'cize verildiğini ve onun mu'cizesinin her asırda kurtuluş için geçerli olan, akıl ve düşünceye hitap eden Kur'ân olduğunu bildirerek onu teselli etmiş olmalıdır.

Mezkûr âyeti 'icâzü'l-Kur'ân meselesiyle ilişkilendirerek tefsir eden bir diğer müfessir İbn Araf'e'dir (ö. 803/1401). Bu konuda Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö.

⁸² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 29/43. Benzer bir değerlendirme için bk. Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004), 18/424.

⁸³ Kamer sûresinin Mekke döneminde nâzil olduğu müsellem olmasına rağmen hangi yılda indiği kesin değildir. Bu konuda farklı değerlendirmelerin bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte ayın yarılması (inşikâkü'l-kamer) hâdisesinin vuku bulduğu tarihi tespit ederek sûrenin nüzûl tarihine dair bir saptamada bulunulabilir. Kastallânî (ö. 923/1517) ve Kâdî Hüseyin b. Muhammed ed-Diyârbekrî'ye (ö. 990/1582) göre şakku'l-kamer vakası, hicretten yaklaşık beş sene önce Mina'da vuku bulmuştur. Onların bu değerlendirmesi dikkate alındığında bu sûrenin Mekke döneminin sekizinci veya dokuzuncu yılında nâzil olduğu düşünülebilir. bk. Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, 2/521-527; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 337. Hz. Âişe'nin Kamer sûresinin nâzil olduğu tarih aralığı olarak belirttiği şu ifadesi bu tarihi destekler niteliktedir: “Bu sûre, Hz. Muhammed'e nâzil olduğu sırada ben oyun oynayan yeni yetme bir kız çocuğuydum” (*ve innî câriyetün el-'abu*).” bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmî'u's-sahîh* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Tefsîr (Kamer)”, 6 (No. 4876). İnşikâkü'l-kamer hakkında kapsamlı değerlendirmeler için bk. Mehmet Azimli, “Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 25-40.

⁸⁴ el-İsrâ 17/59; el-'Ankebût 29/50.

749/1349) âyet ile tehadî yaklaşımına değinmekte, ancak buna dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. İsfahânî'ye göre Kur'ân'ın her bir âyetinde i'câz vardır. Ona göre Kur'ân öncesi diğer kutsal kitapların i'câzı, parçacıklarda değil ilgili kitabın Allah katından indirilmiş olması itibariyle bütününde tahakkuk etmiştir. Kur'ân'ın i'câzı ise parçacıkları olan âyetlerinde tahakkuk etmiştir.⁸⁵

Kanaatimize göre Kur'ân'ın iç düzenin en küçük birimi olan âyetlerinde mu'cize veya tehadînin bulunduğunu ileri sürmek, Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesine uymamaktadır. Zira bu ilke dikkate alındığında belâgat ve fesâhat niteliklerinin her âyette eşit düzeyde tahakkuk etmediği görülmektedir. Zira Kur'ân'ın bütünlüğünde hurûf-i mukattaadan, iki harften ya da tek kelimedenden oluşan âyetler bulunmaktadır. Bu tür sözcüklerin tehadîye veya mu'cizeye konu olduğunu aklen ileri sürmek mümkün değildir. Zira Kur'ân'ın anlatımına göre tehadî, kısa veya uzun olmasına bakılmaksızın âyet veya âyet parçacıklarında değil de her bir sûrenin bütünlüğünde gerçekleşmektedir.⁸⁶

5. Ehl-i Kur'ân Ekolü'nün Kolaylaştırılmış Kur'ân İddiasına Yaklaşımı

İslâm'a dair hükümlerin kaynağını Kur'ân metniyle sınırlandıran, dini büsbütün ondan ibaret sayan, bir grup ve cemaat olarak ilk kez Hindistan'da kurumsallaşan Ehl-i Kur'ân Ekolü, başta Hz. Muhammed'in hadisleri ve sünneti olmak üzere İslâm düşünce geleneğine gerek olmadığını ileri sürmektedir.⁸⁷ Bu ekol mezkûr söylemleri için başta Yûsuf (12/1), Hicr (15/1), Şu'arâ (26/2, 195), Neml (27/1), Kasas (28/2), Yâsîn (36/69), Zuhruf (43/2) ve Duhân (44/2) olmak üzere müteaddit sûrelerde geçen Kur'ân'ın mübîn vasfına ilişkin âyetlerle istidlâlde bulunmaktadır.⁸⁸ Onların bu söylemleri için başvurdukları âyetlerden biri de çalışmamızın konusu olan Kamer sûresinde dört kez aynı lafızlarla tekrar edilen şu sözdür: "Andolsun ki Kur'ân'ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mudur?" Söz gelimi Hindistan Ehl-i Kur'ân Ekolü'nün bânisi kabul edilen Abdullah Çekrâlevî'nin (ö. 1332/1914) *Salâtü'l-Kur'ân kemâ 'allem'e'r-rahmân* isimli risâlesinde "Kur'ân bize yeter" yaklaşımı için bu âyetle açık bir şekilde istidlalde bulunduğu şu ifadelerinde müşâhede edilmektedir:

⁸⁵ Muhammed İbn Arafe, *Tefsir*, thk. Celâl el-Üsyütî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 1/473.

⁸⁶ Kur'ân'ın her bir âyetin mu'cize veya tehadîye konu olması gerektiği yaklaşımına dair detaylı değerlendirmeler için bk. Zakir Demir, "İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehadî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 529-555.

⁸⁷ Ehl-i Kur'ân Ekolü hakkında kapsamlı değerlendirmeler için bk. Hâdim Hüseyin İlahîbahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtuhum ha'le's-sünne* (Taif: Mektebetü's-Siddik, 2000), 15-205; Abdulhamit Birışık, "Kur'âniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/428-429.

⁸⁸ Abdulhamit Birışık, *Hind Altkitası Düşünce Ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 417.

“Biz Kur'ân'ın ayrıntılı, açık, her açıdan noksansız olduğu inancındayız. Zira bu kitapta İslâmî meselelere dair gerek farz gerekse nafî ve ibâha türünden her konu yer almıştır. Mükellef sayılan herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir, apaçık bir metindir. Onu anlamada herhangi bir şahsın veya zamanın üstünlüğünden, öneminden söz edilemez ve bunu Kur'ân'da bulunan 'Andolsun ki Kur'ân'ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mudur?' âyeti teyit etmektedir.”⁸⁹

Aynı ekolden İnâyetullah Han el-Meşrikî (ö. 1383/1963) de mezkûr âyete istinaden Kur'ân'ın özü itibariyle kolay ve anlaşılır bir kitap olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Kur'ân'ı anlamak için kâmil/gerçek bir imana (yakîniyet), basirete ve hür düşünceye sahip olmanın gereğine de vurgu yapmaktadır.⁹⁰

Benzer bir değerlendirme Türkiye Ehl-i Kur'ân Ekolü'nün savunucularından biri olan Bayraktar Bayraklı'nın ifadelerinde de görülmektedir. Bayraklı bu âyetin tefsiri bağlamında, Kur'ân okulundan bahsetmekte ve bunun akli harekete geçiren bir düşünce okulu olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın düşününler için kolaylaştırıldığını belirtmektedir. Düşünemeyenlerin bu ekole kaydolamayacaklarını şöyle ifade eder: “Kur'ân'ın zor olduğunu söyleyenler bu âyete ters düşmektedirler... Apaçık ve kolay olan Kur'ân'ın zor olduğunu söylemek, ona iftiradır. Demek ki düşünen kafalar için Kur'ân kolaydır, zor değildir. O zaman Kur'ân'ın zor olduğunu söyleyenlerin düşünme kapasitelerinde problemleri vardır. Kendi eksikliklerini Kur'ân'a mal etmektedirler... Kur'ân'ın birincil amacı, düşünen insan yetiştirmektir. Bir bakıma Kur'ân okulunun en önemli dersleri arasında, 'doğru düşünme sanatı' yer almaktadır. Bu insanlık doğru düşünemeyen insanlardan, düşüncesizlikten çok çekmiştir. Onun için Allah düşünen insanı aramakta ve Kur'ân okulunu bunun uğruna açmış bulunmaktadır... Kur'ân okulunun kapısına Kamer sûresinde dört kere yer alan bu âyeti yazmak gerekiyor. Düşünemeyen insanlar bu kapıdan içeri giremezler.”⁹¹ Keza Bayraklı, Kur'ân metni yerine müçtehitlerin fetvalarının veya başkalarının sözlerinin esas alınmasını, onların fetvalarının dini görüş olarak telakki edilmesini, Müslümanların Kur'ân'dan kaçışı, hicreti ve onu terk etmesi olarak yorumlamaktadır.⁹²

Çekrâlevî, Meşrikî ve Bayraklı'nın ifadelerinde Ehl-i Kur'ân Ekolü'nün, Kamer sûresinde geçen mezkûr âyetten hareketle Kur'ân'ın özü itibariyle anlaşılır ve kolay bir metin olduğunu, herkesin onu kolaylıkla anlayabildiğini, hadislere ihtiyaç duyulmadığını

⁸⁹ Abdullah Çekrâlevî, “Salâtü'l-Kur'ân kemâ 'alleme'r-rahmân”, *Abullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis* (Lahor: İdâre-i Mazharu't-Tahkik, 2012), 51. Ayrıca bk. Mohammad Sharif İbrahimi, “Hint Alt Kitası Kur'âniyyûn Ekolününün Namaz Anlayışı”, *BUIFD* 21 (2023), 270.

⁹⁰ Birışık, *Hind Altkitası Tefsir Ekolleri*, 417.

⁹¹ Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 18/425, 429.

⁹² Bayraklı, *Kur'ân Tefsiri*, 13/498-499.

öne sürdükleri görülmektedir. Dolayısıyla onu anlamak ve yorumlamak için muhtelif İslâmî ilimlerin metodolojisine, hatta Arap diline vukûfiyete gerek olmadığını düşündükleri anlaşılmaktadır. Ehl-i Kur'ân'ın bu sathî/atomcu istidlal yönteminin arka planında Hz. Peygamber'in sünnetini saf dışı bırakmak olduğu açıktır. Oysa Mevdûdî'nin (1903-1979) de işaret ettiği gibi Ehl-i Kur'ân Ekolü'nün, *yesserne'l-Kur'ân* terkiibini bağlamından kopuk ve "hatalı" değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.⁹³ Kanaatimize göre Kur'ân'ın kolay bir kitap olması, onu anlamak ve yorumlamak için birtakım anlama yöntemlerine ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelmemelidir. Zira Kur'ân'ın âsân kılındığının açıklandığı âyetlerin bağlamları dikkate alındığında bu ifadeyle, onun insanlara hakikati anlatmanın bir vasıtası kılınan arkaik zamanlarda yaşayan kavimlerin başlarına gelen kötü akıbetleri açık bir şekilde beyân eden kitap olduğu anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle Kur'ân'da önceki ümmetlerin anlatılarının bulunması sayesinde onu içselleştiren muhatapların, benzer akıbetlerle karşılaşmalarının önlenmesi amaçlanmaktadır. Bu da onun teysîr yönü olmaktadır.⁹⁴

Son tahlilde taklide karşı fikir hürriyetinin hâkim kılınmasını, mezhepleri taklide gerek olmadığını, herkesin gücü oranında içtihat etmesi gerektiğini düşünmek mümkündür.⁹⁵ Ancak içtihat kapısının açık olduğundan hareketle başta Hz. Peygamber'in hadisleri olmak üzere on dört asırlık düşünce geleneğinin anlamsız olduğunu düşünmek mümkün değildir. Zira düşünmenin yığılan (kümülatif) bir yapıya sahip olduğu ehince müsellemdir. Buna göre aynı metni irdelemeye çalışan klasik düşünce geleneğindeki ilim adamlarının görüşlerini anlamak ve irdelemek suretiyle özgün fikirleri sürülebilir.

Sonuç

Tefsir tarihine bakıldığında birer Kur'ân müdekkiki olan müfessirlerin sosyal, kültürel ve bireysel tecrübelerine uygun olarak onun müyesser kılınma iddiasının doğasını, alanını ve yönünü yorumlamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'ın âsân kılınan mecrasının onun tilavet edilebilmesinde, ezberlenebilmesinde ve kendine özgü anlatım üslubunda olduğunu ileri süren müfessirler bulunmaktadır. Bununla birlikte onların konuya dair istidlâllerinin zayıf ve birbiriyle çelişen yönlerinin olduğu saptanmaktadır. Tefsir rivâyetlerinde Kur'ân'ın müyesser kılınma yönü ile ilgili olarak birbirine muhalif

⁹³ "Bazı kimseler, *yesserna'l-Kur'ân* ifadesini yanlış değerlendirmişlerdir. Onlara göre Kur'ân, kolay bir kitaptır ve onu anlamak için ilme gerek yoktur. Hatta Arapça bilmeksizin, hadis ve fıkıh dikkate alınmaksızın tefsir yapılabilir." bk. Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani - Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınevi, 2005), 6/51.

⁹⁴ Benzer değerlendirmeler için bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/51.

⁹⁵ İctihâd ve taklide dair bazı değerlendirmeler için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 3/569-571.

yaklaşımların serdedilmiş olması, tefsirdeki öznellik ve keyfiliğin çaresi olarak merviyatın bir usûl ilkesi olarak benimsenmesinin nesnel verilere ulaşmada bazı durumlarda yeterli bir çözüm olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Zira aralarında Abdullah b. Abbâs, Mücâhid b. Cebr ve Süddî el-Kebîr'in bulunduğu ilk tabakadaki müfessirlerden bazıları teysîrül-Kur'ân tamlamasını, 'Kur'ân lafızlarının tilâvet ve kırâ'at bakımından her dilde kolaylaştırılmış olması' olarak yorumlarken aynı tabakadan Sa'îd b. Cübeyr ise 'onun metninin ezberlenebilmesinin kolaylaştırılması' olarak anlamaktadır.

Kolaylaştırılmış kitap özelliği, Kur'ân'ın mâhiyetini tanımlayan ve tanıtan bir cüzüdüdür. Bununla birlikte müteşâbih, mücmel, garîb ve mecâz içerikli âyetler içermesi sebebiyle Kur'ân'ın anlatım üslubu bakımından basit, kolay ve herkes tarafından aynı düzeyde anlaşılabilir olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple tefsir metodolojisinde Kur'ân'ın anlaşılması için ortaya konan şartlar, prensipler ve anlama yöntemleri işlevsel hale getirildiği takdirde onu anlayabilmenin ve kasd-ı mütekellimi saptamanın mümkün olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda Ehl-i Kur'ân Ekolü'nün sünneti ve genel anlamda tüm İslâm düşüncesini Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya aykırı bulmalarının teorik bir alt yapısının bulunmadığı saptanmaktadır. Bir diğer ifadeyle bu ekolün, metne sathî/atomcu yaklaşan Hârici ve Selefi çizginin modern varisleri olduğu söylenebilir. Kanaatimize göre Kur'ân'ın anlaşılır ve apaçık bir beyân/anlatım üslubuna sahip olması bakımından kolaylaştırılmış olduğu yaklaşımı, Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet prensibi ve âyeti âyetle tefsir etme metodunun teorik altyapısını desteklemektedir. Zira müyesser kılınan kitap iddiası ancak Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesi dikkate alınarak anlaşılabilir.

Kamer sûresinin bütünlüğünde insanoğlunun tarih hafızasına dikkat çekilerek Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût olmak üzere dört peygambere dair panoramik, muhtasar kıssa/tarih bilgisi sunumunun bitiminde Kur'ân'ın kolaylaştırılmış bir kitap olduğuna vurgu yapılmasından hareketle şu tespitlerde bulunulabilir: Peygamberlerin kâffesinin aynı ilâhî mesajı insanlara iletmesi, onların aynı yol üzere oldukları ve kendilerini inkâra şartlanmış muârizlerinin ilâhî direktifler karşısında tavır ve davranışlarının benzer olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed, kavimlerinin muhalefetiyle karşı karşıya kalan bu dört peygamberle özdeşleştirilmekte, onların nübüvvetine inananların ona da inanmaları ve getirdiği kolaylaştırılmış kitabını kabul etmeleri istenmektedir. Zira bütün peygamberlerin ilâhî hükümlerde birlik içerisinde olmaları sebebiyle herhangi bir peygamberi yalanlamak, bütün peygamberleri yalanlamak gibidir. Diğer taraftan başta Hz. Peygamber ve ilâhî mesajın

gereğini yerine getiren Müslümanların dikkatleri kolaylaştırılmış kitaba çekilerek inananlar teselli edilirken inanmayanlar ise vahye duyarsızlıkları sebebiyle kınanmakta ve uyarılmaktadır. Bir diğer ifadeyle metnin satır aralarında, her peygamberde olduğu gibi Hz. Muhammed'i yalanlamanın da azabın inmesini gerektireceği ifade edilerek muarızlar tehdit edilmekte ve ona itaat etmeye çağrılmaktadır. Böylece Mekkeli müşrikler, kendilerini inkâra şartlanmış kimselerle özdeşleştirilmektedir.

Kur'ân'ın müyesser kılındığına dair tekrar olgusunun dört peygamber kıssasından sonra zikredilmesinin, iki kapak arasında bulunan ve ana metnin yaklaşık dörtte birini veya yarısını oluşturan ilâhî anlatıların varoluşsal maksadına da işaret ettiği düşünülebilir. Zira Allah'ın kıssacıların yaptığı gibi arkaik zamanların haberlerini anlatmak suretiyle dinleyicilere hoş vakit geçirtmeyi arzuladığını düşünmek mümkün gözükmemektedir. O halde Kur'ân'ın ana mesajını okuma, anlama ve yorumlama bu anlatılara yüklenmekte ve bu doğrultuda söz konusu tekrarlar araçsal bir işlev görmektedir. Bir diğer ifadeyle kıssalarla muhataplar için ilâhî anlatıların ana temasından öğüt almanın, insanlık tarihi üzerinde düşünmenin ve onların yaptıkları hataların bir benzerini yapmaktan sakınmanın amaçlandığı söylenebilir.

Kamer sûresinde peygamber kıssalarının akabinde yedi kez tekrar edilen ve ilâhi sitem içeren *"fehel min müddekir"* ifadesi, vahyin tebliğ boyutunun, elçiler açısından tamamlandığını göstermektedir. Bu aşamadan sonra kendilerine peygamber gönderilen muhatap kitleden, -eğer inkâra şartlanmış kimseler değilse- akli, tezekkürü ve anlamayı işlevsel hale getirmeleri, özgür iradeleri doğrultusunda kendi lisanlarına bürünen vahyin gereğini yapmaları beklenir. Zira insanoğlunun fitratında hak ve hakikate boyun eğme özelliği bulunmaktadır. Son tahlilde bu ifadenin, Kur'ân muhataplarının metnin kapsamında bulunan ibâdât, muâmelât ve ukûbât olmak üzere bütün hükümlerinin, arkaik zamanlara dair anlatıların satır aralarına serpiştirilen öğüt ve ibretleri olmak üzere düşünsel boyutuna dair aydınlatıcı özelliklerini kapsadığı düşünülebilir. Bu durum da doğal olarak Kur'ân'ın kuru bir tasdiki imanı hedeflemediğini, taklit ile sorumlu tutulmayı amaçlamadığını, aksine taklidi yerdiğini ve içtihadın işlevsel kılınması gerektiğini ihsas etmektedir.

Kaynakça / References

- Abdullah b. Vehb, Ebû Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Miklos Muranyi. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Adam, Baki. "Üzeyir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ateş, Avnullah Enes. "İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2016), 123-141.
- Aydar, Hidayet. "Mübîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/439. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aydın, Halil İbrahim. *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı*. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Azimli, Mehmet. "Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 25-40.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf fîmâ yecibü 'i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Bayer, İsmail. "Kur'ân Kelimelerinde Mubîn Niteliğinin Yansımaları". *Turkish Studies* 11/5 (2016), 85-98.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004.
- Begavî, Muhyissünne el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl/Tefsiru'l-Begavî*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1993.
- Bengi, Enise Osmanoğlu. *Kur'ân İlimleri Açısından Kamer Sûresi ve Tefsiri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Bikâ'î, Burhânüddîn İbrâhîm. *Nazmü'd-dürrer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Özellikleri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 185-213.
- Birişik, Abdulhamit. *Hind Altıtası Düşünce Ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmâ'îl Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Cenâbezî, Sultan Muhammed. *Beyânü's-sa'âde fî makâmâti'l-'ibâde*. Beyrût: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbuât, ts.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Bedâi'u't-tefsir*. thk. Yüsri es-Seyyid Muhammed. 3 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İ'lâmü'l-muvakkî'in*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Derecü'd-dürrer fî tefsîri'l-ây ve's-süver*. thk. Velid b. Ahmed b. Salih. 4 Cilt. Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2008.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed 'Abdurrahim es-Sâyih - Tefvîk Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Çekrâlevî, Abdullah. "Salâtü'l-Kur'ân kemâ 'allem'e'r-rahmân". *Abullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*. Lahor: İdâre-i Mazharu't-Tahkik, 2012.

- Demir, Zakir. "İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 529-555.
- Demir, Zakir. "Kur'ân'ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavı/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitab'a Arzı". *Marife* 22/2 (2022), 911-936.
- Demir, Zakir. *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifat, Hudud ve Mustalahat Kitabiyatı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaai 'Osman 'Abdurrâzık, 1302.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, ts.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn. *Besâ'iru zevi't-temyîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm et-Tahâvî. Kâhire, 1992.
- Geylânî, Abdülkâdir. *Tefsir*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Ketta: el-Mektebetü'l-Ma'rûfiyye, 2010.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hatîb, Abdulkerim Yûnus. *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhin. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru Garbî'l-İslâmî, 1990.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân. Kâhire, 1999.
- İbn 'Akîle, Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Şârîka: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn Arafe, Muhammed. *Tefsir*. thk. Celâl el-Üsyüfî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed b. Seyyidey Muhammed Mevlay. Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2013.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1973.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Reyyân, Şerefuddîn Hüseyin b. Süleymân. *er-Ravdu'r-Reyyân fi es'ileti'l-Kur'ân*. thk. 'Abdulhalim b. Muhammed Nassâr. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-'Ulûm, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- İbrahîmî, Mohammad Sharîf. "Hint Alt Kıtası Kur'âniyyûn Ekolünün Namaz Anlayışı". *BUIFD* 21 (2023), 267-291.
- Îcî, Mu'înüddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdülhamîd Handavî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

- Îlâhîbahş, Hâdim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtuhum havle's-sünne*. Taif: Mektebetü's-Siddik, 2000.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2002.
- Kâdî Abdülcebâr. *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*. Beyrût: Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.
- Kâfiyeci, Muhyiddin. *et-Teysîr fi kavâidi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.
- Kanik, İsa. "Kur'ân'ın Anlaşılmasına Yönelik Bir Mana ve Mahiyet Analizi: Teysîrü'l-Kur'ân". *Mütefekkir* 8/16 (2021), 53-77.
- Kannevcî, Muhammed Sıddîk. *Fethü'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fûâd 'Abdulbâkî. 17 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*. thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2004.
- Kirmânî, Tâcülkurrâ. *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*. thk. Şemrân el-İclî. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, ts.
- Koçyiğit, Hikmet. "Tefsir Kitaplarının İsimlerine Dair". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015), 82-118.
- Krasniqi, Selver. *Kamer Sûresi Tefsiri ve Sûre Işığında Kıyâmet ve Helâk Edilen Kavimler*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Letâ'ifü'l-işârât*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954.
- Mâtürîdî, Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. thk. Şâhid el-Bûşihî. 13 Cilt. Şârîka: Câmiatu's-Şârîka, 2008.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî. *Kûtü'l-kulûb*. thk. Mahmud İbrahim er-Rıdvânî. Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 2001.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani - Ali Ünal. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınevi, 2005.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Me'âricü't-tefekkür ve dekâikü't-tedebbür*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2000.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed. *Gâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-keâmî'r-rabbânî*. thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Furayh. Riyâd: Dârü'l-Hadara, 2018.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebû'n-Nîl. Kâhire: Dârü'l-Fikr, 1989.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvî. Beyrût: Dârü'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Necmeddin. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mahir Edip Habuş. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Lübâb, 2019.
- Nîsâbûrî, Nizâmeddin. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. thk. Zekeriyâ 'Umeyrât. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Pânîpatî, Senâullah. *et-Tefsîrü'l-Mazharî*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2004.

- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrû'l-Menâr*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Teysîrû'l-kerîmi'r-rahmân*. thk. Sa'd b. Fevvâz es-Sumeyl. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2001.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sem'ânî, Ebû'l-Müzaffer. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvad. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1993.
- Süddî, İsmâîl b. Abdurrahmân. *Tefsîr*. thk. Muhammed Atâ Yûsuf. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Merkezü'l-Hecer li'l-Buhûs, 2003.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tıba'ati'l-Mushafi's-Şerif, ts.
- Şevkânî, Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra. 5 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 36 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*. Dubâi: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Tûsî, Muhammed. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *et-Tefsîrû'l-basît*. thk. Abdülaziz Sattâm Âl-i Suud - Türkî b. Sehul el-Uteybî. 25 Cilt. Riyâd: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suudi'l-İslâmiyye, 2009.
- Zemahşerî, Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Zemahşerî, Cârullâh. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998.
- Zencânî, İzzeddin. *Tasrîfü'l-'İzzî*. ed. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dağüstânî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemrelî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.

Mütenebbî'nin el-Muğîs b. Bişr el- 'İclî'ye Yazdığı Kasîde-i Bâiyyesi'nin Arap Şiirinin Klasik Kaside Yapısı Çerçevesinde Tahlili

Analysis of the Qaşîda Bâiyye written by Mutanabbî to el-Mughîs b. Bishr al- 'İjlî within the framework of the Classical Qaşîda Structure of Arabic Poetry

Fatih YAVAŞ

ORCID: 0000-0002-1298-4532

e-mail fatih.yavas@erbakan.edu.tr

Dr. Öğr. Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Dr. Lecturer Necmettin Erbakan University, Ahmet

Keleşoğlu Faculty of Divinity,

Konya, Türkiye

ROR ID: 013s3zh21

İzzettin BİLGEHAN

ORCID: 0000-0002-7603-8035

e-mail: izzettinbilgehan@gmail.com

Dr. Araştırma Görevlisi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Dr. Research Assistant Hakkari University, Faculty of

Theology, Arabic Language and Litreture

Hakkâri, Türkiye

ROR ID: 00nddb461

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Yavaş, Fatih; Bilgehan, İzzettin. "Mütenebbî'nin el-Muğîs b. Bişr el- 'İclî'ye Yazdığı Kasîde-i Bâiyyesi'nin Arap Şiirinin Klasik Kaside Yapısı Çerçevesinde Tahlili". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 264-291. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1413589>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	03. 01. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	02. 04. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Araştırma, Arap şiirinde kadim dönemlerden bu yana kullanılagelen klasik kaside yapısının Mütenebbî'nin el-Muğîs b. Bişr el-İclî'ye yazmış olduğu methiyesi üzerinden incelenmesini konu edinmektedir. Çalışmada nitel araştırma metotlarından belge analizi metodu kullanılmıştır. Bu kapsamda kaynaklar taranarak öncelikle Mütenebbî'nin şiirlerinde görülen kaside yapısına dair malumatlar verilmiş, sonrasında ise mezkûr methiye üzerinden klasik kasidenin bölümleri ele alınmıştır. Araştırma Arap şiirinin en büyük temsilcilerinden biri olan Mütenebbî'nin şiirine dair anahtar bilgiler vermeyi amaçlamasının yanı sıra kasidenin bölümlerini meydana getiren *matla'*, *mukaddime*, *tehallus*, *muhteva* (ana tema) ve *hatimenin* hangi esaslar üzerine inşa edildiğini göstermeyi hedeflemektedir. Şiirde klasik kabullere muhalif tavır ve uygulamaların görülmeye başlandığı Abbâsîler Dönemi'nde yaşamış olan Mütenebbî, kaside yapısını yaşadığı çağın yenilikçi tutumuyla uyumlu kendine özgü bir şekilde harmanlamış; aynı zamanda geleneği tamamen terk etmeyerek yaygın kabullere göre de şiirler söylemiştir. Nitekim o kasidenin mukaddime bölümünde sevgilinin ve aşkın hallerinin tasvir edildiği *nesîb* ve sevgilinin terk ettiği diyarda oturup ağlamayı ifade eden *atlâl* temasına yer vermeyi eskilerin terk edilmesi gereken adeti olduğunu ifade ederken medih kasidelerinin birçoğunda ise bu temalara yer vermiş bir şairdir. Kullandığı *nesîb* ve *atlâl* temasının dışında sosyal meselelere işaret ederek zamanın meydana getirdiği durumlardan şikâyet ve hikmet temalı beyitleri mukaddimelerinde tebarüz eden konulardır. Bir medih şairi olarak şöhret bulmasına rağmen sadece mukaddimelerde değil şiirlerinin bütününe yaydığı hikmet dolu beyitlerine bakılınca kendisini hikmet şairi olarak tanımlaması daha anlaşılır olmaktadır. Arap edebiyatında otorite sahibi olmuş kadim eleştirmenlere göre kaside, her bir bölümün kendisine özgü niteliğiyle birlikte birbiriyle uyumlu parçaların bir araya geldiği ve böylece tek bir kalıptan çıkmışçasına bütünlük arz eden bir yapıya sahip olmalıdır. *Matla'* beyti şiirin kulaklara ilk ulaşan, dinleyicileri şiiri dinleme konusunda merak uyandıracak bölümü olması dolayısıyla üzerinde önemle durulan konulardan biri olmuş ve bu nedenle eleştirmenler tarafından kasidenin anahtarı mesabesinde görülmüştür. Bundan dolayı söz diziminin ahenk içerisinde olduğu zarif bir anlatıma sahip olmalı, gramer kurallarına aykırı bir kullanımı barındırmamalıdır. *Matlâ* beytiyle birlikte kasidenin ilk bölümünü meydana getiren mukaddime kısmı için ise bazı eleştirmenler *nesîb* ve *atlâl* temasına yer verilerek Câhiliye şiirini temel ölçüt almanın gerekliliğini vurgularken değişen şartlar ile bu kıstasa uymanın zorunlu olmadığını ileri sürenler de olmuştur. Mukaddimededen ana konuya geçişi sağlayan *tehallus* konusu eleştirmenlerin dikkat çektiği bir başka husustur. Başarılı bir *tehallus* konunun değiştiğini dinleyiciyi hissettirmeyecek şekilde yumuşak bir geçişe haiz olmalı, mukaddimededen ana konuya doğrudan soğuk geçiş ifade eden *iktidabtan* hali olmalıdır. Eğer medih kasidenin ana temasını oluşturuyorsa şiirde memduhun toplumdaki statü ve itibarına yakışır bir portre çizilmelidir. Kasidenin son kısmını oluşturan hatime dinleyicilerin aklında en son kalacak bölümü olması itibarıyla şiirin en vurucu beytine sahip olmalıdır. Bu nedenle muhtevaya uygun atasözü, vecize, teşbih veya hikmet içeren bir beyitle şiirin nihayete erdirilmesi makbul sayılmıştır. Mütenebbî'nin çalışmada ele alınan kasidesinin de kendi şairlik hususiyetlerini barındırmakla birlikte yukarıda zikredilen kıstaslara muvafık olduğu tespit edilmiştir. Bu yönüyle şair ait olduğu, beslendiği edebi gelenekten damıttığı sanatıyla Arap şiirine kendi damgasını vurmuş ve ismini nesiller boyu duyurmuştur.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Edebiyatı, Şiir, Kaside Yapısı, Mütenebbî, el-Muğîs b. Bişr el-İclî

Abstract

The research is about examining the classical qaṣīda structure, which has been used in Arabic poetry since ancient times, through Mutanabbî's qaṣīda to el-Mughîs b. Bishr al-'İjlî. The document analysis method, one of the qualitative research methods, was used in the study. In this context, the sources were scanned, and information was first given about the qaṣīda structure seen in Mutanabbî's poems, and then the sections of the classical qaṣīda were discussed through the qaṣīda. In addition to aiming to give key information about the poetry of Mutanabbî, one of the greatest representatives of Arabic poetry, the research aims to show on what principles the matla', prelude, taḥalluṣ, main theme and khatimah (epilogue), which constitute the sections of the qaṣīda, are built. Mutanabbî, who lived in the Abbasid Period, when attitudes and practices contrary to classical acceptance began to be seen in poetry, blended the qaṣīda structure in a unique way compatible with the innovative attitude of the age in which he lived; at the same time, he did not completely abandon tradition and sang poems according to popular acceptance. As a matter of fact, in the prelude part of that qaṣīda, he states that it is the old tradition to include the theme of nasīb, where the lover and the states of love are depicted, and atlâl, which expresses sitting and crying in the land abandoned by the lover, and he is a poet who has included these themes in many of his qaṣīdas. Apart from the nasīb and atlâl themes he uses, he points out social issues and complaints about the situations of the time and the couplets with the theme of wisdom are the subjects that appear in their introductions. Although he found fame as a poet of madih, it becomes more understandable that he defines himself as a poet of wisdom when you look at the wise couplets, he spread not only in the preludes but also throughout his poems. According to the ancient critics who were authorities in Arabic literature, the qaṣīda should have a structure in which harmonious parts come together, with each section having its own unique quality, thus presenting a unity as if it came out of a single mold. Matla' couplet has been one of the subjects that has been emphasized because it is the first part of the poem to reach the ears and will arouse the curiosity of the listeners in listening to the poem, and for this reason it has been seen as the key to the qaṣīda by critics. For this reason, the matla' couplet should have an elegant expression in which the syntax is in harmony and should not contain any usage that violates the rules of grammar. While some critics emphasized the necessity of taking the poetry of Ignorance as a basic criterion by including the themes of nasīb and atlâl in the prelude section, which constitutes the first part of the qaṣīda with the matlâ couplet, there were also those who claimed that it was not necessary to comply with this criterion due to changing conditions. The issue of, taḥalluṣ which provides the transition from the prelude to the main topic, is another issue that critics draw attention to. A successful taḥalluṣ should have a smooth transition that does not make the listener feel that the topic has changed, and should be away from the iktidab, which expresses a cold transition directly from the introduction to the main topic. If madih forms the main theme of the qaṣīda, a portrait befitting the memduh's status and reputation in society should be drawn in the poem. The khatimah, which constitutes the last part of the qaṣīda should have the most striking couplet of the poem, as it is the last part that will remain in the minds of the listeners. For this reason, it is considered acceptable to end the poem with a couplet containing a proverb, aphorism, simile, or wisdom appropriate to the content. It has been determined that Mutanabbî's qaṣīda, which is discussed in the study, meets the criteria mentioned above, although it has its own poetic characteristics. In this respect, the poet left his mark on Arabic poetry with his art distilled from the literary tradition to which he belonged and was nourished, and made his name known for generations.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Literature, Poetry, Qaṣīda Structure, al-Mutanabbî, al-Mughîs b. Bishr al-'İjlî

Giriş

Şiir Arap kültürü ve edebiyatında en kadim ve muteber edebi türlerin başında gelmektedir. Kaside de Arap şiirinin en çok kullanılan ve en eski formlarından biridir. Arap şiirindeki klasik kaside yapısına dair mebzul miktarda malumat olmasına rağmen çalışmanın konusunu oluşturan Mütenebbî'nin (öl. 354/965) şiirlerinde kaside yapısının nasıl olduğuna dair bilgilerin Arap dili ve belagati alanında otorite sahibi müelliflerin eserlerinde bütünlükten uzak ve dağınık bir şekilde olduğu görülmüştür.¹ Ayrıca Mütenebbî'nin özellikle ülkemizde son yıllarda yapılan akademik çalışmalarda konu edilmesine rağmen hak ettiği ilgiyi gördüğü söylenemez.² Mütenebbî; *hüsn-i ibtidâ*, *tehallusla* ana konuya geçiş ve *hüsn-i hâtîme* olarak kasidenin kabaca üçe ayrılan kısımlarını ustalıkla işlemede bütün şairlerin zirvesi olarak değerlendirilmiştir.³ Çalışmanın ilk bölümünde Mütenebbî'nin şiirindeki kaside yapısı genel olarak ele alınmış, ikinci bölümde ise onun Muğîs b. Bişr el- 'İclî'ye (öl. [?]) yazmış olduğu methiyesi çerçevesinde Arap şiirinin klasik kaside formu incelemeye tabi tutulmuştur. Klasik kaside yapısına dair bilgiler gerek ansiklopedi maddelerinde gerekse divanlar üzerine yapılmış tezlerinde⁴ bulunmakla birlikte çalışmada klasik kaside yapısının tek bir şiir üzerinden bütüncül bir şekilde incelenmesinin Arapça divan çalışacak araştırmacılara fayda sağlayacağı mülahaza edilmiştir. Bu nedenle çalışma, Mütenebbî'nin şiirlerini anlamada basamak taşı olacak bilgiler vermesinin yanında Arap şiirinin klasik kaside yapısının analiz edilmesine katkı sağlamayı ummaktadır.

¹ Mütenebbî'de kaside yapısına dair bk. Alî b. Abdilazîz el-Kağî el-Cürçânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve ħusûmih*, thk. Muhammed İbrahim Ebu'l-Fağl - Ali Muhammed Becâvî (Kahire: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 1966); Şalâh Abdulhâfız, *eş-Şan'atu'l-fenniyye fi şî'ri'l-Mütenebbî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1983); Şalâh Ahmed Abdülkâdir Maţar, *el-Binâu'l-fennî lişî'ri'l-Mutenebbî* (Hartum: Ummu Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

² Mütenebbî'ye dair ülkemizde yapılmış bazı çalışmalar için bk. Selahattin Goran, *el-Mütenebbî'nin Şiirinde Medh* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Adnan Arslan, "Mütenebbî'nin Şiirlerinde Savaş Unsurlarına Ait Tasvirler", *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (2021), 127-145; Abdurrahman Özdemir, "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-185; Sevim Özdemir, "el-Mutenebbî Divânından, et-Teşbihu'l-Beliğ", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 61-78; Esat Ayyıldız, "el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 497-518.

³ Ebû Ali el-Hasen el-Kayrevânî İbn Reşîk, *el-'Umde fi meĥâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/239.

⁴ Konuya dair bk. Mehmet Mesut Ergin, *İbn Ma'sûm el-Medenî Şa'iran* (Dımaşk: Daru'l-Beyrut, 2004); İbrahim Fidan, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016); Selçuk Pekparlatır, *Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Muhammed el-Mahmudî es-Suâlâtî ve Şiirleri* (Konya: Yediveren Kitap, 2023).

1. Mütenebbî'nin Şiirinde Kaside Yapısı

Klasik Arap şiirinde kaside yapısının nasıl olması gerektiği Arap Dili ve Belagatı uzmanlarının üzerinde durduğu konulardan biridir. Bazı eleştirmenlere göre şairler şiirlerini söylerken Cahiliye şiirini kıstas almalı ve ona ait anlatım özelliklerine bağlı kalmalı örneğin şiire *nesib* ve *atlal* ile başlanmalıdır.⁵ Değişen şartlar ile kaside yapısının nasıl olması gerektiği hususunda farklı görüş ileri sürenler de olmuştur. Mütenebbî'nin yaşadığı zaman dilimine denk gelen Abbâsiler Dönemi'nde Beşşâr b. Bürd (öl. 167/783-84) Ebû Nuvâs (öl. 198/813 [?]) ve Mütenebbî gibi şairler Arap şiirinin kaside yapısında yeni bir çığır açmışlar, şiirin önceki kabullere göre yazılması fikrine muhalefet etmişlerdir. Örneğin Mütenebbî Seyfûddevl'e (öl. 356/967) yazdığı medih şiirinin matla' beytinde bu konuyu şöyle dile getirmektedir:
 6[Tavîl]

إِذَا كَانَ مَدْحٌ فَالنَّسِيبُ الْمُقَدَّمُ أَكْلُ فَصِيحٍ قَالَ شِعْرًا مُنِيْمٌ

Şiir medih olduğunda mukaddime nesib olmaktadır. Şiir söyleyen her fasih divane âşık mıdır?

Mütenebbî sevgilinin yurdunu ziyaret edip kalıntılara ağlayarak (*atlal*), aşk acısından veya sevgilinin özelliklerinden bahsederek (*nesib/teşbîb*) şiire başlamanın gereksiz bir zorlama olduğu, neticede şiir söyleyen herkesin âşık olmadığı fikrindedir. Bununla birlikte çalışmanın konusunu oluşturan Mütenebbî'nin söz konusu şiiri de dâhil olmak üzere şiirlerinin tamamı bütüncül olarak incelendiğinde onun geleneği tamamen terk etmediği, çok sayıda şiirini klasik kabullere göre yazdığı görülmektedir. Medih şiirlerinin birçoğunun mukaddimesinde *nesib* temasına yer verdiği görülen Mütenebbî'nin Seyfûddevl'e yazdığı medih şiirinin aşağıdaki matla' beyti buna örnek gösterilebilir.⁷ [Tavîl]

لِعَيْنَيْكَ مَا يَلْقَى الْفُؤَادُ وَمَا لَقِيَ وَلِلْحُبِّ مَالٌ يَبْقَى مِنِّي وَمَا بَقِيَ

Gözlerin sebebiyledir kalbimin katlanacağı ve katlandığı (elemler). Benden geçip giden her şey ve bende ne varsa geride kalmış, aşka aittir.

Mütenebbî, şiirlerinin mukaddimesinde gazel teması dışında sosyal meseleleri de ele almıştır. Bir Arap milliyetçisi olan Mütenebbî emirliklerin ve devlet idaresinin Araplar dışındaki kavimlere verilmesini meydana gelen gerileme ve çöküşün sebepleri arasında

⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Ş'ir ve's-su'arâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002), 1/74-77; Yusuf Huseyn Bekkâr, *Binâu'l-kaşide fi'n-nağdi'l-arabiyyi'l-kadîm* (Beyrut/Lubnan: Dâru'l-Endelüs, 1982), 212-213.

⁶ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/231.

⁷ Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî, *Şerhu Dîvânî Ebî't-Ṭayyib el-Mütenebbî*, thk. Abdülmecîd Diyâb (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1992), 3/292.

görmüştür. Ali b. İbrahim et-Tenûhî (öl. [?]) için yazmış olduğu methiyesinin mukaddimesinde de görüleceği üzere şairin ağlaması gereken şeyin atlat değil de Araplarda silinmeye yüz tutmuş olan gayret ve azmi olduğunu vurgulaması onun bu konudaki düşüncesine ışık tutması açısından önemi haizdir:⁸ [Münserih]

أَحَقُّ عَافٍ بِدَمْعِكَ الْهَمِّمُ أَحَدْتُ شَيْءٍ عَهْدًا بِهَا الْقِدْمُ
وَإِنَّمَا النَّاسُ بِالْمُلُوكِ وَمَا تَفْلِحُ عُرْبٌ مُلُوكُهَا عَجَمٌ
لَا أَدَبٌ عِنْدَهُمْ وَلَا حَسَبٌ وَلَا عُهْدٌ لَهُمْ وَلَا زِمَمٌ
بِكُلِّ أَرْضٍ وَطِئْتُهَا أُمَّمٌ ثَرَعَى لِعَبِيدٍ كَاتَتْهَا غَنَمٌ

Geçip giden şeylere gözyaşı dökmenin en haklı olduğu şey (insanların kaybettiği) o kararlılığı ve gücüdür. Dönem olarak en yeni olan şey eskilerdir.

İnsanlar ancak krallarıyla (bilinir). Kralları Arap olmayanlardan olan Araplar selamete çıkamaz.

Onların ne edebiyatı ve soylulukları ne de sözüne bağlılıkları ve vicdanları vardır.

Yerleştiğim her kara parçasında, bir köle için koyun gibi güdülen insanlar var.

Mütenebbî'nin mukaddimelerde tercih ettiği konulardan bir diğeri ise hikmettir. Mütenebbî her ne kadar bir medih şairi olarak şöhret bulsa da şiirlerinde hikmetli sözlere, özdeyişlere bolca yer vermiştir.⁹ Nitekim kendisine Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) mı yoksa kendisinin mi daha iyi şair olduğu sorulduğunda "Ben ve Ebû Temmâm hikmet ehli kimseleriz. Şair ise Buhturî'dir (öl. 284/897)" cevabını vermiştir.¹⁰ Şairin İhşîdî hükümdarı Kâfûr'a (öl. 357/968) yazdığı methiyesinin mukaddime bölümü, hayat felsefesini yansıtan hikmetli sözlerine dair güzel bir örnektir. Mukaddimenin, ana teması medih olan şiirlerde genelde tercih edilen nesîb teması yerine şairin kendisine hitapla başlaması bir kusur olarak görülmüştür.¹¹ Şair ilgili beyitlerde dostundan da düşmanın da mertlik beklemekte, dostluğun hakkını vermeyen dostlar veya hasmı olup da açıktan tavır alamayan düşmanları sebebiyle ölümü temenni eder hale geldiğini ifade etmektedir. Aslan üzerinden verdiği

⁸ Ebü'l-Bekâ el-'Ukberî, *et-Tibyân fi şerhi'd-dîvân*, thk. Kemal Tâlip (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 4/60.

⁹ Şairin hikmet yönüne dair bk. Adnan Arslan, "Arap Şairi Mütenebbî'de Üç Maharet: Teşbih-İ Zımnî, Hayal ve Hikmet", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 192-212.

¹⁰ Şihâbüddîn Ebi'l-Felâh el-Hanbelî İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnavut - Abdülkadir Arnavut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991), 3/144.

¹¹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/222.

istiâre-i temsiliyye örneğiyle de yüce gayeler peşinde koşan kişinin cesur ve atilgan olması gerektiğini belirtmektedir: ¹² [Tavîl]

كَفَى بِكَ دَاءً أَنْ تَرَى الْمَوْتَ شَافِيَا وَحَسْبُ الْمَنَايَا أَنْ يَكُنَّ أَمَانِيَا
 تَمَنِّيَّتَهَا لَمَّا تَمَنِّيْتَ أَنْ تَرَى صَدِيقًا فَأَعْيَا أَوْ عَدُوًّا مُدَاجِيَا
 إِذَا كُنْتَ تَرْضَى أَنْ تَعِيشَ بِذِلَّةٍ فَلَا تَسْتَعِدِّنَ الْحُسَامَ الْيَمَانِيَا
 وَلَا تَسْتَطِيلَنَّ الرِّمَاحَ لِعَارَةِ وَلَا تَسْتَجِيدَنَّ الْعِنَاقَ الْمَذَاكِيَا
 فَمَا يَنْفَعُ الْأَسَدَ الْحَيَاءُ مِنَ الطَّوَى وَلَا تُنْقَى حَتَّى تَكُونَ ضَوَارِيَا

Ulaşılması istenen bir şey olarak ölümü şifa verici olarak görmeyi sana hastalık olarak yeter.

Öyle ki dost görmek istediğinde o kişi seni yormuş, düşman olarak gördüğün düşmanlığını gizlemiş, işte o zaman o şifayı istedin.

Eğer zillet içinde yaşamaya razıysan kendine boşuna Yemen kılıcı hazırlama.

Savaş için uzun mızraklar edinme, dişleri tamama ermiş soylu atlar arama.

Utmanmanın açlık konusunda aslanlara faydası olmadığı gibi yırtıcı ve vahşi olmadıkça onlardan korkulmaz da.

Mütenebbî, şiirlerinde mukaddimeden ana temaya geçerken kullanılan tahallus sanatını genelde başarılı şekilde kullanmıştır.¹³ Tahallus, kasidenin bölümleri arasında bir münasebet kurarak, konunun değiştiğini hissettirmeden ustaca yapılırsa *hüsn-i tehallus*, aksi durumda *iktidâb* olarak isimlendirilir.¹⁴

Çalışmada ele alınan kasidesindeki tahallus örneğinde de görüleceği üzere Mütenebbî'nin ustalıkla uyguladığı hüsn-i tahallus örnekleri olduğu gibi iktidâb örneklerine de rastlamak mümkündür.¹⁵ Aşağıda verilen örnekte şair Ali b. Mansur el-Hâcib'e (öl. [?]) yazdığı medih şiirinin mukaddimesinde nesib ve atlâl temasına yer vermiştir. İlgili beyitler şairin kadınların işve ve cilveleriyle öldürücü cazibesinden şikâyetini, sevgilinin yurdunu terk edişinden sonra mahzun, yapayalnız kalışını betimlemektedir. Mütenebbî sonraki beyitlerde kadınlardan şikâyetini zamanın afetlerine, başına getirdiği musibetlerden şikâyete çevirmiştir. Şiirin ana teması olan medih öncesinde mukaddime bölümündeki bu tema

¹² 'Ukberî, *et-Tibyân*, 4/286-287.

¹³ Mütenebbî'de tahallus sanatına dair bk. Adnan Arslan, "Mütenebbî Şiirlerinde Bir Geçiş Estetiği Olarak Tehallus", *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (29 Aralık 2022), 232-244.

¹⁴ İsmail Durmuş, "Tehallus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/317-319.

¹⁵ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/234; Cürcânî, *el-Vesâta*, 154.

değişikliğinde de tehallus söz konusu olup bu durum Mütenebbî'nin şairliğinin hususiyeti olarak tebarüz etmektedir: [Kâmil]

5	وَبَسْمَنَ عَنْ بَرْدٍ خَشِيْتُ أَذْيَهُ	مِنْ حَرِّ أَنْفَاسِي فَكُنْتُ الدَّائِبَا
6	يَا حَبْدَا الْمُتَحَمِّلُونَ وَحَبْدَا	وَادٍ لَنَمْتُ بِهِ الْعَرَالَةَ كَاعِبَا
7	كَيْفَ الرَّجَاءِ مِنَ الْخُطُوبِ تَخْصَاً	مِنْ بَعْدِ مَا أَنْشَبَنَ فِي مَخَالِبَا
8	أَوْحَدَنِي وَوَجَدَنَ حُزْنًا وَاجِدًا	مُتْنَاهِيَا فَجَعَلْنَهُ لِي صَاحِبَا
9	وَنَصَبَنِي غَرَضَ الرُّمَاءِ تُصِيبُنِي	مَحْنٌ أَحَدٌ مِنَ السُّيُوفِ مَضَارِبَا
10	أَظْمَنِي الدُّنْيَا فَلَمَّا جِئْتُهَا	مُسْتَسْوِيَا مَطَرَتْ عَلَيَّ مَصَائِبَا
11	وَحَبِيبٌ مِنْ حُوصِ الرِّكَابِ بِأَسْوَدِ	مِنْ دَارِشٍ فَغَدَوْتُ أَمْشِي رَاكِبَا
12	حَالًا مَتَى عِلْمِ ابْنِ مَنْصُورٍ بِهَا	جَاءَ الزَّمَانُ إِلَيَّ مِنْهَا تَائِبَا
13	مَلِكٌ سِنَانٌ فَنَاتِهِ وَبِنَانُهُ	يَتَّبَارِيَانِ دَمًا وَعَرْفًا سَاكِبَا

5. Dolu tanelerini (andıran beyaz dişlerini) göstererek gülümsediler. Onları (aşkımdan tutuşan) nefesimin sıcaklığıyla eritmekten korktum, fakat eriyip biten ben oldum.

6. O yükünü alıp gidenler ne iyi kimselerdir. O göğüsleri belirginleşmiş ahuyu öptüğüm vadi ne güzel bir vadidir.

7. Pençelerini bana geçirdikten sonra zamanın talihsizliklerinden kurtulmayı ummak nasıl mümkün olabilir ki

8. O musibetler beni tek başıma bırakarak son haddine varmış tek bir üzüntü dilediler (benim için). Böylelikle o hüznü (peşimi hiç bırakmayan) yoldaşım kıldılar.

9. O musibetler kılıç (gibi) keskin yüzleriyle isabet ederek beni atıcıların hedef tahtası yaptılar.

10. Dünya ondan su istediğim zaman beni susuz bıraktı, musibetlerini yağmur gibi üzerime yağdırdı.

11. Siyah derili, gözleri çökmüş (değersiz) bir deve payıma düştü. Böylelikle yürüyerek diyar diyar gezen biri oldum.

12. Böylesine bir halden şikâyet ederken ne zamanki Ali b. Mansur bu durumu öğrendi o zaman kader tevbe ederek bana geldi (onun ihsanlarıyla talih yüzüme güldü).

13. O öyle bir hükümdardır ki mızraklarının başı ile parmaklarının ucu dökülen kanlar ve saçılan ihsanlar konusunda birbirleriyle yarışmakta.

Şairin nesîb ve atlâl temasından yedinci beyitte zamandan şikâyete geçiş yaptığı görülmektedir. Söz konusu geçiş bir tahallus olup şairin ilgili beyitte kurtuluş manasında tahallus kelimesini kullanması da dikkate şayandır. Şair on ikinci beyte kadar kaderin başına getirdiği musibetlerden dert yanmayı sürdürmüş, bu beyitle birlikte şiirin asıl teması olan methe geçiş yapmıştır. Söz konusu geçiş memduhun isminin doğrudan zikri suretiyle gerçekleştiği için bu türden intikaller şiir eleştirmenleri tarafından başarılı bulunmamıştır.¹⁶

Mütenebbî ana tema olarak, başta medih ve fahr olmak üzere hikmet, mersiye, hiciv, gazel ve tasvir gibi konularda şiirler yazmıştır. Medih şiirleri salt başkasına övgü amacıyla yazılmamış olup sahip olduğu erdemlerini anlattığı beyitlerle doludur.¹⁷ Gazelleri *müçûn* ve *fahiş gazel* olmayıp betimlenenler genelde bedevi kadınlarıdır. Vasıf şiirleri daha çok savaş meydanları, savaş aletleri, atlar, develer ile uzun yolculuklar yaptığı çöl tasvirleriyle ilgilidir. Mersiyelerinde ise sert mizacı dolayısıyla ağlama ve sızlanmanın yer aldığı *nedb* bölümünden ziyade ölenin iyilikleri (*te'bin*) ile ölüme dair hikmet ve mesellere ('*azâ*) yer vermiştir.¹⁸ Yakınlarına yazdığı mersiyeleri medih şiirleri gibi kendini ve kavmini öven fahr unsurlarıyla doludur.¹⁹ Seyfûddeve'nin yakınları için yazmış olduğu mersiyeler ise genelde bir vazifeyi eda etme saikiyle yazıldığı için duygudan yoksun olup şairi zorlamış, bu nedenle şair bu şiirlerde mahir olduğu medih temasına sıkça intikal etmiştir.²⁰

Mütenebbî'nin şiirlerinin hatime bölümünü muhtevayla uyumlu olacak şekilde bitirdiği söylenebilir. Dinleyicinin aklında kalacak son bölüm olması itibariyle, belagat alimleri tarafından yemeğin üstüne yenilen tatlıya benzetilen, bu sebeple *hüsn-i hatime*, *hüsn-i hitam*, *hüsn-i makta* vb. isimlerle anılan hatime, sözün konuya uygun bir şekilde darbimesel, vecize, teşbih veya dua ile bitirilmesidir.²¹

Mütenebbî de şiirlerinin hatime bölümünde hikmet, teşbih, vecize gibi unsurlara yer vermiş bir şairdir. Özellikle medih şiirlerinde şairin bazen ana temaya bağlı kalarak şiirini sonlandırdığı,²² bazen de şairliğiyle övünerek fahr temasıyla şiirini bitirdiği görülmektedir.²³ Şair kimi zaman da memduhla kendisini birlikte övmekte hem memduha hem kendisine dua

¹⁶ Ali Eminoğlu, "Moritanya Arap Edebiyatı İbn Râzike ve Şiirleri" (Konya: Yediveren Kitap, 2023), 115-116.

¹⁷ İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/198.

¹⁸ Abdulcevâd Seyyid İbrâhîm, *eş-şezzü't-tayyib fi zikrâ Ebi't-Tayyib* (Tanta: el-Maṭba'atu'l-Ehliyye, 1930), 40,42.

¹⁹ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-arabi* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1981), 2/472.

²⁰ Tâhâ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012), 176.

²¹ Muhammed b. Muhammed 'Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Şerhi's-Sa'd li-Telhîşî'l-Miftâh* (Kahire: el-Maṭba'atu'l-Âmira, 1937), 2/666; İsmail Durmuş, "İntihâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/346.

²² 'Ukberî, *et-Tibyân*, 1/143.

²³ 'Ukberî, *et-Tibyân*, 1/197.

ile şiirini bitirmektedir. Aşağıda Ali b. Mükerrerem et-Temîmî (öl. [?]) için söylenen medih şiirinin son beyitleri bu durumu yansıtır nitelikte olup şair memduhun iyiliğini sanki kendi iyiliği için ister gözükmektedir. Ali b. Mükerrerem et-Temîmî, Mütenebbî'yi huzuruna davet için şair bir elçisini ona göndermiş, elçi Mütenebbî ile buluştuğunda Mütenebbî'yi öven bir şiir inşad etmiştir. İlgili beyitlerde Mütenebbî'nin şiiri beğenmediği, fakat memduhla olan ilişkisini bozmamak adına zarif ve alaycı bir üslupla bunu ifade ettiği görülmektedir:²⁴

[Vâfir]

تَيَمَّمَنِي وَكَيْلَكَ مَادِحاً لِي وَأَنْشَدَنِي مِنَ الشَّعْرِ الْغَرِيْبَا
فَأَجَزَكَ الْإِلَهَ عَلَى عَلِيلٍ بَعَثْتَ إِلَى الْمَسِيحِ بِهِ طَبِيْبَا
وَأَسْتُ بِمُنْكَرٍ مِنْكَ الْهَدَايَا وَلَكِنْ زِدْتَنِي فِيهَا أَدِيْبَا
فَلَا زَالَتْ دِيَارُكَ مُشْرِقَاتٍ وَلَا دَائِنِيَّتَ يَا شَمْسُ الْغُرُوبَا
لَأُصْبِحَ أَمِنًا فِيكَ الرَّزَايَا كَمَا أَنَا أَمِنٌ فِيكَ الْغُيُوبَا

Vekiliniz beni methetmek için geldi ve bana garip bir şiir okudu.

Allah senin iyiliğini versin ki sen Mesih'e o hastayı doktor olarak gönderdin.

Senin hediyelerini inkâr edecek değilim fakat o ediple o ihsanları arttırdın!

Ülken hep aydınlık olsun (hükümranlığın daim olsun)! Ey Güneş! Batışa hiç yakın olmayasın (ömrün uzun olsun).

Sende (olmayan) kusurlar konusunda emin olduğum gibi (ülkene uğraması muhtemel) belalar konusunda güvenli bir şekilde yaşamam için.

Eleştirmenler kasidenin hatime bölümünde duaya yer verilmesini hoş karşılamamışlar, krallara ve emirlere yazılan medih şiirlerinde dua cümlelerine yer verilmesini ise mazur görmüşlerdir.²⁵ Mütenebbî'nin özellikle Seyfüddevle'ye yazdığı medih şiirlerinde dua cümlelerine yer verdiği görülmektedir. Aşağıdaki hatime²⁶ buna örnek teşkil etmekle birlikte lafızda bedduadan duaya geçiş münekkitler tarafından çirkin bulunmuştur:²⁷ [Basît]

²⁴ 'Ukberî, *et-Tibyân*, 1/155.

²⁵ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/241.

²⁶ 'Ukberî, *et-Tibyân*, 3/46.

²⁷ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/241.

فَلَا هَجَمَتْ بِهَا إِلَّا عَلَى ظَفَرٍ وَلَا وَصَلَتْ بِهَا إِلَّا عَلَى أَمَلٍ

O (kılıçlarla) hücum etmeyesin zafer elde etmedikçe, ulaşamayasın murat ettiğinin dışındaki bir şeye

Mütenebbî, hatimelerinde kullandığı zarif nüktelerle, birbirinden parlak teşbihlerle de ünlü bir şairdir. Aşağıda Seyfüddevle'nin annesinin ölümü üzerine yazdığı mersiye'nin hatimesinde, Seyfüddevle'nin diğer insanlar içindeki konumunu misk geyiğinin kanının diğerlerinden üstün oluşuna benzetirken teşbih-i zımnî sanatını²⁸ ustalıkla icra ettiği müşahede edilmektedir:²⁹ [Vâfir]

فَإِن تَفُقُ الْأَنْامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ

Sen onlardan biri olarak insanlardan üstün olduysan (ki bunda şaşılacak bir şey yoktur), çünkü misk de ceylanın kanındandır.

Kendisini hikmet şairi olarak tanımlayan Mütenebbî şiirlerinin arasına serpiştirdiği hikmetli sözleri hatimelerde sıkça kullanmıştır. Aşağıdaki hikmet temalı beyitler Seyfüddevle'ye yazdığı methiyesinin hatimesidir:³⁰ [Mütekârib]

فَدِي الدَّارِ أَخُونُ مِنْ مُومِسِ وَأَخْدَعُ مِنْ كَفَّةِ الْحَابِلِ
تَفَانِي الرَّجَالِ عَلَى حُبِّهَا وَمَا يَحْصُلُونَ عَلَى طَائِلِ

Bu dünya kahpeden daha hain, avcının ağından daha aldatıcıdır.

Onun sevgisi yüzünden insanlar birbirlerini kırıp geçirdiler. Ne var ki ondan kıymete haiz bir şey elde etmiş değiller.

2. Mütenebbî'nin Bâiyyesi Çerçevesinde Arap Şiirinde Klasik Kaside Yapısı

Mütenebbî, Arap şiirinde klasik kaside yapısına dair bir örneklem oluşturması açısından ele alınacak aşağıdaki methiyesini Antakya'da 327/939 yılında şehrin nüfuzlu ailelerinden birine mensup el-Muğîs b. Bişr el-İclî için söylemiştir. Mütenebbî'nin memduh

²⁸ Şairin soyutu somutlaştırmadaki başarısını gösteren teşbih ve istiareleri, methiyelerde zirveye çıkan hüsn-i ta'lîl uygulamaları, hayalin sınırlarını zorlayan mübalağalı tasvirleri ve çok başarılı teşhis sanatı kullanımları, kullandığı söz sanatlarında en dikkat çekici unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Adnan Arslan, "Söz Sanatları Açısından Mütenebbî'nin Şiirlerine Genel Bir Bakış" *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (2021), 192.

²⁹ 'Ukberî, *et-Tibyân*, 3/22.

³⁰ 'Ukberî, *et-Tibyân*, 3/36.

için söylediği bir başka methiyesi ile bu şiir, şairin en güzel kasidelerden biri olarak değerlendirilmiştir.³¹

2.1. Maṭla'

طَلَعَ fiilinin mastarı olan مَطَّع kelimesi sözlükte “güneşin doğuş zamanı, doğduğu yer ve başlangıç yeri”³² gibi manalara gelmektedir. Terim olarak da beyitlerin ilkinde verilen isimdir.³³ Şairler, dinleyicilerin dikkatini çekmek için kasidenin maṭla' beytine büyük önem atfetmişlerdir.³⁴ Eleştirilenler de maṭla' beyti üzerinde durarak “Ey yazarlar topluluğu! Nesir ve şiir fark etmeksizin maṭla'ları (girişleri) güzel yapın! Nitekim o fesahatin delilidir” demişlerdir. Zira onlara göre şiir kapalı bir kilit, maṭla' beyti de o kilidi açan anahtar mesabesindedir. Maṭla', kasidenin girişi olması nedeniyle muhatapları şiirin ana temasına dair meraklandırmalı, akıcı, tatlı ve üstün bir kaliteye sahip olmalıdır. Buna ilaveten - خَلِيْلِي - قَدْ gibi kelimeleri, muğlak ibareleri ve Arapça gramer kusurlarını barındırmamalıdır. Mütenebbî'nin kasidelerinin maṭla' beyti genelde güzel bulunmakla birlikte bazıları üslup açısından beğenilmemiştir.³⁵

Mütenebbî'nin bahse konu kasidesinin maṭla' beyti tahlil edildiğinde ana hatları itibariyle zikredilen hususları kapsadığı ve kasidede ele alınacak muhteva ile ilgili ipuçları içinde barındırdığı söylenebilir:³⁶ [Basît]

1 دَمْعُ جَرَى فَفَضَى فِي الرَّبْعِ مَاوَجَبَا لِأَهْلِهِ وَشَفَى أَنَّى وَلَا كَرَبَا

Gözyaşı (sel oldu) aktı, (orada yaşamış) sakinleri için üzerine düşeni yaptı ve şifa buldu. Buna rağmen (o sevgili için dökülmesi gereken gözyaşı hakkına) yaklaşamadı bile.

Mütenebbî'nin klasik kaside yapısına uygun olarak sevgilinin yaşadığı yurdunda geriye kalan kalıntıları (atlâl) ziyaret edip sevgilinin hatıratını hüznün ve hasretle yâd ederek şiirine etkili bir giriş yaptığı görülmektedir. Ayrıca seçilen sözcükler söz dizimi bakımından başarılı, birbiriyle ahenk içerisindedir. Öte yandan “دَمْعُ جَرَى” “فَفَضَى فِي الرَّبْعِ مَاوَجَبَا لِأَهْلِهِ” özlem, üzüntü ve hasret gibi duyguları barındıran ifadelerin kullanılması ile de kasidede ele

³¹ Mahmûd Muhammed Şâkir, *el-Mütenebbî* (Kahire: Şeriketu'l-Kuds, 1976), 255; Tâhâ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 94.

³² Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrût/Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3/55-56.

³³ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/215.

³⁴ Yakûb Emîl Bedî', *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ilmi'l-'arûd ve'l-kâfiye ve funûni's-şi'r* (Beyrût/Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1911), 412.

³⁵ Cürcânî, *el-Vesâta*, 155-160.

³⁶ Ma'arrî, *Şerhu Dîvânî Ebî't-Ṭayyib el-Mütenebbî*, 1/340.

alınacak asıl muhtevaya işaret edilmekte ve dinleyicide merak uyandırılmaktadır. Buna ilaveten şair, sevgiliyle geçirilen o güzel anların zihninde tekrardan canlanmasıyla boşalan gözyaşlarının üzerine düşeni yaptığını belirttikten sonra *istitrat* veya *rücu* sanatıyla³⁷ önceki sözden dönüş yaparak bu ağlamanın sevgili için dökülmesi gereken gözyaşı hakkını yerine getirmekten yine de uzak kaldığını ifade etmektedir.

2.2. Mukaddime

Mukaddime, maṭla' beytin hemen akabinde ve asıl muhtevadan önce gelen giriş bölümüdür. Ana konu hakkında fikir vermesinden dolayı eleştirmenler tarafından kasidelerin en mühim unsurlarından biri olarak kabul edilmiştir. Şiirin mukaddimesiyle ilgili edebiyatçılar farklı görüşler ileri sürdüğü görülmektedir. İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064) kasidesinde *nesîb* bölümüne yer vermeden doğrudan ana muhtevaya giriş yapan şairlerin şiirlerini budanmış ve irticalen söylenmiş olarak değerlendirmekte hatta bu şekilde yazılan şiirleri Allah'a hamd edilmeden başlanan *الخطبة البتراء* (hamdelesiz konuşma, hutbe) ile eş değer tutmaktadır.³⁸ Câhiliye şiirlerindeki mukaddimelerin nesîb ve atlâl ile başlaması insanların bu tür duygulara karşı meyyal oluşuyla ilişkilendirilmiştir. Şair sanki aşktan veya bir kadının güzelliğinden bahsederek dinleyenlerin dikkatini çekmekte, sonra asıl konuya geçerek meramını ifade etmektedir.³⁹ Bununla birlikte iyi bir şair kasidenin bölümlerini birbirinden üstün tutmamalı ne muhatabı rahatsız edecek uzunlukta ne de nefislerin fazlasını talep edeceği kısalıkta yazmalıdır.⁴⁰

İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239) gibi bazı münekkitler göre mukaddimelerde işlenen temaların eskiye nazaran farklılaşması, şairlerin yaşadığı ortam ve sosyal şartların değişimi sonucunda mazur görülebilir.⁴¹

İbn Reşîk gibi eleştirmenler kasidenin temel yapısına dair birtakım ilkeler belirlemeden önce Beşşâr b. Bürd, Ebû Nuvâs ve Mütenebbî klasik şiirin kabul görmüş

³⁷ İstitrat "Asıl konudan olmayarak münasebeti gelmişken söylenen söz anlamında bedî' ilminde bir terimdir" bk. İsmail Durmuş, "İstitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/401-402.

³⁸ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/231.

³⁹ İbn Kuteybe, *eş-Ş'ir ve's-şu'arâ*, 1/75.

⁴⁰ İbn Kuteybe, *eş-Ş'ir ve's-şu'arâ*, 1/76-77; Merve Özçetin, "Batı ve Arap Şiir Eleştirmenlerine Göre Vahdetu'l-Kaside Meselesi", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 163.

⁴¹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/226-231; Ebu'l-Feth Diyâuddîn Naşrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî Diyâeddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâi'r*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1995), 2/223-224.

yaygın prensiplerine karşı bir duruş sergilemişlerdir.⁴² Bazı edebiyatçılara göre Ebû Nuvâs aşağıdaki beyitleriyle kasidenin yapısına dair oluşmuş genel kabulleri terk eden ilk şairdir:⁴³[Kâmil]

صِفَةُ الطُّولِ بِلَاغَةُ الْقَدَمِ فَاجْعَلْ صِفَاتَكَ لِابْنَةِ الْكَرَمِ

Atlâl'ı nitelemek geçmiş zamanların belagatidir. Sen nitelemelerini şarap için yap.

Mütenebbî'nin şiirin mukaddime bölümünde nesîbe yer vermeyi gereksiz bir zorlama ve kabul olarak görmesine rağmen birçok şiirinin mukaddimesinde atlâl ve nesîb temasını kullandığına değinilmişti. Nitekim çalışmada ele alınan şiirin matla' beytiyle birlikte ilk 10 beyti bu temalardadır:⁴⁴

- | | | |
|--|----|--|
| عُجْنَا فَأَدَهَبَ مَا أَبْقَى الْفِرَاقُ لَنَا | 2 | مِنَ الْعُقُولِ وَمَا رَدَّ الَّذِي ذَهَبَا |
| سَقَيْتُهُ عِبْرَاتٍ ظَنَّهَا مَطْرًا | 3 | سَوَائِلًا مِنْ جُفُونٍ ظَنَّهَا سُحْبًا |
| دَارُ الْمَلِيمِ لَهَا طَيْفٌ تَهْدِدُنِي | 4 | لَيْلًا فَمَا صَدَقْتُ عَيْنِي وَلَا كَذَبًا |
| نَاءَيْتُهُ فَدَنَا أَدْنَيْتُهُ فَنَأَى | 5 | جَمَشْتُهُ فَنَبَا قَبَّلْتُهُ فَأَبَى |
| هَامَ الْفُؤَادُ بِأَعْرَابِيَّةٍ سَكَنْتِ | 6 | بَيْتًا مِنَ الْقَلْبِ لَمْ تَمُدُّ لَهُ طُنْبًا |
| مَظْلُومَةُ الْفَدِّ فِي تَشْبِيهِهِ عُصْنًا | 7 | مَظْلُومَةُ الرِّيقِ فِي تَشْبِيهِهِ ضَرْبًا |
| بَيْضَاءُ نُطْمِعُ فِيهَا تَحْتَ حُلَّتِهَا | 8 | وَعَزَّ ذَلِكَ مَظْلُوبًا إِذَا طُلِبَا |
| كَأَنَّهَا الشَّمْسُ يُعْيِي كَفَّ قَابِضِهِ | 9 | شِعَاعُهَا وَيَرَاهُ الطَّرْفُ مُقْتَرِبَا |
| مَرَّتْ بِنَا بَيْنَ تَرَبِّبِهَا فَقُلْتُ لَهَا | 10 | مَنْ أَيْنَ جَانَسَ هَذَا الشَّادِنُ الْعَرَبَا |

2. (O diyarda) konakladık. (O ziyaret) firakımızın akıllarda bıraktığı her şeyi silip götürdü ve gideni de geri getirmedi.

3. O diyarı gözyaşlarıyla öylesine suladık ki o mekân (akıttığımız gözyaşlarını) yağmur, göz kapaklarını bulut zannetti.

4. O diyarın aşinası(sakini) olanın hayaleti geceleyin beni yoklayıp durdu. Gözlerim (sevgilinin bu hayali cismini) ne tasdik ne de tekzip etti.

⁴² İbn Reşîk, el- 'Umde, 1/231; Selçuk Pekparlatır, "Değişen Şartların ve Toplumsal Değerlerin Arap Şiirindeki İzdüşümü Olarak Klasik Arap Şiirinde Mukaddime Bölümünde Görülen Değişiklikler", *İnsanı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor* (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2022), 187-193.

⁴³ İbn Reşîk, el- 'Umde, 1/232.

⁴⁴ Ma'arrî, *Şerhu Dîvâni Ebî't-Ṭayyib el-Mütenebbî*, 1/340.

5. O hayali uzaklaştırdım yakınlaştı. Kendime yaklaştırdım, uzaklaştı. Kucakladım onu kollarımı itti. Öptüm onu, yüz çevirdi benden.

6. Gönlül kalbi mesken tutmuş bir bedevi kızına tutulmuş ki o meskenin (çadırın) ipleri kalpte uzanmamıştır.

7. Endamının dala, tükürüğünün bala benzetilmesiyle kendisine zulmedilmiş (sevgili).

8. Talep edildiğinde arzu edilen şeye ulaşmanın zor olduğu, elbisenin altında gizlediği şeyi elde etmeye heves ettiren o beyaz (güzellik).

9. Sanki güneş gibi, göz onu görürken ışığını avucunda tutanı (elde etmekten) aciz bırakır.

10. İki akrasının arasında iken yanımızdan geçti. Ona dedim ki bu ceylanın Araba benzerliği nereden geliyor?

Şiirin 1-6 beyitlerinde atlâl teması işlenmiştir. Şair üçüncü beyitte göçüp giden sevgilinin ardından döktüğü gözyaşını sele, gözlerini buluta benzetirken beşinci beyitte *hüsn-i taksim* ile sevgilinin hayale bürünmüş suretinin kendisini hiç terk etmeyişi çok zarif bir şekilde ifade ettiği görülmektedir. Kendisini yoklayıp duran bu hayal şairde sevgiliyle her daim berabermiş gibi bir duygu uyandırmasına rağmen altıncı beyitteki “çadırının ipleri yok” ifadesi ile şair hayalden gerçeğe intikal etmekte, sevgiliye bir daha kavuşamayacak olmasını idrak etmektedir. Ayrıca Mütenebbî'nin çöl hayatını ve sakinlerini diğer millet ve unsurlarına tercih etmesi bu beyitte de gözlenmektedir.

7-10 arası beyitler, birbirinden hoş teşbihlerle sevgilinin fiziki güzelliklerinin övüldüğü hissi gazel muhtevasına sahiptir.

2.3. Tehallus

Tehallus sözlükte *خَلَصَ* kökünden “saf ve hâlis olmak; varmak, kurtulup selamete ulaşmak, bir şeyden ayrılıp diğerine geçmek vb.” manalara gelmektedir.⁴⁵ Edebiyatta tehallus, şiir veya nesirde mukaddimede yer verilen nesib ve atlâldan bağlantıyı koparmadan, dinleyiciye hissettirmeden, kasidenin bölümleri arasında münasebet kurarak kulağı tırmalamayacak şekilde medih veya hicâ gibi ana muhtevaya yumuşak bir geçiş yapma sanatıdır.⁴⁶

⁴⁵ Ebu'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Enşârî İbn Manzûr, *Lisânu'l 'Arab* (Beyrût: Dâru Şadır, ts.), 7/26-27.

⁴⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sa'îd b. Sinân el-Hafâcî el-Halebî İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-feşâhe* (b.y.: Dâru Kutubî'l 'İlmiyye, 1402/1982), 268; Durmuş, “Tehallus”, 40/317-319.

Teħallus'un zıttı olan iktidâb ise "kasidenin bölümleri arasında bağlantı kurulmadan, münasebet düşürmeden soğuk geçiş yapma" anlamındaki bedî' sanatıdır.⁴⁷ Nazım ve nesirdeki teħallusun güzelliği bölümler arasındaki uyum, ustalık ve maharetle doğru orantılıdır. Yazarın nesirde vezin ve kafiyyeye uyma zorunluluğu bulunmadığından dolayı teħallus daha kolaydır. Ancak şiirde tam zıt bir durum söz konusudur.⁴⁸

Kadim münekkitlerin kasidenin önemli bir unsuru olarak gördüğü teħallusa dair birtakım şartları vardır. Onlara göre teħallusun en makbulü tek beyitte yapılmalıdır.⁴⁹ Teħallus sanki tek bir kalıptan çıkmışçasına mahirce olursa hüsn-i teħallus olarak isimlendirilir.⁵⁰ Tehallusta geçişlerin hangi konular arasında olması gerektiğine dair genel bir kabul yoktur fakat en güzeli gazelden medihe yapılan geçiştir.⁵¹

Mütenebbî'nin söz konusu kasidesi incelendiğinde Arap edebiyatı eleştirmenleri tarafından sınırları çizilen kıstaslar dâhilinde teħallusu ustaca uyguladığı görülmektedir. Kaside "İcl" kabilesinden olan el-Muğîs b. Bişr isminde bir şahıs için yazılan bir medih şiiridir. Şair, 10 beyitlik mukaddimenin akabinde esas amaç olan ana tema medihe ve mukaddime bölümüne ait uygun kelime ve zamirler kullanmak suretiyle 11. beyitte teħallusu gerçekleştirmiştir.⁵²

11 فَأَسْتَضْحَكْتَ ثُمَّ قَالَتْ كَالْمَغِيثِ يُرَى لَيْثَ الشَّرَى وَهَوَ مِنْ عَجَلٍ إِذَا انْتَسَبَا

Güldü ve sonra da şöyle dedi: Benî İcl kabilesine soyu dayanmakla birlikte dağların aslanı olarak kabul edilen Muğîs gibi.

Görüldüğü üzere beyitte hüsn-i teħallus meydana gelmektedir. Şair şiirin ilk on beytinde bir ahunun hasretinden yanıp tutuştuğunu ifade etmekte ve onun güzelliğini övmektedir. Ne var ki şairin övdüğü bu kadın kendi güzelliğini anlatırken şairin birazdan öveceği kişiyi (el-Muğîs) kendisine örnek seçmektedir. el-Muğîs, aslanların çok olduğu "Şerâ" muntikasının bir aslanı gibi atılganlık ve kuvvette nam salmıştır. Oysaki el-Muğîs'in mensup olduğu kabile dana manasına da gelen "İcl" kabilesidir. Ahunun akranları arasında

⁴⁷ Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hafîb el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulumi'l-Belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 325; İsmail Durmuş, "İktidâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/55-56.

⁴⁸ Fidan, *İbnu'n-Nakîb ve Şiirleri*, 210.

⁴⁹ es-Seyyid Ali Şadrüddîn el-Medenî İbn Ma'sûm el-Hasanî, *Envâru'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şeker (Kerbela/Irak: Mektebetu'l-İrfân, 1968), 3/240; Ebû el-Muzaffer Usâme b. Murşid b. Ali el-Kelbî eş-Şizerî Usâme b. Munkız, *el-Bedî' fi nakdi's-şi'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hamîd Abdulmecîd (BAE: y.y., ts.), 288.

⁵⁰ Taqiyuddîn Ebû Bekir b. Ali b. Abdullah b. Hicce el-Hamevî el-Ezrârî, *Hizânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-ereb*, thk. 'Aşşâm Şakîvu (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl-Daru'l-Bihâr, 2004), 1/329.

⁵¹ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb*, 2004, 1/329.

⁵² Ma'arrî, *Şerhu Dîvânî Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*, 1/340.

olması onun güzelliğine gölge düşürmediği gibi memduhun dana manasına gelen İcl kabilesine mensubiyeti de aslan gibi cesur ve yiğit olarak anılmasına mâni değildir.⁵³

Tevriye sanatına başvuru bu beyitte el-Muğis kelimesi başkasının imdadına koşan manasına gelse de burada memduhun kendisi kastedilmektedir. Mukaddimedden ana konuya geçişin doğrudan ve keskin bir geçişle yapılmaması, konular arasında bir insicam ve bütünlük arz edecek şekilde olması dolayısıyla bu intikali hüsn-i tahallus olarak değerlendirmek mümkündür.

2.4. Muhteva

Arap şiirinin muhtevası İslam öncesinden bu yana şartların değişimine, şiirin yazılma amacına matuf olarak değişiklik göstermiştir. Muhteva mutlak anlamda kullanıldığında dinleyicinin zihninde şairin şiirinde ulaşmak istediği belli başlı konu ve tema canlanır. Arap şiirinde ana tema genel anlamda medih, hicâ, risâ, gazel ve fahr ve vasf konular olarak tanımlanabilir.⁵⁴ Zikredilen esas temalara ilaveten hamriyyât, ihvâniyyât, zühd ve hikmet vb. konular Arap şiirinde ana tema olarak işlenmiştir. Esasında belli amaçlarla sınırlandırılması zor olan pek çok konunun Cahiliye döneminden itibaren Arap şiirinde kullanıldığı belirtilmektedir.⁵⁵

Mütenebbî'nin bahse konu kasidesinin ana teması, Arap şiirinin en yaygın konulardan biri olan medihdir. Bu nedenle münekkitler memduhta övgüye değer özelliklerin neler olması gerektiğine dair birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir. Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948 [?]) medih şiirlerinin sadece erkekler için yazılması gerektiğini savunmuş, memduhta yalnızca akıl, cesaret, adalet ve iffet ile bu özelliklerden neşet eden cömertlik ve kanaat gibi özellikleri methe layık bulmuştur. İyi bir medih şiiri memduhun bilinen tek bir hasletine hasredilmemeli, methe layık bütün özelliklerini konu edinmelidir.⁵⁶ Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) ise memduhun ahlaki meziyetlerini değil de doğuştan sahip olduğu fiziki güzelliğini, nesebini ve kabilesini övmeyi medih şiirinde sapma ve kusur olarak değerlendirmiştir.⁵⁷ İbn Tabâtabâ (öl. 322/934) da memduhu sahip olmadığı

⁵³ Arslan, "Mütenebbî Şiirlerinde Bir Geçiş Estetiği Olarak Tehallus", 238-239.

⁵⁴ Ebu'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, *Nağdu's-şi'r*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrût/Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 91; İbn Reşîk, *el-'Umde*, 2/116-170; Ahmed Abdüsselâm Şevkî Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-'arabî el-'aşru'l-Câhilî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2003), 195-197; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 67-78.

⁵⁵ Şevkî Dayf, *el-'Aşru'l-Câhilî*, 195-219.

⁵⁶ Kudâme b. Ca'fer, *Nağdu's-şi'r*, 96-99. Ayrıca bk. Mücahit Küçüksarı, "Arap Şiirinde Medihlere Konu Olan Değerler: Cahiliye Dönemi-İslâmî Dönem Mukayesesi", *İnsanı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor?* (Konya: TİMAV Yayınları, 2022), 71-81.

⁵⁷ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-şimâ'ateyn*, 98.

özelliklerle övmeyi, övgüde yalana başvurarak mübalağaya kaçmayı, memduhun konumuna uygun bir övgüde bulunmamayı medih şiirinde kaçınılması gereken kusurlar olarak görmüştür.⁵⁸ Eleştirmenlerin medih şiirlerinde dikkat çektiği bir başka husus bu şiirlerin memduhun kimliği ve sosyal statüsüne muvafık olması gerektiğidir. Bu nedenle methiye yönetici birine yazılmışsa onun adalet, feraset vb. özelliklerini ön plana çıkarmalı, bir alim için yazılmışsa takva, hilm vb. güzel ahlakına ve ilmi derinliğine vurgu yapmalıdır.⁵⁹

Mütenebbî'nin söz konusu şiirine bakılınca şiirin genelinde memduhun cesareti, cömertliği, dostlarına karşı vefalı davranması, soyca asil bir kabileye mensubiyeti, yüzünün güzelliği, hitabetinde belîğ ve fasih oluşu gibi özellikleriyle övüldüğü görülmektedir. Şair hüsn-i tehallus beytinden sonra şiirinin büyük bir bölümünü ana tema methiye ayırmış, zarif teşbihler ve mübalağalı bir üslupla el-Muğîs b. İclî'nin övgüye mazhar sıfatlarını sıralamıştır:⁶⁰

12	جَاءَتْ بِأَسْجَعٍ مَنْ يُسَمَّى وَأَسْمَحٍ مَنْ	أَعْطَى وَأَبْلَغَ مَنْ أَمْلَى وَمَنْ كَتَبَا
13	لَوْ حَلَّ خَاطِرُهُ فِي مُفْعَدٍ لَمْثَى	أَوْ جَاهِلٍ لَصَحَا أَوْ أَخْرَسٍ خَطْبَا
14	إِذَا بَدَا حَجَبَتْ عَيْنَيْكَ هَيْبَتُهُ	وَلَيْسَ يَحْجُبُهُ سِتْرٌ إِذَا احْتَجَبَا
15	بَيَاضُ وَجْهِ يُرِيكَ الشَّمْسَ حَالِكَةً	وَدُرٌّ لَفْظٍ يُرِيكَ الدَّرَّ مَخْتَلَبَا
16	وَسَيْفٌ عَزِمَ تَرْدُ السَّيْفِ هَيْبَتُهُ	رَطَبَ الْغِرَارِ مِنَ التَّامُورِ مُخْتَضِبَا
17	عُمُرُ الْعَدُوِّ إِذَا لَاقَاهُ فِي رَهْجٍ	أَقْلُ مِنْ عُمُرٍ مَا يَحْوِي إِذَا وَهَبَا
18	تَوَقَّهْ فَمَتَى مَا شِئْتَ تَبْلُوهُ	فَكُنْ مُعَادِيَهُ أَوْ كُنْ لَهُ نَشْبَا
19	تَحَلُّوْا مَذَاقَتَهُ حَتَّى إِذَا غَضِبَا	حَالَتْ فَلَوْ قَطَّرَتْ فِي الْمَاءِ مَا شَرِبَا
20	وَتَغِيْطُ الْأَرْضِ مِنْهَا حَيْثُ حَلَّ بِهِ	وَتَحْسُدُ الْخَيْلُ مِنْهَا أَيَّهَا رَكِبَا
21	وَلَا يَرُدُّ بِفِيهِ كَفَّ سَائِلِهِ	عَنْ نَفْسِهِ وَيَرُدُّ الْجَحْفَلَ اللَّجِبَا
22	وَكُلَّمَا لَقِيَ الدِّينَارُ صَاحِبَهُ	فِي مَلِكِهِ إِفْتَرَقَا مِنْ قَبْلِ يَصْطَحِبَا
23	مَالٌ كَأَنَّ غُرَابَ الْبَيْنِ يَرْقُبُهُ	فَكُلَّمَا قِيلَ هَذَا مُجْتَدٍ نَعْبَا

⁵⁸ Ebu'l Hasen Muhammed b. Ahmed el-Alevî İbn Tabâtabâ, *İ'yâru's-şi'r*, thk. Abbas Abdüssâtir (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 12.

⁵⁹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 2/129; Mücahit Küçükşarı, *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Mustafa et-Terzî ve Şiirleri* (Konya: Yediveren Kitap, 2023), 21.

⁶⁰ Ma'arrî, *Şerhu Dîvânî Ebî't-Ṭayyib el-Mütenebbî*, 1/340.

24	بَحْرٌ عَجَائِبُهُ لَمْ تُبْقِ فِي سَمَرٍ	وَلَا عَجَائِبِ بَحْرِ بَعْدَهَا عَجَبَا
25	لَا يُقْنَعُ ابْنِ عَلِيٍّ نَيْلُ مَنْزِلَةٍ	يَشْكُو مُحَاوَلُهَا التَّقْصِيرَ وَالتَّعْبَا
26	هَزَّ اللِّوَاءَ بَنُو عَجَلٍ بِهِ فَعَدَا	رَأْسًا لَهُمْ وَعَدَا كُلُّ لَهُمْ ذَنْبَا
27	التَّارِكِينَ مِنَ الْأَشْيَاءِ أَهْوَنَهَا	وَالرَّاكِبِينَ مِنَ الْأَشْيَاءِ مَا صَعْبَا
28	مُبْرِقِي خَيْلِهِم بِالْبَيْضِ مُتَّجِدِي	هَامِ الْكُمَاةِ عَلَى أَرْمَاجِهِمْ عَدْبَا
29	إِنَّ الْمَنِيَّةَ لَوْ لَاقَتْهُمْ وَقَفَتْ	خَرْقَاءَ تَنْهَمُ الْإِقْدَامَ وَالْهَرَبَا
30	مَرَاتِبُ صَعِدَتْ وَالْفِكْرُ يَتَّبِعُهَا	فَجَازَ وَهُوَ عَلَى آثَارِهَا الشُّهْبَا
31	مَحَامِدٌ تَرَفَّتْ شِعْرِي لِيَمْلَأَهَا	فَالَ مَا اِمْتَلَأَتْ مِنْهُ وَلَا نَضْبَا
32	مَكَارِمٌ لَكَ فَتَّ الْعَالَمِينَ بِهَا	مَنْ يَسْتَطِيعُ لِأَمْرِ فَائِتٍ طَلْبَا
33	لَمَّا أَقَمْتَ بِإِنطَاكِيَّةِ اِخْتَلَفْتَ	إِلَيَّ بِالْخَبْرِ الرُّكْبَانُ فِي حَلْبَا
34	فَسِرْتُ نَحْوَكَ لَا أَلْوِي عَلَى أَحَدٍ	أَحْتُ رَاجِلَتِي الْفَقْرَ وَالْأَدْبَا
35	أَذَاقَنِي زَمَنِي بَلْوَى شَرَقْتُ بِهَا	لَوْ ذَاقَهَا لَبْكَى مَا عَاشَ وَإِنْتَحَبَا
36	وَإِنْ عَمَرْتُ جَعَلْتُ الْحَرْبَ وَالِدَةً	وَالسَّمَهْرِيَّ أَخَا وَالْمَشْرِفِيَّ أَبَا
37	بِكُلِّ أَشَعَتْ يَلْقَى الْمَوْتَ مُبْتَسِمًا	حَتَّى كَأَنَّ لَهُ فِي قَتْلِهِ أَرْبَا
38	فُحٌّ يَكَادُ صَهِيلُ الْخَيْلِ يَفْدِفُهُ	عَنْ سَرَجِهِ مَرَحًا بِالْغَزْوِ أَوْ طَرْبَا

12. İsim olarak verilenin en cesuru, verenlerin en cömerdi, imla eden ve yazanların en beliğ olanıyla geldi.

13. Eğer onun düşüncesi kötürüm birine denk gelse ayaklanır yürür, gafil birine gelse uyanır veya dilsiz birine uğrasa güzelce konuşur.

14. Ortaya çıktığında heybeti gözlerini alır, gözlerden irak olduğunda perde onun (iyiliklerinin ve güzel amellerinin veya nurunun) görünmesine engel değildir.

15. Yüzün(ün) beyazlığı güneşi simsiyah (solmuş), söylediği inci (gibi) ifadeler ise inciye çakıl taşı olarak sana gösterir.

16. Şiddetiyle savurduğu azmin(in) kılıcı aldığı canlar nedeniyle kana boyanır, vuruştığı kılıçların ağızını yumuşak yaparak (kırarak) defeder.

17. *Düşmanın ömrü, toz bulutu içinde onunla karşılaştığı zaman (memduhun) sahip olduğu şeyi hibe etmesinden daha kısadır.*

18. *Onun hakkında dikkatli olun! Eğer onu sınamak istersen düşmanı ol veya eline geçen malı (gör o zaman seni nasıl harcadığını)*

19. *(Dostlarına karşı) tatlıdır. Düşmanlarına kızdığında tadı değişir öyle ki o (acı) tadından bir damla nehre düşmüş olsaydı o su içilmezdi.⁶¹*

20. *Toprak ayak bastığı yere gıpta eder, atlar bindiği ata haset eder.⁶²*

21. *Debdebeli kalabalık orduları geri püskürtürken dil döküp isteyen elini ise boş çevirmez.*

22. *Dinar, sahibiyle onun mülkünde buluştuğu zaman birbirlerine yarenlik etmeden ayrılıverirler.*

23. *Öyle bir mal ki(verdiği) sanki ayrılık(habercisi) karga onu gözetliyor da işte bir isteyen denildiğinde gaklıyor.*

24. *Öyle bir deniz ki o, onun harikuladelikleri ne gece konuşmalarında ne de denizin harikalarında şaşılacak bir şey bırakmıştır.*

25. *Ulaşmak için çaba sarf edenin yetersizlik ve güçlükten şikâyet ettiği bir mertebeye erişmiş olmak İbn Ali'yi (Memduh) memnun etmez.*

26-27. *Benî İcl en basit işleri terk edip en zor işlere girişerek harp sancağını onunla salladı. O onlara lider olurken bütün insanlar da Benî İcl'e tabi oldu.*

28. *Atlarını kılıçlarla setreden (koruyan), azılı düşmanlarının kafalarını mızrakları üzerinde (sallanan) alemler yapan (Benî İcl)*

29. *Eğer ölüm onlarla yüz yüze gelmiş olsaydı cesareti ve kaçmayı suçlayarak korku ve panikle oracıkta kalakalırdı.⁶³*

⁶¹ Beyitte her ne kadar deniz ifadesi geçmiş olsa da Mısırlıların Nil nehrini deniz olarak isimlendirmesinde olduğu gibi büyük içme suyu kaynakları da deniz olarak ifade edilmektedir. 'Ukberî, *et-Tibyân*, 1/115.

⁶² Beyitte haset atlar için gıpta ise toprak için zikredilmiştir. Hasedin birinin bir başkasında olan nimetin yok olmasını istemek, gıptanın ise aynı nimetin kendisinde de olmasını arzulamak manası dikkate alındığında Mütenebbî'nin kelime seçiminde ne denli dikkatli ve özenli olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Zira toprağın zevali mümkün değilken atların ölümü ise imkân dâhilindedir.

⁶³ Ölümün cesareti suçlaması helak olma korkusundan, kaçmayı suçlaması ise ayıplanma korkusundan ileri geldiği şeklinde şerh edilmiştir. 'Ukberî, *et-Tibyân*, 1/119. Beyitte herkesin kendisinden kaçtığı ölümün bizzat kendisinin korkak olarak betimlenmesi Mütenebbî'nin engin hayal ve tasvir gücünü gözler önüne sermektedir. Öyle ki ölüm bu cesur savaşçılarla karşılaşınca helak olmaktan korktuğu için ne onlara hücum etmeye cesaret edebilmekte ne de ayıplanma endişesiyle onlardan kaçabilmektedir.

30. *Düşünce (yüce gaye) o menzilleri takip ederken o menziller semada yükseldikçe yükseldi. Öyle ki o menzillerin izinde olan o (yüce) gaye parlak yıldızları dahi geçti.*

31. *O övgüye değer vasıflar onları övmek için söylediğim şiirimi tüketti. Sonunda şiirim şu hale döndü: Ne onların methesini layık sıfatlarının övgüsü tamama erdi ne de şiirimin suyu çekildi.*

32. *Sahip olduğun asaletin ve soylu davranışlarınla bütün herkesi geçtin. Kim istese de geçip giden bir şeye elde etmeye güç yetirebilir ki*

33. *Sen Antakya'da kaldığın zamanlar ki ben Halep'te idim kabilelerin senin hakkında getirdiği haberler gelip gitti bana.*

34. *Başka birine yönelmeksizin iki bineğim yoksunluk ve edebiyata cesaret vererek sana doğru yola koyuldum.*

35. *Yaşadığım zaman boğazımda düğümlenen türlü acılar tattırdı bana. O zamanın kendisi onları tatmış olsaydı yaşadığı müddetçe ağlar ve iç çekerdi.*

36. *Eğer yaşarsam savaşı annem, mızrağı kardeşim, kılıcı babam kılacağım.*

37. *(Sürekli savaşmaktan dolayı) saçları birbirine karışmış ölümü tebessümle karşılayan, hatta öldürülmesini gaye edinen kimseyle beraber.*

38. *Öyle asil kimsedir ki o izzet için duyduğu sevinç ve coşkudan dolayı neredeyse atın kişnemesi onu eyerinden fırlatıp atıyor.*

Şiir memduhun övgüye değer özelliklerini konu edinmesine rağmen şiirin söylenme sebebi pek çok medih şiirinde olduğu gibi şairin memduhtan göreceği ihsan ve iltifata matuftur. Nitekim şiirin 34. beytinde açıkça görüleceği üzere şair fakirlikten ve sahip olduğu edebi değer hakıyla takdir ve taltif edilmemişinden şikâyet etmekte, memduhla olan birlikteliğinin bu sıkıntıları gidereceğine dair beslediği umudu dizelerine yansıtmaktadır.

Mütenebbî şarihlerinden 'Ukberî (öl. 616/1219), memduha övgüye hasredilen bölümün son beyitlerinde Mütenebbî'nin memduhu övmekten çıkıp kendisini övmesini garipsemiş, fakirlikten muzdarip olarak medih şiirleri yazan birisinin sürekli cenk edip ülkeler fethetmeyi arzulamasını bu durumuyla bağdaştıramamıştır.⁶⁴ Berkûkî (öl. 1944) ise doğru bir tespitle Mütenebbî'yi medih şiirleri yazmaya sevk eden saikin zahirde başkasını övmekle ilişkisi olmakla birlikte aslında kendisini övmek olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

⁶⁴ 'Ukberî, *et-Tibyân*, 1/122.

⁶⁵ Abdurrahman el-Berkûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986), 2/249.

2.5. Hatime

Klasik kaynaklarda *husnü'l-hatime*, *husnü'l-makta'* ve *berâ'atu'l-hitâm* gibi isimlerle zikredilen hatime genel itibariye her şeyin sonu anlamında kullanılmakla beraber bir edebiyat terimi olarak kasidenin son bölümüne verilen isimdir.⁶⁶ Arap edebiyatı eleştirmenlerine göre kelamın güzel, tanzimli ve kusurlardan beri olması üç hususa bağlıdır: *maṭla'*, *teḥallus* ve *hatime*. Bu yüzden şairler kasidenin diğer bölümlerinin güzel olmasına ihtimam gösterdikleri gibi hatimenin de güzel olmasına özen göstermelidir. İbn Reşîk'in ifadesine göre *maṭla'* beyti kasidenin anahtarı, *hatime* bölümü de kilidi kapatandır.⁶⁷

Hatime, belki de dinleyicinin hafızasında kalacak en son sözdür. Bundan dolayı *hatime* şiirin en vurucu ve en güzel beyti olmalıdır.⁶⁸ Çünkü *hatime* güzel olduğu zaman kelamın öncesinde sahip olduğu bütün kusurlarını örtecek, kötü olduğunda ise öncesinde barındırdığı bütün güzelliklerini unutturacaktır.⁶⁹

Hatimeye dair eleştirmenlerin vurguladıkları bir başka husus hatimenin muhtevanın ruhuna münasip olması gerektiğidir.⁷⁰ Ayrıca şiirin dua ile bitirilmesi eleştirmenler tarafından hoş karşılanmamıştır.⁷¹ Nitekim Câhiliye şairleri, konuyla bir şekilde bağı olsa da muhtevadan farklı bir şekilde şiirde *hatime*ye yer vermeyi bir nevi haşiv olarak gördüklerinden şiirlerinde *hatime*ye yer vermemiş, şiirlerini soğuk, kesik bir şekilde sonlandırmışlardır. Abbâsiler Dönemi ile bu tutum değişmiş, şairler konuyu özetleyen *vecize*, *teşbih*, *temsil*, *ayet* veya *hadislerle* şiire nokta koymayı önemsemişlerdir.⁷²

Mütenebbî'nin kasidenin hatimesini şiir uzmanlarının belirlemiş oldukları kıstaslara riayet ederek hikmetli söz ve ana konuya uygun bir üslupla sonlandırdığı ve *husnü'l-hatime*yi icra ettiği görülmektedir. Bununla birlikte beyit her ne kadar bir *medih* şiirinin *makta'* beyti de olsa *hüsn-i taksim* ile inci gibi dizdiği isim cümleleriyle, yaşam felsefesini, manifestosunu içermesiyle şairin kendine özgü eşsiz üslubunu gözler önüne sermektedir:

39 فَأَلْمُوتُ أَعْدَرُ لِي وَالصَّبْرُ أَجْمَلُ بِي وَالْبِرُّ أَوْسَعُ وَالْدُنْيَا لِمَنْ غَلَبَا

39. (Zelil olarak ölmektense savaştta) ölmek benim için daha mazur görülür bir şeydir. (Zayıf kimseler kimi sızlanmaktansa) sabretmek benim için daha güzeldir. (Bir yere bağlı kalmaktansa) bu

⁶⁶ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/239; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb*, 2/493.

⁶⁷ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/239.

⁶⁸ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-şimâ'ateyn*, 443; İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/239.

⁶⁹ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Şerhi's-Sa'd li-Telhîsi'l-Miftâh*, 2/666.

⁷⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-şimâ'ateyn*, 443.

⁷¹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/224.

⁷² İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/224; Durmuş, "İntihâ", 22/347.

topraklar benim için çok geniştir. Neticede dünya muzafferlerindir. (Bütün bu sıkıntıların üstesinden gelenindir).

Sonuç

Şiir Arap toplumunda en muteber yazın türüdür. Kaside de bu tür içerisinde en yaygın kullanılan şiir formudur. Kendisine özgü nitelikleri olan kaside yapısını bilmeksizin Arap Edebiyatı ve şiirini anlamak ve bu konuda bütüncül bir bakış açısına sahip olmak mümkün görünmemektedir. Arap şiirinin köşe taşlarından olan Mütenebbî, ait olduğu kadim geleneği sürdürmekle birlikte kendisine has üslubu ile Arap şiirine damgasını vurmuştur. Dolayısıyla Mütenebbî'nin şiirini anlamak için beslendiği edebî geleneği anlamak gerekli olduğu gibi onu hesaba katmadan klasik Arap şiirine dair yapılacak değerlendirmeler kuşatıcı olmaktan o oranda uzak kalacaktır. Mütenebbî şiirde yeni üslup ve uygulamalarının görülmeye başlandığı Abbâsiler Dönemi içinde yer alan bir şair olmasına rağmen gelenekten tamamen kopmamış ve klasik Arap şiirinin kaside yapısına uygun birçok şiir söylemiştir. Yazdığı medih şiirleriyle şöhret bulmasına rağmen farklı temalarda başarılı şiirler söylemesi onu diğer şairlerden üstün kılan en önemli sebeplerden biridir. Çalışmada ele alınan medih kasidesi de dahil olmak üzere şair medih şiirlerine atılacak ve nesip temalı mukaddimeyle giriş yapmıştır. Bu mukaddimeler yaklaşık 10 beyit uzunluğuna sahip olup mukaddimededen sonra genelde başarılı bir tahallus ile ana tema medhe geçiş yapılmıştır. Ortalama 20-30 beyit arası beyitlerden oluşan ana temada hoş ve mübalağalı teşbihlerle memduhun özellikle cesaret ve cömertliği ön plana çıkarılmıştır. Şüphesiz onun şiirinde özellikle vurgu yapılan bu iki özelliği, Mütenebbî'nin karakterinin bir yansıması olarak memduhta görmek istediği başat hususiyetler olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Seyfüddeve dönemi dışarıda bırakılacak olursa şairin hayatı boyunca yaşadığı yoksunluk ve emirlerin Arap toplumunu eski parlak günlerine kavuşturacak savaşçı ruhtan uzak kalması şairin şikâyet ettiği konuların en başında gelmiştir. Şiirlerinin hatimelerinde kullandığı hikmetli sözleri, dillerde pelesenk olmuş özdeyişleri ile çağının yenilikçi ruhunu yansıtan şairin çalışmada ele alınan kasidesinin makta' beyti dahi kendine has eşsiz üslubunu kanıtlamaya kafidir. Medih şiirlerinde kendini övmesi, garip ve şaz ifadelerle başvurması gibi adetleri bazı münekkitler tarafından eleştirilmişken bu kullanımları haklı çıkaranlar da olmuştur. Sonuç olarak şairin; mukaddime, huruç ve hatime olarak Arap şiirinin klasik kaside yapısına dair temel unsurlarına şiir eleştirmenlerince ortaya konmuş kıstaslara muvafık olarak şiirinde başarılı bir taksim ve üslupla yer verdiği,

bazen de genel kabullerin dışına çıkmasına rağmen yine de kendini kabul ettirdiği tespitinde bulunmak mümkündür. Etkisi çağları aşmış Mütenebbî'nin şiiri birçok araştırmaya konu olmasına rağmen muhteva, üslup özellikleri ve kaside yapısı açısından divanını bütün yönleriyle ele alacak kapsamlı ve derinlikli bir çalışma araştırmacıları hala beklemektedir.

Kaynakça / References

- Abdulahfız, Şalâh. *eş-Şan'atu'l-fenniyye fi şî'ri'l-Mütenebbî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1983.
- Arslan, Adnan. "Mütenebbî Şiirlerinde Bir Geçiş Estetiği Olarak Tehallus". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (29 Aralık 2022), 232-244.
- Arslan, Adnan. "Mütenebbî'nin Şiirlerinde Savaş Unsurlarına Ait Tasvirler". *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (2021), 127-145.
- Arslan, Adnan. "Arap Şairi Mütenebbî'de Üç Maharet: Teşbih-İ Zımnî, Hayal ve Hikmet", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 192-212.
- Arslan, Adnan. "Söz Sanatları Açısından Mütenebbî'nin Şiirlerine Genel Bir Bakış". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (2021), 191-220.
- Ayyıldız, Esat. "el-Mutenebbî'nin Seyfûddevl'e Methiyeleri (Seyfiyyât)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 497-518.
- Bekkâr, Yusuf Huseyn. *Binâu'l-kaşîde fi'n-naqdi'l-'arabiyyi'l-kadîm*. Beyrut/Lubnan: Dâru'l-Endelüs, 1982.
- Berkûkî, Abdurrahman. *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986.
- Cürcânî, Alî b. Abdilazîz el-Ğağî. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. thk. Muhammed İbrahim Ebu'l-Fağl - Ali Muhammed Becâvî. Kahire: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 1966.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Desûkî, Muhammed b. Muhammed 'Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Şerhi's-Sa'd li-Telhişî'l-Miftâh*. 2 Cilt. Kahire: el-Matba'atu'l-'Âmira, 1937.
- Điyâeddîn İbnu'l-Eşîr, Ebu'l-Feth Điyâuddîn Naşrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâi'r*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1995.
- Durmuş, İsmail. "İktidâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "İntihâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "İstîtrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Tehallus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbu's-şinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed İbrahim Ebû'l-Fağl. Beyrût: Mektebetu'l-'Unşuriyye, 1998.
- Ebû Nuvâs, el-Hasen b. Hânî' b. Abdilevvel el-Hakemî. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Sâdr, y.
- Emîl Bedî', Yakûb. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ilmi'l-'arûğ ve'l-kâfiye ve funûni's-şî'r*. Beyrût/Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1911.
- Eminoğlu, Ali. "Moritanya Arap Edebiyatı İbn Râzike ve Şiirleri" Konya: Yediveren Kitap, 2023.
- Ergin, Mehmet Mesut. *İbn Ma'sûm el-Medenî Şa'iran*. Dîmaşık: Daru'l-Beyrut, 1. Basım, 2004.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1981.
- Fidan, İbrahim. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Goran, Selahattin. *el-Mütenebbî'nin Şiirinde Medh*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrût/Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Hüseyin, Tâhâ. *Ma'a'l-Mütenebbî*. Kahire: Müessesetü Hindâvî lî't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012.
- İbn Hicce el-Hamevî, Taqiyuddîn Ebû Bekir b. Ali b. Abdullah el-Ezrârî. *Hiżânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-ereb*. thk. 'Aşşâm Şakîvu. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl-Daru'l-Bihâr, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *eş-Ş'ir ve's-şu'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 2002.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Enşârî. *Lisânu'l 'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Şadır, ts.
- İbn Ma'sûm el-Ĥasanî, es-Seyyid Ali Şadrudîn el-Medenî. *Envâru'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî'*. thk. Şâkir Hâdî Şeker. 7 Cilt. Kerbelâ/Irak: Mektebetu'l-'İrfân, 1. Basım, 1968.
- İbn Reşîk el-Ķayrevânî, Ebû Ali el-Ĥasan b. Reşîk el-Ķayravânî el-Ezdî. *el-'Umde fi meĥâsini's-şi'r ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyîddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Cil, 1981.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sa'îd b. Sinân el-Ĥafâcî el-Ĥalebî. *Sirru'l-feşâhe*. b.y.: Dâru Kutubi'l 'İlmiyye, 1402/1982.
- İbn Ṭabâṭabâ, Ebu'l Hasen Muhammed b. Ahmed el-Alevî. *İ'yâru's-şi'r*. thk. Abbas Abdüssâtir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.
- İbnu'l-'Imâd, Şihâbüddîn Ebi'l-Felâh el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fi aĥbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnavut - Abdülkadir Arnavut. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991.
- Ķazvînî, Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Ĥatîb. *el-İdâh fi 'ulumî'l-Belâĝa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003
- Keĥhâle, Ömer Rıdâ. *el-Edebu'l-'arabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. Dımaşq, 1972.
- Ķudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec b. Ķudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Baĝdâdî. *Naĥdu's-şi'r*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. Beyrût/Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Küçüksarı, Mücahit. "Arap Şiirinde Medihlere Konu Olan Deĝerler: Cahiliye Dönemi-İslâmî Dönem Mukayesesi". *İnsanı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor?* 71-81. Konya: TİMAV Yayınları, 2022.
- Küçüksarı, Mücahit. *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Mustafa et-Terzî ve Şiirleri*. Konya: Yediveren Kitap, 2023.
- Ma'arrî, Ebu'l-'Alâ el-. *Şerĥu Dîvânî Ebî't-Ṭayyib el-Mütenebbî*. thk. Abdülmeĥîd Diyâb. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1992.
- Maṭar, Şalâh Ahmed Abdülkâdir. *el-Binâu'l-fennî lişi'ri'l-Mutenebbî*. Hartum: Ummu Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Özçetin, Merve. "Batı ve Arap Şiir Eleştirmenlerine Göre Vahdetu'l-Kaside Meselesi". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 155-192.
- Özdemir, Abdurrahman. "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-185.
- Özdemir, Sevim. "el-Mutenebbî Dîvânından, et-Teşbihu'l-Belîĝ". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 61-78.
- Pekparlatır, Selçuk. "Deĝişen Şartların ve Toplumsal Deĝerlerin Arap Şiirindeki İzdüşümü Olarak Klasik Arap Şiirinde Mukaddime Bölümünde Görülen Deĝişiklikler". *İnsanı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor*. 186-200. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2022.
- Pekparlatır, Selçuk. *Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Muhammed el-Mahmudî es-Suâlâtî ve Şiirleri* Konya: Yediveren Kitap, 2023.
- Seyyid İbrâhîm, Abdulcevâd. *eş-şezzü't-ṭayyib fi zikrâ Ebi't-Ṭayyib*. Tanta: el-Maṭba'atu'l-Ehliyye, 1930.

Şâkir, Mahmûd Muhammed. *el-Mütenebbî*. Kahire: Şeriketu'l-Ûuds, 1976.

Şevkî Dayf, Ahmed Abdüsselâm. *Tarihu'l-edebi'l-'arabî el-'aşru'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 24. Basım, 2003.

'Ukberî, Ebü'l-Bekâ. *et-Tibyân fi şerhi'd-dîvân*. thk. Kemal Tâlip. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2008.

Usâme b. Munķız, Ebû el-Muzaffer Usâme b. Murşid b. Ali el-Kelbî eş-Şîzerî. *el-Bedî' fi naķdi's-şî'r*. thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hamîd Abdulmecîd. BAE: y.y., ts.

YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): Mütenebbî'nin el-Muğîs b. Bişr el- 'İclî'ye Yazdığı Kasîde-i Bâiyyesi'nin Arap Şiirinin Klasik Kaside Yapısı Çerçevesinde Tahlili

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)	3. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50	%
Veri Toplanması	Data Collection	%50	%50	%
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	%
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50	%
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50	%

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the article process archive*).

Celîlî'nin Arapça Sarf (Binâ) ile İlgili Mesnevisi: Kand-ı Nebât
Jalîlî's Masnavi On Arabic Sarf (Binâ): Qand-i Nabât

Hasan UÇAR

ORCID: 0000-0003-1995-8414

E-Posta: ucarhasan42@hotmail.com

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Selcuk University, Faculty of
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Konya, Türkiye
ROR ID: 045hgzm75

Abdullah UÇAR

ORCID: 0000-0003-1391-8681

E-Posta: ucarabdullah@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Selcuk University, Faculty of
Letters, Department of Classical Turkish Literature
Konya, Türkiye
ROR ID: 045hgzm75

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Uçar, Hasan; Uçar, Abdullah. "Celîlî'nin Arapça Sarf (Binâ) ile İlgili Mesnevisi: Kand-ı Nebât". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 292-322.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442630>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	25.02.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	04.05.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.06.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - At Least Two External (<i>Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem</i>)
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) - Ithenticate/Turnitin
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Kand-ı Nebât, iki Arapça kelimedenden oluşan bir terkiptir. “Şeker” anlamına gelen kand ile “bitkiler” anlamına gelen nebât kelimelerinden oluşan terkinin, sarf ilmi içerisinde yer alan *Binâ* konularını kastettiği düşünüldüğünde “bitkilerin şeker özü” anlamında Arapça dil bilgisi içerisinde *Binâ*'nın önemine dair bir istiare olması muhtemeldir. Nitekim *Binâ*, Arapça kelime gramerinin temel bilgilerini öğretmek amacıyla hazırlanmış bir eserdir. 12. yüzyılda veya daha sonrasında yazıldığı bilinen yazarı meçhul telif, Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyu okutulmuş ve ezberletilmiştir. *Emsile* ile birlikte Arapça öğreniminde temel kabul edilen *Binâ*, sarf cümlesi olarak da bilinmektedir. *Binâ*'nın konularını manzum olarak işleyen *Kand-ı Nebât* ise tespit edilebildiği kadarıyla eserin muhtevasında gizlendiği şekliyle 17. yüzyılda telif edilmiştir. *Kand-ı Nebât*, eserde üç kez zikredilen ancak kim olduğunu tespit edemediğimiz Celîlî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınmıştır. Tezkireler ve biyografik kaynaklar incelendiğinde Celîlî mahlasını kullanan müellifler içerisinde *Kand-ı Nebât* sahibi bir şaire rastlanmamıştır. *Kand-ı Nebât*'ı özgün kılan, *Binâ*'nın Türkçe ve manzum olarak anlatılmış olmasıdır. Sadece sarfın bir bölümüne değil, nahvin tamamına dair Arapça eserler veya Arapça-Türkçe lügat olarak kaleme alınmış Türkçe şiirler vardır. Ancak *Kand-ı Nebât*, Arapça sarfa dair manzum Türkçe bir eser olması, yazıldığı dönemin (17. yüzyıl) dilini yansıtmayı, Arapça öğretimini ezber yoluyla kolaylaştırma faaliyetlerinin başladığı döneme ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Edisyon kritiği ile eserin ilmî müktesebata kazandırılması amaçlanmaktadır. Manzum gramerler, Arapça dil bilgisinin öğrenimindeki zorluğu aşma düşüncesinin ürünleridir. Daha kısa sürede öğretme ve ezberletmeyi amaçlayan Arapça bazı manzum gramer telifler, birkaç bin beyit uzunluğundadır ve asırları aşan bir ilgiye mazhar olmuştur. İbn Mâlik'in *Elfiyye*'si şüphesiz bunların en meşhurlarındandır. *Kand-ı Nebât* özelinde ise ilgiyi hak eden payeyi, yabancı bir dilin gramerine ait yapıların Türkçe olarak şiirleştirilmiş olmasına vermek mümkündür. Şüphesiz ne kadar uzun anlatılırsa anlatılsın manzum olması nedeniyle bu metinlerin anlaşılması için yine şerhe ihtiyaç duyulacaktır. *Kand-ı Nebât*'ta sarfın otuz beş bâb olduğu belirtilmiş ve bunlar açıklanmıştır. Sülâsî mücerreden 6, sülâsî mezîdden 12, rubâ'î mücerreden 1, rubâ'î mezîdden 3, rubâ'î mücerrede mülhak olan bâblardan 6, rubâ'î mezîde mülhak olan bâblardan ise 7 tane olmak üzere hepsine temas edilmiştir. Ezberi kolaylaştıran bir üslup kullanılmıştır. Lâzım, müte'addî, mutâva'at ve müşâreket için kullanılan bâblara ayrı ayrı değinilmiştir. Manzum olmasına rağmen konuları atlamadan ele alması dikkat çekicidir. Dahası şair lâzım için kullanılan bir bâbın istisnası olan iki müte'addî fiile dahi temas etmiştir. Metin içerisine bazı tavsiyeler yerleştirilmiş; namaza, oruca, Efendimize (as) salât ve selâma davet eden ifadeler kullanılmıştır. *Binâ*'nın otuz beş bâbını anlattıktan sonra sarf, “ilimlerin anası” olarak nitelendirilmiştir. Bazı nüshaların hâmişlerinde metin içinde kullanılan Arapça veya Farsça kelimelere dair açıklamalar yapılmıştır. *Kand-ı Nebât*'ın metni, sekiz nüshanın edisyon kritiği ile elde edilmiştir. Metinde vezne uygun olması için bazı fiillerin son harfleri hafifletilmiştir. Şair, birkaç yerde vezin ve kafiye düzeniyle şiirin armonik yapısını korumak için “zarûrât-ı şi'riyye”den sayılabilecek kural dışı inisiyatif kullanmıştır. Eserde Farsça kelimeler-terkipler kullanılmış ve bu kelimelerin okunuşları derkenarda müstensihler tarafından açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Klasik Türk Edebiyatı, Celîlî, Mesnevi, Binâ, Kand-ı Nebât

Abstract

Qand-i Nabāt is a phrase composed of two Arabic words. This phrase consists of the word *kand* meaning “sugar” and the word *nabāt* meaning “plants”. Considering that the phrase refers to “Binā” subjects in Arabic grammar, it is likely to be an allegory about the importance of the building in Arabic grammar in the sense of “the sugar essence of plants”. “Binā” is a work prepared to teach the basic knowledge of Arabic word grammar. Written in the 12th century or later, the book, whose author is unknown, was taught and memorized in Ottoman madrasas for centuries. Along with “Emsile”, “Binā” is also known as “grammar sentence”, which is considered the basis of Arabic language learning. As far as can be determined, Qand-i Nabāt, which deals with the subjects of Binā in verse, was written in the 17th century as it is hidden in the content of the work. Qand-i Nabāt may have been written by one of the Jalīlīs mentioned three times in the work, but we cannot be sure which one. When tezkires and biographical sources are analyzed, no poet with a work called Qand-i Nabāt was found among the authors who used the pseudonym Jalīlī. What makes Qand-i Nabāt unique is that it is a verse account of Binā in Turkish. There are Arabic works on not only a part of sarf but also Arabic grammar or Turkish poems written Arabic-Turkish dictionaries. However, Qand-i Nabāt is important in that it is a Turkish work in verse about the Arabic usage of the period in which it was written (17th century) and reflects the language of the period and the shedding light on the period when activities to facilitate Arabic teaching through memorization began. The aim of the edition critique is to bring the work into the scientific acquis. Aiming to teach and memorize Arabic grammar in a shorter period, some Arabic grammar in verse are several thousand couplets long and have attracted interest over the centuries. Ibn Mālik’s *Alfiya* is undoubtedly one of the most famous of these. In the case of Qand-i Nabāt, it is possible to give credit to the fact that the grammatical structures of a foreign language were poetized in Turkish. Undoubtedly, no matter how long it is explained, a commentary will still be needed to understand these texts because they are in verse. In Qand-i Nabāt, it is stated that “sarf” has thirty-five chapters and these are explained. All of them are touched upon: 6 from *sülāsī mücerred*, 12 from *sülāsī mezīd*, 1 from *rubāī mücerred*, 3 from *rubāī mezīd*, 6 from the titles annexed to *rubāī mücerred*, and 7 from the titles annexed to *rubai mezid*. A style that facilitates memorization is used. Titles used for necessity, conjunctive, *mutavaat*, and accusative are mentioned separately. Although it is in verse, it is noteworthy that it deals with the topics without skipping. Moreover, the poet even touches upon two *mutaddi* verbs, which are exceptions to the one title used for the imperative. Some recommendations are embedded in the text, including invitations to prayer, fasting, salutation and peace be upon the Prophet (pbuh). After describing the thirty-five titles of Binā, it is described as “the mother of sciences”. In the postscript of some copies, explanations are given for the Arabic words used in the text. The text of Qand-i Nabāt was obtained through the edition critique of eight copies. In the text, the last letters of some verbs are omitted to conform to the meter. In a few places, the poet took the initiative to preserve the harmonic structure of the poem with its meter and rhyme scheme. Persian words and phrases are used in the work, and the pronunciations of these words are explained by the annotators.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Classical Turkish Literature, Jalīlī, Masnavi, Binā, Qand-i Nabāt.

Giriş

İnsanın iletişim aracı dil, sosyal bir varlık olarak yaşamını devam ettirebilmesini sağlayan bir bağıdır. Yaratanın tanışması ve kaynaşması için toplumlar hâlinde yarattığı varlığı, kendine ve yaratanına çıkaran yoldur.

İnsanoğlu anlaşılmaya matuf olarak var olduğu sürece dil öğrenmiş ve öğretmiştir. Bu öğrenim ve öğretimin en kolay şekilde yapılabilmesinin yolları aranmıştır. Sâmi dilleri ailesine mensup olan Arapçanın bu bağlamda köklü bir geçmişe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim hicri ikinci asırda Arapça sadece mükellef bir lügat kitabına¹ değil, yazılı bir dil bilgisine² de sahiptir.

Dil öğrenimini ve sözcük ezberini kolaylaştırma çabaları açısından Arapça köklü bir geçmişe sahiptir. Bu amaca mebni olarak ilk aşamada lügatler, manzum olarak telif edilmiştir. Ebû Nasr Bedruddîn Mes'ûd el-Ferâhî'nin Farsça-Arapça olarak kaleme aldığı *Nisâbu's-sıbyân* adlı eser ilk manzûm sözlüklerdendir.³ Şüphesiz lügat bilgisi, Osmanlı medreselerinde eğitim görecektelen bir öğrenciyi, *Emsile* ve *Binâ* okumaya hazırlamaktadır. Sünbülzâde Vehbî Efendi'nin *Nuhbe-i Vehbî'si* bu konuda verilebilecek en güzel örneklerdendir.⁴

Arapça öğrenimi ve öğretimi konusundaki gayretler, Arapça gibi kompleks bir dil bilgisine sahip bir dilin, gramer metinlerinin manzum olarak telifine zemin hazırlamıştır. Halil bin Ahmed'e (ö. 175/791) nispet edilen ilk gramer manzumesi *el-Manzûmetü'n-nahviyye*⁵ çok erken sayılabilecek bir dönemde kaleme alınmış; İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) 2757 beyitten oluşan *el-Kâfiyetü's-Şâfiye*'sinde neredeyse dil bilgisinin bütün kuralları manzum olarak anlatılmış; bu eser daha sonra müellifi tarafından ismiyle müsemma olarak *Elfiyye*'de⁶ özetlenmiştir. Kûfe ekolünün meşhur dil âlimi Sa'leb'in (ö. 291/903) *Fasîh* adlı eserini nazmettiği *Nazmü'l-fasîh*'i, Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Mülhâtü'l-i'râb*'ı örnek verilebilecek diğer manzumelerdir. Bu bağlamda manzum metinler şeklinde dil bilgisi anlatımı, Arapçanın yabancı olduğu bir konsept değildir. *Emsile* ve *Binâ* ise çekimli bir dil olan Arapçanın dil

¹ Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Sâmerîrâî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988), 1/1-7

² Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1977), 1/1-3.

³ Yusuf Öz, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 53.

⁴ Yakup Civelek, "Sünbülzâde Vehbî ve 'Nuhbe-i Vehbî' Adlı Manzum Arapça-Türkçe Sözlüğü", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2000/1), 275-297.

⁵ İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/303.

⁶ İbn Malik Ebû Abdillâh Cemaleddin Muhammed b. Abdillâh et-Tâî, (672/1274), *Elfiyyetu İbn Malik fi'n-nahv ve's-sarf* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, tsz).

bilgisini kolaylaştırma çabalarının başında gelen özet metinlerdir. *Binâ*'nın Türkçe olarak nazmedilmesi, hedef kitlesi bakımından düşünüldüğünde bu kolaylığı ileri bir aşamaya taşımaktadır. Çalışmamızın konusu olan *Kand-ı Nebât*'ı farklı kılan da bu noktadır. Eserin yıllanmış raflardaki tozunu almayı hedefleyen bu çalışmada metnin edisyon kritiği yapılarak sekiz nüsha üzerinden tenkitli metni hazırlanmıştır. Ayrıca sarf (*Binâ*) ilmine başlık olmasının anlaşılması sadedinde *Kand-ı Nebât* isimlendirmesine değinilmiş, müellifin kimliği aşikâr kılınmaya çalışılmış, eserin muhtevası beyitlerdeki sırasına göre ele alınmıştır. Arapça gramerin zorluğunu ve bu zorluğun aşılmaya çalışıldığını göstermesi bakımından başka bir dilde manzum bir eser yazılmış olması,⁷ eserin önemini ve tahkikine tarafımızdan gösterilen ihtimamı izah etmektedir. Eser, mesnevi nazım şekliyle ve Türkçe kaleme alındığı için klasik Türk şiirini, konusu sarf olduğu için de Arap dilini doğrudan ilgilendirmektedir. Bu sebeple eserin incelemesi ve tenkitli metni disiplinler arası çalışmayı gerektirmiştir.

1. Divan Şiirinde Kand-ı Nebât

Kand-ı Nebât, iki Arapça kelimededen oluşan bir terkiptir. İlk kelime “kand”, esasında Farsça olup Arapçaya geçmiş, zamanla Arapçalaşmıştır.⁸ Kand kelimesi sözlüklerde *nebat şeker*⁹, *kestirilmiş şeker*, *şeker gibi tatlı*¹⁰; *şeker*, *şeker kamışının donmuş usâresi*¹¹; *şeker kamışının suyundan donmuş bal*¹² anlamlarına gelmektedir. “Nebât” kelimesi ise *ot*, *ağaç ve çiçek kabilinden yerde biten şey*¹³; *yerden biten her tür ağaç, çalı ve sebze cinsi*¹⁴; *ağaç gibi yerden bitmek şarından olan şey*¹⁵ anlamlarına gelmektedir. Diğer sözlüklerde de buna benzer ifadeler bulunmaktadır.

Kand-ı nebât tamlamasının divan şiirinde kullanımıyla ilgili birkaç örnek verilerek Celîlî'nin eserine neden bu ismi seçtiği anlaşılacaktır:

Meyl ider vasf-ı lebünle görse şi'rüm ehl-i kâl

Rahmiyâ **kand-ı nebâta** nitekim üşer meges | Bursalı Rahmî, G98/5¹⁶

⁷ *Kand-ı Nebât*'tan önceki bir zamanda telif edildiği belirtilen Arapça nahivle ilgili manzum eser için bkz. Mehmet Burak Çakın, “Müellifi Meçhul Bir Manzûm Kavâ'id-i Nahviye Örneği”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022).

⁸ Hüseyin Remzî Altınbilek, *Lügat-i Remzî*, nşr. Ali Birinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2/150.

⁹ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), 1085.

¹⁰ Ahmed Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308), 2/1277.

¹¹ Muallim Naci, *Lügat-i Naci* (İstanbul: Asır Matbaası, 1322), 601.

¹² İbrahim Cûdî Efendi, *Lügat-i Cûdî* (Trabzon, 1332), 742; Altınbilek, *Lügat-i Remzî*, nşr. Ali Birinci, 2/150.

¹³ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî*, 1455.

¹⁴ Ahmed Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî*, 2/1416.

¹⁵ Muallim Naci, *Lügat-i Naci*, 889.

¹⁶ Mustafa Erdoğan, *Bursalı Rahmî Dîvânı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 207.

(Ey Rahmî, söz ehli sevgilinin dudağının vasıflarındaki şiirimi görse ona **nebât şekerine** üşüşen sinek gibi meyleder.)

Her gonce geldi **kand-ı nebât** aldı agzına

Gül gibi sen de def'-i gam it gül zamândur | Ravzî, G234/4¹⁷

(Her sevgili geldi, ağzına **nebât şekeri** aldı; sen de gül gibi gamı defet, gül mevsimidir, bahardır.)

Habbezâ ser-çeşme-i dil-cû ki bahş etmektedir

Lûlesi leb-teşnegâna şerbet-i **kand-ı nebât** | Nedîm, K18/8¹⁸

(Ne güzel bir pınar başı ki oluğu susamışlara **nebât şekeri** şerbeti vermektedir.)

Divan şiirinde *kand-ı nebât*, farklı sebeplerle kullanılmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz beyitlerde bu tamlama, sevgilinin dudakları için, tatlı olması hasebiyle, çeşmeden akan suyun lezzetini ifade etmek için edebî sanatlarla kullanılmıştır.¹⁹ Celîlî ise bu tamlamayı *Binâ'yı* nazmettiği eserine ad olarak vermiştir. Zira Arapça dil bilgisi nahiv ve sarf olmak üzere ikiye ayrılır. Sarfın içerisinde *Binâ*, *Emsile* ile birlikte çekimli bir dil olan Arapçanın temelini oluşturur. Celîlî, divan şiirine yabancı olmayan bu kavramı, Arapça gramerinin tatlı, zevkli, sanki ağızda eriyen bir şeker gibi çekimleriyle dile pelesenk olmasından istiare ederek kullanmış ve nebât-Arapça dil bilgisi, *kand-Binâ* arasında bir ilgi kurarak Arapça dil bilgisinin tatlı özünü okuruna sunmak istemiştir.

2. Celîlî

Müellif, eserinde mahlasını üç yerde kullanmıştır.²⁰ Fî beyânî't-te'lîf başlıklı bölümden *Kand-ı Nebât*'ın 17. yüzyılda telif edildiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden 17. yüzyıl ve

¹⁷ Yaşar Aydemir, *Ravzî Dîvânı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 228.

¹⁸ Muhsin Macit, *Nedîm Dîvânı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 126.

¹⁹ Divan şiirindeki diğer örnekler için bkz. Ersen Ersoy, *Münirî Dîvânı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 288; Sibel Üst, *Edirneli Nazmî Dîvânı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 651; Mehmed Çavuşoğlu, *Dîvân, Taşlıcalı Yahyâ Bey* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023), 304; Fatih Başpınar, *Dîvân, Beyânî* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, (ty), II/561; Haluk İpekten, *Dîvân, Nâilî-i Kadîm* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019), 361; Mehmet Arslan, *Bursalı İffet Dîvânı, Seyyid Mehmed Emin* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 13; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri* (İstanbul: 1935), I/5. Edirneli Nazmî'nin *kand-ı nebât* redifli 5 beyitlik bir gazeli de bulunmaktadır (Üst, *Edirneli Nazmî Dîvânı*, 640).

²⁰ Şarf otuz beş bâb oldu aña hem bil ey püser

Dâ'î vü müsñî **Celîlî** cümlesin bir bir şayar (5. beyit)

Bunu nazm iden **Celîlî'nün** ümîdi dâ'imâ

Müstefîd olan kişiden bir du'âdur bir du'â (56. beyit)

Rabbenâ inne **Celîlî** kâne 'abden müzniben

İğfir Allâhumme ente gâfirun li'l-kâ'inât (59. beyit)

sonrasında kaleme alınmış tezkireler ve biyografik kaynaklar²¹ incelenmiş fakat bu eserlerde *Kand-ı Nebât* sahibi bir Celîlî'ye rastlanmamıştır. Dolayısıyla *Kand-ı Nebât*'ın Celîlî mahlaslı hangi şaire ait olduğu tespit edilememiştir. Daha sonraki yıllarda yapılacak çalışmalar, *Kand-ı Nebât*'ın müellifini ortaya çıkaracaktır.

3. Kand-ı Nebât

Celîlî tarafından 17. yüzyılda kaleme alındığı anlaşılan *Kand-ı Nebât*, Arapça sarfına dair manzum Türkçe bir eserdir. Bu başlık altında eserin şekil özellikleri, muhteva özellikleri, dil ve imla özellikleri hakkında bilgi verilecektir.

3.1. Şekil Özellikleri

3.1.1. Nazım Şekli

Kand-ı Nebât, mesnevi nazım şekli ile kaleme alınmıştır. Divan şiirinde mesneviler, “müstakil ve uzun mesneviler”, “mensur metinler içinde yer alan mesneviler”, “müstakil mesnevilerin içinde yer alan mesneviler” ve “divanlarda yer alan küçük mesneviler” olarak karşımıza çıkabilmektedir.²² Mesneviler bazen mecmualarda da karşımıza çıkabilmektedir, *Kand-ı Nebât* bunlardan biridir.

²¹ İncelenen kaynaklar şunlardır: Namık Açıkgöz, *Riyâzü's-Şuara, Riyâzî Muhammed Efendi* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017); Bekir Kayabaşı, *Kafzade Faizî'nin Zübdetü'l-Eş'arı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997); Zavotçu Gencay, *Rızâ Tezkiresi, Zehr-i Mâr-zâde Seyyid Mehmed Rızâ* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017); M. Fatih Köksal, *Mecma'u'n-Nezâ'ir, Edirneli Nazmî* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017); Ali Osman Coşkun, *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr, Seyrek-zâde Mehmed Âsım* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019); Kâşif Yılmaz, *Teşrifâtü's-Şu'arâ, Güftî* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019); Adnan İnce, *Tezkiretü's-Şuarâ, Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018); Abdulkadir Abdulkerimoğlu, İsmail Beliş, *Nuhbetü'l-Âsâr li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1985); Bilal Güzel, *Kemiksiz-zâde Safoet Mustafa ve "Nuhbetü'l-Âsâr Min Ferâidi'l-Eş'âr" İsimli Şair Tezkiresi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Sadık Erdem, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâsı* (Ankara: AKM Yayınları, 1994); Furkan Öztürk, *Tezkire-i Silâhdâr-zâde, Defter Emîni Silâhdâr-zâde Mehmed Emîn* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018); İlhan Genç, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye, Esrâr Dede* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018); Filiz Kılıç, *Şefkat Tezkiresi, Şefkat-i Bağdâdî* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017); Rıza Oğraş, *Esad Mehmed Efendi, Bâğçe-i Safâ-endûz* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018); Mehmet Nuri Çınarcı, *Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey, Tezkiretü's-Şu'arâ* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019); Ömer Çiftçi, *Fatîn Davud, Fatîn Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eş'âr)* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017); Emrah Aydemir-Fatih Özer, *Eslâf, Faik Reşâd* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019); Fatma Sabiha Kutlar Oğuz vd. *Kâfile-i Şu'arâ* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017); Bilal Güzel, *Gülzâr-ı İrfân, Mehmed Fahreddin Bursavî* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2023); Mehmet Arslan, *Mecma'-i Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ, Mehmed Sirâceddîn* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018); İdris Kadioğlu, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid, Ali Emîrî Efendi* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018); İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: MEB Basımevi, 1970); M. A. Yekta Saraç, *Osmanlı Müellifleri, Bursalı Mehmed Tahir* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi TÜBA, 2016); Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, *Mehmed Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî-Dîvân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri* (Ankara: Bizim Büro Yay., 2001).

²² Enes Yıldız, *Divanlarda Küçük Mesneviler* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 1.

Divan şairleri mesnevilerin içinde farklı nazım şekillerine yer verebilmişlerdir. *Kand-ı Nebât*'ın telif bölümü de bir kıt'adan oluşmaktadır fakat bu manzumeye tam bir kıt'a demek de mümkün değildir. Çünkü manzume, xa xa xa... olarak kafiyelenmesi gerekirken gazel gibi başlasa da üç beyit kendi içinde kafiyelidir. Ancak edebî olmayan metinlerde bunlar tabii karşılanabilir.

3.1.2. Mesnevinin Adı

Celîlî, eserinin ismini metin içinde 3 yerde zikretmiştir. Bu sebeple eserin ismiyle ilgili herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır:

Çanķı yılda nazma geldi dir iseñ **Çand-ı Nebât**

Oķı işbu kıt'ayı tā ĥallola hep müşkilât (61. beyit)

Ezmek için sükkeri saña gerekdür çünkü āb

İmdi târiħ oldu 'ayn-ı sükker ü **Çand-ı Nebât** (66. beyit)

Fā'ilâtün fā'ilâtün fā'ilâtün fā'ilāt

Öğrenen **Çand-ı Nebâtı** nüş ider āb-ı ĥayāt (67. beyit)

3.1.3. Telif Tarihi

Mesnevilerde genellikle hâtıme bölümünde eserin tamamlandığı tarih, farklı şekillerde belirtilir. Bu, doğrudan tarih verilerek yapılabildiği gibi ebced hesabıyla tarih düşürülerek de yapılabilir.

Kand-ı Nebât'ta eserin telif tarihi doğrudan verilmemiş, bu tarihe işaret eden 2 beyit kaleme alınmıştır. Bunların ilki 62. beyittir, burada eserin telif edildiği ay ve gün bilgisi verilmiştir. Diğeri ise 66. beyittir, burada ebced hesabıyla seneye işaret edilmiştir:

Māh-ı āzār on birinde leyle-i çār-şenbede

Evsat-ı şehri rebî u'l-evvel içre bu nikāt (62. beyit)

Ezmek için sükkeri saña gerekdür çünkü āb

İmdi târiħ oldu 'ayn-ı sükker ü **Çand-ı Nebât** (66. beyit)

Kand-ı Nebât'ın 66. beytinde zikredilen (عين سكر و قند نبات) 'ayn-ı sükker ü *Çand-ı Nebât* ifadesi ebced hesabıyla H 1023 tarihini işaret etmektedir. 62. beyitte geçen Rebiulevvel

ayının ortalarındaki bir çarşamba gecesi de hesaba dâhil edilince *Kand-ı Nebât*'ın 13 Rebiulevvel 1023/ 23 Nisan 1614 tarihinde tamamlandığı söylenebilir.

3.1.4. Bölümler

Divan edebiyatında mesnevilerin tertibi bir plana göredir. Belli bir konuyu işleyen bağımsız bir kitap olarak yazılmış mesnevilerin planları, çoğunlukla “giriş bölümü, konunun işlendiği asıl bölüm ve bitiş bölümü”nden oluşur.²³ *Kand-ı Nebât*'taki bölümler ve beyit aralıkları şöyledir:

Giriş bölümü: 1-4 beyitler

Asıl bölüm: 5-55 beyitler

Bitiş bölümü: 56-67 beyitler

3.1.5. Beyit Sayısı

Bir manzumenin beyit sayısı, çoğunlukla o manzumenin nazım şeklinin tespit edilmesine imkân sağlar. Divan şiirinde bazı nazım şekillerinin beyit/bent sayısı sabittir. Gazel ve kaside gibi bazı nazım şekillerinin de yaklaşık olarak beyit sayısı tespit edilmiştir. Elbette bu sayıların istisnaları bulunmaktadır. Kesin olmamakla birlikte gazel için 5-15 beyit, kaside için 15-99 beyit kabul edilmiştir.

Mesnevilerde şairi sınırlandıran bir kafiye düzeni olmadığı için bir başka deyişle mesnevi beyitleri kendi arasında kafiyeli olduğu için mesneviler çok uzun yazılabilmişlerdir.

Mesnevilerin beyit sayıları konuya, konunun işleniş tarzına, şairin tercih ve kabiliyetine göre değişmiştir. Bazı mesnevi şairleri mesnevilerinin içinde eserlerinin kaç beyit olduğunu bildirmişlerdir fakat şairin bildirdiği sayı ile eldeki nüshaların beyit sayısı her zaman aynı olmayabilir. Bu durum, şairlerin beyit sayısını yuvarlayarak vermesinden ya da müstensihlerin ihmalinden kaynaklanmıştır.²⁴

Kand-ı Nebât'ın tespit edilebilen 8 nüshasından hareketle oluşturulan metninde 67 beyit bulunmaktadır. Beyit sayıları nüshalara göre değişkenlik göstermektedir ve bunlar “Nüshaların Tavsifi” başlığında verilecektir.

²³ İsmail Ünver, “Mesnevî”, Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri) (1986), 432; Ahmet Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2014), 93.

²⁴ Ünver, “Mesnevî”, 449; Yıldız, *Divanlarda Küçük Mesneviler*, 149.

3.1.6. Redif ve Kafiye

Kand-ı Nebât'ta ek hâlinde, ek+kelime veya kelime grubu hâlinde ve kelime veya kelime grubu hâlinde redifler bulunmaktadır. Bu redifler Türkçe olabildiği gibi Arapça da olabilmektedir. Aşağıda bu rediflere bazı örnekler verilmiştir:

Ek hâlinde:

Şâliş if'ivvâl ü if'îlâl oldu râbi'î

Dört oldu cümlesi bil ey 'ulûmuñ menba'ı (24. beyit)

Rûz u şeb okı oğul evkâtı itme zâyi'ât

Kesb ü kârûñ ola her dem 'ilm ü hâll-i müşkilât (65. beyit)

Ek+kelime veya kelime grubu hâlinde:

Bil şülâşî vü mezîdi ikişer dürlü olur

Sâlim ü yâ gayr-ı sâlim ya'ni kim dörtlü olur (44. beyit)

Kelime veya kelime grubu hâlinde:

Fâ'ale bâbı olur bil şirket ü yâ âz için

Şirket iki nesnedür ya'ni kim enbâz için (15. beyit)

Hemze vü taz'îf hem vây olmayan oldu şahîh

Ekrame istehrace hem havkaleye di şahîh (52. beyit)

Kand-ı Nebât'ta mürdef ve mücerred kafiye kullanılmıştır. Kafiye kullanımına baktığımızda Celîlî'nin kafiye bilgisinin iyi olduğu söylenebilir. Mesnevideki mürdef ve mücerred kafiye türlerine ikişer örnek verilmiştir:

Mürdef Kafiye:

Şarfa cehd it şarfa cehd it şarfa cehd it ey gulâm

'İlm-i şarf ümmü'l-'ulûm oldu dimişlerdür kirâm (42. beyit)

Harf-i illet evvelinde ger olursa ol mişâl

Ortasında ger olursa dinmemek ecvef muhâl (53. beyit)

Mücerred Kafiye:

Bâb-ı evvel ta'diye vü lâzım için hem taleb

Çokluk ile lâzım içündür üçü ey 'abd-i Rab (25. beyit)

Ol tecelbeb hem tecevrah hem teşeytandır şehā
Hem terahvek hem teselkā pencimi ey mehlikā (36. beyit)

3.1.7. Vezin

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında kullanılan mesneviler hem uzun konuların anlatılabilmesini hem de okunup ezberlenmesini sağladığı için genellikle aruzun kısa kalıpları ile kaleme alınmışlardır.²⁵

Türkçe mesnevilerde en çok kullanılan kalıp *fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün*'dür. *Kand-ı Nebât*'ta ise *fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün* kalıbı kullanılmıştır. Müellif, her başlıktan bir önceki beyitte vezni kullanarak âdetâ bölümün biteceğini haber vermiştir. IS., EL., MK., BE., ÇO. ve KO. nüshalarında genel olarak başlıklar yazılmıştır, bu nüshalardan bazılarında başlıklar sürhtür.

Edebî olmayan bu tür metinlerde asıl gaye öğretmek olduğundan bu metinler edebî anlamda bazı kusurlar barındırır. *Kand-ı Nebât*'ta da birtakım aruz kusurları göze çarpmaktadır. Pek çok eserde olduğu gibi *Kand-ı Nebât*'ta da *imâle*, *tavsîl/vasl* (ulama), *zihaf*, *medd* gibi aruz unsurları bulunmaktadır. Bunlara birkaç örnek verilmiştir:

fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

Şarf otuz beş **bâb** oldu aña hem bil ey püser (medd ve imâle)

Dâ'î vü müşnî Celîlî cümlesin bir bir şayar (5. beyit) (zihaf)

Lâzım için **bu** iki bâb oldu illâ kilmētān (vasl-imâle-imâle)

Ta'diye için geldi if'inlâl bâbından 'ıyān (39. beyit) (ulama-medd)

Oldı **bu** cümle otuz beş **bâb** ey nîk-ħişâl (imâle-imâle-medd-medd)

Ezber it şarrâf-ı dehr ol cevher-i elfâzı al (41. beyit) (vasl-vasl)

3.2. Muhteva Özellikleri

Kand-ı Nebât, giriş bölümü, asıl bölüm ve hâtîme olmak üzere üç kısımdan oluşur. Eserde 10 başlık bulunmaktadır. Bunlar fî beyâni ebvâbi't-tasrîf, fî beyâni'l-mezîdi's-sülâsî er-rubâ'î, fî beyâni ebvâbi'l-humâsî, fî beyâni's-südâsiyyi'l-mezîd 'ale's-sülâsî, fî beyâni'r-

²⁵ Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi*, 84.

rubâ'iyi'l-mücerred me'a mülhakâti, fî beyâni'l-humâsiyyi'l-mezîd 'ale'r-rubâ'î, fî beyâni'l-mülhak bi-ihranceme, fî beyâni'l-aksâmi's-semâniye, fî beyâni'l-aksâmi's-seb'a ve fî beyâni't-te'lîf'tir.

3.2.1. Giriş

Kand-ı Nebât'ın 1-4. beyitleri giriş bölümüdür. Giriş bölümü "hamdele ve salvele"den oluşmaktadır.

3.2.2. Asıl Bölüm:

Kand-ı Nebât'ın 5-55. beyitleri asıl bölümdür. Bu bölümde sarfın otuz beş bâb olduğu belirtilmiş ve bunlar açıklanmıştır. Sülâsî mücerredten 6, sülâsî mezîdden 12, rubâ'î mücerredten 1, rubâ'î mezîdden 3, rubâ'î mücerrede mülhak olan bâblardan 6, rubâ'î mezîde mülhak olan bâblardan ise 7 tane olmak üzere hepsine temas edilmiştir.

Sülâsî mücerred bâbların 6 tane olduğu ifade edildikten sonra mâzî ve muzârîde 'ayne'l-fiilin harekesi, ezberi kolaylaştıran üslup üzere فتح ضم، فتح كسر، فتحتان، كسر فتح، كسر تان şeklinde ifade edilmiştir. Beşinci bâbın sadece lâzım için, diğer bâbların hem lâzım hem müte'addî için kullanıldığına değinilmiştir. Dokuzuncu ve onuncu beyitlerde ise üçüncü bâbdan gelen fiillerin, 'ayne'l-fiili veya lâme'l-fiilin boğaz harfinden olma zorunluluğu aruz vezni bozmadan verilmiştir.

Sülâsî mezîd rubâ'î olan üç bâbın anlatıldığı bölümde أَفْعَلٌ يُفْعَلُ إِفْعَالًا bâbının hem lâzım hem müte'addî için kullanıldığı، فَعَلٌ يُفْعَلُ تَفْعِيلًا bâbının teksîr، فَاعِلٌ يُفَاعِلُ مَفَاعِلَةً bâbının ise işteşlik bildirdiği nazmedilmiştir. Bâbların isimleri, vezin gereği bazen mâzî sîgası ile ifade edilmiştir.

Sülâsî mezîd humâsî bâblara gelindiğinde ise ilk olarak bâblar ismen zikredilmiş sonra işlevlerine değinilmiştir. انْفَعَلَ يَنْفَعِلُ انْفِعَالًا bâbı ile اِفْتَعَلَ يِفْتَعِلُ اِفْتِعَالًا bâbının mutâva'at bildirdiği nazmedildikten sonra اَفْعَلٌ يُفْعَلُ اَفْعِلَالًا bâbının renk ve kusurlar için kullanıldığı، تَفَعَّلَ يَتَفَعَّلُ تَفَعَّلًا bâbının tekellüf، تَفَاعَلَ يَتَفَاعَلُ تَفَاعُلًا bâbının ise müşâreket (işteşlik) bildirdiği ifade edilmiştir.

Sülâsî mezîd sūdâsî bâblar *Binâ*'da olduğu şekilde dört bâb olarak sıralanmıştır. اسْتَفْعَلَ يَسْتَفْعِلُ اسْتِفْعَالًا bâbının talep için kullanıldığı nazm edildikten sonra lâzım için olan diğer üç bâb, vezne uygun bir şekilde verilmiştir: 1- اَفْعَوْ عَلَ يَفْعَوْ عَلُ اَفْعِيْعَالًا 2- اَفْعَوْلٌ يَفْعَوْلُ اَفْعَالٌ يَفْعَالُ اَفْعِيْعَالًا 3- اَفْعَوَالًا

Şair, sülâsîleri bitirdikten sonra *Binâ'*daki usul üzere rubâ'îlere geçmiştir. Öncelikle rubâ'î mücerredin tek bâbı olan **فَعَلَّ يُفَعِّلُ فَعَّلَا وَفِعَالًا** bâbı mâzîsi ile isimlendirilmiştir. Bu bâbın lâzım ve müte'addî için kullanıldığı ifade edildikten sonra mülhakâtı olan 6 bâb sırasıyla sadece örnekler üzerinden şu şekilde anlatılmıştır:

فَوَعَلَ يُفَوِّعُ فَوَعَّلَا وَفِعَالًا	حَوَقَلَ يُحَوِّقُ حَوَقَّلَا وَحِيقَالًا
فَيَعِلُ يُفَيِّعِلُ فَيَعَّلَا وَفَيَعَالًا	بَيَّطَرَ يُبَيِّطِرُ بَيَّطَّرَا وَبَيَّطَارًا
فَعَوَّلُ يُفَعِّوُلُ فَعَوَّلَا وَفَعَوَالًا	جَهَّوَرَ يُجَهِّوِرُ جَهَّوَّرَا وَجَهَّوَارًا
فَعَيَّلُ يُفَعِّيِلُ فَعَيَّلَا وَفَعَيَالًا	عَثَّرَ يُعَثِّرُ عَثَّرَا وَعَثَّارًا
فَعَلَّلُ يُفَعِّلُ فَعَلَّلَا وَفَعَلَالًا	جَلَّبَبُ يُجَلِّبُ جَلَّبَبَا وَجَلَّبَابًا
فَعَلَّى يُفَعِّلِي فَعَلَّى فَعَلَّى	سَلَّقَى يُسَلِّقِي سَلَّقَى وَسَلَّقَاءً

Şair, bu bâblardan dördüncü ve beşincinin lâzım, diğerlerinin müte'addî için kullanıldığını vezne uygun bir şekilde ayrı ayrı vurgulamıştır.

Şair daha sonra, yine *Binâ'*daki usul üzere rubâ'î mezîd humâsî fiileri nazmetmiştir. Fî beyânî'l-humâsiyyi'l-mezîd 'ale'r-rubâ'î başlığı altında sadece humâsî fiilleri değil sūdâsîleri de zikretmiştir. Rubâ'î mezîdin üç ziyade bâbı var diyerek önce **تَفَعَّلَ يَتَفَعَّلُ تَفَعَّلَا** bâbını sonra iki harf ilavesiyle yapılan **أَفَعَّلَلُ يَفَعِّلُّ أَفَعَّلَالًا** ve **أَفَعَّلَلُ يَفَعِّلُّ أَفَعَّلَالًا** bâblarını farklarına temas etmeden üst başlık ile vermiş; sonuncunun lâzım diğerlerin mutâva'at için kullanıldığına da değinmiştir. İlk bâbın beş mülhakâtına ise yine sadece örnekler üzerinden değinmiştir.

تَفَعَّلَ يَتَفَعَّلُ تَفَعَّلَا	تَجَلَّبَبُ يَتَجَلَّبِبُ تَجَلَّبَبَا
تَفَوَّعَلَ يَتَفَوِّعُ تَفَوَّعَلًا	تَجَوَّرَبُ يَتَجَوَّرِبُ تَجَوَّرَبَا
تَفَيَّعَلَ يَتَفَيِّعِلُ تَفَيَّعَلًا	تَشَّيَّطُنُ يَتَشَّيِّطُنُ تَشَّيَّطُنًا
تَفَعَّوَلَ يَتَفَعِّوُلُ تَفَعَّوَلًا	تَرَّهَوَّكَ يَتَرَّهَوِّكُ تَرَّهَوَّكَ
تَفَعَّلَى يَتَفَعِّلِي تَفَعَّلَى	تَسَلَّقَى يَتَسَلِّقِي تَسَلَّقَى

Şair, daha sonra *Mülhak bi-İhranceme* diye bir başlık açmış; buradaki iki bâb yine örnekler üzerinden anlatılmıştır. **أَفَعَّلَلُ يَفَعِّلُّ أَفَعَّلَالًا** bâbından mevzûnu olan **أَفَعَّلَلُ يَفَعِّلُّ أَفَعَّلَالًا** fiilleri **أَفَعَّلَلُ يَفَعِّلُّ أَفَعَّلَالًا** fiilli **أَفَعَّلَلُ يَفَعِّلُّ أَفَعَّلَالًا** fiilleri kullanılmıştır. Bu bâbların lâzım için kullanıldığını ifade eden şair **أَفَعَّلَلُ يَفَعِّلُّ أَفَعَّلَالًا** bâbından “birinin birine kahretmesi” anlamlarına gelen iki fiilin müte'addî olduğunu da ifade etmiştir. Bunlardan biri **أَفَعَّلَلُ يَفَعِّلُّ أَفَعَّلَالًا** diğeri ise **أَفَعَّلَلُ يَفَعِّلُّ أَفَعَّلَالًا** fiilidir.

Şair, yer yer namaza, oruca, Efendimize (as) salât ve selâma davet eden ifadeler kullanmıştır. *Binâ'*nın otuz beş bâbını anlattıktan sonra sarfı “ilimlerin anası” olarak nitelemiştir.

Şair, daha sonra *Binâ*'daki usul üzere önce aksâmi's-semâniyeyi açıklarken beyit içerisinde illet harfleri ve şedde bulunmayan kelimeleri sâlim şeklinde tanımlar ve daha sonra da her birini vezne uygun olarak aşağıdaki örneklerle izah eder:

كِرْمٌ	ثَلَاثِيٌّ مُجَرَّدٌ سَالِمٌ
وَعَدٌ	ثَلَاثِيٌّ مُجَرَّدٌ غَيْرٌ سَالِمٌ
دَخْرَجٌ	رُبَاعِيٌّ مُجَرَّدٌ سَالِمٌ
وَسَوْسٌ	رُبَاعِيٌّ مُجَرَّدٌ غَيْرٌ سَالِمٌ
أَكْرَمٌ	ثَلَاثِيٌّ مَزِيدٌ سَالِمٌ
أَوْعَدٌ	ثَلَاثِيٌّ مَزِيدٌ غَيْرٌ سَالِمٌ
تَدَخْرَجٌ	رُبَاعِيٌّ مَزِيدٌ سَالِمٌ
تَوْسَوْسٌ	رُبَاعِيٌّ مَزِيدٌ غَيْرٌ سَالِمٌ

Gayri sâlime örnek olarak *آمن* ve *أسس* fiillerini örnek veren şair son olarak aksâmi's-seb'ayı *أَجُوفٌ*, *مَهْمُوزٌ*, *نَاقِصٌ*, *لَفِيفٌ*, *مُضَاعَفٌ*, *مَثَالٌ*, *صَاحِبٌ* olmak üzere tanımlarıyla birlikte vezne uygun olarak anlatır, lefif fiilleri makrûn ve mefrûk şeklinde ayırmayı da ihmal etmez.

3.2.3. Hâtime

Kand-ı Nebât'ın 56-67. beyitleri hâtime bölümüdür. Bu bölümde Celîlî, *Kand-ı Nebât*'ı okuyan ve ondan istifade edenlerden bir dua beklediğini ifade ederek kendisine hayır dua eden ve bir Fâtiha okuyanlara da dua etmiştir. Öldükten sonra ruhunun bu eser vesilesiyle şâd olmasını uman Celîlî, Arapça olarak *yâ Rabbî, Celîlî senin günahkâr kulundur, onu bağışla, sen kâinatın bağışlayıcısın, yâ Rabbî benim günahlarımı bağışla yaptığım (kötülükleri), yanlışları affet* şeklinde dua etmektedir. Bu dualardan sonra Celîlî, *Kand-ı Nebât*'ın telif edildiği ay ve gün ile ilgili bilgi verir; Allah'ın yardımıyla eserin tamamlandığını söyler. Sonrasında tavsiye niteliğindeki *oğul, gece gündüz oku, vaktini boşa harcama; işin daima ilim olsun* cümlelerini sarf eder. Bölümün ve eserin sonlarında *Kand-ı Nebât*'ın telif senesini ebced hesabıyla zikreder. Celîlî son beyitte *Kand-ı Nebât*'ı öğrenen kişinin âb-ı hayâtı içeceğini söyleyerek eserini de övmekten geri durmaz.

3.3. Dil ve İmla Özellikleri

Kand-ı Nebât'ın telifinde ve istinsahında yapılan tasarruflar farklı nüshalardan örneklerle burada zikredilecektir.

Celîlî, *Kand-ı Nebât*'ta pek çok bâbın son harfini vezin için düşürmüştür. Eserin bazı nüshalarında müstensihler bu duruma müdahale etmişse de vezin buna müsaade etmemiştir. Aşağıdaki örnekte tecelbebe bâbının tecelbeb, tecevrahe bâbının tecevrab,

teşeytane bâbının teşeytan olarak telif edildiği vezinden anlaşılmaktadır. AB. nüshasında teşeytane bâbı doğru istinsah edilmiş ancak vezin gereği teşeytan şeklinde okunmuştur:

fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

Ol **tecelbeb** hem **tecevrab** hem **teşeytandur** şehā

Hem **terahvek** hem teselkā pencimi ey mehlikā (36. beyit)

Bu örnekte ise va'adehüm olarak telif edilmesi gereken cümle, va'adhüm olarak değiştirilmiştir:

Bil **va'adhüm** ev 'adehüm vesvese tevesve

Ġayr-ı sālīm oldı mişl-i āmene hem essese (48. beyit)

(AÖ. nüshası)

Kand-ı Nebât'ın AÖ. nüshasında bazı mısraların harekelendiği görülmektedir. Harekelenen mısralar Arapça olduğu gibi Türkçe de olabilmektedir:

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilât

Sellimū şallū 'aleyh ve hüve fahru'l-kā'ināt (4. beyit)

Rābi'i oldı tefe'ül hem tefā'ül hāmisi

Aç gözün ezberle çün beş bāb olupdur cümlesi (18. beyit)

Kand-ı Nebât'ta bildirme eki bir yerde vezin gereği -durur olarak yazılmıştır. Bu ekin kullanımı 15. yüzyıldan itibaren giderek azalmış ve 17. yüzyılda da kullanımdan düşmüştür.²⁶ Nüshaların çoğunda bu ek, -dur olarak istinsah edilmiş olsa da MK. nüshasında -durur olarak yazılmıştır:

Oldı mezīd şülāsī vü sūdāsī dört bāb

Bāb-ı istif'āl ü if'āl **durur** bī-irtiyāb (23. beyit)

Kand-ı Nebât'ın AÖ. nüshasının bazı yerlerinde hareke bulunmaktadır. Bu harekelerden birinin atıf vâvı olarak kullanıldığı görülmüştür:

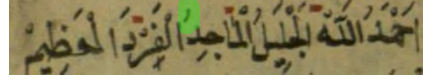
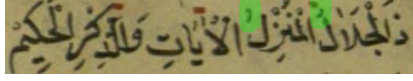
Cān **u** dilden lafz-ı Bismillāhirrahmānirrahīm (1. beyit)

Kand-ı Nebât'ın MK. nüshası harekesiz olmasına rağmen okunuşu özellikle belirtmek istenen yerlerde harekeye başvurulmuştur:

Ahmedu'llāhe'l-Celīle'l-Mācide'l-Berra'l-'Azīm

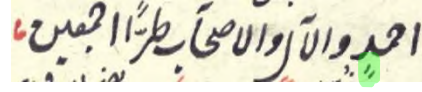
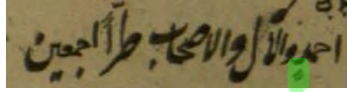
²⁶ Ahmet Bican Ercilasun, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 460.

Harekeye başvuru yerlerde bazı nüsha müstensihlerinin Arapça dil bilgisi yetersizlikleri, hareketleri yanlış vermelerine sebep olmuştur. Buna şu iki mısra örnek gösterilebilir:



Metin içerisinde yanlış olduğu düşünülen bazı yerler müstensihler tarafından açıklanmıştır. Örneğin şairin vezin ve kafiye düzeniyle armonik yapısını korumak için kural dışı inisiyatifler kullanması anlamında “zarûrât-ı şî'riyye” sebebiyle gayrı munsarif olduğu için cer durumunda mansup okunması gereken أحمد kelimesi tenvin ile mecrûr okunmuştur:

Ahmedin ve'l-âle ve'l-aşhâbe turrân ecmâ'in



4. Nüshaların Tavsifi²⁷

Tenkitli metin 8 nüsha²⁸ üzerinden kurulmuştur. Nüshaların isimleri kısaltılırken bazen kütüphane bazen de koleksiyon isimlerinden faydalanılmıştır. Celîlî'nin *Kand-ı Nebât* adlı eserinin tespit edilebilen nüshaları şu şekildedir:

Isparta Nüshası (IS.)

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Isparta İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda 32 Hk 2157/4 koleksiyon numarasıyla kayıtlı olan bu nüshanın beyit sayısı 67'dir. Bir mecmuanın 103b-105b yaprakları arasında yer alan eserin istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

Adnan Ötüken Nüshası (AÖ.)

Millî Kütüphane Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda 06 Hk 3227/8 koleksiyon numarasıyla kayıtlı olan bu nüshada 52 beyit bulunmaktadır. Konevî

²⁷ KO. nüshası müstakil bir eser hâlinde olup diğer nüshalar mecmualar içerisinde bulunmaktadır. IS. nüshası Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinden, MK., EL. ve AÖ. nüshaları Dr. Öğr. Üyesi Hasan Doğan'dan, diğer nüshalar (AB., BE., ÇO., KO.) ise portal.yek.gov.tr adresinden temin edilmiştir.

²⁸ Bu nüshalar haricinde Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, BY0006864/12 numarada kayıtlı bir *Kand-ı Nebât* mevcut olup eserde 26-41. beyitler arasındaki 14 beyit eksiktir. Ayrıca bu nüshada hem müstensih tarafından değişiklikler yapılmıştır hem de 55. beyitten sonrası yeniden telif edilmiştir. Bu sebeple edisyon-kritik yaparken bu nüsha kullanılmamıştır.

Hâfız Alî İbn Süleymân tarafından 1243 yılında istinsah edilen bu nüsha, bir mecmuanın 164a-166b yaprakları arasında yer almaktadır.

Elazığ Nüshası (EL.)

Millî Kütüphane Elazığ İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda 23 Hk 58/5 koleksiyon numarasıyla kayıtlı olan bu nüshada 60 beyit bulunmaktadır. Bir mecmuanın 108b-111a yaprakları arasında yer alan eserin istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

Millî Kütüphane Nüshası (MK.)

Millî Kütüphane Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda 06 Mil Yz A 325/2 koleksiyon numarasıyla kayıtlı olan bu nüshada 67 beyit bulunmaktadır. Mehmed bin İbrahim Zilî tarafından 1028 yılında istinsah edilen bu nüsha, bir mecmuanın 140b-143a yaprakları arasında yer almaktadır.

Amasya Beyazıt Nüshası (AB.)

Amasya Beyazıt Kütüphanesi Bayazıt Koleksiyonunda 1640/04 koleksiyon numarasıyla kayıtlı olan bu nüshada 67 beyit bulunmaktadır. Dervîş Mehmed bin Ahmed Osmancıkî tarafından 1114 yılında istinsah edilen bu nüsha, bir mecmuanın 60a-63b yaprakları arasında yer almaktadır.

Beyazıt Nüshası (BE.)

Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt Koleksiyonunda B4331/8 koleksiyon numarasıyla ve *Hâzâ Risâle-i Kand-ı Nebât* adıyla kayıtlı olan bu nüshada 66 beyit bulunmaktadır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli olmayan bu nüsha, bir mecmuanın 124a-126b yaprakları arasında yer almaktadır.

Çorum Nüshası (ÇO.)

Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda 3139/1 koleksiyon numarasıyla kayıtlı olan bu nüshada 66 beyit bulunmaktadır. Seyyid Hasan Nûrî Cendelizade tarafından istinsah edilen fakat istinsah tarihi bulunmayan bu nüsha, bir mecmuanın 2a-3a yaprakları arasında yer almaktadır. Eserin ilk sayfasında adı ve müellifi (derkenar şeklinde) *Manzum Kavâidü's-sarf ve Mevlânâ Celîlî-i İznîkî*²⁹ olarak kaydedilmiştir.

Konya Nüshası (KO.)

²⁹ Mevlânâ Celîlî-i İznîkî notu, risaleyi kataloglayan kişi tarafından yazılmış olmalıdır çünkü katalog numarası ile bu notun aynı kişinin elinden çıktığı bellidir. *Kand-ı Nebât*'ın 66. beytinde eserin H 1023/M 1614 yılında telif edildiği ebced yoluyla bildirilmiştir. Mevlânâ Celîlî ise *Kand-ı Nebât*'ın telif tarihinden önce yaşamıştır ve 16. yüzyıl tezkirelerinden *Heşt Bihîşt*'te hayatı hakkında kısa bir bilgi bulunmaktadır (bkz. İpekten vd., *Heşt Bihîşt*, 149). Dolayısıyla *Kand-ı Nebât*'ın Mevlânâ Celîlî'ye aidiyeti mümkün görünmemektedir.

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Bölge Yazma Eserler Koleksiyonunda BY0000005025 koleksiyon numarasıyla ve *Risâle-i Kand-ı Nebât* adıyla kayıtlı olan bu nüshada 67 beyit bulunmaktadır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli olmayan bu nüsha, 1b'de başlayıp 7b'de tamamlanmaktadır.

Sonuç

Arapça sarf bilgisi içerisinde *Emsile* ve *Binâ* adlı eserler, temel önemi haizdir. Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulan *Emsile* ve *Binâ*'nın anlatılması ve pratik bir şekilde ezberlenebilmesi için farklı yöntemler kullanılmıştır. *Kand-ı Nebât*, bu amaca matuf olarak *Binâ*'yı Türkçe manzum olarak anlatmakta ve konularının hepsine özet olarak değinmektedir.

Kand-ı Nebât'ın 17. yüzyılda telif edildiği tespit edilmiş olsa da müellifi Celîlî'nin ihtimal dâhilinde olan müelliflerden hangisi olduğu bulunamamıştır. Biyografik eserlerde Celîlî mahlasını kullanan müellifler içerisinde *Kand-ı Nebât* sahibi bir şaire rastlanmamıştır.

Celîlî'ye göre sarf, "ilimlerin anası"dır. Özü olan *Binâ*'nın anlatıldığı *Kand-ı Nebât*'ı öğrenen kişi de âb-ı hayât içmiştir. Eserde sarf ilmi, *fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün* vezni kullanılarak anlatılmış, bazı fiillerin son harflerinin vezin gereği hafz olması dışında kalıba uyulmuştur. Şiirin akıcı dilinin, müellifin hedef kitlesine *Binâ*'yı öğretme gayretine katkı sağladığını söylemek mümkündür. Bu çalışma aynı zamanda Osmanlı medreselerinde Arapça dil bilgisinin Türkçe nazmına dair başka gayretlerin var olup olmadığının tespit edilmesi konusunda yapılacak araştırmalara zemin hazırlayacaktır.

Eserde sülâsî mücerreden 6, sülâsî mezîdden 12, rubâ'î mücerreden 1, rubâ'î mezîdden 3, rubâ'î mücerrede mülhak olan bâblardan 6, rubâ'î mezîde mülhak olan bâblardan ise 7 tane olmak üzere *Binâ*'nın otuz beş bâbına temas edilmiştir. Ezberi kolaylaştıran bir üslup kullanılmıştır. Lâzım, müte'addî, mutâva'at ve müşâreket ifade eden bâblar ayrı ayrı zikredilmiştir. Manzum olmasına rağmen konuları atlamadan ele alması dikkat çekicidir. Şair birkaç yerde "zarûrât-ı şî'riyye"den sayılabilecek kural dışı kullanımlara da başvurmuş; namaz, oruç gibi ibadetlerin önemini söz arasına sıkıştırmış; "işin daima ilim olsun" şeklinde tavsiyelerde bulunmuştur. Eserde Farsça kelimeler ve terkipler kullanılmış ve bu kelimelerin okunuşları derkenarda müstensihler tarafından açıklanmıştır. Derkenar bilgilerinden dönemin kültür dünyasına dair fikir yürütülebilmektedir.

Kaynakça / References

- Abdulkerimoğlu, Abdulkadir. *Nuhbetü'l-Âsâr li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, İsmail Belîğ. Gazi Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Açıkgöz, Namık. *Riyâzü'ş-Şuara, Riyazi Muhammed Efendi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Ahmed Vefik Paşa. *Lehce-i Osmânî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308.
- Altınbilek, Hüseyin Remzî. *Lügat-i Remzî*. nşr. Ali Birinci. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Arslan, Mehmet. *Bursalı İffet Dîvânı, Seyyid Mehmed Emin*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Arslan, Mehmet. *Mecma'-i Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Aydemir, Emrah - Özer, Fatih. *Eslâf*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019.
- Aydemir, Yaşar. *Ravzî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Başpınar, Fatih. *Dîvan, Beyânî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, (ty).
- Civelek, Yakup. "Sünbülzâde Vehbî ve 'Nuhbe-i Vehbî' Adlı Manzum Arapça-Türkçe Sözlüğü". *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2000/1), 275-297.
- Coşkun, Ali Osman. *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'ar, Seyrek-zâde Mehmed Âsım*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019.
- Çakın, Mehmet Burak. "Müellifi Meçhul Bir Manzûm Kavâ'id-i Nahviye Örneği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022).
- Çavuşoğlu, Mehmed. *Dîvân, Taşlıcalı Yahyâ Bey*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023.
- Çınarcı, Mehmet Nuri. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019.
- Çiftçi, Ömer. *Fatîn Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eş'âr)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/303. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Erdem, Sadık. *Râmiz ve Âdâb-ı Zurâfâsı*. Ankara: AKM Yay., 1994.

- Erdoğan, Mustafa. *Bursalı Rahmî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Şâirleri*. C.1. İstanbul, 1935.
- Ersoy, Ersen. *Münirî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed b. Amr (175/791), *Kitâbü'l-ayn*, (thk. Mehdi Mahzûmi, İbrâhim Sâmerrâî), Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988.
- Genç, İlhan. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye, Esrâr Dede*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Güzel, Bilal. *Gülzâr-ı İrfân*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023.
- Güzel, Bilal. *Kemiksiz-zâde Safvet Mustafa ve "Nuhbetü'l-Âsâr Min Ferâidü'l-Eş'âr" İsimli Şair Tezkiresi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).
- İbn Mâlik, Ebû Abdîllah Cemâlüddîn Muhammed b. Abdîllah b. Mâlik et-Tâî, (672/1274) *Elfiyyetu İbn Malik fi'n-nahv ve's-sarf*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.
- İbrahim Cûdî Efendi. *Lügat-i Cûdî*. Trabzon, 1332.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: MEB Basımevi, 1970.
- İnce, Adnan. *Tezkiretü'ş-Şuarâ, Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- İpekten, Haluk vd. *Heşt Bihîşt, Sehî Beg*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- İpekten, Haluk. *Dîvân, Nâilî-i Kadîm*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, 2019.
- Kadioğlu, İdris. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Kartal, Ahmet. *Doğu'nun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2014.
- Kayabaşı, Bekir. *Kafzade Faizî'nin Zübdetü'l-Eş'ârı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997).
- Kılıç, Filiz. *Şefkat Tezkiresi Tezkire-i Şu'arâ-yı Şefkat-i Bağdâdî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Köksal, M. Fatih. *Mecma'ü'n-Nezâ'ir Edirneli Nazmî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.

- Kurnaz, Cemal - Mustafa Tatçı. *Tuhfe-i Nâilî-Dîvân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. Ankara: Bizim Büro Yay, 2001.
- Kutlar Oğuz, Fatma Sabiha vd. *Kâfile-i Şu'arâ*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Macit, Muhsin. *Nedîm Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, 2019.
- Muallim Naci. *Lügat-i Naci*. İstanbul: Asır Matbaası, 1322.
- Oğraş, Rıza. *Bâğçe-i Safâ-endûz*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Öz, Yusuf. *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Öztürk, Furkan. *Tezkire-i Silâhdâr-zâde, Defter Emîni Silâhdâr-zâde Mehmed Emîn*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Saraç, M. A. Yekta. *Osmanlı Müellifleri, Bursalı Mehmed Tahir*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi TÜBA, 2016.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî (180/796), *el-Kitâb*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1977.
- Şemseddin Sami. *Kamus-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Ünver, İsmail. "Mesnevî", *Türk Dili*, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri), 1986.
- Üst, Sibel. *Edirneli Nazmî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Yıldız, Enes. *Divanlarda Küçük Mesneviler* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).
- Yılmaz, Kâşif. *Teşrifâtü'ş-Şu'arâ, Güftî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019.
- Zavotçu, Gencay. *Rızâ Tezkiresi, Zehr-i Mâr-zâde Seyyid Mehmed Rızâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.

Kand-ı Nebât (Tenkitli Metin)³⁰

Bismillâh irrahmân irrahîm³¹

[Fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün]

1. Emr-i zî-bâl³² evvelinde vâcib oldı ey Hâkîm³³
Cân u dilden lafz-ı Bismillâh irrahmân irrahîm
2. Aḥmedu'llâhe'l-Celîle'l-Mâcide'l-Berra'l- 'Azîm³⁴
Ze'l-Celâli'l-münzile'l-âyâti ve'z-Zikri'l-Hâkîm
3. Külli ânin şalli yâ Rabb 'ale'n-nûri'l-mübîn
Aḥmedin³⁵ ve'l-âle ve'l-aşhâbe ṭurrân³⁶ ecma'în
4. Fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilât
Sellimû şallû 'aleyh ve hüve³⁷ faḥru'l-kâ'inât³⁸

Fî Beyâni Ebvâbi't-Taşrif³⁹

5. Şarf otuz beş bâb⁴⁰ oldı añla hem bil⁴¹ ey püser⁴²
Dâ'î vü müşnî⁴³ Celîlî cümlesin bir bir şayar⁴⁴

³⁰ Tenkitli metin oluşturulurken 8 nüshadan istifade edilmiştir. Nüshalar arasında bazen nokta bazen harf seviyesinde farklar olduğu görülmüştür. Çok önemsiz görülen bazı farklar dipnotlara yansıtılmamıştır.

³¹ Bismillâh irrahmân irrahîm: - AÖ., EL., AB., BE., KO.

³² IS., MK. ve KO. nüshalarında bâl kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Ululuk ma'nâsınadır, fetḥateyn ile olan şeref gibi.

³³ Hâkîm: Hâlim AÖ.

³⁴ Berra'l-'Azîm: Ferde'l-'Azîm AÖ.; MK. nüshasında Berr ile ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: El-Berr bi fetḥi'l-bâ' ismün min esmâ' illâhi te'âlâ ve ma'nâhu el-iḥsân ve'l-en'âm ve'l-ikrâm.

³⁵ Arapça dil bilgisi kurallarına göre Aḥmed kelimesi gayr-ı munsarıftır ancak KO. ve MK. nüshalarında "zarûrât-ı şî'r" sebebiyle mecrur olduğu ifade edilmiştir. KO. nüshasındaki açıklama şu şekildedir: Aḥmedin bunda tenvîn ile okunur zarûrât-ı şî'r içündür. MK. nüshasındaki açıklama ise şu şekildedir: Nüvvine li-zarûreti's-şî'r.

³⁶ MK. nüshasında ṭurrân kelimesiyle ilgili şöyle bir açıklama vardır: Bi-zammî't-tâ' ve teşdîdi'r-râ' bi-ma'nâ cemî'an ya'nî câ'e'l-ḳavm ṭurrân ey cemî'an.

³⁷ KO. nüshasında ve hüve ile ilgili şöyle bir açıklama vardır: Vehve bunda sükûn-ı hâ iledür.

³⁸ Bu mısra ve sonrasındaki 3 mısra BE. nüshasında mevcut değildir.

³⁹ Genel olarak IS., AÖ., AB. nüshalarında başlıklar mevcut değildir.

⁴⁰ bâb: - IS.

⁴¹ bil: - IS., ÇO.

⁴² KO. nüshasında püser ile ilgili şöyle bir açıklama vardır: Püser bâ-i Fârisî ile oğuldur ibn ma'nâsınadır.

⁴³ IS. ve MK. nüshalarında müşnî kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Ḳavluhû müşnî: eşnâ yüsnî min bâbi'l-if'âl bi-ma'nâ ed-dâ'î yukâlu bi't-Türki du'âci; KO. nüshasındaki açıklama ise şöyledir: Müşnî zamm-ı mîm ve kesr-i nünla ve aralarında şâ-i müşellese-i sâkine ile du'âci olan kimsedir dâ'î ma'nâsınadır.

⁴⁴ Dâ'î vü müşnî Celîlî cümlesin bir bir şayar: Murabba'ı müşelleş muḥammes hem müseddes hep şayar AÖ.

6. Altısı oldu şülâşî-i mücerred⁴⁵ ey şabî
Üç hurûf üzre⁴⁶ olur⁴⁷ mâzîsi olma sen ğabî
7. Feth ü zamm ü feth ü kesr ü fethatân oldu nişân
Kesr ü feth ü zamm ü zamm ü kesratân ile ‘ıyân⁴⁸
8. Ta‘ diye vü lâzım için cümleñün ebniyesi
Yalıñuz lâzım içündür ey püser⁴⁹ bil⁵⁰ hāmisi
9. Bâb-ı şalışden gelen kilmede⁵¹ lâzım vâcibā⁵²
Harf-i halkı ‘aynda yā lāmında bil⁵³ illā ebā
10. Harf-i halk bil⁵⁴ altı oldu biri hemze biri hā’
Biri ‘ayn u biri ğayn u biri hā’ dur⁵⁵ biri hā’
11. Fā‘ ilātün fā‘ ilātün fā‘ ilātün fā‘ ilāt
Evveli ‘ilmün emerrdür⁵⁶ ahiri āb-ı hayāt⁵⁷

Fİ Beyāni'l-Mezīdi's-Şülāşî er-Rubā'î

12. Oldı mezīd şülāşî vü rubā'î üç bâb
Bâb-ı if‘āl oldu tef‘îl ü mufā‘al⁵⁸ bā-hisāb

⁴⁵ şülāşî-i mücerred: şülāşî el-mücerred AÖ.

⁴⁶ üzre: - ÇO.

⁴⁷ olur: oldu AB.

⁴⁸ IS. nüshasında ve MK. nüshasında ‘ıyân kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Bi-kesri'l-‘ayn maşdaratân min bâbi'l-mufā‘ale. KO. nüshasında ise bu ifadenin Türkçesi şöyle bir açıklama ile verilmiştir: ‘ıyân kesr-i ‘ayn ile mufā‘ale bâbında maşdardur halk feth ile okurlar ğalağtur kesr ile okunmak gerekdir.

⁴⁹ MK. nüshasında püser kelimesiyle ilgili Farsçada oğul anlamında kullanıldığını ifade eden şöyle bir açıklama vardır: Bi'l-bā'î'l-Fārisiyye el-ibn.

⁵⁰ bil: - AB.

⁵¹ MK. nüshasında bu sözcüğün aslında “kelime” olduğuna ve vezin için harfin hazfine dair şöyle bir açıklama vardır: li-sükūni'l-lām li'l-vezn. KO. nüshasındaki açıklama ise şöyledir: Kilme, kesr-i kâf ve sükūn-ı lāmla kelimedede lügatdur vezn için lām sâkin kılınmışdur, fehml olunmaya.

⁵² Bâb-ı şalışden gelen kilmede lâzım vâcibā: Bâb-ı şalışden gelen mevzūna lâzımdur şehā EL.

⁵³ bil: - KO., AÖ., AB., EL., BE.

⁵⁴ halk bil: halkı KO., AÖ., EL., BE.

⁵⁵ hādur: hā' u

⁵⁶ emerrdür: acıdur AÖ., IS.; IS. nüshasında emerr kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: El-emerr, bi-fethi'l-elif ve fethi'l-mîmi'l-müşeddede, ismü't-tafđîl yükälü bi't-Türki acı ve kötü ve çirkin; MK. nüshasındaki açıklama ise şöyledir: El-emerr bi fethi'l-elif ve fethi'l-mîmi'l-müşeddede ve bi'r-rā'î'l-mühmele min ismi't-tafđîl ya 'nî bi't-Türki acı.

⁵⁷ AB. nüshasında 10. ve 11. beyitler mevcut değildir. Bu beyitlerin yerine şunlar bulunmaktadır:

Şāzzdur uymaz kıyāsa bu ebā ye' bā bî-şehā

Lîkin isti'māle olmuşdur muvāfık bî-mirā

Kim ebā vestekbara didi Hudā Qur'ānda

Hem ve ye' ballāhu bir yerde didi Furkānda

⁵⁸ ü mufā'al: mufā'ale ÇO.; ü mufā'ale IS.

13. Bâb-ı if'âl ta'diye vü lâzım ile müşterek
Bâb-ı tef'îl oldu lî't-tekşîr pek bilmek gerek
14. Fi'ilde yâhûd ki fâ'ilde olur tekşîr yâ
Bulunur mef'ülde itme şaşın şekk ü mirâ⁵⁹
15. Fâ'ale bâbı olur bil şirket ü yâ âz⁶⁰ için
Şirket iki nesnedür ya'ni kim enbâz⁶¹ için
16. Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilât
Kıl namâzı şavmı tut hem Ka'beye git vir zekât

Fî Beyâni Ebvâbi'l-Humâsî

17. Oldı mezîd sülâsî vü humâsî penç⁶² bâb
İnfi'âl ü ifti'âl ü if'ilâl itme şitâb⁶³
18. Râbi'i oldı tefe'ül hem tefâ'ül hâmisî
Gözün aç⁶⁴ ezberle çün beş bâb olupdur⁶⁵ cümlesi
19. Bil muṭâva'at içündür infi'âl ü ifti'âl
Lâzım elvân u'uyüb için olupdur if'ilâl
20. Lî't-tekellûf⁶⁶ oldı bil bâb-ı tefe'ül ey dede
Lî'l-müşâraket tefâ'ül yâ ikiden zâ'ide

⁵⁹ şekk ü mirâ: çün ü çirâ AÖ.; IS. nüshasında mirâ kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: 'Atf-ı tefsîr li-ḳavlihî şekk lâ gayr teemmel; EL. nüshasında yine mirâ kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Ey lâ-şekk ve lâ-rayb el-mirâ 'atf-ı tefsîr; MK. nüshasındaki açıklama ise şöyledir: 'Atfü't-tefsîr li-ḳavlihî şekk.

⁶⁰ âz: bâz IS.; IS. nüshasında bu kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Ya'nî lu'b bî't-Türkî oyun oynamak ve kezâlike enbâz lâ fark beynehümâ teemmel!

⁶¹ IS. ve MK nüshalarında enbâz kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Bi fethî'l-elif ve sükûnî'n-nûn eş-şerîk; EL. nüshasında yine enbâz ile ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Ortaḳlık için enbâz ortaḳ ma'nâsına.

⁶² penç: beş AÖ.

⁶³ IS. nüshasında şitâb kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Bi-kesri's-şîni'l-mu'cemeti'l-mücmleti ya'nî bî't-Türkî övmek; EL. nüshasında yine şitâb ile ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: övme ma'nâsına; MK. nüshasındaki açıklama ise şöyledir: Eş-şitâb bi-kesri's-şîni'l-mu'cemeti'l-mücmleti.

⁶⁴ Gözün aç: Aç gözün AÖ.

⁶⁵ olupdur: oldı EL., AB., BE., KO.

⁶⁶ Lî't-tekellûf: Lî't-tekellîf IS., EL.

21. Oldı⁶⁷ ma‘nā-yı tekellūf bī-mirā⁶⁸ bī-irtiyāb⁶⁹
İstegi taḥṣīl için⁷⁰ şey’ en fe-şey’ en yāb yāb

22. Fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilāt
İhdinā yā Hādiye’n-nās ente Hādi’l-kā’ināt

Fī Beyāni’s-Südāsiyyi’l-Mezīd ‘ale’s-Sülāsi

23. Oldı mezīd⁷¹ şülāsi vü sūdāsi dōrt bāb
Bāb-ı istif‘āl ü if‘ī‘āldurur⁷² bī-irtiyāb⁷³

24. Şālis if‘ivvāl ü if‘īlāl⁷⁴ oldı rābi‘i
Dōrt oldı cümlesi bil ey‘ulūmuñ menba‘ı

25. Bāb-ı evvel ta‘diye vü lāzım için hem taleb
Çokluğ ile lāzım içündür üçü ey‘abd-i Rab

26. Fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilāt
Şıdğ ile ihlāş ile di es-selām ve‘ş-şalāt⁷⁵

Fī Beyāni’r-Rubā’iyyi’l-Mücerred Me‘a Müllḥakātih

27. Oldı bir bāb-ı rubā‘i-i mücerred ey fetā
Bunda ḥarf zā’id olmaz aşlī oldı külliyyā

28. Fa‘lele bābıdur ol⁷⁶ lāzım ta‘addī⁷⁷ müşterek
Müllḥakātı oldı altı⁷⁸ anları⁷⁹ bilmek gerek

⁶⁷ Oldı: Añlaya KO.; añla EL.

⁶⁸ IS. nüshasında mirā kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Bi-kesri’l-mīm maşdar min bābi’l-mufā‘ale bi-ma‘ne‘ş-şekk; EL. nüshasında yine mirā kelimesiyle ilgili şöyle bir açıklama vardır: Şeksiz şüphesiz. MK. nüshasında ise benzer ifadeye ve’l-irtiyāb kelimesi ilave edilmiştir.

⁶⁹ bī-mirā bī-irtiyāb: bā-mirā bā-irtiyāb IS.; IS. nüshasında irtiyāb kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Bi-ma‘ne‘ş-şekk.

⁷⁰ taḥṣīl için: taḥṣīlidür AÖ., BE.

⁷¹ mezīd: zīrā IS.

⁷² if‘ī‘āldurur: if‘ī‘āldur AÖ., KO., AB., BE., IS.; if‘īlāledür ÇO.; if‘īlāldurur MK.; if‘īlāldur EL.

⁷³ EL. nüshasında bī ile ilgili ile “bī edāt-ı nefyüdür”, bī-irtiyāb için ise “şüphesiz” açıklaması vardır.

⁷⁴ if‘īlāl: if‘īnlā’ MK., KO., BE.; in‘īlāl AB.; - IS.

⁷⁵ Şıdğ ile ihlāş ile di es-selām ve‘ş-şalāt: Her ne deñlü ‘ömrün olsa āḥirün olur memāt AÖ., EL.

⁷⁶ bābıdur ol: bābı olur BE.

⁷⁷ ta‘addī: ta‘diye IS., AÖ., KO.

⁷⁸ oldı altı: altı oldı IS.

⁷⁹ anları: bunları AÖ.

29. Havaşale vü beytara üçüncisidür cehvera
Celbebe vü selkayedür biri dağı 'aşyera⁸⁰
30. Havaşale⁸¹ lâzım için⁸² ta'diye için beytara
Ta'diye için cehveradur lâzım için 'aşyera⁸³
31. Li't-te'addî celbebe vü selkaye ey pür-'ağā
Cümlemüze vire hüsn-i hâtimeyi⁸⁴ ol Hudā⁸⁵
32. Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilāt
Her ne deñlü 'ömrüñ olsa āhirüñ olur⁸⁶ memāt⁸⁷

Fî Beyāni'l-Ĥumāsiyyi'l-Mezîd 'ale'r-Rubā'î

33. Oldı mezîd rubā'î vü ĥumāsî fi'l-ĥisāb
Se⁸⁸ tefa'lele dağı if'inlāl aña gel cevāb⁸⁹
34. Şalışidür if'alle lâzım için işbu bāb
İkisidür li'l-muṭāva' vezn için hāsı müzāb⁹⁰
35. Mülĥakāt-ı bāb-ı evvel oldı cānum peñç⁹¹ bāb
Cümlesi lâzım içündür aña sen ey kāmıyāb⁹²

⁸⁰ IS. nüshasında 'aşyera kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Ma'nāhu bi'l-Arabî izā ezāle kademuhū ve kebbe 'alā vechihī ve bi't-Türkiyyi sürçdi.

⁸¹ IS. ve MK. nüshalarında havaşale kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Cima'dan za'if oldı ve yāhūd tiz tiz yüridi ma'nāsınadır. [Makale yazarının notu: IS. ve MK. nüshalarının hamşilerinde حوقل fiili ile ilgili olarak yaygın anlamı olan لا حول ولا قوة إلا بالله ifadesine değil de daha nadir kullanılan "cinsel ilişki gücünün azalması" veya "hızlı yürümek" anlamına temas edilmiştir.]

⁸² için: içündür KO., MK., EL., BE., IS.

⁸³ Beyit, ÇO. ve AB. nüshalarında mevcut değildir.

⁸⁴ hâtimeyi: fâtiḥayı IS.

⁸⁵ Bu beyit AÖ. nüshasında şu şekildedir:

Celbebe vü selkaye ta'diye için ey şehā
Cümlemüze vire hüsn-i hâtime ol pür-'ağā

⁸⁶ olur: oldı AB., BE.

⁸⁷ Her ne deñlü 'ömrüñ olsa āhirüñ olur memāt: Şıdık ile ihlās ile di es-selām ve's-şalāt AÖ., EL.

⁸⁸ IS. ve MK. nüshalarında se kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Üçdür selāse ma'nāsına, āhirinde 'alāmet fethadur telaffuz olunmaz ve sîn fethaya şariḥ ile okunmaz imāle ile okunmak gerekdir.

⁸⁹ Se tef'ilel dağı if'inlāl aña gel cevāb: Te'ilel dağı if'ilāl aña gel bil sen cevāb AÖ.

⁹⁰ EL. nüshasında müzāb kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: eridi, vezn çün hāsı eridi. MK. nüshasındaki açıklama ise şöyledir: Bi-ḍammī'l-mīm, ism-i mef'ül min bâbu'l-if'āl bi-ma'nā maḥzūf.

⁹¹ MK. nüshasında peñç kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Beş dimekdir ḥamse gibi.

⁹² kāmıyāb: māhtāb AÖ., kâ'ināt IS.; EL. nüshasında kāmıyāb kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: maḥşūd ḥāşıl olmuş, maḥşūda ermiş.

36. Ol tecelbeb hem tecevrab hem⁹³ teşeytandır şehā
Hem terahvek hem teselkâ pencümi ey mehlikâ⁹⁴

37. Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilât
‘İlm ile itmek ‘ameldir *bâkiyâtü’s-şâlihât*⁹⁵

Fî Beyâni’l-Mülhak bi-İhranceme

38. Mülhak-ı ihranceme bâbân⁹⁶ oldu bî-mirā
Biri iç‘anses ü islenkâ biri ey nîk-rā

39. Lâzım için bu iki bâb⁹⁷ oldu illâ kilmetân
Ta‘diye için geldi if‘inlâl⁹⁸ bâbından ‘iyân⁹⁹

40. Biri isrendâh u igrendâh oldu ol biri
Gâlib oldu aña kahr itdi demek ma‘naları¹⁰⁰

41. Oldı bu cümle otuz beş bâb ey nîk-hişâl
Ezber it şarrâf-ı dehr ol cevher-i elfâzı al

42. Şarfa cehd it şarfa cehd it şarfa cehd it ey gulâm
‘İlm-i şarf ümmü’l-‘ulüm oldu dimişlerdür kirâm¹⁰¹

43. Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilât
Kıl namâzı kim ‘imâdü’l-dîn¹⁰² olmuşdur şalât

Fî Beyâni’l-Aksâmi’s-Semâniye

44. Bil şülâsî vü mezîdi ikişer dürlü olur
Sâlim ü yâ gayr-ı sâlim ya‘ni kim dörtlü¹⁰³ olur

⁹³ Ol tecelbeb hem tecevrab hem: Evveli tecelbeb tecevrab IS., MK., ÇO.

⁹⁴ EL. nüshasında mehlikâ kelimesinin anlamı verilmiştir: ay yüzli.

⁹⁵ Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; **kalıcı olan iyi davranışlar** ise rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır (Kehf 18/46).

⁹⁶ bâbân: işneyn IS.

⁹⁷ bâb: - IS., MK., ÇO.

⁹⁸ if‘inlâl: if‘inlâ’ IS., EL., MK., AB., ÇO., KO.

⁹⁹ bâbından ‘iyân: bâbında heyâ IS.

¹⁰⁰ 39. ve 40. beyitler AÖ. nüshasında mevcut değildir.

¹⁰¹ dimişlerdür kirâm: dimişdür enâm

¹⁰² Namaz dinin direğidir, kim onu terk ederse dinini yıkmıştır (Aclûnî, Keşfu’l-Hafâ, II/31).

¹⁰³ kim dörtlü: dört dürlü AÖ.; dört IS.

45. Hem rubâ'î vü mezîdi iki kısım olur¹⁰⁴ müdâm
Sâlim ü yâ ğayr-ı sâlim heşt¹⁰⁵ oldu inķisâm
46. Sâlim ol kim hemze taz'îf olmaya hem ğarf-i vây¹⁰⁶
Ĝayr-ı sâlim olan oldu ğasta gibi ğaddi yây
47. Bil kerum hem ekrame hem deĝrace tedeĝrace
Sâlim oldu ğayr-ı sâlim oldu mişl-i evlece¹⁰⁷
48. Bil va'adhüm ev'adehüm vesvese tevesvese
Ĝayr-ı sâlim oldu mişl-i âmene hem essese
49. Oldı aķsâm-ı şemâniye begüm bu heşte¹⁰⁸ nâm
Daĝı bil aķsâm-ı seb'a ile¹⁰⁹ olur söz¹¹⁰ tamâm¹¹¹
50. Ol şaĝîhest ü mişâlest ü muzâ'af ey ğulâm
Hem lefîf ü nâķış u mehmûz u ecvef ve's-selâm
51. Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilât
Di Muĝammed Muştafâya cân u dilden eş-şalât¹¹²

Fî Beyâni'l-Aķsâmi's-Seb'a

52. Hemze vü taz'îf hem vây olmayan oldu şaĝîĝ¹¹³
Ekrame isteĝrace hem ğavķaleye di şaĝîĝ
53. Ğarf-i illet evvelinde ger olursa ol mişâl
Ortasında ger olursa dinmemek ecvef muĝâl

¹⁰⁴ olur: oldu ÇO., AB., EL.

¹⁰⁵ IS. nüshasında heşt kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Feth-i hâ ile ve sükûnu'-ş-şîn-ı mu'ceme ile sekiz dimekdür şemâniye ma'nâsına 'Arab lisânınca. MK. nüshasındaki açıklama ise şöyledir: Sekiz şemâniye gibi.

¹⁰⁶ Vâv, elif ve yâ harfleri için vây kısaltması kullanılmıştır.

¹⁰⁷ MK. nüshasında evlece kelimesinin anlamı verilmiştir: Bi-ma'nâ edĝale.

¹⁰⁸ MK. nüshasında bu kelimeyle ilgili şöyle bir açıklama vardır: Heşt feth-i hâ ve sükûn-ı şîn-i mu'ceme ile sekiz dimekdür şemâniye ma'nâsına.

¹⁰⁹ ile: öyle AÖ.

¹¹⁰ seb'a ile olur söz: seb'ayla olur bu söz AB.

¹¹¹ Sadece IS. nüshasında bu beyitten sonra Fî Beyâni Aķsâmi's-Seb'a İcmâlen başlığı yer almaktadır.

¹¹² Di Muĝammed Muştafâya cân u dilden eş-şalât: Muştafânuñ rûĝına di cân u dilden eş-şalât BE.; Rabbenâĝfirli zünübî va'fu 'anni's-seyyi'ât AÖ. Isparta nüshasında bu beyitten sonra Fî Beyâni't-Te'lîf başlığı yer almaktadır. Müstensih, Fî Beyâni Aķsâmi's-Seb'a bölümüne Fî Beyâni't-Te'lîf'ten sonra Fî Beyâni Aķsâmi's-Seb'a Tafşilen başlığıyla devam etmiştir. Yani bu nüshanın son kısmında bölümler yer değiştirmiştir.

¹¹³ 51-63 arasındaki 12 beyit AÖ. nüshasında mevcut değildir.

54. Āhirinde ger olursa nākış oldu bī-şebāt¹¹⁴
Hemzelü mehmüz u hem oldu muzā 'af iki kat
55. Harf-i 'illet iki olsa bil leffin aña¹¹⁵ nām
Biri mefrūk biri maqrūn oldu sen bil¹¹⁶ ve's-selām
56. Bunı nazm iden **Celīlīnūn** ümīdi dā'imā
Müstefid olan kişiden bir du'ādur bir du'ā¹¹⁷
57. Haḡ Te'ālā rahmet ide şol kese¹¹⁸ şol şāliḡe
Eyleye ḡayr du'ā vü oḡuya bir Fātiḡa
58. Olmaya Mādirden¹¹⁹ ebḡal merdüm¹²⁰ pāk-nihād¹²¹
Ḳara topraqda yaturken rūhumı eyleye şād
59. Rabbenā inne **Celīlī** kāne 'abden müzniben
İḡfir Allāhumme ente ḡāfirun li'l-kā'ināt¹²²
60. Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilāt
Rabbenāḡfirli zünübī va'fu'anni's-seyyi'āt¹²³

Fī Beyāni't-Te'līf¹²⁴

61. Ḳanḡı yılda nazma geldi dir iseñ **Ḳand-ı Nebāt**
Oḡı işbu ḡıḡ'ayı tā ḡallola hep¹²⁵ müşkilāt

¹¹⁴ bī-şebāt: bā-şebāt IS.

¹¹⁵ aña: iki IS.

¹¹⁶ sen bil: - KO., AB., EL., BE.

¹¹⁷ Bu beyitten sonra sadece BE. nüshasında aşıḡıdaki beyit bulunmaktadır:

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilāt

Bu kitābı oḡuyanlar içsin āb-ı ḡayāt

¹¹⁸ kese: kişiyē KO.

¹¹⁹ MK. nüshasında bu kelimeyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: El-Mādir, bi-kesri'd-dāli'l-mühmele, racülün meşhūrun bi'l-buḡl ve hüve zıddun kāmilun li'l-Ḥātım et-Ṭā'ī.

¹²⁰ EL. nüshasında merdüm kelimesinin anlamı verilmiştir: ādem.

¹²¹ EL. nüshasında bu beyit için şöyle bir açıklama vardır: Anadan ebḡal ḡasūd olmaya aşlı pāk ola.

¹²² Bu beyit EL. nüshasında mevcut değildir.

¹²³ EL. nüshası bu beyitle sonlanmaktadır.

¹²⁴ Fī Beyāni't-Te'līf: Fī Beyāni't-Tārīḡ KO., BE.

¹²⁵ hep: - KO.; bu AB., BE.

62. Mâh-ı âzâr¹²⁶ on birinde leyle-i çâr-şenbede¹²⁷
Evsat-ı şehri rebî' u'l-evvel içre bu¹²⁸ nikât
63. 'Avn-i Hâkla¹²⁹ nazma geldi yek dü ânda¹³⁰ ser-te-ser
Hâmî ü tahmîn üzre işbu emsile vü ebniyât
64. Ebvibe ebvâb beyân-ı emsile vü ebniyât¹³¹
Ta'diye vü lâzım oldu her 'ulûma lâzımât
65. Rûz u şeb okı¹³² oğul evkâti itme¹³³ zâyî'ât
Kesb ü¹³⁴ kârûñ ola her dem 'ilm ü hâll-i müşkilât
66. Ezmek için sükkeri saña gerekdür çünkü âb
İmdi târih oldu 'ayn-ı sükker ü **Ḳand-ı Nebât**¹³⁵
67. Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilât
Öğrenen **Ḳand-ı Nebâtı** nûş ider âb-ı hayât

¹²⁶ IS. ve MK. nüshalarında âzâr kelimesiyle ilgili derkenar şeklinde şöyle bir açıklama vardır: Evvelinde elif-i memdüde ve zâ'-i mu'cemen sonra yine elif-i memdüde ile şühür-ı Rümînüñ altıncı ayıdır aña mart dirler, te'emmell te'emmell!

¹²⁷ çâr-şenbede: çehâr-şenbede ÇO., MK., IS.

¹²⁸ bu: nev KO, AB.

¹²⁹ 'Avn-i Hâkla: Bu 'aqla IS.

¹³⁰ dü ânda: devrânda IS.

¹³¹ Bu beyit IS. nüshasında bulunmamaktadır ve bu nüshada mısralar karışmıştır. Nüshanın son kısmı şu şekildedir:

Ta'diye vü lâzım oldu her 'ulûma lâzımât

Rûz u şeb okı oğul evkâti itme zâyî'ât

Kesb ü kârûñ ola her dem 'ilm ü hâll-i müşkilât

Ezmek için sükkeri saña gerekdür çünkü âb

İmdi târih oldu 'ayn-ı sükker ü **Ḳand-ı Nebât**

Leblerüñ şerik oldu ey şâh-ı cihât (Bu mısra diğer nüshalarda mevcut değildir ve vezin kusurludur.)

¹³² okı: çurma okı IS.

¹³³ evkâti itme: itme evkâti ÇO.

¹³⁴ Kesb ü: Kesb-i ÇO., BE., IS.

¹³⁵ Bu beyit IS. nüshasında mevcut değildir.

YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(*AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT*)

Makale Bilgisi (*Article Information*):

Celîlî'nin Arapça Sarf (Binâ) ile İlgili Mesnevisi: Kand-ı Nebât

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)	3. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50	%
Veri Toplanması	Data Collection	%50	%50	%
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	%
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50	%
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50	%

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the article process archive*).



ISSN: 2146-4901

e-ISSN: 2667-6575

Seyyid Yahya Şirvânî'nin el-İhtiyârât Adlı Risalesinin Tahkiki *Analysis of Sayyid Yahya Shirvanî's Treatise Entitled al-İkhtiyârât*

Kamran ABDULLAYEV

Orcid: 0000-0003-2368-7338

E-Posta: kabdullah1984@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belağatı
Asst. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Arabig Language and Retic, Trabzon/Türkiye
ROR ID: [04mmwq306](https://orcid.org/04mmwq306)

Zaid İshaq Mohammad al-BADAREN

Orcid: 0000-0001-8633-7381

E-Posta: zaid.isaac@trabzon.edu.tr

Öğr. Görevlisi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belağatı
Lecturer., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Arabig Language and Retic, Trabzon/Türkiye
ROR ID: [04mmwq306](https://orcid.org/04mmwq306)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Abdullayev, Kamran; al-Badaren, Zaid İshaq Mohammad. "Seyyid Yahya Şirvânî'nin el-İhtiyârât Adlı Risalesinin Tahkiki". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 323-348. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1350603>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	26. 08. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	01. 12. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

İslam Dünyası'nda en yaygın tarikatlardan birisi Halvetiyye tarikatıdır. Bu tarikat Azerbaycan coğrafyasında ortaya çıkmış ve tüm dünyaya yayılmıştır. Seyyid Yahya Şirvânî tarikatın bu şekilde yayılmasını sağlayan şahıstır. Şirvânî hem öğrencileri hem de yazdığı eserlerle bu tarikatın yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Fakat Seyyid Yahya'nın vefatından sonraki dönemde bölgede yaşanan siyasi gelişmeler buradaki yazılı Halveti geleneğinin kaybolmasına veya farklı ülkelere götürülmesine yol açmıştır. Çalışmamıza konu olan el-İhtiyârât'ı'l-Kâfiye risalesi de bu kaderi yaşamış eserlerden biridir. Çalışmada öncelikle risalenin müellifi tespit edilmiştir. Daha sonra risalenin Küveyt, Mısır ve Türkiye kütüphanelerinde bulunan sekiz nüshası olduğu belirlenmiştir. Bu nüshalardan tarih bakımından en eski olan dördü tespit edilerek bu nüshalar esasında risalenin tahkik ve incelemesi yapılmıştır. Tahkikte risalenin tarihi bilinen en eski nüshası olan ve Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu'nda bulunan 1021/1612 yılında istinsah edilmiş nüsha esas alınmıştır. Risalenin müellifi olan Seyyid Yahya Şirvânî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri alanında çok sayıda çalışma yapılmış olduğundan bu konu üzerinde fazla durulmamıştır. Çalışmanın asıl amacı hem Seyyid Yahya Şirvânî hem de Azerbaycan'da yaşamış diğer Halveti şeyhlerine ait çok sayıda ortaya çıkarılmamış yazma eserin olduğu konusunu gündeme getirmektir. Diğer amacı ise Şirvânî'nin kendisine ait olduğu tespit edilen tek Arapça eserdeki üslubunu öğrenmektir. Hem Seyyid Yahya Şirvânî'nin hem de halifelerinin yürüttüğü çalışmaların en önemli kollarından birisi yazdıkları eserler idi. İster Seyyid Yahya'ya ait isterse de diğer Azerbaycan'lı Halveti şeyhlerine ait Arapça, Türkçe ve Farsça Halvetiyye tarikatının esaslarını anlatan veya genel olarak tasavvuf alanında çok sayıda yazma eser bulunmaktadır. Fakat bu eserlerden sadece Seyyid Yahya Şirvânî'ye ait olanlar hakkında çalışmalar yapılmış, diğer eserler hakkında detaylı inceleme yapılmamıştır. Seyyid Yahya Şirvânî'nin eserleri hakkında yeni bir şey ortaya çıkarmak oldukça zordur. Çünkü günümüze kadar Halvetiyye tarikatının 'Pîr-i Sâni'sinin hayatı, eserleri ve halifeleri hakkında kitap, bildiri, makale, sempozyum şeklinde oldukça çok sayıda bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Fakat gördüğümüz kadarıyla müellifin çalışmamıza konu olan el-İhtiyârât isimli risalesi araştırmacıların gözünden kaçmıştır. Bu yüzden müellife ait olduğu kesin olarak bilinen tek Arapça risalenin tahkik ve çevirisinin önemli olduğu kanaatine varılmıştır. Bu risale sayesinde Seyyid Yahya Şirvânî'nin Arapça eser yazımında kullandığı yöntemi öğrenme imkânımız olacaktır. Risalenin bir diğer önemi ise hala Seyyid Yahya'ya ait yeni elyazması halinde eserlerin var olabileceği ihtimalini güçlendirmiş olmasıdır. Seyyid Yahya Şirvânî bir yöntem olarak eserlerinin hiçbirinde kendi ismini kullanmamaktadır. Bu gelenek Azerbaycanlı Halveti şeyhleri tarafından devam ettirilmiştir. Fakat tevazu duygusundan kaynaklanan bu yöntem daha sonraki dönemlerde bu şeyhlere ait eserlerin birçoğunun müellifinin karıştırılmasına sebep olmuştur. Bunun en dikkat çeken örneği de Beyânu'l-Esrâr eseridir. Bu eser yedi farklı müellife nispet edilmiştir. Çalışmamıza konu olan el-İhtiyârât risalesinin elimizde bulunan nüshalarında da müellif ismi bulunmamaktadır. Bunun tek istisnası Mısır nüshasıdır. Nüshanın giriş kısmında kâtip istinsah ettiği mecmuada yer alan risalelerin müelliflerinin isimlerine de yer vermiştir. Çalışmanın asıl amacı Azerbaycan tasavvufunun çok sayıda Arapça kaynaklarından birini ortaya çıkarmakla birlikte Seyyid Yahya Şirvânî'ye ait hala farklı eserlerin olabileceği ihtimalini gündeme getirmektir. Bir diğer amacımız ise Seyyid Yahya Şirvânî'nin eserlerinde kullandığı Arapça üslubunu kısmen de olsa öğrenmektir. Umuyoruz ki dünyanın farklı yazma eser kütüphanelerinde yapılacak arşiv araştırmaları hem Seyyid Yahya Şirvânî hem de diğer Azerbaycan sufilerine ait eserleri ortaya çıkaracaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tahkik, Seyyid Yahya Şirvânî, İhtiyârât, Yazma Eser.

Abstract

One of the most prevalent sects in the Islamic World is the Khalvetiyye sect. This sect emerged in the geography of Azerbaijan and spread all over the world. Sayyid Yahya Shirvanî is the person who made the sect spread in this way. Shirvanî contributed greatly to the spread of this sect with both his students and the books he wrote. However, the political developments in the region after Sayyid Yahya's death caused the books Khalveti tradition to be lost or taken to different countries. El-İkhtiyârâtü'l-Kafiye treatise, which is the subject of our study, is one of the works that lived this fate. In the study, first of all, the author of the treatise was determined. Afterwards, it was determined that there are eight copies of the treatise in the libraries of Kuwait, Egypt and Turkey. Four of these copies, which are the oldest in terms of date, were determined and the study was verified on the basis of these copies. In the examination, the oldest known copy of the treatise, which was copied in 1021/1612, which is in the Kılıç Ali Pasha Collection, was taken as the basis. Since there have been many studies on the life, works and views of Sayyid Yahya Shirvanî, the author of the treatise, this subject has not been dwelled upon much. The main purpose of the study is to raise the issue that there are many unearthed manuscripts belonging to both Sayyid Yahya Shirvanî and other Khalveti sheikhs who lived in Azerbaijan. Another aim of these is to learn Shirvanî's style in the only Arab work identified as his own. One of the most important branches of the work carried out by both Sayyid Yahya Shirvanî and his caliphs was the works they wrote. There are many works that describe the principles of the Khalvetiyye sect in Arabic, Turkish and Persian, either by Sayyid Yahya or by other Azerbaijani Khalveti sheikhs. However, among these works, only those belonging to Sayyid Yahya Shirvanî were studied, and no detailed examination was made about other works. It is quite difficult to reveal anything new about the works of Sayyid Yahya Shirvanî. Because until today, there have been a great number of scientific studies in the form of books, papers, articles and symposiums about the life, works and caliphs of the 'Pîr-i Sanî' of the Khalvetiyye sect. However, as far as we can see, the author's treatise named al-İkhtiyârât, which is the subject of our study, has escaped the attention of researchers. Therefore, it has been concluded that the analysis of the only Arabic epistle known to belong to the author is important. Thanks to this treatise, we will have the opportunity to learn the method that Sayyid Yahya Şirvânî used in writing Arabic works. Another significance of the treatise is that it strengthens the possibility that works still exist in the case of a new manuscript belonging to Sayyid Yahya. Sayyid Yahya Shirvanî does not use his own name in any of his works as a method. This tradition was continued by the Azerbaijani Khalveti sheikhs. However, this method, which stems from the sense of humility, caused the authors of many of the works belonging to these sheikhs to be confused in the later periods. The most striking example of this is the work of Beyânu'l-Esrâr. This work has been attributed to seven different authors. There is no author's name in the copies of the al-İkhtiyârât treatise, which is the subject of our study. The only exception is the Egyptian copy. In the introductory part of the copy, the scribe also included the names of the authors of the treatises in the journal he copied. In this study, an unknown Arabic treatise of Sayyid Yahya Shirvanî, who operated in Azerbaijan and influenced almost the entire Islamic World through his works and successors, is the subject of the research. The pamphlet, which is divided into three chapters under the title of truth, together with the sharia with the sublimity of the enthusiasm, the secrets of the sect and the observance together with the gratefulness of the pleasures, has been analyzed and translated on the basis of different copies. The main purpose of the study is to reveal one of the many Arabic sources of Azerbaijani Sufism, and to reveal the possibility that there may still be different works belonging to Sayyid Yahya Shirvanî. Another aim of ours is to learn the Arabic style that Seyyid Yahya Shirvanî uses in his works, albeit partially. We hope that archival research in different manuscript libraries around the world will reveal the works of both Sayyid Yahya Shirvanî and other Azerbaijani Sufis.

Keywords: Tasawwuf, Tahqiq, Sayyid Yahya Shirwânî, İkhtiyârât, Manuscript.

Giriş

İslam Dünyasında tasavvuf çalışmalarıyla en zengin bölgelerden biri de Azerbaycan'dır. Sühreverdiyye, Halvetiyye, Safeviyye, Hurufilik gibi tarikatlar bu bölgede ortaya çıkmış ve tüm dünyaya yayılmışlardır. Bu tarikatların İslam fikir dünyasına katkıları oldukça zengindir. Bu tarikatlardan Kuzey Azerbaycan'da en etkili olmuş olanı Halvetiyye tarikatıdır. Seyyid Yahya Şirvânî'nin (ö. 870/1466) hem kendi faaliyetleri hem de halîfeleri aracılığıyla yürüttüğü çalışmalar sonucunda tarikat Kuzey Azerbaycan'ın tüm bölgelerinde yayılmıştır.¹ Bu çalışmalar Safevîlerin bölgeye hâkim olmasıyla ciddi bir kesintiye uğrasa da tamamen yok olmadı. Halvetî tarikatı Şah Kubad Şirvânî ile Şirvan'da, Pir Muhammed Gencevî Karabağî ile Karabağ'da varlığını XVI. yüzyılın sonlarına kadar devam ettirdi.²

Hem Seyyid Yahya Şirvânî'nin hem de halifelerinin yürüttüğü çalışmaların en önemli kollarından birisi yazdıkları eserler idi. İster Seyyid Yahya'ya ait isterse de diğer Azerbaycan'lı Halvetî şeyhlerine ait Arapça, Türkçe ve Farsça Halvetiyye tarikatının esaslarını anlatan veya genel olarak tasavvuf alanında çok sayıda yazma eser bulunmaktadır. Fakat bu eserlerden sadece Seyyid Yahya Şirvânî'ye ait olanlar hakkında çalışmalar yapılmış, diğer eserler hakkında detaylı inceleme yapılmamıştır.³ Bir istisna olarak Seyyid Yahya'nın halifelerinden Yusuf Müskürî'ye isnat edilen *Beyânu'l-Esrâr* eseri tahkikli metniyle birlikte yayımlanmışsa da bu çalışmada sadece tek bir nüshaya istinat edilmiştir. Elliden fazla nüshası olan ve müellifi tartışmalı bir eseri diğer nüshalarla karşılaştırmadan tahkik etmenin bilimsel bir yöntem olduğunu söylemek mümkün değildir.⁴

Yukarıda da bahsedildiği gibi Azerbaycan tasavvufunun yazılı kaynaklarının birçoğu yazma eser halinde bulunmaktadır. Bu eserlerin farklı ülkelerde dağınık halde olması, yazarları hakkında bilgi bulunmaması gibi etkenler Azerbaycan tasavvufunun kaynaklarını öğrenmenin önündeki en büyük engellerdendir. Bu tür eserlere bir örnek hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Mahmud b. Pirekerd b. Emir eş-Şirvânî'nin müellifi olduğu Farsça ve Arapça yazılmış *Kimyâ-yı Kulûb* isimli eserdir. Eserin günümüze ulaşan tek ve müellif nüshası 892/1487 yılı Rebiulahir ayında istinsah edilmiştir. Ağırlıklı olarak nazım halinde

¹ Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/393.

² Fariz Xəlilli- Şəhla Xəlilli, *Qarabağlı Pir Məhəmmədin Mənaqibnaməsi* (Bakı: Elm və Təhsil, 2020), 12.

³ Seyyid Yahya Şirvani, *Risaleler II* (Bakı: Bilik Yayınevi, 2014), 11.

⁴ Yusuf Müskürî, *Beyanu'l-Esrar* (Stokholm: CA-CC Press, 2006), 5.

yazılmış eserde önce bir ayet, hadîs veya ibare yazılmış daha sonra o konuda şiir halinde müellif kendi düşüncelerine yer vermiştir. ﴿وَذَلَّلْتُ قُطُوفَهَا تَذْلِيلًا﴾. ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾. "من أحب أن يكون له" مثلي فليعمل بطاعته, ve benzeri ayet ve hadisler eserde işlenen konulardan birkaçıdır.⁵

Tasavvuf alanında Şirvan'da yazılmış bir diğer önemli eser ise *Bostanu'l-Ârifin ve Gülistânu'l-Âbidîn* isimli eserdir. Zeynelâbidîn eş-Şirvânî'nin müellifi olduğu eser Şirvanşah Halilullah ve oğlu Ferruh Yesar'a hediye edilmiştir. Manzum ve mensur tarzda yazılmış bu eserin dili hem Arapça hem Farsçadır. Tövbe, itaat, tevekkül, helali talep etmek, riyazat, kanaat, çok ağlamak, Allah'tan sakınmak, duada ihlas, hilm ve afv, cömertlik, cimriliğin kınanması, velilerin ilginç halleri ve kerametleri, musibet anında sabır, yöneticilerin zühdü, kadınların iffeti, devlet ve sultanın kerametleri eserde üç fasıl altında işlenen konulardır.⁶ Müellif nüshası günümüze ulaşmış olan eser 893/1488 yılında istinsah edilmiştir.

Azerbaycanlı sufilere ait eserlerin unutulması veya dikkatten kenarda kalması sadece XV-XVI. yüzyıllarla sınırlı kalmayıp daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bunun en güzel örneklerinden biri Karabağ asıllı Halvetî şeyhi Pir Muhammed Gencevî'nin torunlarından Dede Mehmed Efendinin (1640-1734) müellifi olduğu *el-Vasfu'l-Mahmûd fi Menâkıbı'l-Âbâ ve'l-Cudûd* isimli eseridir. Dede Mehmed Efendinin eserlerinden bahseden kaynaklar bu eserin kayıp olduğunu söylemektedir. Fakat yaptığımız araştırmalar sonucunda bu eserin iki nüshasına ulaşıldı. Risalenin bir nüshası Princeton Üniversitesi Kütüphanesi Garrett Koleksiyonu no. 5433Y'de bulunmaktadır. Risalenin 1111/1699 yılında yazılmış diğer nüshası ise Suudi Arabistan'da bulunan Şeyhülislam Arif Hikmet Kütüphanesindedir. Elli yedi varaktan oluşan risalenin giriş kısmındaki başlıkta şöyle yazılmıştır: كتاب فيه نسب شيخ الإسلام فيض الله أفندي مع تراجم أجداده تأليف الإمام الفاضل أبي المكارم السيد بدير محمد ابن السيد الشيخ مصطفى القاضي بالقسطنطينية (İmam, fazıl Ebu'l-Mekârim es-Seyyid Pir Muhammed b. es-Seyyid eş-Şeyh Mustafa'nın eseri olan bu kitapta Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin nesebi ile dedelerinin biyografileri vardır). Müellifin kendi ifadesine göre eseri Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi'nin ricası üzerine İstanbul kadısı olduğu zaman kaleme almıştır. Eserin büyük bir kısmı müellifin dedesi Pir Muhammed Gencevî'nin menkıbelerinden oluşmaktadır. Risaledeki bu menkıbeler Türkçe yazılmış anonim *Menâkıb-ı Pir Muhammed*

⁵ Mahmud Şirvânî, *Kimyâ-yı Kulûb* (Berlin: Berlin Üniversitesi Kütüphanesi, Ms. Or. Fol 323), 60b; 63a.

⁶ Zeynelâbidîn eş-Şirvânî, *Bostânu'l-Ârifin ve Gülistânu'l-Âbidîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 2314), 8a.

Gencevî eserinden alıntıdır. Fakat müellif risalenin sonuna *Menâib*'da olmayan Pir Muhammed Gencevî'nin oğulları Veli Muhammed ve Habib Muhammed ile torunları Şeyh Mustafa ve Şeyh Muhammed'in menkıbelerini de eklemiştir.⁷

Azerbaycan tasavvufunun kaynakları meselesini araştırmak bir makalenin sınırlarının dışında olduğu açıktır. Bu kısa girişteki maksat İslam Tasavvufu için bakir bir alan olan Azerbaycan coğrafyasında yazılmış bazı eserlere araştırmacıların dikkatini çekmek ve yeni çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulduğunu göstermektir.

1. Araştırma ve Değerlendirme

Seyyid Yahya Şirvânî'nin eserleri hakkında yeni bir şey ortaya çıkarmak oldukça zordur. Çünkü günümüze kadar Halvetiyye tarikatının 'Pîr-i Sâni'sinin hayatı, eserleri ve halifeleri hakkında kitap, bildiri, makale, sempozyum şeklinde oldukça çok sayıda bilimsel çalışmalar yapılmıştır.⁸ Fakat gördüğümüz kadarıyla müellifin çalışmamıza konu olan *el-İhtiyârât* isimli risalesi araştırmacıların gözünden kaçmıştır. Bu yüzden müellife ait olduğu kesin olarak bilinen tek Arapça risalenin tahkik ve çevirisinin önemli olduğu kanaatine varılmıştır.⁹ Bu risale sayesinde Seyyid Yahya Şirvânî'nin Arapça eser yazımında kullandığı yöntemi öğrenme imkânımız olacaktır. Risalenin bir diğer önemi ise hala Seyyid Yahya'ya aid yeni elyazması halinde eserlerin var olabileceği ihtimalini güçlendirmiş olmasıdır.

1.1. Risalenin Müellifi ve İsimlendirilmesi Meselesi

Seyyid Yahya Şirvânî bir yöntem olarak eserlerinin hiçbirinde kendi ismini kullanmamaktadır. Bu gelenek Azerbaycanlı Halvetî şeyhleri tarafından devam ettirilmiştir.¹⁰ Fakat tevazu duygusundan kaynaklanan bu yöntem daha sonraki dönemlerde bu şeyhlere ait eserlerin birçoğunun müellifinin karıştırılmasına sebep olmuştur. Bunun en dikkat çeken örneği de *Beyânu'l-Esrâr* eseridir. Bu eser yedi farklı müellife nispet edilmiştir.¹¹

⁷ Dede Mehmed Efendi Erzurumî, *el-Vasfu'l-Mahmûd fî Menâkıbı'l-Âbâ ve'l-Cudûd* (Medine-i Münevvere: Şeyhülislam Arif Hikmet Kütüphanesi, 195) 56a.

⁸ Mustafa Tatcı- Ümit Akdemir, *Pîr-i Halvetî Seyyid Yahya-yı Şirvânî Kitabı* (İstanbul: H Yayınları, 2018), 51.

⁹ Seyyid Yahya Şirvânî'nin *Vird-i Settâr* isimli risalesi Arapça olsa da burada sadece dua cümleleri kullanılmıştır.

¹⁰ Molla Muhammed Şirvânî, *Risale fî Tavzîhi Silsileti'l-Masnûa* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 2142/4), 61a.

¹¹ Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 2882.

Çalışmamıza konu olan *el-İhtiyârât* risalesinin elimizde bulunan nüshalarında da müellif ismi bulunmamaktadır. Bunun tek istisnası Mısır nüshasıdır. Nüshanın giriş kısmında kâtip istinsah ettiği mecmuada yer alan risalelerin müelliflerinin isimlerine de yer vermiştir. Burada risalenin müellifi şu şekilde yazılmıştır: إختيارات الكافية للسيد يحيى الشرواني الخلوتي قُدس سرّه (Seyyid Yahya eş-Şirvânî el-Halvetî kuddise sirruh'un *İhtiyârâtü'l-Kâfiye* risalesi). Kâtip bu bilgiden sonra aynı mecmuada bulunan *Beyânu'l-Esrâr* eserinin müellifi konusuna da dokunmuş ve risalenin hem Seyyid Yahya Şirvânî'ye hem de halifesi Yusuf Mahdum'a nispet edildiğine işaret etmiştir. Ulaştığımız nüshalarda *İhtiyârât* risalesinin başka müellife isnadına rastlamadığımız için yukarıdaki bilgiden hareketle müellifin Seyyid Yahya eş-Şirvânî olduğu anlaşılmaktadır.¹²

Risalenin ismine gelince nüshalarda *el-İhtiyârâtü'l-Kâfiye*, *el-İhtiyârâtü'l-Kâfiye fi't-Tasavvuf*, *Risâletü'l-İhtiyârât* şeklinde benzer isimlendirmelerle karşılaşılmaktadır. Küveyt Üniversitesi nüshasının giriş kısmında ise isim yerine şöyle bir açıklama yazılmıştır; Şeriat, hakikat, marifet ile ve âyât ve ehâdis-i kutsiyye ve nebeviyye ile tasavvufâne latif risaledir.¹³ Risalenin ismi muhtemelen giriş kısmında bulunan فإن هذه الإختيارات مشتملة على ثلاثة فصول (Bu *İhtiyârât* üç fasıl içermektedir) ve yine metinde bulunan فاختر من أيهما تشاء بالإختيار الجزئي وهو كسب العبد والله يفعل ما يشاء بالإختيار الكلي وهو خلقه تعالى أفعال العباد (Öyleyse cüzî iradenle iki yoldan dilediğini tercih et, o (cüzî irade) kulun kesbidir, Allah ise dilediğini küllî iradesiyle yapar) cümlelerinde geçen "ihtiyârât" kelimesinden alınmıştır.¹⁴

1.2. Risalenin Kaynakları

Seyyid Yahya Şirvânî'nin küçük hacimli *İhtiyârât* risalesinde kullandığı kaynaklar sadece Kuran âyetleri ve hadislerdir. Müellifin risalede kullandığı hadislerin birçoğu Buhârî, Müslim, Tirmizî gibi *Kutub-u Sitte*'de geçse de bazen sıhhati tartışmalı hadisler de kullanılmıştır. Risalede herhangi bir şahsa veya esere atıf yapılmamıştır.

¹² Seyyid Yahya eş-Şirvânî, *el-İhtiyârât* (Kahire: el-Mektebetü'l-Merkeziyye lil-Mahtûtâtü'l-İslâmiyye, Seyyide Zeyneb, 1816), 1a.

¹³ eş-Şirvânî, *el-İhtiyârât* (Küveyt: Câmiatu'l-Kuveyt, Mektebetü'l-Mahtûtâtü'l-Arabiyye, 276), 1b.

¹⁴ eş-Şirvânî, *el-İhtiyârât* (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1061), 23b.

1.3. Risalenin Nüshaları

Farklı dünya kütüphanelerinde *el-İhtiyârât* risalesinin sekiz nüshasına ulaşıldı. Bu nüshaların çoğu 18-19. yüzyıllarda yazıldığı için çalışmada yazı ve tarih bakımından en eski olan dört nüsha kullanılmıştır. Risalenin müellifi 15. yüzyılda vefat etmiş olsa da elimizdeki nüshalar geç dönemde yazılmış nüshalar olup müellif nüshası henüz bulunamamıştır. Bu nüshalardan tarih bakımından en eski olanı Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu'nda no. 1061'de bulunan nüshadır. Bu nüsha on dokuz satır ve sekiz varaktan oluşmaktadır. 1021/1612 yılında yazılmış risalenin sonunda müstensih ismi yazılmamıştır. Tarih bakımından elimizdeki en eski olduğu için çalışmada bu nüsha asıl nüsha olarak kullanılmıştır.

Risalenin ikinci nüshası Küveyt Üniversitesi Kütüphanesi no. 276'da bulunmaktadır. Müstensih bilinmeyen bu risale kütüphane kaydına göre h. 11. yüzyılda istinsah edilmiştir. Risale on varaktan oluşmakta ve her varakta on beş satır bulunmaktadır. Tahkikte bu nüshaya ك harfi ile atıf yapılmıştır.

Risalenin üçüncü nüshası Mısır Vakıflar Bakanlığına bağlı el-Mektebetü'l-Merkeziyye lil-Mahtûtâti'l-İslâmiyye Kütüphanesi Seyyide Zeyneb Koleksiyonu no.1816/686'da bulunmaktadır. Altı varaktan oluşan nüshanın her sayfasında yirmi dört satır bulunmaktadır. Müstensih ismi ve istinsah tarihi bulunmayan risalenin yazı ve varak üslubundan h. 10-11. yüzyıllarda yazıldığı anlaşılmaktadır. Tahkikte bu nüshaya ج harfi ile atıf yapılmıştır.

Risalenin son nüshası ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi no. 75'te muhafaza edilmektedir. Beş varaktan oluşan nüshanın her sayfasında yirmi beş satır bulunmaktadır. Müstensih ismi bulunmayan nüsha 1204/1790 yılında istinsah edilmiştir. Tahkikte bu nüshaya ح harfi ile atıf yapılmıştır.

1.4. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

Çalışmada tahkik yöntemi olarak "İSAM Tahkikli Neşir Esasları Kılavuzu" esas alınmıştır. Müellif nüshası bulunamayan risalenin dört en eski nüshaya dayanarak mukabelesi yapılmış daha sonra ayet ve hadislerin tahriçleri yapılmıştır. Yine dipnotlarda nüshalar

arasında bulunan çok sayıda farklılıklar eksi ve artı konularak gösterilmiştir. Ortaya çıkarılan bu metin esasında risalenin incelemesi yapılmıştır.

1.5. Risalenin İçeriği

Oldukça sade bir üslupta yazılmış *el-İhtiyârât* risalesi ile muhtemelen müellif geniş halk tabakalarına hitap etmeği düşünmüştür. Müellif risaleye şu cümle ile başlamaktadır: İtaat-kârların itaatının mülkünde hiçbir şeyi artırmadığı, günahkâr âsîlerin isyanının mülkünde hiçbir şeyi eksiltmediği Allah'a hamdeder ve ondan yardım isteriz. Peygamberlerin efendisi ve Allah'ın Habîb'i Muhammed'e, âline ashâbına ve tüm itâat ehline salât-u selâm olsun.¹⁵ Daha sonra konuya giriş yapılmakta ve risalenin üç ana başlık altında işlendiği şu cümlelerle ifade edilmiştir: Konuya gelince, bu *el-İhtiyârât* üç fasıla ayrılmıştır. Birinci fasıl şevklerin yüceliğiyle birlikte şeriat, ikinci fasıl zevklerin latifliğiyle birlikte tarîkat, üçüncü fasıl müşâhede sırlarıyla birlikte hakikat hakkındadır.¹⁶

Şirvânî şeriat konusuna Hz. Peygamber'e nispet edilen 'Şeriat benim sözlerim, tarîkat fiillerim, hakikat ise ahvâlimdir' sözü ile başlamakta ve şeriatın kastın abdest, namaz, oruç, zekât, hac, gibi Allah ve Resulü'nün emrettiği şeyler olduğunu belirtmiştir. Daha sonra müellif şeriat/gemi, tarikat/deniz, hakikat/inci benzetmesini yapmakta ve inciye ulaşmanın isteyenin kâmil bir mürşidin gözetiminde bu sıralamayı takip etmesinin gerekli olduğunu açıklamaktadır. Yine müellif şeriatın hakikat, hakikatin ise şeriatla desteklenmesi, şeriatın kurallarından herhangi birini ihmal eden kişinin çeşitli kerametler göstermesine itibar edilmemesi gerektiği kanaatini ifade etmektedir. Şirvânî'nin bu konudaki düsturu şu cümledir: Hâsıl-ı kelâm şeriata riayet etmek kişinin salahına, kemaline ve kerametlerine kuvvetli bir delildir.¹⁷

Şirvânî 'zevklerin latifliğiyle birlikte tarîkat' olarak isimlendirdiği ikinci bölümde tarikattan kastın zahirî ve batınî engelleri ortadan kaldırarak kalpten Allah'a doğru seyir olduğunu bildirmektedir. Yine müellif şeriatın zahirinin halkın geneli için, şeriatın batını olan tarikatın ise has kimseler için olduğunu söylemektedir. Müellifin kendi ifadesiyle tarikat Allah'ın huzurunda olduğunu hissetmek, şeriat ona kulluk etmek, hakikat ise onu müşâhede etmektir. Tarikatın gerekli olduğu kanaatini Şirvânî şu cümleleriyle açıklamıştır: Ey fanî âşık!

¹⁵ *İhtiyârât, el-İhtiyârât* (Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1061), 23b.32a.

¹⁶ *İhtiyârât* (Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1061), 32a.

¹⁷ *İhtiyârât* (Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1061), 34a.

Bakî maşukun seni esenlik, ebedî güzellik ve mükemmellikler yurduna davet ediyor. Bu yüzden celal kahrından sonra vuslata erişe bilmen için sana mutlaka tarikat yolunda yürümek gerekir.¹⁸

‘Müşâhede sırlarıyla birlikte hakikat’ olarak isimlendirilmiş üçüncü bölümde müellif hakikatten bahsetmekte ve onu ‘tarikatın özü’ olarak tanıtmaktadır. Daha sonra Şirvânî ‘ Nun, andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına’ ayetinin işarî tefsirini yaparak hakikat hakkında şöyle söylemektedir: (Ayette geçen nun) hakikat noktasına işarettir. Hakikat noktası ise sonsuz ve her şeyi kuşatan Zât-ı Ehad’ın varlığıdır. (Nun harfi içerisindeki) beyaz nokta zâtî vahdet’in varlığına, siyah nokta ise Allah Teâlâ’nın ilmindeki yaratılış kesretinin varlığına işarettir. Bu ikisi arasındaki fark açıktır. Kalem ise kapalı olan şeyleri açıklayıcı olduğu için Hz. Muhammed (s.a.v)’in ruhuna işarettir. Mim harfi ise sonu mümkün olan toplayıcı Ahmed’e işaret ediyor. Zahir veya batın kesretin tamamı Hz. Muhammed (s.a.v)’in ruhandan yaratılmıştır. Hakkın ve halkın varlığı arasındaki ayniyet hakikat, gayriyet ise mecazdır.¹⁹

Seyyid Yahya Şirvânî risalenin üçüncü faslına ruh hakkındaki görüşlerini açıklayarak son vermektedir. Konu hakkında müellif şunları söylemektedir: İyi bil ki ruhun hakikati damarda akan su gibi bedende dolaşan latif bir cisimdir. Fakat bu dolaşım hulul ve ittihad gibi değil tam tersine vücud-u mutlak’ın tüm mevcudatta dolaşımı gibidir. Ruh cevheri itibarile mücerred ruhlar âleminde olduğundan dolayı bedene aykırı olup tedbir ve tasarruf amacıyla kendisine bağlanmıştır. Ruh kendi zatıyla kaim olup bekası için bedene muhtaç değildir. Fakat beden şehadet âleminde ruhun sureti, kemalat ve kuvvetlerini gösterdiği için ona muhtaç olup ondan ayrılmaz. Bu yönüyle ruh her açıdan bedene aykırı değildir. Ruh ruh-u Muhammedî (s.a.v) güneşinin zerrelerinden bir zerre olup rüyada güneş ışını gibi hareket eder. Aklın dili müdrük bir ruhtur. Perdeye (setr) gelince o ruhtan daha latiftir. Aslında nefis, ruh ve perde aynı şey olup sıfatları itibariyle farklılık göstermektedirler. Mesela insan tek bir şahıs olmakla birlikte isimleri çocuk, genç ve yaşlı şeklinde farklılık gösterir. İşte nefis çocuk gibi cahil, akıl genç gibi akıllı, ruh ve sırları ise arif ve kâmil yaşlı gibidir.²⁰

¹⁸ *İhtiyârât* (Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1061), 34a-34b.

¹⁹ *İhtiyârât* (Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1061), 36b.

²⁰ *İhtiyârât* (Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1061), 40b.

2. Sonuç

İslam tasavvufunun ortaya çıkışından sonra onun en yaygın olduğu bölgelerden birisi Azerbaycan coğrafyasıdır. Özellikle zühd döneminden sonra ortaya çıkan tasavvuf ve tarikatlar döneminde bölgede çok sayıda sufi ve tarikat ortaya çıkmıştır. Fakat günümüze kadar özellikle Kuzey Azerbaycan tasavvufunun çok az bir kısmı öğrenilmiştir. Bu alanda yapılan çalışmaların genelde Halveti tarikatı özelinde Seyyid Yahya Şirvânî, Nakşibendi tarikatı özelinde ise İsmail Siraceddin Şirvânî (v. 1848) ve Seyyid Hamza Nigârî'nin (v. 1885) çalışmalarıyla sınırlı kaldığı görülmektedir. Fakat Azerbaycan tasavvufu bu üç şahısla sınırlandırılmayacak kadar geniştir. Hem Seyyid Yahya Şirvânî hem de İsmail Siraceddin Şirvânî hakkında çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen farklı kütüphane kayıtlarında her iki müellife ait hala çalışılmamış elyazması halinde eserlerin kaldığını gözlemlemiş bulunmaktayız.

Bu çalışmada Azerbaycan'da faaliyet göstermiş ve neredeyse tüm İslam Dünyası'nu eserleri ve ardıcılıarı aracılığıyla etkilemiş Seyyid Yahya Şirvânî'nin bilinmeyen Arapça bir risalesi araştırma konu edinilmiştir. Şevklerin yüceliği ile birlikte şeriat, zevklerin latifliği ile birlikte tarikat ve müşahade sırları ile birlikte hakikat başlığı altında üç fasıla ayrılmış risale farklı nüshalar esasında tahkik edilmiştir.

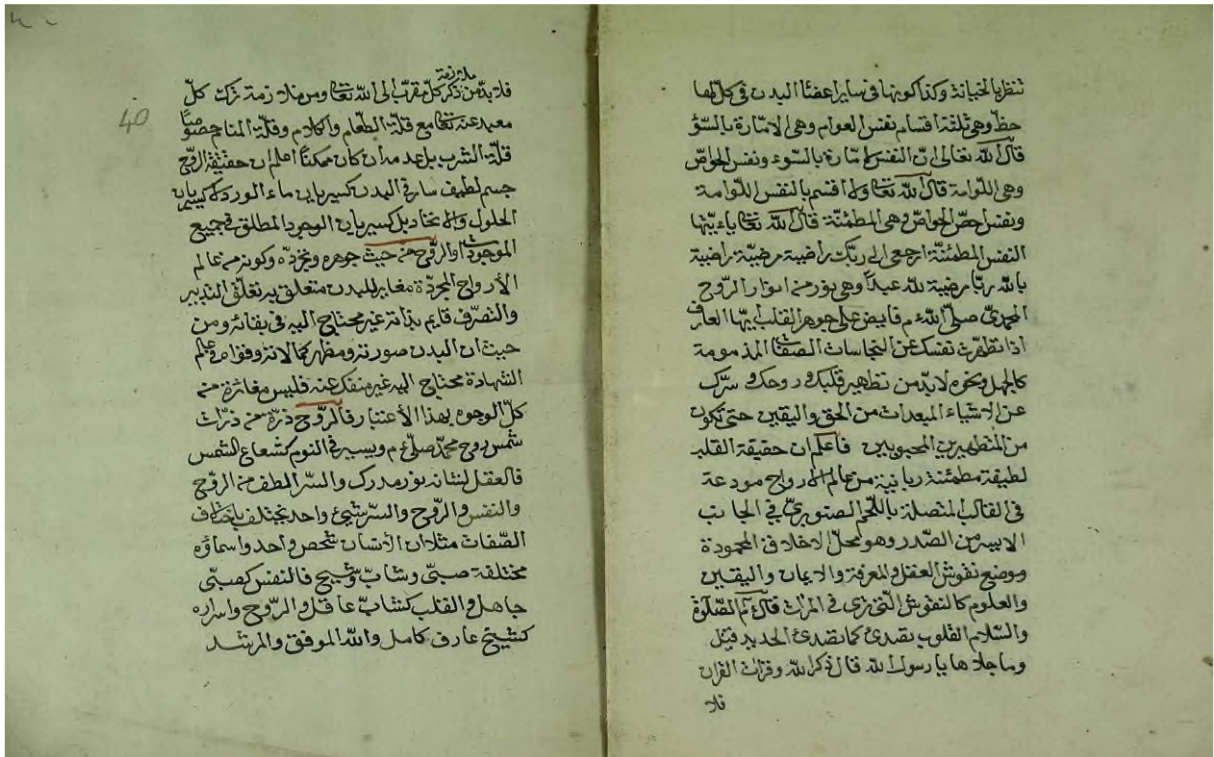
Çalışmanın hedeflediği asıl amacı Azerbaycan tasavvufunun çok sayıda Arapça kaynaklarından birini ortaya çıkarmakla birlikte Seyyid Yahya Şirvânî'ye ait hala farklı eserlerin olabileceği ihtimalini gündeme getirmektir. Bir diğer amacımız ise Seyyid Yahya Şirvânî'nin eserlerinde kullandığı Arapça üslubunu kısmen de olsa öğrenmektir. Umuyoruz ki dünyanın farklı yazma eser kütüphanelerinde yapılacak arşiv araştırmaları hem Seyyid Yahya Şirvânî hem de diğer Azerbaycan sufilerine ait eserleri ortaya çıkaracaktır.

Kaynakça / References

- Erzurumî, Dede Mehmed Efendi. *el-Vasfu'l-Mahmûd fî Menâkıbı'l-Âbâ ve'l-Cudûd*. Medine-i Münevvere: Şeyhülislam Arif Hikmet Kütüphanesi, 195. 1a-57b.
- Xəlilli, Fariz-Xəlilli, Şəhla. *Qarabağlı Pir Məhəmmədin Mənaqibnaməsi*. Bakı, Elm və Təhsil, 2020.
- Mach, Rudolf. *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Müskürî, Yusuf. *Beyanu'l-Esrar*. nşr. Cihangir Hacıyev. Stockholm: CA-CC Press, 2006.
- Şirvânî, Mahmud. *Kimyâ-yı Kulûb*. Berlin: Berlin Üniversitesi Kütüphanesi, Ms. Or. Fol 323. 2a-264b.
- Şirvânî, Molla Muhammed. *Risale fî Tavzîhi Silsileti'l-Masnûa*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 2142/4, 61a.
- Şirvani, Seyyid Yahya, *Risaleler II*. Bakı: Bilik Yayinevi, 2014.
- Şirvânî, Seyyid Yahya. *el-İhtiyârât*. Kahire: el-Mektebetü'l-Merkeziyye lil-Mahtûtâtî'l-İslâmiyye, Seyyide Zeyneb, 1816. 1a-8b.
- Şirvânî, Seyyid Yahya. *el-İhtiyârât*. Küveyt: Câmiatu'l-Kuveyt, Mektebetü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 276. 1b-11b.
- Şirvânî, Seyyid Yahya. *el-İhtiyârât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1061, 32a-40b.
- Şirvânî, Zeynelâbidîn. *Bostânu'l-Ârifin ve Gülistânu'l-Âbidîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 2314. 1a-68b.
- Tatçı, Mustafa – Akdemir, Ümit. *Pir-i Halvetî Seyyid Yahya-yı Şirvânî Kitabı*. İstanbul: H Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/393. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.



el-İhtiyârât Risalesinin İlk Varığı (Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1061)



el-İhtiyârât Risalesinin Son Varığı (Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1061)



el-İhtiyârât Risalesinin İlk Varağı (Seyyide Zeyneb Kütüphanesi, 1816)



el-İhtiyârât Risalesinin Son Varağı (Seyyide Zeyneb Kütüphanesi, 1816)

3. el-İhtiyârâtü'l-Kâfiye Risalesinin Tahkikli Metni

بسم الله الرحمن الرحيم²¹

الحمد لله الذي لا يزيد في ملكه طاعة المطيعين، ولا ينقص في ملكه معصية العصاة المذنبين. والصلاة²² على²³ محمد سيّد المرسلين، وآله وأصحابه أجمعين²⁴.

²⁵ فإن هذه الاختيارات مشتملة²⁶ على ثلاثة فصول:

الفصل²⁷ الأول: في الشريعة مع شرائف الشوقيات. والفصل²⁸ الثاني: في الطريقة مع لطائف الدوقيات. والفصل²⁹ الثالث: في الحقيقة مع أسرار المشاهدات.

الفصل الأول في الشريعة مع شرائف الشوقيات³⁰

قال الله العلي العظيم في كتابه المجيد الكريم³¹: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾³² الآية³³. وقال النبي عليه السلام³⁴: "الشريعة أقوالي والطريقة أفعالي والحقيقة أحوالي"³⁵. الحديث³⁶. المراد بالشريعة ما أمر الله تعالى ورسوله به³⁷ من³⁸ الوضوء والصلاة والصوم وأداء الزكاة والحج وطلب الحلال وترك³⁹ الحرام وغير ذلك من الأوامر والنواهي. والشريعة⁴⁰ كالسفينه والطريقة كالبحر والحقيقة كالدر. فمن أراد الدر ركب في⁴¹ السفينة، ثم شرع في البحر وغاص⁴² فيه و⁴³ وصل إلى الدر. فمن ترك هذا الترتيب لم يصل إلى الدر، فأول شيء يجب⁴⁴ على الطالب هو الشريعة، ثم إن أراد رؤية جمال الله تعالى بلا كيفية ولا كمية فلا بد له من السير في بحر⁴⁵ الطريقة مع الرفيق المرشد الكامل المكمل. ومن علم كيفية الوصول إلى المقامات⁴⁶ ليسهل⁴⁷ عليه الوصول إليها، حتى يصل إلى الذات المطلق والجمال المحقق. فليرزق الرجل ظاهره⁴⁸ بلباس الشريعة، حتى يقع نور ظاهر الشريعة في قلبه، فيضيء⁴⁹ قلبه⁵⁰ ويزيل⁵¹ الظلمة الإنسانية. فالتمثيل المذكور لتفهم العقول المقيدة - يعني من أراد الوصول إلى رضاء⁵² الله تعالى ولقائه⁵³ فلا بد له من العمل بالشريعة والطريقة⁵⁵ - فالشريعة أن تعبد، والطريقة أن تحضره⁵⁶، والحقيقة أن تشهد. فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة

²¹ م ز + : وبه نستعين.

²² ز + : والسلام.

²³ ز + : حبيبه.

²⁴ م ز + : وأهل الطاعة أجمعين.

²⁵ م ز ك + : أما بعد.

²⁶ ك ز : محتملة.

²⁷ م ز - / ك + .

²⁸ م ز ك - .

²⁹ م ز ك - .

³⁰ ك - م - ز - : في الشريعة مع شرائف الشوقيات.

³¹ م ز + : تعالى / ك - : تعالى العلي العظيم في كتابه المجيد الكريم.

³² الحشر 7.

³³ م ز + : هذه الجملة مضافة في المخطوطتين (فبين الله تعالى أنه لمحمد دم على أمته حقاً ونبوته يقيناً ويطعوا أوامره وينتوها عما نهاه في أقواله وأفعاله وأحواله)

³⁴ م ز + : فقال حبيب الله عليه السلام / ك : صلى الله عليه وسلم.

³⁵ إسماعيل بن محمد العجلوني، كتاب كشف الخفاء (القاهرة: مكتبة القدسي، 1932)، 4/2. ذكر العجلوني أنه لم ير من ذكر هذا الحديث ولا من حكم عليه من حيث القوة والضعف، وأنه موجود في بعض كتب الصوفية.

³⁶ م ز - .

³⁷ م - .

³⁸ م ز : في.

³⁹ م ز - .

⁴⁰ م ز ك : فالشريعة.

⁴¹ م ز - .

⁴² في نسخة الأصل ونسخة الأخرى (م ، ز) كتبت غوص ولكن في نسخة (ك) كتبت غاص ولأجل السلامة اللغوية استخدمنا ما جاء في نسخة (ك).

⁴³ م ز - .

⁴⁴ م ز : واجب.

⁴⁵ في أصل النسخة "البحر"، لكن الصحيح من الناحية اللغوية "بحر".

⁴⁶ م ز + : وطريقة.

⁴⁷ ك : يسهل.

⁴⁸ ك - : ظاهره.

⁴⁹ ز : ويضيء.

⁵⁰ م - .

⁵¹ م ز + : عنه.

⁵² م ز - .

⁵³ م ز - .

⁵⁴ م ز : المريد المراد.

⁵⁵ م ز : والطريقة حتى يصل إليه تعالى فالشريعة أجر بالالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية.

فغير مقبولة، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبولة أيضا. فلو⁵⁷ رأيت أحدا يطير في الهواء ويمشي في البحر ويأكل النار⁵⁸ وغير ذلك مما يشبه الكرامات، وهو يترك فرضا من فرائض الله تعالى أو سنة⁶⁰⁵⁹ حبيب الله⁶¹ تعالى عامدا، فاعلم أنه كذاب في دعواه، وليس فعله كرامة بل هو سحر⁶². فالحاصل⁶³ أن رعاية الشريعة⁶⁴ علامة محكمة⁶⁵ على صلاح المرء وكمالاته وكرماته⁶⁶. وقال النبي عليه السلام: "الشريعة شجرة والطريقة أغصانها والمعرفة أزهارها والحقيقة أثمارها"⁶⁷ الحديث⁶⁸.

أيها العارف: المقصود من الشجرة ثمارها⁶⁹، والمراد⁷⁰ من الشريعة والطريقة لقاء الله تعالى ورضاه، والولاية الكاملة بالمشاهدة الشاملة في المجاهدة التامة. ولا تظنوا⁷¹ أن العلم المجرد من العمل يدخلكم الجنة و⁷² قال الله تعالى: (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ) ⁷³. والهمزة⁷⁴ للإنكار بمعنى بل ظننتم. لا تظنوا⁷⁵ يا عبادي أن تدخلوا الجنة بغير شيء من الطاعات والمشقة تصيبكم⁷⁶ وقال عليه السلام: "أشدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمٌ لَمْ يَنْفَعُهُ اللَّهُ بِعِلْمِهِ"⁷⁷، وقيل يعذب الله تعالى يوم القيامة العالم الذي لم يعمل بعلمه⁷⁸ وقيل⁷⁹: يعذب الله تعالى يوم القيامة العالم الذي لم يعمل بعلمه قبل⁸⁰ أن يعذب الوثني وهو عابد الصنم. وقال الله تعالى في⁸¹ بلعم باعور⁸² (كَمَثَلِ الْكَلْبِ) ⁸³ إشارة إلى أن كل عالم غير عامل يشبهه⁸⁴ الكلب⁸⁵ الذي يحبّ العظم⁸⁶، ولا يعرف قدر الجوهر المكرم. كذلك العلم هو الجوهر المكرم⁸⁷، فالعمل⁸⁸ به⁸⁹ أشرف منه. وحبّ الدنيا جيفة⁹⁰ ورأس⁹¹ كل خطيئة. ألا⁹² أشير بالإشارة اللطيفة بقوله تعالى⁹³: (كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا) ⁹⁴ وهنا تشبيه العالم الغير العامل⁹⁵ الذي يحمل الكتب لا تنفعه بل تضره كما مر. وقال الله تعالى: (إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ) ⁹⁶ (97)

56 م ز-: والطريقة أن تحضره.

57 الأصل في المخطوط " ولا"، ولكن الصحيح " فلو".

58 ز-: ويأكل النار.

59 ك: وسنة.

60 م ز+: من سنته.

61 م ز+: علي السلام.

62 م ز+: واستخراج في الاستدراج فإنه روي أن أبا يزيد رضي الله عنه قصد رجلا مشهورا بالزهد والصلاح بزيادته (لزيارته) فلما دخل مسجده رآه يضيق (بيضا) نحو القبله فراجع (فرجع) أبو يزيد ولم يسلم عليه وقال هذا ليس بمأمون على أدب من آداب رسول الله فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه يعني من الطاعات والكرامات.

63 م ز+: فهم من الكلام المذكور.

64 م ز: الآداب وارتكاب الأوامر والاجتناب عن المعاصي والنواهي.

65 ز+: وشاهد كامل.

66 م ز+: وفهم من الكلمات السالفة أن العامل بالشريعة إذا لم يدخل في الطريقة بعيد عن الله تعالى ولكنه ولي الله في الشريعة لا في الطريقة ولا بحقيقة.

67 لم أجد لهذا الحديث أصل في كتب الحديث.

68 م ز-: وقال النبي عليه السلام الشريعة شجرة والطريقة أغصانها والمعرفة أزهارها والحقيقة أثمارها الحقيقة.

69 ك م ز: ثمرتها.

70 ز: فالمراد.

71 م ز: تظنن.

72 ك م ز: كما.

73 البقرة 214.

74 ز: فالهمزة.

75 ك-م-ز-: لا تظنوا.

76 م ز+: في الدين.

77 محمد بن أحمد السفاريني، القول العلي لشرح أثر الإمام علي رضي الله عنه (الرياض: دار الصميعة، 2007)، 150؛ وسنده ضعيف كما قال في كتاب: لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، 1971)، 157/4.

78 م-: يوم القيامة العالم الذي لم يعمل بعلمه.

79 ك: قيل.

80 ك-م-ز-: يعذب الله تعالى يوم القيامة العالم الذي لم يعمل بعلمه قبل.

81 ز+: حق.

82 م ز+: فمثله؛ وبلعم باعور اسم شخص نزلت فيه الآية وهو كاهن ذكر في التوراة، كما ذكرت له قصة في القرآن الكريم والتراث الإسلامي.

83 الأعراف 176.

84 ك ز: شبيهه.

85 ز+: الكلب.

86 م ز+: الدنيء.

87 م-.

88 م ز: والعمل.

89 م-.

90 م-.

91 م: رأس.

92 م ز-.

93 م ز-.

94 الجمعة 5.

95 م ز+: الحمار.

96 الأعراف 179.

97 م ز-: أولئك كالأنعام.

هُمُ أَضَلُّ سَبِيلًا⁹⁸ أي الذين لا يعملون بعلومهم أشد ضلالة من الحيوانات، فإن الحيوانات تعرف بالحس بين النفع والضرر⁹⁹. أيها الإنسان لا تكن أضل من الحيوانات. فاعلم¹⁰⁰ أن العالم العامل أشرف الموجودات وأكمل المخلوقات، كما قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾¹⁰¹ وقال¹⁰² الله تعالى¹⁰³: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾¹⁰⁴، فاختار من أيهما تشاء بالاختيار الجزئي وهو كسب العبد، والله يفعل ما يشاء¹⁰⁵ بالاختيار الكلي، وهو خلقه تعالى أفعال العباد ولا¹⁰⁶ جبر ولا ظلم مثقال ذرة. لأن¹⁰⁷ الله¹⁰⁸ تعالى فاعل مختار يتصرف كيف يشاء في ملكه كما قال الله¹⁰⁹ تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾¹¹⁰، الذرة هي النملة الصغيرة الحمراء والغبار الذي يرى في شعاع الشمس. ويروي¹¹¹ البخاري رحمه الله¹¹² عن¹¹³ رسول الله¹¹⁴ أنه قال¹¹⁵: "قال الله تعالى: إني حرمت على نفسي الظلم وعلى عبادي، فلا تظالموا"¹¹⁷ فإن الظلم هو التصرف في ملك الغير أو مجاوزة الحد وهو محال في حق الله تعالى، إذ لا شريك له في ملكه. بمعنى¹¹⁸ تقدست¹²⁰، يعني تعظمت¹²¹ على ذاتي وعلى عبادي. والظلم ممكن في حقهم لأن¹²² الله تعالى منعهم عنه بقوله¹²³: "ألا فلا تظالموا." فهل ظلم الحداد حديده إذ¹²⁴ جعل بعضه مرآة¹²⁵ لاثقة لجمال السلطان، وإذ¹²⁶ جعل بعضه آلة لتطهير نجاسات المستراح¹²⁷، بل هذا¹²⁸ لإظهار الجمال والكمال على قدر استعداده¹²⁹ غاية ما في الباب. لا يسند الشر والقبح¹³⁰ إلى الله تعالى رعاية للأدب¹³¹ وإن كان فاعله حقيقة. فإن من لا أدب له لا دين له¹³². وقال الله تعالى ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾¹³⁴ يعني أن الله تعالى خلق¹³⁵ الخير والشر. ولكن يحب الخير لا الشر. وأما الجبرية¹³⁶ فيسندون الشر إليه تعالى ولا يراعون¹³⁷ الأدب. وأما مذهب العشاق فالرضاء¹³⁸ عن كل الأفعال إذ كل ما يفعله المحبوب محبوب¹³⁹.

الفصل الثاني

- 98 م ز-.
- 99 ز: الضرر.
- 100 م ز: فالحاصل.
- 101 التين 4.
- 102 ز: كما قال.
- 103 م: وقال الله تعالى.
- 104 الإسراء 70.
- 105 ك: يشاء.
- 106 ز: فلا.
- 107 ز: لأنه.
- 108 ز-.
- 109 ز-.
- 110 النساء 40.
- 111 ك م ز: وروى.
- 112 م: رحمه الله؛ الحديث رواه مسلم وليس البخاري وهذا خطأ من الكاتب.
- 113 ز+: أبي ذر أنه قال: قال حبيب الله عليه السلام.
- 114 م: قال.
- 115 ك+ م+ ز+: صلى الله عليه وسلم.
- 116 ز-: رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال.
- 117 مسلم بن الحجاج الإمام مسلم، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995)، 4/ 995.
- 118 م ز: فالمعنى.
- 119 ز+: تظهرت وتعاليت.
- 120 م+: وتعاليت.
- 121 م ز+: عن الظلم.
- 122 م: لكن / ز: لكنه.
- 123 ز+: تعالى.
- 124 ك: إذا.
- 125 م ز+: مصفاة مظهرا.
- 126 ك: وإذا.
- 127 سمي المستراح مستراحا لاستراحة الأنفس من أفعال النجاسات.
- 128 م: هذه.
- 129 م ز+: المظاهر اللطيفة والكثيفة.
- 130 م ز: القبيح.
- 131 م ز+: في حضرة السلطان.
- 132 م ز-: فإن من لا أدب له لا دين له.
- 133 م ز+: الخطاب لمحمد عليه السلام.
- 134 النساء 78.
- 135 ك م ز: خالق.
- 136 هي فرقة كلامية تنتسب إلى الإسلام، وجوهر عقيدتها هو أنها تؤمن بأن الإنسان مسير وليس مخير لأنه لا قدرة له على اختيار أعماله؛ عبدالله القرني، الخلاف العقدي في باب القدر دراسة تحليلية نقدية لأصول القدرية والجبرية في أفعال العباد (بيروت: مركز النماء للبحوث، 2013)، 85.
- 137 ك: يراعون.
- 138 م ز: فالرضا هي الأصح ولكن في نسخة الأصل كتبت رضا.
- 139 م ز+: كما قيل بيت: أطاعته فرض تلتطف أو جفا ومشربه عذب تكرر أو صفا وكلت إلى المحبوب أمري كله فإن شاء أحياني وإن شاء أتلفا.

في الطَّريقة مع لطائف الذوقيات، المراد من الطَّريقة سير من القلب إلى الله تعالى بقطع الموانع ظاهرا وباطنا. فهي أخص من الشَّريعة. إذ كل ما هو مأمور به في ظاهر الشَّريعة ومنهني عنه¹⁴⁰ يجب لصاحب الطَّريقة¹⁴¹ مراعاته دون العكس¹⁴². فظاهر¹⁴³ الشَّريعة لعموم الخلائق، والطَّريقة التي هي باطنها للخواص. والطَّريقة¹⁴⁴ أن تحضره تعالى¹⁴⁵، كما أن الشَّريعة أن تعبد. والحقيقة¹⁴⁶ أن تشهد، وحبیب الله تعالى يسير من قلبه إلى الله تعالى سيرا كاملا، كما قال عليه الصلاة والسلام: "والطَّريقة أفعالي". وقال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾¹⁴⁸¹⁴⁷. أيها العاشق الفاني، إن معشوقك الباقي يدعوك إلى دار السَّلامة¹⁴⁹ وإلى الجمال والكمالات الأبدية. فلا بدَّ لك من سير الطَّريقة حتى يحصل لك الوصل¹⁵⁰ بعد قهر الجلال. فإنَّ لجلاله جمالا وجماله¹⁵¹ جلالا، والرَّوح¹⁵² مظهر للطفه وجماله، والنفس مظهر لقهره وجلاله، والقلب مظهر جامع¹⁵³ للجمال والجلال، فلا بدَّ من تزكية النفس وتصفية القلب وتجليه¹⁵⁴ الرَّوح والسرَّ حتى يظهر جمال الله، المؤمن في مرآة قلبك. قال عليه السلام: "المؤمنُ مرآةُ أخيه المؤمن" ¹⁵⁵. قلبك مرآة جمال الكريم¹⁵⁶. قال الله تبارك¹⁵⁷ تعالى: ﴿وَتَبَارَكَ فَطْرُهُ﴾¹⁵⁸. أمر بالمبالغة، فلا بدَّ من تطهير النجاسات الظَّاهرية من الثَّوب والبدن والمكان حتى يجوز صلاة¹⁵⁹ الشَّريعة. وهي أركان معلومة وأفعال مخصوصة. كذلك لا بدَّ من تطهير النجاسات الباطنية المبعدة قولا وفعلا وحالا من النفس والقلب والروح والسرَّ حتى يجوز صلاة¹⁶⁰ الطَّريقة والحقيقة، وهي التجليات الأفعالية والصفاتية والذَّاتية. أيها العارف، أنت¹⁶¹ تطير بالجناحين كالطَّير يطير بهما، فإنَّ النَّجاح بالجناح، يعني النَّجاة من التهلكة يحتاج¹⁶² إلى العمل مع الشَّريعة والطَّريقة¹⁶³.

فاعلم أن الوصول إلى الله ورضائه¹⁶⁴ عزَّ لا نلَّ فيه ولا¹⁶⁵ ينال إلا بذل¹⁶⁶ لا عزَّ فيه. فلهذا قال عليه السلام: "موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا"¹⁶⁷. يعني موتوا¹⁶⁸ بترك المرادات¹⁶⁹ النَّفسانية والأخلاق الذميمة، واشتغلوا إلى فعل الطَّاعات بالمطابقة إلى سنَّة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم. وتحصيل الأخلاق الحميدة¹⁷⁰ قيل أن تموتوا بالاضطرار¹⁷¹. والمقصود من خلق الجن والإنس ليس إلا العبادة والمعرفة، كما قال الله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾¹⁷² والعبادات¹⁷³ فعل الطَّاعات وترك المنكرات، وفعل الطَّاعات كالصَّوم¹⁷⁴ والصَّلَاة وغير ذلك¹⁷⁵ يقدر عليه كل أحد، وترك المناهي لا

140 م ز+ : فيه لا.

141 م ز : الشريعة.

142 م ز- : مراعاته دون العكس.

143 ز : وظاهر.

144 ز ك : بالطريقة.

145 م ز-.

146 ك ز : الحقيقة.

147 يونس 25.

148 م ز+ : ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون.

149 م ز+ : والكرامة.

150 ك م ز : الوصال.

151 م : وجماله.

152 ك : والنور.

153 م ز- : للطفه وجماله والنفس مظهر لقهره وجلاله والقلب مظهر جامع.

154 م ز-.

155 أبو داود سليمان السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: المكتبة العصرية، 2009)، 280/4.

156 م ز+ : وأنت تنقش وتحجب عن الكريم قال عليه السلام : العالم ينقش والعارف يصل ، التصقيل محو الحجب النورانية والظلمانية كلها حتى يسع التجليات الإلهية والأسرار الربانية.

157 م ك ز- : تبارك.

158 المدثر 4.

159 ك : الصلاة.

160 ك : الصلاة.

161 ك : أن.

162 م ز+ : المحبة الكاملة فعمل الشَّريعة مع علمه جناح نوراني لروح طيار نوراني وعلم الطَّريقة مع علمه جناح آخر كذلك لروح سيَّار ربَّاني فعمل الطريقة موقوف على السَّماع في الكامل كما أنه علم الشَّريعة سماعي.

163 م ز- : إلى العمل مع الشَّريعة والطَّريقة.

164 م ز : تعالى.

165 م ز : فلا.

166 م ز : بالذل.

167 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، أسئلة وأجوبة لشيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني (الرياض: أضواء السلف، 2003)، 59؛ قال الحافظ ابن حجر في كتابه: الإمتاع بالاربعين المتباينة السماع عن هذا الحديث: غير ثابت.

168 م ز-.

169 م ز+ : وفعل المجاهدات بالاختيار.

170 م ز- : النَّفسانية والأخلاق الذميمة واشتغلوا إلى فعل الطاعات بالمطابقة إلى سنَّته وبنبيِّنا محمد صلى الله عليه وسلم وتحصل الأخلاق الحميدة.

171 م ز+ : فإنَّ البقاء بالله تعالى في الفناء في الله تعالى.

172 الذاريات 25.

173 ك م ز : العبادة.

174 ك : كما الصَّوم.

175 م ز- : وغير ذلك.

يقدر عليه كل أحد¹⁷⁶ إلا الصديقون. كما قال النبي¹⁷⁷ عليه الصلاة والسلام: "ترك ذرة عما نهى الله تعالى خير من عبادة الثقلين"¹⁷⁸. وترك المناهي لا يتيسر إلا¹⁸⁰ بقهر النفس، وقهر النفس لا يتيسر إلا¹⁸¹ بحبسها عن المرادات بالمناجات في الخلوات. والحجب بين العبد والرب أربعة: النفس والخلق والدنيا والآخرة. والدنيا والآخرة حجابان عظيمان، والحجب¹⁸² في الحقيقة واحد¹⁸³ وهو ما سوى الله تعالى¹⁸⁴. قال الله تعالى: ﴿فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾¹⁸⁵ 186 فإن الذكر وسيلة عظيمة بين العبد والرب. قال الله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾¹⁸⁷ وقال عليه الصلاة والسلام: "أفضل الذكر: لا إله إلا الله"¹⁸⁸ 189. أيها العارف: ذرة من لذات الذكر بالمحبة التامة ألد من كل لذات الدارين¹⁹¹.

فاعلم أنّ للإنسان ثلاثة مقامات¹⁹² يجب رفعها ليصل الحقيقة التي معه أزلا وأبدا¹⁹³. وتلك المقامات: مقام النفس، ومقام القلب، ومقام الروح لا غيرها. وما قيل أن بين العبد والرب ألف مقام لا بدّ للسالك قطعها¹⁹⁴. تتفرع هذه المقامات الثلاث، وأول ما يولد المولود في مقام النفس، فإنّه حيوان كباقي الحيوانات لا يعرف إلا الأكل والشرب لا غير، ثم بالتدرج يظهر لها باقي صفاتها من القوى الشهوانية والغضبية والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الصفات التي هي أسباب الاحتجاب والبعد من معدن الصفات الكمالية. فهذا¹⁹⁵ المولود¹⁹⁶ حيوان منتصب القامة يخرج منه الأفعال المختلفة بحسب الإرادة المتنوعة¹⁹⁷. ثم إذا تيقظ من سِنَّة الغفلة وتنبّه على أنّ ما وراء هذه اللذات الحيوانية لذات آخر¹⁹⁸. يتوب عن اشتغاله بالمنهيات¹⁹⁹، ويرجع إلى الله²⁰⁰. فيشرع²⁰¹ في ترك فضول الدنيا ويطلب عمل الآخرة²⁰². ويتوجه إلى السير إلى الله²⁰³ من مقام نفسه²⁰⁴ ويقع في الغربة.

فلا بدّ من إرشاد الشيخ الكامل²⁰⁵ المكمل، وينتفع بصحبته بالاعتقاد الصحيح²⁰⁶. ولا بدّ²⁰⁷ له أن يعمل بما يقول له²⁰⁸ الشيخ، ويسلم نفسه إليه. فينبغي أن يكون كالميت بين يدي الغاسل²⁰⁹، فإنّ حبيب الله صلى الله عليه وسلم قال: "الشيخ

176 م ز-: كل أحد.

177 ز-.

178 لم أعثر عليه في كتب الحديث لكن ذكره البخاري في كشف الأسرار، ويبدو والله أعلم أنه لا أصل له؛ عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 91/1.

179 م ز+: يعني الإنس والجن.

180 م ز: إنّما يتيسر.

181 م ز: إنّما يحصل.

182 م ز+: واحد.

183 ز+.

184 م ز+: يا الله المطلوب يا رافع الحجاب عن المحبوب.

185 البقرة 152.

186 م ز+: فإن ذكرته بالمجاهدة تذكر بالمشاهدة.

187 العنكبوت 45.

188 محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، 162/5.

189 م ز+: فالخير لا بدّ أن تكون بالذكر وإلا فلا فائدة فيها وقال عليه السلام: "من ذكر الله على كل حال رزقه الله خير الدنيا والآخرة".

190 ز: فيا أيها.

191 م ز+: (فعلامه اللذة ترك الدارين) وحبّ خالق الكونين واستغاثته رب العالمين والاستمداد لوجه الأولياء التابعين في الثقلين فالإرادة مقيدة ومطلقة فالمريد المعتد ينوي لمصلحة الدنيا أو لمصلحة الآخرة لأنه تعالى قال: (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة). وهذه الإرادة مذمومة والمريد المطلق ينوي لرضا الله تعالى ولقائه ومراده هو الله تعالى في الدارين لا غيره قال الشيخ الشلبي رحمة الله عليه: "منكم من يريد الدنيا بالطاعة ومنكم من يريد الآخرة (الجنة) بها فأين من يريد الله تعالى" قيل معهم الذين قال الله تعالى في حقهم: (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه) يعني احبس نفسك يا محمد مع الفقراء المسلمين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون رضا الله تعالى ولا يريدون أعراض الدنيا، وقال عليه السلام: "الدنيا حرام على أهل الآخرة والآخرة حرام على أهل الدنيا وهم حرامان على أهل الله"، المراد من الحرام المبعد لا التحريم الشرعي بقوله عليه السلام: "مثل الدنيا والآخرة كمثل المشرق والمغرب إذا أقبلت على المشرق أنبرت عن المغرب" وكذلك بالعكس قال الله: (والذي جاهدوا فينا) أي في سبيلنا يهديم سبيلنا أي لنبيين لهم طرق الوصول إلينا.

192 م ز+: كلية كل مقام منها يشتمل على حجب كثيرة ظلمانية ونورانية.

193 م ز+: ما انفكت منه ولكنه احتجب وبعد عنها بالاشتغال إلى غيرها.

194 م ز+: كلها.

195 م ك: فهذه.

196 ز-.

197 م ز+: فهو في الحجب الظلمانية الساترة للحق وحقيقته تعالى.

198 م ز+: وفوق هذه المراتب مراتب أخر كمالية.

199 م ز+: الشرعية وينسب.

200 م ز-: ويرجع إلى الله.

201 م ز: أن يرجع كاملا إلى الله تعالى بالتوجه إليه تعالى.

202 م ز: الدنياوية طلبا للكمالات الأخرية.

203 م ز+: تعالى.

204 م ز+: فيها خير مقاماتها.

205 م ز-.

206 م ز+: وإلا.

207 ز: فلا بد.

208 م ز: يقوله.

209 ك م ز: الغسال.

في قومه كالتَّبَيِّ في أُمَّتِهِ²¹¹²¹⁰، في الاحترام ظاهرا وباطنا، ثم يترك كلَّ شيء يمنعه عن مقصوده من أمور الدارين²¹²، بل يترك كل ما سوى الله²¹³ حتى يصل إلى الله²¹⁴ تعالى. فإذا خلص من النَّفس وصفاته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب، يتنوّر قلبه فتظهر الأنوار الإلهية، ويردّ له الأسرار الربّانية، فيشاهد أموراً غيبية في صور مثالية، فإذا ذاق شيئاً من هذه اللذات يرغب في الخلوات²¹⁵ والأذكار الثّامة، ويعرض عن الموانع، ويفرغ القلب عن محبّتها ويتوجّه²¹⁶ بالكليّة إليه تعالى²¹⁷. أيّها²¹⁸ الطالب: بعد التّزَيُّن الكامل بالشّريعة والطّريقة، شوقك مركّبك²¹⁹ مع ذوقك حتى تصل إلى مطلوبك²²⁰.

الفصل الثالث

في الحقيقة مع أسرار المشاهدة؛ الحقيقة وصول إلى المقصود المحقق، ومشاهدة نور الموجود المطلق. وهي لأخص²²¹ الخواص²²²؛ لأنها عبادة²²³ عن منتهى مقام السّالّكين، وهو الحق تعالى وأسمائه وصفاته؛ لأثمه²²⁴ المبدأ، وإليه المنتهى. والحقيقة²²⁵ باطن الطّريقة كما أنها باطن الشّريعة؛ ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: "والحقيقة أحوالي". والحقيقة²²⁶ كُتِبَ الجوز والشّريعة كالقشر الظّاهر، والطّريقة كالقشر الباطن، هما حافظا اللب عن الفساد. ويقال للكليّ جوز لكن الفرق بينهما أظهر.

أيّها العارف: حفظك الله الحفيظ ظاهرا وباطنا²²⁷ من إحداد الطّريقة²²⁸؛ فإنّ أسرار المشكلات الإلهية أدقّ من الشّعور²²⁹. قال الله تعالى: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)²³⁰ وقال عليه الصلاة والسلام: "اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ"²³¹²³².

وقال²³³ الله تعالى: (بِنِ الْقَلَمِ)²³⁴. والنون²³⁵: إشارة إلى نقطة حقيقة، وهي وجود الدّات الأحد المحيط غير المتناهي. والنقطة²³⁶ البيضاء: فيها إشارة إلى²³⁷ الوحدة الدّاتية. والنقطة السوداء: فيها إشارة إلى وجود الكثرة الخلقية في علمه تعالى²³⁸. والقلم: إشارة إلى روح محمد²³⁹ صلى الله عليه وسلم؛ لكونه مفصّلاً لما أجمله. وميمه²⁴⁰: تشير إلى أنّ أحمد الجامع مكرّرٌ مُنتاه²⁴¹. والكثرة كلها ظاهرا وباطنا خُلقت من روح²⁴² أحمد عليه السلام. والعينية²⁴³ بين وجود الحق

²¹⁰ ذكر السخاوي أن الحديث غير ثابت وذكر بعضهم بأنه موضوع؛ شمس الدين أبو الخير السخاوي، كتاب المقاصد الحسنة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986).

112/1.

²¹¹ م ز+: يعني.

²¹² م: الدنيا والآخرة.

²¹³ م ز+: تعالى.

²¹⁴ م ز: إليه.

²¹⁵ ز: الخلوة.

²¹⁶ م ز: ويتوجه.

²¹⁷ م ز+: زرعت لك المحبة في فؤادي ولست بحاصد حتى المماتي وأنه الزرع يحصل كل عام وحبك ليس يحصل في الحياتي.

²¹⁸ م ز: فيا أيها.

²¹⁹ ك: مركب.

²²⁰ م ز+: في أحوال الحقيقة والله يبسر الخيرات.

²²¹ ك م ز: أخص.

²²² م: الأخص.

²²³ ز: عبارة.

²²⁴ م ز+: هو.

²²⁵ ك م ز: فالحقيقة.

²²⁶ ز: فالحقيقة.

²²⁷ ز-.

²²⁸ م ز+: فمن لم يرع الشريعة والطّريقة على سبيل الكمال خيف عليه الكفر يعود بالبدع منه.

²²⁹ م ز+: فلا تغفل عن تدقيقه ولا تنكر بالعجز عن تحقيقه.

²³⁰ الحديد 3.

²³¹ الإمام مسلم، صحيح مسلم، 84/4.

²³² م ز+: فإنه تعالى أخبر وجعل ذاته عين كل ما ظهر وما بطن وهو أعلم بذاته من غيره وقوله صادق والإيمان به واجب، وقال تعالى: (وهو معكم أينما كنتم) وقال علي رضي الله عنه: "وهو مع كل شيء لا بمقارنّة وعين كل شيء لا بمزايلة" أن ليس في الوجود معه شيء آخر يقارنه معه ولا غيره فيه لزانل عنه.

²³³ م ز: قال.

²³⁴ القلم 1.

²³⁵ م ك ز: فالنون.

²³⁶ م ز: فالنقطة.

²³⁷ م ز+: وجود.

²³⁸ م ز+: والفرق بينهما أظهر.

²³⁹ م ز: أحمد.

²⁴⁰ م ز+: عليه السلام.

²⁴¹ م ز+: وتفرق بينهما.

²⁴² م ز: وجود.

²⁴³ ك م ز: فالعينية.

والخلق²⁴⁴ حقيقة، والغيرية مجاز. وقال الله تبارك²⁴⁵ تعالى: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)²⁴⁶. فالله الاسم²⁴⁷ الأعظم وسلطان الأسماء. وهو إله الأرض والسماء وذاته نور محض مطلق عن القيود. ظاهر في نفسه ومُظهر لغيره²⁴⁸. ونور الأنوار، ومُنور الأزهار، وهو نور السماوات والأرواح، ونور الأرضين²⁴⁹ والأشباح. وهو اللطيف الخبير، من²⁵⁰ غاية لطافته لا تُدركه الأبصار، وهو يُدرك الأبصار. فإن الحقّ أطف كل لطيف، والخلق أكثف كل كثيف، فلا مناسبة بين الحقّ والخلق من هذه الحيثية²⁵¹.

اعلم أن أدنى مراتب التوحيد للعوام في دائرة الشريعة لا إله إلا الله، بإقرار اللسان مع تصديق الجنان، هذا سبب دخول الجنان²⁵² لا غير²⁵³. فتوحيد الخواص في دائرة الطريقة، توحيد الأفعال والصفات معناه لا فاعل ولا متصرف في الوجود إلا الله²⁵⁴، ومعناه في الطريقة لا مقصود إلا الله ولا محبوب إلا الله. فمن أثبت فاعلا حقيقيا غيره تعالى فقد أشرك في الفعل مع²⁵⁵ غيره تعالى²⁵⁶. ومن أثبت صاحب صفات²⁵⁷ كمالية مشابهة للصفات الإلهية²⁵⁸ فهو مشرك في²⁵⁹ الطريقة²⁶⁰. فالمراد بتوحيد الأفعال رجوعها كلها إلى مبدأ واحد، وهو الحق تعالى. وليس ذلك إلا أنّ²⁶¹ الأفعال²⁶² الصادرة من المظهر الإنساني²⁶³ كلها بإرادة الله وخلقته²⁶⁴. والاختلاف في الآلات والجوارح لا يقدر وحدة الفاعل²⁶⁵.

والمراد بتوحيد الصفات رجوع الصفات الكمالية الإنسانية إلى الصفات الإلهية واستهلاكها فيها. فإن العلم الإنسانيّ مثلا رشححة من رشحات العلم الإلهي. وكذا²⁶⁶ الإرادة²⁶⁷ وسائر الصفات²⁶⁸. وتوحيد أخصّ الخواصّ في دائرة الحقيقة توحيد الذات المطلق والجمال المحقق²⁶⁹. فمعناه لا موجود إلا الله. والمراد بتوحيد الذات رجوع الذات²⁷⁰ الكونية كلها إلى الذات الأحدية، واستهلاكها فيها. فهذا التوحيد لا يحصل إلا²⁷¹ بالمشاهدة الروحانية والسيرية.

أيها العارف العاشق²⁷²؛ ما دام في نظرك شيء²⁷³ فعلا وصفة ووجودا؛ وإن كنت²⁷⁴ قائلا بكلمة الشهادة فأنت مشرك بالشرك الخفي. فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "نعوذ بك²⁷⁵ من الشرك الخفي"²⁷⁶. ولا²⁷⁷ تخلص منه²⁷⁸ إلا

²⁴⁴ م ز + : وجود الخلق وبين وجود الحق.

²⁴⁵ م ك ز - : تبارك.

²⁴⁶ النور 35.

²⁴⁷ م ز : الاسم.

²⁴⁸ م : في غيره.

²⁴⁹ م - : ونور الأرضين.

²⁵⁰ م ك ف : فمن.

²⁵¹ م ز + : فإن الروح مثلا كالجليد الكثيف بالتنازل إلى أسفل السافلين واشتغال الشاغلين فمتى تطلع بعين شمس جماله المطلق ذاب وصار لطيفا جميلا فارتفعت الكثافة الخلفية التعينية فصلت المناسبة للطيفة هذا فناء مطلق وبقاء محقق وإليه الإشارة في قوله تعالى: (وقل جاء الحق وزهق الباطل) يعني هلك ومحي الكثيف الفاني، وقوله عليه السلام: "إذا تم الفقر فهو الله" يعني فالكثيف لطيف بعد ذوبانه بكماله كما قال علي كرم الله وجهه كما كان في الفناء المطلق عند سماعه حديث حبيب الله عليه السلام كان الله ولم يكن معه شيء كما قيل :

البحر بحر على ما كان في القدم

لا تحجبك الأشكال (أشكال) تشاكلها

ان الحوادث امواج وانهار

فمن تشكل فيها فيه استار.

²⁵² م ز + : ولقاء الرحمن معناه لا معبود إلا الله وهذا القول يرفع الشرك الجلي وما يترتب عليه.

²⁵³ م ز : غيره.

²⁵⁴ م ز + : ولا صفة كمالية إلا الله تعالى بالمشاهدة القلبية فالبعض ذوقه في توحيد الأفعال أغلب والبعض الآخر ذوقه في توحيد الصفات أغلب على مرتبة من الأول

لكونه في نهاية الطريقة فذوقه أغلب من توحيد الأفعال.

²⁵⁵ م ز : معه.

²⁵⁶ م - .

²⁵⁷ ك : صفاته.

²⁵⁸ م + : مغاير ا لصفاته وذاته تعالى.

²⁵⁹ م ز - .

²⁶⁰ م + : في صفاته وذاته.

²⁶¹ م - .

²⁶² م ز : كالأفعال.

²⁶³ م ز + : ولا شك أن مبدأ أفعاله هي النفس الناطقة وصفاتها.

²⁶⁴ م - : كلها بإرادة الله وخلقته.

²⁶⁵ م ز + : كذلك كل ما يصدر من أهل العالم إنما هو في الحقيقة من الله تعالى وبارادته تعالى وإن اختلف الأسباب القريبة المستندت هي إليها.

²⁶⁶ م ز : وكذلك.

²⁶⁷ م + : والقدره قطرة من قطرات بحر إرادته وقدرته تعالى وكذا.

²⁶⁸ م ز + : كالقطرة من البحر.

²⁶⁹ ك : المطلق.

²⁷⁰ م ز : الذوات.

²⁷¹ م ز - : التوحيد لا يحصل إلا.

²⁷² م ز - .

²⁷³ ك : لشيء.

²⁷⁴ ك : كان.

²⁷⁵ م ز : بالله.

بالفناء المطلق في الذات المحقق. فالإيمان التقليدي²⁷⁹ للعوام يصدقون مما²⁸⁰ يستمعون ويستمرون عليه بعلم اليقين. وهو تصور الحقائق الإلهية والكونية ولوازمها وإدراكها مطابق²⁸¹ لما²⁸² في نفس الأمر في دائرة الشريعة. فهذا للعلماء الراسخين وللعوام القائلين. وأما الإيمان اليقين²⁸³. وهو كشفي يحصل بانسراح الصدر بنور الله تعالى بعين اليقين، وهو²⁸⁴ الحقائق ظاهرا وباطنا بعين القلب في دائرة الطريقة، فهذا للأولياء الكاملين.

وقد يحصل بحق اليقين وهو كشف الحقائق المذكورة بالذوق التمام²⁸⁵ في دائرة الحقيقة. فهذا²⁸⁶ للأنبياء²⁸⁷ والأولياء الكاملين المكملين²⁸⁸. مثلا: إن المرء إذا عرف السخى بالسماع بالتواتر بغير مشاهدة، وهو²⁸⁹ علم اليقين. ولو عرفه بالمشاهدة وهو عين اليقين، ولو صدر عن نفسه، وهو²⁹⁰ حق اليقين؛ قال الله تعالى في²⁹¹ حبيبه²⁹² عليه الصلاة والسلام ولأتمته: (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) (293/294/295)

أيها العارف المحبوب²⁹⁶؛ اعبد ربك حتى يحصل لك علم اليقين في الشريعة، ثم اعبده بتطهر²⁹⁷ قلبك في الطريقة، ترى²⁹⁸ عين اليقين، ثم اعبده بتطهر²⁹⁹ روحك وسرك في الحقيقة حتى تصير حق اليقين، وهو الكمال الحقيقي الذي يحصل في الدنيا³⁰⁰، وإلا فلا. لقوله تعالى: (وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا) ³⁰¹، ولقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله"³⁰². لكن الرجاء أغلب في قوله تعالى³⁰³: (وَوَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) ³⁰⁴. وقال عليه السلام: "من مات عاشقا فقد مات شهيدا، ومن مات في طريق³⁰⁶ المحبة مات حاجا وغازيا وشهيدا"³⁰⁷. لقصد زيارة جمال الله تعالى. الكعبة الحقيقية، ولموته³⁰⁸ في هذا الجهاد³⁰⁹ الأكبر.

قال رسول³¹⁰ الله صلى الله عليه وسلم: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة"³¹¹. فسبب توحيد العوام والخواص دخول³¹² جنة الصفات، وتوحيد³¹³ أخص الخواص جنة الذات. يعني مشاهدة جمال الله³¹⁴ تعالى .

276 جاء بلفظ : عَنْهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: "يَا أَبَا بَكْرٍ! لِلشِّرْكَ فِيكُمْ أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ النَّمْلِ". فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَهَلِ الشِّرْكَ إِلَّا مَنْ جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لِلشِّرْكَ أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ النَّمْلِ، أَلَا ذَلِكَ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فُلْتَهُ ذَهَبَ عَنْكَ قَلِيلُهُ وَكَثِيرُهُ؟". قَالَ: "قُل: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَشْرَكَ بِكَ وَأَنَا أَعْلَمُ، وَأَسْتَغْفِرُكَ لِمَا لَا أَعْلَمُ" (كتاب صحيح الأدب المفرد - البخاري - ص266 - ط4 - دار الصديق - 1997).

277 م ز: فلا.

278 ك: من.

279 م ك: التقليد.

280 م ز: بما.

281 م ز: مطابقا.

282 م: بما / ك: لا.

283 م ز: الحقيقي.

284 ز: + : شهود.

285 ز: التام.

286 ز-.

287 ك م: لأنبياء.

288 ز: + : و.

289 ز: فهو.

290 ز: فهو.

291 ز-.

292 ز: لحبيبه.

293 الحجر 99.

294 ز: + : أي الموت.

295 م-: بعين القلب في دائرة الطريقة فهذا لأولياء الكاملين وقد يحصل بحق اليقين وهو كشف الحقائق المذكورة بالذوق التمام في دائرة الحقيقة فهذا لأنبياء والأولياء الكاملين المكملين مثلا أن المرء إذا عرف السخى بالسماع بالتواتر بغير مشاهدة وهو علم اليقين، ولو عرفه بالمشاهدة وهو عين اليقين، ولو صدر عن نفسه وهو حق اليقين، قال الله تعالى في حبيبه عليه الصلاة والسلام ولأتمته: (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ).

296 ز: + : الطريقة.

297 ز: بتطهير.

298 م ز: حتى ترى.

299 ز: بتطهير.

300 م ز: + : بالموت الحقيقي.

301 الإسراء 72.

302 الإمام مسلم، صحيح مسلم، 255/3.

303 م ز: + : ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله تعالى ورسوله ثم يدركه الموت فقد.

304 النساء 100.

305 ز: فمن.

306 ز: طريقة.

307 لا أصل له ذكره ابن القيم في كتاب زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، 253.

308 م ز: + : وجهاده مع النفس الظالمة ولموته.

309 ك م: جهاد.

310 م ز: + : حبيب.

311 أبو يعلى الموصلي، مسند أبو يعلى الموصلي (دمشق: دار المأمون للتراث، 1984)، 10/6.

312 م ز-.

أيها العارف؛ ينبغي لك أن تعرف نفسك الناطقة لتعرف بها ربك وسواه. كما قال عليه الصلاة والسلام: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"³¹⁵. فمن عرف نفسه بالفناء³¹⁶ عرف ربه بالبقاء. ومن عرف نفسه كان عند الناس ذليلاً، ومن عرف ربه كان عند الناس محبوباً، وروي أن موسى عليه السلام قال: "يا رب كيف أصل إليك، فأوحى الله تعالى إليه³¹⁸ أن تترك نفسك، فأباً معك"^{320,319}، وأما معرفة النفس بالفناء في المرشد المكمل، فالنفس ذات الشيء وحقيقتها، ثم قيل الروح لأن النفس حي به، والقلب³²² لأنه محلّ الروح³²³، وهي مركب طالب الحق³²⁴.

فاعلم أن حقيقة النفس لطيفة مظلمة³²⁵ في قالب البدن، وهي محل الأخلاق الذميمة³²⁶؛ كالشهوة وغيرها جاهلة ضالة عن الطريق المستقيم، تحب الشر وتكره الخير³²⁷، ذات أجزاء؛ فجزء منها في العين تنظر بالخيانة. وكذا كونها في سائر أعضاء البدن في كل³²⁸ لها حظ. وهي ثلاثة أقسام:

1- نفس العوام³³⁰ وهي الأمانة بالسوء³³¹ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ﴾³³²

2- ونفس الخواص³³³ وهي اللوامة³³⁴.

3- ونفس أخصّ الخواص، وهي المطمئنة. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾³³⁵، راضية بالله رباً. مرضية لله عبداً. وهي نور من أنوار الروح المحمدي صلى الله عليه وسلم، فائض على جوهر القلب³³⁶.

أيها العارف؛ إذا تطهّرت³³⁷ نفسك عن نجاسات الصفات المذمومة³³⁸ كالجهل ونحوه، لا بدّ من تطهير قلبك وروحك وسرّك عن الأشياء المبعثات³³⁹ من الحقّ واليقين³⁴⁰ حتى تكون من المتطهّرين المحبوبين.

فاعلم أن حقيقة القلب لطيفة مطمئنة ربّانية من عالم الأرواح، مودعة في القالب المتّصلة^{342,341} باللحم الصنوبري³⁴³ في الجانب الأيسر من الصّدر، وهو محل الأخلاق المحمودة، وموضع نقوش العقل والمعرفة والإيمان واليقين، والعلوم³⁴⁴ كالنقوش التي ترى في المرآة. قال عليه الصلاة والسلام: "إنّ هذه القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد إذا أصابه الماء" قيل: يا رسول الله وما جلاؤها؟ قال: "كثرة ذكر الموت وتلاوة القرآن"³⁴⁵. فلا³⁴⁶ بدّ من ملازمة ذكر كل مقرب إلى الله تعالى،

³¹³ م ز: ويتوحيّد.

³¹⁴ ز-: بمعنى مشاهدة جمال الله.

³¹⁵ جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر، 2004)، 288/2؛ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (القاهرة: مكتبة المقدسي)، 262/2.

³¹⁶ ز+ فقد.

³¹⁷ م ز-: ذليلاً ومن عرف ربه كان عند الناس.

³¹⁸ م ك-: إليه.

³¹⁹ لم أجد لهذه الرواية أصلاً في الكتب.

³²⁰ م ز-: أن تترك نفسك فأباً معك.

³²¹ م ز+: فهذا إشارة إلى تلطيف الوجود الكثيف بالمجاهدة التامة كما مرّ.

³²² م ز: وللقلب.

³²³ م ز+: ومتعلقه.

³²⁴ م ز+: تعالى.

³²⁵ م ز+: موضوعة / ز+: مودوعة.

³²⁶ م ز: المذمومة.

³²⁷ ز+: كالشهوة.

³²⁸ م ز+: عضو.

³²⁹ م ز+: على.

³³⁰ م ز: العام.

³³¹ م ز+: في المنكرات.

³³² يوسف 53.

³³³ م ز: الخاص.

³³⁴ م ز+: قال الله تعالى: (ولا أقسم باللوامة).

³³⁵ الفجر 28.

³³⁶ ز+: واللوامة هي المطمئنة إذا تدنست بأوساخ المعاصي تلوم صاحبها على ما فعل.

³³⁷ م ز: طهرت.

³³⁸ م ز: الذميمة.

³³⁹ م ز: المبعدة.

³⁴⁰ م ز-: من الحق واليقين.

³⁴¹ م ز: متصلة.

³⁴² م ز+: يعني.

³⁴³ م ز+: الشكل المودع.

³⁴⁴ ز+: فيه.

³⁴⁵ قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث إحياء علوم الدين: أخرجه البيهقي وإسناده ضعيف؛ ابن حجر العسقلاني، هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصاحب والمشكاة (الرياض: دار ابن القيم، 2001)، 385/2.

³⁴⁶ ز: ولا.

ومن ملازمة ترك كل مُبعد عنه تعالى، مع قلة الطعام والكلام وقلة المنام³⁴⁷، خصوصا قلة الشرب بل عدمه إن كان ممكنا³⁴⁸.

³⁴⁹علم أن حقيقة الروح جسم لطيف سار في البدن كسريان ماء الورد³⁵⁰ لا كسريان الحلول والاتحاد³⁵¹، بل كسريان الوجود المطلق³⁵² في جميع الموجودات. فالروح من حيث جوهره وتجرده وكونه من عالم الأرواح المجردة مغاير للبدن، متعلق به تعلق التدبير والتصرف، قائم بذاته غير محتاج إليه في بقائه³⁵³. ومن حيث إن البدن صورته ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة محتاج إليه غير منفك عنه، فليس³⁵⁴ مغايرة من كل الوجوه بهذا الاعتبار. فالروح ذرة من ذرات شمس روح محمد صلى الله عليه وسلم، ويسير³⁵⁵ في التّوم كشعاع³⁵⁶ الشمس، فالعقل لسانه نور مدرك³⁵⁷، والسرّ³⁵⁸ أطف من الرّوح³⁵⁹، والنفس³⁶⁰ والرّوح والسرّ³⁶¹ شيء واحد يختلف³⁶² باختلاف الصفات³⁶³. مثلا: إن الإنسان شخص واحد وأسماءه³⁶⁴ مختلفة، صبي وشاب وشيخ. فالنفس³⁶⁵ كصبي جاهل، والقلب³⁶⁶ كشاب عاقل، والروح وأسراره كشيوخ عارف كامل³⁶⁷.

والله الموفق والمرشد.³⁶⁸

³⁴⁷ م ز + : والأنام.
³⁴⁸ م ز - : إن كان ممكنا.
³⁴⁹ م ز + : أيها العارف الهمام بتعبير الوقعات والتنبيهات في الكمل الإمام حتى تصل إلى الله الباقي السلام. أيها العارف إذا طهرت القلب وعرفته.
³⁵⁰ م ز + : في الورد.
³⁵¹ م ز : والارتحال.
³⁵² ز : الحق.
³⁵³ م ز + : وقومه / م + : وقومه.
³⁵⁴ م ز + : بينهما.
³⁵⁵ م ز : وسيره.
³⁵⁶ م ز : لشعاع.
³⁵⁷ م ز + : كشعاع الشمس.
³⁵⁸ م ز + : باللطف من الروح وترقي إلى مقام أعلى من مقامه وهو.
³⁵⁹ م ز + : وهذه أطف من السرّ ونقية أطف منه وأخفاه أطف في الكل.
³⁶⁰ م ز + : والقلب.
³⁶¹ م ز : وأسراره.
³⁶² م ز + : أسمائه.
³⁶³ م ز : صفاته بحسب مراتبه.
³⁶⁴ م ز : فأسمائه.
³⁶⁵ م ز : والنفس.
³⁶⁶ م ز : القلب.
³⁶⁷ م ز + : فالنفس كالماء المكر على التمام والقلب كصافية والروح والأسرار كصفات فيا أيها الصوفي لا بد لك من الصفاء الكامل بالجفاء الكامل فإن طلب وصل المحبوب الحقيقي من حظوظ القلب والروح والأسرار فحظ النفس مانع من قرب الصفات وحظوظها مانعة قرب الذات واتصاله تعالى فإنه التثوية باقية عنه وجودها فإذا ارتفعت الحظوظ النفسانية والروحانية ارتفعت الأتانية التعبئية وحصل الاتحاد الحقيقي .
أيها العارف ذكرك ترجمانك بينك وبين رحمتك. وهو القاهر فوق عباده، لمن الملك اليوم لله الواحد القهار، يا سميع ويا ستار فالقهار واللطيف فلا بد من ملازمة الاسم القهار بحرف يا حتى تفنى النفس والقلب والروح والأسرار بقهره تعالى. فيظهر الاسم اللطيف وغلب على القهر بلطفه تعالى فلا بد من اشتغال اللطيف باللطيف. الله لطيف بعباده، حتى يحصل الكمال والجمال بلا فناء ولا زوال بعون الله ذو الجلال والجمال والكمال تمت الاختيارات الكافية بعون الله الملك العلام والسلام من السلام إلى السلام على الدوام قال الله تعالى: "لقد خلقت نور محمد من نور وجهي" أي من نور رحمتك يعني خلق الله تعالى أولا نور محمد الأعظم من نور اسم الله الأعظم صلى الله عليه وسلم.
³⁶⁸ م ز + : الحمد لله على الإتمام ولرسوله أفضل الصلاة والسلام وعلى آله وأصحابه اللهم اغفر لي ولوالدي ولإخواننا ولأولادنا ولجميع المؤمنين والمؤمنات والأحياء منهم والأموات.

المصادر / Kaynakça

- الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 1995.1 .
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1997.1 .
- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة 1975.2 .
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1994.27 .
- السجستاني، أبو داود سليمان. سنن أبي داود. بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة 1. 2009.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. كتاب المقاصد الحسنة. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 1986.1 .
- السفاريني، محمد بن أحمد. القول العلي لشرح أثر الإمام علي رضي الله عنه. الرياض: دار الصمعي، الطبعة 2007.1 .
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الحاوي للفتاوي. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر، الطبعة 2004.1 .
- العجلوني، إسماعيل بن محمد. كتاب كشف الخفاء. القاهرة: مكتبة القدسي، الطبعة 1932.1 .
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. أسئلة وأجوبة لشيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني. الرياض: أضواء السلف، الطبعة 1 . 2003.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمشكاة. الرياض: دار ابن القيم، الطبعة 2001.1 .
- الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى. مسند أبو يعلى الموصلي. دمشق: دار المأمون للتراث، الطبعة 1984.1 .



ISSN: 2146-4901

e-ISSN: 2667-6575

YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (*Article Information*):

Seyyid Yahya Şirvânî'nin el-İhtiyârât Adlı Risalesinin Tahkiki

Makaledeki Yazar Katkı- larının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)	3. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50	%
Veri Toplanması	Data Collec- tion	%50	%50	%
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	%
Makalenin Ya- zımı	Writingup	%50	%50	%
Makale Gön- derimi ve Reviz- yonu	Submission and Revision	%50	%50	%

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original
copy of the document is available in the article process archive*).

**An Evaluation on the Effect of Differences in Recitations on Islamic Law: Within
the Context of Intercourse with a Woman after Menstruation**
*Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme:
Adet Sonrası Kadınla İlişki Bağlamında*

Adnan AKALIN

ORCID: 0000-0002-6229-0520

e-mail: adnanakalin@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji
Üniversite, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku
Anabilim Dalı

*Assistant Professor, Gaziantep Islam Science And
Technology University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Law*

Gaziantep, Türkiye
ROR ID: [04nvpv675](https://orcid.org/04nvpv675)

Osman BAYRAKTUTAN

ORCID: 0000-0002-0802-2971

e-mail: osmanbayraktutan@hotmail.com

Erzurum Atatürk Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kur'an Okuma
ve Kıraat Ana Bilim Dalı

*Associate Professor, Batman University, Faculty of
Islamic Sciences, Department of Recitation the
Qur'an and Qirā'a*

Batman, Türkiye
ROR ID: [051tsqh55](https://orcid.org/051tsqh55)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Akalın, Adnan; Bayraktutan, Osman. "Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme: Adet Sonrası Kadınla İlişki Bağlamında". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 349-377. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1335669>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	31. 07. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	26. 10. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem)
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Abstract

The main source of Islam is the Holy Qur'ān. Qirā'a is the branch of science that deals with the different ways of reciting the words of the Qur'ān. For this reason, the science of qirā'a has a special place and importance among the basic Islamic sciences. The fact that the Qur'ān ranks first among the primary evidences in Islamic jurisprudence methodology has made it directly related to the science of qirā'a. At the beginning of Islam, the verses revealed were transmitted firsthand by the Prophet (PBUH) to his companions, who in turn would teach these verses to others. The differences in reciting that existed in this process led to the types of qirā'a called 'seven ahraf/letters'. Believers would first learn the different qirā'āt that they heard from the Prophet (PBUH) and then pass them on to the others. However, in addition to the authentic qirā'āt, the unauthentic qirā'āt that emerged over time directly affected the Islamic legal doctrine. Especially the differences in the most accurate understanding of the divine word led to the emergence of differences of opinion among Islamic jurists. This, in turn, was the source of the divergence of jurisprudential groups. These divergences between the groups based on the differences in qirā'a have come to the agenda depending on the issues of Islamic law, sometimes usūl and sometimes furū'. These debates have led to different jurisprudential approaches depending on the different interpretations of the verses, which has led to mental turmoil among Muslims. In this study, the impact of qirā'a differences on Islamic legal doctrine is analyzed. In this context, the issue of intercourse with a woman after menstruation, one of the issues of jurisprudence, is discussed. Regarding this, in the text the concept of qirā'a, its types, and the reasons for the emergence of qirā'a differences are first evaluated. For a better understanding of the issue, the approaches of the four fiqh schools to the differences of qirā'a are also examined in a general way. Then, the jurisprudential aspect of the concept of menstruation, the way it is expressed in the verse, and the differences of qirā'a on the related verse are examined, and the legal consequences that arise due to these different qirā'āt are explained. As far as can be detected in the process, most of the studies in the field of basic Islamic sciences are carried out in the form of subject analysis under a specific discipline. Unlike the general studies in the literature, in this research, a fundamental issue related to Islamic law and qirā'a, which is among the basic disciplines of Islamic sciences, has been addressed, which reveals the strong bond and interaction between the two disciplines. In order to have a better understanding of the subject of the present research, special attention has been given to include the fundamental sources of the science of qirā'a along with Islamic law.

Keywords: Islamic Law, Qirā'a, The Holy Qur'ān, Types of Qirā'āt, Menstruation.

Özet

İslam dinin temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Kıraat ise Kur'an sözcüklerinin farklı okunuş biçimlerini konu alan ilim dalıdır. Bu sebeple kıraat ilminin temel İslami ilimleri içinde ayrı bir yeri ve önemi bulunmaktadır. İslam hukuk metodolojisinde Kur'an'ın asli deliller arasında ilk sırada yer alıyor olması ise onu kıraat ilmiyle doğrudan ilişkili hale getirmiştir. İslamiyet'in başlangıcında inen ayetler Hz. Peygamber tarafından ilk elden sahabeye aktarılır, onlar da bu ayetleri başkalarına öğretirlerdi. İşte bu süreçte var olan okuyuş farklılıkları 'yedi harf' olarak adlandırılan kıraat çeşitlerini ortaya çıkarmıştır. İnananlar Hz. Peygamber'den işittikleri farklı kıraatleri önce kendileri öğrenirler sonra başkalarına aktarırlardı. Fakat sahih kıraatlerin yanı sıra zaman içinde ortaya çıkan gayr-ı sahih kıraatler İslam hukuk doktrinini de doğrudan etkilemiştir. Özellikle ilahi kelamın en doğru şekilde anlaşılması noktasında var olan kıraat farklılıkları İslam hukukçuları arasında fikir ayrılıklarının doğmasına sebep olmuştur. Bu da fıkhi mezheplerin birbirinden ayrışmasına kaynaklık teşkil etmiştir. Kıraat farklılıklarına dayalı mezhepler arasında ortaya çıkan bu ayrışmalar İslam hukukunun kimi zaman usul kimi zaman ise fûrû konularına bağlı olarak gündeme gelmiştir. Bu tartışmalar ayetlerin farklı yorumlanmasına bağlı olarak farklı içtihadi yaklaşımlara sebep olmuş, bu da Müslümanlar arasında zihinsel kargaşaya yol açabilmiştir. Bu araştırmada kıraat farklılıklarının İslam hukuk doktrinine tesiri incelenmiştir. Bu bağlamda fûrû meselelerinden adet sonrası kadınla ilişki konusu ele alınmıştır. Konuyla ilgili önce kıraat kavramı, çeşitleri ve kıraat farklılıklarının ortaya çıkış nedenleri değerlendirilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için dört fıkhi mezhebin kıraat farklılıklarına yaklaşımları da genel bir şekilde incelenmiştir. Daha sonra hayız kavramının fıkhi yönü, ayetteki ifade şekli ve bu ayet üzerinde oluşan kıraat farklılıkları incelenmiş, bu farklı kıraatler sebebiyle ortaya çıkan hukuki sonuçlar açıklanmıştır. Süreç içinde görüldüğü kadarıyla temel İslam bilimleri alanında yapılan pek çok çalışma belirli bir disiplin altında konu incelemesi şeklinde gerçekleşmektedir. Literatürdeki genel çalışmalardan farklı olarak bu araştırmada İslami ilimlerin temel disiplinleri arasında yer alan kıraat ile İslam hukukunu ilgilendiren temel bir konu ele alınmış böylece iki disiplin arasındaki kuvvetli bağ ve etkileşim ortaya konulmuştur. Araştırma konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için de İslam hukukuyla birlikte kıraat ilminin temel kaynaklarına yer vermeye özen gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kıraat, Kur'an-ı Kerim, Kıraat Çeşitleri, Hayız.

Introduction

Aiming to develop a culture of coexistence, Islam has laid down a set of basic principles that cover the individuals in terms of faith, morality, and law. These principles were determined under the control of divine authority. God Almighty conveyed his divine message to humanity via his messenger Muhammad (PBUH). He both transmitted the revelation to humanity and practiced it in his own life. Additionally, he endeavoured to establish a legal system in line with the principles of revelation in the society in which he lived.

Muhammad (PBUH) first shared the revealed verses with the believers around him. Along with him, many of his companions read and memorized these verses and at the same time created a lifestyle in line with the divine command. Further, since the early period, Qur'ānic verses have been recited with different qirā'āt among Muslims, and this situation has become widespread over time. As a matter of fact, the narration from Muhammad (PBUH), who declared that the Qur'ān was revealed in seven ahruḥ/letters (qirā'āt) within the framework of the principle of convenience, clearly demonstrated this. However, the fact that the words of the revelation were allowed to be recited according to various dialects has led to the emergence of discussions based on recitation differences from the earliest period. After death of the Prophet Muhammad (PBUH), these debates have continued at an accelerated pace. The narrations about the seven ahruḥ/letters (qirā'āt) and some ambiguities in these narrations, the problems that emerged with the development and expansion of the Islamic society, and political and social differentiation have all affected these qirā'āt in various ways. In time, uncanonical and even freely forged (al-mawḍū') qirā'āt that emerged in addition to the authentic ones have brought along a number of debates. This situation has necessitated a classification among the qirā'āt, and as a result, the saḥih qirā'āt have been separated from the others by determining their conditions.

Due to its close relationship with the Qur'ān, the science of qirā'a has been a source for other Islamic sciences in many respects. At this point, it would not be wrong to say that different ways of reciting the verses have directly affected the Islamic legal doctrine as well. This is because the differences in qirā'āt and the methods of using them as evidence in the legal doctrine have led to the emergence of disputes among the scholars of Islamic law. In this study, the issue of intercourse with a woman after menstruation, which is an example of

the differences of opinion in Islamic legal doctrine due to the differences in Qur'anic interpretations, is discussed. In this context, the relevant verse of Sūrah al-Baqara has been analyzed in the context of different narrations. In the differences of opinion among the scholars of Islamic law regarding this matter, the role of variations in recitation has been highlighted. While conducting the research, the verse was first analyzed in terms of qirā'a differences and then evaluated from fiqh point of view. At this point, as much as possible, early period sources are referenced, but the views of contemporary scholars of qirā'a and Islamic law were also included, and care is taken to reveal the causes and consequences of the differences of opinion.

There are some theses regarding the subject matter such as a master's thesis titled "Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi (The Effect of Variant Readings to Islamic Law and Its Methodology)" by Mehmet Dağ, a master's thesis titled "Kıraat Farklılıklarının Fıkhi İstinbatlara Etkisi (The Effect of Differences of Qiraahs on Fiqhi İstinbats)" by Yunus Yalçın, and a doctoral dissertation titled "Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği (The Relationship-fiqh in the Context of Ahkam Verses: The Example of Taberi and Cessas)" by the same person were identified.¹ In addition to these, an article by Hacı Önen titled "Kıraatların Fıkhî Hükümlere Etkisi (The Effect of Kıraats in Fıkhî Provision)" was also identified.² In these studies, it was seen that the differences of qirā'a were analyzed within the framework of various issues. Unlike the aforementioned studies, in this research, the effect of qirā'ât differences on Islamic law has been extensively researched and evaluated in the context of a specific subject.

1. Different Recitations and their Effect on Islamic Law

1.1. The Concept of Qirā'a and the Reasons for the Emergence of Different Qirā'ât

The word "qirā'a" is originally an Arabic word and it means *reading, reciting, and pronouncing*.³ The term *Qur'ān n* is derived from the same root and has a similar meaning.⁴ As a term, it is a branch of science that deals with the pronunciation of the words of the

¹ For theses, see <https://tez.yok.gov.tr>

² Hacı Önen, "Kıraatların Fıkhî Hükümlere Etkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 1–24.

³ Muhammad b. Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār as-Sādr, n.d.), "kr'e", 1/130; Mütercim Asım Efendi, *al-Okyanūs al-basīt fī tarcamā al-Kāmūs al-muhīt* (İstanbul: s.n., 1305/1887), 1/43.

⁴ Mütercim Asım Efendi, *al-Okyanūs al-basīt*, 1/43.

Qur'ān and the different recitations of these words according to the narrators.⁵ As can be understood from the definition, this discipline deals with the changes in the pronunciation of the words of the Qur'ān and the different ways of reciting them. Its main goal is to distinguish the authentic qirā'āt which depend on the reading of the Prophet (PBUH) from the uncanonical and even freely forged (al-mawḍū') ones.⁶

The science of qirā'a reveals the different ways of reading the Qur'ānic wording with the authentic qirā'āt attributed to the Prophet (PBUH). In other words, it teaches believers how the divine word, which forms the basis of religion, should be read. For this reason, the science of qirā'a is crucial for other Islamic sciences such as fiqh, tafsir, and kalam.⁷ On the other hand, the existence of authentic qirā'āt which depend on the reading of the Prophet (PBUH) has also brought many benefits. Facilitating the learning of the Qur'ān, preventing mistakes while reading, enabling a methodical approach in making judgments, enabling a better understanding of the wording, and eliminating situations that may cause doubts and misunderstandings are just a few of the benefits that can be mentioned.

When evaluated in terms of its emergence and importance, we can point out that the science of qirā'a has a priority over the other Islamic sciences. This is because each verse was first revealed to the Prophet (PBUH), then transmitted to his companions, and then to all of humanity. In addition, the Qur'ān was recited by the Prophet (PBUH) to the Angel Gabriel every Ramadan. It is a divine command for all Muslims to recite the Qur'ān carefully in the most beautiful way. This is expressed in the Qur'ān with the word *tarteel* / ترتيل.⁸ In this sense, it has been narrated that the Prophet (PBUH) praised the companions such as Ubayy

⁵ Abu al-Hayr Muhammad b. Muhammad Ibn al-Jazarī, *Munjid al-mukri'in ve murshid al-tālibin* (Qahira: Maktaba Jumhuriye Misir, 1977), 61; Abdulhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/425; Mehmet Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi* (Erzurum: Atatürk University, Graduate School of Social Sciences, Master's Thesis, 1998), 3.

⁶ İsmail Karaçam, "Anahatlarıyla Kıraat İlmi ve Tarihi Gelişimi", *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2006), 54; Dağ, *Kırâat Farklılıkları*, 3; For the types of qirā'āt, see Murat Akkuş, "Mennâ' Halil Kattân'ın Mebâhis fi'ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*, ed. Yaşar Akaslan (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 238–239..

⁷ For the relationship between qirā'a and tafsir, see Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)", *Mütefekkir* 2/3 (2015), 151–176.

⁸ *Kur'an Yolu*. (Accessed 14 March 2023), al-Muzzammil 73/4.

b. Ka'b (d. 33/654), Abdullah b. Mas'ūd (d. 32/652-53), Zayd b. Sābit (d. 45/665) who read the Qur'ān correctly and beautifully.⁹

The reading of the Qur'ān in *seven letters/dialects*, which is one of the main subjects of the science of qirā'a and aims to facilitate reading, has formed the main basis of different qirā'āt.¹⁰ Accordingly, the companions received the recitation of Qur'ān from the Prophet (PBUH) with different qirā'āt. The companions preserved these differences in recitation after the Prophet's death and passed them on to new generations. While different Qur'ānic recitations did not pose a problem in the early years of Islam, the recitation of the Qur'ān in different dialects in the period after the Prophet's death has brought along diverse conflicts. The verses of the Qur'ān, which were recorded by the scribes of revelation as well as memorization from the first years of the divine message, were gathered together in a book during the time of Caliph Abu Bakr.¹¹ Caliph Osman, during his caliphate, reproduced the Qur'ān in the Quraysh dialect and sent it to different parts of the Islamic geography, and made the recitation of this Qur'ān compulsory for Muslims in order to eliminate doubts and hesitations caused by differences in qirā'a.¹² Although this practice relatively limited the license to read the Qur'ān in seven letters, the lack of punctuation (نقط الاعجام) and accentuation (نقط الإعراب / تشكيل) in the copies distributed to different lands could not prevent the differences in the Qur'ānic recitations from reaching the next generations.

It is known that the Prophet (PBUH) recited the Qur'ānic phrases within different seven ahruf/letters during the first revelations. The companions learned these recitations from the Prophet (PBUH) and memorized them. During the years of the Prophethood, these differences in recitation were seen as a convenience and richness in learning and reading the revelation among Muslims.¹³ However, especially in the period after the Prophet's death, various problems began to arise over the differences in the qirā'a based on the seven letters.

⁹ For the related hadiths, see. Muhammad b. Ismā'īl al- Bukhārī, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fazāil al-Qur'ān", 8, 31, 32; Muslim b. al-Ḥajjāj, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fazāil al-sahaba", 122; Muḥammad b. 'Īsā al- Tirmidhī, *es-Sunan* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Manāqib", 33.

¹⁰ For the hadiths stating that the Qur'ān was revealed in seven letters, see. Bukhārī, "Fazāil al-Qur'ān", 5; Tirmidhī, "Qirā'a", 9; Mālik b. Anas, *al-Murwaṭṭa'* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "al-Qur'ān", 4.

¹¹ Bukhārī, "Fazāil al-Qur'ān", 3; al-Sijistānī Abū Dāwūd, *as-Sunan* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "al-Masāhif", 153 etc.; Jalāl al-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itkān fī ulūm al-Qur'ān*, Critical ed. Shu'ayb al-Arnā'ūd (Beirut: Muassasa al-Risāla Nāshirūn, 2008), 129.

¹² Abū Dāwūd, "al-Masāhif", 195 etc.; Suyūṭī, *al-Itkān*, 132 etc.

¹³ İsmail İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usūlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 102.

In addition to the saḥīḥ qirā'a, uncanonical and even freely forged (al-mawḍū') qirā'āt began to emerge.

When the reasons for these different recitations that emerged in Islamic geography over time are analyzed, three main points draw attention. The first one is the permission given to the Prophet (PBUH) to recite the Qur'ān in seven letters by Allah.¹⁴ Although there are different opinions on what is meant by seven letters, it is commonly believed that this concept refers to the different Arabic dialects at the time of revelation of the Qur'ān.¹⁵

The second one is the exegetical additions that were somehow included in the special copies of the Qur'ān owned by some companions. Although most of the verses in the Qur'ān are comprehensible at first reading, some verses, which are conceptualized as hafī, mubham, and mujmal, needed some explanations. Some of the companions asked the Prophet (PBUH) how such verses should be understood and wrote down these hadiths along with the copies of the Qur'ān in their possession. These exegetical additions to the copies of the Qur'ān of the companions contributed to the formation of differences in qirā'a.¹⁶ The Caliph Osman even sent orders to different provinces to destroy such manuscripts in the hands of the companions for fear of causing confusion.¹⁷

The third reason for the occurrence of qirā'a differences is the fact that the Qur'ān's punctuation and accentuation date back to a later period. At the time of the Qur'ān's revelation, the Arabic letters did not have punctuation (نقط الاعجام) and accentuation (نقط / الإعراب / تشكيل). In other words, the Qur'ānic recordings were made by the scribes of revelation, who had strong memorization skills at that time, without punctuation marks and diacritical signs. This situation, which did not pose a problem in the first period, led up to the emergence of various conflicts in the Qur'ānic qirā'a with the development of Islamic lands and the increase of the number of Muslims. In order to distinguish the authentic qirā'a from the others, it was necessary to add punctuation (نقط الاعجام) and accentuation (نقط / الإعراب / تشكيل) to the Qur'ānic text. The first marking of the Qur'ān in accordance with the authentic qirā'a was done by Abu al-Aswad al-Dualī (d. 69/688). The punctuation and the

¹⁴ For the related hadiths, see. Bukhārī, *Fazāil al-Qur'ān*, 5; Mālik b. Anas, "al-Qur'ān", 4; Tirmidhī, "al-Qirā'a", 9; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1/24, 40, 43.

¹⁵ Suyūṭī, *al-Itkān*, 105; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 92; Dağ, *Kirâat Farklılıkları*, 6.

¹⁶ Suyūṭī, *al-Itkān*, 167; Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trans. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 102; Dağ, *Kirâat Farklılıkları*, 7-8.

¹⁷ al-Khatīb al-Baghdādī, *Takyid al-ilm*, Critical ed. Said Abdulgaffar Ali (Qahira: Dār al-Istikamah, 2008), 54.

accentuation of the Qur'ān performed an important function in distinguishing the authentic qirā'āt from the others.¹⁸

1.2. The Effect of Different Qirā'āt on Islamic Law

The Qur'ān, which is the recorded expression of the divine message for humanity, forms the basis of Islamic sciences in terms of being a reliable source. Qirā'a, on the other hand, is the branch of science that reveals how to read the Qur'ān, the word of Allah, in relation to those who narrated it.¹⁹ For this reason, the science of qirā'a has a prominent role in the correct recitation and understanding of the Qur'ān. The subject of the science of qirā'a is the differences in the pronunciation of the words of the Qur'ān and the mode which reveals how these words are recited. Its main purpose is to facilitate the correct learning, understanding and interpretation of the Qur'ān recited in different dialects of the first period interlocutors.²⁰ When evaluated from all these perspectives, it would not be wrong to say that the science of qirā'a is in a close relationship with other basic Islamic sciences such as tafsir, kalam, hadith, and especially Islamic law. This is because the Qur'ān is the main source of Islamic law in terms of istinbāt. The science of qirā'a, on the other hand, provides the most accurate understanding of the Qur'ānic wording in accordance with its original meaning. In other words, the existence of different qirā'a helps to eliminate doubts and misunderstandings that may arise on the verse.²¹

The Holy Qur'ān is one of the primary sources that are consulted for the deduction of judgments. Deriving inferences from divine expressions requires a careful and accurate understanding of the original context and meaning of the verses. At this point, the science of qirā'a is in direct interaction with Islamic law. Because different readings of the Qur'ān can play a significant role in Islamic legal methodology at the point of inference of judgment. Nevertheless, when analyzed methodologically, the divergences in the field of qirā'a have been realized within a narrow framework, which have resulted in a limited impact on the disciplines related to it. For this reason, qirā'a differences have not had an effect that would cause methodological divergences among Muslims as well as Islamic scholars. However, it is

¹⁸ Osman b. Saīd ad-Dānī, *al-Muhkam fī nakd al-mushaf*, Critical ed. İzzet Hasan (Dımaşcus: Dār al-Fikr, 1997), 2 etc.; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 85–90; Dağ, *Kirâat Farklılıkları*, 8.

¹⁹ Birişik, *Kiraat*, "Kiraat", 25/425; Muhammad Salim Muhaysin, *al-Qirā'a ve asaruhā fī ulūm al-Arabiyya* (Qahira: Maktaba al-Kulliyya al-Azhariyya, 1984), 9.

²⁰ Dağ, *Kirâat Farklılıkları*, 3.

²¹ Muhaysin, *al-Qirā'a*, 37.

certain that the differences in the qirā'a have had an impact on some jurisprudential issues, especially in the methodology of Islamic jurisprudence, in addition to the issues of inference of judgment/istinbāt and contradiction of means of proof/ta'āruz al-adillah. In terms of the effect of the differences in the qirā'a on jurisprudential issues, the conditions of intercourse with a woman after menstruation, wiping the feet while performing ablution, touching a woman while performing ablution, the punishment of a concubine who commits adultery, and the amount of breastfeeding that prevents marriage can be listed.

It should be emphasized that the differences in the Qur'ānic recitations have not functioned to cause serious methodological divergences in the Islamic legal doctrine. The main reason for this is that the data in this branch of science is both scarce and limited. Accordingly, the differences of qirā'a have found application in Islamic legal methodology in some jurisprudential issues along with certain principles and rules, which has led to the formation of differences of opinion among Islamic scholars on specific issues.

1.3. Types of Qirā'āt and Madhhabs' Approaches to the Different Qirā'āt

Qirā'a is the branch of science that deals with the different ways of reciting the Qur'ān in relation to the narrators. Although these types of recitation have been subjected to different classifications by Islamic scholars, it is possible to evaluate the types of qirā'a in general under six categories. Considering their authenticity value, it is possible to list them as al-qirā'a al-mutawātirah (القراءة المتواترة), al-qirā'a al-mashhūrah (famous readers / قراءة المشهورة), al-qirā'āt al-āḥād (القراءة الأحاد), al-qirā'a al-shādhda (uncanonical / القراءة الشاذة), al-qirā'a al-mudraj (القراءة المدرجة) and al-qirā'a al-mawḍū' (forged / القراءة الموضوعية).²²

al-Qirā'a al-mutawātirah is the qirā'a transmitted by a group of people who could not possibly agree on a lie to another group of narrators who meet the same conditions in each successive generation. These qirā'āt, which came from the Prophet Muhammad (PBUH) through a mutawātir script, are also compatible with both Arabic grammar and the Mushafs that the Caliph Osman copied and sent to other Islamic lands. al-Qirā'a al-mashhūrah is a type of qirā'a that, even if it is not at the level of tawaturat, came from the Prophet Muhammad (PBUH) by authentic tradition, is compatible with Arabic grammar, coincides with at least one of the copies of the Qur'ān reproduced by the Caliph Osman, and is famous among scholars. al-

²² Suyūṭī, *al-Itkān*, 166.

Qirā'a al-āḥād is a qirā'a that is based on an authentic script but does not conform to the Arabic grammar or the copy of the Qur'ān that was copied by the Caliph Osman. al-Qirā'a al-shādhda is a qirā'a whose script is not authentic. al-Qirā'a al-mudraj is a qirā'a with additions in the form of explanations in the verses. And al-qirā'a al-mawḍū' is a qirā'a that is attributed to someone with a script that is completely fabricated.²³ According to this sixfold classification, it is seen that qirā'āt are evaluated separately in terms of their attribution to the Prophet Muhammad (PBUH), their conformity to the Arabic grammar, and their correspondence with the copies reproduced by the Caliph Osman.

When evaluated in terms of its authenticity, the Islamic scholars have divided the qirā'a into two general categories: al-Ṣaḥīḥah (الصحيحة القراءة) and al-shādhda (القرائة الشاذة). al-Qirā'a al-ṣaḥīḥah is a qirā'a that is attributed to the Prophet Muhammad (PBUH) with a reliable and authentic isnād, that corresponds to the copies of the Qur'ān reproduced by the Caliph Osman, even if only in general, and that is compatible with the Arabic grammar. According to this definition, al-mutawātira and al-mashhūra qirā'a are directly included in this classification. In addition, qirā'āt that have a muttaṣil (المتصل) isnād are in accordance with the Arabic grammar, but do not conform to the copies of the Qur'ān reproduced by the Caliph Osman are also considered in this category. However, it has not been considered permissible to recite these qirā'āt for worship purposes. All these differences in recitation are actually based on the permission of the Prophet Muhammad (PBUH) to recite the Qur'ān according to the seven letters/wajih/dialects. Prominent companions were among those who narrated these different recitations.²⁴

The qirā'āt that do not fulfill the conditions of authenticity are considered as al-shādhda. These types of qirā'āt are also classified separately. If the narrated qirā'a fulfills the condition of maintaining a continuous chain to the Prophet Muhammad (PBUH), but does not fulfill one of the conditions of conforming to the copy reproduced by the Caliph Osman or being in accordance with the Arabic grammar, then such qirā'a could still be used for some purposes depending on the seven letter license. However, if a qirā'a has not met the condition of being based on the reading of the Prophet Muhammad (PBUH), then it has been

²³ Suyūṭī, *al-Itkān*, 166–167; Fehd b. Abdurrahman Rūmī, "Kıraatler ve Kurrâ", trans. Ali Öge, *Marife* 2/2 (Autumn 2010), 226–228.

²⁴ Birişik, *Kıraat*, "Kıraat", 25/429; Abu al-Hayr Muhammad b. Muhammad Ibn al-Jazarī, *an-Nashr fī qirā'āt al-'ashr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.), 1/9.

considered to be in the category of al-mawḍū' (الموضوع) and has not been allowed to be used for any purpose. In other words, shāhdha qirā'a that are not attributed to the Prophet Muhammad (PBUH) have not been used for worship, nor could they be used for fiqh purposes. On the other hand, the mawḍū' qirā'āt, which are based on someone with a completely fabricated isnād, have not been used in any way.²⁵

From a legal point of view, according to the general opinion of Islamic jurists, the qirā'āt mutawātirāt, which are in the category of ṣaḥīḥ, constitute the source of law. The shāhdha qirā'āt that fall outside of this category and do not reach the level of tawaturat cannot be considered as Qur'ān, nor can they be recited for the purpose of worship. However, Hanafi jurists have made an exception to this situation. Non-mutawātir qirā'āt can also be considered as legal sources, provided that they meet certain criteria. According to Hanafi jurists, non-mutawātir qirā'āt are basically divided into two categories: mashhūr and non-mashhūr (āhād). While the mashhūr qirā'āt are accepted as a source of legal evidence and it is considered legitimate to act upon them, non-mashhūr ones are not considered legitimate. The mashhūr qirā'āt are also divided into two categories: those that can be attributed to the Prophet (PBUH) and those that are the additions of the companions (mudraj). If a non-mutawātir qirā'a is mashhūr and can be attributed to the Prophet, it can be a source of legal evidence. The same is the case if it is a mudraj, that is a qirā'a that was added to the Qur'ānic text by the companions. This is based on the principle of fairness of the companions, and consequently it should be assumed that the companions heard it from the Prophet (PBUH) in this way. Therefore, according to Hanafi jurists, if a non-mutawātir qirā'a reaches the level of renown, it constitutes a source for the law.²⁶

Based on similar reasons, the Hanbali jurists have also adopted the opinion that the unauthorized non-mutawātir qirā'a can be a source of law without seeking the condition of being mashhūr. This is because these qirā'āt were narrated by the companions who may have heard them from the Prophet. Therefore, according to Hanbali jurists, the āhād qirā'a of Ubayy b. Ka'b, which has not reached the level of mashhūr, can be a source of legal evidence,

²⁵ Birışık, *Kıraat*, "Kıraat", 25/429; Ibn al-Jazarī, *an-Nashr*, 1/9-11.

²⁶ Ahmad b. Muhammad Abd al-Azīz al-Bukharī, *Kashf al-esrār* (İstanbul: s.n., 1890), 2/295; Abu al-Barakāt Abdullah b. Ahmad Nasafī, *Kashf al-esrār fī sharh Menār al-envār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986), 1/18.

just like the qirā'a of 'Abdullah b. Mas'ūd (d. 32/652-53), which has reached the level of mashhūr.²⁷

There are two different opinions among the Shafi'i jurists as to whether non-mutawātir qirā'āt can be used as evidence in law. According to the former opinions of Shafi'i, non-mutawātir qirā'āt can be used as evidence, while according to the latter, they cannot. Just like the Hanafi jurists, those who hold the second opinion have set forth the condition that non-mutawātir qirā'āt must be mashhūr to be considered evidence. According to the followers of this opinion, even if they are mashhūr, they cannot be considered as Qur'ān, because they do not reach the level of tawaturat.²⁸ According to al-Ghazali (d. 505/1111), al-Juwaynī (d. 478/1085), and al-Nawawī (d. 676/1277), who are among the leading scholars of their sects, the basic view in the Shafi'i school is that the non-mutawātir qirā'āt cannot be used as evidence. Since these qirā'āt do not reach the level of tawaturat, they cannot be considered Qur'ānic, but they can only be accepted as bayān/ tafsīr/explanation.²⁹

The Maliki jurists take only the mutawātir qirā'āt as legal evidence. They do not deal with non-mutawātir qirā'āt. For this reason, for example, they state that it is not permissible to act with the addition of 'متتابعات' / *continuously*³⁰ in the qirā'a of Ibn Mas'ūd regarding the expiation of oaths. In this respect, the Maliki jurists differ from the Hanafi and the Hanbali jurists, as well as from the general understanding of the Shafi'i jurists. According to the Malikis, these additions are not the Qur'ānic. It is also not clear whether they are the Sunnah or not. Therefore, it would not be right to act on the qirā'āt that are not clear whether they are Qur'ānic or based on the Sunnah. Based on this principle, according to the Maliki jurists, only mutawātir qirā'āt can be used as legal evidence and only these qirā'āt can be acted upon.³¹

²⁷ Abdullah b. Ahmad b. Muhammad al-Maqdisī Ibn Qudāma, *al-Mughnī* (Riyadh: Dār al-'Ālem al-Kutub, 1997), 13/529.

²⁸ Abū Hāmid Muhammad b. Muhammad b. Ahmad Ghazzālī, *al-Mustasfā fi 'ilm al-'usūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.), 1/102; Tājuddīn Abd al-Vahhāb b. Alī b. Abd al-Kāfi Subkī, *Jem' al-jewāmi' fi usūl al-fiqh* (Indonesia: Maktaba Ahmad b. Sa'd, n.d.), 1/232.

²⁹ Ghazzālī, *al-Mustasfā*, 1/102; Imām al-Haramayn Abu al-Ma'ālī Ruknuddīn Abd al-Malik b. Abdullah Juwaynī, *al-Burhān fi usūl al-fiqh* (Qahira: Dār al-Ansār, 1979), 1/666; Abū Zakariyya Yahya b. Sharaf b. Murī Nawawī, *al-Minhāj fi sharh Sahīh Muslim b. al-Hajjāj* (Egypt: Matba'a al-Misriyya, 1930), 5/130.

³⁰ al-Mā'ida 5/89.

³¹ Abu al-Fazl Abd al-Rahman b. Ahmad b. Abd al-Gaffar Adud al-din al-'Icī, *Sharh Mukhtasar al-Muntahā* (İstanbul: Matba'a al-'Alam, 1889), 1/112; Cemāluddīn Osman b. Umer b. Ebī Bekr Ibn al-Hājib, *Mukhtasar al-Muntahā* (İstanbul: Matba'a al-'Alam, 1889), 1/111.

When the approaches of the sects on the issue of qirā'āt are considered as a whole, it is possible to say the following in general. According to the jurists of all sects, mutawātir qirā'āt, which are in the category of ṣaḥīḥ, constitute legal evidence and it is essential to act upon them. There are two main views regarding the non-mutawātir or unauthentic qirā'āt. According to the first view, which is shared by the Malikis and a group of the Shafi'i jurists, non-mutawātir qirā'a do not constitute legal evidence and are not to be acted upon. According to the second view, which is shared by the Hanafis and Hanbalis and a group of the Shafi'i jurists, the non-mutawātir qirā'āt that have reached the level of masshūr can be used as legal evidence and can be acted upon. The rest of the qirā'āt other than these are not considered permissible by all jurists.

1.4. Menstruation from the Perspective of Islamic Law

The word *ḥayḍ* / حیض, which has Arabic origins, means "to flow".³² It refers to the vaginal bleeding that occurs at regular intervals in healthy women, excluding childbirth.³³ In other words, ḥayḍ represents the customary vaginal bleeding with specific characteristics that women experience periodically, causing a temporary postponement of religious and marital obligations.³⁴ The concept of ḥayḍ is also commonly referred to as "menstruation" today.

Although this characteristic is innate to women, it has been perceived differently in various societies and belief systems. For instance, in Jewish shariah, a menstruating woman was considered impure, and her belongings, as well as the places and people she came into contact with, were also deemed impure.³⁵ As a result, any interaction with a menstruating woman was strictly prohibited.³⁶ On the contrary, in Christianity, menstruating women were considered clean, and some authors even stated that sexual intercourse could take place

³² Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 7/142; Muhammad Murtada al-Huseynī al-Zebīdī, *Tāc al-arūs min jwāhir al-kamūs*, Critical ed. Abdulkerim al-Uzbavī (Kuwait: Matba'a al-Hukuma al-Kuwait, 1979), 18/211; Abu al-Hasan Ali b. Muhammad b. Ali al-Hüseynī al-Jurjānī, *Mu'jam al-ta'rifāt*, Critical ed. Muhammed Sıddık el-Minşevî (Qahira: Dār al-Fadīla, n.d.), 83; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/843.

³³ Kamal al-Dīn Muhammad b. Abd al-Vāhid Ibn Humām, *Sharh Fath al-qadīr*, (Beirut: Dār al-Fıkr, n.d.), 1/160; Abu Bekr Shams al-Aimma Muhammad b. Abu Sahl Ahmad as-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabsūt* (Kuwait: Dār al-Ma'rifa, 1989), 3/146.

³⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 2/180.

³⁵ *Kitab-ı Mukaddes* (Accessed 3 Nisan 2023), "Leviticus" 15/19.

³⁶ "Ezekiel", 18/6.

during this period.³⁷ The acceptance of such views by Christians may be due to the absence of specific regulations regarding women's special conditions in their holy scriptures. In Islamic law, a balanced approach that safeguards women's rights and indirectly preserves men's rights has been adopted, avoiding the aforementioned extremes. Accordingly, sexual intercourse with a menstruating woman is prohibited, but all other actions and behaviors are permissible. Furthermore, menstruating women have never been considered impure; instead, their condition has been regarded as a temporary inconvenience. The situation of menstruating women is mentioned in the Qur'ān as follows:

*"They ask you about menstruation. Say, 'It is an impurity, so keep away from women during menstruation. And do not approach them until they are pure. And when they have purified themselves, then come to them from where Allah has ordained for you. Indeed, Allah loves those who are constantly repentant and loves those who purify themselves.'"*³⁸

As it is evident from this verse, the prevalent practices concerning menstruating women in Arab society are being questioned. Allah explains that menstruation is a distressing condition for women and emphasizes refraining from sexual intercourse until they are purified. However, once they have purified themselves, it is encouraged to approach them in the manner prescribed by Allah. This approach demonstrates the protection afforded to women during challenging and uncomfortable times. Moreover, the questioning of this matter by the companions of the Prophet (PBUH) is of significant importance in determining the validity of existing practices in society. In fact, Anas b. Malik (d. 93/711-12) is reported to have said the following regarding this issue:

*"The Jews used to refrain from eating and sitting with women during their menstruation. The companions asked the Prophet Muhammad (PBUH) about this. Then, Allah revealed the verse 'They ask you about menstruation. Say, 'It is an impurity...'. After the revelation of this verse, the Prophet (PBUH) said: 'Except for sexual intercourse, you can do anything with your menstruating women.'"*³⁹

³⁷ Muhammad b. Ahmad al-Qurtubī, *al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988), 3/54; Abu Abdullah Muhammad b. Umer Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātih al-ghayb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000), 6/54; Abu Ishaq Ahmad b. Ibrahim Salabī, *al-Kashf ve al-bayān fi tefsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004), 2/258; Arif Ulu, "Adet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid Ve Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 3.

³⁸ al-Baqara 2/222.

³⁹ Abū Dāwūd, "Taharāt", 102.; Muslim, "Ḥayḍ", 16.

As it is obvious from this narration, apart from sexual intercourse, all other actions are permitted with menstruating women. Another narration related to this topic from the Prophet Muhammad (PBUH) states: "Abdullah b. Sa'd (d. 36/656-57) asked the Prophet, 'To what extent can I benefit from my wife during her menstruation?' The Prophet (PBUH) replied, 'The upper part of the izar (waist-wrapper) is permissible for you.'"⁴⁰ Considering the mentioned verses and hadiths, it is clear from an Islamic law perspective that menstruating women should not be excluded in any way, except for the sexual intercourse. Additionally, there are no restrictions or prohibitions concerning communication, interaction, or the actions performed by women during menstruation.

For the menstrual blood to be considered as ḥayḍ, it needs to fulfill certain conditions. These conditions include the woman being in the age of puberty, the blood coming from the vagina, the occurrence of this process at regular intervals, the color of the blood being black, red, yellow, or white with a blackish hue, and the duration of menstruation not exceeding the specified minimum and maximum limits.⁴¹ There are different opinions among Islamic jurists regarding the lower and upper limits of the menstrual period. According to the Hanafi school of thought, the minimum duration of menstruation is three days, and the maximum is ten days.⁴² According to the Shafi'i and Hanbali schools of thought, the minimum duration of menstruation is one day, and the maximum is fifteen days.⁴³ The Maliki school of thought does not impose any restrictions or limits on the minimum or maximum duration of menstruation.⁴⁴

1.5. Relationship with a Menstruating Woman from the Perspective of Islamic Law

In Islamic law, the prohibition of sexual relations with menstruating women is the only restriction explicitly identified in the Qur'ān and Sunnah. The Qur'ān states the following regarding this prohibition:

⁴⁰ Abū Dāwūd, "Taharāt", 106.

⁴¹ Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 3/155; Zayn al-Dīn b. Ibrāhīm b. Muhammad Ibn Nujaym, *al-Bahr al-rāiq sharh Kanz al-deqāiq* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.), 1/199.

⁴² Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 3/147; Alā al-Dīn Abu Bekr b. Mesūd Kāsānī, *Bedā'i' al-sanā'i' fī tertīb al-sharā'i'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.), 1/40.

⁴³ Abu Zakariyya Yahya b. Sharaf b. Murī Nawawī, *Mejmū' al-sharh al-Muhadhab* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), 2/375.

⁴⁴ Muhammad b. Ahmad b. Muhammad Ibn Rushd, *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtasid* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988), 1/57; Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islamī wa adillatuha* (Dimascus: Dār al-Fikr, 1985), 1/459 vd.

*"They ask you about menstruation. Say, 'It is an impurity, so keep away from women during menstruation and do not approach them until they are pure...'"*⁴⁵

Prior to the prophethood of Prophet Muhammad, influenced by various beliefs prevailing then, people in the Arab society refrained from eating with a menstruating woman, using her belongings, and some even avoided staying in the same house with her. When this issue was brought to the attention of Prophet Muhammad (PBUH), the relevant verse was revealed, clarifying that sexual relations are the only forbidden act with menstruating women, while all other actions and interactions are permissible. Hadiths narrated from Prophet Muhammad (PBUH) also confirm this idea. Some of the relevant hadiths are as follows:

*"Menstruation is a condition that Allah has decreed for the daughters of Adam."*⁴⁶

*"With a menstruating woman, you may behave in all other aspects as you would during other times."*⁴⁷

In a narration from Hazrat Āisha, it is stated, *"The Messenger of Allah would lean on my lap and recite the Qur'ān while I was menstruating."*⁴⁸

Similarly, in another narration from Āisha, it is mentioned that *"While I was menstruating, I would take a bite from a piece of meat, and then the Prophet (PBUH) would take the same place and take a bite. I would offer him a vessel of water to drink from, and he would take it, placing his mouth where mine had been and drink."*⁴⁹

Based on the verses in the Quran and the narrations from Prophet Muhammad (PBUH) regarding the subject, engaging in sexual relations with a woman during her menstruation period is prohibited in Islamic law. This relationship is only permitted after the completion of the menstrual period and purification. However, it should be noted that during the menstrual period, only sexual relations are prohibited, while other interactions and activities are not restricted.

⁴⁵ al-Baqara 2/222.

⁴⁶ Bukhārī, "Ḥayḍ", 1,7; Abū Dāwūd, "Manāsik", 23.

⁴⁷ Muslim, "Ḥayḍ", 16; Aḥmad b. Shu'ayb al-Nasā'ī, *al-Sunan* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Taharāt", 18.

⁴⁸ Bukhārī, "Ḥayḍ", 2, 3; Muslim, "Ḥayḍ", 15.

⁴⁹ Muslim, "Ḥayḍ", 14.

1.6. The Influence of Qirā'āt Differences on the Issue of Intercourse with Women after Menstruation

1.6.1. Analysis of the Nass Related to the Issue of Menstruation

The natural and specific condition of menstruation, which is inherent in women, is mentioned in the Qur'an as follows:

*"They ask you about menstruation. Say, 'It is an impurity, so keep away from women during menstruation and do not approach them until they are pure. And when they have purified themselves, then come to them from where Allah has ordained for you. Indeed, Allah loves those who are constantly repentant and loves those who purify themselves.'"*⁵⁰

Menstruation in women is a characteristic related to their nature. Every woman experiences menstruation when she reaches a certain age, and this continues at regular intervals until menopause, which is the cessation of menstruation. The age of onset, frequency, duration, and age of menopause can vary from woman to woman. Different perspectives have been developed regarding women going through this process in every period and society. Even before Islam, people, influenced by various beliefs and communities, had different approaches towards women experiencing menstruation. This led to uncertainty and confusion among believers. Therefore, the verse begins with the question addressed to the Prophet Muhammad (PBUH): *"They ask you about menstruation / وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ"* in order to eliminate the uncertainty about the condition of women during menstruation. In response to this question, the verse clarifies that menstruation is a state of difficulty, hardship, and discomfort. Therefore, it further states, "... keep away from them until they are purified / وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ" which means refraining from sexual relations. Taking into account the narrations from the Prophet Muhammad (PBUH) on this subject, it is understood that the expression "... keep away from them / وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ" refers to refraining from sexual relations. Additionally, the continuation of the verse states, "...then come to them from where Allah has ordained for you / فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ" explaining this matter again. When considering the Qur'anic

⁵⁰ al-Baqara 2/222. وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ آذَىٰ ۖ فَاَعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

verse along with the hadiths, it is evident that in Islamic law, there is no prohibition regarding communication and interaction with menstruating women other than sexual relations.

1.6.2. Variations of Recitation in the Verse Related to Menstruation

As stated in the verse, the reason that prohibits sexual relations is a woman's menstruation. The essential condition for the ending of this prohibition is the cessation of menstrual bleeding. Islamic scholars have no disagreement on this point. The actual disagreement arises regarding whether the cessation of menstrual bleeding is sufficient for the ending of the prohibition on sexual relations. The reason for this disagreement lies in the two different recitations of the phrase " *hattā yaṭhurna / حَتَّى يَطْهُرْنَ / until they are purified*" in the relevant verse. The meanings and interpretations resulting from two different recitations have led to different legal consequences.

In this respect, the phrase " *يَطْهُرْنَ / yaṭhurna / until they are purified*" in the verse has given rise to two different recitations. According to the narrations of Nāfi', Ibn Kathir, Abu Amr, Ibn Āmir, Hafs, and Abu Ja'far, it was recited by Āsim with tahfif (smoothing) as " *يَطْهُرْنَ / yaṭhurna*". On the other hand, according to the narrations of Shu'bah, Hamzah, al-Kisā'ī and Khalaf, Āsim recited it with shaddah (emphatic consonant) as " *يَطَّهَّرْنَ / yaṭṭahharna*".⁵¹ It is also noted that in the copies of the Qur'ān belonging to Abdullah b. Mas'ūd (d. 32/652-53), Ubayy b. Ka'b (d. 33/654), and Anas b. Malik (d. 93/711-12), this word is mentioned as " *يَطَّهَّرْنَ / yaṭṭahharna*".⁵² Both recitations meet the criteria for authenticity, so they have been considered as two separate recitation versions of the verse.⁵³ Therefore, both recitations have been followed and acted upon.⁵⁴

Regarding the meanings of both recitations, when the verse is recited as " *يَطْهُرْنَ / yaṭhurna*" with tahfif, it indicates the cessation of menstrual bleeding. When recited as " *يَطَّهَّرْنَ / yaṭṭahharna*" with shaddah, it implies that after the cessation of menstrual bleeding, ritual purification (bath) is necessary.⁵⁵ In the first recitation, according to the cessation of

⁵¹ Ibn al-Jazarī, *an-Nashr*, 2/227; Osman b. Saīd ad- Dānī, *Kitāb al-taysīr fī al-qirā'a al-sab'a* (İstanbul: s.n., 1930), 80; Delegation, "Mushaf al-davla al-Kuwait li al-qirā'a al-'ashara" (Accessed 30 Nisan 2023), *Kuwait*.

⁵² Ali b. Muhammad Shawkānī, *Fath al-qadīr* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.), 1/226.

⁵³ Shawkānī, *Fath al-qadīr*, 1/226; Dağ, *Kırâat Farklılıkları*, 184.

⁵⁴ Qurtubī, *al-Jāmi'*, 3/60.

⁵⁵ Shawkānī, *Fath al-qadīr*, 1/226; Qurtubī, *al-Jāmi'*, 3/60.

menstrual bleeding, the ending of the prohibition is achieved. In the second recitation, after the cessation of menstrual bleeding, ritual purification (bath) is deemed necessary for the ending of the prohibition.

1.6.3. Legal Consequences of Different Qirā'āt Regarding the Verse on Menstruation

The variations in qirā'a regarding the verse on menstruation have directly influenced Islamic legal schools and have led to the formation of different approaches to the subject. Hanafi jurists, based on the recitation of "يَطْهَرْنَ / *yathurna*" with the addition of *tahfif* (without *shadda*), have stated that the maximum duration for the cessation of menstrual blood can be ten days. They have mentioned that after this period is completed, the ongoing bleeding is not considered menstrual blood, the prohibition is ended due to the completion of menstruation, and there is no barrier to approaching the woman. However, if bleeding lasts for less than ten days and ends, they have stated that the woman should still perform ablution (washing) or wait for the passing of one prayer time before engaging in sexual intercourse.⁵⁶ It can be observed that the Hanafis prefer the qirā'a "يَطْهَرْنَ / *yattahharna*" with *shaddah* (emphasis). Therefore, while forming their opinion on the upper limit of the menstrual period, the Hanafis have relied on the *tahfif* qirā'a, and for periods that are completed in a shorter time, they have relied on the *shaddah* qirā'a. This demonstrates that Hanafis have reached their conclusion in the relevant matter of conflict by using the method of *jam' and tawfiq*⁵⁷ (combining and reconciling).⁵⁸

Hanafi jurists have stated that when the word "يَطْهَرْنَ / *yathurna*" is recited with the *tahfif* pronunciation, it only signifies the cessation of menstrual blood. They have mentioned that even if a woman performs ablution while bleeding continues, it does not terminate the state of menstruation. Therefore, according to Hanafis, the completion of menstruation can only occur with the cessation of bleeding. However, the presence of both the *tahfif* and

⁵⁶ Ibn Humām, *Fath al-Qadīr*, 1/170; Abu Bakr Ahmad b. Ali al- Jassās, *Ahkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 1/475.

⁵⁷ *Jam' ve tawfiq*: (جم و توفيق) It is to arrive at a conclusion by interpreting two contradicting and equivalent proofs. Abd al-Latif Abdullah b. Aziz al- Barzanjī, *al-Ta'arūf wa al-tarjūh bayna al-adilla al-shar'iyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993), 1/212.

⁵⁸ Abu Zeyd Abdullah b. Umer b. Isa al-Dabūsī, *Takwīm al-adilla fī usūl al-fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001), 217; Dağ, *Kırâat Farklılıkları*, 185.

shaddah readings of the mentioned term in authentic qirā'a has led Hanafi jurists to relate the two verses to each other. Jassās (d. 370/981) has said the following regarding the subject:

"When the word is recited as "يَطْهَرْنَ" / yaṭṭahharna" with shaddah, in this case, it encompasses both the meaning of ceasing menstrual blood and performing ghusl. However, when it is recited as "يَطْهُرْنَ" / yaṭḥurna" with tahfif, this form represents a single meaning and is definite (muḥkam). On the other hand, the shaddah reading has two meanings and is ambiguous (mutashābih). In this case, the ambiguous (mutashābih) should be related to the definite (muḥkam). Thus, both meanings are combined in one recitation. Consequently, the permissibility of sexual intercourse is conditioned by the completion of the menstrual blood."⁵⁹

Even though Hanafi jurists may have reached a consensus on this issue, Hudarī Bey, one of the contemporary legal scholars, has objected to it. According to him, whether recited with tahfif or shaddah, the objective of this word is to emphasize cleanliness as directed by Islam. This entails taking a ritual ablution (ghusl) after the cessation of menstrual blood. Therefore, there is no contradiction in the recitation of the word with tahfif or shaddah.⁶⁰

Hanafi scholars have taken tahfif as the basis for the recitation of the word "يَطْهَرْنَ". Accordingly, they have determined ten days as the upper limit for the menstrual period and considered the cessation of bleeding sufficient for the permissibility of sexual intercourse. They have based these arguments on rational and grammatical grounds. These can be listed as follows: The preposition "حَتَّى" / ḥattā" in the verse indicates a contrast between the preceding and following parts of the sentence. In other words, this preposition sets a measure and boundary for the prohibition of approaching women. Namely, the prohibition on sexual intercourse is terminated with the cessation of menstruation.⁶¹ Another reason is that requiring ablution after the ten-day menstrual period, which would continue the purification process as if still in the menstruation period, creates a contradiction that is not permissible according to religious law. In addition, making ablution a condition for sexual intercourse after the ten-day menstrual period would deprive both the man and the woman of their rights to some extent. This would lead to the harm mentioned in the verse. Another

⁵⁹ Jassās, *Ahkām al-Qur'ān*, 1/476.

⁶⁰ Muhammad al-Hudarī Bey, *Usūl al-fiqh* (Egypt: al-Maktaba al-Tijāriya al-Kubrā, 1979), 361.

⁶¹ Dağ, *Kıraat Farklılıkları*, 186; Zeki Yıldırım, *Müfessir İllkiya el-Harrâsî'nin "Ahkâmü'l-Kur'ân" Adlı Eserine Göre Kıraat Farklılıklarının Hukûkî Ayetlerin Tefsirindeki Rolü* (Erzurum: Atatürk University, Graduate School of Social Sciences, Master's Thesis, 1990), 56; Yunus Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği* (Elazığ: Fırat University, Social Sciences Institute, Ph.D. Dissertation, 2022), 140 etc.; Yunus Yalçın, *Kıraat Farklılıklarının Fıkhi İstinbatlara Etkisi* (Elazığ: Fırat University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2017), 57 etc.; Önen, "Kıraatların Fıkıhî Hükümlere Etkisi", 12.

reason is that regardless of whether it is recited with shaddah or tahfif, the word "يَطْهَرْنَ" implies the cessation of menstrual blood in both recitations. This is the common point of both recitations. Therefore, it would be more accurate to consider the cessation of bleeding as the criterion for the end of the menstruation period and the beginning of the purification process. Another reason is that delaying ablution for approaching women after the menstruation period may change or even eliminate the criterion mentioned in the verse regarding menstruation. This would amount to disregarding the verse. In addition to all these reasons, according to many companions of the Prophet, the cessation of bleeding at the end of the menstrual process is sufficient for the ending of the prohibition on sexual intercourse.⁶²

The scholars of the Maliki, Shafi'i and Hanbali madhabs have adopted the shaddah recitation of the verse as "يَطْهَرْنَ" / *yattahharna*". According to the opinion of the majority, after a woman's menstrual period ends, she needs to perform ablution to lift the prohibition on sexual intercourse.⁶³ However, when two mutawātira recitations are found together, they need to be combined (jam'). The correct way to combine them is to attribute the recitation with tahfif to the one with shaddah, as this is more preferable. If done otherwise, it would not yield any benefit and would also be incorrect.⁶⁴ Therefore, in this case, both recitations should be taken into consideration and practiced. And this can only be achieved by performing ablution along with the cessation of bleeding at the end of the menstrual period.⁶⁵ The evidence for this is found in the phrase "فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ" in the verse, which means "approach them when they have purified themselves". Here, "purifying oneself" can only be achieved with water. Furthermore, sexual intercourse is connected to the purification condition by the conjunction "idhā". And this condition can only be fulfilled through the realization of the condition, that is, performing ablution. Therefore, sexual intercourse can only be permissible after washing following the cessation of bleeding at the end of the menstrual process. Accordingly, the expression "حَتَّى يَطْهَرْنَ" / *hattā yaṭhurna*" indicates the cessation of bleeding, and the expression "فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ" / *feidhā tetahharna fa' tūhunna*"

⁶² Abd al-Azīz al-Bukharī, *Kashf al-esrār*, 3/91; Barzanjī, *al-Taāruḍ*, 1/273; Dağ, *Kırâat Farklılıkları*, 186.

⁶³ Qurtubī, *al-Jāmi'*, 3/59; Nawawī, *Mejmū'*, 2/370; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 1/352; Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islamī*, 1/473.

⁶⁴ Barzanjī, *al-Taāruḍ*, 1/276.

⁶⁵ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātih al-ghayb*, 6/73.

stipulates the requirement of washing.⁶⁶ The majority's approach arises from considering this as a precautionary methodological approach. This approach does not carry any risk in terms of removing the prohibition. Ibn Munzir (d. 318/930) and Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), who state the existence of consensus on this matter, also share the same opinion.⁶⁷

Another view has been formed as follows: The phrase “حَتَّى يَطْهُرْنَ / ḥattā yaṭḥurna” means the cessation of bleeding at the end of the menstrual period. According to this view, sexual intercourse becomes permissible when the bleeding stops. However, at this point, there cannot be any limitation in terms of the minimum or maximum duration for the cessation of bleeding. The cessation of menstrual blood is a sufficient reason for ending the prohibition on sexual intercourse.⁶⁸

Considering all these approaches as a whole, it can be argued that both the Hanafi scholars and the majority of the other Islamic jurisprudence scholars base their methodological approach on the two widely-accepted recitations related to the verse. However, while the Hanafi jurists consider both recitations together using the method of jam' and tawfiq, the majority, by attributing the recitation with tahfif to the shaddah recitation, have adopted a precautionary approach. When interpreting the two mutawātira recitations, Hanafi jurists also consider the concept of time during menstruation and use the shaddah recitation to determine the minimum duration of the menstrual period, while using the tahfif recitation to determine the maximum duration. In this way, they consider both recitations as evidence for the ruling. This consistent and methodological approach sets the Hanafis apart from the views of the other three schools. On the other hand, the majority opinion of the Shafi'i, Maliki, and Hanbali scholars combines the recitations by understanding them as interrelated. In other words, the meaning of the recitation with tahfif, which results in the cessation of menstrual blood, is combined with the meaning of the recitation with shaddah, which requires washing after the cessation of menstrual blood. As a result, it leads to the conclusion that only the recitation with shaddah should be followed. This approach does not align well with the effective function that recitations provide a better understanding of the words of the Qur'ān.⁶⁹ And finally, it can be observed that in the

⁶⁶ Qurtubī, *al-Jāmi'*, 3/59.

⁶⁷ Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 1/353; Ahmad b. Abd al-Halim Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-fatāwā* (Ribat: Maktaba al-Ma'ārif, 1981), 21/625.

⁶⁸ Jassās, *Ahkām al-Qur'ān*, 1/475.

⁶⁹ Dağ, *Kirâat Farklılıkları*, 189.

context of the verse about menstruation, when compared with the other schools, the Hanafi scholars have analysed and combined the effective role of recitations in relation with deriving judgement and the richness of their meanings better.

Conclusion

The science of qirā'a, which focuses on the manner of reciting Qur'ānic words, has played a pioneering role in better understanding the divine wording within the Islamic sciences. Additionally, qirā'a variations have provided significant convenience for Muslims in resolving ambiguities and difficulties that may arise in the text. The Qur'ān has served as the primary source of evidence in Islamic legal doctrine. Therefore, there is a close relationship between Islamic law and the science of qirā'a. The verses revealed to the Prophet Muhammad (PBUH) were initially learned and memorized by his companions and then transmitted to subsequent generations. From the early years of revelation, reciting the Qur'ānic verses based on seven different dialects had a direct impact on the development of legal doctrine, resulting in various approaches among Islamic scholars. Over time, these disputes, along with the methodical approaches of legal schools, have also influenced subsidiary issues.

In the early years of Islam, jurisprudence predominantly underwent casuistic development. As legal issues have arisen, attempts have been made to produce solutions based on the Qur'ān and Sunnah. In this context, different opinions have also emerged in some subsidiary issues due to the permitted variations of recitation of some words. One of such an issue is the relationship with women after menstruation. This subject is mentioned in verse 222 of Sūrah al-Baqara in the Qur'ān. The verse explains that a woman's menstruation period is a distressing and troublesome process, and therefore, during her menstrual days, her husband should keep away from her and refrain from approaching her sexually until she is purified.

In the relevant verse, the reason stated as an obstacle to sexual intercourse is the woman's menstruation. It is emphasized that this prohibition can only be ended after the completion of this process. There is no disagreement among Islamic scholars regarding this matter. However, there has been disagreement among scholars regarding when and how the process will be completed. The reason for these different opinions lies in the phrase "حَتَّىٰ"

يَطْهُرْنَ / *hattā yaṭhurna* / until they are purified" which is mentioned in the related verse. This phrase appears in two different qirā'āt: tahfif, which is "يَطْهُرْنَ / *yaṭhurna*" with a light pronunciation, and shaddah, which is "يَطْهَرْنَ / *yaṭṭahharna*" with a shaddah. Both qirā'āt fulfill the conditions of authenticity, so both of them are considered valid recitations. Therefore, both qirā'āt, which convey different meanings, have been acted upon. When the verse is recited with tahfif, it implies that the menstrual process is completed simply by the cessation of bleeding, while when recited with shaddah, it implies that the process is completed only after washing following the cessation of bleeding.

Based on the method of adopting these two qirā'āt, Islamic scholars have reached different legal conclusions. The Hanafis, based on the jam' and tawfiq method, have taken both qirā'āt into account in determining the upper and lower limits of the menstrual period. Additionally, based on the tahfif qirā'a of the verse, they have deemed the cessation of menstrual bleeding sufficient for the ending of the prohibition regarding sexual intercourse. The majority's opinion (Malikis, Shafi'is, and Hanbalis) has relied on the recitation with shaddah. According to this choice of recitation, it is necessary for the process to be completed by both the cessation of menstrual bleeding and washing. The phrase "*approach them when they are thoroughly clean*" in the continuation of the verse also indicates this requirement, as cleanliness can only be achieved through the actual act of washing with water. Moreover, the cautious approach, which methodically eliminates any risk, also necessitates this. Accordingly, the ending of the prohibition on sexual intercourse is contingent upon the cessation of menstrual bleeding and washing.

When evaluated as a whole, it can be suggested that both Hanafis and the majority of Islamic jurists handle the subject by considering the validity of the two authentic qirā'āt. However, the Hanafis have diverged from the majority of Islamic jurists in certain aspects. With their adopted methodological approach, the Hanafis have applied both rulings of the authentic qirā'a, including the duration and manner of completing the menstrual process. Unlike this, the majority of Islamic jurists, relying on the cautious approach, have based the tahfif recitation on the shaddah recitation which resulted in only the ruling of the shaddah qirā'a being applied. However, the meanings and legal consequences of the tahfif and shaddah qirā'a are different from each other. The majority's approach has led to a single

legal outcome from the two authentic qirā'āt, which does not align with the effective function of qirā'a in terms of enabling a better understanding of the text of the Qur'ān.

References / Kaynakça

- Abd al-Azîz al-Bukharî, Ahmad b. Muhammad. *Kashf al-esrâr*. İstanbul: s.n., 1890.
- Abū Dāwūd, al-Sijistānî. *as-Sunan*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Adud al-din al-'Icî, Abu al-Fazl Abd al-Rahman b. Ahmad b. Abd al-Gaffar. *Sharh Mukhtasar al-Muntahâ*. İstanbul: Matba'a al-'Alam, 1889.
- Ahmad b. Hanbal. *al-Musnad*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akkuş, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)". *Mütefekkir* 2/3 (2015), 151–176.
- Akkuş, Murat. "Mennâ' Halîl Kattân'ın Mebâhis fî 'ulûmî'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*. ed. Yaşar Akaslan. 219–251. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Baghdādî, al-Khatîb al-. *Takyîd al-ilm*. Critical ed. Said Abdulgaffar Ali. Qahira: Dâr al-Istikamah, 2008.
- Barzanjî, Abd al-Latif Abdullah b. Aziz al-. *al-Taârûd wa al-tarjih bayna al-adilla al-shar'iyya*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Birişik, Abdulhamit, "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Bukhârî, Muhammad b. Ismâ'îl al-. *al-Jâmi' al-şâhîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Dabûsî, Abu Zeyd Abdullah b. Umer b. Isa al-. *Takvîm al-adilla fî usûl al-fiqh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001.
- Dağ, Mehmet. *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*. Erzurum: Atatürk University, Graduate School of Social Sciences, Master's Thesis, 1998.
- Dānî, Osman b. Saïd ad-. *Kitâb al-taysîr fî al-qirâ'a al-sab'a*. İstanbul: s.n., 1930.
- Dānî, Osman b. Saïd ad-. *al-Muhkam fî nakd al-mushaf*. Critical ed. İzzet Hasan. Dimascus: Dâr al-Fikr, 1997.
- Delegation. "Mushaf al-davla al-Kuwait li al-qirâ'a al-'ashara". Accessed 30 Nisan 2023. <https://www.qsa.gov.kw/>
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Fakhr al-Dîn al-Râzî, Abu Abdullah Muhammad b. Umer. *Mafâtiḥ al-ghayb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000.
- Ghazzālî, Abū Ḥāmid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. Ahmad. *al-Mustasfâ fî 'ilm al-'usûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. trans. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Hudarî Bey, Muhammad al-. *Usûl al-fiqh*. Egypt: al-Maktaba al-Tijâriya al-Kubrâ, 1979.
- Ibn al-Hâjib, Cemâluddîn Osman b. Umer b. Ebî Bekr. *Mukhtasar al-Muntahâ*. İstanbul: Matba'a al-'Alam, 1889.
- Ibn al-Jazarî, Abu al-Hayr Muhammad b. Muhammad. *an-Nashr fî qirâ'ât al-'ashr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.
- Ibn al-Jazarî, Abu al-Hayr Muhammad b. Muhammad. *Munjid al-mukri'in ve murshid al-tâlibîn*. Qahira: Maktaba Jumhuriye Misir, 1977.

- Ibn Humām, Kamal al-Dīn Muhammad b. Abd al-Vāhid. *Sharh Fath al-qadīr*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Ibn Manzūr, Muhammad b. Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār as-Sādr, n.d.
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn b. Ibrahīm b. Muhammad. *al-Bahr al-rāiq sharh Kanz al-deqāiq*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.
- Ibn Qudāma, Abdullah b. Ahmad b. Muhammad al-Maqdisī. *al-Mughnī*. Riyadh: Dār al-'Ālem al-Kutub, 1997.
- Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad b. Muhammad. *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtasid*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad b. Abd al-Halim. *Majmū' al-fatāwā*. Ribat: Maktaba al-Ma'ārif, 1981.
- Jassās, Abu Bakr Ahmad b. Ali al-. *Ahkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Jurjānī, Abu al-Hasan Ali b. Muhammad b. Ali al-Hüseynī al-. *Mu'jam al-ta'rifāt*. Critical ed. Muhammed Sıddık el-Minşevî. Qahira: Dār al-Fadīla, n.d.
- Juwaynī, Imām al-Haramayn Abu al-Ma'ālī Ruknuddīn Abd al-Malik b. Abdullah. *al-Burhān fī usūl al-fiqh*. Qahira: Dār al-Ansār, 1979.
- Karaçam, İsmail. "Anahatlarıyla Kıraat İlmî Ve Tarihi Gelişimi". *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı*. 46–64. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Kāsānī, Alā al-Dīn Abu Bekr b. Mesūd. *Bedā'i' al-sanā'i' fī tertīb al-sharā'i'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.
- Kitab-ı Mukaddes*. Accessed 3 Nisan 2023. <https://www.kitabimukaddes.com>
- Kur'an Yolu. Accessed 14 Şubat 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mālik b. Anas. *al-Muwatta'*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Muhaysin, Muhammad Salim. *al-Qirā'a ve asaruhā fī ulūm al-Arabiyya*. Qahira: Maktaba al-Kulliyā al-Azhariyya, 1984.
- Muslim, b. al-Hajjāj. *al-Jāmi' al-şahīh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mütercim Asım Efendi. *al-Okyanūs al-basīt fī tarcama al-Kāmūs al-muhīt*. İstanbul: s.n., 1305/1887.
- Nasafī, Abu al-Barakāt Abdullah b. Ahmad. *Kashf al-esrār fī sharh Menār al-envār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986.
- Nasā'ī, Ahmad b. Shu'ayb al-. *al-Sunan*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nawawī, Abu Zakariyya Yahya b. Sharaf b. Murī. *Mejmū' al-sharh al-Muhadhab*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Nawawī, Abū Zakariyya Yahya b. Sharaf b. Murī. *al-Minhāj fī sharh Sahīh Muslim b. al-Hajjāj*. Egypt: Matba'a al-Misriyya, 1930.
- Önen, Hacı. "Kıraatların Fikhî Hükümlere Etkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 1–24.
- Qurtubī, Muhammad b. Ahmad al-. *al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988.
- Rümī, Fehd b. Abdurrahman. "Kıraatler ve Kurrâ". trans. Ali Öge. *Marife* 2/2 (Autumn 2010), 217–234.
- Salabī, Abu Ishaq Ahmad b. Ibrahim. *al-Kashf ve al-bayān fī tefsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004.
- Sarakhsī, Abu Bekr Shams al-Aimma Muhammad b. Abu Sahl Ahmad as-. *Kitāb al-Mabsūt*. Kuwait: Dār al-Ma'rifa, 1989.
- Shawkānī, Ali b. Muhammad. *Fath al-qadīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, n.d.

- Subkî, Tâjuddin Abd al-Vahhâb b. Alî b. Abd al-Kâfî. *Jem' al-jewâmi' fî usûl al-fiqh*. Indonesia: Maktaba Ahmad b. Sa'd, n.d.
- Suyûtî, Jalâl al-Dîn as-. *al-Itkân fî ulûm al-Qur'ân*. Critical ed. Shu'ayb al-Arnâ'ud. Beirut: Muassasa al-Risâla Nâshirûn, 2008.
- Tirmidhî, Muḥammad b. 'Îsâ al-. *es-Sunan*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ulu, Arif. "Adet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid Ve Tahlili". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 1–50.
- Yalçın, Yunus. *Kıraat Farklılıklarının Fıkhi İstinbatlara Etkisi*. Elazığ: Fırat University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2017.
- Yalçın, Yunus. *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği*. Elazığ: Fırat University, Social Sciences Institute, Ph.D. Dissertation, 2022.
- Yıldırım, Zeki. *Müfessir İlkiya el-Harrâsî'nin "Ahkâmu'l-Kur'ân" Adlı Eserine Göre Kıraât Farklılıklarının Hukûkî Ayetlerin Tefsirindeki Rolü*. Erzurum: Atatürk University, Graduate School of Social Sciences, Master's Thesis, 1990.
- Zebîdî, Muhammad Murtada al-Huseynî al-. *Tâc al-arûs min jevâhir al-kamûs*. Critical ed. Abdulkerim al-Uzbavî. Kuwait: Matba'a al-Hukuma al-Kuwait, 1979.
- Zuhaylî, Wahbah al-. *al-Fiqh al-Islamî wa adillatuhu*. Dimascus: Dâr al-Fikr, 1985.



YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information):

*An Evaluation on the Effect of Differences in Recitations on Islamic Law: Within the Context of
Intercourse with a Woman after Menstruation*

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)	3. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%55	%45	%
Veri Toplanması	Data Collection	%50	%50	%
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	%
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50	%
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%55	%45	%

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası makale süreç dosyalarında mevcuttur (The signed original copy of the document is available in the article process archive).



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Nahiv İlminde Asıl ve Fer' Nazariyesi Bağlamında Yaşanan Tartışmalar: Mübteda ve Fâil Örneği

*Debates in the Context of Asıl and Fer' Theory in Nahiv Science:
The Example of Mubteda and Fail*

İbrahim GÜNGÖR

ORCID: 0000-0003-2053-546X I e-mail: gungoribrahim-82@hotmail.com

Dr., Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/

Temel İslam Bilimler, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Van Yüzüncü Yıl University, Theology Faculty/Basic Islamic Sciences, Department of Arabic

Language and Rhetoric

Van, Türkiye

ROR ID: [041jyzp61](https://orcid.org/041jyzp61)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Güngör, İbrahim. "Nahiv İlminde Asıl ve Fer' Nazariyesi Bağlamında Yaşanan Tartışmalar Mübteda ve Fâil Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Haziran 2024), 378-400. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1422052>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	18. 01. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	25. 03. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized – At Least Two External (<i>Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Arap dilini her yönüyle inceleyen nahivcilerin üzerinde durdukları hususlardan biri de asıl ve fer' meselesidir. Çünkü Arap dil ilimlerinin tamamında asıl ve fer' nazariyesinin önemli bir etkisi vardır. Bunların başında ise nahiv ilmi gelmektedir. Zira 'amel, i'râb, binâ, mu'reb ve mebnî gibi nahiv ilminin önemli konularında asıl ve fer' nazariyesi etkin bir biçimde yer almaktadır. Nitekim 'amel bakımından fiilin asıl, harf ve ismin fer' olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Çünkü fiilin fâile olan şiddetli ihtiyacı, onda zorunlu olarak 'amel etmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla hiçbir fiil fâilsiz olamadığı için her fiil mutlaka ref' 'amelini yapar ve bu da onun 'amelde asıl olmasını sağlamıştır. Fakat isim ve harf için aynı şey söylenemez. Ancak bazı isim ve harflerin fiil gibi 'amel etmesi, fiile olan çeşitli benzerliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle onların 'ameli fer'îdir. Aynı şekilde i'râb, isimde aslî fakat fiilde fer'îdir. Zira i'râbın asıl gayesi fâillik, mef'ûlluk gibi temel gramatik anlamları birbirinden ayırt etmektir ve bu anlamlar ise sadece isimde meydana gelir. Bu yüzden isim i'râba zorunlu bir şekilde ihtiyaç duymuş ve i'râb da isimde asıl kabul edilmiştir. Bazı fiillerin isim gibi i'râb alması ise fer'î bir durum olup çeşitli hususlarda isme olan benzerliğinden kaynaklanmaktadır. İ'râbın Arapçadaki öneminden dolayı nahivciler, aldığı i'râba göre isimleri; merfû'ât, mansûbât, mecrûrât ve tevâbi şeklinde genel kısımlara ayırmışlardır. Bu genel başlıklara dâhil olan alt kısımlardan bazılarını asıl, diğerlerini ise fer' kabul etmişlerdir. Ancak hangilerinin asıl, hangilerinin fer' olduğu hususunda nahivciler arasında çeşitli ihtilaflar meydana gelmiştir. Ayrıca bir ögenin asıl kabul edilmesini sağlayan kriterlerin neler olduğu hususunda da görüş birliği bulunmamaktadır. Bu ihtilafların cereyan ettiği konulardan biri de mübteda, haber, fâil, nâib-i fâil gibi birçok isim grubunu kapsayan merfû' isimler konusudur. Çünkü bu isimlerden sadece biri ya da birkaçı merfû' olma hususunda asıl diğerleri ise fer'dir. Nitekim bazı nahivciler mübtedayı asıl kabul etmişlerdir. Mübtedanın cümlede başında yer alması ve haberden sonra getirilse dahi mübtedalığını yitirmemesi gibi bazı önemli özelliklerini kanıt olarak göstermişlerdir. Buna karşılık bazı nahivciler ise fâilin asıl olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bunların ileri sürdükleri en önemli argümanları ise; 'âmil bakımından fâilin mübtedadan daha güçlü olması ve mübtedaya göre ref' i'râbına daha fazla ihtiyaç duymasıdır. Zira fâili mef'ûlden ayıran temel unsur ref' i'râbıdır. Zaten i'râbın asıl gayesi de ögeleri birbirinden ayırmaktır. Bu iki temel görüşün yanı sıra hem fâil hem de mübtedanın müsnedun ileyih olup içinde buldukları cümlelerin de mahiyet bakımından birbirinden farklı olmalarını gerekçe göstererek aralarında asıl – fer' ilişkisinin olamayacağını ve bu nedenle her ikisinin de asıl olduğunu söyleyen nahivciler de vardır. Bu ihtilaflar eserlerin konu tertip metotlarına da yansımıştır. Nitekim merfû' isimler bâbında kimi müellifler mübtedayı kimileri ise fâili başa almıştır. Zira asıl olan ögeler genellikle diğerlerinden önce ele alınır. Asıl ve fer' nazariyesinin nahiv ilmindeki öneminden dolayı çalışmamızda mübteda ile fâilin asaleti çerçevesinde meydana gelen ihtilaflar ve buna dair öne sürülen deliller değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Asıl, Fer', Mübteda, Fâil, Merfû' İsimler.

Abstract

One of the issues that nahiv scholars, examining the Arabic language from all aspects, focus on is the issue of asıl and fer' because in all sciences related to the Arabic language, the theory of asıl and fer' has significant importance. Nahiv science comes first among all. The reason for this is that in many basic nahiv (syntax) topics such as 'amel, i'râb, binâ, mu'reb, and mebni, the theory of asıl and fer' takes place efficiently. Thus, it is unanimously accepted that the verb is asıl in terms of 'amel, while the noun is fer'. Because ref' in fail makes 'amel since the verb extremely needs the fail. Therefore, as no verb can be without a fail, every verb makes at least a ref' 'amel. However, the same cannot be said for nouns and letters. On the other hand, some nouns and letters act the same as verbs, and this results from their several resemblances to nouns for this reason, their 'amel is fer'. Likewise, i'râb is asıl in noun, while it is fer' in verb. The main purpose of i'râb is to differentiate basic grammatical meanings from each other such as to be fail and mef'ûl and these meanings solely occur in nouns. So, i'râb is accepted as asıl in nouns. The fact that some verbs take i'râb like nouns is a case of fer'. This results from the similarity of the verb to the noun. Because of the importance of i'râb in the Arabic language, the nahivists classified the nouns into general parts such as merfû'ât, mansûbât, mecrûrât and tevâbi according to i'râb. Therefore, the scholars have accepted some of these parts covering the general titles as asıl of the group that they belong to, while others have accepted them as fer'. However, several controversies have emerged among the nahivists about which are asıl and which are fer'. In addition, there is no consensus on the elements that make an element to be accepted as asıl. One of the issues where these conflicts take place is the subject of merfû' names which covers many noun groups such as mubteda, verb, subject, nâib-I fâil. Because only one or a few of these names are asıl and the others are fer' in terms of merfû'. As a matter of fact, some grammarians accepted the mubteda as the asıl. They showed some important features of the word as evidence, such as the fact that it appears at the beginning of the sentence and that it does not lose its identity even if it is brought after the verb. On the other hand, some grammarians defended the view that the fail (subject) was the real one. The most important arguments they put forward are the reason for this is that the agent of the fail is stronger than the agent of the mubteda and that fail needs more help than the agent of the ref' of mubteda. Because the basic element that separates the fail from meful is the ref' of I'râb. In fact, the main purpose of i'râb is to separate the elements from each other. In addition to these two basic views, there are also grammarians who say that both the fail and the mubteda are musnadun ilayh, and that there cannot be a main - secondary relationship of asıl and fer' between them, citing the fact that the sentences they are in are different from each other in terms of nature, and therefore both are asıl. These controversies are also reflected in the authors' methods of arranging the topics. For this reason, in the title of merfû', some authors took the mubteda to the beginning, while some others took the fail. Because the elements that are accepted as asıl are handled before the others. Due to its importance asıl and fer' theory in nahiv science, in our study, the controversies that occurred within the framework of the nobility of the mubteda and the fail and the evidence put forward regarding this has been evaluated.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Asıl, Fer', Mubteda, Fail, Merfû' Nouns.

Giriş

Dilcilerin öteden beri büyük bir ehemmiyetle üzerinde durdukları hususlardan biri de asıl ve fer' meselesidir. Asıl ve fer' kavramlarının Arap dil ilimlerinde çok köklü bir geçmişe sahip olmaları da bunu göstermektedir. Çünkü sarf, nahiv, belagat ve diğer Arap dil ilimlerinde bir araştırma metodu olarak kullanılan asıl ve fer' nazariyesinin önemli bir rolü vardır.¹ Hatta dilciler arasında meydana gelen birçok ihtilafın kaynağı da yine bu nazariyedir. Nitekim sarf ilminin temelini teşkil eden "iştikâk" meselesi başta olmak üzere "i'lâl", "ibdâl", "hazf" ve "kalb" gibi konular ve bunlarla ilgili tartışmaların önemli bir kısmı bu teoriden doğmuştur.² Bu bağlamda ilk önce asıl ve fer' kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarına kısaca değinmemiz uygun olacaktır.

Asıl/الأصل kelimesi sözlükte; bir şeyin en dip noktası,³ kök, ana madde, esas, temel, dayanak ve üzerine başka şeylerin inşa edildiği şey⁴ gibi anlamlara gelmektedir. Fer'/الفرع ise sözlükte; bir şeyin en üst tarafı, dal, dalın ucundan yapılan yay, aslın üzerine bina edilen şey vb. anlamlara gelmektedir.⁵ Bu anlamlardan da anlaşıldığı üzere asıl ile fer', bir bütünü tamamlayan parçalar olarak birbirinden bağımsız değiller. Fakat asıl, bir şeyin temelini ifade ederken fer', temelin üzerine bina edilen üst kısmı ifade etmektedir. Bu nedenle asıl olmadan fer'in olması mümkün değildir.⁶

"Asıl" kavramı, nahivde tek anlamla sınırlı kalmayıp bu ilmin gelişmesiyle farklı terim anlamlar yüklenmiştir. Ayrıca "asıl" kavramının; 'amel, i'râb, binâ, müzekkerlik - müenneslik, müfred - tesniye - cemi ve marifelik - nekrelük gibi farklı konularda kullanılması ve bu konuların farklı perspektiflerden değerlendirilmesi de onun; "كثرة" "الاستعمال"/kullanım çokluğu, "التجرّد من العلامة"/alametten arınma, "أمّ الباب"/ümmü'l-bâb, "الاستحقاق"/hak etmek vb. farklı terim anlamlarda kullanılmasına neden olmuştur. Nitekim "Aslolan (غير) kelimesinin sıfat olarak kullanılmasındır" cümlesindeki "asıl" kavramı, "كثرة"

¹ Hasan Hamîs el-Melh, *Nazariyyetu'l-asli ve'l-fer' fi'n-nahvi'l-Arabî* (Amman: Dâru'ş-Şurûk, 2001), 25.

² Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf*, thk. Cevde Mebrûk Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1423/2002), 192-201; Ebu'l-Bekâ' Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyn el-Ukberî, *Mesâilu hilâfiyye fi'n-nahv*, thk. Abdulfettâh Selim (Kahire: Mektebetu'l-Adâb, 1428/2007), 62-66.

³ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), "أصل", 1/73; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Emin Muhammed Abdulvahhâb-Muhammed es-Sâdık el-'Ubeydî (Beyrut: Dâr-u İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1419/1999), "أصل", 1/155.

⁴ Hasen b. Abdillâh Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-luga*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1400/1980), 156; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerîyya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsî'l-lugat*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. (Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979), "أصل", 1/109.

⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, "فرع", 3/315; İbn Fâris, *Mu'cemu'l-mekâyîs*, "فرع", 4/491-192; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "فرع", 10/237-238.

⁶ Hasan el-Melh, *Nazariyyetu'l-asli ve'l-fer'*; 75; Osman Aktaş, *Arapçada Asıl ve Fer' Nazariyesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 19.

"الاستعمال/kullanım çokluğu anlamındadır. Yani (غير) kelimesinin Arapçada yaygın olan kullanım şekli, sıfat olarak gelmesidir. Dolayısıyla "إلا" edatının anlamına gelip istisnâ ifade etmesi, istisnâî bir kullanım olup fer'î bir durumdur.⁷ Ancak "Müzekker asıl, müennes fer'dir"; "Nekre asıl, marife fer'dir";⁸ şeklinde nahivciler arasında genel kabul görmüş önermelerde ise "التَّجْرُدُ مِنَ الْعَلَامَةِ"/alametten arınma anlamında kullanılmıştır. Yani ismin müzekker hali onun yalın hali olduğu için asıldır ve bu nedenle ayrı bir alamete ihtiyaç duymaz. Fakat müenneslik, fer'î olduğu için te'nîs alametine ihtiyaç duyar. Benzer durum nekrelilik ve marifelik için de geçerlidir. Bunlara karşılık "(كان), nâkıs fiillerin aslıdır"; "(يا), nidâ edatlarının aslıdır"; "(أَنْ), şart edatlarının aslıdır"; "(أَنْ), nasb edatlarının aslıdır"; "Hemze (أ), istifhâm edatlarının aslıdır"; "Vâv (و), atif edatlarının aslıdır" gibi önermelerdeki "asıl" kavramı ise "أَمْ" "الباب/ümmü'l-bâb anlamında kullanılmıştır. Yani bu kelimeler, 'amel veya anlam bakımından içinde buldukları gruba müşterek olsalar da, gruptaki diğer kelimelerde bulunmayan bazı özelliklere sahip olmakla ön plana çıkmış ve onlara üstünlük sağlamışlardır. Bu nedenle içinde buldukları grubun aslı kabul edilmiş ve diğerleri için caiz olmayan bazı kullanım şekilleri onlara caiz görülmüştür.⁹

"Fer" kavramı ise konuya bağlı olarak "asıl" kavramının zıddı için kullanılmıştır.¹⁰ Örneğin "asıl" kavramı, kelimenin alamet almamış hali anlamında kullanıldığı konularda; "fer" kavramı, kelimenin alamet almış hali için kullanılmıştır. Zira alamete ihtiyaç duyan, fer'; alamete ihtiyaç duymayan ise asıl olur.¹¹

"Asıl" kavramının nahiv ilminde yüklendiği anlamlardan biri de "الاستحقاق"/hak etmek ve hak kazanmak anlamıdır. Konumuzu doğrudan ilgilendiren terim anlamı ise budur. İstihkâk: Bir kelimenin, mahiyeti gereği i'râb, binâ ve 'amel gibi hususlarda belli bir hükmü hak etmesi demektir.¹² Nitekim nahivciler arasında genel kabul görmüş; "Amelde aslolan fiildir"¹³ önermesindeki "asıl" kavramı, bu anlamda kullanılmıştır. Yani mahiyeti gereği

⁷ Hasan el-Melh, *Nazariyyetu'l-asli ve'l-fer*, 78.

⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/22-3/241-242; Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik 'Udayme (Kahire: Lecnet-u İhyâ'it-Turâsî'l-İslâmî, 1415/1994), 4/276; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbnu'l-Haşşâb, *el-Murtecel fi şerhi'l-Cümel*, thk. Ali Haydar (Dimaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1392/1972), 277.

⁹ Ebû Bîsr 'Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 1/134 – 3/63; Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Ali İbn Ya'îş el-Mevsilî, *Şerhu'l-Mufasssal*, thk. İmîl Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/217; Ali Sevdî, "Arap Gramerinde Ümmü'l-Bâb Kavramı ve Felsefesi", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 7/1 (Haziran 2021), 645-647.

¹⁰ Hasan el-Melh, *Nazariyyetu'l-asli ve'l-fer*, 70-75.

¹¹ Cemâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâlik et-Tâî, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmîlu'l-makâsid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1387/1967), 253.

¹² Hasan el-Melh, *Nazariyyetu'l-asli ve'l-fer*, 80.

¹³ Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdîrrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *el-Cümel*, thk. Ali Haydar (Dimaşk: Dâru'l-Hikme, 1392/1972), 13; Ebu'l-Bekâ' Muhibbuddîn Abdullah b. el-Huseyn el-Ukberî, *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-*

'amel etmeye en çok müstehak olan kelime türü fiildir. Aynı şekilde nahivciler tarafından sıklıkla dile getirilen; "İ'râbta aslolan isme gelmesidir"¹⁴ ifadesindeki "asıl" kavramı da istihkâk anlamında kullanılmıştır. Yani fâillik, mef'ûlluk gibi farklı nahvî anlamlar taşınmasından dolayı i'râb almayı hak eden asıl kelime isimdir.

İ'râb, Arap dilinde çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Çoğu nahiv kitabının; merfûât, mansûbât, mecrûrât ve tevâbi şeklinde ana bölümlere taksim edilmesi de bunu göstermektedir. İ'râbın vaz' edilmesindeki temel gaye; fâillik, mef'ûlluk ve izâfiyet gibi gramatik anlamları birbirinden ayırmaktır. Çünkü çok sayıda nahvî anlam vardır ve her birini temsil etmek amacıyla ismin kalıp bakımından değiştirilmesi muhaldir. Aksi takdirde fâil, mef'ûl, nâib-i fâil, bedel, te'kîd, mübteda, haber, muzâfun ileyh ve hâl gibi her durum için farklı bir sigâ gerekirdi.¹⁵ Bunun da hem anlamsal hem de yapısal açıdan çok daha büyük kargaşalara neden olacağı aşikârdır. Aynı şekilde bu anlamlardan her birine özel bir i'râbın vaz' edilmesi de imkânsızdır. Zira bu durumda da gramatik anlam adedince i'râb durumunun ve alametinin olması gerekirdi ki bu da mümkün değildir. İşte bu yüzden ismin kalıbı değiştirilmemiş ve i'râb da sadece sınırlı sayıda vaz' edilmiştir. Bu i'râblardan her biri de bazı gramatik anlamlarda müşterek olarak kullanılmıştır. Fakat her i'râb, bazı ögelerde aslı diğerlerinde ise fer'î kabul edilmiştir.¹⁶ Asıl olan ögenin tespit edilmesinde ise bazı kriterler belirlenmiştir. Buna göre asıl olan ögede aranan kriterlerden bazıları şöyledir;

- * Sadece aldığı i'râbla diğer ögelerden ayrılması.
- * Cümlelerin zorunlu ögelerinden olması.
- * Lafız yönündeki dizilişinin anlamsal yönüne uygun olması.
- * Ögede 'amel eden 'âmilin diğer ögelerin 'âmillerinden daha güçlü olması.
- * İ'râb açısından müşterek olduğu diğer ögelere nazaran i'râba daha fazla ihtiyaç duyması.¹⁷

Asıl ve fer' nazariyesinin bulunduğu bazı konularda ciddi ihtilaflar yaşanmıştır. Bunlardan biri de merfû' isimler arasında hangisinin asıl olduğu konusudur. Bu husustaki

nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn, thk. Abdurrahman b. Suleyman el-'Useymîn (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1406/1986), 153-155; İbnu'l-Haşşâb, *el-Murtecel*, 116.

¹⁴ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *el-Îdâh fi 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mubarek, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1399/1979), 77; İbnu'l-Haşşâb, *el-Murtecel*, 35.

¹⁵ Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fi ilmi'l-i'râb*, thk. Cemâl Abdul'âtî Muhaymer Ahmed (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1418/1997), 1/240-241.

¹⁶ İbnu'l-Haşşâb, *el-Murtecel*, 313.

¹⁷ İbrahim Güngör, *Arap Gramerinde Konuların Tasnif ve Tertibi "Mecduddîn İbnu'l-Esîr Örneği"* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 158-159.

ihtilaflar özellikle mübteda ile fâilin asaleti ve mertebesi çerçevesinde cereyan etmiştir.¹⁸ Çünkü her ikisi de merfû'dur ve her ikisi de içinde bulunduğu cümlenin öznesi ve ana ögesidir. Bazı nahivcilere göre merfû'ların aslı fâildir. Diğer merfû' isimler ise aralarındaki bazı benzerliklerden dolayı i'râb yönünden ona hamledilmişler. Bazı nahivciler ise mübtedanın asıl olduğu ve diğer tüm merfû' isimlerin ancak mübtedaya hamledildikleri için merfû' oldukları görüşünü savunmuşlardır. Bunlara karşılık her ikisinin de asıl olduğunu savunan nahivciler de vardır.¹⁹ Nitekim Suyûtî bu ihtilafları şu beyitlerle ifade etmiştir:

وَاخْتَلَفُوا فِي مَالِهِ التَّأْصُلُ * فِي الرَّفْعِ هَلْ مُبْتَدَأٌ أَوْ فَاعِلٌ
وَوَجْهُ كُلِّ لِإِتِّجَاهٍ يَجُؤُ * مِنْ تَمَّ قَالَ بَعْضُ كُلِّ أَصْلٌ

"Hangisinin asıl olduğu hususunda (nahivciler) ihtilafa düştüler. Ref' i'râbında (asıl) mübteda mı yoksa fâil mi diye.

*Her iki görüşün de bazı haklı gerekçeleri görünüyor. Bu nedenle bazı nahivciler dediler ki: Asıldır her ikisi de."*²⁰

Bunun yanı sıra hangi görüşü savunduğu ihtilaflı olan bazı önemli nahivciler de vardır. Arap gramer ilmindeki konularından dolayı ilk önce onların konuyla ilgili ifadelerini ve nahivcilerin bu husustaki yorumlarını değerlendireceğiz. Daha sonra sırasıyla; mübtedanın asıl olduğu görüşünde olanları, fâilin asıl olduğu görüşünde olanları ve her ikisinin de asıl olduğu görüşünde olanları ele alacağız.

1. Görüşleri Tartışmalı Olan Bazı Önemli Nahivciler

Bu başlıkta; Sîbeveyhi (ö. 180/796), Müberred (ö. 286/900) ve İbnu's-Serrâc'ın (ö. 316/929) konuyla ilgili görüşleri irdelenecektir. Çünkü Arap dil ilimlerine dair ilk kapsamlı eserlerin müellifleri olmaları hasebiyle görüşleri büyük önem arz etmektedir. Fakat o dönemde bazı nahiv kavramlarının henüz tam oturmamış olması, eserlerinde kullanılan dil ve uygulanan metodun sonraki dönemlerden farklı olması gibi nedenlerden ötürü, bazı konular hakkındaki görüşleri net bir biçimde anlaşılmamaktadır. Bu da, eserlerini inceleyen nahivcilerin farklı sonuçlara varmalarına neden olmuştur. Nitekim bu âlimlere göre

¹⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbnu's-Sîd el-Batalyevsî, *Kitabu'l-Hulel fi islâhi'l-halel min kitabi'l-Cümel*, thk. Said Abdülkerim Sa'ûdî. (Beirut: Dâru'l-Talî'a, 1400/1980), 144-145.

¹⁹ Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Alî İbn Ya'îş el-Mevsilî, *el-Muhîtu'l-mecmû' fi'l-usûli ve'l-furû'*, thk. Ali b. Hasan Muhammed ez-Zâhirî (Mekke: Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, 1414/1993), 1/155.

²⁰ Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Ferâidu'l-cedîde*, thk. Abdülkerim el-Müderriş (Irak: Vizâru'l-Evkâfi't-Turâsi'l-İslâmî, 1397/1977), 1/200.

mübteda ve fâilden hangisinin asıl olduğu meselesinde de aynı durum söz konusudur. Hatta İbnu'n-Nehhâs el-Halebî, (ö. 698/1299) bu ihtilafın, Sîbeveyhi'nin konuyla ilgili ifadeleri ile konu tertibinde uyguladığı metot arasındaki farklılıktan kaynaklandığını belirtmiştir.²¹

1.1. Sîbeveyhi

Nahivcilerin önemli bir kısmı Sîbeveyhi'nin mübtedayı asıl kabul ettiği görüşünü savunmuştur.²² Çünkü Sîbeveyhi *el-Kitâb* adlı eserinde şöyle demiştir: *وَاعْلَمَنَّ أَنَّ الْأَسْمَ أَوَّلُ أَحْوَالِهِ الْإِبْتِدَاءِ، وَإِنَّمَا يَدْخُلُ النَّاصِبُ وَالرَّافِعُ سِوَى الْإِبْتِدَاءِ وَالْجَارُّ عَلَى الْمَبْتَدَأِ... فَالْمَبْتَدَأُ أَوَّلُ جُزْءٍ كَمَا كَانَ الْوَاحِدُ أَوَّلَ الْعَدَدِ، وَالنَّكْرَةُ قَبْلَ الْمَعْرِفَةِ. "Bilinmelidir ki ismin ilk hali ibtidâ (mübteda)dır. Nasb 'âmili, ibtida dışındaki ref' 'âmili ve cer 'âmili ancak sonradan mübtedanın başına gelir... Dolayısıyla "bir" sayısı diğer sayıların başlangıcı olduğu gibi ve nekrelük de marifelikten önce olduğu gibi, mübteda da ismin ilk halidir ve diğer durumlarından öncedir."*²³

Buna göre Sîbeveyhi, "وَاعْلَمَنَّ أَنَّ الْأَسْمَ أَوَّلُ أَحْوَالِهِ الْإِبْتِدَاءِ" ifadesindeki "الابتداء" kavramından mübtedayı kastetmiştir. Ancak "mübteda" ile "ibtidâ" arasındaki 'âmil – ma'mûl ilişkisinden dolayı "mübteda" kavramı yerine onun masdarını kullanmıştır.²⁴ Zira mübtedayı mübteda yapmak üzere ref' eden 'âmil, ibtidâdır. Bu nedenle mübtedanın başına herhangi bir lafzî 'âmil getirildiğinde mübtedalığını kaybeder. Sîbeveyhi'nin mübtedayı asıl kabul etmesinin nedeni de budur. Çünkü ibtidâ: Kelimenin (hem lafzen hem de hükmen veya sadece hükmen) ilk olup (yani cümlenin başında gelip) ikinci bir şeyi (haberi) istemesidir.²⁵ Bu da lafzî 'âmillerin yokluğu demektir. Lafzî 'âmilin yokluğu ise onun varlığından öncedir.²⁶ Bu durumda 'âmili manevî olan mübteda da ilk madde olup ismin diğer hallerinden öncedir. Nitekim Sîbeveyhi bu durumu şu örneklerle açıklamaktadır: "عَبْدٌ" "مَرَرْتُ بِعَبْدِ اللَّهِ" veya "كَانَ عَبْدُ اللَّهِ مُنْطَلِقًا", "رَأَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ مُنْطَلِقًا" cümlesinin başına; "عَبْدُ اللَّهِ مُنْطَلِقًا" cümlelerindeki gibi sonradan lafzî bir 'âmil getirildiğinde, عَبْدُ اللَّهِ ismi mübteda

²¹ Ebû Abdillâh Bahâuddîn Muhammed b. İbrâhîm İbnu'n-Nehhâs el-Halebî, *et-Ta'lika 'ale'l-Mukarrib*, thk. Cemil Abdullah 'Uveyda (Ürdün: Vizâretu's-Sekâfe, el-Mektebetü'l-Ürdüniye el-Hâşimiyye, 1424/2004), 78.

²² Ebu's-Se'âdât el-Mubârek Mecduddîn İbnu'l-Esîr b. Muhammed el-Cezerî, *el-Bedî' fi ilmi'l-Arabiyye*, thk. Fethi Ahmed Aliyuddîn (Mekke: Câmi'ati Umî'l-Kurâ Ma'hedi'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/54; Şemsuddîn Muhammed b. el-Hasan es-Sâyîğ, *el-Lemha fi şerhi'l-Mulha*, thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâ'idî (Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1424/2004), 1/309-310; Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdul'âl Sâlim Mukerrem (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1413/1992), 2/3; a.mlf., *el-Ferâidu'l-cedîde*, 1/200.

²³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/23-24.

²⁴ Ebû Said el-Hasan b. Abdillâh es-Sirâfî, *Şerhu kitabi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdî - Ali Seyyid Ali (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429/2008), 1/176; Batalyevsî, *el-Hulel*, 145.

²⁵ Ebu'l-Bekâ' Muhibbuddîn Abdillâh b. el-Huseyn el-'Ukberî, *el-Lubâb fi 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir – Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1416/1995), 1/125-126; a.mlf., *et-Tebyîn*, 224-228; Ebu'l-Hasan Ali b. Mü'min İbn 'Ufûr el-İşbîlî, *el-Mukarrib*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Mu'avved (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998), 122.

²⁶ Sirâfî, *Şerhu kitabi Sîbeveyhi*, 1/175; Batalyevsî, *el-Hulel*, 145; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/198-199; Takıyyuddîn Mansûr b. Felâh el-Yemenî en-Nahvî, *el-Muğni*, thk. Abdurrezzak Abdurrahman Es'ad es-Se'adî (Mekke: Câim'atu Umî'l-Kurâ, 1404/1984), 2/440-441.

olmaktan çıkar. Bu 'âmiller kaldırıldığında ise tekrar mübtedaya dönüşür. Bundan da anlaşılıyor ki; ismin ibtidâ' hali diğer hallerinden öncedir.²⁷

Buna karşılık, fâil konusunu mübteda konusundan önce ele almasını gerekçe göstererek Sîbeveyhi'nin fâili asıl kabul ettiğini söyleyen nahivciler de olmuştur.²⁸ Kanaatimizce bu hususta ilk görüş daha isabetlidir. Zira asıl ve fer' nazariyesi sadece i'râbla sınırlı olmayıp iştikâk, 'amel, ma'mûl gibi birçok boyutu vardır. 'Ameldeki asaleti esas alan bir müellif, mübtedayı asıl kabul etmesine rağmen konu tertibinde fâili öne alabilir. Çünkü fâilin 'âmili olan fiil, 'amelde asıldır. Ayrıca konu tertibinde etkili olan tek faktör, asıl ve fer' faktörü değildir. Öyle olsaydı Sîbeveyhi'nin, mef'ûlleri ve fiil cümlesinin diğer öğelerini mübtedadan önce getirmemesi gerekirdi. Dolayısıyla aktarılan ifadelerine rağmen sadece konu tertibine dayanarak Sîbeveyhi'nin fâili asıl kabul ettiği sonucuna varmanın isabetli bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyiz.

1.2. Müberred

Müberred'in bu konudaki görüşünü değerlendiren İbnu's-Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1127), meseleyle ilgili sözlerinin birbiriyle çeliştiğini söylemiştir. Çünkü *el-Muktedab*'ta şöyle demiştir: *وَإِنَّمَا كَانَ الْفَاعِلُ رَفْعًا، لِأَنَّهُ هُوَ وَالْفِعْلُ جَمَلَةٌ يَحْسُنُ عَلَيْهَا السُّكُوتُ، وَتَجِبُ بِهَا الْفَائِدَةُ* . *Fâil niçin merfû' olmuştur? Çünkü fâil ve fiil, soruya mahal bırakmayacak şekilde muhataba bilgi veren tâm ve faydalı bir cümle teşkil etmektedir. Böylece fâil, (müsnedun ileyh olması bakımından) mübteda; fiil ise (müsned olması bakımından) haber konumuna girmiştir.*²⁹ Bu ifadesine göre Müberred mübtedayı asıl, fâili fer' kabul etmektedir.

Batalyevsî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) Müberred'in konuyla ilgili görüşü hakkında Müberred'in öğrencileri olan İbn Keysân (ö. 320/932 [?]) ve Ali b. Süleyman el-Ahfeş'ten (ö. 316/928 [?]) duyduğunu söylediği iki rivayeti aktarmış ve bu rivayetlerin hem birbiriyle hem de metindeki ifadesiyle çeliştiğini ifade etmektedir. Bu rivayetlerden birine göre Müberred, mübtedanın merfû' oluşunu fiilin yerine geçmesine bağlamıştır. Yani fiilin fâilden önce gelip onda ref' 'amelini yapması gibi, mübteda da haberden önce gelir ve onda ref' 'amelini yapar. Diğer rivayete göre ise mübtedanın, müsnedun ileyh olması yönünden fâile benzediğini ve bu yüzden merfû' olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla birinci rivayette mübtedayı fiile, ikinci rivayette ise fâile benzetmiştir.³⁰

²⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/24.

²⁸ Batalyevsî, *el-Hulel*, 144-145; İbn Ebi'r-Rebî' 'Ubeydullah b. Ahmed el-İşbili, *el-Basit fi şerhi Cümeli'z-Zeccâci*, thk. 'Ayyâd b. 'Îd es-Subeytî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1986),1/259-260.

²⁹ Müberred, *el-Muktedab*, 1/146.

³⁰ Batalyevsî, *el-Hulel*, 144-146.

Konuyla ilgili *el-Muktedab* eserindeki diğer ifadelerine de dayanarak Müberred'in, merfû' isimlerde mübtedanın aslı olduğu görüşünü benimsediği kanaatindeyiz. Zira yukarıda zikredilen ifadesinin yanı sıra eserin başka bir bölümünde, mübtedayı ref' eden 'âmilin ibtidâ olduğunu zikrettikten sonra; **وَهُوَ (يَعْنِي الْمُبْتَدَأُ) أَوَّلُ الْكَلَامِ، وَإِنَّمَا يَدْخُلُ الْجَارُ وَالنَّاصِبُ** و **الرافعِ سِوَى الْإِبْتِدَاءِ عَلَى الْمُبْتَدَأِ**. "*Mübteda, kelamın başlangıcı ve ilk halidir. Nasb 'âmili, cer 'âmili ve ibtida dışındaki ref' 'âmili ancak sonradan mübtedanın başına gelir*"³¹ diyerek Sîbeveyhi'nin görüşünü ortaya koyan ifadelerin aynısını kullanmıştır. Bizzat Müberred'e ait bu somut ifadeler dururken, nakil yoluyla gelen rivayetleri esas almamak gerekir. Ayrıca Müberred'in *el-Muktedab* kitabını, ilmi anlamda olgun olduğu bir dönemde yazdığı bilinmektedir. Fakat ona isnat edilen rivayetlerdeki ifadeler sahih olsa dahi bunları ne zaman söylediği bilinmemektedir. Dolayısıyla ilmi olgunluğa erişmeden önce fâilin asıl olduğu, fakat daha sonra mübtedanın asıl olduğu görüşünü benimsemiş olma ihtimali de vardır. Çünkü âlimler belli bir ilmi düzeye ulaştıktan sonra bazı konularda görüş değiştirebilirler. Nitekim gençlik döneminde Sîbeveyhi'ye reddiye yazan Müberred'in, sonraki dönemlerde bu görüşlerinin bir kısmından vazgeçip Sîbeveyhi'den özür dilediği nakledilmiştir.³²

1.3. İbnu's-Serrâc

Merfû' isimlerin aslı hususunda kendisine farklı görüşler isnat edilen önemli dilcilerden biri de İbnu's-Serrâc'tır. Batalyevsî, İbn Ya'îş (ö. 643/1245) ve İbnu'n-Nehhâs gibi bazı müellifler, mübtedayı fâilden önce ele almasına dayanarak İbnu's-Serrâcın, mübtedanın asıl olduğu görüşünü savunduğunu aktarmışlardır.³³ Fakat Mecduddîn İbnul'l-Esîr (ö. 606/1212), İbn Felâh el-Yemenî (ö. 680/1281) ve Radiyyuddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289) gibi bazı müellifler ise İbnu's-Serrâc'ın, merfû' isimleri; mübteda, haber, fâil, nâib-i fâil ve fâile benzeyenler şeklindeki beşli taksimine dayanarak bunların hepsini asıl kabul ettiğini belirtmişlerdir.³⁴

İbnu's-Serrâc'ın konu ile ilgili ifadeleri incelendiğinde, onun da mübtedayı asıl kabul ettiği anlaşılır. Nitekim mübteda hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: **وَالْمُبْتَدَأُ يُبْتَدَأُ فِيهِ بِالْأَسْمِ** **وَالْمَحْدَثِ عَنْهُ قَبْلَ الْحَدِيثِ، وَكَذَلِكَ حَكْمُ كُلِّ مُخْبِرٍ. وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْفَاعِلِ: أَنَّ الْفَاعِلَ مُبْتَدَأٌ بِالْحَدِيثِ**

³¹ Müberred, *el-Muktedab*, 4/126.

³² Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1371/1952), 2/287.

³³ Batalyevsî, *el-Hulel*, 145; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/198-199; İbnu'n-Nehhâs, *et-Ta'lika*, 78; Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, thk. Abdul'âl Sâlim Mukerrem (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1406/1985), 3/93.

³⁴ Mecduddîn İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/54; Takıyyuddîn Mansûr b. Felâh el-Yemenî en-Nahvî, *Şerhu'l-Kâfiye fi'n-nahv*, thk. Nassâr b. Muhammed b. Husyen Hamîduddîn (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ Kulliyetu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1422/2001), 1/287-288; a.mlf., *el-Muğni*, 2/440-442; Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, thk. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Hafizî (Suudi Arabistan: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1414/1993), 1/57; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/4.

قبله... فالفاعل مُضَارِعٌ لِلْمُبْتَدَأِ مِنْ أَجْلِ أَنَّهَا جَمِيعاً مُخَدَّتٌ عَنْهَا وَأَنْهَاهَا جَمَلَتَانِ لَا يَسْتَعْنِي بَعْضُهُمَا عَنْ بَعْضٍ. "Mübtedanın olduğu yerde (yani isim cümlesinde) muhberun 'anh (özne) haberden (yüklemeden) önce getirilir. Aslında bütün muhberun 'anh olan isimlerin hükmü böyledir. Onunla fâil arasındaki fark ise şudur: (mübtedanın aksine) fâilin yüklemi (olan fiil) ondan önce getirilir... Dolayısıyla fâil mübtedaya benzemektedir. Çünkü her ikisi de hem öznedir hem de zorunlu olarak bir yükleme ihtiyaç duymaktadır."³⁵ Fâil konusunu işlerken de şu ifadelerle tekrar buna vurgu yapmıştır: وما يَقُومُ مَقَامَ الْفَاعِلِ بِمَنْزِلَةِ الْإِبْتِدَاءِ وَالْخَبَرِ، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: قَامَ زَيْدٌ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِكَ: ... "Fâil durumundaki isimler (fiilleriyle beraber) mübteda – haber konumundadır. Çünkü "قَامَ زَيْدٌ" şeklindeki fiil cümlesi, aslında mübteda - haberden oluşan "القائمُ زَيْدٌ" cümlesinin konumundadır. Dolayısıyla mübteda gibi fâil hakkında da bir ihbarda bulunduğu için o da mübteda gibi merfû' olmuştur."³⁶ Görüldüğü gibi İbnu's-Serrâc, muhberun 'anh olması bakımından fâilin mübtedaya benzediğini ve bu nedenle merfû' olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bu da onun mübtedayı asıl, fâili fer' kabul ettiğini göstermektedir. Çünkü müşebbeh bih asıl, müşebbeh ise fer' olur. Ayrıca müellif, "وكذلك حكم كلِّ مُحْبَرٍ" ifadesiyle de mübtedanın asıl, fâilin fer' olduğuna işaret etmiştir. Çünkü bu sözüyle; aslanan, bütün muhberun 'anh isimlerin kendi haberlerinden önce gelmesi olduğu hükmüne vurgu yapmıştır. Dolayısıyla mübteda kendi haberinden önce geldiği için aslı üzerinde kalmıştır. Fakat fâil muhberun 'anh olmasına rağmen haberinden sonra geldiği için aslından çıkmıştır.

2. Mübtedanın Asıl Olduğunu Savunanlar ve Delilleri

Merfû' isimler arasında mübtedanın asıl olduğu görüşü genelde Sîbeveyhi'ye nispet edilmiştir.³⁷ Bu görüşü savunan dilcilerin başında; İbnu's-Serrâc, İbnu's-Sîd el-Batalyevsî, İbn Harûf el-İşbilî (ö. 609/1212), Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî (ö. 616/1219) ve İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) gibi nahivciler gelmektedir.

Konuyu detaylıca ele alan Batalyevsî'ye göre mübteda asıldır ve mertebe bakımından fâilden öncedir. Bunu da şu gerekçelerle ispatlamaya çalışmıştır:

1- Mübtedanın temel hükmü, ikinciye birincil olmaktır. Oysa fâilin hükmü, birinciye ikincil olmaktır. Yani mübtedanın asıl hükmü, birincil olup kendi yükleminden/haberinden önce gelmesidir. Fakat fâilin asıl hükmü ise ikincil olup kendi yükleminden/fiilinden sonra gelmesidir. Fâil ve mübteda genellikle şahısları/zatları ifade eder, haber ve fiil ise zatlara ait

³⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. es-Serrî İbnu's-Serrâc en-Nahvî el-Bağdâdî, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetelî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1996), 1/58-59..

³⁶ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl*, 1/75.

³⁷ Mecduddîn İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'1/54*; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*; 2/3.

eylemleri ve yargıları ifade eder. Zat ise rütbe bakımından eylemlerinden öncedir. Bu nedenle aslolan fâilin de mübteda gibi kendi yükleminden önce gelmesiydi. Ancak mübteda aslı üzerinde ve olması gerektiği gibi kalmışken, fâil aslından çıkmıştır.

2- Fâil her zaman ve her cümlede mübtedaya dönüşebilir. Çünkü fiilden önce getirildiği anda fâilliğini yitirip aslı olan mübtedaya dönüşür. Fakat her cümledeki mübteda fâile dönüşmez. Örneğin "زيدٌ أخوك" ve "القائم في الدار زيدٌ" cümlelerinde mukaddem olan isim her zaman mübteda olduğu için asla fâile dönüşmez. Ayrıca haberi fiil cümlesi olmayan mübteda, tehir edilse dahi yine mübtedalığını korur.

3- Fâil yüklemiyle beraber mübtedaya haber olabilir. Örneğin "زيدٌ قام أبوه" cümlesinde fâil olan "أبوه" fiiliyle beraber mübtedanın haberi olmuştur. Yüklem ise mertebe bakımından öznesinden daha düşüktür. Dolayısıyla fâilin kendi fiiliyle beraber mübtedanın haberi olması, rütbe bakımından mübtedadan düşük olduğuna delalet etmektedir. Oysa mübteda kendi haberiyle beraber hiçbir zaman fâilin yüklemi olmaz.

4- Mübtedanın 'âmili manevî, fâilin 'âmili ise lafzîdir. Bu durum ise mübtedanın basîte (tek parçadan oluşan şeye), fâilin ise mürekkebe (birkaç parçadan oluşan şeye) benzemesine neden olmuştur. Nitekim fâil fiilin bir parçası niteliğindedir. Basit ise mürekkebe göre asıldır. Çünkü mürekkebe, ancak birkaç basîtin birleşmesiyle meydana gelir.³⁸ Batalyevsî tüm bunlara dayanarak mübtedanın asıl, fâilin fer' olduğunu söylemiştir.

Mübtedanın asıl olduğu görüşünü savunan Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, *el-Lubâb* adlı eserinde mübtedayı fâilden önce ele almış ve bunu şu iki nedene bağlamıştır:

1- Mübtedanın temel hükmü cümlenin başında gelmesidir. Fakat fâilin hükmü ise fiilden sonra gelmesidir.

2- Mübteda haberden sonra getirilse dahi mübtedalığını yitirmez. Oysa fâil fiilden önce getirildiğinde mübtedaya dönüşür.³⁹ Bunlar da mübtedanın asıl olduğunu göstermektedir.

İbn Harûf el-İşbîlî ve İbn 'Ufûr el-İşbîlî (ö. 669/1270), konu hakkındaki görüşlerine dair detaylı açıklamalar yapmamışlarsa da mübtedanın 'âmili hakkındaki görüşleri değerlendirirken; mübtedanın asıl, fâilin ise fer' olduğu görüşünü savundukları anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Harûf, mübtedanın merfû' oluşunu, mûsnede ihtiyaç duyması yönünden fâile olan benzerliğine dayandıran görüşü aktardıktan sonra **وهو تَسْبُؤُ الْأَصْلِ**

³⁸ Batalyevsî, *el-Hulel*, 148; Mehdî Salâh b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım, *en-Necmu's-sâkib şerhu Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Cum'a Hasan Neb'a, (San'a: Müessesetu'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003), 1/179; Güngör, *Arap Gramerinde Konuların Tasnif ve Tertibi*, 1659-161.

³⁹ Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, 1/124.

بالفرع “Bu (teşbîh), aslın fer’a benzemesidir.”⁴⁰ diyerek bu husustaki görüşünü belli etmiştir. Aynı şekilde İbn ‘Uşfûr da mübtedayı ref’ eden ‘âmilin, fâile olan benzerliği olduğu görüşünün batıl bir görüş olduğunu ifade etmiştir. Buna dair söylediği gerekçelerden biri de, mübteda ve haberin asıl, fakat fiil ve fâilin fer’ oluşudur. Diğer bir ifadeyle; isim cümlesinin asıl, fiil cümlesinin ise fer’ olmasıdır. Çünkü isim cümlesi, lafız dizilişi bakımından anlama daha uygundur. Zira anlamda aslolan muhberun ‘anhın haberden önce gelmesidir. İsim cümlesinde de durum böyledir. Fakat fiil cümlesinde haber olan fiil, muhberun ‘anh olan fâilden önce gelir. Bu yüzden mübtedanın merfû’luğunu fâile olan benzerliğine bağlamak, aslın fer’a hamledilmesi olur. Bu da çok ender bir durumdur.⁴¹ Çünkü aslolan, fer’in asla hamledilmesidir. Görüldüğü gibi İbn ‘Uşfûr, Batalyevsî gibi lafız dizilişiyle mana arasındaki uyumu esas alarak mübtedanın asıl, fâilin ise fer’ olduğu sonucuna varmıştır. Ancak Şerhu Cümeli’z-Zeccâcî adlı eserinde yaptığı bu açıklamasına rağmen, el-Mukarrib kitabında önce fâil konusunu ele almıştır.⁴² Bu yüzden İbnu’n-Nehhâs gibi bazı müellifler, İbn ‘Uşfûr’un fâili asıl, mübtedayı fer’ kabul ettiğini zikretmişlerdir.⁴³

İbn Mâlik, et-Teshîl adlı eserinde merfû’ isimleri verdikten sonra وَأصلها المبتدأ أو الفاعل “Merfû’ isimlerde asıl olan ya mübtedadır ya fâildir ya da her ikisi de asıldır.”⁴⁴ diyerek bu konudaki ihtilaflara değinmiştir. Savunduğu görüşü burada belirtmese de Şerhu ‘Umdeti’l-Hâfız ve ‘Uddeti’l-Lâfız adlı eserinde, وَأصلها المبتدأ “Merfû’ isimlerin aslı mübtedadır.” diyerek konuyla ilgili görüşünü kesin bir şekilde belirtmiştir.⁴⁵

Yukarıda geçen delillerin dışında da mübtedanın asıl olduğuna dair birtakım deliller zikredilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

1- Mübteda, hem ‘âmil hem de ma’mûldur. Zira genel görüşe göre manevî ‘âmil mübtedayı ref’ eder, mübteda ise haberi ref’ eder.⁴⁶ Fakat fâil sadece ma’ûldur. ‘Âmil ise ma’mûldan öncedir. Öyleyse bir yönüyle ‘âmil olan mübteda, hiçbir yönüyle ‘âmil olmayan fâilden öncedir. Bu da onun asaletine delalet eder.

2- Fâilin ‘âmili lafzî, mübtedanın ‘âmili ise manevîdir. Bu nedenle fâil, raf’ i’râbını alabilmek için lafzî bir ‘âmile ihtiyaç duyar. Ancak mübteda, herhangi bir lafzî ‘âmil

⁴⁰ Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali İbn Harûf el-İşbîlî, Şerhu Cümeli’z-Zeccâcî, thk. Selvâ Muhammed Ömer Arab (Mekke: Câmî’atu Ümmü’l-Kurâ, 1419/1998), 1/397.

⁴¹ Ebu’l-Hasan Ali b. Mü’min İbn ‘Uşfûr el-İşbîlî. Şerhu Cümeli’z-Zeccâcî, thk. Fevâz eş-Şa’a’âr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/340.

⁴² İbn ‘Uşfûr, el-Mukarrib, 77-122.

⁴³ İbnu’n-Nehhâs, et-Ta’lîka ‘ale’l-Mukarrib, 78.

⁴⁴ İbn Mâlik, et-Teshîl, 42-43.

⁴⁵ Cemâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâlik et-Tâî, Şerhu ‘Umdeti’l-hâfız ve ‘uddeti’l-lâfız, thk. Adnan Abdurrahman ed-Dûrî (Bağdat: Matba’atu’l-Ânî, 1397/1977), 1/156.

⁴⁶ Sîbeveyhi, el-Kitâb, 2/127; Ebu’l-Bekâ’ el-‘Ukberî, el-Lubâb, 1/97; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî, et-Tezyîl ve’t-tekmîl fi şerhi kitâbi’t-Teshîl, thk. Hasan Hşndâvî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1420/2000), 3/257.

olmaksızın bu i'râbı almaktadır.⁴⁷ Yani mübteda kendi zatıyla ref' i'râbını alırken, fâil ancak arzî bir 'âmîl vasıtasıyla alır. Zat ise arzî olandan daha güçlüdür.

3- Mübteda, herhangi bir lafzî 'âmîle ihtiyaç duymadan cümlelerin başında gelir. Fakat fâil, ancak görünen bir 'âmîle dayanarak gelebilir. Bu da mübtedanın daha güçlü ve asıl olduğunu göstermektedir.⁴⁸

4- İsim varlık bakımından fiilden önce olduğu için isim cümlesi de fiil cümlesinden öncedir. Çünkü fiili meydana getiren isimdir. Dolayısıyla isim cümlesinin aldığı i'râb da fiil cümlesinin i'râbından öncedir ve önce gelen her zaman asıl, sonra gelen ise fer' olmak durumundadır.⁴⁹

5- Kanaatimizce "أَقَائِمُ الزَّيْدَانِ" ve "أَقَائِمُ الزَّيْدُونَ" gibi cümleler de mübtedanın asaletine dair bir delil olarak değerlendirilebilir. Zira bu tarz cümlelerde birinci isim mübteda, ikinci isim ise haber değil fakat "فاعل سَدَّ مَسَدَ الْخَبَرِ" "haberini tutan fâil" olur.⁵⁰ Çünkü mübteda ile haber arasında sayı yönünden uyumun olması gerekir. Ayrıca mübtedanın hakkı marife, haberin hakkı ise nekre olmaktır. Bu cümlelerde ise durum tam aksine olduğu için, ikinci isim haber olamaz ve bu yüzden ona "فاعل سَدَّ مَسَدَ الْخَبَرِ" denmiştir. Bu durumda haddi zatında müsnedun ileyh olan fâil, mübteda karşısında haber konumuna girmiş olur. Şayet fâil asıl olsaydı, birinci isme "مُبْتَدَأُ سَدَّ مَسَدَ الْفَعْلِ" "fiilin yerine geçen mübteda", ikinci isme ise doğrudan fâil denirdi. Dolayısıyla bu gibi cümlelerde fâil haberin yerine konmuş, ancak fiile olan benzerliğine rağmen mübtedanın mübtedalığına herhangi bir hâle getirilmemiştir. Bu da mübtedanın asaletine ve önemine delalet etmektedir.

3. Fâilin Asıl Olduğunu Savunanlar ve Delilleri

Mecduddîn İbnu'l-Esîr, İbn Felâh el-Yemenî, Radiyyuddîn el-Esterâbâdî ve Suyûtî gibi birçok müellif, bu görüşü Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'ye (ö. 175/791) nispet etmiştir.⁵¹ Onun bu görüşü savunduğu fikri, günümüzde kendisine nispet edilen eserlerin tertip metotlarından çıkarılmış olabildiği gibi günümüze ulaşmayan eserlerinden veya öğrencileri vasıtasıyla gelen rivayetlerden de çıkarılmış olabilir. Nitekim ona nispet edilen *el-Cümel fi'n-Nahv* ve *el-Manzûmetu'n-Nahviyye* adlı eserlerinde fâil konusu mübteda konusuna takdim

⁴⁷ Mehdî Salah b. Ali, *en-Necmu's-sâkib*, 1/178.

⁴⁸ İbn Felâh el-Yemenî, *el-Muğnî*, 2/440-442; a.mlf., *Şerhu'l-Kâfiyye fi'n-nahv*, thk. Nassâr b. Muhammed b. Husyen Hamîduddîn (Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ Kuliyetu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1422/2001), 287-288.

⁴⁹ İbn Felâh el-Yemenî, *Şerhu'l-Kâfiyye*, 1/287-288; a.mlf., *el-Muğnî*, 2/440-442; Muhammed es-Sâyîğ, *el-Lemha*, 1/311.

⁵⁰ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi San'ati'l-İ'râb*, thk. Fahr Salih Kadâra (Umman: Dâru 'Ammâr. 1425/2004), 51; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/243; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 3/270.

⁵¹ Mecduddîn İbnu'l-Esîr, *el-Bedî*, 1/54; İbn Felâh el-Yemenî, *el-Muğnî*, 2/440-441; a.mlf., *Şerhu'l-Kâfiyye*, 1/287-288; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiyye*, 1/57; Muhammed es-Sâyîğ, *el-Lemha*, 1/309-311; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/3-4.

edilmiştir. Bu tertip metodu da müellifin; fâili asıl, mübtedayı fer' kabul ettiğini göstermektedir. Fakat bu eserlerin Halil bin Ahmed'e aidiyetlerine şüphle yaklaşmıştır.

Fâilin asıl olduğu görüşünü benimseyen ve eserlerinde bu görüşlerini delilleriyle ispatlamaya çalışan nahivcilerin başında; Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949[?]), Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078), Zemaşerî (ö. 538/1144), İbnu'l-Haşşâb (ö. 567/1172), Ebu'l-Feth Nâsiruddîn el-Mutarriżî (ö. 610/1213) ve İbn Ya'îş gibi 'alimler gelmektedir.

Zeccâcî'ye göre merfû' isimlerde asıl olan fâildir. Çünkü fâili mef'ûldan ayıran alamet-i farika i'râbtır. Dolayısıyla fâil i'râba daha fazla ihtiyaç duyduğu için ref' i'râbı onun için vaz' edilmiştir.⁵² Bu nedenle meşhur eseri *el-Cümel*'de fâil konusunu mübtedaya takdim etmiştir. Mübteda ise bazı hususlarda fâile benzediği için i'râb yönünden ona hamledilmiştir. Çünkü fâil, kendisine isnâd edilen bir fiile ihtiyaç duyduğu gibi, mübteda da kendisine isnâd edilen bir habere ihtiyaç duymaktadır. Aralarındaki bu benzerlik, i'râblarının da aynı olmasını sağlamıştır.⁵³

Birçok eserinde bu konuyu ele alan ve fâilin asaletine dair farklı deliller getirerek birçok nahivciyi de etkileyen önemli müelliflerden biri de Abdulkâhir el-Cürcânî'dir. Cürcânî ve bu hususta ona uyanlara göre kelâm; fâiliyyet, mef'ûliyyet ve izâfiyyet olmak üzere üç temel anlam üzerinde cereyan etmektedir. İsmın sonuna i'râbın gelmesinin amacı da bu nahvî anlamları birbirinden ayırmaktır. Ref' i'râbı fâile, nasb i'râbı mef'ûle, cer i'râbı ise muzâfun ileyhe verilmiştir. Bu anlamlar, aldıkları i'râbın meydana gelmesinin temel nedeni olup onda asıl olmuşlardır. Dolayısıyla ref' i'râbında fâil, nasb i'râbında mef'ûl, cer i'râbında ise muzâfun ilyeh asıldır. Diğer bazı öğelerin bu i'râbları almaları ise, çeşitli nedenlerden ötürü asıl olanlara hamledilmesinden dolayıdır ve bu nedenle fer'îdir.⁵⁴

Cürcânî, fâilin asıl olduğunu ispatlamak için şu kanıtları getirmiştir.

1- Mübteda, ancak kendisi hakkında ihbarda bulunmak için getirilir. İhbarda asıl olan ise fiildir ve bu açıdan fiilin mertebesi ismin mertebesinden üstündür. Çünkü fiil, anlamı gereği sadece haber olur, asla muhberun 'anh olmaz. Oysa isim hem haber hem de muhberun 'anh olabilir. Bu yüzden fiilin müsnedun ilyeh olan fâil de mertebe bakımından mübtedadan öncedir. Yani kelâmın asıl gayesi müsnedun ilyeh değil, onun hakkında verilen haberdir. Çünkü muhataba asıl fayda ve bilgi veren haberdir. Bu yüzden mübteda ile fâilin mertebesi ve asaleti değerlendirilirken bizzat kendileri değil, müsnedlerinin esas alınması

⁵² Zeccâcî, *el-İdâh*, 69-70.

⁵³ Zeccâcî, *el-Cümel*, 36.

⁵⁴ Abdulkâir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 36.

gerekir. Fâilin müsnedi olan fiil de ihbarda asıl olduğu için, onun müsnedun ileyh ve ma'mûlu olan fâil de asıldır ve mübtedadan öncedir.⁵⁵

2- İ'râbın temel gayesi, gramatik anlamları birbirinden ayırt etmektir. Ref' i'râbı için bu temel gaye ancak fâilde hasıl olmaktadır. Çünkü fâilin merfû' olmasının gayesi mef'ûlden ayırt edilmesidir. Diğer bir ifadeyle fâil, mef'ûlden ayırt edilebilmesi için zorunlu olarak merfû' olmuştur. Ör: "ضرب زيدٌ عمراً" cümlesinde "زيد" isminin fâil, "عمراً" isminin ise mef'ûl olduğu ancak aralarındaki i'râb farklılığından bilinir. Aksi takdirde her ikisi de anlam yönünden fâil ya da mef'ûlün bih olmaya kabildir. Oysa mübteda, haberden ayırt edilebilmesi için merfû' olmamıştır. Çünkü mübteda ve haberin ikisi de zaten merfû'dur. Dolayısıyla "زيدٌ مُنْطَلِقٌ" gibi bir isim cümlesinde mübteda ile haber i'râb vasıtasıyla değil, ancak anlam aracılığıyla birbirinden ayırt edilir. Zira cümle anlam bakımından incelendiğinde "زيد" isminin, kendisine hüküm isnat edilebilen bir şeye delalet ettiği tespit edilir ve böylece mübteda olduğu anlaşılır. Hakeza "مُنْطَلِقٌ" isminin de başka bir şeye isnat edilebilen bir anlama delalet ettiği tespit edilir ve böylece onun da haber olduğu anlaşılır. İşte bu yüzden mübteda ve haberin i'râbı hiç olmasaydı bile anlam bakımından herhangi bir eksiklik ve karmaşıklık olmazdı. Hal böyle olunca ref' i'râbında fâilin asıl, mübteda ve haberin ise fer' olması zorunlu olmuştur. Mübteda ise fâile benzediği için ona hamledilmiştir. Zemahşerî, İbnu'l-Haşşâb, Mutarrizî, İbn Ya'îş ve İbnu'n-Nehhâs gibi birçok müellif de Cürçânî'nin bu delilini benimsemiş ve kendi eserlerinde zikretmişlerdir. Ancak tekrara düşmemek adına bu âlimlerin konuyla ilgili ifadelerini Cürçânî'nin ifadeleriyle harmanlayarak vermeyi tercih ettik.⁵⁶

el-Mufassal eserinin önemli şârihlerinden olan Sadru'l-Efâdîl el-Kasım b. el-Huseyn el-Hârizmî de (ö. 617/1220) ref' i'râbında fâilin asıl, mübtedanın fer' olduğu görüşünü savunan müelliflerdendir. Ancak gerekçeleri genelde birbirine benzeyen diğer müelliflerin aksine Hârizmî, meseleyi vaz' ilmi bağlamında değerlendirerek bu hususta farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre merfû' isimler arasında fâilin asıl olmasının gerekçesi şudur; müfredler/kelimeler vâzî'/kurucu tarafından vaz' edildikten hemen sonra, fâile delalet eden bir şeyin konması da zorunlu bir ihtiyaç haline gelmiştir. Çünkü vâzî'in ilk vaz' ettiği müfredlerden biri de fiildir ve fiilin vaz' edilmesi ise zorunlu olarak ve acil bir şekilde fâilin de vaz' edilmesini gerektirmiştir. Zira her fiilin anlamında "عن" edatı mukadderdir ve

⁵⁵ Abdulkâhir el-Cürçânî, *el-Muktasâd fi şerhi'l-İddâh*, 1/210.

⁵⁶ Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-Cümel fi'n-nahv*, thk. Hadice Muhammed Huseyn Bâkistânî (Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ Kısmu'd-Dirâseti'l-'Ulyâ li'l-Arabiye, 1408/1988), 310-311; Zemahşerî, *el-Mufassal*, 43-48; İbnu'l-Haşşâb, *el-Murtecel*, 313; Ebu'l-Feth Nâsır b. Abdisseyid el-Hârizmî el-Mutarrizî, *el-Misbâh fi ilmi'n-nahv*, thk. Abdulhamîd es-Seyyid Taleb (Kahire: Mektebetu's-Şebbâb, ts.), 145-146; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/198-199; İbnu'n-Nehhâs, *et-Ta'lîka*, 78.

bu edat, başına gelebilecek bir isme ihtiyaç duymaktadır. Bu isim ise kendisinden fiil sadır olan fâilden ibarettir. Aksi takdirde fiil anlam bakımından eksik kalır ve vaz' işlemi tam manasıyla gerçekleşmez. Örneğin "ضرب زيد" cümlesi, aslında "صَدَرَ الضَّرْبُ عَنْ زَيْدٍ" anlamına gelmektedir. Fiilin vaz' edilmesinden hemen sonra fâilin vaz' edilmediği varsayıldığı takdirde, vâzi' tarafından vaz' edilen "ضرب" fiilinin anlamı, "صدر الضَّرْبُ عَنْ..." şeklinde olur. Bunun da anlam yönünden eksik olduğu aşîkârdır. İşte fâili öncelikli kılan bu zorunluluk ve ihtiyaç, diğer merfû' isimler için söz konusu değildir. Bunun için fâil diğer merfû' isimlerden önce vaz' edilmiştir. Zira vaz' işlemi ihtiyaca binaen gerçekleşir. Varlığı diğer isimlerden önce olunca, i'râba ihtiyaç duyması ve onu alması da onlardan önce olmuştur.⁵⁷

İbnu'l-Habbâz (ö. 639/1241) ise, 'âmilin gücünü esas alarak fâilin asıl, diğer bütün merfû' isimlerin fer' olduğu sonucuna varmış ve bu hususta kendinden sonraki çok sayıda müellifi de etkilemiştir. Zira fâilin 'âmili birçok yönden mübtedanın 'âmilinden daha güçlüdür. Bu yönlerden bazıları şöyledir:

1- Fâilin 'âmili lafzî ama mübtedanın 'âmili manevidir. Lafzî 'âmil ise manevi 'âmilden güçlüdür. Zira lafzî 'âmil gelince manevi 'âmili devre dışı bırakır. Öyleyse fâil de mübtedadan daha güçlüdür. Çünkü ma'mûlun gücü, 'âmilin gücü nispetinde artar ya da azalır.

2- Her fiil, sırf fiil olması hasebiyle zorunlu olarak fâile ihtiyaç duyar ve bu zorunluluk, fiili fâilde 'amel ettirir. Bu da onun 'amelde asıl ve en güçlü 'âmil olmasını sağlamıştır. Zira 'âmilin gücü, ma'mûla olan ihtiyacı ve delaleti nispetinde de artar ya da azalır.⁵⁸ Bu nedenle 'amel etmesi için fiilde herhangi bir şart aranmaz. Zira aslın illeti ve gerekçesi olmaz. Bu da fâilin asıl, mübtedanın ise fer' olduğunu göstermektedir. Çünkü kıyas; aslî 'âmilin ma'mûlunun, fer'î 'âmilin ma'mûluna asıl olmasını gerektirir.

3-Fiil ve fâil arasındaki isnâd ilişkisi daha güçlüdür. Çünkü fiil vaz' edildiği andan itibaren fâile isnâd edilme ihtiyacını duyar. 'Âmilin ma'mûlla olan ilişkisi ise i'râbın gücünü etkiler. Buna göre fâildeki ref' i'râbı mübtedadaki ref' i'râbından daha güçlüdür ve bu da asaletin bir emaresidir.⁵⁹

⁵⁷ Sadru'l-Efâdil el-Kâsim b. el-Huseyn b. Muhammed el-Hârizmî, *et-Tahmîr şerhu'l-Mufassal*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990), 1/227-230.

⁵⁸ Ali b. İsa er-Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Muhammed İbrahim Yusuf Şeybe (Suudi Arabistan: Câmî'âtu Ummu'l-Kurâ, 1415/1995) 1/178-187.

⁵⁹ Ahmed b. el-Huseyn İbnu'l-Habbâz, *Tevcîhu'l-luma'*, thk. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 104; a.mlf., *en-Nihâye fi şerhi'l-Kifâye*, thk. Abdulcelîl Muhammed Abdulcelîl el-İbâdî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1430/2009), 2/638-639; Mehdî Salâh b. Ali, *en-Necmu's-sâkib*, 1/179; Ebu'l-'İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.), 1/300; Güngör, *Arap Gramerinde Konuların Tasnif ve Tertibi*, 161-162.

Yukarıdaki delillere ilaveten fâilin asaletine dair şu delil de zikredilmiştir:

Şayet ref' i'râbı ilk olarak mübteda ve haber için vaz' edilmiş olsa, o zaman bilinmeyen bir şeyi ifade etmek üzere vaz' edilmiş olur. Çünkü bu durumda iki ihtimalden biri söz konusu olur. Ya doğrudan mübteda ve haberin zatına; ya da mübtedanın mübteda oluş vafına ve haberin haber oluş vafına delalet etmek için vaz' edilmiş olur. Birinci ihtimalin batıl ve geçersiz olduğu zaten aşikârdır. Zira mübteda ve haberin zatına delalet eden şey i'râb değil, kendilerine ait lafızlarıdır. İkinci ihtimal de aynı şekilde bâtıl ve geçersizdir. Çünkü ref' i'râbı, mübteda ve haberde müşterektir. Müşterek olan bir şey ise müşterek olmayan bir şeyin üzerine delil yapılamaz. Zira bir şeyin delil ve alamet olabilmesi için müşterek değil, özel olması gerekir. Bu durumda ref' i'râbı, mübteda ve habere alamet olamadığı gibi asıl olanın tespitinde de delil olamaz. Çünkü müşterek olduğu için hususi bir delaleti olamaz. Hususi delaleti olmayan şey ise delil veya alamet olamaz. Oysa fâil için vaz' edildiği kabul edilirse, bu sorun meydana gelmez. Zira fâil, içinde bulunduğu cümlede ref' i'râbını alan tek öğedir ve bu nedenle ref' i'râbı ona tahsis edildiğinde iştirâk sorunu ortaya çıkmaz.⁶⁰

4. Her İkisinin de Asıl Olduğunu Savunanlar ve Delilleri

Mübteda ve fâilin ikisinin de asıl olduğu görüşü, çoğunlukla Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş (ö. 215/830 [?]) ve İbnu's-Serrâc'a dayandırılmıştır.⁶¹ Buna göre mübteda veya fâilden birinin i'râb bakımından diğerine hamledildiği yönündeki yaklaşım isabetli değildir. Çünkü ait oldukları cümleler birbirinden tamamen farklıdır. Ayrıca ikisi de içinde oldukları cümlelerin müsnedun ileyhi/öznesi oldukları için, biri diğerinden üstün olamaz ve bu nedenle birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirilmeleri gerekir.

Diğer iki görüş kadar yaygın olmasa da bu görüşü savunan ve eserlerinde bunu açıkça ifade eden nahivciler de olmuştur. Bunlardan biri Ebu'l-Hasen Tâhir İbn Bâbeşâz'dir (ö. 469/1077). İbn Bâbeşâz, merfû' kelimeler arasında sadece mübteda, haber, fâil ve nâib-i fâildeki ref' i'râbının hakiki olduğunu ifade ettikten sonra *والأصل من هذه الأربعة إنما هو المبتدأ* "Bu dört öge arasında asıl olan ise mübteda ve fâildir. Çünkü haber mübtedaya hamledildiği için, nâib-i fâil ise fâilin yerine

⁶⁰ İbn Felâh el-Yemenî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/287-288; a.mlf., *el-Muğni*, 2/440-442.

⁶¹ Mecduddîn İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/54; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/198; İbn Felâh el-Yemenî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/287-288; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/57; Muhammed es-Sâyîğ, *el-Lemha*, 1/310; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/4.

geçtiği için merfû' olmuştur." diyerek konu hakkındaki görüşünü net ifadelerle dile getirmiştir.⁶²

Radıyyuddîn el-Esterâbâdî de mübteda ve fâilin merfû'lukta asıl olduğu görüşünü benimsemiştir. Hatta o, haberi de asıl kabul etmektedir. Çünkü Radî'ye göre i'râb türlerinden her biri belli gruptaki isimlere alamet olması için vaz' edilmiştir. Buna göre ref' i'râbı, "'umde" (yani cümlelerin ana öğelerinden olup çıkarılması uygun olmayan) isimlerin alametidir. Nasb i'râbı, "fadle" (yani cümlelerin ana öğelerinden olmayan ve bu nedenle cümleden çıkarılabilen) isimlerin alametidir. Cer i'râbı ise "'umde" ile "fadle" arasında olan isimlerin alametidir. Dolayısıyla mübteda, fâil ve haberin üçü de "'umde" olduğu için her biri diğerlerinden bağımsız bir şekilde merfû' olmayı hak eder.⁶³

Radî, bu görüşünden dolayı İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) فالرْفَعُ عَلَّمُ الْفَاعِلِيَّةِ "Ref', fâillîğin alametidir."⁶⁴ şeklindeki ifadesine الرَّفْعُ عَلَّمُ كَوْنِ الْأَسْمِ عُمْدَةَ الْكَلَامِ "Ref', ismin cümlede 'umde olmasının alametidir) denmesi daha evladır."⁶⁵ diyerek itiraz etmiştir. Başka bir yerde ise bu itirazın gerekçesini şöyle açıklamıştır: لِأَنَّ الرَّفْعَ فِي الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ وَغَيْرِهِمَا مِنْ الْعُمْدِ لَيْسَ بِمَحْمُولٍ عَلَى رَفْعِ الْفَاعِلِ، بَلْ هُوَ أَصْلٌ فِي جَمِيعِ الْعُمْدِ "'umde" isimlerdeki ref', fâilin ref' i'râbına hamledilmemiştir. Aksine bu i'râb, tüm "'umde" isimlerde asıldır."⁶⁶ Zira bir ismin aslî olarak ref' i'râbına müstehak olması için "'umde" olması kâfidir. Öyleyse "'umde" olan bu isimlerden sadece birini asıl kabul etmek, onun gibi "'umde" olmasına rağmen diğer isimleri fer' kabul edip arka planda bırakmak doğru ve âdil bir yaklaşım değildir. Ayrıca bunların arasında, birinin asıl diğerinin ise fer' olduğuna hükmetmeyi mümkün kılan rasyonel bir tertip sistemi de yoktur. Bu durumda hepsinin de ref' i'râbında asıl olduklarına hükmetmek vacip olmuştur.⁶⁷

Suyûtî de bu konuda benzer bir yaklaşım sergileyerek ikisinin de asıl olduğu görüşünü tercih etmiştir. Nitekim konuyla ilgili ihtilafları aktardıktan sonra وَالْمَخْتَارُ كُلُّ أَصْلٍ "Tercih edilen ise her ikisinin de asıl olmasıdır."⁶⁸ diyerek görüşünü ifade etmiştir. Çünkü o da ref' i'râbının "'umde" isimlere, nasbın "fadle" isimlere, cer ve cezmin ise ikisinin arasında olan kelimelere tahsis edildiğini söylemiş ve ana konu taksimini de bu bağlamda yapmıştır.⁶⁹

⁶² Tahir b. Ahmed İbn Bâbeşâz, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-muhsibe*, thk. Hâlid Abdülkerim (Kuveyt: el-Matba'atu'l-'Asriyye, 1397/1977), 2/288-289.

⁶³ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/51-57-61-200.

⁶⁴ Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, thk. Salih Abdulazîm eş-Şâir (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1431/2010), 11.

⁶⁵ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/61.

⁶⁶ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/200.

⁶⁷ İbn Felâh el-Yemenî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/287-288; a.mlf., *el-Muğnî*, 2/440-442.

⁶⁸ Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/3.

⁶⁹ Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/64.

Sonuç

Arap gramerinde asıl ve fer' nazariyesi çerçevesinde meydana gelen tartışmaların ele alındığı bu çalışma neticesinde, söz konusu nazariyenin sadece belli bir alan veya konuyla sınırlı olmayıp, aksine Arap dil ilimlerinin tamamında etkin bir biçimde yer aldığı saptanmıştır. Çünkü Arap dil ilimlerinde bir araştırma metodu olarak kullanılan asıl ve fer' nazariyesi sayesinde konular arasında mantıksal bir ilişki ve hiyerarşik bir düzen kurulmuştur. Böylece hem gramer kuralları sağlam temellere dayandırılmış hem de bu alanda yapılan çalışmalar belli bir düzen içerisinde gelişmiştir. Bu nedenle dilciler öteden beri bu nazariyeye büyük bir önem atfetmişlerdir. Hatta dilciler arasında meydana gelen birçok ihtilaf da bu nazariyeden kaynaklanmıştır. Zira nahivciler, "asıl" olan ögenin tespit edilmesinde birbirlerinden farklı kriterler esas aldıkları için vardıkları sonuçlar da farklı olmuştur.

Asıl ve fer' teorisinden kaynaklanan tartışmalardan biri de merfû' isimler konusunda cereyan etmiştir. Çünkü merfû' isimlerde hangisinin asıl olduğu hususunda nahivciler arasında üç farklı görüş vardır. Bazı nahivcilere göre fâil, bazılarına göre mübteda, bazılarına göre ise her ikisi de asıldır. Her bir grup, kendi görüşünü desteklemek ve karşı tarafın görüşünü çürütmek için birtakım deliller öne sürmüştür.

Mübtedanın asıl olduğunu savunanların delilleri genel olarak incelendiğinde, daha çok kelamın lafzî boyutunu ve gramatik anlam yönünü dikkate aldıkları görülür. Nitekim mübtedanın cümlede başında olmasını, lafzî bir 'âmile ihtiyaç duymadan ref' i'râbını almasını ve haberden sonra getirilse dahi mübteda olarak kalmaya devam etmesini onun asıl olduğuna delil göstermişlerdir. Fâilin asıl olduğunu söyleyenlerin argümanları tetkik edildiğinde ise, genel olarak meseleyi; isnâd, 'âmil ve i'râb bağlamında değerlendirdikleri anlaşılır. Çünkü fâilde 'amel eden 'âmilin daha güçlü olmasını; fâildeki ref' i'râbının, fâili mef'ûlden ayırt etmesini ve fiille fâil arasındaki isnâd ilişkisinin daha güçlü olmasını fâilin asıl olduğuna kanıt göstermişlerdir. Bunlara karşılık hem mübteda hem de fâilin asıl olduğunu iddia edenler ise, konuyu "umde" ve "fadle" meselesi bağlamında değerlendirdikleri için bu sonuca varmışlardır. Zira mübteda ve fâilin ikisi de müsnedun ileyih olup "umde" olması, zorunlu olarak onların i'râbta da eşit olduklarını göstermektedir.

Kaynakça / References

- Abdulkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr b. Abdirrahman b. Muhammed. *el-Cümel*. thk. Ali Haydar. Dimaşk: Dâru'l-Hikme, 1392/1972.
- Abdulkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr b. Abdirrahman b. Muhammed. *Kitâbu'l-Muktasad fi şerhi'l-Îdâh*. thk. Kâzım Behr el-Mercân. 2 Cilt. Irak: Dâru'r-Raşîd, 1402/1982.
- Abdulkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr b. Abdirrahman b. Muhammed. *Şerhu'l-Cümel fi'n-nahv*. thk. Hadice Muhammed Huseyn Bâkistânî. Mekke: Câmi'atu Ummu'l-Kurâ Kısmu'd-Dirâseti'l-'Ulyâ li'l-Arabiye, 1408/1988.
- Ahmîde el-'Avnî. *el-Ususu'l-menheciyye li tebvîbi'n-nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbnu's-Sîd. *Kitabu'l-Hulel fi islâhi'l-halel min kitabi'l-Cümel*. thk. Said Abdulkerim Sa'ûdî. Beyrut: Dâru'l-Talî'a. 1400/1980.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasan Hşndâvî. 14 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1420/2000.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasen b. Abdillâh. *el-Furûk fi'l-luga*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 4. Basım, 1400/1980.
- Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, Muhibbuddîn Abdullah b. el-Huseyn. *el-Lubâb fi 'illeti'l-binâi ve'l-i'râb*. thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır- Dimaşk: Dâru'l-Fıkır, 1416/1995.
- Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, Muhibbuddîn Abdullah b. el-Huseyn. *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Abdurrahman b. Suleyman el-'Useymîn (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1406/1986), 224-228.
- Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, Muhibbuddîn Abdullah b. el-Huseyn. *Mesâilu hilâfiyye fi'n-nahv*. thk. Abdulfettâh Selim. Kahire: Mektebetu'l-Adâb, 3. Basım, 1428/2007.
- Güngör, İbrahim. *Arap Gramerinde Konuların Tasnif ve Tertibi "Mecduddîn İbnu'l-Esîr Örneği"*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitabu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Bâbeşâz, Tahir b. Ahmed. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Muhsibe*. thk. Hâlid Abdulkerim. 2 Cilt. Kuveyt: el-Matba'atu'l-'Asriyye, 1397/1977.
- İbn Ebî'r-Rebî', 'Ubeydullah b. Ahmed el-İşbîlî. *el-Basît fi Şerhi Cümeli'z-Zeccâcî*. thk. 'Ayyâd b. 'Îd es-Subeytî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1986.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerriyya. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lugat*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fıkır, 1399/1979.
- İbn Felâh, Ebu'l-Hayr Mansûr el-Yemenî. *el-Muğnî fi'n-nahv*, thk. Abdurrezâk Abdurrahmân Es'ad es-Sa'dî. 3 Cilt. Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ Kulliyetu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1404/1984.
- İbn Felâh, Ebu'l-Hayr Mansûr el-Yemenî. *Şerhu'l-Kâfiye fi'n-nahv*. thk. Nassâr b. Muhammed b. Husyen Hamîduddîn. 2 Cilt. Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ Kulliyetu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1422/2001.
- İbn Harûf, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-İşbîlî. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*. thk. Selvâ Muhammed Ömer Arab. 2 Cilt. Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâî. *Şerhu 'Umdeti'l-hâfız ve 'uddeti'l-lâfız*. thk. Adnan Abdurrahman ed-Dûrî. 2 Cilt. Bağdat: Matba'atu'l-'Ânî, 1397/1977.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâî. *Teshîlu'l-fevâid ve tekmîlu'l-mekâsid*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1387/1967.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Emin Muhammed Abdulvahhâb-Muhammed es-Sâdik el-'Ubeydî. 18 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1419/1999.
- İbn 'Ufûr, Ebu'l-Hasan Ali b. Mü'min el-İşbîlî. *el-Mukarrib*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Mu'avved. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- İbn 'Ufûr, Ebu'l-Hasan Ali b. Mü'min el-İşbîlî. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*. Thk. Fevâz eş-Şa'a'aâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Alî el-Mevsilî. *el-Muhîtu'l-mecmû' fi'l-usûli ve'l-furû'*. thk. Ali b. Hasan Muhammed ez-Zâhirî. 2 Cilt. Mekke: Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, 1414/1993.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Alî el-Mevsilî. *Şerhu'l-Mufassal*, thk. İmîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf*. thk. Cevde Mebrûk Muhammed. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1423/2002.
- İbnu'l-Habbâz, Ahmed b. el-Huseyn. *en-Nihâye fi şerhi'l-Kifâye*. thk. Abdulcelîl Muhammed Abdulcelîl el-İbâdî. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1430/2009.
- İbnu'l-Habbâz, Ahmed b. el-Huseyn. *Tevcihu'l-luma'*. thk. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1428/2007.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer. *el-Kâfiye*. thk. Salih Abdulazîm eş-Şâir. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1431/2010.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer. *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fi ilmi'l-i'râb*. thk. Cemâl Abdul'âtî Muhaymer Ahmed. 3 Cilt. Mekke: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997.
- İbnu'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Murtecel fi şerhi'l-Cümel*. thk. Ali Haydar. Dımaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1393/1972.
- İbnu'n-Nehhâs, Ebû Abdillâh Bahâuddîn Muhammed b. İbrahim. *et-Ta'lîka 'ale'l-Mukarrib*. thk. Cemâl Abdullah 'Uveyda. Ürdün: Vizâretu's-Sekâfe, el-Mektebetü'l-Ürdüniye el-Hâşimiyye, 1424/2004.
- Mecduddîn İbnu'l-Esîr, Ebu's-Se'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *el-Bedî' fi ilmi'l-Arabiyye*. thk. Fethi Ahmed Aliyyuddîn. 2 Cilt. Mekke: Câmi'ati Ummi'l-Kurâ Ma'hedi'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Mehdî Salâh b. Ali, ibn. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım. *en-Necmu's-sâkib şerhu Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Cum'a Hasan Neb'a. 2 Cilt. San'a: Müessesetu'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003.
- Melh, Hasan Hamîs. *Nazariyyetu'l-asli ve'l-fer' fi'n-nahvi'l-Arabî*. Amman: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Mutarrizî, Ebu'l-Feth Nâsır b. Abdisseyid el-Hârizmî. *el-Misbâh fi ilmi'n-nahv*. thk. Abdulhamîd es-Seyyid Taleb. Kahire: Mektebetu's-Şebbâb, ts.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâliq 'Udayme. 4 Cilt. Kahire: Lecnet-u İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, 3. Basım, 1415/1994.
- Radî el-Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-Kâfiye*. thk. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Hafîzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1414/1993.
- Rummânî, Ali b. İsa. *Şerhu kitâbi Sibeveyhi*. thk. Muhammed İbrahim Yusuf Şeybe. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Câmi'âtu Ummu'l-Kurâ, 1415/1995.
- Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.
- Sadru'l-Efâdil el-Hârizmî, el-Kâsım b. el-Huseyn b. Muhammed. *et-Tahmîr şerhu'l-Mufassal*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990.

- Sâyiğ, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hasan. *el-Lemha fî şerhi'l-Mulha*. thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâ'idî. Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1424/2004.
- Sevdi, Ali. "Arap Gramerinde Ümmü'l-Bâb Kavramı ve Felsefesi". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 7/1 (Haziran 2021), 639-671. <http://doi.org/10.47424/tasavvur.901229>
- Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebet-u Lübnan, 1405/1985.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988.
- Sîrâfî, Ebû Said el-Hasan b. Abdillâh. *Şerhu kitabi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî - Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Ferâidu'l-cedîde*. thk. Abdulkarim el-Müderriş. 2 Cilt. Irak: Vizâru'l-Evkâfi't-Turâsî'l-İslâmî, 1397/1977.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdul'âl Sâlim Mukerrem. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1413/1992.
- Zebîdî, Muhammed Murtedâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali Hilâlî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'at-u Hukûmeti'l-Kuveyt, 2. Basım, 1407/1987.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak. *el-Cümel fi'n-nahv*. thk. Ali Tevfîk el-Hamed. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1404/1984.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak. *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mubarek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 3. Basım, 1399/1979.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*. thk. Fahr Salih Kadâra. Umman: Dâru 'Ammâr. 1425/2004.

Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti: Arap Dili Örneği

The Semantic Nature of Vocals in Terms of Linguistic Philosophy: The Example of Arabic Language

Ramazan KILIÇ

ORCID: 0000-0002-5763-822X | E-Posta: ramazankilic@hotmail.com

Arş. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Ph.D. Research Assistant, Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language
and Rhetoric
Çorum, Türkiye
ROR ID: 748879

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Kılıç, Ramazan. "Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti: Arap Dili Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 401-431.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.14242611>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	25. 02. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	06. 05. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Bu araştırma, lafızların oluşumunda temel bileşen olan seslerin Arap dilindeki semantik rolü hakkındadır. Klasik dil araştırmalarında nahivciler semantiği kelime ve cümle düzeyinde temellendirmeye çalışmışlardır. Dilin yazılı formunun itibara alındığı dönemlerde harfler lafız ve anlamların temel taşıyıcıları olmuştur. Ancak yazılı formun ürünleri olan harflerin öncesinde sesler, dilin varlığını oluşturan en temel bileşenlerdir. Bu sebeple bir dillin en aslı formunun sözlü hali olduğunu belirtmek gerekir. Yapıları itibarıyla sesler vokal ve konsonantlar olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu çalışmada Arapça vokallerin anlam açısından önemi vurgulanmaya çalışılmıştır. Vokallerin mana ile ilişkisi, genel anlamda kabul gören bir anlayıştır. Ancak vokallerin hangi açıdan ve ne düzeyde anlama tesir ettiği, araştırılması gereken önemli bir meseledir. Ses-mana arasındaki ilişkinin anlamlı düzeyde var olduğunu tespiti dilin vazedilişine dair önemli karinelere ulaşmayı sağlayacaktır. Elde edilecek sonuçları itibarıyla bu çalışma, özelde Sāmī dillerini genelde ise tüm dilleri ilgilendirmektedir. Araştırmanın temel hipotezi, klasik dönem dilcilerin işaret ettiği fikirlerden hareketle vokallerin semantik mahiyetine dair anlamlı sonuçlara ulaşmaktır. Bu kapsamda Hālīl b. Aḥmed, Sibeveyhi, Kuṭrub, İbn Cinnī gibi isimlerin sese ve özellikle vokallere dair teorileri bütüncül olarak ele alınmıştır. Araştırma morfoloji ve sentaks olmak üzere temelde iki tema üzerine kurgulanmıştır. Arapça, morfolojik bakımdan iştikāk yöntemiyle türetilmiş birtakım şîğalarla örülü bir dildir. Klasik dönem dilcileri, lafızların kurgulandığı standart bazı kalıplar tespit etmiştir. Bu kalıplardaki değişimler vokal ve konsonantlar üzerinden gerçekleşmektedir. Bazı durumlarda anlamı tayin eden unsur yalnızca vokallerdir. Fonem kuramını ilgilendiren bu husus, esasında Arap dil metodolojisinin karakteristiğini yansıtır. Zira şîğalar arasında yaşanan ses değişimleri, özünde mekanik bir yapılanmayı barındırır. Örneğin fā‘il ile fā‘ale kalıpları arasındaki farklılık yalnızca tek bir vokalden kaynaklıdır. Ancak her iki şîğa özellikle sentaks bakımından farklı roller ve eylemlere sebebiyet vermektedir. Arap morfolojisinde metodolojik açıdan buna benzer birçok örnek mevcuttur. Meselenin bir diğer yönünde ‘āmil teorisi temelli sentaks yer almaktadır. Arap dilinin en temel teorilerinden olan ‘āmil, sentaks düzleminde anlamın taşıyıcısı konumundadır. İ‘rāb hareketleri özelinde gerçekleşen bu olay aslında vokalleri ilgilendirir. Vokaller ḍamme, feṭḥa ve kesra olmak üzere üç temel sembol (hareke) ile çeşitli roller üstlenirler. Tüm vokaller içerisinde en kuvvetlisinin ḍamme olduğu düşünülmektedir. Nitekim cümle içindeki en önemli ögeler (yüklem ve özne konumundaki ögeler) i‘rāb hareketi olarak ḍamme almaktadır. Eylemin neticesinden etkilenen unsurlar feṭḥa, açıklayıcı rolünü üstlenen unsurlar ise en güçsüz vokal olan kesra halinde yer alır. Tüm bunlar dışında şünāiyye teorisi başta olmak üzere kolaylık prensibi ve ses sembolizmi gibi sese dair olaylar vokallerin tikel düzeydeki varlıklarının birtakım anlamlar içerdiğine işaret etmektedir. Esasında meselenin buraya kadarlık kısmı dilin ontolojik yönünü ilgilendirmektedir. Dilin ortaya çıkışı hakkında öne sürülen hipotezlerin merkezinde seslere yer açılması gerekir. Farklı kültür ve medeniyetler özelinde benzer dil araştırmaları yürütülebilir. Meselenin ikinci önemli kısmı ise dilin pedagojik yönüyle ilgilidir. Arap gramerinde en temel konulardan olan i‘rābın ses merkezli bir perspektifle yeniden irdelenerek hedef kitleye sunulması, bu çalışmanın ulaşmak istediği sonuçlardan bir diğeridir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Ses, Mana, Lafız, Vokal, Hareke.

Abstract

This research is about the semantic equivalent of sounds in the Arabic language, which is a fundamental component in the formation of utterances. In classical language studies, syntaxists tried to ground semantics at the level of words and sentences. In the periods when the written form of the language was respected, letters were regarded as the basic carrier elements of words and meanings. However, sounds rather than letters, which are products of written form, are the basic components that make up the existence of language. Therefore, the oldest form of a language is its oral form. Sounds can be classified into vocal and consonant categories. This study aims to reveal the nature and importance of vocals in Arabic in terms of meaning. It is a generally accepted idea that vocals have a semantic influence. However, it is a fundamental issue that needs to be investigated in what respect and at what level the vocals affect the meaning. However, it is a fundamental issue that needs to be investigated in what respect and at what level the vocals affect the meaning. The determination that the relationship between sound and meaning exists at a significant level will provide to reach important presumptions about the origin of language and its words. This study concerns Sāmī languages in particular and all languages in general, in terms of the results to be achieved. The main hypothesis of the research is to reach meaningful conclusions about the semantic nature of vocals, based on the ideas pointed out by classical period linguists. In this context, the theories of names such as Ḥalīl b. Aḥmad, Sībawayhi, Ḳutrub, İbn Cinnī regarding voice and especially vocals are discussed holistically. The research is based on two themes. These are morphology and syntax. Arabic morphology has sīḡas derived by the istiḡāq method. Classical linguists have identified ready-made patterns to which words could potentially belong. Changes in these patterns occur through vocals and consonants. In some cases, it is only the vocals that determine the meaning. This issue, which concerns phoneme theory, essentially reflects the characteristics of Arabic language methodology. Because the sound changes between forms essentially involve a mechanical structure. For example, the difference between the fā‘il and fā‘ale patterns stems from only a single vocal. However, both forms cause different roles and actions, especially in terms of syntax. Another aspect of the issue is the amil theory. The ‘āmil, one of the most basic methodologies of the Arabic language, determines the meaning on the syntax level. This event, which is specific to i‘rāb ḥarakāt, is related to vocals. Vocals take on various roles with three basic ḥarakāt: ḍamme, fethā, and kesra. Ḍamme is thought to be the strongest of all vocals. The elements that are affected by the outcome of the action are fethā, and the elements that take on the explanatory role are kasra, the weakest vocal. Apart from all these, sound-related events such as the bilateralism theory, the principle of convenience, and sound symbolism contain information that vocals can have special meanings. In fact, this part of the issue concerns the ontological aspect of language. Hypotheses regarding the emergence of language should prioritize the role of sounds. Similar research can be conducted specifically for different cultures and civilizations. The second important part of the issue is related to the pedagogical aspect of the language. Another goal of this study is to re-evaluate basic topics such as i‘rāb in Arabic grammar from a sound-centered perspective and present them to the target audience.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Sound, Meaning, Wording, Vowel, al-Ḥaraka.

Giriş

Arap dili literatüründe sesler, yapısal açıdan hareke ve harfler olmak üzere iki kısma ayrılır. Sesler pragmatik açıdan şığa sistemine dayanan lafızların temel taşıyıcısı olarak işlev görür. Fonem (Sesbirim) kuramını ilgilendiren bu meselede modern dilbilimcilerden Baudouin de Courtenay (ö. 1929) akla gelen en önemli isimlerdendir.¹ Sesbirime dair ilk denemelerin esasında İslâm medeniyetinde gerçekleştirildiğini belirtmek gerekir. Hicri II-III. yüzyılları arasında yaşayan Kuṭrub (ö. 210/825?), konsonantları (ünsüzleri) aynı, vokalleri (ünlüleri) farklı olan lafızların semantik değişimine dair *Müşelles* isimli eserini kaleme almıştır. Örneğin: “غ-م-ر” dizilimi çok miktarda su (عَمْر), kin (عَمْر) ve bilgisiz (عَمْر) anlamlarına delalet eder.² “Müşelles” kavramı ile literatüre kazandırılan bu olay, şığa merkezli iştikâk sisteminde sese yer açma çabasının en bariz örneği olarak nitelendirilebilir.

Klasik dönem dilcilerinin ünlüler üzerine gerçekleştirdiği araştırmaların ünsüzlere nazaran daha yüzeysel kaldığını söylemek gerekir. Ünlülerin sabit bir uzuv/mahreç ile ilişkilendirilmeyişi de bunu gösterir mahiyettedir.³ Klasik anlayışa göre harekeler, harflerin zâtı ile kaim olur. Ünsüzler müteḥarrik ve sākin olarak ikiye ayrılırken lafızların başı daima müteḥarrik olmak durumundadır.⁴ Müteḥarrik; lāzime ve ğayr-ı lāzime olarak ikiye ayrılırken, bu taksimat ilerleyen dönemlerde daha da detaylandırılmıştır.⁵

Modern dönemde ünlü-sesbirim ilişkisine doğrudan/dolaylı olarak değinen bazı dil araştırmaları yürütülmüştür. Ahmet YÜKSEL ve Soner GÜNDÜZÖZ⁶ ses-sesbirim ilişkisine; Mustafa KAYA⁷ genel olarak ses-mana ilişkisine; Muhammet Mücahit ASUTAY⁸ İbn Cinnî

¹ Henry G. Schogt, “Baudouin de Courtenay and Phonological Analysis”, *La Linguistique* 2/2 (1966), 15-29.

² İbnu'l-İmād el-Ḥanbelî. *Manzūmetun fi Şerhi Müşellesâti Kuṭrub*, thk. Velid ‘Abdullāh (Beyrut: Dāru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007), 28.

³ Ḥalil b. Aḥmed el-Ferāhîdî, *Kitābu'l-'Ayn*, nşr. Mehdi el-Maḥzūmî, İbrāhim es-Sāmerrā'î (b.y.: Dāru ve Mektebetu'l-Hilāl, ts.), 1/57-59. İbnu'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-Ḳıra'āti'l-'Aşr, nşr. ‘Ali Muḥammed eḍ-Ḍabba’ (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/198-202; Şemsuddin İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîdu fi İlmi't-Tecvîd*, nşr. ‘Ali Ḥüseyn el-Bevvāb (Riyad: Mektebetu'l-Me'ārif, 1985), 105-106; Celāluddin es-Suyūṭî, *el-Eşbāhu ve'n-Nazâiru fi'n-Nahvi* (Dimeşk: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1987), 1/337.

⁴ Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş* (b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-'Âmme, ts.), 2/330-331.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 2/331-332.

⁶ Ahmet Yüksel – Soner Gündüzöz, “Arap Filolojisindeki İştikâk-ı Ekber-Sünâiyye Kuramları ve Müşellesât Olgusuna Courtenay'ın Fonem Kuramı Çerçevesinde Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”, *Ekev Akademi Dergisi* 9/22 (Kış 2005), 211-224.

⁷ Mustafa Kaya, *Arap Dili Fonetik Ses-Anlam İlgisi* (Erzurum: Eser Ofset, 2011).

⁸ Muhammet Mücahit Asutay, *Arap Anlam Bilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

özelinde ses-mana ilişkisine; Bilal Aydın⁹ ayet örneklemeleri üzerinden ses-mana ilişkisine ve Ramazan Kılıç¹⁰ sesin semantik yönüne dair çalışmalar yapmıştır.

Konu ile ilgili Arap dünyasında önemli işler başaran bazı dilciler mevcuttur. Bu isimler arasında zikredilecek en önemli kişinin Hasan ‘Abbās olduğunu söylemek mümkündür. Fıtriyetü'l-‘Arabiyye,¹¹ Haşâişü'l-‘Hurûfi'l-‘Arabiyye ve Me‘ânihē,¹² ve Havle Me‘ânī Hurûfi'l-Me‘ânī ve ‘Uşûli İsti‘mâlihā¹³ isimli çalışmalarda ses-mana ilişkisi kapsamında ünsüzlere geniş yer veren müellif, ünlüler hakkında daha öz bilgiler sunmuştur.

Bu araştırmada fonetiğin yalnızca ünlü seslere dair yönü ele alınmıştır. Ünlü-sesbirim ilişkisi dilin farklı boyutlarında kendisini göstermektedir. Bunları kelime ve cümle şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. Kelime özelinde ünlü-sesbirim ilişkisi iştiqāk ve leksikolojiyi (sözlükbilim) ilgilendirir. İштиqāk açısından örnek vermek gerekirse eğer; kırdı anlamına gelen “كَسَرَ” fiilinin meçhul (edilgen) formu ilk iki ünlünün değişimiyle (كُسِرَ) elde edilir. Bu noktada damme ve kesra ünlüleri fiili adeta pasifize etmiştir. “عَزَّ بَعزَ” örneğinde ise damme (عَزُّ) üstün gelmeyi; fetha (بَعزُ) katılık/sertliği; kesra (بِعزُ) ise imtinâ etmeyi ifade eder.

Sözlükbilim alanında ünlü-sesbirim ilişkisini yansıtan en temel dil yapısı müsellesâtır. Bu kategoride yer alacak lafızlarda -ıştiqākta olduğu gibi- anlam yakınlığı değil, anlam farklılığı esastır. “عمر” lafzının fetha ünlüsünde *bol miktardaki su*, kesra ünlüsünde *kin*, damme ünlüsünde ise *bilgisiz anlamlarını ifade etmesi* buna örnektir.

Makale kapsamında incelenecek olan üçüncü ve son yapı sentakstur. Arap nahvinin temelleri ‘āmil teorisi üzerine kuruludur. ‘Āmil teorisine göre cümle içindeki öğelerin sentaktik rolleri i‘rāb alametleri olarak isimlendirilen ünlülerle belirlenir. Sesbirimin araştırma konusu ise ses farklılığının kelime düzeyinde sebep olduğu anlam değişimidir. Örneğin عالِمٌ (bilgin/alim) kelimesi ile ظالمٌ (gaddar/zalim) kelimesi arasındaki sesbirim unsurları ظ-ع harfleridir. “قَتَلَ الظالمِ العالمَ” (zalim alimi öldürdü) cümlesi ile “قَتَلَ العالمِ الظالمِ” (zalimi alim öldürdü) cümlesi arasındaki ilişkide ise semantik değişim i‘rāb hareketleri üzerinden söz diziminde gerçekleşmiştir. Kelime ve cümle düzleminde anlam değişiminin temel saiki olan ses, bu özelliğini dilin daha tümel boyutlarında da (fonetik, morfolojik, sentaktik)

⁹ Bilal Aydın, *Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti (Kur’ân-ı Kerim’deki Cennet ve Cehennem Lafızları Örneği)* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁰ Ramazan Kılıç, *Klasik Arap Dilbiliminde Ses-Mana İlişkisi ve Modern Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

¹¹ Hasan ‘Abbās. “Fıtriyetü'l-‘Arabiyye”, *el-Ma‘rife* 407 (1997), 29-48.

¹² Hasan ‘Abbās, *Haşâişü'l-‘Hurûfi'l-‘Arabiyye ve Me‘ânihē* (b.y.: Menşürātu İttihâdi'l-Küttâbi'l-‘Arab, 1998).

¹³ Havle Me‘ânī Hurûfi'l-Me‘ânī ve ‘Uşûli İsti‘mâlihā”, *el-Munazzametü'l-‘Arabiyye li’t-Terbiyeti ve’s-Sekâfeti ve'l-‘Ulûmi* 33 (1989), 67-103.

gösterebilir. Bu minvalde ünlüler sentaks, morfoloji, kuvvet, mahreç, iştikâk, müselles ve ‘âmil gibi birtakım bağlam ve teoriler merkezinde incelenecektir.

1. Ünlülerin Mahiyeti ve Sembolleşmesi

Genel olarak dillerin yazılı ve sözlü olmak üzere iki yapıya sahip olduğu söylenebilir. Klasik/felsefî dilbilim araştırmalarında dilin ön plana çıkan alanı, yazılı formudur. Ancak Ferdinand de Saussure (ö. 1913) ve John Lyons (ö. 2020) gibi isimlerin de belirttiği üzere, dilin en aslî hali onun sözlü formudur. Yazılı dil birtakım sembolik göstergelerle (harfler) temsil edilirken, dilin sözlü hali işitsel olarak (sesler) varlığını sürdürür.¹⁴

Anlamı tayin eden, manayı diğerlerinden ayıran en küçük yapıya sesbirim denir. Örneğin İngilizce *pence* [peɪns] (İngiliz para birimi) ve *pens* [pen:z] (kalemler) kelimeleri telaffuz olarak yalnızca son ses açısından değişime uğramıştır. Anlamsal değişimin yüklenicisi konumundaki /s/ ve /z/ sessizleri birer sesbirimdir.¹⁵ Sesbirim kuramı parçalı ve parçalarüstü olmak üzere iki kısma ayrılır. Parçalı sesbirim, lafızların temel bileşenleri olan ünlü (harekeler/sesliler) ve ünsüzlerden (harfler/sessizler) meydana gelir.¹⁶ Parçalarüstü sesbirim ise kelamın içerisinde bulunan vurgu, uyum, ezgi, perde değişimi, uzatma gibi bir takım ses olaylarını kapsar. Manayı doğrudan etkileyen parçalı sesbirimin aksine parçalarüstü sesbirimin manaya tesiri daha azdır.¹⁷ Bu çalışmanın ana teması ünlüler ile parçalı sesbirim arasındaki ilişki üzerinedir.

Sesbirim kavramsal açıdan kelime-ses arasındaki ilişkinin kelimeye etkisini inceliyor olsa da kelime ve ses arasındaki bu ilişki aynı zamanda cümle düzeyinde de anlam farklılıklarına yol açmaktadır. Bu yönüyle sesbirimin ‘âmil teorisi ile olan alakasının da araştırılması gerekmektedir. Nitekim Arap dil yapısına özgü i‘râb sistemi üzerinden ünlülere dair genel ve kuşatıcı bilgilere ulaşmak daha olasıdır.

Sıbeveyhi (ö. 180/796), *el-Kitâb* isimli eserinde işlediği ‘âmil teorisi ile Arap dilinin en önemli metodoloji anlayışını ortaya koymuştur. Dönemin Arap dili araştırmalarında önemli bir yere sahip olan Müberred (ö. 286/900) ve Ferrâ’ (ö. 207/822) gibi isimler Sıbeveyhi’nin

¹⁴ Sevim Sönmez, “Sözlü/Yazılı Dil”, *Dilbilim Araştırmaları* (1990), 119-122.

¹⁵ Roman Jakobson-Moris Halle, *Fundamentals of Language* (Berlin-New York: Mouton de Gruyter, ts.), 18-23.

¹⁶ ‘Abdulhamîd Zâhid, *Nebri’l-Kelîmeti ve Kavâ’iduhû fi’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti Dirâsetün Şavîyye* (b.y.: Dâru ve Leylâ li’t-Tıbbâ’a ve’n-Neşr, 1999), 10-13; Kemâl Bîşr, *İlmü’l-Eşvât* (Kahire: Dâru’l-Garîb, 2000), 19-21; Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu* (İstanbul: Multilingual, 2003), 93.

¹⁷ Zâhid, *Nebri’l-Kelîmeti ve Kavâ’iduhû*, 10-13; Bîşr, *İlmü’l-Eşvât*, 19-21; Laver, “Linguistic Phonetics”, *The Handbook of Linguistics*. ed. Mark Aronoff – Janie Ressa-Miller (Oxford: Blackwell Publication, 2003), 161.

‘āmil teorisini destekleyerek Başra ve Kūfe ekollerinin ortak bir metodolojiden beslenmesini sağlamıştır. ‘Āmil teorisi, sentaks başta olmak üzere Arap dilinin bir bütün halinde anlaşılması noktasında olabildiğince tutarlı ve işlevsel rol üstlenmiştir. H. VI. Yüzyıla gelinceye kadar, anlamın lafız dolayısıyla mı; yoksa lafzın içerisinde yer aldığı bağlamdan dolayı mı değerli olduğu hakkında iki temel düşünce hâkim olmuştur. Cāhiz (ö. 255/869) ve Kāḍī ‘Abdulcabbār (ö. 415/1025) gibi isimlerce işaret edilen ve ‘Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) tarafından sistematik biçimde ortaya konan nazım teorisi ile lafızlar adeta semantiğin merkezine alınarak ‘āmil teorisi üzerine sabitlenmiştir.

En başa dönecek olursa, ünlüler temelde fonetik olmak üzere morfoloji ve sentaks gibi dilbilimin pek çok alanı ile iç içe geçmiş bir değişken konumunda yer alır. Arap dilinde ünlüler fetha, ḍamme ve kesra olmak üzere üç kısma ayrılır. Harekelerin mahiyeti hakkındaki ilk ve en temel araştırmalar kıraat kapsamında gerçekleştirilmiştir. Ünlülerin sembolleştirilmesi ihtiyacı hasıl olduğunda -nihai olarak- Ebu’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) kelime ve harekelerin birbirinden ayrılmasını sağlamıştır.¹⁸

Mahiyet itibariyle ünlüler bazı ünsüzlerle de ilişkilendirilmiştir. Buna göre fetha ا harfinin, ḍamme و harfinin, kesra ise ي harfinin bir parçasıdır (ḥurūf’l-med).¹⁹ İbn Cinnî, ünlü sayısının altı tane olduğunu düşünürken; bunlardan fetha, ḍamme ve kesra dışında kalanları şu şekilde sıralar:²⁰ Fetha-kesra arasında elif-i mümâleden önce olan fetha (عالم kelimesinde ع harfinin fethası), kendinden sonra yâ-elif arasında, fetha ile ḍamme arasında olan ve elif-i tefhîmiden önce gelen elif harfi (الصلاة kelimesindeki ل harfinin elifi/fetha), kesra ve ḍamme (işmâmlı) arasındaki kesra harfine ek olarak kesra (işmām) ve ḍamme arasındaki ḍamme (فيل kelimesindeki ق harfinin kesrası ve مذور kelimesindeki ع harfinin ḍammesi). Genel dil araştırmalarında ünlülerin sayısını iki yüze kadar çıkaranlar vardır.²¹ Latin dilleri merkeze alınarak yapılan dil araştırmalarında ise — ara seslerle birlikte — ünlülerin toplam sayısı on iki olarak tespit edilmiştir.²²

¹⁸ Corcî Zeydân, *Tārīḥu Ādābi’l-Luġati’l-‘Arabiyye* (Beyrut: Menşūrātu Dâri Mektebeti’l-Hayāti, 1978), 1/220.

¹⁹ Suyūṭî, *el-Eşbâh*, 1/334; Bişr, *İlmü’l-Eşvât*, 19.

²⁰ İbn Cinnî, *el-Ḥaşāiş*, 3/122.

²¹ Süer Eker, “Ünlülerin Temel Özellikleri Üzerine Birkaç Not”, *Turkish Studies* 5/4 (2010), 310.

²² Bk. John Laver, “Linguistic Phonetics”, 161, 179. Bu tablo, ilgili eserden faydalanılarak tarafımızca yenilenmiştir.

Boğumlanma özellikleri itibariyle ünlüler bazı ölçütlere tabi tutulmuştur. Bunlardan ünlülerin niteliğini belirleyen en önemli değişkenler yükseklik²³ (darlık/genişlik), artsılık²⁴ (artlık/önlük) ve yuvarlaksılık²⁵ (düzlük/yuvarlaklık) olarak sıralanabilir.²⁶

Ünlüleri merkeze alan bir diğer alan ise tecvîd ilmidir. Esasında bu disiplin kaynağını Arap dilcileri ve onların çalışmalarından almaktadır. Disiplinler arası olmasından ötürü birbirini tamamlayan araştırmalar mütekabiliyet arz eder. Kur'an-ı Kerim tilaveti merkezinde kümelenen meseleler, özünde dile ait ses olaylarından ibarettir. Örneğin işmâmda²⁷ damme sesi dinleyiciye cehren zikredilmese de bu ünlü, ağız hareketiyle hissettirilir. 'Âmil teorisi gereği bu olay olası anlam karmaşasını engellemeyi amaçlamaktadır. Bir diğer ses olayı olan revm,²⁸ harfin müteharrik olmasını gerekli kılar. Nitekim bu sayede müzekker ve müenneslik (أُنْتُ-أَنْتِ) açık seçik bir hale dönüşür.²⁹

Kur'an-ı Kerim tilaveti merkeze alınarak düşünülen ancak temelde dili ilgilendiren bir diğer husus mahreçlerdir. Seslerin çıkış bölgeleri ile ifade ettikleri anlam arasında bir ilişkiden söz edilebilir. Ön ünlülerden olan fethanın telaffuzunda dil damaktan uzaklaşır ve aralarında büyük bir boşluk oluşur.³⁰ Arka ünlülerden olan dammede dil arkası damağa doğru yükselirken dil ve damak arasındaki boşluk nispeten daha azdır.³¹ Kezâ ön ünlülerden olan kesrada da dil önü damağa doğru yükseldiğinden, damakla arasındaki boşluk fazla değildir.³²

Ünlüler ile ünsüzlerin ontolojik durumu öncelik bakımından tartışma konusu olmuştur. Buna göre ünlüler ünsüzlerden önce, sonra veya onlarla aynı anda ortaya çıkmış olabilir. Sibeveyhi'nin aktardığı ibdâl anlayışında ünlüler ünsüzlerden sonra gelir.³³ Ebü 'Ali el-Fârisî (ö. 377/987), ünlülerin ünsüzler ile aynı anda oluştuğunu düşünenlerdendir. Zira ağız seslerinden birisi olan /n/ ünsüzü, sakın formdayken burun mahrecinden, müteharrik formdayken ağız mahrecinden telaffuz edilir. Onun çıkarımına göre, eğer ünlüler daha sonra

²³ Harfin telaffuzunda çene veya dilin yüksekliğini ifade eder.

²⁴ Telaffuz esnasında dilin boğumlanma açısından takındığı tavrı temsil eder.

²⁵ Telaffuz esnasında dudakların takındığı tavrı temsil eder.

²⁶ Eker, "Ünlülerin Temel Özellikleri", 313-318.

²⁷ Lafız sonundaki damme ünlüsünün vakıf halinde dudak yoluyla sessizce karşı tarafa gösterilmesine işmâm denir.

²⁸ Revm, lafızdaki ünlü veya ünlülerin hafif bir üslupla telaffuz edilmesidir.

²⁹ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 2/330-331. Detaylı bilgi için bk. Suyûtî, *el-Eşbâh*, 1/345-346.

³⁰ Nidâ Mar'aşlî, *el-Vādih fi Taşviri'l-Hurûf* (Beirut: Dâru'n-Neḥdati'l-'Arabiyye, 2015), 20.

³¹ Mar'aşlî, *el-Vādih*, 21.

³² Mar'aşlî, *el-Vādih*, 22.

³³ Ebü Bişr Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârun (Kahire: Mektebetü'l-Ḥancî, 1988), 3/457.

gerçekleşiyor olsaydı, aynı şekilde nūn-u müteharrikin de burun mahrecinden telaffuz edilmesi gerekirdi. Öğrencisi İbn Cinnī ise ünlülerin ünsüzlerden daha önce ortaya çıktığı kanaatindedir. “يَعْدِيْرُنُ” gibi lafızlardan anlaşılacağı üzere, و harfi ي harfi ile kesra arasında yer aldığı için hazfedilmiştir. Bu lafızlar esasında “يُوْعِدُ-يُوْرُنُ” formuna sahiptir ve bu sebeple her bir hareke aynı zamanda küçük birer harftir.³⁴

İ‘rāb ünlülerinin şīğa (binā’) ünlülerinin aslı mı, yoksa her ikisinin ayrı asıllar mı oldukları tartışılmıştır. İ‘rāb hareketlerini asıl olarak kabul edenler ünlülerin doğrudan anlam karinesine sahip olduğunu gerekçe gösterirler. Diğer görüşe göre şīğadaki hareketler lāzımī iken i‘rāb hareketleri değişkendir (müntakile). Üçüncü görüşe göre ise dil vaz edilirken i‘rāb ve sīğanın her ikisi de kullanılmıştır. Bunlardan birinin ‘illet olması, diğerinin ‘illet olmasını engellemediği gibi anlam sahibi olmaları açısından da birbirlerini ötelemezler.³⁵

Sesler, bireysel yapıların ötesinde tümel olarak cümle öğelerinin tayininde de etkin biçimde kullanılmıştır. ‘Āmil teorisi olarak sistematikleşen bu anlayış, kelime sonlarındaki sesler (i‘rāb) ile sentaks arasında inşa edilmiş bir ilişkinin ürünüdür. ‘Āmil teorisine göre son hareketler, lafızların cümledeki rollerini temsil etme vazifesini üstlenmiştir. İ‘rāb hareketleri ref‘, nasb ve cer (ḥafđ ve cezm); binā hareketleri ise (حَرَكَاتُ الْبِنَاءِ) damme, fetḥa, kesra ve vaḳf şeklinde kısımlara ayrılmıştır.³⁶

2. Semantik Bakımdan Ünlüler

Arap dil tarihinde anlam üzerine ilk yaklaşımların morfoloji ve sözlükbilim merkeze alınarak geliştirildiği görülmektedir. Bazı dilciler sözlü kültüre ait bilgi birikimini yaptıkları saha çalışmalarıyla kayıt altına almışlardır. Bu bağlamda çeşitli konular ve harfler üzerine sözlükler derlenmiştir.

Dil malzemesinde dikkat çekici bir diğer nokta şīğa temeline dayanan morfoloji ağıdır. Fonetik ile bütünleşik yapıdaki morfolojik değişimlerde ünlülerin tam olarak semantik mülahazaların merkezine alındığı söylenemez.³⁷ Ancak şīğa temelli kıyās anlayışında değişim ünsüzler ve ünlüler üzerinden gerçekleştiğinden, netice itibariyle ele alınan konular fonetiği ilgilendirir.

³⁴ İbn Cinnī, *el-Ḥaṣā’is*, 2/317, 323-329.

³⁵ Suyūṭī, *el-Eṣbāḥ*, 1/347-353.

³⁶ Suyūṭī, *el-Eṣbāḥ*, 1/347.

³⁷ Suyūṭī, *el-Eṣbāḥ*, 1/347.

Kavramsal açıdan hareketler telaffuzlarının kolaylığı ile uyumlu biçimde tasnif edilmiştir. Buna göre söylenmesi en meşakkatli ünlü damme, en kolay ünlü ise fethadır.³⁸ Dilde kolaylık ilkesi gereği insanlar sükūndan kaçındıkları gibi, dammeden de kaçınarak telaffuzda fethayı öncelerler. Örneğin مصنف kelimesindeki م harfi esasında أصنف lafzının ism-i fā'il formundan türetildiği için kelimenin kıyas gereği مُصنّف olması gerekirken; dammenin telaffuzu ağır olduğundan, daha hafif bir ünlü olan kesra tercih edilmiştir.³⁹

“Feteħa” köküne dayanan fethanın sözlük anlamı, kapatmanın zıddıdır. Bu yönüyle fetha, kapalılığı açan, gizli olanı ortaya çıkarandır. İbn Fāris'e göre bu kavram فَوَاتِحُ الْقُرْآن (Kur'an-ı Kerimdeki ilk sureler) gibi, bir şeyin başta gelenlerini de ifade etmektedir.⁴⁰ Bu yönüyle fetha, içerisinde gizlilik barındırmaksızın göz önünde bulunma iradesini temsil eder.⁴¹

Muḍa'af şülāsī köküne dayanan damme (صَمَم) kavramı, aslı olarak iki şeyin arasını bağlamaya delalet eder.⁴² Nitekim damme, bir bağlaç olan و harfinin sembolik açıdan küçük halidir. Bir yılanın avını sarması, iki arkadaşın birbirine sarılması misali, ortada güçle birleşmek, bir araya gelmek söz konusudur. Dammenin, semantik olarak psikolojik halleri ifadede şiddet ve cazibe;⁴³ duygusal çalkantı, kendisi ile övünme; gençlik, izzet, kuvvet ve şiddet duyguları; başkalarına üstünlük hissettirmeyi çağrıştırdığı düşünülür.⁴⁴

Sözlük anlamı (كَسَرَ) bir şeyi parçalamak ve sindirmek olan kesra kavramı, sembolik açıdan bir şeyin az, aşağı, kırılğan, kıymetsiz, düşük ve boynu eğik bir halde olması ile ilişkilendirilmiştir.⁴⁵ Nitekim hakir bir kimse başını öne (aşağı) eğer. Bu sebeple de kesra ünlüsünün yazımı konum itibarıyla ünsüzlerin altında uygun görülmüştür.⁴⁶

³⁸ İbnü's-Sikkīt, *İşlāhu'l-Mantık*, nşr. Muḥammed Mu'rib (b.y.: Dāru İhyāi't-Türāsi'l-'Arabī, 2002), 94; Suyūṭi, *el-Eşbāh*, 1/350.

³⁹ İbnü's-Sikkīt, *İşlāhu'l-Mantık*, 94; Suyūṭi, *el-Eşbāh*, 1/350; İbn Manzūr, *Lisānü'l-'Arab* (Beyrut: Dāru Şādır, h. 1414) 9/186.

⁴⁰ Ebu'l-Huseyn İbn Fāris, *Mu'cemü Mekāyisi'l-Luġa*, thk. 'Abdusselām Muḥammed Hārūn (b.y.: Dāru'l-fikr, 1979), 4/470.

⁴¹ Üsāme İbrāhim el-Ḥaddād, “Devrü'l-Ḥarekâtü'l-İ'rābiyye fi'l-Keşfi 'Ani'l-Me'āni ve'd-Delālāti”, *el-Ḥadāse* 191/192:2 (2018), 450-451; Muḥammed Miftāh, *fi Simyāi'ş-Şi'ri'l-Ḳadīm, Dirāsetün Naẓariyyetun ve Taṭbīkiyyetun* (b.y.: Dāru'ş-Şekāfeti li'n-Neşri ve't-Tevzī', 1989), 68-69, 71.

⁴² İbn Fāris, *Mekāyis*, 3/357.

⁴³ el-Ḥaddād, “Devrü'l-Ḥarekât”, 450; Miftāh, *fi Simyāi'ş-Şi'r*, 68-69, 71.

⁴⁴ el-Ḥaddād, “Devrü'l-Ḥarekât”, 450.

⁴⁵ İbn Fāris, *Mekāyis*, 5/180-181.

⁴⁶ el-Ḥaddād, “Devrü'l-Ḥarekât”, 449; Miftāh, *fi Simyāi'ş-Şi'r*, 68-69, 71.

Cezm alameti olan sükün, en zayıf ünlü olarak kabul edilir. Sükün, hareketliliğin karşıtı konumunda sabitlik ve donukluğun temsilcisidir.⁴⁷ Etimolojik açıdan kesmek manasındaki⁴⁸ bu kavram, olgusal açıdan bir şeyde kesintiyi ifade edebilmektedir. Gerçekleşen kesinti eylem ve olguların içerisinde buldukları durumlara aittir. Bir fiilin başına onu cezm edecek bir edat geldiğinde söz konusu eylemin kesintiye uğraması buna örnek gösterilebilir.

2.1. Sentaks Merkezinde Ünlüler ve Semantik Durumları

Kabul gören Arap dil mantığına göre i‘rāb, fonetiğe dair olmasının ötesinde sentaksın anlamsal açıdan anlaşılmasına hizmet eden bir yapıya sahiptir.⁴⁹ Aynı şekilde, Arap dilinin yerleşik tanımına göre lafızların cümle içindeki durumları son ünlüler ile temsil edilir.⁵⁰ Sibeveyhi'nin *el-Kitāb*, Müberred'in *el-Mukteḍab*, Ferrā'nın *Me‘āni'l-Ḳur‘ān* isimli eserleri bu metodolojiye göre yazılan ilk eserlerdendir. Ebū ‘Ali el-Fārisī (*Kitābu'l-‘Avāmil*) ve ‘Abdulḳāhir Cürḳānī (*el-‘Avāmilu'l-Mi‘e*) gibi isimler bu alanda müstakil eserler kaleme almışlardır. ‘Āmil teorisinin çıkış noktası, kelimada her bir hâdisin muhdiṣe muhtaç olduğu düşüncesinden ileri gelir. ‘Āmil, ma‘mül ve ‘amel şeklinde oluşturulan bu ilişki ağında nahiv adeta mekanik bir denklem üzerine kurgulanmıştır.⁵¹ İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Madâ (ö. 592/1196) başta olmak üzere, zâhirî düşünce dünyasının hakim olduğu Endülüs dil ekolü mensuplarınca bu teoriye yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı görülmektedir. ‘Āmil teorisinin genel kabulüne sığmadığı düşünülen bazı örnekler ‘āmil teorisinin zorlamacı bir bakış açısına sahip olduğu düşüncesine neden olsa da Arap dilinin bu teori ile olabildiğince tutarlı ve kuşatıcı bir biçimde sistematize edildiğini belirtmek gerekir.

İ‘rāb işaretleri ref‘, nasb, cer ve cezm olarak dört kısma ayrılır.⁵² Arap dilinde i‘rāb temeline dayanan üç (cezm dışındaki) ünlünün, içerisinde buldukları hallerden hareketle kavramlaştırıldıkları düşünülmektedir. Buna göre ref‘ (الرفع) kavramı yükseltmek ve bina etmek manasındaki رَفَع fiilinin ismi fā‘il şîğasına (رَفَعٌ), nasb (النصب) kavramı dikmek

⁴⁷ Muṣṭafa, İhyāü'n-Naḥvi, 68; Muḥammed Maḥmūd, “Ra‘yun fī Tesmiyeti'l-Ḥarekāti'l-‘Arabiyye ve Esbābü Ḥāzihi'l-Ḥareketi”, *el-Lisānū'l-‘Arabī* 18/1 (1980), 168.

⁴⁸ Ḥalīl b. Aḥmed, *Kitābu'l-‘Ayn*, 6/73.

⁴⁹ Ebu'l-Ḥüseyn İbn Fāris, *eş-Şāhibī fī Fıḳhi'l-Luḡati'l-‘Arabiyye*, thk. Muḥammed ‘Ali Beydūn (b.y.: y.y. 1997), 43.

⁵⁰ Şemsüddin Aḥmed el-Ma‘rūf, *Şerḥāni ‘Alā Merāḥi'l-Ervāḥ fī ‘İlmi’ş-Şarf* (Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Maṭba‘ati Muṣṭafā el-Bābili, 1959), 3.

⁵¹ Aḥmed b. ‘Abdurrahmān İbn Maḍā, *Kitābü’-Reddi ‘Alā’n-Nühāt*, thk. Muḥammed İbrāhim el-Bennā’ (b.y.: Dāru’l-İ’tişām, 1979), 69-115; İbrāhim Muṣṭafa, *İhyāü’n-Naḥvi*, 35-36.

⁵² Kemālüddin el-Enbārī, *Esrāru’l-‘Arabiyye* (b.y.: Dāru’l-Erḳam b. Ebi’l-Erḳam, 1999), 45.

manasındaki نَصَب fiilinin ismi fā'il sığasına (نَاصِبٌ), cer/hafđ (الْحَفْضُ/الْجَرُّ) kavramı tahammül etmek, sürüklemek (جر) ve alçalmak (خفض) manasındaki خَفَضَ/جَرَّ fiilinin ismi fā'il (خَافِضٌ/جَارٌ) sığasına dayanır.⁵³

Arap naḥivcilerinin geneline göre i'rāb, cümle içerisinde lafızların gramatik işlevleri ve bu işlevlerin sözdizimsel anlamlarını tayin etme vazifesini üstlense de Ẕutrub ve diğer bazı dilciler bu görüşe katılmamaktadır. Buna göre bir cümlede i'rāb harekesinin değişimine gerek kalmaksızın anlam farklılaşabilir. Örneğin: إن زيدا أخوك (Zeyd senin kardeşindir), لعل زيدا، أخوك (belki de Zeyd kardeşindir), كان زيدا أخوك (Zeyd, kardeşin gibidir). Ortak anlam bazen de farklı i'rāb yapılarıyla elde edilir: ما زيد قائم، ما زيد قائمًا (Zeyd ayakta değildir). Buradan hareketle Ẕutrub, kelime sonlarındaki harekelerin cümle içerisindeki lafızların konumlarını ilgilendirmediğini; aksine, sükūndan uzaklaşıp telaffuzda akıcılık ve kolaylık sağladığını savunur.⁵⁴

Kemāleddīn Enbārī'ye (ö. 577/1181) göre i'rāb kavramı etimolojik olarak “أَعْرَبَ الرَّجُلُ” (adam delilini açıkladı) sözüne dayanır. Dilsel açıdan bu ifadenin karşılığı, “anlamı açıklayan/ortaya çıkarandır.” Diğer bir bakış açısına göre i'rāb kavramı, “عَرِبَتْ مَعِدَةٌ” (devenin midesi değişti/bozuldu) örneğinde görüleceği üzere, kelimelerin sonlarında görülen “değişim” olgusuna dayandırılabilir. العَرَبُ kavramının sahip olduğu bozulma ile değişim arasındaki fark düşünüldüğünde, “أَعْرَبْتُ الْكَلَامَ” ifadesi ile kişinin sözdeki bozukluğu giderdiği anlaşılacaktır. Üçüncü bir ihtimale göre aynı kavramın ism-i mef'ül sığası olan “mu'reb”, dinleyiciye i'rābıyla kendini sevimli (kur yapma misali) göstermeyi ifade eder. Nitekim “امْرَأَةٌ عَرُوبٌ” ifadesi, kocasına karşı kur yapıp sevgisini gösteren kadın manasını taşımaktadır.⁵⁵

Ünlüler bazı araştırmacılar tarafından ait oldukları dil ailesi bakımından da değerlendirilmiştir. William Wright (ö.1889) ve Carl Brockelmann (ö.1956) gibi şarkiyatçılar i'rāb işaretlerinin mahiyetinin ve keyfiyetinin tam olarak kavranmasının mümkün olmadığını beyan etseler de kendilerince birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Buna göre fetḥanın aslı, aynı zamanda Şāmī dillerinde bir işaret zamiri olan “ه” sesine dayanır. Habeş dilinde belirli bir şahıs veya yere yönelmeyi ifade eden “أَقْبَلَ قَصْدًا” benzeri fiillerden sonra gelen 'alem isimler, manşüb olduklarında /ha/ sesi ile bitmektedir. Bu açıdan ḍammenin “هُوَ” zahirinin bir türevi olduğu düşünülmüştür. Aynı şekilde kesra harekesinin kelimedede

⁵³ Suyūṭī, *el-Eṣbāh*, 1/347.

⁵⁴ Ebū'l-Ḳāsim ez-Zeccācī, *el-İzāh fi 'İleli'n-Naḥv*, thk. Māzin el-Mübārek (Beirut: Dārū'n-Nefāis, 1986), 70-71.

⁵⁵ el-Enbārī. *Esrāru'l- 'Arabiyye*, 44-45.

vasfiyet ifade eden yā-i nisbeye benzediği söylenmektedir. Hindistan'ın batı bölgesinde konuşulan Hintçede vasfiyet ifade eden eklerden (takı) türeyen bazı hafđ ekleri bulunmaktadır. Bu bağlamda Arap dilinde sıfat mevsuf ilişkisinin dikkat çektiği görülmüştür. Örneğin: *الْبَيْتُ الْمَلِكِي* (kraliyet hanesi) terkinde sıfat ve mevsuf mana ve lafız olarak bir bütünlük içerisindedir. Bu sebeple kelime sonunda bulunan *ي* harfinin tahfif ile okunmasıyla hafđ olayı gerçekleşir. Sonuç itibariyle bazı müsteşrikler i'rāb sistemini lafızlardaki zāidlerin kalıntıları olarak görmüşlerdir.⁵⁶

Kelime sonlarındaki ünlülerin cümlede semantik rolü tayin ettiği kabul edildiğinde, ünlülerin rastlantisallığı veya anlamlı kurgusallığı düşüncesi akıllara gelmektedir. Buna göre, dammenin üstlenmiş olduğu rolü fetħa veya kesra ünlülerinin üstlenmemesinin herhangi bir nedeni var mıdır? Dilcilerin bu bağlamda ulaştığı en dikkat çekici sonuç, dilde kolaylık prensibidir. Merfū'lara (fā'il, mübtedā, haber, nāib-i fā'il) kıyasla mansūb yapıdaki unsurların sayısı daha fazladır. Sayısal üstünlüğe sahip mansūblar kolay telaffuzlu fetħa ünlüsü ile az sayıya sahip merfū'lar ise daha zor telaffuzlu damme ünlüsü ile gösterilmiştir.⁵⁷

ن harfinin müsennā lafızlarda kesra, cem-'i mükesser lafızlarda ise fetħa olmasında da benzer durumdan söz edilebilir. Çokluğun içinde barındırdığı ağırlık kolay telaffuzlu fetħa ile karşılanırken teşniyenin hafifliği, telaffuzu zor olan kesrayı almasına imkân sağlamıştır. Fillerde dammenin i'rāb gereği (maħallen) damme (ref') olması, telaffuz olarak fiilin isimden dile daha ağır gelmesi ile ilişkilidir. Aynı sebeple fiillerde cer olayı ile karşılaşılmaz. Damme, mahreç itibariyle telaffuz edilen ilk ünlü konumundadır. Dilde sözün başında yer alan unsur eylemi gerçekleştiren fā'ildir. Bu yüzden cümlede etkileyen konumundaki unsurlar öncelikli olarak dudaktan telaffuz edilen damme ile bağdaştırılmıştır.⁵⁸

İbrāhim Muştafa'ya (ö. 1962) göre damme, isnād alametidir. Zira merfū' bir kelimenin varlığında yapılacak eylemler ona isnād edilip, onun hakkında konuşma yapılacaktır. Kesra ise idāfet⁵⁹ alametidir. Kesra ünlüsü alan lafız kendinden evvelki kelimeye bağlanır ve ona izafe edilir. Fetħa ünlüsü ise i'rāb alameti olmayıp, hiçbir şey

⁵⁶ Muştafa, *İhyāü'n-Nahvi*, 39-40.

⁵⁷ Suyūti, *el-Eşbāh*, 1/351.

⁵⁸ Suyūti, *el-Eşbāh*, 1/347-353.

⁵⁹ Temel anlamıyla idāfet, "iki isim arasındaki, birincinin ikincinin mecrūr olmasını gerektirdiği takyîdî bir isnattır." Bu dil olayı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Fidan, "Ögeleri Arasındaki Semantik İlişki Bakımından Arapçada İsim Tamlamaları", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (Haziran 2020), 213-236.

deleat etmez. Araplar nezdinde itibar görmesinin temel sebebi ise hareketler arasında en hafif karaktere sahip olmasıdır.⁶⁰

Zeccāc (ö. 311/923), hareketler içerisinde dammenin en değerli ünlü olduğunu beyan etmektedir. Ona göre Fātiḥa suresinin damme ünlüsüyle (الحمْدُ) başlaması tesadüf olamaz. Zira Allah'ı överken kullanılacak en belîğ ve güzel ünlü dammedir.⁶¹ Zeccāc'ın dolaylı yoldan belirttiği husus bir cümlede en değerli ve önemli yapının başta ve damme ünlüsü olarak gelmesidir. 'Āmil teorisi içerisinde merfū' olan en temel öğeler cümlenin yüklem ve öznesidir. Ḥasan 'Abbās damme ünlüsünün fā'il ve mübtedā için faallik/aktiflik, muḍari' için devamlılık ifade ettiğini belirtmiştir.⁶²

Kesra ünlüsü genel manada sükûnet halini temsil eder. Yā-i muḥaffef olarak da isimlendirilen bu ünlü, mecrûrluk alametiyle fā'ilin eylemi bu vasıtayı baskılayarak gerçekleştirdiği izlenimine sahiptir. Örneğin, سَارَ عَلَى الطَّرِيقِ cümlesinde gizli özne yürüme eylemini yolu katederek, onun üzerine basarak gerçekleştirmekte ve bu sayede onu baskılamaktadır. Bu ünlü muḍāfun ileyh rolündeyken sahiplik (كتاب المعلم), nispet (دمع العين) veya ihtiva etmek (سمك البحر) gibi birbiriyle ilintili anlamlara deleat edebilmektedir.⁶³

Harf-i cer ve idāfet gibi birtakım yollarla elde edilen kesra ünlüsü, bulunmuş olduğu bağlam dahilinde ezilmişlik ve hor görülmeye rıza göstermekle de bağdaştırılmıştır. Bu bağlam dahilinde kesra bir zorunluluk halini yansıtır. Fetḥanın yokluğunda onu kesra ünlüsü temsil edebilir. كَأَفَّا الْمُدِيرُ الطَّيَّابِ (müdür kız öğrencileri ödüllendirdi) örneğinde görüleceği üzere, الطَّالِبَاتِ lafzının naşb alameti kesra ünlüsüdür. Zira kelimenin ma'rife olması sebebiyle elifu'n-naşb, kelime sonunda elif olduğu zannedilmemesi için ise fetḥa uygun görülmemiştir.⁶⁴

Literatürde savunulan görüşlerin birbiri ile paralellik arz ettiğini söylemek gerekir. Bu noktada sentaks açısından meselenin daha ölçülebilir bir zemine oturması için daha somut örneklerden istifade edilmesinde yarar vardır. 'Avāmil türü eserlerde merfū'lar toplam dokuz kısma ayrılır. Bunlardan eylemi gerçekleştiren unsurlar; fā'il, nāib-i fā'il, mübtedā, kānenin ismi, leyseye benzeyen mā ve lā'nın ismi; eylemi ifade edenler ise ḥaber, inne'nin ḥaberi, lā-ı nefy li'l-cins'in ḥaberi ve sonu naşb ve cer olmayan muḍārī' fiillerdir.

⁶⁰ Muştafa, *İḥyāü'n-Nahvi*, 42.

⁶¹ Ebū İshāḳ Zeccāc, *Me'āni'l-Ḳur'ān ve İ'rābühü*, thk. 'Abdulcelil 'Abduḥ Şebli (Beirut: 'Ālemü'l-Kütübi, 1988), 1/45.

⁶² 'Abbās, "Ḥavle Me'āni Ḥurūf", 91.

⁶³ 'Abbās, "Ḥavle Me'āni Ḥurūf", 91.

⁶⁴ el-Ḥaddād, "Devrü'l-Ḥarekât", 449; Miftāḥ, *fi Simyāi's-Şi'r*, 68-69, 71.

Meseleye ma‘mül merkezli bakıldığında damme ünlüsünü temsil eden ref‘; eylem ve eylemin faili konumundaki kimselerin temsilcisi konumundadır. Zahiren bu formüle uymayan meselelere kısaca değinilebilir. Kāne ismini ref‘, haberini ise naşb etmektedir. Buna karşılık inne ve benzerlerinde ise isim naşb, haber ref‘dir. Kāne ve inne kavramlarından fiil olmaya en yakını kāne lafzıdır. Tercihin kaçınılmaz olduğu bu denklemde inne edatının eylemselliği barındırmaması sebebiyle haberinin, en güçlü ünlü olan damme ile desteklenmesi gerekmiştir. Kāne lafzı ise eylem ifade etmeye daha uygun olduğundan ismi ref‘ olmuştur. Aynı durum leyseye benzeyen mā ve lā’nın ismi ile lā-ı nefy li’l-cins’in haberi için de geçerlidir.

Manşüb lafızlar; mef‘ül türleri (bih, fih, muṭlaḳ, leh, me‘ah), ḥāl, temyīz, müştēsā, kānenin haberi, innenin ismi, lā-ı nefy li’l-cins’in ismi, leyseye benzeyen mā ve lā’nın ismi, naşb eden edatların geldiği muḍāri‘ fiiller olarak, toplamda on üç farklı konudan oluşmaktadır. Fethā ünlüsünün en çok kullanıldığı öge, mef‘üllerdir. Mef‘üllerin temel karakteristiğinde gerçekleşen eylemden etkilenen kişi, zaman ve mekân bulunur. Temyīz, cümle içerisindeki kapalılığı açmayı sağlar. Ḥāl konusu da işlenen olayın nasıl gerçekleştiğini bildirmektedir. Nitekim mef‘ül dediğimiz ögeler de cümleyi anlam açısından açmaktadır. Bu bakımdan mef‘üllerin ḥāl ve temyizle aynı amacı gerçekleştirdiği söylenebilir. Naşb eden edatların geldiği muḍāri‘ fiiller cümle içerisinde yapısal açıdan ikinci fiil konumunda yer alır. Fi‘il veya haber konumundaki lafız dışında kalan muḍāri‘ fiiller naşb olmaktadır.

Öncesinde harf-i cer ve muḍāf bulunan lafızların i‘rābı mecrūr olur. Bu iki yapı esasında dilde anlamsal bütünlüğü sağlamak adına kullanılan ögelerdir. Örneğin “شَعْرُ الطَّالِبَةِ طَوِيلٌ” (öğrencinin saçı uzundur) cümlesindeki “شَعْرُ الطَّالِبَةِ” terkinde temel/öncelikli kavram “شَعْرٌ”dır. Zira uzunluğun atfedildiği unsur, öğrenci değil; saçın kendisidir. Harfi cerlerin temel işlevi fiil ya da fiil yerine geçen kavramların semantik kuvvetini cümledeki fā‘il dışı unsurlara ulaştırılmasını (mef‘üller) sağlamaktır. Fonksiyonel bakımdan eylemin barındırdığı kuvvet işten etkilenen unsura harfi cer vasıtasıyla ulaştırılır. Bunun tabii bir sonucu olarak da ilgili lafzın i‘rābı baskılanarak adeta mecrūr olmaya mecbur edilmiştir.

Emir sīgasındaki sükūn ünlüsü, konuşmacının telaffuzda şiddete başvurmasına doğru orantıyla talep, mutlaklık, kuvvet gibi anlamlara sahiptir.⁶⁵ Tüm dillerde emir kipi

⁶⁵ Muştafa, *İḥyāü’-n-Naḥvi*, 68; Maḥmūd, “Ra’yun fi Tesmiyeti’l-Ḥarekāti”, 168.

ikinci tekil şahısla başlar.⁶⁶ Emir kipini muḍārī‘ şîğadan ayıran en temel farklılık son ünlünün sākin ve vurgulu okunmasıdır. ‘İllet harfi barındıran kelimelerde de son heceye yapılan vurgu daha baskındır. قال (dedi) lafzının emri قُلْ şeklinde, dilde en az çaba yasası gereği orta harfi düşerek ve son hece vurgulanarak elde edilir.

Ünlülerin kavramsallığı ile semantik yapıları arasındaki ilişkiyi destekleyen diğer başka hususlar da mevcuttur. Bunlar isim ve fiiller şeklinde şu şekilde sunulabilir:⁶⁷

İsimler			
	Ref‘	Naşb	Cer
Tekil isimlerde	Ḍamme (الطالب)	Fetha (الطالب)	Kesra (الطالب)
İkilerde	Elif harfi (الطالبان)	Ya harfi (الطالبين)	Ya harfi (الطالبين)
Çoğul isimler	Vav harfi (الطالبون)	Ya harfi (الطالبين)	Ya harfi (الطالبين)

Ḍammenin vav, fethanın elif, kesranın ise ya harfi ile ilişkisine dair gerekli açıklamalar çalışmanın ilgili bölümünde sunulmuştur. Bu anlayışa göre her isim, i‘rābına göre ilişkili olduğu harf üzere çekimlenmelidir. Her birinin yalnızca bir tane alternatifinin olacağı denklemde şu tablo ortaya çıkmaktadır:

İ‘rāb durumuna göre normal şartlarda olması gereken hareke ve harf tasnifi			
	Ref‘	Naşb	Cer
Tekil	Ḍamme (الطالب)	Fetha (الطالب)	Kesra (الطالب)
İkil/Çoğul?	Vav harfi (طالبون)	Elif harfi (طالبان)	Ya harfi (طالبين)

Adet açısından üçlü taksim içerisinde bu yapıyı oluşturmak mümkün değildir. Mevcut haliyle isimlerin sayı açısından değişimine göre Ḍamme ünlüsü elif ve vav harfine; fetha ve kesra ünlüleri ise fetha ile ya harfi arasında imāle tarzında bir okuyuşa dönüşmektedir. Müşennā kelimenin ref‘ olması halinde seçilebilecek en uygun ses eliftir. Esasında elif harfi fetha ünlüsünün bir formudur ancak merfu‘ ismin cem‘ halinde vav kullanılmasından dolayı ona en yakın ve tek alternatif olan elif harfi tercih edilmiştir. İsimlerde ref‘ olma durumu daha öncelikli olduğundan müşennā ve cem‘ isimlerin naşb ve cer hallerinde ya harfinin kullanılması kaçınılmaz bir sonuç olmuştur.

‘Amil teorisi bağlamında fiillerin çatısını şu şekilde özetlemek mümkündür:

Fiiller		
Māḍi	Fetha üzere mebnī	كَتَبَ

⁶⁶ Ahmet Turan Doğan, “Dil Felsefesi-I: Türkçede Emir Kipine Dilbilimsel Bir Yaklaşım”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 20/2 (Kış 2020) 405.

⁶⁷ Makale formatının sınırlı olmasından dolayı konular genellikle eril (müzekker) formlar üzerinden anlatılmıştır.

Muḍāri'	Mu'reb ve merfū'	يَكْتُبُ
Emir	Sükün üzerine mebnī	اَكْتُبْ

Māḍi fiiller fetḥa ünlüsü üzerine mebnīdir. İlgili fiildeki eylemin durağanlığını ifade etmesi, māḍi fiilin semantik olarak en karakteristik özelliğini yansıtır. Küçük iştiḳāk içerisinde yer alan şülāsī ve mezīd fiil şīğalarının tümünde son ünlü fetḥa alır. Bu bağlamda fiillerin fetḥa üzere gelmesi ile eylemin durağanlığı arasında bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Muḍāri' fiiller son ünlü olarak ḍamme alır. Ḥasan 'Abbās'ın ifade ettiği üzere, fiilin ref' olması ile eylemin devamlılığı arasında alaka vardır. Muḍāri' bir fiil çekiminde ilgili eylemin geçmişe dair olmadığı ve devam ettiği anlatılır. Cezm alan fiil çekimine de emir kipi örnek gösterilebilir. Etimolojik bakımdan bir şeyi kesmeyi ifade eden bu ses olayı, genel anlamda insanlığın konuştuğu dillere hamledilebilir. Emir vermek kararlı olmayı gerektirir. Ani bir kesintiyle sessizliği sağlayan cezme, yapısına uygun bir semantik denklem içerisinde yer alır.

Sonuç itibariyle Arapçada i'rāb alametleri ile kolaylık prensibi arasında yadsınamayacak bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür.

2.2. Morfoloji-Fonetik Merkezinde Ünlüler ve Semantik Durumları

Klasik dönem dilcileri ünlülerin ortaya çıkışı ve telaffuz kolaylıkları arasında illiyet bağı kurmuştur. Ḥalīl b. Aḥmed, harekeleri telaffuzlarının ağırlığı ve hafifliği bakımından kıyaslayanların başında gelir. Ona göre ḍamme ve kesra iki dudağın ortak etkinliğiyle, fetḥa ise ağız ortasından (boşluk) telaffuz edilmektedir. Ḍamme ve kesrada iki uzuv, fetḥada ise tek bir uzuv kullanıldığından, ünlülerden ilk ikisi ağır, fetḥa ise hafif karakterlidir.⁶⁸ Zeccāc'a göre kelimelerde harflerin aslı fetḥa üzerine kuruludur ve bu sebeple fetḥa, dilin aslı ve temelini temsil eder.⁶⁹ Ḍamme ve kesra ünlüleri telaffuzlarındaki zorluk ve 'illet hali sebebiyle birbirine benzetilmiştir.⁷⁰ Sülāsī kelimelerde muḍāra'at fetḥa, rubā'ilerde ise ḍamme ile yapılmaktadır. Nitekim sayısal bakımdan sülāsīler rubā'ilere büyük bir üstünlük sağlamıştır ve bu nedenle dilde çok kullanılan unsurlara fetḥa, az kullanılanlara ise ḍamme ünlüsü uygun görülmüştür.⁷¹

⁶⁸ Suyūṭī, *el-Eşbāh*, 1/350.

⁶⁹ Zeccāc, *Me'āni'l-Kur'ān*, 1/41.

⁷⁰ İbn Dürüsteveyh, *Taḥḥīḥu'l-Faḥḥ ve Şerḥuḥū*, thk. Muḥammed Bedevī el-Mahtūn (Kahire: el-Meclisü'l-'Alā li'Ş-Şu'ūni'l-İslāmiyye, 1998), 33.

⁷¹ el-Enbārī. *Esrāru'l-'Arabiyye*, 278.

Sesbirim olgusu ünsüzlerde olduğu gibi ünlüler için de geçerli bir konudur. Ancak bazı dilciler ünlülerin sesbirim olma özelliğini de aşarak, onlara bir takım semantik güç dereceleri atfetmişlerdir. Ebu'l-Bekā' el-Kefevî'ye (ö. 1095/1684) göre ذل kelimesinde anlamsal açıdan kesra ünlüsü (ذَل) zorluğun zıddı; damme ünlüsü (ذُل) ise izzetin zıddını karşılar. Zira insanlar hayvanlara göre daha güç meselelere muhatap olup, daha güçlü bir yapıya sahiptirler. Bu yüzden kuvvetiyle ön plana çıkan insan damme ünlüsü almıştır.⁷²

Ebū Süleyman el-Ḥaṭṭābī (ö. 388/998), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi isimler ünlülerin kuvvetine dair bazı görüşler savunmuştur. Onlara göre telaffuz itibarıyla damme güçlü olmayı, fetḥa kolaylığı, kesra ise manada ortalığı ifade eder. Bu anlayış mananın kuvveti ile telaffuzun kuvveti arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını gösterir. Söz gelimi “عَزَّ-يَعَزُّ” kelimesinin ünlüleri, damme (يَعَزُّ) halinde üstün gelmek; fetḥa (يَعَزُّ) halinde katılık/sertlik; kesra (يَعَزُّ) halinde ise imtina etmek manasına gelir. Bu manaları güçlüden zayıfa doğru üstünlük, imtina etmek ve katılık şeklinde sıralamak mümkündür. Zira katı bir şey her ne kadar katı olsa da kendisini kırarak olana karşı koyamaz. Geri duran şey ise ancak kendini korumakla yetinebilir ve kendi dışındaki bir şeye üstünlük gösteremez. Bu yönüyle üstün gelmek, imtinâ etmekten güç bir olaydır.⁷³

Modern dönemde hareketler insan iradesi kaynaklı ve insan iradesi dışında olmak üzere iki türde değerlendirilmiştir. İnsanî iradeye ait tezahürler hareketleri etkileyip yönlendirebilmektedirler. İnsan iradesi karşısında etki merkezi olarak rüzgâr, şimşek, yağmur ve ateş gibi doğa unsurları yer almaktadır. Bazılarına göre bu durum Arapçadaki kelimelerin vağ'ına uygun korunabildiğini göstermektedir.

Fetḥa, irade kaynaklı bir eylem olup, dış dünya üzerine bir tesiri ifade eder. Örneğin ضَرَبَ-قَتَلَ-خَرَجَ-نَطَحَ-قَطَعَ-أَكَلَ-فَتَحَ-دَخَلَ-صَرَعَ fiillerinin tamamı 'ayne'l-fi'l açısından fetḥalı olup, mana bakımından hakiki veya mecazi olsun, fā'ilin iradesinden doğan eylemleri gösterir. Kesra, doğal dış etkenlerin fā'il üzerindeki etkisinin bir sonucudur. -مَرَضَ-حَزَنَ-عَطَشَ-عَلِمَ-فَرِحَ-سَقِمَ-غَرِقَ-عَسِرَ-حَدِبَ-جَزَعَ gibi 'ayne'l-fi'li kesra olan fiiller fā'ilin iradesi olmaksızın gerçekleşmektedir.⁷⁴ İzafet ve iki şeyi birbirine bağlamaya yarayan kesranın yâ-i mütekellimden alındığı düşünülür. Bu konuda كِتَابِي (benim kitabım) ifadesi, idāfet

⁷² Ebu'l-Bekā' el-Kefevî, *el-Külliyāt*, thk. Adnan Derviş-Muḥammed el-Mıṣrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risāle, 1998, 462.

⁷³ Ebū Süleyman el-Ḥaṭṭābī, *Me'ālimu's-Sünen* (Haleb: el-Maṭba'atü'l-İlmiyye, 1932), 4/308-310; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Nuzhetu'l-A'yuni'n-Nevāzir fi'l-İlmi'l-Vucūhi ve'n-Nazāiri*, thk. Muḥammed Abdulkerim Kāzım er-Rāđi (Beyrut: Müessesetü'r-Risāle, 1984), 435; Ya'kūb b. Muḥammed Firūzābādī. *Kitābu'l-Gurer*, Neşredenin girişi, nşr. İbrahim b. Muḥammed el-Āyid (Cidde: Cāmi'atü'l-Melik Abdülaziz, Yüksek Lisans Tezi, 1978), 113-115.

⁷⁴ Aḥmed el-Aḥḍar Ğazālî, “Felsefetü'l-Ḥarekāti fi'l-Luġati'l-'Arabiyyeti”, *el-Lisānü'l-'Arabî* 10/1 (1973), 70.

barındıran bir kullanıma örnektir. Bu şekilde kesra, mecrûruyla cer edatları arasındaki bağa istinaden cer harekesi olarak kabul edilmiştir.⁷⁵ Dämme ise bir şeyin fâ' ile çokça; istikrarlı ve kayıtsız şekilde ulaşması anlamında kullanılır. Sonuç itibariyle irade merkezli ünlü anlayışına göre fetħa ünlüsü hareket, faallik ve iradeyi; kesra ünlüsü hezimet, uysallık ve çökmeyi; dämme ünlüsü ise birikim, büyüme, sakinlik ve durağanlığı sembolize eder.⁷⁶

Morfolojik düzlemde ses-mana ilişkisinin bütünüyle rastlantısallığını savunanlar da olmuştur. Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) kelimeler ve harflerin manzum yapıda olmaları hakkında bir kıyaslama yapar. Buna göre harflerin bağdaşıklığı, dilin eyleme dönüştüğü an olan konuşma esnasında, rastlantısal biçimde gerçekleşir. Harflerin bağdaşıklığı ile mana arasında herhangi bir sebep-sonuç ilişkisinden söz edilemez.⁷⁷

Günümüzde İbrâhîm Enîs, Ferdinand de Saussure gibi düşünerek lafız ile mana arasında rastlantısallığa dikkat çekmiştir. Ona göre ses-mana ilişkisi belirli ölçüde vardır ancak bu durum mantıkî olarak genellenemez. وَحْيُ الْأَصْوَاتِ kavramını kullanan Enîs, sözcüklerin sahip oldukları sesler vasıtasıyla manalarının tahmin edilebildiğini vurgular.⁷⁸ Bu durumda onun sıfat-mahreç ile anlam arasındaki ilişkiyi kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Morfoloji-Fonetik merkezinde ses-mana ilişkisinin varlığını savunanların ortaya koydukları yaklaşımları başlıklar halinde sunmakta yarar vardır.

2.2.1. Kuvvet Teorisi

Genel yaklaşıma göre ünlülerin kuvvet ölçüğünü en güçlüden zayıfa doğru, dämme, fetħa ve kesra şeklinde sıralamak mümkündür.⁷⁹ Buna dair bazı örnekler şu şekilde sıralanabilir:

حمل kelimesi: Kök anlamı "bir şey/leri taşımak" manasındaki bu lafız, orta harfi fetħa olduğunda (حَمَلٌ) hafif yükleri, kesra olduğunda (حَمَلٌ) ise ağır yükleri taşımayı ifade eder.

⁷⁵ Muhammed Hâşim Neccâr, "Esvâtü'l-Harekâti'l-'Arabiyye: Dirâsetün Delâliyyetün Cemâliyyetün", *el-Mecelletü'l-'Ürdüniyye fi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbuhâ* 6 (2010), 144-145.

⁷⁶ Gazâlî, "Felsefetü'l-Harekâti", 70.

⁷⁷ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz fi 'İlmi'l-Me'ânî*, thk. Muhammed Şâkir ebü Fehr (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1992), 49.

⁷⁸ Bk. İbrâhîm Enîs, *Min Esvâri'l-Luğa*, Mektebetü'l-Anglo el-Mışriyye. Kahire: y.y., 1966, 124-136.

⁷⁹ Üsâme İbrâhîm el-Haddâd'a göre i'râb harekesi olan ünlülerin güç sıralaması kesra, dämme ve fetħa şeklindedir. bk. el-Haddâd, "Devrü'l-Harekât", 439-450. Öte yandan dilbilimsel ölçütler itibara alındığında kesranın dâmeden daha kuvvetli oluşunu söylemek doğru olmaz. Müellifin söz konusu taksimatta anlamdan ziyade, dilin yazılı formunu göz önüne aldığını belirtmekte yarar vardır.

Kişinin yükünü zorlukla başı veya sırtında taşıması (kesra) karşısında hayvan ve/veya ağaç gibi canlıların zorlanmadığı (fetha) birbirine kıyaslanmıştır.

ذبح kelimesi: Kök anlamı “kesmek” ile ilişkili olan bu lafız, fetha (ذَبَح) halinde *kesmek*, kesra (ذَبِح) halinde ise *kesim yerini* ifade eder. Kesme eyleminin gerçekleştiği cisim kesimin gerçekleştiği mahalden daha kuvvetlidir ve hareketler buna uygun gelmiştir.

نهب kelimesi: Kök anlamı “gasp etmek” olan bu lafız, fetha (نَهَب) halinde *gasp etme fiiline*, kesra (نَهَب) halinde ise *gasp edilen şeye* karşılık gelir. Eylemsel açıdan bir şeyin gasp edilmesi, özünde gasp edilen şeyden daha fazla kuvveti barındırır.

ملء kelimesi: Kök anlamı “doldurmak” olan bu lafız, kesra (مَلَأ) halinde *doldurulan su miktarı/doldurulan şey*, fetha (مَلَأ) halinde ise *doldurma eyleminin* maşdarına delalet eder.

الحب kelimesi: Kök anlamı “sevgi” ile ilintili olan bu lafız kesra (الْحَبِّ) halinde *sevilen/sevgili*, damme (الْحَبِّ) halinde ise *sevmek* fiilinin maşdarı manasında kullanılır. Zira sevilen kimse sevginin hafifliğini ve bu durumun kendisinde bıraktığı hoşnutluğu hisseder. Sevgiyi taşımak ve onu devam ettirmek ise gayet zor bir şeydir.

غرم kelimesi: “Aşırı sevgi” manasındaki غرام sözcüğü, kökünde alacak verecek ilişkisi barındırır. Sevgi eylemi alacaklı-verecekli kişilerden oluşur. Aşırı derecede sevgi, en dayanıklı maddelerin dahi yüklenip erimesine sebep verecek bir kavram olarak görülmüştür. Bu sebeple mütekkaddimün ve müte’ahhirün dönem şairleri sevmek fiilinin maşdarına güçlü hareketin, sevilene/sevgiliye ise en hafif hareketin uygun düştüğünü söylemişlerdir.

قبض kelimesi: Kök anlamı “kabzetmek” olan bu lafız, orta ünlüsü sâkin olduğunda (قَبْض) gerçekleştirilen fiile, müteharrik olması halinde ise *ism-i mef’ûle* (kabzedilen şey) işaret eder. Bu haliyle, harekeli olan *ism-i mef’ûl* harekesiz maşdardan daha kuvvetlidir.

سبق kelimesi: “Bir şeyi almak” manasındaki bu lafız, sükûn (سَبَق) halinde *fiil maşdarına*, fetha (سَبَق) ile müteharrik olması halinde ise *akitte alınan mala* karşılık gelir.⁸⁰

Uzun manasındaki العَسْتَقُ lafzı üç fethadan oluşurken, kısa manasındaki البُحْتُرُ kelimesi ise sükûn ve dammelerden oluşur. العَسْتَقُ lafzının telaffuzunda (البُحْتُرُ) sözcüğünün aksine) azalar akıcı şekilde hareket eder ve birbirleri arasında karışıklıktan söz edilemez.⁸¹

⁸⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mektebetü'd-Dirâsâti ve'l-Buḥûşî'l-'Arabiyye (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, h. 1410), 209-211.

⁸¹ el-Cevzî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 211.

2.2.2. Harflerin Mahreçleriyle İlgili Ölçütler

Dillerin karakteristik yapısına paralel olarak ünlüler, boğumlanma durumlarına göre (yükseklik, artsılık ve yuvarlaksılık) semantik farklılık göstermektedir.

Yükseklik (darlık/genişlik) açısından ünlülerin telaffuzunda alt-üst çene ve dilin takındığı tavır değişmektedir. Dar ünlülerde alt-üst çene yaklaşırken dil yükselmekte, geniş ünlülerde ise alt-üst çene uzaklaşırken dil alçalmaktadır. Bu bakımdan ünlülerin sınıflandırılmasında genişlik ve darlık çenenin takındığı durumu temsil eder. Yuvarlaksılık bakımından damme (u-ü) ünlüsü yuvarlak, fetha (a-e) ünlüsü geniş, kesra (ı-i) ünlüsü ise düz karaktere sahiptir. Bu kıstasta temel husus, telaffuzda dudakların takındığı tavırla alakalıdır.

Arapçadaki ünlüler yükseklik ve yuvarlaksılık açısından şu şekilde sıralanabilir:

Arapçadaki ünlülerin yüksekliği				
	Düz		Yuvarlak	
	Geniş	Dar	Geniş	Dar
Kalın	A	I	-	U
İnce	E	İ	-	Ü

Ahmet Bican Ercilasun'un da ifade ettiği üzere, fonosemantik gereği dudak harfleri, karakteristiğiyle anlamsal bir bütünlüğü temsil eder.⁸² Genel manada insanlar sevinme, üzülme, şaşırma gibi duygusal reaksiyonlarda sesleri yuvarlaksıl veya genişsil biçimde telaffuz etmeye meyillidirler. Bu bakımdan damme ve fethanın daha göze çarpan bir yapıyı arz ettiğini söylemek gerekir.

Timur Kocaoğlu ise — evrensel açıdan — seslerin dudak ve dil-diş mahrecinden telaffuz edilmesinin sevgi ve bağlanma gibi olumlu anlamları; diş ve dil-diş mahrecinden telaffuz edilmesinin ise nefret ve engellemek gibi menfi anlamları barındırdığını düşünür. Ses çıkışının dudak ve diş merkezli olmasına göre anlam farklılaşmaktadır.⁸³

Ünlü şair Yahya Kemal Beyatlı da (ö. 1958) bu konu ile alakalı şu sözleri ifade etmiştir:

“Türk halkı büyük nesnelere ifade ederken /o/ gibi kalın ve geniş sesleri kullanır. Mesela köyden gelmiş birisi şehirdeki kocaman otobüsü gördüğü zaman şaşırır ve

⁸² Ahmet Bican Ercilasun, “Dilin Doğuşu ve Evrimi: Basamak Teorisi”, *Dil Araştırmaları* 15/29 (2021), 5-7.

⁸³ Timur Kocaoğlu, “Türk ve Dünya Dillerinde Ses-Anlam Eşitliğine Dayalı Karşıt Denklikler”, *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri – II*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988, 2004.

otobüs yerine *otobos* der. Bu anlayışa göre bizim üniversitelerimizde de pek çok prifisir var.”⁸⁴

Genel olarak yuvarlak ünlülerin düz ünlülere, geniş ünlülerin ise dar ünlülere semantik üstünlük sağladığı görülmektedir. Bu duruma şülâsî mezîd bâbalardan olan istif‘âl kalıbı örnek gösterilebilir. Mâdi‘ (اسْتَفْعَل) ve maşdar (اسْتَفْعَال) yapıları itibara alındığında tüm bablar arasında düz-dar olması bakımından ilk sırada istif‘âl kalıbı yer almaktadır. Sîbeveyhi’nin aktardığına göre bu şîğanın sahip olduğu birincil anlam talep ve rica ile alakalıdır.⁸⁵ Rica ve talep, tüm bâblar arasında en kuvvetsiz ünlü kurgusuna sahiptir. Buradan hareketle harekelerin kuvvet ölçeğini şu şekilde sıralanabilir:

Harekelerin kuvvet değeri			
Yuvarlak-Geniş	-	Düz-Geniş	A-E
Yuvarlak-Dar	U-Ü	Düz-Dar	I-İ

Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere, kuvvet bakımından en az tesire sahip hareke kesradır. Arapçada yuvarlak-geniş yapıda hareke bulunmadığından en kuvvetli harekeler damme ve fetħa olarak kabul edilebilir.

Ünlülerin telaffuzuyla ilgili değinilecek bir diğer husus artsıllık konusudur. Arap dilinde hareke mahreçlerini art ve ön olarak iki kısma ayırmak mümkündür.

Harekelerin artsıllığı					
Ön			Art		
A	I	U	E	İ	Ü

Türkçenin aksine Arapça, önsüllük-artsıllık uyumuna sahip bir dil değildir. Lafızların sahip olduğu tüm ünlüler artsıl ve önsül olabilir. Ancak i‘râb ünlülerinden ref‘ ve naşb alameti önsül veya önsüle imâle yaparak telaffuz edilir. /B/ ünsüzü esasında kalın bir ses olarak kabul edilmediğinden, sahip olduğu ünlülerin artsıl olması olağan karşılanır. Örneğin الكَاتِبُ lafzı önsül, الكَاتِبِ lafzı önsüle meyilli, الكَاتِبِ lafzı ise artsıdır. Buradan hareketle Arap dilindeki i‘râb ünlülerini sırasıyla ref, nasb ve cer olarak önsülden artsıla doğru sıralamak mümkündür. Önsül karaktere sahip sesler daha net ve vurguluyken; artsıl sesler daha sönük bir çağrışım barındırırlar.

Sîbeveyhi’nin aktardığı şîğa anlayışına göre (küçük iştiqâk) ünlüler uzunluk bakımından anlama tesir etmektedir. Buna göre lafızlar fa‘lun (فَعْلٌ) etimonundan (kökeninden) türemiştir. Müştâklar, semantik açıdan asıldan beslenseler de sîğa değişimi ile birtakım nüanslara ayrılırlar. Esasında şîğa olarak her bir müştâk yapı kalıp olmaları

⁸⁴ Ercilasun, “Dilin Doğuşu ve Evrimi”, 8.

⁸⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/70-71; İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 2/155-156.

öncesinde ünlü ve ünsüz değişimine maruz kalırlar. ضَرَبْتُهُ cümlesinde kavga eylemi tek taraflı olarak gerçekleşirken, uzun ünlü (ضَارَبْتُهُ) eylemde müşareketi sağlar.⁸⁶ Bu örnekteki işlem, /f/ ünsüzünün sahip olduğu fetha ünlüsünü uzatmaktan ibarettir. Ünlü uzatıldığında eylemi gerçekleştiren kişilerin sayısı artmakta, ünlüdeki uzunluk ikinci bir fā'ili temsil etmektedir. Küçük iştiqāk teorisinde bu tüm durumlar sıkça yaşanmaktadır.

Ünlülerin imgesel açıdan uyumlu olduğuna işaret eden isimler de olmuştur. Otto Jespersen (ö. 1943) ve Edward Sapir (ö. 1939) tarafından yapılan araştırmada, örneklem olarak seçilen denek gruba birisi büyük diğeri küçük olmak üzere, iki masadan söz edilmiş; kendilerine seçenek olarak *mal* ve *mil* lafızları sunulmuştur. Kendilerinden ses-olgu eşleştirmesi istendiğinde grup üyeleri, *büyük masa* için /a/ sesbirimini *küçük masa* için /i/ sesbirimini tercih etmişlerdir. Bu deneyde telaffuzu daha geniş ölçekli olan /a/ ünlüsü genişliği; telaffuzu daha dar olan /i/ ünlüsü ise darlığı ve küçüklüğü sembolize etmektedir.⁸⁷

Dilcilerden kimisi de parçalarüstü sesbirim bağlamında mütalaa edilebilecek bazı açıklamalarda bulunmuştur. Zekī el-'Arsūzī, hareketlerin dilin vađ'ında kendisine yüklenen temel semantik misyonu muhafaza ettiği kanaatindedir. Buna göre mahreç itibariyle dilin merkezinden (düz-geniş) çıkan fetha, anlamsal olarak sakinliği/dinginliği veya bir mekâna girerek karışmayı çağrıştırır. Sesin (ses tellerinin) ön bölgesinden telaffuz edilen kesra, dudakların daraltılıp, çevrilmesiyle nispet veya bir halin zata dönmesini temsil eder. Telaffuzunda patlarlı bir yapıya sahip olan đamme, anlam bakımından devamlılık ve eylemsel ardışıklığı karşılar.⁸⁸

Zekī el-'Arsūzī de seslerin telaffuzlarıyla birtakım anlamlar taşıdıklarını düşünenlerdendir. O, hareketlerin i'rāb mekanizmasında da aynı rolü üstlendiğini vurgular. Buna göre kesintisiz bir etkileşime sahip olan muğari' ve fā'il sığası đamme ünlüsü ile temsil edilebilir. Mef'ül sığası, fā'ilin gerçekleştirdiği eylemin yüklenicisi konumunda olduğundan, fetha ile i'rāb olunur. Emir ve nehiy kipleri de yapıları gereği meczūmdur. Zira mana ve ibarenin birbirine sıkıca bağlanabilmesi için şiddetli bir vurgu/pekiştirmeye ihtiyaç duyulur.⁸⁹

⁸⁶ Sibeveyhi, *el-Kitāb*, 4/68.

⁸⁷ Jan-Olof Svantesson, "Sound Symbolism: the role of Word sound in Meaning", *Wires Cognitive Scinece* 8/5 (2017), 2-3.

⁸⁸ Zekī el-'Arsūzī, *el-'Abkariyyetü'l-'Arabiyye fī Lisānihā* (Dimaşq: Maţba'atü'l-Ĥayāt, 1962), 46.

⁸⁹ 'Arsūzī, *el-'Abkariyyetü'l-'Arabiyye*, 47.

Hasan ‘Abbās fetha ünlüsünü özellikle telaffuzdaki vurgu ve tonlaması bakımından incelemektedir. Ona göre māđi fiillerin sonunda ve mef‘ülün bih‘te (kelime sonlarında fethanın en düşük vurgu/tonla telaffuzu) i‘rāb alameti olan fetha, istikrar-kalıcılık/itaatkarlık anlamlarını taşır. Nitekim ölme eyleminde (مات) kişi kalıcı olarak dünya hayatından ayrılmaktadır.⁹⁰

2.2.3. Küçük İştikāk

Fiil şığalarındaki ünlülerin bir takım semantik nüanslara sebep olduğu düşünülmektedir. Zekī el-‘Arsūzī’ye göre muđāri‘ şığa devamlı ve sürekli şekilde etkin olma anlamı taşımaktadır. Etkin durumdaki fā‘il ve fiilin i‘rāb alameti dammedir. Mef‘ül ise fā‘ilin fiilini yüklenip taşıdığından, üstlendiği rolü fethayla temsil eder. Māđi şığa, eylemin taşıdığı zihinsel amaçlardan soyutlanarak pasivize olma halini yansıtır. Algılanan doğası gereği olayların emir ve nehiy hallerinin cezm içermesi olağandır. Zira cezm, ifade edilmek istenen mâna ile lafız arasındaki kararlılığı en kuvvetli ve şiddetli şekilde gösterme kabiliyetine haizdir. Mecrūr ise yapılan nispetin tahfif edilmesi maksadıyla kesra almıştır. Sülāsī şığadaki lafızlar anlam bakımından ikinci harfin harekesinin sonucunu barındırırlar. Sıfat ve maşdarlarda da durum genellikle aynıdır. ‘İlet harfleri gerek şekilleri gerekse oluşumları bakımından hareketlerin mufaḥḥam karşılıkları olarak hareketlerle aynı muameleyi görürler. و harfi mufaḥḥam damme, ي harfi mufaḥḥam kesra ve ل harfi ise mufaḥḥam fetha harfine karşılık gelmektedir.

Meçhul sīgada fi‘ilin harekesi, fā‘ilin eylemini taşıdığını beyan etmek amacıyla ilk harfe nakledilmiştir. Māđide kesra alan ikinci harf muđāri‘de fā‘ilin eylemi sonlandırmadığına delalet etmek üzere fetha almıştır. İsm-i taşgīr şığada ise ilk ünlü aktifliği temsilen damme ile başlar. Ardından ikinci harf fetha alırken izafe bir yā harfi gelerek, kısaltmanın hayali zihinde canlandırılır. Orta harf fiilin fā‘il ve mef‘ül ile arasındaki ilişkisini göstermektedir. Bu sebeptendir ki Arap dilinde şığalar tespit edilerek sistematik biçimde sınıflandırılmıştır.

Fiildeki eylemsellik/faallik bir mekâna yöneldiğinde (fiilin özünde) anlamsal açıdan ortaya çıkan duraksama sonucu māđi şığada ikinci harf fetha üzere hareketlenir. Buna göre eylem (fiil) ile olgu (hedef) arasındaki alaka açık bir surette olduğunda müte‘addī (ضَرَبَ، قَتَلَ) gibi, gizli olduğunda ise lâzımîlik (رَجَعَ، ذَهَبَ) gibi söz konusudur. Muđāri fiiller

⁹⁰ ‘Abbās, “Ḥavle Me‘ānī Ḥurūf”, 91.

barındırdıkları saklı eğilim ve temayülleri iki durumda ortaya çıkarırlar. Bunlar, fiilin nesne (mef'ül) ile uyumu veyahut fâ'il ya da mubtedâ' ile arasındaki ilişkinin kendini daha açık bir surette göstermesi halidir ve fiilin 'ayne'l-fi'ili damme almaktadır (طَعَنَ-يَطْعُنُ، قَتَلَ-يَقْتُلُ gibi). Muḍâri' şîgada eylemselliğin fâ'ile dönük olması durumunda 'ayne'l-fi'il kesra olur (-ضَرَبَ- ضَرْبٌ gibi). Muḍâri'nin saklı eğilim ve temayülleri mef'üle ve fâ'ile doğrudan yönelmediğinde 'ayne'l-fi'il bir mekân kapsamında mütalaa edilerek fetḥa alır (فَرَعَ- ذَهَبَ-يَذْهَبُ) gibi). Mâḍi sîgada eylemselliğin fâ'ile dönmesi durumunda ikinci harf kesra alır (مَرَضَ- مَرَضٌ gibi). Muḍâri' sîgada da eylemsellik yine fâ'ile yönelince ikinci vokal kesra gelmektedir (حَسِبَ-يَحْسِبُ). Eylemsellik fâ'ilin zatında istikrara kavuştuğunda mâḍi ve muḍâri' fiilin ikinci harfi damme alır (كُرِمَ-يَكْرُمُ).⁹¹

2.2.4. Şünâiyye Teorisi⁹²

Arap morfolojisinde şünâiyye teorisi üzerine araştırmaları olan Ḥasan 'Abbās, sözlükbilimsel kapsamda yürüttüğü çalışmalar sonucunda fiil ünlülerinden en önemlisinin orta ünlü olduğu kanaatine varmıştır. Ona göre fiillerde sesbirim olmaya en uygun hece kelime ortasında bulunur. 'Abbās'ın bu konuda verdiği örneklerden bazıları şu şekildedir:⁹³

Fiil	Birinci anlam	İkinci anlam
أَكَلَ	أَكَلَ الطَّعَامَ (yemeği çiğneyip yuttu)	أَكَلَ الرَّجُلُ (birbirlerini yediler)
أَشْرَ	أَشْرَ الخَشَبِ (odunu kesti)	أَشْرَ (kibir, gurur, zindelik)
لَسَنَ	لَسَنَ فلانًا (bir kimseyi kınadı)	لَسَنَ (fasih konuştu)

Sözlükbilimine yönelik geliştirilen bu yaklaşımda Ḥasan 'Abbās'ın temel gayesi seslere dair genelgeçer anlamlar yükleyebilmek olmuştur. Zira o, *el-Mu'cemü'l-Vaşiḥ* isimli sözlükteki kelimeleri incelemiş ve anlamlı birtakım tümel çıkarımlara ulaşmıştır. Örneğin; lâzımî damme kişisel eylemselliği; lâzımî kesra kişisel halleri, müte'addî kesra kişiye dönük/yönelik hareketi; fetḥa ise genellikle müte'addîliği temsil etmektedir.

Ḥasan 'Abbās bu yöntem sayesinde lafızlardaki 'ayne'l-fi'il hareketlerinin toplanması esnasında meydana gelen kusurların (yanlış hareke ve hatalar) tespit edilerek

⁹¹ 'Arsüzî, *el-'Abkariyyetü'l-'Arabiyye*, 46-57.

⁹² Şünâiyye teorisine göre Arap dilinin kök yapısı üç değil, iki harf üzerine kuruludur. Bu başlık altında ele alınan örnekler esasında küçük iştikâkın bir devamı niteliğindedir. Ancak Ḥasan 'Abbās'ın şünâiyye anlayışına göre her kelime potansiyelinde iki harfli olmayı barındırır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıç, *Klasik Arap Dilbiliminde Ses-Mana İlişkisi ve Modern Yaklaşımlar*, 352-374.

⁹³ 'Abbās, "Ḥavle Me'ânî Hurûf", 92.

düzeltilebileceği iddiasında bulunur. Zira ona göre Hz. ‘Osmān döneminden Hālil b. Aḥmed’in muşhafa şekil verdiği döneme kadar, sözlü kültürden yazı diline geçişte bazı aksaklıklar yaşanmış, ‘ayne’l-fi’illerin hareketleri yanlış biçimde kayıt altına alınmıştır.⁹⁴

Ḥasan ‘Abbās’ın sünāiyye anlayışı içerisinde dikkat çektiği orta harfe dair benzer diğer görüşlerden söz etmek mümkündür. Buna göre فتح-ضرب-خرج gibi fethalı fiiller fā’ilin iradeli eylemine; مرض-حزن-علم gibi kesralı fiiller fā’ilin iradesi olmaksızın ulaştıklarına; حسن-خشن-كبر gibi dāmmeli fiiller ise fā’ilin bir şeye geçici değil, devamlı ve çokça ulaşmasına delalet eder. Fethanın iradeli eylemleri, kesranın gayriiradi eylemleri, dāmmenin ise devamlı ve sabit kalan oluşları/eylemleri veya durumları anlatması, çene reaksiyonları ile ilişkilidir. Zira çene, fethanın telaffuzunda birbirinden uzaklaşır; kesrada alt dudak alçalır; dāmmede ise iki dudak yuvarlak bir yapıya bürünür.⁹⁵

2.2.5. Kolaylık Prensibi

Arap dilinin en temel prensiplerinden olan kolaylık, ses ile alakalı pek çok meselede de itibara alınmıştır. Bu kapsamda akla gelen ilk durum telaffuzu zor olan ünsüzlerin değişimidir.⁹⁶ İbn Maḍā ‘illet teorisi ve ünlüler arasındaki temel ilişkiyi kolaylık prensibi ile şu şekilde açıklamaktadır:

رَيْدُ قَامَ örneğinde Zeyd’in niçin ref‘ olduğu sorulduğunda fā’il olması gerekçe gösterilir. Zira tüm failer merfū’dur. Failin ref‘ edilmesinin hikmeti sorulduğunda, Arapların böyle konuştukları öne sürülür...Eğer bir kimse fā’il niçin naşb, mef’ül ise niçin ref‘ edilmemiştir derse, biz bir fiilde bir fā’ilin bulunduğunu, fā’ilin en az bulunan unsur olduğunu söyleriz. Mefüller ise çok fazladır. Bu nedenle sayısı az olan fā’ile en ağır ünlü olan dāmmeye; sayısı en çok olan mef’üllere ise en hafif ünlü olan fetha verilmiştir. Böylece dile ağır gelen söz azaltılırken hafif gelen söz ise olabildiğince artırılmıştır.⁹⁷

İbn Maḍā’nın belirttiği bu durum modern dönem dilcilerle ilham kaynağı olmuştur. Ünlülerin semantik mahiyetine dair ifade edilen düşüncelerden pek çoğu esasında kolaylık anlayışı ile iç içe geçmiştir. Ses-mana arasındaki ilişkiyi göz önüne alırsak; pratikte kolaylığın hangi surette gerçekleştiğini deneyimlemek günümüz dil yapısında gayet mümkündür.

Anlamsal bakımdan birbirine yakın olan benzerlerin daha kolay ve ortak ünlüye sahip oldukları, denginin bulunmadığı öğelerin ise daha zor ünlülerle temsil edildiği

⁹⁴ ‘Abbās, “Ḥavle Me’ānī Ḥurūf”, 93-94.

⁹⁵ ‘Abdurrahmān Memdūh, *el-Kıymetü’l-Vazîfiyye li’s-Şevāiti Dirāseten Luğaviyye* (b.y.: Dāru’l-Me’ārifî’l-Cāmi’iyye, 1989), 50-51.

⁹⁶ Sibeveyhi, *el-Kitāb*, 3:549; Seyyid Şerîf Cürċānî, *et-Ta’rîfāt* (Beyrut: Dāru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 31.

⁹⁷ Ebu’l-Ķāsim ez-Zeccācî, *en-Naḥvu ve’s-Şarfı*, thk. Māzin el-Mübārek (Dimeşk: Dāru’l-Fıkr, 1985), 35; İbn Maḍā, *er-Reddū ‘ala’n-Nuḥāt*, thk. Muḥammed İbrāhim el-Bennā’ (b.y.: Dāru’l-İ’tişām, 1979), 127.

söylenbilir. Anamlı bir cümle içerisinde eylem, eylemi yapan kimse ve eylemden etkilenenler olmak üzere toplamda üç temel ögenin bulunur. Bunlar içerisinde sayısal üstünlüğe sahip olanlar daha kolay ünlü ile, azınlıkta olanlar ise daha zor ünlü ile temsil edilmiş ve böylece dil sentaktik bağlamda anlamlı bir ilişki ağıyla örülmüştür.

2.2.6. Ses Sembolizmi (الرّمزيّة)

Seslerin farklı anlamlara delalet ettiği düşüncesine dayanan sembolizm konusuna dair bazı çalışmalar yürütülmüştür. Ünlülerin birtakım manalara delalet edeceğini savunan Maurice Grammont (ö. 1946) Fransızca üzerine uygulamalı araştırmalar yapmıştır.⁹⁸ Yine Ahmet Bican Ercilasun da Türkçe seslerin semantik durumlarını ele alan isimlerden birisidir.

Seslerin bazı özel anlamlara delalet ettiği düşüncesine dayanan sembolizm konusu, Arap dilinde niceliksel ve niteliksel açıdan önemli bir yere sahiptir. İbrahîm Enîs bu konuda diğer dilleri de kapsayan birtakım açıklamalar yapmıştır. Ona göre Hâmi dilinde kesra genellikle yakını, damme ise uzağı ifade eder. Hint-Avrupa dillerinde kesra küçük hacmi, yumuşaklığı, kısa vakti; Arapçada ise müennesliği sembolize eder. Nitekim Arapçada kesranın diğer bir formu olan ي harfi, ism-i taşgîr sîgası elde etmede kullanılır.⁹⁹

‘Abdullâh et-Ṭayyib ise karşıtsal bir yaklaşım sergileyerek kesranın hassaslık ve yumuşaklığın, dammenin ise azamet ve büyüklüğün sembolü olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim klasik dönemde yazılan şiirlerde bu yönde pek çok referansa rastlanır. İçerik itibariyle en yumuşak kasideler için kesra; en heybetli kasideler için ise damme tercih edilmiştir. Şairler tematik bakımdan incelendiğinde Mütenebbî (ö. 354/965) dammeyi, Buhtürî (ö. 284/897) kesrayı, Fereздаğ (ö. 114/732) dammeyi, Cerîr b. Abdulmesîh Mütelemmis (ö. 569 veya 580) ise kesrayı tercih etmiştir, denebilir. Mu‘allağa şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmā’nın (ö. 609?) dammeleri kesralardan, İmruülkays’ın (ö. 544) ise kesraları fethalardan daha çok temayüz eder ve onlara daha hoş gelirdi.¹⁰⁰ Yaşam şartları ve karşılaştığı olaylar hasebiyle Ferezdak ve Mütenebbî oldukça mücadeleci ve hatta isyankâr bir ruha sahip olarak şiirlerinde dammeyi tercih etmiştir. Sevgi ve aşk temasını en özgün biçimde tasvir eden İmruülkays ve daha dindar ve uysal bir mizaca sahip olan Buhtürî, kullanım açısından kesra harekesini öncelemiştir.

⁹⁸ Bk. Maurice Grammont, *Le Vers Français : Ses Moyens D’expression, Son Harmonie* (Paris: Librairie Delagrave, 1937).

⁹⁹ Enîs, *Min Esrâri’l-Luğa*, 133.

¹⁰⁰ ‘Abdullâh et-Ṭayyib, *el-Mürşid İlä Fehmi Eş ‘âri’l-‘Arabi ve Şimâ‘atihâ* (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1955/1970), 1/69-70.

İ'râb ve şîğa denkleminde ünlülerin semantik olarak anlamlı ilişkiler ağıyla örüldüğü söylenebilir. Tümdengelim ve tümevarımsal açıdan yapılan farklı mütalaa ve değerlendirmeler dikkate alındığında ünlülerin kökeninin de rastlantısal olmadığı, ünlülerin kavramlaşma sürecinde ses-mana ilişkisinin gözetildiğini belirtmek mümkündür.

Sonuç

Bu araştırma Arap dilinde ünlülerin sesbirim yapılarını ele almayı amaçlamıştır. Arap dilinde ses-mana ilişkisinin var olduğu hipotezinden hareketle ünlüler cümle ve kelime olarak iki temel bağlamda incelenmiştir. Aslına bakıldığında ünlülerin öteden beri son ses bakımından 'âmil teorisi adıyla itibar gördüğü söylenebilir. Mesele daha geniş zaviyeden irdelendiğinde, ses-mana ilişkisi noktasında ünlülerin küçük iştiqâk, parçalarüstü sesbirim, mahreç, sıfat, kuvvet ve sembolizm gibi parametrelerle dilde akıllı tasarımın bir parçası olduğu düşüncesi akıllara gelmektedir. Arapçadaki temel ünlülerin kavramsal manalarının dildeki pratik karşılıklarıyla uyumlu olduğu, bu durumun adeta hiyerarşik bir denklemi andırdığı anlaşılmaktadır. Buna göre dilde etkileyen, etkilenen ve etki olmak üzere toplam üç temel unsur bulunmaktadır. Damma; eylem ve eylemi gerçekleştireni, fetħa ve kesra ise eylemden etkilenen anlamsal bağlamları kapsamaktadır. Bu durumda lengüistik bakımdan en kritik konumda yer alan öğelerin damma, anlamsal açıklığı sağlayan durumların fetħa, tâli mertebede görülen unsurların ise kesra ünlüsü ile temsil edildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Ayrıca konunun pedagojik açıdan önemli bir yönü bulunmaktadır. Geçmişte 'âmilin merkeze alındığı Arap dili öğretimi günümüzde yerini ma'müllere bırakmıştır. Toplam sayıları yüz kabul edilen bu unsular karşısında sayıları yalnızca üç olan 'amel unsurları (i'râb alametleri) mevcuttur. Arap dil yapısını anlama ve anlatma noktasında ünlülerin rolünü ön plana çıkarmak, başta pedagoji olmak üzere Arap dili araştırmalarında önemli ufuklar aralayabilir.

Kaynakça / References

- ‘Abbās, Ḥasan. “Fıṭriyyetü’l-‘Arabiyye”. *el-Ma‘rife* 407 (1997), 29-48.
- ‘Abbās, Ḥasan. *Ḥaṣâişü’l-Ḥurûfi’l-‘Arabiyye ve Me‘ânihē*. b.y.: Menşürātu İttihâdi’l-Küttâbi’l-‘Arab, 1998.
- ‘Abbās, Ḥasan. “Ḥavle Me‘ânî Ḥurûfi’l-Me‘ânî ve ‘Uşûli İsti‘mâlihâ”. *el-Munazzametü’l-‘Arabiyye li’t-Terbiye ve’s-Şekâfe ve’l-‘Ulûm* 33 (1989), 67-103.
- ‘Arsüzî, Zekî el-. *el-‘Abkariyyetü’l-‘Arabiyye fi Lisânihâ*. Dimaşq: Maṭba‘atü’l-Ḥayât, 1962.
- Asutay, Muhammet Mücahit. *Arap Anlam Bilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis’teki Temelleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Aydın, Bilal. *Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti (Kur‘ân-ı Kerim’deki Cennet ve Cehennem Lafızları Örneği)*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aydın, Bünyamin. *Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Başkan, Özcan. *Lengüistik Metodu*. İstanbul: Multilingual, 2003.
- Bişr, Kemâl. *İlmu’l-Eşvât*. Kahire: Dâru’l-Garîb, 2000.
- Cevziyye, İbn Kâyyım el-. *Nuzhetu’l-‘A‘yuni’n-Nevâzir fi ‘İlmi’l-Vucûh ve’n-Nazâir*. thk. Muḥammed Abdulkerim Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984.
- Cevziyye, İbn Kâyyım el-. *Tefsîru’l-Ḳur‘âni’l-Kerîm*. thk. Mektebetü’d-Dirâsât ve’l-Buḥûşî’l-‘Arabiyye. Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, h. 1410.
- Cürcânî, Abdülkâhir el-. *Delâ’ilü’l-‘Î‘câz fi ‘İlmi’l-Me‘ânî*. thk. Muḥammed Şâkir ebü Fehr. Kahire: Matba‘atü’l-Medenî, 3. Basım, 1992.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta‘rifât*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1983.
- Doğan, Ahmet Turan. “Dil Felsefesi-I: Türkçede Emir Kipine Dilbilimsel Bir Yaklaşım”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 20/2 (2020), 383-408.
- Drew, Elizabeth. *Poetry: A Modern Guide to its Understanding and Enjoyment*, Dell Publishing. New York: y.y., 1959.
- Eker, Süer. “Ünlülerin Temel Özellikleri Üzerine Birkaç Not”. *Turkish Studies* 5/4 (2010), 313-318.
- Enbârî, Kemâlüddîn el-. *Esrâru’l-‘Arabiyye*. b.y.: Dâru’l-Erḳam b. Ebi’l-Erḳam, 1999.
- Enîs, İbrâhim. *Min Esrâri’l-Luġa*. Kahire: Mektebetü’l-Anglo el-Mışriyye, 3. Basım, 1966.
- Enşârî, İbn Hişâm el-. *Muġni’l-Lebîb*. thk. Mâzin Mübârek ve Muḥammed ‘Ali Ḥamdullâh. Dimeşq: Dâru’l-Fikr, 1985.
- Ercilasun, Ahmet Bican. “Dilin Doğuşu ve Evrimi: Basamak Teorisi.” *Dil Araştırmaları* 15/29 (2021), 1-17.
- Ferâhidî, Ḥalîl b. Aḥmed el-. *Kitâbu’l-‘Ayn*. nşr. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâ’î. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.
- Fidan, İbrahim. “Ögeleri Arasındaki Semantik İlişki Bakımından Arapçada İsim Tamlamaları”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 213-236.
- Firüzâbâdî. Ya‘kûb b. Muhammed. *Kitâbu’l-Ġurer*, nşr. İbrahim b. Muhammed el-‘Āyid, Cidde: Câmî‘atü’l-Melik Abdülaziz, Yüksek Lisans Tezi, 1978.
- Ġazâlî, Aḥmed el-Aḥḍar. “Felsefetü’l-Ḥarekâti fi’l-Luġati’l-‘Arabiyye”. *el-Lisânü’l-‘Arabî* 10/1 (1973), 66-71.

- Grammont, Maurice. *Le Vers Français: Ses Moyens D'expression, Son Harmonie*. Paris: Librairie Delagrave, 1937.
- Ḥaddād, Üsāme İbrāhim el-. "Devrū'l-Ḥarekāti'l-İ'rābiyye fi'l-Keşfi 'Ani'l-Me'ānī ve'd-Delālāt". *el-Ḥadāse* 191-192/2 (2018), 439-457.
- Ḥanbelī, İbnu'l-İmād el-. *Manzūmetun fi Şerhi Müşelleşāti Kuṭrub*. thk. Velid 'Abdullāh. Beyrut: Dāru'l-Beşāiri'l-İslāmiyye, 2007.
- Ḥaṭṭābī, Ebū Süleyman el-. *Me'ālimu's-Sünen*. Haleb: el-Maṭba'atü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Cinnī, Ebu'l-Feth. *el-Ḥaşāiş*. b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-Āmme, 4. Basım, ts.
- İbn Durusteveyh. *Taşhīhu'l-Faşih ve Şerhuḥū*. thk. Muḥammed Bedevī el-Mahtūn. Kahire: el-Meclisü'l-'Alā li'ş-Şu'ūni'l-İslāmiyye, 1998.
- İbn Fāris, Ebu'l-Huseyn. *Mu'cemü Meḳāyisi'l-Luġa*. 4 Cilt. thk. 'Abdusselām Muḥammed Hārūn. b.y.: Dāru'l-fikr, 1979.
- İbn Fāris. Ebu'l-Ḥuseyn, *eş-Şāhibī fi Fıkhī'l-Luġati'l-'Arabiyye*. thk. Muḥammed 'Ali Beydūn. b.y: y.y. 1997.
- İbn Maḳā, *er-Reddū 'ala'n-Nuḫāt*. thk. Muḥammed İbrāhim el-Bennā'. b.y.: Dāru'l-İ'tişām, 1979.
- İbn Manzūr. *Lisānü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dāru Şādır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbnu'l-Cezerī, Şemsuddīn. *en-Neşr fi'l-Kıra'āti'l-'Aşr*. 2 Cilt. nşr. 'Ali Muḥammed eḳ-Ḍabba'. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Cezerī, Şemsuddīn. *et-Temhīd fi 'İlmi't-Tecvid*. nşr. 'Ali Ḥüseyn el-Bevvāb. Riyad: Mektebetü'l-Me'ārif, 1985.
- İbnu'l-İmād, 'Abdulḥay Ahmed el-Ḥanbelī. *Manzūme fi Şerhi Müşelleşāti Kuṭrub*. thk. Velid 'Abdullāh el-Müneyyis. Beyrut: Dāru'l-Beşāiri'l-İslāmiyye, 2007.
- İbnü's-Sikkīt, *İşlāhu'l-Mantık*. nşr. Muḥammed Mu'rib. b.y.: Dāru İhyāi't-Türāsi'l-'Arabī, 2002.
- Jakobson, Roman ve Moris Halle. *Fundamentals of Language*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 2. Basım, 2002.
- Kaya, Mustafa. *Arap Dili Fonetigi Ses-Anlam İlgisi*. Erzurum: Eser Ofset, 2011.
- Kefevī, Ebu'l-Bekā' el-. *el-Külliyāt*. thk. Adnan Derviş-Muḥammed el-Mışrī. Beyrut: Müessesetü'r-Risāle, 2. Basım, 1998.
- Kılıç, Ramazan. *Klasik Arap Dilbiliminde Ses-Mana İlişkisi ve Modern Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kocaoğlu, Timur. "Türk ve Dünya Dillerinde Ses-Anlam Eşitliğine Dayalı Karşıt Denklikler". *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri – II*. 1985-2004. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2004.
- Laver, John. "Linguistic Phonetics". *The Handbook of Linguistics*. ed. Mark Aronoff – Janie Ress-Miller. 150-179. Oxford: Blackwell Publication, 2003.
- Maḥmūd, Muḥammed. "Ra'yun fi Tesmiyeti'l-Ḥarekāti'l-'Arabiyye ve Esbābü Hāzihi'l-Ḥareketi". *el-Lisānü'l-'Arabī* 18/1 (1980), 161-172.
- Mar'aşlı, Nidā. *el-Vādih fi Taşviri'l-Hurūf*. Beyrut: Dāru'n-Nehedati'l-'Arabiyye, 2015.
- Ma'rūf, Şemsüddīn Ahmed el-. *Şerḥāni 'Alā Merāhi'l-Ervāh fi 'İlmi'ş-Şarf*. Kahire: Şirketü Mektebeti ve Maṭba'ati Muştafā el-Bābilī, 3. Basım, 1959.
- Memdūh, 'Abdurrahmān. *el-Kıymetü'l-Vazıfiyye li's-Şevāit Dirāseten Luġaviyye*. b.y.: Dāru'l-Me'ārifü'l-Cāmi'iyye, 1989.
- Miftāh, Muḥammed. *fi Simyāi'ş-Şi'ri'l-Kādīm. Dirāse Nazariyye ve Tatbikiyye*. b.y.: Dāru's-Şekāfeti li'n-Neşri ve't-Tevzī', 1989.
- Muştafa, İbrāhim. *İhyāü'n-Naḫv*. Kahire: Müessesetü Hindāvī, 2014.

- Neccār, Muhammed Hâşim. "Esvātu'l-Ḥarekāti'l-'Arabiyye: Dirāse Delāliyye Cemāliyye". *el-Mecelletü'l-'Ürdüniyye fi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Ādābuhā* 6 (2010), 121-162.
- Schogt, Henry G. "Baudouin de Courtenay and Phonological Analysis." *La Linguistique* 2:2 (1966): 15-29.
- Sibeveyhi, Ebū Bişr. *el-Kitāb. thk. 'Abdusselām Muhammed Hārun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancī, 3. Basım, 1988.*
- Sönmez, Sevim. "Sözlü/Yazılı Dil." *Dilbilim Araştırmaları* (1990), 119-122.
- Suyūṭī, Celāluddīn es-. *el-Eşbāh ve'n-Nazāir fi'n-Naḥv. 3 Cilt. Dimeşq: Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1987.*
- Svantesson, Jan-Olof. "Sound Symbolism: the role of Word sound in Meaning". *Wires Cognitive Scinece* 8/5 (2017), 1-12.
- Ṭayyib, 'Abdullāh et-. *el-Mürşid İlä Fehmi Eş'āri'l-'Arab ve Şmā'atihā. Kahire: Dāru'l-Fikr, 1/2. Basım, 1955/1970.*
- Yüksel, Ahmet, Soner Gündüzöz. "Arap Filolojisindeki İştikāk-ı Ekber-Sünâiyye Kuramları ve Müsellesât Olgusuna Courtenay'ın Fonem Kuramı Çerçevesinde Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", *Ekev Akademi Dergisi* 9:22 (2005): 211-224.
- Zāhid, 'Abdulḥamīd, *Nebru'l-Kelime ve Kavā'iduhū fi'l-Luğati'l-'Arabiyye Dirāse Şavṭiyye. b.y.: Dāru ve Leylā li't-Ṭıbbā'a ve'n-Neşr, 1999.*
- Zeccāc, Ebū İshāk. *Me'āni'l-Ḳur'ān ve İ'rābuhū. thk. 'Abdülcelīl 'Abduh Şebli. Beyrut: 'Ālemü'l-Kütübi, 1988.*
- Zeccācī, Ebü'l-Ḳāsım ez-. *el-İzāh fi 'İleli'n-Naḥv. thk. Māzin el-Mübārek. Beyrut: Dāru'n-Nefāis, 5. Basım, 1986.*
- Zeccācī, Ebu'l-Ḳāsım ez-. *en-Naḥvu ve'ş-Şarf. thk. Māzin el-Mübārek. Dimeşq: Dāru'l-Fikr, 2. Basım, 1985.*
- Zeydān, Corcī, *Tārīḫu Ādābi'l-Luğati'l-'Arabiyye. 2 Cilt. Beyrut: Menşürātu Dāri Mektebeti'l-Ḥayāti, 2. Basım, 1978.*



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Makâsıd Teorisinin İslam Hukuk Felsefesine Evrilmesi Süreci: Muhammed Mustafavî'nin Fıkhu'l-felsefe Eseri Örneğinde Bir İnceleme

The Process of Evolving Maqasid Theory into Islamic Legal Philosophy: An Analysis on the Example of Muhammed Mustafawî's Work Fıkhu'l-falsafa

Abdulkaki DENİZ

ORCID: 0000-0002-9315-6690 | E-Posta: abdulkakideniz500@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University Faculty of Divinity Department of Arabic Language and Rhetoric
Şırnak, Türkiye
ROR ID: 01fcvk23

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Deniz, Abdulkaki. "Makâsıd Teorisinin İslam Hukuk Felsefesine Evrilmesi Süreci: Muhammed Mustafavî'nin Fıkhu'l-felsefe Eseri Örneğinde Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 432-457. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442646>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	25. 02. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	24. 05. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

İslam hukukunun tekâmül sürecinde sırasıyla “fıkıh”, “fıkıh usulü”, “makâsıd” ve “fıkıh felsefesi” kavramları önemli yer tutmaktadır. Söz konusu kavramların anlam boyutları ve kullanım alanları farklı olsa da aralarında sıkı bir ilişki vardır. Fıkıh, mükellefi ilgilendiren ahkâmın tamamını ifade ederken fıkıh usulü, hükümlerin naklî ve aklî delillerden istinbât yöntemlerine yoğunlaşmaktadır. Fıkıh usulü kapsamında değerlendirilen makâsıd teorisinden dinî hükümlerde insanlar için gözetilen “yarar” ve uzaklaştırılmak istenen “zarar” ilkesi kastedilmektedir. Söz konusu ilke “zaruriyât, haciyât ve tahsiniyât” şeklinde taksim edilerek insanların can, akıl, din, ırz ve malına yarar sağlayan her şey “maslahat”, onlara zarar veren her şey de “mefsedet” olarak değerlendirilmiştir. Makâsıd teorisi zaman zaman hikmet, gaye ve illet gibi farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Doğrudan yahut dolaylı olarak naslarda yer verilen makâsıdı fikhî bir terim olarak kullanma hususunda Cüveynî'nin öncülük ettiği sürecin Gazzâlî ile sistemli bir hâle dönüştürüldüğüne dair genel bir kanaat söz konusudur. Sonraki dönemlerde İzz'in, Karafî'nin ve Şatibî'nin katkıları inkâr edilemez bir gerçektir. Hicrî sekizinci asırda yaşayan Şatibî'nin makâsıda dair özel ilgisi sonraki dönemlerde fıkıh usulünden bağımsız bir zeminde değerlendirilmesine sebep olmuştur. “Hukuk felsefesi”, “din felsefesi” ve “tarih felsefesi” gibi disiplinlerde geçen felsefe kavramı, ilgili olduğu bilim dalının epistemolojik ilkelerini incelemektedir. Söz konusu epistemolojik ilkeler mutlak olup kapsamına giren herhangi bir boyutla mukayyet değildir. Bu bakımdan “fıkıh felsefesinin” tanımında da aynı hassasiyetin gözetilmesi gerekmektedir. Geleneksel toplum yapısından sanayi ve teknoloji çağının şekillendirdiği toplumsal dinamiklere geçiş sürecinde sosyal ve kültürel hayatta yaşanan gelişmeler ilimlerin farklı ufuklar kazanmasına zemin hazırlamıştır. Yirminci asırda İbn Aşûr'un güncelleyip geliştirdiği makâsıd teorisinin “İslam hukuk felsefesi”ne evrilmesi aynı zamanda makâsıdın fıkıh usulünden bağımsız bir disiplin hâline gelmesine sebep olmuştur. Ahmet er-Reysûnî ile 'Allâl el-Fâsî gibi ilim adamlarının çalışmaları da alana ciddi katkı sağlamıştır. Makâsıd ve maslahatın fıkıh felsefesiyle özdeşleştirilmesi eğiliminin yansımaları diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Türkiye’de de görülmektedir. Nitekim günümüzde yapılan ilmî ve akademik çalışmalarda daha çok “fıkıh felsefesi” veya “İslam hukuk felsefesi” gibi tabirlerin kullanıldığına şahit olunmaktadır. Ancak yeni bir ilim dalı olarak İslam hukuk felsefesinin mahiyet ve kapsam açısından daha geniş bir zeminde değerlendirilmesinin gereği açıktır. Bu gerçeği dikkate alan çağdaş araştırmacılardan biri olan Muhammed Mustafavî “Felsefetü'l-fıkh” isimli eserinde kendine özgü bir yaklaşım sergileyerek fıkıh felsefesini daha geniş bir düzlemde değerlendirmiştir. Buna göre İslam hukuk felsefesi, bir olgu olarak fıkhî tarihi, sosyal, siyasi ve kültürel açıdan gözlemleyerek fikhî istinbâtlarda kullanılmak üzere yöntemsel araştırmalara yoğunlaşmaktadır. Fıkıh felsefesi, fıkhın öznesi olan müçtehidî çevreleyen şartlar üzerinde eleştirel tarzda gerekli analizleri yaparken istinbât ve istidlâl yönüyle uğraşmamaktadır. Bu yaklaşıma göre fıkıh felsefesinin konusu fıkhın alanı ve sınırı, modernizmin fıkhı etkileri, fıkhın diğer disiplinlerle ilişkisi, fıkhın dili, fıkhın bağlayıcılığı, fıkhın sorunları ve çözüm yolları ile fakihî kuşatan ve içtihadı etki eden diğer amillerdir. Bu makalede fıkıh felsefesini makâsıd teorisine indirgeyen çalışmalara karşın fıkıh felsefesini daha şümüllü değerlendiren Mustafavî'nin *felsefetü'l-fıkh*'ta ortaya koyduğu fikirlerin yakından incelenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Makâsıd, Felsefe, Mustafavî, *Felsefetü'l-fıkh*.

Abstract

In the evolution process of Islamic law, respectively the concepts of "fiqh", "fiqh procedure", "maqasid" and "philosophy of fiqh" have an important place. Although the meanings and usage areas of the concepts in question are different, there is a close relationship between them. While fiqh refers to all the provisions that concern the taxpayer, the fiqh method focuses on the methods of transferring the provisions and inferring them from rational evidence. The theory of maqasid, which is evaluated within the scope of fiqh procedure, refers to the principle of "benefit" and "harm" that are intended to be avoided for people in religious provisions. The principle in question was divided into "necessities, needs and tahsiniyât" and everything that benefits people's life, mind, religion, chastity and property was considered "benefit", and everything that harmed them was considered "maleficence". The theory of maqasid has been expressed from time to time with different concepts such as hikma, purpose and cause. There is a general opinion that the process pioneered by Juwayni in using maqasid, which is directly or indirectly included in the nas, as a fiqh term, was transformed into a systematic form with Ghazali. The contributions of İzz, Karafî and Şatibi in the later periods are an undeniable fact. Shatibi, who lived in the eighth century Hijri, had a special interest in maqasid, which led him to be evaluated on an independent basis from the fiqh method in later periods. The concept of philosophy, used in disciplines such as "philosophy of law", "philosophy of religion" and "philosophy of history", examines the epistemological principles of the branch of science to which it is related. The epistemological principles in question are absolute and are not limited to any dimension within their scope. In this regard, the same sensitivity should be observed in the definition of "philosophy of fiqh". Developments in social and cultural life during the transition from the traditional social structure to the social dynamics shaped by the industrial and technological age have paved the way for sciences to gain different horizons. The evolution of the theory of maqasid, updated and developed by Ibn Ashur, into the "philosophy of Islamic law" in the twentieth century also caused maqasid to become a discipline independent of the fiqh procedure. The works of scholars such as Ahmet er-Raysûnî and Allâl el-Fâsî also made serious contributions to the field. The reflections of the tendency to identify maqasid and maslaha with the philosophy of fiqh are seen in Turkey as well as in other Islamic countries. As a matter of fact, it is witnessed that terms such as "philosophy of fiqh" or "philosophy of Islamic law" are mostly used in scientific and academic studies today. However, it is clear that Islamic legal philosophy, as a new branch of science, needs to be evaluated on a broader basis in terms of its nature and scope. Muhammad Mustafawi, one of the contemporary researchers who took this fact into consideration, evaluated the philosophy of fiqh on a broader level by displaying a unique approach in his work titled "Felsefetü'l-fiqh". Accordingly, Islamic legal philosophy focuses on methodological research to be used in fiqh deductions by observing fiqh as a phenomenon from historical, social, political and cultural perspectives. While the philosophy of fiqh makes the necessary analyzes in a critical manner on the conditions surrounding the mujtahid, who is the subject of fiqh, it does not deal with the aspects of inference and inference. According to this approach, the subject of the philosophy of fiqh is the field and limit of fiqh, the effects of modernism on fiqh, the relationship of fiqh with other disciplines, the language of fiqh, the binding nature of fiqh, the problems and solutions of fiqh, and other factors that surround the jurisprudence and affect ijtehad. In this article, it is aimed to closely examine the ideas put forward by Mustafawi, who evaluates the philosophy of fiqh in a more comprehensive way, in his philosophy of fiqh, in contrast to the studies that reduce the philosophy of fiqh to the theory of maqasid.

Key words: Islamic Law, Fiqh, Philosophy, Mustafawi, Philosophy of fiqh.

Giriş

İslam medeniyetinin kendine özgü dinamiklerini yansıtan itikat, ibadât ve ahlak gibi genel dinî öğretilerle birlikte Müslümanların hukuk sistemini de kapsadığından çok boyutlu ilimlerin başında sayılan fıkıh, ihtisaslaşma süreciyle birlikte ilimlerin tasnifi neticesinde daha çok şer'î-amelî ahkâmı inceleyen bir disipline dönüşmüştür. Siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel alanlarda yaşanan gelişmelerle birlikte dünyayı etkileyen modern yaklaşımlar, özellikle akademik çalışmalarda fıkıhın “İslam hukukuna” evrilmesine zemin hazırlamış ve eş zamanlı olarak alanı daraltılmıştır. Neticeleri daha çok teorik ve akademik olarak hissedilen söz konusu evrilme sürecinin uygulama boyutunu fazla etkilemediğini söylemek mümkündür. Böylece İslam hukuku daha çok ibadât ve muamelât konularına yoğunlaşmıştır. İnsanlık tarihinde ortaya çıkan ilk ilimlerden olduğu anlaşılan felsefenin zamanla gelişme gösteren diğer disiplinlerle etkileşimi, ilimlerin felsefeyi, felsefenin de ilimleri iktiza ettiği kültürel bir ortamın oluşmasına sebep olmuştur. Farklı disiplinler eşliğinde kullanılan felsefe, ilimlerin konu ve yöntemini belirlemede, mantıkî altyapısını düzenlemede ve muhtemel sorunlarını gidermede gerekli açılımları sağlamıştır. Sanayi ve teknoloji devriminin zirve yaptığı ve eş zamanlı olarak kültürel alandaki gelişmelere de sahne olan 20. asırla birlikte dünya kültürü hukuk felsefesi, din felsefesi ve tarih felsefesi gibi disiplinlere aşına olduktan sonra “fıkıh felsefesi” yahut “İslam hukuk felsefesi” gibi yeni yaklaşımlar da öğretilerde yer bulmaya başlamıştır. Akıl ve nakil dengesinin gözetildiği fıkıh (İslam hukuku) disiplini ile salt aklî çıkarımlara dayalı felsefe kavramını birleştirmede bir beis görmeyen İslam hukukçularının, söz konusu terkipte geçen felsefenin tekabül ettiği mana hususunda ihtilafa açık bir kapı bıraktıkları anlaşılmaktadır. “İslam hukuk felsefesi” tabirinde bulunan felsefeden maksat klasik öğretilerde yer bulan “mutlak manada mevcûdun ahvâli hakkındaki ilim” olmadığı açık olmakla birlikte söz konusu tabire karşılık gelen mananın mahiyet ve muhtevası açık değildir. Bazı araştırmacılar fıkıh felsefesinin konusunu “fıkıhın amaç ve kaynaklarını, zaman ve mekânla birlikte fıkıhta görülen değişimlerle beşerî ilimlerle etkileşimini bilme, nasların yorumunda hermenötik ve semantik etki ile istinbâta da yansıyan fıkıhın epistemolojik çerçevesini belirleme”¹ şeklinde izah etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre gelişmelere kapalı ve statik niteliği bâriz fikhî anlayış dinamik yapıdaki içtihat kapısını kapatma tehlikesine de zemin hazırlamaktadır. Bu açıdan yeni bir disiplin olarak fıkıh/İslam hukuk

¹ Betûl Faruk Muhammed Ali el-Hasûn, *Felsefetü'l-fıkıh; Dirase tahliliyye fi'l-üsüsü'n-nazariyyeli'l-fıkıhi'l-İslamî* (Beyrut: Mektebetü Mümin Kureyş, ts.), 10.

felsefesinin normatif (normative) yahut tanımlayıcı (descriptive) boyutu, makâsîdın müstakil bir disiplin olup olmaması ile makâsîdın fıkıh usulü kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, fıkıh felsefesi ile makâsîdı bir bütün olarak değerlendiren yaklaşımlar yanında fıkıh felsefesinin makâsîdı da kapsayan daha geniş bir disiplin olması gerektiğine dair yaklaşım ve tartışmalar söz konusudur. Şüphesiz bu tür tartışmaların temelinde fıkıh felsefesi tabirinin yeni olması ve muhtevasının henüz netleşmemesinin de etkisi vardır. İslam hukuk felsefesinin yakın ilişkili olduğu fıkıh ve fıkıh usulünün mahiyeti bilinmektedir. Zira fıkıh usulü ahkâmı delillerden çıkarmaya yarayan metodolojik bünyeyi tahkim ederken fıkıh süreçte oluşan söz konusu ahkâmın tümüne tekabül etmektedir.

Klasik kaynaklarda makasıtla ilgili konular fıkıh usulü disiplini kapsamında değerlendirilmiştir. Şatibî'nin (öl. 790/1388) *el-Muvafakât*'ta makâsîda gösterdiği özel ihtimâm² daha sonraki dönemlerde müstakil bir ilim olarak ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Şatibî'nin makâsîd düşüncesini teklifi hükümlere uygulaması açısından da kendine özgü bir düşünce geliştirdiği söylenebilir. Ona göre teklifi hükümler (vacip, mendup, haram, mekruh ve mübah) küllî maksatlar olan zaruriyât, hâciyât ve tahsiniyâta hizmeti açısından değişiklik arz edebilir. Örneğin cüz olarak / tek başına ele alındığında mubâh olan bir fiil, küll olarak değerlendirildiğinde, yani tamamen terk edilmesi durumunda ortaya çıkacak sakıncaya göre, işlenmesi mendûp veya vacip hükmünü alır. Aynı şekilde tek başına ele alındığında mubâh olan bir fiil, sürekli işlenmesi halinde ortaya çıkan sakıncaya göre de haram veya mekruh hükmünü almaktadır.³ İslam hukuk felsefesinin ilişkilendirildiği makâsîd teorisinin ortaya çıkışı ve gelişim süreci hakkındaki güncel akademik çalışmalar da makâsîd ilminin önemini ve gerekliliğini vurgulamaktadırlar.⁴ Makâsîdın müstakil bir delil olduğunu kabul edenler nasla çatışması durumunda makâsîda öncelik verilmesini gerektiğini savunmuşlardır. Makâsîdı içtihadın önemli bir parçası olarak kabul etmekle birlikte onu müstakil bir delil saymayanlar da söz konusudur. Makâsîdı sadece naslarda hükmü bulunmayan meselelerde delil olarak görme eğilimi ise bu husustaki mutedil görüşü yansıtmaktadır.⁵ İbn Aşûr'a (öl. 1973) göre makâsîd ilmi fıkıh usulü ilminden

² Ebû İshak İbrahim eş-Şatibî, *el-Muvafakat*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan âli Selman (yy. Dâru İbn Affan, 1997), 2/7, 17, 31, 120, 300 vd.

³ Taha Nas, Teklifi Hükümlere Küllî Bakış: Şatibî Örneği, *EKEV Akademi Dergisi*, 20/65 (Kış/2016), 542.

⁴ bk. Mehmet Ata Deniz, "İlmu makâsîdı's-şeria: neş'etühü ve tatavvuruhu beyne'l-mütakaddimîn ve'l-mu'âsirîn", *Makâsîd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*, Ed. Taha Nas vd. (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022), 1/142.

⁵ Mehmet Aziz Yaşar, Makâsîdü's-Şeriânın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2019), 468-472.

farklıdır. Bu açıdan makâsıd müstakil bir disiplin olup hukukun konulma gaye ve hedeflerini temellendirmektedir. Ona göre fıkıh usulü daha çok lafzî bahisler ve bazı kaideler vasıtasıyla ahkâm istinbâtıyla ilgiliyken makâsıd daha çok gaye problemiyle ilgilidir.⁶ Bu yaklaşıma göre söz konusu gaye problemi aynı zamanda İslam hukuk felsefesine tekabül etmektedir. Bu durum, İbn Aşûr'un "*Makâsıdu's-şeriatil-İslamî*"⁷ isimli eserinin "*İslam Hukuk Felsefesi*" şeklinde tercüme edilmesi⁸ hakkında da fikir vermektedir. Dolayısıyla makâsıdı "*İslam hukuk felsefesi*" şeklinde tanımlayan eğilim⁹ giderek destek bulmuştur.¹⁰ Bu bağlamda İslam hukukunda normların gaye ve hedeflerini vaz'eden ilmin klasik eserlerde makâsıd ve gaye olarak değerlendirilen "*İslam hukuk felsefesi*" olduğu yönünde genel bir kanaat oluşmuştur. Allâl el-Fâsî'nin (öl. 1974) te'lif ettiği "*Makâsıdu's-şeria ve mekarimuhâ*" isimli eser de "*İslam Hukuk Felsefesi*"¹¹ şeklinde Türkçe'ye çevrilmiştir. Allâl el-Fâsî'nin eserini tanıtma bağlamında ortaya çıkan bazı çalışmalarda makâsıda dayalı içtihadın genel esaslarına vurgu yapılmaktadır. Buna göre "*genel zararın önlenmesi için özel zarara göz yumulması gerektiği gibi maslahat ile mefsedetın çatışması durumunda mefsedetın önlenmesine öncelik verilmelidir. Ayrıca maslahatların değişmesinden dolayı hukukî işlemlerin hükümleri de değişebilir.*"¹² Allâl el-Fâsî'nin, eserinde hukuk tarihi ve felsefesi, fıkıh usulü ve felsefesi gibi taksimlere yer vermesi¹³ İslam hukuk felsefesini fıkıh usulünden bağımsız bir disiplin olarak değerlendirdiğini gösterdiği gibi onun hukuk felsefesi anlayışında makâsıd ve maslahata verdiği öneme de işaret etmektedir. Bazı ilmî çalışmalarda çağdaş Müslüman düşünürlerin modern makâsıd söylemlerinin felsefeye evrilmesi sürecinde fıkıhın daha çok aklî alana indirgenmesi ve taabbudî kısmının ayrıştırılmasına dair eğilimlere yer verilmektedir.¹⁴ Bu durum doğrudan bizim ilgi alanımızda olmasa bile İslam hukukuna dair modern yaklaşımları göstermesi açısından dikkat çekmektedir. "*İslam Hukuk Felsefesinde*

⁶ Muhammed Tahir b. Âşûr, *Makâsıdu's-şeriatil-İslamiye* (Beirut: Daru Lübnan li't-tibaa ve'n-neşr, 2011), 29.

⁷ İbn Aşûr, *Makâsıd*, 164 vd.

⁸ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi Mekâsıdu's-Şeriatil-İslamiyye Gaye Problemi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 123 vd.

⁹ Muhammed Hamidullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, 1962), 12.

¹⁰ Hüseyin Atay, *İslam Hukuk Felsefesi: Usûlü'l-Fıkh İlmi, KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2007), 13 -51.

¹¹ Allâl el-Fâsî, *İslâm Hukuk Felsefesi: Kaynaklar, Yöntemler Araçlar*, çev.: Soner Duman, Osman Güman (İstanbul: Mana Yayınları, 2014).

¹² İskenderoğlu, Muammer. "*Allâl el-Fâsî, İslam Hukuk Felsefesi: Kaynaklar, Yöntemler, Amaçlar*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2016): 171-175.

¹³ Allâl el-Fâsî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 200 vd.

¹⁴ Merâkibî, Muhammed. "*Akışkan Bir İslam Hukukuna Doğru: Modernite ve Makasid Söyleminin Dönüşümü*", çev. Yasin Yılmaz & Enes Cömert, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4(1), (2021). 305-323, 306.

Makâsîdu's-Şeria"¹⁵ isminden yola çıkarak Ali Pekcan'ın İslam hukuk felsefesini, makâsîdı da içeren bir çatı şeklinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ahmed Raysûnî'nin, "*Nazariyyetu'l-makâsîd inde'l-imam eş-Şâtîbî*"¹⁶ isimli eseri de bu alanda dikkat çeken önemli eserlerdendir. Bu bakımdan İslam hukuk usulünde makâsîd ve maslahat gibi konuların "*felsefe*" şeklinde değerlendirilerek etüt edilmesinin günümüzde teâmül hâline geldiğini söylemek mümkündür. Bazı ilmî platformlarda makâsîd kavramı farklı disiplinler nezdinde değişik açılardan değerlendirilmekle birlikte makâsîdın felsefeye evrilme sürecine değinilmemiştir. Ancak takdim edilen tebliğlerin birinde makâsîdın "*İslam hukuk felsefesi*"yle özdeşleştirilmesi¹⁷ dikkat çekmektedir.

Fıkıh felsefesini ilke ve prensipleri, içerdiği konular ve amacı açısından yeni teşekkül eden bir disiplin olarak değerlendiren Abdulcebbar er-Rifâî'ye göre fıkıh felsefesi ile fıkıh usulü ve makâsîd arasında yakın bir ilişki olmakla birlikte her birinin alanı ve gayesi diğerinden farklıdır. Fıkıh usulü istinbât ve istidlale yoğunlaşırken fıkıh felsefesi istinbât ameliyesinin ardıklarını ve ötesindeki gerçek ve olguları incelemektedir:¹⁸ Buna göre fıkıh felsefesi fıkıh usulünün bir şubesi olmadığı gibi fıkıh felsefesi ile makâsîdı karıştırmanın da ilmî değeri yoktur. Zira fıkıh felsefesi fıkıhın sosyolojisi ile epistemolojisi mesabesinde. Makâsîd ilminin önemseydiği şeriâtın tümel hedefleri ise fıkıh felsefesine çizilen çerçevenin dışındadır. Bu gerçek, usul ilminin fıkıhın kucagında doğmasına engel olmadığı gibi makâsîd ilminin de usul ilminin kucagında doğmuş olmasına engel teşkil etmemektedir.¹⁹ Makâsîd teorisini "*ilahî ahkâmın ta'lîli ile belli maksatlara tabi aklî bir yöntem*" şeklinde niteleyen yaklaşıma göre makâsîdın fâilî (akıl, din, mal, can ve nesli koruma) ve gâî (mürsel maslahatlar gibi) illetleri vardır.²⁰ Makâsîdı İslam hukuk felsefesiyle özdeşleştirme çabasını kabul etmeyen söz konusu bakış açısına göre İslam hukuk felsefesi daha genel ve şümüllüdür. Aynı bakış açısıyla hareket eden ve İslam hukuk felsefesine genel bir çerçeve çizmeye çalışan Muhammed Mustafavî'nin "*Felsefetü'l-fikh*"ta önemli yeniliklere öncülük ettiği söylenebilir. Bu kapsamda içtihat ve istinbâtın mantıkî altyapısını temellendirmenin

¹⁵ Ali Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesinde Makasidu's-Şeria* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 113 vd.

¹⁶ Ahmed Raysûnî, *Nazariyyetu'l-makâsîd inde'l-İmam eş-Şâtîbî* (Herndon: Ma'hadu'l-Âlemi'l-fikri'l-İslami, 1995), 241 vd.

¹⁷ Hasan Ocak, "İslam Hukuk Felsefesinde (Makâsîd) İki Önemli Kavram: Örf ve İstihsan", *İlahiyat Bilimlerinde makâsîd I*, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum, ed. Yunus Kaplan vd. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023), I/49-71.

¹⁸ Abdulcabbar er-Rifâî, *Felsefetü'l-fikh ve makâsîdu's-şeria* (Beyrut: Mektebetü Mümin Kureys,1439), 12-26.

¹⁹ Rifâî, *Felsefetü'l-fikh*, 30.

²⁰ Hasûn, *Felsefetü'l-fikh*, 260-264.

önemini vurgulayan müellifin içtihat teorisini makâsîd teorisine öncelediği²¹ görülmektedir. İctihat neticesinde ortaya çıkan fıkıh külliyyâtının diğer disiplinlerle ilişkisine değinen müellife göre bu irtibat psikolojik ve sosyal açıdan kaçınılmaz bir zorunluluktur.²² Hukuk dili ile din dilinin iç içe geçtiği bilişsel altyapıyla²³ İslam hukukunun Müslim ve gayr-i müslimleri bağlayıcılık boyutunu da içeren²⁴ fıkha genel bir çerçeve çizmektedir. Bu bağlamda dinî ve dünyevî yönüyle doğrudan ve dolaylı hitap olgusu üzerinde durmaktadır. Müellifin makâsîd ve maslahat gibi kavramlara sadece ilgili olduğu konu başlığı kapsamında değinmesi ise dikkat çekmektedir. “*Hukuk dili*” başlığı altında incelediği dilin menşei, hukuk dilinin din diliyle ilişkisi, hukuk dili ve bilişsel boyutları ve teklif dili gibi hususlardan sonra genel maslahat dilini değerlendirmektedir. Ona göre fikhî operasyonları açıklayıcı teorilerden biri olan genel maslahat teorisinin kendine özgü geliştirdiği dil sayesinde fert, devlet, halk ve diğer milletlerle bilişsel, pratik, yöntemsel ve sosyal alanda maslahat ve mefsedetlere dayalı sağlıklı alış-veriş zemini oluşmuştur. Mustafavî’ye göre makâsîd ve maslahat teorisinin mucidi olan Tûfî ve Şatibî, dışarda karşılığı olmayan dilin bir kısmını icat etme hususuna da öncülük etmiş olabilirler. Esasen söz konusu dilin hala gelişmeye açık olduğu söylenebilir. Müellife göre makâsîdla ilgili asıl sorun daha derin ve yapısaldır. Zira bazıları, fıkıhın ana dayanağı olan naslarla makâsîdın çelişmesi durumunda “*başvurulacak bir ölçütün olmaması*” gerçeğine dikkat çekmiştir. Buna rağmen içtihat amelîyesinde akla sağladığı açılımdan dolayı makâsîd teorisinin olumlu tarafından söz edilebilir.²⁵ Bu bakımdan sadece makâsîd ve maslahatın felsefi nitelikte anıldığı teâmülün aksine İslam hukuk felsefesi tanımında içtihat ve vasıtaları başta olmak üzere hukukun amaç ve araçlarının tamamına yer veren yaklaşım önemlidir. Mustafavî’ye göre sözü edilen felsefi çaba mevcudu temellendirmek yahut mevcudu açıklamakla sınırlı olmamalıdır. Buna fikhî birikimi dilsel açılardan zenginleştirmek yahut fıkha ait ansiklopediler telif etmek de dahildir. Ona göre İslam hukukuna yönelik felsefi yaklaşım, fıkıhın toplumsal kabul yahut redde dair malumatı raporlamak veya sosyolojik ve psikolojik etkilerini istatistiksel verilerle açıklamakla sınırlı olmadığı gibi İslam hukukunu formel açıdan tasvir ve tanzim olarak değerlendirilebilecek çalışmalar da felsefi yaklaşımın çabası kapsamında değerlendirilen

²¹ Muhammed Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh: dirasetün fi'l-üsüsü'l-menheciyye li'l-fikhü'l-İslamî* (Beyrut: Mektebetü Mümin Kureyş, 2008), 52-72.

²² Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 90-100.

²³ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 125-130.

²⁴ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 150-160.

²⁵ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 130-134.

hususlar değildir. Buna karşın küreselleşmenin beraberinde getirdiği gelişmelerin sağladığı imkânlardan istifade konusunda yaşanan fikhî tartışmalar İslam hukuk felsefesinin ilgi alanında olmakla birlikte ana konuları arasında değildir. Toplumsal güncel ihtiyaçların ifasına yönelik olarak meşru kılınan içtihadın söz konusu dinamiklerden mahrum bırakılarak sabit, standart ve daha çok geçmişe dönük dijital platformlara mahkûm edilmesi de bu kapsamdadır.²⁶ Mustafavî'nin anlayışında fıkıh felsefesi, hukukun formel yapısını takviye mahiyetindeki katkıları aşan daha ulvî hedeflere hizmet etmelidir. Ona göre genel anlamda hukuk felsefesinin temel konuları arasında değerlendirilebilecek soru ve sorunlar söz konusudur. Bu kapsamında kanunun niteliği, kanuna duyulan ihtiyacın zarurî mi ihtiyarî mi olduğu, beşerî iradeyi sınırlayan hukuk sistemlerinin gerekliliği, kanunların ahlak ve dinle ilişkisi, kanunlarda asıl olan birey mi yoksa toplum mu olduğu konusunda ayrışan liberalizmin, komünizm ve sosyalizm gibi sistemlerin geliştirdikleri teoriler, kanunların bağlayıcılığı ve meşruiyet kaynağı, adalet ilkesinin mahiyeti, tesisi ve imkânı, bağlayıcılığı ve uygulayıcıları ile ilgili esaslar fıkıh felsefesinin önemli konuları arasındadır.²⁷ Şüphesiz bu tür soruları çoğaltmak mümkündür. Fıkıh felsefesinin çerçevesi sadece makâsîd ve maslahat teorisiyle sınırlı tutulması durumunda yukarıda sadece bir kısmına yer verilen soru ve sorunları ilgilendiren hususların büyük bir kısmı fıkıh yahut fıkıh usulü kapsamında kalmaya devam edecektir. Fıkıh ve fıkıh usulünün söz konusu sorun ve çözüm yollarına ilgi duyması ise özel ilgi alanından uzaklaşmasıyla neticeleneceği açıktır. Dolayısıyla hukukun kaynağı ve amacı geleneksel hukuk felsefesinin temel sorunları olup araştırma sahası ontoloji (hukukun mahiyeti), epistemoloji (hukuk bilgisi elde etme yolları, akıl yürütme) ve aksiyoloji (hukukun amacı ve hukuk-ahlak ilişkisi)²⁸ şeklinde özetlenebilir.

Doküman inceleme, araştırma ve mukayese yöntemiyle ortaya çıkan çalışmamızda fıkıh/İslam hukuk felsefesinin mahiyet ve muhtevasının belirlenmesine dair ortaya çıkan temel iki görüşe değinilmektedir. İslam hukuk felsefesini makâsîdla “özdeşleştirme” yahut makâsîdla “sınırlama” eğiliminin fıkıh felsefesini yansıtmaktan uzak ve eksik bir yaklaşım olduğu yönündeki düşüncemizi pekiştirmesi açısından “*Felsefetü'l-fikh*” isimli eserde yer verilen önemli ve orijinal fikirler değerlendirilecektir. Zira İslam hukuk felsefesini sadece makâsîdla sınırlandırmanın makul gerekçelere dayanmadığı, eserini incelediğimiz müellifin

²⁶ Deniz, Abdulbaki. “Nasların Evrenselliği Işığında Tarihsellik Paradoksu ile Te'vil İmkânı”, *Tevilat* 3/2 (2022), 315-337.

²⁷ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 165 vd.

²⁸ A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008),188.

bakış açısının mutlak felsefenin düşünsel esaslarıyla İslam hukukunun araç ve amaçlarına daha yakın olduğu söylenebilir. Bu bağlamda makâsîd ve maslahatın literatürdeki yeri ile felsefeye evrilme sürecine değindikten sonra araştırmaya konu olan eserin genel yaklaşımına yer vereceğiz.

1. Muhammed Mustafavî ve Eserleri

1.1. Muhammed Mustafavî'nin Kimliği

Muhammed Mustafavî'nin biyografisi hakkında fazla bilgi sahibi değiliz. Aşağıda değindiğimiz bazı eserlerinde doğrudan hayat hikayesine yer verilmemekle birlikte Beyrut'ta bazı üniversitelerde ders ve konferans veren muasır bir ilim adamı/akademisyen olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh/İslam hukuku başta olmak üzere farklı dinî disiplinlerde birçok telifi vardır. Söz konusu eserlerden İslam hukukuyla ilgili olanlardan tespit edebildiklerimize değineceğiz.

1.2. Fıkıh/İslam Hukukuyla İlgili Eserleri

1.2.1. *Nazariyâtü'l-hükmi ve'd-devle*

Devlet olgusu, siyasî yapılanma, devlet fıkıhı, fıkıh tarihi, siyasî ve sosyal yapılanmalar gibi konuları işleyen 322 sayfalık bir eserdir. Mukaddimesinde belirtildiği üzere 2000-2001 yılları arasında Lübnan'da muhtelif üniversitelerle verdiği konferanslardan müteşekkildir.²⁹

1.2.2. *el-İctihâdü'l-mu'âsir*

İki cilt olan kitapta müellif, içtihadı geniş bir değerlendirmeye tabi tutmuş, ilke ve kurallarına değinmiştir. Eserde günümüzde içtihadın imkânı, gerekliliği ve mânileri detaylı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.³⁰

1.2.3. *el-Uşûlu'l-âmmе li nizâmi't-teşrî; dirase mukarine beyne'l-İslam ve'l-kânûni'l-vaz'î*

İslam'da genel yaşamaya dair ilkeler ile beşerî sistemlerin eseri olan kanunların karşılaştırıldığı mukayeseli bir hukuk çalışması olup 200 sayfadan müteşekkildir.³¹

²⁹ Muhammed Mustafavî, *Nazariyâtü'l-hükmi ve'd-devle; dirase mukarine beyne'l-fikhi'l-İslamî ve'l-kânûni'd-düstûr'l-vaz'î* (Beyrut: Merkezü'l-Hadâre li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslamî, 1423/2002), 8.

³⁰ Muhammed Mustafavî, *el-İctihâdü'l-mu'âsir; mabâdiuhu, davâbituhu, icraâtuhu, ta'kidâtuhu* (London: Kutub Publishing, 2023), 11.

³¹ Muhammed Mustafavî, *el-Uşûlu'l-âmmе li nizâmi't-teşrî; dirase mukarine beyne'l-İslam ve'l-kânûni'l-vaz'î* (Beyrut: Mektebetü Mümin Kureyş, 2008), 12.

1.2.4. *el-Fıkhu'l-İslamî; buhûs fî macâlâti't-tecdîd ve't-tatvîr*

Eserde İslam aleminin mahkûm olduğu “*taklit hastalığının*” âlimleri gerçek içtihat anlayışından uzaklaştırdığı kabulünden hareketle içtihadı canlı kılacak yol ve yöntemler üzerinde durulmaktadır. Modernizmin gerektirdiği fıkıh düşüncesinin gelişmesi ve güncellenmesi bağlamında ortaya çıkan tecdit fikrinin esaslarına değinilen kitap 390 sayfadır.³²

1.2.5. *Felsefetü'l-fikh*

Konumuzun esasını teşkil eden eser 208 sayfa olup fıkıh felsefesini oluşturan kavramların tanımıyla başlamaktadır. Fıkıh usulünün tanımı ve sorunlarıyla devam eden çalışma fıkıh felsefesi ile usul arasındaki ilişkiye değinmektedir. İctihat teorisinin epistemolojik ilkelerini mantıkî bir bütünlük içinde değerlendirdikten sonra fıkıhın beşerî ve sosyal ilimlerle ilişkisine temas edilmektedir. Fıkıh/hukuk dilinin din dili ile olan ilişkisine temas edildikten sonra fıkıhın alanı ve çerçevesi ile bağlayıcılığını tesis eden teoriler ve amiller üzerinde durulmaktadır.³³ Fıkıh felsefesinin mahiyeti ve muhtevasının belirlenmesi bağlamında eserin özel bir yer işgal ettiğini söylemek mümkündür. Zira fıkıh felsefesiyle makâsîd arasında telâzüm (birinin diğerini gerektirmesi) ilişkisinin kurulduğu bir ortamda makâsîd ve maslahatı da içeren daha şümulü bir yaklaşımı temellendirmek bundan sonraki akademik çalışmalara da olumlu etki edecek dinamikler barındırmaktadır. Bu bakımdan fıkıhın muhtaç olduğu genel felsefi altyapının temellendirilmesi önemli bir husustur. Söz konusu esere ilgili yerlerde temas edilecektir.

İslam hukuk felsefesinin ilişkilendirildiği makâsîd ve maslahatın literatürdeki yerinin bilinmesi konunun anlaşılması açısından önemli dinamikler içermektedir.

2. Makâsîd ve Maslahatın Literatürdeki Yeri

Son zamanlarda İslam hukuku başta olmak üzere dinî disiplinlerle ilgili İslam ülkelerinde ortaya çıkan akademik çalışmalarda makâsîd ve maslahata olan ilginin arttığı söylenebilir. Ancak makâsîd söyleminin iki konuda somutlaştığını söylemek mümkündür: Seküler/laik düşünürlerin makâsîd söylemi ile kendilerini klasik makâsîd söyleminin devamı mahiyetinde gören düşünürlerin söylemi. İkinci söylem düşünürleri kapsamında Tahir b. Aşûr (öl. 1973) ve Alvânî (öl. 2016) gibi şahsiyetlerin fikirleri dikkat çekmektedir. Bunlar aynı

³² Muhammed Mustafavî, *el-Fıkhu'l-İslamî; buhûs fî macâlâti't-tecdîd ve't-tatvîr* (London: Kutub Publishing, 2022),18.

³³ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 6.

zamanda makâsîd söyleminin tecdide tabi tutulması gerektiğini ifade etmişlerdir.³⁴ Genel olarak “normların konulma gayelerini araştıran disiplin”³⁵ anlamındaki hukuk felsefesi İslam hukukunda hikmet, manâ ve illet gibi kavramlarla belirtilmektedir.³⁶ İslam hukuk felsefesinde makâsîdu’ş-şer’den, şer’î hükümlerin kendileri sebebiyle sevk edildiği genel ve özel maslahatlar kastedilmektedir. Maslahat ise insanlar için bir yararın elde edilmesi/arttırılması veya bir zararın giderilmesi/azaltılmasıdır. Buna dünyevi maslahatlar gibi uhrevî maslahatlar da dâhildir.³⁷ Makâsîd kavramının literatüre kazanılmasında, tanımlanmasında ve taksiminde Cüveynî (öl. 478/1085)³⁸ ile Gazzâlî’nin (öl. 505/1111)³⁹ özel bir yer işgal ettiklerini söylemek mümkündür. İnsanların yaşamsal önceliklerini beş kategoride değerlendiren Cüveynî’nin, söz konusu tasnifi “akılla kavranıp kavranmama”, başka bir ifadeyle “kıyasa konu olup olmama” bağlamında ele aldığı⁴⁰ anlaşılmaktadır. Söz konusu öncelikleri, -aklen kavranılması mümkün olmayanları dışarda bırakarak- yeni bir tasnife tabi kılan Gazzâlî’ye göre maslahatlar, zarûrî (yaşamsal zorunlu ihtiyaçlar), hâcî (yaşamda kolaylık sağlayan ihtiyaçlar) ve tahsinî (zarûrî ve hâcîleri tamamlayıcı mahiyetteki ihtiyaçlar) olmak üzere toplam üç kategoride değerlendirilmiştir. Gazzâlî, zarûrî maslahatlar kapsamında dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunmasının önemine dikkat çekerek “sözü edilen beş temel ilkenin korunmasını içeren her şey maslahat olduğu gibi onları ortadan kaldıran her şey de mefşedettir”⁴¹ demektedir. Gazzâlî’den sonra İzz b. Abdisselam (öl. 660/1262), makâsîdın temelini oluşturan maslahat teorisini müstakil bir eserde değerlendirmiştir. Kur’an’da geçen hükümlerin doğrudan veya dolaylı biçimde “masâlihi sağlama” ve “mafâsidi uzaklaştırma” üzerinde yoğunlaştığını belirten İbn Abdisselam, şeriatin maksatlarını kavrayan kimsenin bütün emirlerin kulların maslahatını temine dair olduğunu kolayca göreceğini ifade etmektedir.⁴² Maslahat ve makâsîd konusunda başta Cüveynî olmak üzere kendisinden önceki usulcülerin yolundan giden Şihâbüddin el-Karâfi’ye (öl. 684/1285) göre

³⁴ Merâkibî, Akışkan Bir İslam Hukukuna Doğru, 306.

³⁵ Yasemin Işıқтаç, *Hukuk Felsefesi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2006), 15.

³⁶ Abdurrahman Haçkalı, *Şâtibî’de Makâsîd ve Fıkıh Usulü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 55.

³⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâu’l-ğalîl fi beyânî’ş-şebehi ve’l-mahîl ve mesâliki’t-ta’lîl*, thk. Hamed el-Kubeyî (Bağdat: Mektebetü’l-İrşâd, 1390), 160.

³⁸ Ebû’l-Maâli Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhan fi usûli’l-fıkh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uvayda (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 295.

³⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413), 2/481; Gazzâlî, *Şifâu’l-ğalîl*, 154.

⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, 2/30, 40, 170.

⁴¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/287.

⁴² Ebû Muhammed İzzüddîn b. Abdisselâm Abdülazîz b. Ebi’l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *Kavâ’idü’l-aşkâm fi meşâlihi’l-enâm (el-Kavâ’idü’l-kübrâ)* (Kahire: Mektebü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1414), 313 vd.

şer'î emirler maslahata, nehiyeler de mefsedete tabidir. Karâfî, maslahatları şer'in itibar edip etmemesine göre "muteber", "mülgâ" ve "mürsel" şeklinde üçlü tasnife tabi tutmakta, maslahat-ı mürselenin bütün mezheplerce dikkate alındığını belirtmektedir.⁴³ Ona özgü "maslahat-ı ulyâ" anlayışına göre hükümler değişen zaman ve mekân şartlarına göre değişebilir niteliktedir.⁴⁴ İzz b. Abdisselam'dan etkilenen et-Tûfî'nin (öl. 716/1316) geliştirdiği maslahat teorisi ise kendi asrını aşan bir etkiye sahip olmuştur. Maslahatı "menfaatin celbi ve mefsedetini def'i (جَلْبُ نَفْعٍ أَوْ دَفْعُ ضَرِّ)"⁴⁵ şeklinde tanımlayan Tûfî'ye göre maslahatları "muteber", "mülga" ve "mürsele" gibi kısımlara ayırmaya gerek yoktur. Zira şâri', mutlak manâda maslahata itibar etmiş ve "nasların maslahatla tahsis edilebileceğini" beyan etmiştir. Ona göre ihtilafı deliller kapsamında değerlendirilen istislah, "mürsele (hakkında nas olmayan serbest bırakılmış) maslahatları dikkate almak"tır.⁴⁶ İbrahim eş-Şatibî de *el-Muvafâkât* isimli kitabının üçüncü bölümünü makâsîda ayırarak kapsamlı bir şekilde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Şatibî'de maslahat ölçüsü beşerî düzeydeki menfaat ve mefsedetler değildir. Zira bu bakış açısına göre maslahat ve mefsedetler rölâtif olup kişi, zaman ve zemine göre değişken niteliktedir. Bundan dolayı maslahatta yarar ilkesi "şer'î izin" kapsamında olmasıyla belirlenirken zarar da "şer'in yasakları" kapsamında olmasıdır. Bunlar da şâri'in hitabından anlaşılmaktadır.⁴⁷ Câbirî'ye (öl. 2010) göre Şatibî'nin makâsîd vurgusu, beyan kavramına ciddi bir epistemolojik dönüşüm yaşatmakla birlikte onun gelenekten koptuğu anlamına gelmemektedir.⁴⁸ Bu açıdan "makâsîdın, hem seküler bir çözümden kaçınma hem de nassın dışına çıkmanın aracı olarak kullanıldığı"⁴⁹ yönündeki oryantalist yaklaşım gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Zira Şatibî ile başlayan yeni makâsîd söyleminde "şer'in genel amaçları" ve "nasların ruhu" gibi ifadeler önemli yer tutmaktadır. İbn Aşûr'un makâsîdı, "hukuk normlarının tesisinde şâri tarafından dikkate alınan hikmetlerdir"⁵⁰ şeklinde tanımlamış olması da söz konusu gerçeğe işaret etmektedir. Sözü edilen hikmetler "kulun maslahatları" şeklinde değerlendirilen dünya ve ahiret hayatında insanın mutlu olmasına yardımcı olacak "yararın sağlanması" ve ondan "her türlü zarar ve mefsedetini uzaklaştırılması" esasına dayanmaktadır.

⁴³ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Şerhu tankihi'l-fusûl*, thk. Tahâ Abdurrauf Sa'd (y.y. Şeriketü't-tibaa'l-Fenniyye'l-Müttehide, 1393), 395-445.

⁴⁴ H. Yunus Apaydın, "Karâfî", TDV. İslam Ansiklopedisi (İstanbul: 2001), 24/395.

⁴⁵ Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1407), 3/204.

⁴⁶ Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, 3/204, 216.

⁴⁷ Şatibî, *el-Muvafâkât*, 2/350.

⁴⁸ Muhammed Âbid Câbirî, *Bunyetu'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Merakizu Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 546.

⁴⁹ Wael Hallaq, "Maqâşid and the Challenges of Modernity." *Al-jâmi'ah*, 49 (1): 1-32, 2011, 9 vd.

⁵⁰ İbn Aşûr, *Makâsîd*, 190.

2. İslam Hukuk Felsefesinin Mahiyeti, Kapsamı ve Amacı

Grekçe'de "*fila* (sevgi)" ve "*sofia* (hikmet)" kelimelerinden oluşan felsefeyi lügavî açıdan "*hikmet sevgisi*"⁵¹ şeklinde tanımlamak mümkündür. Ancak felsefenin daha çok bilgi odaklı olduğu, dinin ise daha çok inanç esasına dayandığı bilinmektedir. Varlığa dair dinî açıklamaların insanı tatmin etmemesi neticesinde kendi aklını devreye almasıyla felsefi birikimin olduğu yönündeki tezler⁵² rağmen bilgi ile imanın birbirlerine tezat teşkil etmediği, hatta aralarında birbirlerini tamamlayıcı mahiyette sıkı bir ilişki olduğu söylenebilir. Bu açıdan belli bir dinin genel mefkuresine mebni hukukî normların meşruiyet ve geçerliliğini felsefi değerine bağlamak mümkündür. Dolayısıyla hukukî normların "*olana*" göre değil olması gereken "*ideale*" göre belirlenmesi⁵³ felsefi çabanın en önemli unsurunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla hukuk felsefesi, hukukun kaynağı ve sorunları, hukuk kurallarının oluşum ve gelişiminde etkili olan toplumsal faktörleri ve hukukla toplum arasındaki ilişkileri inceler. Bundan dolayı beşerî ilimlerde olduğu gibi felsefe ile din bilimlerinden herhangi birinin mürekkep bir kelime oluşturması mümkün olup bu terkinin geçmişi epey eskiye dayanmaktadır.⁵⁴ Tarih felsefesi, tarihin "*cebrî bir kanunun neticesi mi*" yoksa "*insanların ihtiyari ve iradi eylemlerinin neticesinde mi oluştuğu*" yönündeki görüşleri araştırırken⁵⁵ din felsefesi "*insan hayatında dinin yerini*" incelemektedir. "*İslam hukuk felsefesi*" fıkıh/hukuk alanında kullanılan yeni bir tabir olduğundan diğer mürekkep tabirlerde olduğu gibi tanımında her iki unsurun dikkate alınması gerekmektedir. Bu bağlamda hukuk felsefesi, hukuk tesisinde gözetilen ilkeler ve dikkate alınan gayelerdir.⁵⁶ Bu malumat ışığında İslam hukuk felsefesi "*şâri'in ahkâmı vazederken gözettiği maslahat ve gayeleri araştıran disiplin*" şeklinde tanımlanabilir. Şüphesiz bu tanım İslam hukuk felsefesinin ilişkili olduğu makâsîd teorisinden bağımsız değildir. Makâsîd ve maslahatta mükellefin fayda ve çıkarı gözetilmekte, aleyhine ve zararına olan her şeyin ondan uzaklaştırılması hedeflenmektedir. Bu manâ bazen "*hikmetü's-şeria*" ve "*makâsîdu's-şeria*" lafzıyla karşılanırken modern çalışmalarda "*felsfetü's-şeria*" yahut "*felsefetü'l-fikh*" gibi tabirlerle ifade edilmektedir. Son ifadeyi tercih eden Muhammed Mustafavî, felsefetü'l-fikhı "*fikhî problemleri teorik ve analitik*

⁵¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1994), 12; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 16.

⁵² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 12.

⁵³ Tarık Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Başlangıcı Dersleri* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1976), 302; Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 91.

⁵⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 20 vd.

⁵⁵ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 11.

⁵⁶ Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri* (İstanbul: Der Yayınevi, 1985), 5.

açıdan inceleyen, istinbât ameliyesine etki eden amillerle muhtelif disiplinlerin rolünü tarihi bir bakış açısıyla açıklayan epistemolojik ve bilişsel alan"⁵⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre fıkıh felsefesi fıkıh usulünden ayrı bir disiplindir. Zira fıkıh usulünde temel kaynaklardan ahkâmın istinbâtına dair yol ve yöntemlerine yoğunlaşma söz konusudur. Fıkıh felsefesinde ise fıkıhın hedef ve yöntemlerini analiz ederek fıkıh ilminin dayandığı ilke ve araçları daha iyi bir noktaya çıkarma çabası söz konusudur. Bunun fıkıhın öznesi olan fakih yahut müçtehidini ilgilendiren siyasi, sosyal, kültürel ve coğrafi gibi çevresel koşulları da kapsadığı açıktır.

İslam hukuk felsefesinin amaç ve özelliklerinin tespiti kendisine en yakın ilmî disiplin olan fıkıh usulüyle karıştırılmaması için kaçınılmazdır. Risalet sürecinden sonra bir zorunluluk olarak ortaya çıkan fıkıh usulü, şer'î ahkâmın istinbâtına dair yol ve yöntemleri hedeflerken fıkıh felsefesi, istinbât olgusunu değişik açılardan izah etmeye çalışmaktadır.⁵⁸ Bu açıdan hukuk felsefesi, fikhî istinbât sürecini dışardan bağımsız bir bakış açısıyla değerlendirdiğinden hukuk felsefesinin eleştirel yönünden söz edilebilir. Dolayısıyla zaman zaman karıştırılan iki disiplin arasındaki farkın yakından incelenmesi gerekmektedir.

3. İslam Hukuk Felsefesinin Klasik Fıkıh Usulünden Farkı

Fıkıh usulü, Hz. Peygamber'in vefatından sonra baş gösteren dinî ve sosyal sorunlara çözüm bulma ihtiyacına binaen ortaya çıkan ve zamanla sistemli hâle getirilen ilmî bir disiplindir. Fıkıh usulünün konusu Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak sıralanan ana delillerden mükelleflere dair ahkâm istinbâtıdır.⁵⁹ Tanımdan anlaşıldığı gibi beşerî çabanın belirgin olduğu fıkıh usulünün doğma, gelişme ve olgunlaşma evreleri vardır. Hayatın ayrılmaz bir parçası olan bütün beşerî ilimler gibi fıkıh usulü disiplini de insanların fikhî-güncel sorunlarına çözüm bulmaya yarayacak metot ve yöntemleri tespit etmektedir. Bu da içtihat müessesinin aktif olmasını iktiza etmektedir. Aksi hâlde hem içtihat hem de fıkıh usulü canlılıklarını yitirmek zorunda kalacaklardır. Buna göre usulcü, gelişme ve değişme yönü belirgin olan insanoğlunun değişken nitelikteki sorunlarına çözüm bulması beklenen fukahânın işini kolaylaştıracak istinbât metotlarına yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla fikhî süreçlerde usulcü ve müçtehit arasında ayrılmaz bir birliktelik ve sıkı bir ilişki söz konusudur. Fıkıh ve usulünün gelişmesini, yeni ufuklar edinmesini ve muhtemel sorunların

⁵⁷ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 11.

⁵⁸ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 16.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Bedrüdî Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Dâru'l-Kütübî, 1414), 1/39.

halline dair yol ve yöntemleri araştıran ilim dalı ise İslam hukuk felsefesidir. Bu açıdan İslam hukuk felsefesi fıkıh ve fıkıh usulüne göre daha kapsamlı bir çerçeveye sahiptir. Fıkıh usulünün canlı kalmasını sağlayan en önemli unsur olan içtihadın alt yapısını oluşturan mantık ilkeleri söz konusu felsefi yapıdan bağımsız değildir. Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'nın mukaddimesinde temas ettiği ve “*ilmin güvenilirlik ölçüsü*” olarak değerlendirdiği mantık ilkeleri⁶⁰ mutlak manada felsefenin en önemli unsurlarını teşkil etmektedir. Fıkıh ve fıkıh usulünü yakından ilgilendiren içtihat nazariyesi aynı zamanda fıkıh felsefesinin de en önemli konularından birdir.

4. Fıkıh Usulünde İctihat Nazariyesi

Fıkıh usulünde makâsîd teorisi içtihat olgusuyla doğrudan ilişkilidir. Usul eserlerinde müçtehide dair sıralanan şartlar bağlamında “*şer'in makâsîd ve hedeflerini bilme*”⁶¹ hususu sürekli vurgulanmaktadır. Mustafavî'ye göre içtihat, toplumun gündelik hayatında sürekli dinî ve içtimaî bir ihtiyaç olan fıkha hayat veren usulün en önemli unsurlarından biridir.⁶² Bu husus, nasların anlaşılmasına olumlu katkı sağladığı gibi güncel fikhî sorunların analiz ve çözümlenmesi sürecine de yardımcı olmaktadır. Şafî'nin (öl. 204/820) temas ettiği Kur'an ve Sünnet bilgisi, icmâ ve ihtilaf noktaları, Arapça bilgisi ve selim akıl gibi şartlar içtihat ameliyesini hangi oranda etkilediği konusunda ortaya çıkan tartışmalar devam ederken dördüncü asırda Bakillânî'nin (öl. 403/1013) ilave ettiği “*kalam ilminde derinleşme*” ile “*fıkıh usulü bilgisi*”⁶³ gibi yeni şartların içtihadı daha anlamlı hâle getirdiği hususunda şüphe yoktur. Beşinci asırda Gazzâlî'nin vurguladığı “*rivayet bilgisi*” ile “*delilleri kullanma becerisi*”nden sonra Şatibî, “*makâsîd*” altyapısını müçtehidin en önemli niteliği olarak temellendirmiştir. Ona göre istinbât (kaynaklardan ilgili delillerle hüküm çıkarma) faaliyetinin en önemli unsuru Arapça bilgisi yanında şeriataın gaye ve maksatlarını derinlemesine bilmektir.⁶⁴ Hatta Şatibî içtihat şartlarını iki niteliğe hasretmiştir: Tam anlamıyla şeriataın maksat ve gayelerini bilmek ve söz konusu bilgisini istinbât faaliyetinde değerlendirebilme becerisi.⁶⁵ Şatibî'nin makâsîd ağırlıklı yöntemini takip eden İbn Aşûr, müçtehidin analize tabi tuttuğu lafzi kaidelerin büyük oranda fıkıh usulü ilminde

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/10.

⁶¹ Cüveynî, *el-Burhan*, 2/874; Şatibî, *el-Muvafakât*, 3/175.

⁶² Mustafavî, *Felsefetü'l-fıkıh*, 51.

⁶³ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *et-Takrib ve'l-İrşâd*, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1418), 1/314.

⁶⁴ Şatibî, *el-Muvafakâti* 1/6,15.

⁶⁵ Şatibî, *el-Muvafakâti*, 5/46.

değerlendirildiğini, yürüttüğü istidlâlin (aklî çıkarım) teâruz ve çelişkiden uzaklığından emin olduktan sonra illet vasıtasıyla kapsamını genişletebileceğini, bunun da şer'in külli kaideleri çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁶ Bu noktada Mustafavî'nin vurguladığı ve önerdiği içtihat nazariyesinin fonksiyonu önem kazanmaktadır. “*Teklifi hükümleri bilme (fıkhü't-teklif) teorisi*” akla gelen ilk fonksiyon olup bunun mükellefi ilgilendiren emir ve yasakların istinbâtıyla sınırlı olduğu açıktır. Mustafavî'ye göre bu durumda muamelât ile ibadât arasında belirgin bir fark olmayacağı gibi makâsîd ve maslahat unsuru da işlevselliğini yitirmiş olacaktır. Zira ahkâmın makâsîda mebni olması ile mükellefin maslahatına göre ahkâmın tesisi aynı şeyler değildir. Makâsîd ve maslahata dayalı ahkâm mükellef açısından olumlu ve iyiye pratik maslahatlarla ahkâmın değişime tabi tutulmasına gerek duyulmayacaktır. Bu yaklaşım aynı zamanda geleneksel manâda içtihadın alanını sınırlayan problemlerin kaynağını teşkil etmesi açısından dikkat çekicidir. Buna karşın “*maslahata dayalı fıkıh (fıkhü'l-masâlih) teorisi*” özellikle muamelât konusunda pratik ve somut maslahatlardan yola çıkarak ahkâm oluşturmaya dayalı bir düşünceye mebni olduğundan içtihadın temel ilkelerini de değiştirecek kuvvettedir. Bu durumda tasarruflarda aklî boyut etkin olacak, nakil ise genel ilkeleri vazedecektir. Böyle bir ortamda içtihadın daha fonksiyonel ve her türlü gelişmeye hazırlıklı olacağı açıktır.⁶⁷ Mustafavî'nin içtihadın fonksiyonları bağlamında tartıştığı iki temel teoriden ikincisi olan “*maslahata dayalı fıkıh teorisini*” savunduğu ve bu düşüncenin bir uzantısı olarak fıkıh felsefesinde içtihat nazariyesini makâsîda öncelediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mustafavî'nin aynı oranda müçtehide de aktif bir rol biçtiği açıktır. Neticede içtihat ve müçtehide hangi işlev yüklenirse yüklensin mükellefe dair teklifi hükümleri ortaya koyma çabası dışında ana bir hedef söz konusu edilmemektedir. Bu açıdan Mustafavî'nin anlayışında tanzim ve teşkilinde müçtehidin çaba ve gayretinin bariz olarak hissedildiği İslam hukukunun diğer beşerî ilimlerle ilişkisi önemli bir yer tutmaktadır.

5. İslam Hukukunun Beşerî İlimlerle İlişkisi

Hukuk felsefesinde amaç genelde hukuk düzeninin, özelde ise hukuk normlarının yenilenmesi ve onlar yoluyla korunması gereken değerleri temsil etmektedir. Takip edilen yöntem ise aksiyolojiktir. Yani benimsenen ahlaki yahut ideolojik ilkeler ışığında “*olması gerekenin tespit edilmesi*” faaliyetidir. Norm amaç ilişkisi bağlamında yapılan çalışmalarda

⁶⁶ İbn Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 46.

⁶⁷ Mustafavî, *Felsefetü'l-fıkh*, 52-60.

olması gereken amaçlardan hukuka değil mevcut hukuktan amaçlara gidilmektedir.⁶⁸ Mevcut hukuktan amaçlara yönelik çalışmalar bilim olarak ele alınırken idealizm mihverli araştırmalar felsefe olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda hukuk-norm ilişkisinin daha çok illet ve ta'lil gibi kavramların anlam boyutlarına dayandığı söylenebilir. Zira ta'lilde mevcut ahkâmın gerekçesinden yola çıkılarak kapsam genişletilmekte yahut daraltılmaktadır. İslam hukukunun esas konusunu insan teşkil ettiğinden insanla ilgili bütün ilimler İslam hukuk felsefesinin ilgi alanındadır. Dolayısıyla nasların anlaşılması ve yorumlanmasında insan unsurunun merkezde olması gerekmektedir. Bu noktada İslam hukuk felsefesi tarih, kültür ve medeniyet yolculuğunda insana yardımcı olabilecek bütün disiplinlerle doğrudan yahut dolaylı olarak ilgilidir. Esasen içtihat ve istinbât faaliyetinin odağında da insan unsuru vardır. “İyilik ve kötülüğün (*husn-kubh*) akılla bilinip bilinemeyeceği” tartışmasında zikri geçen akıl insanı özne kıldığı gibi illetin bâis (sevkedici), muarrif (tanımlayıcı) yahut müessir (bağlılık ilişkisi) niteliği konusunda ortaya çıkan ihtilaflar⁶⁹ da insanın maslahatları çevresindedir. Mustafavî'ye göre bu kapsamda İslam hukuk felsefesinin sosyal ve beşerî bilimlerden tarih, arkeoloji, antropoloji, psikoloji, felsefe ve mantıkla yakın ilişkili olması gayet doğaldır.⁷⁰ Fıkıh usulü disiplini de esasen fukahâ arasında cereyan eden ihtilafları belli bazı ilkelere bağlayarak içtihat faaliyetinin sınırlarını çizmek üzere ortaya çıkmıştır. Zamanla fıkıhın mantığı ve yöntem bilgisine evrilen bu ilim “asılların aslı” ve “bütün ilimlerin kaidesi” hâline gelmiştir.⁷¹ Aynı yaklaşım tefsir gibi diğer Kur'an ilimleri ile hadis ve sünnet ilimleri için de geçerlidir. İslam hukukunun kendine özgü olarak kullandığı dil unsuru İslam hukuk felsefesinin yakından ilgilendiği konulardan birini teşkil etmektedir.

5.1. Mustafavî'ye Göre İslam Hukuku ve Dil İlişkisi

Dilin oluşması ve gelişmesiyle ilgili sorunlar dilsel alanı aşan nitelikte olup antropolojik, felsefi ve dinî bir boyut taşımaktadır. Dilin köken itibariyle tevkifi mi yahut istilahî mi olduğu hususunda temel iki görüşten söz edilebilir. Câhız (öl. 255/869), Ebû'l-Hasan el-Eşarî (öl. 324/935), Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) ve İbn Hazm el-Endelusî (öl. 457/1064) gibi dilin aşkınlığını savunanlar dilin köken itibariyle tevkifî olduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Dilin insanlar arasındaki ilişki neticesinde ortaya çıktığını ve süreçte insanların belli kelimeler üzerinde antlaşma sağladıklarını (istilah) ileri süren

⁶⁸ Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç ilişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 10.

⁶⁹ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2017), 104.

⁷⁰ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 95.

⁷¹ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 98.

görüşün savunucuları arasında ise Aristo (m.ö. 384-322), Farâbî (öl. 339/950) ve Mutezile mezhebi vardır. Cüveynî, ileri sürülen her iki görüşün aklen mümkün olduğunu belirtirken⁷² mahlukât içinde en değerli varlık olan insanın Allah'ı bilme çabasının en büyük vasıtasının akıl olduğunu belirten Amidî (öl. 631/1233) aklın amacına ulaşması için nazari öncüllere ihtiyaç duyduğunu, nazari öncüllerin en büyük vasıtasının da dilde somutlaştığını beyan etmektedir. Ona göre dil, insanların zihinlerindeki anlamları karşısındakilere bir takım işaret ve göstergelerle aktarma ihtiyacına binaen ortaya çıkmıştır. Söz konusu işaret ve semboller zamanla istikrar kazanarak genel bir uzlaşıya zemin hazırlamıştır.⁷³ Bunların yanında dillerin doğuş ve gelişimiyle farklı nazariyeler söz konusudur. Neticede ortaya atılan bütün nazariyeler dilin insanlar arasındaki iletişimi kolaylaştırdığı konusunda hemfikirdir. Dil-düşünce ve din-bilgi arasında bulunan sıkı ilişkiden dolayı dil insana hizmet eden bir vesile, insanın içindeki iradeyi ortaya çıkarmaya yarayan bir araçtır. İnsanoğluna hizmet etmek ve hayatını kolaylaştırmak için var olan diller farklı disiplinlerle bütünleşerek her disiplinin kendine özgü bir dil yapısının oluşmasını sağlamışlardır. Bu bağlamda fıkıh/hukuk dili, felsefe dili ve edebiyat dili gibi dil grupları oluşmuştur. Düşünce dile incelik, genişlik ve hayat verme potansiyeline sahip olduğu gibi dil de düşünceye daha fazla canlılık ve iletişim kurma yolları vermektedir.⁷⁴ Bu bağlamda dinî ilke ve prensipleri tespit ve tayinle özdeşleşen “*din dili*” tabirinin yaygın bir kullanım olduğu bilinen bir gerçektir. Fıkıh/hukuk dilinin zaman ve zemine bağlı olarak muhtelif örflerde kullanımı ile geçirdiği filolojik ve semantik evreler fıkıh felsefesinin ilgi alanında önemli bir yer işgal etmektedir. Bu olgunun sosyoloji ilmiyle yakından ilişkili olduğu açıktır.

5.2. Mustafavî'ye Göre İslam Hukuku Sosyoloji İlişkisi

Sosyoloji ve sosyal psikoloji İslam hukuk felsefesinin ilgili olduğu ve yakından ilgilendiği disiplinlerdendir. Esasen fıkıh, mükellefe dair bireysel hükümler yanında sosyal hayatla ilgili düzenlemeler de içerdiğinden ahkâmın muhatabı olan sosyolojik yapının yakından analiz edilmesi hukuk felsefesi açısından önemlidir. Bu gerçeğin önemi içtihat ameliyesinde daha belirgindir. Zira içtihat makamındaki müçtehidin sosyal hayata dair gelişmeleri müşahede etmesi toplumun sorunlarına sağlıklı çözümler bulmasına olumlu katkı sağlayacaktır. Mustafavî'ye göre bundan dolayı hukuk felsefecisi açısından toplumsal

⁷² Cüveynî, *el-Burhan*, 1/44.

⁷³ Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Amidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1402), 1/30.

⁷⁴ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 111.

yapının iyi analizi, sorunun yakından incelenmesi ve uygun çözüm tespiti hayati önemi hâizdir. Bu makamda İslam hukuk felsefesi, modernizmle birlikte ilmî bir disiplin hâline geldiği anlaşılan İslam hukuk sosyolojisinden istifade edebilir.⁷⁵ Esasen modern sosyoloji disiplininin geleneksel toplum yapısından sanayi toplumuna geçişte yaşanan krizleri analiz etme ve yönetme endişesine dayalı olarak şekillendiğini söylemek mümkündür. Hukuk felsefesi hukukun kaynağını ve amacını sorguladığı gibi hukukun paydaşı olan muhatapların kökenlerini, aidiyetlerini, tarihlerini ve sosyal hayatlarını da inceler. Bu bağlamda modern hassasiyetlerden dolayı toplumsal faktörlerin maruz kaldığı değişim ve dönüşümlere dikkat çekerek fakih yahut müçtehidin hüküm ihdasında dikkat etmesi gereken hususları vurgular. Zira sosyal tekâmül ilkesi gereği toplumlar belli aşamalardan geçerek olgunluk seviyesine erişebilirler. Toplumun statik yapı arz etmemesi, zamanla hızlı yahut yavaş birtakım değişikliklere maruz kalma potansiyeli tekâmül fikrinin bir realite olarak tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü değişim ve dönüşüm sürecindeki toplumun hangi zirve hâlinin kemal evresi olduğunun netleşmesi bir zorunluluktur. Bu konuda yapılan sosyolojik tahlillerde bütün yönleriyle sosyalleşen insanoğlunun “*kâinatta tam olarak üstün hâle geldiğini gösteren aşamaya varması*” şeklinde bazı izahlar söz konusudur.⁷⁶ Ayrıca modernizmle birlikte bireysellik, ulusalcılık ve sekülerizm gibi akımların toplumsal dinamikleri nasıl etkilediğini ortaya koymaya çalışır. Değişik iletişim araçlarıyla gerçekleştirilen alış-verişler, akitler, dijital para sistemlerinin geldiği nokta ve sosyal medya vasıtasıyla kurulan ilişkiler ağının farklı alanlarda sebep olduğu istismar ve sonuçlarını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Süreçte adaletin mahiyetini araştırırken hukuk ve güç arasındaki dengeyi de sorgulamaktan çekinmez. Bu açıdan hukuk sosyolojisi hukuk felsefesinin bir alt dalı mahiyetinde olup zamanla müstakil bir ilmî disiplin hâline gelmiştir. Toplumsal realiteyle fikhî idealizm arasındaki makasın giderek açıldığını belirten bazı araştırmacılar, bu alanda ilk sayılabilecek tarzda İslam hukuk sosyolojisini telif öncülük etmiştir.⁷⁷ Bu gerçekler ışığında hukuk sosyolojisi “*hukukî olayları deney ve gözleme dayalı olarak inceleyen bilim dalı*” yahut “*hukuku sosyal gerçekliğin bir parçası olarak ele alan ve diğer sosyal vakularla olan münasebet ve irtibatları içinde inceleyen ilim dalı*”⁷⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tür sosyolojik analiz ve saptamaların İslam hukuk felsefesine ciddi malzeme sağladığı açıktır.

⁷⁵ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 116.

⁷⁶ İzzet Er, *Sosyal Gelişim ve İslam* (Bursa: Furkan Kitapevi, 1994), 44.

⁷⁷ Salih Kumaş, *İslam Hukuk Sosyolojisi* (İstanbul: Ensar, 2022), 11.

⁷⁸ Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi* (İstanbul: A.Ü.H.F. Yayınları, 1969), 1/130.

6. Mustafavî'nin Anlayışında İslam Hukukunun Bağlayıcılık Yönü

Herhangi bir hukuk sisteminin toplumsal bir zemine sahip olması doğasının gereğidir. Zira toplumsal zemini yahut muhatabı olmayan hukukun sadece teoriyle yetinmesi dışında seçeneği yoktur. Toplumsal yaşamın doğal olarak belli bir düzen ve herkesi bağlayıcı hukuk iktiza etmesi genel maslahatlar kapsamındadır. İslam hukukunda Müslümanlar açısından hukuk ve kanunun bağlayıcılığı sorunu hukuk normlarından ziyade akideyi ilgilendiren bir inanç meselesidir.⁷⁹ Bunda teslimiyet, rıza ve özgür irade gibi amiller etkilidir. Aynı durum gayr-i Müslimler açısından kanun ve hukukun üstünlüğü ilkesi kapsamında mütalaa edilmektedir. Bu bakımdan hâkim-i mutlak olan şârie dair mutlak itaat inancı bireylerin her zaman ve zeminde geçerli olan hukuka bağlı kalmalarını sağlayan en önemli unsurdur.

Herhangi bir mükellefin belli bir fikhî ekolü takip etmesi yahut herhangi bir mezhebe tabi olması ihtiyarî ve ferdi bir tercih olup konumuz dışında değerlendirilmektedir. Ayrıca hukuk teorisinin mevcudiyeti uygulama alanı bulmaya matuftur. Bu bakımdan hukukun kanunlaşma sürecine girmesi ve devlet erki sayesinde uygulama alanı bulması bağlayıcılık yönünü de anlamlı hâle getirmesi açısından önemlidir. Hâkim ve mahkûmların olduğu belli bir coğrafyada uygulama alanı bulup yaptırım gücüne sahip olan kanunların mahiyeti, bağlayıcılık ve yaptırım gücü farklı açılardan değerlendirilmiş ve taksim edilmiştir. Bu durum kanunların köken ve kaynaklarıyla ilgili ortaya çıkan tartışmalardan bağımsız değildir. Hâkim ve mahkûmların varlığı takdiriyle hâkimden sâdir olan kanun metninin takdisine dayanan yaklaşımda mahkûmların itaat dışında seçenekleri yoktur. Bu durumda kanunun varlığı ve bağlayıcılığı tamamen hem hâkim hem de mahkûmların varlığına dayanmaktadır. Söz konusu iki unsur yoksa ne kanunlardan ne de kanunların bağlayıcılığından söz etmek mümkündür. Bu bakış açısında şekilcilik ve formalizm önceliklidir. Şekilcilikten ziyade kanunun içerik ve mahiyetine önem veren yaklaşımda ise objektivist yönelim ağırlıklıdır.⁸⁰ Bu gerçekler ışığında müellifin fıkıh felsefesi bağlamında önelediği ve vurguladığı unsurlar konunun anlaşılması açısından önemlidir.

7. Mustafavî'nin Fıkhü'l-felsefe'sinde Temel Dinamikler

Dinin, insanın bireysel ve toplumsal hayatında önemli fonksiyonları söz konusudur. İnsanoğlu dünya ve ahiret saadeti için imana gereksinim duyduğu gibi bireysel ve toplumsal

⁷⁹ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 151.

⁸⁰ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 160.

hayatında istikametten ayrılmaması için de hukuka ihtiyacı vardır. Mustafavî, birey-din/fıkıh ilişkisini üç temel tezde özetlemektedir: Fukahânın çoğunun tercihi olan tezde fıkıh, doğumdan ölüme kadar bireylerin ferdî ve sosyal hayatını doğrudan yönlendirme ve yönetme iddiasındadır.⁸¹ Bu tezin savunulabilir tarafları yanında bazı açmazları da söz konusudur.⁸² “*Fıkıhın bireylere temel prensipleri vazederek genel çerçeve çizdiği*” şeklindeki tezde geniş alan tanınan içtihat yoluyla tafsili ahkâmın esas ilkelere ircâsı söz konusudur. Bu durumda nevâzil ve yenilikleri içtihatla doldurmak mümkün hâle gelmektedir.⁸³ Esasen konumuzu doğrudan ilgilendirmeyen “*Metafizik kaynaklardan beslenen kutsal ile fayda ve çıkarıcılık esasına dayanan seküler alanın birbirinden ayrılması gerektiği*”ne dair tezin Batı’daki serüveni ise laisizmle sonuçlanmış ve zamanla İslam ülkelerini de etkilemiştir.⁸⁴

Mustafavî’ye göre ilgili olduğu öğretiyeye yön belirleyen, metot ve yöntemlerini düzenleyen, mantığını geliştiren, konularını tanzim eden ve hedeflerine ulaşmada önündeki engelleri kaldırmaya çalışan felsefi altyapı bütün disiplinlerin ayrılmaz bir unsurudur. Özellikle günümüzde felsefesiz ilim tasavvuru adeta mümkün değildir. Teorik ve pratik yönüyle fıkıh (İslam hukuku) da söz konusu ilimlerden biridir.⁸⁵ Fıkıhî üretimin bağlı olduğu içtihat ameliyesinin gelişimi yönetsel disiplinlerin, fıkıh felsefesinin ve fıkıhî konuların çeşitliliğiyle doğru orantılıdır. Mustafavî’ye göre içtihat teorisinin geliştirilmesine olumlu katkı sağlayacak unsurların önemsenmesi ve fıkıhî süreçlerin anlaşılır, güncel bir dil aracılığıyla objektif bir değerlendirmeye tabi tutulması teorik ve pratik açılımlar için elzemdir. Bu açıdan fıkıh felsefesi fıkıh usulünün konuları arasında sayılan istinbâta dair pratiklerle ilgili değildir. Fıkıh felsefesi fıkıhın mahiyetinin derinliklerinden hareketle fıkıhın araç, yöntem ve amaçlarını ortaya koymaya çalışır. Fakihin duruşunu etkileyen gizli ve açık olguların rolünü beyan ederek fakihin dünya görüşü, kültürü, algılama gücü, onu çevreleyen değerler, örfler ve adetler gibi sosyal, bilişsel, ekonomik ve siyasi değişkenleri araştırır.⁸⁶ Ona göre modern zamanların üretimi olan “*fıkıh felsefesi*”nin makâsıd anlayışıyla bütünleşik yapısını temellendirmeye dair geleneksel fikirler analitik ve müstakil düşüncelerin ortaya çıkmasına engel değildir.⁸⁷ Bu kapsamda fıkıh ilminin dünyevî-uhrevî boyutu, ferdî-sosyal yönü, fıkıhın medeniyet ve küresellikle ilişkisi ve fıkıhın zaman ve mekân

⁸¹ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 166.

⁸² Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 170 vd.

⁸³ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 176.

⁸⁴ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 184.

⁸⁵ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 7.

⁸⁶ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 13.

⁸⁷ Mustafavî, *Felsefetü'l-fikh*, 14.

unsurlarıyla irtibatı gibi açılardan değerlendirmek mümkündür. Usulcü mükellefe dair ahkâmın istinbâtında fakihe yardımcı olabilecek metodolojiyi tespitte yoğunlaşırken fıkıh felsefesinin amacı istinbât olgusunu açıklamaktır. Ayrıca fıkıh felsefesinin barındırdığı eleştiri unsurunun ilimlerin gelişimine olumlu katkı sağladığı bilinmektedir. Bunların yanında fıkıh felsefesi, “*fıkhın akliliği*” ilkesinden yola çıkarak istinbât sürecinde aklın rolünü pekiştirmektedir.⁸⁸ Görüldüğü gibi Mustafavî, fıkhın öznesi olan müçtehidî çevreleyen şartların analizi ile dilin güncellenmesinin önemini beyan ederek fıkıh (İslam hukuk) felsefesi bağlamında fıkhın yönü, yöntemi, mantığı, araç ve amaçlarına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla İslam hukuk felsefesiyle özdeşleştirilen makâsîd ve maslahat teorisi Mustafavî'nin hukuk felsefesi anlayışının sadece bir parçasını teşkil etmektedir.

Sonuç

Bütün ilimlerde olduğu gibi sosyal ve kültürel bir olgu olarak hukukun da doğum, çocukluk, gençlik ve olgunlaşma evreleri vardır. İlimler her aşamada gerekli düzenleme ve güncellemelere muhtaçtırlar. Genel “*bilme/kavrama*” anlamından “*mükellefe dair ameli hükümleri bilme*” disiplinine evrilen ve dinamik, canlı yapısı bariz olan fıkıh disiplini kendi dinamiklerinden usul ilmini de oluşturma başarısını göstermiştir. Usul kapsamında etüt edilen makâsîd teorisinin temellendirilmesinde beşinci ve altıncı asır usulcülerinin etkin olduğu, yedinci ve sekizinci asırdaki usulcülerin söz konusu teoriyi geliştirerek sistemli hâle getirdikleri anlaşılmaktadır. Makâsîd teorisinin müstakil bir ilim hâline gelmesini sağlayan usulcünün on dokuzuncu asırda keşfedilen Şatibî olduğu hususunda genel bir kanaat hâkimdir. Makâsîd teorisi İbn Aşûr'un çabalarıyla farklı açılardan değerlendirilmiş ve güncelliğini koruması sağlanmıştır. Ahkâmın istinbâtında dinin temel hedeflerini gözetmeye dayanan makâsîd teorisi zamanla geliştirilerek klasik fıkıh usulü kapsamından çıkarılmış ve müstakil bir ilim dalı hâline gelmiştir. Modernizmle birlikte ilimlerin felsefi altyapıya duyduğu ihtiyaç fıkıh/İslam hukuk felsefesi disiplininin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Şüphesiz bu gelişme modernizmin dayattığı hayat felsefesinden bağımsız olmasa da tamamen modernizmin dayandığı pozitivist yaklaşımın bir eseri olarak değerlendirmek de doğruyu yansıtmaktan uzaktır. Hatta yirminci asırda dogmatik bir hâl alan pozitivist yaklaşıma yöneltilen eleştiriler hukuk felsefesi gibi disiplinlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bakımdan hukuk felsefesi dogmatizme karşı bireysel ve toplumsal haklara riayet etmenin temel ilkelerini de vazetmektedir. Söz konusu yeni disiplinin mahiyet ve

⁸⁸ Mustafavî, *Felsefetü'l-fıkh*, 17 vd.

muhtevasıyla ilgili farklı teori ve pratikler gündeme gelmiştir. Günümüzde makâsıd, maslahat ve aynı anlamda kullanılan türevlerinin “İslam hukuk felsefesi” adıyla müstakil bir disiplin şeklinde işlenmesi teâmül hâline gelmiştir. Nitekim bu alanda yazılan eserlerde yahut yapılan tercümelerde söz konusu gerçeği teyit eden somut örnekler çoktur. Söz konusu örneklerin daha çok fıkıh felsefesini makâsıd teorisiyle özdeşleştirme eğiliminin yansımaları görülmektedir. Buna karşı fıkıh felsefesini daha şümulü değerlendirme eğiliminde olan yaklaşımların daha isabetli oldukları söylenebilir. Zira toplumda sağlıklı bir hukuk yapılanmasının ikamesi için amaçlarla birlikte diğer dahili ve harici araçların tamamını gözlemleyen, hukuksal süreçleri yöneten ve yönlendiren felsefi bir üstyapıya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bakımdan İslam hukuk felsefesi İslam hukukunun amaç ve hedeflerini dikkate alarak ihtiyaç duyduğu değişim ilkelerini vaz’ ederek fıkıhın canlı kalmasını sağladığı gibi içtihadın da aktif kalmasına yardımcı olmaktadır. Fıkıhî/hukukî istinbâtın sadece nasların lafızlarını/zâhirlerini anlamaktan ibaret olmadığı, nasların içerdikleri ulvî gaye ve maksatlar yanında toplumun güncel ihtiyaçlarına itibar edilmesi gerektiğine dair hassasiyet aynı zamanda İslam hukuk felsefesinin dayandığı temel ilkelerdendir. Muhammed Mustafavî’nin “Felsefetü’l-fıkıh” eserinde ortaya koyduğu bakış açısına göre fıkıh felsefesi sadece makâsıd nazariyesiyle sınırlı olmayıp hukukun öznesi olan müçtehit başta olmak üzere diğer değişkenlerinin araç ve amaçlarını da ihata edecek potansiyele sahiptir. Bu açıdan fıkıh felsefesinin değişik ilmî disiplinle ilişkili olması ve onlardan etkilenmesi yahut onlardan istifade etmesi mümkün ve vakidir. Bu kapsamda İslam hukuk felsefesi, bir alt dalı olarak hukuk sosyolojisinden, manaların kalıbı olan lafızları ihata etmesinden dolayı dilsel unsurlardan istimdat etmektedir. Bütün bunların belli bir mantıkî bütünlük içinde gerçekleştiği görülmektedir. Akıl-bilim ve nas-nakil dengesine dikkat ederek insan maslahatını merkeze alan içtihat teorisi, müçtehidin sosyal realiteyi iyi analiz etmesini sağlayacak ve istinbât ettiği ahkâmın maslahat ve mefsedet boyutuna dikkat edecektir. Bu durumda maslahat ve mefsedette gözetilmesi gereken denge hem bireysel hem de toplumsal alanda eşit oranda hissedilecektir. Fıkıh/İslam hukukunun öznesini teşkil eden müçtehidin hem amaç hem de muhtaç olduğu araçlar açısından sürekli güncellenen felsefi zemine uygun hâle gelmesi fıkıhın maksat ve hikmetlerinin tahkikine de yardımcı olacak dinamikler taşımaktadır. Zira manâ, illet, gaye, maksat, maslahat ve hikmet gibi isimlerle anılan kavramların tamamını İslam hukuk felsefesi bütünlüğü içinde birer unsur olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynakça / References

- Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1402.
- Apaydın, H. Yunus. "Karâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karafi-sehabeddin>
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2017.
- Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Atay, Hüseyin. "İslam Hukuk Felsefesi: Usûlü'l-Fıkh İlmi". *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007). <https://dergipark.org.tr/pub/ksuifd/issue/10243/245241>
- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takrib ve'l-irşâd*. thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1418.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Bunyetu'l-akli'l-Arabî*. 1 Cilt. Beyrut: Merakizu Dirasâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah. *el-Burhan fi usûli'l-fıkh*. 2 Cilt. thk. Salah b. Muhammed b. Uvayda. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Deniz, Abdalbaki. "Nasların Evrenselliği Işığında Tarihsellik Paradoksu ile Te'vil İmkânı". *Tevilat*, 3/2 (2022). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat/issue/70371/1131973>
- Deniz, Mehmet Ata. "İlmu makâsidi's-şeria: neş'etühü ve tatavvuru beyne'l-mütakaddimîn ve'l-mu'âsirîn". *Makâsîd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*. ed. Taha Nas vd. 1/141-182. Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Er, İzzet. *Sosyal Gelişme ve İslam*. Bursa: Furkan Kitapevi, 1994.
- Fâsî, Allâl el-. *İslâm Hukuk Felsefesi: Kaynaklar, Yöntemler Araçlar*. çev. Soner Duman, Osman Güman. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Şifâu'l-ğalîl fi beyâni's-şebehi ve'l-mahîl ve mesâliki't-ta'lîl*. thk. Hamed el-Kubeysî. Bağdat: Mektebetü'l-İrşâd, 1390.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1994.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtibî'de Makâsîd ve Fıkh Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Hallaq, Wael. "Maqâsid and the Challenges of Modernity". *Al-jâmi'ah*, 49 (1): 1-32, 2011.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, 1962. <https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%A-pdf>
- Hasûn, Betül Faruk Muhammed Ali el-. *Felsefetü'l-fıkh; dirase tahliliyye fi'l-üsüsü'n-nazariyye li'l-fıkhi'l-İslamî*. Beyrut: Mektebetü Mümin Kureyş, ts.
- Işıқтаç, Yasemin. *Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Filiz kitabevi, 2006.
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Ebî'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *Qavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm (el-Qavâ'idü'l-kübrâ)*. Kahire: Mektebü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414.
- İbn Âşûr Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi Mekâsıdu's-şerâti'l-İslamiyye Gaye Problemi*, çev. Vecdi Akyüz- Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsıdu's-şerâti'l-İslamiyye*. Beyrut: Daru Lübnan li'ttibaa ve'n-neşr, 2011.
- İskenderoğlu, Muammer. "İslam Hukuk Felsefesi: Kaynaklar, Yöntemler, Amaçlar (Allâl el-Fâsî)". çev. Soner Duman ve Osman Güman. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 33 (Haziran 2016).

- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mîsrî el-. *Şerhu tankihi'l-fusûl*. thk. Tahâ Abdurrauf Sa'd. Şirketü't-tibaa'l-Fenniyye'l-Müttehîde, 1393.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Kumaş, Salih. *İslam Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: Ensar, 2022.
- Merâkibî, Muhammed. "Akışkan Bir İslam Hukukuna Doğru: Modernite ve Makâsîd Söyleminin Dönüşümü". çev. Yasin Yılmaz & Enes Cömert. Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. 4(1), (2021). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1729336>
- Muhammed Mustafavî, *el-Usûlu'l-âmmeh li nizâmî't-teşrî; dirase mukarîne beyne'l-İslam ve'l-kânûnî'l-vaz'î*. Beyrut: Mektebetü Mümin Kureyş, 2008.
- Mustafavî, Muhammed. *el-Fıkhü'l-İslamî; buhûs fi macâlâtî't-tecdîd ve't-tatvîr*. London: Kutub Publishing, 2022. <https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A-pdf>
- Mustafavî, Muhammed. *el-İctihâdü'l-mu'âsir; mabâdiuhu, davâbituhu, icraâtuhu, ta'kidâtuhu*. London: Kutub Publishing, 2023. <https://drive.google.com/file/d/1PGNMFih4mmSXNEqkOWyeLXhwRXhxIc1e/view>
- Mustafavî, Muhammed. *Felsefetü'l-fıkh: dirasetün fi'l-üsüsü'l-menheciyye li'l-fıkhü'l-İslamî*. Beyrut: Mektebetü Mümin Kureyş, 2008. <https://www.noor-book.com/%20%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87.pdf>
- Mustafavî, Muhammed. *Nazariyâtü'l-hükmi ve'd-devle; dirase mukârîne beyne'l-fıkhî'l-İslamî ve'l-kânûnî'd-düstûrî'l-vaz'î*. Beyrut: Merkezü'l-Hadâre li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslamî, 2002. <https://ia802902.us.archive.org/21/items/85128/692.pdf>
- Nas, Taha. Teklifî Hükümlere Küllî Bakış: Şatibî Örneği. *EKEV Akademi Dergisi*. 20/65 (Kış 2016). 537-558. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2581233>
- Ocak, Hasan. "İslam Hukuk Felsefesinde (Makâsîd) İki Önemli Kavram: Örf ve İstihsan", *Van Y.Y. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Makâsîd Sempozyumu. İlahiyat Bilimlerinde makâsîd I*. Ed. Yunus Kaplan vd. I/49-71. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.
- Öktem, Niyazi. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri*. İstanbul: Der Yayınevi, 1985.
- Özbilgen, Tarık. *Eleştirel Hukuk Başlangıcı Dersleri*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1976.
- Pekcan, Ali. *İslam Hukuk Felsefesinde Makasidu's-Şeria*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Raysûnî, Ahmed. *Nazariyyetu'l-makâsîd inde'l-İmam eş-Şâtîbî*. Herndon: Ma'hadu'l-Âlemi li fikri'l-İslami, 1995.
- Rifâ'î, Abdulcebbar er-. *Felsefetü'l-fıkh ve makâsîdu's-şeria*. Beyrut: Mektebetü Mümin Kureyş, 1439.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim. *el-Muvafakat*. thk. Meşhur b. Hasan âli Süleyman. 7 Cilt. Dâru İbn Affân, 1997.
- Topçuoğlu, Hamide. *Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: A.Ü.H.F. Yayınları, 1969.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *Şerhu muhtasari'r-ravza*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1407.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç ilişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Yaşar, Mehmet Aziz. Makâsîdü's-Şerî'ânın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/2 (2019), 468-472. <http://dergipark.gov.tr/cuilah>
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhîd, fi usûli'l-fıkh*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî, 1414.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Feminine Characterization of the God *Tanrı'nın Dişil Sıfatlarla Nitelenmesi*

İbrahim BOR

ORCID: 0000-0002-7824-3227 | E-Posta: ibor@iu.edu

Doç. Dr., Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.
Assoc Prof., Hakkari University, Faculty of Theology, Philosophy and Religion.
Burdur, Türkiye
ROR ID: [00nddb461](https://orcid.org/0000-0002-7824-3227)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Bor, İbrahim. "Feminine Characterization of the God". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 458-487. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1418963>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	12. 01. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	11. 06. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Abstract

This study investigates how monotheistic religions depict God with masculine or feminine attributes, considering historical context. The issue arises from questioning the portrayal of a masculine God within these religions, influenced by a patriarchal socio-cultural backdrop. Instances mainly from Christianity and lesser from Judaism and Islam, the study analyzes the characteristics of religious theological language used in the depiction of God. In this context, we explore the linguistic challenge encountered by religious traditions when employing anthropomorphic language. Since the core issue revolves around expressing and labeling the divine, the paper initiates with a conceptual examination of God's characterization as either masculine or feminine. In this analysis, tracing back historically, archaeological and anthropological evidence indicates that language used to describe God was initially predominantly feminine. Feminist perspectives contend that over time, particularly within monotheistic religions, this language has become masculine and that this historical shift has been a major factor in the social and cultural exclusion of women. Against this claim, the study aims to substantiate the claim that despite the effective historical dominance of the theological masculine language, the feminine divine image persists in both theistic and non-theistic traditions. Both the Holy Scriptures and early theological writings occasionally employ feminine language when discussing God, although less frequently than masculine language. Within this context, anthropomorphic depictions of God in the Holy Books of monotheistic religions—where God is perceived as an immaterial being—are interpreted metaphorically, analogically, or symbolically. In particular, the mystical traditions of these religions have emphasized feminine qualities more intensely in their depiction of the divine. They portray God not only as a father or male figure but also with feminine attributes, such as a mother, lover, or friend. These traditions contend that qualities like divine beauty and mercy find their fullest expression in women and the feminine manifestation of existence. Notably, the Nag Hammadi tradition, rooted in Jewish mysticism, highlights the feminine dimensions of the divine, emphasizing love and compassion. Medieval Christian mystics such as Meister Eckhart and Julian of Norwich also emphasized the feminine dimension of God in their experience of the divine. Similarly, within Islamic Sufism, influenced by the Qur'an's balance and harmony of *tanzih* (exonerating God from human attributes) and *tashbih* (drawing similitude) the Ibn Arabi tradition, emphasizing the feminine portrayal of the divine. They recognized the divine presence within the feminine elements of creation. Additionally, a lesser-known figure, Molla al-Jaziri, dealt extensively with the theme of woman as a divine mirror. This study aligns with the feminist theological approach, advocating for the reinterpretation of theological and religious language in order to liberate it from the dominance of a patriarchal language and reveal its feminine aspect. Additionally, study also suggests further research by examining specific time periods, approaches and individual scholars' perspectives.

Key Words: Philosophy of Religion, God, Feminine characterization of God, Masculine characterization God, Feminist theology, Mystic experience

Özet

Bu çalışma, tarihsel bağlamdan hareketle, Monoistik dinlerde ağırlıklı olarak Hıristiyanlıkta Tanrı'nın eril veya dişil sıfatlarla tasvir edilmesi sorununu incelemektedir. Sorun temelde Teistik dinlerde ataerkil sosyo-kültürel arkaplandan beslenen eril bir Tanrı tasvirinin feminist perspektif açısından sorgulanmasını temel almaktadır. Ağırlıklı olarak Hıristiyanlık ve daha sınırlı olarak Yahudilik ve İslam'dan örnekleri inceleyen çalışma, Tanrı tasvirinde kullanılan dini teolojik dilin özelliklerini analiz etmektedir. Sorun temelde ilahi olanı dile getirme ve isimlendirme sorunu olarak ortaya çıktığından, çalışma Tanrı'nın eril ya da dişil olarak nitelendirilmesinin kavramsal analiziyle başlamaktadır. Bu bağlamda Tarihsel olarak geriye gidildiğinde, arkeolojik ve antropolojik kanıtlar, Tanrı'yı tanımlamak için kullanılan dilin başlangıçta dişil ağırlıklı olduğunu göstermektedir. Zaman içinde, özellikle teistik dinlerde bu dilin erile olana dönüştüğünü savunan Feminist yaklaşım bu tarihsel değişimin kadınların sosyal ve kültürel olarak dışlanmasında önemli bir etken olduğunu iddia eder. Bu iddiaya karşı çalışma, teolojik eril dilin etkin tarihsel belirleyiciliğine rağmen, feminen ilahi nitelenmenin de hem teistik hem de teistik olmayan geleneklerde varlığını sürdürdüğü iddiasını temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Tanrı'yı maddi olmayan bir varlık olarak benimseyen Monoistik Dinlerin Kutsal Kitaplarında Tanrıya dair insanbiçimci veya cinsiyetçi betimlemeler metaforik, analogik veya sembolik olarak yorumlanmıştır. Tanrı özellikle sözkonusu dinlerin mistik geleneklerinde geleneklerde yalnızca bir baba ya da erkek figürü ile değil, aynı zamanda dişil niteliklerle de tasvir edilmiştir. Söz konusu dinlerin mistik gelenekleri ilahi olanı betimlemede dişil nitelikleri daha yoğun bir şekilde öne çıkarmışlardır. Bu gelenekler Tanrısal güzelliğin ve rahmetin en üst düzeyde kadında ve varlığın dişil boyutunda tezahür ettiğini savunurlar. Bunlardan kökleri Yahudi mistisizmine dayanan Nag Hammadi geleneği Tanrısal olanın sevgi ve şefkate dayanan dişil yönlerine vurgu yapar. Bu gelenekte Tanrı tasavvuru cinsiyetle sınırlandırılmaz; Tanrı'nın özü hem eril hem de dişil nitelikleri kapsar. Meister Eckhart ve Norwichli Julian gibi Ortaçağ Hıristiyan mistikleri de ilahi olana dair tecrübelerinde Tanrı'nın dişil yönüne vurgu yapmışlardır. Yazılarında ilahi olanın kadınsal yönünü vurgulamışlardır. Kur'anda tenzih-teşbih dengesi ve uyumu üzerinden şekillen Tanrı tasavvuru İslam Tasavvufunda İbn Arabi geleneğiyle birlikte ilahi olanın dişil tasviri öne çıkmaktadır. İbn Arabi'nin yazıları kadını ve varlığın dişil vechini ilahi sıfatları yansıtan bir ayna olarak yüceltmektedir. İbn Farid, Mevlana ve Davud el-Kayseri de mistik deneyimlerinde kadınsal olanı öne çıkarmışlardır. Bunlar yaratılışın dişil yönlerinde Tanrı'nın varlığını görmüşlerdir. Daha az bilinen bir figür olan Molla al-Ceziri, İlahi bir ayna olarak kadın temasını yoğun bir şekilde ele almıştır. Sonuç olarak Çalışmanın perspektifi, teolojinin ataerkil bir dilin egemenliğinden kurtarılarak dişil yönünün ortaya çıkarılması için yeniden yorumlanması gerektiğini savunan feminist teolojik yaklaşımı paylaşmaktadır. Bu amaçla Tanrı'ya dair dişil dilin tarihsel kullanımı hakkında üç teistik dinin mistik geleneklerinden örnekler sunmaktadır. Ayrıca belirli zaman dilimlerini, yaklaşımları ve bireyleri inceleyerek daha fazla araştırma yapılmasını önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Tanrı'nın dişil nitelenmesi, Tanrı'nın eril nitelenmesi, Feminist teoloji, Mistik deneyim

Introduction

In a broader sense, this study provides a general framework for the theological problematic of characterizing God with names and attributes. More specifically, it delves into the theological debate surrounding the anthropomorphic and gendered descriptions of God. Through an exploration of historical arguments and examples from scriptures and mystical traditions of teistic religions, the research investigates the problem of naming to God and theological language. In this context, the study focuses on analyzing the linguistic aspects of characterizing God in terms of masculinity and femininity. It highlighted that the necessity of using metaphorical, analogical, or symbolic language due to the anthropomorphic nature of such descriptions. The research explores feminist criticisms of masculine theological language. It also offers a response to the argument that patriarchal social structures influence religious language, including their sacred texts. The study delves into the perspectives of feminist critical approaches such as Day, C. Neuger, S. A. Harvey, D. Hook, A. F. Kimel etc. On the other hand, the main claim of the article that "despite the dominant use of patriarchal language in the Monotheistic religions, feminine language referring to God continues to exist in both Holy Books and the theological traditions of these religions" is exemplified by the Holy Books and the Theistic Mystical traditions. The examples of M. Eschart and J. Norwich in Christianity and Ibn Arabi and M. Al-Jaziri in Islam are mostly used to describe this mystical traditions. In this context, the study shares a common concern with feminist critiques regarding the dominant historical theological language, which tends to be patriarchal. However, the study also contends that singular feminist claims do not fully capture the complexity of the historical facts surrounding the theological language of theistic religions. In addition to the criticisms and analyses offered by feminist theologians, especially within Christian and Jewish traditions, the study also delves into the approach found in the Islamic Mystical tradition. The initial segment of the two-part study focuses on the analysis and historical context of theological language related to God. Within this section, it delves into the challenges of naming God and the issues arising from anthropomorphism and gender-biased descriptions. Additionally, it outlines the historical transition from a feminine conception of God to the prevalent masculine language. The study also critically assesses feminist theological perspectives. In the second chapter, two

subsections aim to demonstrate that the assertion regarding the masculine development of religious language does not encompass the entirety of reality. The first section highlights the feminine dimension of the divine found in the Nag Hammadi Scriptures, Women's Bible and Kabbalah traditions, along with instances of feminine imagery in biblical text from the Judeo-Christian tradition. In this section, we explore the impact of the Christian father figure on religious language and theology. The feminist perspective has critiqued this influence, emphasizing the need for more inclusive language. The study supports the claim that feminine language has indeed been employed in theology, drawing from biblical references and examples during the Christian Middle Ages, including figures like Clement of Alexandria, M. Eskhart, and Julian of Norwich. The second part, which deals with the Ibn-i Arabi tradition from the Islamic Sufi perspective and more specifically the examples of M. Al-Jazari, are again discussed as examples of the historical continuity of mystical experience in highlighting the feminine divine aspect in religious traditions. The perspective of the study supports the feminist theological approach, which argues that the language of theology and religion should be deconstructive reinterpreted from the dominance of a patriarchal language to reveal its feminine aspect. The study draws from three theistic traditions to provide a broad perspective on the historical use of feminine language to describe God. It also purposes further exploration by examining specific time periods, approaches, and individuals.

1. Conceptual Analysis and Historical Background

The following questions are intended to be answered by the article, which focuses mostly on offering a basic framework and viewpoint on the topic. Is God and His divine characteristics primarily masculine or feminine? What does it mean to attribute male or feminine qualities to God if He is a transcendent, unique, and unfathomable being? Alternatively, since this representation is unavoidable, why has God historically been portrayed as male rather than female? Is there a divinely revealed preference to depict God with masculine attributes and pronouns in the acknowledged Holy Scriptures, notably the Torah, the Bible, and the Qur'an? Is it necessary to discuss the inevitability of social-linguistic determination about this depiction?

One of the questions that needs to be answered earlier at this stage, in connection with the answers to the above questions is how and by whom are these namings and characterizations of God made? As Peter Fenves asks: "How do we name the unnameable? for the power of naming, especially naming God, remains a supreme task for the theological enterprise."¹ Given the historical and conventional influence of religion and theology, it is indisputable that theological discourse imposes a significant impact on view and perception. The reason that, the way of description the Divine, identified the cognition about human as well: "when the language of generic 'men' is used, the thoughts and images that are formed tend to be of men and not of women."²

The aforementioned phenomenon is attributed to the influence of nomenclature on the conceptualization of the divine, thus shaping social hierarchies and institutional structures to a considerable degree. In Hartland's words, "The power of naming is crucial; it is not only expresses and shapes our expression, but also gives us the power to transform our reality"³

Revelationary religious people often believe that such a designation is divinely inspired and determined by revelation. This strategy stands out as the most usual and appropriate way for theology to legitimate itself. For Neuger, Some theologians claim that 'generic' male language should be used in Bible translation for two reasons, i. That is divinely inspired and revealed in Bible language, ii. The issue of gender in language is trivial and faddish.⁴

However, the difficulty remains as a linguistic issue in this case. When addressing linguistic determinism in relation to revelation, it is also vital to understand what it contain. It is widely accepted in religious traditions centered on revelation that God addresses human beings through human language codes. It should be noted here that revelation does not create a

¹ Peter Fenves, "The genesis of Judgment: Spatialty, Analogy and Metaphor in Benjamin's on Language as Such and on Human Language", *Walter Benjamin Theoretical Questions*. ed. David S. Ferris (Stanford: Stanford University Press, 1996), 82.

² Christie Cozad Neuger, "Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters" eds, Linda Day and Carolyn Pressler, *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 156.

³ Judith Hartland, *Language and Thought* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1991), 41.

⁴ Christie Cozad Neuger, "Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters", 158.

language from start, but rather addresses through an inherited language. For Lewis,⁵ the conventional structure of language is determined by a social consensus. This linguistic consensus transcends individuals that find themselves equipped to use this linguistic consensus. This is also true for the language of revelation. In religious traditions based on revelation, God revealed through a language shaped according to the patriarchic structure of societies. As Wren state that, "...every naming of God is a borrowing from human experience, whether contemporary, traditional, or scriptural, and that though language does not determine how we think, it shapes and slants thinking and behaviour."⁶ For example, in Arabs society, the word of "Allah" represented the highest Deity in the polytheistic imagination; but, the Qur'an redefines it as the One Deity who contains all perfect attributes and whose Divine authority is not shared by anyone else.

Despite the fact that religious beliefs differ in this regard, man has always personified (as if himself) the creative power or a Sublime Being behind the story of existence due to these limitations. As Paulsen highlighted that, "We can turn God into a god of judgment or a white male god or a black male god or a god of privilege, hierarchy, and power. Through our use of language, we create a god who looks very much the way we want God to be."⁷ Therefore, the attribution of human-like qualities to God constitutes an essential limitation for humanity. Hence, as an inevitable outcome of the human way of thinking, individuals conceptualize and personify a Being that is transcendent and beyond their comprehension, designating and naming it as Father, Mother, Beloved, and Friend.

In this aspect, the belief that God created man in his own image, which is more explicitly expressed in the Bible but is shared by most of the Scriptural Religions, is consistent with the anthropomorphic depiction of divine attributes. In other words, God creates man in his image, and man tries to understand God in their image. As Neuger point out that, "Trying to formulate language and imagery for God is immensely challenging. God is beyond all human beings. When seek to name God we are attempting to describe our relational experiences of the

⁵ Dawid K. Lewis, *Convention: A Philosophical Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 42-64

⁶ Brian Wren, *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology* (London: SCM, 1989), 3.

⁷ Paulson Steven D., "Calling upon the Name of God: Father as Personal Name", *Word & World* 36/1 (Winter 2016), 83.

divine. The most effective ways to do that are through metaphorical, analogical, and poetical languages.”⁸

God's communication through metaphorical, symbolic, paradoxical, parables, contrast, and negative expression, often known as the "language of religion" rather than a literal language, is related to the fact that Divine is not expressed in regular ordinary language. This leads to the assumption that understanding or talking about God is inherently a language issue.⁹ It is also an attempt to become acquainted with a foreign world because comprehending and experiencing God are beyond what we can ordinarily experience or grasp. In the words of Alston “We are forced into stretched or extended uses of language in order to capture, so far as possible, the features of this alien world. Domestic terms are pressed into foreign service by such devices as analogy, metaphor, and symbolism.”¹⁰

Given the monotheistic theological traditions, it can be posited that God is a transcendent being, hence existing outside the scope of human perception and comprehension. This view negates any general characterizations of God, as well as all semblance to any type of tangible reality.¹¹ Therefore consider the concept of divine as a person or personal inevitably construed as a metaphorical or analogical way of expression.¹²

Notably, in explaining God's incarnation in Jesus, the Syriac Sage Ephrem Syrus added the idea that God is also linguistically incarnated. “All religious language is metaphorical

⁸ Christie Cozad Neuger, “Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters”, 158.

⁹ Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 2008); Linda Day, “Wisdom, and Feminine in the Hebrew Bible”, eds, Linda Day and Carolyn Pressler, *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 114-127; Susan A. Harvey, “Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective”, ed. Eugene F. Rogers jr. *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd 2002), 3-22; Christie Cozad Neuger, “Imagine and Imagination: Why Inclusive Language Matters”, 160.

¹⁰ William Alston, “Literal and Nonliteral in Reports of Mystical experience”, ed. Steven T. Katz, *Mysticism and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 82.

¹¹ For human beings, whose comprehension begins with perceptions, the conceptualization and articulation of the transcendent as an absolute abstract being, and hence its naming, has always been an epistemic-linguistic challenge. This difficulty can be seen most clearly in Plotinus' paradoxical statement of “ONE”. So much so that, according to Plotinus, the Absolute Being, which cannot, in fact, be described by any quality, name, or limit (had), can only be expressed as the most appropriate “One” out of our limitations, or to put it another way, our helplessness.

¹² Elizabeth Burns, “Classical and revisionary theism on the divine as personal: a rapprochement?” *International Journal for Philosophy of Religion* 78/2 (October 2015), 151-152.

because no language is adequate to convey God; rather, it is a sign of God's loving compassion for us that the incarnation took place not only into the body, but into language as well. Just as God put on the 'garment of flesh,' so, too, did God put on the 'garment of names,' entering into human language as into the body so that we might approach an in our limited way to know about God"¹³

Considering the metaphorical approach based on comprehending God's essence through human reality, the literal characterisation of God with certain features is not excluded. In contrast, this is because an unequivocal, or non-metaphorical definition of God's attributes involves the risk of materializing and idolizing God. "Description of God as it means, dead of metaphor and open way to idolatry."¹⁴

As a social-cultural representative role of language, it depicts that the concepts of God or Goddess are also the represents the culture, which is also reflects social history. Correspondingly, God was imagined feminine in matriarchal societies and masculine in patriarchal cultures related to their historical representation. Additionally, it is remarkable to note that many Hindu Gods are masculine with female consorts, and in some society, like Japan, pronouns for God are neutral. Alternatively, in Buddhism, neither masculinity nor femininity is predominant since God is an impersonal being who occasionally takes the shape of Gods or Goddesses.¹⁵

Within this framework, it is noted that historically feminine perceptions of the personified deity are more widespread and influential. Archaeological excavations provide evidence that majority of ancient societies portrayed female deities in their earliest conceptions of God. Lucy Reid provides one of the most satisfying descriptions of such an image of God/s: "Whether called Sarasvati in India, Brigit in Ireland, Demeter in Greece, Isis in Egypt, Istar in Mesopotemia, Astarte in Canaan, Aphrodite in Cyprus, or Inanna in Sumeria, She was one, and from Her came all that was. Motherhood was a natural attribute for her, and she was depicted as a pregnant woman, large-breasted and sometimes in the act of giving birth. In Neolithic sculpture

¹³ Susan A. Harvey, "Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective", 5.

¹⁴ Christie Cozad Neuger, *Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters*, 165.

¹⁵ Münevver Tekcan, "An Overview of God and Gender in Religion", *Gender and the Language of Religion*, ed. Allyson Jule (New York: Pgrave Macmillan, 2005), 11-16.

throughout Europe, she called 'Venus figures' she was not Playboy models but was Goddess and her powers of creativity and generation was known."¹⁶ And remarkable representation of this Goddess, "with many different titles, functions, and names she was yet one concept-Goddess, a universal deity, "much as: people today think of God."¹⁷

Based on this historical context, feminist views contend that Theistic faiths shifted divine imagery and language from the feminine to the masculine, replacing the maternal understanding of God with power, authority, and the father figure. As a result, women, like the Goddess, were submissive to men as husbands and dependants.¹⁸

Some feminists argue that monotheistic faiths have historically embraced patriarchal language, which is strongly tied to a male-dominated mode of thought. God has been perceived as male for this patriarchal theological interpretation, which encompasses the Judeo-Christian heritage, and the perspective of men has come to dominate society's perception of reality.¹⁹

"If God is man, then man is God" has become the motto of this theological tradition's critics. This feminist viewpoint holds that language impacts perception, which shapes social institutions and culture. Arguing that masculine language in theology subordinate women to men, makes them invisible, and casts them in a lower class. Insistence, often by patriarchists, that God can only be addressed with masculine pronouns has often served to devalue women.²⁰ As Isherwood and McEwan emphasized, "has traditionally been a discipline which concerns itself with the divine and the spiritual aspect of human nature. Sadly, it has been one-sided, dominated by male views."²¹

For example, referring to the binding revelatory determination of the figure of the father, D. Hook and A. Kimmel argue that the figure of the father is the most appropriate metaphor for

¹⁶ Lucy Reid, *She Changes Everything: Seeking a Divine on a Feminist Path*, (New York: T and T Clark International, 2005), 26.

¹⁷ Merlin Stone, *When God was a Woman* (San Diego: Harvest/Harcourt Brace:1976), 22.

¹⁸ Merlin Stone, *When God was a Woman*, 28-29.

¹⁹ Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993); Paul R. Smith, *Is It Okay to Call God "Mother"?: Considering the Feminine Face of God* (Peabody MA: Hendrickson, 1993); Donald D. Hook and alvin F Kimel Jr., "Calling God 'Father', A Theoloinguistic Analysis", *Faith And Philosophy*, 12/2 (April 1995).

²⁰ Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology*, 20.

²¹ Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology*, 9.

God in Christianity. This is due to the fact that this image is not based solely on cultural or linguistic tradition, but on revelation itself. Although father and mother as metaphors do not convey a gender attribution, according to this approach, the metaphor of mother cannot be substituted for father. "The fact that, applied to the deity, the use of 'Mother' and 'Father' must be metaphorical in some sense-the Christian God is, after all, sexually transcendent-does not alter this more basic grammatical point: if "Father" properly designates the deity, then 'Mother' cannot logically do so-and vice versa."²² From the logical/linguistical reason for Hook and Kimmel since that the "Father" is a divine title which is designating and vocative like a proper name in its unique referential, therefore has a foundational status within Christian discourse. The term "Father" specifically refers to the God of Jesus Christ. It is treated like a proper name, capitalized, and used without determiners. Historically significant, it is connected to its bearer through a causal network of reference.²³

According to Hartland, the problem is far more serious than women's linguistic invisibility, and it is exacerbated by men's dominance and sovereignty²⁴ because the attributes referred to God present a model of the superhuman whose mind and character are shaped in a historically patriarchal society. In her article "Self Blessing Ritual" for *womanspirit rising*, for instance, Zsuzanna E. Budapest offer the image of women "filling with images of strength and beauty" should be replaced with the image of "the Police God image" or should be replaced with the women in labor in stead of ruler, king, father, or partner one.²⁵

In summary, the Feminist Theological perspective argues that the evolution of theological and religious terminology has been detrimental to femininity. It further suggests a reassessment and reinterpretation of scriptures and religious doctrines, which consequently affects the understanding of God and Her/His attributes.

Let us now ask whether the Monoteistic religions incorporate feminine attributes or representations of God. In the post-revelation interpretations, how are these attributes

²² Donald D. Hook and alvin F Kimel Jr., "Calling God 'Father', A Theoloinguistic Analysis", *Faith and Philosophy*, 215.

²³ Donald D. Hook and alvin F Kimel Jr., "Calling God 'Father', A Theoloinguistic Analysis", 207.

²⁴ Judith Hartland, *Language and Thought* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1991), 38.

²⁵ Zsuzanna E. Budapest, "Self Blessing Ritual", ed. Carol P. Christ and Judith Plaskow, *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (New York: HarperCollins Publishers Inc. 1992), 275.

interpreted, and when did feminine interpretations originate in those traditions? Furthermore, does not the use of masculine language by God when revealing a specific message suggest a divine preference?

Contrary to M. Stone's claim, the feminine image and conception of God persists despite patriarchal dominant language, not only in early religions and depictions of God or Goddess, but also in significant interpretations of God in Judo-Christianity and Islam, particularly in their mystical traditions. For this traditions, though, God communicates in socio-cultural, stereotyped, and consensual language in the scriptures, but His/Her transcendence, nature, and attributes, as well as His uniqueness from all creation, are declared clearly. It is not an exaggeration to say that this method of explanation is at the highest level in the Qur'an.

On the other hand, contrary to what the feminist perspective claims, theistic faiths are not entirely shaped by a masculine language, even though historically the language these religions use about God is primarily conveyed through masculine grammar. As Lisa Isherwood points out, what we must bear in mind is that patriarchal documents do not reflect historical reality 'as it really was'.²⁶ In other words, despite the masculine form of revelation language, its content concerning God and divine works is not gender centered. "There is a broad consensus that God is not biologically male, yet the dominant language and imagery for God reflect maleness."²⁷ As a result, the issue must be identified as a linguistic, grammatical one.

Furthermore, revelation can offer a content based on new ideas and beliefs that transcend the social consensus and even completely contradict the beliefs of the society. In this context, theistic religions, which recognize God as a transcendent Being, do not ascribe gender to Him, but define Him as a Unique Being beyond all created entities, despite all anthropomorphic definitions.

While Holy Scriptures of mentioned religions contain some feminine references to God, one of the fundamental streams of theological interpretation of these religions has always been

²⁶ Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology*, 90.

²⁷ Christie Cozad Neuger, *Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters*, 159.

feminine, which is the mystical approaches direct experience of God and union with Him/Her as a final goal. Feminist movements have expanded on this interpretation greatly.

Nevertheless, In Christianity, the representation or incarnation of God as a human being has been hailed as the cornerstone of religious commitment. This concept goes beyond mere metaphor and significantly influences theological perspectives on Christ.

We may now proceed with the investigation of these subject matters.

2. The Feminine Characterization of God in Theistic Religions

2.1. Judo-Christian Tradition

Since an in-depth examination of feminine religious language necessitates specialized research for each religious contemplative tradition, this paper will provide only a general overview, incorporating only a few instances from the Three Theistic Religions—Judaism, Christianity, and Islam.

The Hebrew and Christian scriptures counting a multiplicity of images for the divine. Regarding the Jewish tradition, Torah recommends not putting God in a feminine or masculine form, to not making any idol for God in the form of any figure no matter to be like male or female. For example, God is the mother in Hosea; She/He treats Israel like a mother. Here is an alternatives of male images in the Old Testament; in vv. 1-4: “Yet it was I who taught Ephraim to walk, ... I was to them like those who lift infants to their cheeks, I bent down to them and fed them,²⁸ as Straumman pointed out: “Here we certainly have no image of a father, but the image of a mother who is rearing her son literally. Yahweh treats Israel like a tender mother..”²⁹ and such images are mentioned in the Bible. “Female images for God, both overt and implicit: God as mother, midwife, woman in labor, wisdom woman (Sopia), mother bird, housewife, compassionate womb.”³⁰

²⁸ Aida Besançon Spencer, “Does God Have a Nature”, *Priscilla Papers* 24/2 (Spring 2010), 2-3.

²⁹ Helen Schungel-Straumann, “The Feminine Face of God”, *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*, eds. Linda Day and Carolyn Pressler (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 93-94.

³⁰ Lucy Reid, *She Changes Everythings: Seeking a Divine on a Feminist Path*, 2-3.

The Hebrew Bible is repeated with accounts of women, who dispense wisdom to others, and advise in various capacities such as Huldah, Esther, Abigail, Sarah, Zeresh, Jizisbel.³¹ However, in Judaism, the feminine depiction of the Divine is predominantly associated with the term "Zoe." The utilization of the metaphor of Zoe has been extensively employed in biblical literature, as expounded upon in Neimann's scholarly investigation. This metaphor encompasses a range of religious texts, namely the Septuagint, the Nag Hammadi Scriptures, the Women's Bible, and the Kabbalah.³² A metaphor with multiple, profound meanings, Zoe alludes to the feminine attributes and dimensions of the divine. "There is validation in sacred literature that Zoe is a metaphor for the Divine. Furthermore, this feminine expression of the divine is relevant to theological society and worth of dialogue."³³

The feminine divine manifestation embodied in the Hebrew Scripture, or Women Wisdom, based mostly on the Zoe description, represents divine attributes such as divine creation, nurturing, giving birth, compassion, producing, the tree of life, and wisdom in this similarity. This beautiful feminine expression is described by Linda Day as follows: "Women wisdom, as a personification of the deity, reminds use of the power of metaphorical envisioning. Theologically speaking, she portrays a feminine aspect of the divine: God is like a smart, self-confident, and outspoken woman."³⁴

In contrast, when comparing to Islam and Judaism, it may be argued that Christianity employs a more pronounced utilization of masculine language in reference to God, which has been a focal point of feminist critique throughout history.

The concept of God's embodiment in a human form, along with the portrayal of God as a paternal figure, has been interpreted as evidence that, as Aida Basan suggests, "God prefers to relate to us over masculinity." This approach, as mentioned above, is interpreted as masculine language being a choice of revelation and of God Himself. As Hook and Kimel state, "We do not

³¹ Linda Day, "Wisdom and Feminine in the Hebrew Bible", 118.

³² Theresa Neimann, *The Five-Thousand-Year Search For a Way to Describe the Feminine Nature of God: A Study in the History of Language* (New York: The Edwin Mellen Press, 2014), xi-4.

³³ Theresa Neimann, *The Five-Thousand-Year Search For a Way to Describe the Feminine Nature of God. A Study in the History of Language*, xi-

³⁴ Linda Day, "Wisdom and Feminine in the Hebrew Bible", 121.

first know God as fatherlike and then decide to call him Father. We begin with the historical naming, with Jesus' invocation of God as Father, and then inquire as to its meaning."³⁵ So that, if we agree that, for the most part, "God chooses to relate himself to us as masculine," *Father* is not a culturally conditioned term, but the proper name of God given by divine revelation.³⁶ Accordingly, the description of the Father, the Son, and the Trinity are determined by revelation itself which inevitably affects the church's identity. One of the main arguments supporting this view is this religious reference to the masculine figures of Jesus and the Father is not an invention of later church leaders, but comes directly from Christ, who refers to God as "Father." Jesus taught his disciples to call God "our heavenly Father."³⁷ Therefore, Christians have good reasons to insist on addressing God as Father, especially in the liturgy, where the Christian story is reenacted.

The embodiment of God as a man through the Father-Son figure in Christianity, Mary Daly's quote expressing the social influence of masculine language in theology and its formation as male dominance has become the motto of the feminist view: "if God is male, then the male is God."³⁸ And on the base of a simple Aristotalian logic, in the words of Miles, 'if God was man and women was not man, then wathever God was, women was not'³⁹ The certain result that feminists conclude is that sexist language, both in reference to God or people, leads to the exclusion of women.

Allison Jule, with a feminist concern, questions why, as in the examples above, the Bible uses figures as feminine such as 'mother bird' (Psalm 17:8b), 'mother bear' (Hosea 13:8a) and 'a midwife' (Psalm 22:9) and those figures are central as the father figure in Old testament, but they do not stand out as much as the Father figure and masculine images. One of the key reasons of this, according to Jule is God's transcendence beyond masculine or feminine. The figurative view of God forbids God from having a mother, father, or gender. Metaphorical

³⁵ Donald D. Hook and alvin F Kimel Jr., "Calling God 'Father', A Theoloinguistic Analysis", 215.

³⁶ Simon Chan, "Father Knows Best: Language of God's Fatherhood Communicates. Something Essential about His Nature", *Christianity Today* 57/6 (July– August 2016), 4.

³⁷ Simon Chan, "Father Knows Best: Language of God's Fatherhood Communicates. Something Essential about His Nature", 3.

³⁸ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 9.

³⁹ Qouted from Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1993), 38.

references to God are not absolutes, but rather poetic abstractions utilized to explain God. God is no more female than God is male- but not all Christians agree on this point."⁴⁰ In a general sense, what is really in here is not the gender of God, but why God is expressed in a masculine definition.

The other fundamental reason can be added to this is that the image of the Son along with the Father was dominant for Jesus and that it entered the Bible very early on, and therefore the theological tradition was built on it.

On the other hand, despite all of this intensely patriarchal language based on the father-son figure and the interpretation of the mainstream of traditional Christianity that supports it, the Bible emphasizes that God is a Being who transcends human perception and is beyond human comprehension. He is defined as a being unlike any physical creature in that He is immaterial and so incapable of being masculine or feminine.

Bible warns us that God is beyond our comprehension. As Elihu explains to Job, "Surely God is great, and we do not know him" (Job 36:26a), or as David exclaims, "Great is the Lord, and greatly to be praised; his greatness is unsearchable." (Psalm. 145:3) From this perspectives, Jesus' maleness is not what reflects God's essence, therefore the masculine biblical language for God refers to grammatical, not natural, or gender. God is the source of everything, including gender, though He/She is identified with a variety of characteristics and culturally gendered roles of both females and males, identifying with both genders. The need to remember that God transcends gender, because God is Spirit and has no form, male or female. Therefore, males and females are both needed to reflect God's image.⁴¹

In this perspective, in a kind of Divine Reincarnation, the fact that Jesus is physically the son of God or has a divine identity makes him (One, who is different in nature from other beings) avoid having the same nature as God. Although the interpretation that the figure of the "Father" is only a metaphor stands out strongly, this does not eliminate the socio-cultural

⁴⁰ Allison Jule, *A Beginner's Guide to Language And Gender* (Toronto/Clevedon/Buffalo: Multilingual Matters Ltd. 2008), 71.

⁴¹ Aida Besançon Spencer, "Does God Have a Nature", 1-4.

consequences of masculine language. "there is a broad consensus that God is not biologically male, yet the dominant language and imagery for God reflect maleness."⁴²

The term father, then, excludes not feminine qualities, but rather the idea of a distant and impersonal deity, which is precisely the picture of the supreme being still seen in many primal religions. In addition, from a feminist perspective, the notion that Jesus was a man, and that God was not inherent in the embodiment or manifestation of man with a female figure can be traced back historically to early Christianity. In this interpretation, Jesus being the son of God means "the manifestation of God in humanity", it is also a higher form of "man being created in the 'image of Dei'." Jesus was sent on behalf of all humanity and crucified for the salvation of all humankind which is not exclude being male or female.

Related to this female background interpretation of Bible, J. M. Claassense argues that although the dominant language in the Bible is masculine and there are very few references to the female images, this small amount is enough to develop a feminist perspective.⁴³ Correspondingly, the Bible contains feminine divine depictions, albeit limited, and historically, from the earliest period, feminine depictions of God and divine attributes and designs have continued, especially through the mystical tradition.

Regarding that similar to the abstract and direct descriptions of Jalal-Jamal in the Qur'an, feminine-masculine descriptions are used in the Bible through different depictions and metaphors. For example, The power of God and the need to punish injustice are communicated by a dual image: God is described in the Bible as a rock, shield, fortress; an eagle, lion, fire; Alpha, and Omega; a shepherd, potter, goldsmith; a king, judge, warrior. On the other side, God resembled as a warrior shouting at his enemies and a pregnant woman shouting as her child moves through the birth canal (Isa. 42:13-17). To communicate God's great love, power, righteousness, and uniqueness, God uses the extended metaphor of a mother carrying a child from before birth to death (Isa. 45:24-46:6).

⁴² Christie Cozad Neuger, "Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters", 159.

⁴³ L. Juliana M. Claassens, "Rupturing God-Language: The Metaphor of God as Midwife in Psalm 22", *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*, eds. Linda Day and Carolyn Pressler (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 166-167.

Based on these Biblical narratives, the Feminist theological approach attempts a kind of deconstruction, arguing that the traditional masculine image of God in Christianity (Christology) is problematic. This approach asserts that feminine language has also divine origin, as it is masculine one, though to a lesser extent, as seen in the biblical quotations above. This approach is traced back to the early Church based on its biblical references. So that within the early Church's history, Jesus was identified with the divine wisdom, personified within the female figure.

Clement of Alexandria's use of the metaphor of motherhood to represent God in the writings of early Christianity (although some consider this to be heretical) employed remarkable breast-feeding imagery to describe our dependence on God. Divine love, according to his writing, metamorphoses God the Father into a woman. "God is love, and for love of us has become woman. The ineffable being of the Father has out of compassion with us become mother. By loving, the Father has become woman."⁴⁴ Originating from an unknown Judeo-Christian first- or second-century source, (from Syria/Philistia) the Ode of Solomon, used the image of the breast-feeding Father God and the Holy Spirit is She who milked Him; ...the Holy Spirit opened Her bosom, and mixed the milk of the two breasts of the Father. Then She gave the mixture to the generation. (The Odes of Solomon, 1973, 13)

In this Feminist perspective, the depiction of God, who stands out with her feminine qualities, almost paints this: God is like mothers, and all females, in that God has the capacity to bear burdens, to produce life, to save, to perform the inexplicable, to be decisive, to be thorough and careful, to be constant, to be compassionate, to calm, to comfort, to care, to protect, to help, to love, to bring joy, to command fear and immediate response, to intimidate, to destroy, to guide, to educate, to feed, to preserve, to develop, to rule, and to be merciful.⁴⁵

From this perspective, mother-female image has been used in the scriptures, early, medieval, and later contemporary feminist periods, despite its higher importance in the late period. Medieval theologians like Snt. Anselm bishop of Canterbury, Snt. Francis of Assisi,

⁴⁴ Alan E. Lewis, *The Motherhood of God* (Edinburgh: St. Andrew Press 1984), 49-50. (From Lucy Reid, *She Changes Everything: Seeking a Divine on a Feminist Path* (New York: T and T Clark International, 2005), 12.

⁴⁵ From Lucy Reid, *She Changes Everything: Seeking a Divine on a Feminist Path*, 4-12.

Mechtild of Magdeburg, and Meister Eckard articulated spiritual experience in this way. Julian of Norwich then expanded on this theme in greater depth and breadth. She attributes Motherhood to God, the Trinity, Christ, and the Church. This mystical approach emphasizes the "Motherhood of God" rather than the father figure. The father figure is replaced by the mother or metaphorized as a synonym. For example: "we were created "by the motherhood of love, a mother's love which never leaves us," she declares. Julian and Teresa were writing God not as an all powerful king, but as a compassionate mother. As Snt. Anselm called Jesus: "You Lord God, are the great mother." this approach called as proto-feminist, for the Middle Ages.⁴⁶

According to Julian of Norwich's mystical experiences, God manifests as the mother, just as She/He was mirrored and expressed in a beloved woman for Ibn Arabi and al-Jaziri. God's mercy, and love—which are also Her/His essence—appear as the mother, as father or as a spouse: "God feels great delight to be our Father and God feels great delight to be our Mother and God feels great delight to be our true Spouse and our soul the loved Wife."⁴⁷ Norwich's words appear to be metaphorical when characterizing God as "Father," "Mother," "Wife," and "Beloved," similar to the Islamic Sufis, who aloud God as Welî(friend), Yar(beloved), Habib, Bride, Beloved, and so on. These metaphors can be used to qualify adjectives such as love, closeness, compassion, power, support, and protection.

Julian claims that God is both Absolute Mother and Absolute Wisdom, connecting this image to the biblical idea of feminine wisdom. "She is reach in her images of panentheism, as maternal: an enveloping, enreachig, welcoming, inclusive, cosmic, expansive, curved image of how we are in God and God is in us."⁴⁸ The most important feature of this motherhood is birth. For M. Eckart, creating itself is the primary birthing activity of the Creator. As represented in his this words: "All being are birthed by God and 'flow out of God to do God's will."⁴⁹

This mystical vision and experience give the impression that the maternal imagery for God is not merely a metaphor. In contrast, it reveals a profound truth regarding the very

⁴⁶ Lucy Reid, *She Changes Everythings: Seeking a Divine on a Feminist Path*, 14, 16.

⁴⁷ Brendan Doyle, (with Introduction and versions) *Meditations with Julian of Norwich*, Foreword by Patricia Vinje and Matthew Fox (New Mexico: Bear and Comapny Santo Fe, 1983), 85.

⁴⁸ Brendan Doyle, (with Introduction and versions) *Meditations with Julian of Norwich*, 14.

⁴⁹ Brendan Doyle, (with Introduction and versions) *Meditations with Julian of Norwich*, 14.

essence of God. While it deviates significantly from the conventional usage of patriarchal language, this is not simply a feminist gesture; rather, it represents an endeavor to employ the most evocative metaphors at one's disposal when discussing particular aspects of the Divine. Hence, the mystics' encounters with God embodying feminine attributes such as motherhood or love possess a degree of experiential significance that surpasses metaphor and became a meaning within their own lives. In the Islamic contemplative tradition of Ibn Arabi, the image of women most aptly represents the divine and its qualities, particularly its essence of beauty and love.

The point to be kept in mind here is that any characterization of God, whether feminine or masculine, should be considered metaphorical rather than literal meaning. Otherwise, any sexist characterization of God in a literal sense would be considered a form of idolatry and polytheism. In other words, to treat God as a literal father, lord, savior, high, one, and judge, etc., is idolatry.⁵⁰ In this regard, what is wrong is to use the metaphor literally and exclusively.

2.2. Sufi Experiences

In line with Jewish and Christian traditions, the feminine face of God is visible in the mystical idea of Islam, Sufism.

Ibn Arabi, Fariddun Attar, Dawud al-Kayseri, Ya'kup as-Sarfi, Kaşanî, Mawlana Rumî and Mulla al-Jaziri all employ the physical and spiritual attributes and beauty of the women to represent the Personality of God, His/Her attributes, and actions (ef'al). "As per their assertion, Allah manifests in the image of a woman and bestows upon them the nectar of sublime beauty, enabling them to behold the truth they long for."⁵¹ Sufis believe that God's essence is Goodness and Beauty, as well as Love.⁵² As a result, beauty, goodness, and love pervade all heavenly

⁵⁰ Spencer Aida Besançon, "Does God Have a Nature", *Priscilla Papers* 24/2 (Spring 2010), 5.

⁵¹ M. Abdalbaki Turan, *Melayê Cizîrî Dîvânî ve Şerhi* (İstanbul: Nubihar, 2012), 56; Hamdullah Arvas, "Boundaries of Mulla Ahmad al-Jazarî's Methaphysics on the Context of the Philosophical Paradigims", *Academic Research and Reviews in Social, Humanities, and Administrative Sciences* (Ankara: Platanus Publishing, 2023), 451-476.

⁵² "Mansour al-Hallaj, the Persian mystic, poet, and teacher of Sufism, diverged from the tradition of philosophical Sufism in his approach to women. Unlike many of his contemporaries, he did not employ women as tools, paths, or

activities and traits. In turn, this divine nature can be best portrayed by humans and more so by woman than by man. According to these mystics, Allah's love is a fundamental and eternal attribute without which He/She cannot create or dispose of anything divine. "This goes to show that in God is contained the creative masculine as well as the receptive feminine element, and without the feminine mirror, which is how he defined the created universe, God would not be able to contemplate His own beauty."⁵³

In the earlier and middle periods of the Sufi tradition, the concept of love was used without mediation to achieve God and connection with Him/Her. So sufis express God's love and beauty directly. After sufi philosophy was developed, allegorical and analogical language became prevalent. Thus, the beauty of God and the approach to this beauty via love are portrayed by female beauty, which includes spiritual and physiological elegances.⁵⁴

This is the Sufi's enlightenment and spiritual transformation resulting from a love-centered encounter with God. This experience best embodies the symbolism of love in woman. Hence female beauty becomes the metaphorical focal point of divine adjectives. Some of the highest emblems of all Jamal adjectives include love, beauty, mercy, compassion, elegance, grace, and creativity.

The most important and original part of this tradition is the way it explains the experience of God through female metaphors. This is the highest spiritual level in the Ibn Arabi's tradition. Even though the qualities of Jamal have always been important to sufis, it wasn't until Ibn Arabi that they became known as the experience of God through a woman. From this point of view, Ibn Arabi's and the Mystics' interest in women is for their divine vision, because woman show the divine best, as a symbol.

It is worth noting that Ibn Arabi, who had previously been indifferent in women, began his transition with a poem he penned to a Persian woman who encountered in Makkah and was highly impressed by her beauty. Though it's more like the classic love poems but as Austin

symbols for attaining divine love. His poetry remains devoid of any references to women" Amani Suleiman Daoud, *Al-Osloubiyya wa'l Sufiyyah: Dirase fi şî'r Al-Huseyin ibn Mansur al-Hallac* (Umman: Dar'ul Macdalawî, 2002),157-162.

⁵³ Annemaria Schimmel, *My Soul is a Woman*, 23

⁵⁴ Huda, Lutfi, "Feminine Element in Ibn 'Arabi's Mystical Philosophy", *Journal of Comparative Poetics* 5/1 (Spring, 1985), 7-19.

R.W.J explain the reason in details Ibn Arabi compelled to add a deeper mystical-philosophical dimensions to them. The reader is thus constantly confronted with images pointing to the divine-feminine: the 'friendly girls' (poems XIX) as 'forms of divine wisdom, which make the heart of the gnostic rejoice.' 'Beautiful women' can also be the 'helping Names of God' (poems CLIV2, XXVI 1), whereas the 'charming women(XXXIX, 1) are meant to be understood as 'divine ideas.'⁵⁵

As Schimmel explains Ibn Arabi's feminine spiritual vision and his feminine connection to the divine: "It was Ibn Arabi, however, who played the major role in explaining the significance of the feminine element with defines that plumbed ever-deeper depths. ...As he saw it, the feminine aspect is the form in which God can best be recognized."⁵⁶

Ibn 'Arabi discusses a delicate issue, something he does perhaps only once, in the last chapter of his *Fusus al-Hikam*. The matter is summarised in the fact that God (*Haq*) can never be witnessed divested of matter. And, because witnessing can only take place in the matter, a man's witnessing of God is grandest, while a woman's witnessing of God is grandest and most complete.⁵⁷ He also follows up the linguistic context which manifests woman's superiority over man, by saying: "... and had there been no honour paid to the feminine other than the fact that both the Divine Essence (*Zhat*) and quality (*sifat*) are feminine [in gender], that would have been sufficient"⁵⁸

Schimmel's claim about Ibn Arabi that "his use of feminine language sufficiently distanced him from patriarchal language and radically transformed that traditional masculine language"⁵⁹ can be taken further for al-Jaziri.

Similar to Ibn Arabi, Al-Jaziri considers the female to have two primary theological aspects: firstly, it assumes a pivotal role in his transcendent experiences; and secondly, woman has a highest role for the expression of these infallible experiences. The initial dimension may be

⁵⁵ R.W.J. Austin, "The Feminine Dimensions in Ibn 'Arabi's Thought", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (JMIAS II: 198), 7-8.

⁵⁶ Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman*, trs. Susan H. Ray (New York: Continuum, 1997), 102.

⁵⁷ Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman*, 9.

⁵⁸ Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman*, 23.

⁵⁹ Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman*, 14.

referred to as "physical," comprising the female body and all its attributes that hold significant value as reflections of the sublime being, whose essence is beauty and love as well.

The reflection of this role is evident in his portrayal of this verse.

Çendî bixeml û rewneq in tezyîn ji husna mutleq in

Têk cilweyê nûra heq in 'şqa ezel pê şêwe da⁶⁰ (Qasidah 1/27)

"Whatever they have charm and ornaments, it comes from absolute beauty

They are the manifestation of the light of Absolute Truth (Haq), eternal love manifested in them"

Al-Jaziri expresses his mystical experiences with this verses how God demonstrated and unveiling as a beautiful women this is the way give him the wisdom on the garment of analogy. He attribute feminine qualities to divine and spiritual stations, including the physical attractiveness of women, particularly their faces. And the second aspect is intrinsically linked to divine essence. For al-Jaziri if a nature is to be assigned to the sublime being it should be feminine rather than masculine. Sufi encountered with this more prominent and dominant female face of God. This face molded and transformed every aspect of Sufi's interior world, including his language, mind, vision, and even extended to the transformation of his habits and body.

In fact, Jaziri's portrayal of woman is nothing more than a feminine interpretation of divine attributes, such as beauty, grace, mercy, love, affection, friendship, and a host of other qualities that are associated with femininity. In Diwan he defines God with feminine names and attributes. It is worth to mention that those description is not only the poetical depiction of beloved but a metaphorical expression of experiences about Absolute Being.

Some of the names he attributed to God are: "Dilber (extremely beautiful beloved) Xan, Xanım (spouse) Yar (a dear and cherished friend) Mahîrû (moon face beauty), Can (life/sweetheart), Mahbûb (love/beloved)

Some of these names and attributes for identifying God's love and beauty can be found in the verses below.

Aşiq ew e dilber ew e zahir ew e mezher ew e

⁶⁰ Mulla Ahmad al-Jaziri, *Diwan*, trs. (Kurdish-Turkish) Osman Tunç (Istanbul: Nûbihar, 2011), 30.

Rûh û beden gewher ew e d'her şahidek durdane da (Q1/4, 28)

"He/She is the lover, he is the beloved; he is the manifest, he is the manifested

He/She is the soul, body and substance in every beauty"

In addition to some general analogies and metaphors which represents beauty as a mirror for God's absolute beauty al-Jaziri elaborated many phisical, (such as eyes (çav), eyelashes(bru), libs(lêv), beuty spot(xal), etc.) jests, (such as quetish(cîlve/naz), looking at(dîtin), glance(awir), smile(ken),) and acts (meeting(halwet/wuslat), talking(gotin/axaftin), inviting(gazî), get angary, sulking etc.) which represented some beauty or female chracteristics refere to the beloved who is Only God.⁶¹ Some of them can be seen on the verses below:

Secdeya ber eswedan nadim bi sed hec ekberan

Sond bi wan zulfan û xalan heçwekî bêjim we ye (Q14/20, 106)

"I would not trade the prostration before the black locks and moles for a hundred pilgrimages.

By these black locks and moles, what I said is only the truth."

Eqdê îhramê dema dilber xuyabî ferzi'eyn

Secdeyek ber wan du birhan nagirit cih sed nimaz (Xazal 32/6, 304)

"When the beloved appeared, takbir for prayer became mandatory.

A hundred prayers don't cover one eyebrow prostration."

Regarding that, he also like Ibn Arabi clearly explain that with the praise of beauty of women his aim is only praise of Eternal Beauty.

Ne cemala te tecellî bikirit

⁶¹ There are some symbols which are piece of literature art of tasavvuf, used by Sufis in order to explain divine situations, such as: **Face** (ru/wech): The essence and inneity of God (personality) **beauty spot** (xal/nîşan): Unity of God. **Both eyebrows**: (Kab-ı qawseyn) Two part of Divine names wrath (jalal) and beuty (jamal) **black lock**: (zuluf) difference stage of plurality except of Unity of God, including his plurality of names, attributues, but much more referred to plurality of existences make shadow or cover the Unity of God which is mystic's final aim to achieve. The aim is to pass through all these prulatiy including the divine names and adjectives and reach only the Absolute Wahdah (Unity). For those and more Sufi terms look at: Abdurrahim Alkış, *Melayê Cizîrînin Dîvanında Tasavvufî Mazmûnlar* (İstanbul: Nûbihar, 2014), 42.

Me ji xûban bi cemaîê çî xered (X41/9, 328)

“If it is not your beauty that is manifested and seen

No more need for the charming of the beauties”

Wellah ji herdu 'aleman min husnê canan e xered

Lew min ji husna dilberan her sun'ê rehman e xered(X86/1, 456)

I swear, the beauty of the beloved is my goal in both worlds

My aim is to watch the divine art in the beauty of beauties

Depending on the nature of the qualities, Jaziri occasionally employs male or feminine imagery, even though much of the Divan constantly conveys God and his love for her through a feminine narrative he refers to God's attribute coincides with their Jalal with masculine pronoun and Jamal as Feminine pronouns occasionally.

If beauty, elegance and grace are to be attributed to the Magisty Beloved, naturally feminine pronouns and suffixes; and if handsomeness, strength, and power are to be commensurate, masculine ones are used.

Wesfên evîn û 'işqehê husn û cemala wê şehê

Nayêne şerh û medehê ehzen ji nexşê beşerê (Q20/5, 146)

“The qualities of love and affection and the beauty of the princess

His praise is inexpressible, for it is not human embroidery”

Regarding the balance of attributing masculine and feminine qualities to God, it should be noted that; one of essential complementary element in the Sufi tradition is that the adjectives of Jalal, which can also be described as masculine, are not ignored, and the adjectives of the masculine form of Sufi experience (especially the suffering experienced with spiritual difficulty) such as kahhar, jabbar, almighty, wrathful, held responsible, authoritative features of God are also shape an integral part of the Sufi experience.⁶² In the words of Jule, Sufism uses this

⁶² Abdurrahim Alkıs, *Melayê Cizîrînin Dîwanında Tasavvufî Mazmûnlar*, (İstanbul: Nûbihar, 2014), 85-98.

principle to look at Divine actions or God's relationship to what exists through adjectives/nouns, "God acts as both; masculine and feminine."⁶³

It is correct to state that the mystical-theological language created by Ibn Arabi and Jaziri is a new interpretation that is a transforming and radical manifestation against the masculine patriarchal legacy of theological approach. In a linguistic sense it is a deconstructive theological interpretation within a linguistic challenge. It approaches the formal form of language which is dominant historical, masculine one.

It is both an unorthodox discourse and successful in staying within the tradition. A breath of fresh air for religion within religion. Although it is apparently seems as contrary to the teachings of the Qur'an and religion in some respects, it is actually a deep-rooted and transformative interpretation that is appropriate to religious essence. In the other words, although these experiences do not actually contradict the picture of God in the Qur'an, it is obvious that it is a kind of new hermeneutic and deconstructionist way of theological approach.

Conclusion

For a long period of history, we can speak of a patriarchal socio-cultural structure and the determinism of the language it produces, which maintains the balance to the detriment of the female. This determinism has been much more dominant and effective in religion and theology. So much so that God Himself, His attributes and His relationship with human beings have been described through a masculine language. However, as exemplified in this study, the continuity of the feminine language that goes parallel or lesser to this masculine structure and language cannot be ignored.

In this context, historically in religion and theology, the feminine language has been prioritizing the masculine one. Archaeological invention and anthropological studies show that God/Goddess figures and religious language are feminine in almost all parts of the continent where civilization has developed.

⁶³ Allison Jule, *A Beginner's Guide to Language And Gender* (Toronto/Clevedon/Buffalo:Multilingual Matters Ltd., 2008), 68.

It is evident that male language predominates in religions later on, that is, historically, with the theistic faiths, as feminist approaches emphasize in their arguments. It is noteworthy that the holy books of theistic religions emphasize that since God is an immaterial being, He cannot be assigned a gender. Regarding that it is an inevitable conclusion for theistic religions that all sexist depictions should be perceived metaphorically.

In addition, the depiction of God as mother, lover, spouse, friend, instead of father/male figure, has been done through feminine qualities, to a lesser extent in the sacred books compared to the masculine ones, but more intensely in the mystical traditions of the religions in question. The mystical experience, which claims that this depiction is more suitable for divine description and revelation, has continued as a strong tradition. In Judaism, this approach has been followed by the Nag Hammadi Tradition, and in Christianity, in the Middle Ages, by the mystics such as Clement of Alexandria, snt. Alselm, Meister Eckhart and Julian of Norwich in the Middle Ages in Christianity, and in Islam in the tradition of Ibn Arabi, the theme of woman as the Divine mirror, which is more intensely explored in Mullah al-Jaziri.

References / Kaynakça

- Al-Jaziri, Mula Ahmad. *Diwan*. Trs. (Kurdish-Turkish) Osman Tunç. Istanbul: Nûbihar, 2011.
- Alkış Abdurrahim. *Melayê Cizîrînin Dîvanında Tasavvufî Mazmûnlar*. İstanbul: Nûbihar, 2014.
- Alston, William P. "Literal and Nonliteral in Reports of Mystical experience" *Mysticism and Language*. ed. Steven T. Katz. 80-102. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Arvas, Hamdullah. "Boundaries of Mulla Ahmad al-Jazarî's Methaphysics on the Context of the Philosophical Paradigims", *Academic Research and Reviews in Social, Humanities, and Administrative Sciences*. 451-476. Ankara: Platanus Publishing, 2023.
- Austin, R.W.J. "The Feminine Dimensions in Ibn 'Arabi's Thought" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society JMIAS* vol. 2 (1984), 5-15.
- Burns, Elizabeth. "Classical and revisionary theism on the divine as personal: a rapprochement?" *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 78, Springer, (October 2015), 151-165.
- Claassens, L. Juliana M. "Rupturing God-Language: The Metaphor of God as Midwife in Psalm 22". *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*. eds. Linda Day and Carolyn Pressler. 166-175. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- Chan, Simon. "Father Knows Best: Language of God's Fatherhood Communicates. Something Essential about His Nature". *Christianity Today* 57/6 (July– August 2013), 2-21.
- Charlesworth, James. *Translation of The Odes of Solomon*. (Ode 19, 1-7) Oxford: Clarendon press, 1973.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon, 1973.
- Daoud, Amani Suleiman. *Al-Osloubiyya wa'l Sufiyyah: Dirase fi şî'r Al-Huseyin ibn Mansur al-Hallac*. Umman: Dar'ul Macdalawî, 2002.
- Day, Linda. "Wisdom, and Feminine in the Hebrew Bible". *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*. eds. Linda Day and Carolyn Pressler. 114-127. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.

- Fenves, Peter. "The Genesis of Judgment: Spatialty, Analogy, and Metaphor in Benjamin's 'on Language as Such and on Human Language'". *Walter Benjamin: Theoretical Questions*. ed. David S. Ferris. 75-94. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Hartland, Judith. *Language and Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991.
- Harvey, Susan A. "Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective". *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*. ed. Eugene F. Rogers jr. 3-22. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2002.
- Hook, Donald D. and Alvin F. Kimel Jr. "Calling God 'Father', A Theolinguistic Analysis". *Faith and Philosophy* 12/2 (April 1995), 207-222.
- Isherwood, Lisa and Dorothea McEwan. *Introducing Feminist Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Jule, Allison. *A Beginner's Guide to Language and Gender*. Toronto/Clevedon/Buffalo: Multilingual Matters Ltd. 2008.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 2008.
- Lewis, Dawid K. *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Lutfi, Huda. "Feminine Element in Ibn 'Arabī's Mystical Philosophy", *Journal of Comparative Poetics* 5/1 (Spring, 1985), 7-19.
- Neimann, Theresa. *The Five-Thousand-Years Search for a Way to Describe the Feminine Nature of God: A Study in the History of Language*. New York: The Edwin Mellen Press, 2014.
- Neuger, Christie Cozad. "Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters". *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*. eds. Linda Day and Carolyn Pressler. 153-165. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- O'Connor, Kathleen M. "The Feminist Movement Meets the Old Testament: One Women's Perspective". *Engaging The Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*. eds. Linda Day and Carolyn Pressler. 3-24. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2006.
- Paulson, Steven D. "Calling upon the Name of God: Father as Personal Name". *Word & World* 36/1 (winter2016), 82-85.

- Reid, Lucy. *She Changes Everythings: Seeking a Divine on a Feminist Path*. New York: T and T Clark International, 2005.
- Schimmel, Annemarie. *My Soul is a Woman*. trs. Susan H. Ray. New York: Continuum, 1997
- Schungel-Straumann, Helen. "The Feminine Face of God". *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*. eds. Linda Day and Carolyn Pressler. 93-101. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- Sheldrake, Philip. "Spirituality and Sexism". *Who Needs Feminism? Men Respond to Sexism in the Church*. ed. Richard Holloway. London: SPCK, 1991.
- Smith, Paul R. *Is It Okay to Call God "Mother?": Considering the Feminine Face of God*. Peabody MA: Hendrickson, 1993.
- Spencer, Aida Besançon. "Does God Have a Nature?" *Priscilla Papers*. 24/2. (Spring 2010), 5-12.
- Stone, Merlin. *When God was a Woman*. San Diego: Harvest/Harcourt Brace, 1976.
- Tekcan, Münevver. "An Overview of God and Gender in Religion". *Gender and the Language of Religion*. ed. Allyson Jule. 9-24. New York: Pgrave Macmillan, 2005.
- Turan, Abdalbaki M. *Melayê Cizîrî Dîvanı ve Şerhi*. İstanbul: Nubihar, 2011.
- Wren, Brian. *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*. London: SCM, 1989