



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

e-ISSN: 2687-5128

BÜİFD

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 22 - Aralık: 2023

ISSN: 2687-5128

Sayı: 22 | Yıl: 2023/2

Bu dergi **TRDİZİN** tarafından taranmaktadır.

Bu Dergi 16. sayıdan itibaren **ERIHPLUS** tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (Haziran/Aralık) aylarında *online* yayımlanan ulusal ve uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu eser *Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı* ile lisanslanmıştır.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY
Sayı: 22, Yıl: 2023/2	Issue: 22, Year: 2023/2
e-ISSN: 2687-5128	
<p style="text-align: center;">Sahibi / Owner (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına) (On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty)</p> <p style="text-align: center;">Prof. Dr. Mustafa AGÂH</p> <p style="text-align: center;">Baş Editör/Editor In Chief Dr. Öğr. Üyesi Gör. Ömer TAY</p> <p style="text-align: center;">Editörler/Editors Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN Doç. Dr. Nebi BUTASIM Doç. Dr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ</p> <p style="text-align: center;">Dil Editörü/Language Editor (İngilizce/English) Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇAVDAR</p> <p style="text-align: center;">Dil Editörü/Language Editor (Arapça/Arabic) Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ESVED Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA</p> <p style="text-align: center;">Redaksiyon ve Mizanpaj Editörleri/ Redaction and Layout Editors Dr. Öğr. Üyesi Hatice COŞKUN Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ Dr. Öğr. Üyesi Hatice KILINÇER Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK Arş. Gör. Garip ÇAĞLAR Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK Arş. Gör. İbrahim HIZIROĞLU Arş. Gör. Mehmet Ferhat İLHAN</p>	<p style="text-align: center;">Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Mustafa AGÂH Prof. Dr. Orhan BAŞARAN Prof. Dr. Abdunasır SÛT Prof. Dr. İbrahim ÖZDEMİR Doç. Dr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN</p> <p style="text-align: center;">Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi)</p>

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Gör. Ömer TAY

Kapak ve Sayfa Tasarımı

R@nin Dijital Tasarım

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000

Merkez/BİNGÖL

Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / e-mail

bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi)

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Sahip BEROJE (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi)

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (İstanbul Aydın Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi)

Editörden/Editorial

Kıymetli okurlarımız,

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 22. sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Kıymetli okuyucularımız dergimize olan ilginizin artarak devam ettiğini görmekten mutluluk duyuyoruz. Dergimize bu sayıda yayınlanmak üzere birçok makale gönderilmiştir. Her bir makale dergimizin yayın ilkeleri doğrultusunda incelenmiş ve gerekli şartları sağlayan makaleler hakem sürecine dahil edilmiştir. Hakem süreçleri tamamlanan ve yayınlanması için olumlu rapor alan çalışmalar yayın kurulumuzca hakem raporları dikkate alınmak suretiyle incelenmiş ve 16 makalenin yayınlanmasına karar verilmiştir.

Dergimizin yeni sayısının ilim dünyasına katkı sunmasını temenni ediyoruz. Çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza teşekkürü bir borç biliriz. Ayrıca hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına tüm ekibimizle birlikte yoğun bir mesai harcadığımızı ve dergimize gelen tüm çalışmalara objektif bir şekilde yaklaştığımızı belirtmek isteriz.

Bilimsel araştırmalarıyla dergimize katkı sağlayan bütün araştırmacılara, her bir makaleyi özenle inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize katkı sunan hakemlerimize teşekkür ediyoruz. Ayrıca bu sayının kisve-i tâba bürünmesinde her zaman olduğu gibi büyük bir özveri ve çaba ortaya koyan ekip arkadaşlarımıza şükranlarımızı arz ediyoruz. Dergimize her daim açık destek veren rektörümüze ve ekibine, her daim yanımızda olan fakültemiz dekanına, dergi yayın kurulu ve danışma kurulu üyelerine, ve son olarak dergimizin mizanpaj ve son okuyucu işini üstlenen çalışanlarına teşekkürü îfa edilmesi gereken bir borç olarak görüyoruz.

Editör: Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAY



İÇİNDEKİLER / Contents

Editörden / Editorial	IV-VI
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles	
Varoluşçuluğun Terminolojisinin Kökenleri ve Özcülüğün Kavramsal Epistemolojisi Üzerine	1-16
On The Origins of Existential Terminology and the Conceptual Epistemology of Essentiality	
Halis ÇAVUŞOĞLU	
Takva Ölçeği: Geçerlik Güvenirlilik Çalışması	17-34
Taqwa Scale: Validity and Reliability Study	
Yasin YİĞİT-Tuba ACAR	
Antik Çağın Erdem Anlayışının ve Temel Erdemlerinin Kur'an'ı Karşılığı	35-56
<i>The Qur'anic Equivalent of the Understanding of Virtue and the Basic Virtues of Antiquity</i>	
Özkan KERİMOĞLU	
Ahkâm Tefsirlerinde İstinbât Meselesi: Suyûtî'nin el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl Adlı Tefsiri Örneği	57-74
Issue of Istinbath in the Tafsir Roles (Tafsir al-Ahkam): Al-Suyuti and his Work Called as al-Iklil fi Istinbath al-Tanzil	
Mehmet Nurullah AKTAŞ	
Arap Dilinde Levlâ Edatı ve Kur'an'daki Kullanımları	75-93
<i>The Preposition Levla In The Arabic Language And Its Uses In The Qur'an</i>	
İsa HIZIROĞLU	
Bilimsel Çalışmalarda Nedensellik İlkesinin Gözetilmesi ve Öznenin Oluşumu İle İlişkisi Üzerine Bir İnceleme	94-104
<i>An Examination On The Consideration Of The Principle Of Causes In Scientific Studies And Its Relationship With The Formation Of The Subject</i>	
M. Latif BAKIŞ	

Haydar Hatipoğlu'nun Tefsirine Metodolojik Bir Yaklaşım	105-129
<i>A Methodological Approach to Haydar Hatipoğlu's Tafseer</i>	
Abdurrahman ENSARİ	
İmâmiyye Şîa'sının Kur'ân'ın Bir İ'câz Yönü Olarak Sarfe Teorisine Yaklaşımı	130-150
<i>The Imâmiyya Shī'ah's Approach to the Theory of Şarfa as an I'jâz Aspect of Qur'ân</i>	
Mansur YAYLA	
Arap Belâgatinde Kasr Yolları ve Aralarındaki Belâgî Nüanslar	151-176
<i>The Ways of Qasr and the Rhetorical Nuances Between Them in Arabic Eloquence</i>	
Nihat TARI	
Kur'an Tilavetinde Ses ve Mana İlişkisi	177-198
<i>The Relationship Between Sound and Meaning in Tilawah Recitation</i>	
Mehmet KELEŞ	
Din Eğitimi Açısından İctihâd Dergisinde Medrese, Cerr, Köy İmamları ve Softalara Yönelik Değerlendirmeler	199-215
<i>Evaluations of Madrasah, Cerr, Village Imams and Softas In Ictihad Magazine In Terms of Religious Education</i>	
Abdullah DUMAN	
Eyyûbîler Döneminde Felsefe Karşıtlığı Ekseninde Eşarîlik	216-231
<i>Asharism in the Axis of Opposition to Philosophy in the Ayyubid Period</i>	
İlhan BARAN	
Molla Halîl es-Si'irdî'nin Nehcü'l-Enâm Adli Eserinin Hadis İlmi Açısından İncelenmesi	232-257
<i>The study of Molla Halîl es-Si'irdî's work "Nehcü'l-Enâm" from the perspective of the Hadith Science</i>	
Ali ÇELİK- Mahsun AK	
Orta Çağ'ın Kristolojik Sembollerinden Biri Olarak Unikorn	258-273
<i>The Unicorn as One of the Christological Symbols of the Middle Ages</i>	
Yasin ÖNER	

Mâlikî Mezhebinde Mezhep içi Görüşler Hiyerarşisi, Kullanılan Rumuz ve İstilahlar

274-296

The Hierarchy of Intra-Madhhab Views, Symbols and Terminology Used in the Mâlikî School of Thought

Ömer ASLAN

Diplomatik Amaçlarla Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi İçin Önerilen Bir Öğretim Ünitesi

297-317

A proposed Learning Unit for Teaching Arabic Language to Non-Native Speakers for Specific Diplomatic Purposes

Amr Mukhtar



Varoluşçuluğun Terminolojisinin Kökenleri ve Özcülüğün Kavramsal Epistemolojisi Üzerine

Halis ÇAVUŞOĞLU

Araştırma Görevlisi Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı

Research Assistant Bursa Uludağ University Faculty of Theology Department of Philosophy of Religion
Bursa / Türkiye

ORCID: 0000-0002-8989-7701

DOI: 10.34085/buifd.1319848

Öz

Varoluşçuluk akımı, var ve olmak kelimelerinin birleşimiyle elde edilebilecek olan öz ve bu özün-varlığın anlamı üzerine birçok farklı düşünceye sahip olan bir felsefi akımdır. Bu nedenle varlığın oluşum yöntemleri ve bu varoluşun başlangıcındaki temel kaynak veya öz ile sonucunda ulaşılabilecek olan varlığın kendisinin burada önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu konu ile ilgili İlk Çağ felsefesinden modern felsefeye kadar birçok filozof, birbirinden farklı ve yeni görüşler ortaya koymuştur. Bu farklılık, varlık ve öz anlayışındaki öncelik ve sonralık ilişkisindeki ayrı düşüncelere bağlı olmakla birlikte, bu alandaki filozofların teist olup-olmamları da bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu farklılıklara rağmen varlık ve öz hiçbir zaman birbirinden ayrılamayan iki ayrı temel konu olarak felsefe alanındaki filozofların ilgi odağı olarak görülmüştür. Varoluşçuluk, insanların her geçen zaman dilimine baktığımızda daha az ve kısıtlı şeyleri düşünmeye meylettiğine bizim dikkatlerimizi çekmektedir. Varoluşçuluk, insanların yaşadığı dünyadaki anlam benzerliği ve anlam çelişkilerinden de anlaşılacağı üzere bir anlam olmadığını ve ortaya bir anlam koyamadıklarını ifade etmektedir. Buna ek olarak varoluşçuluk, insanlığın içerisinde herhangi bir gaye ve bir rasyonellik barındırmadığını ortaya koyar. Hatta bu durumun saçma olduğunu bile savunanlar olmaktadır. Varoluşçu felsefenin en parlak döneminin olarak Sartre ve Heidegger'de görüldüğü söylene de, varoluşçuluğun soyağacına baktığımız zaman Kierkegaard ile başladığı bilinmektedir. Ancak öz-özcülük için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, İlk Çağ felsefesinden başlayan ve modern çağa gelinceye kadar bu düşünceyi savunan ve reddeden filozoflar görmekteyiz. Örneğin Platon ide-gerçek, Descartes ruh-beden, Hegel tin-fenomen, Kant numen-fenomen, Marcel sır-hakikat gibi dualitelere bakınca bu anlayışın ne kadar geniş bir yelpazede etkili olduğunu görebilmekteyiz. Dolayısıyla öz ve özcülük anlayışını sadece varoluşçuluk anlayışının kafesine sokarak incelemekle, bu düşünceyi dar görüşlere maruz bırakarak daha net olarak anlaşılmasını sınırlandırmış oluruz. Hatta güzel bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasını engellemiş olduğumuzu bile söyleyebiliriz. Bu çalışmamız vesilesi ile bizler de gördük ki; varoluşçuluk üzerine Türkiye'de ve özellikle Avrupa ülkelerinde birçok çalışma, eser, yazı ve okumalar yapılmıştır. Ancak öz ve özcülük üzerine bu kadar fazla yapılmış veya yazılmış çalışmalara rastlamak pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle varoluşçuluk ve özcülük arasında var olan bu etkileşimi de bilmek ve anlamak tam olarak gerçekleşmemiştir. Bu çalışmamız ile alana bir nebze de olsa katkı sunabildiysek ne mutlu bize diyerek duygularımızı ve düşüncelerimizi ifade etmeye çalışıyoruz.

Anahtar Kelime: Varlık, Varoluş, Varoluşçuluk, Öz, Özcülük

On the Origins of Existential Terminology and the Conceptual Epistemology of Essentiality

Abstract

Existentialism is a philosophical movement that has many different thoughts on the essence that can be obtained by combining the words being and being and the meaning of this essence-existence. For this reason, we can say that the methods of the formation of existence, the basic source or essence at the beginning of this existence and the existence itself, which can be reached as a result, have an important place here. Many philosophers, from ancient philosophy to modern philosophy, have put forward different and new views on this subject. This difference is due to the different ideas on the relationship between primacy and posteriority in the understanding of existence and essence, as well as the fact that philosophers in this field are theists or not. Despite these differences, existence and essence have never been separated from each other and have always been the focus of philosophers' attention. Existentialism draws our attention to the fact that people tend to think about fewer and more limited things with each passing period of time. Existentialism states that there is no meaning in the world in which people live, as can be understood from the similarity of meaning and contradictions of meaning, and that they cannot put forward a meaning. In addition, existentialism reveals that humanity does not contain any purpose and rationality. There are even some who argue that this situation is absurd. Although it is said that the most brilliant period of existentialist philosophy is seen in Sartre and Heidegger, when we look at the genealogy of existentialism, it is known to be connected with Kierkegaard. However, it is not possible to say the same for self-essentialism. Because, as stated above, we see philosophers defending and rejecting this idea starting from the philosophy of the First Age until the modern age. For example, when we look at dualities such as Plato's idea-reality, Descartes' soul-body, Hegel's tin-phenomenon, Kant's noumenon-phenomenon, Marcel's secret-truth, we can see how wide-ranging this understanding is. Therefore, by examining the understanding of essence and essentialism only by putting it in the cage of existentialism, we would be limiting the clear understanding of this idea by subjecting it to narrow views. We can even say that we have prevented it from being understood and interpreted in a good way. On the occasion of this study, we have seen that there have been many studies, works, writings and readings on existentialism in Turkey and especially in European countries. However, it does not seem possible to come across so many studies on essence and essentialism. Therefore, knowing and understanding this interaction between existentialism and essentialism has not been fully realized. With this study, we are trying to express our feelings and thoughts by saying that we are happy if we have been able to contribute to the field to some extent.

Keyword: Being, Existence, Existentialism, Essence, Essentialism

Giriş

Modern felsefe düşüncesinde varoluşçuluk, 20. yüzyılda ortaya çıkan ve bireyin varoluşunun anlamını ve önemini vurgulayan bir felsefi akımdır. Varoluşçu felsefenin temelinde, bireyin varlığının önceden belirlenmiş bir öz olarak anlamı veya amacı olmadığı, bu anlamı ve amacın bireyin kendi eylemleri ve seçimleriyle şekillendirerek varlığın özünü ve kendisini var etme fikri yer almaktadır. Varoluşçu felsefenin temsilcileri arasında Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre ve Camus gibi isimler yer alır. Bu filozofların düşünceleri, bireyin varoluşunun ontoloji, varlık, öz, varoluş, özcülük kavramlarıyla yakından ilişkili olduğunu düşüncelerinde göstermektedir. Bu bağlamda varlık ve öz durumunun öncelik ve sonralık problemi varoluşçu felsefenin ontolojik bir konusu olarak kendisini göstermektedir.

Varoluşçu felsefe, varlığın anlam ve öneminin ontolojik serüven açısından önemine vurgu yapmaktadır. Varoluşçu filozoflar, genel itibarıyla varlığın ve özün var

olma durumu konusunda inanlar öz önce var olmuştur varlık ona göre şekil almaktadır, inanmayan varoluşçu filozoflar ise varlık önce var olmuştur ve dolayısıyla insan kendi özünü kendi tercihleri doğrultusundan sonradan oluşturmuştur şeklinde iki farklı kategoriye ayrılmıştır. Bu bağlamda özellikle teist olmayan varoluşçu düşünürlerden Sartre ve Heidegger gibi filozoflar özün ve varlığın tam olarak sonradan insan tarafından oluşturulduğunu savunurken insanın özgürlüğüne ve sorumluluğuna da vurgu yapmaktadırlar. Teist olan varoluşçu filozoflardan Kierkegaard, Marcel ve hatta Jaspers gibi düşünürler de özün önceden verildiğini ve varlığın o öz üzerine oluşturulduğunu ifade etmektedirler.

Özcü felsefe, bireyin varoluşunun, bireyin özünün bir yansıması olduğuna dair inançtır. Özcü felsefe, bireyin varoluşunun önceden belirlenmiş bir anlamı veya amacı olduğunu savunur. Özcülüğün temelinde, bireyin varoluşunun, bireyin özünün bir yansıması olduğu fikri yer alır. Bu fikir, bireyin varoluşunun, bireyin doğası, karakteri veya yetenekleri gibi içsel niteliklerinden kaynaklandığı anlamına gelir. Bu fikir, bireyin varoluşunun, bireyin doğası gereği iyi veya kötü, mutlu veya mutsuz, başarılı veya başarısız olacağı anlamına gelebilir. Burada özcülüğün bilginin doğası ve kaynağı hakkındaki görüşlerini ifade eder. Özcü felsefe, bilginin duyu deneyimlerinden bağımsız olarak var olan özlere veya kavramlara dayandığını savunur. Ayrıca bilginin duyu deneyimlerinden bağımsız olarak var olan özlere veya kavramlara dayanması gerektiği fikri yer almaktadır. Bu fikir, bilginin, bireyin zihninden bağımsız olarak var olan bir gerçekliğe dayandığını anlamına gelir.

Genel olarak varoluşçu felsefe akımı içerisindeki filozofların varlık ve öz hakkındaki düşüncelerindeki ayrım, kapatılamayacak veya birleştirilemeyecek kadar fazladır. Dolayısıyla burada da böyle bir çabaya da girilmemiştir. Aralarındaki fark, temel çizgileriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda özcü felsefede, bir özün varlığı ontolojik olarak kabul edildiği için her şeyin oluşumunda bu çekirdek, tohum, temel, ana unsur, merkezi konum gibi durumların nitelendirdiği öz başlangıç için önemli bir etki ve yere sahip olmaktadır. Fakat varoluşçu felsefe akımından varlığın önceden verilmiş olması ve özün sonradan o varlık üzerinden oluşturulması durumu ile özün önceden verilmesi ve varlığın o öz üzerine şekillendirilmesi durumu öncelik ve sonralık bakımından ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla aralarında bu kadar farklılık olmasına rağmen, varlık ve öz anlayışını birbirinden ayrı olarak düşünmek ve bu şekilde varlığı anlamlandırmak ve ele almak pek mümkün olmamaktadır.

1. Varlık-Varolan-Varoluş

1.1 Varlık-Varolan

Burada, varlık ve var olan kavramlarını anlam- içerik bakımından birbirini etkileyen ve tamamlayan nitelikte olduğu için, ikisini tek ve aynı başlıkta ele almaya çalıştık. Bu iki kavram arasında yoğun ve kuvvetli bir bağ vardır.¹ M. Heidegger felsefesi, özellikle varlık ve var olanlar

¹ Hamdi Bravo vd. (ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesi* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019), 156.

arasındaki ontolojik farka odaklanan karakterleriyle, en az F. Nietzsche felsefesi kadar, farklılık tartışmalarına katkıda bulunmuştur.²

“Varlık, var olan şeylerin toplamı veya bütünü; var olan her şeyin sahip olduğu veya sergilediği temel özellik ya da sıfat. Görünen veya değişen şeylere karşı, kalıcı gerçeklik.”³

Varlık bir alandır, tek olandır, en son olan şeydir. Bu nedenle varlık kavramında çokluk ekleri kullanmak yerine ‘var olan’ kavramının kullanılması daha uygun olarak değerlendirilmiştir. Çünkü varlık anlayışı ve kavramı içerisinde, var olan birçok şey bulunmaktadır.⁴ Var olanı maddesel, manevi, organik, ruhsal ve ideal şeyler vs. şeklinde sınıflandırmamız mümkündür. Ancak ‘varlık’; ‘var olan’ kavramlarının net bir şekilde ve açıkça tanımını yapmanın pek mümkün olmadığını söyleyebiliriz.

Varlık kavramı felsefenin çokça kullandığı temel kavramlarından biridir. Öncelikle bu kavram, Parmenides düşüncelerinde gözümüze çarpmaktadır. Varlık, genellikle hakikat olan varlık ve zihinsel varlık olmak üzere iki şekilde kategorize edilmiştir. Hakiki varlık, daima varoluş olarak betimlenir ve ele alınırken, tefekkür-i varlık, öz olarak ele alınır ve değerlendirilir. Gerçek varlık, hakikat olma vasfını nesnelere, olaylardan ve kişilerden alır.(Uzay zaman içidir anlayışı hâkimdir.) Ancak düşünsel varlık, fenomenolojik olarak algılanamadığı için tam olarak bu varlığın hakikiliği yoktur. (Uzay zaman dışıdır.) Bu anlamda değerler, matematik ve mantığın kavramları düşünsel varlık alanına giren temel alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵

Bir şeyin tanımının yapılabilmesi için başka şeylerle karşılaştırılması icap etmektedir. Dolayısıyla ‘var olan’, ‘varlık’ kavramları son bir şeyin kavramları olduğu için tanımlanması imkânsız olmaktadır. Bu imkânsızlığın temel sebebinin de aralarındaki farklılıktan kaynaklandığını düşünebiliriz. M. Heidegger felsefesine göre, metafizik düşünce geleneği, varlık ve var olanlar arasındaki ontolojik ayrımı ortadan kaldırmak için, varlığın anlamının da unutulmamasına bağlı olarak, aralarındaki farklılıkları yadsıyıcı bir mahiyete sahiptir.⁶

Varlık olarak nitelendirilen şeylerin ve var olan olarak belirtilen şeylerin, son şey olmaları mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bitmiş olmamaları, felsefe düşünürlerini şaşırtmaktadır. Bu nokta felsefe görüşlerinin, gerçek ile alakası olmayan bir yola sapmalarına neden olmaktadır. Felsefi düşünürler varlığın arkasında sürekli bir şeyler aramaktadırlar ve bu arayış da sanırım yalnızca ‘Var Olan’ı tanımlamak için müracaat edilmiş bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk Çağ düşünürlerinden modern dönem filozoflarına kadar birçok filozof bu konu ile ilgili kafa yormuş ve bu durumu kendince bir adlandırma yoluna gitmiştir.⁷

Felsefe tarihinin cahili olmak, onu tekrarlamaya mahkum olmaktır. Varoluşçuluğun büyük bir bölümü belli felsefe teorilerin bir “saçmaya indirgeme” durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle zihin felsefesinde, duygularda ortaya çıkan ‘benim korkum’ ‘beni korkutan şeyden kurtulmaya yönelik bir girişimdir. Kierkegaard estetik-olana, trajik acıya ve bu acıyı hissetmemizin sebebine ilişkin tartışmasının akışı içerisinde geliştirdiği analiz, bir insanın başına gelen şeyi evrendeki bir kusura bağlı görmek arasındaki ayrım hakkında geliştirilen

² Kasım Küçükcalp, Çağdaş Felsefe Farklılık Tartışmaları(Bursa, Emin Yayınları, 2016), 21.

³ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, (İstanbul, Say Yayınları, 2012), 439.

⁴ Sina Kabağaç - Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995), 228.

⁵ Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, (İstanbul, İnkılap Kitapevi Yayınları, 1998), 189.

⁶ Küçükcalp, Çağdaş Felsefe Farklılık Tartışmaları, 47.

⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000), 115.

parlak bir analizdir. Heidegger'in zamansallık konusunda ve zamansallık deneyimi konusunda Augustinus'u dünyevileştirmesi önemli bir yer tutmaktadır.⁸

Varoluşçu felsefe düşünürleri artık 'varlığı' ve 'var olanı' tanımlamadan vazgeçmişlerdir. Günümüz ontolojisinde 'varlık' ve 'var olan'ın kendisi en son şey olarak görülmektedir. Bunun sebebi olarak ise, varlığın algılanabilen yönleri, bize varlığın ve var olanın arkasında olan veya fenomen alanına çıkmamış olan herhangi bir metafizik kaynaktan haber vermiyor olmaları gösterilebilir. Varlık ve var olan kendisini algılanabilmelerinde bize göstermektedir. Dolayısıyla varlığın çift yönünden bahsetmemiz mümkündür Bu iki yön ise varlığın kendi başına olan olması durumu ve varlığın görünüşüdür. Bu tarzda bir algılanışın en iyi örneğini Kant vermiştir. Kant'a göre 'kendi başına' olan varlık, bilinmeyen bir varlık alanıdır. Bu nedenle bilinen alan ancak bu varlığın zaman-mekân içindeki görünüşü olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹

Varoluşçuluk düşüncesinin ülkemizin düşünce yaşamına yansımaya gelince: Varoluşçuluk akımı, ülkemizde özellikle 1950'li ve 1960'lı yıllarda egemen oldu. 1970'lere doğru gelindiğinde yerini yavaş yavaş Marxçı tarih öğretisine ve 70'lerden sonra da güncellik kazanan yapısalcılık akımına bıraktı. Sözü ettiğimiz yansıma, ilk dönemlerde felsefeden çok edebiyat düzleminde gerçekleşti. Edebiyatla zaten içten bir ilişkisi bulunan varoluşçuluk akımının temel düşünceleri büyük ölçüde Albert Camus'nun 'Saçma' öğretisini ortaya koyduğu çalışmalarda okura ulaştı. Ülkemizde varoluşçuluk akımının Sartre'ın felsefesiyle özdeşleştirilmiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz."¹⁰

Genel olarak düşündüğümüzde, insanların düşünmelerini, konuşmalarını, anlamlandırmalarını, yorumlamalarını vs. sınırlandırmak ve engellemek mümkün değildir. Çünkü insanoğlu akıl sahibi bir varlıktır. J. S. Mill bu konuda, akıl sahibi insan ve hatta toplumlarında akıl hâkim olduğundan dolayı, onların hiçbir düşüncesinin tutuklanamayacağını ileri sürmektedir. Bu nedenle varoluşçuluk anlayışının temellerini oluşturan kavramlardaki anlam farklılıkları ve kavram çeşitlilikleri çok normal bir şey olarak değerlendirilmektedir.¹¹

Varoluş felsefesinde 'kendi başına varlık'¹² kavramıyla ortaya konulmak istenen şey şudur: Var olan ve varlık öznenin, insanın ya da metafizik bir varlığın herhangi bir eylemi sonucunda oluşmaz. Var olan, insana ya da insanüstü bir şeye mahkûm değildir. Var olan, aslında ne ise odur. Var olan, insanların onu bilmesine ya da tanınmasına, insanın onun ile ilgili görüşlerine karşı bağımlı değildir. Fakat diğer taraftan var olan ile diğer her şey arasında samimi bir münasebet olduğu söylenebilir. Yani, her şey bir başka olan her şeye bağlıdır. Dolayısıyla, aslında ilişkilerden kopmuş hiçbir şey yoktur.¹³

Varoluşçuluğa göre felsefenin birincil sorunu tüm uzanımı içinde varoluş değil, insan varoluşudur.¹⁴ Ayrıca altı varlık modalitesinden söz edebiliriz. Bunlar sırasıyla; Zorunluluk, Gerçeklik, Olanak, Rastlantısal, Gerçek olmamak, Olanaksızlık şeklinde sıralanabilir. Varlığın bu modalitelerinin bazıları olumlu bazıları ise olumsuz olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün

⁸ Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 71-72.

⁹ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 117.

¹⁰ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu (Ankara: Fol Yayınevi, 2019), 36.

¹¹ Murat Bayram-Halis Çavuşoğlu, "John Stuart Mill'in Yarıcı Anlayışında Özgürlük", *DÜSBED*, Nisan, Cilt: 8 Sayı: 16, (2016): 413.

¹² Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 61.

¹³ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 117.

¹⁴ Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 52.

bunların tamamı var olanın tarzlarını oluşturmaktadır. Olumlu olarak nitelendirilen, zorunluluk, gerçeklik, olanak modaliteleri arasında sağlam bir etkileşim olduğunu söyleyebiliriz. Bunu da bir örnek vererek izah etmeye çalışalım. Zorunluluk kendisinden sonra gelen hakikiliği ve olanağı içine alır.¹⁵ Gerçeklik ise olanağı içine alır. Dolayısıyla zorunluluk modalitesi belirlenmişliğin tam olan bir modalitedir. Çünkü bir şeyin zorunlu olabilmesi için, gerçek olması gerekir. Ancak bir şeyin gerçek olabilmesi için de daha önce imkân dâhilinde olması lazımdır. Bu nedenle zorunluluk, gerçeklikten, gerçek de ihtimalden fazla olan bir varlık tarzları olarak görülmektedir.¹⁶

Varlık, oluşun varlığıdır, bundan ötürü oluşan ötesindedir. Varlık hiçbir olumsuzlama içermez, kendinde varlıktır.¹⁷ Kendinde varlık, ne mümkün olandan türetilebileceği, ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelmektedir. Kendinde varlık, asla mümkün ve imkânsız değildir. O vardır.¹⁸

Bütün bunlara bağlı olarak, olumsuz olarak nitelendirdiğimiz, rastlantısallık,¹⁹ kurgusal olmak, olanaksızlık varlık modaliteleri arasında ise farklı bir şekilde ifade edilebilmektedir. Olanaksızlık, aslında varlığın neredeyse hiçbir bölümüne sahip değildir. Ancak rastlantı, bir olay veya durumda bir mecburiyetin bulunması demektir. Fakat gerçek olmama durumu da varlık tarzının rastlantısal olması, olanaksız varlık tarzının da gerçek olmadan daha az olduğu söylenebilir mi? Şüphesiz söylenemez, çünkü kurgusal olma rastlantısalı, imkân dışılık da gerçek olmamayı içine alamaz.²⁰

1.2 Varoluş

“Dış dünyada insan bilgisinden bağımsız olarak gerçekleşme, mekân ve zaman içinde potansiyel değil de aktüel bir varlığa sahip olma durumudur. Bir şeyin aslı doğasından dolayı olması gereken şeyi ifade eden öze karşı olarak, o şeyin her ne ise öyle olması durumudur.”²¹

Başka bir deyişle “varoluş kavramını tanımlamak için yapılan herhangi bir girişimden ve varoluşun herhangi bir mihenk taşından söz edilemediği”²² için varoluş, her ne kadar varlık ile birlikte ele alınsa da o sabit olmayan soyutlama ve teorilere karşıt bir biçimde, tanımlanamayan bir mahiyete sahiptir. Varoluş, aslında var olan veya hakikate dayalı olarak var olan, özün zıttı olan, ne ve nasıl sorularının olduğu çok önemli olmayan bir şeydir. Ancak var olduğu olgusu önemli olan, her türlü temel yönlerinin dışında, burada olan ve nitelikçe belirlenmemiş olan vs. şeklinde tanımlanabilir.²³

¹⁵ Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 64-66.

¹⁶ Mengüsoğlu, *Felsefeye Giriş*, 136.

¹⁷ “Varoluşçuluk II”, 229.

¹⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 41.

¹⁹ Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 168.

²⁰ Mengüsoğlu, *Felsefeye Giriş*, 137.

²¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003), 408.

²² Gabriel Marcel, *The Mystery of Being 1 Reflection & Mystery*, çev. G. S. Fraser (Great Britain: The Harvill Press Ltd., 1950), 89.

²³ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 190.

Varoluşçuluk, temelde varoluş kelimesinden yola çıkmakla birlikte, varoluşçuluk varoluşun ilk olma vasfını benimseyen bir kuram olarak karşımıza çıkar. Peki, ama bu öncelik neye göre bir önceliklidir? Tabii ki bu öncelik öze oranla ele alınmış bir öncelik olarak değerlendirilmektedir.²⁴

Varlık neyse odur, kendi içinin varlığının ne değilse o olan ve ne ise o olmayandır. Varlık kendiyle bağlantılı değildir, kendidir ve kendindedir.²⁵

Varoluşçu felsefenin önemli bir filozofu olan Sartre, çok karmaşık ve çok şaşırtıcı bir kişiliğe sahip olsa da modern dönemde ön plan olan varoluşçu düşünürler arasında sayılmaktadır. Dolayısıyla, çağdaş felsefenin büyük bir bölümü ve Fransız felsefesinin neredeyse tamamıyla birlikte felsefe alanında çok etkili olan düşünceleri ile geniş okur kitlesine hitap ettiğini söyleyebiliriz. Sartre esas bir varoluşçu özgürlük filozofu, politik bakımdan angaje bir entelektüel ve yaşamın sonrasındaki dönemlerinde Marksizm teorisyeni olarak nitelendirilebilir. Ancak O, bir varoluşçu düşünür olarak daha önce Nietzsche ve Kierkegaard gibi filozoflarda görülen konuları ve aynı zamanda Heidegger'in ilk dönemlerindeki felsefesinde daha ontolojik bir görünüm altında ortaya çıkan birçok felsefi konuları yeniden işlemiştir.²⁶

Varoluşçuluk, insanların daha az düşünmeye meylettği ve dolayısıyla daha az düşündüğü olgusuna dikkatleri çekmektedir. Varoluşçuluk, insanların yaşadığı dünyada bir hermeneutik, bir maksat ve bir gerçeklik olmadığını ortaya koymaktadır. Hatta bu durumun saçma olduğunu bile savunanlar olmuştur. Ona kişisel insanın belli bir anlam yükleyebileceğini ifade etmektedirler.²⁷

Varoluşçuluk felsefesinden hareketle, kavramlara yüklenen anlamsal farklılık sorununu tespit etme ve bir parça anlam karmaşasını burada çözmeye çalıştım. Ve bu anlamsal benzerlik-çelişki problemini, kavramsal epistemolojideki kullanımını ortaya koyarak aydınlattım. Makaledeki perspektif dikkate alındığında, varoluşçu bir bakış açısı geliştirmeye ve ortaya koymaya çalıştık. Varoluşçuluk, genel olarak insanın varoluşsal durumunu betimleyen bir felsefeyi ve varoluşçuluğun temellerini teşkil eden kavramların arasındaki korelasyonu öngörmektedir.²⁸ Bu bağlamda Tillich felsefesinde korelasyon, insanın varoluşsal durumunun çağdaş felsefe tarafından tespit edilebileceğini, fakat insanın varoluşsal sorunlarının ancak felsefe ile mesajın korelasyonu sonucunda cevaplandırılabilirliğini düşünmüştür.²⁹

Varlığın, gerçek şeyleri düşsel ya da kurgusal şeylerden ayıran temel özelliğini varoluş olarak değerlendirebiliriz. Felsefe literatürüne ise varoluş kavramı öz ile olan karşıtlığı üzerinden dâhil

²⁴ Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 442.

²⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 40.

²⁶ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* Rousseau, Kant, Hegel ve Nietzsche'den Heidegger, Foucault ve Derrida'ya, çev. Ahmet Cevzici – Hüsametdin Arslan (İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2016), 228. 38-39.

²⁷ Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 442.

²⁸ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, (Ankara, Elis Yayınları, 2013), 20-21.

²⁹ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 26.

olmuştur. Yirminci yüzyılda ise varoluş genellikle, kendi varlığının bilincinde olmakla yetinmeyip, varlık sorusunu sorabilen insanlar için de kullanılmaya başlamıştır.³⁰

Skolastik felsefe düşünürlerinde varoluş, her var olanın ve her hakiki olanın gerçekliğidir. Dar anlamda varoluş, uzay ve zamanda, burada ve şimdi var olmandır. Egzistansiyel felsefede varoluş, modern çağın varoluş felsefesinin kurucusu Kierkegaard'ın düşüncelerine bağlı olarak: insanın varoluşu ile alakalı olarak ifade edilmektedir.³¹ Orta Çağ felsefesinde varlık ve öz ayrımı yerini ve önemini korunmakla birlikte, özü ve varlığı sadece bir ve tek olan Tanrı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla özün bir şeyin doğasını ifade ettiği bir yerde varoluş o şeyin var olma, fiilen o şeyin mevcut bulunma olgusuna karşılık gelir.³²

2. Varoluşçuluk Nedir?

Varoluşçuluk, varlığa ilişkin olan bütün araştırmaları kapsamaktadır. Dolayısıyla varoluşçuluk akımı ve düşünürleri, var olanların aralarından bir seçim yapmak durumunda olduğu farklı imkânlarla karşılaşmayı gerektirebilmektedir. Diğer bir deyişle varoluşçu felsefe, geleneksel olarak bilinen felsefenin işlediği konular gibi varoluşun özden önce geldiğini öne sürmektedirler. Bunun yanı sıra insanın, önce var olduğunu daha sonra ise insanın kendisini tanımlayıp ve özünü yarattığını söylemektedirler.³³

Bunların yanı sıra, teori dünyasındaki dramatik olarak gerçekleşen farklılaşmalar, sosyal ve ekonomik alanlardaki hızlı değişimlere aynı ölçüde paralel olarak etkili olmuştur. Savaştan sonra Fransa'ya baktığımızda, oradaki fikrî sahne Marksizm, varoluşçuluk ve fenomenoloji gibi alanlar ile birlikte, bunların kendi aralarında bir sentezleme girişimleri de ön plana çıkmıştır.³⁴

Varoluşçuluk, genel olarak insanın varoluşsal durumunu betimleyen bir felsefeyi ve varoluşçuluğun temellerini teşkil eden kavramların arasındaki korelasyonu öngörmektedir. Varoluşçuluk, pek çok yönüyle radikal(tarihsel başkaldırı- metafiziksel başkaldırı) bir felsefe akımı olarak kabul edilmektedir. Ancak insanlara temellerini oluşturma imkânını veren şansların ve oluşumların, onun çevresindeki şeyler ve başka insanlar ile aralarındaki bağlantılar tarafından yaratıldığı ifade edilebilmektedir. Dolayısıyla varoluş, her zaman dünyadaki bir varlık olma ve seçimi sınırlayan ya da koşullara bağlayan somut ve tarihsel olarak belirlenmiş bir tarzda oluşmak durumunda kalmıştır.³⁵

Varoluşçuluk akımı, büyük ölçüde Kierkegaard'ın başlatmış olduğu çağımızın bir felsefi akımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla varoluşçu felsefe düşüncesini, öz olarak alan bütün düşünsel uğraşlara verilen ad olduğunu ifade edebilmekteyiz. Özellikle varoluş ve öz

³⁰ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 441- 442.

³¹ Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 190.

³² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 888.

³³ Halis Çavuşoğlu, "Genel Olarak Varoluşçuluğa Bakış ve Varoluşçuluk Çeşitleri", JSHSR, Vol: 4/ Issue:12, (2017): s. 773.

³⁴ Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul, Ayrıntı Best Yayınları, 2011), 34.

³⁵ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 20-21.

anlayışlarının öncelik ve sonralık anlayışı ile ön plana çıkan varoluşçu felsefenin temsilcilerinden J. P. Sartre'a göre, "varoluş özden önce gelir". Martin Heidegger' e göre ise, "insanın özü varoluşundadır".³⁶

"Varoluşçuluk, özellikle de ateist veya hümanist boyutları çerçevesinde, evrenin akıl ile anlaşılabilir bir yapıya sahip olan bir gelişme doğrultusu olmayıp, özü itibariyle anlamsız ve saçma olduğunu evrenin rasyonel bir tarafının olmadığını, evreni anlamının insan tarafından verildiğini öne sürer. Böyle bir evrende, insanın hazır bulduğu ahlak kuralları olmadığından; varoluşçuluk, ahlaki ilkelerin, kendi eylemleri dışında, başka insanların eylemlerinden de sorumlu olan insan tarafından yaratıldığını savunur."³⁷

Yukarda bahsettiğimiz üzer, J. Macquarrie'a göre, yirminci yüzyılda seküler ve ateist yönüyle bilinen varoluşçuluğu, kaygı, düşmüşlük, ölü, suçluluk ve otantik varoluş arayışı ve uzun zamandır ihmal edilen fenomenler üzerindeki vurgusu dikkatleri çekmiştir. R. Bultmann'ın bakış açısıyla bakıldığında, varoluşçu teolojinin Hıristiyanlık üzerinde etkisi daha geniş ve derin olmuştur. Her şeyden önce varoluşçuluk insandan hareket etmektedir. Ve hatta varoluşçuluğa göre insan, daha tamamlanmamış bir proje olarak değerlendirilmektedir. Çünkü sürekli, insan varlığını analiz etmek üzerine çalışmalarını sürdürmektedir. Fakat insanın bireysel varlığı ve doğadaki objeler arasında tam bir ayırım yapma yöntemini kullanmaktadır.³⁸

3. Öz Kavramı

Öz terimini felsefeye kazandıranın, ontoloji anlayışı varlık ile başlayan ve töze(cevher) anlayışına – öz fikrine doğru ilerleme ile bilinen Aristoteles olduğu bilinmektedir. Ona göre öz, ortak doğayı ifade eder. Klasik felsefede öz, herhangi bir şeyin ne olduğunu ortaya koyan bir alan olarak nitelendirilmektedir.³⁹ Bu bağlamda, insanoğlunun kendi öz benliğini ve eylemlerini belirlemesi ve varoluşunun akışını kendi bedensel ve zihinsel yöntemleriyle belirlemesi düşüncesi, insanın ontolojik konumunun belirlenmesi açısından 17. ve 18. yüzyıla kadar gittiğimizde, insanın varlık ve öz durumunun, bu düşüncede mihenk taşı olarak kabul edildiğini görebiliriz.⁴⁰

M. Heidegger felsefesi, varoluşun özden önce geldiğini vurgulayan anlayışlarıyla tebarüz eden ve metafiziksel düşünce geleneğine ait olan tüm özcü düşünce tarzlarına bu gerekçeyle karşı çıkan varoluşçu felsefe anlayışlarını içerisinde barındırmaktadır.⁴¹

"Varoluşçuluk ise tam tersini öne sürer bunun: İnsanda, ama yalnız insanda varoluş özden önce gelir. Bu demektir ki, insan önce vardır; sonra şöyle ya da böyle olur. Çünkü b,

³⁶ Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 191.

³⁷ Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü, 409.

³⁸ Tokat, Varoluşçu Teoloji, 17-21.

³⁹ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 339-340.

⁴⁰ Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 131-132.

⁴¹ Küçükalp, Çağdaş Felsefe Farklılık Tartışmaları, 12.

özünü kendi yaratır. Nasıl mı? Şöyle: Dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşılarak yavaş yavaş kendini belirler. Bu belirlenme yolu hiç kapanmaz, her zaman acıktır.”⁴²

Varoluşçu felsefe öz felsefesine bir tepki olarak ‘varoluşun bir dizgeye indirgenemeyeceği’ önermesini bilgi kuramı anlayışının merkezine oturtmuştur.⁴³

Öz kavramı, İngilizce temel anlamında, Yunanca zat, mahiyet anlamında ön plana çıkmaktadır. Varoluşçulukta ise, varlığın aslını kuran, oluşturan, yapan şey ve temel özellik anlamında kullanılmaktadır. Öz aslında, bir şeyin ne olduğu sorusuna cevap vermektir, bir şeyin nasıl meydana geldiğini ortaya koymaktır. Yani öz, bir şeyi o şey yapan bir özellik barındırmaktadır.⁴⁴ İlk Çağ filozofları, varlığın bir öze sahip olarak dünyada var olduğunu öne sürdükleri için özün, varlıktan önce geldiği düşüncesini de benimsemiş olmaktadır. Bu bakış açısına göre, “özsüz, bir varlık yeryüzünde bulunmaz. Öz, bir şey, bir nesne olmamakla beraber, tam manası ile yok olan bir şey, bir yokluk değildir. Dolayısıyla özün varlığı, mümkün olan varlıktır.”⁴⁵

Bir şeyi; o şey her ne olarak var ise ve biliniyor ise onu o yapan ve kendisi olmadan varlığını idame ettiremeyen şeydir. Öz veya cevher Aristoteles’deki görüş ile “Bir şeyin var olması için kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç olmamasıdır” şeklinde ifade edilebilir. Bu bölümde öz, bir varlık veya bir nesne veya bir şeyin;

- 1) Temel ve mecburi tanımlayıcı özelliğini
- 2) Bir şeyin öz ve son gücünü ya da,
- 3) Bir şeyin mecburi olan iç iletişim alanını veya işlevselliğini tanımlar.⁴⁶

Bunların dışında Nietzsche insanın ontolojik söylem ve eylemler, acı çekebilen bir yaşamı kendi varlık ve öz anlayışı bakımından kahramanca kendi seçimleri olarak olumlayan ve yaşayan “yüksek seviyedeki insan tipi” olarak nitelendirmektedir. Oluş serüveninden dolayı henüz tamamlanamayan varoluşsal serüveni ve varlığın özünü oluşturan üstün insan anlayışında, insanın varlık durumu, yaşam güçlükleri karşısında sergilediği ontolojik eylem ve ifadeler ile tek başına başa çıkma ve kendi varlık durumunun özünü oluşturma isteği ile dolu olduğu için önemli bir yere sahiptir.⁴⁷

Öz, bize var olan bir varlığın ne olduğunu göstermektedir. “Bu bir tezdır, O bir hayvandır.” Fakat bu ifadeleri kullanmakla, aslında biz tezin veya hayvanın ne olduğunu belirtmiş olmamaktayız. Böyle söylemekle biz tezin ve hayvanın, sadece belli bir türün bütün varlıklarının taşıdığı genel özelliklerini belirtmiş olmaktayız. Bu nedenle de, evrensel anlamda olması gereken öz, bireyselleşmiş bir yapıya sahip olmuş olmaktadır. Bütün bunların yanı sıra kavramsal olarak öz, kalıcı olan, değişikliğe uğramayan, gelip-geçici bir özelliği olmayan, her zaman var olmakta olan ve her zaman aynı kalan şey olarak açıklanmaktadır. Veya bir şeyin

⁴² Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 8.

⁴³ Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 15.

⁴⁴ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 143.

⁴⁵ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 22-23.

⁴⁶ Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 308.

⁴⁷ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Orhan Tuncay (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2003), 12.

bireysel olarak ve gerçek olarak sadece kendisine has olan şekli veya sadece kendisine özgü olan belirtisi olarak, öz açıklanmaktadır. Metafizik anlayışında da öz terimi, kendinde varlık olarak fizikötesi alanın konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Materyalist felsefede ise, öz derken; kabuğun veya kışırın içi ve çekirdek-lüb anlamında kullanılmaktadır.⁴⁸

Aslında öz kavramı kullanıldığında, evrensel öz tanımının kastedilmiş olması gerekmektedir. Mesela; bir hayvanı ele aldığımız zaman, hayvanın özünde onu hayvan yapan temel özellikler vardır. Bunların birinin bile eksikliğinde hayvanın varlığından söz etmemiz olanaksız veya imkânsız olabilir. Sözelimi hayatı var ama hareket veya ifade edebilme özelliği veya algılayabilme özelliği gibi bazı özellikleri olmadığında bir bitki olabilme veya hayatı olmadığında bir taş olabilme özelliği gösterebilmektedir. Yani, hayvani özellikler dışında başka özelliklere de sahip olduğu için hayvanın varlığından söz edilememektedir. Fakat özün, bir şey olmadan da hiçlik olduğunu söyleyemeyiz. Kendisinin oluşabilmesi veya kendini gerçekleştirebilmesi için bütün bunlar diğer varlıkların var olmalarını gerektirmez. Çünkü özün varlığı olabilirlik yani mümkün olabilirlik içermektedir.⁴⁹

İnsanların yeryüzünde herhangi bir şeyi, gerçek varlık alanında gösterememesine rağmen ileride gerçekleşebilir bir olasılık taşımaktadır. Bu bağlamda öz, bir şeyi o şey yapan, zorunlu olarak ortaya konmasını gerektiren ana niteliklerin bütünüdür. Bu niteliklerin olmayışı, o varlığı kendisi olmaktan çıkarır ve başka bir şey olmasına neden olur. Sartre'a sorarsanız, "Varoluşçuluğu okurlara tanımlamak mı? Çok kolay bir iştir bu! Felsefe terimleriyle söylersek, her nesnenin bir özü, bir de varlığı vardır. Öz, sürekli nitelikler topluluğu demektir. Varlık ya da varoluş ise dünyada etkin olarak bulunuş demektir. Çoğu kimseler özün önce, varoluşun sonra geldiğine inanırlar. Bu düşünüş köklerini dinden alır. Bir ev kurmak isteyen kimsenin, ne biçim bir nesne yaratmak istediğini iyice bilmesi gerekir: Burada öz, varoluştan önce gelir. İnsanları Tanrı'nın yarattığına inanan kimseler ise şöyle düşünürler: Tanrı, insanları kendindeki insan düşüncesine, göre var eder. Öte yandan, inançsız kimseler de şu geleneksel görüşe bağlanırlar: Nesne, ancak özüne uyduğu zaman var olur. Nitekim XVIII. yüzyıl hep şuna inandı: Bütün insanlara özgü ortak bir Öz vardır; bu değişmez özün adı insan doğasıdır.⁵⁰

Bu bağlamda her insan varlığı hakkında yapılan söylemler ve hareketler, onun ontolojik konumu açısından, varlık ve öz kavramlarının varoluşsal olarak birbirinden ayrı olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla insanın varoluşsal serüveninde varlık ve öz arasındaki ilişki, bir bütünlük içerisinde insanın ontolojik durumunun ortaya çıkarılması için göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir konuma sahip olmuştur.⁵¹

Bizler herhangi bir varoluştan ortaya çıkmadık; bizim yapımıza uygun olan varoluştan ortaya çıktık, bundan dolayı da önceliği öze vermemiz gerekmektedir. Özcü düşünceye sahip olan

⁴⁸ Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 143.

⁴⁹ Paul Fonlguie, Varoluşçunun Varoluşu, çev. Yakup Şahan (İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 30.

⁵⁰ Sartre, Varoluşçuluk, 7-8.

⁵¹ Sören Aabye Kierkegaard, Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 47.

düşünürler bu düşünceler üzerinde durmamaktadırlar. Ama özlerin ne oldukları sorusuna üç şekilde cevap verdikleri görülebilmektedir. Bunlar;

- Olay bilimsel özcüler

- Kavramcı özcüler

- Din bilimsel özcüler şeklinde sıralanır.⁵²

Bu bağlamda varoluşçuluk insanın ontolojisinde, özcü düşüncenin akılcılık adına aşkın hakikatin soyutlanması durumunun aksine, insanın varoluşunu doğrudan ve bireysel deneyimlerde anlayabileceğimizi savunur. Ayrıca özcü düşünce, insan varoluşunun ve anlamının, bir öz tarafından belirlendiği düşüncesini de ortaya koymaktadır.⁵³

3.1 Olaybilimsel Özcülük

Olaybilimcilik; maddesel dünyanın varlığı konusunda açılmış olan tartışmalar olarak değerlendirilebilir.⁵⁴ Dolayısıyla aşkın varlık olan Tanrı ile nesnel varlık olan Tanrı dışındaki var olan şeyler arasında zahiren bir yakınlık ve etkileşim olduğu söylenebilir de, ontolojik ve teolojik açıdan ciddi farklılıklara olduğu net bir şekilde görülebilmektedir. Dolayısıyla temel felsefi işlemimizle, nesnelere bağlayan ontolojik prangalarımızdan kurtulmuşsak mistisizm ve aşkınlık anlamını teolojik olarak tam bir şekilde kavrayabiliriz. Hatta insan özne ve nesne ayrımını aşarak özne-nesne bütünleşmesine ulaşır ve bu durumda nesnellik bile yok olabilir. Bu bağlamda özellikle Orta Çağ'ın teoloji düşüncesine damgasını vuran Plotinos'da görülen özne ve nesne birliği gerçek bir uyanma biçimi olarak insanların ve nesnelere Tanrısalla bir olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Bu bağlamda Orta Çağ'daki düşünürlere göre ise, tek bir özün iki tane metafizik ögesi vardır. Mesela; hayvan özünün, bedeni maddesidir; ruhu ise biçimlidir. Bunların bu farklı görünüşleri bizi aldatmasın. Çünkü bunların çalışmaları birbirinden ayrı düşünülemez ve birbirinden ayrılamaz. Bedenin aldığı izlenimler veya algılamalar ruha yansır ve manevi fikirler oluşur. Böylece dış dünyanın anlaşılması sağlanmış olmaktadır.

Var olanın varlığına yönelik araştırmalar yapmakla yetinip, aslen varlığın anlamını irdelemeden geçiyorsa, o da safiyane ve gayri şeffaf kalmak durumundadır. Bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kor ve öz amacından sapmış kalırlar.⁵⁶

Bütün bunlara rağmen, Descartes bunların yukarıda bahsettiğimiz kuramlarını kabul etmemektedir. Ona göre ise insan bir ruhtur. Ruhun bedenle bir ilişkisi bulunmamaktadır. Beden ile ruh arasındaki ilişki hayvan ruhları ile kurulabilmektedir. Böyle olunca da ruh kendi sınırları içerisine kapanmış olarak bulunmaktadır. Bu nedenle elde edilen öznel izlenimler

⁵² Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 30.

⁵³ Çınar, *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol*. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2007), 35.

⁵⁴ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 31.

⁵⁵ Karl Jaspers, *Felsefe Konuşmaları - Felsefeye Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 26-27.

⁵⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018), 32-33.

dışında hiçbir şey var olmadığından, var olan sonucun doğruluğunu kontrol etmek olanağı kalmamaktadır. “Kant bizim için sadece olaylar vardır. Onun (Noumen) dediği nesnelere kendilerine ulaşmak bize hiçbir zaman verilmemiştir. Fakat olayları açıklamak için bunlar gereklidir. Kendin, (En son) numenler vardır. Biz bu dış dünyayı bilemeyiz ama bu dünya vardır.”⁵⁷

Bu konuyla ilgili olarak Kant, her şeyi sadece olaylar çerçevesinde kavrayabileceğimizi söylemektedir. Ona göre var olan her şey bir öze sahip olmaktadır. Var olan bizim bilgimizin dışında kalsa bile onun varlığı açısından herhangi bir eksiklik olduğunun sonucuna ulaşamaz. Bilgimizin dışında da olsa vardır. Ayrıca Heidegger, varoluşu skolastik kökenlerinden ayırarak, Sartre’ın varoluşçu düşüncesinden farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Sartre’ın “varlık özden önce gelir” önermesi, farkında olmadan özcülüğü esas alır. Bu değerlendirme, ontolojiyle doğrudan ilişkili olmamakla birlikte, metafizik bir nitelik taşımaktadır.⁵⁸

İnsanı, özgürce seçimlerde bulunan ve seçimlerinin sonuçlarına katlanan sorumlu bir varlık olarak tasarlayan Sartre’a göre, özcü anlayışlar insanın kendini mutlak anlamda özgür ve sorumlu bir varlık olarak tasarlama imkânına karşıt bir tutum takınmışlardır. İnsan önceden belirlenmiş mutlak bir öze sahip bir varlık olarak ‘ne ise o olan’ varlık tarzına sahiptir. Oysa insan gerçekliğini olumsuzlama fonu üzerinde yükselen özgürlük olarak tasarlayan Sartre’a göre, kendi için varlık olan insan ‘ne ise o olmayan ne değilse o olan’ varlıktır. Dolayısıyla o bir seçimde bulunurken bile, o şey olmama imkânını hep beraberinde taşımaktadır.⁵⁹

3.2 Kavrama Özcülük

Kavramcılık bir kuramdır. Bu kurama göre biz sadece nesnelere yalnızca imgelerini değil, özlerini gösteren kavramları ve fikirleri tartışırız. Aristoteles kavramcı bir filozoftur. Fakat onun bu kavramcılığı bilimi kurmaya ve görünüme göre ahlakı oluşturmaya ve kurmaya yeter. Ona göre, zorunlu olan nesnelere bilimi yapılabilmektedir. Bilmek var olanı tanımak ve bilmek varolan genel özelliklerini bilmektir. Ama bu bilmek özlerin düzeyinde sınırlanır. Özler ise varolanın dışında bir varlık gösterememektedirler. Çünkü bizim deyimimize giren onların gerçek varlıkları olmaktadır. Tomas’a göre ise deneyimlerimizin alanına giren somut olan varlıklar, madde ve şekilden veya biçimden ibarettir. Sadece bunlardan oluşur. Bu oluşum ise bize özü gösteren fikirleri, var olan bireylere dayandırarak ortaya koymaktadır. “Kuşkusuz bu fikirler, Tanrı’da daha önceden vardır. Buradan da öze belli bir öncelik tanınır; öyle ki bu yolla varoluş özelliğini özden kazanır.”⁶⁰

⁵⁷ Fonlguie, Varoluşçunun Varoluşu, 32.

⁵⁸ Abdulkadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman* (Bursa: Asa Kitapevi, 2003), 56.

⁵⁹ “Varoluşçuluk II”, 229.

⁶⁰ Fonlguie, Varoluşçunun Varoluşu, 26.

3.3 Dinbilimsel Özcüler

Bu özcü grubunun anlayışına göre özler, ya Tanrı olmaktadır, ya da bu dünyanın üzerinde bir evrende bulunmaktadır. Bu dünya üzerinde bir evrende bulunan özcülüğe, Eflatuncu özcülüğü örnek vererek açıklayabiliriz. Bu bağlamda varoluşçu felsefede Dasein'ın ilksel gerçekliğini, neden ve töz kavramları gibi, şeylerin dünyasına uyguladığımız türevsel kavramlar aracılığıyla sınamak ve ele geçirmek de hatadır. Dasein'ı dünya içerisinde olma olarak kavrarız. Heidegger "Varlık ve Zaman" adlı eserindeki büyük güçlük şudur: güvenilirliği belkili olan geleneksel felsefi terminoloji kavrayışı, eski bir probleme getirilen bir çözümün yerini tutacak yeni bir sözcüğün icadına haddinden fazla izin verir.⁶¹

Varoluş, bir öze gerçek varlığını kazandırabilmektedir. Ama Eflatun'a göre ise varoluş gerçekliğe çıkardığı özü zenginleştirmek yerine yoksullaştırır. Varoluş evreninin, yani duyular evreninin dar bir varlığı vardır. Bunlara kesin olan bir nesne yüklenemez. Çünkü bunlar sürekli olarak değişmektedirler. Bunlar var olsalar bile zamanla yok olmak ile ve değişim ile karşı karşıya kaldıklarından varlıkları kendilerine ait değildir. Bu nedenle bunlar bağlı oldukları görünümlemlerini kusurlu bir şekilde göstermektedirler. Bir şey ne kadar iye olur ise olsun, yine de iyinin özünü oluşturamamaktadır. Evrenin özleri ise varlık kavramını ya da örnek olmaya çalıştıkları tipi hiçbir sınır tanımadan gerçekleştirirler. Değişmez ve değiştirilemez, olumsuz ve zorunludurlar; hiçbir eksiklik ve kusur göstermezler. Yalnızca onlar için, yokluk ile birbirine karışmaksızın vardırılar denilebilir. Gerçek olarak değerlendirdiğimiz dünyanın varlıklarını düşündüğümüzde var olanlar onların yanında var sayılmazlar.⁶² Eflatun'un gerçek olan ve gerçek olmayan ayrımı bağlamındaki konuya M. Heidegger metafizik anlayışı ile bakar ve açıklık getirmeye çalışır. Metafizik, varlığın bir var olan olarak tasarlayan ve var olanların bilgilerine ulaşmaya gücü yeten özne olarak akli temele koyarak ortaya konulan bir düşünme anlayışıdır. Ayrıca Heidegger, F. Nietzsche'nin güç istemi doktrinini metafizik gelenek içerisinde görmesinden dolayıdır ki, onunla yüzleşmenin bir bütün olarak Batı metafizik geleneği ile yüzleşmekle eş değerde olduğunu ifade etmektedir. Aslında M. Heidegger'e göre, insan varlığının özüne ilişkin olarak yapılan her bir belirlenim Varlığın hakikati ile alakalı herhangi bir soru sormadan bizlere var olan her bir varlığın bir yorumunu sunmaktadır.⁶³ Son olarak Nietzsche'nin ontolojisinin ilk saptamalarında önemli noktalar dikkatimizi çekmektedir. Kısaca onlardan bahsetmek isterim. Nietzsche okumalarımızda varlığın sürekli bir oluş halinde olduğunu görebilmekteyiz. Fakat düşünür, oluş diyerek ve sonsuz bir devingenlik içerisinde tarif etmeye çalıştığı kozmolojik kaos durumundan kendiyi çelişmek uğruna vazgeçer. Ancak Nietzsche'deki varoluşsal silsileyi, 'Oluş, Kaos, Kozmos ve Hiçlik' şeklinde görmek, onun düşüncelerini okuyunca varabileceğimiz genel bir sonuç olarak görebiliriz.⁶⁴

⁶¹ MacIntyre, *Varoluşçuluk*, 34.

⁶² Fonlguie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 27.

⁶³ Kasım Küçükakal, *Nietzsche ve Postmodernizm*, (İstanbul, Kibele Yayınları, 2017), 11-48-84.

⁶⁴ Armağan Öztürk, *Postyapısalcılık*, (İstanbul, Phoenix Yayınevi, 2010),

Sonuç

Varoluşçuluk akımında varlık ve öz konusu ayrımları ve benzerlikleri ile birlikte çok önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla varoluşçu felsefede varlığın neliği, işlevi, oluşturulması veya fırlatılması gibi konular birçok filozof tarafından işlenmektedir. Bunu yanı sıra varlıktan bahsedebilmek için diğer bir önemli konu olan öz kavramı karşımıza çıkmaktadır. Varlığın yapısından, oluşumundan ve neliğinden söz ederken aslında biz onun özünün neliğini ortaya koymaktayızdır. Bu nedenle varlık ve öz anlayışı makalemizde işlenmeye çalışıldı.

Varoluşçuluk felsefesinden hareketle, kavramlara yüklenen anlamlar arasında birçok farklılıklar görülmektedir. Bu farklılıklar da bazı problemlere neden olabilmektedir. Biz bu çalışmamızda ise, bu farklılık sorununu tespit etme ve bir parça anlam karmaşasını çözmeye çalıştık. Ve bunun yanında baş gösteren anlamsal benzerlik ve çelişki problemi diyebildiğimiz sıkıntıları da bir nebze gidermeyi düşündük. Bunu da, kavramsal epistemolojideki kullanımını ortaya koyarak aydınlatmaya çalıştık. Makaledeki perspektif dikkate alındığında, varoluşçu bir bakış açısı geliştirmeye ve ortaya koymaya çalıştım. Varoluşçuluk, genel olarak insanların varoluşsal durumunu betimleyen bir felsefeyi ortaya koymaktadır. Ayrıca varoluşçuluk, varoluşçuluğun temellerini teşkil eden kavramlar arasındaki hermeneutiği de öngörmektedir.

Varoluşçuluk akımı düşünürleri arasında en temel ortak yönlerinden birisi de 'varlığın özden önce' geldiği anlayışı olmuştur. Özellikle teist olmayan varoluşçu felsefesinde önce varlık vardır, sonra kendi özünü insanın kendi istekleri doğrultusunda ve özgür bir şekilde oluşturması gelmektedir. Dolayısıyla varlıktan bahsettiğimiz her yerde aynı oranda ve aynı önemde özden de bahsettiğimiz fazlasıyla görüldüğü için bu akım içerisinde varlık ve öz kavramlarını ayrılmaz ikili olarak da düşünebiliriz.

Son olarak varlık ve öz kavramlarının, var olmaları hakkında ve öncelik-sonralıkları düşüncesinde özellikle teist olup olmaları yönünden varoluşçu felsefe akımının düşünürleri arasında birçok farklılık görülebilmektedir. Teist olanlar, önce öz yaratılmıştır ve o öz üzerine varlık yaratılarak dünya gönderilmektedir. Ancak teist olmayan filozoflarda ise önce varlık dünyaya fırlatılmıştır ve sonrasında insan kendi özünü kendi belirlediği şekilde oluşturmaktadır. Bizim okumalarımız üzerinden vardığımız temel kanaat ise, önce varolan her şeyin temelde bir özü, çekirdeği, menbası, tözü vs. yaratılır. Daha sonra bu öz minvalinde ona uygun bir biçimde bir varlık oluşturulur veya gönderilir diye düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Bravo, Hamdi vd. (ed.). *Çağdaş Fransız Felsefesi*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Çınar, Aliye. *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2007.
- Çüçen, Abdulkadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Kitapevi, 3. Basım, 2003.
- Foulquie, Paul. *Varoluşçunun Varoluşu*. çev. Yakup Şahan. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 3. Basım, 1998.
- Gürsoy, Kenan. *Varoluş ve Felsefe*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2. Basım, 2018.

- Jaspers, Karl. *Felsefe Konuşmaları - Felsefeye Giriş*. çev. Abdurrahman Aliy. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Kierkegaard, Sören Aabye. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2005.
- MacIntyre, Alasdair. *Varoluşçuluk*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Marcel, Gabriel. *The Mystery of Being 1 Reflection & Mystery*. çev. G. S. Fraser. Great Britain: The Harvill Press Ltd., 1950.
- Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefelerine Giriş*. çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu. Ankara: Fol Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefesine Giriş*. çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1. Basım, 1986.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. çev. Orhan Tuncay. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2003.
- Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. çev. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 9. Basım, 2018.
- Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 28. Basım, 2018.
- Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Topçu, Nurettin. *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 9. Basım, 2020.
- "Varoluşçuluk II (Doğu Batı Dergisi)". *Doğu Batı Yayınları* 93 (2020), 250.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Öztürk, Armağan. *Postyapısalcılık*. İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2010.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş Rousseau, Kant, Hegel Ve Nietzsche'den Heidegger, Foucault Ve Derrida'ya*, (Çev:Ahmet Cevizci – Hüsamettin Arslan),İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016.



Takva Ölçeği: Geçerlik Güvenirlilik Çalışması

Yasin YİĞİT

Doç. Dr. Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr. Iğdır University Faculty of Theology, Department of Religious Education
Iğdır/Türkiye
E-posta: yasnuyigit@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3254-5350
DOI: 10.34085/buifd.1384103

Tuba ACAR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din
Bilimleri Anabilim Dalı
Graduate Student, Iğdır University, Graduate School of Education, Department of Philosophy
and Religious Studies
Iğdır/Türkiye
E-posta: tubaacar1453@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7490-9549
DOI: 10.34085/buifd.1384103

Öz

Takvanın İslam'da Allah'a karşı duyulan derin saygıdan ötürü onun rızasına uygun davranışlar gösterme hususunda hassas davranmak anlamında kullanıldığı ifade edilebilir. Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerden anlaşılabilir üzere takva sahibi olan Müslümanlar, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarını kişilik haline getirmiş, haram olduğundan şüphe duyduğu davranışlardan bile kaçınmaya çalışan kişilerdir. İslam'ın yetiştirmek istediği insan modelinde takvalı olma özelliği öne çıkmaktadır. Bu nedenle İslam eğitiminin yapıldığı örgün ve yaygın öğretim kurumlarında takvalı bireylerin yetişmesinin önemli olduğu düşünülebilir. Günümüzde Türkiye şartlarında bilhassa imam hatip ortaokulları ve liselerinde, İlahiyat/İslâmî ilimler fakültelerinde ve Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı yaygın din öğretimi kapsamında takva bir amaç olarak benimsenebilir. Takvanın amaç olarak benimsenmesi bilimsel çalışmalarda bu hedefe ne düzeyde ulaşıldığının araştırılmasını gerektirir. Bu çalışmada takva düzeyini ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçme aracının geliştirilmesi amaçlanmıştır. Çalışma, keşfedici sıralı desene göre tasarlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubu Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileridir. Çalışma sürecinde ilk olarak madde analizi yapmak amacı ile 81 kişiye ulaşılmıştır. Bunun akabinde açımlayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizi için 309, doğrulayıcı faktör analizi için 550 kişiye ulaşılmıştır. Daha sonra ölçek geliştirme aşamaları sistemli bir şekilde takip edilerek katılımcılardan elde edilen veriler SPSS 23 ve AMOS 23 istatistik paket programları aracılığıyla incelenmiştir. Bu süreçte yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda toplam varyansın %48.198'ini açıklayan 14 madde ve 3 boyuttan oluşan bir yapı oluşmuş, doğrulayıcı faktör analizi bu yapıyı desteklemiştir. Modelin uyum indeksleri $x^2/sd=2.800$, $RMSEA=.057$, $RMR=.029$, $SRMR=.052$, $AGFI=.923$, $CFI=.904$, $TLI=.918$, $IFI=.904$, $NFI=.902$, $GFI=.946$ şeklindedir. Ölçeğin Cronbach Alfa değeri .83'tür. Bu sonuçlara göre tüm parametreler istatistiksel olarak anlamlı bulunmuş, ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğu anlaşılmıştır. Takva Ölçeği'nin birinci faktörünün ismi *Günlük Yaşamda Takvalı Olma*, ikinci faktörünün ismi *İbadetlerde Takvalı Olma*, üçüncü faktörünün ismi *Takvayı Kişilik Haline Getirmedir*. Bu ölçekten meseleyle ilgili nicel araştırmalarda yararlanılabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İslam Öğretimi, Ölçek Geliştirme, Takva, Takva Ölçeği

Taqwa Scale: Validity and Reliability Study

Abstract

It can be stated that taqwa is used in Islam to mean being sensitive about behaving in accordance with her consent due to the deep respect felt for Allah. As can be understood from the verses in the Holy Quran, pious Muslims are people who have adopted the principles of belief, worship and morality of the Islamic religion into their personalities, and try to avoid even behaviors that they suspect are haram. In the human model that Islam wants to educate, the feature of being taqwa comes to the fore. For this reason, it can be considered important to educated taqwa individuals in formal and non-formal education institutions where Islamic education is provided. Today, in the conditions of Turkey, taqwa can be adopted as a goal, especially in imam hatip secondary schools and high schools, in faculties of Theology/Islamic sciences and within the scope of widespread religious education under the Presidency of Religious Affairs. Adopting taqwa as a goal requires investigating the extent to which this goal has been achieved in scientific studies. In this study, it is aimed to develop a valid and reliable measurement tool that measures the level of taqwa. The study was designed according to the exploratory sequential pattern. The study group of the research is Atatürk University Faculty of Theology students. During the study process, 81 people were first reached to conduct item analysis. Following this, 309 people were reached for exploratory factor analysis and reliability analysis, and 550 people were reached for confirmatory factor analysis. Then, the scale development stages were followed systematically and the data obtained from the participants were examined through SPSS 23 and AMOS 23 statistical package programs. As a result of the exploratory factor analysis conducted in this process, a structure consisting of 14 items and 3 dimensions was formed, explaining 48.198% of the total variance, and confirmatory factor analysis supported this structure. The model fit indices are $\chi^2/sd=2.800$, RMSEA=.057, RMR=.029, SRMR=.052, AGFI=.923, CFI=.904, TLI=.918, IFI=.904, NFI=.902, GFI=.946. The Cronbach Alpha value of the scale is .83. According to these results, all parameters were found to be statistically significant, and it was understood that the scale was valid and reliable. The name of the first factor of the Taqwa Scale is *Being Taqwa in Daily Life*, the name of the second factor is *Being Taqwa in Worship*, and the name of the third factor is *to Characterization by Value Set of Taqwa*. This scale can be used in quantitative research on the issue.

Keywords: Religious Education, Islamic Teaching, Scale Development, Taqwa, Taqwa Scale

Giriş

Takva sözlükte korunmak, korumak, saygı göstermek, sakınmak, çekinmek, korkmak, itaat etmek ve dindar olmak gibi anlamlarda kullanılan *vikâye* masdarından türeyen bir kavramdır. Seyyid Şerîf el-Cürçânî takvayı “Takva Allah’a itaat ederek azabından sakınmaktır, bu da ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir.” şeklinde ifade etmiştir. Bu anlamda takva kelimesi ve *itkâ*, *takî*, *etkâ*, *müttâk* gibi vikâye şeklindeki kökünün diğer türevleri Kur’ân’da 285 farklı ayette kullanılmıştır.¹

Kur’ân’daki anlamlarından hareketle takva kavramının semantik analizine literatürde “Takva: Allah’ın azabından korunmak için gerekli önlemleri almak ve daima bu bilinç ile Allah’a derin bir saygı şuurunu içerisinde bulundurmak suretiyle kalbin korunmasıdır.” ifadeleriyle yer verilmiştir. Bu anlamda *takvâya* doğrudan korkmak manasını vermek yerine korkudan emin kılacak görev ve sorumlulukların hakkıyla yerine getirilebilmesi hususundaki kaygıdan tevliid eden bir havf anlamını vermek uygun bulunmuştur.² Bu tespitin yerinde olduğu söylenebilir. Çünkü takvanın

¹ Süleyman Uludağ, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Kasım 2022), “Takvâ”.

² Ali Galip Gezgin, “Kur’ân Meallerinde Takva Kelimesinin Türkçeye Çevirisi Sorunu”, *İnsan Bilimleri Araştırmaları* 14 (2005), 200-203.

salt korku atfedilen bir kavram olarak kullanılması taşıdığı derin manaların göz ardı edilmesi olarak değerlendirilebilir.

Takvanın cahiliye döneminde koruma olarak anlaşılan bir kavram olduğu bilinirken İslâm anlayışı ile yeni bir konteks kazanarak (i) şirkten kaçınmak, (ii) Müslüman olduktan sonra küçük ve büyük günahlardan kaçınmak, (iii) kalbi meşgul edecek her şeyden arındırıp Allah'a yönelmek üzere üç anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.³ Örneğin Kur'an'daki "Onlar, Allah'ın kalplerini takva ile imtihan ettiği kimselerdir."⁴ ayetinde kullanılan *takvâ* kelimesinden dinî hassasiyet, kalplerin duyarlılığı, imandaki samimiyet, Hz. Peygamber'e karşı saygının boyutu gibi derin manalar çıkarılabilir. Yine ayetten muttakilerin imtihan neticesinde mağfiret edilerek mükâfat kazananlardan olacakları anlaşılır. Bu ayetten önceki ayetlerde ise Allah'ın emirlerine boyun eğip sevgi ve saygı adına Allah'ı ve Resulullah'ı öne geçirenler, Hz. Peygamber'e hürmetten ötürü seslerini kısarlar övülmüştür. Övülen bu kişilerin tutum ve davranışlarında Allah'ın koyduğu ölçü olan takva üzere hareket ettikleri bildirilmiştir.⁵

Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerde takva sahibi bireyler muttakiler olarak vasıflandırılmış ve onların özellikleri övülerek model gösterilmiştir. Ayetlerden hareketle muttakilerin bazı özelliklerine Kur'an'ı rehber edinmek ve onun gösterdiği istikametten şaşmamak,⁶ insanlara karşılık beklemeden ve gönülden iyilik yapmak,⁷ bolluktayken de darlıktayken de Allah için harcamalarda bulunmak,⁸ kendilerine yapılan biz zulüm karşılığında öfkelerini kontrol edebilmek ve insanlara karşı bağışlayıcı bir tutum benimsemek,⁹ tutum ve davranışlarında dosdoğru olmaya çalışmak,¹⁰ hidayetden şaşmamak,¹¹ yoksullara, fakirlere, yetimlere, akrabalara yardımda bulunmak,¹² başkalarına zararı dokunan her türlü tutum ve davranıştan sakınmak ve sakındırmak, ibadetlere dikkat etmek,¹³ az uyuyarak seher vakitlerinde Allah'tan af dilemek¹⁴ gibi yüksek seciyeli tutum ve davranışlar örnek verilebilir.

İslam'da takvaya büyük önem verilir. Kur'an'da bu önemi ifade eden birçok ayetin bulunduğu görülmektedir. Söz konusu olan ayetlerden birinde "Ey iman edenler, eğer Allah'tan korkup takvaya sarılırsanız, O size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir marifet ve nur verir, günahlarınızı örter ve sizi bağışlar. Allah büyük lütuf ve ihsân sahibidir."¹⁵ şeklindeki ifadeler yer verilmiş, başka bir ayette "Kim Allah'tan korkup takvaya sarılırsa Allah ona bir kurtuluş, bir çıkış yolu ihsan eder; onu, hatırına gelmeyecek yerlerden de rızıklandırır."¹⁶ ifadeleriyle takvanın önemi vurgulanmıştır. Hz. Peygamber de "Kıyamet günü mizana konan iyiliklerin en ağırı takva ve

³ Mehmet Soysaldı, "Kur'an Semantiği Açısından Takva", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 29.

⁴ bk. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), el-Hucurat 49/3.

⁵ el-Hucurât 49/1-2.

⁶ el-En'âm, 6/153.

⁷ Âl-i İmrân, 3/134; Yûsuf, 12/90.

⁸ Âl-i İmrân, 3/134.

⁹ Âl-i İmrân, 3/134.

¹⁰ el-Bakara, 2/177; et-Tevbe.

¹¹ el-Bakara, 2/5.

¹² el-Bakara, 2/177.

¹³ el-Bakara, 2/21; el-Bakara, 2/2, 177.

¹⁴ ez-Zâriyât, 51/17-18.

¹⁵ el-Enfâl 8/29.

¹⁶ et-Talâk 65/2-3.

güzel ahlaklır.”¹⁷ şeklinde ifade ettiği sözüyle İslam dininde takvaya ne denli bir değer verildiğini ortaya koymuştur. Fazlur Rahman takvanın değerini “Bütünleşmiş ahlâkî davranıştaki gayet nazik denge” olarak ifade etmiştir. Ona göre en yüksek derecede takva ise tamamıyla cisimleşerek bütünleşmiş bir insan şahsiyetini ve tüm olumlu cüzlerin birleşmesi ile ortaya çıkan bir sebat halidir.¹⁸

İslâmî literatürde ifade edilen takvaya verilen değere eğitsel bir açıdan bakmak gerekirse takvanın İslam eğitiminde bireylere kazandırılması amaçlanan en üst düzey bir hedef olduğu söylenebilir. Dolayısıyla eğitim aracılığıyla bireylerin davranışlarının teşekkülünde takvayı ölçü olarak alması hedeflenirse İslam’ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarının büyük oranda içselleştirilmesi sağlanabilir.¹⁹ Böylece toplumdaki birçok bireyin otokontrol kazanarak iyilik ve kötülüğü ayırt edebilen ve takva bilinci gereğince şer olup olmadığı şüpheli durumlardan bile kaçınarak üst düzey bir ahlâkî seviyeye ulaşmasına aracılık edilebilir. Sosyal sahadaki olumsuzlukların giderilmesine, değer odaklı toplumsal bir kalkınmaya katkı sağlanabilir.

Hz. Peygamber’in olumsuzlukların aşırılığı nedeniyle cahiliye dönemi olarak adlandırılan bir dönemde yaşayan insanları asr-ı saadet toplumuna dönüştürmesinin değer odaklı toplumsal bir kalkınma için örnek teşkil ettiği ifade edilebilir. Bu başarıda takvayı üst hedef olarak benimsemesinin önemli bir rolü bulunduğu söylenebilir. Nitekim diğer peygamberler gibi onun da kavmine üst düzey duyuşsal bir eğitim hedefi olarak düşünölebilecek olan takvayı nasihat ettiği ve emrettiği bilinir.²⁰ Günümüzde de bu temel üzerine bina edilen bir eğitim aracılığıyla muttaki bireylerin yetiştirilmesinin nihai bir amaç olarak kabul edilebileceği düşünölebilir.

Türkiye şartlarında yürütölen din eğitiminde muttaki bireylerin yetiştirilmesinin eğitsel bir amaç olarak kabul edilmesi laik bir ölkö olması bahanesiyle belli bir kesim tarafından kabul görmeyebilir. Ancak günümüz eğitim sistemindeki değer öğretime verilen önem, din öğretimi kapsamında okullarda verilen seçmeli derslerin mevcudiyeti, ortaokul ve lise düzeyinde eğitim öğretim faaliyetlerine devam eden imam hatiplerin varlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesindeki yaygın din eğitimi ve yüksek din öğretimi kanalları dolayısıyla söz konusu kesimin itirazlarına mahal bırakmayacak şekilde takvanın bir amaç ve yöntem olarak kabul edilebileceği düşünölebilir.²¹ Bu gibi gerekçelerden dolayı olsa gerek ki imam hatiplerin öğretim programlarında zaten İslam’ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarını içselleştiren bireylerin yetiştirilmesi, temel amaçlar arasında yerini almıştır.²²

Öğretim programlarında İslam’ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarını içselleştiren bireylerin yetiştirilmesi amacı olmasına rağmen din eğitimi alanında imam hatipler, din öğretimi kapsamındaki seçmeli dersler, yüksek din öğretimi ve DİB’e bağlı yaygın din eğitimi faaliyetleri aracılığıyla öğrencilerin muttakilerin özelliklerini ne derecede kazandıklarına dair ihtiyacı karşılayacak nitelikte müstakil çalışmaların bulunmadığı görölmektedir. Nitekim yapılan literatür taramasında İslam öğretiminin yapıldığı söz konusu derslerin öğrencilerin takvalı

¹⁷ Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Dahhâk Tirmizi, *Sünenü’t-Tirmizi*, thk. Beşşâr Avvâd Mârûf (Beyrüt: Dârü'l-Gari'l-İslâmî, 1998), “Birr”, 62.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 75-77.

¹⁹ Erdoğan Baş, “Kur’an’ı Anlama Dereceleri ve Takva”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 194.

²⁰ Mehmet Çalışkan, “Hucurât Suresi Bağlamında Takva”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 94.

²¹ Yasin Yiğit, *Maneviyat Eğitimi & Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufî, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 5.

²² MEB, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları* (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 11.

bireyler olarak yetişmesine ne derecede katkı sağladığına yönelik müstakil bir araştırmayla karşılaşılmamıştır.

Yapılan literatür taramasında karşılaşılan “Din Öğretiminde ‘Dinden Öğrenme’ Yaklaşımı (Müttaki Kavramı Örneği)” başlıklı çalışmada muttakilerin nitelikleri ortaya koyulup, Kur’an’da öğrenme hedefi olarak zikredilen söz konusu vasıfların hangi yönleriyle ve nasıl örgün öğretimde konu edilebileceği ele alınmıştır.²³ “Evrensel Değerlerin İnşasında Kur’an Ahlakı Modeli Salihât ve Takva Kavramları Üzerinden Felsefi Bir Okuma” başlıklı çalışmada dünya çapında yaşanan değerlerin yozlaşması sorununun çözülebilmesi için evrensel ahlâkî değerlerin yeniden yorumlanarak tanımlanması hususunda *salihât* ve *takva* kavramları üzerinden bir ahlak modeli sunulması ihtiyacından bahsedilmiştir.²⁴ “Din Eğitimi Açısından Kur’an-ı Kerime Göre Takva Kavramı” başlıklı çalışmada eğitimde Kur’an’da geçen takva kavramı üzerinde durularak din eğitiminde takvaya ulaştıracak yolların neler olabileceği ifade edilmiştir. Bu yollar uyarmak, beklenti içinde olmak, aklını kullanmak ve düşünmek, cezaları açıklamak, ibadetleri eda etmek, ödüllendirmek, korumak gibi başlıklar altında ele alınarak değerlendirilmiştir.²⁵ Bütüncül olarak düşünüldüğünde takvanın tüm boyutlarını kapsaması da “Öğrencilerin Ahlakî Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları” başlıklı çalışmada öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine yönelik tutumları ile ahlâkî davranışları arasındaki ilişki araştırılmıştır.²⁶ Ancak alan yazında İslam öğretiminin öğrencilerin takvalı bireyler olarak yetişmesine ne düzeyde katkı sağladığını ölçen bir ölçme aracıyla karşılaşılmamıştır. Bu nedenle meseleyle ilgili alan araştırmalarının yapılmasına imkân tanıyan geçerli ve güvenilir bir ölçme aracının geliştirilmesine ihtiyaç olduğu düşünülmüştür.

Takva ölçeğinin (TÖ) geliştirilmesi önemlidir. Çünkü bilimsel araştırmalarda güvenilir, olabildiğince gözlemlenebilen ve ölçülebilen sonuçlara ulaşmak istenir. Bu doğrultuda araştırmalarda ihtiyaç duyulan verilerin planlı ve sistemli bir şekilde toplanması, çözümlenmesi ve değerlendirilerek rapor edilmesi gerekir.²⁷ Bilhassa nicel araştırmalarda incelenen özelliğin gözlenebilen, ölçülebilen ve sayısal sembollerle ifade edilebilen bir nitelik taşımasına önem verilir. Nicel araştırmalarda söz konusu beklentilerin karşılanabilmesi için bir nesnenin belli özelliklere sahip olup olmadığının ya da o özelliği hangi düzeyde taşıdığının gözlemlenip sonuçların sayı, sıfat veya sembollerle ifade edilmesine imkân tanıyan ölçeklere ihtiyaç duyulur.²⁸ Bilimsel araştırmalarda kullanılan ölçeklerin bir nesnenin belli bir özelliğe sahip oluş derecesini farklı özelliklerle karıştırmadan amaca hizmet edebilecek ve kabul edilebilir ölçüde hatalardan arınık bir şekilde tespit edebilmesi şarttır. Ölçme araçlarının taşıması gereken bu nitelikler geçerlik ve güvenilirlik olarak adlandırılır.²⁹ Eğitimde yürütülen bilimsel araştırmalarda öğrencilerin belirlenen amaçlara erişim düzeyleri geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış ölçme araçları vasıtasıyla dolaylı olarak tespit edilebilir. Dolayısıyla İslam dininin öğretimine muhatap

²³ bk. Betül Zengin, *Din Öğretiminde Dinden Öğrenme Yaklaşımı (Müttaki Kavramı Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

²⁴ bk. Muhammet Caner Ilgaroğlu, “Evrensel Değerlerin İnşasında Kuran Ahlakı Modeli: Salihât ve Takva Kavramları Üzerinden Felsefi Bir Okuma”, *Toplum-Birey İkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar*, ed. Muhiddin Okumuşlar - Osman Zahid Çifçi, 2 Cilt (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2020), 250-260.

²⁵ bk. Yasemin Şahin, *Din Eğitimi Açısından Kur’an-ı Kerim’e Göre Takva Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

²⁶ bk. Güllü Manolya Bayraktar, *Öğrencilerin Ahlakî Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 43.

²⁸ Halil Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Mars Matbaası, 1977), 15.

²⁹ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 152.

olan kitlenin eğitim aracılığıyla muttakilerin özelliklerine ne derecede sahip olabildiklerini ölçmek için geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçme aracına ihtiyaç bulunmaktadır.

Bu araştırmada din öğretimi programları, Kur'an'da bulunan muttakilerin özellikleri hususundaki ayetler ve ilgili alan yazından yararlanılarak geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçme aracı geliştirmek amaçlanmıştır. Söz konusu ölçek aracılığıyla şu ana kadar ihmal edilen İslam öğretiminin takva amacına erişim düzeyi, nicel araştırma yöntemleri vasıtasıyla bir bütün olarak ele alınıp incelenebilecektir. Böylece din öğretimi kapsamında okutulan seçmeli derslerde, imam hatip ortaokulları ve liselerindeki din derslerinde, DİB'e bağlı yaygın din eğitimi kanallarında ve ilahiyat/İslâmî ilimler fakültelerinde muttaki bireylerin yetiştirilmesi hususunda var olan eksikliklerin fark edilmesine ve telafi edilmesine olanak tanınabileceği umulmaktadır.

1. Yöntem

Çalışma, karma araştırma desenlerinden olan keşfedici sıralı desene uygun olarak tasarlanmıştır. Keşfedici sıralı desene özellikle ölçme aracı geliştirilmek amacıyla başvurulur. Bu desende ilk olarak keşfetmeye dayalı nitel hazırlık aşaması, ikinci olarak nitel araştırma yöntemleriyle toplanan bulguların test edilebilmesi amacıyla başvuru nitel bir aşamanın takip edilmesi gerekir.³⁰ Bu çalışmada da söz konusu desene uygun olarak öncelikle bir grup öğrenciyle odak grup görüşmesi yapılmış, daha sonra ulaşılan çalışma grubunda toplanan verilerin analizleri SPSS 23 ile AMOS 23 paket programları aracılığıyla yapılmıştır.

1. 1. Ölçek Maddelerinin Yazımı

TÖ'nin geliştirilme sürecinde öncelikle ilgili literatür taranmış, araştırma konusuyla bağlantılı olan kavram, olgu ve bazı değişkenler teorik olarak ele alınmıştır. Bunun akabinde ölçek geliştirme sürecinde genel olarak takip edilen sırasıyla problemin tanımlanması, nitel verilerin toplanması, madde havuzunun oluşturulması, uzman görüşlerinin alınması, pilot uygulamanın yapılması aşamaları sistematik bir şekilde takip edilmiştir.

Çalışmada madde havuzu oluşturulurken ilk olarak takvayla ilgili alan yazında bulunan çalışmalar ve örgün ve yaygın öğretim kapsamındaki öğretim programları incelenmiş, bunun akabinde ilahiyat fakültesi farklı sınıf düzeylerinde öğrenim gören 10 öğrenci ile odak grup görüşmesi yapılmıştır. Böylelikle hedef kitlenin takva ile ilgili algıları hakkında fikir sahibi olmak amaçlanmıştır. Daha sonra alan yazın incelemesi ve görüşmelerden hareketle 50 maddeden teşekkül eden bir taslak form oluşturulmuştur. Bu taslak form 3 alan uzmanının, 1 ölçme uzmanının ve 1 dil uzmanının görüşüne sunulmuş, alınan görüşler doğrultusunda taslak formda gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Yapılan düzenlemeler neticesinde madde sayısı 53 olmuştur. Bunun akabinde yapılan ön uygulama sayesinde anlaşılması güç olduğu fark edilen ifadeler daha açık ve anlaşılır hale getirilmiştir.

Taslak form hazırlanırken Likert tipi dereceleme ölçeğine uygun bir şekilde düzenlenmiştir. Likert tipi dereceleme ölçeklerinde ölçülmek istenen özellikler yüksekte düşüğe ya da tam tersi bir şekilde sıralanır.³¹ Bu çalışmada da geliştirilmesi hedeflenen ölçeğin eğitimde takvalı

³⁰ John W. Creswell vd., "Designing a Mixed Methods Study in Primary Care", *The Annals of Family Medicine* 2/1 (2004), 11.

³¹ İbrahim Turan vd., "Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2015), 188; William Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 1*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası Yayıncılık, 2016), 1/304.

bireyler yetiştirme amacına ulaşmayı tespit etmeyi hedeflemesi nedeniyle ölçme uzmanından alınan görüş doğrultusunda taslak ölçek formu “Bana hiç uygun değil” (i), “Bana uygun değil” (ii), “Bana kısmen uygun” (iii), “Bana uygun” (iv), “Bana tamamen uygun” (v) şeklinde beşli Likert tipinde puanlanmak üzere düzenlenmiştir.

1. 2. Çalışma Grubu

TÖ'nin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları Erzurum Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerden elde edilen veriler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubu ulaşılabilirliği kolay kişilerden veri toplanmasına, böylece araştırmanın daha kısa sürede tamamlanmasına olanak tanıyan uygun örnekleme yöntemiyle³² belirlenmiştir. Bu doğrultuda ulaşılan çalışma grubunun özellikleri şu şekildedir:

Çalışma sürecinde ilk olarak madde analizi yapmak amacı ile 81 (%79 kadın, %21 erkek) kişiye ulaşılmıştır. Bunun akabinde açımlayıcı faktör analizi (AFA) ve güvenilirlik analizi için 309 (%77.9 kadın, %21.1 erkek), doğrulayıcı faktör analizi (DFA) için 550 (%67.2 kadın, %32.8 erkek) kişiye ulaşılmıştır. Çalışmada katılımcıların onamları alınmış, veriler örneklemeden gönüllülük esasına dayalı bir şekilde titiz bir şekilde elde edilmiştir. Bu bilgilere göre AFA, Güvenirlik ve DFA için ulaşılan kişi sayısının en az 200'den ve madde sayısının en az beş katından fazla olması dolayısıyla yeterli olduğu³³ yorumu yapılabilir.

1. 3. Verilerin Analizi ve İşlem

Çalışma sürecince ilk olarak verilerin toplanabilmesi için Iğdır Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulundan 20.10.2022 tarih ve 2022/17 nolu etik kurul raporu alınmıştır. Daha sonra Atatürk Üniversitesinden araştırma izni alınarak önceden hazırlanan taslak ölçek formu ilahiyat fakültesinde öğrenim gören gönüllü öğrencilere uygulanmıştır. Öğrencilerden toplanan veriler, SPSS 23 ile AMOS 23 istatistik paket programları aracılığıyla analizlere tabi tutulmuştur. Bu doğrultuda öncelikli olarak 81 öğrenciden elde edilen verilerle yapılan madde analizi sonuçları incelenmiştir. Madde analizi yapılırken taslak ölçek formundaki maddelerin her birinin toplam puanı yordama ve ayırt edicilik gücünün saptanabilmesi amacıyla düzeltilmiş madde toplam korelasyon katsayıları hesaplanarak değerlendirilmiştir. Elde edilen katsayılar incelendiğinde düzeltilmiş madde toplam korelasyonunun en düşük .60 çıktığı görülmüş, .20'nin altında bulunan madde olmadığı için³⁴ madde analizi sonucunda ölçekten herhangi bir madde atılmamıştır. Bunun akabinde çalışma grubundan elde edilen verilerin normal dağılım gösterip göstermediği incelenmiş, katılımcı sayısının yeterliliğini ve de faktör analizi yapılabilmesi için uygunluğunu saptamak amacıyla KMO değeri ile Bartlett küresellik testi hesaplanmıştır. Katılımcı sayısının yeterli ve verilerin uygunluğu tespit edildikten sonra AFA, DFA ve güvenilirlik analizleri yapılmış, ölçeğin alt boyutları arasındaki ilişkiyi saptamak için korelasyon analizi incelenmiştir. Böylece AFA aracılığıyla ölçeğin örtük yapısı ortaya konurken DFA aracılığıyla da model uyumu saptanmıştır. Ayrıca geliştirilen ölçeğin madde toplam korelasyon değerleri, Cronbach Alpha katsayıları ve iki yarı güvenilirliği incelenerek sonuçların kabul edilebilir düzeyde olduğu gözlemlenmiştir. Böylece 14 madde ve 3 alt bileşenden oluşan geçerli ve güvenilir olduğu kanıtlanan bir ölçme aracı geliştirilmiş, ölçeğin alt boyutları

³² Selim Kılıç, “Örnekleme Yöntemleri”, *Journal of Mood Disorders* 3/1 (2013), 44.

³³ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 42-51; Alan Bryman - Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: a Guide for Social scientists* (Philadelphia: Routledge, 2001), 263.

³⁴ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002), 118.

kuramsal alt yapı, ihtiva ettikleri maddelerin taşıdığı anlamlar ve ortak özelliklerden hareketle³⁵ isimlendirilmiştir. Bu bağlamda ilgili kişilerin görüşleri de alınarak birinci faktöre *günlük yaşamda takvalı olma*, ikinci faktöre *ibadetlerde takvalı olma*, üçüncü faktöre *takvayı kişilik haline getirme* başlıkları uygun görülmüştür.

2. Bulgular ve Yorum

2. 1. Geçerlik

Ölçme araçlarının taşınması gereken önemli bir özellik geçerliktir. Geçerlik özelliğine sahip olan bir ölçme aracıyla ölçülmek istenen özellik, farklı özelliklerle karıştırılmadan amaca hizmet edebilecek bir şekilde ölçülebilir.³⁶ Dolayısıyla bilimsel araştırmalarda araştırma amacına uygun ölçümler yapılabilmesi ve anlamlı yorumlar yapılabilmesi için verilerin mutlaka geçerliği kanıtlanmış bir araçla toplanması gerektiği söylenebilir.

Bir ölçme aracının geçerliğinin kanıtlanmasında birbiriyle ilişkisi bulunan öğelerin oluşturduğu örüntü anlamında kullanılan yapının ortaya konması gerekir.³⁷ Yapı geçerliği denilen bu işlem için faktör analizi adı verilen birtakım testlerin incelenmesine ihtiyaç duyulur. Faktör analiziyle aynı yapıyı ölçen çok sayıda değişken arasından daha az sayıda ve anlamlı olan tanımlanabilir değişkenlerin elde edilmesi amaçlanır.³⁸ Bu analiz AFA ve DFA olmak üzere iki farklı aşama takip edilerek yapılır.

2. 1. 1. Açımlayıcı Faktör Analizine Ait Bulgular ve Değerlendirilmesi

Yapı geçerliğini saptamak için takip edilen ilk aşama olan AFA ile değişkenler arası ilişkiler incelenir. Bu aşamada değişkenler daha anlamlı bir şekilde ve özet olarak ortaya konulur. Böylelikle birbiriyle yakın ilişkisi bulunan örüntüler bir araya toplanarak ölçeğin yapısı oluşturulur.³⁹ AFA yapılabilmesi için öncelikle katılımcı sayısının yeterliliğini ve verilerin analize uygunluğunu saptamak gerekir. Bunun için KMO değeri ve Bartlett testinden yararlanılır. KMO değeri .50'nin altında olduğunda örneklem sayısının yetersiz olduğu yorumu yapılır ve bu değer 1'e yaklaştığı oranda örnekleme yeterliği de doğru oranda artar. KMO'nun .80 ve üzerinde olması sayının mükemmel olduğunu gösterir.⁴⁰ Bartlett küresellik testinin p değerinin $\leq .05$ olması verilerin normal dağıldığı, yani faktör analizi için uygun olduğu anlamına gelir.⁴¹ Çalışmada yapılan hesaplamalar sonucunda KMO .88 ve Bartlett testi χ^2 değeri 2135,749 ($p = .000$) çıkmıştır. Dolayısıyla çalışmanın katılımcı sayısının mükemmel ve verilerin faktör analizine uygun olduğu yorumu yapılabilir.

Ölçeğin yapı geçerliğinin tespit edilmesi sürecinde çalışmada KMO ve Bartlett değerlerinin hesaplanmasının ardından sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan ve daha kolay yorumlandığı bilinen Varimax rotasyon tekniği tercih edilerek analize devam edilmiştir. Analizi neticesinde oluşan ölçeğin faktör yapısı aşağıda yer alan tabloda görülmektedir.

Tablo 1. Ölçeğin faktör yapıları

³⁵ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 313.

³⁶ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 35.

³⁷ Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 36; Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 45.

³⁸ Şener Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (Güz 2002), 470.

³⁹ Nuran Bayram, *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017), 199.

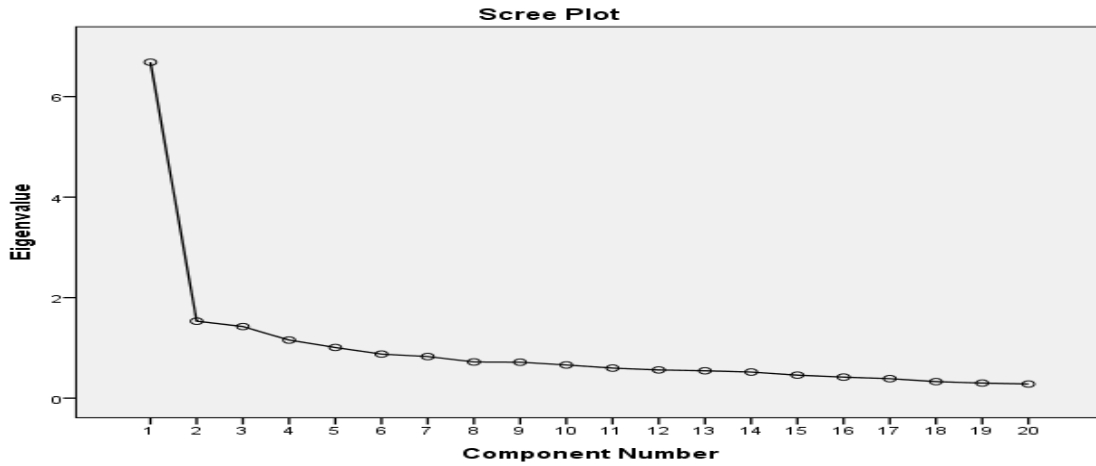
⁴⁰ Beril Durmuş vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2016), 80; Bayram, *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*, 206.

⁴¹ Durmuş vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, 79; Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 51.

Faktör	Öz Değer	Varyans Yüzdesi	Toplam Varyans Yüzdesi
Faktör 1	6.683	33.417	33.417
Faktör 2	1.531	7.657	41.075
Faktör 3	1.425	7.124	48.198

Tabloda AFA sonucunda üç faktörün özdeğerinin 1'den büyük olduğu görülmektedir. Bu durum ölçeğin üç boyutlu olduğunu göstermektedir.⁴² Ayrıca tabloda 14 madde ve 3 bileşenden oluşan faktörlerden birincisinin toplam varyansın %33.417'sini, ikincisinin %7.657'sini, üçüncüsünün %7.124'ünü açıkladığı, toplam varyansaysa %48.198 katkı sağladığı görülmektedir. Sosyal bilimlerde toplam varyans yüzdesinin yeterli olarak kabul edilebilmesi için alt sınırın %40 olması gerektiği⁴³ için analiz sonucunda ortaya çıkan oranın yeterli olduğu yorumu yapılabilir.

Ölçeğin faktör yapısının tespitinde yararlanılan bir diğer yol Scree Plot adı verilen faktör yapısı dağılım çizelgesinin incelenmesidir. Scree Plot incelenirken eğimin kaybolduğu noktaya bakılarak ölçeğin faktör sayısı hakkında yorum yapılabilir.⁴⁴ Aşağıda ölçeğin faktör yapısı dağılım çizelgesine yer verilmiştir.



Şekil 1. Faktör yapısı dağılım çizelgesi

Yukarıda bulunan ölçeğin faktör yapısı dağılım çizelgesi incelendiğinde eğimin 3. boyuttan itibaren kaybolmaya başladığı görülmektedir. Aşağıdaki tabloda bu faktörlerin yapısı, maddeleri, faktör yükleri ve madde toplam korelasyonlarına yer verilmiştir.

Tablo 2. Ölçeğin faktör yapısı, maddeleri, faktör yükleri ve madde toplam korelasyonları

	Madde No	Madde	Faktör Yüğü	Madde Toplam Korelasyonu
Faktör 1	M34	Maneviyatımdan aldığım güçle her zorluğuşaşabileceğimi düşünürüm.	.760	.579

⁴² Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", 479.

⁴³ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 48.

⁴⁴ Bayram, *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*, 201.

	M32	Karşılaştığım musibetlerle sabırla mücadele ederim.	.745	.673
	M33	Toplum yararına çalışmayı severim.	.735	.633
	M15	Sadece kendim için değil başkaları için de devamlı dua ederim.	.590	.646
	M21	Başkalarının dertleriyle dertlenirim.	.517	.487
Faktör 2	M9	Farz ibadetlere ek olarak sık sık nafile ibadetlere yönelirim.	.748	.648
	M47	Dünyevi işlere dalarak ibadetlerimi aksatmam.	.740	.666
	M52	Ramazan ayı dışında da nafile oruçlar tutarım.	.668	.563
	M16	Farz namazlarımı vaktinde kılmaya özen gösteririm.	.616	.594
	M48	Boş vaktimin önemli bir bölümünü ilim ile iştiغال ederek geçiririm.	.542	.655
Faktör 3	M1	Haram olduğu şüpheli olan durumlardan dahi uzak dururum.	.750	.407
	M5	Allah'a karşı gelmekten sakınırım.	.680	.489
	M38	Haram olduğundan şüphelendiğim yiyecekleri yemem.	.552	.479
	M25	Hz. Peygamber'e gönülden bağlıyım.	.516	.547

Literatürde ölçeğin yapı geçerliğinin kanıtlanması için maddelerden her birinin faktör yükünün .30 ve üzerinde bulunması gerektiği ifade edilir. Buna karşın maddelerin ilgili faktörü açıklama gücünü artırmak için araştırmacıların alt kesme noktası olarak .40 değerini baz aldıkları bilinmektedir.⁴⁵ Çünkü faktör yüklerinin .45 ve üzerinde bulunması, ayrıca binişiklik bulunmaması için faktör yüklerinin arasında en azından .10 kadar bir fark bulunması iyi bir ölçü olarak görülür.⁴⁶ Ayrıca alan yazında maddelerin ölçülmek istenen özellik ya da özellikleri ayırt edebilir nitelikte olduğunun kabul edilmesi için madde toplam korelasyon katsayılarının .30 ile .90 arasında bulunması gerektiği ifade edilir.⁴⁷ Çalışmada ölçekten çıkarılan maddeler bu ölçütler dikkate alınarak atılmıştır. Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere 14 madde ve 3 faktörden oluşan ölçeğin faktör yüklerinin en az .516, madde toplam korelasyonlarının en az .407 olduğu için analiz sonuçları söz konusu ölçütlerle uyumludur.

⁴⁵ Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005), 390.

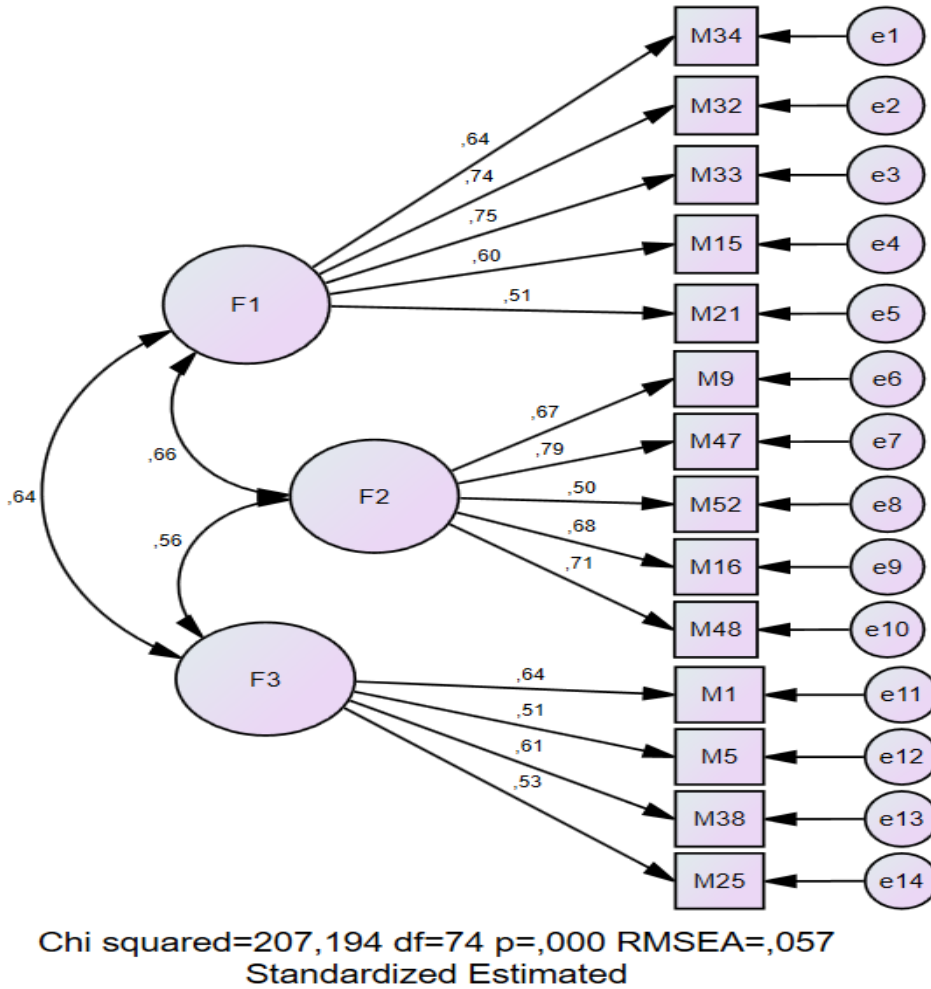
⁴⁶ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 50; Bayram, *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*, 204-205.

⁴⁷ Yadiğar Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 92.

2. 1. 2. Doğrulayıcı Faktör Analizine Ait Bulgular ve Değerlendirilmesi

DFA ile AFA sonucunda ortaya konulan yapının doğruluğunu farklı bir çalışma grubundan elde edilen veriler aracılığıyla kanıtlamak istenir.⁴⁸ Çalışma sürecinde bu minvalde ölçeğin geçerli olduğunun doğrulanması amacı ile maddelerin faktör yüklerine, t değerlerine (C.R.) ve uyum indeksi sonuçlarına bakılır.⁴⁹ Analiz sonuçlarının kabul edilebilir sınırların içerisinde bulunması durumundaysa modelin teoriyle uyumlu olduğu kanıtlanmış olarak değerlendirilir. Çalışmada AFA ile ortaya konulan yapının doğrulanması için 550 kişiden oluşan farklı bir çalışma grubundan elde edilen verilerden yararlanılarak DFA yapılmıştır.

Aşağıdaki şekilde DFA sonucunda ortaya çıkan path diyagramı görülmektedir.



Şekil 2. Modele İlişkin Path Diyagramı ve Faktör Yükleri

DFA sonucunda ortaya çıkan ölçeğin boyutları ile maddeleri arasında hesaplanan değerler incelendiğinde 14 madde ve 3 alt bileşenden meydana gelen ölçme aracındaki maddelerin

⁴⁸ Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016), 42; Robin K. Henson - Kyle Roberts, "Use of Exploratory Factor Analysis in Published Research Common Errors and Some Comment on Improved Practice", *Educational and Psychological Measurement - Educ Psychol Meas* 66/3 (2006), 395.

⁴⁹ Cantürk Çapık, "Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmalarında Doğrulayıcı Faktör Analizinin Kullanımı", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 17/3 (Ocak 2014), 203.

faktör yüklerinin .50 ile .79 arasında değiştiği görülmektedir. Dolayısıyla DFA sonuçlarına göre faktör madde ilişkilerinin anlamlı olduğu gözlenmektedir.

Aşağıdaki tabloda ise alan yazında kabul edilen uyum iyiliği ölçütlerine,⁵⁰ bu çalışma kapsamında geliştirilen ölçeğin uyum iyiliği sonuçlarına ve bunlara ait yorumlara yer verilmiştir.

Tablo 3. Uyum iyiliği ölçütleri ve DFA'dan elde edilen uyum indeksi sonuçları

	Mükemmel Uyum Ölçütü	Kabul Edilebilir Uyum Ölçütü	Araştırma Bulgusu	Sonuç
X ² /df	0-2	2-3	2.800	Kabul edilebilir uyum
RMSEA	≤.05	≤.08	.057	Kabul edilebilir uyum
RMR	≤.05	≤.08	.029	Mükemmel uyum
SRMR	≤.05	≤.08	.052	Kabul edilebilir uyum
CFI	≥.95	≥.90	.904	Kabul edilebilir uyum
TLI	≥.95	≥.90	.918	Kabul edilebilir uyum
IFI	≥.95	≥.90	.904	Kabul edilebilir uyum
NFI	≥.95	≥.90	.902	Kabul edilebilir uyum
GFI	≥.90	≥.85	.946	Mükemmel uyum
AGFI	≥.90	≥.85	.923	Mükemmel uyum

Yukarıda bulunan tabloda DFA sonuçlarının AFA sonuçlarını desteklediği görülmektedir. Zira DFA sonuçlarına göre modelin uyum indeksinin belirtilen ölçütlerle karşılaştırıldığında kabul edilebilir seviyede olduğu görülmektedir. Uyum indekslerine ek olarak C.R. değerlerine bakıldığında sonuçların 5.949 ile 14.727 arasında değiştiği görülmüştür. Bu değerler 2.56'dan büyük olduğu için modelin 0.01 düzeyinde anlamlı olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹ Bu parametrelerin tamamının istatistiksel olarak anlamlı olmasından hareketle modelin teoriyle uyumlu olduğu yorumu yapılabilir.

Yukarıda bulunan tablo 3 ve t değerleri incelendiğinde TÖ'nün geliştirilme sürecinde takip edilen AFA sonuçlarının DFA ile doğrulandığının kanıtlandığı sunucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçtan sonra geliştirilen ölçeğin alt boyutları arasındaki ilişki incelenerek analizlere devam edilmiştir.

Aşağıdaki tabloda ölçeğin alt boyutları arasındaki ilişkinin görüldüğü korelasyon katsayılarına yer verilmiştir.

Tablo 4. Ölçeğin Alt Boyutları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Korelasyon

	1	2	3
1. Günlük Yaşamda Takvalı Olma	1	.478**	.422**
2. İbadette Takvalı Olma	.478**	1	.421**
3. Takvayı Kişilik Haline Getirme	.422**	.421**	1

** .p<0.01

⁵⁰ Karın Schermelleh Engel vd., "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness of Fit Measures", *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (Mayıs 2003), 52.

⁵¹ Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*, 113.

Yukarıdaki tabloda bulunan alt ölçekler arasındaki korelasyonlar incelendiğinde değerlerin .90 üzerinde olmaması dolayısıyla faktörler arasında çoklu bağlantı probleminin olmadığı ve bileşenler arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

2. 2. Güvenirlğe Ait Bulguların Değerlendirilmesi

Ölçme araçlarının geçerlik özelliğine sahip olması gerektiği gibi güvenilirlik özelliğine de sahip olması gerekir. Ölçeğin güvenilirlik özelliği taşıması kararlı, duyarlı ve tutarlı ölçümler yapılabilmesine olanak tanır. Başka bir ifadeyle güvenilirlik özelliği taşıyan ölçme araçlarıyla kabul edilebilir seviyede tesadüfi hatalardan arınık ölçeler yapılabilir.⁵² Ölçeklerin güvenilirlik özelliğine sahip olup olmadığını saptamanın farklı yolları vardır. Bu amaçla Likert tipi ölçeklerde en yaygın olarak başvurulan yöntem ölçme aracının ve alt boyutlarının Cronbach Alfa değerlerinin hesaplanmasıdır.⁵³

Aşağıdaki tabloda ölçeğin ve alt boyutlarının Cronbach Alfa katsayıları ile ölçeğin güvenilir olduğunu saptamak amacıyla alternatif olarak başvurulan iki yarı güvenilirliği değerlerine yer verilmiştir.

Tablo 5. Ölçeğin alt boyutları ve güvenilirlik bulguları

Alt boyutlar	Cronbach Alfa	İki Yarı Güvenirlriği
Günlük Yaşamda Takvalı Olma	.79	.73
İbadette Takvalı Olma	.76	.78
Takvayı Kişilik Haline Getirme	.62	.63
Toplam	.83	.81

Bir ölçme aracının güvenilirlik sonuçlarının 0.60-0.80 arasında hesaplanmış olması ölçeğin oldukça güvenilir, 0.80-1.00 arasında hesaplanmasıysa yüksek derecede güvenilir olduğunu gösterir.⁵⁴ Bu ölçütlere göre yukarıda bulunan tablo incelendiğinde ölçeğin alt boyutlarının oldukça güvenilir, bütününe ise yüksek derecede güvenilir olduğu görülmektedir.

2. 3. Geliştirilen Ölçeğin Puan Dağılımı

TÖ “Bana hiç uygun değil” (i), “Bana uygun değil” (ii), “Bana kısmen uygun” (iii), “Bana uygun” (iv), “Bana tamamen uygun” (v) şeklinde beşli Likert tipinde puanlanmak üzere düzenlenmiştir. Dolayısıyla 14 madde ve 3 bileşenden meydana gelen bu ölçme aracından en fazla 70 puan alınabilmektedir. Ölçeğin 5’er maddeden meydana gelen birinci ve ikinci bileşenlerinden en fazla 25, 4 maddeden oluşan üçüncü bileşeninden en fazla 20 puan alınabilmektedir. İçeriğinde hiçbir ters madde bulunmayan ölçekten alınan puanların yükselmesi, doğru orantılı olarak katılımcıların takvalı olma düzeylerinin de yükseldiği anlamına gelmektedir.

Sonuç

İslam, yer yüzünde mensubu en çok bulunan dinlerden biridir. İslam dini, mensuplarına telkin ettiği inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla bireysel ve sosyal hayatı etkilemekte, inananlar için bir yaşam kılavuzu işlevi görmektedir. Nitekim samimi mü’minlerin tutum ve davranışlarını büyük oranda dinî inançlarının etkilediğini söylemek mümkündür. Bu yönleriyle İslam’ın

⁵² Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 39; Kazım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1* (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 1999), 512.

⁵³ Robert M. Thorndike vd., *Measurement and Evaluation in Psychology and Education* (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), 318.

⁵⁴ Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1*, 522.

insanlara eşref-i mahlukat olacak özellikleri kazandırmada etkin bir eğitsel yönünün bulunduğu ifade edilebilir.

İslam'ın yetiştirmek istediği insan modeli ele alındığında inanç, ibadet ve ahlak esaslarını yüksek düzeyde içselleştiren bir özelliğe sahip olması dikkat çekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu esasları benimseyen bireyler muttaki olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla takva, İslam öğretiminde duyuşsal anlamda ulaşılması hedeflenen üst düzey bir amaç olarak görülebilir. Bu amaca erişilmesi Türkiye gibi din öğretiminde daha çok İslam dininin esas alındığı toplumlarda din eğitiminin niteliğini artıracaktır. Eğitimde böyle bir amacın benimsenmesi zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde bazı kesimlerce tepkiyle karşılanabilse de bu ders dışındaki din ve değerlerle ilgili seçmeli derslerde, imam hatip okullarında, ilahiyat/İslâmî İlimler Fakültelerinde, DİB'e bağlı yaygın din öğretimi faaliyetlerinde söz konusu hedef doğrultusunda hareket edilmesinin günümüz şartlarında herhangi bir tereddüt teşkil etmediği ifade edilebilir.

Takvanın eğitimde hedef olarak benimsenmesi bu husustaki eksikliklerin fark edilerek telafi edilmesi amacıyla çeşitli nitel ve nicel araştırmaların yapılmasını gerekli kılar. Çünkü sosyal bilimlerde doğrudan ölçme yapılamadığı için bireylerin herhangi bir özelliğe sahip olup olmama durumu ölçekler aracılığıyla dolaylı yollarla tespit edilir. Takva düzeyini ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçme aracının geliştirilmesini amaçlayan bu çalışma da meseleyle ilgili olarak nicel araştırmalarda yararlanılabilecek bir ölçeğin geliştirilmesini sağlamıştır.

Çalışmada ölçek geliştirme süreci sistemli bir şekilde takip edilmiştir. Neticede AFA, DFA ve güvenilirlik gibi bulguların istatistiksel olarak anlamlı kabul edilebilecek sınırlar içerisinde bulunan, açıkladığı toplam varyans %48.198 olan beşli Likert tipi şeklinde bir ölçek geliştirilmiştir. 14 madde ve 3 boyuttan oluşan bu ölçeğe *Takva Ölçeği* isminin verilmesinin nedeni maddelerinin daha ziyade Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen muttaki bireylerin özellikleri baz alınarak yazılmasıdır. Ölçeğin alt boyutlarına ise içerdiği maddelerin taşıdığı anlamlardan hareketle ilgili uzmanların görüşleri de alınarak sırasıyla *Günlük Yaşamda Takvalı Olma*, *İbadette Takvalı Olma* ve *Takvayı Kişilik Haline Getirme* isimleri uygun bulunmuştur.

Çalışma sonucunda geçerli ve güvenilir olduğu kanıtlanan TÖ'nin *Günlük Yaşamda Takvalı Olma* isimli birinci alt boyutu beş, *İbadette Takvalı Olma* isimli ikinci alt boyutu beş ve *Takvayı Kişilik Haline Getirme* isimli üçüncü alt boyutu dört maddeden oluşmaktadır. Bu maddeler incelendiğinde her birinin içerisinde buldukları alt bileşenlerle ve ölçeğin bütünüyle uyumlu oldukları görülmektedir. Maddeler Kur'an-ı Kerim'deki muttakilerin özellikleri ile ilgili ayetlerin yanı sıra örgün ve yaygın din öğretimi kapsamındaki öğretim programlarının hedeflerinden de yararlanılarak hazırlanmıştır. Böylece Türk milli eğitiminin amaçlarıyla tutarlı olması sağlanmıştır.

Ölçek, örgün ya da yaygın din öğretimi kapsamında öğrenim gören öğrenci ya da kursiyerlerin takvalı olma düzeylerini betimsel olarak tespit etmek amacıyla kullanılabilir. Bundan sonraki çalışmalarda zaman içerisinde ölçeğin işlevsel değerinin anlaşılacağı beklentisiyle farklı araştırmacılar tarafından takvalı olma düzeyini küçük yaş gruplarında da ölçmek için yararlanılabilecek yeni ölçeklerin geliştirilmesinin alan yazına önemli bir katkı sağlayacağı düşünülebilir.

Ethical Statament	uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all sources used have been properly cited.
Yazarlar/ Author(s)	Yasin Yiğit – Tuba Acar
Finansman/ Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they recieved no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/ Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/ Conceiving the Study: YY (%60), TA (%40) Veri Toplanması/ Data Collection: YY (%10), TA (%90) Veri Analizi/ Data Analysis: YY (%80), TA (%20) Makalenin Yazımı/ Writing Up: YY (%70), TA (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: YY (%80), TA(%20)
Çıkar Çatışması/ Competing Interest	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Baş, Erdoğan. "Kur'an'ı Anlama Dereceleri ve Takva". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 187-207.
- Bayraktar, Güllü Manolya. *Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bayram, Nuran. *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 6. Basım., 2017.
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 3. Basım., 2016.
- Bryman, Alan - Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: a Guide for Social scientists*. Philadelphia: Routledge, 2001.
- Büyüköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (Güz 2002), 470-483.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002.
- Creswell, John W. vd. "Designing a Mixed Methods Study in Primary Care". *The Annals of Family Medicine* 2/1 (2004), 7-12.

- Çalışkan, Mehmet. "Mehmet Çalışkan, "Hucurât Suresi Bağlamında Takva". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 91-119.
- Çapık, Cantürk. "Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmalarında Doğrulayıcı Faktör Analizinin Kullanımı". *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 17/3 (Ocak 2014), 196-205.
- Durmuş, Beril vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 6. Baskı., 2016.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân Meallerinde Takva Kelimesinin Türkçeye Çevirisi Sorunu". *İnsan Bilimleri Araştırmaları* 14 (2005), 199-218.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 3.Basım., 2016.
- Henson, Robin K. - Roberts, Kyle. "Use of Exploratory Factor Analysis in Published Research Common Errors and Some Comment on Improved Practice". *Educational and Psychological Measurement - Educ Psychol Meas* 66/3 (2006), 393-416. <https://doi.org/10.1177/0013164405282485>
- İlgaroğlu, Muhammet Caner. "Evrensel Değerlerin İnşasında Kuran Ahlakı Modeli: Salihât ve Takva Kavramları Üzerinden Felsefi Bir Okuma". *Toplum-Birey İnkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar*. ed. Muhiddin Okumuşlar - Osman Zahid Çifçi. 250-260. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2020.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 32. Basım., 2017.
- Kılıç, Selim. "Örnekleme Yöntemleri". *Journal of Mood Disorders* 3/1 (2013), 44-46. <https://doi.org/10.5455/jmood.20130325011730>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- MEB. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- Neuman, William Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 1*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayın Odası Yayıncılık, 2016.
- Özdamar, Kazım. *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2. Basım., 1999.
- Polat, Yadigar. *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Schermelleh Engel, Karin vd. "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness of Fit Measures". *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (Mayıs 2003), 23-74.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'an Semantiği Açısından Takva". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 30-41.

- Şahin, Yasemin. *Din Eğitimi Açısından Kur'an-ı Kerim'e Göre Takva Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 5. Basım., 2014.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Mars Matbaası, 1977.
- Thorndike, Robert M. vd. *Measurement and Evaluation in Psychology and Education*. New York: Macmillan Publishing Company, 5th Edition., 1991.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. Sünenü't-Tirmizî. thk. Beşşâr Avvâd Mârûf. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998
- Turan, İbrahim vd. "Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2015), 186-203.
- Uludağ, Süleyman. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/takva>
- Yiğit, Yasin. *Maneviyat Eğitimi & Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufî, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Baskı., 2022.
- Zengin, Betül. *Din Öğretiminde Dinden Öğrenme Yaklaşımı (Müttaki Kavramı Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Ek: Takva Ölçeği

Madde No	Takvaya yönelik tutum ve davranışlar.	Bana hiç uygun değil	Bana uygun değil	Bana kısmen uygun	Bana uygun	Bana tamamen uygun
Günlük Yaşamda Takvalı Olma						
34	Maneviyatımdan aldığım güçle her zorluğu aşabileceğimi düşünürüm.	1	2	3	4	5
32	Karşılaştığım musibetlerle sabırla mücadele ederim.	1	2	3	4	5
33	Toplum yararına çalışmayı severim.	1	2	3	4	5
15	Sadece kendim için değil başkaları için de devamlı dua ederim.	1	2	3	4	5
21	Başkalarının dertleriyle dertlenirim.	1	2	3	4	5
İbadette Takvalı Olma						
9	Farz ibadetlere ek olarak sık sık nafil ibadetlere yönelirim.	1	2	3	4	5
47	Dünyevi işlere dalarak ibadetlerimi aksatmam.	1	2	3	4	5
52	Ramazan ayı dışında da nafil oruçlar tutarım.	1	2	3	4	5
16	Farz namazlarımı vaktinde kılmaya özen gösteririm.	1	2	3	4	5
48	Boş vaktimin önemli bir bölümünü ilim ile iştigal ederek geçiririm.	1	2	3	4	5
Takvayı Kişilik Haline Getirme						
1	Haram olduğu şüpheli olan durumlardan dahi uzak dururum.	1	2	3	4	5
5	Allah'a karşı gelmekten sakınırım.	1	2	3	4	5
38	Haram olduğundan şüphelendiğim yiyecekleri yemem.	1	2	3	4	5
25	Hiz. Peygamber'e gönülden bağlıyım.	1	2	3	4	5



Antik Çağın Erdem Anlayışının ve Temel Erdemlerinin Kur'ân'î Karşılığı

Özkan KERİMOĞLU

Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bilim Dalı
Gümüşhane/Türkiye

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

e-posta: ozkankilbas@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4354-7749

DOI: 10.34085/buifd.1329897

Öz

Sokrates tarafından “bilmek ve bilgisine göre davranmak” diye tanımlanan erdem felsefe tarihinde önemli bir yeri vardır. Hemen her insanın temel amacı mutlu olmak, mutluluğu elde etmektir. Genel kabul gören anlayış gereği akıl, şehvet ve gazap yeteneğinin itidal ölçüsü üzere olması insanın mutluluğa ulaşmasında etkili olan hususlar arasındadır. Bu çalışmamızda, Sokrates, Platon, Aristoteles, Demokritos, Epiküros gibi Antikçağın önde gelen düşünürlerinin felsefi sistemlerinde yer verdikleri erdem ve temel erdemler hakkındaki düşüncelerini incelemeye çalıştık. Antikçağ’da “çeşitli üstünlük veya faziletler” için kullanılan erdem kavramı sonraları ise “insanı mutluluğa götüren şey” olarak tanımlanmıştır. Antikçağ düşünürlerinin erdem olarak cesaret, mutluluk, adâlet, ölçülü olmak ve hikmet gibi kavramlara yer vermesi dikkat çekmektedir. Çalışmamızın amaçları arasında bu erdemlerin Kur’ân-ı Kerîm’de nasıl ele alındığını analiz etmek de vardır. Adâlet, ölçülü olmak ve cesaret gibi hem bireyin hem de toplumun yaşamını, refah düzeyini ve niteliğini doğrudan etkileyen bu temel unsurların filozoflarda ve Kur’ân-ı Kerîm’de önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Aslında bu anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü insanlık tarihi bu bağlamda incelendiğinde gerek kutsal metinlerin gerekse filozofların, toplumun yüzleştiği problemlerle ilgilendiği ve çözüm odaklı bir rehberliği üstlendiği görülmektedir. Birlik beraberlik içerisinde mutlu bir yaşamın oluşabilmesi için, erdemlerin aktif bir şekilde davranışlara yansımaları önem arz etmektedir. Çünkü Aristoteles’in tanımlamasıyla “Mutluluk, ruhun erdeme uygun herhangi bir davranışdır”. Çalışmamız “Antikçağda Erdem Anlayışı” ve “Kur’ân-ı Kerîm’de Erdemlerin Ele Alınışı” şeklinde iki ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde ilkçağ filozoflarının temel erdemlerle ilgili görüşlerine, ikinci bölümde ise Kur’ân ayetlerinde erdemlerin nasıl ifade edildiğine yer verilmiştir. Adâlet, cesaret, iffet bu erdemlerden bazılarıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Erdem, Antikçağ, Mutluluk, Eudamonia.

The Qur'anic Equivalent of the Understanding of Virtue and the Basic Virtues of Antiquity

Abstract

The virtue defined by Socrates as “knowing and acting according to knowledge” has an important place in the history of philosophy. The main goal of almost every human being is to be happy, to achieve

happiness. According to the generally accepted understanding, the fact that the ability of reason, lust and wrath is about the measure of sobriety is among the considerations that are effective for a person to achieve happiness. In this study, we tried to examine the thoughts of the leading thinkers of Antiquity, such as Socrates, Plato, Aristotle, Democritus, and Epicurus, about virtue and basic virtues in their philosophical systems. The concept of virtue, which was used for "various superiority or virtues" in Antiquity, was later defined as "what leads a person to happiness". It is noteworthy that ancient thinkers included concepts such as courage, happiness, justice, moderation and wisdom as virtues. Among the purposes of our study is to analyze how these virtues are handled in the Qur'an. It is understood that these basic elements, such as justice, moderation and courage, which directly affect the life, well-being and quality of both the individual and society, occupy an important place in philosophers and the Holy Qur'an. Actually, this is understandable. Because when the history of humanity is examined in this context, it is seen that both the sacred texts and the philosophers are interested in the problems faced by the society and undertake a solution-oriented guidance. In order for a happy life to be formed in unity and togetherness, it is important that the virtues are actively reflected in the behaviors. Because, as Aristotle defines, "Happiness is any act of the soul in accordance with virtue". Our study consists of two main parts as "Understanding of Virtue in Antiquity" and "Treatment of Virtues in the Noble Qur'an". In the first part, the opinions of ancient philosophers about the basic virtues are given, and in the second part, how the virtues are expressed in the verses of the Qur'an. Justice, courage, chastity are some of these virtues.

Keywords: The Qur'an, Virtue, Antiquity, Happiness, Eudamonia.

Giriş

İlkçağ' da ahlak üzerine düşünceleri ilk olarak Homeros ve Hesiodos'ta görüyoruz. Erdem kavramına, Antik Yunan'da ahlaki anlam yüklenmeden önce bu kavram, "bir insanın sorumlu olduğu işini en iyi şekilde yapması" şeklinde anlaşılmıştır. Bu kavram Homeros'un manzumelerinde ise "üstünlüğün her çeşidi veya fazilet için kullanılmıştır"¹ İlkçağa ilişkin etik sorgulamada, erdemi eudaimonia'nın yani iyi olma durumunun bir aracı olarak sınırlandırmayıp daha geniş bir bağlamda ele almanın daha isabetli olacağını söyleyebiliriz. Çünkü erdem tüm eylemlere kılavuzluk eden bir özelliğe sahiptir. Erdemin değerine ve nelerin erdem olabileceğine dair arayış Yunan dünyası ile sınırlı değildir. Bu arayış başka medeniyet ve coğrafyalar için de söz konusudur. Yunan düşüncesinde erdem kavramının ahlaki sorgulamalarda kendisine ulaşılmak istenen hedef olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Terimin sözlük anlamı da bunu doğrulamaktadır. Çünkü sözlükte erdem, insanın daima iyi olma durumu, iyi ve güzel eylemlerde bulunmaya yatkınlığı olarak tanımlanmaktadır. Erdem insanı diğer varlıklar arasında farklı, değerli ve yetkin kılan ahlaki niteliklerin toplamıdır. İnsanın temel gayesi olan ahlaki iyiye ulaşmak, iyiliğin yaygınlaşması yolunda mücadele etmek için gerektiğinde özveride bulunup engelleri aşabilme gücüdür.² Erdeme sahip olan birey, her durumda bunu eylemlerine ve hayatına yansıtmayı temel bir ödev olarak kabul etmektedir.

İslam düşüncesinde fazilet/erdem bir ahlak terimi olarak kullanılmıştır. Bu terim ile insanı iyiliğe teşvik eden ve kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhi yetenekler kastedilmiştir. Fazl kökünden türetilen fazilet kelimesi mastar olarak kullanıldığında "artmak, fazlalaşmak,

¹ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 185; Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul, 1984), 5; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), "Erdem", 46.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 331.

üstün olmak”, isim olarak ise “eksikliğin zıddı, artık, fazlalık, ihsan” gibi manalara gelir.³ Klasik sözlüklerde fazlın ileri derecesine fazilet denildiği belirtilmiştir. Râgıb el-İsfahânî de fazilet terimini felsefi bir anlayışla tanımlamış ve faziletin “insanı hemcinsleri arasında daha değerli ve saygın kılan özellik, varlığı ile kişiyi mutluluğa götüren şey” olduğunu söylemiş, insanı mutsuz ve değersiz kılan hali ise rezîlet olarak değerlendirmiştir.⁴

Düşünce tarihi boyunca sosyal yaşamın ve değerlerin değişmesi ile birlikte erdem tasavvurunun da değiştiğini görüyoruz. Doğal olarak toplumların öncelikleri, erdem anlayışlarını da etkilemekte ve bireylerin davranışları da bu anlayışa göre şekillenmektedir. Din, ahlak, hukuk, örf, adet gibi kavramlar erdemın en temel belirleyicisidir. İyi insan olmanın, bir insanı diğerlerinden üstün kılan erdemlerin ne olduğu fikri zaman zaman değişiklik gösterebilir. Antik Yunan’da site devletine geçiş ile birlikte iyi vatandaş, iyi insan olarak kabul edilmiştir. Adil olmak, ölçülü ve bilge olmak ise iyi vatandaş kimdir sorusunun cevabı olmuştur. Felsefe tarihinde adil, ölçülü ve bilge olmak pek çok düşünürün değer verdiği temel erdemlerdendir. Örneğin Sokrates’e (ö. M.Ö. 399) göre erdem bilgidir. Öyle ki filozofa göre ahlaki değerimiz bilgilerimizle orantılıdır. ‘Kendi kendini bil’⁵ sözünü felsefesinin merkezine koyan Sokrates, insanın bu kazanımla neye yaklaşacağını neyden uzaklaşacağını, neden korkup neden korkmayacağını, faydalı ile zararlıyı, iyi ile kötüyü bilme konusunda felsefi bir bilince ulaşacağını belirtir.⁶

Erdem kavramı zamanla ahlak felsefesi içinde bir etik tipi olan erdem etiğine dönüşmüştür. Etik alanında yapılan çalışmalara bakıldığında hemen hemen her etik teorisinin bir şekilde erdemden söz ettiğini görürüz. Erdem teorisinin en önemli özelliği ise eylem yerine kişinin karakterini çözümlmeyi temele koymasındır.⁷ Bu da etiğin temel sorusunun değişmesine yol açmıştır. Nitekim normatif etik teorilerinde temel soru ‘ne yapmalıyım’ iken erdem etiğinde bu temel soru ‘nasıl yaşamalıyım’ ya da ‘nasıl biri olmalıyım’ olmuştur. Bu sorulara verilecek cevap ise ‘erdemli yaşamak’ ve ‘erdemli biri olmak’ tır.⁸ ‘İyi hayat’ üzerine yoğunlaşan erdem etiği kişilerin nasıl insan olmaları gerektiği hususunu kendine konu edinmiştir. Sokrates’e göre ‘Eğer bir insan erdemli ise tanrılar, sağ ya da ölü olmasına bakmaksızın onun işleri ile ilgilenirler ve erdemli kişiler için kötülük söz konusu değildir.’⁹ Filozofun bu söylemi, bir insanın temel amacının erdemli yaşam olduğunu göstermektedir. Mutlulukçu/eudaimonist bir ahlak öğretisine sahip olan Sokrates, etiğin kurucusu olarak kabul edilmektedir. İnsan davranışlarının hedefini mutluluğa ulaşmak olarak belirleyen Sokrates, bu yüzden mutluluğu en yüksek iyi olarak tanımlamıştır. Onun ‘Bir insan yaşamı süresince bütün varlığını erdem ve bilgelik kazanmak için feda etmeli ve bu yolda hiçbir şeyi esirgememeli, çünkü erdem ve

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1990), “fzl” md.; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kurân*, ed. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, ts.), “Fzl”, md.

⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, “fzl” md.

⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 42.

⁶ Platon, *Lakhes*, çev. N. Şazi Kösemihal (İstanbul: MEB Yayınları, 1942), 57; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: Sistem Yayınları, 1994), 92.

⁷ Linda Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 78.

⁸ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 59.

⁹ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 62.

bilgeliğin ödülü güzel olduğu gibi verdiği umut da büyüktür'¹⁰ sözleri ahlaksal iyi ve bilgisel doğruluğun iç içe olduğunu göstermesinin yanında, onun felsefesinin hangi temel üzerine oturduğunu da anlatmaktadır. Sokrates insan psukesinin hakikatin bilgisine sahip ve ölümsüz olduğunu söylemektedir. Ancak ruh bedenle birleşince bunu unutmuş olabileceği gibi, bu bilgiyi yeniden hatırlama yetisine de sahiptir. Sokrates etik anlayışını ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine atfen oluşturmuştur.¹¹ Erdemi bilgi olarak tanımlayan Sokrates, bilginin öğrenilebilir, öğretilerilebilir olduğuna vurgu yapmıştır. İnsan bilerek kötülük yapamaz, yanlış davranışın ve hatanın nedeni bilgisizliktir. Bilgi öğrenilen ve öğretilen bir şey olduğuna göre, yanlış ve hatalı eylemler, insanın eğitilmesi ile doğruya dönüşebilir. Filozofa göre kötülük bilgisizlikten ve istemsizce ortaya çıkar, iyilik ise hep vardır, genel ve gerçektir. Bu yüzden Sokrates ahlaki doğruların nesnel ve evrensel olduğunu söyleyen düşünürler arasında yer almaktadır.¹² İnsanın varoluş gayesini insan olmaya layık bir yaşam sürmek olarak belirten Sokrates'e göre bu amacı gerçekleştirmede en temel özne, bilgi diye tanımladığı erdemdir. İnsanın mutlu olabilmesi de bu erdeme sahip olmasına ve erdem gerektirdiği gibi yaşamasına bağlıdır. Sokrates'e göre bilgi yani erdem başlangıç aşaması kişinin kendi yetersizliğini bilmesidir. İkinci aşama ise bireyin kendi ruhunu tanıyarak, insanın kendisi ile aklı arasına giren tutkuların neler olduğu ve bu tutkuların nasıl kontrol edileceği bilgisine sahip olmasıdır.¹³ İnsanın mutluluk ile özsel bir bağ kurabilmesi için kendini tanıyıp, insanca yaşam için mücadele etmesi gerekir. Erdem, mutluluğa ulaştıracak cesaret, adâlet, ölçülü ve iffetli olmak gibi karakter özelliği olarak ele alınırsa mutluluğa erişmenin yegâne yolu olur.

1. Antikçağ' da Erdem Anlayışı

İlkçağda ahlak ile ilgili düşüncelerin ilk örneklerine Homeros ve Hesiodos'ta rastladığımızı belirtmiştik. Bu dönemde varlıkların kökeni, evrenin meydana gelişi, insanın evrendeki konumu, görev ve sorumlulukları gibi meseleler ele alınıp cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Erdemle ilgili düşüncelerini incelediğimiz Sokrates ile birlikte etik kuramlara felsefi görüşlerinde yer veren pek çok ilkçağ filozofu bulunmaktadır. Etik kuramlar ilk olarak Sofistler tarafından ele alınsa da Protagoras'ın (M.Ö. 481-420) "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözü iyinin öznel olduğunu göstermesi bakımından çok önemlidir.¹⁴ "Rüzgâr üşüyen için soğuk, üşümeyen için ise soğuk değildir" sözü ile de Protagoras, değerli ve değersiz olanın insana göre değiştiğine dikkat çekmiştir. Bu bakış açısı evrensel ve nesnel değerlerden söz edilemeyeceğini göstermektedir. Mutluluğun insanın kendi elinde olduğunu söyleyen Herakleitos (M.Ö. 540/480), ahlak kavramlarını bilimsel olarak belirlemez. İnsanın mutluluğu kendi dünya düzeni içinde bulabileceğini ifade eder. O en yüksek erdem olarak gördüğü hikmeti, insanın kendini sorgulaması ve tabiat hakkında gerçek bilgiye sahip olması ve bu bilgiye uygun davranması

¹⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*, 172.

¹¹ Platon, *Sokrates'in Savunması*, 97-99; Ahmet Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 141.

¹² Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 131.

¹³ Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 34; Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı* (İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 1998), 42.

¹⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 43; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe/Fragmanlar-Doksograflar*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2003), 23; Weber, *Felsefe Tarihi*, 40; Thilly, *Felsefe Tarihi*, 72.

olarak tanımlamaktadır.¹⁵ Herakleitos, insanın kendini keşfetmesini ve ölçülü olmasını en büyük erdem olarak benimser. Düşünür doğayı incelemenin, gerçeği söyleyip doğru davranmanın da bilgeliği olduğunu söylemektedir. Ancak ona göre bütün bu konularda en bilge insan bile Tanrı'nın yanında maymun gibi kalır.¹⁶ Ahlak ve mutluluk konusunda akla dayalı açıklamalar yapan diğer bir düşünür de Demokritos (M.Ö. 460-370)' tur. Düşünce gücü, ruh dinginliği ve ölçülü olmak gibi kavramları mutluluğu sağlayacak temel erdemler olarak kabul eden Demokritos, insanlara aşırı isteklerin esiri olmamayı, ruhlarını hiçbir boş inanç, tutku ve korku ile bulandırmamalarını ve bazı isteklerini akılla engellemeyi bilmelerini tavsiye etmektedir. İnsanların ulaşacağı mutluluk, sevinçle dolu bir rahattır. İnsanı buna götüren yol ise bireyin kendini dinlemesi, tanınması, arzularını kontrol edebilmesi, yüce duygu ve değerlerin kıymetini bilmesidir. Demokritos insan aklının, farklı hazlar içerisinden insanın yararına ve güzel olanları ayırabilecek istidatta olduğunu belirtmektedir. Duyusal ve tensel hazlar insanı mutlu edemez. Çünkü ona göre ancak ruhun dinginliğini ve mutluluğunu gözetmek insanı mutlu edebilir. Bilgisiz insanların, bedensel hazları ölçü alanların mutlu olması söz konusu değildir. Elinde olanla yetinmeyi bilmek, ölçü, düzen ve uyum konusunda hassas olmak filozofun mutluluk için gerekli gördüğü diğer ahlaki değerlerdir. Çok şeye sahip olmak yerine az ile yetinebilmenin, doğru düşünme, doğru konuşma ve doğru davranmanın ruh dinginliğine katkı sunacağını söyleyen filozof, "Kaba güç yük hayvanlarına yakışır, insanların soyluluğuna yakışan ise düşünce gücüdür." Ve "İran tahtına çıkacağıma (geometride) bir kanıt bulayım daha iyi!"¹⁷ Cümleleriyle de düşünce gücünün, bilgi sahibi olmanın, araştırmanın, üretmenin her türlü maddi kazanım ve sosyal statüden daha değerli olduğunu ortaya koymuştur.

Erdem ile ilgili düşüncelerine yer vereceğimiz bir diğer filozof da hayatın son gayesini haz olarak belirleyen Aristippos (M.Ö.435-355), Kyrene okulunun kurucusudur. O ve taraftarları, Sofistler gibi mutlu olmak isteğini her eylemin nedeni ve eylemin amacını da zevk almak olarak kabul etmişlerdir. Düşünürün, 'Kendimi eşyaya değil, eşyayı kendime bağımlı kılmaya çalışıyorum' sözü, insanı her şeyin hâkimi kılma anlayışının tezahürüdür. O geçici hazlar yerine kalıcı olan hazların insanı daha çok mutlu edeceğini düşünmektedir. Örneğin insan ruhunun dostluk, baba-evlat muhabbeti, güzel sanatlar, edebiyat gibi etkinliklerden alacağı zevk, şehvetin geçici heyecanlarından önce gelir. Bu yüzden Aristippos bilge insanı, anlık zevkler yerine daimi mutluluğu ve sürekli hal olması bakımından ahlaki memnunluğu arayan kişi olarak tanımlamaktadır. Ona göre insan için erdem kendisinden ziyade verdiği haz gaye olmuştur. Aklın, duyuların sonsuz isteklerine karşı durması gerektiğini belirten düşünür, erdemi 'haz almakta ölçülü olmak' olarak nitelemektedir. İnsanı mutluluğa bilginin götüreceğini kabul ederek Sokrates ile benzer kanaate sahip olmuştur. Bu yüzden bilgi çok değerlidir. Çünkü bilgi bize hayatın nimetlerinden nasıl yararlanacağımızı öğretir, bizi kuruntulardan, önyargılardan kurtarır. Bilgi insanları geleceği istemekten ve geçmişe bağlanmaktan koruduğu gibi, bizde kendi kendimizin bilincine varma özgürlüğü yaratır. Bu özellikleri ve katkıları sebebiyle bilgi, haz içinde geçecek uyumlu ve mutlu bir yaşam için en

¹⁵ Hamdi Ragıp Atademir, *Filozoflara Göre Felsefe* (Konya, yy, 1947), 42; Kranz, *Antik Felsefe*, 86-90.

¹⁶ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 27-29.

¹⁷ H.J. Störig, *İlkçağ Felsefesi*, çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 2000), 218-219; H. Ömer Özden - Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2018), 81-82.

önemli araçtır.¹⁸ İnsan yaşamını düşüncesinin konusu yapan bir diğer düşünür de Epiküros (M.Ö. 341-270)' tur. O, felsefe tarihinde daha çok belli bir yaşam tarzının savunucusu olarak bilinen insan yaşamında var olan sıkıntıları, nedenlerini ve çözüm yollarını ele alan bir filozoftur. Filozof, insanın mutsuzluğunu bazı temel konulardaki yanlış inançlarına ve bilgi eksikliğine bağlamaktadır. Bu temel konuların başında Tanrı'lar, ölüm, kader gelmektedir. Epiküros, insanı mutsuz eden bu durumun ancak, bu inançların yanlış ve temelsiz olduğunun ortaya konulması ile mümkün olacağını söylemektedir. Bunun için de doğru bir varlık anlayışı bilgisine sahip olmak gerekmektedir. Epiküros felsefenin varlık nedenini de insana mutlu bir yaşam sürebilmesi için yardımcı olmak diye nitelendirmektedir. Ona göre bedensel hazlar hiçbir zaman tatmin edilemez ve bedensel hazların peşinden koşan insanlar hep doyumsuz kalıp acı çekerek mutsuz olacaktır. Hâlbuki insanı mutlu kılan makul ve sade alışkanlıklardır. İyi-kötü, faydalı ve zararlı olan şeyleri belirlemede ölçü akıldır. Bu yüzden filozof bilgeliği temel erdem kabul etmektedir. Çünkü bilge insan kendi kendini çok iyi bildiğinden sadece az tüketmeyi değil, en az ile yetinmeyi de kabullenmiş insan demektir, doğasının ihtiyacı olan en azı temin etmesi de kolay olacaktır. Epiküros bütün bunlardan sonra şu sonuca varır ki, ölçüsü akıl olan insanın aradığı en büyük mutluluk ruhsal ahenk ve ruhsal sükûnettir.¹⁹ Kanaatkâr olmak bilge insan olmanın göstergelerindedir.

Sokrates sonrası filozoflar 'mutluluğa nasıl ulaşılır', 'iyi olmak ne demektir' sorularının cevabını aramayı kendilerine gaye edindiler. Bu sorulara cevap arayan öncü ve önemli filozoflardan biri de Platon (M.Ö. 427-347)'dur. Platon'un düşüncesi macerayı arar ve gizliden hoşlanır. Eserlerine ulaşır, istifade ettiğimiz ilk Yunan filozofudur. Hellenik felsefenin üçüncü ve son dönemi olan sistematik evre, Platon ve Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) eleştirilerinden oluşmaktadır. Bu dönemde bilgiye ulaşırken kullanılan güç ve yetilerin güvenilirliği ve yeterliliği problemi üzerinde durulmuştur. Bilgilerimiz gerçekte neye dayanmaktadır? Duyularımızla edindiğimiz bilgiler, zihinsel faaliyet ve işlemlerimiz güvenilir mi? gibi sorulara cevap bulabilmek için yaptıkları sorgulama ve araştırma sonucu sistemlerinin başına bilgi teorisini yerleştirmişlerdir. Platon felsefesinin temeli idea öğretisidir. Platon, evrendeki düzeni iyi ideası ve idealar teorisine bağlamaktadır. Teolojik bir dünya görüşü ve amaçlı bir varlık anlayışını benimseyen Platon, evrende var olan hiçbir varlığın başıboş ve amaçsız olmadığını, ister canlı ister cansız olsun her varlığın bir görevi olduğunu söylemektedir. Evrendeki görevini yerine getiren bir varlık *aretisi* olan yani erdemli bir varlıktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi varlık ya da organizmanın işlevini gereği gibi yerine getirmesi erdem olarak kabul edilmiştir.²⁰ İnsan vücudunu, ruhun ahlaki kemale erişmesi için kurulmuş ve düzenlenmiş bir eğitim yuvası olarak tanımlayan Platon'a göre tabiatın gayesi insan, insanın gayesi ise İde'dir. Filozof en yüksek iyiyi hazda değil, insanın gittikçe Tanrı'ya benzemesinde bulur. Kötülüğün ortadan kalkmasının mümkün olmadığını (çünkü iyiye mutlak bir zıt lazımdır) belirten Platon,

¹⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, 46; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 55-56; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 121.

¹⁹ Epiküros, *Herotodos'a Mektup*, (*Büyük Filozoflar Antolojisi*), çev. Mehmet Karasan (İstanbul, 1949), 59-68; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 249; Özden - Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 179-180.

²⁰ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 167-168; Weber, *Felsefe Tarihi*, 64; Özden - Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 132; Ahmet Cevizci - Kasım Küçükakal, *Batı Düşüncesi/Felsefi Temeller* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2010), 58.

Tanrı'nın İyi ve Mutlak Adâlet olduğunu dile getirmektedir. Bizim Tanrı'ya benzeyişimiz de ancak adâlet ile olur. Kötülük gökte bulunamaz diyen düşünür, zorunlu olarak ölümlü tabiatı ve bizim toprağımızı kuşattığını kabul eder. Dolayısıyla insan mümkün olan en kısa sürede bu kötülük ocağını terk ederek Tanrıların olduğu yere yükselmeye çalışmalıdır. Platon bu kaçışı mümkün olduğunca insanın Tanrısal varlığa tam olarak benzemesi şeklinde izah etmektedir. Filozof Tanrısal varlığa benzeme anlayışını adâlet kavramı üzerinden örneklendirir. Ona göre Tanrı'da adaletsizliğin gölgesi, zerresi bile olamaz, O adâletin kendisidir görüşündedir. Bu yüzden adâleti mümkün olduğunca geniş ve titizlikle uygulayandan daha çok kimse ona benzeyemez. Platon'a göre adâlet esas erdemdir. Bilgelik zihnin adâleti, cesaretin kalbin adâleti, ölçülü olmanın duyuların adâleti olduğunu söyleyen Platon, dindarlığı ise Tanrısal varlık ile ilişkilerdeki adâlet olarak yorumlamaktadır.²¹ Buna göre Tanrıya benzemek zihnin, kalbin, duyuların adâletini sağlamakla mümkündür.

Adâlet bütün erdemlerin özü ve gayesidir. Tanrı'ya benzemek için adâlet, adâleti elde etmek içinde insana eğitim lazımdır. Adâlet, hem birey hem de toplum için ahenk ve denge anlamına gelmektedir. Burada bütün uzuvların en mahir olduğu işi yaptığı gerçek bir iş bölümü ve denge söz konusudur. Filozof insanın tek başına bunu başarmasının kolay olmayacağı kanaatindedir ve bunun için kolektif insana veya devlete ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Platon sosyal ve bireysel iyiyi tanımlamış, iyi bir devlet yöneticisinin nasıl olması gerektiği ve nitelikleri üzerinde durmuştur. O devlet yöneticisini pratik ve üstün zekâyâ sahip, şiir, edebiyat, matematik, spor alanlarıyla ilgili, ufku geniş ve cesaret sahibi birisi olarak tanımlamıştır. Platon'un ideal devletinde üç farklı sınıf vardır. İlk grubu devleti ve halkı idare etmek için gerekli kanunların yapılmasını ve uygulanmasını yöneten filozoflar oluşturmaktadır. Platon yöneten sınıfa yakışan erdem bilgelik olduğunu söyler. İkinci grupta ise devletin kalbini oluşturan savaşan sınıf, askerler vardır. Askerlere yaraşan erdem ise cesarettir. Üçüncü grubu ise hizmet eden sınıf oluşturur. Bu sınıf tüccarlar, zanaatkârlar, çiftçiler ve kölelerden oluşur. Bu sınıfa yaraşan erdem ise itaattir.²²

Platon devlet-insan mukayesesinde bulunarak, devleti de insanı da akıllı ve yiğit yapan gerekçenin aynı olduğunu söyler. Devlet nasıl doğru, adil olursa insan da o şekilde doğru, adil olur. Devletin doğru olması ise ideal devleti oluşturan üç sınıfın kendi işini iyi yapması ile mümkündür. Devlette olduğu gibi insanı oluşturan tarafların da her birinin kendi işini en iyi şekilde yapması, ortaya sorumluluklarını yerine getiren ve doğru çalışan bir sistem çıkarır. Platon bu sistemi yönetme ve kollama görevini ölçülü ve bilge istidadı olması hasebiyle akla yüklemiştir.²³ Platon ruhun iştihâ diye bir parçasından bahseder ve ölçülülüğü bu parçanın erdemi olarak değerlendirir. Ölçülü olmak, beden varlığını sürdürürebilmek ve hayatını idame ettirebilmek için gerçek ihtiyaçlarını temin etmesi ve maddi olana yönelik istek ve arzularını hususunda aşırıya kaçmaması demektir. Platon'un ölçülülük erdemine yüklediği manada istek ve arzuların düzene sokulması ve kontrol altında tutulması vardır. Bu yönüyle onun ölçülülük erdemi, özdenetim demektir. Platon iradeye ise akıl ile iştihâ arasında arabuluculuk görevi

²¹ Weber, *Felsefe Tarihi*, 64.

²² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), IV,122; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri* (İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 2/84; Weber, *Felsefe Tarihi*, 64; Alaattin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 111.

²³ Platon, *Devlet*, 441c.

vermektedir. Bunu ise arabayı sağa sola sürükleyip yoldan çıkaracak olan azgın ve huysuz atların, arabacının rehberliğinde dizginlenmesi örneği ile izah eder. İştihanın aşırılıklarına karşı aklın kontrolü ve özdenetimi şarttır. Eğer aşırı haz ve istekler akla galip gelirse, ideal insan anlayışından sapmalar olur ve kusurlar, kötülükler meydana gelir.²⁴

Bilgeliği aklın erdemi olarak kabul eden filozof, aklın ise insanın özünü, gerçek benliğini teşkil ettiğini söylemektedir. Aklın en temel işlevi bilgiyi, hakikati ve güzelliği aramaktır. Ona göre en iyi insan akıl, öfke ve istekleri uyum içerisinde çalışan, ruhsal bileşenleri birbirinin işine engel olmayan ve her bileşenin görevini tam olarak yerine getirdiği insandır.²⁵ İdeal gerçekliği nüfuz ederek hakikatle tanışan kişiye iyi ideasına yükselme ve Tanrı'yla birleşme imkânı vardır diyen Platon, ruhun niteliksel veya ontolojik bakımdan en üstte olan bir parçasının olduğunu söyleyerek, insanın bu parça sayesinde düşünebildiğini ileri sürmektedir. Bu parça sayesinde ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin ilk ilkelerini bilmekte, hakikat, iyilik ve güzelliğin gerçek kaynağına onunla yükselmektedir. Onun erdemi ise bilgeliktir. Platon bilgelik iyi bir şeydir ve bilgelik bulunduğu kişiyi iyi kılar ve hiçbir zaman kötü kılmaz diyerek bilgeliğin bireysel ve toplumsal hayat için önemini belirtir. Platonda da Sokrates'te olduğu gibi bilgelik kişinin kendini bilmesidir. Kendini bilen insan neleri bilip neleri bilmediğini anlayan ve bunu fark eden insandır.²⁶ Platon bilgeliği erdemlerin en yüksek mertebesine ulaşmış insan için kullanır ve bundan ölçülü, ahenk ve uyum içinde olan, olgun, ruhu dingin insanı anlar.

Platon'un ideal devletinde yer verdiği temel erdemlerden biri de cesarettir. Özellikle askerler sınıfının kendilerinde bulundurması gereken en önemli erdem olan cesaret, Platon'un öğretilerinde doğruya uymayan akıntıya karşı gelmek diye tanımlanır. Nelerden korkulup nelerden korkulmayacağını bilgisiyle sınırlı olmayan cesaret aynı zamanda iyi ve kötünün bilgisine de sahip olmaktır.²⁷ Kabalık ve saldırganlık içeren cesaretin erdem sayılamayacağını belirten Platon, bunun için askerlerin hem beden hem de ruhen eğitilmesinin şart olduğunu söylemektedir. Askerlere ata binme, atletizm, dövüş sanatları gibi cesaret verici ve bedeni güçlendirici programların yanında şiir ve musiki gibi bu cesaretin saldırganlığa dönüşmemesi için ruh eğitimi de verilmelidir. Ruhun bu şekilde eğitilmesiyle cesaret kabalıktan kurtarılacak ve devletin korunması ve vatandaşların zarar görmemesi için iyilik üreten bir erdem haline gelecektir.²⁸

Çalışmamızın içeriği gereği erdem konusundaki düşüncelerini ele alacağımız son Antikçağ filozofu Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) felsefe tarihinde önemli bir yeri vardır. Felsefe tarihinde Aristoteles gerek düşüncelerinin takdiri gerekse eleştirilmesi ile hemen her düşünürün sisteminde yer almış bir filozoftur. Aristoteles'in Okulu öğrencileri arasında gezerek

²⁴ Platon, *Devlet*, IV,(431a-342c), 120-121; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 169; Emine Taşçı Yıldırım, Antik Yunan'dan İslam Düşüncesine: Ölçülülük/İffet Erdemi Merkezli Bir Karşılaştırma, *Bilimname XXXVIII*, 2019/2, 395 .

²⁵ Hasan Ocak, "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağ'dan Ortaçağ'a Evrimi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Bahar 2011), 87.

²⁶ Platon, *Kbarmides*, çev. N. Şazi Kösemihal (İstanbul, 1989), (161a),17; Platon, *Kbarmides*, (167a),28.

²⁷ Platon, *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul, 1989), (413e), 71; Jean-Pierre Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. Hüseyin Portakal, (İstanbul: Cem Yayınları, 2002), 69.

²⁸ Özden - Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 136.

ders verdiği için Peripatos (el-Meşşâi; yürüyen) ismi ile anıldı.²⁹ Erdem kavramı Aristoteles'in anlayışında da önemli bir yere sahiptir. O insanın erdemli olup olmamasının kendi elinde olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü akıl, insana makul gayeler ve niyetler oluşturma, seçim yapabilme ve bunları gerçekleştiribilme imkânı sunmaktadır. İnsan bu özelliğe sahip tek varlıktır. Bu yönleriyle sadece canlılık özelliği olan bitki, beslenme, içgüdü ve duyumla biçimlenen hayvandan farklıdır. Kendi ifadesiyle “Duyumlama ve harekete sahip olan bir şey imgeleme ve istemeye de sahiptir, çünkü orada duyum var, acı ve haz da var.”³⁰ Düşünür bu açıklaması ile bireyin yetileri ile duyguları arasındaki ilişkiye ve bunun eylemlerdeki etkisine dikkat çekmektedir. Aristoteles insan görüşü itibariyle kariyerinin başlarında düalizmin savunuculuğunu yapmıştır. İnsan varlığı, ruh ve beden gibi birbirine hiçbir şekilde indirgenemez olan iki temel bileşenden meydana gelir. Bunlardan beden maddeye ruh ise forma karşılık gelmektedir.³¹ Aristoteles ruhu üç farklı düzeyde ve üç farklı işlevi olan bir varlık olarak değerlendirir. Filozofun bitkisel ruh ismini verdiği ilk düzey yaşam düzeyi olup bütün canlılarda ortak ve insan varlığının hayati fonksiyonlarını düzenler. Ruh bu düzeyde doğma, büyüme, beslenme ve varlığını sürdürme işlevlerini yerine getirir. Başka bir deyişle ruhun bu düzeyi bitkisel yaşama karşılık gelmektedir. Ruhun ikinci temel düzeyi, en temel fonksiyonu duyumlama olan hayvani yaşam düzeyidir. Alınan duyular, acı ve haz duyma, hissetme, belli şekilde tepki verme gibi işlevler ruhun bu ikinci düzeyini meydana getirir. Ruhun üçüncü ve sonuncu temel fonksiyonu ise akıl yürütmedir. Ruhun bu düzeyinde akıl yürütme, düşünme, dil ve semboller kullanma gibi etkinlikler söz konusudur ve ruhun bu düzeyi insani ruha tekabül eder ve sadece insan varlıklarına özgüdür.³² Buna göre insan ruhu beslenme, büyüme gibi bitkilerle paylaştığı, duyumlama, hareket etme ve harekete neden olma gibi hayvanlarla paylaştığı ve akıl yürütme, düşünme gibi insana özgü olan karakteristiklerden ve faaliyetlerden meydana gelmektedir diyebiliriz. Düşünme ve akıl yürütme faaliyetleri insanın özünü oluşturur ve insanı tüm diğer canlılardan ayırır.

Aristoteles ayrıca ruhta rasyonel ve irrasyonel olmak üzere iki ayrı parça olduğunu da belirtmektedir. Rasyonel parça irrasyonel parçayı kontrol eder, yol gösterir ve yön verir. Filozof rasyonel parçayı da kendi içinde ikiye ayırır. Ruhun rasyonel parçasının ilki teorik yapıda olup ezeli-ebedi nesnelere ve kuramlarla uğraşır. Rasyonel parçanın ikinci ögesi ise gündelik yaşamın önemli parçası olan dünyevi işleri idare etmek ve bedensel istek ve arzuları yönlendirmekle görevlidir. Ona göre ruhun rasyonel parçası olmadan, ahlaklıktan ve etik imkânından hiçbir şekilde söz edilemez. Nikomakhos'a Etik'te insanın eylemleri ile ruhun rasyonel ve irrasyonel boyutu arasındaki ilişkiyi inceleyen Aristoteles, insanın işini, ruhun erdeme uygun olan etkinliğini gerçekleştirilmesi³³ olarak tanımlamaktadır. O insan ruhunun irrasyonel parçasının benin dışındaki kişiler ve olaylardan etkilendiğini belirterek, dışsal

²⁹ Mahmut Kaya, “Aristoteles”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991), 3/375-378; Störig, *İlkçağ Felsefesi*, 278; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 176.

³⁰ Aristotelesteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 413; Ernst von Aster, *Ernst von Aster'in Ders Notları*, ed. Vural Okur (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015), 194.

³¹ Aristotelesteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y.Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 87; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 220.

³² Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 220; Özden - Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 162.

³³ Aristotelesteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 10-11.

etmenler karşısında aşk ya da nefretle, tutku ya da sinirle tepki gösterdiğine vurgu yapar. Şehevi arzular, kişinin başkalarına istekle yönelmesine ve bağlanmasına sebep olurken sinirlilik hali ise kişi ve nesnelere uzaklaşmayı beraberinde getirir. Bu arzular insanın bir ölçüsü ve yol göstericisi yok ise kişiyi tamamen baştan çıkarabilir, insanlığından uzaklaştırır ve özüne yabancılaştırır. Buna bağlı olarak hazzın hiçbir zaman tam, gerçek ve kendi başına iyi olmadığını belirten Aristoteles, insanın kendini gerçekleştirmesini, özüne dönmesini savunur. Hazzın insanın sadece bir düzeyiyle ilgili olduğunu belirten filozof, insana gerçek ve daimî mutluluğu getirecek etkinliklerin kaynağını akıl olarak göstermektedir. Aristoteles'e göre, insan için nihai amaç mutluluktur, bunun için de gerekli tüm ölçütlerin sağlanması gerekir. Mutluluk (eudaimonia) insanın kendini gerçekleştirmesi, ruhun akla uygun aktüelleşmesi olup, sürekli aradığı bir hedef olmalıdır. Mutluluk, hiçbir şeye araç yapılmamalı ve insan ona sadece kendisi için değer vermelidir.

Ruhun akıllı yönünün erdeme uygun faaliyetini mutluluk³⁴ olarak tanımlayan Aristoteles, erdemi de bir varlığın işlevini en iyi şekilde yapma hali³⁵ olarak anlamlandırmaktadır. Antik Yunan düşüncesinde üç erdem vardır ki ahlak bu erdemler üzerine inşa edilmiştir diyebiliriz. Bu erdemler cesaret, ölçülülük ve pratik bilgeliktir. Filozof bir düşünce erdemi olarak kabul ettiği phronesis (aklı başındalık, karar verme erdemi) Nikomakhos'a Etik'in VI. kitabında insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı ve doğru bir huy olarak tanımlamaktadır.³⁶ Phronesis, eylemlerimizin seçimine eşlik eden karar verme ve tercih yapma yetimizi ifade etmektedir.³⁷ Aristoteles erdemleri teorik, fikri ya da dianoetik erdemler ve ahlaki ya da eudamonik erdemler veya karakter erdemleri diye iki grupta incelemektedir. Dianoetik erdemler, teorik bilgelik ya da sophia ile belirlenen, bilim ve sanat ile uğraşan, ezeli ve ebedi nesnelere konu edinen, en yüksek varlıklar ile ilgili erdemlerdir. Bu erdemler, duyumsal, fiziki, maddi ve potansiyel hiçbir şey ihtiva etmedikleri için Tanrı'ya en fazla yaklaşan erdemlerdir. Ahlaki erdemlere gelince onlar teorik aklın değil pratik aklın ürünüdürler. Ahlaki erdemlerin ortaya çıkması, pratik aklın, ruhun hayvani yönü olan shehvi arzuların belirlediği akıl dışı parçasını kontrol altına alması ve ona yol göstermesiyle ortaya çıkarlar. Ahlaki erdemlerin özünde kişinin kendisini sorumlu bir varlık olarak geliştirmesi söz konusudur. Çünkü insanı farklı kılan sadece entelektüel ya da rasyonel yönü değil, aynı zamanda sorumlu bir varlık olmasıdır. İnsanın istek ve arzularını şekillendirmesi, belirli amaçlarının olması, düşünce biçimleri geliştirerek kararlar alabilmesi, onun erdemli bir karakter olduğunu göstermektedir.

Aristoteles'e göre insanın nihai amacı olan mutluluğa erişebilmesi için yaşam ile ilgili etkinliklerinde, karar ve davranışlarında akıllı söz sahibi yapmalıdır. Aristoteles insana, hayvani doğasını tamamen inkâr edip, bastırmak yerine onu akılla kontrol altına almasını telkin eder. İnsan, akılla çelişen istek ve yatkinliklerini eğitip düzene sokmalıdır. Eğer insan bu arzularını eğitime, düzene sokma ve kontrol altına alma işlevini başaramazsa, onlar insana hâkim olur ve

³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik, (Aristoteles İçinde)* ed. Kaan Ökten, çev. Saffet Babür (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 420; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 224.

³⁵ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 224.

³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1997a: 118.

³⁷ Tufan Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, (Basılmamış Doktora Tezi, 2011), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 25.

rasyonel vazifelerini yerine getirmesine mani olarak erdemli yaşamdan uzaklaştırır. Bunun için Aristoteles'e göre her alanda ifrat ve tefrite düşmeden, itidal üzere hareketten ahlaki erdemler doğar. Filozof bu anlayışın hem genel anlamda hem de cesaret, adâlet, ölçülülük gibi bireysel erdemlerde geçerli olduğunu ileri sürmektedir. İnsana, iki aşırı uç arasında doğru ortayı bulmayı doğru düşünme vasfıyla akıl kazandırır. Buna göre cesaret, korkaklık ile gereksiz ve düşüncesiz atılganlık, cömertlik ise savurganlık ile cimrilik, ağırbaşlılık utanmazlık ile utangaçlık, adâlet ise zulüm ile haksızlığa uğrama arasındaki doğru ortadır. Düşünür kin, zina, hırsızlık, cinayet gibi bazı eylemlerde hiçbir şekilde ortanın söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Çünkü bu eylemler doğaları gereği kötülüğü kendinde barındırırlar.³⁸ Aristoteles için ahlaki erdemlerin uygulanmasında temel anlayış altın ortadır. Bu faziletlerin altın orta ölçütüne uygun olması için ifrat ve tefritten uzak olması gerekir. Altın ortaya göre hareket edilmemesi davranışlarda aşırıya kaçmak ya da eksik kalmak anlamına gelir. Bu durumda toplum içerisinde ayıplanmaya neden olur. Aristoteles'e göre felsefi bilgelik ve bilge olmak gibi entelektüel erdemlerde aşırılık söz konusu değildir. O iyi insanın hep hakikatin peşinde olduğunu ve hakikate göre yargıda bulunduğunu söylemektedir. Bu da bize faziletin göreliliğini, erdemli bireyin her durumda doğru olanı seçmesi gerektiğini göstermektedir. Aristoteles'te eğitim entelektüel erdemlerin kazanılmasında, alışkanlık ise ahlaki erdemlerin elde edilmesinde temel kavramdır. Aristoteles'in erdem anlayışında erdem konusu, kaynağı ve uygulanması insan ile ilgilidir. Erdem etiğinin temelinde akıl vardır. Bu bölümde ele aldığımız Antikçağ filozoflarının erdem kavramına yükledikleri anlamlara baktığımızda bilgi-insanın kendini bilmesi, istek ve arzularını kontrol etmesi, ölçülülük, adâlet, cesaret, ruhun dinginliği, uyum-ahenk, mutluluk gibi temel unsurlarla karşılaştık. İlkçağdaki erdem anlayışını inceledikten sonra Kur'an-ı Kerim'deki erdem fikrini tartışmaya geçmemiz uygun olacaktır.

2. Kur'an'ı Kerim'de Erdemlerin Ele Alınışı

İlk bölümde Antikçağ filozoflarının felsefi sistemlerinin özünü oluşturan temel erdemleri ve filozofların bu erdemlerle ilgili görüşlerini değerlendirdik. Bu bölümde ise Fârâbî (ö.339/950)'nin de ruhun nuzû³⁹ (arzu/yönelme/sakinmeye dair) kısmıyla ilgili erdemler diye tanımladığı iffet, cesaret, hikmet, adâlet, mutluluk gibi bireyin ve toplumun yaşamında önem arz eden erdemlerin Kur'an-ı Kerim'de ve İslam Ahlak Felsefesinde nasıl değerlendirildiğine kısaca yer vereceğiz. İslam düşüncesinin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim'de ve sünnette erdem ya da fazileti bire bir karşılayan bir terim olmamakla beraber ahlaki iyiyi temele alarak hareket edildiğinde Kur'an'da hayr, birr, hasene, amel-i sâlih gibi terimlerin var olduğunu görürüz. Mesela bunlardan 'birr' ifadesi iman, ibadet, hayırseverlik, ahde vefa, sabır, metanet doğruluk ve takva faziletlerini kapsamaktadır. (el-Bakara: 177). Kur'an, darlıkta bollukta iyilik için harcama yapmayı, öfkeye hâkim olmayı, hoşgörülü olmayı, affetmeyi, kötülükte ısrar etmemeyi, cömertliği inanan insanda olması gereken erdemler olarak kabul etmektedir. (Âl-i İmrân: 133-135)

İslam düşüncesinde ise fazilet/erdem insanın iyilik yapmasını veya kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhi yetenekler için kullanılan bir terim olduğunu giriş bölümünde belirtmiştik. Erdem kelimesinin özellikle ahlaki bir terim olarak kullanılması ve sistematik bir

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2007, (1104a),99; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 226-227.

³⁹ Ebû Nasr Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, nşr. Fevzî M. Neccar, (Beyrut: Dârü'l-Meşnk, 1986), 30.

erdem teorisinin oluşmasının felsefi kültürle başladığını gördük. Kindî (ö.252/866?), felsefi terimleri açıkladığı *Risâle fi hudûdi'l-eşyâ* ve *Rüsûmihâ* adlı eserinde fazileti “insana has değerli huy” diye tanımlamaktadır. Fârâbî ise dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmak için insanların, şehirlerin ve milletlerin ihtiyaç duyduğu dört farklı erdemden söz etmektedir. Filozof, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıracak bu erdemleri nazari, ahlaki, ameli ve düşünce erdemi⁴⁰ olarak kategorize etmiştir. Klasik ahlak kitaplarında insan tabiatı hal ve meleke olmak üzere iki şekilde ele alınır. Gülmek ve ağlamak gibi çabuk değişen durumlar hal, erdemler gibi yerleşik olan durumlar ise meleke olarak değerlendirilir. Ahlak konulu eserler incelendiğinde erdem konusu ile ilgili ortak kanaat şöyledir. İnsan nefsindeki bilgi, güzel ahlakla uyumlu olarak itidal üzere işler meydan getirirse bu hikmet olur, davranışa itidal üzere güzel huy eklenmiş olursa adâlet olur, şehvet kuvvetinin orta hali iffeti oluşturur, kuvvet duygusu güzel ahlakla terbiye ve kontrol edilip mutedil davranışların oluşmasına vesile olursa da cesaret oluşur. Görüldüğü üzere hikmet, cesaret, adâlet, iffet mutedil olma durumudur. Aristoteles’in ifadesiyle “Altın Orta”dır. Nitekim bu erdemlerin aşırı olumsuz durumu rezilet olarak tanımlanmaktadır.

Gerek antikçağın düşünürlerinde gerekse İslam ahlak filozoflarında kabul gören ve temel erdemler olarak değerlendirilen adâlet, cesaret, iffet, bilgi, itidal gibi etik değerlerin Kur’ân-ı Kerîm’deki konumunu inceleyeceğiz.

İffet: Sözlükte “haramdan, helal olmayan söylem ve eylemlerden uzak durmak”⁴¹ diye tanımlanan iffet kelimesi, felsefe içerikli ahlak kaynaklarında insanda var olan arzu (şehvet) gücünün ılımlı işleyişinden meydana gelen temel erdemi karşılamaktadır. İffet kavramını ‘tensel arzular konusunda ölçülü olmak ve aşırı istekleri kontrol edip aklın ve dinin emrine uygun hareket etmek’⁴² suretiyle elde edilen erdem diye tanımlayabiliriz. Kur’ân-ı Kerîm’de iffet kelimesi geçmemekle birlikte aynı kökten isim ve fiiller yer almıştır. Bunlardan birisi onur, asil, iffetli davranış, insanlık şerefine düşkün gibi anlamlara gelen “teaffûf” ifadesinin yer aldığı ayettir. Bu ayette “Durumları hakkında bilgisi olmayanlar iffetli davranışları sebebiyle onları zengin zanneder” (el-Bakara 2/273) denilmektedir. Bu insanlar ihtiyaç sahibi olmalarına rağmen onurlu, asil duruş ve davranışlarından ötürü dilenmemektedirler. Nûr suresinde ise “Eolenme imkânı bulamayanlar, Allah lütfundan ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetlerini korusunlar” (en-Nûr: 24/33) ve yine aynı surede evlenmekten umudunu kesmiş yaşlı kadınların açılıp saçılması konu edinilmekte ve iffetlerini korumalarının daha hayırlı olacağı dile getirilmektedir. (en-Nûr: 24/60) Bir başka ayette ise yetimlerin malları ve onların yenilip içilmesi ele alınmaktadır. (en-Nisâ: 4/6) Konu ile ilgili bu dört ayet insanlara yeme-içme ve maddi varlık edinme konusunda ölçülü ve kanaatkâr olmayı öğütlemektedir. Ayetlerde insanın cinsel istekleri de konu edinilmiş ve bu hususta da insanlar ölçülü ve edepli olmaya davet edilmiştir. Yeme-içme, mal-mülk edinme ve cinsel arzuların tatmini konusunda belirlenen meşru ilkelere uyulmadığı takdirde bireysel ve toplumsal huzurun yok olacağı bilinen bir gerçektir. Fârâbî⁴³, Ebû Bekir Zekerîya Râzî (ö.

⁴⁰ Ebû Nasr Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde*, thk. Ca'fer Ali Yasin, (Beirut: Darü'l-Endülüs, 1983), 49.

⁴¹ Mehmet Canbulat, “İffet”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 295.

⁴² *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 937.

⁴³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın –Abdülkadir Şener- Rami Ayas, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 82-85.

313/925)⁴⁴ ve İbn Sînâ (ö. 428/1037)⁴⁵ gibi filozoflar, insanın aşırı zevk ve hazlardan uzak durmasının erdem ve iffet sayılmasını kişinin kendi bilinçli davranışına ve güçlü iradesine bağlamaktadırlar. Psikolojik veya bedensel bir zafiyetten kaynaklı zevklerin terkedilmesi erdem ya da iffet olarak kabul edilemez. İslam düşünürleri Kur'âni verileri de referans alarak "cinsi şehvet" ve "mide şehveti" diye iki kısımda ele aldıkları bu halleri, insanın manevi yetkinliği için engel olarak görmüşlerdir. Râgıb el-İsfahânî de iffeti 'nefsin aşırı istek ve arzuların korunması' olarak değerlendirmiş ve kanaat, gönül zenginliği, zühd gibi ahlaki faziletlerin esas şartı olarak kabul etmiştir. İffet, bedeni hazların, aşırı nefsanî arzuların ve tutkuların baskısından kurtulmuş bir ruh yapısına sahip olmaktır diyebiliriz. Bu yüzden iffet özgürlük kaynağıdır.⁴⁶

Aristoteles'in ifrat-tefrit arasında "altın orta" diye isimlendirdiği ilke doğrultusunda iffet erdeminin ifrat hali insanı erdemli yaşamdan uzaklaştıran ve doğru yoldan ayıran fücür ve sefihliktir. Tefrit hali ise insanın şehvet duygusunun kesilmesidir. Yukarıda da belirtildiği üzere Aristoteles bu fitri duyguların yok edilmesi, bastırılması taraftarı değildir. Kontrol edilmesi ve ıslah edilmesini tavsiye etmektedir.

Cesaret (şecaat): Kaynaklarda cesaret, cüret, hamaset gibi kavramlarla aynı veya yakın anlamlarda kullanılan şecaat, sözlükte kahramanlık, yiğitlik, cesaret manalarını karşılarken, ahlak eserlerinde ise aklın öfke (gazap) duygusunu kontrol etmesiyle kazandığı itidalli hali olarak tanımlanır.⁴⁷ Şecaat kavramı Aristoteles'te olduğu gibi bazen saldırganlık ile korkaklığın orta noktası, bazen de korkaklığın zıttı olarak kullanılır. İslam düşüncesinde cesaret bir fazilet olarak kabul edilirken korkaklık yerilmektedir. Cesaret erdeminin ifrat boyutunu ifade eden tehevür kavramı ile öfkenin aşırı ve zararlı çeşidi ve başkalarına zarar veren atılganlık düzeyi kastedilir. İslam dini insanın tabiatında var olan yıkıcı ve kontrolsüz duyguları sabır, merhamet, hilm gibi erdemlerle kontrol edip yumuşatarak, şecaat ve cesaretle var olan enerjiyi hak, adâlet, güvenlik gibi erdemlerin korunması ve kollanması gibi yüksek amaçlara yönlendirmiştir.⁴⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de şecaat kavramına yer verilmemiş ancak, savaş ve cihattan bahseden ayetlerde şecaatin, cesaretin önemine değinilmiştir. Bu bağlamda "Muhammed (s.a.v) ile beraber olanlar inkârcılara karşı güçlü, cesur ve sert, kendi aralarında ise merhametlidirler" (el-Fetih 48/29) ayeti kime nasıl davranacağımızı öğretmektedir. Aynı şekilde "Müminlere karşı alçak gönüllü, inkârcılara karşı güçlü(sert)" (el-Mâide 5/54) mesajı da şecaat ve cesaretin, alçakgönüllülüğün inanan insan da olması gereken temel erdemler olarak övülmüştür. Âl-i İmrân suresinde de "Müminlere düşmanlarınız size karşı asker topluyorlar, onlardan sakının denildiğinde bu durumun onların imanını artırdığı ve Allah bize yeter diyerek" (Âl-i İmrân 3/173) güven, cesaret ve şecaat sahibi oldukları vurgulanmış ve bu duruş takdir edilmiştir.

Mümtehine suresinde Allah inananları uyararak, "Allah sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara adil davranmanızı yasaklamaz" (el-

⁴⁴ Ebû Bekir Zekerîya Râzî, *et-Tıbbü'r-Ruhani (Ruh Sağlığı)*, çev. Hüseyin Karaman, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 59-60.

⁴⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. Durusoy, Ali-Macit, Muhittin-Demirli, Ekrem (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 178.

⁴⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, "aff" md.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "şc'a" md.; İsfahânî, *el-Müfredât*, "şc'a" md.

⁴⁸ Nasîruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, çev. Rahim Sultanov, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005), 150; Mustafa Çağrırcı, "Şecaat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/402-403; Murat Demirkol, *İslam Ahlak Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı*, *Eskişen* 28/Bahar 2014, 86.

Mümtehinine 60/8) ifadeleri ile kendilerine karşı hasmane tutum ve davranışlar içinde olmayan gayri Müslimlerle iyi ilişkiler içinde olmalarına izin vermiştir. Kur'ân-ı Kerîm, cesaret, şecaat ve yiğitliği bir erdem olarak kabul edip överken aynı zamanda bu duygunun adâlet ve aklın sınırlarını zorlamaması gerektiğine de dikkat çekmiştir. Nitekim Bakara suresinde yer alan *"Mescid-i Haram'da onlar sizinle savaşınca kadar siz de onlarla savaşmayın! Onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onlarla savaşın!"* (el-Bakara 2/191), *"Fitne (zulüm ve işkence) kalmayınca ve kulluk da yalnızca Allah'a oluncaya kadar onlarla (saldıranlarla) savaşın! Vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur"* (el-Bakara 2/193), *"Kim size saldırırsa siz de onun size saldırması gibi (ona misilleme olacak kadar) saldırın."* (el-Bakara 2/194) ayetlerinin özü savaşta ve öldürmede aşırıya gidilmemesi gerektiğidir. Gazap gücünün mutedil ve dengeli noktasını bulmak Kur'ân'ın istediği ölçüdür.

Yunan felsefesinin İslam dünyasına kazandırılması aşamasında Arapçaya tercüme edilen özellikle Platon ve Aristoteles'in eserleri İslam ahlak felsefesinin teşekkülünde etkili olmuştur. Bu iki düşünürün fikirlerinden hareketle insan nefsinin düşünme (nutuk), şehvet (arzu) ve gazap gibi üç temel yeteneğinin olduğu kabul edilmiştir. Hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin meydana gelmesi bu üç temel vasfın ifrat ve tefritten uzak, itidal çerçevesinde işleyişine bağlıdır, adâletin doğuşu ise hikmet, şecaat ve iffetin uyumlu hareketine dayanır ve diğer bütün erdemlerin de bu dört temel erdemden meydana geldiği düşüncesi ahlak felsefecilerinden kabul görmüştür. Şecaat erdemine sahip olabilmek için gazap gücünün akla tabi olması hem önemli hem de gereklidir. Sergilenen kahramanlık ve cesaretin erdem olabilmesi için kin, kıskançlık, riya, benlik davası, hâkimiyet tutkusu gibi ahlaki olmayan nedenlerle dayanmaması gerekmektedir. Şecaat ancak dini ve insani değerlerin korunması, adâletin sağlanması ve haksızlıkların engellenmesi gibi ulvi gayeler taşırırsa erdem olarak kabul edilebilir. Paylaşılan ayetler birlikte değerlendirildiğinde Kur'ân'ın oluşturmak istediği ideal toplumun inşa ve idamesi için gerekli olan temel erdemler arasında cesarete de ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân evrensel yaşam kurallarına uyulduğu takdirde, farklı inanç ve kültürden insanlarla bir arada yaşamayı onaylayan ve onlarla iyi geçinmeyi tavsiye eden bir kitaptır. Cesareti müminin temel hasleti olarak görmekte ve bu erdem haktan, mazlumdan, adâletten, doğruluktan ve evrensel değerlerin korunup, kollanmasından yana kullanılmasını arzu etmektedir.

Hikmet: Klasik sözlüklerde hikmet kelimesinin yargıda bulunmak, engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam olmak, sakındırmak gibi anlamlara geldiğini görmekteyiz.⁴⁹ Bu anlamıyla hikmet insanı iyiye yönlendirmek, kötü ve çirkin olandan sakındırmaktır. Sözlük anlamının içeriği gereği "işini sağlam ve kusursuz yapması", "âlim ve ilmi hüküm sahibi" olması hasebiyle hâkim kelimesine de bu anlam verilmektedir. İbn Manzûr, hikmet kelimesinin Allah için kullanıldığında "en yüce varlığı en değerli bilgi ile bilmek" anlamı taşıdığını söylemektedir. Hikmet ve hüküm kelimeleri "bilmek" (ilim) ve "anlamak" (fıkıh) manalarında eş anlamlı olur. Örnek olarak Meryem suresinde yer alan *"Ona (Hz. Yahya)'ya çocuk iken hüküm verdik"* (el-Meryem 19/12) ayetinde geçen hüküm bilme ve anlama manasıyla hikmet demektir. Hikmet kelimesi insana nispet edildiğinde ise dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adâlet

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "hkm" md.; İsfahânî, *el-Müfredât*, "hkm" md.

niteliği taşıma gibi anlamlara gelir.⁵⁰ “Cahilane davranışlardan alıkoyan şey”⁵¹ diye de tanımlayabileceğimiz hikmetin, insan davranışlarını ilgilendiren boyutunu da görmüş oluruz. Hikmet, “İlim-amel bütünlüğü, gerçeği ifade eden her türlü söz, gereksiz lafızlardan arındırılmış akla uygun özlü söz” gibi anlamları da içermektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de hikmet kelimesi on yerde kitap kelimesi ile birlikte olmak üzere yirmi yerde geçmektedir. Bu ayetlerin içerdiği anlam itibariyle hikmet kelimesinin beş “vech”i olduğu belirtilmiştir. 1. Kur’ân’da emir ve nehiy kipleriyle geçen öğütler (el-Bakara 2/231; en-Nisa 4/113), 2. Anlayış ve ilim anlamında hüküm, (Meryem 19/12), 3. Nübüvvet, (en-Nisa 4/54), 4. Kur’ân’ın Tefsiri, (el-Bakara 2/269), 5. Bizzat Kur’ân, (en-Nahl 16/125). Görüldüğü üzere hikmet kavramı çok zengin bir içerik ve anlamı kendinde barındırmaktadır.⁵² Râgıb el-İsfahânî de hikmeti “ilim ve akılla gerçeği bulmak”⁵³ diye tanımlamıştır. Hikmet, düşünen ve ayırt eden özelliği ile insana varlıkları var olmak bakımından bilme imkânı sunan bir erdemdir. İnsana ilahi ve insani olayları bilmesinde, yapması ve yapmaması gereken fiil ve davranışları bilip bunları ayırt edebilmesinde rehberlik eden bir güçtür.⁵⁴ İslam filozofları ise hikmeti, “insanın gücünün yettiği ölçüde teorik ve pratik gerçeklikleri özümseyip, kabul edip uygulamasıyla nefsin kemale ermesi”⁵⁵ olarak tarif ederler. Hikmet ile ilgili tanımlara dikkat ettiğimizde hepsinde ortak yönün “bilgi, bilmek” olduğuna tanıklık ederiz. Erdemlerin inşası, reziletlerin yok edilmesi ve azaltılmasında bilgi en önemli unsurdur. Bilgi insanı özgür kılar, insanı uçlardan altın ortaya getirir ve erdemlerin gelişmesini sağlar.

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “*Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin ayetlerini kendilerine tilavet edecek (okuyup aktaracak), onlara kitap ve hikmeti (doğru hüküm verme yeteneğini) öğretecek, onları arındıracak bir elçi gönder!*” (el-Bakara: 129); “*Hikmeti dilediğine verir; kime hikmet verilmiş ise ona çok hayır verilmiş demektir; ancak akıl sahipleri düşünürler*” (el-Bakara: 269). Yine “*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et*” (en-Nahl:125) ayetlerinde geçen “hikmet” ifadesi söylem ve eylemde doğruyu yapmak, Kur’ân’ı doğru anlamak, dini konularda derin anlayışa sahip olmak, dine uymak, ilmi ile amel olmak, gerçeği bildirerek şüpheleri yok eden delil, sahih ve muhkem söz olarak tanımlanmaktadır.⁵⁶ Hikmet erdemine verilen anlamların ortak noktası ilim ve ilmin gereği gibi davranmaktır.

Adâlet: Filozoflar tarafından erdemlerin erdemi olarak tanımlanan adâlet, akıl kuvveti ile şehvet ve gazap kuvvetinin kontrol altına alınarak disipline edilmesidir. Adâlet hikmet, iffet, cesaret erdemlerinin bir araya gelmesi ile meydana gelir. Adâlet, ameli akıldan doğan bir erdem olup, insanlardan sözlerinde ve davranışlarında doğru olmalarını isteyen ahlaki bir haldir. Adâlet, zulüm ile zulme boyun eğiş arasında bir erdemdir. Nefsin güçlerinin kendi aralarındaki

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hkm” md.

⁵¹ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 17/503-511.

⁵² Kutluer, “Hikmet”, 503-511.

⁵³ İsfahânî, *el-Müfredat*, “hkm” md.

⁵⁴ Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 46.

⁵⁵ Müfit Selim Saruhan, “*Ahlak ve Erdemin İnşası*”, (*İslam Felsefesi Tarihi 1 İçinde*), ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 347.

⁵⁶ *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, haz. Hayreddin Karaman vd., (Ankara: DİB Yayınları, 2007), I/211-213; 423-425; III/453-454; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), II/914-930.

uyumu adâleti doğurur, aynı güçlerin ayırt etme gücüne itaat etmesiyle de adalet gerçekleşir. Adâletin oluşması ve gerçekleşmesi, nefsin güçlerinin birbirlerine galip gelmek için mücadele etmemesine ve kendi isteklerinin peşine düşmemesine bağlıdır. Adâlet, insana nefsinde ve başkasına karşı insafli olmayı ve başkasının da kendine karşı insafli olmasını öğretir. Şu hâlde adâlet haksızlık etme ile haksızlığa uğrama arasında yer alır.⁵⁷ Devletlerin temelleri adâlet üzerine kurulur. Zulmün karşılığı olarak hak ve hukukun gerçekleşmesi adâletin varlığı ile sağlama alınır. Adâlet, bireysel ve toplumsal hayatta birlik beraberliği, dirlik ve düzeni sağlayan en temel ahlaki erdemdir. Hakka göre hüküm vermek, davranış ve hükümde doğru olmak, eşit olmak gibi manalara gelen adâlet, Kur'ân-ı Kerim'de de düzen, denge, denklik, doğru yolu izleme gibi benzer anlamlarda kullanılmıştır. İnfitar suresinde yer alan "O ki seni yarattı, şekillendirdi, dengeli kıldı" (el-İnfitar 82/7) ve "Dilediği şekilde seni oluşturdu" (el-İnfitar 82/8) ayetlerinde insanın fizyolojik yapısındaki uyum, estetik görünüm adâlet kavramı ile anlatılmaktadır. Tin suresinde yer alan "Şüphesiz insanı en güzel biçimde yarattık" (et-Tîn 95/4) ve Şems suresindeki "Nefse (insana) ve onu biçimlendirene" (eş-Şems 91/7) ifadeleri de insanın ruhi ve manevi yapısındaki denge ve ahenk halinin, adâlet kavramının kapsamına giren "ahsen-i takvîm" ve "tesviye" tabirleriyle dile getirilmiştir. Adâlet ile ilgili bize farklı bir bakış açısı kazandıran bir diğer Kur'âni veride Şûrâ suresinde yer alan "İşte onun için sen davet et ve emrolunduğun gibi dosdoğru ol! Onların heveslerine uyma! De ki: "Ben Allah'ın indirdiği her kitaba inandım ve aranızda adâleti gerçekleştirmekle emrolundum" (eş-Şûrâ 42/15) ayetidir. Bu ayet Hz. Peygambere adâlet sıfatını nasıl kazanacağını ve daveti nasıl yapması gerektiğini anlatan bir rehberdir. Bu ilahi ifade bize gösteriyor ki, adâlet, başkalarının istek ve arzularından etkilenmeyen, istikrarlı bir doğruluk ve ahlak kanunlarına uymakla gerçekleşen ruhi bir denge ve ahlaki kemaldır.⁵⁸ İnsanın elde edeceği bu itidal ve kemal, onu aşırı davranışlardan uzak tutacaktır. İsrâ suresinde yer alan "Elini boynuna kilitleme; onu büsbütün de açma!" (el-İsrâ 17/29) ayetinde tavsiye edilen itidal ve denge ve Bakara suresindeki "vasat ümmet" (el-Bakara 2/143) ifadesi pek çok müfessir tarafından adâlet diye anlaşılmıştır.⁵⁹ Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki İslam ahlaki bize hem bireysel hem de toplumsal yaşamda aşırılıklardan uzak durmayı, dengeli ve uyumlu bir hayatı önermektedir.

İslam felsefesinde adâlet, öncelikle ontolojik bir kavram olarak ele alınmış ve bu kavram feyz ve sudur sırasında her varlığın, kendi mertebesine göre İlk Varlık'tan bir varlık payı alması şeklinde açıklanmıştır. Buna göre Allah'ın adâleti, varlık hiyerarşisinde var olan her şeye tamlik ve mükemmellik kazandırmasıdır.⁶⁰ Türk-İslam filozofu Fârâbî, adâlet kavramını hem nefsin bir erdemi olarak ele almış hem de bu erdemin sosyal yönüne değinmiştir. İfrat ve tefrit arasındaki ortayı ifade eden ahlaki bir erdem olması ve diğer üç temel erdemi gerektirmesi onun bireysel boyutunu ortaya koymaktadır. Adâlet erdeminin haksızlıklar ve taşkınlıklarla ilgili olması ise

⁵⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2002), 39-40; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâi*, ed. Murat Demirkol, (Ankara, 2016), 85-87; Anıl Çeçen, *Adâlet Kavramı*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2003), 7-8.

⁵⁸ Mustafa Çağrı, "Adâlet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1988), 1/341-343.

⁵⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2017), 1/360; Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî, vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/123; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 1/615; *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, 1/229-230; Ahmet Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2011), 17.

⁶⁰ Çağrı, "Adâlet", 1/341-343.

onun toplumsal boyutunu gösterir. Filozofa göre varlıklar, ilk varlık olan Zorunlu Varlık'tan bir düzen halinde sadır olur ve ondan pay alırlar. İlk Varlık adâletin ilkesidir. Mümkün varlıkların belirlenmesi, düzenlenmesi ve varlığa gelişleri adâlet çerçevesinde gerçekleşir. Âlemde var olan bu düzen, insan ve toplum hayatına da yansır. Fârâbî, adâleti çeşitli alanlarda ve çeşitli işlevlerine göre denge, tabii adâlet, hikmet, değer, itidal ve sevgi gibi anlamlarda kullanmıştır.⁶¹ Kur'ân-ı Kerîm'de ise adâlet, insanın fizyolojik yapısındaki uyum, estetik görünüm gibi hususların yanında insanın manevi yapısındaki ahenk ve denge halini de kapsamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de adâlet ayrıca 'gerçeğe uygun hükmetme', 'dürüstlük' ve 'tarafsızlık' gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. "Musa'nın kavminden de gerçeğe rehberlik eden ve onunla adil davranan bir topluluk vardır" (A'râf:159); "Yarattıklarımızdan gerçeğe rehberlik eden ve onunla adil davranan bir topluluk vardır." (A'râf: 181); "Şüphesiz Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emretmektedir." (Nisa:58). Bu ayetler bize Kur'an'ın toplumsal hassasiyetini ve evrensel bakışını göstermektedir. Tarafgirlikten kurtularak adâletin herkes için gerekliliğine ve herkesin hakkı olduğuna dair bir ortak bilinç geliştirilmelidir. Bu temel erdem için din, dil, ırk, milliyet, cinsiyet, coğrafya, mezhep vs. farkı söz konusu olmamalıdır.

Mutluluk (Saadet):

Çalışmamızda değineceğimiz son erdem mutluluktur. Yunan düşünce geleneğinde mutluluk için eudaimonia teriminin kullanıldığına vurgu yapmıştık. Müslüman filozoflar ise bu erdem için saadet kelimesini tercih etmişlerdir. Saadet kavramı "doğru ve erdemli olana ulaşma, Allah'ın insana ikramda bulunarak onu mutlu etmesi"⁶² şeklinde tanımlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu ifade yer almamakla birlikte aynı kökten gelen "saîd" bazı ayetlerde yer almaktadır. Kur'ân'da yer alan bu ifade dünya hayatında ve özellikle de ahiret hayatında ebedi mutluluğa kavuşanlar için kullanılmaktadır. Hûd suresinde yer alan "O geldiği gün O'nun (Allah'ın) izni olmadan kimse konuşamaz. Onlardan kimi azgındır, kimi mutlu" (el-Hûd 11/105) ve "Mutlu kılınanlara gelince, onlar da cennettedir. Rabbinin dilemesi hariç, gökler ve yer durdukça bitmez bir lütuf olarak onlar da orada ebedi kalacaklardır" (el-Hûd 11/108) ayetleri saîd yani mutlu insanların ahiret hayatındaki durumlarını bize haber vermektedir.

Ahlakın gayesini mutlu olmak diye kabul eden eudaimonist anlayışa göre her insanın dünyadaki temel ve birinci gayesi mutluluğu elde etmektir. Mutluluğu insana kazandıracak erdemler konusunda farklı anlayışlar söz konusudur. Platon'a göre mutluluğun elde edilmesinin yolu doğruluk ve adâletten geçmektedir.⁶³ Epikür mutluluğu ruhun dinginliğinde görürken, Aristoteles ise insanın elde etmek istediği en son gaye ve en büyük iyilik olduğunu söylemiştir. Akıl sahibi bir varlık olarak insan, davranışlarının makullüğü oranında mutlu olacaktır. Aristoteles'e göre mutluluğun yolu ruhun akla, erdeme uygun davranışındadır. Müslüman düşünürlerin saadet konusunu ele alamsında İslam'ın ahlak görüşü ve ahiret inancı ile birlikte antik felsefenin de etkisi vardır. Mutluluk konusunda benzer düşüncelere sahip olan Müslüman filozoflar, mutluluğu elde etmek için duyu hazlarından, geçici heveslerden uzak

⁶¹ Mirpenç Akşit, "Fârâbî Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adâlet", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2018), 30-31.

⁶² İsfahânî, *el-Müfredat*, "S'ad" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "S'ad" md.

⁶³ Platon, *Devlet*, 130; Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul, 2001), 25-26.

durulmasını ve akla uygun hareket edilmesi gerektiğini belirtirler. Çünkü filozofların genel kabulüne göre tinsel hazlar daimi, tensel hazlar ise geçicidir.⁶⁴

İslam filozofları saadet kelimesini bazen tek başına bazen de saadetü'd-dünya (dünya saadeti) şeklinde kullanmışlardır. İslam düşünürlerinde bu kavramın “saadetü'l-kusvâ, saadetü'l-uzmâ ve saadetü'l-ulya”⁶⁵ gibi en yüce mutluluk anlamında farklı kullanımlarına da şahit olmaktayız. Kindî, Ebû Bekir Râzî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi filozoflar mutluluktan bahsederken lezzet kavramını çok kullanmışlardır. Ancak genel olarak dünyevi ve duysal mutluluk için bu ifadeyi tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Daimî olarak gördükleri mutluluk için ise mesela Kindî, “lezzet-i ilahî”, İhvân-ı Safâ, “hayr”, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh ise hissi ve akli lezzetten söz ederek ikincisinin daha üstün ve gerçek mutluluk⁶⁶ olduğunu dile getirmişlerdir. Yukarıda yer verdiğimiz ayetlerin içeriği de bize göstermektedir ki Kur’ân’ın saadet anlayışında insanların inançları ve taşıdıkları inanca göre tutum ve davranış sergilemeleri çok önem arz etmektedir. Kur’âni anlayışa göre insanlar dünyadaki inanç ve eylemlerine göre ahirette mutlu olanlar ve mutsuz olanlar diye ikiye ayrılacaklardır. Mutlu olanların cennet ve cennet nimetleri ile ödüllendirilecekleri belirtilirken, inkârda ve günaha ısrar edenlerin ise cezalandırılacakları haber verilmektedir.

Sonuç

Temel ve biricik hedeflerinden biri mutlu olmak, mutluluğu elde etmek olan insan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Fitratında barındırdığı pek çok hasletin gereksinimleri zaman zaman birbiriyle çelişebilmektedir. Mutluluğa giden yolda başarı, bu zıtların ve çelişkilerin doğru yönetilebilmesiyle doğru orantılıdır. Gerek Antikçağ düşünürlerinin düşünceleri gerekse Kur’ân-ı Kerîm’de iffet, cesaret, adâlet, mutluluk, hikmet ile ilgili ayetlerin bize verdiği mesaj mutluluk için, ifrat ve tefritten uzak, itidal üzere ölçülü bir yaşam biçiminin gerekli olduğudur. Bireysel ve toplumsal yaşamda saadetin temini, güvenliğin sağlanması, ahenksizlik ve uyumsuzluğun yerini uyum ve ölçülü bir yaşam modeline bırakabilmesi için adâlet, iffet, cesaret, hikmet (bilgi), itidal gibi temel erdemlerin aktif bir şekilde yürürlükte olması zorunludur. Kökleri Platon ve Sokrates’e kadar uzanan erdem teorisi İslam filozoflarının erdem anlayışının şekillenmesinde de çok etkili olmuştur. İnsanın karakteristiğini oluşturan şehvet, gazap ve akıl gibi yetilerin uyumu, itidal üzere davranışa yansması Aristoteles’in ifadesiyle altın ortada buluşması, mutluluğun kazanılmasında en temel şartlardan birisidir. Bu noktada aklın, şehvet ve gazap gibi insanın hayvani düzeyini oluşturan yetilerini kontrol etmesi, doğru ve etkili bir rehberlik yapması, bireysel ve toplumsal mutlu yaşam için ihmal edilemeyecek faktörlerdendir. Adalet, nefsin üç gücü diye bilinen hikmet, iffet ve şecaatin uyumundan meydana gelmektedir. Bu dört temel ilke ise erdem anlayışının esasını oluşturmaktadır.

İsrâ suresinin 29. ayetinde yer alan “Elini boynuna kilitleme; onu büsbütün de açma!” anlatımı ile Platon’un “kabalık ve saldırganlığın” kuşattığı cesaretin erdem olamayacağını, erdem olan cesaretin ise “kabalık ve saldırganlıktan uzak, korkaklık ile saldırganlık arasındaki ölçülü davranış” şeklindeki tanımlaması mutluluk için aklın ve vahyin “ölçülülüğe” yaptığı

⁶⁴ Mustafa Çağrı, “Saadet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2008), 35/319-322.

⁶⁵ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, 81-95.

⁶⁶ Saruhan, “*Ahlak ve Erdemin İnşası*”, (*İslam Felsefesi Tarihi 1 İçinde*), 354.

vurguyu göstermektedir. Çalışmamızda ele aldığımız filozofların insanın kendini bilmesi, ruh dinginliği, geçici olan tensel ve duyuşal hazlardan ziyade, kalıcı olan manevi hazlara yönlendirmesi de mutluluğun kazanılmasında önemli bir başka aşamadır. En yüksek iyi, iyi hayat idealine ulaşmak için ahlak temelli bir erdem anlayışı inşa eden Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Antikçağın önde gelen filozoflarının “iyi insan”, “iyi hayat” anlayışı İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi dinlerin de bağlılarına vadettiği temel amaçlarındandır. Bunun içinde Aristoteles’in sınıflandırması ile hem dianoetik hem de eudamonik erdemlerin ihya ve inşasına ihtiyaç vardır.

Hemen bütün filozofların vurgu yaptığı gazap, şehvet ve aklın mücadelesinde, insanın eylemlerini dengeleyip orta konuma getiren akıldır. Aklın etkin olduğu ve gazap, şehveti disipline ettiği durumlarda adâlet, bilgelik (hikmet), yiğitlik (şecaat), iffet ve itidal gibi erdemler ortaya çıkacak ve insan da temel hedefi olan mutluluğa ulaşacaktır. Bu çalışma bize şunu da gösterdi ki bireyin ve toplumun mutluluğu için bazı erdemler zaman ve mekân üstü olma özelliği taşımaktadır. Çalışmamıza kaynaklık eden kutsal metinlerin ve filozofların aynı erdemlere dikkat çekmesi bunun göstergesidir. Vahyin verileri ile aklın çıkarımları bu bağlamda uygunluk arz etmektedir. Ahenk ve saadet için Antikçağda önem arz eden bu erdemlere günümüz insanı da ihtiyaç duymaktadır. Aristoteles öncesi filozoflar mutluluğa ulaşmak için Demokritos’da olduğu gibi ruh dinginliğini öncelemiş veya Platon’da olduğu gibi birtakım erdemlerin yerine getirilmesi ile amacın gerçekleşeceği ileri sürülmüştür. Aristoteles’te ise mutluluğun elde edilmesi, insanın akla uygun etkinlikleri ile mümkündür. Kur’ân-ı Kerîm de dünya ve ahiret saadetine ulaşmanın şartını, vahyin özünü oluşturan, inancın davranışa dönüşümü olarak tanımlayacağımız temel erdemlerin tutum ve davranışlara yansımaya bağlamaktadır. Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki gerek Antikçağ düşünürlerinin, gerekse Kur’ân-ı Kerîm’in “nasıl mutlu olunur, mutluluğa nasıl ulaşılır” sorularına cevabı erdemli kabul edilen eylemleri gerçekleştirmek, erdemsiz tutum ve davranışlardan uzak durmak yoluyla. Bu erdemlere sahip olmak için sadece bilgi yetmez. Erdemlerin kazanılıp meleke haline getirilmesinde bilgi ile birlikte eğitimle yapılacak uygulamaların da önemli etkisi vardır. Sonuçta erdemli birey, erdemli toplum ve erdemli dünyanın inşası, fikri zeminden yola çıkılarak gerçekleştirilen fillere mümkündür. Yaptığımız çalışma sonucunda filozofların ve Kur’ân-ı Kerîm’in bireysel ve toplumsal mutlu yaşam için teorik ve pratik önemine değindikleri temel erdemlerin, psikolojik boyutunun bir araştırma konusu olabileceğini de belirtmek isteriz.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1970.
- Akarsu, Bedia. *Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 1998.
- Akşit, Mirpenç. “Fârâbî Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adâlet”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2018), 23-40.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik. Aristoteles İçinde*. ed. Kaan Ökten. çev. Saffet Babür. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y.Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2018.

- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Aster, Ernst von. *Ernst von Aster'in Ders Notları*. ed. Vural Okur. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Filozoflara Göre Felsefe*. Konya: yy. 1947.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul, 2001.
- Canbulat, Mehmet. "İffet", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe/Fragmanlar-Doksograflar*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Cevizci, Ahmet. *Etik/Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 3. Basım, 2001.
- Cevizci, Ahmet - Küçükalp, Kasım. *Batı Düşüncesi/Felsefi Temeller*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2. Basım, 2010.
- Çağrı, Mustafa. "Adâlet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1988.
- Çağrı, Mustafa. "Fazilet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/268-271. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Çağrı, Mustafa. "İffet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21/506-507. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Çağrı, Mustafa. "Saadet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/319-322. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Çağrı, Mustafa. "Şecaat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/402-403. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Çeçen, Anıl. *Adâlet Kavramı*, Ankara: Turhan Kitabevi, 2003.
- Çelebi, Kınalızâde Ali. *Ahlak-ı Alâî*. ed. Murat Demirkol, Ankara: 1. Basım, 2016.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Çötök, Tufan. *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2011.
- Demirkol, Murat. İslam Ahlak Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı, *Eskiye*ni 28/Bahar 2014.
- Epiküros. *Herotodos'a Mektup, (Büyük Filozoflar Antolojisi)*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul, 1949.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir., *Taberî Tefsiri*, çev. Karakaya, Hasan-Aytekin, Kerim, İstanbul: Hisar Yayınevi, 2017.
- Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Aydın, Mehmet S. – Şener, Abdülkadir- Ayas, Rami, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Fusûlün Müntezea*, nşr. Fevzî M. Neccar, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âde*, thk. Ca'fer Ali Yasin, Beyrut: Darü'l-Endülüs, 1983.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Fusûlü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2002.

- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1990.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. Durusoy, Ali-Macit, Muhittin-Demirli, Ekrem, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kurân*. ed. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, ts.
- Kaya, Mahmut. "Aristoteles". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/375-378. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. çev. Suad Y. Baydur. İstanbul, 1. Basım, 1984.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 31. Basım, 2017.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, haz. Hayreddin Karaman vd., Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Mevdûdî, Ebu'l Alâ. *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî, vd., İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Macintyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Ocak, Hasan. "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağ'dan Ortaçağ'a Evrimi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Bahar 2011), 79-101.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2011.
- Özden, H. Ömer - Elmalı, Osman. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Platon. *Kbarmides*. çev. N. Şazi Kösemihal. İstanbul, 1989.
- Platon. *Kratylos*. çev. Suad Y. Baydur. İstanbul, 1989.
- Platon. *Lakhes*. çev. N. Şazi Kösemihal. İstanbul: MEB Yayınları, 1. Basım, 1942.
- Platon. *Theaitetos*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Râzî, Ebû Bekir Zekeriya. *et-Tıbbü'r-Ruhani (Ruh Sağlığı)*, çev. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Saruhan, Müfit Selim. "Ahlak ve Erdemin İnşası", (*İslam Felsefesi Tarihi 1 İçinde*). ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Störig, H.J. *İlkçağ Felsefesi*. çev. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Şenel, Alaattin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*. çev. İbrahim Şener. İstanbul: Sistem Yayınları, 1994.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlak-ı Nâsırî*, çev. Rahim Sultanov, Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.

Türkçe Sözlük, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

Vernant, Jean-Pierre. *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınları, 2002.

Warburton, Nigel. *Felsefeye Giriş*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 1998.

Yazır, Elmalı'lı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Yıldırım, Emine Taşçı. Antik Yunan'dan İslam Düşüncesine: Ölçülülük/İffet Erdemi Merkezli Bir Karşılaştırma, *Bilimname XXXVIII*, 2019/2, 389-420.

Zagzebski, Linda Trinkaus. *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.



Ahkâm Tefsirlerinde İstinbât Meselesi: Suyûtî'nin el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl Adlı Tefsiri Örneği¹

Mehmet Nurullah AKTAŞ

Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Dr., Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Tafsir
Batman/Türkiye.

e-posta:m.nurullahaktas@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-0854-3942

DOI: 10.34085/buifd.1348238

Öz

Kur'an-ı Kerim'deki ahkâma dair mevzuları esas alan fikhî tefsir ekolü, tefsir tarihinin önemli yöneliş ve yöntemlerinden biridir. H. 150'de vefat eden Mukâtil b. Süleymân'ın tefsiri bu alanın ilk örneğini teşkil etmektedir. Sonraki dönemlerde müfessirler mensubu buldukları mezhebin usûl ve esaslarını dikkate alarak Ahkâmü'l-Kur'an adı altında önemli eserler vermişlerdir. Hanefî mezhebinden Ebû Bekr el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı, Şâfiî mezhebinden Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı, Mâlikî mezhebinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı bu alanda öne çıkan tefsirlerdendir. Bu konuda yazılan tefsirlerden biri de tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili ve edebiyatı gibi pek çok alanda eser veren Ebû'l-Fadl Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl* adlı tefsiridir. Süyûtî'nin bu kitabı, ictihâd, istinbât ve Fıkhu'l-Kur'an alanındaki çalışmalara kaynaklık eden bir tefsirdir. Makalenin amacı, *el-İklîl* tefsiri ekseninde Süyûtî'nin istinbâta bulunduğu meseleleri incelemektir. İlk olarak ahkâmü'l-Kur'an'a dair bilgiler verildikten sonra istinbât kavramının lügavî ve istilâhî manası ele alınmış, sonra *el-İklîl* tefsirinin yazılış amacı, kaynakları ve ilgili eser üzerine yapılan çalışmalar incelenmiştir. *el-İklîl* adlı çalışmada sade ve akıcı bir dil kullanan Süyûtî, âyetlerin tamamını tefsir etmek yerine istinbâta konu olan âyet veya âyetin ilgili kısmını açıklamakla yetinmiştir. İmâm Süyûtî, Kur'an'ı Kur'an'la, Kur'an'ı hadisle tefsir etmeyi öncelikli görmüş, âyetlerde geçen kelimelerin manalarını zikretmiştir. Süyûtî, bu eserinde diğer tefsirlerden farklı olarak sadece fikhî meseleleri istinbât etmekle iktifa etmemiş, âyetlerden usûl, kelâm, tasavvuf ve bilim gibi meseleleri de istinbât etme cihetine gitmiştir. Bu çalışmanın neticesinde ahkâm tefsirlerinde âyetlerden fikhî meseleleri çıkarma anlamında kullanılan istinbât kelimesinin *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl* tefsirinde anlam genişlemesine uğradığı görülmüştür.

Anahtar Kelime: Tefsir, Ahkâmü'l-Kur'an, İstinbât Meselesi, Süyûtî, el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl.

¹ Bu makale, 10-12 Haziran 2019 tarihleri arasında gerçekleşen İspec Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi'nde sunulan "Tefsirde İstinbât Metodu: Süyûtî ve "el-İklîl Fî İstinbâti't-Tenzîl" Adlı Tefsiri –Bakara Sûresi Örneği-" başlıklı tebliğ metninin bazı ilavelerle genişletilmiş hâlidir.

Issue of Istinbath in the Tafsir Roles (Tafsir al-Ahkam): Al-Suyuti and his Work Called as al-Iklil fi Istinbath al-Tanzil

Abstract

The school of fiqh tafsir, which is based on the issues related to the decrees in the Qur'an, is one of the important methods in the history of tafsir. Died in 150, Hijri, Mukâtil b. Suleiman has the first example of tafsir in this field. In the following periods, interpreters produced important works under the name of Ahkâm al-Qur'an, taking into account the principles and procedures of the sect they belonged to. Ahkam al-Qur'an of Abu Bakr al-Cassas (d. 370/981) from the Hanafi school, Ahkam al-Qur'an of Kıya al-Harrasi (d. 504/1110) from Shafii school, The Ahkam al-Qur'an of Abu Bakr Ibnu'l-Arabi (d. 543/1148) from the Maliki school are important commentaries written in this field. One of the tafsirs written on this subject is el-İklil fi istinbath al-tanzil written by Ebu'l-Fadl Jalal al-din al-Suyuti (d. 911/1505) who write works in many field such as tafsir, hadith, fiqh and Arabic language and literature. This book of Suyuti is a tafsir that is the source of studies in the field of ijihad, istinbat and Fiqhu'l-Qur'an. The aim of the article is to examine the issues that Suyuti istinbath in the axis of al-Iklil tafsir. First, after giving information about the Ahkam al-Qur'an, the lexical and grammatical meaning of the concept of istinbath is discussed, and then the purpose of writing the el-İklil tafsir, its sources and studies on the relevant work are examined. Suyuti, who used a simple and fluent language in his work called al-Iklil, contented himself with explaining the verse or the relevant part of the verse that is the subject of istinbath, instead of interpreting the entire verses. He prioritizes interpreting the Quran with the Quran and the Quran with hadith and also mentioned the meanings of the words in the verses. In this work, Suyuti, unlike other tafsir, did not confine himself to only fiqh issues, but also deduced issues such as usul, Islamic theology, sufism and science from the verses. As a result of this study, it has been seen that the word istinbath, which is used in the ahkam tafsirs to mean removing fiqh-related issues from the verses, has expanded in meaning in this tafsir.

Keywords: Tafsir, Ahkam al-Qur'an, Issue of Istinbath, al-Suyuti, al-Iklil fi istinbath al-tanzil.

Giriş

Şirk düşüncesinin yoğun yaşandığı uzun fetret dönemi sonrası nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm, inanç, ibadet, ahlâk ve sosyal hayata dair muhtelif mevzuları ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) yirmi üç yıllık risâleti boyunca kendisine peyderpey nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm'i hem tebliğ etmiş hem de muhataplarına beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) âhirete irtihalinden sonra sahabe, sair konularda olduğu gibi ahkâma dair âyetleri anlayabilmek için ilk olarak Kur'ân'a, akabinde sünnete, daha sonra da ictihâda ve küllî kaidelere başvurmuştur.² Böylece sahâbe; bilgi, görgü ve anlayışı ölçüsünde, baş gösteren sorunlara Kur'ân ve sünneti rehber edinerek çözüm yolu bulmaya çalışmıştır.³ İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte Müslümanların karşılaştıkları soru ve sorunların artması ve önceki dönemlerde vuku bulan hadiselerle benzemeyen meselelerin ortaya çıkması, müfessirleri de teşriî deliller çerçevesinde istinbâta bulunmaya sevk etmiştir. Bu süreçte müfessirler, kimi meselelerde ittifak, kimi mevzularda da ihtilaf etmiş;⁴ böylece tefsir tarihinin önemli hareketlerinden biri ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın amelî boyutuna taalluk eden ve ondan bu

² Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1414/1993), 2/414; Bedri Aslan, *İslam Hukukunun Esnekliği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 216.

³ Ahmet Gül, "Sahabe Tefsirinde Fıkhî Yönelim", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/23, (2019), 488.

⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/415.

hususla ilgili hükümler çıkarmaya çalışan bu hareket, daha sonra fikhî tefsir ekolüne dönüşmüştür.⁵

Ahkâma dair âyetlerin sayısı konusunda muhtelif rakamlar (elli, seksen, yüz, iki yüz, üç yüz ve beş yüz gibi) ifade edilmişse de⁶ genellikle Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) ahkâma dair tefsirinin ismine de konu olan beş yüz rakamı öne çıkmıştır. Burada fikhî âyetleri ele alan müfessirlerin, sahip oldukları ilmî birikimin ve derinliğin yanında⁷ doğrudan ahkâmla ilgili âyetlerle dolaylı olarak hüküm içeren âyetlerin dikkate alınmasının, söz konusu sayısal farklılığı beraberinde getirdiğini ifade etmek mümkündür.⁸ Müfessir Süyûtî de bu farklılıkları hem *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*'da hem de *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*'de zikretmiştir.⁹

Ahkâm âyetlerinin sayısı ile ilgili farklı görüşler, fikhî tefsirin konusuna dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. “Kur'ân Tefsirinde İlk Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir” adlı eseri kaleme alan Mevlüt Güngör, fikhî tefsiri sadece ahkâm âyetleriyle sınırlandırmamak gerektiğini; fikhî tefsirin konusunun Kur'ân'ın fikhî yönünü teşkil ettiğini ifade etmiştir. Fikhî tefsir alanında çalışmalar yapan müfessirlerin, Kur'ân'ın bütününe incelemesi ve tamamından istifade etmesi gerektiğini ifade eden Güngör, müfessirlerin, kısaca veya mesel içerikli âyetlerden, hatta bir kelimenin veya bir harfin âyet içindeki kullanımından hareketle bir hükme varabileceğini savunmuştur.¹⁰ Kur'ân kıssalarından fikhî hükümleri istinbât etme gibi müstakil çalışmaların yapılmış olması,¹¹ Güngör'ün işaret ettiği hususların ilmi çalışmalara konu olduğunu göstermektedir.

Fikhî tefsir ekolünün ilk örneğini H. 150'de vefat eden Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîrü'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân* adlı tefsiri teşkil etmektedir. Sonraki dönemlerde müfessirler mensubu buldukları mezhebin usûlünü dikkate alarak Ahkâmü'l-Kur'ân adı altında önemli eserler vermişlerdir. Hanefîlerden Ebû Bekr el-Cassâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, Şâfiîlerden Kiyâ el-Harrâsî'nin (ö. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, Mâlikîlerden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı bu alanda öne çıkan tefsirlerdendir.¹²

Modern dönemde de Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1889) *Neylü'l-merâm min tefsîri âyâtî'l-ahkâm*'ı, Muhammed b. Abdullah Draz'ın (ö. 1958) *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*'ı; Muhammed Alî Sayis'in (ö. 1976) *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*'ı, Mennâ Halil Kattân'ın (ö. 1999) *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*'ı ve

⁵ Mevlüt Güngör, *Kur'ân Tefsirinde İlk Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir* (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996), 51.

⁶ Güngör, *Kur'ân Tefsirinde İlk Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*, 18.

⁷ Güngör, *Kur'ân Tefsirinde İlk Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*, 18.

⁸ Zehebî, II,4; Celal Kirca, *Kur'ân'a Yönelişler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2009), 71; Selim Türcan, Süleyman Gezer, “Fikhî Tefsir Geleneği”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ed: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak (Ankara: Otto yayınları, 2013), 1/187.

⁹ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâr İbn Hazm, 1469/2008), 601-610; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, thk. Seyfuddîn Abdulkâdir el-Kâtib (Beyrût: Dâr el-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 21-22.

¹⁰ Güngör, *Kur'ân Tefsirinde İlk Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*, 16.

¹¹ Abdullah Acar, “Bir İctihat Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları”, *İslam Hukuku Dergisi*, 9 (2007), 97-152.

¹² Bkz. Zeyneb Soyarslan, *Tahâvî* (ö. 321/933) ve *Cassâs* (ö. 371/981) örneğinde iki Hanefî Ahkâm Tefsirinin Mukayesesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Ankara: Yüksek Lisans Tezi, 2014); Abdulqudus Iqbal, *Kur'ân-ı Kerim'de Ukûbât Âyetleri (Cassâs-Herrâsî-İbnü'l-Arabî)*, Kayseri Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Kayseri: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mustafa Hocaoğlu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cassâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İzmir: Basılmamış Doktora Tezi, 2010).

Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin (ö. 2021) *Ravâ'iu'l-beyân*'ı gibi eserleri örnek olarak zikretmek mümkündür.¹³ Türkiye'de de Muhammed Vehbi Konyalı'nın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, Celal Yıldırım'ın *Kur'ân Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları*,¹⁴ Hamdi Döndüren tarafından yazılmış on ciltlik *Ahkâmü'l-Kur'ân –Kur'ân-ı Kerim ve Fikhî Tefsiri*¹⁵ ve Muhammed Zivingî'nin *Levâmi'u'r-Rahmân*'ı¹⁶ fikhî tefsir kategorisinde ele alınan tefsirlerdendir. İlk dönemlerden itibaren ahkâm tefsirine dair kaleme alınan eserleri inceleyen ve liste halinde sunan ilmî çalışmaların yapılması¹⁷ araştırmacılara önemli kolaylık sağlamakta ve fikhî tefsirin tarihi sürecini anlamalarına ve değerlendirmelerine yardımcı olmaktadır.

Tefsir tarihi boyunca kaleme alınan fikhî tefsir çalışmalarını dört kategoride değerlendirmek mümkündür:

- Fıkıh bablarına göre yazılmış tefsirler: Mukâtil b. Süleyman'ın, *Tefsîru'l-hamsi mie âye mine'l-Kur'ân*'ı, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı ve Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı bu yöntemle yazılmıştır.
- Mushaf sırasına göre yazıldığı halde sadece fikhî âyetleri esas alan tefsirler: Fikhî tefsirlerin büyük çoğunluğu bu şekilde yazılmışlardır. Cassâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı gibi.
- Mushaf sırasına göre yazılan ve Kur'ân'ın tamamını tefsir eden fikhî tefsirler: Bunlar, Kur'ân'ın bütün âyetlerini genellikle ahkâm ekseninde tefsir ederler. Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri bunun en güzel ve kapsamlı örneğini teşkil etmektedir.
- Mushaf sırasına göre yazılan ve fikhî konuların yanı sıra usûl, kelâm ve tasavvuf gibi pek çok mevzuyu da âyetlerden istinbât eden tefsirler: Makalemizin konusunu teşkil eden Süyûtî'nin *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl* adlı tefsirini bu kategoride ele almak mümkündür.

1. el-İklîl fi İstinbâti't-Tenzîl Tefsirine Genel Bakış

et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn'un müellifi Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'ye (ö. 1977) göre *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl* tefsirini kaleme alan İmâm Süyûtî, Hadis, Hadis Usûlü ve Nahiv gibi pek çok alanda meşhur olduğu gibi âyetlerden istinbâta bulunma konusunda da yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden biridir.¹⁸ Tam adı Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed olan Süyûtî, *el-İklîl* tefsirinin yanı sıra *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzil-Kur'ân* ve *ed-Dürrü'l-mensûr* gibi tefsir ve Kur'ân İlimlerine dair önemli eserler de kaleme almıştır.

Bu makalede Seyfuddîn Abdulkâdir el-Kâtib tarafından tahkiki yapılan ve 1436/2015 yılında Dâr el-Kütübî'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta basılan dördüncü baskısı esas alınmıştır.

¹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/3; Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 608; Necmettin Çalışkan, *Kur'ân'ın İki Fikhî Okunuşu: Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları 2018), 65.

¹⁴ Kırca, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 83.

¹⁵ Muhammet Kurtuluş, *Ahkâm Ayeti Kavramsallaştırması ve Ahkâmü'l-Kur'ân Literatürünün Fikhî Değeri*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Bursa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 63-100.

¹⁶ Mehmet Nurullah Aktaş, *Molla Muhammed Zivingî ve Tefsirciliği* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2021), 59-61.

¹⁷ Güngör, *Kur'ân Tefsirinde İlk Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*, 122-146.

¹⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/243.

Muhakkik el-Kâtib'in 1981 yılında kaleme aldığı mukaddime ile başlayan tefsir, 311 sayfadan oluşmaktadır.

1.1. Tefsirin İsmi ve İstinbât Kelimesi

İstinbât kelimesi, Süyûtî'nin kaleme aldığı *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl* tefsirinin isminde geçmektedir. Süyûtî, tefsirinin mukaddimesinde bu tefsirine *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl* (الإكليل في استنباط التنزيل) ismini verdiğini beyan etmiştir.¹⁹ *el-İklîl* tefsirinin genel niteliklerine geçmeden önce tefsirin isminde geçen "istinbât" kelimesinin lügavî ve istilahî manasını ele almak istiyoruz.

Ferâhîdî'ye (ö. 175/791) göre "nbt", kazılan kuyunun dibinden çıkarılan su; "istinbât" ise çıkartmaya çalışmak demektir. "Fakîh, istinbâta bulunmaya çalıştı (استنبت الفقيه)" ifadesini ise, içtihat ve kavrama yoluyla kapalı ve gizli (bâtın) fikhî meseleleri ortaya çıkarmaya ve tespit etmeye çalışma şeklinde açıklamıştır.²⁰

Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât* adlı eserinde "istinbât" kelimesinin lügavî manasını "suyu kaynağından elde etmeye/ çıkarmaya çalışmak" şeklinde verirken istilâhî manasını ise "zihinsel bir çaba ve güçlü bir meleke neticesinde naslardan manalar çıkarmaya çalışmak" şeklinde açıklamıştır.²¹ Kur'ân ilimleri ile ilgili çalışma yapan âlimler de istinbât kelimesi ile icthad, re'y ve akıl kelimelerinin aynı manaya geldiğini ifade etmişlerdir.²²

İmâm Süyûtî, "istinbât" kelimesinin tanımını söz konusu tefsirinde doğrudan yapmasa da bu tefsirinin istinbât edilebilecek fikhî, usûlî ve itikadî meseleleri ihata eden bir yapıda olduğunu ifade etmiştir.²³ Ayrıca istinbât kelimesinin fiil kalıbının (يَسْتَنْبِطُ /yestenbitu) geçtiği âyeti tefsir ederken bu âyetin, istinbât ve icthâda kaynaklık eden en önemli delil olduğunu belirtmiştir.²⁴ Söz konusu kelime, âyette şöyle geçmektedir: وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ *Onlara güven veya korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; halbuki onu, Resûl'e veya aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin içyüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi.*"²⁵

Süyûtî'nin, fikhî bir kavram olarak tanımlanan istinbât kelimesini kullandığı, fakat bu manayla iktifa etmediği, diğer meseleleri kuşatacak şekilde kapsamını geniş tuttuğu anlaşılmıştır.

1.2. Tefsirin Yazılış Amacı ve Kapsamı

Süyûtî, *el-İklîl* tefsirini yazma gerekçesini zikrederken Cassâs ve Kiyâ el-Herrâsî gibi pek çok müfessirin Kur'ân ahkâmı ile ilgili faydalı ve verimli eserler kaleme aldıklarını, lâkin bunların hacimli ve detaylı bilgileri, ihtilaf edilen mevzuları ve bunlara dair delilleri içerdiklerini ifade etmiştir. Yaptığı bu değerlendirmelerden sonra *el-İklîl*'i kaleme alırken

¹⁹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 20.

²⁰ Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed, "Nbt", *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrî (b.y.: Dâr ve Meketebü Hilâl, ts.), 7/439.

²¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrût: Dâr es-Surûr, trs), 10.

²² Mûsâ b. Süleyman et-Tayyâr, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Karınca&Polen Yayınları 2015), 73.

²³ Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 608.

²⁴ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 95.

²⁵ en-Nisâ 4/83.

mevzuları kısa ve öz bir şekilde ele alan bir eser yazmaya karar verdiğini, çıkarılabilecek bütün fikhî, usûlî ve itikadî meseleleri zikrettiğini, kitabının hacim olarak küçük olmasının okuyucuyu yanıltmaması gerektiğini, kalb-i selîm ile bu çalışmayı inceleyen bu eserin baştan sona ilmî boyutunu kabul edeceğini açıkça zikretmiştir.²⁶

İmâm Süyûtî'nin *el-İklîl* adlı tefsiri incelendiğinde beş sûrenin tefsirinin hiç yapılmadığı; bu sûrelerin âyetlerinin tefsiri yerine lügat, sebep-i nüzûl veya sûrenin geneli ile ilgili giriş mahiyetinde değerlendirilebilecek bilgilerle iktifa edildiği görülmektedir. Meselâ Süyûtî, bu tefsirinde Kadr, Hümeze, Nasr, İhlas ve Nâs sûrelerindeki âyetleri birebir tefsir etmek yerine genel değerlendirme yapmakla veya belli kelimelerin lügat manasını vermekle yetinmiştir.²⁷ Buna göre yaptığımız inceleme neticesinde Süyûtî'nin, Kur'ân âyetlerinin yaklaşık beşte birini istinbâta mahal olabilecek âyetler olarak değerlendirdiğini ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla Süyûtî'nin, *el-İklîl* adlı tefsirinin istinbât edilebilecek bütün fikhî, usûlî ve itikadî meseleleri ihata eden bir yapıda olduğunu ifade etmiş olması,²⁸ söz konusu tefsirin Kur'ân'ın bütün âyetlerini tefsir ettiği anlamına gelmez. Kitabın hacminden de anlaşılacağı üzere müellifin, âyetlerin tümünü tefsir etmediği görülmüştür. Meselâ Bakara Sûresi'nde yer alan 286 âyetten 120 âyetin tefsiri yapılırken 166 âyetin tefsiri yapılmamıştır. Benzer şekilde 200 âyetten oluşan Âl-i İmrân Sûresi'den 59 âyetin tefsiri yapılmış, 141 âyetin tefsirine yer verilmemiştir.

Kur'ân'dan hüküm istinbât etmeyi, Kur'ân ilimlerinden biri olarak değerlendiren Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı önemli eserinde “el-'Ulûmu'l-Müstenbata mine'l-Kur'ân” başlığı altında bu mevzuyu yaklaşık on sayfada detaylı bir şekilde ele almış ve bu meselede *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl* adıyla bir tefsir kaleme aldığını belirtmiştir.²⁹ Süyûtî'nin, *el-İklîl* adında bir tefsir yazdığını burada açıklaması, bu tefsirin *el-İtkân*'dan önce yazıldığını ve ona kaynaklık ettiğini ifade etmek mümkündür. *el-İtkân*'da yer alan bu bölümün neredeyse tamamının *el-İklîl*'in mukaddimesinde yer alması bu değerlendirmemizi desteklemektedir. Benzer şekilde Süyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân* adlı eserinde de Kur'ân'ın i'câz vecihlerini zikrederken “Kendisinden istinbât edilen ilimler yönünden Kur'ân'ın i'câzı” başlığına yer vermiştir. Buradaki bilgilerin de *el-İklîl*'in mukaddimesinden alındığı anlaşılmaktadır.³⁰ Dolayısıyla *el-İklîl* adlı tefsirin, Süyûtî'nin diğer eserlerine kaynaklık ettiğini ifade etmek mümkündür.

1.3. el-İklîl Tefsirinde Takip Edilen Yöntem

Süyûtî, tefsirinde Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme yöntemi, Kur'ân'ı hadisle tefsir etme yöntemi ve âyetlerde geçen kelimeleri izah etme gibi farklı yöntemlere başvurmuştur. Bu yöntemlerden üç tanesi ele alınacaktır:

Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme yöntemi: Süyûtî, *el-İklîl* adlı eserinde Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme yöntemine başvurmuştur. Meselâ “*Musa, kavmine: Allah bir sığır kesmenizi emrediyor, demişti*”³¹ âyetini tefsir ederken buradaki emrin umum mana ifade etmediğini belirtmiş, bu

²⁶ Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*, 20.

²⁷ Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*, 295, 298, 301, 302-303.

²⁸ Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 608.

²⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 601-610.

³⁰ Naim Döner, “Mu'tereku'l-Akrân” Adlı Eseri Bağlamında Süyûtî'nin Kur'ân İ'câzı Anlayışı” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 126.

³¹ el-Bakara 2/67.

hükmü temellendirirken de Hz. Musa'nın (a.s.) bu emre muhatap olmadığını açıklayarak kendi görüşünü aynı kıssadaki "Bunun üzerine (onu bulup) kestiler, ama az kalsın kesmeyeceklerdi."³² âyetiyle delillendirmiştir.³³ Benzer şekilde Bakara Sûresi'nin 185. âyetinde yer alan "İçinde Kur'an'ın indiği Ramazan ayı" ifadesini tefsir ederken Kadir Sûresi'nin başında yer alan "Biz onu (Kur'an'ı) Kadir gecesinde indirdik." âyetiyle ilişkilendirmiş; Kadir gecesinin Şaban ayının yarısına tekabül ettiği şeklindeki görüşü ileri sürenlerin hilafına sadece Ramazan ayında bulunan bir gece olduğunu ifade etmiştir.³⁴

Tefsir usulü kaynaklarında makbul olan tefsir yöntemi, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme yöntemidir. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere İmâm Süyûtî'nin bu yöntemi tefsirinde uyguladığı anlaşılmıştır.

Kur'an'ı hadisle tefsir etme yöntemi: Süyûtî, *el-İklîl* adlı tefsirinde âyetleri tefsir ederken hadisleri zikretmiş, gerektiğinde ilgili rivâyetin farklı tariklerine de yer vermiştir. Sened açısından söz konusu hadisin merfu olup olmadığını açıklamış,³⁵ sıhhat derecesini de beyan etmiştir.³⁶

Süyûtî, "Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının."³⁷ âyetini tefsir ederken bunun sünnetin kaynağına delil teşkil ettiğini açıklamıştır.³⁸ Süyûtî, "Yer başka bir yer haline getirildiği gün"³⁹ âyetini tefsir ederken Müslim'in Hz. Aişe'den rivâyet ettiği bir hadisi zikretmiştir. Söz konusu rivâyette Hz. Aişe, Hz. Peygamber'e "O gün insanlar nerede bulunacak?" şeklinde soru sormuş Hz. Peygamber de bu soruya "sırat köprüsü üzerinde (bulunacak)" şeklinde cevap vermiştir.⁴⁰

Âyetlerde geçen kelimeleri izah etme yöntemi: Süyûtî, *el-İklîl* tefsirinde âyetleri tefsir ederken ilgili kelimelerin lügavî veya istilâhî manalarına yer vermiştir. Meselâ Enfâl Sûresi'nin 35. âyetini tefsir ederken İbn Abbâs'tan (ö. 68/687) gelen bir rivâyeti esas alarak âyette geçen "mukâ' (مُكَا)" ve "tasdiye (تَصْدِيَةٌ)" kelimelerine İbn Abbâs, İkrime (ö. 105/723) ve Sa'îd b. Cübeyr'den (ö. 94/713) nakledilen rivâyetler çerçevesinde mana verdikten sonra bu âyetten çeşitli hükümler istinbât etmiştir.⁴¹

Süyûtî, lügavî manayı verdiği gibi âyetlerde geçen kavramları da izah etmeye çalışmıştır. Meselâ Bakara 238. âyette geçen "salâtü'l-vustâ" terkiibini açıklarken bu ifadedeki kastedilen mananın sabah, öğle, ikindi, akşam, yatsı, cuma, vitir, duhâ, ramazan (fıtır) bayramı, kurban bayramı, gece, cemaat ve korku namazları olduğunu ifade etmiş akabinde bunların her birinin birer görüş olduğunu zikretmiştir.⁴² Malum olduğu üzere ilgili âyette geçen "Salâtü'l-vustâ" ifadesi, "salât" ile "vustâ" kelimelerinden oluşur. Arap dilinde "dua" manasına gelen

³² el-Bakara 2/71.

³³ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 29.

³⁴ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 40.

³⁵ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 251-252.

³⁶ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 269.

³⁷ el-Haşr 59/7.

³⁸ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 259.

³⁹ İbrahim 14/48.

⁴⁰ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 159.

⁴¹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 135.

⁴² Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 59.

“salât”, Kur’ân’da terim olarak “namaz”; “vustâ” ise “orta ve en hayırlı” manasına gelir.⁴³ Tefsir kaynakları bu kavramı gelen rivayetler çerçevesinde açıklamaya çalışmış;⁴⁴ Kurtubî de bu konuda on adet farklı görüş olduğunu belirterek bunları delilleri ile birlikte açıklamıştır.⁴⁵ İmâm Süyûtî de tefsirinde bu yönetime başvurarak âyetlerde geçen kelimelerin hem lügavî hem de istilahî manalarına yer vermiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, farklı alanlarda önemli eserler veren Süyûtî’nin daha önceki dönemlerde ahkâmü’l-Kur’ân’a dair yazılan eserleri dikkate aldığı; yeni bir bakış açısıyla, sade ve anlaşılır bir dille *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl* adlı tefsirini kaleme aldığı ve fikhî meseleler başta olmak üzere pek çok meseleyi istinbât ettiği anlaşılmıştır.

1.4. el-İklîl’in Tefsirin kaynakları

Tefsirin kaynaklarına gelince Süyûtî, *el-İklîl* adlı tefsirinde istinbâta bulunurken âlimlerin farklı görüşlerine yer vermiş, hangi görüşün hangi âlime ait olduğunu genellikle ismen zikretmiştir. Meselâ Cessâs, Kiyâ el-Herrâsî, Kirmânî (543/1149), İbn Feres el-Gırnâtî (597/1199), Nevevî (676/12779) ve et-Tîbî (743/1343) gibi âlimlerden isim vererek alıntı yapmıştır. Lakin ağırlıklı olarak bu âlimlerden Şafiîlerden Kiyâ el-Herrâsî, Hanefîlerden Cessâs ve Mâlikîlerden İbn Feres’in isimleri öne çıkmaktadır. Ayrıca istinbât ettiği hükmün rivâyete dayalı olması durumunda Süyûtî’nin genellikle İbn Ebî Hâtim’in (ö. 327/938) naklettiği rivâyetleri zikrettiği görülmüştür.⁴⁶

Süyûtî, bir kısım âyetin tefsirinde doğrudan isim vermek yerine belli kalıplar kullanarak istinbâta bulunmuştur. Meselâ “استدل به / üstüdille bih”, “يُستدَلُّ به / yüstedellu bih” ve “قال قوم / kâle kavmun⁴⁷” gibi ifadelerle söz konusu bilginin kaynağını isim vermeksizin zikretmiş;⁴⁸ bazen de “وأنا أستدلُّ به / ve ene estedillü bih” gibi ifadelerle kendi görüşünü aktarmıştır.⁴⁹

Süyûtî’nin *إن الآية وعندى ابن الفرس* / kâle İbn Feres ve *indî inne’l-âyete*” gibi ifadelerle ismini zikrettiği âlimin görüşüne katıldığını da açıkça ifade etmiştir.⁵⁰ “قال بعض أصحابنا” / kâle ba’du ashâbinâ⁵¹ şeklinde ara sıra kullandığı ifadesi ile de mensubu bulunduğu Şafiî mezhebi âlimlerini kastettiğini ifade etmek mümkündür.

1.5. el-İklîl Tefsiri Üzerine Yapılan Çalışmalar

Yaptığımız araştırmada *el-İklîl* tefsiri üzerine birçok akademik çalışmanın yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri, Âmir b. Ali el-Arabî tarafından hazırlanan (Cidde, 2002) doktora çalışmasıdır.⁵² Mekke Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi’nde Tefsir ve ‘Ulûmu’l-Kur’ân

⁴³ Mehmet Halil Çiçek, *Kavram Atlası Tefsir I*, Ed. Bülent Akot (Ankara: Gazi Kitapevi, 2020), 202.

⁴⁴ Muhsin Demirci, *Kur’ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV Yayınları 2017), 1/ 165-167.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrût: Müessetü’r-Risâle, 1427/2006), 4/175-181.

⁴⁶ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 95, 115, 127, 190, 246.

⁴⁷ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 257.

⁴⁸ Meselâ bkz. Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 35, 39, 40, 85, 102, 184.

⁴⁹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 184.

⁵⁰ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 54.

⁵¹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 159.

⁵² Mehmet Sait Mertoğlu, “Süyûtî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/199.

alanında yüksek lisans seviyesinde *Menhecu'l-İmâm es-Süyûtî fi'l-istinbât min hilâli kitâbih: el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl* adlı çalışma Riyâd b. Muhammed el-Ğâmidî tarafından 2013 yılında hazırlanmıştır.⁵³ Ulaşabildiğimiz kadarıyla Türkiye'de bu konuda "İmam Süyûtî'nin *el- İklîl fi İstinbâti't-Tenzîl* Eserinin Ahkâmü'l Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans tezi⁵⁴ hazırlanmış ve "Süyûtî'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı ve Kıssalardan Hüküm İstinbâtı (el-İklîl Fî İstinbâti't-Tenzîl Örneği)" adlı makale⁵⁵ yayımlanmıştır.

Eserin tahkikini yapan el-Kâtib, esere yazdığı mukaddimede Süyûtî'nin çalışmalarındaki "tekrar" sorununa dikkat çekmekte ve *el-İklîl* adlı eserde yer alan istinbâtların büyük bir çoğunluğunun Süyûtî'nin diğer eserlerinde tekrar edildiğini ileri sürmüştür. el-Kâtib, bu iddiasını Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr*, *Lübâbu'n-Nukûl* ve *Celâleyn* adlı eserlerini ismen vererek temellendirmeye çalışmıştır.⁵⁶ Genel hatlarıyla yaptığımız karşılaştırmada *el-İklîl* adlı eserde yer alan bilgilerin büyük bir çoğunluğunun Süyûtî'nin diğer eserlerinde yer aldığı şeklindeki iddianın yersiz olduğu kanaatindeyiz. Meselâ iki yüz altı âyetten oluşan A'râf sûresini esas alarak Süyûtî'nin eserlerini karşılaştırdığımızda bu sûrenin *Lübâbu'n-nukûl*'da yaklaşık bir buçuk sayfada sadece dört âyetle ilgili rivâyetlerin zikredildiği,⁵⁷ *ed-Dürrü'l-mensûr*'da dört yüz yirmi sayfada ele alındığı,⁵⁸ *el-İklîl*'de ise yaklaşık sekiz sayfada otuz sekiz âyet ile ilgili istinbâta bulunulduğu⁵⁹ anlaşılmaktadır. A'râf Sûresi örneğinde yaptığımız bu değerlendirme ile metodları farklı olan bu üç çalışmanın hem kemiyet hem de keyfiyet açısından farklı çalışmalar olduğu ve iddia edildiği üzere söz konusu çalışmaların birbirinin tekrarı olmadığı görülmektedir.

Hazırlanan bir yüksek lisans tezinde, "İklîl'in bütün istinbâtları Süyûtî'nin başka eserlerinde de mevcuttur. Süyûtî, *el-İklîl*'de, *ed-Dürrü'l-mensûr*, *Lübâbu'n-nukûl* ve *Tefsîru'l-celâleyn* adlı eserlerindeki istinbâtları tekrarladığını söylemiştir." ifadesine yer verilmiştir.⁶⁰ Tezin yazarı, bizzat Süyûtî'nin bunu ifade ettiğini belirtilmişse de söz konusu değerlendirmenin, Süyûtî'ye ait değil *el-İklîl*'in tahkikini yapan el-Kâtib'e ait olduğu açıktır. Zira mevzu bahis değerlendirme, kitabın başında yer alan ve el-Kâtib tarafından kaleme alınan "Muhakaddimetü't-tahkîk" başlığı altında zikredilmiştir.⁶¹

el-İklîl tefsirine dair genel bilgileri zikrettikten sonra mevzu bahis tefsirde âyetlerden istinbât edilen meseleleri ele almaya çalışılacaktır. Bu meseleler dikkate alındığında İmâm Süyûtî'nin, bu tefsirde sadece fikhî meseleleri istinbât etmekle yetinmediği usûlî, kelâmî, tasavvufî ve bilimsel meseleleri de istinbât ettiği anlaşılabacaktır.

2. el-İklîl Tefsirinde İstinbât Edilen Meseleler

⁵³ <http://libback.uqu.edu.sa/hipres/ABSA/absa15707.pdf> (Erişim Tarihi: 14.06.2019).

⁵⁴ Şeyma Çayırpınar, *İmam Süyûtî'nin el- İklîl Fî İstinbâti't-Tenzîl Eserinin Ahkâmü'l Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Ankara: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁵ Ahmet Yelatan, "Süyûtî'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı ve Kıssalardan Hüküm İstinbâtı (el-İklîl Fî İstinbâti't-Tenzîl Örneği)", *Turkish Academic Research Review*, 7 (3, 2022), 827-846.

⁵⁶ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 8.

⁵⁷ Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *Lübâbu'n-Nukûl* (Beyrût: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1422/2002), 1/119-120.

⁵⁸ Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1424/2003), 6/310-731.

⁵⁹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 126-133.

⁶⁰ Çayırpınar, *İmam Süyûtî'nin el- İklîl Fî İstinbâti't-Tenzîl Eserinin Ahkâmü'l Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi*, 43.

⁶¹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 8.

Süyûtî, *el-İklîl* adlı tefsirinde tefsirini yaptığı âyetler ışığında birçok meseleyi istinbât etmiştir. Süyûtî'nin istinbât ettiği bu meseleleri fikhî meseleler, usûl ile ilgili meseleler, kelâm ile ilgili meseleler, tasavvuf ile ilgili meseleler ve bilimsel meseleler başlıkları altında incelemek mümkündür.

2.1. Fikhî Meseleler

Kaleme aldığı tefsirin istinbât eksenli bir tefsir olduğunu belirten Süyûtî,⁶² ilgili âyetlerden istinbâta bulunurken doğal olarak fikhî meselelere ağırlık vermiştir. Meselâ *yemin* ve *ilâ* mevzularının geçtiği Bakara 225-226. âyetlerde ilk olarak sahâbenin konu ile ilgili açıklamalarına yer verilmiş ardından farklı mezheplere mensup birçok âlimin görüşü⁶³ detaylı bir şekilde aktarılmıştır.

Müfessir Süyûtî, “*Kur’ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.*”⁶⁴ âyetini tefsir ederken bu konuda vârid olan rivâyetleri zikrettikten sonra⁶⁵ cemaatle namaz kılan me’mûmun Fâtiha Sûresi’ni okuyup okumayacağına dair mezheplerin tartışmalarına yer vermiştir.⁶⁶

Benzer şekilde “*Haccı ve umreyi Allah için tam yapın.*” (وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) âyetindeki⁶⁷ *etimmu* fiilinden vücûb manasını tercih etmiş bu tercih neticesinde umrenin de vacip olduğu hükmünü istinbât etmiştir.⁶⁸

Süyûtî, Bakara 282. âyette gelen “*rıza göstereceğiniz şahitlerden*” ifadesinden şahit olacak kişinin Müslüman olması ve durumunun meçhul olmaması hususunun anlaşıldığını belirtmiş; gerekli değerlendirmenin, hâkimlerin ichtihadına havale edildiğini ifade etmiştir.⁶⁹ Benzer şekilde Bakara 221. âyette geçen “*velev a’cebeküm / beğenseniz bile*” ifadesinden hareketle evlilikte dindar olma vasfının şeref, cemâl ve maldan daha muteber olduğuna dair hükmü istinbât etmiştir.⁷⁰

İmam Süyûtî, âyetleri tefsir ederken hangi meselenin istinbât etmeye uygun olduğunu belirttiği gibi bazı âyetlerin kapsamının belli bir konuya değil hükümlerin çoğuna şamil olduğunu da açıklamıştır. Meselâ Nahl Sûresi’nin “*Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*”⁷¹ âyetini tefsir ederken bu âyetin, hükümlerin çoğuna şâmil olduğunu; emir ve nehiy içeren bütün şeri hükümleri kapsadığını belirtmiştir. Akabinde bu açıklamayı desteklemek üzere İbn Mes’ûd’dan gelen bir rivâyeti de senediyle birlikte kaydetmiştir.⁷²

⁶² Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 27-29.

⁶³ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 53-54.

⁶⁴ el-A’râf 7/204.

⁶⁵ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 132-133.

⁶⁶ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 133.

⁶⁷ el-Bakara 2/196.

⁶⁸ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 44.

⁶⁹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 65.

⁷⁰ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 51.

⁷¹ en-Nahl 16/90.

⁷² Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 164.

Nahl Sûresi'nin 43. âyetindeki "Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun." cümlesinin tefsirinde âyetin, fûrû ile ilgili meselelerde halkın taklidinin cevazına delil teşkil ettiğini ifade etmiştir.⁷³

Süyûtî'nin, doğrudan ahkâmla ilgili meseleleri içermeyen Kur'ân kıssalarından da çeşitli hükümler istinbât ettiği görülmektedir. Meselâ, Bakara kıssasının ele alındığı "Musa, kavmine: Allah bir sığır kesmenizi emrediyor, demişti de: Bizimle alay mı ediyorsun? demişlerdi. O da: Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım, demişti." (Bakara 2/67) âyetinden dokuz hüküm istinbât etmiştir.⁷⁴ Benzer şekilde Yüce Allah'ın insanı halife olarak yarattığı ve meleklerle olan diyalogun ele alındığı "Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökcek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi."⁷⁵ âyetinden de istişarenin ehemmiyetine dair hükümler istinbât etmiştir.⁷⁶

Buna göre fikhî meseleleri istinbât eden Süyûtî'nin sahabenin, farklı mezheplerin ve müfessirlerin görüşüne başvurduğu; Kur'ân kıssaları ile diyaloglarından da fikhî meseleleri istinbât ettiği anlaşılmıştır.

2.2. Usûl ile İlgili Meseleler

Süyûtî, âyetleri tefsir ederken usûl ile ilgili meselelere yer vermiştir. Fûrû ile ilgili kaidelerin çoğunun "Allah sizin için kolaylık diler zorluk dilemez."⁷⁷ âyetine dayandığını ifade eden Süyûtî, fikhın beş temel esasından birinin bu ilke olduğunu vurgulamış ve bu âyetin mezhep ve görüşlerin teâruzu hâlinde hangisi ile amel edileceğine dair mihenk taşı mesabesinde olduğunu eklemiştir.⁷⁸ Kıyasın şer'î delil oluşunu, Haşr Sûresi'nde gelen فَأَعْتَبُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ifadesine dayandırmış, buradan hareketle her müctehidin kıyas delilini kullanmasının farz-ı kifaye hükmünde olduğunu belirtmiştir.⁷⁹

İmam Süyûtî, nesih meselesi ile ilgili âyetlerin tefsirinde neshin varlığına dair yapılan tartışmalara yer vermiş, kabul edenlerle inkâr edenlerin görüşlerini zikrederek konuya açıklık getirmeye çalıştığı görülmüştür. Meselâ Bakara 142. âyetin, neshi inkâr edenlere cevap niteliğinde olduğunu ifade eden Süyûtî, söz konusu âyetin ayrıca sünnetin Kur'ân'la neshinin cevazına delil teşkil ettiğini, bunun da Beytü'l-Makdis'e yönelerek namaz kılmanın Kur'ân'la değil fiili sünnetle sabit olduğunu belirtmiştir.⁸⁰ Âyetlerin mensuh olup olmadığı ile ilgili tartışmaları ele alırken de hamile veya emziren annenin durumunu örnek göstererek âyetin muhkem veya mensuh kabul edilmesi durumuna bağlı olarak istinbât edilen fikhî hükümlere detaylı bir şekilde yer vermektedir.⁸¹

Müfessir Süyûtî, zann-ı gâlib ile icthad etme ve bununla amel etmenin cevazına dair delilleri, Bakara 182. âyetin tefsirinde ele almış ve söz konusu âyetin bu meseleye delil teşkil

⁷³ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 163.

⁷⁴ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 29.

⁷⁵ el-Bakara 2/30.

⁷⁶ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 27.

⁷⁷ el-Bakara 2/184.

⁷⁸ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 41, 50, 66.

⁷⁹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 258.

⁸⁰ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 33.

⁸¹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 39.

ettiğini ifade etmiştir.⁸² “(Ey müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin.” (وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) âyetindeki⁸³ “şatr (شَطْرُ)” kelimesinin manasını detaylı bir şekilde verdikten sonra bu ifadenin, ictihadın cevazına delil teşkil ettiğini zikretmiştir.⁸⁴

Umûm-husûs mevzusunu ele alan Süyûtî, konuyla ilgili pek çok âyet bağlamında meseleyi incelemiştir. Meselâ “talak” mevzusunun ele alındığı Bakara 228. âyetin baş kısmının ‘umûm; son kısmının ise husûs manayı içerdiğini, bunu da âyetin baş kısmının genel manadaki talak; son kısmının ise ric’î talak ile ilgili olduğunu açıklamıştır.⁸⁵ Süyûtî, bazen de umûm-husus meselesini, Kur’ân’ın anlaşılmasına yardımcı olan Kur’ân ilimlerinden biri olan sebab-i nüzûl bağlamında ele almıştır. Meselâ “Allah yolunda harcayın. Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. Yaptığınızı güzel yapın; Allah güzel yapanları sever.” âyetinin⁸⁶ tefsirinde sebab-i nüzûl ile ilgili farklı görüşleri zikretmiş; Dimaşk muhasarası esnasında ‘Amr b. ‘Âs’ın bu âyeti, tek başına düşmana saldıran kişiye yönelik olarak hatırlattığı bilgisini paylaşmıştır.⁸⁷ Süyûtî, bu rivâyeti zikrederek İbn ‘Âs’ın söz konusu âyetten umûm manayı kastettiğini belirtmiştir.

Süyûtî’nin ele aldığı usûl ile ilgili meselelerden biri de mutlak-mukayyed meselesidir. “Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı.” (إِنَّمَا حَرَّمَ) (عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدمَّ وَالخَمَّ الْجَنْزِيرِ) âyetinde⁸⁸ gelen *dem* kelimesinin mutlak manada kullanıldığını belirttikten sonra “...leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti...” (أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ جَنْزِيرٍ) âyetindeki⁸⁹ *mesfûh* kelimesinin yukarıdaki âyette gelen *dem* kelimesini takyîd ettiğini zikretmiştir.⁹⁰

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere Süyûtî, kıyas, nesih, umum-husus, mutlak-mukayyed, ictihad gibi pek çok usûl ile ilgili meseleyi irdelemiştir.

2.3. Kelâmî Meseleler

İmam Süyûtî, *el-İklîl*’in başında bu tefsirinin istinbât edilebilecek bütün fikhî, usûlî ve itikadî meseleleri içerdiğini ifade etmiştir.⁹¹ Müfessir, bu çerçevede bir kısım âyetlerin tefsirinde kelâm ilminin konusunu teşkil eden bazı meseleleri istinbât etmiştir. Meselâ Süyûtî, “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (ile bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti.”⁹² âyetini tefsir ederken bunun Allah’ın vahdâniyyetine delalet eden kat’î ve aklî delillerden biri olduğunu⁹³; “İlâhınız bir tek Allah’tır. O’ndan başka ilâh yoktur. O, rahmândır, rahîmdir.”⁹⁴ âyetinin ise vahdâniyyetin ispatına delil teşkil ettiğini⁹⁵ ifade etmiştir.

⁸² Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 38.

⁸³ el-Bakara 2/144.

⁸⁴ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 34.

⁸⁵ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 55.

⁸⁶ el-Bakara 2/195.

⁸⁷ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 44.

⁸⁸ el-Bakara 2/173.

⁸⁹ el-En’âm 6/145.

⁹⁰ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 36.

⁹¹ Süyûtî, *el-İtkân fi ‘Ullûmi’l-Kur’ân*, 608.

⁹² el-Enbiyâ 21/22.

⁹³ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 179.

⁹⁴ el-Bakara 2/163.

⁹⁵ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 35.

“Peygamberleri onlara: Bilin ki Allah, Tâlût’u size hükümdar olarak gönderdi, dedi.”⁹⁶ âyetinin tefsirinde Süyûtî, imamet meselesini irdelemiş; imamet, peygamber veya kralın ailesine veraset yoluyla geçen bir sistem olmadığını, malı olmasa da ilim ve ehliyet sahibi olan insanların hakkı olduğunu belirtmiştir.⁹⁷

“Sizden kim, dininden döner ve kâfir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider.” âyetini⁹⁸ tefsir eden Süyûtî, mürtedin hükmüne dair bilgiler verdikten sonra Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefatından sonra mürted olan bir sahâbînin, tekrar İslam’a dönüş yapması durumunda sahâbî ünvanını kullanmaya devam edeceği hükmünü istinbât etmiştir.⁹⁹

Tevhid meselesinin yoğun işlendiği İhlâs Sûresi’nin tefsirini yaparken her bir âyeti tefsir etmek yerine genel bir değerlendirmede bulunmuştur. Süyûtî, İhlas Sûresi’nin Yahudi, Hristiyan, Mecûsî, Müşrik, Mücessime, Müşebbihe, Hulûliyye, İttihâdiyye¹⁰⁰ ve bâtil dinlerin tamamına cevap niteliği taşıdığını belirtmiştir.¹⁰¹

Süyûtî, İsrâ Sûresi’nin başında İsrâ hadisesine dair tartışmalara girmeden bu konudaki görüşünü açıklamış ve söz konusu hadisenin sadece ruhen gerçekleşmediğini beden ve yakaza halinde gerçekleştiğini açıkça zikretmiştir.¹⁰²

Süyûtî’nin kelâmî meselelere dair verdiği bilgilerde genellikle ilgili âyetin hangi kelâmî mezhebe cevap niteliği taşıdığını zikretmiş, akabinde söz konusu mezhebin ilgili görüşünü detaylı bir şekilde açıklamıştır. Meselâ “Henüz iman kalplerinize yerleşmedi.”¹⁰³ âyetinin Kerrâmiye; “Eğer doğru kimselerseniz bilirsiniz ki, sizi imana erdirdiği için asıl Allah size lütufta bulunmuştur.”¹⁰⁴ âyetinin ise Mu’tezile ve Kaderiyye mezheplerine cevap niteliği taşıdığını belirtmiş ve söz konusu mezheplerin ilgili görüşünü de zikrederek okuyucusunu bilgilendirmiştir.¹⁰⁵

Kısaca ifade etmek gerekirse müfessir Süyûtî, yaşadığı dönemde öne çıkan kelâmî mevzuları açıklamış, ehl-i sünnete muarız gördüğü mezheplere cevap vermiş, tefsirini yaptığı âyetin hangi mezhep veya görüşe delil teşkil ettiğini zikretmiştir.

2.4. Tasavvufî Meseleler

İmam Süyûtî’nin *el-İklîl* adlı tefsirinde ilgili âyetlerden istinbât ettiği ilimlerden biri de tasavvuf ilmidir. *el-İklîl* tefsirine bakıldığında bir çok âyetin tefsirinde tasavvuf ehlinin ilgili âyete verdikleri manayı zikrettiği anlaşılmaktadır.

Yaptığımız araştırmada Süyûtî’nin, tasavvufa dair “müşâhede babı”, “firâr babı”, “fenâ babı” ve “huşû babı” gibi kavramlar ekseninde âyetleri tefsir ettiği anlaşılmıştır. Meselâ

⁹⁶ el-Bakara 2/247.

⁹⁷ Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti’t-tenzîl*, 60.

⁹⁸ el-Bakara 2/217.

⁹⁹ Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti’t-tenzîl*, 50.

¹⁰⁰ “Hulûliyye” ve “İttihâdiyye” mezhepleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Kürşat Demirci. “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/340-341.

¹⁰¹ Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti’t-tenzîl*, 302.

¹⁰² Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti’t-tenzîl*, 166.

¹⁰³ el-Hucurât 49/14.

¹⁰⁴ el-Hucurât 49/17.

¹⁰⁵ Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti’t-tenzîl*, 243, 158.

“Şüphesiz ki bunda akli olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.”¹⁰⁶ âyetinin tefsirinde “hazır bulunup kulak veren kimseler” ifadesinin, tasavvuf erbabı tarafından “müshâhede babı1 olarak görüldüğünü, bu halin mükâşefe üstü bir hal niteliği taşıdığını ifade ettiklerini açıklamıştır.¹⁰⁷ “O halde Allah’a koşun.”¹⁰⁸ âyetini tefsir ederken de sûfilerin bu âyeti “firâr babı” çerçevesinde ele aldıklarını belirtmiş; bunu da cehaletten ilme, gevşeklikten ciddiyete ve aktifliğe geçiş şeklinde ele almıştır.¹⁰⁹ Benzer şekilde “Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak.”¹¹⁰ âyetini tefsir ederken sûfilerin bu âyeti “fenâ babı” bağlamında ele aldıklarını, bu âyeti de hak dışında her şeyin helak olacağı şeklinde açıkladıklarını zikretmiştir.¹¹¹ Yine “İman edenlerin Allah’ı anma ve O’ndan inen Kur’ân sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi?”¹¹² âyetinin tasavvuf ehli tarafından “huşû babı” bağlamında ele alındığını belirtmiştir.

İmam Süyûtî, gulât-ı sûfiyenin “Ey Rabbimiz! Ben, neslimden bir kısmını senin Beyt-i Harem’inin yanında, ziraat yapılmayan bir vâdiye yerleştirdim.”¹¹³ âyetinin tefsirinden istinbât ettiği hükme eleştiri babından, İbn ‘Arabî’den (ö. 638/1240) naklettiği bir görüşe yer vermiştir. İbn Arabî, gulât-i sûfiyenin, tevekkül etmek suretiyle bir insanın kendi evladını ve ailesini uçsuz bucaksız bir yere bırakmayı caiz gördüğünü, ancak bunun memnu olduğunu zira âyetteki emrin Allah tarafından sadece Hz. İbrahim’e (a.s.) verildiğini zikretmiştir.¹¹⁴

Kısaca İmam Süyûtî’nin, *el-İklîl* adlı tefsirinde mukaddimesinde ifade ettiği üzere fikhî meselelerin yanında tasavvufî meselelere yer verdiği ve tasavvuf erbabının kullandığı kavramları zikrederek tasavvuf ilmine vakıf olduğu anlaşılmıştır.

2.5. Bilimsel Meseleler

Bilimsel tefsir, günümüzde ortaya çıkmış olan ve “ilmî tefsir” olarak da ifade edilen bir ekoldür. Bilimsel/ilmî tefsir, manalarını izah edecek ve meramını açıklayacak teorik ve pratik yönleriyle yeni kozmetik ilimlerin kullanıldığı tefsir manasına gelir. İlmî tefsir, ilk defa Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından nakledilmiş daha sonra Süyûtî gibi alimler tarafından ele alınmıştır.¹¹⁵ Teorik düzeyde bilimsel tefsiri savunanlardan biri olan İmam Süyûtî, Kur’ân’ın bütün ilimleri içerdiğini ispatlamaya; âyet ve hadislerden deliller getirmeye çalışmıştır.¹¹⁶ Günümüzde “bilimsel tefsir ekolü” olarak da ifade edilen bu ekol, âlimler tarafından teorik açıdan savunulmuşsa da ortaya konulan eserlerin yeterli seviyede olmadığı görülmüştür.¹¹⁷

¹⁰⁶ Kâf 49/37.

¹⁰⁷ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 244.

¹⁰⁸ ez-Zâriyât 51/50.

¹⁰⁹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 247.

¹¹⁰ er-Rahmân 55/26.

¹¹¹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 253.

¹¹² el-Hadîd 57/16.

¹¹³ İbrâhîm 14/37.

¹¹⁴ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzîl*, 159.

¹¹⁵ Yûsuf Karadâvî, *Kur’ân’ı Anlamada Yöntem*, Çev: Mehmet Nurullah Aktaş, (İstanbul: Nida Yayıncılık 2015), 435, 437.

¹¹⁶ İbrahim Halil Karşlı, Kur’ân’ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar, *Kur’ân*, (Diyaret İlmî Dergi Özel Sayı) (Ankara: 2012), 441.

¹¹⁷ Abdulcelil Bilgin, *Kur’ân’ı Anlamak* (Ankara: Araştırma Yayınları 2018), 272.

Kur'ân âyetleri çerçevesinde din-bilim ilişkisi mevzusuna dair pek çok ilmi çalışma kaleme alınmış olup¹¹⁸ konu tartışılmaya devam etmektedir. Yapılan tartışmalara girmeden İmam Süyûtî'nin, tefsirinde yaptığı bilimsel istinbâtlara dair örnekleri zikretmekle yetinmek istiyoruz.

Süyûtî, *el-İklîl*'in mukaddimesinde Kur'ân'ın kaynaklığı üzerinde durmuş ve önceki müfessirlerin görüşlerini serdettikten sonra Endülüs müfessirlerinden Ebü'l-Fadl el-Mürsî'nin (ö. 655/1257) hangi âyetin hangi ilme kaynaklık ettiğine dair görüşlerini özet bir şekilde vermiş ve ardından "Derim ki: Allah'ın Kitabı, her şeyi kapsamaktadır." şeklindeki ifadeyle başlayan geniş bir değerlendirme yapmıştır.¹¹⁹

Müfessir Süyûtî, "*Yeryüzünü de döşedik.*"¹²⁰ âyetinin tefsirinde Kirmânî'nin (ö. 543/1149) yeryüzünün küre şeklinde değil düz olduğuna delil teşkil ettiği şeklindeki görüşüne yer vermekle iktifa etmiştir.¹²¹ İmam Süyûtî, "*Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz.*"¹²² âyetinin tefsirinde ise Muhyiddîn el-Kâfiyecî'den (ö. 879/1474) aktardığı bir rivâyeti zikrederek bu âyetin semanın düz değil küre şeklinde olduğunu belirttiğini ifade etmiş, ardından el-Kâfiyecî'ye bu görüşünü destekleyecek ve beyan edecek bir delilin olup olmadığını sorduğunu, cevap olarak da bu âyetin son cümlesi olan "*Biz (onu) elbette genişleticiyiz.*" ifadesinin buna delil teşkil ettiğini¹²³ belirtmiştir.

Kur'ân'ın pek çok ilmi ihtiva ettiği görüşünde olan Süyûtî'nin bazı âyetlerin tıp, hendese ve cebir gibi ilimler için kaynak niteliğinde olduğunu örneklerle açıklamışsa da bunların konuyu bütünüyle ortaya koyacak yeterlilikte ve nitelikte olmadığı anlaşılmıştır.¹²⁴ Meselâ Nahl Sûresi'nde bal arısıyla balın ele alındığı âyetteki "*Onda insanlar için şifa vardır.*" ifadesinin tıp ilminin temelini teşkil ettiğini zikretmiştir.¹²⁵ Benzer şekilde "*Andolsun, biz gökte birtakım burçlar yarattık ve seyr edenler için onu süsledik.*"¹²⁶ âyetinin tefsirinde bu âyetin vakit ilimlerine;¹²⁷ "*Biz, geceyi ve gündüzü birer âyet (delil) olarak yarattık.*"¹²⁸ âyetinin ise hem vakit hem de heyet ve tarih ilimlerine kaynaklık ettiğini zikretmiştir.¹²⁹

Süyûtî, "*Gökten uygun bir ölçüde yağmur indirip onu arzda durdurduk.*"¹³⁰ âyetinin tefsirinde suyun kaynağının tamamının yeryüzünden değil semadan geldiğini söyleyenlerin bu

¹¹⁸ Meselâ konu ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Hayati Aydın, "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler", *BÜİFD*, 12 (2018/2), 31-44; Veysel Güllüce, "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir", *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 111-155; Karakuş, Abdulkadir, "Kur'ân Perspektifinden Din-Bilim İlişkisi", *Akif* 52/2 (2022), 57-72; Karakuş, Abdulkadir, "Bilimsel Bilginin Sürekliliği Bağlamında Kevnî Âyetlerin Tefsiri Problemi", (*TADER*) *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan 2023), 124-141; Ahmet Akbaş, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorulanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği" *Kur'ân ve Pozitif Bilim* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 249-309.

¹¹⁹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 11-20.

¹²⁰ Kâf 50/7.

¹²¹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 244.

¹²² ez-Zâriyât 51/47.

¹²³ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 247.

¹²⁴ Bilgin, *Kur'ân'ı anlamak*, 272.

¹²⁵ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 163.

¹²⁶ el-Hicr 15/16.

¹²⁷ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 160.

¹²⁸ el-İsrâ 16/12.

¹²⁹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 166.

¹³⁰ el-Mü'minûn 23/18.

âyeti delil getirdiklerini zikretmekle iktifa etmiş ve herhangi bir değerlendirme ve yorum yapmamıştır.¹³¹

İmâm Süyûtî, yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı üzere bilimsel tefsirle ilişkili gördüğü âyetleri tefsir ederken ilgili âyetin hangi ilme kaynaklık ettiğini açıklamış ve dönemin bilimsel verileri çerçevesinde istinbâta bulunduğu meseleleri zikretmiştir.

Sonuç

Fikhî tefsir ekolü içerisinde başvuru kaynakları arasında yer alan Süyûtî'nin *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl* adlı eseri, sadece fikhî meselelerin değil pek çok mevzuya kaynaklık eden âyetlerden hükümlerin istinbât edildiği bir eserdir. Bu yönüyle bu tefsir; tefsir-fıkıh, tefsir-usul, tefsir-kelâm, tefsir-tasavvuf gibi farklı disiplinler arasında ilişki kurduğu anlaşılmıştır.

Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl* adlı tefsirinde âyetlerden istinbâta bulunurken kısa ve öz bilgiler vermekle iktifa etmiştir. Bu çalışmada Süyûtî'nin tefsirinde istinbât ettiği meseleler; fikhî meseleler, usûl ile ilgili meseleler, kelâmî meseleler, tasavvufî ve bilimsel meseleler şeklinde örneklerle ele alınmaya çalışılmıştır. İstinbât ettiği bu meselelerin, Süyûtî'nin tefsirinde zikrettiği tefsiri yazma gerekçeleriyle uyumlu olduğu görülmüştür.

Fikhî bir kavram olarak kullanılan istinbât kelimesinin *el-İklîl* tefsirinde anlam genişlemesine uğradığı ve sadece fikhî meselelerle iktifa edilmediği diğer meseleleri kapsayacak şekilde ele alındığı anlaşılmıştır.

Tefsir ve Kur'ân ilimleri alanında yazdığı eserlerle meşhur olan İmâm Süyûtî'nin, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl* adlı tefsirinin önemli bir boşluğu doldurduğu anlaşılmıştır. Bu tefsirin, istisnai birkaç mevzu dışında meseleleri detaylı bir şekilde ele almaktan kaçındığını, kısa ve öz bilgiler vermekle iktifa ettiğini ifade etmek mümkündür. Süyûtî'nin, bu eserinde mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebinin yanı sıra diğer mezhep ve görüşlerden yararlanmış olması, ilmi birikimini ve meselelere olan vukufiyetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bu çalışma ile İmâm Süyûtî'nin kaleme aldığı *el-İklîl* tefsirinin, okuyucusuna Kur'ân âyetlerinden fıkıh, usûl ve kelâm gibi farklı alanlarda meseleleri istinbât edebilme melekesini kazandıracağı kanaati hâsıl olmuştur. Hem fıkıh hem usûl hem de kelâm gibi farklı ilimleri cem eden nitelikte bir çalışma olması hasebiyle *el-İklîl* tefsirinin lisansüstü derslerde yararlanılabilecek bir çalışma olduğunu ifade etmek mümkündür. Benzer şekilde şark medrese usulündeki müfredatta önemli bir yeri bulunan ve İmâm Süyûtî'ye nispetle "Süyûtî" ismiyle meşhur olan *el-Behcetü'l-Mardıyye* adlı nahiv kitabına ek olarak Süyûtî'nin kaleme aldığı *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri ile *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl* tefsirinden yararlanmaları ufuk açıcı olacaktır.

Âyetlerin tamamını tefsir etmek yerine ihtiyaç duyduğu veya metoduna uygun bulduğu kısımları tefsir etmesi yönüyle bu tefsir, okuyucusuna Kur'ân'ın tamamını okuma ve tefsirini yapma olanağını vermese de özgün bir çalışma ve takip edilen metot açısından nev-i şahsına münhasır bir tefsir olduğunu ifade etmek mümkündür.

¹³¹ Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, 186.

Kaynakça

- Acar, Abdullah. "Bir İctihat Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları". *İslam Hukuku Dergisi*, 9 (2007), 97-152.
- Akbaş, Ahmet. Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği, *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Aktaş, Mehmet Nurullah. *Molla Muhammed Zivingî ve Tefsirciliği*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2021.
- Aslan, Bedri. *İslam Hukukunun Esnekliği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Aydın, Hayati. "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler", *BÜİFD*. 12, 2018/2.
- Bilgin, Abdulcelil. *Kur'ân'ı Anlamak*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrût: Dâr es-Surûr, trs.
- Çalışkan, Necmettin. *Kur'ân'ın İki Fikhî Okunuşu Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Çayırpınar, Şeyma. *İmam Süyûtî'nin el- İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl eserinin Ahkâmü'l Kur'ân açısından değerlendirilmesi*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çiçek, Mehmet Halil. *Kavram Atlası Tefsir I*, Ed. Bülent Akot. Ankara: Gazi Kitapevi, 2020.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Döner, Naim. "Mu'tereku'l-Akrân" Adlı Eseri Bağlamında Süyûtî'nin Kur'ân İ'câzı Anlayışı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (5, 2015), 115-145.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed". Nbt", *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrâî, 8 cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.
- Gül, Ahmet. "Sahabe Tefsirinde Fikhi Yönelim". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/23, 2019.
- Güllüce, Veysel. "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir". *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'ân Tefsirinde İlk Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir: Basılmamış Doktora Tezi, 2010.
- Karadâvî, Yûsuf. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*. Çev: Mehmet Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'ân Perspektifinden Din-Bilim İlişkisi". *Akif* 52/2 (2022).
- Karakuş, Abdulkadir. "Bilimsel Bilginin Sürekliliği Bağlamında Kevnî Âyetlerin Tefsiri Problemi". *(TADER) Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan 2023).

- Karşı, İbrahim Halil. Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar. *Kur'ân, (Diyanet İlmî Dergi Özel Sayı)*, Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Kırca, Celal. *Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2009.
- Kurtuluş, Muhammet. *Ahkâm Âyeti Kavramsallaştırması ve Ahkâmü'l-Kur'ân Literatürünün Fıkîhî Değeri*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Iqbal, Abdulqudus. *Kur'ân-ı Kerim'de Ukûbât Âyetleri (Cassâs-Herrâs-İbnü'l-Arabî)*, Kayseri Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mertoğlu, Mehmet Sait. "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Türcan, Selim, Gezer, Süleyman. "Fıkîhî Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. Ed: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Ankara: Otto yayınları, 2013.
- Soyarslan, Zeyneb. *Tahâvî (ö. 321/933) ve Cassâs (ö. 371/981) Örneğinde İki Hanefî Ahkâm Tefsirinin Mukayesesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*. Thk. Seyfuddîn Abdulkâdir el-Kâtib. Beyrût: Dâr el-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kâhire: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1424/2003.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâr İbn Hazm, 1469/2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *Lübâbu'n-nukûl*. Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1422/2002.
- Tayyâr Mûsâ b. Süleyman. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 2015.
- Yelatan, Ahmet. Süyûtî'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı ve Kıssalardan Hüküm İstinbâtı (el-İklîl Fî İstinbâti't-Tenzîl Örneği). *Turkish Academic Research Review*, 7 (3, 2022).
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1414/1993.
- <http://libback.uqu.edu.sa/hipres/ABSA/absa15707.pdf> (Erişim Tarihi: 14.06.2019).



Arap Dilinde Levlâ Edatı ve Kur'an'daki Kullanımları

İsa HIZIROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat
İlmi Anabilim dalı

Assist. Prof., Batman University Faculty of Islamic Sciences, Department of Quran Reading and
Recitation

e-posta: isahiziroglu@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2426-1999

DOI: 10.34085/buifd.1262148

Öz

Arap dilinde birçok işleve sahip olan edatlardan biri de *levlâ*'dır. Hem isim cümlesine hem de fiil cümlesine dâhil olabildiği için geniş kullanım alanına sahip olan *levlâ*, Kur'an'da yaklaşık yetmiş yerde geçmektedir. Arap dilinde şart edatı olarak da kullanılabilen *levlânın* delalet ettiği anlamlar genel olarak imtinâiyye, tahdîd, tevbih şeklindedir. Bunların dışında bazı dilciler, *levlâ* edatının nefy ve istifham gibi manalara geldiğini de ifade etmektedir. *Levlânın* Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında ise genellikle dilcilerin görüşleri doğrultusunda *levlâya* bir anlam yüklendiği söylenebilir. Ancak bazı müfessirler, *levlâ* için belirtilen manaların ayetin doğru anlaşılmasında yetersiz kaldığına, anlatılmak istenen durumu tam olarak karşılamadığına işaret etmiş, buna bağlı olarak dilciler tarafından hiç gündeme getirilmeyen anlamları da ayetlerin tefsirinde kullanmışlardır. Bunun yanı sıra söz konusu edatın gramer yönüne de değinen müfessirler, şart edatına benzeyen *levlânın* cevabının takdim ya da tehir edilmesiyle ilgili farklı görüşler beyan etmişlerdir. Böylelikle cezmeden ya da cezmetmeyen şart edatların cevabının takdim edilme meselesine de açıklık getirerek bu konuda kilit rol oynamışlardır. Müfessirlerin yapmış oldukları yorumlar ile zaman zaman *levlâ* için vazedilmiş anlamların ve kullanımların dışına çıktıklarını söylemek mümkündür. Onların bu tarz yaklaşımlarından Arap dilinde kullanılan ve Kur'an ayetlerinde geçen *levlâ* edatının manaları ve kullanımları arasında çelişki olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada *levlâ* edatının delalet ettiği manalar incelenmekte ve çelişki gibi görünen noktalara çözüm aranmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Harf, Edat, Levlâ Edatı

The Preposition Levla In The Arabic Language And Its Uses In The Qur'an

Abstract

One of the prepositions that have many functions in the Arabic language is *levlâ*. *Levlâ*, which can be used in a wide area as it can be included in both noun phrases and verb phrases, is mentioned in about seventy places in the Qur'an. The meanings denoted by *levlâ*, which can also be used as a conditional preposition in the Arabic language, are generally in the form of imtinâiyye, tahdîd, tawbih. Apart from these, meanings such as nefy and istifham, which most linguists do not accept, are also mentioned among the meanings of the preposition *levla*. When we look at the uses of *levlâ* in the Qur'an, it can be said that a meaning is attributed to *levlâ* in line with the views of linguists. However, some commentators pointed out that the meanings for *levlâ* were insufficient for the correct understanding of the verse and did not fully meet the desired situation, and accordingly they used the meanings that were never brought up by the linguists in the interpretation of the verses. In addition, the commentators who dealt with the grammatical aspect of the preposition in question expressed different opinions about the presentation or deferral of the answer of the *levla*, which is similar to the condition preposition. Thus, they played a key

role in this issue by clarifying the issue of presenting the answer of the conditional prepositions that attract or not attract. It is possible to say that with the interpretations made by the commentators, they sometimes go beyond the meanings and uses of *levlâ*. From their approach, it is understood that there is a contradiction between the meanings and uses of the preposition *levla*, which is used in the Arabic language and used in the verses of the Qur'an. In this study, the meanings denoted by the preposition *levlâ* are examined and solutions are sought for the points that seem like contradictions.

Keywords: Arabic Language, Letter, Preposition, Levla Preposition

Giriş

Arap dilinde kelime; isim, fiil, harf olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan kelamın oluşmasını sağlayan, isim ve fiillerdir. Kelam minimum düzeyde iki isimden veya bir fiil ve isimden oluşabilmektedir. Harflerin cümle içerisindeki fonksiyonu ise fiil ve isimler arasındaki irtibatı sağlamak ve taşıdıkları anlamlar ile kelamın daha belîğ olmasına katkı sunmaktır. Tek başına bir anlam ifade etmeyen harfler, isim ve fiillerle birlikte kullanıldığında bir manaya delalet etmesi bakımından hurûfü'l-meânî (mana harfleri), kullanıldığı cümle içerisinde isimleri fiillere bağlaması açısından hurûfü'r-rabt (bağlaç) ya da edavât (edatlar) olarak isimlendirilmektedir. Arap dilinde harfler önemli bir yere sahiptir. Zira derin manalar, belagata dair nükteler, üslub ile ilgili incelikler harfler sayesinde elde edilmektedir. Nahiv âlimleri bu harflerin amelleri üzerinde yoğunlaşırken belagat âlimleri ise aslî ve fer'î manaları üzerinde durarak ayetlerde doğru manaya, edebi metinlerde de inceliklere ulaşmaya çalışmışlardır.¹

Arap dilindeki harfler genel olarak birçok manaya delalet etmektedir. Bunun yanı sıra birlikte kullanıldığı sözcük esas alınarak harfin taşıdığı anlam belirlenmekte veya kendisinden önceki mana esas alınarak hangi türden olduğu netlik kazanmaktadır. Sözelimi zan ifade eden fiillerden sonra gelen *أ* kelimesi hakkında muhaffef, mastariyye, nâsibe, zâid olma ihtimallerinden hangisinin geçerli olabileceği, zan ifade eden fiil ile ilgili kurala dayandırılarak belirlenmektedir. Bu kural ise “zan ifade eden fiilden sonra nasb eden *أ* gelir” şeklindedir.² Öte taraftan üç manaya delalet etme ihtimali bulunan *د* harfinin dâhil olduğu fiilin mâzi olmasına bakılarak tahkik anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira *قد* harfi, mâzi fiile dâhil olduğunda genel kabule göre tahkik anlamını ifade etmektedir.³ Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Arap dilinde dâhil olduğu sözcüğe göre farklı manalar ifade eden edatlardan biri de *لولا*'dır. *لولا* edatının Arap dilindeki kullanımına bakıldığında Kur'an'da geçen ifadeler ile bazen örtüştüğü bazen çeliştiği görülmektedir. Gramer boyutunda ise dilcilerin çoğu tarafından gündeme getirilmeyen “*لولا*'nın cevabının takdim edilme hususuna” müfessirler tarafından

¹ İsmail Durmuş, “Harf” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1997), 16/158-163.

² Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 2/366; Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Üşmûnî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 3/415; Ebü'l-Bekâ Muvaqqaddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 4/555,556; Ebü Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Muheddili, Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 3/406,407.

³ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi sinâati'l-irâb*, thk. Ali Bumilhem (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 433.

açıklık getirilmiştir. Bu çalışmada öncelikle لولا edatının Arap dilindeki yapısal özellikleri ve kullanımları ele alınacak ardından Kur'an'da geçen لولا edatının anlamları ve kullanım biçimleri üzerinde durulacaktır. Söz konusu edatın Arap dilindeki kullanımları ile Kur'an'da geçen ifade tarzlarının karşılaştırıldığı bu çalışmada kesişen noktaların belirlenmesi, çelişen noktaların tespit edilip çözüme kavuşturulması hedeflenmektedir.

1. Arap Dilinde لولا Edatı

Arap dilinde لولا, kendisinden sonra isim geldiğinde şart edatı olarak kabul edilirken fiil geldiğinde tahdîd, tevbîh gibi birçok manaya delalet etmektedir. لولا aslında لو ile olumsuzluk ifade eden لا edatının birleşiminden oluşmuştur.⁴ Bu bakımdan لولا için ilk akla gelen anlam, imtinâiyye için olan لو in manasının olumsuzluğunu ifade etmesidir. لو edatı dâhil olduğu şart fiilinin gerçekleşmemesi ile cevabın da gerçekleşmemesini ifade ederken لولا, dâhil olduğu şartın gerçekleşmesine bağlı olarak cevap fiilinin gerçekleşmediğini ifade etmek için kullanılmaktadır.⁵ Cevherî (ö.400/1009) لولا edatının لو ve ان harflerinin manasından oluştuğunu söylemiştir. İbn Berrî (ö. 582/1187) Cevherî'nin sözlerinden kastedilen anlamı "أنَّ imtinâ لو ise vücûd içindir. Buna bağlı olarak لولا hem mumteni oluşu (cevabın), hem de vücudu (şartın) ifade etmek için kullanılır." sözleri ile açıklamıştır.⁶ لولا edatının terkibi hakkında farklı görüşler bulunsa da bu edatın لو ve لا harflerinin bileşiminden oluştuğu söylenebilir.

1.2.İmtinâiyye İfade Eden لولا

لولا'nın birçok işlevi bulunmaktadır. Bunlardan biri de "حرف امتناع لوجود" (şartın varlığına/gerçekleşmesine bağlı olarak cevabın imkânsız olduğunu/gerçekleşmemesini ifade eden harf) olmasıdır. Sözcüme "لولا زيد لأكرمك" ifadesinin anlamı "Zeyd olmasaydı sana ikramda bulunacaktım" şeklindedir. Bu ifadeden aynı zamanda Zeyd'in varlığından dolayı ikramın gerçekleşmediği de anlaşılabilir. Hz. Ömer'in kullandığı "لولا علي لهلك عمر" (Ali olmasaydı Ömer helak olmuştu) cümlede de لولا, imtinâiyye manasını ifade etmektedir. Bu sözden anlaşılan Hz. Ali'nin varlığı, Hz. Ömer'in helak olmasına engel olduğudur. Bir diğer ifade ile şartın varlığı cevap cümlesindeki fiilin gerçekleşmemesine neden olmaktadır.⁷

لولا imtinâiyye için olduğunda iki şekilde değerlendirilir: harf-i ibtidâ ve harf-i cer. Kendisinden sonra merfû ism-i zahir veya merfû munfasıl zamir geldiğinde harf-i ibtidâ olarak kabul edilir. لولا'dan sonra gelen kelimenin merfû olmasına neden olan âmil hakkında dilciler arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁸ Kûfeli dilciler, söz konusu âmilin لولا olduğunu savunurken Basralı dilciler bu âmilin ibtidâ (mübtedâ olmak) olduğunu açıklamışlardır. Kendi görüşlerini teyit etmek için Kûfeli dilcilerin kullandığı argüman, لولا'nun hazfedilmiş bir fiilin yerine geçmiş

⁴ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhalık Azime (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/76; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf* (el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1424), 1/65.

⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 13/392.

⁶ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâdi ve'l-Enbâi fi'l-Kuveyt, 1385), 40/486.

⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 5/90; Muhammed Abdülhalık Udayme, *Dirâsâtun li uslûbi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 2/683.

⁸ Ebü Muhammed Bedruddin Hasan b. Kâsım b. Abdillâh el-Murâdî, *el-Ceniyyu'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddin el-Kabâve, Muhammed Nedîm Fâdıl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413), 599.

olmasıdır.⁹ Şöyle ki “لولا زيد لأكرمك” örneğinin aslı “لو لم يمنعني زيد من إكرامك لأكرمك” (Zeyd beni sana ikramda bulunmaktan alıkoymasaydı ben sana ikram edecektim) şeklindedir. Fiil olan “يمنعني” tahfiflik için hazfedilince لا ziyade edilir ve her ikisi bir harf olarak kabul edilir. Sonuç olarak لولا, hazfedilen fiilin yerine geçtiği için fiil gibi ref’ amelini yapmaktadır.¹⁰ Basralı dilcilere göre لولا kendisinden sonra gelen ismi mübtedâ olarak ref’ etmiştir. Zira edatların amel etmesi için isme veya fiile özgü olma şartı genel olarak arandığı gibi لولا’nun amel edebilmesi için de yalnızca isimlere has olması gerekmektedir. Ancak لولا,

“لا دَرَّ دَرُّكَ؛ إِيَّيْ قَد رَمَيْتُهُمْ ... لَوْلَا حُدِّدْتُ وَلَا عُدْرَى لِمَخْدُودٍ”¹¹

“(Ben de dedim ki) Allah hayrını vermesin, ben engellenmeseydim kesinlikle atardım (yazardım). Engellenenin de özrü olamaz.)” beytinde olduğu gibi fiillere de dâhil olmaktadır. Dolayısıyla Basralılar’a göre sadece bir gruba dâhil olmadığı için لولا amel edemez.¹² Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki meselede Kûfeliler’in görüşü daha çok tercih edilmektedir. Nitekim Basralılar’ın öne sürdüğü “لولا isimlere has değildir” söylemi ve delil olarak sundukları beyit Kûfeliler tarafından birçok açıdan çürütülmüştür.¹³

لولا’dan sonra “ي، ك، هـ” gibi mecrûr ve mansûb olma ihtimalleri bulunan muttasıl zamirler geldiğinde لولا, bazı dilcilere göre harf-i cer olarak kabul edilir. Örneğin

“وَكَمْ مَوْطِنٍ لَوْلَايَ طَحَّتْ كَمَا هَوَى ... بِأَجْرَامِهِ مِنْ قُلَّةِ النَّيْقِ مُنْهَوَى”¹⁴

“Nice yerler vardı ki ben olmasaydım sen helak olmuştun... Nasıl ki yüksek bir dağın zirvesinden düşen birinin helak olması gibi..” beytinde geçen “لولا” Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi’ye (ö. 180/796) göre harf-i cer, kendisinden sonra gelen zamir de لولا ile mecrûrdur. Zira “لولايَ” zamiri yapısı gereği ya mansûb ya da mecrûr olarak kabul edilebilir. لولا ile nasb mümkün olmadığından geriye sadece mecrûr olma ihtimali kalmaktadır.¹⁵ Ahfeş ve Kûfeli dilciler ise bu gibi yerlerdeki لولا’nun harf-i ibtidâ olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre “ما أنا

⁹ Murâdî, *el-Ceniyyu’d-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*, 602.

¹⁰ Kisâî ise “لولا’dan sonra gelen isim, mukadder bir fiil ile merfu olur” görüşünü savunarak kufeli dilcilerden ayrılmıştır. Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 3/136; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufassal*, 2/343.

¹¹ Şiirin evveli “قالت أمانة لما جئت زائرها: ... هَلَّا رَمَيْتَ بِنَعْنُ الْأَسْهُمِ السُّودَ” “Ben onu ziyarete gittiğimde Ümame dedi ki bazı siyah oklar atsaydın ya! (bana birkaç satır yazsaydın ya!)” Ebû’s-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî İbnü’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü’l-Hâncı, 1413), 2/510,511; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufassal*, 1/241.

¹² Enbârî, *el-İnsâf*, 1/60-63; Ebû’l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *et-Tebyîn an mezâhibi’n-nahviyyine’l-Başriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, thk. Abdurrahman el-’Asîmîn (Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1406), 239-244.

¹³ Birincisi şiirde geçen لولا birleşik bir kelime değildir. İkincisi لولا hem lafzen hem de takdirene fiile dâhil olmamıştır. Zira ifadede mukadder نٌ vardır. Dolayısıyla sadece lafzen fiile dâhil olmuştur. Üçüncüsü fiile dâhil olsa bile bir harfin amel etmesi için sadece isim veya sadece fiile dâhil olma zorunluluğu yoktur. Nitekim nâfiye olan ما ve لا isme ve fiile dâhil olduğu halde amel etmektedir. Bunların tamamı dikkate alındığında لولا’nun âmil olma görüşü ön plana çıkmaktadır. Enbârî, *el-İnsâf*, 1/62; Ukberî, *et-Tebyîn an mezâhibi’n-nahviyyine’l-Başriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, 241-244.

¹⁴ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu ebyâti Sîbeveyhi*, thk. Muhammed Ali es-Rîh Hâşim (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1394), 2/188,189; Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-’Arabiyyi, 1417), 3/247.

¹⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *Hem u’l-hevâmi’ fi şerhi cem’i’l-cevâmi*; thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 2/459; Murâdî, *el-Ceniyyu’d-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*, 603; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Dâru’t-Turâs, 1400), 3/7-9.

كأنت örneğinde merfû zamirin mecrûr zamir yerine istiâre edilmesi gibi لولا'dan sonra gelen mecrûr zamir de merfû zamir yerine kullanılmıştır.¹⁶

لولا'dan sonra gelen kelimeyi ref' eden âmîl konusunda dilciler arasında ihtilaf olduğu gibi لولا'dan sonra gelen haber konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Cumhurun görüşüne göre لولا'dan sonra mübtedâ geldiğinde لولا'dan sonra gelecek haberinin hazfedilmesi şarttır. Çünkü لولا imtinâiyye için olduğunda haber, mutlak varlığa delalet eden "موجود، حاصل" gibi kelimeler olur. Bu tür kelimelere لولا'nın kendisi delalet ettiği için haberin zikrine ihtiyaç duyulmaz. Sözelimi "لولا زيد لأكرمك" ifadesinde mübtedâ olan زيد'in haberi mahzûf olan موجود'dur. Şayet لولا'nın haberi mutlak varlığa delalet etmezse bu durumda cümlelerin öğelerinin diziminde değişiklik yapılır. Haber olacak kelime mübtedâ olarak i'rablanır. Sözelimi "لولا لأتيتك" ifadesi kullanılmak istendiğinde haber olan "قائم" kelimesinin mastarı alınarak mübtedâ yapılır ve "لولا قايماً زيد لأتيتك" şeklinde ifade edilir.¹⁷ Bir diğer ifade ile cumhur, لولا'dan sonra gelecek haberin daima mutlak varlığa delalet eden bir lafız olması gerektiğini savunmuşlardır. Mutlak varlığın anlaşılmadığı yerlerde de mutlak varlığı ifade edecek şekilde cümlelerin öğelerinde değişikliğe gidilmesini söylemişlerdir.

Rummânî (ö. 384/994), İbnü'ş-Şecerî (ö. 542/1148) ve Şelevbîn (ö. 645/1247) لولا'dan sonra zikredilen haberin hazfedilmesi konusunu detaylandırmışlardır. Onlara göre şayet haber mutlak varlığa delalet eden bir kelime olursa cumhurun görüşünde olduğu gibi hazfedilmesi gereklidir. Zira haber bilinmekte ve لولا'nın cevabı da haber yerine geçmektedir. Haber, mutlak olmayan bir anlamı ifade ederse ve habere delalet eden bir delil olmazsa haberin zikredilmesi şarttır. Örneğin "لولا زيد سالمنا ما سلم" (Zeyd bizi barıştırmazdı o barışmazdı.) ifadesinde haberin (سالمنا) varlığına delalet eden karine olmadığı için haberin zikrine ihtiyaç duyulmaktadır. Şayet haber, mutlak olmayan bir anlamı ifade ederse ve habere delalet eden bir delil olursa haberin zikredilmesi veya hazfedilmesi de uygundur. "لولا أنصار زيد حموه ما سلم" (Zeyd'in yardımcıları onu korumasaydı kurtulamazdı.) cümlesinde haber olan "حموه" zikredilmezse bile hem "أنصار" hem de "ما سلم" sözcükleri ile haberin ne olduğu anlaşılabilir. Bu nedenle haberin zikri veya hazfi de uygundur.¹⁸

لولا'nın cevabı ise çoğunlukla zikredilmektedir. Genel olarak cevabın mâzi fiil şeklinde geldiğini söylemek mümkündür. لولا'nın cevabı { وَلَوْلَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَكُم }¹⁹ ayetinde olduğu gibi müsbet mâzi olarak geldiği gibi { وَلَوْلَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مَنْ أَحَدٌ أَبَدًا }

¹⁶ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbn Hâcib*, thk. Fahr Sâlih Süleymân (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1409), 1/374; İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufasssal*, 2/345; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyyeti'ş-şâfiyye*, thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî (Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kura, 1402), 1/465.

¹⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kutub'il-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 359; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418), 3/282.

¹⁸ İbnü'ş-Şecerî, *el-Emâli*, Mukaddime/164; Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/206; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*, 3/282; Murâdî, *el-Ceniyyu'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 598-600; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kutub'il-e'ârîb*, 360.

¹⁹ "Çünkü siz, iftirayı dilden dile yayıyor, hakkında bilgi sahibi olmadığınız bir şeyi ağızlarınızla söylüyorsunuz; bunu da önemsiz sanıyorsunuz; halbuki Allah katında o büyük bir şeydir." Nûr 24/14

20 ayetindeki gibi menfi mâzi de olabilir. Cevaba işaret eden bir karine olduğunda لولا'nın cevabının hazfedilmesi uygun görülmüştür. Örnek olarak { وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ زَعُوفٌ } 21 ayeti gösterilebilir. 22 Ukberî'ye (ö. 616/1219) göre bu ayette geçen لولا'nın cevabı "لهلكتم" (helak olurdunuz) şeklindedir. Bu ve benzeri ayetlerde لولا'nın cevabının hazfedilmesi, zikredilmesine göre mana açısından daha etkileyicidir. Nitekim لولا ile ifade edilmek istenen durum iyi/kötü olsa belirtilmediği için muhatabın aklından en iyisi/en kötüsü geçecektir. Dolayısıyla muhatabın daha çok korkmasına neden olacak ya da daha çok sevinmesini sağlayacaktır. Cevabın zikredildiği yerlerde böyle bir etkiden söz etmek mümkün değildir. 23

1.3. Tahdîd ve Arz İfade Eden لولا

Sözlükte "teşvik etmek, cesaretlendirmek" gibi anlamları ifade eden tahdîd, terim olarak "bir şeyi güçlü ve sert biçimde istemek" olarak tanımlanmıştır. Arz ise "bir şeyi yumuşak ve nazikçe istemek olarak" tarif edilmiştir. لولا edatı, fiil-i muzâriye veya muzâri anlamını ifade eden mâzi fiile dâhil olduğunda tahdîd veya arz manasını ifade eder. 24 Örneğin { لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ } 25 ayetindeki لولا muzâri fiiline dâhil olup tahdîd ifade ederken { لَوْلَا أُخْرَتِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ } 26 ayetinde geçen لولا ise genel görüşe göre arz ifade etmekle birlikte muzâri tevlinde olan fiile dâhil olmuştur.

1.4. Tevbîh İfade Eden لولا

لولا'nın taşıdığı anlamlardan biri de azarlama, kınama olarak ifade edilen tevbîhtir. لولا'nın dahil olduğu fiil mâzi olursa لولا tevbîh ifade eder. 27 { فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا } 28 ayetleri bu kısma örnek olarak gösterilebilir. 29 لولا mâzi fiilin başına geldiğinde kendisi ile fiil arasının { فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ { آلِهَةٍ } } 30 ayetindeki gibi لولا ile, { فَلَوْلَا إِذَا } 31 ayetinde olduğu gibi لولا ile ayrılması mümkündür. Bazı durumlarda لولا'dan sonra gelen fiilin gizlendiği de görülmektedir.

20 "Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytana ayak uydurursa bilsin ki, o edepsizliği ve kötülüğü emreder. Allah'ın lutfu ve rahmeti sizinle olmasaydı içinizden hiçbir kimse günahtan asla arınmazdı, fakat Allah dilediğini arındırır; Allah her şeyi iştirmektedir." Nûr 24/21

21 "Ya sizin üstünüze Allah'ın lütuf ve merhameti olmasaydı, Allah çok şefkatli ve merhametli olmasaydı (haliniz nice olurdu)!" Nûr 24/20

22 Süyûtî, *Hem u'l-hevâmi 'fi şerhi cem i'l-cevâmi*; 2/575; İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*, 3/1650-1653.

23 Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *el-Lübâb fi ileli'l-binâi ve'l-i-râb*, thk. Abdülilâh En-Nebehân (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1416), 1/421.

24 İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbn Hâcib*, 1/308; Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi* (Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 4/513.

25 "Sâlih dedi ki: Ey kavimim! İyilik dururken niçin kötülüğe koşuyorsunuz? Merhamet edilmeniz için Allah'tan başışlanma dileseniz ya!" Neml 27/46

26 "Herhangi birinize ölüm gelip de, 'Ey Rabbim! Beni yakın bir zamana kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam!' demeden önce, size rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayın." Münâfikûn 63/10

27 "Allah'ı bırakıp ona yakınlık sağlamaları için edindikleri ilahlar kendilerine yardım etseydi ya? Aksine onları yüzüstü bırakarak uzaklaşıp kayboldular. Bu onların yalanı ve uydurmakta oldukları şeydir." Ahkâf 46/28

28 "Onlar (iftiracılar) bu iddialarına dair dört şahit getirselerdiler ya! Madem ki şahit getirmediler; işte onlar Allah yanında yalancılardan ta kendileridir." Nûr 24/13

29 Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed el-Bedevî (Dâru Hicr, 1410), 4/113.

30 "Hiç olmazsa onlara azabımız geldiği zaman yakarıp tövbe etselerdiler ya... Fakat (onu yapmadılar) kalpleri katılaştı. Şeytan da yapmakta olduklarını zaten onlara süslü göstermişti." En'âm 6/43

31 "Can boğaza geldiğinde, onu geri döndürsenize!" Vâkıa 56/83-84

“تعدونَ عقر النيب أفضل مجدكم ... بني ضوطني لولا الكمي المقنعا”³²

“Yaşlı dışı develeri boğazlamayı en üstün şeref sayıyorsunuz! Ey benî tavtarî zırlı ve güçlü süvarileri (öldürmeyi şeref saysanıza!)” şiirinde لولا’dan sonra gelen kelime تعدون/تعدون şeklinde takdir edilen fiil ile mansûb olmuştur.

1.5. İstifham ve Nefy İfade Eden لولا

لولا’nun istifhama delalet ettiğini dilcilerden Herevî (ö. 401/1011) söylemiştir. Görüşünü desteklemek amacıyla da { لولا أخرتني إلى أجل قريب } ile { لولا أنزل عليّ ملك }³³ ayetlerini zikretmiştir. Ona göre her iki ayette geçen لولا tahdîd, tevbîh gibi anlamlara delalet etmeksizin salt istifham için kullanılmıştır. لولا’nun istifhama delalet ettiği görüşü birçok dilci tarafından kabul görmemiş ve dile getirilmemiştir. Bu nedenle Herevî’nin zikrettiği ilk ayette geçen لولا çoğu dilci tarafından tahdîd/arz, ikincisinde tevbîh olarak yorumlanmıştır. Herevî’nin zikrettiği anlamlardan biri de لولا’nın لم mesabesinde olan nefy edatı olmasıdır. Herevî { فلولا كانت قزينة آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس } ayetini bu doğrultuda açıklamıştır. Fakat çoğu dilci, ayette geçen لولا’yı, فَهَلَّا anlamında tevbîh olarak değerlendirmiştir.³⁴

2. Kur’an’da İmtinâiyye İfade Eden لولا

Kur’an’da لولا’nun imtinâiyye olarak kullanıldığı ayetlerin sayısı yaklaşık olarak kırktır. Bu tür ayetlerin yorumlarında müfessirlerin genel olarak ortak paydada buluştuğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Arap dilinde لولا için ifade edilen manalar ve kullanımlar Kur’an’da geçen لولا’nun anlamları ve kullanımları ile karşılaştırıldığında Kur’an ayetlerinde Arap dilinde gündeme taşınmayan zengin manaların olduğu ve kullanımların tartışıldığı göze çarpmaktadır.

لولا’nun imtinâiyye anlamında kullanıldığı ayetlerden birkaçının zikredilmesi konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır. Örneğin { وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَآ لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّهٖ }³⁵ ayetinde geçen لولا imtinâiyye manasını ifade etmektedir. Bu itibarla ayetin takdiri “لولا رؤيته برهان ربه لهم بها” (Yûsuf a.s Rabbinden bir işaret, delil görmeseydi Züleyha’yı arzu edecekti/ona yaklaşacaktı.) şeklinde olacaktır. İmtinâiyye olan لولا’da şartın vücûdu, cevabın mümkün olmadığına delalet ettiğinden dolayı söz konusu ayette Yûsuf’un (a.s) Rabbinden işaret gördüğü ve Züleyha’ya yaklaşmadığı anlaşılmaktadır.³⁶ Bu ayet bağlamında üzerinde en çok durulan konulardan biri لولا’nun cevabının takdim edilip edilmediği konusudur. Aslında لولا’nun cevabının takdim edilmesi hususu, dilciler tarafından çok fazla gündeme taşınmayan ve nahiv kitaplarında neredeyse bahsi geçmeyen bir konudur. Ancak لولا edatı ile ilgili ayetlerin tefsirinde bazı dilciler görüş beyan etmişlerdir. Bu görüşleri; cevabın takdim edilmesine cevaz vermeyenler, takdim

³² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *el-Cümel fi’n-Nahvi*, thk. Fahrüddîn el-Kabâve, 1416, 128; Müberred, *el-Kâmil*, 1/221.

³³ “Bir de dediler ki: “Ona (açıktan göreceğimiz) bir melek indirilse ya!” Eğer (öyle) bir melek indirseydik artık iş bitirilmiş olurdu, sonra da kendilerine göz açtırılmazdı. (Hemen helak edilirdi)” En’âm 8/8

³⁴ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kutub’il-e’ârîb*, 362, 363.

³⁵ “Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı.” Yûsuf 12/24

³⁶ Ebû İshâk İbrahim b. Serî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kurân ve irâbuh*, thk. Abdülcelil (Beyrût: Âlemü’l-Kutub, 1988), 3/101,102; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, *Me’âni’l-Kurân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmi’atü Ümmü’l-Kura, 1988), 3/411-415; Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t- te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l- ‘Arabiyyi, 1407), 2/455,456.

edilmesi gerektiğini savunanlar ve takdim edilmemesini tercih edip takdim edilmesinin önünde engel görmeyenler şeklinde özetlemek mümkündür.

Nehhâs (ö. 338/950), bazı kişilerin söz konusu ayette geçen “هَمْ بِهَأ” ifadesinin لولا'nın cevabı olduğunu söylediklerini dile getirdikten sonra kendisinin bu görüşe katılmadığını belirtmiş ve gerekçe olarak böyle bir kullanımın lügatte ve Arapların kelimelerinde olmadığını göstermiştir. Ona göre “قام فلان لولا فلان إن شاء الله” denilmediği gibi şart edatlarından kabul edilen لولا'nın da cevabının öne alınması ve “قام فلان لولا فلان” şeklinde bir ifadenin kullanımı da muhaldir. Çünkü لولا şart edatı hükmünde kabul edilmektedir. Şart edatı içinde sadâret (en başta olmak) gereklidir. Cevabın takdim edilmesi, edatın başta gelmesine engel olacağından uygun görülmemiştir. Dolayısıyla Nehhâs'a göre لولا'nın cevabı, “هَمْ بِهَأ” ifadesinden anlaşıldığı için hazfedilmiştir.³⁷ Hazfedilen cevap genelde لولا'dan önce geçen ifadenin aynısı ya da benzeri olmaktadır. Ukberî söz konusu cevabı “لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا” şeklinde yorumlarken Zemahşerî (ö. 538/1144) “لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَخَالَطَهَا” şeklinde takdir etmiştir.³⁸

لولا'nın cevabının takdimi ile ilgili farklı bir noktaya dikkat çeken Zeccâc (ö. 311/923), Arap kelimelerinde “ولا هممت بك لولا زيد” ifadesinin çok kullanılmadığını bunun yerine “لولا زيد لهمنت بك” ifadesinin yer aldığını dile getirdikten sonra لولا'nın cevabının lam harfi ile geldiğini beyan etmiştir. Zeccâc, ayette geçen “هَمْ بِهَأ” kısmının “وَلَهَمَّ بِهَا” şeklinde olması durumunda لولا'nın cevabının kendisinden önce gelmesinin uzak bir ihtimal dâhilinde caiz olacağını ifade etmiştir.³⁹ Bir diğer ifade ile Zeccâc, لولا'nın cevabında lam harfinin zikredilmesini şart koşmuş, bu şartı taşımayan ifadelerin لولا'nın cevabı olamayacağına işaret etmiştir. Bu yüzden “هَمْ بِهَأ” ifadesinin “وَلَهَمَّ بِهَا” şeklinde olması durumunda takdimin olabileceğinden bahsetmiştir.

Ayet bağlamında dile getirilen seçeneklerden biri de takdim ve tehirin olduğudur. Bu görüşe göre ayetin takdiri “ولقد هممت به، ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها” şeklinde olup cevap cümlesi olan “لهم بها” takdim edilmiştir. Bu görüşte olanların kullandıkları argümanlardan biri,

“ فلا يُدْعني قومي صرِيحاً لِحُرَّةٍ ... لنن كُنْتُ مَقْتُولاً وَيَسْلَمُ عَامِرُ ”

“Ben öldürüleceksem ve Amir de sağ kalacaksa kavmim beni hür bir kadın için açıkça çağırmasın” şiiiridir.⁴⁰ Bu şiiirde “فلا يُدْعني قومي” ifadesi “لنن كُنْتُ” ifadesindeki şart edatının mukaddem cevabıdır. Şart edatı olan لن için caiz olan bir durumun ona benzeyen لولا edatı içinde geçerli olmasında herhangi bir engel yoktur. لولا'nın takdim edilmesini uygun görenlerin kullandıkları delillerden biri de {لَنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا} ayetidir. Onlara göre bu ayette لولا'nın cevabı mukaddem olan “لَنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ” ifadesidir.⁴²

³⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 2/199.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/455; Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî Ebü'l-Bekâ, *et-Tibyân fi irâbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Matba'atü İsa el-Babî'l-Halebî ve Şerikâhu, ts.), 2/729; Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Daru't-Turâs, ts.), 3/185.

³⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, 3/101,102.

⁴⁰ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1422), 2/429; Sirâfî, *Şerhu ebyâti Sibeveyhi*, 4/368.

⁴¹ “Mûsâ'nın anasının kalbi bomboş kaldı. Eğer biz (çocuğu ile ilgili sözümüze) inancını koruması için kalbine güç vermeseydik, neredeyse bunu açıklayacaktı.” Kasas 28/10

⁴² Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebi'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbarî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 6/405.

Takdim olayına karşı çıkanlardan biri de İbnü'l-Enbârî'dir (ö. 328/940). O, لولا'nın cevabının takdim edilmesinin caiz oluşu ile ilgili olarak gösterilen şiirdeki kullanımın şâz olduğunu, böyle bir kullanımın Arapların fasih kelimasında bulunmadığını beyan etmiştir. Zira şair, şiirinin bazı kısımlarını düzeltmekle ilgilendiğinde kelamı daraltır. Bu durumda bazı kelimelerin yerlerinde değişiklik yapabilir. Öne alınması gereken bir öğeyi sona alabildiği gibi tam tersini de uygulayabilir. Sonuç olarak şair, Arap dili açısından tercih edilen kullanımlardan vazgeçerek güzel karşılanmayan, şâz olarak nitelendirilen kullanımlara doğru kayar. Şiir zarureti olarak ifade edilen bu husus, Arapların vazettiği kurala uygunluk arz etmeyebilir. Buna istinaden herhangi bir şiirdeki fasih olmayan kullanımdan yola çıkarak Arapların genel kullanımının şiirde geçtiği gibi olduğunu söylemek doğru olmaz.⁴³

لولا'nın cevabının tehir edilmesinin güzel olduğunu kabul etmesine rağmen takdiminin önünde bir engel bulunmadığını dile getiren Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), takdim-tehir hususunun ihtimam ile bağlantılı olduğunu söylemiştir. O, Sibeveyhi'den nakledilen "Araplar önceliği en önemli/daha önemliye verirler" sözünü de kendi düşüncesinin ispatı için kullanmıştır. Razi'ye göre bazı lafızların takdiminin mumteni oluşunu savunmak hikmet ile bağdaşmayan bir durumdur. Ayrıca لولا'nın cevabında lam harfinin zikredilmesi de şart değildir. Buna bağlı olarak "هَمْ بِهَا" ifadesinin cevap cümlesi olarak لولا'dan önce getirilmesinde bir problem yoktur.⁴⁴

Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre "وَهَمْ بِهَا" cümlesi "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ" cümlesi üzerine atfedilmiştir. "وَهَمْ بِهَا" cümlesi لولا ile bağlantılı olduğundan ve Hz. Yûsuf'un durumunu ifade ettiğinden dolayı müstakil bir cümledir ve öncesi ile ilgisi yoktur. لولا'nın cevabı olan "وَهَمْ بِهَا" cümlesi önem verildiği için takdim edilmiştir. Cümlelerin başında lam harfinin zikredilmemesinin nedeni, şart edatı zikredilmeden cevap cümlesinin başında lam harfinin olmasının güzel karşılanmayışıdır. Bu görüşü savunanlara göre "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ" cümlesi üzerinde vakfetmek mana açısından daha güzel karşılanmıştır. Nitekim "وَهَمْ بِهَا" cümlesi ile başladığında bu cümlelerin müstakil bir cümle olduğu da anlaşılacaktır.⁴⁵

لولا'nın cevabının kendisi üzerine takdim edilmesi veya cevabın mahzûf oluşu ile ilgili olan ayetlerden biri de { هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْمَهْدِيِّ مَعَكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَجَلَّةً وَلَوْلَا رَجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ { هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فَنُصِيبِكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةٌ بَعِيرٌ عَلِيمٌ لِيُذْخَلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَرَىٰ لَوْ لَعَدَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا }⁴⁶ ayetidir. Ayet içerisinde لولا ile birlikte لو edatının geçmesi ve bununda cevaba ihtiyaç duyması bakımından ayet hakkında dilcilerin çoğu görüş beyan etmemiş, cevabın hangisine ait olduğu konusu müfessirler tarafından tartışılmıştır. Bu konuda üç görüş beyan edilmiştir. Birincisi "لَعَدَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا" ifadesi لو edatının cevabıdır. لولا'nın cevabı ise hazfedilmiştir. İkincisi

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 2/429; Şiir zarureti için bkz. Mehmet Emin Efe, *Arap Gramerinin Temellendirilmesinde Şiirin Rolü (II-IV/VIII-X. Asırlar)* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 28-29.

⁴⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyaü't-Türasi'l-'Arabî, 1420), 18/441.

⁴⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Suudi Arabistan: Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslamiyye, ts.), 1/298; Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşr, 1984), 12/252.

⁴⁶ "Eğer, oradaki henüz tanımadığınız inanmış erkeklerle, inanmış kadınları bilmeyerek ezmeniz ve böylece size bir eziyet gelecek olmasaydı, (Allah Mekke'ye girmenize izin verirdi). Allah, dilediğini rahmetine koymak için böyle yapmıştır. Eğer, inananlarla inkârcular birbirinden ayrılmış olsalardı, onlardan inkâr edenleri elem dolu bir azaba uğratarırdık."Fetih 48/25

“لَعَدْبْنَا الدِّينَ كَفَرُوا” ifadesi لولا'nun cevabıdır. لو'in cevabı bu karine ile hazfedilmiştir. Üçüncüsü ise “لَوْ تَزَيَّلُوا” her ikisinin de cevabıdır.⁴⁷ Zemahşerî'nin yaklaşımına göre “لَوْ تَزَيَّلُوا” cümlesinin “لَعَدْبْنَا الدِّينَ كَفَرُوا” ifadesinin tekrarı hükmünde olduğundan “لَعَدْبْنَا الدِّينَ كَفَرُوا” cümlesinin hem لو hem de لولا'nun cevabı olması muhtemeldir.⁴⁸ Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Zemahşerî'nin görüşünü benimsememiştir. Çünkü “وَلَوْلَا رَجَالٌ” cümlesi ile başlayan kısımda ezmek/ayakaltına almak/kılıçtan geçirme anlamları düşünülürken “لَوْ تَزَيَّلُوا” ifadesinde inananlar ile inkârcıların birbirinden ayrılma durumu vardır. Dolayısıyla söz konusu cümleler birbirinin tekidi olamaz.⁴⁹ İbn Âşûr (1879-1973) ise söz konusu cümlelerin ortak noktası bulunduğunu, bunun da imtina olduğunu dile getirmiştir. Zira لولا'nun (حَرْفٌ اِمْتِنَاعٌ لُجُودٍ) ile لو'nun (حَرْفٌ اِمْتِنَاعٌ لَامْتِنَاعٍ) ortak paydası imtinadır. Şartlar birbirinden farklı olsa da cevapların hükmü birdir.⁵⁰ İbn Âşûr diğer ihtimallere sıcak baksa da Zemahşerî'nin yorumunu da benimsemiştir. Zira bu yorum, şekil olarak tenâzû' babına benzetilmektedir.

Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşıldığı kadarıyla Nehhâs, Zemahşerî, İbnü'l-Enbârî, Ukberî gibi isimler لولا'nun cevabının takdim edilmesini uygun görmemişlerdir. Öte taraftan Kutrub, Süyûtî gibi dilciler cevabın takdimini benimsemişlerdir. Aralarında Râzi ve Zeccâc'ın da olduğu bir grupta var ki bunlar لولا'nun cevabının tehir edilmesi gerektiğini savunurken aynı zamanda takdim edilmesine de sıcak bakmışlardır. لولا'nun cevabının takdimi meselesi, aslında şart edatların cevaplarının kendilerine üzerine takdim edilip edilmemesi ile yakından ilgilidir. Basralı dilcilerin birçoğu, cevabın şart üzerine takdimine cevaz vermemişlerdir. Ancak Kûfeli dilciler ile Ahfeş, Mâzinî, Müberred gibi bazı Basralı dilciler hiçbir şart koşmadan cevabın takdim edilmesini uygun görmüşlerdir.⁵¹ Sonuç olarak nahivciler arasında لولا'nun cevabının takdimine cevaz verenler ve vermeyenler şeklinde iki fikir hâkim olsa da لولا'nun cevabının takdim edilmesinde iki görüş arasında bir çizgide duran bilginlerin olduğu da anlaşılmaktadır. لولا edatının imtinâiyye manasını ifade ettiğinde gramer olarak şart edatına benzemesi bakımından cümlenin ilk ögesi olarak konumlandırılması üzerinde daha çok durulmuştur. Zira dilciler, diğer şart edatlarında uyguladıkları “şart edatının en başta gelmesi/haberin kendisi üzerine alınmaması” kuralının لولا edatında da geçerli olmasını savunarak vazettikleri kuralın kapsayıcı olmasını istemişlerdir. Ancak söz konusu ayetten yola çıkarak لولا edatının cevabının takdim edilmesinin mümkün olduğu bir diğer ifade ile dilcilerin bahsettiği kuralın ayette geçen kullanım ile çeliştiği söylenebilir. Nitekim takdimi benimseyen dilciler, temel kaynak olarak mezkûr ayeti göstermişlerdir. Dolayısıyla “لولا edatının cevabı kesinlikle takdim edilemez” şeklinde kesin bir ifade yerine “genel olarak takdim edilemez” denmesi veya لولا edatının takdim konusunda şart edatlarından istisna edilmesi Arap dili ile Kur'an ayetinde geçen kullanımlar arasında uzlaşa sağlayabilir.

⁴⁷ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 9/716.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/343.

⁴⁹ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sidkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 9/496.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/192.

⁵¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl* (Dâru Taybe, 1417), 4/230.

3. Kur'an'da Tahdîd İfade Eden لولا

Arap dilinde لولا için yapılan tasnif genel olarak imtinâiyye ve tahdîd şeklinde iki kısımdan oluşmaktadır. Biz daha kapsayıcı olan tasnifi tercih ederek imtinâiyye, tahdîd/arz, tevbîh, istifhâm ve nefy ifade eden لولا şeklinde gruplandırdık. لولا'nın Kur'an'daki kullanımını ise imtinâiyye ve tahdîd ifade eden لولا şeklinde taksim ettik. لولا'nın imtinâiyye dışındaki kullanımını ve delalet ettiği tüm manaları bu başlık altında ele alacağız. Arap dilinde muzâri fiile dâhil olan لولا'nın tahdîd, mâzi fiile dâhil olanın tevbîh ifade ettiğini zikretmiştik. Kur'an'da muzâri fiile dâhil olan لولا edatlarının genelinin bu minvalde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bazı ayetlerde farklılıklar göze çarpmaktadır. Sözelimi { لَوْلَا يَنْهَاهُمْ }⁵² { الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ }⁵² (Bunları, din adamları ve bilginler günah söz söylemekten ve haram yemekten sakındırsalardı ya! Yapmakta oldukları şey ne kötüdür!) ayetinde Ehl-i kitaptan olup da günahta, düşmanlıkta, haram yemede birbirleriyle yarışanlar konu edinmektedir. Din adamları ve bilginlerin bu tür insanları günahlardan uzaklaştıramamaları sert bir şekilde eleştirilmektedir. Zeccâc ayeti yorumlarken هَلَّا'nın anlamında tahdîd manasını ifade ettiğini belirtmiştir.⁵³ Aynı şekilde İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de tahdîd manasında olduğunu söylemiş ve bu ayetin iyiliklere çağırmayan, kötülüklerden alıkoymayanlar hakkında inen en şiddetli ayetlerden biri olduğunu eklemiştir.⁵⁴ لولا'nın tahdîd anlamında olduğunu söyleyenlerden biri de Beyzâvî (ö. 685/1286)'dir. Beyzâvî ayeti tefsir ederken Arapların kuralından bahsetmiş, لولا'nın dâhil olduğu fiilin muzâri olmasına istinaden tahdîd anlamında tuttuğunu belirtmiştir. Dolayısıyla onun görüşünde de mâzi veya muzâri fiile dâhil olan لولا, farklı manalar ifade etmektedir.

Râzî ise لولا'nın hem tahdîd hem de tevbîh için olduğunu dile getirerek farklı bir yaklaşımda bulunmuştur.⁵⁵ Ebû Hayyan da tahdîd anlamının tevbîh manasını içerdiğini, din adamlarının günahlardan alıkoymaktan ve iyiliği emretmekten geri durdukları için kınandığını belirtmiştir.⁵⁶ Benzer ifadeler kullananlardan biri de İbn Atiyye'dir (ö. 541/1147). O, söz konusu kelimenin tevbîh manasını içermesini din adamlarının yapılmasını gereken bir şeyi terk etmeleri ile bağdaştırmıştır.⁵⁷ İbn Âşûr ve Ebüssuûd gibi isimlerde لولا'nın tahdîd anlamı ile birlikte tevbîh manasını da ifade ettiğini savunmuşlardır.⁵⁸

Söz konusu ayette yapılan yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla müfessirlerin bir bölümü, لولا hakkında vazedilmiş olan kurallara uygun hareket etmiş, bu minvalde ayeti tefsir etmişlerdir. Diğer bölümü ise tahdîd manası ile birlikte tevbîh anlamının da kastedildiğini savunmuşlardır. Arapların bırakmış oldukları kurala aykırı yaklaşımda bulunmalarının sebebi لولا'nın dâhil olduğu fiilin muzâri fiil bile olsa zaman açısından mâzi gibi değerlendirilmesi

⁵² Mâide 5/63 Ayetin öncesi ""Onlardan çoğunun günahta, düşmanlıkta, haram yemede birbirleriyle yarıştıklarını görürsün. Yapmakta oldukları şey ne kötüdür!

⁵³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbüh*, 2/189.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 1/565.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtilihü'l-gayb*, 12/393.

⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 4/312.

⁵⁷ Ebû Muhammed 'Abdulhak b. Ğâlib İbn 'Atiyye, *el-Muĥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*, thk. 'Abdüsselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 1/2/214.

⁵⁸ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türasi'l-'Arabî, ts.), 3/57; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/247.

olabilir. Nitekim İbn Atiyye'nin "Onlar, yapılması gereken bir şeyi terkettiler" sözünden böyle bir anlam çıkmaktadır. Zaten لولا için kural haline gelen "muzâriye dâhil olduğunda tahdîd (güçlü isteme/teşvik), mâziye dâhil olduğunda tevbîh (kınama)" ifade etme zamansal farklılıkların tezahürü şeklindedir. Zira bir eylem yapıyorken söylenen söz, genelde teşvik etmek için olurken bir iş yapıldıktan sonra söylenen söz ise kınamak için olur. Müfessirlerin burada farklı düşünmelerinde لولا'nın dâhil olduğu "يُؤَيِّمُ" fiiline yaklaşım tarzları etkili olmuştur. İlk dönem müfessirler dil kurallarını dikkate alarak sadece tahdîd (sakındırsalardı ya!/sakındırmaları gerekmez miydi?) ifade ettiğini söylerken Râzî, Ebû Hayyân gibi isimlerde tahdîd anlamının tevbîh ile birlikte (sakındırsalardı ya!/sakındırmaları gerekmez miydi?/niçin sakındırmadılar?/neden alıkoymadılar!) düşünülmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Sonuç olarak لولا için kural haline gelen "muzâriye dâhil olduğunda tahdîd, mâziye dâhil olduğunda tevbîh ifade eder" söyleminin genel kullanımlarda geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

En'âm sûresinde geçen { فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } (Hiç olmazsa onlara azabımız geldiği zaman yakarıp tövbe etselerdi ya... Fakat (onu yapmadılar) kalpleri katılaştı. Şeytan da yapmakta olduklarını zaten onlara süslü göstermişti.)⁵⁹ ayetinde لولا ile ilgili birçok ihtimal bulunmaktadır. İbn Kuteybe, Nehhâs, Zeccâc gibi dilciler لولا'nın هَلَا anlamında olduğunu, mâzi fiil ile birlikte geldiği için tevbîh manasını ifade ettiğini, اذ edatının da fiil ile لولا arasına fasıla olarak girdiğini ifade etmişlerdir.⁶⁰ لولا'nın هَلَا anlamında kullanımını en güzel açıklayanlardan biri Kurtubî'dir (ö. 671/1273). O, لولا'nın mâzi fiile dâhil olduğu için tevbîh ifade ettiğini, bunun da iki yönlü düşünülmesi gerektiğini beyan etmiştir. Ona göre لولا, peygamberlerini dinlemeyen toplumlar için hem azar (Niçin yalvarıp yakarmadılar? Yakarsaydılar!) ifade etmekte, hem de onların yakarıшта bulunmadıklarını haber vermektedir.⁶¹ لولا'nın هَلَا anlamında kullanıldığını ifade eden dilcilerden biri de Ferrâ'dır (ö. 207/822). Ferrâ ayeti tefsir ederken لولا hakkında bir genelleme yapmıştır: "لولا'dan sonra merfû bir isim görürsen لولا cevabında lam harfi bulunan imtinâiyye'dir. Kendisinden sonra isim görmezsen istifham içindir." Ferrâ'nın öncesinde هَلَا anlamında tutması, imtinâiyye oluşuna işaret etmesi ardından لولا için genelleme yapması çelişki gibi gözükmemektedir. Nitekim bu ayette لولا'dan sonra isim geldiği için لولا'nın sadece istifham manasını taşıması gerekirken Ferrâ, لولا'yı هَلَا anlamında değerlendirmiştir.⁶²

Zemahşerî ise لولا'nın salt nefy manasında olduğunu dile getirmiştir. Ona göre ayetin takdiri "فلم يتضرعوا إذ جاءهم بأسنا" (Azabımız geldiği vakit yalvarıp yakarmadılar) şeklindedir. Ayetin mücerred nefy anlamında olduğunu belirten Zemahşerî, لم edatı yerine لولا'nın zikredilmesini şu sözlerle açıklamıştır: "İnatları, katı kalpleri ve şeytanın kendilerine süslediği amellerine hayranlık duymaları dışında, duayı terk etmeleri için bir mazeretleri olmadığını belirtmek için لولا zikredilmiştir."⁶³ Râzî de öncesindeki ayeti dikkate alarak bu hakikate şöyle

⁵⁹ En'âm 6/43

⁶⁰ Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1983), 1/334; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 1973), 289; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakar (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398), 153; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/424; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i râbuh*, 2/248.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Burdûnî, İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384), 6/425.

⁶² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/334.

⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/23.

işaret etmiştir: “Allah ilk ayette kâfirlerin başlarına bir musibet geldiğinde Allah’a döndüklerini açıklamıştır. Ancak bu ayette her türlü musibette durumun böyle olmadığını, Allah’a dönmeyerek küfür de ısrarcı olduklarını açıklamıştır.” Râzî’nin üzerinde durduğu ihtimal de لولا’nın nefy için olmasıdır.⁶⁴ Ayette geçen لولا hakkında en çarpıcı yorumu yapan kişi İbn Âşûr’dur. O, لولا’nın tevbiîh ifade eden edat olduğunu söylemesinin yanı sıra mecâz-ı mürsel olarak temenni (Azabımız geldiği vakit keşke yalvarıp yakarsaydılar.) anlamında kullanılmasının da mümkün olduğunu ifade etmiştir. Burada ki temenni, kendisinde bahsi geçen hususlar (yalvarma, tövbe) bulunan kişilere Allah’ın muhabbet beslemesinden kinayedir. Bu muhabbet, “اللَّهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ” (Allah, kulun tövbesine sevinir) hadisinde geçen sevinç gibidir.⁶⁵ Allah’ın kulun tövbesine sevinmesi ondan razı olması şeklinde açıklandığı gibi aynı şekilde burada da Allah’ın muhabbeti, onlara rahmetinden dolayı azap etmeyişi şeklinde karşılık bulabilir.

Bu ayet bağlamında bazı müfessirler Arap dili kurallarına bağlı kalarak mâziye dâhil olduğu için لولا’ya tevbiîh anlamı yüklerken kimi dilciler de لولا’nın sadece nefy anlamında olduğunu iddia etmişlerdir. Görüşler arasında en dikkat çeken ise لولا’nın temenni anlamını ifade etmesidir. Dil kurallarına bakıldığında imtinâiyye, tahdîd-tevbiîh şeklinde dar bir çerçevede değerlendirilen لولا, ayetlerdeki derin manalar ve zengin yorumlara göre çeşitlilik kazanmıştır. Yapılan yorumlar ve farklı yaklaşımlardan anlaşıldığı kadarıyla لولا hakkında neredeyse hiç dillendirilmeyen istifham ve nefy gibi anlamların Arap dili gramerinde لولا’nın genel kullanımları arasında bahsedilmesi daha uygun görünmektedir. Öte taraftan temenni gibi bir anlamın لولا’nın delalet ettiği anlamlar içerisinde dâhil edilmesi لولا’nın anlamlarına zenginlik katacaktır.

لولا edatının Arapların kullanımlarından farklı olarak yorumlandığı yerlerden biri de { لَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمْنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمُ يُونُسَ }⁶⁶ “Yûnus’un kavminden başka, keşke (azabı görmeden) iman edip, imanı kendisine fayda veren bir tek memleket halkı olsaydı!” ayetidir. Halil b. Ahmed, Ahfeş, Kisâî, Ferrâ, Ma’mer b. el-Müsennâ gibi ilk dönem dilcilerin ayete yaklaşımları لولا’nın هَلَّا anlamında olduğu yönündedir.⁶⁷ لولا’nın anlamının kendisinden sonra gelen istisna edatı ile ilgili olduğuna dikkat çeken Zemahşerî, istisnanın munkatı olması durumunda لولا’nın هَلَّا anlamında olacağını, istisnanın muttasıl olarak kabul edildiği takdirde لولا’nın nefy anlamında olacağını (ما أمنت قربة) ifade etmiştir.⁶⁸ İbnü’l-Cevzî ve Râzî de لولا’da iki ihtimal olduğunu savunmuşlardır.⁶⁹ Ebû Hayyân ise söz konusu edatın, tevbiîhin eşlik ettiği tahdîd manasında olduğunu söylemiştir. Görüşünü desteklemek için tahdîd ile tevbiîh arasındaki farka değinen Ebû Hayyân, tahdîdi kişinin teşvik ettiği şeyin yapılmasını istemesi, tevbiîhi ise konuşan kişinin teşvik etmeyi istememesi şeklinde tarif etmiştir. Ebû Hayyân’a göre söz konusu

⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 12/533,534.

⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 7/228.

⁶⁶ “(Yûnus’un kavmi) iman edince, dünya hayatında (sürüklenebilecekleri) rezillik azabını onlardan uzaklaştırmış ve onları belli bir zamana kadar yararlandırmıştı.” Yûnus 10/98.

⁶⁷ Ferâhîdî, *el-Cümel*, 177; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/167; Ebü’l-Hasen Saîd b. Mes’ade el-Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Hüda Mahmud Kur’a (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1990), 1/123; Ma’mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Mehmet Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1381), 1/284; İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*, 289; Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, 2/157.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/371.

⁶⁹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr*, 2/350; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 17/303.

ayette onların kendilerine fayda verecek olan imanı kabul etmeyişleri üzerine kınama vardır. Bu nedenle tevbîh ile tahdîdin birlikte kullanıldığını belirtmiştir.⁷⁰ İbn Mâlik de Ebû Hayyân'ın çizgisinde hareket eden dilcilerdendir. O, لولا'nun dâhil olduğu fiilin türüne hiç değinmeden “لولا tahdîd için kullanıldığında tevbîh manasını ifade etmeyiş çok azdır.” ifadesini kullanmıştır.⁷¹ Radî Esterâbâdî de لولا'nun fiil-i mâziye dâhil olduğunda tevbîh anlamında kullanıldığını ancak muzâriye dâhil olup kendisinden istenilmeden önce muhatabın yapması gereken bir şey üzerine nadiren tevbîh de ifade edeceğini belirtmiştir.⁷² Öte taraftan İbn Hişâm (ö. 761/1360), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), İbn Yaîş (ö. 643/1245) gibi isimler لولا için “mâziye dâhil olursa tevbîh, muzâriye dâhil olursa tahdîd için olur” ifadelerine yer vererek لولا da tahdîd ve tevbîhin bir arada toplanamayacağına işaret etmişlerdir.⁷³

“لولا tahdîd ile birlikte tevbîh manasını ifade eder” ya da “yalnızca tahdîd ifade eder” şeklindeki görüş ayrılıklarının temelinde dilcilerin bu kavramlara yükledikleri anlamlar yatmaktadır. Sözelimi İbnü'l-Hâcib “لولا فعلت كذا” ifadesinde fiil üzerine teşvik anlamının kastedilmesinin güzel olmadığını dile getirmiştir. Çünkü bir şeye teşvik etmek, gelecek zaman için düşünülebilir. Geçmiş zaman ya da şimdiki zamanda düşünülemez. Zira bir fiil yapıldıktan sonra teşvik etmenin bir anlamı olmayacağı gibi bir fiil yapılıyor iken teşvik etmekte yapılmakta olan bir şeyin yapılmasını istemek olacağından fayda sağlamayacaktır. Bu nedenle İbnü'l-Hâcib'e göre teşvik etmek gelecek zamana ait olmalıdır.⁷⁴ Radî Esterâbâdî, İbnü'l-Hâcib gibi düşünmesinin yanı sıra tahdîd ile tevbîh anlamının birlikte kullanımının püf noktasına temas eder. Ona göre mâziye dâhil olan لولا geçmişte yapılmayan eylem için tevbîh ifade eder fakat yapılmayan şeyin gelecekte yapılması, telafi edilmesi mümkün olduğundan mana cihetiyle tahdîd de ifade edebilir. Bahse konu olan ayyette Ebû Hayyân'ın yaklaşımı da bu minvaldedir. Nitekim ona göre helak olan kavimlerin iman etme fırsatına sahip oldukları halde bunu değerlendirememeleri açısından kınama, iman etmelerinin istenmesi bakımından tahdîd manası anlaşılmaktadır.⁷⁵ Tahdîd ile tevbîh anlamlarının birlikte kullanılmasında kilit noktanın istenen eylem ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Yapılması istenen eylem gerçekten telafisi mümkün ise tevbîh manasına tahdîd anlamının eklenmesi isabetli olabilir. Ancak söz konusu eylemin telafisi mümkün değilse tahdîd anlamını eklemeye gerek kalmayacaktır.

Özellikle ilk dönem dilcilerin görüşlerine ve gramer kitaplarına bakıldığında genel olarak لولا'nın ifade ettiği tevbîh ve tahdîd gibi anlamların birbirinden net çizgilerle ayrıldığı görülecektir. Müfessirlerin yorumlarında ise لولا'ya yüklenen anlamların bir arada toplanabildiği anlaşılmaktadır. “Tahdîd olan her yerde tevbîh veya tevbîh olan her yerde tahdîd anlamı vardır” şeklinde genelleme yapmak mümkün olmadığından en azından gramer kitaplarında “bazı yerlerde her iki anlam birlikte kullanılabilir” şeklinde bir açıklama bulunması, Arapların kelimada kullanılan ve Kur'an ayetlerinde geçen لولا'nın anlamlarının bir olmasını

⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6/107.

⁷¹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 4/113.

⁷² Necmü'l-eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-kâfiye*, thk. Yahyâ Beşîr Mısri (Suudi Arabistan: Dâru Hicr, 1417), 4/443; İbnü's-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/509.

⁷³ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 5/88; İbnü'l-Hâcib, *Emâlî İbn Hâcib*, 1/308; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutub'il-e'ârîb*, 361.

⁷⁴ İbnü'l-Hâcib, *Emâlî İbn Hâcib*, 1/308.

⁷⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6/107.

sağlayacaktır. Yine { هَؤُلَاءِ قَوْمًا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلَافًا يَتَّبِعُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ }⁷⁶ “Şunlar, şu kavmimiz, ondan başka tanrılar edindiler. Onlar hakkında açık bir delil getirselerdin ya!” ayetinde geçen لولا edatını birçok müfessir tahdîd anlamında yorumlamıştır.⁷⁷ Bazı müfessirler de ayetin kontekstini dikkate alarak لولا’ya farklı anlamlar yüklemiştir. İbn Atiyye ve Kurtubî buradaki tahdîdin ta’ciz (âciz bırakma) anlamında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira mümkün olmayan bir şeyin talep edilmesi, istenmesi söz konusudur.⁷⁸ Benzer yorum yapanlardan biri de Ebû Hayyân’dır. Ona göre ayette inkâr etmenin, reddetmenin eşlik ettiği tahdîd düşünülebilir. Onların açık bir delil getirmeleri muhal olacağından sadece tahdîd anlamında tutmak yetersiz kalacaktır. Dolayısıyla ashab-ı kehf, Allah’tan başkasını ilah edinen kimseleri aciz bırakmak amacıyla böyle bir talepte bulunmuşlardır.⁷⁹ Ebüssuûd da aynı şekilde tahdîd ile birlikte inkâr anlamının olması gerektiğini savunmuştur.⁸⁰ Çarpıcı yorumları ile dikkat çeken İbn Âşûr, Allah’a inanmayıp ibadet ettikleri putları ilahlaştıran kimselerin, putların ilah olmasına delil getirmelerinin mümkün olmaması bakımından ayette geçen tahdîd anlamının tebkît (azar, ayıplama) anlamına kaydığını ifade etmiştir. Ona göre لولا’nın geçtiği cümle ise inkâr anlamını taşıdığı için önceki cümlenin tekididir.⁸¹ Buraya kadar yapılan yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla Arap dili gramerinde geçen “لولا muzâri fiile dâhil olduğunda tahdîd ifade eder” kuralının müfessirlerin yorumlarına yansımıştır. Ancak müfessirlerin bazıları, söz konusu ayeti tefsir ederken لولا’ya sadece tahdîd anlamını vermenin mana cihetiyle ayeti tam olarak karşılamayacağını düşündüklerinden tahdîd anlamına ek manalar da zikretmişlerdir. Çünkü tahdîd, güçlü isteme ve teşvik olduğundan yapılması mümkün olan şeyler için kullanılırsa bir anlam ifade eder. Mümkün olmayan bir şeye teşvik etmek sadece tahdîd olarak değil ta’ciz, tebkît gibi anlamlarla da düşünülmelidir.

Sonuç

Arap dilinde genelde imtinâiyye ve tahdîd için kullanımları ön planda olan ve bu şekilde taksim edilen لولا edatı Kur’an’da yaklaşık yetmiş yerde geçmektedir. İmtinâiyye için kullanıldığında kendisinden sonra gelen ismin i’rabına göre harf-i ibtida veya harf-i cer olarak kabul edilmektedir. Şart manasını taşıması bakımından şart edatlarının kuralına tabi olan لولا’nın cevabının takdim edilip edilmemesi konusu { وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَآ لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّهٖ } ayeti üzerinden çokça tartışılmıştır. Şart edatlarının sadârete lazım olduklarını öne sürenler, cevabın kesinlikle لولا’nın önüne geçemeyeceğini ifade etmişlerdir. Öte taraftan Kutrub, Süyûtî gibi isimler Arap şiirinden ve bazı ayetlerden yola çıkarak cevabın takdim edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Müfessirlerin ayete yaklaşımlarından anlaşıldığı üzere bazı dilciler de لولا’nın cevabının tehir edilmesinin daha güzel olduğunu belirtmelerinin yanı sıra cevaba önem

⁷⁶ “Kalkıp da, “Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Ondan başkasına asla ilah demeyiz. Yoksa andolsun ki saçma bir söz söylemiş oluruz. Şunlar, şu kavmimiz, ondan başka tanrılar edindiler. Onlar hakkında açık bir delil getirselerdin ya! Artık kim Allah’a karşı yalan uydurandan daha zalimdir?” dediklerinde onların kalplerine kuvvet vermiştik.” Kehf 18/14,15

⁷⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve irâbuḥ*, 3/272; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 5/156; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/707; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-tevîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara’silî (Beyrût: Dâru İhyaü’t-Türasi’l-‘Arabi, 1418), 3/275.

⁷⁸ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-‘azîz*, 1/3/501; Kurtubî, *el-Câmi’li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/366.

⁷⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 7/149.

⁸⁰ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu’l-‘akli’s-selîm*, 5/210.

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 15/274,275.

verildiği için takdim edilebileceğinin de altını çizmişlerdir. Dolayısıyla bu noktada meşhur iki görüş arasında bir çizgide hareket eden grubun olduğu da anlaşılmaktadır.

Arap dilinde fiillere dâhil olan لولا için “mâziye dâhil olduğunda tevbîh, muzâriye dahil olduğunda tahdîd ifade eder” şeklinde bir kuraldan bahsedilmekle yetinilmiştir. لولا'nın nefy ve istifhama delalet ettiği şeklindeki görüş, dilcilerin çoğunluğu tarafında kabul görmemiştir. Kur'an'ı tefsir edenlerin genel olarak nahivcilerin görüşleri doğrultusunda لولا edatını yorumladıklarını söylemek mümkündür. Ancak söz konusu edatın Kur'an'da geçen kullanımına bakıldığında gramer kitaplarında aktarılan bilgilerin ötesinde nahivcilerin dile getirmediği zengin anlamların olduğu da görülmektedir. Bu itibarla لولا edatının geçtiği ayetlerin kontekstinin dikkate alınarak tahdîd anlamına ilaveten ta'ciz, inkâr, tebkît gibi anlamların verildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca temenni gibi müstakil manaların olabileceğinden bahsedilmektedir. Dilcilerin çoğunun kabul etmediği nefy ve istifham gibi anlamlar da aynı şekilde ayetlerde kullanılmıştır. Bunların yanı sıra Arap dilinde bir araya getirilemeyeceği anlaşılan tahdîd ve tevbîh gibi kavramların bazı ayetlerde birlikte kullanıldığı ve yorumlandığı da görülmüştür. Dolayısıyla kalıp haline gelen “mâzi fiiline dâhil olan لولا tevbîh ifade eder” söyleminin Kur'an'da لولا'nın geçtiği tüm ayetlerde geçerli olmadığını söylemek mümkündür. Arap dilinde لولا edatının taşıdığı manalara ek olarak bahsi geçen anlamların eklenmesi veya لولا için ifade edilen tahdîd ve tevbîh anlamlarının bu edatın en meşhur manalarından olduğunun belirtilmesi, bazı yerlerde her iki anlamın bir arada toplanabileceğinin altının çizilmesi Arap dili ile Kur'an'da geçen لولا'nın kullanımında uzlaşma sağlaması açısından önemlidir.

Kaynakça

- Ahfeş, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmud Kurâ'a. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbarî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimu't-tenzîl*. 8 Cilt. Dâru Taybe, 1417.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'sîlî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyaü't-Türasi'l-'Arabi, 1418.
- Durmuş, İsmail. “Harf”. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.

- Ebü'l-Bekâ, Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî. *et-Tibyân fi irâbi'l-Kurân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Matba'atü İsa el-Babi'l-Halebî ve Şerikâhu, ts.
- Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-akli's-selîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türasi'l-'Arabî, ts.
- Efe, Mehmet Emin. *Arap Gramerinin Temellendirilmesinde Şiirin Rolü (II-IV/VIII-X. Asırlar)*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf*. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1424.
- Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-kâfiye*. thk. Yahyâ Beşîr Mısırî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Hicr, 1417.
- Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *el-Cümel fi'n-Nahvi*. thk. Fahrüddîn el-Kabâve, 1416.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1983.
- Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim). *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvü'l-vâfi*. 4 Cilt. Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh. *Şerhu İbn 'Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Dâru't-Turâs, 1400.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyeti li'n-Neşr, 1984.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kutub'il-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed 'Abdulhak b. Ğâlib. *el-Muḥarraru'l-vecîz fi tefsîri'lkitâbi'l-'azîz*. thk. 'Abdüsselâm 'Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakar. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1398.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakar. Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 1973.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî. *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*. thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kura, 1402.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed el-Bedevî. 4 Cilt. Dâru Hicr, 1410.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed. *Şerhu'l-mufasssal*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabiyyi, 1422.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Emâlî İbn Hâcib*. thk. Fahr Sâlih Süleymân. 2 Cilt. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1409.
- İbnü'ş-Şecerî, Ebü's-Saadât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî. *el-Emâlî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1413.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Burdûnî, İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddin Hasan b. Kâsım b. Abdillâh. *el-Ceniyyu'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahrüddîn el-Kabâve, Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyyi, 1417.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhalık Azime. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kura, 1988.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türasi'l-'Arabî, 1420.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Üşmûnî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu ebyâti Sibeveyhi*. thk. Muhammed Ali es-Rîh Hâşim. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1394.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Muheddilî, Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Suudi Arabistan: Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslamiyye, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hem u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Udayme, Muhammed Abdülhalik. *Dirâsâtun li uslûbi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyin b. Abdillâh. *el-Lübâb fî ileli'l-binâi ve'l-irâb*. thk. Abdülilâh En-Nebehân. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1416.

- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Abdurrahman el-'Asîmîn. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1406.
- Üşmûnî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâdi ve'l-Enbâi fi'l-Kuveyt, 1385.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbuh*. thk. Abdülcelil. Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't- te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabiyyi, 1407.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Mufasssal fi sinâati'l-irâb*. thk. Ali Bumilhem. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Daru't-Turâs, ts.



Bilimsel Çalışmalarda Nedensellik İlkesinin Gözetilmesi ve Öznenin Oluşumu ile İlişkisi Üzerine Bir İnceleme

M. Latif BAKIŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Yalova/Türkiye,

Assist. Prof., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of History of Philosophy, Yalova/Turkiye,

e-posta:mehmet.bakis@yalova.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1794-7765

DOI: 10.34085/buifd.1348298

Öz

İnsanoğlunun kendini arayışı, tarih boyunca sürekli olarak farklı farklı şekillerde devam etmiştir. İlk doğaya yönelme şeklinde kendini ortaya koyan söz konusu arayış serüveni, daha sonra değer küresi ekseninde ve sonrasında da rasyonalite ve bilimsellik söylemleriyle kendini ortaya koymuştur. İnsanın kendi "ne?" liğini, "kim?"liğini, "ben" ini tespit etme veya keşfetme serencamının daha doğru bir bilgi temeli üzerine kurulması süreç içinde bir zorunluluk olarak belirmiştir. Öznenin kendini bilme serüveninde güvenilir doğru bilgiye ihtiyaç duyduğu açıktır. Söz konusu doğru bilgi için de bir takım belli ilkelere, esaslara ve yasalara uygunluğun ve ölçülebilirliğin arandığı anlaşılmaktadır. Felsefi sorgulamanın temel sorularından olan "ne?", "nasıl?" ve "niçin?"in iç tutarlılığa ve mantıksal çıkarıma uygun cevapların tespitinde etkin olarak kullanıldığı bilinmektedir. Nedensellik olarak da özetlenebilecek söz konusu sorgulamada hem hedefin hem de hedefi ortaya koyanın öznenin kendisi olması dikkat çekicidir. Zira bu, insanın ayırt edici özelliklerini de tespit etme serüveni olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle reel ve rasyonel bilimsel kriterlere isnat edilerek, insanın "Temel nedenlere, kritik ve analitik tahlillere, iç tutarlılığa, deneye ve deneyimlemeye" konu edilmesi önem arz etmektedir. Öznenin bu bilinçle kendini örme veya keşfetme çabasında, insanın muhatap olduğu hemen her alanın bilimsel metodoloji çerçevesinde irdelendiği görülmektedir. Her bilimsel sahanın da kendine has metodu ve ilkelerinin olduğu bir gerçektir. Söz gelimi, Fen ve Matematik Bilimleri ile Sosyal Bilimler sahalalarının her birinin kendi yapısına göre araştırma kriterleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Ancak tüm bunlara rağmen, belli bir yasaya (ilkelere) uygunluğunun aranması ortak noktaları olarak ifade edilebilir. Öznenin kendisini örmesi ya da kendi benini inşa etmesi olarak değerlendirilebilecek olan bu süreçte "temellendirme, bağlam oluşturma ve sürdürülebilirlik" ilkelerini gözetmenin ne kadar önemli olduğu açığa çıkmaktadır. Mezkûr ilkeler vesilesiyle, bilimsel faaliyetlerdeki "nedensellik" sorgulamasının nihai gayesi üzerinde derinlikli bir düşünüş geliştirildiği de görülmektedir. Nitekim bu çalışmada da bilimsel faaliyetlerin ve bilimsel çalışma süreçlerinin öznenin kendi benini inşa etmesiyle ilişkisi kurulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilimsellik, nedensellik, özne, doğru bilgi, metot

An Examination On The Consideration Of The Principle Of Causes In Scientific Studies And Its Relationship With The Formation Of The Subject

Abstract

Humankind's search for itself has continued in different ways throughout history. The quest adventure in question, which first manifested itself in the form of turning towards nature, later manifested itself in the axis of the value sphere and then with the discourses of rationality and scientificity. In the process, it has become a

necessity to establish or discover one's own "what?", "who?", and "I" on a more accurate basis of knowledge. It is clear that the subject needs reliable and accurate information in the adventure of self-knowledge. It is understood that for the correct information in question, compliance with certain principles, principles and laws and measurability are sought. The basic questions of philosophical inquiry are "what?", "how?" and "why?" are known to be used effectively in determining answers that are consistent with internal consistency and logical inference. It is noteworthy that in this questioning, which can also be summarized as causality, both the target and the one who reveals the target are the subject himself. Because this emerges as an adventure of identifying the distinguishing features of humans. For this reason, it is important to subject humans to "fundamental causes, critical and analytical analysis, internal consistency, experimentation and experience" by referring to real and rational scientific criteria. In the subject's effort to knit or discover himself with this consciousness, it can be seen that almost every field that humans deal with is examined within the framework of scientific methodology. It is a fact that each scientific field has its own methods and principles. For example, the research criteria of the fields of Science and Mathematics and Social Sciences differ depending on their structure. However, despite all this, seeking compliance with a certain law (principles) can be expressed as their common point. In the subject's effort to knit or discover himself with this consciousness, it can be seen that almost every field that humans deal with is examined within the framework of scientific methodology. It is a fact that each scientific field has its own methods and principles. For example, the research criteria of the fields of Science and Mathematics and Social Sciences differ depending on their structure. However, despite all this, seeking compliance with a certain law (principles) can be expressed as their common point. In this process, which can be considered as the subject knitting itself or building its own self, it becomes clear how important it is to observe the principles of "foundation, context creation and sustainability". It is also seen that, thanks to the aforementioned principles, a deep thought has been developed on the ultimate purpose of the "causality" questioning in scientific activities. As a matter of fact, in this study, an attempt is made to establish the relationship between scientific activities and scientific study processes and the subject's construction of his own self.

Giriş

Varlık ve oluşta merkezî rol oynayan insanın doğaya olan ilgi ve merakı,¹ epistemik süreçte bilimsel faaliyetler olarak değerlendirilebilir. Doğayı doğru bir bilgiyle tanıma ve insanın varlıktaki yerini tam ve güvenilir bir bilgiyle tespit etme isteği, bu husustaki çabaların belli ilkeler, metotlar ve belli bir çerçeve içinde yürütülmesini zorunlu kılmaktadır. Nedensellik ilişkisi de söz konusu güvenilir ve doğru bilginin irdelenmesinin metodu olarak belirmektedir. Dinamik ve değişken olan varlık serencamında, olay, olgu ve paradigmalardan varlığı, epistemolojik bir netlik için dayanılacak sabit ilkelerin var olup olmadığı üzerinde bir ilgi ve merak uyandırmıştır. Ortaya konulan ilkelerin, tespit edilen yasaların ve süren deneyimlemelerin ortaya koyduğu veriler, her şeyde bir ilişkisel ağı olduğunu göstermektedir. Adına nedensellik denilen söz konusu ilişkiler zemini "temellendirme, bağlam oluşturma, sürdürülebilirlik" ilkelerine dayandırılmaktadır. "Temel elementler" ve "temel nedenler" düşüncesi üzerinden başlayan bilimsel süreçler, insanın ayırt edici vasıflarını ve insanın varlıktaki konumunu tespit etmeye verilerek, doğadan insana ve değere doğru bir seyir takip ederek ilerlemektedir. Tüm bu hususiyetler ışığında, bilimsel faaliyetlerin esasen insanın yani öznenin kendi benini keşfetme ve/veya örme serüveni olarak değerlendirilip-değerlendirilemeyeceği meselesini gündeme getirmektedir. Bu çalışma da söz konusu soruya bir cevap arayışı olarak irdelenmektedir.

1. Bilimsel Çalışmalarda "Nedensellik" İlkesinin Gayesi Nedir?

Bilimsel çalışmalarda "nedensellik" ilkesinin temelde iki ana hedefi bulunmaktadır. Birincisi, sürecin nasıl ilerlediği hakkında argümantasyon oluşturmaya yardımcı olacak bir akıl yürütmenin yapılabilmesini sağlamak; ikincisi ise bilimsel çalışmanın gayesinin ne olduğunu tespit etmektir. Her iki durumun ortak hedefi ise dünyayı daha doğru anlama ve insanın varlıktaki konumunu ve düşüncesinin değerini belirlemedir. Bu hususiyetler hemen hemen bütün bilimsel çalışma

¹ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, LXXXV, 1968), 7-43.

süreçlerinde ortak olmakla birlikte; “bilimsel”lik kavramına yüklenen anlama veya hangi alana ilişkin bir bilimsel çalışmanın kastedildiğine bağlı olarak yöntem, uygulama ve değerlendirmelerde de farklılıklar görülebilmektedir.

Nedensellik hususu esasen öznenin nesnelere evreniyle tanışmasıyla başlayan ilgi ve merakın tezahürü olarak tebellür eden bir sorunsallıktır. Nesnelere “ne?” liğinden “nasıl? ”lığına kadar, varlığı veya eşyayı tanımaya dönük her çabanın arkasında, öznenin varlıktaki kendi konumunu belirleme isteği tezahür etmektedir. Bir başka ifadeyle, söz konusu arayışın esas ereksel nedeni “ben”in kendisini fark etmesi gerçeğidir. Esasen nedensellik arayışının, ancak öz bilinç veya farkındalık ya da kendini tanıma çabası ile anlamlı bir sonuca ulaşabilmek olduğu ifade edilebilir.

Kendi neliğini bilmenin muhtemel birçok önemli yolları zikredilebilmekle birlikte, önemli bir yolunun da ne olmadığını tespit etmekten geçmek olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla bilinçli öznenin bu bağlamda varlıktaki özel konumunu tespit etme isteği son derece anlamlıdır. Yani olay sadece bir ret veya kabulden ibaret olmayıp, muhakemeye ve müşahedeye dayalı bir ayıkla(n)ma da öznenin kendi neliğini bulmasının serüveni olarak işlemektedir.² Söz konusu merak ve arayışın neticesinde elde edilen bulgular yani bir diğer ifadeyle edinilen bilgiler özneye güç katmaktadır. Gücün farkındalığı özneye bir tür hâkimiyet sağlama düşüncesi veya istenci olarak da yansımaktadır. Kontrol etme arzusu ise “kudret”in neye bağlı olduğunu tespit etmeye bağlı olduğundan; ilkin saf bir tanıma ve anlama çabası olarak başlayan ilgi, süreç içerisinde bir keşfetmeye ve hatta ilişkiler sistemini çözdükten sonra icatlar yapmaya kadar varlığını sürdürmektedir. Nesnelere ve/veya varlıklar evreninin bilgiye dayalı bir güç ile dönüştürülebileceği istenç ve inancı, özneyi bu anlamda olasılıkları aramaya sevk etmektedir. Söz konusu nedensellik bağının çözülmesi, “ben”lerin mücadelelerine ve hatta savaflara sahne olacak³ kadar farklı boyutlar kazanarak yürüyüşünü sürdürmüş ve de sürdürmektedir.⁴

Antik çağlarda ilkin salt doğaya, sonrasında da insanın neliğine ilişkin bir meraklı arayışa sahne olan nedensellik, Orta Çağ’da dinsel bir anlama ve kabul üzerinden yürürken, odağına ahlaklılığı koymaktadır. Batı Rönesansı ve aydınlanmasıyla başlayan yeni güç keşfi ile de *nedensellik* tam anlamıyla her açıdan hâkimiyet kurma yarışında bir tür metodoloji savaşına dönüşerek kendisini ortaya koymaktadır. Bir anlamda öznenin kendisini örmesi olarak da değerlendirilebilecek olan ilişkiel zemin (nedensellik ilişkisi), sanayi devrimiyle birlikte sistematik bir metot halinde kullanılmaya devam etmiştir. İçinde evirildiğimiz modern dönemim son çeyreğinde ise söz konusu anlama serencamı, öznenin yapay zekâya -tabir yerindeyse kendi derinliğine- kendi tahtını kaptırma olasılığını da barındıran tehlikeli bir sürece evirilmektedir. Dolayısıyla mevcut dönemde nedenselliğin bilimsellik için, onun da pozitif ve teknik bilimleri kastetmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira kesinlikle *açıklama* ve *tahminde bulunma* yeteneği bilimin önemli özelliklerinden olarak kabul

² İnsanın kendisini içinde hazır bulduğu sınırsız evrendeki varlıklarla farkını ayırt etmeye başlaması serüvenini en iyi anlatan eserlerden birisi de Hay bin Yakzan’ın kaleme alınmış olanıdır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. Onur Özatağ, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021).

³ Dünyada tarih boyunca savaşların mülkiyet, hâkimiyet ve menfaat temelinde ortaya çıktığı bir gerçektir. İfade ima edildiği haliyle, savaşların nedeninin, karşılıklı anlama ve anlaşma düzeninin bozulması olarak almak gibi ikincil bir anlam da keza cümlelerin başındaki değerlendirmenin içinde bir anlam olarak geçerlilik sağlamaktadır.

⁴ Saim Gündoğan, Muhammed İkbal’de Ölümsüzlük Düşüncesi (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 54-92.

edilmektedir.⁵ Modern dönemde ise bilimsellik adeta matematiksel kesin bir çıkarıma dayandırıldığından, uslamlamaya dayalı açıklamalar bilimsellik değerine haiz görülmeyebilmektedir.

Yukarıda geçtiği üzere, modern dönemlerde sıklıkla kullanılan “bilimsellik” kavramının, çoğunlukla pozitif bilimler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu sahanın çalışma alanlarından olan Fizik, Tıp, Astronomi, Kimya, Biyoloji, Matematik, Mimari, Eczacılık, İktisat (Ekonomi) vb. gibi alanlardaki bilimsel çalışma süreçlerinde nedenselliğin daha somut ve ölçülebilir verilere dayandırıldığı görülmektedir. Burada, aynı şartların teşekkül etmeleri halinde aynı veya yakın süreçlerin yaşanması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Zira bir verinin bilimsellik değeri onun doğrulanmışlığına ya da ispatlanmışlığına göre belirlenmektedir. Böylece doğrulandığı için güvenilirlik değeri kazanan bilimin daha objektif ve nesnel sonuçlara götürdüğü kabul edilmektedir.⁶ Söz konusu bilimsellik metoduyla da insanın olayları, olguları ve süreçleri kontrol altına alma imkânının bulunup bulunmadığı anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bir diğer bilimsel çalışma sahası da sosyal bilimler olup, bu sahanın metafizik, ruhiyat (psikoloji), sosyoloji, felsefe, din, ahlak, siyaset, tarih ve edebiyat vb. alanlarında yapılan bilimsel faaliyetlerde de bir uslamlamaya gidilmektedir. Ancak sayısal alanın çalışma ilkeleri kesin ölçümlere dayanırken, Sosyal bilimlerin çalışma ilkeleri daha çok kritik ve analitik tahlile dayanmaktadır. Söz gelimi, sayısal alanın bilimsel ölçüm kriterleri “hipotez oluşturma, deney tasarımı, veri toplama ve analiz, sonuç çıkarımı” şeklinde sıralanırken; sosyal bilimlerin bilimsel ilkeleri ise “temellendirme, bağlam oluşturma, sürdürülebilirlik” şeklinde ifade edilebilir. Her iki durumda da insan doğru, gerçek ve hakikatin ne olduğunu anlamaya ve eşyanın aslını (varlığın özünü) öğrenmeye çalışmakta; kendisinin konumunun ne olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır.⁷ Her iki sahanın ayrıca gözlem üzerinden yürüdüğü de bir gerçektir. Kanaatimizce, gözlemin amacı, yöntemi ve hedefi ne olursa olsun, bulguların belirlenmiş sahih ilkeler ekseninde yorumlanıp düzenlenmesi olanaklıdır.⁸ Bu nedenle, gözlemin sayısız ve çok çeşitli yapısına rağmen ilkenin belirlenmiş olması, verilerin işlenebilirliğini ve güvenilebilirliğini arttırmaktadır. Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) konuyu şöyle ifade eder:

Tecrübe metodu disiplin ve sürekli çaba ister. Bu, insanlığın uzun sürmüş gözlem ve görgülerinden çok farklıdır. İlimden önce bildiklerimiz ölçülmemiş, kontrol edilmemiş, tenkitten geçmemiştir; bunun için asıl gerçek bilgisi değildir. İnsan, tekniği bulalı çok zaman olmuştur; fakat oradan ilmi çıkaramamıştır. Bunun sebebi mantıkî düşünceden yoksun olması değil, bu düşüncüyü tecrübe verilerini aydınlatma yolunda kullanamamasıdır. Her ne kadar ilmi bilginin teknikten çıktığında ısrar eden bir felsefi görüş vardır. Fakat bu görüşün teknik tarihi ile ilim tarihi arasındaki ayrılığı kölelik ve efendilik farkına bağlayarak açıklamak hiç de doyurucu değildir.⁹

Doğru ve gerçek bilgi arayışı serüveninin ilkin *din* ve *mit*lerle başladığı, her türlü cevabın bu iki alana irca edilerek verilmeye çalışıldığı bilinen bir gerçektir.¹⁰ Ancak bu tutum insan aklının

⁵ Alan F. Chalmers, *Bilim Dedikleri, Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016), 15.

⁶ Chalmers, *Bilim Dedikleri, Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, 9.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, (İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, ts.), 1. Unvan.

⁸ Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 40.

⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2. Baskı, 1983), 1.

¹⁰ Ülken, *Bilim Felsefesi*, 1.

sürdürülebilir verilere ulaşmasını imkânsız kılmıştır. Ağırlıklı olarak doğa üzerine düşünüş geliştiren Antik Yunan filozoflarının da *mitostan* hareket ettikleri görülmektedir. Ancak Thales'in (MÖ 624/623 – MÖ 548/545) ortaya koyduğu *hylozoist* yaklaşım bir farkındalık oluşturmuş; bu gelişmeyle *mitostan logosa* geçiş yapılarak bilimsel düşüncenin önü de açılmıştır. Bu farkındalığın insan düşünce serüvenin son halkası ise mevcut modern bilimsel çağın buluşları olduğu ifade edilebilir. *Metaverse* bir dünyanın oluşması, *metrixler* (yapay rahim) oluşturularak gerçeklik algısının yönlendirilmesi, yapay zekâ vb. modern tüm gelişmeler de esasen insan zihninin *teoriyadan praxise* ilerleyişinin son kerte'deki tezahürleri olarak zikredilebilir. Bütün bu oluşumlar, insan usunun, sağlaması yapılabilir bir bilime yol kat edişini ortaya koymaktadır. O nedenle bilimsel çalışmalarda “nedensellik” ilkesi önem arz etmektedir.

Bilimsel çalışmalarda ilkeler ortaya koyan bir diğer Yunan düşünürü Aristoteles de (MÖ 384 – MÖ 322) “dört temel neden” (*maddî neden, fail neden, formel neden, ereksel neden*)¹¹ ilkesi ile bilimsel metodun sosyal bilimler alanına da uygulanabilirliğini ortaya koymuştur. Aristoteles, kazanmamız gereken ilk bilimin, “ilk nedenler bilimi” olması gerektiğini ileri sürer. Bilimselliğin esasen bu ilk nedenlerin bilgisine sahip olmaklık olduğunu ima eder.¹² Platon (MÖ 428/427 veya 424/423 – MÖ 348/347)) ve Rene Descartes (1596-1650) ise bilimselliği matematiksel bir kesinlik temelinde ararlar. Platon, matematiği tüm bilgi türleri içinde en yücesi saymıştır. “*Bir bilgi matematiksel olmadıkça ya da o biçimi almadıkça, bilgi bile değildir*”¹³ gibi oldukça yaygın bir kanaatin oluşmasında Platon’un mezkûr iddiasının rol oynadığı söylenebilir. Descartes de Kartezyen felsefesini diyadolojik bir uslamlama ile kurarken, “*ergo sum cogito/düşünüyorum, o halde varım!*”¹⁴ yaklaşımıyla adeta matematiğin sosyal bilimler alanında nasıl uygulanabilir olduğunun mesajını verir. Zira şüphe etmek bir düşünüş tarzı olarak kabul edildiğinde, düşünememek için var olmak zorunlu hale gelmektedir. Bu durum, düşünememek ile var olmak hususiyetlerinin şüphesiz ve kesin bir bilgiyi oluşturduğunu ortaya koyar. *Sentetik, analitik* veya sezgici ilim felsefeleri de aynı metotla ve aynı amaçla uygulanmaya çalışılmıştır.¹⁵ Rönesans’la birlikte ivme kazanarak ilerleyişini sürdüren akılcı tutum, akla uygunluk şartında da değişmelere neden olmuştur ve bu durum bilime ve bilimsel çabalara da yansımıştır. Söz gelimi, rasyonelliğin esas alındığı bilimsel arayışlarda, özellikle Auguste Comte’un (1798-1857) ortaya koyduğu pozitivist felsefe ve onun etkisiyle gelişen materyalist yönelimlerde bilim ve bilimsel çalışmalar için duyu ve deney şart koşulmuştur.¹⁶ İnsanın ve varlığın -eğer varsa- daha derinlikli boyutunu göz ardı eden bu yaklaşım tarzı, bütünlüklü bir epistemik temelin oluşmasında yetersiz kalmıştır.

Aristoteles’ten özellikle etkilenen ve hatta onu Batı topluluklarına tanıtan İslam düşünürleri de filozofun “nedensellik” ilkesini ilahiyat ve felsefe alanına başarılı bir şekilde uygulayarak etkili

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 983a-983b.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, 983a: 25.

¹³ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, 28.

¹⁴ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), (4)3, 99; Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997), 1., 29, 32.

¹⁵ Ülken, *Bilim Felsefesi*, VII.

¹⁶ Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, translate. Harriet Martineau, (London: Batoche Books Kitchener, 2000), Chapter I-III, 27-159; Auguste Comte, *A General View of Positivism*, (London: Cambridge University Press, 2009), Chapter: I-III, 8-133.

uslamamalar ve çıkarımlar yapmışlardır.¹⁷ Düşünce katmanları arasında fikri sıçramaların yaşanmaması ve elde edilen bulguların bütünlüklü sağlam bir korelasyonu yakalayabilmesi için bir takım temel ilkelerin gözetilmesi zorunludur. Aristoteles'in "dört temel neden"i de sosyal bilimler alanındaki bilimsel çalışmalarda gözetilecek esaslar için önemli bir ilham veya kaynaklık teşkil etmiştir. Aynı gerekçelerle, kendine has problematik alana sahip olan ilahiyat ve felsefe alanında da "nedensellik" kendine mahsus bir gaye ve yöntemle uygulanmaktadır.

2. Nedensellikten Ne Anlaşılmaktadır? Ne Anlaşılmalıdır?

Bilim nedir, ilkeleri nelerdir, bilimsel çalışma nasıl olur, bilimsellik hangi alanları kapsamaktadır? Bilime süreç olarak mı yoksa sonuç olarak mı veya özne olarak mı ya da nesne olarak mı yaklaşmalıyız? Bilim veya bilimsellik denilen şey yanılmaz mıdır? Sabitesi var mıdır? Otorite midir? Bütün düşünce, inanç ve edimlerin nihai ölçüsü bilim/sellik midir? Onu kim konuşturur, nasıl konuşturur veya onu konuşturma hakkına kim nasıl sahip olmuştur? Sosyal bilimler sahasına giren alan çalışmalarında ortaya konan yöntem ve elde edilen veriler de kesin bir genel geçerliğe sahip midir? Bu anlamda onlar da bilimsel olarak kabul edilebilir mi? ve Neden? gibi bir dizi soruyu sorarak giriştiğimiz "bilim/sellik" ve "nedensellik" meselelerini ilk olarak tanımlamak gerekir. Söz konusu tanımın zamana (devirlere) bağlı olarak değişiklikler gösterip göstermediği, bu anlamda da bilimin doğasında bir yanılmaz sabitenin mi yoksa yanılarak ilerlemenin mi var olduğu tespit edilmek durumundadır. Ayrıca, bilimin konuşan bir özne mi yoksa öznenin, kendisini refere ederek meşruiyet kazanmaya çalıştığı bir zemin mi olduğu ortaya konmak durumundadır.

Yukarıda geçen sorular bağlamında bilimin, "insanın öbür insanlarla veya *benin öteki* ile ve insanın evrenle olan ilişkisi üzerine bazı temel doğruların saptanması"¹⁸ çabası olduğu söylenebilir. Söz konusu doğruların insan bilimlerinin temelinde ve özellikle bu bilimlerin yöntemlerinde aranması ise *nedensellik* veya *yasa* olarak tanımlanabilir.¹⁹ Yasa kavramından gayenin yöntem veya metot olduğu anlaşılmalıdır. Ancak buradan bir "yöntem tiranlığı"²⁰ kastedilmediği, böyle bir tutumun savunulmadığı ifade edilmek durumundadır. Zira her bilimin kendine has birer metodolojisinin olduğu kabul edilmekle birlikte, dinamik evrende bilimin sabit ve mutlaka *ratioya* göre işlemek zorunda olduğu gibi bir peşin kabule yer yoktur.²¹ Çünkü aklın epistemik zemininin ne olduğu, dolayısıyla ferdî bilincin mi kolektif akla kaynaklık ettiği; bilinç dışının mı bilince kaynaklık ettiği hususunda henüz net ve genel-geçer bir kesinlik bilgisine erişilebilmiş değildir. Bu itibarla, fen ve matematik bilimlerinde sayısal hesaplamalar üzerinden ihtimaliyet ilkesinin de devrede olduğu bir çıkarımla hareket edilirken; sosyal bilimlerde de öncüller ve gözlemler iç tutarlılıkla bir uslamamaya

¹⁷ Özellikle Meşâî felsefenin en bilindik isimlerinden olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, metodolojilerinde Aristoteles'ten çok etkilendikleri açıkça ortadadır. Temellendirme ve tutarlılık hususunda yine Aristoteles'in felsefesinden etkilenmiş bir diğer İslâm düşünürü ise Gazzâlî'dir. Ortaya konan fikrin veya ileri sürülen görüşün bir iç tutarlılığa sahip olması; yanı sıra temellendirme, bağlam oluşturma ve sürdürülebilirlik konularında Aristoteles'in "dört temel neden" ilkesi ve kategorik yaklaşımı sonraki dönemlerde de düşünce dünyasına önemli ölçüde şekil vermiştir. Bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı Kitâbü'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008).; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, (Ankara: M.E.B. Yayınları, 2001).; Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2. Baskı, 2012).; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013); İbn Sînâ, *Metafizik, el-İlahiyat-Kitâbü's-Şifâ*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Felsevuf, ts.); Gazzâlî, *İhyâ'u Ullûmi'd-Dîn*, C. I-IV, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002).

¹⁸ Lucien Goldman, *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, çev. Afşar Timuçin-Fusun Aynuksa, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. Baskı, 1998), 20.

¹⁹ Goldman, *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, 21.

²⁰ Bkz. Celal Türer, "Modernliğin Yöntem Tiranlığı", *Eski Yeni, Modernliğin Zihniyet Krizi*, (17), 5-10, (İlkbahar 2010), 5-10.

²¹ Chalmers, *Bilim Dedikleri, Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, 4.

tabi tutularak bir çıkarım elde edilmeye çalışılmaktadır. Burada felsefi yöntem ve perspektifin önemli bir rol oynadığı belirtilmelidir. Ve felsefenin temel ereğinin, öznenin kendini bilmesi, kendini keşfetmesi ve kendini yeniden inşa etmesi olduğu vurgulanmalıdır. Goldman'ın şu değerlendirmesi de sözü edilen tespiti olumlu bir katkı sunar niteliktedir:

Her felsefe, öbür felsefeler yanında, bir bilinç ve ruh felsefesidir (bunun için zorunlu olarak ülkücü olmak gerekmez). Doğa felsefeleri, Rönesans'dan Schelling ve Hegel'e kadar, fiziksel evrene ruhu ve bilinci sokmaya çalışmışlardır. Fizik-kimya bilimlerinin gelişmesi bu görünüşün yanlış olduğunu kanıtlamış gibidir. Bu gelişme doğa felsefesi için zararlı olmuş ve doğa felsefesi alanını bırakmak zorunda kalmıştır. Bu tarihsel deneyden bir fikir ortaya çıkıyordu, fizik dünya için yeni düzene kadar geçerli olan bu fikir şudur: Olumlu bilimlerde bir bilgi alanı ortaya konmuştur, bu bilgi alanı her felsefi müdahaleden kurtulduğu ölçüde var olabilmektedir. Bilimcilik, mekanikçi bir biyolojiyi, behavior'cı bir psikolojiyi, deneysel bir tarihi ve şeyci ve tanıtlayıcı bir toplumbilimi öngörerek bu *varsamayı* biyoloji bilimlerine ve insan bilimlerine kadar yaymaya çalışmıştır. Bilimcilik haklıysa, felsefe, var olması için hiçbir neden olmayan ve kurtulunması gereken ülkücü bir kalıntıdır. Ama tersine, felsefe gerçekten insanın doğası üzerine bazı doğrular getiriyorsa, o zaman felsefeyi elemek için gösterilen her çaba insan olgularının kavranışını zorunlu olarak yanlışla düşürür. Bu durumda insan bilimleri, bilimsel olmak için felsefi olmalıdırlar.²²

İnsan bilimlerinin “bilimsel” olarak kabul edilmesinin şartı olarak “felsefi” olmağın aranması, esasen tutarlı, rasyonel bir uslamla ve temellendirmeye göndermede bulunur. Nitekim sosyal bilimler sahası da bu ilkeler üzerinde teşekkül etmektedir.

Sosyal Bilimler sahasına dair meselelerde nedensellik ve bilimsellik tartışmaları her ne kadar çoğunlukla “Tanrısal irade ve kudret, insan hürriyeti ve sorumluluğu, tabiat yasası” konuları etrafında şekilleniyor olsa da bir takım kabullerin olduğu da örtük olarak seslendirilmektedir. Söz gelimi, bir tabiat yasasının var olup olmadığı sorgulamasına bağlı olarak, mutlak determinist tutum, mutlak kaderci (Tanrısal belirlenimcilik) tutum ve orta yolcu tutumlar çarpıştırılmakta; konuya ve varlığa yaklaşımda en realist ve rasyonel görüşün ne olduğu tespit edilmeye ve bu düşünce ekseninde bir ideal orta yol tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Yukarıda geçen sorulara cevaplar arayarak inceleme sürdürülürken, ilk olarak, bilimin bir özne olmadığı, sabitesinin olmadığı, ilkelerle yürüyen bir süreç olduğu ifade edilmelidir. Bilim adamı kimliğiyle ortaya atılan görüşlerin ise ilkelere ve çıkarımlara dayalı okumalar olduğu belirtilmek durumundadır. Dinamik olan evrenin ve dinamik bir süreçte devam eden varlık ve oluşun gerek süreç içinde gerek zaman içinde farklı boyutlar kazandığı ve/veya kazanabileceği göz ardı edilmemelidir. Söz konusu aksiyonel sürece ve zamansal gereksinimlere bağlı olarak yorumlamaların, çıkarımların, okuyuşların ve sonuca dair iddiaların farklılıklar kazanması kaçınılmazdır. Bir konu hakkında ortaya atılan ve temellendirilmiş olan bir iddia, başka bir zaman diliminde veya başka bir sürecin sonucunda daha farklı bir iddiaya veya okuyuşa pek ala olanak tanımaktadır. Bu hususta tarih oldukça zengin veriler kaydetmiş ve etmeye de devam etmektedir. Söz gelimi küremizin konumunu anlamada ortaya konan *teosentrik*, *helyosentrik*, *homosentrik* yaklaşımlar, süreci ve ona bağlı olarak gelişen perspektif,

²² Goldman, *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, 21.

değişimlere örnek teşkil etmektedir. Misal olması açısından şu gerçeklik tekrar hatırlanmak durumundadır; dünyamızın merkezî ve sabit bir yapıya sahip olduğunun düşünülmesi de bilimsel kabul edilmişti, fakat daha sonra dünyanın yuvarlak ve güneş eksenli bir işleyişinin olduğunun ileri sürülmesi de bilimsel kabul edilmektedir. Dünyanın *neliği* ve *nasıllığı* konusu halen daha merak konusu iken, ona dair daha başka verilerin elde edilmesi ve daha farklı çıkarımların yapıp yeni iddiaların ileri sürülmesi her zaman olanak dâhilindedir. Bu da bilimin mutlak, kesin ve yanılmaz bir otorite olmadığını; bilakis bilim tarihinin gerçek anlamıyla bir yanılmalar tarihi olduğunu kaydetmek gerekir. Yanılarak ilerlemek, yanılmayan bir kesinlik bilgisine varıncaya kadar devam eden ve ilkelere bağlı olarak yürüyen bir süreçtir. Dolayısıyla bilimin esasen bir sonuç değil, süreç olduğu, sürecin de dinamik bir yapıya sahip olup her an yeni buluşlara gebe olduğu gerçeğini kabul etmek gerek. Nitekim Gazzâlî (1058-1111 ve Descartes'in (1596-1650) ortaya koydukları metodik şüphecilik²³ de tam olarak böylesi bir bilim denemesini ifade etmektedir.

Orta Çağ'da ve sonrasındaki Avrupa'da Hıristiyanlığın (Din) oynadığı role ve kazandığı değere benzer bir şekilde, bilimin de modern insanın zihninde adeta modern bir dine duyulan saygı gibi yüksek bir değer görmüş olduğu bilinmektedir.²⁴ Ancak buna rağmen, bilimin bir özne veya mutlak otorite olmaması; bilim adamının da mutlak otorite olamayacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla nedensel temellendirmeler ve bağlamlar kurularak ve sürecin sürdürülebilirliği gerçeğine de uygun olarak yeni çıkarımların, yeni buluşların ve yeni keşiflerin gerçekleşmesi süreci hep devam edecektir. Buradan çıkarılacak sonuç, ileri sürülen veya ortaya konulan bir yaklaşımın veya görüşün kabul edilebilirlik durumunun ilkeler bağlamında sorgulanması gerektiği hususudur. Nitekim *nedensellikten* maksat ilkeler ve ilkelere uygun uslamamalar yapmak olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, her alanın ve her sahanın bilimsel bir çalışmaya zemin olduğu, kendi esasları çerçevesinde değerlendirmelerinin yapılması gerektiği, dolayısıyla da bilimselliğin belli bir alana hasredilemeyeceği açıkça anlaşılmaktadır. Belki de "bilime neden güvenmeliyiz?"²⁵ sorusunun cevabı da burada aranmalıdır.

Nedenselliğin; varlık denilen sonsuzluk evrenini oluşturan bütün unsurların birbiri ile anlamlı ilişkisini ve söz konusu ilişkinin uslamlamaya ve mantıksal çıkarıma uygunluğunu ifade etmek için kullanıldığı açıktır. Bu tanımlama, yukarıda geçtiği üzere bilinçli öznenin ilk olarak kendini bilmesini ve kendini (şahsiyetini/kimliğini/varoluşunu) örmesini, daha sonra diğer varlıkları domine ve manipüle ederek varoluşsal süreçte rol almasını ifade etmektedir. İslâm epistemolojisinde de metodik şüpheciliğin²⁶ esasen öznenin kendisine dönen boyutuyla önemsendiği bilinmektedir. Gazzâlî ile ön plana çıkan söz konusu yaklaşımın bir kez daha Descartes'in "*cogito*" kuramıyla²⁷ tebellür ettiği görülmektedir. Zira her iki düşünürün de ortaya koydukları şey, şüphe edilmeyecek yetkinlikte bir epistemik veriye ulaşmak için şüphenin ve/veya merakın da metodik olarak etkin kılınabileceği hususudur.

²³ Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, çev. Şemsettin Yeltekin, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015), 24-32, 44-62; Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 23-123; Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 7-126.

²⁴ Chalmers, *Bilim Dedikleri, Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, 5.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. Naomi Oreskes, *Bilime Neden Güvenmeliyiz?*, çev. Utku Umud Bulsun-Taner Gezer, (İstanbul: Optimist Bilim, 2023).

²⁶ Osman Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2014), 51-72.

²⁷ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997), 29.

Esasen kaynakları insanlığın yazılı tarihinden çok daha öncesine dayanan bilim, insanın doğaya uyumlanmak için geliştirdiği ve kullandığı metotlar bütünü ifade etse de, işin aslı insanın bireysel “ben”ini tespit etmesinden ibarettir.²⁸ Bir bakıma bilimi, korku ve merak duygularımızın süreç içerisinde ve sistematik olarak sunduğu bulgulardan çıkarım yapmak olarak da tanımlamak mümkündür.²⁹ Söz konusu çıkarım öznenin kendi “ne?”liğine râci olup; her bir buluş öznenin kendini keşfi olarak da değerlendirilebilir. Nitekim felsefenin de kendisini bütün bilimlerin en yükseği ve en kesini olarak ilan etmeyi hedeflemesi de aynı nedene dayanmaktadır.³⁰ Bu hedef, matematiksel bir kesinliğe yakın duran kritik ve analitik temellendirmelere dayanarak kendini ortaya koyma arzusundadır. Ancak, insanın mikro âlem³¹ olduğu kabulü, söz konusu bilimsel çalışmalarda ve insanın kendini bilme arayışında da önemli güçlükler oluşturmaktadır. Her disipline göre farklı farklı tanımlanması mümkün olan insanın tam olarak neyi istediğinin de yeterince net olduğu söylenemez. Bu nedenle epistemik temellendirmelerde metodoloji arayışlarının değişerek ilerlemesi kaçınılmazdır. Bu durum öğrenme olgusunun sabit olduğunu, ancak paradigmanın dinamik ve değişken olduğunu göstermektedir. Tüm bu hususiyetler, herhangi bir konuda ya da evren ve insan hakkında genel-geçer, eksiksiz ve net bir malumata erişilmesinin yakın zamanda mümkün olmadığı kanaatini pekiştirmektedir. Böylece, başlangıçta mitsel ve dinsel yorumlamalarla örülü olan varlık ve oluş sorgulamaları, Thales’in de arkhe meselesine getirdiği *hylozoist* yaklaşımla birlikte bilimsel düşüncenin önünün açılması, *mitostan logosa* bu geçiş sürecinde önemli bir sorun çözülmüş görünmektedir. Ancak her şeyin temelde dört temel unsurun (eski tabirle anâsır-ı erbaa olarak da ifade edilen; ateş, hava, su ve toprak) bulunduğu kabulü, insan ile hayvanın, hayvan ile bitkinin yani kısaca varlıklar arasındaki farkın ve değer ne olduğu meselesini gündeme getirmiştir. Böylece doğadan insana evrilen felsefi düşünüş, Sokrates’le (MÖ 469 – MÖ 399) birlikte insan ve değer konuları üzerine yoğunlaşmıştır.³² Günümüze kadar da devam eden meselede esasen ortaya çıkan gerçeklik, insanın halen daha kendisine yabancı olduğu, kendisini merak ettiği ve kendisini yeniden keşfetmek inşa etmek ihtiyacı içinde olduğu gerçeğidir. Her bir bilimsel buluşla insan esasen kendisiyle yüzleşmektedir ve bu durum, insanın (öznenin) kendisini örmesi (inşa etmesi) olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

İnsan usunun doğaya muhataplığıyla başlayan epistemik süreç, “ben”in kendinden başlayarak “öteki”yi anlama ve tanıma çabası şeklinde tezahür etmiştir. Deneyimlemelerin ve deneyimleme alanının sınırlı olması, insan merakının giderilmesinde veya doyuma ulaşmasında başka yolların ve imkânların aranmasına neden olmuştur. Akli meşgul eden sorulara mutlaka bir cevap bulma istenci, insan yeti ve imkânının mahdud oluşu dolayısıyla sezgisel veya metafiziksel bir zeminde cevap bulma ümidini ortaya koymuş görünmektedir. Nitekim fizik âlem de dâhil olmak üzere hemen hemen her alanla ilgili açıklamalar için mitlere ve dine müracaat edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Thales’in ortaya koyduğu *hylozoist* yaklaşımla birlikte *mitostan logosa*

²⁸ Oreskes, *Bilime Neden Güvenmeliyiz?*, 5.

²⁹ Oreskes, *Bilime Neden Güvenmeliyiz?*, 5.

³⁰ Bkz. Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, (İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, 2007), 290 (3), 8.

³¹ Hemen hemen bütün İslâm düşünürlerinin ve mutasavvıflarının “insan”ı dürülü bir dünya (mikro âlem), dünyayı da büyük bir insan (makro insan) olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1983).

³² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş I. Kısım*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, XLV, 2. Baskı, 1963), 63-64.

yönelen öğrenme merakı, artık daha temellendirilebilir ve sürdürülebilir çıkarımlara dayanmaya başlamıştır. Süreç içerisinde sırasıyla mitoloji, din, sezgi, fiziksel deneyimleme ve deneyler şeklinde devam eden bilimsel merak, Batı'da baş gösteren Rönesans veya aydınlanma hareketiyle ve sanayi devrimiyle birlikte, daha ölçülebilir bir gerçeklik ve/veya doğruluk arayışı ihtiyacını ortaya koymuştur. Modernleşme serencamının da yansımalarının görüldüğü söz konusu öğrenme serüveni, Comte'un ortaya attığı pozitivist felsefenin de tesiriyle son zamanlarda neredeyse tamamen duyulara ve deneye dayanan bir gerçeklik algısı etrafında şekillenmiştir. Ancak insanın fiziksel yapısının yanı sıra ruhsal ve ussal gerçekliğinin de var olduğu gerçeği, pozitivist bir tutumla sorulara cevap aramada ve varlığı tanımada insanın konumunu tespit etme meselesi hakkında tam olarak güvenilir bir sonuç verememiştir. Böylece ilkin mitlerle ve dinle başlayan sonra da pozitif verilere dayandırılmaya çalışılan öğrenme merakının arkasında, gerçek anlamda öznenin kendini örmesi gerçeğinin, yani "ben" in kendi şahsiyetini inşa veya keşfetmesi gerçeğinin yattığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, bilimsel metot ve uygulamaların sağlam ve güvenilir bilgilere ulaşma arayışının temelinde, esasen insanın kendisini arayışının bulunduğunu göstermektedir. Böylece, Thales'in *hylozoist* uygulamasının da kıvılcımını ateşlediği gibi mitostan logosa geçiş yapılırken bilimsel düşüncenin de önünün açıldığı kabul edilmektedir. Söz konusu kabule ek olarak, her şeyin temelinde dört unsurun bulunduğu varsayımı üzerinden de insanın ayırt edici vasıfları üzerine bir düşünüşün belirdiği görülmektedir. Nitekim Pre-Sokratik dönem doğa filozoflarının ağırlıklı ve ortak çalışma konuları arke meselesi iken; Sokrates'le birlikte artık konu "insan" ve "değer" meselesi olarak tebellür etmiştir. Ve insan ile değer konularının günümüze kadar da önemli ve öncelikli çalışma alanı veya konusu olmaya devam ettiği görülmektedir. Bu da bütün bilimsel ve metafiziksel çalışmalarda halen daha esasen merak konusu olmaya devam eden şeyin "insanın neliği" meselesi olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bütün bilimsel çalışmalarda esasen öznenin kendisini örmeye (inşa etme) ve/veya keşfetmeye çalıştığı ileri sürülebilir. Bu çalışmada da bu sav temellendirilmeye çalışılmaktadır

Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Bakar, Osman. *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. çev. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Chalmers, Alan F. *Bilim Dedikleri, Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016.
- Comte, Auguste. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. translate: Harriet Martineau. London: Batoche Books Kitchener, 2000.
- Comte, Auguste. *A General View of Positivism*. London: Cambridge University Press, 2009.
- Descartes. *Metot Üzerine Konuşma*. çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Descartes. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.
- Descartes. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: M.E.B. Yayınları, 2001.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı Kitâbü'l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Burhân*. çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2. Baskı, 2012.

- Gazzâlî. *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*. C. I-IV. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gazzâlî. *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*. çev. Şemsettin Yeltekin. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015.
- Goldman, Lucien. *İnsan Bilimleri ve Felsefe*. çev. Afşar Timuçin-Fusun Aynuksa. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. Baskı, 1998.
- Gündoğan, Saim. Muhammed İkbâl'de Ölümsüzlük Düşüncesi. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Husserl, Edmund. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. çev. Abdullah Kaygı. İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, 2007.
- İbn Sînâ. *Metafizik el-İlahiyat, Kitâbü's-Şifâ*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Felsevuf, ts.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Tufeyl. *Hay bin Yakzan*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Oreskes, Naomi. *Bilime Neden Güvenmeliyiz?*. çev. Utku Umut Bulsun-Taner Gezer. İstanbul: Optimist Bilim, 2023.
- Reichenbach, Hans. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*. çev. Cemal Yıldırım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Türer, Celal. "Modernliğin Yöntem Tiranlığı", *Eski Yeni, Modernliğin Zihniyet Krizi*, (17), 5-10, İlkbahar 2010.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş I. Kısım*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, XLV, 2. Baskı, 1963.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, LXXXV, 1968.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2. Baskı, 1983.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1983.



Haydar Hatipoğlu'nun Tefsirine Metodolojik Bir Yaklaşım

Abdurrahman ENSARİ

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Doç. Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafseer

Mardin / Türkiye

e-posta: abdurrahmanensari@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2289-8806

DOI: 10.34085/buifd.1341296

Öz

Haydar Hatipoğlu (ö. 1995) İslami ilimlerin farklı alanlarında birçok eser kaleme almış yakın dönem âlimlerindendir. Genel olarak yazdığı eserler yayımlanmış olmakla birlikte yayımlanmamış çalışmaları da vardır. Araştırma konusu olan tefsiri onun yayımlanmamış eserlerindendir. Hatipoğlu'nun bu çalışması Kur'an-ı Kerim'in başından Âl-i İmrân sûresinin 138. âyetine kadar olan kısmın tefsirinden ibarettir. Yapılan bir çalışma ile ilgili temel bilgiler onun giriş kısmında yer alır. Bu çalışmada böyle bir kısım yer almamaktadır. Bu da doğal olarak çalışmayı ilim camiasına tanıtmaya işini alanda emek sarf etmek isteyen araştırmacılara bırakmaktadır. İşte bu araştırma ile tam olarak gerçekleştirilmek istenen budur. Bu makale giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında makalenin konusu, alanı ve ele aldığı konuya duyulan ihtiyaç kısaca ifade edilmiştir. Birinci bölümde yazarın hayatı, eserleri ve tefsiri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde tefsirin yöntemi değerlendirilmiştir. Çalışmanın ana konusunu oluşturan bu bölümde tefsirde yer alan konular tek tek ele alınıp metodolojik açıdan incelenmiştir. Metodolojik açıdan incelenen bu tefsirdeki ana başlıklardan hareketle müfessirin belli bir düzene göre âyetleri yorumlamaya çalıştığı anlaşılmıştır. Hatipoğlu âyetin ihtiva ettiği bilgilerin muhatabın zihnine sistematik bir şekilde oturmasını sağlamak amacıyla genel olarak tefsirinde şöyle bir yöntem izlemiştir: Ayetin meali, nüzûl sebebi, ihtiva ettiği bazı kelimeler, kısa bir tefsiri, delalet ettiği fıkhi hükümler ve ayetler arasında bulunan münasebet. Bazen aynı manayı ifade eden farklı başlıkların üslup birliğini bozduğu gerçeği de müfessirin yaptığı çalışmayı tamamlamaya ömrünün kifayet etmediği dolayısıyla çalışmasını gözden geçirme imkânı bulamadığı vakasıyla izah edilebilir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Haydar Hatipoğlu, Metodoloji, Fıkhi hüküm, Nüzûl sebebi, Münasebet.

A Methodological Approach to Haydar Hatipoğlu's Tafseer

Abstract

Having a wide range of treatise in different branches of Islamic studies, Haydar Hatipoglu (d. 1995) is a scholar of modern times. While most of the works he pinned were published, there exist some others that have not been published yet. The tafseer work by him which this article focuses on is an unpublished work. Tafseer work of Hatipoglu consists of the commentary on verses from the very beginning of the Qur'an to the 138th verse of surah Ali 'Imran. As generally known, epilogue part of each scholarly work encompasses fundamental data relating to the work. However, the work lacks these data in the very beginning of it, thus it leads the mission of introducing the work for scholarly-circles to be undertaken by meticulous researchers. This article aims to realize the mission of introducing tafseer of Hatipoglu. The article consists of introduction, two main parts and conclusion parts. The introductory section of the article presents sound data on the author's biography, his overall works and his tafseer in question. The second part consists of an analysis on the methodology of tafseer by Hatipoglu. This section can be deemed as the main content of article as it reviews the topics within the tafseer individually through lenses of methodology. As a result of methodological analysis, it is clear that the exegete Hatipoglu performs his commentary in line with a systematic roadmap when the sub-headings in it; such as the translation of verses, occasions of revelation in relation, per se vocabulary within verses, a short commentary, the special

provisions that each verse encloses and relationship among the verses, are taken into consideration. It can be also concluded that separate sub-headings denoting the same content occasionally break the overall structure of work, appearing to have stemmed from the fact that the author's death occurred before completing his work.

Keywords: Tafseer, Haydar Hatipoğlu, methodology, Legal Provisions, Occasions of Revelation, Relating Verses.

Giriş

Haydar Hatipoğlu (ö. 1995) İslami ilimlerin farklı alanlarında birçok eser kaleme almış yakın dönem âlimlerindendir. Genel olarak yazdığı eserler yayınlanmış olmakla birlikte yayınlanmamış çalışmaları da vardır. Araştırmamızın konusu olan tefsiri onun yayınlanmamış eserlerindendir.¹ Hatipoğlu bu çalışmasında Fâtiha ve Bakara sûrelerinin tamamının, Âl-i İmrân sûresinin de ilk 138 âyetinin tefsirini yazmaya muvaffak olmuştur. Muhtemelen ömrü kifâyet etmediği için bu çalışmasını tamamlayamamıştır.² Kur'ân'ın tamamını içeren tefsirler ağırlıkta olmakla birlikte bu tarz tefsir örneklerine rastlamak mümkündür.³

Hatipoğlu tefsirine bir isim koymadığı gibi ona bir önsöz veya mukaddime de yazmamıştır. Muhtemelen zihninde tasarladığı ve yazdıkça da daha net bir şekilde oturacağını tasavvur ettiği bir isim belirlemiş ve ona göre de bir yol haritası çizmiştir. Ancak elimizdeki dokümana baktığımızda karşımızda direk olarak tefsirden başlayan bir metin görmekteyiz. Genellikle bu yöntemle yazmaya başlayanlar, mukaddimeyi zihinlerinde tasarlarlar, yazımını da sona bırakırlar. Haydar Hatipoğlu da tefsirinin mukaddimesi için muhtemelen böyle bir şey düşünmüştür. Çalışmanın yönteminin yer alacağı giriş kısmının bulunmaması yöntemini tespit etme işini doğal olarak bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara bırakmıştır. Hayatını ilim ve irşada adanmış âlimlerin çalışmalarını inceleyerek metodlarını tespit etmeye çalışmak, sarf edilen emeğin sonraki nesillere doğru bir şekilde ulaşmasında köprü vazifesi göreceğinden son derece önemlidir.⁴

Yapılan araştırma neticesinde Hatipoğlu'nun tefsiri ile ilgili bazı çalışmaların yapıldığı görülmüştür.⁵ Ancak bu çalışmanın Hatipoğlu'nun tefsirini ilim camiasına tanıtma yanında,

¹ Bu çalışmada Haydar Hatipoğlu'nun daktilo ile yazdığı tefsirinin Muhammed Sait Hatipoğlu tarafından worde aktarılmış hali esas alınmıştır.

² Bk. Muhammed Sait Hatipoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve İlmi Kişiliği", *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi Sırat* 3/2 (2022), 133-135; Abdurrahman Ensari, "Haydar Hatipoğlu'nun Tefsirinde Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Yöntemi", *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*, ed. Adnan Akalın-Eyyüp Tuncer (Ankara: Fcr Yayın, 2023), 199.

³ Örnek olarak Molla Muhammed Zivingî (ö. 2020) de *Levâmi 'u'r-Rahmân* adlı çalışmasında Ahzâb sûresine kadar Kur'an'ın tefsirini yapmış ancak, sağlık sorunları nedeniyle bu çalışmasını tamamlayamamıştır. Bkz. Aktaş, Mehmet Nurullah, *Molla Muhammed Zivingî ve Tefsirciliği*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 60.

⁴ Ensari, "Haydar Hatipoğlu'nun Tefsirinde Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Yöntemi", 199.

⁵ Hatipoğlu'nun tefsirinin bazı yönlerini ele alan çalışmalar şunlardır: Abdülkerim Seydaoğlu, "Münasebatü'l-Kur'an İlimine Dair Bir Yaklaşım -Haydar Hatipoğlu Örneği", *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*, ed. Adnan Akalın-Eyyüp Tuncer (Ankara: Fcr Yayın, 2023), 179-197; Ensari, "Haydar Hatipoğlu'nun Tefsirinde Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Yöntemi" 199-2018; Aydın Kudat, "Haydar Hatipoğlunun El Yazma Tefsirinde Kıraat Olgusu", *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*, ed. Adnan Akalın-Eyyüp Tuncer (Ankara: Fcr Yayın, 2023), 219-234; Eyyüp Tuncer, "Tercüme Teknikleri / Stratejileri Açısından Haydar Hatipoğlunun Meali", *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*, ed. Adnan Akalın-Eyyüp Tuncer (Ankara: Fcr Yayın, 2023), 247-266; Mehmet Emin Güzel, "Yakın Dönem Şark Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu Hocanın Tefsirinin Dilbilimsel Yönden Tahlili", *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*, ed. Adnan Akalın-Eyyüp Tuncer (Ankara: Fcr Yayın, 2023), 333-350; Muhammed Çıtak, "Haydar Hatipoğlu'nun Faiz Konusundaki Yaklaşımı: Bakara Sûresi Örneği", *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri* (Ankara: Fcr Yayın, 2023), 387-404.

okuyucunun bu tefsir hakkında genel bir bilgiye ulaşmasını sağlama, özellikle de müfessirin âyetleri yorumlarken takip ettiği yöntemi tespit edip değerlendirme açısından bir ilk olduğu söylenebilir.

1. Hayatı ve Eserleri

Haydar Hatipoğlu 1929 yılında Diyarbakır'ın Hazro ilçesinde dünyaya geldi. Dedelerinden biri olan Osman Efendi, Yusuf b. İbrahim el-Erdebîlî'nin *el-Envâr li 'Amâli'l Ebrâr* adlı kitabına *Hâşiyetü'l-Kümmesrâ* isminde bir haşiye yazmıştır. Bundan dolayı Hatipoğlu ailesi *Kümmesrâ Evi* olarak tanınmıştır. Babası Molla Nuri Efendi (ö.1955) Hazro ilçe müftülüğü yapmıştır. Annesi Şerife Hanım da fetva verecek düzeyde ilim sahibi bir kadındı.

Hatipoğlu temel eğitimini babasından almıştır. Abdulfettah Yazıcı ve Siirtli Molla Muhammed Said Yargıcı da ders aldığı hocalarındandır.⁶ Hatipoğlu Diyarbakır, Siirt, Bitlis ve Muş medreselerinde Sarf, Nahiv, Mantık, Vad`, Münâzara, Meânî, Beyân, Bedî gibi alet ilimleri yanında Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Akaid gibi İslami ilimleri tahsil ederek 22 yaşında icazet almıştır.⁷

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde uzun yıllar İmam-Hatiplik, vaizlik, müftülük görevlerini yapmış ve en son Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi iken 1995 yılında hac farizasını ifa ettikten sonra Medine'de vefat etmiş, Cennetü'l-Bâkî mezarlığına defnedilmiştir.⁸

Hatipoğlu davet ve irşat faaliyetleri yanında İslami ilimlerin farklı alanlarında kıymetli birçok eser telif etmiştir. Yazdığı eserler şunlardır:

1. Süneni İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi.
2. Ölümden Sonraki Hayat.
3. Nereye Gidiyoruz?
4. Süleyman Ateş Ateşle Oynuyor.⁹
5. Büyük Şafii İlmihali.
6. İslam'da Evlilik ve Muta.
7. İslam Hukuku Tarihi (çeviri)
8. Ashab'dan Öğütler

Yukardaki kitaplardan "*İslam Hukuku Tarihi*", Şeyh Muhammed el-Hudârî'nin (ö. 1927) *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî* adlı kitabının tercümesidir. Ayrıca bu eserlerin haricinde henüz basılmamış iki ciltli bir tefsir çalışması da vardır.¹⁰ Bu makale baskısı gerçekleşmemiş olan söz konusu tefsirini metodolojik açıdan inceleyen bir çalışmadır.

⁶ Hatipoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve İlmi Kişiliği". 133-135.

⁷ Muhammed Ali Yıldız vd., "Süneni İbn Mâce Tercüme ve Şerhi Bağlamında Haydar Hatipoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı", *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*, (Ankara: Fcr Yayın, 2023), 369.

⁸ Hatipoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve İlmi Kişiliği".

⁹ Bu kitap daha sonra, Dinler Arası Diyaloga Reddiye- Ehli Kitabı İslam'a Davet adıyla yayınlanmıştır.

¹⁰ Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hatipoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve İlmi Kişiliği".

2. Tefsirine Genel Bir Bakış

2.1. Kapsamı

Haydar Hatipoğlu daha önce de ifade edildiği üzere Kur'an tefsiri çalışmasını tamamlayamamıştır. Kesin bir şey söylemek zor olsa da Kur'an'ın bütününe tefsir etmek amacıyla bu yola koyulduğu anlaşılmaktadır. Bu tefsirinde Fâtiha sûresinden başlayıp Al-i İmrân sûresinin 138. âyetine kadar belli bir üslup takip etmiş olması ve açıkladığı kısımda yer alan bazı ifadeleri, onun bu arzuyla yola koyulduğuna işaret etmektedir. Bu ifadelerinden biri Bakara 114. âyetin tefsirinde *“Kafirlerin cami ve mescitlere girmesi hükmü”* başlığı altında üç maddede konuyla ilgili Malikiilerin görüşünü zikrettikten sonra *“İnşallah Tevbe sûresinde bu konuya tekrar temas edilecektir.”* şeklindeki açıklamasıdır. Hatipoğlu daha önce ifade edildiği üzere tefsirine bir mukaddime yazmamıştır. Mukaddime yazmış olsaydı bu arzusunu tefsirinin mukaddimesinde ifade ederdi. Ancak o da birçok müellifin yaptığı gibi muhtemelen mukaddimeyi çalışmasının sonuna bırakmayı düşünmüştür. Ömrü bu çalışmayı tamamlamaya kifâyet etmediği için tefsirinin bize ulaşan kısmından hareketle bu konuda fikir yürütme işi sonraki araştırmacılara kalmıştır. Buna göre Hatipoğlu'nun bu çalışmasının Fâtiha ve Bakara sûrelerinin bütününe, Al-i İmrân sûresinin de ilk 138 âyetinin tefsirini kapsayan bir çalışma olduğu anlaşılmıştır.

2.2. Kategorik Tasnifi

Haydar Hatipoğlu'nun matbu olmayan haliyle elimize ulaşan tefsirinden hareketle Hocanın daha önce de ifade edildiği üzere tefsirine bir isim koymadığı söylenebilir. Bu durum aklen de bir isim tasavvur etmediği anlamına gelmemektedir. Tefsiri için düşündüğü ismi tespit etmek mümkün olmamakla beraber onu inceleme neticesinde takip ettiği yöntemden, tefsirini yaptığı âyetler için açtığı başlıklardan gerek fikhî gerekse kelâmî meselelere kaynaklık teşkil eden âyetleri yorumlama biçiminden vb. durumlardan hareketle tefsirinin türü/çeşidi tespit edilebilir.

Sadece Fâtiha sûresi üzerindeki araştırmadan hareketle bile olsa Hatipoğlu'nun yazdığı tefsire *“Ahkam Tefsiri”* renginin ağır bastığı söylenebilir. Bu sûrenin tefsirinde fikhî hükümler ile ilgili açıklamalara ayrılan kısım, bütününe üçte birinden fazla olan bir miktarına tekabül etmektedir. Fâtiha sûresinin tefsirinde yer alan bazı başlıklar da bu tespitin yerinde olduğunu göstermektedir. Söz konusu başlıklar alt başlıklarıyla birlikte şöyledir:

- *“Besmele Kur'an'dan bir âyet midir yoksa sûrelerin başındaki besmeleler ilgili sûrenin birer âyeti midir?”*
- *Namazda besmele okumanın hükmü.*
- *Namazda Fâtiha sûresini okumak farz mıdır?*
- **İmama uyan kimse fâtiha okur mu?**
- *Fâtiha'dan sonra “âmin” demek.”*

Bakara sûresinde ise Fâtiha sûresindeki gibi çok bariz olmasa da ahkâm tefsiri diyebileceğimiz kısım sûrenin tefsiri ile ilgili kısmın neredeyse dörtte birine tekabül etmektedir.

Ahkâm tefsiri yönü baskın gelse de sadece ahkâm âyetlerini konu edinen bir tefsir olmadığı için bu tefsire ahkâm tefsiri demek isabetli olmaz. Ancak bu özelliği dikkate alınarak, kategorik anlamda bu tefsirin ahkâm yönü ağır basan bir dirâyet tefsiri olduğu söylenebilir.

2.3. Yöntemi

Tefsirin yöntemi derken burada müellifin tefsirini yazarken izlediği yol, âyeti açıklarken kullandığı başlıklar, bu anlamda varsa bir metodu, tefsirinde buna bağlı kalıp kalmadığı hususu açıklanacaktır.

Müfessir tefsirini yaptığı her üç sûrede tefsire geçmeden önce giriş kısmı diyebileceğimiz birkaç paragrafta sûreyi tanıtan temel bazı bilgilere yer vermiştir.

Fâtiha sûresinin girişinde sûrenin nüzûl yeri, âyet sayısı, isimleri ve faziletini arz etmiştir. Sûrenin tefsirini en sonunda faziletine dair zikrettiği bir hadis mealiyle tamamlamıştır.

Bakara sûresinin girişinde sûrenin nüzûl yeri, nüzûl zamanı, nüzûlünün devam ettiği süre, ismi ve âyet sayısını arz ettikten sonra, sûrenin muhtevası ve fazileti konularını da müstakil başlıklar altında ele almıştır. Bu sûreyi de Fâtiha sûresinde olduğu gibi en sonunda faziletine dair zikrettiği, özel anlamda sûrenin son iki âyetiyle ilgili birkaç hadis mealiyle tamamlamıştır.

Âl-i İmrân sûresinin girişinde nüzûl yeri, âyet sayısı ve muhtevasını arz ettikten sonra, sûrenin isimleri ve fazileti konuları için müstakil başlıklar açmıştır. Bu sûrenin tefsirini tamamlayamadığı için sûreyi nasıl sonlandırdığı ile ilgili bilgi verme imkanı bulunmamaktadır.

Sûre girişleri hakkında bir değerlendirme yapılacaksa müfessirin genel olarak sûrelerin girişinde zikredilmesi gereken temel malumatı arz ettiği söylenebilir.

Fâtiha sûresinin tefsirinde sûre ile ilgili giriş mahiyetinde bazı bilgileri verdikten sonra âyetlerin tefsiri kısmında ana hatlarıyla şu başlıklara yer verdiği görülür:

1. Meali.
2. Tahliller. Bu kısımda âyette yer alan bazı kelimeler açıklanmıştır.
3. Açıklama. Bu kısımda genel tefsir yapılmıştır.
4. Fıkhi Hükümler.

Bakara sûresinin tefsirine giriş mahiyetindeki bilgilerden sonra âyetlerin tefsirini yaparken başlıklandırmada farklı yöntemler izlemiştir. Bu farklılıklar bazı örnekler üzerinden şöyle gösterilebilir. Örneğin:

Bakara sûresinin ilk 7 âyetinin tefsirinde başlıklandırma şöyledir:

1. Meal
2. Açıklama. Bu kısımda önce âyette yer alan bazı kelimeler açıklanmış sonra da genel açıklamalar yapılmıştır.
3. Âyetler arasındaki münasebet. Müfessirin tespit ettiği bir münasebetin söz konusu olduğu yerlerde böyle bir başlığa yer verilmiştir.

Bakara sûresinin 14. âyetinden itibaren âyetin tefsiri kısmına, müfessirin ifadesiyle “İniş sebebi” başlığının da de ilave edildiğini görüyoruz. Bu başlık genellikle mealden hemen sonra verilmiştir. Buna göre sıralama şöyle olmuştur:

1. Meal.
2. İniş Sebebi. Bu başlık bundan sonraki âyetlerin tefsirinde, müfessire göre nüzûl sebebinin bulunduğu yerlerde kullanılmıştır.
3. Açıklama.
4. Âyetler arasındaki münasebet.

Sûrenin 23. âyetinden itibaren müfessirin âyetin tefsirine “tahlil” başlığını da ilave ettiği görülüyor. Buna göre başlıklandırma sırası şöyle olmuştur:

1. Meali
2. İniş sebebi.
3. Tahliller. Bu başlık sıralamada genellikle iniş sebebi varsa ondan sonra, yoksa mealden hemen sonra verilmiştir.
4. Açıklama.
5. Âyetler arasındaki münasebet

Bakara sûresinin 40-66 âyetlerinin tefsirinde müfessirin “âyetin geniş manası” bazen de “âyetin geniş meali” şeklinde bir başlık açtığı ve bu başlığı da genellikle önceki başlıklarda yer alan “açıklama” başlığı yerinde kullandığı görülmektedir. Ancak bu başlığın 67 âyetten itibaren tekrar eski haline yani “âyetlerin açıklaması” veya “açıklama” şekline geldiği görülüyor.

Bakara sûresinin 124. âyetinden itibaren müfessirin âyetten çıkan şeri hükümler başlığını eklediği görülüyor. Bu başlık bazen “Âyetten çıkan şeri hükümler” bazen “Fıkhi bir konu” bazen “Fıkıh hükümleri” vb. şekilde olmuştur. Aslında âyetten çıkan fıkhi hükümler 102. âyetin tefsirinde “Sihirbaza verilecek cezaya ait hükümler” ve 114. âyetin tefsirinde “Kâfirlerin cami ve mescitlere girmesi hükmü” gibi konu merkezli başlık şeklinde zikredilmişse de Bakara sûresinde “Âyetten çıkan şeri hükümler” başlığıyla 124. âyetten itibaren görüldüğü söylenebilir. Buna göre başlıklandırma genel olarak şöyle olmuştur:

1. Meali
2. İniş sebebi.
3. Tahliller
4. Açıklama
5. Âyetten çıkan şeri hükümler, Fıkhi bir konu, Fıkıh yönü, Fıkıh hükümleri. Bu başlık müfessire göre âyetten çıkarılacak fıkhi bir hükmün var olması durumunda kullanılmıştır.
6. Âyetler arasındaki münasebet.
7. Nadiren ilgili hükmün hikmeti başlığına da yer verilmiştir.

Bakara sûresinin sonuna kadar bazı başlıklarda zaman zaman takdim tehir olsa da genel olarak âyetlerin tefsirinde böyle bir sıralamaya riâyet edildiği görülmektedir.

İlk 138 âyetini tefsir etmeye muvaffak olduğu Âl-i İmrân sûresinin tefsirinde de başlıklandırma sisteminde aynı yöntem devam etmektedir.

Tefsirinde bu başlıklara riâyet etmesinin yanında zaman zaman âyetin konusu ile ilgili özel başlıklara da yer vermiştir. Bu anlamda örnek olarak tefsirinde yer alan bazı başlıklar şunlardır.

- Gökler ile yerkürenin yaratılışı hakkında kısa bir bilgi.
- Gök yedi kattır.
- Peygamberler günah işler mi?
- Sihir ile mucize arasındaki farklardan bazıları.
- Sihirbazlık işi hakkında ehl-i sünnet mezhebinin görüşü.
- Allah Teâla hakkında varid olan müteşabih sıfatlar.
- Müteşabih âyetlerin bulunmasının hikmeti.

Yöntemi ile ilgili araştırmada ulaşılan sonuca göre müfessir'in âyetleri açıklarken neredeyse sürekli kullandığı başlıklar "meal", "tahliller" ve "açıklama" başlıklarıdır. Gerektiği zaman âyetin nüzûl sebebi, âyetten çıkan şeri hükümler, âyetler arası münasebet ve ilgili hükmün hikmetini ifade edecek başlıklara da yer vermiştir. Ayrıca zaman zaman âyetin konusu ile ilgili özel başlıklar da kullanmıştır. Buna göre müfessirin âyeti tefsir ederken belli bir yöntemi takip ettiği anlaşılıyor. Tefsirinin mukaddimesi olsaydı muhtemelen bu yöntemini orada zikrederdi.¹¹

2.4. Kaynakları

Müfessir daha önce de ifade edildiği üzere bu tefsirini tamamlayamamıştır. Bundan dolayı usulen kitabın sonunda yer alması beklenen kaynakçayı bu tefsirin sonunda aramak anlamsızdır. Müfessir çalışmasında dipnot gösterme yöntemi de kullanmamıştır. Bu durumda sadece elimizde bulunan tefsirindeki ifadelerinden hareketle yararlandığı kaynakları tespit etmemiz mümkün olacaktır. Tefsirinde ayrıca ismini zikrettiği kaynakların sadece meşhur isimlerini vermekle yetinmiştir. Bu da doğal olarak ilgili kaynakları künyesi ile birlikte zikretme işini de bize bıraktığı anlamına gelmektedir. Bundan hareketle bu başlık altında zikredilecek kaynakların meşhur ismi haricinde, künyesi ile ilgili bilgilerin müellife ait olmadığını ifade etmek gerekir. Bu tefsir üzerinde yapılan araştırma sonucu müfessirin genellikle yararlandığı tespit edilen kaynaklar alfabetik olarak şunlardır:

Ahmed İbn Hanbel (ö.241 h.), *Müsned*.

Âlûsî, Şihabuddîn Mahmûd (ö.1270 h), *Rûhu'l-Meânî*.

Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullâh eş-Sirâzî (ö.685 h), *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö.256 h), *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsned*.

Cezerî, Abdurrahman (ö.1941), *el-Fıkhu ala'l-Mezâhibi'l-Erbaa*.

Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö.373 h), *Bahru'l-Ullûm*.

Ebu's-Su'ûd el-İmâdî (ö. 982 h), *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm*.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (ö.1868), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*.

¹¹ Ensari, "Haydar Hatipoğlu'nun Tefsirinde Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Yöntemi", 201-203.

- İbn Atiyye el-Endelüsî (ö.541 h), *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*.
- İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed et-Taberî (ö.311 h), *Camiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö.852 h), *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Büstî (ö.354 h), *Sahîhu İbn Hibbân*.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl (ö.774 h), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö.671 h), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*.
- Merâğî, Ahmed Mustafa (ö.1952 h), *Tefsîrü'l-Merağî*.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc (ö.261 h), *el-Câmi u's-şâhîh*.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed (ö.303 h), *Sünenü'n-Nesâî el-Kubrâ*.
- Râğîb el-İsfehânî (ö. yaklaşık 425 h), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed Fahrüddîn (ö.606), *Mefâtîhu'l-Gayb*.
- Sâbûnî, Muhammed Ali (ö.2021 h), *Revâii'l-Beyân Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö.1834), *Fethü'l-Kadîr*.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed (ö.360 h), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279 h), *el-Câmi u's-şâhîh*.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisabûrî (ö.468 h), *Esbâbu'n-Nüzûl*.
- Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd (ö.538 h), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*.

3. Tefsirinin Metodolojik Kritiği

Bu başlık altında müfessirin âyetleri tefsir ederken sıkça kullandığı başlıkların altını nasıl doldurduğu üzerinde durulacaktır. Âyet veya âyet gruplarının tefsirinde sıkça kullandığı başlıklar: İniş sebebi, tahlili, açıklaması, âyetten çıkan fıkhi hükümler ve âyetler arasındaki münasebet konularıdır.

3.1. Âyetin Nüzûl Sebebi

Müfessir âyet mealini arz ettikten hemen sonra ilk başlık olarak onun nüzûl sebebini zikretmiştir. Bilindiği üzere her âyetin nüzûl sebebi yoktur.¹² Bundan hareketle müfessir de nüzûl sebebi olan âyetlerin nüzûl sebebini zikretmiştir. Dolayısıyla nüzûl sebebini olmadığını düşündüğü âyetlerin tefsirinde böyle bir başlığa yer vermemiş olması doğaldır.

Nüzûl sebebini bilmek âyetin anlaşılmasına yardımcı olur, yanlış anlaşılmasını engeller, hükmün teşri hikmetinin anlaşılmasını sağlar, hükmün sadece zikredilenlerle sınırlı olduğunu zannını ortadan kaldırır ve daha başka faydalar sağlar.¹³ Bu bakımdan böyle bir başlığın

¹² Abdurrahman Ensari, *Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi* (İstanbul: Nida Yayınları, 2017), 38.

¹³ Geniş bilgi için bk. Ensari, *Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi*, 31-36.

tefsirinde yer alması son derece önemlidir. Bu aynı zamanda sebab-i nüzûlü bilmenin salt tarihi bir bilgiden başka bir fayda sağlamadığını iddia edenlere¹⁴ pratik bir cevaptır.

Nüzûl sebebini ifade etmek için kullandığı başlık “İniş sebebi” ifadesidir. Müfessir nüzûl sebebini genellikle böyle bir başlık altında zikreder, ancak bu tefsirde yer alan nüzûl sebeplerini her zaman böyle bir başlık altında aramak isabetli olmaz. Çünkü müfessirin başka bir başlık altında da nüzûl sebebini zikrettiği olmuştur. Dolayısıyla araştırmacı bu tefsiri nüzûl sebebi açısından inceleyecekse müfessirin “İniş sebebi” diye isimlendirdiği başlıkları okumakla yetinmemelidir.

Örnek olarak Bakara 115. âyetin tefsirine bakılabilir. Müfessirin bu âyetin tefsirinde kullandığı başlıklar sadece “Meal, tahliller ve açıklama başlıklarıdır. Araştırmacı bu âyetin nüzûl sebebini müfessirin “İniş sebebi” diye isimlendirdiği bir başlık altında aramaya koyulursa çabası boşa gider. Çünkü müfessir bu âyetin tefsirinde böyle bir başlığa yer vermemiştir. Araştırmacı böyle bir başlık görmediği için müfessirin âyetin nüzûl sebebini zikretmediği düşüncesine kapılırsa bu defa yanılmış olur, çünkü müfessir âyetin nüzûl sebebini “Açıklama” başlığı altında zikretmiştir.

Zürkânî sebab-i nüzûlü bir kavram olarak “Meydana geldiği günlerde kendisinden bahsetmek veya hükmünü açıklamak için âyet veya âyetlerin indiği hadise” şeklinde tanımlar.¹⁵ Bu kavramı farklı şekillerde de tanımlayanlar olmuştur. Ancak yapılan tanımların ortak paydalarından biri, bu kavramın vahyin nazil olduğu dönemde meydana gelmiş bir olayla ilgili olmasıdır.¹⁶ Müfessirimizin sebab-i nüzûl ile ilgili örnekleri kahir ekseriyetle bu tanıma uyar. Ancak nadir de olsa kavramsal anlamda sebab-i nüzûl sayılamayacak bazı vakaları da sebab-i nüzûl olarak zikrettiği görülmüştür. Mesela Bakara 114. âyetin nüzûl sebebini zikrederken şöyle der:

“Bu âyet, Roma Kayseri Titos bin Isyanus ve beraberindekiler hakkında inmiştir. Bunlar İsa’dan (a.s.) takriben 70 yıl sonra İsrailoğullarına savaş açarak, eli silah tutanları öldürdüler, çoluk çocuklarını esir aldılar, Tevrat’ı yaktılar, Beytü’l-Makdis’i tahrip ettiler. Bazı müfessirlerin rivayetlerine göre bu âyet, Babil lideri ateşperest Buhtunnasr ve onun askerleri hakkında inmiştir. Bunlar Kudüs’ü işgal ederek Beytü’l-Makdis’i yıkmışlardı. Atâ’nın İbn Abbâs’tan (r.a.) olan rivayetine göre bu âyet Arap müşrikleri hakkında inmiştir. Bunlar müslümanları Mescid-i Haram’da Allah’a ibadet etmekten men etmişlerdi.”

Müfessir bunları zikrettikten sonra şöyle demiştir: “Zahir olanı, âyetin hükmünün umumi olmasıdır. İniş sebebini muayyen bir olay olması hükmün umumiliğine engel teşkil etmez.” Görüldüğü gibi müfessirin zikrettiği ilk iki olay vahyin nüzûlünden önceki dönemlerde meydana gelmiş olaylardır. Bundan dolayı kavramsal anlamda bu olayların nüzûl sebebi sayılması isabetli görülmemektedir.

¹⁴ Bk. Bedrüddîn Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kurân*, ed. Muhammed Ebü’l-Faql İbrahîm (Kâhire: Mektebetu Dâri’t-Turâs, ts.), I, 22; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kurân*, ed. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dimaşk-Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1987), I, 110.

¹⁵ Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fi ulûmi’l-Kurân*, ed. Ahmed Şemsuddîn (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1988), I, 108.

¹⁶ Ensari, *Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi*, 27-28.

Nüzûl sebepleri sadece sahih nakillerle bilinebilir, içtihatla tespit edilemez. Genel olarak sebep-i nüzûl kaynakları hadis kitapları, tefsirler, sebep-i nüzûl ile ilgili yazılmış müstakil eserler ve ulûmu'l-Kur'an ile ilgili yazılmış kitapların sebep-i nüzûl bölümleridir.¹⁷

Müfessirin sebebi nüzûlü zikrederken genel olarak bu tür kaynaklardan yararlandığı görülmektedir. Yararlandığı kaynağın ismini çoğu kez zikretmekle beraber bazen de kaynak vermeden sebep-i nüzûlü doğrudan zikretmekle veya "bir kavle göre" ya da "rivayet edildiğine göre" ve benzeri bir ifadeyle yetinerek zikreder. Bu durumda söz konusu sebep-i nüzûlün zikredildiği kaynağı bulma işi tefsiri okuyana düşmektedir. Buna örnek olarak "*Kitâb ehlinden kâfir olanlar ve inkârcı müşrikler, Rabbinizden size bir hayır indirilmesini istemezler. Oysa Allah rahmetini dilediğine tahsis eder ve Allah büyük lütuf sahibidir.*"¹⁸ âyetinin tefsirine bakılabilir. Bu âyetin nüzûl sebebini arz ederken kullandığı ifade şöyledir:

"Müslümanlar antlaşma yaptıkları Yahudilere: Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem'e iman edin, diyerek davette bulununca Yahudiler: O'nun getirdiği din keşke bizim dinimizden hayırlı olsaydı da O'na uysaydık, diye cevap verdiler. Bunun üzerine Allah Teâlâ, indirdiği bu âyetle onları yalanladı. Bir kavle göre Yahudilerden bir grup Müslümanlara sevgi ve yakınlık gösteriyor, daima iyiliklerini istediklerini iddia ediyorlardı. Bu âyet onları yalanlamak için indirilmiştir."

Görüldüğü gibi müfessir bu bilgilerin yer aldığı kaynağı / kaynakları zikretmemiştir.

Bir âyetin sebep-i nüzûlü ile ilgili birden fazla rivayet bulunabilir. Bu rivayetlerden her biri diğerinden farklı bir sebep zikretmiş olabilir. Bu durumda karşımıza sebep-i nüzûlün tercihi konusunda farklı ihtimaller çıkmaktadır.¹⁹ Ancak birçok tefsirde âyetin nüzûl sebebiyle ilgili rivayetlerin zikredilmesiyle yetinilmiş bu rivayetlerden birinin diğerine tercihi üzerinde durulmamıştır. Müfessirimiz de çoğu kez aynı yöntemi uygulamıştır. Buna örnek olarak "*İnsanlardan öylesi de var ki Allah'ın rızasını dilemek için canını feda eder (veya satın alır). Allah da (mümin) kullarına çok merhametlidir.*"²⁰ âyetinin tefsirine bakılabilir.²¹ Bununla ilgili sebep-i nüzûle dair ifadesi şöyledir: "Bu âyetin iniş sebebi hakkında müteaddit rivayetler vardır. Şöyle ki:

1. Rivayetlerin çoğuna göre bu âyet Suheyb-i Rûmî (r.a.) hakkında inmiştir. Bu zat, Mekke'den Medine'ye hicret ettiği zaman müşriklerden bir grup onu yakalamak için peşine düştüler ve ona yetiştikleri yerde, kendisi bineğinden inerek oklarını yere yığı ve yayını eline alarak: Ey Kureyş topluluğu siz benim en keskin nişancınız olduğumu çok iyi bilirsiniz. Allah'a yemin yederim ki şu oklarımı atıp tüketmedikçe ve onun arkasında kılıcımı tutup onunla vura vura ondan bir parça elimde kaldıkça siz beni yakalayamayacaksınız. Ondan sonra istediğinizi yapınız, diye haykırdı. Bunun üzerine müşrikler: Sen Mekke'deki malını sakladığın yeri bize tarif et, biz de senden vazgeçeriz, dediler ve yerini tarif ettiği takdirde kendisini serbest bırakacaklarına kesin söz verdiler. O da onların dediğini yapıp Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem'in yanına varınca Peygamber ona: Ey Ebû Yahya o satış

¹⁷ Ensari, *Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi*, 36

¹⁸ el-Bakara: 2/105. Ayrıca 106, 113, 217. ayetlerin nüzul sebeplerine de bakılabilir.

¹⁹ Söz konusu ihtimaller için bk. Ensari, *Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi*, 53-70.

²⁰ el-Bakara: 2/207.

²¹ Ayrıca el-Bakara: 2/108, 114, 274. ayetlerin nüzul sebeplerine bakılabilir.

kârlı oldu o satış kârlı oldu (veya olsun), buyurdu ve ona bu âyeti okudu. Suhayb böylece malını vererek canını satın aldı.

2. el-Kevâşi'de anlatıldığına göre bu âyet sahâbeden Zübeyr bin el-Avvâm ve Mikdâd bin el-Esved (r.a.) hakkında inmiştir. Şöyle ki Mekke müşrikleri Hubeyb'i (r.a.) asmışlardı. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem: Kim Hubeyb'in cesedini darağacından indirirse ona cennet vardır, buyurunca Zübeyr: Ben ve arkadaşım Mikdâd, dedi. Bu iki sahabi canlarını bu iş için tehlikeye atınca haklarında bu âyet indi.

3. Peygamber'in (a.s.) hicret ettiği gece onun yatağında yatan Hazreti Ali (r.a.) hakkında indi.

4. Taberî'nin Ebü'l-Halîl'den rivayetine göre Hz. Ömer (r.a.), bir adamı bu âyeti okurken işitti. Bunun üzerine: Bir adam kalkıp iyiliği emretti ve kötülüğü menetti. Sonra bundan dolayı şehit edildi, dedi. İbn-i Abbâs ve Dahhâk'tan rivayete göre bu âyet iyiliği emredip kötülüğü menetmek uğruna canını feda eden kişi hakkında veya meşhur Recî seferinde şehit edilen sahabiler hakkında inmiştir."

Birinci rivayete göre âyet Suheyb-i Rumî hakkında, ikinci rivayete göre Zübeyr b. Avvâm ve Mikdâd b. Esed hakkında, üçüncü rivayete göre Hz. Ali hakkında, dördüncü rivayete göre ise Recî seferinde şehit edilen sahabiler hakkında inmiştir. Birinci ve üçüncü rivayetlerdeki olaylar âyetin Mekke'de, ikinci ve dördüncü rivayetlerdeki olaylar ise âyetin Medine'de indiğine delalet etmektedir. Müfessir bu konuda bir açıklama yapmamıştır.

Müfessirin âyeti yorumlarken sebep-i nüzûl ile ilgili rivayetlerden yararlandığı, sebep-i nüzûlün desteklediği rivayete uygun olan tefsiri tercih ettiği görülmektedir. Buna şu örneği verebiliriz: *"Kadınları boşadığınızda bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, kendi aralarında meşru sûrette anlaştıkları takdirde kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın"*²² Müfessir bu âyetin nüzûl sebebi olarak şunu zikreder:

"Buhârî, Tirmizî ve başkalarının rivayetlerine göre bu âyet sahabilerden M'akîl bin Yesâr (r.a.) hakkında inmiştir. M'akîl bin Yesâr'dan (r.a.) rivayetlere göre kendisi Resulullah (a.s.) zamanında kız kardeşini bir Müslümanla evlendirmiş, sonra adam kadını bir talakla boşamış ve bekleme süresi bitinceye kadar da dönüş yapmamıştır. Kadını isteyenler olmuş, bu arada eski kocası da tekrar onunla birleşmek istemiş ve kadın da birleşmeye taraftar olmuş, fakat M'akîl eniştesini azarlayıp ona: 'Ben kız kardeşimi sana verdim, sen kalktın onu boşadın. Allah'a yemin ederim ki ilelebet o sana dönmeyecek (seninle evlenmeyecek)' dedi. M'akîl dedi ki: Allah adamın kadına, kadının da kocasına ihtiyaçları bulunduğunu bilip bu âyeti indirdi. M'akîl bu âyeti işitince: 'Rabb'ime itaat edip, emrini kabul ettim', dedi ve eniştesini çağırıp: 'Seni kız kardeşimle evlendiriyor ve sana ikramda bulunuyorum', dedi." Sonra da tefsirinde şu açıklamayı yapar: "Bu âyetin muhatapları bir kavle göre kadınları boşayan kocalardır, diğer bir kavle göre boşanan kadınların velileridir, başka bir kavle göre bütün müminlerdir." Ey müminler veya ey kadınların velileri yahut ey kadınlarını boşayan kocalar, kadınları boşadığınızda, bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, kendi aralarında meşru sûrette,

²² el-Bakara: 2/ 232.

yani İslami ölçülere uygun biçimde, karşılıklı rıza ile anlaştıkları takdirde kocaları ile yani boşayan eski kocalarıyla veya başka koca adaylarıyla evlenmelerine engel olmayın. Hülâsa bir veya iki talakla boşanan kadının bekleme süresi bittikten sonra boşayan kocanın dönüş hakkı yoktur. Ancak kadın muvafakat ederse yeniden nikah kıymak sûretiyle boşayan kocasıyla birleşmesi caizdir. İslami kurallara uygun biçimde kadın ile boşayan kocası anlaştıkları takdirde kadının velisi durumundakilerin buna engel olmamaları emrediliyor.” Hatipoğlu bu açıklamasından sonra bunun, âyetin iniş sebebine uygun tefsir olduğunu ifade etmiştir.²³

3.2. Âyetin Tahlili

Müfessir “tahlil” veya “tahliller” şeklindeki başlığını, genel olarak âyetin nüzûl sebebi varsa nüzûl sebebinin hemen ardından, nüzûl sebebi yoksa mealin hemen ardından açar.

Bu başlık altında genellikle tefsirini yaptığı âyet veya âyetler grubunda yer alan bazı kelimeleri açıklar. Ancak müfessirin yaptığı kelime tahlillerini daima böyle bir başlık altında aramak isabetli olmayabilir. Çünkü müfessir bazen hiçbir başlık açmadan kelime tahlillerini verebildiği gibi bazen de başka bir başlık altında kelime tahlillerini arz edebilir. Bu anlamda başlıklandırmanın dakik olmadığı söylenebilir.

Müfessirin hiçbir başlık açmadan kelime tahlilini arz ettiğine örnek olarak Bakara sûresinden 2. âyetin tefsirine bakılabilir. Müfessir bu âyetin tefsirini yaparken hiçbir başlık kullanmadan doğrudan âyette bulunan “*Reyb, hüda, müttaki*” kelimelerinin anlamını zikreder ardından yine hiçbir başlık kullanmadan bu iki âyetle ilgili bazı açıklamalar yaparak tefsirini tamamlar.

Başka bir başlık altında kelimelerin tahlilini verdiği örnek olarak Bakara sûresinin 6-7. âyetlerinin tefsirine bakılabilir. Bu âyetlerin tefsirini yaparken âyetlerin mealini verdikten hemen sonra “açıklamalar” başlığını açar ve bu başlık altında âyette yer alan “*küfür, inzâr, sevâ, hatm, gîşave*” kelimelerinin tahlilini yapar sonra da bu âyetlerle ilgili bazı açıklamalar yaparak tefsirini tamamlar.

Müfessirin âyetlerin tahlili başlığı altında kelimeleri açıklarken farklı yöntem izler:

- Bazen sadece kelimenin lügat anlamını vermekle yetinir,
- Bazen kelimenin türediği kökü de zikredip lügat anlamını vermekle yetinir.
- Bazen lügat anlamını verdikten sonra ilgili âyetteki anlamını zikreder.
- Bazen söz konusu kelimeyle yakın anlamlı olan kelimelerin de anlamını vererek aralarındaki farkı açıklamaya çalışır.
- Anlamını verdiği kelime kavramsallaşmışsa kavram anlamını da zikreder.

Örnek: 1 Bakara 111-112. âyetlerinin “tahliller” başlığı altındaki açıklamalarına bakalım:

“Hûd: Hâid’in çoğuludur, Yahudi olanlar demektir. Bir kavle göre “hûd” kelimesi “yahûd” sözcüğünün hafifletilmiş şeklidir. “Nasârâ”: Nasrân’ın çoğuludur, Hristiyanlar demektir. “Emaniyy”: Ümniyye’nin çoğuludur, kuruntular demektir.

²³ Sebeb-i nüzûle uygun olan yorumları tercih ettiğine delalet eden açıklamaları için ayrıca bkz. el-Bakara: 2/224, 272 âyetlerinin tefsiri.

“Hatü”: Mühatat mastarından olup, getirin, hazır bulundurun, demektir. “Burhan”: Kesin bilgi veren delil, demektir. “İslam”: Silm kökünden, teslim olmak, boyun eğmek, halis ve tertemiz tutmak manalarına gelir. “Vech”: Kişinin yüzü manasına olmakla beraber burada kişinin kendisi veya maksat ve niyeti manasına mecaz yollu yorumlanmıştır. Kişinin yüzü organlarının en şerefli ve duyu organlarının toplandığı kısım olduğu için vech ifadesi kullanılmıştır. “Muhsin”: İhsan eden, amellerini güzel yapan, ibadetlerini Allah'ı görürcesine ifa eden demektir.

Müfessirin bu kelimelere dair açıklamaları incelediğinde:

“Burhan” ve “Muhsin” kelimelerinin neredeyse lügat anlamlarıyla yetindiği, “Nasârâ”, “emaniyy”, “hâtu”, “İslam”, kelimelerinin türedikleri köklere de değindikten sonra anlamlarını verdiği, “vech” kelimesinin sözlük anlamını vermekle beraber âyette kendisinden kastedilenin ne olduğunu zikrettiği görülür.

Örnek 2. Fâtiha süresinin ilk âyetlerinde yer alan *hamd* kelimesinin tahliline bakalım. Müfessir bu kelimenin tahlilinde şunları ifade eder:

“Hamd: Bir zatı, kendi iradesi ve isteği ile yaptığı bir işten dolayı saygıyla övmektir. Öven kişinin o işten yararlanması şart değildir. “Şükür” ise bir zatı yaptığı bir iyiliğe karşılık dil, uzuvlar veya kalp ile takdir etmek, faziletini itiraf etmektir. Şu hâlde hamd yalnız dil ile edilir. Şükür ise kalp, dil ve uzuvlarla edilebilir. Diğer taraftan şükür işinde şükreden taraf diğer taraftan bir iyilik görmüş, ondan yarar sağlamış olur. Hamd işinde ise böyle bir iyilik ve yarar almak şartı yoktur. “Medih” ise irade ve istek dışı olan hususlar için de olabilir. Mesela bir inciyi kalitesinden ve güzelliğinden dolayı övebiliriz. Bu övgü medih sayılır, fakat hamd sayılmaz. Keza bir kimseyi boyundan veya güzelliğinden dolayı övmek medih sayılır, fakat hamd sayılmaz çünkü boyun uzunluğu kısalığı bir kişinin yüzünün güzelliği ve çirkinliği istek ve irade dışı şeylerdir. Bir insanı ilminden veya iyilik etmesinden dolayı övmek ise hem hamd hem medih sayılır.” Dikkat edilirse müfessir bu kelimenin tahlilini yaparken önce kelimenin anlamını vermiş, sonra da onunla benzer olduğu zannedilen *şükür* ve *medih* kelimelerinin anlamını vermiş, daha sonra da aralarındaki farkı açıklamaya çalışmıştır. Böylece *hamd* kelimesinin, kendisiyle yakın anlamda kullanıldığı zannedilen kelimelerle farkı ortaya konularak bu kelimenin anlaşılması sağlanmıştır.

Örnek: 3. Bakara sûresinin 106. âyetinin “tahliller” başlığındaki açıklamalarına bakalım. Bu âyetin tahlilini yaparken Âyette yer alan “Nensah” ve “Nunsi” kelimelerinin türediği mastarı zikrettikten sonra anlamlarını vermekle yetinmiştir. “Hayr” kelimesinin de sadece manasını zikretmiştir. Ancak *Nensah* kelimesinin hemen akabinde Kur’an ilimlerinin de artık müstakil bir konusu haline gelmiş olan *Nesih* kavramını açıklamaya başlamıştır. Bu kavramın lügat ve ıstılah anlamlarını zikrettikten sonra Kur’an ilimlerinde işlendiği şekliyle konunun bir özetini arz etmiştir.

Örnek: 4. Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin “tahliller” başlığındaki açıklamalarına bakalım. Bu âyetin tahlilinde *Muhkemat*, *ümme*, *müteşabihat*, *zeyğ*, *ibtığa*, *te’vil*, *râsihûn*, *ulu*, *elbâb*, *yezzeckeru* kelimelerini açıklarken

Ümm, ibtiğa, te'vil kelimelerinin sadece anlamını vermiştir.

Zeyğ kelimesinin anlamını verdikten sonra âyette kastedilen anlamını zikretmiştir.

Râsihûn, ulu, elbâb, yezzekkeru kelimelerinin aslı hakkında bilgi verdikten sonra anlamlarını zikretmiştir.

Muhkemat, müteşabihat kelimeleri hakkında kısa bir bilgi verip anlamlarını arz ettikten sonra bu kelimeler üzerinde genişçe duracağını ifade etmiştir. Sonra da bu kavramlar hakkında Kur'an ilimlerinde işlenen bilgiyi kısaca arz etmiştir.

Genel olarak örneklerde görüldüğü şekliyle işlenen tahlil / tahliller başlığında âyette zikredilen kelimelerin tahlili yapılmıştır. Hakkında verilmesi gereken bilgi açısından birbirlerine denk sayılabilecek kelimeler üzerinde aynı düzeyde durulmadığı dikkati çekmektedir. Kur'an ilimlerinde artık bir kavram olarak kullanılan kelimeler üzerinde ise daha detaylı bir şekilde durduğu, onlar için özel başlıklar açıldığı görülmektedir.

3.3. Âyetin Açıklaması

Müfessir "açıklama" başlığına genel olarak "tahlil" başlığından sonra yer verir. Bu durumda âyetin nüzûl sebebi de verilmişse bu başlık üçüncü başlık olur. Ancak her zaman buna uymaz. Mealden hemen sonra açıklama başlığına yer vermesi de nadir durumlardan değildir.

Açıklama başlığı altında ilgili âyetin genel bir tefsirini yapar. Tefsirinde âyetin âyetle, âyetin hadisle ve âyetin sahabe sözüyle tefsirinden yararlanır. Açıkladığı âyetin tefsirine dair bir hadis varit olmuşsa o hadisin getirdiği açıklamadan farklı olan bir yorumu tercih etmez. Fâtîha sûresinin son âyetinin tefsirinde bunu görmek mümkündür. Âyetin meali şöyledir: "*O nimet verdiğin kimselerin yoluna, kendilerine gazap edilmiş olanların ve sapıkların yoluna değil.*" Müfessir bu âyetteki nimet verilenleri Nisâ sûresinin 69. âyetinde belirtilen peygamberler, siddîklar, şehitler ve sâlihler ifadesiyle açıklar. Gazaba uğrayanlardan ve sapıklardan kastedilenin ne olduğunu da âyet ve hadise dayanarak şöyle açıklar:

"Kendilerine gazap edilmiş olanlar Yahudilerdir, sapanlar da Hristiyanlardır Adî bin Hâtîm'den (r.a) rivayete göre Peygamber sallallahu aleyhi vesellem "Yahudiler, üzerlerine gazap edilmiş olanlardır. Hristiyanlar da sapanlardır" buyurmuştur. Bu hadis bu tefsire delâlet ettiği gibi Yahudiler ve Hristiyanlar hakkındaki şu âyetler de bunu teyit eder. Allah Teâla Yahudiler hakkında şöyle buyuruyor: "De ki: Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size söyleyeyim mi? Allah'ın lanetlediği, üzerlerine gazap ettiği, bazılarını maymunlar, domuzlar ve şeytana tapan yaptığı kimseler (var ya), işte onların yeri daha kötüdür ve onlar doğru yoldan daha çok sapmışlardır."²⁴ Yüce Allah Hristiyanları da şöyle nitelendiriyor. "...Ey kitap ehli, dininizde haksız yere aşırılığa dalmayın ve önceden sapmış, çok kimseleri sapıtmış ve düz yoldan şaşmış bir kavmin keyiflerine uymayın."²⁵ Bu ve benzeri âyetler Yahudilerin bâriz vasfının gazaba uğramışlık, Hristiyanların bariz vasfının da sapıklık olduğuna işaret eder."

²⁴ el-Maide: 4/60.

²⁵ el-Maide: 4/77.

Müfessir bu açıklamasından sonra gazaba uğrayanlardan ve sapıklardan kastedilenin bu ifadenin kapsamına giren herkes olması gerektiğini savunanların görüşünü doğru bulmadığını şöyle ifade eder:

“Bazı müfessirler gazaba uğramışların Yahudilerden, keza sapanların Hristiyanlardan ibaret olmadığını, Allah'ı inkâr edenler ile O'na ortak koşanların daha beter topluluklar olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla hepsinin dininden uzak kalmak için dua etmenin ve bu âyetin hepsini kapsayacak şekilde tefsir edilmesinin daha uygun olacağı görüşünü beyan etmiş ise de bu görüş müfessirlerin görüşlerine ters düştüğü gibi Adî bin Hâtem'in (r.a) Peygamber'den (a.s.) rivayet ettiği tefsire aykırıdır. Yukarıda da işaret edildiği gibi hadiste “üzerlerine gazap edilenler, Yahudiler ile, “sapanlar” da Hristiyanlar ile tefsir edilmiştir.”

Âyetin tefsirinde önceki müfessirlerin açıklamalarından bolca yararlanır. Bazı âyetlerin tefsirinde onların âyet hakkındaki yorumlarının özetini sunar, sonra da kendi yorumunu yapar. Örnek olarak Bakara: 6-7 âyetin tefsirine bakılabilir: Bu âyetlerin tefsirinde “*Bu iki âyetin yorumu hakkında değişik rivayetler vardır. Kurtubî bu konuda özetle şöyle der*” dedikten sonra Kurtubî'den naklettiği rivayetleri ve onun bu konudaki tercihini zikreder. Sonra İbn Kesîr'in Ali b. Talha kanalıyla İbn Abbâs'tan 6. âyet hakkındaki rivayetini zikreder. Ardından kendi yorumuna geçer ve konu ile ilgili iki hadis zikreder. Sonunda da İbn Kesîr'den bir özetle âyetin tefsirini tamamlar.

Bakara 16. âyetin “hidâyet karşılığında sapıklığı satın alanlardır” ifadesini yorumlarken âyetin zahir anlamını zikrettikten sonra İbn Kesîr'den naklen bu konuda tabiinden rivayet edilenleri aktarır, sonra onun değerlendirmesini sunar, ardından da Ebu Suûd'un yorumuyla âyetin tefsirini tamamlar.

Bazen âyetin açıklamasını doğrudan kendisi yapar herhangi bir nakilde bulunmaz. Örnek olarak “*Göklerin ve yerin mülkünün (hükümranlığı ve mülkiyetinin) ancak Allah'a ait olduğunu ve size Allah'tan başka ne bir sahip ne de bir yardımcı bulunmadığını bilmez misin?*”²⁶ âyetinin tefsirine bakılabilir. O bu âyetin tefsirinde şöyle der:

“Ey Muhammed, Göklerin, yerin ve onlardaki bütün varlıkların mülkünün hükümranlığı, mülkiyeti, tasarruf hakkı ve hâkimiyetinin ancak Allah'a ait olduğunu bilmez misin, elbette bilirsin. Şu kâinatta her an neler yapılıyor, neler yıkılıyor, çürüyor, ölüyor, neler yaratılıyor, ne gibi gelişmeler, olgunlaşmalar meydana geliyor. Göklerde, yerde ve onlarda bulunan varlıkları yöneten, dilediği gibi bunlarda tasarrufta bulunan bütün kâinatın yegâne hükümranı ve hükümdarı olan Yüce Allah insanları ve cinleri dünya ve âhiret mutluluğuna götürecektir ilâhî kanunlarda, semâvî kitaplarda dilediği neshi, istediği değişikliği, tadilatı yapamaz mı, buna gücü yetmez mi? Şüphesiz yapabilir ve yapar. Ey Muhammed size, sana ve ümmetine Allah'tan başka ne bir sahip ve dost ne de bir yardımcı bulunmadığını bilmez misin, çok iyi bilirsin. Allah'ın kendisine sahip, dost ve yardımcı olduğunu ve O'ndan başka sahibi, dostu ve yardımcısı olmadığını bilen bir mümin, şüphesiz inanıyor ve biliyor ki yüce Allah hangi şer'î hükmü değiştirirse

²⁶ el-Bakara:2/107.

mutlaka kulların hayrı, iyiliği ve yararı için yapar. Bu inançla mümin kul işini Allah Teâlâ'nın takdir ve lütfuna bırakır.”

Görüldüğü gibi âyetin tefsirinde herhangi bir nakilde bulunmamış, âyeti doğrudan kendisi açıklamıştır. Bu türden örnekler çoktur.²⁷

3.4. Âyetten Çıkan Fıkhi Hükümler

Müfessir âyetten çıkan fıkhi hükümleri ifade etmek için *fıkhi hükümler, fıkıh hükümleri, âyetten çıkan şeri hükümler, fıkhi bir konu, fıkıh yönü, bir fıkıh meselesi, bu âyetteki hükümlerin özeti, fıkıh hükümleri ve talimat* gibi başlıklar kullanmıştır. Bunlardan başka bazen de “Kur’an öğretme karşılığında ücret alınır mı?”, “Sihirbaza verilecek cezaya ait hükümler”, “Kâfirlerin cami ve mescitlere girmesinin hükmü”, gibi konuya özel başlıklara yer vermiştir. Müfessir bu başlıkları sadece ilgili âyetten fıkhi bir hükmün çıkarılabileceğini düşündüğü yerlerde kullanmıştır. Ne var ki kullandığı bu farklı başlıklar yerine tefsirinde “Âyetten çıkan fıkhi hükümler” gibi ortak bir başlık kullansaydı, konuya özel başlıkları da böyle bir başlık altında toplayabilseydi üslup birliği açısından daha uygun olurdu.

Âyetten çıkan fıkhi hükümler ile ilgili başlık, önceki başlıklar da kullanılmışsa, genellikle beşinci sırada yerini alır. Bu başlık altına girebilecek kısım daha önce de ifade edildiği üzere neredeyse tefsirinin dörtte birine tekabül etmektedir.²⁸ Tefsirini yaptığı kısımdan hareketle, bu esere “ahkâm tefsiri” demek pek isabetli olmasa da ahkâm yönü ağır basan bir tefsirdir, denebilir.

Müfessir bu başlık altında âyetten çıkarılabilecek fıkhi hükümleri zikreder. Bunu yaparken genellikle dört mezhebin dışına çıkmaz. Ancak bütün ahkâm âyetleri üzerinde aynı yoğunlukta durmaz, önemli gördüğü veya daha fazla tartışma konusu olmuş meseleler üzerinde daha detaylı bir şekilde durur.²⁹

Müfessirin âyetten çıkan fıkhi hükümleri arz etme şekillerinden bazıları şöyledir:

1. Bazen konuyla ilgili mezheplerin görüşlerini, delillerini, önceki âlimlerden bazılarının değerlendirmelerini ve en sonunda bu görüşlerin bir özetini arz etmekle yetinir, konuyla ilgili herhangi bir tercihte bulunmaz.

Örneğin Fâtiha sûresinin tefsirinde fıkhi hükümler başlığı altında “Besmele Kur’an’dan bir âyet midir? Yoksa sûrelerin başındaki besmeleler ilgili sûrenin birer âyeti midir?” sorusuna cevap bağlamında şöyle bir yöntem takip eder:

Müfessir, bir grup âlime göre bismelenin, başında bulunduğu sûrelerden birer âyet olduğunu ifade ettikten sonra İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel’in de bu görüşte olduğunu ifade eder ardından onların görüşlerini dayandırdıkları bazı delilleri zikreder.

Sonra Hanefilere göre bismelenin müstakil bir âyet olduğunu, sûrelerin arasını ayırmak ve bereket için indirildiğini ne Fâtiha’dan ne de başka bir sûreden bir âyet olmadığını, sadece Neml sûresinde âyetin bir parçası olduğunu ifade eder; ardından bunların delillerini arz eder.

²⁷ el-Bakara: 2/107, 110, 111-112, 119, 125, 126, 127-129, 138, 145, 171. ayetlerin tefsirine bakınız.

²⁸ Ensari, “Haydar Hatipoğlu’nun Tefsirinde Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Yöntemi”, 202-203.

²⁹ Ensari, “Haydar Hatipoğlu’nun Tefsirinde Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Yöntemi”, 203.

Daha sonra Malikilere göre bismelenin ne Fâtiha'dan ne de başka bir sûreden bir âyet olmadığını, sadece Neml sûresinde âyetin bir parçası olduğunu söyler ve onların da görüşlerini dayandırdıkları delilleri serdeder.

Kendisinden önceki âlimlerin değerlendirmesi bağlamında olsa gerek, *Râzî*'nin bismelenin bir âyet olduğuna dair deliller zikrettiğini, *Alûsî*'nin de ona cevap vererek görüşünü reddettiğini ifade ettikten sonra sanki ikisinin de kendi mezheplerini savunma gayreti içine girdiklerini söyler. Ardından Sâbûnî'nin Hanefi âlimlerinin görüşüne taraftar olduğunu ve bu görüşü vasat görüş olarak nitelediğini zikreder.

En sonunda müfessir bir tercihte bulunmadan bu mesele hakkındaki görüşlerin hülasasını zikrederek konuyu kapatır.³⁰

Görüldüğü gibi bu örnekte müfessir konuyla ilgili mezheplerin görüşlerini, delillerini, önceki âlimlerden bazılarının değerlendirmelerini ve en sonunda bu görüşlerin bir özetini arz etmekle yetinmiş, konuyla ilgili herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

2. Bazen konuyla ilgili mezheplerin görüşlerini delillerini vermeden zikreder, delillerini görmek isteyenlere müracaat edebilecekleri kaynaklara yönlendirir ve görüşler arasında esasen bir fark olmadığını belirterek uzlaştırma yoluna gider. Sonra da konuyla ilgili günümüzdeki yanlış uygulamayı tenkit edip yapılması gerekeni ifade eder, ardından konunun özetini sunar, sonunda da detaylı bilgi için fıkıh kitaplarına yönlendirerek konuyu kapatır.

Buna Bakara 144 âyetin "*(Bundan böyle) hemen yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir ve nerede olursanız yüzünüzü oraya doğru çeviriniz.*" kısmının ahkâm yönünü açıklarken uzak yerlerde, dünyanın değişik memleketlerinde namaza duran bir kimsenin Kâbe'ye yönelmesiyle ilgili açıklamasında böyle bir yöntem takip ettiği anlaşılmaktadır. Müfessir bu konuda şöyle der:

"Bu durumdaki kimselerin, Hanefi ve Malikî âlimlere göre Kâbe'nin yönüne doğru durmaları gereklidir. Kâbe binasının tam hizasında durmaları şartı aranmaz. Ancak elde mevcut imkânlarla tam Kâbe'ye doğru durmak gayretini göstermeleri gerekir. Şafiî ve Hanbelî âlimlerine göre ise Kâbe binasının istikametine göre durmaları şarttır. Her iki grubun delillerini görmek isteyenler Sâbûnî'nin ahkâm âyetleri tefsirinin bu âyete ait bölümüne başvurabilirler. Esasen iki tarafın delilleri ve görüşleri tetkik edildiği zaman aralarında ciddi bir görüş farkı olmadığı anlaşılır. Çünkü her iki taraf dünyanın neresinde olursa olsun namaza duran kişinin elinden geldiği kadar Kâbe yönünü iyice tespit etmesini gerekli görmektedirler. Hülâsa namaza duran kişinin tam Kâbe'ye doğru durduğu kanaatine sahip olmalıdır. Memleketimizin her yerinde en küçük köylerde bile Kâbe yönünü tespit etmek çok basitleşmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığının duvar takvimlerinin her sahifesinde kible saati sütunu mevcuttur. Orada günün hangi saatinde gölgenin Kâbe yönünü gösterdiği belirtilmektedir. İkincisi modern pusulalar memleketin her tarafında satılmaktadır. Arzu edenler o pusulalar ile de Kâbe yönünü rahatlıkla tespit

³⁰ Bismelenin ayet olup olmadığıyla ilgili Hanefi ve Şafiî mezheplerinin delillerini karşılaştırmalı olarak görmek için bkz. Bağış, Mehmet. *Âhkâm Ayetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Bezzâvî ve Nesefî Örneği)*, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/23(2019), 637-641.

edebilirler. Ne var ki bazı yerlerde konunun önemini idrak edemeyen birtakım kimseler mahalli müftülüğe başvurma ihtiyacı duymadan cami ve mescit binalarını yaparlar ve temelini atarken kible yönünü doğru dürüst tespit etmezler. Öyle camiler gördüm ki kible yönünden 15-20 derece hatta daha fazla hatalıdır ve o hataya bazı görevliler hatta müftülükler de göz yummaktadır... Bu açık bir hatadır, yanlıştır, dinden taviz bile sayılabilir kanaatindeyim. Hülâsa bütün din âlimlerine göre namazda Kâbe yönüne doğru durmak namazın şartlarından. Tam Kâbe binasına doğru durmaya özen göstermek şuurlu müminin görevlerindedir. Ancak düşman korkusu halinde veya yolculukta binit hayvanı ve benzeri araçlar üzerinde nafîle namaz için kibleye doğru durmak şartı yoktur. Korku halinde farz namazlarda bile Kâbe'ye yönelmek mecburiyeti yoktur. Geniş bilgi için fıkıh kitaplarına bakılmalıdır.”

Müfessir bu âyetin ahkâm yönünü açıklarken görüldüğü üzere:

- Mezheplerin görüşlerini zikretmiş.
- Delillerini zikretmemiş ancak delilleri görmek isteyenlere müracaat edebilecekleri bir kaynak göstermiş.
- İki görüşü, aralarında esasen bir fark olmadığını belirterek uzlaştırma yoluna gitmiş.
- Kanaatine göre bu konuyla ilgili günümüzdeki yanlış bir uygulamayı tenkit etmiş, yapılması gerekeni ifade etmiş.
- Sonra konunun özetini sunmuş.
- En sonunda da detaylı bilgi için fıkıh kitaplarına yönlendirerek konuyu kapatmıştır.

3. Bazen de âyetten çıkabilecek fıkhi hükümleri kimseye nispet etmeden doğrudan zikretmekle yetinir.

Örneğin Bakara 283. âyetten çıkabilecek hükümleri arz ederken bu âyetten çıkan hüküm ve talimatı maddeler halinde şöyle özetler:

1. “Borç senedini düzenleyecek yazıcı bulunmadığı yolculuk halinde alacaklının borçludan alacağı en uygun garanti rehindir.
2. Borçludan rehin almak yolculuk halinde meşrudur. Keza hadislerle sabit olduğu üzere eyleşik halinde de meşrudur.
3. Senet, şahitler veya rehinle tevsik edilmeksizin veresiye muamelesini yapmak ve ödünç vermek-almak meşrudur.
4. Kendisine güvenilip bir belge olmaksızın veresiye verilen borçlunun emniyeti kötüye kullanmayıp borcunu doğru dürüst ve zamanında ödemesi gerekir.
5. Şahidin gördüğünü, bildiğini ve işittiğini gizlemesi, gerçeği saklaması haramdır, büyük bir günahtr.”

Müfessirin ahkâm âyetlerini yorumlama veya ahkâm âyetlerinden hüküm çıkarma yöntemi burada zikredilenlerden ibaret değildir. Ancak makalenin ana konusu ahkâm âyetlerini

yorumlanma yöntemi olmadığı için bu örneklerle iktifa etmenin yeterli olacağı düşünülmektedir.³¹

3.5. Âyetler Arası Münasebet

Bu tefsirde “Âyetler arası münasebet” başlığı önceki tüm başlıkların kullanılması durumunda altıncı başlık olarak yerini alır. Ama genel olarak bu tefsirde âyetin yorumunda söz konusu başlıklardan sadece birkaçı yer alır. “Münasebet” başlığı da genellikle tahliller ve açıklama başlıklarından sonra gelir. Yani genellikle üçüncü veya dördüncü başlık olarak tefsirdeki yerini alır.

Münasebet, sözlükte benzerlik ve yakınlık anlamlarına gelmektedir. Kur’an ilimlerinde kullanılan bir kavram olarak umûm-husûs, aklî-hissî-hayalî veya diğer ilişki türleriyle ya da sebep-müsebbep, illet-malûl, benzerlik-zıtlık gibi zihni bağlarla âyetlerin ve benzerlerinin aralarındaki ilişkiyi ifade eden manadır.³² Mustafa Müslim’in tanımı ise şöyledir: “Münasebet: Herhangi bir şekilde iki şey arasındaki ilişkidir. Bu kavram Allah’ın kitabında sûrenin kendisinden önceki ve sonraki sûre ile olan ilişkisini; âyetlerde ise her âyetin kendisinden önceki ve sonraki âyet ile olan ilişkisi ifade eden manadır.³³ Bu tanımlara göre gerek sûrelerin birbirleriyle ve kendi içlerindeki bağlantı ve ilişkilerini gerekse âyetlerin birbirleriyle olan bağlantı ve ilişkisini ifade eden manalara münasebet denebilir. Münasebet ilmi Kur’an’ın anlaşılmasına katkı sağlayan en önemli ilimlerdenidir. Bundan dolayı bazı âlimler bu ilmin Tefsir ilmindeki konumunu beyan ilminin nahiv ilmindeki konumuna benzetmişlerdir.³⁴

Kur’ân-ı Kerîm’deki münasebet türlerini ikiye ayırmak mümkündür:

1. Bir sûrenin içindeki münasebet. Bu da kendi içinde genel olarak bir sûredeki âyetlerin veya âyet gruplarının birbirleriyle olan münasebeti ve sûre başları ile sûre sonlarının birbiriyle olan münasebeti kısımlarına ayrılır.³⁵

Bir sûredeki âyetlerin birbirleriyle olan münasebetine Bakara sûresinin ilk yedi âyeti örnek verilebilir. Sûrenin ilk beş âyetinde müminlerin bazı sıfatları ve akıbetlerinden; akabindeki iki âyette de kâfirlerin bazı sıfatları ve akıbetlerinden bahsediliyor. Aralarındaki münasebet için şöyle denebilir. Yüce Allah müminlerin durumunu beyan eden âyetlerin hemen ardından kâfirlerin durumunu beyan eden âyetleri zikretti ki müminler ile kafirler arasında bir karşılaştırma yapılabilir. Çünkü küfür imanın zıttıdır. İman edenler kurtuluşa erer, kafirler ise helak olurlar.³⁶

Sûre başı ile sonunun birbiriyle olan münasebetine de Bakara sûresinin başı ile sonu arasındaki münasebet örnek verilebilir. Sûrenin başında Yüce Allah Kur’an’dan, müminlerden bahsetti. Müminlerle kâfirleri özellikle de Yahudi din adamlarını karşılaştıran açıklamalarda bulundu. Ardından oruç, hac, boşanma gibi şeri hükümleri beyan etti. Sûrenin sonunda da Hz.

³¹ Geniş bilgi için bk. Ensari, “Haydar Hatipoğlu’nun Tefsirinde Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Yöntemi”, 203-216.

³² es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kurân*, II, 289.

³³ Mustafâ Müslim, *Mebâhis fi’l-tefsiri’l-mevdû’î* (Dimaşk-Beyrût: Dâru’l-Kalem, 2000), 58.

³⁴ Ahmed Muhammed `Atiyye el-Münirâvî, *el-Münâsebetu beyne’l-fevâsili’l-Kur’âniyyeti ve âyâtihâ* (Gazze: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 2010), 4-7.

³⁵ el-Münirâvî, *el-Münâsebetu beyne’l-fevâsili’l-Kur’âniyyeti ve âyâtihâ*, 8

³⁶ Vehbe Zühaylî, *et-Tefsiri’l-münîr* (Beyrût-Dimaşk: Dâru’l-Fikri’l-Mu`âsir ve Dâru’l-Fikr, 1991), I, 77; Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hekâiku’t-te’vîl*, ed. Yûsuf Ali Bedyevî (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2005), I, 44.

Peygamberin ve müminlerin semavi kitaplara ve fark gözetmeden bütün peygamberlere iman ettikleri gerçeğini açıkladı. Allah'ın bu ümmete ahkâmda kolaylık sağladığını, iman edenlerin ihlaslı, sadık ve kararlı bir şekilde ahkâmı uygulamaları durumunda küfre ve kâfirlere karşı muzaffer olacaklarını beyan eden harika bir kapanış ile sûreyi tamamladı.³⁷

2. Sûreler arasındaki münasebet. Bu da kendi arasında genel olarak sûrenin başı ile önceki sûrenin sonu arasındaki ilişki ve her bir sûrenin içeriğinin kendisinden önceki sûrenin içeriği ile münasebeti kısımlarına ayrılır.

Sûrenin başı ile önceki sûrenin sonu arasındaki ilişkiye Bakara sûresinin başı ile Fâtiha sûresinin sonu arasındaki ilişki örnek verilebilir. Fâtiha sûresinin son kısmında (اهدنا الصراط) (المستقيم) *bizi dosdoğru yola ilet* ifadesi, Bakara sûresinin başında da Kur'an'ın (هدى للمتقين) *müttakiler için bir hidâyet, yol gösterici* bir kitap olduğu ifadesi yer almaktadır. Böylece Yüce Allah Fâtiha sûresinin sonunda kendisinden bizi doğru yola itmesi isteğinde bulunmamızı öğrettikten sonra Bakara sûresinin başında da bu kitabın doğru yola ileten bir kitap olduğunu öğretiyor. Bu ikisinin arasındaki ilişki görüldüğü üzere son derece açıktır.³⁸

Sûrenin içeriği ile önceki sûrenin içeriği arasındaki ilişkiye yine Fâtiha ve Bakara sûrelerini örnek verilebilir. Yüce Allah Fâtiha sûresinde, Allah'ın kendilerine nimet verdiği kimseleri, gazaba uğrayanları ve dalalette olanları zikretmiştir. Bakara sûresinde de hidâyet üzere olanların sıfatlarını, hidâyete karşı dalaleti satın alanların kimler olduğunu ve Allah'ın gazabına uğrayanları açıklamıştır.³⁹ Bu iki sûre arasında bundan başka da birçok açıdan içerik ilişkisi vardır.⁴⁰

Haydar Hatipoğlu'nun yazdığı tefsir incelendiğinde sûreler arasındaki münasebete değinmediği görülür. Tefsirinde bazı başlıkları ilerleyen bölümlerde kullandığı gerçeğinden hareketle, çalışmasını tamamlamaya muvaffak olsaydı muhtemelen önemine binaen sûreler arası ilişkiye de değinirdi denebilir. Ancak tefsirini yaptığı Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri üzerinde yapılan araştırmada bununla ilgili bir açıklamaya rastlanmamıştır.

Sûrenin kendi içindeki münasebetine gelince, sûrenin başıyla sonunun birbiri ile ilişkisi anlamındaki münasebet açısından baktığımızda Âl-i İmrân sûresinin tefsirini tamamlayamadığı için bu sûre ile ilgi bu anlamda bir bilgi verme imkânı bulunmamaktadır. Fâtiha sûresi üzerindeki incelemede de böyle bir açıklamada bulunmadığı anlaşılmıştır. Bakara sûresinin tefsirinde ise sûrenin başı ile sonu arasındaki münasebete değinmiştir. Bununla ilgili açıklamasını sûrenin son iki âyetinin tefsirine geçmeden önce açtığı "âyetler arasındaki münasebet" başlığı altındaki şu ifadelerinde görmektediriz:

"Yüce Allah bu sûreyi, Kur'an'ın O'nun kitabı olduğunda şüphe olmadığını, Allah'tan korkanlar için bir hidâyet kaynağı olduğunu, takva sahibi kulların övgüye layık vasıflarını ve iman esaslarını bildiren âyetlerle açtı. Yüce Allah bu âyetlerden sonra gelen âyetlerde kâfirlerin durumunu ve bunun akabinde de münafıkların hallerini beyan buyurdu. Sûrenin diğer âyetlerinde Kitap ehlinin, özellikle Yahudilerin olumsuz tutum

³⁷ Zühaylî, *et-Tefsîrül'l-münîr*, II, 132.

³⁸ Sa`îd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1985), I,50.

³⁹ Müslim, *Mebâhis fi't-tefsîri'l-mevdû'î*, 85.

⁴⁰ Geniş bilgi için bk. Müslim, *Mebâhis fi't-tefsîri'l-mevdû'î*, 84-86.

ve davranışları, sapıklıkları bildiriliyor. Sûrenin büyük bir bölümünde namaz, oruç, zekât, hac ibadetleri, boşama, iddet, îlâ, kadın adeti, cihat, faiz ve veresiye muamele gibi hukuka ait önemli bazı hükümlere yer veriliyor. Yüce Allah sûrenin sonundaki iki âyette de sûrenin başındaki üstün vasıfları taşıyan başta Resûl-i Ekrem (a.s.) olmak üzere ümmetinin tam iman ve samimi itaat mertebelerine eriştiklerine şahadet ediyor, tescil edip ilâhi belge ile delillendiriyor, böylece onları takdirnameleriyle taltif buyuruyor. Ayrıca güçlerinin yetmeyeceği yükümlülükler altına sokmayacağını müjdelerken rızasına uygun duaları da onlara telkin edip öğretiyor.”

“Birçok tefsir kitabında müfessirin zikrettiği bu ilişkiden bahsedilmektedir. Bu tefsirlerin başında Râzî'nin *Tefsîrû'l-Kebîr*'i ve münasebatül Kur'an'a dair birçok açıklamanın yer aldığı *Bikâ'î* (ö.885)'nin *Nazmu'd-Dürer*'i yer almaktadır. Özellikle müfessir münasebata dair bu ifadelerini genellikle Râzî ekseninde nakillerde bulunarak ifade etmiş Kur'an'ın bir bütün içerisinde tefsir edilmesini sağlamıştır.”⁴¹

Hatipoğlu'nun tefsiri, sûredeki âyetlerin veya âyet gruplarının birbirleriyle olan münasebeti açısından incelendiğinde bu yöndeki açıklamalarına Bakara sûresinden başlayarak Âl-i imrân sûresinden tefsirini yaptığı kısma kadar zaman zaman âyetler arasındaki münasebete değindiği görülür. Bakara ve Âl-i İmrân sûresinden buna dair birer örnek şöyle arz edilebilir:

Bakara sûresinin ilk 20 âyetinin tefsirini arz ettikten sonra bu âyetlerle sonraki iki âyet arasındaki münasebeti şöyle açıklar:

“Sûrenin başından buraya kadar geçen âyetlerde müminlerin, kâfirlerin ve münafıkların sıfatları, iman edenlerin mutlulukları, inkârcıların ve şüphe içinde kıvranan ikiyüzlülerin mutsuzlukları, en tehlikeli grup olan münafıkların durumlarını daha iyi aydınlatıcı benzetme örnekleriyle anlatılmıştır. Sonra aşağıdaki âyetlerde Allah Teâlâ, varlığına ve birliğine delalet eden delilleri, insanoğluna verdiği nimetleri sıralayarak yukarıda sözü edilen bütün grupları, başka bir tabirle bütün insanları tevhid dinine, ona boyun eğerek ibadete ve bu yolla kazanılan takvaya davet eder ve gizli-açık her türlü şirkten, O'na ortak koşmaktan meneder.”

Âl-i İmrân 19-20 âyetlerin tefsirini yaptıktan sonra bu âyetlerle akabinde gelen iki âyet arasındaki münasebeti şöyle izah eder:

“Yukarıdaki âyetlerde iman esasları, makbul dinin ancak İslamiyet olup kendilerine kitap verilenlerin sırf ihtiras ve kıskançlıktan ayrılığa düştükleri, kitab ehli olsun olmasın bütün insanların İslam dinine girmelerinin gerektiği beyan buyrulduktan sonra aşağıdaki âyetlerde kitab ehlinin inkârcılığa düşenlerin zulümleri ve vahim sonuçları belirtiliyor.”

Hatipoğlu Fâtiha sûresinin tefsirinde bu yönde bir açıklamada bulunmamıştır.⁴²

⁴¹ Seydaoğlu, “Münasebatü'l-Kur'an İlimine Dair Bir Yaklaşım -Haydar Hatipoğlu Örneği”, 190.

⁴² Bazı tefsirlerde Fatiha sûresinin gerek Kur'an'ın bütünüyle gerekse sûrede yer alan ayetlerin birbiri ile olan münasebetine değinilmiştir. Buna örnek olarak çağdaş tefsirlerden Said Havva'nın *el-Esâs fi't-tefsir*'ine bakılabilir. O bu konuda özetle şunu arz eder: Fatiha sûresi Kur'an-ı Kerim'in mukaddimesidir, onun maksatları ve manaları bu

O âyetler arası münasebeti işlerken bütün âyet veya âyetler grubu arasındaki münasebete değinmemiş, ihtiyaç gördükçe böyle bir başlık açmıştır.

Sonuç olarak tefsirinde, özellikle âyetlerin birbiri ile olan münasebetine dair açtığı başlıklar altında yaptığı açıklamalar bir araya getirildiğinde önemli malumatlara ulaşılabilir. Münasebet konusunda tefsirinde orijinallik anlamında bir beklentiye girmenin pek isabetli olmayacağı söylenebilir. Müfessirin zaten böyle bir iddiası da görülmemektedir. Onun amacının daha çok çağdaş okuyucuya Kur'an'ın mesajını iletme olduğu anlaşılmaktadır. Bu nazarla bakıldığında çağdaş okuyucunun ihtiyacına önemli ölçüde cevap verdiği söylenebilir.

Sonuç

Haydar Hatipoğlu'nun Muhammed Sait Hatipoğlu tarafından daktilo yazısından word'e geçirilmiş ve henüz baskısı yapılmamış iki ciltli tefsiri üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmada şu sonuçlara varılmıştır.

- Hatipoğlu'nun tefsiri Fâtiha ve Bakara sûrelerinin tamamını, Âl-i İmrân sûresinin de ilk 138 âyetinin tefsiri ile sınırlı bir çalışmadır.
- Müfessirin tefsirinde yer alan "Tevbe sûresinde bu konuya tekrar temas edilecektir" ve benzeri ifadelerinden onun çalışmaya başlarken tefsirini tamamlama niyetinde olduğu ve muhtemelen ömrü kifâyet etmediğinden bu çalışmayı tamamlayamadığı anlaşılmaktadır.
- Çalışma esnasında bazı başlıklarda zaman zaman üslup birliğini bozan ifadelerin yer aldığı vakiasından hareketle müellifin tefsirini yaptığı miktarı gözden geçirerek nihai şeklini verme imkânı bulamadığı anlaşılmaktadır.
- Müellif tefsirine bir isim vermemiştir. Tefsirinin türü veya çeşidi üzerinde düşünüldüğünde kesin olmamakla beraber -fıkhi hükümleri açıklamaya, diğer konulara göre daha fazla yer ayırdığından- çalışmasında ahkâm tefsiri renginin baskın geldiği söylenebilir.
- Tefsirindeki sade üslubu, güncel meseleleri daha detaylı olarak kolay bir anlatımla ifade etmeye özen göstermesi, müfessirin bu çalışmasını birinci derecede Kur'an mesajını herkesin anlayabileceği bir şekilde iletme amacıyla yaptığını göstermektedir.
- Metodolojik açıdan incelediğimiz bu tefsirdeki ana başlıklardan hareketle müfessirin zihnen tasarladığı belli bir sistematığe göre âyetleri yorumlamaya çalıştığı anlaşılmıştır. Âyetin ihtiva ettiği bilgilerin muhatabın zihninde daha sistematik bir şekilde oturmasını sağlamak amacıyla âyet veya âyet gruplarının hemen ardından açtığı "iniş sebebi" başlığı altında âyetin nüzûl sebebini açıklayarak zihinleri âyetin nüzûl zamanına ve ortamına taşımıştır. Akabinde açtığı "tahlil" başlığıyla nüzûl zamanından uzaklaşmanın bir sonucu olarak bazı kelimelerin anlamı üzerinde oluşmuş sis perdesini kaldırmaya çalışmıştır. Sonraki "açıklamalar" başlığı altında âyetin genel bir anlamını sunmuştur. Daha sonra okuyucunun hayatına direkt olarak dokunan fıkhi hükümleri arz etmiş ve zaman zaman bunların hikmetini de açıklamamıştır. En son olarak da

sûrede toplanmıştır. Çünkü Kur'an'daki konular akide, ibadet ve hayat metodu çevresinde dolaşır. Sûrenin ilk üç ayeti akide, dördüncü ayeti ibadet, son üç ayeti de hayat metodunu öz bir şekilde zikretmiştir. Bu ifadeleriyle Saîd Havvâ hem Fatiha sûresinin Kur'an ile olan münasebetini/ilişkisini, hem de ayetlerinin birbiri ile olan münasebetini zikretmiştir. Geniş bilgi için bkz. Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, I, 38-40.

âyetler arasındaki alaka ve münasebetlere değinerek Kur'an âyetlerinin birbirini tamamlayan bir bütün olduğunu arz etmeye çalışmıştır. Müfessirin çalışmasında takip ettiği bu yöntemine bakılınca metodolojik açıdan halkaları birbirini tamamlayan bir zincir gibi fikri bir bütünlük çerçevesinde tefsirini yazmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak aynı manayı ifade eden farklı başlıkların zaman zaman üslup birliğini bozduğu gerçeği de müfessirin yaptığı çalışmayı gözden geçirme imkânı bulamadığını söylemekle izah edilebilir. Zaten tefsirini tamamlayamadan dar-ı bekaya irtihal etmiş olması da bunun bir delilidir. Şüphesiz bu durum müfessir için kabul edilmesi gereken bir mazerettir. Ancak bu mazeret, akabinde gelen araştırmacıların eksik kalan kısımlara dikkat çekip ilmi yolculuğa değerli şeyler katarak ilerlemelerine engel olmamalıdır. Araştırmacıların bu tür çalışmaları sefelin ilmi mirasını koruyup takdir etmek, halefe de güzel bir örnek sunma olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Aktaş, Mehmet Nurullah. *Molla Muhammed Zivingî ve Tefsirciliği*, Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.
- Bağış, Mehmet. Âhkâm Ayetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beyzâvî ve Neseî Örneği), Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/23(2019), 630-655.
- Çıtlak, Muhammed. "Haydar Hatipoğlu'nun Faiz Konusundaki Yaklaşımı: Bakara Sûresi Örneği". *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*. 387-404. Ankara: Fcr Yayın, 2023.
- Ensari, Abdurrahman. "Haydar Hatipoğlu'nun Tefsirinde Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Yöntemi". *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*. ed. Adnan Akalın-Eyyüp Tuncer. 199. Ankara: Fcr Yayın, 2023.
- Ensari, Abdurrahman. *Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi*. İstanbul: Nida Yayınları, 2017.
- Güzel, Mehmet Emin. "Yakın Dönem Şark Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu Hocanın Tefsirinin Dilbilimsel Yönden Tahlili". *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*. ed. Adnan Akalın-Eyyüp Tuncer. 333-350. Ankara: Fcr Yayın, 2023.
- Hatipoğlu, Muhammed Sait. "Cumhuriyet Dönemi Âlimlerinden Haydar Hatipoğlu ve İlmi Kişiliği". *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi Sırat 3/2 (2022)*, 133-135.
- Ḥavvâ, Sa'îd. *el-Esâs fi't-Tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1985.
- Kudat, Aydın. "Haydar Hatipoğlunun El Yazma Tefsirinde Kıraat Olgusu". *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*. ed. Adnan Akalın-Eyyüp Tuncer. 219-234. Ankara: Fcr Yayın, 2023.
- Münirâvî, Ahmed Muhammed `Atiyye el-. *el-Münâsebetu beyne'l-fevâsili'l-Kur'âniyyeti ve âyâtihâ*. Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2010.
- Müslim, Mustafâ. *Mebâhis fi't-tefsîri'l-mevdû`î*. Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 2000.
- en-Neseî, Ebu'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hekâiku't-te'vîl*, ed. Yûsuf Ali Bedyevî (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2005), I, 44.
- Seydaoğlu, Abdülkerim. "Münasebatü'l-Kur'an İlmine Dair Bir Yaklaşım -Haydar Hatipoğlu Örneği". *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*. ed. Adnan Akalın-Eyyüp Tuncer. 179-197. Ankara: Fcr Yayın, 2023.

- Süyûtî, Celâlüddî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kurân*. ed. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Dımaşk-Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1987.
- Tuncer, Eyyüp “Tercüme Teknikleri / Stratejileri Açısından Haydar Hatipoğlunun Meali”, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri, ed. Adnan Akalın-Eyyüp Tuncer (Ankara: Fcr Yayın, 2023)
- Yıldız, Muhammed Ali vd. “Süneni İbn Mace Tercüme ve Şerhi Bağlamında Haydar Hatipoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı”. *Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Yakın Dönem Şark Âlimleri*,. 369. Ankara: Fcr Yayın, 2023.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*. ed. Muhammed Ebü'l-Fađl İbrahîm. Kâhire: Mektebetu Dâri't-Turâs, ts.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîrü'l-münîr*. Beyrût-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu`âsır ve Dâru'l-Fikr, 1991.
- Zürkânî, Abdulazîm ez-. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kurân*. ed. Ahmed Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.



İmâmiyye Şîa'sının Kur'ân'ın Bir İ'câz Yönü Olarak Sarfe Teorisine Yaklaşımı

Mansur YAYLA

Dr. Öğr. Üyesi Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, Tefsir Bölümü, Erzincan, Türkiye

Asst. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, Erzincan, Türkiye

e-posta: mansuryayla@hotmail.com

Orcid: 0000-0001-6888-6184

DOI: 10.34085/buifd.1394679

Öz

İnsanlık tarihinde edebiyatın belki de en fazla revaç bulduğu bir dönemde Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'i benzeri getirilmeye imkân olmayan özellikte inzâl buyurmuştur. Kur'ân'ın açıkça meydan okuyuşu karşısında Araplar, edebi çeşitlerin her alanında çok ileri düzeyde oldukları halde Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmekten aciz kalmışlardır. İslâm âlimlerinin kahir ekseriyeti Kur'ân'ın erişilmezliğini, benzerini ortaya koymaktan insan gücünün aciz kalacağı ulvi bir mertebeye çıkan bir kitap olmasına bağlamıştır. Bazıları da Kur'ân'ın denginin getirilmemesini, Allah'ın beşerden güç ve çabasını çekip alma esasına dayandırmıştır. Sarfe mezhebine ait bu görüş, birden fazla kadime inanma düşüncesinden kaçınmak amacıyla ilk defa Mu'tezile âlimleri tarafından dile getirilip mezhebî bir anlayışa dönüştürülse de İmâmiyye bilginleri tarafından Kur'ân'ın i'câzıyla yakından alakalı bir teori olarak kabul edilmiştir. Biri lafızcı, diğeri akılcı yorumlama geleneğine sahip iki farklı mezhep âlimleri, Kur'ân'ın i'câzı hakkındaki bir teori üzerinde fikir birliği oluşturmuştur. Bu çalışmamızda İmâmiyye âlimlerinin sarfe nazariyesini savunmasının sebep ve gerekçelerini inceleyecek, mezhebin genel anlayışında Kur'ân'ın i'câz yönünün dâhili sebeplerle açıklandığını, Usûliyye ekolünün ilk temsilcilerinin, Mu'tezilenin de etkisinde kalarak Kur'ân'ın mu'cizliğini sarfeyle izah ettiklerini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Şîa, İmâmiyye, Sarfe, Teori, Mu'tezile

The Imâmiyya Shî'ah's Approach to the Theory of Şarfa as an I'jâz Aspect of Qur'an

Abstract

At a time when literature was at its best in the history of humanity, Allah revealed Qur'an with certain qualities that are not possible to be reproduced. Against the obvious challenge of Qur'an, although they were at their peak in all fields of literature, Arabs were incapable of forming a similar book to Qur'an. The overwhelming majority of the Islamic scholars attributed the unattainability of Qur'an to its being a book with such a highly-divine level that human beings would remain incapable of producing even a similar one. Others, however, depended the fact that Qur'an cannot be replicated on the basis that Allah withdrew the power and efforts to do so from the human beings. Although this view, which belongs to Şarfa sect, was first expressed by Mu'tazilite scholars in order to eliminate the idea of believing in more than one

qadim, it was accepted by Imāmiyya scholars as a theory closely related to the ijāz of Qur'ān. Scholars from two different sects, one with a literalist interpretation tradition and another with a rationalist interpretation tradition, reached to consensus about the ijāz of Qur'ān. This study examines the causes and grounds of Imāmiyya scholars to argue the şarfa theory and aims to put forward that the ijāz aspect of Qur'ān is explained through internal reasons according to the general understanding of the sect. In addition, this study aims to reveal that the first representatives of the Usūliyya school, who are also the influence of the Mu'tazilites, explained the miracle of Qur'ān with şarfa.

Keywords: Shī'a, Imāmiyya, Şarfa Theory, Mu'tazila

Giriş

Sarfe fikrine bakılmaksızın İslâm âlimleri, Kur'ân'ın eşsiz ve olağanüstü niteliklere sahip bir kitap olarak gönderildiğine dair hemfikirdirler.¹ Kur'ân'da tehdî ayetlerinin var olması; Hz. Peygamberin, bir hadisinde, kendisine mu'cize olarak vahyin verildiğini beyan etmiş olması;² yanı sıra Kur'ân'ın meydan okumasına karşı Arap halkının en mahir söz ustaları başta olmak üzere hiç kimsenin geçerli ve makul bir nazirede bulunmamış olması Kur'ân'ın mu'cizliği üzerinde görüş birliğini oluşturmuştur. Ancak Kur'ân'ın, hangi yönüyle üstün bir kitap olduğu hususu ihtilafıdır. Cumhur-u ulemâ dediğimiz âlimlerin çoğunluğu, Kur'ân'ın ulviyet ve erişilmezlik yönünün zafî olduğuna itimat etmiştir. Bu anlayışa göre Kur'ân, benzerini meydana getirmekten insan gücünün yetersiz kalacağı en üst mertebeye çıkan bir kitap olmasında, manalarının engin belağatı, lafızlarının fesahatı, nazmı, üslubu, gaybî haberleri gibi i'câz vecihleri etkili olmuştur. Böylece Kur'ân indiği dönemde Arap ediplerine ve gelecek olan tüm nesillere bu yönleriyle meydan okumuştur.³ Diğer taraftan Kur'ân'ın i'câzını harici bir sebebe bağlayıp üstünlüğünün kendisinden kaynaklanmadığını ileri sürenler de vardır. Onlara göre ilâhî kitaplar, beşer gücünün ulaşabildiği belağattan ve fesahattan çok yüksek bir makamda değildir; şayet engelleme (sarfe) olmamış olsaydı Kur'ân taklit edilebilir, ona muaraza yapılabilir, hatta ondan daha edebi daha üstün bir metin ortaya konulabilirdi. Fakat Allah Teâlâ hususi bir şekilde mâni koyup, kutsal kitabının benzerini taklit etme ve ona denk bir eser ortaya koyma hususunda insanların güçlerini ve kudretlerini ellerinden almıştır.⁴ Bu görüş, halku'l-Kur'ân tartışmaları odağında ilk defa Mu'tezile âlimleri tarafından gündeme getirilmiş, daha sonra Sünnî-Şiî birçok âlim tarafından kabul görülmüştür. Mu'tezile ve Sünnî

¹ İsmail Karaçam, *En Büyük Mucize Kur'ân-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*, İstanbul: Yeni Şafak, 2005, 307.

² Söz konusu hadis şöyledir: "Hiçbir peygamber yoktur ki ona, yaşadığı dönemdeki insanların iman getirdikleri türden ayetler/mu'cizeler verilmiş olmasın. Bana verilen ise Allah'ın göndermiş olduğu şu vahiydir. Kıyamet gününde ümmeti en çok olan peygamber olmayı temenni ederim." el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sâhîhü'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, 1414/1993, "el-İ'tisâm" 1 (No. 6846).

³ el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Beyânü'l-İcâz'l-Kur'ân* (Selâsü resâil fî icâz'l-Kur'ân içinde yayımlanmıştır), thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl Sellâm, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1976, 27; İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422, 1/52; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1418/1997, 8/547; es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Mu'terükü'l-akrân fî icâz'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988, 1/5-6.

⁴ Râgîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım b. Muhammed, *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsir ma'a tefsiri'l-fatiha ve metâli'i'l-bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhât, Küveyt: Dâru'd-Da've, 1405/1984 109; Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazıl İbrâhîm, Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957, 2/92-93; Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *el-Mu'cizetü'l-kubrâ el-Kur'ân*, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.y, 58; Yusuf Şevki Yavuz, "İcâzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

ulemasının konuya yaklaşımları özelinde Türkçe ve Arapça birçok çalışma yapılmıştır, ancak görebildiğimiz kadarıyla İmâmiyye Şîa'sının konu hakkındaki fikirleri üzerinde müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Doktora öğrencisi Zehrâ Panbehpaç, "Nezeriyeye sarfe ve âsâre ân der mebâniye Mutezile ve Şî'e" adında farsça bir çalışma yapmış olup, burada Mu'tezile ve Şîi âlimlerinin sarfe hakkındaki görüşlerini mukayeseli olarak ele almıştır. Fakat çalışmada Şîi âlimlerinin sarfeye dair görüşlerine sadece bir buçuk sayfa yer verilmiş, daha çok sarfe ile ilgili genel bilgiler sunulmuştur.

İmâmiyye'nin sarfe ile ilgili görüşlerine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için sarfenin hem doğuşunu hazırlayan hem de Müslüman müellifler tarafından benimsenmesini sağlayan etkenlere değinmek istiyoruz.

1. Sarfe Fikrinin Doğuşunu Hazırlayan Âmiller

Bize ulaşan bilgilerden hareketle sarfe düşüncesinin kökeni hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak hiçbir fikir akımının, hiçbir nazariyenin durup dururken kendiliğinden ortaya çıkamayacağı izahıta varestedir. Öncesinde birçok boyutuyla dahilî-haricî âmillerin ve sebeplerin yaşandığı bir tarihsel vetire bulunur. Sarfe fikrinin zeminini oluşturan sebeplerle ilgili birçok iddia ortaya atılmıştır. Kimi araştırmacılara göre sarfe düşüncesi, Hint, Fars, Yahudi, Yunan gibi İslâm dışı kültürlerde ortaya çıkmış, daha sonra dış tesirlere açık bazı Müslüman müellifler tarafından İslâm coğrafyasında gündeme getirilmiştir.⁵ Kimilerine göre ise tehdâî ayetleri indikten sonra Kur'ân'ın i'câz yönü üzerinde oluşan fikir ayrılıkları neticesinde ilk defa Araplar arasında gündeme gelmiştir.⁶

Sarfe fikrinin Hint kökenli olduğunu iddia edenlerin en önemli dayanakları, Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ile Birûnî (ö. 453/1061 [?])'nin eserlerinde geçen bazı bilgiler olmuştur.⁷ Birûnî'nin aktardığına göre Brahmanlar, Müslümanların Kur'ân-ı Kerim için ileri sürdüğü i'câzın bir benzerini kendi kutsal metinleri Vedalar için dillendiriyorlardı. Onlar da manalarını bilmedikleri kutsal metinlerini okuyorlar ve bu metinlerinin, nazmın güzelliği başta olmak üzere birçok olağanüstü özelliklerle donatıldığına inanıyorlardı. Bazı Brahmanlar, kutsal metinlerinin bir benzerinin hiçbir zaman getirilemeyeceğini düşünürken; bazıları da benzerini getirebilecek imkân ve donanıma sahip olduklarını, ancak tanrı tarafından alıkonulduklarını savunuyordu.⁸ Muhammed Ebû Zehre (ö. 1898/1974)'ye göre Brahmanların sarfe tarzı bu düşüncesinin bir benzeri, Abbasiler döneminde Hint felsefesi ve Vedaların Arapçaya tercüme edilmesi akabinde bazı Müslümanlar tarafından Kur'ân'a da uygulanmaya başlanmıştır.⁹ Bağdâdî de sarfeyi ilk defa savunan kişi olarak bilinen en-Nazzâm'ın (ö. 231/845), gençlik yıllarında, işkilli gruplarla kaldığını; Brahmanların nübüvvet ile ilgili görüşlerinden etkilenecek

⁵ el-Hâlidî, Muhsin Semûh, es-Sarfe, *Mecelletü'l-câmi'ati'l-islâmiyye*, 12/2 (Haziran 2004), 309; et-Türkî, İbrâhîm b. Mansûr, el-Kavlü bi's-Sarfe fi İ'câzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, *Mecelletü Câ'miati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi'l-Lugât ve Âdâbihâ*, 2 (Temmuz 2009) 157; Abdurrahmân b. Me'âda eş-Şehrî, *el-Kavli bi'ssarfe fi i'câzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Memlektü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Dâru İbn Hazm, 1436/2011, 35-36.

⁶ el-Cürçânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân, *er-Risâletü's-şâfiye (Selâsü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân* adıyla neşredilmiştir), thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl Sellâm, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976, 147; et-Türkî, *el-Kavlu bi's-Sarfe*, 157-159.

⁷ Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1418/1998, 57; Mustafâ Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005, 59; Me'âda, *el-Kavli bi's-Sarfe*, 35.

⁸ Birûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *Tahkîku mâ li'l-hind min makûletin makbûletin fi'l-akl ev merzûle*, Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403, 89.

⁹ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 57.

Kur'ân'ın, nazm açısından taşıdığı 'icazı kabul etmediğini; kılıç korkusundan bu düşüncesini dile getirmediğini belirtmiştir.¹⁰

Sarfe düşüncesinin Fars menşeli olduğunu iddia edenlerin aktardığına göre Zerdüş din adamları, kutsal kitapları Avesta'nın eşsiz özellikte gönderildiğine inanıyorlardı. Ancak kitaplarının, sarfeyle mi yoksa nazm itibarıyla mı mu'ciz olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdi. Daha sonra Arap kültürünün, İran kültürüyle birçok düşünce ekseninde etkileşiminin ve münasebetinin oluşması neticesinde, sarfe fikri Kur'ân üzerinde de uygulanmaya başlandı.¹¹

Sarfeyi Yahudî kökenli bir düşünce olarak görenler, bu düşünce ile Tekvin'deki Tanrı inancı arasında kurulan münasebete dikkat çekerler. Buradaki inanca göre Tanrı, Yakub'a mağlup olduğu için öfkeli ve tereddüt içerisindeydi. Yapılacak kötülüklerin kendisini yoracağını anlamış ve insanları yarattığı için pişmandır. Sevginin yerini düşmanlık alsın diye insanlar arasındaki en önemli iletişim aracı olan dili, karmakarışık hale getirmiştir. Böylece insana hem meydan okuma imkânı vermiş hem de dilini dağınık hale getirmiş bir Tanrı inancı, sarfe görüşünün ortaya çıkmasında asıl etken olmuştur.¹² M. Sâdık er-Râfî (ö. 1881/1937) ise sarfe fikrinin ortaya çıkmasında Yahudi asıllı Lebîd b. el-A'sam'ın önemli rol oynadığını öne sürer. Râfî'ye göre Lebîd, Müslümanlar arasında fitneye ve tefrikaya sebebiyet verecek tartışmaların ateşini fitilleyen ilk kişidir. Kur'ân'ın da Tevrât gibi mahlûk olduğu dedikodusunu çıkararak, Kutsal kitapların, nazm ve fesahat açısından üstün olamayacağı, insanların onların benzerini getirebilecek kabiliyette olduğu düşüncesine zemin hazırlamıştır.¹³ Râfî bir başka görüşünde, sarfe fikrinin ortaya çıkmasında Yunan felsefesinin etkisi olduğunu ihsas etmektedir. Ona göre Mu'tezilî âlimler, Yunan felsefesiyle tanıştıktan sonra, dinî birçok mevzuu tartışmalı hale getirdiler. Kur'ân'ın 'icaz yönü üzerinde ihtilafa düşmekle birlikte, Yunan felsefesinden yararlanarak sarfe tarzı düşünceleri Kur'ân için de dile getirmeye başladılar.¹⁴

Sarfenin kökenini, İslâm dışı kültürlerle dayandıranların aksine bu düşüncenin Şîa'da tezahür ettiğini ileri sürenler de vardır. Bu telakkiye göre sarfenin Şîa'da ortaya çıkmasının sebebi Şîi doktrinindeki imamların masumiyeti ve Allah ile olan irtibatlarıdır.¹⁵ Kaynaklarda bu iddiayı destekleyecek bir bilgiye rastlayamadık. Görebildiğimiz kadarıyla sarfe fikrinin Şîi çevrelerde tartışılmaya başlanması Mu'tezilî alimlerin konu ile ilgilenmesinden çok sonra olmuştur. İlerde de değineceğimiz üzere İmâmîyye ulemasının sarfe fikrini savunmasında Mu'tezile âlimlerinin ciddi etkisi vardır.

Kur'ân ile ilgili bazı fikirlerin oluşmasında başka dinlerden ve felsefelerden meydana gelen yabancı kültürlerin etkisi olmuş olabilir. Ancak sarfe fikrinin ortaya çıkmasını sadece dış etkenlerle temellendirmek makul görünmemektedir. Kutsal kabul edilen kitaplar, kendisine inanların nezdinde diğer kitaplar gibi sıradan sayılmayacağı açıktır. Bazen bu kitapların ulviyet ve kutsiyetlerini belirlemek için ayırt edici birçok özellik sıralanır. Dolayısıyla kutsal

¹⁰ el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye*, Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977, 114.

¹¹ Mahlûf, Abdurraûf, *el-Bâkullânî ve kitâbuhu i'câzü'l-Kur'ân*, Beyrût: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayat, 1978, 30.

¹² Atâ, Abdulkâdir Ahmed, *'Azametü'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., 60; Fethi Ahmet Polat, *Sarfe, Marife*, 3/3 (Kış 2003), 198.

¹³ er-Râfî, Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk, *'icâzü'l-Kur'ân ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1425/2005, 100-101.

¹⁴ er-Râfî, Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk, *Târîhü âdâbi'l-arab*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000, 2/114-116.

¹⁵ Polat, *Sarfe*, 205.

kitaplar, üstünlüklerini belirleyen birkaç özelliğe ortak yönler sahip olabilirler. Nitekim Kur'ân için zikredilen i'câz vecihlerinden bir kısmının daha önce Vedalar, Avesta, Tevrât ve İncil için dillendirildiği¹⁶ iddia edilmektedir. Her kutsal kitap gibi Kur'ân'ın mu'cizliğini kabul etmek, Kur'ân'ın üstünlüğünün iç ya da dış sebeplerden kaynaklandığını ortaya koymayı gerektirir. Bu üstünlüğü oluşturan i'câz vecihlerinin, Brahmanların ve Zerdüşterin, kendi kutsal kitaplarının üstünlüğü için ileri sürdükleri vecihlerin etkisiyle ortaya çıktığı iddiası ne kadar ispat edilmeye muhtaç ise sarfe düşüncesinin, yabancı kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığı iddiası da o kadar muhtaçtır. Kaldı ki Bâkullânî (ö. 403/1013), Yahudi ve Hıristiyanların, kendi kutsal kitapları için bir i'câz iddiasında bulunmadıklarını ifade etmektedir.¹⁷ Diğer taraftan bu konu ile ilgilenen bazı araştırmacılar Brahmanizm ve Zerdüşlük gibi dinlerde öne sürülen sarfe ve i'câz vecihleriyle Kur'ân için zikredilen sarfe ve i'câz vecihlerinin birbirleriyle alakasının bulunmadığını belirtirler.¹⁸

Bize ulaşan bilgilerden hareketle sarfe düşüncesinin kökeni hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak hiçbir fikir akımının, hiçbir nazariyenin durup dururken kendiliğinden ortaya çıkamayacağı izahıta varededir. Öncesinde birçok boyutuyla dâhilî-haricî âmillerin ve sebeplerin yaşandığı bir tarihsel vetire bulunur. Sarfe fikrinin zeminini oluşturan sebeplerle ilgili birçok iddia ortaya atılmıştır.

2. Sarfe Teorisinin Doğuşu ve İlmî Çevrelerdeki Etkisi

İslâmî çevrede sarfe düşüncesinin ne zaman, kimin tarafından ilk defa dile getirildiğine dair kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Kimisine göre bu fikrin alt yapısı Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından oluşturulmuştur. Bu şahsın, Kur'ân'a ait birçok hususu kabul etmeyen, hatta Kur'ân'ı ilk kez inkâr ve reddeden dili bozuk sapık birisi olduğu ileri sürülür. Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu, fesahat ve nazm açısından olağanüstü olmadığını, insanların onun bir benzerini ya da daha iyisini getirebileceğini iddia etmiştir.¹⁹ Araştırmacıların çoğuna göre ise bu düşüncüyü ilk kez dillendirip savunanlar, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), İsbâ b. Sabîh el-Murdâr (ö. 226/841), İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913-14 [?])²⁰ ve en-Nazzâm gibi Mu'tezile âlimleridir.²¹

Sarfenin ilk temsilcileri olarak Ca'd b. Dirhem, Vâsıl, Murdâr, Râvendî gibi isimler zikredilse de kaynaklarımızda bu isimleri destekleyebilecek yeterli ve güçlü argümanlar

¹⁶ el-Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1997, 5, 69; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-hind*, 89; Mahlûf, *el-Bâkullânî*, 30; Âişe Abdurrahman bint Şâtî, Muhammed Ali, *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbni'l-Ezrak*, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, t.y., 21; Hasan Abdulfettâh Ahmed, *İnâyetü'l-müslimîn bi İbrâzi vüçühil-i'câz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Medîne: Mecmau'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf, 1421, 21.

¹⁷ el-Bâkullânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 32.

¹⁸ Muhammed Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâğî dirâse tahlîliyye li türâsi ehli'l-ilm*, Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1405/1984, 358; Me'âda, *el-Kavli bi's-sarfe*, 36-37.

¹⁹ İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm, *Dekâ'kü't-tefsîr (el-Câmi' li tefsiri İbn Teymiyye)*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Celyend, Dimaşk: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1404, 2/113; er-Râfî, *Târîhü âdâbi'l-arab*, 2/95; Mâlik b. Nebî, *ez-Zâhiretü'l-Kur'âniyye*, thk. İsrâfî Nedveti Mâlik b. Nebî, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1420/2000, 42; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/542.

²⁰ İbnü'r-Ravendî'nin inancı ve mezhebiyle ilgili farklı görüşler vardır. Mu'tezilî, Şîî, Râfizî hatta mühlid olduğuna dair görüşler var. Bkz: (İlhan Kutluer, "İbnü'r-Ravendî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/179-184.)

²¹ el-Bâkullânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 7; Sehâvî, Alemüddîn Alî b. Muhammed, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Abdülhak Abdüddâyim Seyfî'l-Kâdî, Beyrût: Müessesetü'l-Kütübîs-Sekâfiyye, 1419/199, 1/216; el-Hâlidî, Salâh Abdulfettâh, *el-Beyân fi i'câzi'l-Kur'ân*, Ürdün: Dâru Ammân, t.y., 81; Arefe, Abdulazîz Abdulmu'tî, *Kadiyyetü'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve eseruhâ fi tedvini'l-belâğati'l-arabiyye*, Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985, 143; Mustafâ Müslim, *Mebâhis*, 46.

bulunmamaktadır. Nazzâm'ın ise bize ulaşmış herhangi bir eseri bulunmamakla birlikte,²² aynı dönemde yaşamış, kimisine göre ders arkadaşı, kimisine göre -ondan büyük olmasına rağmen- öğrencisi Câhiz (ö. 255/869), eserlerinde sarfe konusunu ele alırken Nazzâm'ın görüşlerine de yer vermiş ve onu tenkit etmiştir.²³ Ayrıca yakın dönemde yaşamış Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913 [?]), İmâm Eş'ârî (ö. 324/935-36), Bağdâdî gibi âlimler sarfenin ilk temsilcisi olarak Nazzâm'ı işaret etmektedirler.²⁴ Hem Câhiz'in hem de sonraki müelliflerin açıklamaları, sarfe teorisinin ilk kez Nazzâm ile birlikte ortaya çıktığı izlenimini oluşturmuştur. Netice itibariyle sarfenin bilinen manasıyla ortaya çıkışı hususunda ihtilaf vardır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla bu fikir, halku'l-Kur'ân üzerindeki tartışmaların yoğunlaştığı ikinci yüzyılın sonlarında kelâmcı çevrelerde ortaya çıkmış, Mu'tezile âlimleri tarafından özel çerçevede ele alınmasıyla birlikte gelişim sürecine girmiştir.²⁵

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Nazzâm'a ait herhangi bir eser günümüze intikal etmiş değildir. Müracaat ettiğimiz kaynaklar ise müellifin sarfeye dair fikirleri hakkında sağlıklı bilgiler vermemekle birlikte, genellikle tutarsız açıklamalar içermektedir.²⁶ En eski kaynakları referans aldığımızda Nazzâm'ın, Kur'ân'ın kendisinden kaynaklanan bir i'câz şeklini kabul etmediği göze çarpmaktadır. O, Arap ediplerinin, Kur'ân'a denk ya da ondan daha üstün bir eseri getirebilecek kudretlerinin bulunduğu halde hedeflerini gerçekleştirebilecek iradenin kendilerinden alındığını iddia etmektedir.²⁷ Nazzâm'ın sarfe savunusu ile ilgili birçok sebep zikredilmekle birlikte temel saiklerden biri, akılcı ekol dediğimiz Mu'tezile mezhebinin mu'cize anlayışı; diğeri de kader anlayışlarıyla bağlantılı olarak irade özgürlüğü telakkileridir.²⁸ Nazzâm'ın tabiat anlayışında, hissi mu'cizeler gibi bazı istisnalar olmak kaydıyla doğal olayların dışında bir şeyin vuku bulması mümkün değildir.²⁹ Kur'ân-ı Kerim, hissi mu'cize kabilinden kabul edilmeyip bilinebilir kanunların dışında kalamayacağına göre onun i'câz yönü, izah edilebilir ve anlaşılabilir yasalara uydurularak açıklanmalıdır. Bu manada sarfe teorisi, Kur'ân'ın i'câzını anlaşılır bir şekilde açıklayan en ideal yöntemdir.³⁰

Genel itibariyle Mu'tezile âlimleri, kâinatın oluşum seyri, varlıkların doğadaki nizamı, işleyişi ve dengesiyle ilgili ilâhî müdahaleyi kabul ederken, beşerin kendi tercihi doğrultusunda

²² İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/466-469.

²³ Bkz: Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985, 10/541; el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhiz: er-Resâilu'l-Kelâmiyye (Keşşâfu Âsâri'l-Câhiz)*, tkd. Alî Ebû Mulhim, Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1987, 166; Ramazan Şeşen, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20-24.

²⁴ el-Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-radd alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, thk. H. S. Nyberg, Beyrût: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, 1993, 27-28; el-Eş'ârî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Weisbaden: Franz Seiner, 1980, 225; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, 114.

²⁵ Polat, *Sarfe*, 198; Me'âda, *el-Kavlü bi's-sarfe*, 33.

²⁶ Örnek kabilinden bkz: el-Hayyât, *el-İntisâr*, 27-28; el-Eş'ârî, *Makâlât*, 225; ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, t.y., 2/414; Mahmûd Tevfik Muhammed Sa'd, *İ'câzü'l-Kur'ân bi's-sarfe dirâseten nâkide*, Ammân: Vakfiyetü'l-Emîn Gâzi li'l-Fikri'l-Kur'ânî, t.y., 27.

²⁷ el-Hayyât, *el-İntisâr*, 27-28; el-Eş'ârî, *Makâlât*, 225; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, 114.

²⁸ el-Bâkallânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü'l-beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât*, tsh. Richard Yûsuf McCarthy, Beyrût: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1958, 31.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân, Mısır: Mektebetü Vehbe, t.y., 390-391; eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992, 50; Polat, *Sarfe*, 201; Recep Ardoğan, Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, (Van 2017), 168.

³⁰ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlâhî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Tercüme: M. Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001, 193.

eylemlerini gerçekleştirilmede tamamen hür bir varlık olduğunu düşünmektedirler.³¹ Onlara göre kulun mesul kılınabilmesi için ihtiyari eylemlerini kendine has bağımsız bir güç ve iradeyle yapabilir konumda olması gerekir.³² Aynı düşünceleri benimseyen Nazzâm, insanın kudretinde çaresizlik diye bir şeyin bulunamayacağını ileri sürer. Ona göre İnsan hayatı, onun haricinde ayrı bir varlık değildir. Musibet ya da ona benzer dış bir etken olmadığı sürece iş yapma mahareti hep var olacaktır. Aklına gelmeyen bir şeyden ötürü insan gücünden bahsedilmez. Kur'ân'a muarazada bulunmadaki acziyete bakıldığında daha başlangıçtan itibaren bir başarısızlık söz konusudur. Bu da insana verilen maharetlerin sınırlı olduğunu göstermektedir. Aksi halde kulun becerisinde, kudretinde ve gücünde artma söz konusu olacaktı ki bu durumda Kur'ân'ın denginin meydana getirilmesine imkân verilmiş olacaktı.³³

Kur'ân'ın mu'cizliğini, harici sebeplerle ilişkilendirip izafi olarak görenlere karşı ilk defa tepki koyan âlimlerden biri de Câhiz'dir. Câhiz'in sarfe görüşüyle ilgili farklı iddialar ortaya atılsa da³⁴ o, Kur'ân'ın, belâğat ve fesahat açısından en üst seviyede olduğunu, en kısa sûresinin bir benzeri ne Araplar ne de başkaları tarafından hiçbir zaman getirilemeyeceğini ifade eder.³⁵ Câhiz de sarfeye olumlu bakar. Ancak onun sarfe anlayışı, Nazzâm'ın sarfe anlayışından tamamen farklıdır. Câhiz, Nazzâm'ın aksine Kur'ân'ın, kendisinden kaynaklanan üstünlüğünü kabul eder; sarfeyi de ilâhî bir tedbir olarak görür. Câhiz'e göre sarfe olmasaydı bilgili, bilgisiz birçok kişi Kur'ân'a nazirede bulunmaya çalışacak, böylece inancı zayıf, bilgileri az Müslüman kimselerin şüpheye düşmesi kaçınılmaz olacaktı.³⁶ Bu anlayışa göre sarfenin varlığı, Kur'ân'ın i'câzını belirleme hususunda herhangi bir etkiye sahip değildir. Câhiz'in sarfeye dair bu çıkışıyla birlikte Kur'ân'ın belâğî i'câzı ile sarfe nazariyesi sentezlenerek yeni bir yaklaşım ortaya konulmuş ve bu yaklaşımın bir tesiri olarak, İmâm Cüveynî (ö. 478/1085), Rummânî (ö. 384/994), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) gibi Sünnî, Mu'tezilî, ve Şîî birçok âlim, sarfeyi Kur'ân'ın i'câz çeşidi olarak görmeyi uygun bulmuştur.³⁷

³¹ Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Munye ve'l-Emel*, thk. İsmâüddîn Muhammed Alî, y.y, 1985, 113; el-Çurâbî, Alî Mustafâ, *Târîhü'l-firaki'l-islâmiyye ve neş'eti 'ilmi'l-kelâm inde'l-müslimîn*, Kâhire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, 1959, 95-196; Zühâtî, Hasen Carullâh, *el-Mu'tezile*, Beyrût: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974, 96.

³² Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi bvoâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Kâhire: el-Müessesettü'l-Misriyye, t.y., 109-160.

³³ el-Eş'ârî, *Makâlât*, 225, 239; el-Çurâbî, *Târîhü'l-Firak* 202-203; Münîr Sultân, *İ'câzü'l-Kur'ân beyne'l-mu'tezile ve'l-eşâ'ire*, Menşe'etü'l-Me'ârif bi'l-İskenderiyye, 1977, 52.

³⁴ er-Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 102; Nasrullah Hacmüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belagati ve İ'câzı Üzerine*, Erzurum: Ekev Yay., 2001, 123-124.

³⁵ el-Câhiz, Ebü Osmân Amr b. Bahr, *Hucecü'n-nübüve (Resâilu'l-Câhiz)*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kâhire: el-Mektebetü'l-Hâncî, 1964/1348, 3/229; el-Câhiz, Ebü Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü halkı'l-Kurân (Resâilu'l-Câhiz)*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kâhire: el-Mektebetü'l-Hâncî, 1964/1348, 3/287; el-Câhiz, Ebü Osmân Amr b. Bahr, *el-Osmâniyye*, Dâru'l-Cil, 1991/1411, 16; İbrahim Halil Erdoğan, Câhiz ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 02/4 (2013), 87.

³⁶ el-Câhiz, Ebü Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-hayevân*, 2. Baskı, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424, 4/305.

³⁷ Bkz. er-Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü resâil fi i'câzi'l-Kur'ân* adıyla neşredilmiştir), thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl Sellâm, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 110; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-'Akidetü'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-islâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1412/1992, 71; Hasan Yılmaz, *Ebu'l-Hasen er-Rummânî ve İ'câzü'l-Kur'ân'ı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995) 44.

3. İmâmiyye'ye Göre Sarfe Teorisi ve İ'câzü'l-Kur'ân ile İlgisi

Şiîllerde de sarfe fikrinin ne zaman ortaya çıktığı hususunda bir belirsizlik bulunmaktadır. Bazı araştırmalarda Beyâniyye mezhebini kuran Beyân b. Sem'ân'ın,³⁸ Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair görüşünün sarfeye kaynaklık ettiği iddia edilse de elimizde bu iddiayı teyit edebilecek yeterli bilgiler bulunmamaktadır.³⁹ İmâmiyye ulemasından Şeyh Müfîd (ö. 413/1022)⁴⁰ sarfeye dair ilk kez görüş beyan edenlerden biri olarak göze çarpmaktadır. Müellif, bazı eserlerinde sarfe fikrini Nazzâm'a nispet ederken bu fikri destekler nitelikte açıklamalar yapmıştır. Ancak mutlak ya da dolaylı sarfe çeşitlerinden hangisini kabul ettiğini açık bir şekilde ifade etmemiştir.⁴¹ *Evâ'ilü'l-Makâlât* adlı eserinde i'câz hakkındaki düşüncelerini açıklarken mutlak sarfeyi benimsediğine dair bir intiba bırakacak şekilde şunları ifade etmiştir: "Kur'ân'ın i'câz yönü, Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in meydan okumasına karşı, fesahat ve dil erbaplarını muaraza yapmaktan alıkoymuş olmasıdır. İnsanlar, muaraza yapabilecek güce ve donanıma sahip olmalarına rağmen, Hz. Peygamber'in nübüvveti için delil teşkil etsin diye Kur'ân'ın benzerini getirmekten menedilmişlerdir. Sarfe olayı, Kur'ân'ın i'câzına dair en açık delil ve en etkili yöntem olup Allah'ın bir lütfu olarak kıyamet gününe kadar devam edecektir."⁴² Diğer taraftan Kutbüddîn er-Râvendî (ö. 573/1178) ile el-Meclisî (ö. 1110/1698-99 [?])'nin naklettiğine göre Şeyh Müfîd, Kur'ân'ın kendisinden kaynaklanan i'câzını kabul etmektedir. Sahip olunan ilimler doğrultusunda fesahatin geliştirilebileceğine vurgu yapan Şeyh Müfîd, Kur'ân'ın, belâğat ve fesahat açısından üst seviyede ve erişilmez olduğunu belirtir. Müellif, Kur'ân'ın, gaybî haberlerle birlikte din ve dünya ile ilgili birçok ilme ve sanata kaynaklık edebilecek bilgileri de ihtiva ettiğini ama onun mu'cizliğinin en belirgin yönü, belâğatında ve fesahatında görüldüğünü ifade eder.⁴³

Sarfe fikri Nazzâm ile ortaya çıkıp yayılmış olsa da onu derinlemesine ele alan, hatta bu konuda ilk defa müstakil bir eser telif edip önemli bir etki bırakan kişi İmâmiyye âlimi Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044)'dır. Birçok düşüncesinde hocası Şeyh Müfîd ve bazı Mu'tezile âlimlerinin

³⁸ Beyân b. Sem'ân, düşünce sistemini Allah'ın mahiyeti bağlamında oluşturan fanatik ve insan biçimci Şii bir grup lideridir. Muhammed bin Hanefiyye'den sonra İmâmetin Ebû Hâşim'e, daha sonra da kendisine geçtiğini iddia etmiştir. (Şerafettin Gölcük, "Beyân b. Sem'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/28-29.)

³⁹ er-Râfîî, *Târîhü 'Âdâbi'l-Arab*, 2/114-116; Karaçam, *En Büyük Mucize*, 314.

⁴⁰ Şeyh Müfîd, Şiîlerin önemli âlimlerinden olup, Ahbârî düşünceden sonra gelen Usûlî anlayışın başlatıcısı olarak kabul edilmektedir. Araştırmacılığının yanı sıra şahsına has üslubuyla şöhrete kavuşmuş, kelim ve fıkıh alanlarında takip ettiği Usûlî yöntem ile ciddi bir etki bırakmış olup kendisinden sonra gelen Şiî ulemasının önemli bir kaynağı olmuştur. (Avni İlhan, "Şeyh Müfîd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/500-502.)

⁴¹ Mutlak sarfede Kur'ân'a muaraza yapma girişimi olduğu için irade, gayret ve teşebbüs söz konusudur. Kur'ân'ın benzerini getirmek için bir girişimde bulunanların, beklenmedik bir şekilde beyan ve belagatteki kabiliyetleri budandır ya da yok edilir ve netice itibarıyla muaraza girişimleri başarısız kalır. Bu sarfe çeşidini Nazzâm ve taraftarı savunmuştur. Dolaylı sarfede ise herhangi bir muaraza girişimi olmaz. Muaraza yapmayı sağlayabilecek bütün sebepler ortadan kaldırılmıştır. Ya da sebepler olsa da ilahî bir engelleme ile istek ve hevesler yok edildiğinden muaraza için hiçbir teşebbüste bulunulmaz. Ayrıca bazı yorumlardan hareketle mutlak sarfeyi, sarfe dışında Kur'ân'ın hiçbir i'câz vechini kabul etmeyenlerin anlayışı; dolaylı sarfeyi de sarfeye birlikte başka i'câz vechlerini de kabul edenlerin anlayışı olarak görmek mümkündür. (Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/414; Polat, *Sarfe*, 210, 218)

⁴² Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân, *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1983/1403, 68-69.

⁴³ er-Râvendî, Ebû'l-Hüseyn Kutbüddîn Saîd b. Hibetüllâh, *el-Harâ'ic ve'l-cerâ'ih*, Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî Aleyhi's-Selâm, 1409 3/981; el-Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî, *Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li dürreri ahbâri'l-e'immeti'l-ethâr aleyhimü's-selâm*, Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1404, 17/224, 89/127; Sübhânî, Cafer, *el-İlâhiyât alâ hüde'l-kitâb ve's-sünne ve'l-akl*, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık Aleyhi's-Selâm, 1430, 3/337, 3/341.

etkisi olan Murtazâ, rivayete son derece bağlı olan İmâmiyye âlimlerinin aksine akılcı yönüyle ön plana çıkmaktadır. Murtazâ, sarfeye inanmış biri olarak birçok eserinde bu teoriyi derinlemesine ele almış ve üzerinde kafa yormuştur. Sarfe ile ilgili itirazlara ve muhtemel sorulara karşı akli ve nakli deliller içeren cevaplar vermiştir. Sarfeye bakışını da kendisine yönelttiği “Sarfe hakkında ne düşünüyorsunuz?” şeklinde soruya cevap vererek şöyle açıklamıştır: “Bizim sarfe görüşümüz şu şekildedir: ‘Allah Teâlâ, Kur’ân’ın fesahat, üslûp ve nazmına denk ya da ona benzer niteliklere haiz bir metnin getirilmesi hususunda Arapları engellemiştir. Bir nevi muarazaya yeltenen herkesten Kur’ân’ın benzerini getirebilecek ilimleri almıştır.’”⁴⁴

Murtazâ’ya göre Kur’ân’a muaraza yapmaya niyetlenen ya da gayret eden herkesten, henüz işin başlangıcında, fesahat ve belağat ilimlerine dair bilgilerinin önüne set çekilmiştir. Böylece Allah Teâlâ, nazirede bulunmak isteyenlerden Kur’ân’la rekabet etme cüretini ve vukufunu onlardan alarak bu işi yapmalarını engellemiştir. Teşebbüse niyetlenenler, daha önce Kur’ân’a denk bir kitap getirebilecek bilgi ve donanımına sahip iken birden zihinlerindeki gerekli ilimler yok olur ve Kur’ân’ın bir benzerini getiremeyeceklerini düşünerek girişimde bulunmaktan vazgeçerler. Teşebbüs niyetleri yok olduğunda, kaybolan ilimleri geri gelir, şiir ve hitabet tarzı edebî metinlerdeki incelikleri yakalayabilecek vukufiyete tekrardan sahip olurlar.⁴⁵

Bazı araştırmacılara göre Murtazâ, sarfeyi kabul etmekle birlikte Kur’ân’ın nazm, fesahat ve belağat açısından en üst seviyede olduğunu da kabul etmiştir. Dolayısıyla onun savunduğu sarfe ile Nazzâm’ın savunduğu sarfenin aynı olmadığı iddia edilmiştir.⁴⁶ Bilindiği üzere sarfeyi savunanların bir kısmı Kur’ân’ın kendisinden kaynaklanan i’câzını kabul etmezler ki onlara göre sarfe olmasaydı Kur’ân’ın bir benzeri getirilebilirdi.⁴⁷ Bir kısmı da sarfeyi kabul eder ama Kur’ân’ın lafzındaki fesahat, belağat ve nazım üstünlüğünün de erişilmez olduğunu belirtmiştir. Bu anlayışa göre sarfenin varlığı ilâhî kudretle alakalı bir durum olup, Kur’ân’ın zatî i’câzını hiçbir şekilde etkilememektedir.⁴⁸ Murtazâ, Kur’ân’ın lafzından kaynaklanan bir harikuladeliği kabul etmediğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Daha da ötesi Kur’ân’ın fesahat, belağat, gaybî haberler ve nazım açısından olağanüstü olamayacağını akli deliller çerçevesinde izah etmeye çalışmaktadır.⁴⁹ Bazı açıklamalarında Kur’ân’ın i’câzına, feshatine ve

⁴⁴ Şerif el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, *ez-Zahîre fi ilmi'l-kelem*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411, 380.

⁴⁵ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 380-381; Şerif el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, *Cümeli'l-ilm ve'l-amel ve şerhi cümeli'l-ilm*, thk. Rızâ Yahya Porfârmed, Kum: Müessesetü'l-İlmiyye es-Sekâfiyye fi Dâri'l-Hadîs, 1441, 79; Şerif el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, *Resâ'ilü's-Şerif el-Murtazâ*, der. es-Seyyid Mehdi er-Recâî, Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405, 326; Şerif el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, *el-Mûzih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-sarfe*, thk. Muahmed Rızâ el-Ensârî, Meşhed: Mecme'u'l-Bühûsi'l-İslâmiyye, 1424, 35-36.

⁴⁶ el-Hüseynî, es-Seyyid Cafer es-Seyyid Bâkir, *Esâlibü'l-beyân fi'l-Kur'ân*, Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1430, 161; Me'âda, *el-Kavli bi's-sarfe*, 21, 73; Polat, *Sarfe*, 203; Sa'd Dâhis Nâsir el-Hasenî, *el-Hitâbü'n-nakdi inde's-şerifeyn er-Radî ve'l-Murtazâ* (Irak: Câmî'atü Vâsıt, Külliyyetü't-Terbiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2008/1429) 190; Mehmet Zülfi Cennet, Şerif el-Murtazâ'ya Göre Kur'ân'ın İ'câz Yönü: Sarfe, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/17 (2016) 253; Seyyide Hatice Hüseyinî-Mehrdâd Abbâsî, Nezeriyyeye sarfe der kitâbe el-mûdih Seyyid Murtazâ pejoheşi derbâreye ehemmiyet mebânî ve reveşe esbâte ân, *Tehkikâte Ulûme Kur'ân ve Hedîs Daneşgâhe ez-Zehrâ*, 15/4, 2018, 46.

⁴⁷ es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü Fazl İbrâhîm, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme, 1978/1398, 4/7-8.

⁴⁸ es-Seyyid Rızâ Müedddeb, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Kum: Dâru'l-Mustafâ el-'Âlemiyye, 1430, 111.

⁴⁹ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 378; Asiye Aslan Gengi, *İ'câzü'l-Kur'ân Bağlamında Sarfe Teorisi*, (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022) 142.

nazmına vurgu yapar.⁵⁰ Ancak onun bu vurgusu sarfesiz bir Kur'ân'ın, lafzından kaynaklanan üstünlüğünü ortaya koymak için değil, bilakis Kur'ân'ın fesahat ve nazmının benzerinin getirilememesini harici bir sebep olan sarfeden kaynaklandığını ispat etmek içindir.

Murtazâ'nın Kur'ân'ın fesahatiyle ilgili bazı olumsuz açıklamaları, onun bu konuda ne düşündüğünü ikinci bir ihtimale bırakamayacak kadar açıktır. Nitekim İslâm âlimlerinin, i'câz vechi olduğu hususunda üzerinde ittifak ettiği Kur'ân'ın fesahatinin, sıradan metinlerdeki fesahat kadar anlaşılmadığını ileri sürerek şunları ifade eder: "Bizim (Kur'ân'ın icâzı hususundaki) tercihimiz, insanlar muaraza yapmaktan menedilmişlerdir. Muaraza, Kur'ân'ın harikulade denebilecek fesahatinden dolayı değil, sarfe sebebiyle gerçekleşmemiştir. Çünkü Kur'ân, harikulade bir fesahate sahip olmuş olsaydı, sıradan ile olağanüstü nitelikteki metinler arasında görülen bariz farkın Kur'ân ile ona denk kabul edilebilecek bütün metinler arasında da görülmesi gerekirdi. Böylece Kur'ân ile onunla mukayese edilebilecek Arap metinleri arasında herhangi bir üstünlük karmaşası yaşanmayacaktı. Ne var ki iki fasih cümle arasındaki üstünlüğü oluşturan ayrımın bir benzeri, Kur'ân ile onun dışındakiler arasında görülmemektedir."⁵¹

Müellif ayrıca Kur'ân'ın kısa surelerindeki fesahati küçümser bir şekilde şu açıklamayı da yapmıştır: "Hiçbir bilgisi ve fikri olmayan biri dahi ilk tabakada yer alan şairlerin şiiri ile günümüzdeki şairlerin şiiri arasındaki farkı görür. Bu farkı tespit etmesi için fesahat ilmindeki inceliklere vakıf olmasına gerek yoktur. Buna karşı Kur'ân'ın mufassal denilen kısa sûreleri ile fasih Arap şiirleri ve edebi kelamı arasındaki farkı belirleyemiyoruz."⁵²

Murtazâ, Kur'ân'ın ilk muhataplarının Kur'ân'ın fesahatine yönelik tepkilerine de kayıtsız kalmayarak bu konudaki düşüncelerini de kaleme almıştır. Bilindiği üzere Velîd b. Muğire başta olmak üzere ileri gelen birçok Arap edibi Kur'ân'ın fesahati karşısındaki hayranlıklarını gizleyememişlerdi. Nabîğa el-Ca'dî (ö. 65/685 [?]), Lebîd b. Rebîa (ö. 40/660), Ka'b b. Züheyr (ö. 24/645 [?]) gibi önemli Arap şairleri Hz. Peygamberin davetine icabet ederek İslâm dinine girmeyi kabul etmişlerdi. A'sâ el-Kebîr (ö. 7/629 [?])'in de Müslüman olmaya niyetlendiği ama Ebû Cehîl'in etkisiyle bu niyetinden vazgeçtiği aktarılır.⁵³ Murtazâ'ya göre bu konudaki rivayetler nereden geldiği belli olmadığından itibar edilemeyecek kadar zayıftır; sarfe ehli ise Kur'ân'ın, fesahat açısından üstün olduğunu inkâr etmez; Arap şairlerinin İslâm'ı tercih etmeleri de tamamen kendi kararlarıdır.⁵⁴

Murtazâ'nın karşı çıktığı bir diğer i'câz çeşidi de Kur'ân'ın ihtiva ettiği gaybî haberlerdir. Ona göre nüzul zamanı ve ortamı dikkate alındığında gayb ile ilgili haberlerin meydan okuma kapsamında değerlendirilemeyeceğini gösterir. Aksi halde Arapların örf ve adetlerinin dışında kalan bir meydan okuma söz konusu olacaktır ki bu da tehaddî kriterleri

⁵⁰ Şerîf el-Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, *Tayfü'l-hayâl*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Kâhire: Şerike Mektebe ve Matba'a Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955/1374, 66; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 385; Şerîf el-Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, *Emâli'l-Murtazâ ğuraru'l-fevâ'id ve dîruru'l-kalâ'id*, thk. Muhammed Ebû Fazl İbrâhîm, Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1953, 2/309.

⁵¹ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 379-380.

⁵² Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 379-380; Şerîf el-Murtazâ, *es-Sarfe*, 37-38.

⁵³ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1423, 1/153, 1/350, 1/367, 1/380; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 384-385; Şerîf el-Murtazâ, *es-Sarfe*, 88, 284; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabü'l-îmân*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000/1421, 1/158; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984, 1/107.

⁵⁴ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 384-385; Şerîf el-Murtazâ, *es-Sarfe*, 88, 284.

açısından doğru karşılanamaz. Ayrıca gayba dair haberler her sûrede bulunmaz. Oysa Kur'ân, herhangi bir suresinin benzerini getirmek kaydıyla meydan okumuştur. Son olarak Kur'ân'ın gayba dair haberleri geçmişe ve geleceğe ait olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Peygamber kıssaları ile tarihi olaylar maziye ilişkin gaybî haberlerdir ki bunlar genelde bilinen, şüyu bulan haberler olduğundan inkârcılar, onların başka kitaplardan alındığını iddia edebilirler. Geleceğe dair gaybî haberler ise daha vuku bulmadıkları için inkârcılar nezdinde bir anlam ifade etmezler.⁵⁵

Gaybî haberler, Kur'ân'ın mu'cizliğine dair bir delil olup olmayacağı hususunda bazı müellifler tarafından tartışma konusu yapılmıştır.⁵⁶ Ancak bu haberler, bir sûrenin mu'cizliği diğer sûrelerin de mu'cizliğini gerektireceği düşüncesiyle i'câz türü olarak kabul edilmişlerdir. Dolayısıyla gaybî haberler, Kur'ân'ın bir i'câz yönü olarak kabul edilebilmesi için bütün sûrelerde bulunmasına gerek duyulmamıştır. Ayrıca gayba dair haberler, kendi içerisinde geçmişe, nüzûl zamanına ve geleceğe ait olmak üzere üç kısma ayrılrsa da bir bütün olarak Kur'ân'da yer aldıkları için i'câz çeşidi olarak kabul edilmişlerdir. Çünkü hem geçmişte vuku bulmuş hem de nüzûl zamanında ve gelecekte meydana gelecek haberleri bir bütün olarak bilmek ancak Allah'a mahsus olup beşer gücünü aşan bir durumdur.

Murtazâ, Kur'ân'ın nazım açısından i'câzını da kabul etmez. Ona göre Arap dilini az çok bilen, cümledeki takdim ve te'hîrleri yapabilen biri dilediği bir sûrenin nazmına denk bir nazım meydana getirebilir. Fesahatsiz bir nazım ile meydan okumak ya da ona denk bir nazım oluşturmaya çalışmak hiçbir anlam ifade etmeyecektir.⁵⁷ Diğer taraftan Kur'ân'ın nazmına dikkat çeken dil erbapları ayetlerdeki nazımı sadece kelimelerin dizilişiyle açıklamazlar. Onlara göre anlamları sınırlı kelimeler Kur'ân'da bir araya gelerek sınırsız manalar meydana getirirler. Dolayısıyla Kur'ân'daki nazım, her bir kelime ya da ayet özelinde değil, kelime ve ayetlerin terkihiyle meydana gelen geniş anlamlı bütünlüklerde ortaya çıkar. Bu bütünlük içerisinde yer alan lafızlar, kalıp olacakları manalara ve dil kurallarına göre en üst düzeyde ve en güzel şekilde dizilirler.⁵⁸

Şerîf Murtazâ'nın sarfe konusundaki düşüncesinin etkisi hem öğrencilerinin hem de başını çektiği ilim silsilesindeki birçok kişinin üzerinde görülmektedir. Bunlardan biri olan ve İmâmiyye'nin ileri gelen âlimlerinden kabul edilen Ebü's-Salâh el-Halebî (ö. 447/1055), Kur'ân'ın sarfe ile mu'ciz olduğunu ileri sürmüştür. O da hocası Murtazâ gibi Kur'ân'ın fesahatinin harikulade olmadığını; Kur'ân'ın nazımının benzeri Arapçayı bilen herkes tarafından getirebileceğini; en-Nâbiğa, el-Mütenebbî, Züheyr gibi şairlerin şiirlerindeki fesahatin açık bir şekilde görülmesine karşı kısa sûrelerdeki fesahatin, edebi nitelikli bir Arapça metinle karşılaştırıldığında dahi fark edilmediğini ifade etmektedir.⁵⁹ Ancak Ebû Salâh,

⁵⁵ Şerîf el-Murtazâ, *es-Sarfe*, 117-118

⁵⁶ el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*, 23-24; el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Min revâ'i'l-Kur'ân: te'emmülât 'ilmiyye ve edebiyye fi kitâbillâhi azze ve celle*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999/1420, 148; Mahmûd Muhammed Şâkir, *Medâhilü i'câzi'l-Kur'ân*, Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, 2001, 153-154.

⁵⁷ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 381; Şerîf el-Murtazâ, *es-Sarfe*, 46.

⁵⁸ er-Rummânî, *en-Nüket*, 81-82; el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdirrahmân, *Delâi'lü'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Muhammed Abduh-Muhammed Mahmûd eş-Şinkitî, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988/1409, 40-44; el-Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 50, 208; *ez-Zerkeşî*, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfet, 1957/1376, 2/384

⁵⁹ el-Halebî, Ebü's-Salah Takıyyüddîn b. Necmeddîn, *Takrîbü'l-ma'ârif fi'l-keîlâm*, thk. Rızâ el-Üstâzî, Mektebetü's-Sadûk, 1944, 106; Muhammed Hâdî Kandehârî-Zehrâ Panbehpaş, Berresiye hastgâhe nezeriyye sarfe ve âsâre ân der mebâniye mu'tezile ve şî'e, *Tehkikâte Kelâmî*, 5/17, 2017, 112.

Murtazâ'nın aksine gaybî haberleri de Kur'ân'ın bir i'câz çeşidi olarak görmektedir. Ona göre Kur'ân'ın maziye ve istikbale ilişkin haberleriyle birlikte münafıkların içyüzünü bildiren ve kevnî bilgiler içeren haberler de gaybî haberlerden olup Kur'ân'ın i'câz yönünü yansıtmaktadırlar.⁶⁰

İmâmiyye'nin en önemli âlimlerinden biri olan Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) de hocası Murtazâ'nın bir eserini şerh etmek amacıyla yazdığı kitabında sarfeyi benimsediğini gösteren bazı açıklamalar yapmıştır.⁶¹ Daha sonra yazdığı eserlerde ise hocasına muhalefet etmemek için sarfe fikrine olumlu baktığını aslında bu teoriyi kabul etmediğini ifade etmiştir. Ona göre Kur'ân fesahat ve nazmıyla olağanüstü bir yapıya sahip olup bu bakımdan Hz. Peygamberin nübüvvetine dair en büyük delildir.⁶²

Kelamcı müellif İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) de sarfeyi Kur'ân'ın benzerinin getirilmemesinin tek sebebi olarak görmüştür.⁶³ Hafâcî hem Murtazâ'nın hem de Kur'ân'a nazire maksadıyla bazı eserler telif ettiği söylenen Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057)'nin de etkisinde kalarak⁶⁴ Kur'ân'ın fesahat ve nazım açısından hiçbir üstünlük sağlamayacağını ifade etmiştir. Daha da ileri giderek Kur'ân'ın bir bütün olarak aynı seviyede bir fesahate sahip olmadığını, Arap dilinde kullanılan birçok sözün, Kur'ân'ın te'lifiyle benzerlik arz ettiğini ileri sürmüştür.⁶⁵ Hafâcî, "Sırrü'l-Fesâha" isimli eserini de Kur'ân'ın i'câzının anlaşılmasını sağlamak amacıyla kaleme almıştır,⁶⁶ ancak o, bu kitabında Kur'ân'ın fesahat bakımından Hz. Peygamberin nübüvvetine dair bir mu'cize olamayacağını, sarfe olmamış olsaydı her belağat erbabının Kur'ân'a denk bir metni ortaya koyabileceğini iddia etmiştir.⁶⁷ Muhtemelen tutarsız açıklamalarından dolayı M. Ebû Mûsâ onun hakkında şu sözleri sarf etmiştir: "Merhum Hafâcî, tetkik ve düşünce kabiliyeti olmayan biriydi. Dolayısıyla kitabı bir sürü tutarsız ve çelişkili bilgilerle doludur. Bu da genellikle, ilim erbabının söylediklerini tam olarak idrak edememekten, mizaçtan gelen birtakım zayıflıklardan ve sözlerdeki katmanları fark edememekten kaynaklanmaktadır."⁶⁸

Özellikle yazdığı tefsirle Şîî çevrede şöhrete kavuşan Tabersî'nin de (ö. 548/1154) sarfeyi benimsediğine dair bazı iddialar ortaya atılmıştır.⁶⁹ Ancak müellif sarfenin, Kur'ân'ın i'câz yönü olamayacağını açık bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre Kur'ân'ın mu'cizliği sarfeyle olmuş olsaydı edebi nitelik taşımayan bazı sözlerin, i'câz kapsamına dâhil oldukları için fesahatin en üst seviyesinde yer almaları gerekecekti. Hâlbuki Kur'ân, belağat açısından erişilmez ve en üst seviyede yer alan bir kitaptır. Sadece belagatiyle değil, fesahatiyle, kendine has nazmıyla, güzel

⁶⁰ el-Halebî, *Takrîb*, 109.

⁶¹ et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *Temhîdü'l-usûl fi ilmi'l-kelem*, thk. Merkezi Tahssüsiyi İlmi Kelâm, Kum: Râid, 1394 k. 473; Sübhânî, *el-İlahiyât*, 342; Kandeherî- Panbehpez, *Nezeriyeye Serfe*, 112.

⁶² et-Tûsî, *el-İktisâd*, 172-173, 180; et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y, 5/457.

⁶³ el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh İbn Sinân, *Sırrü'l-fesâha*, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İmiyye, 1982/1402, 100; Ahmet Aytepe, İbn Sinân el-Hafâcî'nin Söz ve Fesâhat Anlayışının İ'câz Görüşüne Yansıması: Sarfe, 7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II, (Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2018) 83.

⁶⁴ Recep Dikici, "İbn Sinân el-Hafâcî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/71-72.)

⁶⁵ el-Hafâcî, *Sırrü'l-Fesâha*, 99.

⁶⁶ Dikici, *İbn Sinân el-Hafâcî*, 71-72.

⁶⁷ el-Hafâcî, *Sırrü'l-Fesâha*, 99-100.

⁶⁸ M. Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâğî*, 370-371.

⁶⁹ Bkz: el-Hüseynî, *Esâlibü'l-beyân*, 161.

beyanıyla, içerdiği gaybî haberleriyle ve beşerin yararına olan muhtevasıyla de olağanüstü bir kitaptır.⁷⁰

İmâmiyye'nin fıkıh metodolojisini yeni bir anlayışla ele alarak büyük bir etki bırakan Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) de sarfeyi savunduğuna dair bazı açıklamalar yapmıştır: "İnsanlar Kur'ân'ın i'câz vechi üzerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Bazılarına göre bu vecih fesahat; bazılarına göre üslup; bazılarına göre fesahat ve üslûp ikisi birlikte ve bazılarına göre ise Kur'ân'ın çelişkili bilgiler içermemesidir. Şerîf el-Murtazâ ise sarfeyi tercih ederek şunu ifade etmiştir: 'Allah Teâlâ engellememiş olsaydı Araplar, Kur'ân'ın fesahatinin ve üslûbunun bir benzerini getirebileceklerdi.' Bize göre de bu görüş en doğru olanıdır."⁷¹

Şîi ilmî geleneğinde sarfe fikri, Usûliyye ekolünün ilk temsilcileri tarafından benimsenmiş olsa da, hicri yedinci asırdan sonraki müellifleri tarafından Kur'ân'ın bir i'câz yönü olarak kabul edilmemiştir.

4. Halku'l-Kur'ân Meselesi ve Sarfe Teorisi ile İlişkisi

Anlaşıldığı kadarıyla sarfe fikrinin benimsenmesinde halku'l-Kur'ân inancının doğrudan bir etkisi vardır. Esasen Kur'ân'ın mahlûk olduğunu düşünenlerin sarfe fikrine olumsuz bakmaları beklenemez. Çünkü Kur'ân'ın yaratılmışlığı düşüncesini taşıyanlara göre bir şey sonradan vücut bulmuş ise onun benzerini getirmek her zaman imkân dâhilindedir. Kur'ân da mahlûk olduğuna göre onun dengini meydana getirmek mümkündür. Ancak Kur'ân araz olduğu halde benzeri getirilemiyorsa bu, ilahi engelleme anlamındaki sarfeden kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere Mu'tezile âlimleri, Allah'ın zatî sıfatlarını, Allah'ın hem varlıklara teşbihini hem de ortağının olmasını gerektireceği düşüncesiyle kabul etmemişlerdir. Onlara göre Allah herhangi bir sıfat ile vasıflandırılırsa bu sıfat ya zatın gayrı ya da aynı olur. Gayrı olması halinde ya kadim veyahut hâdis olur. Hâdis olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda hâdis olan bir şeyin Allah'ın zatı ile kaim olması gerekecektir. Kadim olması da imkânsızdır. Çünkü bu takdirde zattan ayrı bir kadimin olması söz konusu olacaktır. Zatın kıdemiyle beraber birçok sıfatın da kadim olması bu sıfatların da tıpkı zat gibi ulûhiyet vasfına sahip olmasını gerektirecektir. Bu durum tevhit ilkesine aykırı olup Allah'a şirk koşmak demektir. Bunun yanı sıra sıfatların varlığı, Allah'ın, hâşâ eksik olduğu ve bu sıfatlarla kemale ererek başka bir varlığa ihtiyaç duyduğu anlamını da doğuracaktır.⁷² Mu'tezile aynı şekilde ilâhî kelâmın da Allah ile kaim olarak telakki etmeyi tevhit ilkesine aykırı görerek mahlûk olduğunu savunur. Bu yaklaşımlarının temel sebebi ise Kur'ân'ı, harflerden oluşan ses dizgesi olarak görmeleridir. Onlara göre Allah, ses ve harflerden ibaret olan kelâmdan beridir. Dolayısıyla Kur'ân, Allah'ın zatıyla değil, bulunduğu mahal ile kaimdir.⁷³ Bir başka ifadeyle Kur'ân, levh-i mahfuzdan Hz. Peygambere gelirken değişikliğe uğruyor; bu nedenle ondaki lafızlar ve

⁷⁰ et-Tabersî, Ebû Alî Emînnüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Murtazâ, 2006/1427, 5/192.

⁷¹ el-Hillî el-Muhakkık, Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Câ'fer b. el-Hasen, *el-Meslek fi usûli'd-dîn*, thk. Rızâ el-Üstâzî, Meşhed: Mecme'u'l-Bühüsî'l-İslâmiyye, 1421, 181-182.

⁷² eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *Kitâbü nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, thk. Alfred Guillaume, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfiyye ed-Dîniyye, 2009/1430, 193; el-Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, t.y, 280;

⁷³ eş-Şehristânî, *el-Mîlel*, 69-70;

lafızlardan meydana gelen i'câz sıfatı Allah'a değil vasıtaya ait olmuş oluyor. Bu aracı ise levh-i mahfûz, Hz. Cebrâil ve Hz. Peygamber olmak üzere üçünden biridir.⁷⁴

Mu'tezile'nin, Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân ve sarfe konusundaki yaklaşımlarının bir benzeri İmâmîyye'nin Usûliyye ekolünde de görülmektedir. Hatta Usûliyye'nin hem bu konulardaki düşüncesinde hem de akılcı bir anlayış edinmesinde Mu'tezile'nin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü İmâmîyyeden, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan, Allah'ın zati sıfatlarını kabul etmeyen ve sarfe fikrini benimseyenlerin aynı zamanda Mu'tezile din âlimleriyle ilmî münasebetlerinin olduğu görülmektedir. Nitekim Usûliyye ekolünün öncüsü olarak kabul edilen Şeyh Müfid küçük yaşlarda Rummânî'nin ders halkasında yer almış ve Mu'tezilenin Basra ekolünün düşünce sistemini öğrenme fırsatını bulmuştur. Yanı sıra diğer mezheplere mensup din adamlarından da dersler alarak geniş bir bakış açısı kazanmıştır. Bunun semeresi olarak da geleneksel İmâmî ile Bağdat Mu'tezilesinin düşüncesini sentezleyerek kendi kelamının muhtevasını ve yöntemini oluşturmuştur. Böylece Şîa'da rasyonel kelim ilk kez ciddi bir şekilde Şeyh Müfid ile ortaya konulmuş, Usûlî düşüncenin ortaya çıkış süreci de bir nevi başlamış oluyordu.⁷⁵ Usûliyye'nin akılcı yönünü zirveye çıkaran Şerîf Murtaza da Kâdî Abdülcebbâr başta olmak üzere birçok Mu'tezilî âlimin etkisinde kalmış, dinin aslını oluşturan gerçeklerin ispatında akla önemli bir pay bırakılması gerektiğini öne sürmüş ve Mu'tezilî düşünceye uygun bir anlayışa sahip olmuştur.⁷⁶ Şeyh Müfid'in ilim silsilesinde yer alıp sarfeyle ismi anılan Ebü's-Salâh el-Halebî, İbn Sinân el-Hafâcî, Muhakkık el-Hillî gibi Usûlî müellifler de Mu'tezilenin akılcı anlayışından etkilenmişlerdir.⁷⁷ Usûliyye'nin akılcı anlayışının oluşumunda harici bir etkinin olduğunu, bu ekolün ortaya çıkmadan önceki Ahbârî anlayışa bakarak da anlamak mümkündür. Usûliyye'den önce hicri beşinci asra kadar dini mevzularda Ahbârî anlayış hâkim olurken, aklın kullanılmasının önüne set çekildiği, özellikle ahkâm konusunda nakli bilgiler ve rivayetler dışında herhangi bir dayanağın kabul edilmediği görülmektedir. İmamlardan gelen yazılı ve şifahî rivayetler fıkıh, akâid ve birçok dini alanda tek kaynak olarak kabul edilmiş, imamların otoritesine kayıtsız bir bağlanma esasıyla hareket edilmiştir. Bunun temel sebebi ise Ahbârilere göre dini otorite, günahlardan korunmuş olan imamların şahsında toplanmış olmasıdır. Bu inancın bir gereği olarak imamlardan gelen rivayetler ve bilgiler dışında başka bir kaynağa müracaat edilmesi uygun görülmemiştir.⁷⁸ Ancak Ahbâriyye müntesipleri, Usûliyye'nin aksine Kur'ân'ın üstünlüğünün zâtî olduğuna inanmıştır. Onlara göre Kur'ân fesahatiyle, nazmıyla, üslubuyla, gaybî haberiyle vb. birçok yönüyle harikulade bir kitap olarak indirilmiştir.⁷⁹ Bu görüşü teyit etmek amacıyla

⁷⁴ el-Beyâdî, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan el-Busnevî, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm ebî Hanîfe en-Numân fi usûli'd-din*, thk. Ahmed Ferîd, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'lü-İlmiyye, 2007/1428, 123.

⁷⁵ Josef Van Ess, Mu'tezile: İslâmın Akılcı Yorumu-I, çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 298; İlhan, *Şeyh Müfid*, 31/500-502.

⁷⁶ Lâşîn, Abdülfettâh, *Belâğatü'l-Kur'ân fi âsârî'l-Kâdî Abdilcebbâr ve eserühü fi'd-dirâsâti'l-belâğiyye*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.y., 566; Dikici, *İbn Sinân el-Hafâcî*, 71-72; Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/586-588.

⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebü's-Salah el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/339-340; Mazlum Uyar, "İcâzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/39-41.

⁷⁸ Şîrîn Hâdî el-Müsevî, *el-Hilâfû beyne'l-ahbâriyyîn ve'l-usûliyyîn el-Allâme es-Seyyid el-Mirzâ Muhammed el-ahbârî nümûzecen*, Bağdât: Dâru'l-Hüseyn, 2017, 30, 59-60; Metin Yurdağür, "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/490-491.

⁷⁹ el-Müsevî, es-Seyyid İbrâhîm, *'Akâidü'l-imâmîyye el-isnâ âşariyye*, Kum: İntişârâtü Hazteti Mehdî, 1982, 48-52;

bazı Şîi araştırmacıları, kendi mezheplerinde sarfeyi savunanların azınlıkta olduğunu; Kur'ân'ın, içerdiği manevi incelikler ve lafzî nükteler itibarıyla olağanüstü olduğunu düşünen cumhurun görüşünün geçerli olduğunu ifade etmektedirler.⁸⁰ Hicri beşinci asrın sonlarında İmâmiyye uleması, Mu'tezile'nin akılcı anlayışının da etkisiyle Ahbâriyye düşünce sistemini sorgulamaya başlamış ve dini hükümlerin istinbatında imamlardan gelen rivayetleri yeterli görmeyerek aklın da kaynak olabileceği yeni bir yöntem üzerinde durmuştur.⁸¹ Böylece İmâmiyye'de halku'l-Kur'ân, Allah'ın sıfatları ve sarfe gibi konular da yeni ve akılcı bir anlayışla tekrardan değerlendirilmiştir.

İmâmiyye de Mu'tezile gibi Allah'ın zatı dışında ilâhî sıfatları kabul etmenin birden fazla kadimi gerektireceği düşüncesiyle Allah'ın zatı ile sıfatlarını özdeşleştirmeyi uygun bulmuştur. Onlara göre sıfatları kabul etmek Allah'ın zatına bir şeyi ilave etmeyi gerektirir ki bu da tevhid ilkesiyle hiçbir şekilde bağdaşmaz. Ayrıca Allah'a sıfat atfetmek O'nun eksik olduğu bazı sıfatlarla kemale erdiği anlamını da doğuracaktır.⁸² Şeyh Müfid de Allah için herhangi bir sıfatı zikretmenin caiz olmadığını ifade eder ve Eş'ârî'nin bu konudaki görüşlerini eleştirir. İlâhî sıfatların Allah'tan ayrı değil O'nun zatının aynı olduğunu ifade eden müellif, zat-sıfat özdeşliğinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için Allah'ın, hayat sıfatıyla değil kendi zatıyla Hayy olduğunu; dolayısıyla Hayy sıfatı "hayat" anlamında değil, Allah'ın ölümsüz olduğu, her zaman diri olacağı anlamına geldiğini belirtir.⁸³ Şerîf el-Murtazâ da ilâhî sıfatların, Allah'ın zatından ibaret olduğunu ve bütün sıfatların itibârî ve mecâzî anlamda Allah'a atfedildiğini ifade eder. Ona göre kudret, ilim, basar, irade, sem' gibi sıfatlar farklı isimlerle ifade edilip farklı anlamlar içerse de hakikatte hepsi Allah'ın zatına yönelik olup O'nun zatından ibaretler.⁸⁴ İlâhî sıfatlar konusunda İmâmiyye ile Mu'tezile görüşleri büyük oranda örtüşürken bu konuda iki mezhep arasında bir etkileşimin söz konusu olduğu görülmektedir. Halku'l-Kur'ân da Sünnî ve Mu'tezile arasında cereyan etmiş bir tartışma konusu iken İmâmiyye, Mu'tezile'nin de etkisiyle Kur'ân'ın yaratılmışlığı savunmuştur. Şerîf Murtazâ da mezheplerinin birçok konuda Mu'tezile ile farklı düşündüğünü ancak halku'l-Kur'ân, rü'yetullâh gibi bazı konularda onlarla aynı görüşlere sahip olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ İmâmiyye'ye göre tek kadim varlık vardır O da Allah'tır. Allah'ın haricinde kalan her şey mahlûktur. Kur'ân da Allah'ın zatı ile kaim olamayacağına göre o da mahlûktur.⁸⁶ Hem Mu'tezile'nin hem de onların etkisinde kalan Usûliyye'nin sarfe düşüncelerinin oluşumunda birçok ihtimal bulunsa da hariçî bir âmil olarak halku'l-Kur'ân ve ilâhî sıfatlar inancının etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Mahlûk olduğu düşünülen bir ilâhî kitabın benzeri de getirilebilir bir anlayışı doğurması yadırganamaz. Ancak Kur'ân'ın yaratılmışlığı kabul edilse dahi her mahlûkun benzeri getirilebilir diye bir

⁸⁰ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât* (şerh), thk. İbrâhîm el-Ensârî, el-Mü'temerü'l-'Âlemî, 1413, 307.

⁸¹ Mustafa Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/214-215.

⁸² Muhammed Ebûzer en-Nirâkî, *Câmi'ü'l-efkâr ve nâkidü'l-enzâr*, Tahrân: Müessesesi İntişârâtî Hikmet, 1381, 146; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, 'Akâ'idü'l-İmâmiyye, Necef: y.y, 1370, 25; Nezir Maviş, Şîa-İmâmiyye'nin İlâhî İsim ve Sıfat Anlayışı, *İhya*, 5/1 (2018), 205.

⁸³ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, 50; Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân, *Tashîhü i'tikâdâtü'l-imâmiyye*, Kum: el-Mü'temerü'l-'Âlemî, 1413, 40; Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân, *Mes'ele'tüm fi'l-irâde*, Kum: el-Mü'temerü'l-'Âlemî, 1413, 16.

⁸⁴ Şerîf el-Murtazâ, *Resâ'il*, 10-11.

⁸⁵ Şerîf el-Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, *el-İntisâr*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415, 28.

⁸⁶ Sübhânî, *el-İlâhiyât*, 2/219.

kaide söz konusu değildir. Aksine, akli çerçevede değerlendirildiğinde mahlûk olup da benzeri getirilemeyecek birçok şey vardır.

Sonuç

İmâmiyye ulemasının kahir ekserisi Kur'ân'ın i'câzı hakkında sarfeyi tek veya en önemli sebep olarak görmez. Ahbâriyye müntesipleri ile Usûliyye ekolünün çoğuna göre Kur'ân, diğer semâvî kitapların aksine i'câz ve hidâyeti gaye edinerek kendi tarihi içinde erişilmez olup, kalplere tesiri bakımından ve içerdiği hakikatler açısından mu'cizevî bir yapıya sahip olarak nazil olmuştur. Usulî düşüncenin ilk temsilcileri Kur'ân'ın üstünlüğüyle ilişkilendirilen belağat, fesahat, nazm, üslûb, gaybî haberler gibi özelliklerin icâzî bir değerinin bulunmadığını düşünür, Kur'ân'ın üstünlüğünü asıl ya da tek sebebe bağladıkları sarfe teorisinde görürler. Onlara göre Kur'ân ile muaraza etmeye ya da onu taklit etmeye niyetlenen kimselerden bilgi ve birikimleri alınır. Böylece muaraza girişiminde bulunanlar Kur'ân ile rekabet etme cesaretlerini ve vukufunu kaybeder, yapmak istedikleri işten vazgeçerler. Netice itibariyle sarfe konusuna Şîa özelinde bakıldığında Ahbârî ve Usûlî iki zıt düşüncenin bu konuda da ihtilafı olduğu görülecektir. Şîi çevrede Ahbârî anlayış uzun bir süre yalnız başına hâkim olurken, bu süreçte dini hükümlerin sübutu konusunda imamlardan gelen rivayetler tek kaynak olarak kabul edilmiştir. Rivayetlerde ise Kur'ân'ın üstünlüğü yine Kur'ân'ın muhtevasıyla ilişkilendirilmiş, sarfeye dair bir kapı aralanmamıştır. Usûlî anlayışın ortaya çıkmasıyla birlikte İmâmiyye'de rivayet geleneğinin hâkimiyetine son verilmiş, sarfe dâhil birçok konu yeni ve akılcı bir yöntemle değerlendirilmiştir. Şeyh Müfid, İmâmiyye'de sarfeyi savunan, Murtazâ da sarfe üzerine müstakil eser yazan ilk Usûlî âlimler olarak göze çarpmaktadır. Bununla birlikte sarfe fikrinin Murtazâ'nın eliyle şöhret bulduğunu söylemek mümkündür. Usûlilerin, sarfeyi savunmasında ise iki temel sebep ön plana çıkmaktadır. Biri Mu'tezilenin akılcı anlayışının etkisi, diğeri de halku'l-Kur'ân inançlarıdır. Şeyh Müfid, genç yaşlarda Mu'tezile âlimleriyle tanışmış ve birçoğundan dersler almıştır. Sarfeyi savunan ilk Mu'tezilî âlimlerden Rummânî'nin de öğrencisi olmuş ve ondan Basra Mu'tezile anlayışının düşünce sistemini öğrenmiştir. Şerîf Murtazâ da dini hükümlerin tespitinde akli ön plana çıkarırken Mu'tezile anlayışına uygun bir tutum sergilemiştir. Mu'tezile âlimleriyle ilişkileri düşünüldüğünde Şeyh Müfid ile öğrencisi Murtazâ'nın, Mu'tezilenin etkisinde kalarak sarfeyi savunmuş olmaları ihtimal dâhilindedir. Her iki müellif Kur'ân'ın mahlûk olduğuna da inanmaktadır. Allah'ın kıdemliğinde şirke düşmemek amacıyla Kur'ân'ın yaratılmışlığını benimsedikleri anlaşılan Şeyh Müfid ile Murtazâ, zat-sıfat özdeşliğini savunmuştur. Onlara göre sarfe olmamış olsaydı mahlûk nitelikteki bir kitabın benzerinin getirilmesi her zaman imkân dâhilinde olacaktı.

Kaynakça

- Abdulazîz Abdulmu'tî, *Kadiyyetü'l-'i'câzi'l-Kur'ânî ve eseruhâ fi tedvîni'l-telâğati'l-arabiyye*, Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985.
- Abdurrahmân b. Me'âda eş-Şehrî, *el-Kavlü bi's-sarfe fi i'câzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, el-Memlektü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye: Dâru İbn Hazm, 1436/2011.
- Âişe Abdurrahman bint Şâtî, Muhammed Ali, *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbni'l-Ezrak*, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, t.y.

- Ardoğan, Recep, Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm, *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, (Van 2017).
- Atâ, Abdulkâdir Ahmed, *'Azametü'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkatî'n-Nâciye*, Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Aytep, Ahmet, İbn Sinân el-Hafâcî'nin Söz ve Fesâhat Anlayışının İcâz Görüşüne Yansıması: Sarfe, 7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II, (Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2018).
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İcâzû'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1997.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü'l-beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât*, tsh. Richard Yûsuf McCarthy, Beyrût: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- el-Beyâdî, Kemâluddîn Ahmed b. Hasan el-Busnevî, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm Ebî Hanîfe en-Numân fî Usûli'd-Din*, thk. Ahmed Ferîd, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007/1428.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabü'l-İmân*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000/1421.
- Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *Tahkîku mâ li'l-hind min makûletin makbûletin fi'l-akl ev merzûle*, Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sâhîhü'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, 1414/1993, "el-İtisâm" 1 (No. 6846).
- el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Min revâ'i'l-Kur'ân: te'emmülât 'ilmiyye ve edebıyye fî kitâbillâhi azze ve celle*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999/1420.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Hucecü'n-nübüve (Resâilu'l-Câhiz)*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kâhire: el-Mektebetü'l-Hâncî, 1964/1348.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü halkı'l-Kurân (Resâilu'l-Câhiz)*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kâhire: el-Mektebetü'l-Hâncî, 1964/1348.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-hayevân*, 2. Baskı, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhiz: er-resâilu'l-keşşâfu âsârî'l-Câhiz*, tkd. Alî Ebû Mulhim, Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1987.
- Cennet, Mehmet Zülfi, Şerîf el-Murtazâ'ya Göre Kur'ân'ın İcâz Yönü: Sarfe, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/17 (2016).
- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân, *Delâilü'l-İcâz fî 'İlmi'l-Me'ânî*, thk. Muhammed Abduh-Muhammed Mahmûd eş-Şinkitî, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988/1409.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân, *er-Risâletü's-Şâfiye (Selâsü Resâ'il fî İcâzi'l-Kur'ân adıyla neşredilmiştir)*, thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl Sellâm, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fî'l-erkânî'l-islâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1412/1992.
- Çelebi, İlyas, "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).
- Dikici, Recep, "İbn Sinân el-Hafâcî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed, *el-Mu'cizetü'l-kübâ: el-Kur'ân*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1418/1998.

- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlâhî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Tercüme: M. Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Erdoğan, İbrahim Halil, Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 02/4 (2013).
- el-Eş'ârî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Weisbaden: Franz Seiner, 1980.
- Gölcük, Şerafettin, "Beyân b. Sem'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).
- Gengi, Asiye Aslan, *İcâzü'l-Kurân Bağlamında Sarfe Teorisi*, İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- el-Ğurâbî, Alî Mustafâ, *Târîhü'l-firaki'l-islâmiyye ve neş'eti 'ilmi'l-keâm inde'l-müslimîn*, Kâhire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, 1959.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belagatı ve İcâzı Üzerine*, Erzurum: Ekev Yay., 2001.
- el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh İbn Sinân, *Sırrü'l-fesâha*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, 1982/1402.
- el-Halebî, Ebû's-Salah Takıyyüddîn b. Necmeddîn, *Takrîbü'l-ma'ârif fi'l-Kelâm*, thk. Rızâ el-Üstâzî, Mektebetü's-Sadûk, 1944.
- el-Hâlidî, Muhsin Semîh, es-Sarfe, *Mecelletü'l-câmi'ati'l-islâmiyye*, 12/2 (Haziran 2004).
- el-Hâlidî, Salâh Abdülfettâh, *el-Beyân fi icâzi'l-Kur'ân*, Ürdün: Dâru Ammân, t.y.
- Hasan Abdulfettâh Ahmed, *İnâyetü'l-müslimîn bi ibrâzi vücühi'l-icâz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Medîne: *Mecmau'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf*, 1421.
- el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Beyânü icâzi'l-Kur'ân* (Selâsü Resâ'il fi İcâzi'l-Kur'ân içinde yayımlamıştır), thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl Sellâm, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-radd alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, thk. H. S. Nyberg, Beyrût: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, 1993.
- el-Hillî el-Muhakkık, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Câ'fer b. el-Hasen, *el-Meslek fi usûli'd-dîn*, thk. Rızâ el-Üstâzî, Meşhed: Mecme'u'l-Bühüsü'l-İslâmiyye, 1421.
- el-Hüseynî, es-Seyyid Cafer es-Seyyid Bâkır, *Esâlibü'l-beyân fi'l-Kur'ân*, Kum: Müessesese-i Bostân-ı Kitâb, 1430.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm, *Dekâ'kü't-tefsîr (el-câmi' li tefsiri İbn Teymiyye)*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Celyend, Dımaşk: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1404.
- el-Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkif fi ilmi'l-keâm*, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- İlhan, Avni, "Şeyh Müfid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Josef Van Ess, Mu'tezile: İslâmın Akılcı Yorumu-I, çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008).

- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Kâhire: el-Müessesetü'l-Misriyye, t.y.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Munye ve'l-emel*, thk. İsmüddîn Muhammed Alî, y.y, 1985.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân, Mısır: Mektebetü Vehbe, t.y.
- Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*, İstanbul: Yeni Şafak, 2005.
- Kutluer, İlhan, "İbnü'r-Ravendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Lâşîn, Abdülfettâh, *Belâğatü'l-Kur'an fi âsâri'l-Kâdî Abdülcebbar ve eseruhü fi'd-dirâsâti'l-belâğîyye*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.y.
- Mahlûf, Abdurraûf, *el-Bâkullânî ve kitâbuhu i'câzü'l-Kur'an*, Beyrût: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayat, 1978.
- Mahmûd Muhammed Şâkir, *Medâhilü i'câzi'l-Kur'an*, Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, 2001.
- Mahmûd Tevfîk Muhammed Sa'd, *İ'câzü'l-Kur'an bi's-sarfe dirâseten nâkide*, Ammân: Vakfiyetü'l-Emîn Ğâzî li'l-Fikri'l-Kur'ânî, t.y.
- Mâlik b. Nebî, *ez-Zâhîretü'l-Kur'âniyye*, thk. İşrâfî Nedveti Mâlik b. Nebî, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır b.Muhammed Takî, *Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li düreri ahbâri'l-e'immeti'l-ethâr aleyhimü's-selâm*, Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1404.
- Muhammed Ebü Mûsâ, *el-İ'câzü'l-Belâğî dirâse tahlîliyye li türâsi ehli'l-'ilm*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1405/1984.
- Muhammed Ebûzer en-Nirâkî, *Câmi'ü'l-efkâr ve nâkidü'l-enzâr*, Tahrân: Müessesehi İntişârâti Hikmet, 1381.
- Muhammed Hâdî Kandehârî-Zehrâ Panbehpez, Berresiye Hastgâhe Nezeriyeye serfe ve âsâre ân der mebâniye Mu'tezile ve Şi'e, *Tehkikâte Kelâmî*, 5/17, 2017.
- Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *'Akâ'idü'l-imâmîyye*, Necef: y.y, 1370.
- el-Müsevî, es-Seyyid İbrâhîm, *'Akâ'idü'l-imâmîyye el-İsnâ âşariyye*, Kum: İntişârâtü Hazteti Mehdî, 1982.
- Mustafâ Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'an*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005.
- Münîr Sultân, *İ'câzü'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*, Menşe'etü'l-Me'ârif bi'l-İskenderiyye, 1977.
- Nezir, Maviş, Şîa-İmâmîyye'nin İlâhî İsim ve Sıfat Anlayışı, *İhya*, 5/1 (2018).
- Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Öz, Mustafa, "Şerîf el-Murtazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa, "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Polat, Fethi Ahmet, Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe, *Marife*, 3/3 (Kış 2003).
- er-Râfiî, Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk, *İ'câzü'l-Kur'an ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1425/2005.
- er-Râfiî, Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk, *Târîhü âdâbi'l-arab*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım b. Muhammed, *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefâsir ma'a Tefsiri'l-Fatiha ve Metâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhât, Küveyt: Dâru'd-Da've, 1405/1984.
- er-Râvendî, Ebü'l-Hüseyn Kutbüddîn Saîd b. Hibetüllâh, *el-Harâ'ic ve'l-cerâ'ih*, Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî Aleyhi's-Selâm, 1409.

- er-Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* (Selâsü Resâ'il fi İcâzi'l-Kur'ân adıyla neşredilmiştir), thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl Sellâm, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- Sa'd Dâhis Nâsır el-Hasenî, *el-Hitâbü'n-nakdî inde's-şerîfeyn er-Radî ve'l-Murtazâ* (Irak: Câmî'atü Vâsıt, Külliyyetü't-Terbiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2008/1429).
- Sehâvî, Alemüddîn Alî b. Muhammed, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Abdülhak Abdüddâyim Seyfî'l-Kâdî, Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiye, 1419/199.
- es-Seyyid Rızâ Müeddeb, *İcâzü'l-Kur'ân*, Kum: Dâru'l-Mustafâ el-Âlemiyye, 1430.
- Seyyide Hatice Hüseyinî-Mehrdâd Abbâsî, Nezeriyyeye serfe der kitâbe el-mûdih Seyyid Murtazâ pejoheşi derbâreye ehemmiyet mebânî ve reveşe esbâte ân, *Tehkikâte Ulûme Kur'ân ve Hedîs Daneşgâhe ez-Zehrâ*, 15/4, 2018.
- Sübhanî, Cafer, *el-İlâhiyât alâ hüde'l-kitâb ve's-sünne ve'l-akl*, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık Aleyhi's-Selâm, 1430.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû Fazl İbrâhîm, Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Amme, 1978/1398.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Mu'terekü'l-akrân fi icâzi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *Kitâbü nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Alfred Guillaume, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfiyye ed-Dîniyye, 2009/1430.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin, *Cümeli'l-'ilm ve'l-'amel ve şerhü cümeli'l-'ilm*, thk. Rızâ Yahya Porfârmed, Kum: Müessesetü'l-İlmiyye es-Sekâfiyye fi Dâri'l-Hadîs, 1441.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin, *el-İntisâr*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin, *el-Mûzih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-sarfe*, thk. Muahammed Rızâ el-Ensârî, Meşhed: Mecme'u'l-Bühüsî'l-İslâmiyye, 1424.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin, *Emâli'l-Murtazâ ğuraru'l-fevâ'id ve dureru'l-kalâ'id*, thk. Muhammed Ebû Fazl İbrâhîm, Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1953.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin, *ez-Zahîre fi ilmi'l-kelem*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin, *Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtazâ*, der. es-Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1405.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin, *Tayfü'l-hayâl*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Kâhire: Şerike Mektebe ve Matba'a Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955/1374.
- Şeşen, Ramazan, "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân, *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtrârât*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1983/1403.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân, *Mes'ebetün fi'l-irâde*, Kum: el-Mü'temerü'l-'Alemlî, 1413.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân, *Tashîhü i'tikâdâtü'l-imâmiyye*, Kum: el-Mü'temerü'l-'Alemlî, 1413.
- Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât* (şerh), thk. İbrâhîm el-Ensârî, el-Mü'temerü'l-'Alemlî, 1413.
- Şîrin Hâdî el-Müsevî, *el-Hilâfü beyne'l-ahbâriyyîn ve'l-usûliyyîn el-Allâme es-Seyyid el-Mirzâ Muhammed el-ahbâri nümûzecen*, Bağdât: Dâru'l-Hüseyin, 2017.
- et-Tabersî, Ebû Alî Emînnüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Murtazâ, 2006/1427.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, t.y.

- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *Temhîdü'l-usûl fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Merkezi Tahsüsü İlmî Kelâm, Kum: Râid, 1394 k.
- et-Türkî, İbrâhîm b. Mansûr, el-Kavlü bi's-Sarfe fî İ'câzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, *Mecelletü câ'miati Ümmi'l-kurâ li ulûmi'l-lugât ve âdâbihâ*, 2 (Temmuz 2009).
- Uyar, Mazlum, "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebü's-Salah el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hasan, *Ebu'l-Hasen er-Rummânî ve İ'câzü'l-Kur'ân'ı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).
- Yurdagür, Metin, "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rifet, 1957/1376.
- Zühdi, Hasen Carullâh, *el-Mu'tezile*, Beyrût: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, t.y.



Arap Belâgatinde Kasr Yolları ve Aralarındaki Belâgî Nüanslar

Nihat TARI

Dr. Öğr. Üyesi Bitlis Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Asst. Prof., Bitlis University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Bitlis/Türkiye

e-posta: ntari@beu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0475-4419

DOI: 10.34085/buifd.1385911

Öz

Kasr, Arap belâgatinde bir sözü, bir anlamı veya bir kavramı belirli bir ifade tarzıyla sınırlandırmak, özelleştirmek veya daraltmak için kullanılan edebi bir üsluptur. Kasr üslubu, aynı zamanda anlamı güçlendirmek, vurgulamak ve açıklamak için kullanılan bir ifade yöntemidir. Bu üslup, belâgat ilminde hasr ve tahsis gibi farklı terimlerle de bilinmektedir. Söz konusu üslubunda uygulanmasında çeşitli yollar kullanılmaktadır. Bu yolların bilinmesi, aralarındaki edebi ve retorik inceliklerin belirlenmesi ve bunların edebi metinlere aktarılması önemli bir husustur. Bu çalışmada kasr sanatının tanımı, tarihi gelişimi, türleri ve yolları hakkında ayrıntılı bilgi sunulmuş, konunun bütünlüklü bir şekilde kavranması hedeflenmiştir. Özellikle kasr yolları arasındaki edebi ve belâgî farklılıkların anlaşılması için her kasr yolu ayrı bir başlık altında incelenmiş, örnekler eşliğinde gerekli açıklamalar yapılmıştır. Belâgat kaynaklarında en yaygın olarak kabul gören nefiy + istisna, innema, atf harfleri, takdim, fasl zamiri ve harf-i tarif yolları ele alınmıştır. Her kasr yolunun tanımı yapıldıktan sonra kasr yollarını oluşturan unsurlar ve cümle içindeki yerleri gösterilmiştir. Konuya dair varsa görüş ayrılıklarına kısaca değinilmiş, ardından kasr yolunun belâgî etkileri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın sonunda incelenen tüm kasr yollarını ve aralarındaki anlamsal farklılıkları gösteren bir tablo yer almıştır. Çalışmada başta klasik lûgat ve belâgat kaynakları olmak üzere bazen modern çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Belâgati, Meânî, Kasr, Hasr, Tahsîs, Kasr Yolları

The Ways of Qasr and the Rhetorical Nuances Between Them in Arabic Eloquence

Abstract

Qasr is a literary style used in Arabic rhetoric to limit, specify or narrow down a word, a meaning or a concept with a certain expression style. Qasr style is also a method of expression used to strengthen, emphasize and explain the meaning. This style is also known by different terms in the science of rhetoric, such as hasr and tahsîs. Various ways are used in the application of this style. Knowing these ways, determining the literary and rhetorical subtleties between them and transferring them to literary texts is an important issue. In this study, detailed information is given about the definition, historical development, types and ways of qasr art, and it is

aimed to comprehend the subject in a holistic way. Especially for understanding the literary and rhetorical differences between qasr ways, each qasr way is examined under a separate title, and necessary explanations are made with examples. The most widely accepted nefiy + istisna, inema, attributive letters, taqdim, fasl pronoun and harf-i ta'rif ways in rhetoric sources are discussed. After defining each qasr way, the elements that make up the qasr ways and their places in the sentence are shown. If there are any disagreements on the subject, they are briefly mentioned, and then the rhetorical effects of the qasr way are emphasized. At the end of the study, there is a table showing all the qasr ways examined and the semantic differences between them. In the study, mainly classical dictionary and rhetoric sources were used, and sometimes modern studies were also benefited from.

Keywords: Arabic Rhetoric, Ma'ānī, Qasr, Haşr, Taḥşīş, Qasr Ways

Giriş

Arap belagatinde sözün anlamını ve etkisini artırmak için çeşitli üsluplar kullanılmaktadır. Bunların başında inne-enne (أَنَّ-أَنَّ), tenbih harfleri, zâid harfler ve kase m gibi üsluplar gelmektedir. Bu üsluplardan biri de kasr üslubudur. Kasr üslubu, bir sözü veya cümleyi belirli bir anlam veya kapsamla sınırlayan, daraltan veya özetleyen bir üsluptur. Bu üslup, terim olarak "hasr" veya "tahsis" olarak da bilinmektedir. Kasr üslubu, Arap edebiyatında ve özellikle Kur'an ve Hadis gibi kutsal metinlerde sıkça kullanılan güçlü ve etkili bir üsluptur. Sözün hem anlamını hem de lafzını zenginleştirmesi, önemini daha da artırmıştır. Zira kasr üslubu, sözün kısa, özlü ve anlaşılır olmasını sağlar. Gereksiz ayrıntılara girmeden vurgulanmak istenilen bir konuyu net bir şekilde ortaya koyar. Bu üslupla sözün gücü, etkisi, ahengi ve ritmi artırılarak dinleyici veya okuyucu üzerinde etkili bir izlenim bırakılır.

Arap dilinde kasr üslubunu sağlayan çok sayıda yol/yöntem kullanılmaktadır. Bunlardan en yaygın olanı altıdır. Söz konusu yollar, kasr üslubuna dair yapılan bazı akademik çalışmalarda dağınık bir şekilde ele alınmıştır.¹ Bu konuda yapılan çalışmalar daha çok kasrın mahiyeti, gelişim süreci ve kasrın taksimatı üzerine yoğunlaşmakta olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kasr yollarından her birisinin muktezâ-yı hâle göre işlevi, cümleye kattığı anlam, kullanıldığı yer, muhatap üzerindeki etkisi etkisi gibi aralarındaki retorik farklar müstakil bir çalışmada ele alınmamıştır. Bu çalışma ile böyle bir boşluğun giderilmesi amaçlanmıştır.

Bu çalışmada, kasr yolları arasındaki farkların daha net anlaşılması için öncelikle kasr kavramı üzerinde durulmuş, terimselleşme sürecine dair kısa bilgiler verilmiştir. Ardından kasrın farklı açılardan oluşan kısımları örnekler eşliğinde incelenmiş ve meşhur kasr yolları ana hatlarıyla tanımlanmıştır. Çalışmanın ana gövdesini oluşturan "kasr yolları arasındaki belâgî nüanslar" başlığı altında meşhur kasr yollarından her biri müstakil bir başlık altında değerlendirilmiştir. Burada kasr yollarının tanımı, işlevi, manaya veya lafza etkisi, belâgat açısından taşıdığı değeri gibi konular geniş bir şekilde incelenmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca kasrın temel unsurları olan maksûr ve maksûr aleyh'in söz konusu yollarda birbirinden farklı olarak cümle içerisinde nasıl ve nerede yer aldığı hususuna da temas edilmiştir. Bazı kasr yollarıyla ilgili dilcilerin kısmi ihtilaflarına atıf yapılmakla beraber, konunun dağılması için tartışmaların içine girilmemiştir. Daha çok kasr yollarının oluşum

¹ Söz konusu çalışmalardan bazıları şunlardır: Mustafa Cihat, *Arap Dilinde Hasr Belagati ve Kur'an'da Manaya Etkisi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1997); Tuncay Azar, *Dil-Zihin Bağlamında Kasr Üslubu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018); Osman Arpakçukuru, *Arap Belagatinde Hasr Üslubu ve Kur'an Meâllerinin Hasr Üslubu Açısından Değerlendirilmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2019); Hüseyin Arslan, "Bir Belâgat Üslubu Olarak Kasr ve Kavramlaşma Süreci", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (23 Ocak 2020), 16-40; Mehmet Yakışık, "القصر في سورة الأنفال", *Şarkiyat* 15/1 (03 Temmuz 2023), 243-261.

biçimi, kendisini oluşturan öğeler ve içerdikleri belâğî değerın tespitine yönelik açıklamalar yapılmış, örnekler üzerinden retorik farklarının izahı hedeflenmiştir.

1. Kasrın Tanımı ve Terimselleşme Süreci

1.1. Kasrın Tanımı

Kasr (ق-ص-ر) sözcüğü, sözlükte sülasî mücerred bir masdar olup genel olarak "kısaltmak, eksiltmek, azaltmak, engellemek, hapsetmek, gaye" gibi anlamlara gelmektedir.²

Belagat kaynaklarında kasr terimi yerine bazen "الحصر" (hasr) bazen de "الاختصاص" (ihtisâs) veya "التخصيص" (tahsis) terimleri de kullanılmıştır. Nahivciler ile üsulcüler, kasr yerine daha çok hasr tabirini kullanmışlardır.³ Belagatçılardan Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Behâüddîn es-Sübkî'nin de (ö. 773/1372) bazen kasr yerine hasr ifadesini tercih ettikleri görülmektedir.⁴

Kasrın sözlük anlamlarından "hapsetmek" ile terim anlamı arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Zira belagatteki kasr sanatı ile cümlenin bir ögesi bir başka ögesine hapsedilmektedir. Nitekim belagat bilginlerince kasr terimi en yaygın şekliyle şöyle tanımlanmıştır: "القصر: تَحْصِيسُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ": "Kasr, (cümlenin) bir ögesini, belli bir yol ile başka bir şeye tahsis etmektir."⁵ Tanımda geçen birinci "شيء" kelimesi ile maksûr, ikincisi ile maksûr aleyh kastedilirken devamında geçen "بطريق مخصوص" ifadesi ile kasrın gerçekleşmesini sağlayan yollar amaçlanmaktadır.⁶ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, kasr terimini "تخصيص شيء بشيء وحصره فيه": "bir şeyi başka bir şeye tahsis kılıp onunla sınırlandırmak" şeklinde tanımlamayı kasrın vurgulama yönünü ön plana çıkarmaktadır.⁷

1.2. Kasrın Terimselleşme Süreci

Kasr üslûbü, Arap belagatinin gelişimiyle paralel olarak gerçekleşmiştir. Kasrın ilk örnekleri, Cahiliye dönemine ait şiir ve nesirlerde⁸, Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde açıkça görülmektedir.⁹

² Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferahidî Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn* (Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, ts.); Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, "k-s-r", *Makâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979); Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.).

³ Akîd Halid Hamûdî, *el-Bahsü'l-Belâğî inde'l-Usulüyyîn* (Dimaşk: Dâru'l-Asmâi, 2014), 46.

⁴ Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftahî'l-ulûm* (Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 381; Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkâfî Bahâüddîn es-Subkî, *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Asriyye, 2003), 1/393; Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed Bâbertî, *Şerhü't-Telhîs* (Trablus: el-Münşettü'l-amme li'n-neşr, 1983), 321.

⁵ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Ya'kûb Magribî, *Mevâhibü'l-Fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil el-Mutercim (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424), 1/408; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ulâ Muhtasari'l-maânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-Asriyye, 2007), 2/212. Teftâzânî, *el-Mutavvel*'de "بطريق مهود" şeklinde ifade ederken *el-Muhtasar*'ında "بطريق مخصوص" ifadesini tercih etmiştir. Bk. Teftazânî, *el-Mutavvel*, 381; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 115.

⁶ Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ulâ Nuhtasari'l-maânî*, 2/181.

⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Tarîfât* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983), 175.

⁸ Câhiliye şiirlerindeki örnek kullanım için bk. Ebû Vehb Hunduc b. Hucr İmru'l-Kays *Dîvân*, thk. Abdurrahman el-Mustavî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2004), 34; Hâris b. Hillize, *Dîvânü'l-Hâris b. Hillizete'l-Yeskürî* (Dimaşk: Dâru'l- İmâmî'n-Nevevî, 1994), 90.

⁹ Abdurrahim Muhammed Hubeyl, "Tecelliyâtü'l-cemâl fi üslûbi'l-kasr", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 9/2 (2011), 74.

Kasr terimine dair ilk açıklamalar Arap dilinin ilk ve en önemli gramercisi olan Sîbeveyh'in (ö.180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde görülmektedir. *el-Kitâb*, bir nahiv kitabı olmakla beraber nahiv konularıyla ilişkili belâgat konularına da yer yer temas etmektedir. Sîbeveyh, söz konusu eserinde kasr üslûbunu müstakil bir bab altında ele almamış, ancak cümledeki öğelerin tahsis edilmesi ile ilgili bazı kurallar ortaya koymuştur.¹⁰

Kasr üslûbu, Sîbeveyh'in kitabında ilmî bir nitelik kazandıktan sonra Arap dilcilerinin ilgisini çekmeye devam etmiştir. Sîbeveyh'ten sonra gelen dil âlimleri de kasr üslûbunu ayrı bir konu olarak ele almamış, ancak Sîbeveyh'in verdiği kuralları geliştirmiş veya eleştirmişlerdir. Bu dönemde kasr üslûbunun şekli değil, anlamı ön planda tutulmuştur. Dolayısıyla kasra dair bu yazım tarzı, hicri IV. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür.¹¹

Kasr üslubuna dair en belirgin açıklamalar belâgat ilminin kurucusu olarak Abdülkâhir el-Cürcânî (ö.471/1078-79) ile başlamıştır. Cürcânî, kasr üslûbunu etraflıca incelemiş ve konunun neredeyse bütün meselelerine değinmiştir. Kasrın tanımını yapmış, öğelerini belirlemiş, kısımlarını ayırmış, yollarını sıralamış ve aralarındaki farkları ortaya koymuştur.¹² Ancak o, farklı konuları anlatırken kasrın meselelerini dağınık biçimde ele aldığı için kavramlaşma süreci tamamlanmamıştır.¹³

Kasr üslûbunu ilk defa müstakil bir bab başlığı altında ele alan ve efrâdını câmi' agyârını mâni bir şekilde tarif eden kişi, belâgat ilminin sistemleştiricisi sayılan Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'dir (ö. 626/1229). Sekkâkî, kasrın öğelerini saymış, kısımlarını tespit etmiş, yollarını göstermiş ve örnekleriyle açıklamıştır.¹⁴ Böylece kasr üslûbunun kavramlaşma sürecinde önemli bir rol oynamıştır.

Kasr konusunu sistemli bir şekilde ele alan Hatîb el-Kazvî'nî'dir (ö. 739/1338). Sekkâkî'nin verdiği bilgileri geliştirmiş ve kasr üslûbunun nihâi şeklini vermiştir. Kasrın tanımını yeniden yapmış, öğelerini düzeltmiş, kısımlarını genişletmiş, kasr yollarını arttırmış ve aralarındaki farkları daha net bir şekilde ortaya koymuştur.¹⁵ Böylece kasr üslûbunun kavramlaşma süreci tamamlanmıştır.

Sonuç olarak Arap belâgatinde kasr üslûbunun terimselleşme süreci, birçok dil ve belâgat âliminin katkılarıyla uzun bir zaman dilimi içinde gerçekleşmiştir.

2. Kasrın Kısımları ve Yolları

2.1. Kasrın Kısımları

¹⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Meketbetü'l-hancî, 1988), 1/430; 2/315.

¹¹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fihri'l-lügati'l-'Arabîyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-'Arabî ve kelâmihâ*, ed. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-ütübî'l-İlmiyye, 1997), 93; Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/300; Ebû İdris İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseyini Alevî, *et-Tirâzü'l-mütezzamin li-esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-icâz* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-asriyye, 2002), 2/107.

¹² Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Cürcânî, *Delâilü'l-icâz fi ilmi'l-meânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 106-145, 177-182, 335.

¹³ es-Seyyid Nesrîn Tâhir, *Zâhiratü'l-Hasr ve'l-Kasr Meftûmen ve Belâgaten fi İtâri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Yayımlanmamış Doktora Tezi: el-Câmiatü'l-Vataniyye li'l-Lügati'l-Hadîse ve'l-Ulûm, 2007), 41-42.

¹⁴ Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1987), 288-306.

¹⁵ Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Kazvî'nî Kazvî'nî, *el-İddâh fi ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3/4-47.

Kasr üslubu, Arap belagatinde birçok açıdan değerlendirilmekte ve bunun sonucunda farklı kısımları ortaya çıkmaktadır. Kasrın kuruluşu, ögeleri, muhatabı ve gerçekliğe uygunluğu açısından ele alınması şeklinde dört başlık altında incelemek mümkündür.

a. Kuruluşu Açısından Kasr

Kasr üslubu, kuruluş bakımından “vaz’î” ve “zevkî” şeklinde ikiye ayrılmaktadır.¹⁶ Vaz’î kasr, belli bir formata sahip olan ve “إِنَّمَا”، “nefiy+istisna”, “atıf harfileri (لَا، لَكِنَّ، لَئِنْ)” gibi kasr edatları ile yapılan kasr türüdür. Buna lafzî kasr da denebilir. Zira bu kasr türü, belli lafızlarla gerçekleşmektedir.¹⁷

Zevkî kasr ise, kasrın belli bir edat vasıtasıyla yapılmayan ancak cümlenin bağlamından kasr olduğu anlaşılan kasrdır. Buna aynı zamanda “aklî kasr” demek de mümkündür. Bu kasr türü, kasr yollarından olan “takdîm”, “zamiru’l-fasl” ve “müsnedin ve müsned ileyhin marifeliği”nde ortaya çıkmaktadır.¹⁸

b. Unsurları Açısından Kasr

Kasr üslubu, “maksûr” (المقصور) ve “maksûr aleyh” (المقصور عليه) şeklinde iki temel unsurdan oluşmaktadır. Belagatte her iki unsur için “kasrın tarafları” (طرفا القصير) anlamına gelen bir terim kullanılmaktadır.¹⁹ Maksûr, cümlede başkasına tahsis edilen unsur anlamına gelirken maksûr aleyh başkasının kendisine tahsis edildiği unsur anlamına gelmektedir.²⁰

Kasrın ögeleri olan maksûr ve maksûr aleyh cümle içerisinde ya sıfat (nitelik) veya mevsuf (nitelenen) konumundadır.²¹ Cümlede maksûr sıfat konumunda ise “sıfatın mevsufa kasrı” şeklinde bir kasır oluşurken maksûr mevsuf durumunda olduğunda “mevsûfün sıfata kasrı” söz konusu olmaktadır.²²

c. Muhatabı Açısından Kasr

Sözlük ve terim anlamı dikkate alındığında kasrın temel amacının, bir sözü veya cümleyi kısa ve öz bir şekilde belirli bir anlama veya kapsama sınırlandırmak olduğu anlaşılmaktadır. Bu yapılırken asıl hedef muhatabın düşüncesini değiştirmek, yanlış bildiği yargıyı düzeltmek ya da yargı konusundaki şüphesini ortadan kaldırmaktır.²³ Muhatap kendisine söylenen hükmün tersini iddia

¹⁶ Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. ‘Arabşah İserâyîni, *Mîzânü’l-edeb fi Lisâni’l-Arab*, thk. Muhmûd Fethî Sefûr (Trablus: Câmîati’l-Cinân, Yüksek Lisans, 2017), 341.

¹⁷ Hafız Muhammed Taşkendi, *Ucâletu’l-beyân fi şerhi’l-mîzân* (Asitane, 1290), 22.

¹⁸ Bâbertî, *Şerhi’l-telhîs*, 332; Magribî, *Mevâhibü’l-Fettâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, 1/436-437; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ: İlmü’l-meânî* (Ürdün: Dâru’l-furkân li’neşr ve’t-tibâa, 1997), 369.

¹⁹ Kazvîni, *el-İdâh*, 3/44; Sa’deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Muhtasarü’l-meânî* (Kum: Dâru’l-fikr, 1411), 127; Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. ‘Arabşah İserâyîni, *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi’l-ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 1/1/567.

²⁰ Ahmed Matlûb, *Mu’cemü’l-mustalahati’l-belâgiyye ve tetavvüruha* (Bağdat: Matbuatü’l-Mecma’i’l-İlmiyyi’l-İraki, 1986), 1/468.

²¹ Burada ifade edilen mevsuf ve sıfat, nahiv ilminde geçen sıfat-mevsûf ile karıştırılmamalıdır. Zira Nahiv ilminde, sıfat-mevsûf, bir ismin başka bir isimle nitelendirilmesidir. Sıfat-mevsûf uyumu kuralları gereği, sıfat ve mevsûf arasında cinsiyet (müzekker-müennes), sayı (müfred-müsenna-cemi) ve durum (irab) bakımından uyum olmalıdır. Belagat ilminde geçen sıfat ve mevsûf kavramları ise daha geniş anlamlara sahiptir. Sıfat, bir özellik, durum, fiil, oluş veya hareketi ifade eden herhangi bir kelime olabilir. Mevsûf da bu özellik, durum, fiil, oluş veya hareketi taşıyan veya gerçekleştiren herhangi bir varlık olabilir.

²² Subkî, *Arûsü’l-efrâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, 1/394; Teftazânî, *Muhtasarü’l-meânî*, 116; Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed Siyâlkûtî, *Hâşiyetü’s-siyâlkûtî alâ kitâbi’l-Mutavvel* (Kum: Menşûrâtü’r-Radî, 1983), 326.

²³ Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâga fi sevbihe’l-cedîd: İlmü’l-meânî* (Beirut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1999), 162.

ediyor veya düşünüyorsa burada yapılacak kasr, “kasru’l-kalb” (قصر القلب) olmalıdır. Muhatap, konuya dair birden fazla ihtimal görüyorsa kendisine yöneltilen kasr, “kasru’l-ifrâd” (قصر الإفراء) olur. Eğer yargı konusunda şüpheli durumda ise bu durumda kendisine yöneltilen kasr, kasru’t-ta’yin (قصر التعيين) olarak değerlendirilir.²⁴ Örneğin “ما سافر إلا علي”: “Sadece Ali yolculuk yaptı” ifadesinde muhatap, Ali’nin değil Ahmed’in yolculuk yaptığını düşünüyorsa burada verilen örnek kasru’l-kalb olur. Zira bu ifade ile muhatapın düşüncesi kalb edilmekte yani değiştirilmektedir. Muhatap, Ali ile beraber başka kişilerin de yolculuk yaptığını düşünüyorsa bu durumda verilen örnek kasru’l-ifrad anlamını ifade eder. Böylece diğer ihtimaller ortadan kalkar. Muhatap yolculuk yapanlar hakkında bilgisi varsa ancak kimin kesin olarak yolculuk yaptığını bilmiyorsa bu durumda örnek kasru’t-tayin olur. Zira bu ifade ile yolculuk yapan kişi kesin bir ifade ile belirlenmiş olmaktadır.

d. Gerçekliği Uygunluğu Açısından Kasr

Kasr, kasr edilen konunun gerçeklikle tam olarak uyup uymadığı açısından iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar “hakiki kasr” (القصر الحقيقي) ve “izafî/mecâzî kasrdır (القصر الازافي/المجازي). Hakîkî kasr, kasredilen sıfatın başka bir mevsufa veya bir mevsûfun başka bir sifata sahip olup olmadığını bildiren kasrdır.²⁵

Hakîkî kasr iki şekilde meydana gelmektedir. Mevsûfun sifata hakîkî olarak kasredilmesi ve sıfatın mevsûfa hakîkî olarak kasredilmesi. Mevsûfun sifata hakîkî olarak kasrı, bir şeyin bütün sıfatları reddedilerek sadece bir sifata ait olduğunu söylemektir. Bu tür kasr, gerçekle uyuşmayan ve imkânsız olan bir kasrdır. Çünkü her şeyin birden çok sıfatı vardır ve bunların hepsini bilmek ve reddetmek mümkün değildir. Ancak sıfatın mevsûfa hakîkî olarak kasrı ise, bir sıfatın bütün şeylerden nefyedilerek sadece bir şeye ait olduğunu söylemektir. Bu tür kasr, gerçekle uyumlu olan ve mümkün olan bir kasrdır.²⁶ Örneğin “لا خالق إلا الله”: “Allah’tan başka yaratıcı yoktur” sözünde “خالق” kelimesi sıfat olup mevsuf olan “الله” kelimesine kasr edilmiştir. Burada yaratıcılığın yalnız Allah’a özgü olduğu hakîkî anlamda vurgulanmıştır. Mevsûfun sifata hakîkî olarak kasr edilmesine ise ﴿وَمَنْ يَغْفِرُ﴾ “Günahları Allah’tan başka kim bağışlayabilir ki?” ayeti örnek verilebilir. Burada “يَغْفِرُ” ifadesi günahları bağışlamak anlamına gelen bir sıfattır ve mevsuf olan “الله” kelimesine kasr edilmiştir. Burada günahları bağışlamanın yalnız Allah’a ait olduğu hakiki kasr ile belirtilmiştir.

Hakîkî kasr “tahkîkî” ve “iddiâî”²⁷ olmak üzere ikiye ayrılır.²⁸ Yukarıda verilen bilgi ve örneklerde görüldüğü gibi tahkîkî kasr, bir sıfatın gerçek anlamda her şeyden reddedilerek sadece belli

²⁴ Kazvîni, *el-İdâh*, 100; Bahâüddîn es-Subkî, *Arûsü’l-efrâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, 1/396; Teftazânî, *Muhtasarü’l-meânî*, 119; Abdülmüteâl Saîdî, *Buğyetü’l-îdâh li-Telhîsi’l-Miftâh fi ulûmi’l-belâga* (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 2005), 2/225.

²⁵ Kazvîni, *el-İdâh*, 99; Teftazânî, *el-Mutavvel*, 383; Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *el-Hâşiye ale’l-mutavvel* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2007), 238; İsferyânî, *el-Atvel*, 1/1/536-537; Magribî, *Mevâhibü’l-Fettâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, 1/415-416.

²⁶ Kazvîni, *el-İdâh*, 100; Şemseddin Muhammed b Muzaffer Hatîbî Halhâlî, *Miftahu telhîsi’l-miftâh* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türas, 2011), 316-317; Bâbertî, *Şerhü’l-telhîs*, 385-386; Teftazânî, *el-Mutavvel*, 383.

²⁷ İzâfî kasr terim olarak şöyle tanımlanmaktadır: “تخصيص المقصود بالمقصود عليه بحسب الحقيقة والواقع”: “Maksûrun, maksûr aleyhe gerçek anlamda tahsîs edilmesidir”. Bk. es-Seyyid Ahmed Haşimî, *Cevâhiru’l-belâga fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî* (Beyrut: Karacan Yay., 1993), 156; Abdurrahman b. Hasan Habenneke Meydânî, *el-Belâgatu’l-Arabiyye usûsuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dımaşk: Dâru’l-kalem/ed-Dûru’ş-şâmiyye, 1996), 1/523.

²⁸ Kazvîni, *el-İdâh*, 100-1001; Teftazânî, *el-Mutavvel*, 383-384; İsferyânî, *el-Atvel*; İsferyânî, *el-Atvel*, 1/1/536-537.

bir mevsufa tahsis edilmesidir. İddiâî kasr ise tamamen konuşanın itibarına bağlı olan bir kasr türüdür. Zira iddiâî kasrda bir sıfatın sadece bir mevsuf ile sınırlandırılması, konuşanın diğer mevsufları yok sayılmasına dayanmaktadır.²⁹ Örneğin bir hocanın: “مَا فِي الصَّفِّ إِلَّا خَلِيلٌ”: “Sınıfta Halil’den başka kimse yoktur” sözünde iddiâ bir kasr vardır. Zira sınıfta başka öğrenciler olsa dahi Halil’in belli meziyetlerini dikkate alan hocanın gözünde diğer öğrenciler yok hükmündedir.

İzafi kasr³⁰ da hakîkî kasr gibi sıfatın mevsufa ve mevsûfun sıfata kasr edilmesi açısından ikiye ayrılmaktadır. Belirli bir sıfatı veya sıfatları göz önüne alıp bunları nefyederek bir mevsufa hasretmektir. Buna mevsûfun sıfata izâfî olarak kasrı denir. İkincisi; belirli bir mevsûfu veya mevsûfları dikkate alarak sadece bir sıfata tahsis etmektir. Buna da sıfatın mevsûfa izâfî olarak kasrı adı verilir. İzâfî hasrda asıl belirleyici olan muhatabın inancı ve tavrıdır. Mevsûfun sıfata izâfî olarak kasr edilmesinde, belirli bir sıfat veya sıfatlar göz önüne alınıp nefyedilir ve ardından mevsuf sadece bir sıfata kasr edilir. Böylece mevsûfun söz konusu sıfatı aşır başka sıfat veya sıfatlara geçmediğine hükmedilir.³¹ Örneğin ﴿مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ “Sen bizim gibi ancak bir beşersin” ayetinde geçen “أنت” (sen) kelimesi maksur ve mevsuftur. “بشر” (beşer/insan) “beşer” kelimesi ise “beşeriyet/insanlık” anlamında olup sıfat ve maksur aleyhtir. Burada mevsûf olan “أنت” sadece “beşeriyet” sıfatını hasredilmiş ve onun dışındaki bütün vasıflar göz ardı edilmiştir.

İzâfî kasr ile iddiâî kasr arasındaki en belirgin fark³², izâfî kasrda muhatabın düşüncesi veya tavrı esas alınırken iddiâî kasrda konuşanın düşüncesi ön plandadır. Örneğin “مَا فِي الصَّفِّ إِلَّا خَلِيلٌ”: “Sınıfta Halil’den başka kimse yoktur” ifadesi, eğer muhatabın, Halil’den başka öğrencilerin de sınıfta var olabileceği şeklindeki düşüncesini düzeltmeye yönelik ise izafi kasr olur; ancak konuşanın diğer öğrencileri yok saymasına dayanırsa iddiâî kasr söz konusu olur.

2.2. Kasrın Yolları

Arap dilinde bir sözü tahsis etmenin çok sayıda yolu vardır. Ancak bu yolların hepsi belirli bir kategoriye dahil edilemez veya belli kurallara bağlanamaz. Zira bunların çoğu edebi bir güzellik veya anlam derinliği taşımaz. Bu yüzden belagat ilminde tahsis yolları, edebi bir güzellik veya anlam derinliği taşıyan ve incelenmeye değer görülen belli ifade şekilleriyle sınırlandırılmıştır. Bu ifade şekillerinin dışında kalan tahsis kalıpları terim olarak kasra dahil edilmez. Belagat ilminin konusu olan tahsisi, dildeki genel tahsisten ayırmak için “kasr” terimi kullanılmış ve onun tanımında “بطريق مخصوص”³³ (özel/belirli bir yolla) şartı getirilmiştir. Bazı çağdaş araştırmacılar, tahsisin “özel/belirli bir yolla” yapılması şartının anlamsız ve gereksiz olduğunu iddia etmişlerdir.³⁴ Ancak bu iddianın sağlam bir dayanağı yoktur. Çünkü bu şart, edebi bir güzellik veya anlam derinliği taşımayan tahsis

²⁹ Kazvîni, *el-İddâh*, 99; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 383; Magribî, *Mevâhibu'l-Fettâh*, 1/415-416; İsferyîni, *el-Atvel*, 1/537.

³⁰ Belagat kaynaklarında izâfî kasr şöyle tanımlanır: “تخصيص المقصور بالمقصود عليه بحيث لا يتعداه إلى غيره ادعاء ومبالغة”: “Abartı ve iddia gayesiyle maksûrun maksûr aleyhe, başkasına geçmeyecek şekilde tahsis edilmesidir” Bk. Haşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 170; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 156; Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabîyye*, 1/523.

³¹ Seyyid Şerîf el-Curcânî, *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, 238; Magribî, *Mevâhibu'l-Fettâh*, 1/416; İsferyîni, *el-Atvel*, 1/536.

³² Aralarındaki farkı şöyle özetlemek mümkündür: 1- İddiâî kasrda, muhatabın düşüncesi ve tavrı dikkate alınmazken mütekellimin bakış açısı esas alınır. 2-İddiâî kasrda mevsuf sıfata kasr edildiğinden bütün sıfatlar ondan nefyedilirken, izafi kasrda sadece bazı sıfatlar nefyedilir. 3-İddiâî kasrda sıfatlar yok hükmünde sayılması gerekirken, izâfî kasrda böyle bir zorunluluk yoktur.

³³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 381; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 115; Haşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 165.

³⁴ Muhammed Ebû Mûsâ, *Delâlâtü't-terâkîb: Dirâse belâgîyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1987), 34-35; Tâhir, *Zâhiratü'l-Hasr ve'l-Kasr Mefhûmen ve Belâgaten fî İtâri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 23.

ifadelerini belagat biliminin dışında bırakmakta ve kasrın bilimsel bir disiplin olarak araştırma ve inceleme olanağı sağlamaktadır.

Belagat alimlerinin çoğu, kasrın ifade şekillerini altı başlık altında saymışlardır. Bununla birlikte, kasr yollarını on altıya kadar çıkarırlar da olmuştur.³⁵ Ancak yukarıda belirtildiği gibi bunların çoğu edebî güzellik ve derinlikten yoksundur. Dolayısıyla bu çalışmada sadece belâgî değere sahip ve çoğu belâgatçı tarafından kabul gören kasr yollarından söz edilecektir. Bunlar da “vaz’î kasr yolları” ve “zevkî kasr yolları” şeklinde iki başlık altında toplanabilir. Vaz’î olanlar sözlü olarak telaffüz edilen doğal kasr yollarıdır. Bu edatların kasr anlamını ifade etmeleri vaz’îdir yani edatların lafzî kullanımından açıkça anlaşılabilir. Diğer bir ifade ile bu edatlarla söylenen sözler, söyleyenin kasr niyetini göstermektedir. Söz konusu edatlar, “İnnemâ/Ennemâ (إنما/إنما)”, “Nefiy+İstisna” ve “Atıf Harfleri”dir. Zevkî kasr ise sözün lafzından değil, bazı karineler vasıtasıyla söylendiği bağlamından anlaşılabilir kasr üslubudur. Dolayısıyla bu üslubun kasr ifade etmesi dilin kurucusunun belirlediği bir kural değil, dilin kullanıcılarının geliştirdiği bir üslûptur. Ancak bu üslûbun kasr ifade ettiğini anlamak için dilde zevki selim sahibi olmak ve muktezâ-yı hâl yani sözün söylendiği ortamın durumunu bilmek gerekir. Zevkî kasr yolları ise şunlardır: “Takdim”, “Müsnedin Marifeliği”, “Zamîru’l-fasl”.

3. Kasr Yolları Arasındaki Belâgî Nüanslar

3.1. Nefiy+İstisna Yoluyla Kasr

Nefiy (النفى) ve istisna (الاستثناء) yoluyla yapılan kasr, kasr yolları arasında en güçlü ve en temel kasr yoludur. Kur’an-ı Kerim’de en sık başvurulan kasr yollarının başında gelmektedir.³⁶ Belâgat açısından nefiy-istisnânın kasra delaleti kısmi ihtilaf bulunmakla beraber ancak “istisnâ-i müferrâg”³⁷ formu ile mümkündür. Zira kasr anlamı ifade eden nefiy+istisna formunda cümlede olumsuzlama ve olumsuzlama bir anda yapılmaktadır. Bu da ancak “istisna-i müferrag” formunda gerçekleşmektedir. Örneğin “ما خَالِدٌ إِلَّا كَاتِبٌ”: “Halit ancak bir yazardır” ifadesi, “خَالِدٌ كَاتِبٌ، خَالِدٌ لَيْسَ شَاعِرًا”: “Halit yazardır. Halit şair değildir” şeklinde olumlu ve olumsuz iki yargıyı birlikte ifade etmektedir. İstisnânın diğer formlarından “tam istisnâ-i muttasıl (müsbet veya menfî)”³⁸ ve “istisna-i munkatî”³⁹ ise çoğu belagatçılarca kasr anlamı ifade etmez.⁴⁰ Çünkü istisna edatından öncesi tam bir yargıyı ifade ettiğinden istisna edatından sonra gelen kısım, sadece kayıt anlamını taşımaktadır. Örneğin tam istisna-i muttasılda “جَاءَ الطَّلَبُ إِلَّا أَحْمَدًا”: “Ahmet hariç öğrenciler geldi” dendiğinde cümlenin temel yargısı “جَاءَ الطَّلَبُ” ifadesinde geçmektedir. Aynı cümlede geçen “إِلَّا أَحْمَدًا” ifadesi ise sadece bir kayıt anlamını taşımaktadır.

³⁵ Behâuddîn es-Sübki, kasr yollarını on altı maddeye kadar çıkarmıştır. Süyûtî ise bunları on dört başlıkta toplamıştır. Konuya dair geniş bilgi için bk. Bahâuddîn es-Subkî, *Arûsü’l-efrâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, 1/404-407; Ebü’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (el-Hey’etu’l-Mısriyye el-âmme li’l-kitâb, 1974), 3/171-173.

³⁶ Dusûkî, *Hâşiyetü’l-d-Dusûkî ulâ Muhtasari’l-ma’ânî*, 2/186; Muhammed Ebü Mûsâ, *Delâlatu’l-terâkîb*, 95.

³⁷ İstisnâ-i müfarrag, menfî bir cümlede müstesnâ minh’in hazfedildiği ve müstesnânın zikredildiği istisna formudur.

³⁸ Tam istisnâ-i muttasıl, müstesnânın müstesnâ minh’in cinsinden olduğu ve müstesnâ minh’in cümlede zikredildiği formudur.

³⁹ İstisnâ-i munkatî, müstesnânın müstesna minh’in cinsinden olmadığı istisna formudur. Bu istisna türünde istisna edatı “لكن” (fakat) anlamına gelmektedir. Bu konuda Bahaüddîn es-Sübki ve Dusûkî, çoğu belagatçının aksine munkatî istisnânın kasr ifade edebileceğini iddia etmişlerdir. Bk. Bahâuddîn es-Subkî, *Arûsü’l-efrâh*, 2/230; Dusûkî, *Hâşiyetü’l-d-Dusûkî ulâ Muhtasari’l-ma’ânî*, 2/191.

⁴⁰ Bahâuddîn es-Sübki ve Ebü’l-Bekâ, tam müsbet istisnânın da kasr ifade edebileceğini iddia etmişlerdir. Bk. Bahâuddîn es-Subkî, *Arûsü’l-efrâh*, 2/191; Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyat*, 92.

Nefiy-istisna formunda maksûr nefiy edatından hemen sonra, maksûr aleyh ise istisna edatından⁴¹ sonra gelmektedir. Örneğin “مَا حَسُنَ إِلَّا تَاجِرٌ”: “Hasan ancak bir tüccardır” ifadesinde “حسن” maksûr, “تاجر” ifadesi maksur aleyhtir. Bu nefiy+istisna formu ile Hasan’ın ticaret mesleğinden başka bir mesleğinin olmadığı veya en iyi mesleğinin ticaret olduğu kesin bir ifade ile dile getirilmiş olmaktadır.

Nefiy+istisna yoluyla yapılan kasrda müstesna minh âmm (genel) ise kasr hakîkidir; hâs (özel) ise kasr izafidir. Müferrağ istisnada müstesna minh her zaman âmm takdir edildiğinden izafi kasrda âmm lafızla hâs mana kastedilebilir.⁴² Yani istisna müferrağ olduğunda hakîkî kasrda müstesna minh âmm takdir edilerek âmm mana anlatılırken; izafi kasrda âmm lafız takdir edilerek hâs mana kastedilmektedir. Nefiy+istisna formuyla yapılan kasrın hangi tür olduğu, muhatabın inanç ve urumuna işaret eden lafız ve hâl karinelerle anlaşılmalıdır. Dolayısıyla nefiy + istisna formu, kasrın hakîkî-izafi, tahkiki-iddiâ ve ifrâd-kalb-ta’yin gibi bütün türlerinde kullanılmaktadır.⁴³

Nefiy+İstisna formunda kasrın en belirgin özelliği cümledeki yargıyı kuvvetli bir şekilde vurgulamak ve tekid etmektir. Bu kasr yolu, bir hükmü reddeden veya şüphe duyan veya mecazi olarak hükmü reddeden veya şüphe duyan bir kişiye karşı kullanılır. Dolayısıyla nefiy+istisna formu, kasra konu olan hükmü bilen bir kişiye karşı kullanılmaz.⁴⁴ Ancak, sözün zahiri anlamından ayrılması ile muhatabın hükmü bildiği halde bilmeyen gibi kabul edilmesi veya reddetmediği veya şüphe duymadığı halde reddetmiş veya şüphe duymuş gibi kabul edilmesi ile bu form kullanılabilir.⁴⁵

Örnek 1:

﴿وَإِذَا تَنَالَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيَّتَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَشَرٌ مِّثْلَ بَشَرٍ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فَلِ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْتَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ ۗ﴾
﴿إِلَىٰ﴾

“Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklere inanmayanlar, “Bundan başka bir Kur’an getir veya bunu değiştir” dediler. Onlara şöyle de: “Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum.”⁴⁶

Bu ayette “أَتَيْتَ” maksûr, “مَا يُوحَىٰ إِلَيْ” maksûr aleyhtir. Ayette kasra muhatap olan müşriklerdir. Müşrikler ise Hz. Peygamberin peygamberliğini inkâr etmekte ve kendilerine okunan ayetlerin Hz. Muhammed tarafından değiştirilebileceğine inanmakta veya iddia etmektedirler. Ayette altı çizili ﴿إِنْ أَتَيْتَ﴾ ifadesiyle müşriklerin bu istekleri kesin bir dille reddedilmekte ve Kur’an’ın hem sözleri hem de anlamı bakımından Peygamber’in hiçbir katılımı ve etkisi olmadığı net bir şekilde dile getirilmektedir. Görüldüğü gibi ayette hükmü inkar eden muhatapların iddiaları güçlü bir ifadeyle reddedilmektedir.

⁴¹ İstisna edatları, harf, isim veya fiil şeklinde bulunabilirler. Geniş bilgi için bk. Radiyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan Radî el-Esterabadi, *Şerhü’r-Radi ale’l-Kafiye* (Bingazi: Câmîatu Kâr Yunus, 1978), 2/122-125; Abbâs Hasan, *en-Nahvü’l-vâfi* (Kâhîre: Dârü’l-Ma’arif, 1973), 2/343, 361; Bâbêfi Azize Fevâl, *el-Mu’cemü’l-müfassal fi’n-nahvi’l-‘Arabî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992), 2/973.

⁴² Kazvîni, *el-İzâh*, 100; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, s. 389.

⁴³ Yukarıda bu kasr türleri örnekleri ile ele alındı.

⁴⁴ Abdulkahir al-Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 331; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 288.

⁴⁵ Abdulkahir al-Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 332; Sekkâkî, *el-Kazvîni*, *el-İzâh*, 100; Bahâuddîn es-Sübkî, *‘Arûsü’l-efrâh*, 2/213; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 389; İbn Ya’kûb, *Mevâhibu’l-Fettâh*, 2/192.

⁴⁶ Yunus, 10/15.

Örnek 2:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾: “Muhammed bir peygamberden başkası değildir”⁴⁷ Bu ayette “محمد” kelimesi maksûr, “رسول” kelimesi ise maksûr aleyhtir. Burada muhataplar Hz. Muhammed’in peygamberliğini tasdik eden sahabedir. Ancak Hz. Peygamberin vefatı onları derinden üzmüş ve adeta onun beşerî yönünü onlara unutturmuştur. Ayette nefiy+isisna formu ile Hz. Muhammed’in (sav) peygamberlikle sınırlı bir beşer olduğu vurgulanmakta, diğer peygamberler için ölüm takdir edildiği gibi onun için de ölümün takdir edildiği güçlü bir şekilde dile getirilmektedir. Dolayısıyla onun vefatını kabul etmeyen onun risaletini de kabul etmemiş gibi ele alınmaktadır. Sonuç olarak ayette muhataplar hükmü inkâr etmediği halde inkâr eden konumunda değerlendirilmiş ve buna karşı nefiy+istisna formu kullanılmıştır.

3.2. İnnemâ/Ennemâ (إنما/إنما) Edatı ile Kasr

Kasr yollarından biri olan إنmanın yapısı ve cümleye kattığı anlamla ilgili bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Bu konudaki ihtilafların temelinde, إنما edatının kasr anlamı ifade edip etmediği meselesinde yatmaktadır. Cumhur ulemanın görüşü “إنما” edatının kasr anlamı ifade ettiği yönündedir. Ancak üsulcülerden Seyfuddîn el-Âmidî (ö.631/1231) ve nahivcilerden Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) gibi bazı bilginler “إنما”nın isbat ve tekid için vazedildiğini, hasr manasının ise cümlelerin bağlamından anlaşılabilceğini savunmuşlardır.⁴⁸ Cumhur görüşü savunanlardan bazıları “إنما”nın vazî olarak kasr anlamını ifade ettiğini savunurken bazıları ise bunun manevi olarak yani cümledeki karinelerle olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁹

إنما edatı cümlelerin başında kullanılırken hemzesi kesralı, cümlede müfredin kullanılması gereken yerlerde ise hemzesi fethalı olarak gelir.⁵⁰ Örneğin ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾: “Allah ancak bir tek ilâhtır.”⁵¹ ayetinde “إنما” cümlelerin başında geldiği için hemzesi kesralı olarak gelmiştir. Ancak ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا آمَنَ أَمْوَالُكُمْ﴾: “Mal ve çocuklarınızın sizin için ancak birer imtihan olduğunu bilin”⁵² ayetinde görüldüğü gibi

⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/144

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Salebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, thk. 'Abdurrezzâk 'Afîfî (Beyrut; Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 3/97,98; Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-rawza*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987), 2/740-750; Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Abdulkâfi b. 'Alî b. Temmâm b. Hâmid Taqiyuddîn es-Subkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-utubî'l-İmiyye, 1416/1995), 1/356-358; Muḥammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelûsî Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-uḥîṭ fi't-efsîr*, thk. Şidkî Muḥammed Cemîl (Beyrut: y.y., 1420), 1/100; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfi' ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-uḥîṭ fi sülü'l-ıkh* (b.y.: Dâru'l-utubî, 1414/1994), 3/237,238; Dâvud b.Süleymân el-Huveymil, *el-Mesâilu'n-nahviyye fi kitâbi et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi's-sahîh* (Büreyde, 2016), 1/182-185.

⁴⁹ Ebû Muḥammed Bedr ed-Dîn Ḥasan b. Kâsim b. 'Abdullâh b. 'Alî el-Murâdî el-Mıṣrî el-Mâlikî İbn Kâsim el-Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fi urûfi'l-e-âni*, thk. Faḥreddîn Kâbâve - Muḥammed Nedîm Fâḍil (Beyrut: y.y., 1413/1992), 395-398; Huveymil, *el-Mesâilu'n-nahviyye fi kitâbi et-Tavdîh li şerhi'l-âmi's-sahîh*, 1/182.

⁵⁰ Ebû'l-Kâsim Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gawâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1986), 3/139; Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1984), 17/171.

⁵¹ En-Nisa, 4/171.

⁵² El-Enfal, 8/28.

“إنما” edatı kendisinden sonraki cümleyle beraber müfred hükmünde olup “اعلموا”nun mefulü konumundadır ve bu durumda “إنما” fethalı olarak okunması gerekmektedir.⁵³

إنما edatıyla yapılan kasrda “maksûr” إنما edatından sonra gelen kelime veya kelime grubu olarak gelir. Maksûr aleyh ise cümlenin sonunda bulunan ve cümleyi kayıtlayan ögedir. Dolayısıyla isim cümlesinde mübtada ve haberden hangisi “إنما” edatından sonra gelmişse o maksûr, diğeri maksûr aleyh olur. Fiil cümlesinde de fiil, fail, meful veya diğeri kayıtlardan⁵⁴ hangisi “إنما” edatından sonra gelmişse o maksûr, cümlenin sonundaki öge ise maksûr aleyh olur.⁵⁵ Örneğin “إِنَّمَا عَاكِفٌ شَاعِرٌ”: “Akif ancak bir şairdir” ifadesinde maksûr mübtada olan “عاكف”, maksûr aleyh ise haber olan “شاعر” kelimesidir. “إنما” ile yapılan kasr, nefiy-istisna formuna sokulduğunda “مَا عَاكِفٌ إِلَّا شَاعِرٌ” şeklinde ifade edilmekte ve maksûr aleyh istisna edatı olan “إلا”dan sonra gelmektedir. Fiil cümlesinde ise “إِنَّمَا رَأَيْتُ” : “Ben Ali’yi ancak gördüm” ifadesinde görüldüğü gibi maksûr fiil, maksûr aleyh mefuldür. Bu ifade “إِنَّمَا عَلِيًّا رَأَيْتُ”: Ben ancak Ali’yi gördüm” şeklinde değiştirildiğinde burada maksûr meful, maksûr aleyh ise fiil olmaktadır.

إنما edatıyla yapılan kasr ile nefiy+istisna yoluyla yapılan kasr arasında anlam açısından bir fark yoktur. Ancak إنما edatıyla yapılan kasr formu ile nefiy+istisna formu tamamen aynı şeyler de değildir. Zira her zaman birbiri yerine kullanılmazlar. Örneğin ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ : “Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur”⁵⁶ ayetinde görüldüğü gibi nefiy+istisna yoluyla yapılan bu kasrın “إِنَّمَا مِنْ إِلَهٍ اللَّهُ” şeklinde ifade edilmesi hem yapı bakımından hem de anlamdaki vurgu bakımından mümkün değildir. Zira zaid “مِنْ” harfinin burada kullanılması ancak nefiyden sonra gelmesi ile mümkün olmuştur. Bu harfin zikredilmeden “إِنَّمَا الْإِلَهَ اللَّهُ” şeklinde ifade edildiği takdirde ise “İlah ancak Allah’tır” gibi tevhit manasından uzak bir manaya gelmektedir.

إنما edatıyla yapılan kasr formu, nefiy+istisna formunun aksine muhatabın bildiği, aşına olduğu ve doğruluğunu inkar etmediği ya da mecazen bu şekilde kabul edildiği yerlerde kullanılır. Muhatabın aşına olmadığı konularda ise daha önce vurgulandığı gibi nefiy+istisna yolu tercih edilmektedir.⁵⁷ Bu form, tartışmanın olmadığı bariz ve açık olduğu ancak dikkatten kaçtığı veya ihmal edildiği konularda kullanılmaktadır. Böylece muhataba önemli bir hakikat hatırlatılmakta ve nazik bir ifadeyle uyarılmaktadır. Bu nedenle bu kasr formunda muhatabın mecazen hükmü bilmeyen veya inkâr eden konumunda değerlendirilmesi sıkça göze çarpmaktadır. Aynı zamanda bu kasr yoluyla muhataba bir sitem ve serzenişte söz konusudur. Örneğin “إِنَّمَا هُوَ أَخُوكَ”: “O ancak senin kardeşindir” sözünde muhatap bahsedilen kişinin kardeşinin olduğunu inkar etmemektedir. Ancak bu kasr üslubuyla muhataba kardeşlik hukuku hatırlatılmakta, onun bu görevi layıkıyla yapmadığı dolaylı bir biçimde kendisine aktarılmaktadır. Yine ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا آمُوا كُفُّمْ وَأَوْلَادُكُمْ فَتَنَّا﴾ : “Mal ve çocuklarımızın sizin için

⁵³ Bahâuddîn es-Sübki, ‘Arûsü’l-efrâh, 1/406; Teftâzânî, el-Muṭavvel, 389; İbn Ya’kûb, Mevâhibu’l-Fettâh, 2/192.

⁵⁴ Bu kayıtlar hâl, temyiz, car-mecrur, zarf gibi ögelerdir.

⁵⁵ Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, 412; Kazvîni, el-‘Îzâh, 106; Bahâuddîn es-Sübki, Arûsü’l-efrâh. 2/233; Teftâzânî, el-Muṭavvel, 405.

⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/62.

⁵⁷ Abdulkahir al-Cürçânî, Delâilu’l-i‘câz, 331; Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, 407.

ancak birer imtihan olduğunu bilin” ayetinde görüldüğü gibi kasra muhatap olan Müslüman kitledir ve onlar malın ve çocukların kendileri için birer imtihan araçları olduğunu bilmektedir. Ancak bu kasr formu ile onlara bu hakikat tartışmaya açmadan tekrar hatırlatılmakta, onların bu iki imtihan vesilesine karşı uyanık olmaları istenmektedir. Bu formun bir diğer özelliği muhataba tarzde bulunmak, üstü kapalı bir şekilde mesaj vermektir. Örneğin ﴿إِنَّمَا يَنْدَكُرُ أَوْلُو الْأَلْبَابِ﴾: “Bunu ancak akıl sahipleri anlar.”⁵⁸ ayetinde müminler ile kafirler karşılaştırılmış, hakkı ve hakikati kabul eden müminler, gözleri gören birisine benzetilirken hak ve hakikate karşı kör ve sağır kesilen kafirler ise gözleri görmeyen kimseye benzetilmiştir. Ayetin son bölümünde ise ﴿إِنَّمَا يَنْدَكُرُ أَوْلُو الْأَلْبَابِ﴾: “Bunu ancak akıl sahipleri anlar” ifadesi ile adeta bunun bir sonucu verilmekte, kafirlerin artık hakikati idrak edemeyecekleri ve onlarla bu konuda tartışmanın gereksiz olduğu imalı bir ifade ile dile getirilmektedir.

إِنَّمَا edatıyla yapılan kasrın pekiştirilmesi için bazen öncesinde veya sonrasında nefiy kullanılmaktadır.⁵⁹ Örneğin ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾: “O halde (Resûlüm), öğüt ver. Çünkü sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin.”⁶⁰ Ayetinde nefiy “إِنَّمَا”dan sonra kullanılmış ve onun vurgusunu artırmıştır. “مَا رَأَيْتُ عُثْمَانَ إِنَّمَا رَأَيْتُ أَحْمَدَ”: “Osman’ı görmedim. Sadece Ahmed’i gördüm.” şeklinde bir ifade kullanıldığında nefiy إِنَّمَا edatından sonra kullanılır. Kasr yollarından biri olan atıf harflerinden ل ile kullanımı ise maksûr olan şeyin ortaklık kabul etmesine bağlıdır.⁶¹ Eğer maksûr olan öge aklen ortaklık kabul etmiyorsa ل edatı إِنَّمَا edatıyla kullanılamaz. Örneğin إِنَّمَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ الْمُؤْمِنُونَ لَا الْكُفَّارَ: “Cennete ancak müminler girer, kafirler değil şeklinde bir ifade doğru değildir. Zira Cennete girme konusunda kafirler ortak değildir. Fakat “إِنَّمَا زَارَنِي مُحَمَّدٌ لَا أَحْمَدُ”: “Beni ancak Muhammed ziyaret etti, Ahmet değil” örneğinde ل harfi ile atfın yapılması yerindedir. Çünkü ziyaret etmek her iki kişi için mümkün bir eylemdir.

3.3. Atıf Harfleri ile yapılan Kasr

Atıf harflerinden olan “لَ، لَ ve لَ” kasr edatları arasında sayılmıştır. Bunlardan ل ve ل çoğu belagatçılarca kasrı edatı olarak kabul edilmiş ve birçok belagat kaynağında örnekleri ile belirtilmiştir.⁶² Ancak klasik belagat eserlerinde لَ harfi için örnek verilmemiştir. Teftâzânî, bundan لَ edatının kasr edatı olarak kullanılamayacağı anlamının çıkarılamayacağını savunmuş ve لَ edatının da bir kasr yolu olduğunu ifade etmiştir.⁶³

Atıf harfleri ile yapılan kasrın, Kur’an-ı Kerimde örneği bulunmamaktadır. Ancak لَ edatı için örnek gösterilen ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ﴾: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın.

⁵⁸ Er-Ra’d, 13/19.

⁵⁹ Abdulkahir al-Cürçânî, *Delâilu’l-i’câz*, 353; Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 407.

⁶⁰ El-Gaşiye, 88/21-22.

⁶¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 405; Teftâzânî, *el-Mutaavvel*, s. 396.

⁶² Bahâüddîn es-Sübki, söz konusu atıf harfleri ile kasrın gerçekleşmediğini iddia etmiştir. Ona göre atıf harfleri sadece bir kayıt görevini görmektedir. Kasrın lafzen ispat, manen menfi olacak şekilde gerçekleşebildiğini ileri sürmüştür. Bk. Sübki, *Arûsü’l-efrâh*, 1/397.

⁶³ Teftâzânî, *el-Mutaavvel*, 388.

*Bilakis onlar diridirler*⁶⁴ ayetinde geçen *أَحْيَاءُ* kelimesi, bazı kıraatlerde mansûb okunmuşsa da bunun mahzûf bir fiilinin mefulü olduğu, bu nedenle bunun kasra örnek olamayacağı ifade edilmiştir. Aynı şekilde *لكن* edatı için örnek olarak gösterilen ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾: *sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur.*⁶⁵ ayetinde *لكن* edatından önce *و* harfi geldiğinden *لكن* harfi kasr edatı olmaktan çıkmıştır. Bu nedenle bu ayetin *لكن* ile yapılan kasra örnek gösterilemeyeceği belirtilmiştir.

Söz konusu harflerin kasrı ifade etmesi, kasrın temelinde var olan nefiy ve istisnanın bu harflerle birlikte lafzen bulunmasından kaynaklanmaktadır. Diğer kasr yollarında söz lafzen ispatı, manen nefiy ifade ederken atıf yoluyla yapılan kasrda ikisi de açıkça zikredilir. Bu yönüyle atıf harfleriyle yapılan kasr daha güçlü olduğu ifade edilmiştir. Zira cümlede ispat edilen ile nefyedilen bir arada verilmekte, hükmün çıkarımı muhataba havale edilmemektedir. Özellikle sözün itnâb edilmesi gereken yerde atıf harfleri ile kasr daha uygun olmaktadır. Diğer kasr yolları ise icâzın gerektiği yerde sıkça kullanılmaktadır.

Kasrda kullanılan atıf harfleri, önceki sözün (ma'tûfun aleyhteki) hükmünü değiştirmeden alır ve bunun tersini sonraki söze (ma'tûfa) aktarır.⁶⁶ Böylece cümlede hem isbat hem de nefiy bir arada bulunur ve kasr gerçekleşir. Örneğin *عَاكِفٌ شَاعِرٌ*: "Akif şairdir" cümlesi, sadece isbatı içerir ve Akif'in şair olduğunu ifade eder. Fakat onun başka sıfatlara sahip olmadığını nefyetmez. Bu yüzden bu ifadede kasr yoktur. Buna karşın *عَاكِفٌ شَاعِرٌ لَا كَاتِبٌ*: "Akif şairdir, yazar değil" veya *عَاكِفٌ لَيْسَ كَاتِبًا بَلْ شَاعِرٌ*: "Akif yazar değil, bilakis şairdir" ya da *عَاكِفٌ لَيْسَ كَاتِبًا لَكِن شَاعِرٌ* "Yazar değil, fakat şairdir" örneklerinde görüldüğü gibi cümlede hem isbat hem de nefiy lafzen bir arada verilmekte ve bu da kasrın gerçekleşmesine neden olmaktadır.

Atıf harfleri ile yapılan kasr genelde izafi kasrda kullanılsa da hakikî kasrda kullanılması için bir engel yoktur. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere kasredilen yargı geneli ifade ettiğinde hakikî kasr, özeli ifade ettiğinde izafi olur.⁶⁷ Örneğin *"أَحْمَدُ عَالِمُ الْبَلَدِ لَا غَيْرُهُ"*: "Ahmet, şehirdeki tek alimdir. Ondan başkası değil" sözünde Ahmet'in şehirdeki tek alim olduğu söylenmiş ve onun dışında bütün alimler nefyedilmiştir. Böylece nefiy geneli bildirdiğinden hakiki kasr oluşmuştur.

a. Lâ (لا) Edatı ile Kasr

Belagatçıların çoğu, atıf harflerinden olan *لا*'nın kasr edatı olarak kullanılmasını kabul etmişlerdir.⁶⁸ Kasr edatı olarak kullanılması için "öncesinde olumlu cümlelerin geçmiş olması, başka bir atıf harfiyle beraber kullanılmaması, atfedilenlerin müfred ve birbirinin karşıtı olması" şeklinde şart koşulmuştur.⁶⁹ Örneğin *زَارَتْنِي مُحَمَّدٌ لَا حَسَنٌ*: "Beni Hasan değil, Muhammed ziyaret etti." İfadesi olumlu bir cümledir ve içinde geçen *محمد* ile *حسن* kelimeleri birer müfred kelime olup birbirinin karşıtı olarak

⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/169.

⁶⁵ El-Ahzab, 33/40.

⁶⁶ Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ulâ Muhtasari'l-ma'ânî*, 2/186.

⁶⁷ Muhammed b. Alî b. Muhammed Cürçânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Abdulkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1997), 82; Kazvîni, *el-İdâh*, 99; Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ulâ Muhtasari'l-ma'ânî*, 2/186.

⁶⁸ Cürçânî, *Delâilü'l-i-câz*, 345; Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 293; Kazvîni, *el-İdâh*, 107.

⁶⁹ Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 293-294; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişam, *Mugni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârib*, thk. Mâzin Mübarek, Muhammed Alî Hamdüllâh (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1985), 318.

zikredilmiştir. Buna göre زَارِي رَجُلًا لَا مُحَمَّدًا: Beni bir adam ziyaret etti, Muhammed değil” şeklinde bir ifade de kasr söz konusu değildir. Çünkü رَجُل (adam) kelimesi, مُحَمَّد kelimesini kapsamaktadır. Aynı şekilde مَا زَارَنِي مُحَمَّدًا وَلَا حَسَنًا: “Beni ne Muhammed ne de Hasan ziyaret etti” şeklinde bir ifade de kasra örnek teşkil etmez. Zira لَا dan önce başka bir atıf harfi olan وَ zikredilmiştir. Ayrıca öncesinde olumsuz bir cümle de kullanılmıştır.

لَا edatıyla yapılan kasrda, maksûr ve maksûr aleyh لَا edatından önce zikredilmektedir. لَا edatından sonraki kelime ise kasr açısından bir öge teşkil etmemekte sadece kayıt görevini görmektedir.⁷⁰

لَا edatı genelde izafi kasrda kullanılsa da akabinde gelen matuf genel bir anlamı taşıdığından hakiki kasr için de kullanılır. نَجَحَ حُسَيْنٌ فِي الْإِمْتِحَانِ لَا غَيْرَ: “Sadece Hasan sınavı kazandı, başka hiç kimse değil” örneğinde görüldüğü gibi غَيْر kelimesi genel bir anlam ifade ettiğinden burada geçen kasr hakikidir.

Klasik belagatçıların eserlerinde لَا edatı için sadece kasru’l-kalb ve kasru’l-ifrad örneklerini vermiş olmaları onun kasru’-ta’yinde kullanılmadığı anlamı çıkarılmaz.⁷¹ Dolayısıyla لَا edatı, izafi, hakîkî, kasru’l-kalb, kasru’l-ifrâd ve kasru’-ta’yîn olarak kasrın tüm türleri için uygun bir edattır. Örneğin حَسَنٌ شَاعِرٌ لَا كَاتِبٌ: “Hasan yazar değil, sadece şairdir” sözü muhatapın şüphe durumuna göre farklı bir kasır türünü oluşturmaktadır. Eğer muhatap Hasan’ın şairliğinin yanı sıra başka bir özelliğinin olduğunu düşünüyorsa kendisine yöneltilen bu söz, kasru’l-ifrâd olur. Eğer Hasan’ın şair değil yazar olduğunu zannediyorsa bu ifade kasru’l-kalb örneği olur. Onun şair mi yoksa yazar mı konusunda tereddüt ediyorsa bu söz, kasru’-t-tayin olmaktadır.

لَا edatıyla yapılan kasrın belâgî değeri, maksûr ve maksûr aleyh arasındaki tahsisi güçlendirmek, muhatapın zihnindeki yanlışı, tereddüdü veya algıyı zikredilen olumsuzluk edatıyla net bir ifadeyle ortadan kaldırmaktır.⁷² Örneğin, “الأَرْضُ مُتَحَرِّكَةٌ لَا ثَابِتَةٌ”: “Yeryüzü sabit değil, hareketlidir.” dediğimizde, hareketli sıfatını yeryüzüne hasretmiş ve ondan sabit sıfatını reddetmiş oluruz ve bunu “لَا” edatının içermiş olduğu dışlama fonksiyonuyla gerçekleştiririz. Bu ifadenin, yeryüzünün bazı insanların sandığı gibi sabit olmadığı, aksine sürekli hareket halinde olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Fakat “الأَرْضُ مُتَحَرِّكَةٌ”: “Yeryüzü hareketlidir” şeklinde bir ifade kasır olmaz, sadece normal bir haber olur. Zira bu ifadeden dünyanın hareketli olduğu anlaşılmakla beraber bunun aksini düşünenlerin olup olmadığı anlaşılmamaktadır.

b. Bel (ب) Edatı ile Kasr

ب edatının kasra delaleti, belli şartlara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu şartlar, kaynaklarında “matuf ve matuf aleyhin müfred olması ve öncesinde nefiy veya şibh-i nefyin geçmesi”

⁷⁰ Sekkâkî, *Miftâhü’l-ülüm*, 288; Bahâüddîn es-Subkî, *Arûsü’l-efrâh fi şerhi Telhîsî’l-Miftâh*, 1/397; Teftazânî, *Muhtasarü’l-meânî*, 119; Meydânî, *el-Belâgatu’l-Arabiyye*, 1/533.

⁷¹ Cürçânî, *Delâilü’l-i-câz fi ilmi’l-meânî*, 335-336; Sekkâkî, *Miftâhü’l-ülüm*, 293; Kazvînî, *el-İdâh*, 107.

Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Cürçânî, *Delâilü’l-i-câz fi ilmi’l-meânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri (Kahire: Matbaatü’l-medenî, 1992), 335; Ebû Mûsâ, *Delâlatu’t-terâkib: Dirâse belâgiyye*, 95; Tâhir, *Zâhiratü’l-Hasr ve’l-Kasr Mefhûmen ve Belâgaten fi İtâri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 99.⁷²

şeklinde belirtilmiştir.⁷³ Eğer بل edatı cümleler arasında zikredilmişse bu durumda bir ibtida harfi olarak kullanılmakta ve öncekini iptal etme veya vazgeçme anlamına gelen “idrâb” manasını taşımaktadır. Örneğin ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِأَخْوٍ﴾: “Yoksa onda bir delilik olduğunu mu söylüyorlar? Hayır; o, kendilerine hakkı getirmiştir.”⁷⁴ ayetinde geçen بل atıf harfi olmadığından kasr anlamını taşımamaktadır. Çünkü öncesinde olumsuz bir ifade geçmediği gibi müfredler arasında da kullanılmamıştır. Aynı şekilde “جاء أحمد بل محمد” : “Ahmet, hayır Muhammed geldi” örneğinde de kasr yoktur. Çünkü müfredleri birbirine atfetmişse de öncesinde nefiy veya şibh-i nefiy geçmemektedir.

بل edatıyla yapılan kasrda, maksûr بل edatından önce, maksûr aleyh ise ondan sonra zikredilmektedir.⁷⁵ Örneğin مَا نَجَحَ عَلَيَّ بَلْ أَحْمَدُ: “Ali değil, bilakis Ahmet başarılı oldu” sözünde نَجَح fiili maksûr, بل’den sonra gelen Ahmet ise maksur aleyhtir.

بل edatı da لا edatı gibi çoğu zaman izafi kasrda kullanılsa da hakîkî kasrda kullanılmasına bir engel yoktur. Zira daha önce belirtildiği gibi kasrın hakîkî ve izafi oluşu, kasr edatından önce geçen ifadenin genel ve özel olmasıyla ilişkilidir. Genel bir ifade geçtiğinde hakîkî kasr oluşurken özel bir ifade geçtiği durumda ise izâfî kasrı söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla بل edatı da kasrın bütün türlerinde kullanılabilir.⁷⁶

بل edatıyla yapılan kasrın belâgi değeri, بل’in içermiş olduğu idrab manasında yatmaktadır. Mütekillim bu edatla muhatabın zihninde oluşan yargıyı iptal etmekte ve onun bakışını doğru hükme yönlendirmektedir. Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi muhatap Ali’nin başarılı olduğunu zannetmekte veya ikisinin bu eylemde ortak olduğunu düşünmektedir. Mütekillim tarafından بل edatıyla bu yanlış algı düzeltilmekte ve bu kasr yoluyla muhatabın dikkati doğru yargıya çekilmektedir.⁷⁷

c. Lâkin (لَكِنْ) Edatı ile Kasr

Kasr edatı olarak kullanılan “لَكِنْ”, fiile benzeyen harflerden (الحروف المشبهة بالفعل) lâkinne’den (لَكِنَّ) tahfif edilmiş لَكِنْ ile karıştırılmamalıdır. Zira kasr edatı olan لَكِنْ’den tahfif edilmiş لَكِنَّ atıf harfi değil, ibtida harfidir.

لَكِنَّ edatının kasr ifade etmesi, لَكِنَّ edatına benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle kasr edatı sayılması için benzer şartlara sahip olması gerekmektedir. Nitekim لَكِنَّ edatının kasrı ifade etmesi için “öncesinde nefiy veya şibh-i nefyin geçmiş olması, müfredler arasında atıf harfi olarak kullanılması ve ondan önce atıf harflerinden vâv (و) harfinin geçmemiş olması” şeklinde şart

⁷³ İbn Kâsim el-Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*, 236; İbn Hişam, *Mugni'l-lebib un kütübi'l-e-ârib.*, 2/184; Bahâüddîn es-Subkî, *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, 1/397-399.

⁷⁴ El-Mü'minûn, 23/70.

⁷⁵ Teftânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 126; Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 1/533.

⁷⁶ Fazl Abbas, *İlmü'l-meânî*, 382-383; Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye* 1/535-536.

⁷⁷ Abdulfettâh Besyûnî, *İlmü'l-meânî: Dirâse belâgiyye ve nakdiyye li mesâili'l-meânî* (Kahire: Mektebtü Vehbe, 1407), 306.

koşulmuştur.⁷⁸ مَا زَارَنِي عَلِيٌّ لَكِنِ أَحْمَدُ “Beni Ali değil, fakat Ahmet ziyaret etti” örneğinde görüldüğü gibi لَكِن'den önce olumsuz anlamı bildiren مَا زَارَنِي ifadesi geçmiş ve müfred olan عَلِي ile أَحْمَد arasında atıf harfi olarak kullanılmıştır. Yine öncesinde atıf harflerinden olan وَ harfi kullanılmamıştır. Dolayısıyla burada لَكِن bir kasr edatı olarak kullanılmıştır. Ancak زَارَنِي عَلِيٌّ لَكِنِ أَحْمَد “ Ali beni ziyaret etti, doğrusu Ali ziyaret etti” şeklinde bir ifade kasr olmadığı gibi مَا زَارَنِي عَلِيٌّ وَلَكِنِ أَحْمَد “Beni Ali ziyaret etmedi. Bilakis Ahmet ziyaret etti” ifadesi de terim olarak kasr sayılmaz. Zira ilk örnekte لَكِن'den önce nefiy ve şibh-i nefiy geçmemektedir. İkinci örnekte ise öncesinde وَ harfi zikredildiğinden لَكِن, atıf harfi olarak kullanılmamıştır. Çünkü iki atıf harfi üst üste kullanılmamaktadır. Buna benzer durumlarda لَكِن istidrak anlamını ifade ederken وَ harfi ise iki cümleyi birbirine atfeden bir edat olarak kullanılmaktadır. Zira وَ harfi birbirine zıt iki müfredin atfedilmesinde kullanılmazken birbirine zıt cümleler arasında kullanılabilir.

لَكِن edatıyla yapılan kasrda maksûr, لَكِن'den önce gelirken maksûr aleyh ondan sonra zikredilmektedir. Örneğin مَا جَاءَ عَلِيٌّ بَلْ عُثْمَانُ Ali değil, bilakis Osman geldi” ifadesinde maksûr جَاء fiilidir, maksûr aleyh ise عُثْمَان kelimesidir.

لَكِن edatı da بَل edatı gibi -bazı ihtilaflar bulunmakla beraber- kasrın tüm türlerinde kullanılabilir.

لَكِن edatı ile yapılan kasr ile بَل edatıyla yapılan kasr arasında benzer belâgî vurgular bulunmaktadır. Zira mütekellim muhatabın zihnindeki yanlış algıyı بَل ve لَكِن öncesinde geçen olumsuz ifadeyle kaldırmakta, her iki edattan sonraki ifadeyle de dikkatini başka bir tarafa çekerek zihnine doğru yargıya naksetmektedir. Böylece kasrın temel şartı olan nefiy ve ispatı lafzi olarak bir arada gerçekleştirmiş olmaktadır.⁷⁹

3.4. Takdim ile Yapılan Kasr

Arapça sözdiziminde, cümledeki kelimeler belli bir düzen içinde sıralanmaktadır. Fiil cümlesinde normal sözdizimi fiil→fail→müteallekât (mefûl ve diğer mamüller) şeklindedir. İsim cümlesinde ise sıralama mübteda→haber olarak gerçekleşmektedir. Bu düzen, edebî bir amaç olmadıkça bozulmamalıdır. Bu düzenin bozulması anlamına gelen “takkîm”, sözdiziminde daha sonra gelmesi gereken bir ögenin daha önce getirilmesi ile söz konusu olmaktadır.⁸⁰

Takdim bazen öne geçirilen ögenin önemini vurgulamak, cümledeki yargıyı güçlendirmek gibi bazı amaçlar için yapılsa da çoğu zaman kasr amacıyla gerçekleşir. Ancak takdim ile kasr, bir edatla gerçekleşmediğinden sözün anlamından ve karinelere yararlanarak, zevkiselim yoluyla anlaşılabilir.⁸¹

⁷⁸ İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb an kütübi'l-e-ârib.*, 3/548-550; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûrû'z-zeheb*, thk. Abdülğünî ed-Dakar (Suriye: eş-Şeriketü'l-müttehîde li't-tevzî, ts.), 308.

⁷⁹ Besyûnî, *İlmü'l-maânî: Dirâse belâgîyye ve nakdiyye li mesâilü'l-meânî*, 1/328.

⁸⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 404; Kazvînî, *el-İzâh*, 102; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 393; Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ulâ muhtasari'l-maânî*, 2/204.

⁸¹ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 143; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 328; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 266; İsferyânî, *el-Atvel*, 1/546.

Takdim, sözün akıcılığını bozmadan mânayı zenginleştiren ve dinleyiciyi şaşırtan bir sanattır. Bu nedenle takdîm ile yapılan kasrın en önemli özelliği, muhatabın dikkatini toplamak, öne geçirilen ögenin önemine vurgu yapmak ve onu ön plana çıkarmaktır.⁸²

Takdim yoluyla yapılan kasr üslubunda maksûr aleyh, öne geçen ögedir. Maksûr ise geride kalan ögedir.⁸³

Takdim yoluyla yapılan kasr da diğer kasr yolları gibi hâkî-izâfî, kalb-ifrâd-tayîn gibi kasrın tüm türlerinde kullanılabilir.⁸⁴

Takdimin kasr yollarından birisi sayılması için bazı şartlar koşulmuştur. Bunlar, “takdim edilen ögenin dil kuralları gereği zorunlu olarak öne geçmemiş olması,⁸⁵ olumsuz cümlede müsned ileyhten önce nefiy edatının zikredilmesi, olumlu veya olumsuz cümlede müsnedin fiilî olması” şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁶

Müsned ileyhin takdimi durumunda kasrı ifade etmesi, belagatçılar arasında ihtilafli bir konudur. Bu konudaki tartışmalar Abdülkâhir el-Cürçânî ile Sekkâki arasındaki ihtilafa dayanmaktadır. Cürçânî’ye göre müsned ileyhin takdiminin kasr ifade etmesi için -müsned ileyhin zamir-zâhir veya marife-nekra olmasına bakılmaksızın- fiilî⁸⁷ olan müsnedine takdim edilmesi ve öncesinde nefiy edatının geçmesi gerekmektedir. Ona göre مَا أَنَا فَعَلْتُ هَذَا: “Bunu ben yapmadım”, مَا مُحَمَّدٌ هَذَا: “Bunu Muhammet yapmadı”, مَا رَجُلٌ فَعَلَ هَذَا: “Bunu hiçbir adam yapmadı” örneklerinde müsnedin takdimi sadece kasrı ifade etmektedir. Eğer müsned ileyhin haberi fiili değilse, ya da müsned ileyhten önce nefiy edatı geçmemişse takdim bazen kasr, bazen de hükmün tekidini bildirir.⁸⁸ Sekkâkî’ye göre ise müsned ileyh nekre olduğu takdirde öncesinde nefiy olup olmadığına bakılmaksızın müsned ileyhin takdimi kasrı ifade eder.⁸⁹ Örneğin رَجُلٌ ذَهَبَ: “Sadece bir adam gitti”, مَا رَجُلٌ ذَهَبَ: “Sadece bir adam gitmedi” şeklinde sadece kasrı anlamını taşır. Eğer takdim edilen müsned ileyh zahir ve marife bir isim ise sadece hükmün tekidini bildirir. مُحَمَّدٌ ذَهَبَ: “Muhammet kesinlikle gitti” ifadesi sadece cümledeki yargıyı güçlendirmektedir. Fakat müsned ileyh zamir ise ve öncesinde nefiy edatı bulunuyorsa müsned ileyhin takdimi kasr ya da hükmün tekidini bildirebilir.⁹⁰ Örneğin مَا أَنَا ذَهَبْتُ: “Sadece ben gitmedim” veya “Ben kesinlikle gitmedim” şeklinde anlaşılabilir.

Abdülkâhir el-Cürçânî ile Sekkâki arasındaki ihtilaf aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

MÜSNED İLEYHİN TAKDİMİ			
Örnek	Anlamı	Abdülkâhir el-Cürçânî	Sekkâkî

⁸² Muhammed el-Cürçânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 172; Kazvîni, *el-İdâh*, 59-60; Teftazânî, *el-Mutavvel*, 393.

⁸³ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'icâz*, 128; Kazvîni, *el-İzâh*, 87, 102; Fazl Abbas, *İlmü'l-me'ânî*, 382.

⁸⁴ Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, 403-404; Kazvîni, *el-İzâh*, 102; Muhammed el-Cürçânî, 81; Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî*, 2/202.

⁸⁵ Mübtedanın haberinin veya fiilin müteallakının istifham ismi olması, müsned ileyh nekra ve haberin şibhi cümle olması, müsned ileyhte habere dönecek bir zamirin bulunması gibi durumlarda takdim kasr ifade etmez.

⁸⁶ Siyâlkütî, *Hâşiyetü's-siyâlkütî ulâ kitâbi'l-mutavvel*, 224.

⁸⁷ Haberin fiili olması (الخبر الفعلي) kavramı, belagatçılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır.

⁸⁸ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'icâz*, 148; Kazvîni, *el-İdâh*, 56; Magribî, *Mevâhibü'l-Fettah*, 1/248.

⁸⁹ Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, 208; Kazvîni, *el-İdâh*, 57.

⁹⁰ Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, 208-209; Kazvîni, *el-İdâh*, 57; Magribî, *Mevâhibü'l-Fettah*, 1/248.

مَا أَنَا قَرَأْتُ	Sadece ben okumadım / Ben kesinlikle okumadım	Kasr	Kasr veya hükmün tekidi
مَا مُحَمَّدٌ قَرَأَ	Sadece Muhammed okumadı / Muhammed kesinlikle okumadı	Kasr	Hükmün tekidi
مَا رَجُلٌ قَرَأَ	Sadece bir adam okumadı / Bir adam kesinlikle okumadı	Kasr	Kasr
رَجُلٌ قَرَأَ	Sadece bir adam okudu / Bir adam kesinlikle okudu	Kasr veya hükmün tekidi	Kasr
مَا أَنَا قَارِئٌ	Sadece ben okumam / Ben kesinlikle okumam	Kasr veya hükmün tekidi	Kasr veya hükmün tekidi
أَنَا قَرَأْتُ	Sadece ben okudum / Ben kesinlikle okudum	Kasr veya hükmün tekidi	Kasr veya hükmün tekidi
أَنَا مَا قَرَأْتُ	Sadece ben okumadım / Ben kesinlikle okumadım	Kasr veya hükmün tekidi	Kasr veya hükmün tekidi

M

Müsned in takdim edilmesi de çoğu zaman kasrı ifade eder. Ancak

başka belagî amaçlar için de gerçekleşebilir. Bunun tespiti karinelerle mümkündür. Müsnedin kasrı ifade etmesi “mübtedanın nekra olmaması ve haberin takdiminin zorunlu olmaması” şeklinde iki şarta bağlanmıştır.⁹¹ Zira *فِي الْمَدْرَسَةِ طَالِبٌ*: “Okulda bir öğrenci vardır” ve *فِي الْبَيْتِ صَاحِبُهُ*: “Evin içinde sahibi bulunmaktadır” gibi ifadelerde haberin takdimi zorunlu olduğundan kasrı ifade etmez. Birinci örnekte mübteda nekra olduğundan haberin takdimi zorunludur. Çünkü mübteda umum veya husus bildirmediği sürece nekra olarak gelmez. İkinci örnekte ise mübtedaya bitişik bir zamir haberin bir parçasına raci olmaktadır. Böyle durumda haberin normal cümle dizilişinde geride olması ve lafzen de geride kalması, zamirin lafzen ve rütbeten bir şeye raci olmasına neden olmaktadır. Bu da dil kurallarına aykırı bir durum teşkil etmektedir. Bu nedenle burada haber zorunlu olarak takdim edilmiştir. Fakat *﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾*: “Göklerin ve yerin hükümranlığı yalnızca Allah’a aittir.”⁹² ayetinde haberin takdimi zorunlu olmadığından haberin takdim edilmesi, zorunluluktan değil, kasr amacıyla yapılmıştır.

Müsned-müsned ileyh dışında olan mef’ûller, car-mecrûr, zarf, hâl gibi muteallakatın takdimi de çoğu zaman kasrı ifade etmektedir.⁹³ Örneğin *﴿إِنَّا نَعْبُدُ﴾*: “Biz sadece sana ibadet ederiz”⁹⁴ ayetinde mefulün takdimi kasr için yapılmıştır. Ancak müteallekatın takdimi dil kuralı gereği yapılmamış olmalıdır. Örneğin *﴿مَنْ أَكْرَمْتُ﴾*: “Kime ikramda bulundun” ifadesinde *مَنْ* kelimesi mefulun bih olup fiiline takdim edilmiştir. Ancak istifham ismi olduğundan onun takdimi vaz’ı gereği zorunludur. Aynı şekilde *﴿أَمَّا عَلِيٌّ فَأَكْرَمْتُهُ﴾*: “Ali’ye gelince ona ikramda bulunum” ifadesinde meful olan *علي* kelimesinin öne geçmesi, şart edatı *أَمَّا* ile şartın cevap harfi *ف* nin ard arda gelmemesi için gerçekleşmiştir.⁹⁵

3.5. Fasl Zamiri ile Kasr

⁹¹ Dusûkî, *Hâşiyetü’l-d-Dusûkî ulâ muhtasari’l-ma’ânî*, 2/202.

⁹² Âl-i İmrân, 3/189.

⁹³ Kazvîni, *el-İzâh*, 94; Magribî, *Mevâhibü’l-Fettâh*, 1/397.

⁹⁴ el-Fâtiha, 1/5.

⁹⁵ Kazvîni, *el-İzâh*, 94; Bahâüddîn es-Subkî, *Arûsü’l-efrâh*, 1/380; Magribî, *Mevâhibü’l-Fettâh*, 1/397.

Zevkî kasr yollarından biri de fasl zamiridir. Arap dili gramerinde bazen fasl zamiri (ضمير الفصل) bazen de 'imâd zamiri (ضمير العماد) terimi kullanılmaktadır.⁹⁶ Fasl zamiri, mübteda ile haber ya da aslı itibari ile mübteda haber olan iki öge arasında gelmekte ve kendisinden önceki kelime ile sayı ve cinsiyet açısından uyumlu olmaktadır.⁹⁷ Merfu munfasıl zamir görünümünde olsa da çoğu dilciler tarafından isim değil, harf olarak kabul edilmiştir.⁹⁸ Bu nedenle irapta mahalli yoktur. Bu şekilde isimlendirilmesinin nedeni marife olan mübteda-haber veya aslı itibari ile mübteda-haber olan ögeler ile sıfat-mevsûf olan ögeler arasındaki benzerliği ortadan kaldırmasıdır. Örneğin الرجل العالم şeklinde bir ifade kullanıldığında bununla "alim adam" mı kastedildiği veya "adam, alimdir" şeklinde bir anlam mı kastedildiği kesin olarak bilinmez. Ancak الرجل هو العالم şeklinde bir ifade kullanıldığında "alim ancak o adamdır" anlamı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bununla beraber bu zamir, haber ile sıfatın birbiriyle karıştırılmayacağı durumlarda da kullanılmaktadır. Zira bazen mübteda ile fiil olan haber arasında da gelmektedir. Örneğin ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾: "Şüphesiz güldüren de ağlatan da ancak O'dur"⁹⁹ ayetinde fasl zamiri, ن'nin ismi ile fiil olan haberi arasında gelmiştir. Dolayısıyla fasl zamiri şeklinde isimlendirmesi genel kullanımın dikkate alınmasıyla söz konusu olmuştur.

Marife olana mübteda-haber arasında çoğu zaman fasl zamiri kullanılsa da bazen merfu munfasıl zamiri olma ihtimali de bulunmaktadır. Zamir kabul edildiğinde mübteda veya öncesinde zamir geçmişse tekidi konumunda olur. Örneğin ﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾: "Şüphesiz tövbeleri kabul eden O'dur."¹⁰⁰ Ayette geçen zamir, fasl zamiri olabileceği gibi merfu munfasıl zamir olma ihtimali de bulunmaktadır. Merfu munfasıl olarak değerlendirildiğinde önceki zamirin tekidi veya mübteda olup haberi ile beraber ن'nin haberidir. Eğer öncesinde zahir isim varsa bedel olma ihtimali de ortaya çıkmaktadır. Örneğin ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾: "Yoksa onlar Allah'tan başka dostlar mı edindiler? Halbuki dost yalnız Allah'tır."¹⁰¹ ayetinde fasl zamiri ihtimali bulunmakla beraber mübteda ve bedel olma ihtimali de bulunmaktadır. Merfu munfasıl zamir kabul edildiği takdirde cümledeki kasr haberin marifeliği ile gerçekleşmektedir. Bazen de fasl zamiri olması tek seçenek olarak görülebilir. Örneğin ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾: "Ve yalnız onun soyunu kalıcı kıldık."¹⁰² ayetinde öncesinde mansub açık isim geçtiğinden zamir bedel ya da tekid olarak değerlendirilemez. Aynı şekilde sonrasında geçen الباقين kelimesi de mansub olduğundan zamirin mübteda olarak kabul edilmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla geriye sadece zamiru'l-fasl olarak değerlendirilmesi kalmaktadır.

Fasl zamirinin Kur'ân-ı Kerim'de bir kasr yolu olarak sıkça kullanıldığı görülmektedir. Özellikle müsnedin Allah'tan başkasına nisbet edildiği veya iddia edildiği yerlerde fasl zamiri ile bunun ortadan kaldırıldığı anlaşılmaktadır.¹⁰³ Necm suresinin ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ (٤٣) ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾ (٤٤) ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزُّوجِينَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ (٤٥) ﴿مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تَمَنَّى﴾ (٤٦) ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى﴾ (٤٧) ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَعْيَى وَأَقْفَى﴾ (٤٨) ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى﴾ (٤٩) ﴿وَأَنَّهُ﴾

⁹⁶ Basra ekolü, fasl zamiri terimini kullanırken Kufe ekolüne mensup dilciler imad zamiri tabirini kullanmışlardır.

⁹⁷ Bahâüddîn es-Sübkî, 'Arûsü'l-efrâh, 1/387-388; Teftâzânî, el-Muṭavvel, 250; Magribî, Mevâhibü'l-Fettâh, 1/386; Dusûkî, Hâşiyetü't-Dusûkî, 1/386.

⁹⁸ Magribî, Mevâhibü'l-Fettâh, 1/243; Meydânî, el-Belâgatü'l-Arabiyye, 1/542.

⁹⁹ en-Necm, 53/43.

¹⁰⁰ el-Bakara, 2/37.

¹⁰¹ eş-Şûrâ, 42/9.

¹⁰² Es-Sâffât, 37/77.

¹⁰³ Tâhir, Zâhiratü'l-Hasr ve'l-Kasr Meftûmen ve Belâgaten fi İtâri'l-Kur'âni'l-Kerîm, 256-257.

﴿أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى﴾: “Güldüren de ağlatan da (yalnızca) O’dur., Öldüren de yaşatan da (yalnızca) O’dur. Rahime atıldığı zaman nutfeden (embriyo) erkeğiyle dişiyle iki cinsi yaratan da O’dur. Öteki yaratma da (öldükten sonra diriltme) O’na aittir. Çok veren de az veren de (yalnızca) O’dur. Şi’râ yıldızının rabbi de (yalnız) O’dur. Eski Âd kavmini helâk eden de O’dur.”¹⁰⁴ Ayetleri bunu örnek verilebilir. Görüldüğü gibi bazı ayetlerde fasl zamiri kullanılmış bazı yerlerde ise terk edilmiştir. Fasl zamirinin kullanıldığı yerlerde parantez içinde “yalnız” ifadesini ekleyerek gösterdik. Bazı müfessirler buradaki ayetlerle istişhad ederek fasl zamirinin kullanım yerini izah etmeye çalışmışlardır. Onlara göre bu ayetlerde fasl zamirinin kullanılmadığı yerler müsnedlerin Allah’a nisbetinde kuşkunun olmadığı yerlerdir. Fakat fasl zamirinin kullanıldığı yerler ise böyle bir zannın ve kuşkunun olabileceği yerlerdir.

Fasl zamiri ile oluşan kasrda maksûr müsned, maksûr aleyh müsned ileyhtir. Sekkâkî’nin benimsediği ve çoğu belagatçının kabul ettiği görüş bu şekildedir.¹⁰⁵ Ancak Zemahşerî, bunun tersini iddia ederek maksûrun müsned ileyhtir, maksûr aleyhin ise müsned olduğunu savunmuştur.¹⁰⁶ Bu görüş de bazı *et-Telhîs* şarihleri tarafından benimsenmiştir.¹⁰⁷ Buna göre ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ﴾ ﴿الْعَفِيُّ الْحَمِيدُ﴾: “Kuşkusuz hiçbir şeye ihtiyacı olmayan ve her türlü övgüye lâyık olan yalnız Allah’tır” ayetinde , ﴿الْعَفِيُّ الْحَمِيدُ﴾ kelimeleri maksûr, “الله” lafzı maksûr aleyh kabul edildiğinde “gani ve halim ancak Allah’tır, başkası değildir” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Fakat “الله” lafzı maksûr, “الغني الحميد” maksûr aleyh kabul edildiğinde ayet, “Allah, ancak ganî ve halimdir” şeklinde bir anlama gelmektedir. Dolayısıyla ayetin, birinci görüşe göre yorumlanması, anlamının daha anlaşılır ve vurgulu olduğu anlaşılmaktadır.

Fasl zamiri ile yapılan kasr da hâkîkî-izâfî ve kalb-ıfrâd-ta’yîn şeklinde tüm kasr türlerinde gelmesi mümkündür. Fasl zamirinden sonraki kelime iştirak barındırıyorsa izâfî, iştirak ihtimali olmadığı durumlarda hakîkî kasr olmaktadır. Daha önce vurgulandığı gibi kasrın kalb, ıfrâd ya da ta’yîn şeklinde gelmesi ise muhatabın algısına bağlı olarak değişmektedir.

Fasl zamiri ile yapılan kasrın belâgî değeri, fasl zamirin maksûr aleyhe dönmesi ile ortaya çıkmaktadır. Zira cümlelerin başında maksûr aleyh konumunda olan müsned ileyhtir, biri kendi lafzı diğeri zamirin ona raci olması ile tekrarlanmaktadır. Bu da onun kasr edilmesini gerektiriyor.

3.6. Harf-i Tarîf ile Kasr

Harf-i tarîf ile kasr, sadece isim cümlesinde söz konusu olmaktadır. Mübtedanın marife, haberin ise nekra olması asıldır. Ancak bazen ikisinin marife olarak geldiği görülür. Bu durumda ilk kelime mübteda, ikincisi haber kabul edilir. Örneğin زَيْدٌ أَخُوكَ: “Zeyd kardeşindir” sözünde زَيْدٌ mübteda أَخُوكَ haberdir. Fakat زَيْدٌ أَخُوكَ: “Kardeşin Zeyd’tir” ifadesinde ise أَخُوكَ mübteda, زَيْدٌ haberdir. Bu cümlelerin bir isim cümlesi olması nedeniyle tekit barındırdığı açıktır. Ancak böyle bir ifadede kasr söz konusu değildir. Buna karşın mübteda ve haberden birisi veya her ikisi el (ل) takısı ile marife olmuşsa siyak-sibaka bağlı olarak çoğu zaman kasr manasını içermektedir.¹⁰⁸ Örneğin أَهْمَدُ الْقَادِمُ: “Ahmet’tir gelen”,

¹⁰⁴ En-Necm, 53/43-50.

¹⁰⁵ Siyâlkûtî, *Hâşiyetü’s-siyâlkûtî alâ kitâbi’l-mutavvel*, 196.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/46.

¹⁰⁷ Ahmed Abdulkerim ez-Zahâr Necâh, *el-Kasr ve esâlibuh mea beyânî esrârîhâ fi’s-sulusi’l-evvel mine’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Mekke: Câmîatu Ümmü’l-kurâ, Yüksek Lisans, 1983), 76.

¹⁰⁸ Necâh, *el-Kasr ve esâlibuh*, 68.

القَادِمُ أَحْمَدُ: “Gelen Ahmet’tir” ve العالمُ الخاشعُ: “Allah’tan hakkıyla huşu eden alim olandır” sözlerinde kasr vardır. Mübteda “el” takısı ile marife olmuşsa cümlenin kasr ifade etmesi için haberin nasıl marife olduğunun bir önemi yoktur. Örneğin القَادِمُ أَحْمَدُ: “Gelen Ahmet’tir”, القَادِمُ هَذَا: “Gelen budur”, القَادِمُ أَنْتَ: “Gelen sensin”, القَادِمُ الَّذِي أَبُوهُ كَرِيمٌ: “Gelen babası cömert olandır” veya أَخِي القَادِمُ: “Gelen kardeşimdir” benzeri ifadelerde haber sırasıyla alem, ism-i işaret, zamir, mevsûl ve izafe ile marife olmuştur. Bunların tamamında kasrın kastedilmesi mümkündür.

İsim cümlesinde mübteda ve haberden hangisi marifelik takısı el (ال) ile marife olmuşsa o maksûr, diğeri maksûr aleyhtir. Buna göre yukarıda örnek olarak verilen القَادِمُ أَحْمَدُ ve القَادِمُ أَحْمَدُ gibi ifadeler, مَا القَادِمُ إِلَّا أَحْمَدُ: “Gelen ancak Ahmet’tir” anlamındadır. Eğer her ikisinde de el takısı bulunuyorsa hangisinin maksûr veya maksûr aleyh olduğu bağlamından anlaşılabilir. Dolayısıyla مَا الخاشعُ إِلَّا ما العالمُ إلا خاشعُ: “Alim ancak huşu edendir” anlamına gelebileceği gibi ما الخاشعُ إِلَّا ما العالمُ: “Huşu eden ancak alimdir” anlamına gelmesi de muhtemeldir.

Cins için gelen harf-i tarif ile oluşan kasr, muhatabın kanaatine göre hakikî-izâfi, kalb-ifrâd-ta’yîn şeklinde farklı kasr türlerinde gelebilir. Fakat ahd tarifi (belli bir kişi) için gelen harf-i tarif ile oluşan kasrda, ifrâd kasrı yapılamaz. Zira maksûr belli bir kişi olduğundan söylenen sözde ortaklık algısı olmadığından kasrda da kasru’l-ifrâd oluşmaz.¹⁰⁹ Örneğin القَادِمُ مِنَ الْمَدِينَةِ أَحْمَدُ: Şehirde gelen yalnızca Ahmet’tir” sözü ile şehirde gelenin kim olduğu bilinmekte, bu ifade sadece “şehirde gelenin mesela Muhammed değil Ahmet olduğu veya gelenin Ahmet mi yoksa Muhammed mi şeklinde oluşan tereddüdü” kaldırmayı amaçlamaktadır.

Harf-i tarif ile yapılan kasr, daha çok abartının yapılmak istenildiği yerlerde kullanılmaktadır. Zira el takısı ister cins, isterse ahd için kullanılmış olsun üzerine girdiği kelimeye abartı katar. El takısı cins ismin tarifi için geldiğinde maksûrun adeta cinsin tüm fertlerini kapsadığı ifade edilmektedir. Ahd tarifi için geldiğinde ise maksûrun belli bir kişi veya manada toplandığı iddiası taşımaktadır.

Kasr Yolları ve Türlerinin Bir Arada Gösterilmesi

KASR YOLU	KASR TÜRÜ	ÖRNEK	ANLAMI
Nefiy+İstisna (النفي والاستثناء)	Sıfatın Mevsûfa Kasrı	مَا الشَّاعِرُ إِلَّا عَاكِفٌ	Şair, Akif’ten başkası değildir
Nefiy+İstisna (النفي والاستثناء)	Mevsufun Sıfata Kasrı	مَا عَاكِفٌ إِلَّا شَاعِرٌ	Akif, bir şair olmaktan başka bir şey değildir.
İnnemâ (إنما)	Sıfatın Mevsufa Kasrı	إِنَّمَا الشَّاعِرُ عَاكِفٌ	Şair ancak Akif’tir.
İnnemâ (إنما)	Mevsufun Sıfata Kasrı	إِنَّمَا عَاكِفٌ شَاعِرٌ	Akif ancak bir şairdir.
Atıf harfi Lâ لا العاطفة	Sıfatın Mevsufa Kasrı	الشَّاعِرُ عَاكِفٌ لَا عَلِيٌّ	Şair Ali değil, Akif’tir
Atıf harfi Lâ	Mevsufun Sıfata Kasrı	عَاكِفٌ شَاعِرٌ لَا كَاتِبٌ	Akif yazar değil, şairdir.

¹⁰⁹ Necâh, *el-Kasr ve esâlibuh*, 71-72.

لا العاطفة			
Atıf harfi Bel بل العاطفة	Sıfatın Mevsufa Kasrı	مَا الشَّاعِرُ عَلِيًّا بَلْ عَاكِفٌ	Şair Ali değil, bilakis Akif'tir
Atıf harfi Bel بل العاطفة	Mevsufun Sıfata Kasrı	مَا الشَّاعِرُ كَاتِبًا بَلْ شَاعِرٌ	Akif yazar değil, bilakis şairdir.
Atıf Harfi Lâkin لكن العاطفة	Sıfatın Mevsufa Kasrı	مَا الشَّاعِرُ عَلِيًّا لَكِنْ عَاكِفٌ	Şair Alideğil, fakat Akif'tir.
Atıf Harfi Lâkin لكن العاطفة	Mevsufn Sıfata Kasrı	مَا عَاكِفٌ كَاتِبًا لَكِنْ شَاعِرٌ	Akif yazar değil, fakat şairdir.
Müsned ileyhin Takdimi (تقديم المسند اليه)	Sıfatın Mevsufa Kasrı	مَا أَنَا ذَهَبْتُ مَا رَجُلٌ ذَهَبَ مَا مُحَمَّدٌ ذَهَبَ	Ben gitmedim. Bir adam gitmedi. Muhammed gitmedi.
Müsnedin takdimi (تقديم المسند)	Mevsufn Sıfata Kasrı	شَاعِرٌ عَاكِفٌ	Akif ancak bir şairdir.
Müteallakatın Takdimi (تقديم المتعلقات)	Sıfatın Mevsufa Kasrı	عَاكِفًا رَأَيْتُ الْيَوْمَ ذَهَبْتُ مَا شَيْئًا ذَهَبْتُ	Akif'i gördüm. Ben bugün gittim. Yürüyerek gittim.
Fasl Zamiri (ضمير الفصل)	Sıfatın Mevsufa Kasrı	إِنَّ عَاكِفًا هُوَ الشَّاعِرُ	Şair ancak Akif'tir.
Harf-i Tarif ile Kasr القصر بأل المعرفة	Sıfatın Mevsufa Kasrı	أَحْمَدُ الْقَادِمُ الْقَادِمُ أَحْمَدُ الْعَالِمُ الْحَاشِئُ	Ahmet'tir gelen. Gelen Ahmet'tir. Allah'tan hakkıyla huşu eden alim olandır

Sonuç

Arap belagatinde, sözün anlamını ve etkisini artırmak için çeşitli üsluplar kullanılmaktadır. Bu üsluplardan biri de kasr üslubudur. Kasr, belagatte meâni ilminin ana konularından biri olarak önemli bir yere sahiptir. Kasr, kelime veya cümlenin anlamını daraltarak, belirli bir kavram veya nesneye tahsis etmek demektir. Bu üslupla bir isim yalnızca bir sıfata veya bir sıfat yalnızca bir isme tahsis edilmekte, geriye kalan ihtimaller kısa ve özlü bir ifadeyle dışarda tutulmaktadır. Böylece muhatabın yanlış algısı özlü ve vurgulu bir üslupla ortadan kaldırılmaktadır.

Kasr üslubu, kuruluşu, unsurları, yolları, muhatabı ve gerçekliğe uygunluğu gibi birçok açıdan incelenmekte ve bunun sonucunda farklı kısımlara ayrılmaktadır. Kuruluşu açısından vaz'î ve zevkî, ögesi olan maksûr ve maksûr aleyh yönünden de sıfatın mevsufa kasrı ve mevsûfun sıfata kasrı şeklinde iki kısmı bulunmaktadır. Muhatabı açısından kasru'l-kalb, kasru'l-ifrâd ve kasru't-ta'yîn olarak üç kısma ayrılırken gerçekliğe uygun olup olmaması yönünden ise hâkîkî ve izâfî kasr olarak iki kısma ayrılmaktadır.

Kasr üslubu, belli bir biçimle sınırlı olarak kullanılmaz. Muhatabın inkârı/şüphesi, içinde bulunan zaman ve zemin gibi durumun gereğinin (muktezâ-yı hâlin) dikkate alınmasıyla farklı kasr yolları kullanılmaktadır.

Kasrın yolları, belagat açısından değerlendirildiğinde farklı nükteler ve ince farklar barındırdıkları görülmektedir. Bu çalışmada söz konusu kasr yolları, örnekler eşliğinde incelenmiş ve aralarındaki belâğî nüanslar ve kullanım farkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Tespit edilen hususlar kısaca şöyle özetlenebilir:

-Nefiy+istisnâ yolu, kasr yollarının en güçlüsüdür. Muhatabın hükmü reddettiği, şüphe duyduğu veya mecazen bu şekilde kabul edildiği yerlerde kullanılır. Bu kasr yoluyla hüküm kuvvetli bir şekilde vurgulanır, inkâr ve şüpheler bertaraf edilir.

-İnnema/Ennema yolu, muhatabın bildiği, aşına olduğu ve doğruluğunu inkâr etmediği ya da mecazen bu şekilde kabul edilen durumlarda kullanılır. Tartışmanın olmadığı bariz ve açık olan ancak dikkatten kaçan veya ihmal edilen konularda bu yol sıkça kullanılır. Bu yol ile ihmal edilen bazı gerçekler hatırlatılır ve nazik bir ifadeyle uyarılır. Aynı zamanda bu kasr yoluyla muhataba bir sitem ve serzeniş de yapılır.

-Atf yoluyla kasr, sözün itnâb edilmesi gereken yerlerde kullanılır. Bu yol ile kasrda ispat edilen hüküm ile nefyedilen hüküm muhataba açıkça bildirilir ve onun yanlış bir çıkarım yapması engellenir.

-Taksim yoluyla kasr, belli bir hükmün önemini vurgulamak ve muhatabının dikkatini toplamak için başvurulan bir yoldur. Bu yol ile sözün rutin dizilişinde değişikliğe gidilerek kasr edilen konunun ön plana çıkarılması ve muhatabın dikkatine sunulması amaçlanır. Böylece kasrda nefyedilen ve ispat edilen hüküm dikkatten kaçmadan anlaşılır.

-Fasl zamiri ile kasr, maksûrun aleyhin tekrar edilmesine dayanan bir kasr yoludur. İlk olarak maksûrun aleyhinin açık bir isimle zikredilmesi, ardından fasl zamiri ile ona tekrardan dönüş yapılması ile güçlü bir tekit oluşur. Böylece ispat edilmek istenilen hüküm, muhatabın zihnine tekrar yoluyla nakşedilir.

-Harf-i tarif yoluyla kasr, abartının ön planda olduğu yerlerde tercih edilir. Tarif harfinin, başında bulunduğu kelimeye istigrakü'l-efrâd veya istigrâku'sıfât anlamı katmasıyla abartı oluşur ve bunun maksûr aleyhte toplandığı varsayımına dayanır.

Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhû: İlmu'l-meânî*. Ürdün: Dâru'l-furkân lî'neşr ve't-tibâa, 4. Basım, 1997.
- Alevî, Ebû İdris İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseyini. *et-Tirâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-icâz*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-asriyye, 2002.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fi Uşûli'l-Ahkâm*. thk. 'Abdurrezzâk 'Afîfî. 4 Cilt. Beyrut; Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Arpakçukuru, Osman. *Arap Belâgatında Hasr Üslûbu ve Kur'an meâllerinin Hasr Üslûbu Açısından Değerlendirilmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2019.

- Arslan, Hüseyin. "Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr ve Kavramlaşma Süreci". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (23 Ocak 2020), 16-40.
- Azar, Tuncay. *Dil-zihin bağlamında kasr üslûbu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Azize Fevvâl, Bâbetî. *el-Mu'cemü'l-müfassal fi'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *Şerhü't-telhîs*. Trablus: el-Münşettü'l-amme li'n-neşr, 1983.
- Bahâüddîn es-Subkî, Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkafi. *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'Asriyye, 2003.
- Besyûnî, Abdulfettâh. *İlmü'l-ma'ânî: Dirâse belâgiyye ve nakdiyye li mesâili'l-meânî*. Kahire: Mektebtu Vehbe, 1407.
- Cihat, Mustafa. *Arap dilinde Hasr Belagati ve Kur'an'da Manaya Etkisi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1997.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman. *Delâilü'l-i'câz fi ilmi'l-me'ânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri. Kahire: Matbaatü'l-medenî, 3. Basım, 1992.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman. *Delâilü'l-i'câz fi ilmi'l-me'ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *el-Hâşiye ale'l-mutavvel*. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye, 2007.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Tarîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Abdulkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1997.
- Dusûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Dusûkî ulâ muhtasari'l-ma'ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-asriyye, 2007.
- Ebû Hâyân, Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hâyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhtâf fi't-Tefsîr*. thk. Şıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: y.y., 1420.
- Ebû Mûsâ, Muhammed. *Delâlatu't-terâkîb: Dirâse belâgiyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Basım, 1987.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferahidî. *Kitâbü'l-ayn*. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, ts.
- Halhâlî, Şemseddin Muhammed b Muzaffer Hatîbî. *Miftahu telhîsi'l-miftâh*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türas, 2011.
- Hamûdî, Akîd Halid. *el-Bahsü'l- Belâgî inde'l-Usuliyîn*. Dımaşk: Dâru'l-Asmâi, 2014.
- Hâris b. Hillize. *Dîvânu'l-Hâris b. Hillizete'l-Yeşkürî*. Dımaşk: Dâru'l- İmâmi'n-Nevevî, 1994.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvü'l-vâfi*. Kâhire: Dâru'l-Ma'arif, 1973.
- Haşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999.
- Hubeyl, Abdurrahim Muhammed. "Tecelliyâtü'l-cemâl fi üslûbî'l-kasr". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l- İslâmiyye* 9/2 (2011), 973-990.
- Huveymil, Dâvud b.Süleymân el-. *el-Mesâilu'n-nahviyye fi kitâbi et-Ta'vîd li şerhi'l-câmi's-sahîh*. Büreyde, 2016.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *es-Sâhibî fi fikhî'l-lügati'l-'Arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-'Arabî ve kelâmihâ*. ed. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Makâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.

- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf. *Mugni'l-lebib an kütübi'l-e'arib*. thk. Mâzin Mübarek, Muhammed Alî Hamdüllâh. Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî. *Şerh şüzûrû'z-zeheb*. thk. Abdülğünî ed-Dakar. Suriye: eş-Şerîketü'l-müttehîde li't-tevzî, ts.
- İbn Kâsim el-Murâdî, Ebû Muḥammed Bedr ed-Dîn Ḥasan b. Kâsim b. 'Abdullâh b. 'Alî el-Murâdî el-Mısrî el-Mâlikî. *el-Cenâ'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî*. thk. Faḥreddîn Kâbâve - Muḥammed Nedîm Fâdil. Beyrut: y.y., 1413/1992.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü's-Serrâc, bû Bekr Muhammed b. es-Serî. *el-Uşûl fi'n-nahv*. ed. Abdülhüseyn el-Fetlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İmru'l-Kays b. Hucr, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- İsferâyînî, Ebû İshâk İsamüddîn İbrahim b. Muhammed b. 'Arabşah. *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İsferâyînî, Ebû İshâk İsamüddîn İbrahim b. Muhammed b. 'Arabşah. *Mîzânü'l-edeb fi Lisâni'l-Arab*. Trablus: Câmîati'l-Cinân, Yüksek Lisans, 2017.
- Kazvîni, Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Kazvîni. *el-İdâh fi ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Magribî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Ya'kûb. *Mevâhibü'l-Fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Halil İbrahim Halil el-Mutercim. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belağîyye ve tetavvüruha*. Bağdat: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Iraki, 1986.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=114686&wKitaplar=mucem&wYazarlar=matlub>
- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Ulûmu'l-belâga: el-Beyân el-meân el-bedî*. Beyrut: Karacan Yay., 2. Basım, 1993.
- Meydânî, Abdurrahm an b. Hasan Habenneke. *el-Belâgatu'l-Arabiyye usûsuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-kalem/ed-Dûru's-şâmiyye, 1996.
- Necâh, Ahmed Abdulkarim ez-Zahâr. *el-Kasr ve esâlibuh mea beyâni esrârihâ fi's-sulusi'l-evvel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mekke: Câmîatu Ümmü'l-kurâ, Yüksek Lisans, 1983.
- Radi el-Esterabadi, Radiyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan. *Şerhü'r-Radi ale'l-Kafiye*. Bingazî: Câmîatu Kâr Yunus, 1978.
- Sâidî, Abdülmüteâl. *Buğyetü'l-îdâh li-Telhîsi'l-Miftâh fi ulûmi'l-belâga*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhü'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987.
- Sibeveyhi. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed. *Hâşiyetü's-siyâlkûtî alâ kitâbi'l-mutavvel*. Kum: Menşûrâtü'r-Radî, 1983.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. el-Hey'etu'l-Mısrîyye el-âmme li'l-kitâb, 1974.
- Şeyh Emîn, Bekrî. *el-Belâga fi sebihe'l-cedîd: İlmü'l-maânî*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 6. Basım, 1999.
- Tâhir, es-Seyyid Nesrîn. *Zâhiratü'l-Hasr ve'l-Kasr Mefhûmen ve Belâgaten fi İtâri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Doktora Tezi: el-Câmîati'l-Vataniyye li'l-Lügati'l-Hadîse ve'l-Ulûm, 2007.
- Taḳıyyuddîn es-Subkî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. 'Abdulkâfi b. 'Ali b. Temmâm b. Ḥâmid. *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Taşkendî, Hafız Muhammed. *Ucâletu'l-beyân fi şerhi'l-mîzân*. Asitane, 1290.

- Teftazânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *el-Mutavvel şerhu telhîsi mißtahi'l-ulûm*. Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2001.
- Teftazânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Muhtasarü'l-meânî*. Kum: Dâru'l-fikr, 1411.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-. *Şerhu muhtasari'r-ravza*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- Yakışık, Mehmet. "القصر في سورة الأنفال". *Şarkiyat* 15/1 (03 Temmuz 2023), 243-261.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1986.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi 'Usûli'l-Fıḩh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994.



Kur'an Tilavetinde Ses ve Mana İlişkisi

Mehmet KELEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı

Assist. Prof., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'an Recitation and Qiraat Science

Ağrı/Turkey

e-posta: mkeles@agri.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0984-3875

DOI: 10.34085/buifd.1338638

Öz

Kur'an-ı Kerim'de verilmek istenilen mesajların anlamları kadar tilaveti de son derece önemli bir husustur. Zira anlamın bozulmaması ve mesajın yerine ulaşması adına tecvîd kurallarına riayet edilerek, her bir harfin doğru telaffuz ve ses tonlamalarıyla birlikte tilavetinin yapılması gerekir. Bu araştırmanın konusu Kur'an tilaveti esnasında sesin mana ile olan ilişkisini ortaya koymaktır. Âyetlerde okuma anlamında kullanılan tabirlerden biri olan "tilavet/تِلَاوَةٌ" kelimesi: "t-l-v/تَلَوَّ" kök fiilinden türetilen bir mastar olarak gelmektedir. Araştırmada tilavet esnasında ses ve anlam ilişkisini gösteren durumlarla ilgili örnekler tetkik edilmiş, kıraat ve tefsir kaynaklarında meselenin doğru bilinmesine yönelik bilgi ve bulgular incelenmiştir. Öncelikle Kur'an okumayla ilgili bulunan tilavet, kıraat ve tertîl ile birlikte tilavet çeşitleri (tahkik, tedvir, hadr) ayrı başlıklar halinde ele alınarak ses olgusuna da yer verilmiştir. Ayrıca azdan çoğa doğru sırasıyla harf, kelime, âyet, sûre, kıraat farklılıkları, tecvîd usulleri ve tilavet esnasında yerine göre sesi alçaltıp yükseltmekle yapılan makam uygulamalarının manayla olan ilişkisi bağlamında ele alınan örneklerle birlikte Kur'an'da ses-anlam ilişkisinin doğrudan ya da dolaylı olarak gerçekleştiği sonucuna varılmıştır. Bağlamı içinde değerlendirildiğinde Kur'an tilavetinin, tecvîd usullerine göre icra edilmemesi, kulağa hoş gelmeyen bir armoni oluşturup dinleyenlerde bıkkınlık meydana getireceği; tilavetin usulünce yapılması halinde ise ses ve anlam ilişkisindeki insicamı göstermesi yönünden okuyan ve dinleyenlerde gönlü teskin eden, huzur veren etkiler bırakacağı, bunun bir sonucu olarak da manayı araştırmaya ve anlamaya yönelik çabaların artabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Tilavet, Tertîl, Ses, Mana,

The Relationship Between Sound and Meaning in Tilawah Recitation

Abstract

The recitation/tilawah of the messages intended to be given in the Holy Qur'an is as important as their meaning. In order to ensure that the meaning is not distorted and the message reaches its destination, each letter must be recited with the correct pronunciation and intonation of voice, following the rules of tajweed. The subject of this research is to reveal the relationship between sound and meaning during Qur'an recitation. The word "tilavet/تِلَاوَةٌ", which is one of the expressions used in the meaning of reading in the verses, comes as an infinitive derived from the root verb: "t-l-v/تَلَوَّ". In the research, examples of situations showing the sound-meaning relationship during recitation were examined, and information and findings regarding the correct understanding

of the issue were examined in recitation and tafseer sources. First of all, tilawah, qiraat and tarteel, which are related to reciting the Qur'an, as well as types of recitation (tahkik, tedvir, hadr) are discussed under separate headings and the phenomenon of sound is also included. In addition, with the examples discussed in the context of the relationship between the meaning and the differences in letters, words, verses, surahs, recitations, tajweed procedures and the practice of lowering and raising the voice during recitation, respectively, from least to most, it is also possible to see the direct or indirect relationship between sound and meaning in the Qur'an. It was concluded that it occurred as follows. When evaluated in its context, not performing the Qur'an recitation according to the tajweed methods will create an unpleasant harmony and cause boredom in the listeners; It is thought that if the recitation is done properly, it will leave a soothing and peaceful effect on the readers and listeners as it shows the harmony in the relationship between sound and meaning, and as a result, efforts to research and understand the meaning may increase.

Keywords: Qur'an, Qiraat, Recitation, Tarteel, Sound, Meaning,

Giriş

Kur'an-ı Mübîn'in anlaşılmasına katkı sunması bakımından araştırmalara konu olan hususlardan biri tevcid kaidelerine riayet edilerek tilavet edilmesidir. Söz konusu tilavetin ne şekilde ve hangi usullerle icra edilmesi gerektiği hakkında başta âyet¹¹⁰ ve hadisler¹¹¹ olmak üzere farklı delillerle ortaya konulmuştur. Her yönüyle mucize olan Kur'an'ın tilavet edilmesi esnasında ses ve tonlama yönünden de mana ile uyum ve ahenk göstererek kuvvetli bir bağ içerisinde olduğu görülmektedir. Bu nedenle Kur'an'ı tilavet eden bir kişinin ses vurgularına riayet ederek okuması; okuyan üzerinde olduğu kadar dinleyenlerde de derin etkiler uyandırabilir. Aynı şekilde Kur'an'ın okuma usul ve esaslarına riayet edilmeden tilavet edilmesi başta okuyan kimse olmak üzere dinleyenlerde de huzursuzluk meydana getirebilir. Bu da göstermektedir ki insanı huzurlu kılması yönünden Kur'an'ın anlamı kadar tilavetinin de uygun bir ses tonu ve vurgusu ile icra edilmesi önemlidir.

Yaptığımız araştırmalara göre daha önce bu konuda benzer bir çalışmanın yüksek lisans bazında yapıldığı görülmüştür. Ancak söz konusu çalışmanın sadece "Kıyâmet Âyetleri Örneği" bağlamında tahlil edildiği fark edilmiştir.¹¹² Ayrıca konuyla ilgili benzer bazı çalışmalar da yapılmış olmakla birlikte tecvîd kaideleri ve tilavet hususları ağırlıklı işlendiği müşahede edilmiştir.¹¹³ Bu araştırmada ise Kur'an tilaveti esnasında ses ve mana arasında ortaya çıkan uyum üzerinde durulmuştur. Öncelikle konu bağlamında Kur'an seslendirilişine yönelik bulunan kıraat, tilavet ve tertîl ile birlikte tilavet çeşitlerinden olan tahkik, tedvir ve hadr kavramlarının izahı ayrı başlıklar halinde yapıldıktan sonra ses olgusuna yer verilmiştir. Akabinde Kur'an'da ses ve anlam ilişkisi temelinde birtakım bilgiler ele alınmıştır. Aynı şekilde Kur'an tilavetinde yerine göre sesin alçaltılıp (haf-d-ı savt) yükseltilmesiyle (raf-ı savt) birlikte bazen hüzünlü ses tonuyla bazen de gür bir sesle icra edilen makam uygulamalarının anlam ile ilişkisini gösteren âyetlerden bazıları ele alınıp bunlar arasındaki insicam ve diğer bazı hususlara örnekleme üzerinden endüksiyon (tümevarım) metodu ile değinilmiştir. İzlenen

¹¹⁰ Bk. el-A'râf 7/204; el-İsrâ 17/78; el-Müzzemmil 73/20; el-Alak 96/1.

¹¹¹ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 29, (No. 5045); Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'an", 23, (No. 2923).

¹¹² Detaylı bilgi için bk. Sümeyye Tuğ, *Kur'an'da Sesin Mânaya Delâleti -Kıyâmet Âyetleri Örneği-*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8-132.

¹¹³ Bk. Rihab Muhammed Müfid Şakaki, *Kur'an Tilâvetinde Mükemmellik (Hilyetü't-tilâvet fi tecvîdi'l-Kur'âni'l-kerîm)*, çev. Fatma Yasemin Mısırlı (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2014), 243-250; Nurettin Başyığıt, *Tilavette Tertil ve Temsil Güzel Kur'an Okuma Usulü*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 73-110; Necdet Çağlı, *Kur'an Belâgati ve Fonetiki Yönünden Kıraatler*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 15-495.

bu metot, araştırmamızı konu üzerinde yapılan diğer çalışmalardan ayrı kılmıştır. Yapılan bu araştırma ile Kur'an tilaveti sırasında ses ve anlam arasındaki bağlantının doğru bir şekilde bilinmesine katkı sunulması amaçlanmıştır. Şimdi konuya geçmeden önce kavramsal bir çerçeveye çizerek teorik alt yapı oluşturulacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Kur'an tilavetinde ses ve anlam ilişkisinin anlaşılabilmesi için bir biriyle benzerlik gösteren kıraat, tilavet ve terfîl kavramlarının lügat ve terim anlamları önem arz etmektedir.

1.1. Kıraat

“Ka-ra-e/كِرَاءَة” kök fiilinden türeyen “kıraat/القِرَاءَة” semaî mastardır.¹¹⁴ Aynı fiilden türeyen diğer bir semaî mastar olan “Kur'an/الْقُرْآن” kavramı, sözlükte kıraat ifadesi ile benzer manalarda gelmiştir. Kıraat; lügatte “okumak”,¹¹⁵ “tilavet etmek”¹¹⁶ ve “toplamak ya da bir araya getirmek”¹¹⁷ manalarına gelir. Kapsamlı bir manayı ihtiva eden “ka-ra-e/كِرَاءَة” fiilinin ilahî vahyin ilk emrine konu olması ve ilk emrin bu formda gelmesi de manidardır.¹¹⁸ Vahyin bu formla başlamasının ise “Kur'an'ın üstünlük ve şerefinden dolayı”¹¹⁹ kaynaklandığı ifade edilmiştir.¹²⁰ Terim olarak ise kaynak eserlerde çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlar arasında en çok yaygın olan İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) isnad edilen “Kur'an lafızlarının eda keyfiyetlerinin¹²¹ ve ihtilaflarını nakledenlere isnat etmek suretiyle bilmektir.”¹²² şeklindeki tanım olmuştur. Bu tanım kıraat ilminin vasıflarını en sade bir biçimde özetlemektedir. “Kıraat/القِرَاءَة” tabiri bu haliyle âyetlerde geçmemekle beraber “ka-ra-e/كِرَاءَة” kök fiilinden türemiş haliyle kelimenin çeşitleri değişik formlarda olmak üzere toplamda seksen sekiz yerde zikredilmektedir.¹²³

Kıraat ilmi, Kur'an'da geçen harflerin seslendirilişindeki farklılıklar ile lafızların eda edilmiş şekillerini konu edinmektedir. Yine bu ilim, âyetlerde varit olan tecvîd kaidelerinin ne şekilde icra

¹¹⁴ İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Şihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 1/65; Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.), 402; Cemalüddîn Muhammed b. Mükrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1707), 12/50; Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naim Arksüsi vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/49; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru't-Tevfikîyye li't-Türâs, 2011), 1/410.

¹¹⁵ Ebû Abdîrahmân b. Amr b. Temîm Halîl b Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi, 1998), 5/205; Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mücmelü'l-lüğa*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 5/277; Muhammed Murtaza el-Huseyni Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdusettar Ahmed Ferrâc (Kuveyt: yy., 1965), 1/364; Ramazan Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015), 353.

¹¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 5/3564; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 1/364; Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 353.

¹¹⁷ Cevherî, *es-Şihâh*, 1/65; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/63; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 1/363.

¹¹⁸ Bk. el-Alak 96/1.

¹¹⁹ el-Kiyâmet 75/17.

¹²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 1/128.

¹²¹ Eda keyfiyeti: Kur'an lafızlarının Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar kârilere aracılığıyla müşâfehe yöntemi kullanılarak gelen bütün okuma biçimlerini ifade eder. Bk. Necati Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 98.

¹²² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukrîn ve Mürsidü't-Tâlibîn*, (Beyrut: yy., 1999), 49; Bk. Bkz. Metin Çetin, “Zümer Sûresi'ndeki Kıraat İhtilafları ve Tefsire Etkisi”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi* (AGİİD) 4/9 (Aralık 2021), 38-63.

¹²³ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-müfheh li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1945), 540.

edileceği hususunu ele alır. Aynı şekilde kıraat ilmiyle iştigal eden ulemanın Hz. Peygamber'den aktardığı rivayetler de kıraat ilminin konusu çerçevesinde ele alınır.¹²⁴ Temel husus bu yönde bulunmakla beraber; okuyuş farklılıkları, söz konusu kıraatlerin tarihi gelişim süreci ve kıraatlerin ekolleri de bu ilmin mevzuları arasındadır.¹²⁵ Görüldüğü üzere kıraat ilmi sadece tecvîd kaidelerinden ibaret olmamakla birlikte bu ilmin uygulama noktasında geçirdiği merhaleler ve kıraat farklılıklarının yaygınlaşmasını sağlayan ekoller de bu ilmin kapsamı arasında değerlendirilmiştir.

1.2. Tilavet

Kur'an'da okuma manasında zikredilen kavramlardan biri olan "tilavet/تِلَاوَةٌ": "t-l-v/تَلَوَّ" fiil kökünden türetilen bir mastardır.¹²⁶ Ayrıca "tülüvven/تُلُؤُّونَ" veya "tilvün/تِلْوُنَ" şeklinde de mastarları bulunmakla birlikte çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.¹²⁷ Buna göre kelime "Bir kimsenin ardında gitmek, tabi olmak, geride kalmak, bir şeyi çevreleyip sarmak, kıraat etmek/okumak, bir şey hakkında konuşmak/anlatmak"¹²⁸ gibi manalara gelmektedir. Bazı dilciler söz konusu kelimenin "bir şeye tabi olmak" yönünü ele alırken, bunun Kur'an âyetlerini peş peşe okumak, bir âyetin diğer âyeti takip etmesi veya ona tabi olması¹²⁹ şeklinde bir anlama geldiğini ifade etmişlerdir. Tilavetin okuma anlamında olduğunu söyleyen kimseler, delil olarak "ذِكْرُ اللَّهِ / Zikri (Allah'ın kelâmını) okuyanlara."¹³⁰ âyetini göstererek,¹³¹ bunun Kur'an'ı okumaya ait yaygın bir kullanım biçimi olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³²

Tilavet lafzının Kur'an'da "تِلَاوَةٌ" şeklinde zikredildiği tek yer olan Bakara 2/121. âyetindeki "... يَتْلُوهُ بِتِلَاوَةٍ.../...onu (kitabı), hakkını gözeterek okurlar..." ifadesi hakkında müfessirlerin yaptığı açıklamalar bağlamında tilavetin tanımını şu şekilde yapmak yerinde olacaktır: "Tilavet: Kur'an'ı hakiki mahiyetiyle zikredip tahrif etmeden (aslını bozmadan),¹³³ lafzını tahriften koruyup anlamlarını tedebbür (derin düşünerek) ederek,¹³⁴ ilk etapta manası anlaşılamayan kısımları bilenine havale

¹²⁴ Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan ty.), 2/1317.

¹²⁵ Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 1/128-157.

¹²⁶ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/410.

¹²⁷ Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, 1/189; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 14/103.

¹²⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 10/53.

¹²⁹ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Kâmil fi'l-lüga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1997, 737; İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, 1/351.

¹³⁰ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), es-Sâffât 37/3.

¹³¹ Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Misriyye, 1964), 14/317.

¹³² Ebü'l-Abbâs Şihabüddîn Ahmed b. Yusuf b. İbrahim Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed et-Tüncî (Beyrüt: yy., ty.), 1/307.

¹³³ Abdullah b. Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 21.

¹³⁴ Nasîrüddîn Ebü Saîd Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.), 1/103; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-kerîm*, (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse, ty.), 1/249.

ederek,¹³⁵ yanlış bir te'vilde bulunmadan,¹³⁶ onu indirildiği şekliyle¹³⁷ tecvîdli olarak huşu halinde okumak,¹³⁸ onun hükümlerine uymak¹³⁹ ve onunla samimi bir şekilde amel etmektir."¹⁴⁰

Her ne kadar tilavet, kıraat ve tertîl gibi görülmüş olsa da aslında birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Bunlar arasındaki farklılık ise şu şekilde ifade edilmiştir: "Harflerin seslendirilişi ve lafızların manası yönünden diğer okuma (seslendirme) usulleri olan tertîl ve kıraatin niteliklerini ihtiva etmekle beraber onlara göre daha fazla düzenli, mana yüklü ve özellikle Kur'an'ın bilinmesinden (anlaşılmasından) onu tecrübe etmeye yönelik bir seslendirme (okuma) şeklidir."¹⁴¹

Buraya kadar verilen tanım ve yorumlara bakıldığında "tilavet" kelimesinin tecvîd kaidelerinin uygulanması, kelimelerin tahrif ve tağyirden korunması, okunan kısım üzerinde düşünülmesi, tefekkür edilerek tesirli bir okumayı ihtiva etmesinin yanı sıra âyetlerin lâfız ve anlamının muhafaza edilmesi, hükümlerinin hayata yansıtılması münasebetiyle Kur'an'a anlam kazandırılarak okunması gibi fonksiyonları kapsadığı müşahede edilmiştir.

1.3. Tertîl

Kavram olarak tilavet ifadesine yakınlığıyla bilinen tabirlerden bir diğeri de "tertîl" kelimesidir. Kıraat ve tilavet ifadelerine nispeten tertîl kelimesinin âyetlerdeki kullanımı nadir olmuştur. Fakat tertîlin Kur'an'ı okuma ile ilintili gelmesi ve tilavetin özelliklerinden bir kısmını içermesi, onu konumuz açısından değerli kılmaktadır. Tertîl; lügatte "ra-te-le/رتل" kök fiilinden türemiş tef'il kalıbında bir mastardır. Bu kelime, "bir şeyin ahenk, hoşluk ve güzelliği" manasına gelir. Yine "acele etmeden ifade edilmiş güzel söz" anlamında kullanılır.¹⁴² Bu kelime ilk dönemlerde maddi olan bir şeyin güzelliğini ifade etmek için söylenmiştir. Ancak daha sonraları manevi söz güzelliğinin anlatımı için kullanılmış olup, Kur'an'da bu manada gelmiştir.¹⁴³ Terim olarak ise tertîl: "Kur'an'ın art arda, acele edilmeden, dura dura ve manalarını anlaya anlaya, çok ağır bir usulle okumaktır." Aynı şekilde tertîl, Kur'an'ı derin bir huşu ile yavaş yavaş, mutluluk duyacak biçimde, anlam ve hikmetlerini tefekkür ederek tecvîd ve vakf kaidelerine riayet ederek ağır ağır okumaktır.¹⁴⁴

¹³⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1988), 1/520; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 1/144.

¹³⁶ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmusin et-Türkî (Kahire: yy., 2003), 4/398.

¹³⁷ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/144; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/578.

¹³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/520.

¹³⁹ Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/520; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/144.

¹⁴⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/553; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/103; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/249.

¹⁴¹ Yavuz Fırat, "Kıraat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/13 (Aralık 2002), 257-273; Ayrıca bk. Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 140-165.

¹⁴² Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/651; Cevherî, *es-Şihâh*, 390; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 11/265; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 7/334.

¹⁴³ Seyyid Ahmed Abdülvâhid, "Kur'an-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları", trc. Ali Akpınar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 1998), 119-235.

¹⁴⁴ Abdulkayyûm b. Abdulğafur es-Sindî, *et-Teshîlü fi Kavâidü't-Tertîl*, (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2006), 21.

Bu hususa Kur'an'da şu şekilde dikkat çekilmiştir: “وَرَزَّلْنَا الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا.../...Kur'an'ı tertîl ile (tane tane, ağır ağır) oku.”¹⁴⁵ İbnü'l-Cezerî'nin Hz. Ali'ye (r.a) isnadda bulunarak naklettiği bir rivayette, tertîli şu şekilde tanımlamıştır: “Tertîl: Harflerin tecvîdi, yani harflerin her birini sıfat ve mahreçlerine riayet ederek seslendirmek ve vakf çeşitlerini (vakf kaidelerine özen göstererek okumayı) bilmektir.”¹⁴⁶ Yine Cezerî, Kur'an'ın inşi sırasındaki okunuş usulünün tertîl ile olduğunu dile getirmiştir.¹⁴⁷ Bu ifadeyi destekler mahiyette vahiy meleği Cebrâil'in (a.s) de âyetleri Hz. Muhammed'e tertîl ile okuyarak talim ettirdiğini söylemek mümkündür.¹⁴⁸ Aynı şekilde Hz. Muhammed de tertîl ile okumayı tavsiyede bulunmuş ve Kur'an'ın indirildiği gibi tilavet etmeyi sevdiğini ashabına bildirmiştir.¹⁴⁹ Kur'an okunuşu ile ilgili olan kıraat, tilavet ve tertîl kavramlarını ifade ettikten sonra şimdi de meselenin daha iyi anlaşılması bakımından önemli görülen ve aynı şekilde tilavetin çeşitleri olarak sayılan okuma usullerini genel hatlarıyla belirtmeye çalışalım.

2. Tilavet Çeşitleri

Kur'an'ın yavaştan hızlıya doğru okunmasında üç usûl takip edilmiştir. Bunlar sırasıyla tahkik, tedvir ve hadr şeklinde gelmektedir. Ayrıca caiz olmamakla birlikte hezreme veya tahlit denilen bir okuyuş çeşidi de bulunmaktadır. Bu bölümde konunun daha iyi anlaşılması bakımından söz konusu usulleri ayrı başlıklar halinde inceleyelim.

2.1. Tahkik

Kur'an tilavet çeşitlerinden en yavaş okuma usulü olarak kabul edilen “tahkik/التَّحْقِيقُ”, “حَمَقٌ” kök fiilinden türeyen bir mastar olup “Bir şeyi yerli yerinde yapmak, ne fazla ne de eksik olmamak üzere hakkını vererek yapmak.” demektir.¹⁵⁰ Tahkik: Kur'an'ı tilavet ederken harfleri es geçmeden hakkını vererek seslendirmek, med miktarlarını yeterince uzatmak, hareketlerini birbirine katmadan ayrı ayrı okumak, şeddeleri belirginleştirerek okumak, ğunneleri tam yapmak, medd-i muttasıl, medd-i munfasıl ve medd-i lazımları dörder elif miktarınca uzatmak, izhar, ihfa, iklab, kalkale vb. tecvîd kurallarına riayet ederek okumaktır.¹⁵¹ Yine bu tilavet çeşidinde çok yavaş okunacak diye hareketleri gereğinden fazla uzatmak, sakin olan harfe hareke vermek ya da harflerin arasında sekte yapmak vb. bir hataya düşmemek için özen gösterilmelidir.¹⁵²

Kıraat imamlarından tahkik usulünü Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habib (ö. 156/773) ve Ebû Said Osman (Vers) (ö. 197/812) tercih etmiştir.¹⁵³ Tahkik çeşidini tecvîd veya bir çeşit kıraat¹⁵⁴ olarak yorumlayanlar olduğu gibi, tertîlden bir parça¹⁵⁵ olarak niteleyenler de olmuştur. Ancak tahkik

¹⁴⁵ el-Müzzemmil 73/4.

¹⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/177.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/165.

¹⁴⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/177.

¹⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/165.

¹⁵⁰ Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: yy., 2000), 70; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb (Riyad: yy., 1985), 48.

¹⁵¹ Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezî'd-Diraseti'l-Kur'âniyye (Medine: Mücemmâü'l-Melik Fehd li-Tibaati'l-Mushafi's-Serîf, ty.), 1/313-314.

¹⁵² Nihat Temel, *Kıraat ve Tercih İstihlaları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 128.

¹⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/206.

¹⁵⁴ Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân*, 71, 77.

¹⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205.

ile tertîl arasında birçok fark olmakla birlikte en belirgin olanı şudur: “Tahkik, temrin (eğitim/öğretim) ve talim’e has bir durum, tertîl de, tefekkür ve istinbat’a (mana derinliklerini düşünmeye) ait bir durumdur.¹⁵⁶

2.2. Tedvir

Herhangi bir şeyi “döndürmek, çevirmek, sıra ile yapmak veya daire şeklinde yapmak”¹⁵⁷ anlamlarına gelen tedvir, tahkik usulü ile hadr usulü arasında orta halli bir hızla okuma şeklidir. Terim olarak ise bu okuyuş biçiminde tul ile uzatılan med çeşitleri tevassut (orta derecede bir hızla) miktarı uzatılır. İzhar, ihfa, kalkale, idğam çeşitleri ve diğer tecvîd konuları tahkik usulüne göre biraz daha seridir.¹⁵⁸ Ancak bu orta düzeyde hızlık olup hadr kadar seri bir okuyuş değildir. Bu şekilde icra edilen okuyuş usulünü kıraat imamlarının tamamı sahih görmeye beraber¹⁵⁹ İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Kisâî (ö. 189/805) ve Halef b. Hişâm (ö. 229/844) tercih etmişlerdir.¹⁶⁰

2.3. Hadr

“Bir işte süratli olmak”¹⁶¹ manasına gelen hadr, Kur’an tilaveti sırasında tecvîd kurallarına riayet etmek kaydıyla en seri okuyuş çeşidine denilir. Bu tarz okuyuşta idğam vb. durumlara diğer okuyuş çeşitlerinde olduğu gibi azami derecede dikkat edilerek daha az tutulur.¹⁶² Med miktarlarının ise tahkik ve tedvire göre daha az çekildiği belirtilir. Buna göre Medd-i arız, medd-i lin ve medd-i munfasıl bir elif, medd-i muttasıl iki elif, medd-i lazım dört elif ve medd-i tabîiler de bir elif miktarından az olmaması gerektiği ifade edilir.¹⁶³ Aynı şekilde harflerin ince, kalın, keskin ve peltek halleri karıştırılmamalı, mahreç, sıfat, şedde, ğunne vb. durumlar belli edilerek okunmalıdır.¹⁶⁴ Tahkikin zıddı olarak görülen hadr ile okuyuş tarzını İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Cafer (ö. 130/747), Ya’kub el-Hadramî (ö. 205/821) ve Kalun (ö. 220/835) tercih etmişlerdir.¹⁶⁵

Hadr usulünden daha hızlı okuma çeşitleri için ise herzeme ve tahlîl ifadeleri kullanılmıştır. “En kötü okuyuş olarak nitelenen”¹⁶⁶ herzeme: “Hızlı konuşmak, süratli okumak, konuşurken saçmalamak...”; tahlîl: “Karıştırmak, bozmak” anlamlarına gelir.¹⁶⁷ Bu çeşit okuyuşlarda harfler ve mahreçler tam anlaşılmadığından veya eksik çıktığından karma karışık bir durum ortaya çıkar ve mana için de uygun düşmez.¹⁶⁸ Teravîh ve hatimlerde hadr usulü abartılı yapılması ve Kur’an’ın

¹⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/208; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 325.

¹⁵⁷ Pakdil, *Talim, Tecvîd ve Kıraat*, 35.

¹⁵⁸ Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 326-327.

¹⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/313.

¹⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/313; Muhammed Ebû Bekr el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mukill*, thk. Abdurrahîm Tarhûnî (Kahire: yy., 2006), 403; Pakdil, *Talim, Tecvîd ve Kıraat*, 36.

¹⁶¹ Seyyid Ahmed Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, (İstanbul, yy., 1819), 2/246.

¹⁶² Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 327.

¹⁶³ Pakdil, *Talim, Tecvîd ve Kıraat*, 34.

¹⁶⁴ Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 327.

¹⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/313; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 327.

¹⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 61.

¹⁶⁷ Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 327.

¹⁶⁸ Dâni, *et-Tahdîd fî'l-İtkân*, 73; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 62.

gereğinden fazla süratli bir şekilde tilavet edilmesi halinde hezreme veya tahlit durumu meydana gelebileceğinden dolayı¹⁶⁹ bu tarz okuyuşlardan sakınılmalıdır.¹⁷⁰

3. Tilavette Ses ve Anlam İlişkisi

Arap dilinde “ilmü’l-asvât, ilmu’s-savtiyyât, savtiyye”¹⁷¹ şeklinde ifade edilen ses bilimi; batı dillerinde “fonoloji” ve “fonetik”¹⁷² şeklindeki kullanımıyla ayrı bir ilim dalı kimliğiyle meydana çıkmıştır. Ses bilimi (fonetik) dilde oluşan seslerin yapısını, çıkış noktalarını, keyfiyetlerini ve sesler ile bağlantılı diğer mevzuları tetkik eden ilmi bir disiplin¹⁷³ olarak tabir edilir. Dil bilimciler ilk dönemlerden itibaren ses olgusu üzerinde durmuş ve Arap dilinin ses özelliklerini anlatan kitaplar telif etmişlerdir. Seslerle ilgili durumlar kıraat, tecvîd, musiki vb. ilim dallarına dair kitapların içinde dağınık bir biçimde ilk dönemden beri incelenerek gelmiştir.¹⁷⁴ Bu bağlamda seslerin Kur’an tilaveti ve mana üzerinde etki edip etmediği veya nasıl bir etki bıraktığı merak konusu olmuştur. Araştırmalarımızdan edindiğimiz kanaate göre tilavet esnasında doğrudan veya dolaylı olarak bir bağlantının varlığından söz etmek mümkündür. Meselenin izahı için harf, kelime, âyet, sûre kıraat farklılıkları ve tecvîd kuralları bağlamında alt başlıklar halinde örnekler vererek incelemeye çalışalım.

3.1. Harflerin Telaffuzunda Ses ve Anlam İlişkisi

Kelime olarak “bir yöne meyletmek, sapmak” anlamında kullanılan harf; “bir şeyin kenar, taraf, yön, uç, tepe veya zirvesi” gibi manalara da gelir.¹⁷⁵ Kişinin kendi irade ve isteği neticesinde çıkardığı nefesin ses tellerine değerek çıkmasına ses denir. Şayet bu ses, çıkış sırasında mahreçlerden birine temas ederse buna da harf denir.¹⁷⁶ Her dilde sesli ve sessiz harfler vardır. Ancak Arap alfabesinde harflerin tamamı sessiz olmakla birlikte bunların seslendirilişinde harfin altına ve üstüne hareke denilen işaretler konularak seslendirilmesi sağlanmaktadır.¹⁷⁷ Bu bağlamda Arap dili harflerinin birçok çeşidi olduğu belirtilmişse de harfin kendi başına bir anlam ifade etmeyeceğini söyleyenler olduğu gibi başka harflerle bir araya getirildiğinde veya bir kelime ile kullanıldığında anlamlı hale gelebileceğini söyleyenler de olmuştur.¹⁷⁸ Birçok harf çeşidi bulunmakla beraber bunlardan bir iki tanesi örnek verilerek konunun izahı yapılacaktır. Örneğin harf çeşitlerinden biri olan meâni harflerin mana ile ilişkisini gösteren âyetlerden biri şudur: “*وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ* /Battığı zaman yıldız andolsun ki./”¹⁷⁹ âyetinde geçen meâni harflerinden “vav/،” ve “izâ/ذَ” şu anlamda gelmiştir: “Vav/،” harfi, kase

¹⁶⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/163.

¹⁷⁰ Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 327.

¹⁷¹ Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku’s-sarfî*, (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 2014), 7.

¹⁷² Herold Palmer, *A First Course of English Phonetics*, (y.y.: W. Heffer & Sons Ltd., 1917), 1.

¹⁷³ Ahmet Yüksel - İsmail Durmuş, “Savtiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/204.

¹⁷⁴ Yüksel - Durmuş, “Savtiyye”, 36/205.

¹⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, 9/42; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 32/103.

¹⁷⁶ Debreli Hoca Abdulkerim Efendi, *Mîzânu’l-Hurûf ve Şifâu’l-Ebdân*, (İstanbul: yy., 1887), 8; Pakdil, *Talim, Tecvîd ve Kıraat*, 70.

¹⁷⁷ Mekki b. Ebi Tâlib, *er-Ri’âye li Tecvîdi’l-Kırâati ve Tahkiki’t-Tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Amman: Dâru Ammâr, 1996), 98; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 90-91.

¹⁷⁸ Hadi Atiyye Matar el-Hilali, *Neş’et Diraset Hurufi’l-Me’ânî ve Tettaouraha*, (Bağdad: Daru’l-Hurriyye Li’l-tiba’a, 1985), 24.

¹⁷⁹ en-Necm 53/1.

(yemin) için kullanılmıştır.¹⁸⁰ “İzâ/إِذَا” ise zaman zarfı konumundadır. Verilen âyette de görüldüğü üzere “vav/و” harfi, “التَّحْمِيمُ” kelimesine yemin anlamı katmıştır.¹⁸¹ Aynı zamanda “vav/و” harfinin lîn (yumuşaklık) sıfatı barındırması nedeniyle seslendirilişinde anlam ile uyumlu bir şekilde icra edildiği görülmüştür.

Bir diğer örnekte ise “...فَلَمَّا دَهَبُوا بِهَا وَاجْتَمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ.../Onu (Hz. Yusuf'u) götürüp de kuyunun dibine bırakmaya (atmaya) ittifakla karar verdikleri zaman...”¹⁸² âyetinde geçen “الْجُبِّ” ifadesi telaffuz edildiğinde kelimenin sonundaki şiddet¹⁸³ sıfatına sahip olan “be/ب” harfi kuvvetli bir sesle kalkale¹⁸⁴ yapılarak okunur. Lafzın anlamına uygun olarak okunuşundaki bu ses dalgası, tıpkı derin bir çukurdaki suya yüksekten ağır bir cismin atılmasıyla çıkan sese benzer. Hz. Yusuf da kuyuya bırakıldığında (atıldığında) suya temas etmesiyle birlikte çıkan sesi yansıtması bakımından kuvvetli sıfatı bulunan “be/ب” harfi kullanılmıştır. Bu harfin bulunduğu kelimeyle meselenin aktarılmış olması, ses-anlam arasındaki uyumu göstermesi açısından harikulade bir ifadenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Benzer şekilde diğer harflerin de mana ile uyumundan söz etmek mümkündür. Ancak konu ile ilgili diğer hususları ifade edebilme ve meselenin ekseninden uzaklaşmama adına bir örnek vermekle iktifa edilmiştir.

3.2. Kelimelerin Tilavetinde Ses ve Anlam İlişkisi

Kur'an'da yetmiş beş kez zikredilen kelime tabiri, sözlükte “yaralama, tesir etme”¹⁸⁵ ve “sözü anlaşılır kılama”¹⁸⁶ gibi manalara gelirken; terim olarak ise “söz, kelimeler” şeklindeki manasıyla daha çok Yüce Allah'ın söz ve âyetleri anlamında kullanılmıştır.¹⁸⁷ Bir araya gelen harflerden müteşekkil bulunan kelimeler, tilavet esnasındaki telaffuzlarıyla insan üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Özellikle Kur'an'da geçen bazı kelimelerin sık sık kullanılması, tilavete ritmik bir ahenk katmasının yanı sıra ses ve anlam arasında da uyum göstererek mucizevi bir bağ olduğunu göstermiştir. Tilavetin seslerle bütünleşmiş bu hali kuvvetli bir iç musiki ortaya çıkarmıştır. Âyetler, kendine has nazmını (sentaks yapısını) oluştururken, lafızları muayyen bir sistem çerçevesinde yerleştirdiği görülmüştür. Bu sistemde göze çarpan en önemli husus ses-anlam uyumudur.¹⁸⁸ Söz konusu uyumun sağlanması ise hedeflenen mananın kelimeleri arasında zıtlık bulunmaması ve her bir kelimenin birbiriyle uygunluk gösterecek şekilde belirli nitelikte gelmesidir. Konunun tam anlaşılması bakımından birkaç örnek vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

¹⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmet el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 17/83.

¹⁸¹ Ebu Cafer en-Nahhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 179.

¹⁸² Yûsuf 12/15.

¹⁸³ Şiddet: “Kuvvet, kudret hali” anlamında olup, “أَجْدُ قَطْبُ بَكَتْ” harflerinin telaffuzu esnasında sesin hapsolup akmaması” demektir. Bk. Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 70; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 111.

¹⁸⁴ Kalkale: “Sarsmak, kımıldatmak, bir şeyi depretmek (yerinden oynatmak) ve seslenmek” manalarına gelir. Kur'an tilaveti sırasında kelimenin sonunda veya ortasında (aslen ya da vakfen olması halinde) “قَطْبُ جَد” harflerinden biri gelirse, harf kuvvetli bir sesle telaffuz edilerek çıkarılır. Bk. Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 198; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 189-190.

¹⁸⁵ İbn Fâris, *Mücmelü'l-Lüga*, 3/746.

¹⁸⁶ Ebû Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb el-İsfahani, *Müfredatu elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi (Beyrut: Daru's-Samiyye, 2002), 722.

¹⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/49. Âyetlerdeki bazı kullanımları için bk. el-Bakara 2/124; et-Tevbe 9/40, 74; Yûnus 10/81-82; İbrâhîm 14/24; eş-Şûrâ 26/24.

¹⁸⁸ Çağıl, *Kur'ân Belâgati ve Fonetikî Yönünden Kıraatler*, 71.

- a. “...فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّما يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ...”¹⁸⁹ âyetinde geçen “يَصْعَدُ” kelimesi tilavet esnasında dilde oluşturduğu ağırlık sebebiyle telaffuzu zorlaştırmaktadır. Zira kelimenin yapısında yer alan üç harfin de telaffuzu zor olan ismat¹⁹⁰ sıfatına sahip olduğu görülmektedir. Mana olarak da bakıldığında kişi göğe yükseldikçe havasız kalması nedeniyle nefes alıp vermede zorluk yaşamaktadır.¹⁹¹ Bu zorluk kelimenin telaffuzunda sese yansiyarak ses-anlam uyumunu ortaya koymaktadır. Yine aynı âyette bulunan “صَيِّقًا” ve “حَرَجًا” kelimelerinde de benzer bir durum söz konusudur. “Daraltılma ve sıkıştırılma” manasında olan bu iki kelime telaffuz edilirken ağızda bir daralma ve sıkışma hissedilir. Her iki kelimedede yer alan harflerin tamamı -ra/, harfi hariç ismat sıfatlıdır. Yani telaffuzları gibi manaları da darlık ve zorluk hissettirerek ses-anlam arasında sıkı bir bağ olduğunu göstermektedir.
- b. “...أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ...”¹⁹² âyetinde geçen “رَعْدٌ” ve “بَرْقٌ” kelimeleri: Gürültü, ses, titretme, şimşek ve parıldama anlamlarına gelmektedir. “رَعْدٌ” kelimesi telaffuz edilirken, hüküm gereği “ra/,” harfi kalın, beyniyye¹⁹³ sıfatına sahip boğaz harfi olan “ayn/ع”, yarım ses ve nefesin akmasıyla seslendirilirken; kalkale sıfatına sahip “dal/د” harfi ile de gök gürültüsünü andırırçasına o ürkütücü ses tonunu yansıtarak okunmaktadır. Bir diğer kelime olan “بَرْقٌ” tabirinde ise benzer ses tonlarıyla telaffuz edildiği görülmektedir. Özellikle kelime üzerinde vakf edilirken “ra/,” ile “ع” harfinin peş peşe cezimli gelip ve kalkale sıfatıyla son harfin patlatılarak okunması, tıpkı şimşek çakmasındaki sesin benzerini anımsatan bir tonlamanın ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Kelimelerin mana ve telaffuzlarında da görüldüğü gibi tilavette ses-anlam ilişkisinden söz etmek mümkündür.
- c. “...إِنَّمَا يَبْتَلِيَنَّكَ عِنْدَكَ الْكَبِيرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تُلْقُهَا فَلَ تُلْقُهَا هُنَّ أُمَّ وَأَنْ تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ هُنَّ قَوْلًا كَرِيمًا...”¹⁹⁴ Eğer ikisinden biri veya her ikisi, senin yanında iken ihtiyarlayacak olursa, onlara karşı “Öf” bile demeyesin, onları azarlamayasın. İkisine de hep tatlı söz söyleyesin.”¹⁹⁴ âyetinde geçen “أَنْ” kelimesi sabırsızlık ve bıkkınlık ifadesi olarak

¹⁸⁹ el-En’âm 6/125.

¹⁹⁰ İsmat: “Men etmek, susturmak, konuşmaması” anlamında olup, “Tilavet esnasında harfte ağırlık ve yavaşlık oluşacak şekilde telaffuzda zorluk çekilmesine denir.” bk. Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisarî Ahterî, *Ahterî-i kebir*, (İstanbul: yy., 1892), 1/47; Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 72.

¹⁹¹ Çağdaş müfessirlerden biri olan Süleyman Ateş, âyette söz edilen fizik kanununu şu şekilde açıklamaktadır: “Göğe yükselen kimsenin göğsü daralır, sıkılır ve nefes alıp vermede zorluk yaşar. Yukarıya doğru çıktıkça hava basıncı azalır ve solunum güçleşir. Göğüs kısmı sıkışıp daralmaya başlar, kişi boğulacak gibi olur. Normalde yer seviyesinin yüz metre üzerine çıktıkça basınç da bir derece düşer. 15–16 bin metre seviyesinde özel cihazlar olmadan solunum yapılması imkânsız olur. Böylelikle göğe doğru yükselen kimsenin göğsünün sıkışıp daralacağını ifade eden Kur’an, hava basıncı kanununa dikkat çekmektedir. Bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 3/234.

¹⁹² el-Bakara 2/19.

¹⁹³ Beyniyye: “ara ve orta” anlamında olup, “الن عمر” harflerinin cezimli olarak telaffuzu esnasında sesin harfle beraber yarım ses tonuyla akmasına denir. Bk. Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 70; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 112.

¹⁹⁴ el-İsrâ 17/23.

kullanılmaktadır. Kelime tilavet edilirken, kendisinde bulunan “hemze/” harfi boğazın en aşağısından çıkarılan bir harf olarak şiddet, ismat ve cehr¹⁹⁵ sıfatları sebebiyle nefesin kısmen veya tamamen hapsolüp sesin çıkarılmasıyla telaffuz edilmektedir. Bunun zıddı olarak kelimedede geçen ve hems¹⁹⁶ sıfatına sahip “fe/ف” harfi ise nefesle beraber sesin akması sonucu telaffuzu yapılmaktadır. Ancak alt dudak hafif ısırılarak çıkarılan bu harf, birinci harf gibi rahat ifade edilemeyen bir tonlamayla seslendirilmektedir. Bu meyanda söz konusu harflerden müteşekkil bulunan “أَف” kelimesinin günlük yaşamda da bir olumsuzluk veya hoşnutsuzluk karşısında “öf” şeklinde kullanıldığı bilinmektedir. Âyetteki kullanımı da benzer şekilde hoşnutsuzluk ve bıkkınlık hissini çağrıştırarak bir usulle manaya uygun biçimde seslendirilerek, tilavetteki ses-anlam ilişkisini gözler önüne sermiştir. Bu bağlamda Kur’an’da hemen her âyette bulunan kelimelerin ses-anlam yönünden dolayı veya doğrudan bir ilişkisinin bulunduğu¹⁹⁷ bir hakikat ise de biz burada mesele anlaşılacak kadar birkaç örnek vermekle yetiniyoruz.

3.3. Âyetlerin Tilavetinde Ses ve Anlam İlişkisi

Tilavet esnasında ses-anlam ilişkisini ortaya koyan bir diğer husus ise kelimenin oluşturmuş olduğu cümleler halindeki âyetlerdir. Âyet kelime olarak: “Alâmet, iz, işaret, delil,¹⁹⁸ nişane¹⁹⁹” gibi manalara gelir. Terim anlamı ise “iki fasıla arasında geçen Kur’an’ın her bir cümlesine” denir.²⁰⁰ Anlamıyla uyum göstermesi bakımından telaffuzu zor olan âyetler olduğu gibi, ses-anlam ilişkisini bariz bir şekilde gösteren ve tilaveti kolay olan âyetler de mevcuttur.²⁰¹ Yani söz konusu ses-anlam ilişkisi yalnızca harf ve kelimelere has bir durum değildir. Aynı şekilde bunu âyetlerde de görmek mümkündür. Özellikle telaffuzu ağır olan âyetlerin zorluğu iki temel nedenden kaynaklanmıştır. Birincisi: Bazı harf ve kelime telaffuzlarının güç oluşu, rahat çıkarılmaması; ikincisi de konu edinen meselenin ağır sorumluluk gerektiren hususlardan olması, insanın takatini zorlayacak ve gönlünü huzursuz edecek durumlardan söz etmesidir. Telaffuzu kolay görülen âyetler ise duyulduğunda insanın gönlünü rahatlatan, iç huzuru sağlayıp teskin eden durumlardır. Bilhassa dua, müjde ve mükâfatların konu edildiği âyetler bu kabildendir. Bu bağlamda verilen bilgilerin anlaşılması için âyetlerden birkaç örnek vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

¹⁹⁵ Cehr: “Sesi yükseltmek, aşikâr olmak” anlamında olup, harfleri okurken nefes cereyanın tümünün veya çoğunun hapsolmesine denir. Bk. Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 69; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 110; Bk. Ferit Dinçer, *Zürkânî’ye Göre Ahruf-i Seb’a’nın Delil Ve Faydaları*, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* 6/11 (Aralık 2022), 6-7.

¹⁹⁶ Hems: “Sesi gizlemek” manasında olup, harfleri okurken mahrecde aralık kalması ve daha fazla dayanmaması nedeniyle, nefesin harfle birlikte akmasına denir. Bk. Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 69; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 110.

¹⁹⁷ Söz konusu kelimelerle ilgili bazı âyet örnekleri için bk. el-Bakara 2/50, 74, 93, 171, 275; Âl-i İmrân 3/191, 194.

¹⁹⁸ Ebû Hasan Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî, *el-Elfâzu’l-müteradifetü’l-mütegaribetü’l-mana*, thk. Fethullah Salih Ali el-Mısırî (Mansûra: Dâru’l-Vefa, 1987), 60.

¹⁹⁹ Abdullah Abbas en-Nedvî, *Kâmûs-u elfâzi’l-Kur’an-ı kerîm*, (Cidde: Dâru’ş-Şuruk, 1983), 56.

²⁰⁰ Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü’t-ta’rîfât*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 74.

²⁰¹ Mehmet Keleş, “Kıraat İhtilaflarının Fıkhi Konulara Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, 7/12 (Haziran 2023), 45-65.

- a. “ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ / وَفَعَلْتَ فَعَلْتَك الْبِئْسَ فَعَلْتَ / Sonunda o yaptığın (kötü) işi de yaptın. Sen nankörün birisin.”²⁰² âyeti tilavet edilirken peş peşe gelen kelimelerde “ayn/ع” harfinin kullanıldığı gözükmektedir. “ayn/ع” harfi telaffuz edilirken, boğazın orta kısmı sıkılıp ses ve nefesin bir kısmı hapsedilerek seslendirilmektedir. Bu durum, âyette sık sık kullanılan “فعل” kök fiilinden türeyen kelimenin telaffuzunu güçleştirmektedir. Âyette Hz. Musa’nın yanlışlıkla bir adam öldürmesini kendisine kasten yapmış gibi hatırlatan Firavun’un azarlaması anlatılırken, tilavette de manayı gösterecek şekilde boğaza düğümlenen harfler dizilimi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kendisine hatırlatıldığı zaman gönlünü daraltan ve iç huzursuzluğa sebebiyet veren olumsuz bir durumun aynı şekilde seslendirmeye de yansımış olması âyetin ses-anlam ilişkisini ortaya koymaktadır.
- b. “ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ / Vahşî hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde.”²⁰³ âyetinde geçen kelimeler de bulunan “şin/ش” harfi sesin yayılması anlamındaki tefeşşi²⁰⁴ sıfatına sahiptir. Âyetin tilaveti esnasında çıkan ses ile hayvanların yayılmasında ortaya çıkan hışırtı ve gürültü sesi de tıpkı bunun gibidir. Âyette ahiret sahnelerinden biri olan hesap verme durumu ele alındığından dolayı yeryüzünde yayılmış bulunan hayvanların da diğer canlılar gibi -hesaba çekilmek üzere- toplanacağı vurgulanmaktadır. Bu nedenle durumun vahametini göstermek için âyetin seslendirilişinin mana ile uyumlu gelmesi Kur’an âyetlerindeki mucizevi durumu ortaya koyması bakımından harikulade bir durum olmuştur.
- c. “ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ / (Ey Muhammed!) Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?”²⁰⁵ âyeti tilavet edilirken dile kolay gelen bir telaffuz ve kolaylık hissi oluşmaktadır. Âyette geçen inşirah: Rahatlık, ferahlık ve iç huzur anlamında gelirken; sadrak (göğüs) ise kalp bölgesi anlamında kullanılmaktadır. Bu iki kelimenin bir arada kullanılması, rahatlık ve huzurun yaşandığı zirve noktanın kalp bölgesi olmasındandır. Benzer bir kullanımın da Taha sûresinde geçtiği görülmektedir. Hz. Musa, Yüce Allah’ın emriyle Firavun’u uyarmaya giderken, kendisine karşı yapılabilecek olumsuz tutum ve davranışlara karşı sabredebilmesi ve gönlünün daralıp huzursuz olmaması için “ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي / Musa dedi ki: Rabbim! Gönlüme ferahlık ver.”²⁰⁶ şeklinde Allah’tan yardım dilemektedir. Her iki âyetin tilavetinde de benzer ifadelerle söz konusu rahatlığın hissedilerek, manayı çağrıştıran bir ses tonuyla okunması, ses-anlam ilişkisi açısından önem arz etmektedir.

3.4. Sûrelerde Ses ve Anlam İlişkisi

Sûre, sözlükte “duvara tırmanmak, sıçramak” anlamına gelir. Terim olarak ise “başı ve sonu belli olan, âyetleri bir araya toplayan Kur’an parçası” demektir.²⁰⁷ Âyetlerde kelimelerin oluşturduğu sesler

²⁰² eş-Şuarâ 26/19.

²⁰³ et-Tekvîr 81/5.

²⁰⁴ Tefeşşi: “Yayılmak, çoğalmak” anlamında olup, “şin/ش” harfinin telaffuzu esnasında sesin dil ortasıyla üst damak arasında nefesle birlikte yayılmasına denir. Bk. Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 73; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 121.

²⁰⁵ el-İnşirâh 94/1.

²⁰⁶ Tâhâ 20/25.

²⁰⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1972), 1/264.

birbiriyle uyumlu geldikleri gibi, sûrelerde de mananın daha iyi anlaşılması ve verilen mesajlara dikkat çekilmesi bakımından sûre sonlarını birbirinden ayıran harflerin çoğunlukla benzer seslerle geldiği görülmektedir. Bu benzerlik ses noktasında kulağa hoş gelen bir armoni (uyum/düzen) oluşturmakla birlikte manayı çağrıştıran telaffuzuyla da Kur'an belâgatinin nirengi noktasını müthiş bir tenasüp ve ahenkle ortaya koymaktadır.²⁰⁸ Bu meyanda kimi sûrelerde bütün âyetler aynı harflerle biterken, bazen de birbirine yakın mahreçli harflerle ya sûrenin tamamı ya da peş peşe gelen âyetlerin bir kısmında benzer seslerle bitmektedir. Örneğin; Münâfikun, Kamer, Leyl, A'lâ, Şems, Kadir, Asr, Kevser, Fil, İhlas ve Nâs gibi sûrelerde bütün âyetlerin sonu aynı harflerle biterken; diğer sûrelerin sonu ise birbirine yakın mahreçlere haiz olan harflerle belli bir uyum ve ses tonu benzerliğiyle nihayet bulmaktadırlar. Şimdi bunları konunun daha iyi anlaşılması bakımından sûrelerden örnekler vererek inceleyelim.

- a. “والْعَادِيَاتِ حَبِيبًا/Andolsun soluk soluğa süratle koşanlara.”²⁰⁹ şeklinde başlayan Âdiyât sûresinde, âyet sonlarında geçen kelimelerin tilavetinde anlamı anımsatan seslendirilmeler varit olmuştur. Belli bir ahenk ve ölçü ile ardışık olarak gelen kelimelerin sırasıyla ilk üç âyeti yedi, sonraki iki âyeti sekiz, diğer âyetlerin ise onüçer heceden oluştuğu görülmüştür. Hecelerdeki dizilimin azdan çoğa doğru bir sıralanmayla gelmesi, savaş meydanında tarafların birbirlerine karşı düzenini hissettirecek tarzdadır. Söz konusu âyet sonlarındaki kelimelerde şiddet sıfatına sahip harfler ve kalkaleli (sarsıntılı ve hareketli) seslendirmeler, sûrede konu edinen savaş sahnelerinin gürlüğünü zihinde canlandıracak şekilde tilavete taşımıştır.²¹⁰
- b. Sûrelerde göze çarpan bir diğer husus da mananın ağırlığı sebebiyle âyet sonlarının da ağır telaffuz edilmesi ve bunun sese yansımalarıdır. “الْقَارِعَةُ/Kâriâ (Yüreklere hoplatan büyük felaket).”²¹¹ şeklinde başlayan sûrede kıyamet sahneleri ve insanın yaşayacağı korkunç durumlar konu edinmiştir. Âyetlerin çoğunlukla “he/هـ” harfinin mahreciyle bittiği dikkate alındığında; sanki bunun bir bitkinlik, çaresizlik ve yorgunluk anındaki soluma (nefes nefese kalma) haline benzetildiği görülür. Zor durumda kalan kimsenin yaşadıklarını bir başkasına nefes nefese kalarak peş peşe anlatmasına benzer bir şekilde tilavette de bu ses tınısının yansıdığını görmek mümkündür.
- c. “لَنْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ/De ki: insanların Rabbine sığınırım.”²¹² şeklinde başlayan Nâs sûresinde bütün âyet sonlarında geçen “sin/س” harfinin ritmik yapıda gelmesi sûrede harikulade bir ses armonisi oluşturmuştur. Âyetlerin bu ses tonuyla bitmesi, ses-anlam ilişkisi bakımından sûrenin genel muhtevasıyla da uyumlu olarak “vesvese” hissini verdiği görülmüştür. Bu örnekte olduğu gibi Kur'an'ın birçok sûresinde de âyetlerin son harfi itibarıyla aynı ses ve mahreçle bitmesi hem ses/anlam ilişkisi açısından bir uyum göstermiş hem de dinleyenler üzerinde etkisini artırarak dikkatleri üzerine çekmiştir.

²⁰⁸ Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kurân*, Nşr. Muhammed Halefullah, (Beirut: Dâru'l-Maârif, 2005), 97.

²⁰⁹ el-Âdiyât 100/1.

²¹⁰ Tetik, “Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an Ve Kıraat”, *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001 Van)*, (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001), 297-312.

²¹¹ el-Kâria 101/1.

²¹² en-Nâs 114/1.

3.5. Kıraat Farklılıklarında Ses ve Anlam İlişkisi

Kıraat imamlarının âyetleri farklı okuma usulleriyle tilavette bulunması, mana üzerinde birtakım etkiler bıraktığı gibi ses-anlam ilişkisi yönünden de çeşitlilik ve zenginliğin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Söz konusu farklılıkların ses-anlam ilişkisini ortaya koyduğunu gösteren bazı âyet örneklerini vererek inceleyelim.

- a. “.../...﴿شَيْطَانٍ﴾...﴿لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾”²¹³ âyetinde geçen “﴿حَطَوَاتٍ﴾” kelimesini Nâfi, Ebû Amr, Bezzî, Şu’be, Hamza ve Halef “ta/ط” harfini cezm; diğer kıraat imamları ise “ta/ط” harfini merfu olarak âyette bulunduğu şekliyle okumuşlardır.²¹⁴ Birinci okuyuşa göre mana: Kelime kökü itibariyle “bir kerecik adım atma” anlamında gelirken ikinci okuyuşa göre ise “iki adım arasındaki miktar kadar atma” demektir. Her iki kıraat çeşidine göre “Şeytanın yoluna tabi olmayın, onun izini takipte bulunmayın!” anlamı çıkmaktadır. Âyette art arda gelen “﴿تَتَّبِعُوا﴾” ile “﴿حَطَوَاتٍ﴾” lafızları manayla uyumlu olarak geldiği görülmektedir. Zira birinci kelimedeki iki tane “te/ت” harfinin birbiri ardınca gelip ilkinin ikincisine şeddelenecek adeta tabi olma veya takip etme hissini vermesi, ikinci kelimedeki ise “ta/ط” harfinin kıraat imamlarınca kuvvetli bir sesle (kalkale ile) okunup şeytanın adım atış sesinin yansıtılması gibidir. Bu da tıpkı iki kişinin birbirini takip ederken ayak tıkrıtlarını çıkmasına benzetilmektedir.²¹⁵
- b. “﴿وَرَوَدَتْهُ الْمِيَاهُ بِبَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَالْبُحْرِ وَالْقَابِ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ﴾”²¹⁶ âyetinde geçen “﴿هَيْت﴾” kelimesini İbn Kesîr “he/ه” harfini mansub, “ye/ي” harfini sükûn ve “te/ت” harfini de merfu olarak “﴿هَيْت﴾” şeklinde okumuştur. Nâfi ve İbn Âmir “he/ه” harfini mecrur, “ye/ي” harfini sükûn ve “te/ت” harfini de mansub olarak “﴿هَيْت﴾” şeklinde okurken, bir diğer rivayete göre, İbn Âmir buna cezimli bir hemze ekleyip “he/ه” harfini de mecrur kılarak “﴿هَيْت﴾” şeklinde okumuştur. Âsım, Ebû Amr ve Hamza da söz konusu lafzı âyette zikredildiği şekliyle “﴿هَيْت﴾” diye okumuşlardır.²¹⁷ Söz konusu kıraat farklılıklarına göre, tilavet esnasında kelimenin telaffuzu hem yumuşak hem de sertleşebilmektedir. Bu durum âyetin anlamına da uygunluk göstermektedir. Çünkü Hz. Yusuf, âyete konu olan bayan tarafından çirkin bir iş yapmaya davet edilirken başta yumuşak bir üslup kullanılarak ikna çabaları gösterilirken daha sonra alınan olumsuz cevaplara karşılık ifade sertleşmektedir. İfadenin sertleşmesi şundandır: Evin hanımının, hizmetçine her söylediğinin hemen yapılması gerektiğine inandığı için bu teklifine

²¹³ el-Bakara 2/168.

²¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî b. Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Marife, 1980), 174; Dâni, *et-Tahdîd fi'l-İtkân*, 127; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/216.

²¹⁵ Çağıl, *Kur'ân Belâgatî ve Fonetîği Yönünden Kıraatler*, 376.

²¹⁶ Yûsuf 12/23.

²¹⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 347; Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/293.

de karşı koyulmamasını istemesindedir. Tilavet esnasında kıraatteki farklılıklar da, yaşanan durumu ses-anlam ilişkisi açısından okuyana hissettirmektedir.²¹⁸

- c. “وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقُطُ عَلَيْكَ طَاطًا حَبِيًّا”/Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün.”²¹⁹ âyetinde zikredilen “تُسَاقُطُ” kelimesini Nâfi, Ebû Amr, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Kisâi “te/ت” harfini mansub, “sin/س” harfini şeddeli olarak “تُسَاقُطُ” şeklinde okurken, Hamza ise şeddesiz olarak “تُسَاقُطُ” şeklinde okumuştur. Âsım da bunu âyette zikredildiği üzere okumuştur.²²⁰ Burada kıraat çeşitlerinden şeddeli olarak gelen okuyuş “hurmaların dökülmesindeki kuvvetliliğe rağmen ağacın kuru olması ve hurma salkımlarını tutan budaklarının bulunmaması sebebiyle hurmaların o ağaçtan olduğunun neredeyse gizli tutulmasına, Hamza’nın kıraati; telaffuz kolaylığı sebebiyle bu hurmaların kolayca peş peşe dökülmesine ve çokluğuna; Âsım’ın kıraati ise hurmaların (yalnızca) çok oluşuna işaret etmektedir. Mevzu bahis kelime telaffuz edilirken, içinde sertlik ve kalkale sıfatları bulunan harfler sebebiyle, art arda, patır patır yere dökülen hurmaların sesini çıkartma hissini vermesi açısından kıraatlerdeki ses-anlam ilişkisini ortaya koymaktadır.²²¹ Verilen örneklerde de görüldüğü üzere kıraat farklılıkları ile ortaya çıkan çeşitli telaffuzlar sayesinde ses-anlam ilişkisi daha da belirgin bir hale gelmektedir.

3.6. Tecvîd Uygulamalarında Ses ve Anlam İlişkisi

Tecvîd; lügatte “süslemek, bir şeyi güzel ve sağlam yapmak”²²² gibi manalara gelirken; terim olarak da “Kur’an harflerinin sıfat ve mahreçlerinin ele alındığı ilim” diye tanımlanmıştır.²²³ Yine tecvîd, “Lazımî ve arızî sıfatlarını vererek, her harfi ait olduğu mahrecinden çıkarmaktır” şeklinde tarif edilmiştir.²²⁴ Kur’an tilavetinde ses-anlam ilişkisi bakımından etkili olan hususlara azdan çoğa doğru bir yol takip ederek sırasıyla harf, kelime, âyet, sûre ve kıraatlere göre tahlilde bulunduktan sonra, şimdi de meselenin vuzuha erdirilebilmesi yönünden tecvîd ilminde de benzer bir durumun olup olmadığını örneklerle birlikte tetkik etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

- a. “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ”/Nimete erdirdiğin kimselerin yoluna; gazaba uğrayanların, ya da sapıtanların yoluna değil.”²²⁵ âyetinde geçen “الضَّالِّينَ” tabirinde medd-i lâzım kelime-i musakkale²²⁶ bulunması sebebiyle lafız, dört elif miktarı uzatılıp, dilde bir ağırlığın oluşmasıyla birlikte idğam edilerek okunmaktadır. Yine kelimedeki medd-i ârız’ın da bulunması ve son harfin harekesinin fetha olması nedeniyle kelime dört vecihle beraber 1-4

²¹⁸ Tetik, “Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur’an Ve Kıraat”, 303-304.

²¹⁹ Meryem 19/25.

²²⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 409; Ayrıca bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/318.

²²¹ Çağıl, *Kur’ân Belâgati ve Fonetigi Yönünden Kıraatler*, 379-380.

²²² Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, 1/1109.

²²³ Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 78.

²²⁴ İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 9.

²²⁵ el-Fâtîha 1/7.

²²⁶ Medd-i Lâzım: Med harflerinden sonra sebebi medden olan sükûn-i lazım gelir, ikisi bir lafızda vaki olursa medd-i lâzım meydana gelir ve dört elif kadar uzatılarak tilavet edilir. Musakkal ise: “ağırlaştırılmış” anlamında olup, medd-i lâzım olan bir kelime veya harfte idğam oluşmasıdır. Bk. Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 145-149; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 215-218.

elif miktarı arası med edilerek okunmaktadır.²²⁷ Kelimenin tevid kuralları sebebiyle hem idğam edilmesi hem de dilde bir ağırlık oluşarak çokça uzatılmasıyla beraber yoldan sapma ve delalete düşmedeki derinlik sese ve telaffuza da aynı şekilde yansımıştır.

- b. “ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِثِقَةٍ وَأَسْمِعُوا... ”²²⁸ *Hani, Tûr'u tepenize dikerek sizden söz almıştık, "Size verdiğimiz Kitab'a sımsıkı sarılın; ona kulak verin" demiştik...* âyetinde geçen “آتَيْنَاكُمْ بِثِقَةٍ” kısmında bulunan birinci kelimenin sonundaki cezimli “mim/م” harfinden “be/ب” harfine geçiş sırasında tecvîd konularından ihfâ-i şefevî (dudak ihfâsı)²²⁹ bulunması sebebiyle bir tutma (kelimeleri bitleştirme) söz konusudur. Tecvîd kuralına göre iki kelimenin bitleştirilerek okunması, âyette bulunan “sımsıkı sarılın” anlamıyla uyumluluk göstermiştir. Dolayısıyla hem anlam hem de tecvîd kuralına bağlı olarak tilavet esnasındaki ses durumu, ses-anlam ilişkisinin kuvvetli bir şekilde olduğu hissini yansıtmıştır.
- c. “ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا، لِلطَّاغِيْنَ مَأْبَأً، لَا يَبْتَئِنُ فِيهَا أَحْقَابًا ”²³⁰ *Muhakkak ki cehennem, bir gözetleme yeridir. Azgımlar için, içinde çağlar (asırlar) boyu kalacakları bir dönüş yeridir.* âyetlerinde varit olan “فِيهَا أَحْقَابًا” kısmında tecvîd konularından dört elif miktarı uzatma anlamındaki medd-i munfasıl bulunmaktadır.²³¹ Mevzu bahis kelimelerle, azgın kimselerin içinde çağlar boyu (asırlarca/yüzyıllarca) kalacağı cehennemden bir sahne tasvir edildiği görülmektedir. Dolayısıyla çağlar boyu mealindeki kısmın birden fazla med miktarıyla gelmiş olması, cehenneme düşecek olan azgın kimsenin orada çok uzun süreler kalacağını çağrıştırmaktadır. Bu durum, tecvîd kurallarının tilavet esnasında ses-anlam ilişkisine etki ettiğini göstermesi bakımından önemli görülmektedir.

3.7. Makam İcrasında Ses ve Anlam İlişkisi

“İkametgâh, mevkii, mertebe ve ayaküstü durulacak yer” manalarına gelen makam,²³² cisimlerin titreşimiyle ortaya çıkan seslerin ilmine denilir. Aynı zamanda duygu ve düşünceleri aktarmak gayesiyle müzikal bir ölçü ve ahenkle ses ritimlerini sanatsal anlayış çerçevesinde ritmik ve estetik bir biçimde bir araya toplama sanattır.²³³ Bu sanatın icrasını İslami ilimlerde de görmek mümkündür. Zira Kur’an tilavetinin güzel ses ve makam ile icrası Hz. Peygamber tarafından övülmüştür.²³⁴ Kurrâ okuyucular, bu övgüye erişebilmek ve ilahi kelamı kalplerde yer edebilmek için Kur’an okuyuşunu,

²²⁷ Medd-i Ârız: Med harflerinden sonra sebebi medden sükûn-i ârız gelirse medd-i ârız olur. Son harfin harekesine göre de vecihlere ayrılıp, bir ile üç elif miktarı arası uzatılarak okunması caiz görülmüştür. Bk. Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 150-155; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 219-222.

²²⁸ el-Bakara 2/93.

²²⁹ İhfa-i Şefevî (dudak ihfâsı): Cezimli “mim/م” harfinden sonra harekeli olarak “be/ب” harfinin gelmesiyle yapılan ihfâyla iki harfi birbirine sımsıkı bağlayarak okumak demektir. Bk. Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 165; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 167.

²³⁰ en-Nebe 78/21-23.

²³¹ Medd-i Munfasıl: Ayrı med anlamında olup, med harflerinden sonra sebab-i medden hemze gelir ve her ikisi farklı kelimelerde bulunmasıyla meydana gelir. Uzatma miktarı hususunda ihtilaf olması hasebiyle bir ile dört elif miktarı arası uzatmak caiz görülmüştür. Bk. Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 144-145; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 211-214.

²³² Süleyman Uludağ, “Makam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/409.

²³³ Yılmaz Öztuna, *Türk Müsiki Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 274; İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Veleleleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 35; Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993), 181.

²³⁴ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur’an”, 19, (No. 2742); Dârimî, Sünen, 2, (No. 3500; Beyhakî, “İkametü’s-Salât”, 1, (No. 1089).

yaptıkları makamlarla birlikte sanatsal bir boyuta ulaştırmışlardır.²³⁵ Mûsikîşinas kurrâlar, yaşadıkları bölgelerde kendilerine has tavır ve üsluplarıyla ortaya koydukları makamlar zamanla yaygın hale gelmiştir.²³⁶ Tecvîd kurallarına riayet etmek kaydıyla Kur'an tilavetinde bulunan kurrânın çoğunlukla sabâ, nihavent, beyati, mahur, acem, sûzinâk, hicaz, kürdi, segâh, hüseyni ve rast makamlarını tercih ettiği görülmüştür.²³⁷ Ayrıca çeşniler yapmak kaydıyla bu makamları karıştırarak, yani geçkiler yaparak yerine göre hafd-ı savt (sesi alçaltmak) ve raf-ı savt (sesi yükseltmek) ile tilavet icrasında da bulunabilmişlerdir.²³⁸ Örneklik teşkil etmesi bakımından ve konunun bağlamından da kopmamak adına makam icrasında ses ve anlam ilişkisini gösteren birkaç örnek vermekle çalışmamızı nihayete erdirmek istiyoruz.

- a. Yûsuf sûresinde Hz. Yakub'un üzüntüsünü dile getirdiği “ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِّي وَخِزِّي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ/Yakub, Ben tasa ve üzüntümü ancak Allah'a arz ederim. Ben, Allah tarafından sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim, dedi.”²³⁹ âyetinde bir hayal kırıklığı ve derin bir pişmanlıkla beraber çocuklarının yaptıklarına karşılık Allah'a sığınıldığı görülmektedir. Bu âyetin öncesinde uygulanan makamın durumu da dikkate alınarak hüseyni makamıyla başlanıp sabâ makamına geçki yaparak devam etmenin uygun olacağı düşünülmektedir. Zira her iki makam da ağır bir ses tonuyla okunup, cesaret, gayret hüüzün ve ciddi anlamlarına gelmektedirler.²⁴⁰ Bu da Hz. Yakub'un yaşadığı olaylara karşı cesaretli ve gayretli duruş sergilemesinin yanı sıra hüüzün, tasa ve kederini göstermesi açısından da yerinde bir makam icrası olup, ses ve anlam ilişkisini en bariz bir biçimde yansıtmaktadır.
- b. “ وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا ﴿١﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلِيهَا ﴿٢﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلِيهَا ﴿٣﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ﴿٤﴾ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنِيهَا ﴿٥﴾ وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا ﴿٦﴾/Güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığına. (1) Güneşi takip ettiğinde aya. (2) Onu açığa çıkarttığında gündüze. (3) Onu örttüğünde geceye. (4) Gökyüzüne ve onu bina edene. (5) Yere ve onu yapıp döseyene yemin ederim ki. (6)”²⁴¹ âyetlerine baktığımız zaman Yüce Allah'ın harikulade ve benzeri bulunmayan sanatından, güç ve kudretinden söz edildiğini görürüz. Bu durum manaya bir ağırlık ve mesajında bir ciddiyet meydana getirmektedir. Dolayısıyla tilavetinin de yavaş, açık ve tok bir ses tonuyla yapılması manayı hissettirmesi açısından son derece önem arz etmektedir. Bu manayı en iyi yansıtacak makam icrası ise ciddi ve vakur anlamında olan yavaş, açık ve tok bir sesle kullanılan rast makamı olmaktadır. Bu makamla yukarıdaki âyetler ve benzeri âyet guruplarını tilavet etmenin ses ve anlam arasındaki münasebeti en iyi yansıtacağı düşünülmektedir.
- c. “ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى الْأَرْزَاقِ يُنظَرُونَ ﴿٢٣﴾ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ﴿٢٤﴾ يُسْتَوُونَ مِنْ رِجْقِ مَخْتَلَتِهِمْ ﴿٢٥﴾ خِتَامُهُ مِسْكَ وَفِي ذَلِكَ ﴿٢٨﴾ شُؤْهِسَ الْمُتَنَافِسِينَ ﴿٢٦﴾ وَمَرَاةٌ مِنْ نَسَبِهِمْ ﴿٢٧﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ ﴿٢٨﴾/Şüphesiz iyi kimseler, Naîm cennetindedirler. (22) Onlar orada koltuklar üzerinde etrafa bakarlar. (23) Onların yüzünde nimetlerin

²³⁵ Tayyib Okiç, *Kur'ân-ı Kerîm Üslub ve Kıraati*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 21-22.

²³⁶ Fazlı Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsikî*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 145-148.

²³⁷ Halil Hilmi Cansal, *İlm-i Tecvid İlm-i Edâ*, (İstanbul: Gün Basımevi, 1953), 10.

²³⁸ Özkan, *Türk Mûsikî Nazariyatı*, 35.

²³⁹ Yûsuf 12/86.

²⁴⁰ Ali Rıza Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, (İstanbul: Said Matbaası, 1958), 126-128.

²⁴¹ eş-Şems 91/1-6.

*sevincini görürsün. (24) Onlara, mühürlü (el değmemiş) saf bir içecekten içirilir. (25) Onun (içiminin) sonu bir misktir (ağızda misk gibi koku bırakır). İşte yarışanlar, bunun için yarışınlar. (26) O içeceğin katkısı tesnimdir. (27) Bir pınar ki, Allah'a yakın olanlar ondan içerler. (28)*²⁴² âyetlerinde cennet ehli kimselerin iyi amellerine karşılık elde ettikleri mükâfatlar ve buna mukabil neşe, huzur ve mutluluk içinde eğlendikleri resmedilmiştir. Burada manayı hissettirecek makamlardan uşşak ya da nihavent makamı uygun görülse de tercihin nihavent makamından yana olması daha uygun bir okuma tavrı olacaktır. Zira her iki makam da mutlu ve neşeli anlamına gelmekle birlikte ses tonu ve sürat bakımından nihavent orta hız ve orta volüm seviyesinde²⁴³ olduğu için daha uygun bir makam icrası konumundadır. Nihavent makamının tercih edilmesinin bir diğer sebebi de; insana sayısız nimetler veren Yüce Allah'ın huzurunda neşeli halin kahkaha atma yerine tebessümle, yani orta düzeyde bir ses tonuyla kişinin sevincini göstermesidir. Verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere tilavette makamların icrasıyla ses-anlam ilişkisi bariz bir şekilde ortaya çıktığı görülmüştür. Çalışmanın sınırlı olması hasebiyle Kur'an'ın tamamında uygulanan makamlar gösterilememektedir. Ancak daha kapsamlı bir araştırmada bunların ele alınmasında, alana katkı sağlaması açısından faydalı olacağı düşünülmektedir.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim tilavetinde ses ve anlam ilişkisi bağlamında incelemeyi amaçladığımız bu araştırmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmış bulunuyoruz.

Tilavet ile ilgili verilen kavramsal bilgiler ışığında ele alınan ses olgusu ve Kur'an'da ses ve anlam ilişkisinin doğrudan ya da dolaylı olarak görüldüğü harf, âyet, sûre, kıraat farklılıkları, tecvîd kuralları ve makamların icrası bağlamında işaret edilen örneklerin endüksiyon (tümevarım) metodu ile tahlili yapılarak, tilavet esnasında ses-anlam ilişkisinin oluştuğu sonucuna varılmıştır.

Arap dilinin zengin bir muhtevayı kapsaması ve bu zenginliği gösteren durumlardan birinin de "ilmu'l-asvât, ilmu's-savtiyyât ve savtiyye" şeklinde gelen ses biliminin olması, dili Arapça olan Kur'an'ın, tilavet edilmesinde ses ve anlam ilişkisi yönünden tahlil edilmesine zemin hazırlamış ve merak edilen konular arasına girmiştir. Bu husus göz önünde bulundurularak, ilk dönemlerden itibaren dil bilimciler tarafından ses olgusu ve Arap dilinin ses özelliklerinin konu edildiği eserler kaleme alınmıştır. Seslerle ilgili hususlar kıraat, tecvîd, musiki vb. ilim dallarına dair kitapların içinde dağınık bir biçimde ilk dönemden beri incelenerek geldiği bilinmektedir. Bu bilgiler ışığında Kur'an sûrelerini oluşturan âyet, kelime ve harflerde seslerin manayla olan ilişkisi örneklerle birlikte verilerek söz konusu ses-anlam ilişkisinin tespiti yapılmıştır. Ses-anlam ilişkisi sadece bunlarla sınırlı kalmayıp, kıraat farklılıkları ve hatta tecvîd kurallarına göre ortaya çıkabildiği gösterilmiştir. Öyle ki uzatılan bir meddin veya yapılan bir kalkalenin bile ses tonundaki vurgu, manayla uyumlu olarak aynı hissi vermiştir. Aynı şekilde tilavette makamların icrasıyla birlikte Yüce Allah'ın harikulade sanat eserlerini, Peygamberlerin yaşadıkları üzüntüleri ve cennet ehlinin nimetlere kavuşurken gösterdikleri sevinç ve benzeri durumların manaya uygun ses tonlarıyla okunması, ses-anlam ilişkisinin bulunduğu işaret

²⁴² el-Mutaffifîn 83/22-28.

²⁴³ Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, 126-128. Ayrıca bk. Sabri Sabuncu, "Türk Sanat Musikisinde En Çok Kullanılan Makamların Anlamları", *Türk Yurdu Dergisi* 33/314 (Ekim 2013), 75-78.

etmektedir. Netice itibariyle örneklerle gösterilen bütün tespitlerin söz konusu tilavette seslerin manayı ve verilmek istenilen mesajı daha iyi yansıttığı, bu sebeple ses-anlam ilişkisini kuvvetli bir şekilde ortaya koyduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abdulkерim Efendi, Debreli Hoca. *Mîzânu'l-Hurûf ve Şifâu'l-Ebdân*, İstanbul: yy., 1887.
- Abdûlbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1945.
- Abdülvâhid, Seyyid Ahmed. "Kur'ân-ı Kerîm'de Okuma (Kıraat) Lafızları", trc. Ali Akpınar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 1998).
- Ahterî, Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisarî. *Ahterî-i kebir*, İstanbul: yy., 1892.
- Arslan, Fazlı. *İslâm Medeniyetinde Mûsikî*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Âsım Efendi, Seyyid Ahmed. *Kâmus Tercemesi*, İstanbul, yy., 1819.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993.
- Başığit, Nurettin. *Tilavette Tertil ve Temsil Güzel Kur'ân Okuma Usulü*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beydâvî, Nasîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünen*, Mekke: Mektebetü'd-Dâri'l-Baz, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırunnâsır Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cansal, Halil Hilmi. *İlm-i Tecvid İlm-i Edâ*, İstanbul: Gün Basımevi, 1953.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Şihâh tâcü'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 1983.
- Çağıl, Necdet. *Kur'ân Belâgati ve Fonetiki Yönünden Kıraatler*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*, Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Çetin, Metin. "Zümer Sûresi'ndeki Kıraat İhtilafları ve Tefsire Etkisi", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* (AGİİD) 4/9 (Aralık 2021).
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed Amman: yy., 2000.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl. *es-Sünen*, Beyrut: Dâru Kitabi'l-Arabi, 1986.

- Dinçer, Ferit. Zürcânî'ye Göre Ahruf-i Seb'a'nın Delil Ve Faydaları, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* 6/11 (Aralık 2022).
- Ebüsüüd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-kerîm*, Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîse, ty.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr Beyrut: Dâru'l-Mısıryye, 1964.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm Halîl b Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi, 1998.
- Fırat, Yavuz. "Kıraat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/13 (Aralık 2002).
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naim Arksüsi vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Hilâlî, Hadî Atiyye Matar. *Neş'et Diraset Hurufi'l-Me'ânî ve Tettavuraha*, Bağdad: Daru'l-Hurriyye Li'l-tiba'a, 1985.
- İbn Abbas, Abdullah. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 1992.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mücmelü'l-lüga*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultân Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükrem. *Lisânü'l-'arab*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1707.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmi. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, thk. Şevkî Dayf Mısır: Dâru'l-Marife, 1980.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Beyrut: yy., 1999.
- İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'İlmi't-Tecvîd*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb, Riyad: yy., 1985.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed Ragîb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Lübnan ty.
- Keleş, Mehmet. "Kıraat İhtilaflarının Fıkhi Konulara Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* 7/12 (Haziran 2023).
- Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellûm Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *er-Ri'âye li Tecvîdi'l-Kırâati ve Tahkiki't-Tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhat Amman: Dâru Ammâr, 1996.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Nahhâs, Ebu Cafer. *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 2000.

- Nedvî, Abdullah Abbas. *Kâmûs-u elfâzi'l-Kur'an-ı kerîm*, Cidde: Dâru's-Şuruk, 1983.
- Tayyib Okiç, *Kur'ân-ı Kerîm Üslub ve Kıraatı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikî Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Pakdil, Ramazan. *Talim, Tecvit ve Kıraat*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015.
- Palmer, Herold. *A First Course of English Phonetics*, (y.y.: W. Heffer & Sons Ltd., 1917.
- Râcihî, Abduh. *et-Tatbîku's-sarfi*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2014.
- Ragîb el-İsfahani, Ebû Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredatu elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi Beyrut: Daru's-Şamiyye, 2002.
- Rummânî, Ebû Hasan Ali b. İsa b. Ali. *el-Elfâzu'l-müteradifetü'l-mütegâribetü'l-mana*, thk. Fethullah Salih Ali el-Mısri Mansûra: Dâru'l-Vefa, 1987.
- Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Kur'ân*, Nşr. Muhammed Halefullah Beyrut: Dâru'l-Maârif, 2005.
- Sabuncu, Sabri. "Türk Sanat Musikisinde En Çok Kullanılan Makamların Anlamları", *Türk Yurdu Dergisi* 33/314 (Ekim 2013).
- Saçaklızâde, Muhammed Ebû Bekr el-Mar'aşî. *Cühdü'l-Mukill*, thk. Abdurrahîm Tarhûnî Kahire: yy., 2006.
- Sağman, Ali Rıza. *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, İstanbul: Said Matbaası, 1958.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. Yusuf b. İbrahim. *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed et-Tûncî Beyrût: yy., ty.
- Sindî, Abdulkayyûm b. Abdulğafur. *et-Teshîlü fi Kavâidi't-Tertîl*, Mekke: Mektebeti'l-Esedî, 2006.
- Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmusin et-Türki Kahire: yy., 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Diraseti'l-Kur'âniyye Medine: Mücemmâü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, ty.
- Şakaki, Rihab Muhammed Müfid. *Kur'an Tilâvetinde Mükemmellik (Hilyetü't-tilâvet fi tecvîdi'l-Kur'âni'l-kerîm)*, çev. Fatma Yasemin Mısırlı (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2014.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Tetik, Necati. "Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an Ve Kıraat", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001 Van)*, Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001.
- Tetik, Necati. *Kıraat İlminin Ta'limi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi u's-şâhîh*, Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Tuğ, Sümeyye. *Kur'ân'da Sesin Mânaya Delâleti -Kıyâmet Âyetleri Örneği-*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Uludağ, Süleyman. "Makam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yüksel, Ahmet – Durmuş, İsmail. "Savtiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdussettar Ahmed Ferrâc Kuveyt: yy., 1965.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sud Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Tevfikîyye li't-Türâs, Kahire 2011.



Din Eğitimi Açısından İctihâd Dergisinde Medrese, Cerr, Köy İmamaları ve Softalara Yönelik Değerlendirmeler¹

Abdullah DUMAN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul/Türkiye.
Dr., Directorate of Religious Affairs, İstanbul/Turkey.
e-posta: abdduman1001@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-7930-4060

DOI: 10.34085/buifd.1261300

Öz

Araştırmanın amacı, Batıcılık ideolojisine sahip İctihâd'ın din eğitimi meselelerine getirdiği çözüm önerilerini tespit etmek ve dönemin sorunlarının daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesine katkı sağlamaktır. Osmanlı Devleti'nde eğitim; ıslah ve yenilik faaliyetlerinin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Eğitim, özellikle son dönemde devletin içinde bulunduğu buhranlı durumdan kurtulmanın bir çaresi ve modernleşmenin bir aracı olarak düşünülmüştür. Bu süreçte eğitim kurumları ve yöntemleri giderek Batılılaşmıştır. Bu dönemde İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi üç büyük paradigma din eğitimi konularında kendi anlayışlarını ortaya koymuşlardır. Bu düşünce ekolleri, din eğitimine özellikle toplumsal ve ahlaki ilerleme ve gelişmenin bir yönünü teşkil etmesi bakımından önemli görevler yüklemiştir. II. Meşrutiyet ve sonrasında din eğitimi açısından bakıldığında medreseler, mekteplerde dini tedrisat, ailede din ve ahlak terbiyesi, laiklik, tevhid-i tedrisat, milli eğitim, hutbe ve vaazlar gibi geniş bir gündem bulunmaktadır. Bu konular dönemin dergilerinde ele alınmıştır. Dönem dergilerinden biri olan İctihâd da bu konularla yakından ilgilenmiştir. İctihâd, Batıcılığın başlıca yayın organıdır ve Eylül 1904 ile Aralık 1932 tarihleri arasında 358 sayı olarak yayınlanmıştır. Dergide öncelikle din eğitiminde yaşanan sorunlar belirtilmekte ve daha sonra bu sorunlara yönelik çözüm önerileri sunulmaktadır. Dergi Batıcı kimliği ile ön plana çıktığından, dergide ortaya konulan çözümler de bu ideolojiye paralel olmuştur. Ancak, dergide din eğitimine dair getirilen tüm görüşlerin Batıcı yaklaşımı taşıdığını söylemek de doğru olmaz. Örneğin; dergide medreselerin tamamen kaldırılması ve çağdaş eğitime geçilmesi fikri ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşım derginin Batıcılık ideolojisi ile ilgilidir denilebilir. Diğer taraftan bu fikrin karşısında medreselerin kaldırılmayıp ıslah edilmesi de savunulmuştur. Bu çalışma ile İctihâd'da ele alınan din eğitimi konularından medrese, cerr, köy imamaları ve softalara dair yaklaşım ve görüşler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İctihâd Dergisi, Medrese, Medreselerin Islahı, Cerr, Köy İmamaları, Softalar.

¹ Bu makale "Eğitim (Din Eğitimi) Açısından Sebülürreşâd ve İctihad Dergilerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılması" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir. / This article is derived from a doctoral thesis entitled "Examination and Comparison of Sebilurresad and Ictihad Magazines in terms of Education (Religious Education)"

Evaluations of Madrasah, Cerr, Village Imams and Softas In Ictihad Magazine In Terms of Religious Education

Abstract

The aim of the research is to determine the solution proposals brought by the Ictihad journal, which has a Westernist ideology, to the issues of religious education and to contribute to the evaluation of the problems of the period from a wider perspective. Education in the Ottoman State; constitutes a large part of improvement and innovation activities. Education, especially in the last period, has been considered as a solution to get rid of the state of crisis and a tool of modernization. In this process, educational institutions and methods became increasingly westernized. During this period, three major political movements such as Islamism, Turkism and Westernism defended their own understanding of religious education. These schools of thought have assigned important duties to religious education, especially in terms of constituting an aspect of social and moral progress and development. In terms of religious education in the 2nd Constitutional Era (II. Meşrutiyet) and afterwards, there is a wide agenda such as madrasahs, religious education in schools, religious and moral education in the family, secularism, unity of education (Tevhid-i Tedrisat), national education, khutbah and sermon. These issues were covered in the journals of the period. Ictihad, one of the periodical journals, was also closely interested in these issues. The main publication organ of Westernism is Ictihad. Ictihad was published between 1904 and 1932 as 358 issues. In the journal, firstly, the problems experienced in religious education are stated and then solutions are offered for these problems. Since the magazine comes to the fore with its westernizing aspect, the solutions put forward in the magazine are also parallel to this ideology. However, it would not be correct to say that all the views on religious education in the journal have a Westernist approach. For example; in the magazine, the idea of closing madrasahs and transitioning to modern education comes to the fore. It can be said that this approach is related to the western ideology of the journal. On the other hand, besides this idea, it was argued that the madrasahs should not be closed but reformed. With this study, the approaches and views on madrasahs, cerr, village imams and softas were examined in the journal.

Keywords: Religious Education, Ictihad Magazine, Madrasah, Improvement of Madrasahs, Cerr, Village Imams, Softas.

Giriş

II. Meşrutiyet, Türk siyasi tarihinin dönüm noktalarından biridir². Bu dönemde Osmanlı Devleti siyasetten hukuka, eğitimden iktisada birçok yönde önemli adımlar atmıştır. Cumhuriyet'teki eğitim plan ve uygulamaları da büyük ölçüde bu dönem ile ilgilidir.³

Osmanlı Devleti'nde basın araçlarının ortaya çıkması ve gelişmesi Batıya göre farklılık göstermiştir. Osmanlı'nın gazete ve dergi gibi süreli yayınlarla tanışmasında Fransa önemli bir rol oynamış, dergi ve gazete yayınları Fransız modeline göre hazırlanmıştır.⁴ Avrupa düşünce sisteminin model olarak alındığı Tanzimat devrinde yayın hayatına başlayan süreli yayınlar değişik isimler altında Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerine intikal etmiştir.⁵ II. Meşrutiyet'in

² II. Meşrutiyet döneminin özellikleri için Bk. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler: II. Meşrutiyet Dönemi 1908-1918* (İstanbul: İletişim Yay., 1998), 35-47.

³ Hukuk, anayasal hareketler, siyasi oluşum ve dernekler de Meşrutiyet Dönemi'nin bir ürünüdür. Bunlar şu ya da bu şekilde değişiklikler göstererek Cumhuriyet dönemine aktarılmıştır. Bk. Taner Aslan, "İkinci Meşrutiyet Düşüncesinin Cumhuriyet'e Tesirleri", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21, (Ağustos 2008), 371.

⁴ E. Özgür Gönenc, "Türk Basınında Fransız Modeli ve Etkileri", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*. 20, (2005), 98. Türkiye basınının gelişimi için Bk. Ali Gevgili, "Türkiye Basını", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yay., 1983), 1/202-203.

⁵ Nurcan Şen, "Tanzimat Devri Periyodikleri ve Dergicilik", *Gazi Türkiyat* 5 (Güz 2009), 381-393. Osmanlı'da gazete için kullanılan kelimeler ilk yıllardan itibaren çeşitlilik göstermiş; gazete ceride, jurnal ve mevkûte gibi adlarla

getirdiği özgürlükçü ortam matbuat hayatını etkilemiş ve bu ortamda gazete ve dergi sayılarında artış yaşanmıştır. İslamcı, Türkçü ve Batıcı ideolojiler dönemin süreli yayınları ile halka seslerini duyurmuşlardır. Bu anlamda İctihâd⁶, Batıcı paradigmanın önde gelen bir temsilcisi olmuştur. Dergi, Eylül 1904 ile Aralık 1932 tarihleri arasında 358 sayı olarak yayınlanmıştır. Derginin sahibi Dr. Abdullah Cevdet'tir.⁷

Derginin bütün dönemlerinde değişmeyen vasfı kendine özgü batıcılığıdır. Türk Yurdu ve Sebülürreşâd'da da değişim ve yenilik isteyen yazarlar bulunmaktadır. İctihâd'ı konu bakımından baskın batıcı kimliği altında üç ayrı döneme ayırmak mümkündür: 1904-1911 yılları arasında siyasi görüşlerin ağırlıkta olduğu dönem, 1911-1918 yılları arasında toplumsal ve kültürel görüşlerin ağırlıkta olduğu dönem ve 1918'den sonra edebi, felsefi görüşlerin ve çalışmaların ağırlıkta olduğu dönemdir.⁸ 1904'ten 1932'ye olan süreçte, Batıcılık konusunda yapılan öneri, taktik, plan ve programların çoğu İctihâd dergisi kaynaklıdır. Laik toplumdan şapka devrimine kadar birçok alandaki öneriler ilk defa İctihâd'ın sütunlarında yankı bulmuştur.⁹ Cumhuriyet idaresi, bir zamanlar İctihâd'ın savunduğu prensipleri hayata geçirmiş ancak derginin kurucusu Abdullah Cevdet, bu olayların içinde destekçi olarak kalmış ve aktif bir rol alamamıştır.¹⁰

İctihâd'ın din konusunda ağırlıklı görüşü bir vicdan oluşturması bakımından dinden toplumun istifade etmesi yönündedir. Dergide, ibadet ve inancın ahlâk ve davranışlara yansdığı, İslâmiyet'e bağlılığın yüzeysel olmadığı bir din anlayışı ön plana çıkmaktadır. Diğer taraftan dergide, dinin zamanla yerini felsefi bir dindarlığa bırakılacağı da savunulmuştur.¹¹ Bu anlamda toplum için yeni bir ethic yaratma çabaları Abdullah Cevdet'i, Bahâîliği bu görevi ifa etmek için topluma sunmaya kadar götürmüştür. Bahâîlik, Abdullah Cevdet tarafından biyolojik materyalizme geçiş için bir aşama olarak benimsenmiştir.¹² Görüşlerini Jean-Marie Guyau'nun vecibesiz ve müeyyidesiz felsefi din yaklaşımıyla bağdaştıran Abdullah Cevdet, modern toplumdaki din yokluğunun bu şekilde kapatılabileceğini bunun Bergson'un élan vital (yaşam atılımı) kavramı benzeri bir işlevi olacağını düşünmüştür. Ancak dinlerin şaşırtıcı yükselişi kaçınılmaz olduğu varsayılan din yokluğu projesini geçersiz kılmıştır.¹³

İctihâd'ın yayın hayatına çıktığı ve basın yayın faaliyetlerinin kendi dinamizmini giderek arttırdığı XX. yüzyılın ilk on beş yılında bütün dünyada eğitim düşüncesinde hızlı

anılmıştır. Bk. Alim Kahraman, "Matbuat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/122.

⁶ İctihâd Dergisi için Bk. Nazım H. Polat, "İctihâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/446-448. M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981). Yunus Emre Tansu, *Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi (1904-1932)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002). Uğur Gündüz, *Basında Batılılaşma Tasarımı: Jön Türk Gazeteciliği İle Günümüz Gazeteciliğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 167-199.

⁷ Abdullah Cevdet için Bk. M. Şükrü Hanioglu, "Abdullah Cevdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 1/122.

⁸ Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları* (Ankara: Lotus Yay., 2007), 80-82.

⁹ Yunus Emre Tansu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Batıcı Düşünce Çerçevesinde Dr. Abdullah Cevdet ve İctihad Dergisi", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 4/1 (17 Nisan 2018), 140.

¹⁰ Tansu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Batıcı Düşünce Çerçevesinde Dr. Abdullah Cevdet ve İctihad Dergisi", 118.

¹¹ Abdullah Duman, *Eğitim (Din Eğitimi) Açısından Sebülürreşâd ve İctihad Dergilerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 434-541.

¹² Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 338-339. Abdullah Cevdet'in Bahailik ile ilgili yaklaşımı için Bk. Abdullah Cevdet, "Mezheb-i Bahauallah-Din-i Ümem", *İctihad* 17/144 (1 Mart 1922), 3015-3016.

¹³ M. Şükrü Hanioglu, "Anlaşılamayan Adam", *Sabah* (20 Mayıs 2023). İctihad dergisinde din ve din anlayışının değişimi için Bk. Duman, *Eğitim (Din Eğitimi) Açısından Sebülürreşâd ve İctihad Dergilerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılması*, 110-127.

değişiklikler olmuş ve çağdaş eğitim akımları doğmuştur.¹⁴ II. Meşrutiyet'in ilanından sonra eğitim konusu ülkenin gündemini daha çok meşgul etmeye başlamıştır. Hemen her kademedeki eğitim kurumlarında yenilik girişimleri daha hızlı bir şekilde kendini göstermeye başlamıştır¹⁵ İctihâd'da, Osmanlı toplumundaki eğitim sorunları ve bu sorunların çözümüne dair görüşler paylaşılmış ve toplumun en büyük hastalığının cehalet olduğu vurgulanmıştır. Dergide eğitimin amacının, kişilerin bilgi sahibi kılınmasının yanında insani yönlerinin ortaya çıkarılması ve toplumu buhranlı zamanlarda kurtarabilecek nesillerin yetiştirilmesi olduğu belirtilmiştir. Dergide, eğitimde ezbercilik yerine öğrenciye muhakeme yapma yetisinin kazandırılması ve çağa uygun bir eğitim sistemine geçilmesi gerektiği savunulmuştur. İctihâd'da milli terbiyenin şartlarından birinin de din terbiyesi olduğu zikredilmiştir. İctihâd'ın daha çok seküler bir anlayışı benimsemiş olması ve dine mesafeli duruşu düşünüldüğünde din eğitimi meseleleri ile yakından ilgilenmesi ve bu alanda değerlendirmelere gitmesi dikkat çekici bir durumdur.¹⁶ İctihâd'da din eğitimi açısından bakıldığında "cerr, softalık, dervişlik, köy imamları, hutbe, vaaz, vaizlik, medrese, mekteplerde din dersleri, Darülfünun, Anglo-Saksonlar'da dini terbiye, ailede dini ve ahlaki terbiye, Tevhîd-i Tedrisât, laik eğitim ve milli terbiye" gibi geniş bir konu yelpazesi bulunmaktadır.¹⁷

Erken dönem Cumhuriyet ideolojisinin fikir merkezlerinden biri olan İctihâd günümüz eğitim ve din eğitimine kaynak teşkil etmektedir. İctihâd üzerinden yapılan bu araştırmanın amacı derginin din eğitimi meselelerine getirdiği çözüm önerilerini tespit etmek ve dönemin din eğitimi sorunlarının daha iyi bir şekilde kavranmasına katkı sağlamaktır. Çalışmanın temel problemini "Batıcılık akımı din eğitimi meseleleri ile ne derecede ilgilenmiştir? Ortaya konan görüşler din eğitimi sorunlarının çözümünde nasıl bir yol göstermektedir? Bu akım düşünürlerine göre medrese ve medreselilerin yaygın din eğitimindeki fonksiyonları ne durumdadır?" soruları oluşturmaktadır. Araştırma yüzyılın başındaki süreli yayınlardan biri olan İctihâd'da yayınlanan çalışmaların konu bağlamı değerlendirilmesi açısından önemlidir. Çalışmanın diğer önemli yanı da din eğitimine mesafeli yaklaşan bir ideolojinin fikirlerinin tespit edilerek daha bütüncül bir bakış açısı kazanmaya katkı sağlanmasıdır.

Bilimsel bilgi elde etme süreci olarak tanımlanabilen bilimsel araştırma ya da kısaca araştırma, etkinliklerden oluşan sistematik bir süreçtir.¹⁸ Araştırma deseni, araştırmanın hipotezlerini test etmek amacıyla geliştirilen bir plandır.¹⁹ Araştırmada nitel araştırma

¹⁴ Mustafa Ergün, "II. Meşrutiyet Dönemindeki Eğitim Reformlarının Türk Modernleşmesindeki Yeri", 100. Yılında II. Meşrutiyet: Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Marmara Üniversitesi Yay., 2009), 263. II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1908), Kurtuluş Savaşı dönemi (1919-1922) ve Türkiye Cumhuriyeti (1923'ten sonraki dönem) eğitiminin temel özellikleri için Bk. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi: M.Ö. 1000 - M.S. 2019* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 265-329. II. Meşrutiyet devrinde eğitim akımları için Bk. Mustafa Ergün, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)* (Ankara: Ocak Yay., 1996), 41-154. Dönemin eğitim akımları, düşünürleri ve eğitime bakış açıları için. Bk. Ali Ünişen, *II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul'da Yayımlanan Başlıca Mecmualardaki Eğitim Bilimleri İle İlgili Makalelerin Değerlendirilmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 74.

¹⁵ Mehmet Salih Erkek, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 123.

¹⁶ Batıcılık akımının din eğitimi ve öğretim görüşleri için Bk. Recai Doğan, *II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 201-275. Son dönem Osmanlı'da din eğitimi tartışmaları için Bk. Fatma Çapcıoğlu, *Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

¹⁷ İctihâd'da eğitim ve din eğitimine dair yazı ve makalelerin fihristi Bk. Duman, *Eğitim (Din Eğitimi) Açısından Sebülürreşâd ve İctihâd Dergilerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılması*, 517-541.

¹⁸ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 1.

¹⁹ Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 134.

yöntemlerinden betimsel desen tercih edilmiştir. Araştırma, İctihâd'ın tüm sayılarını kapsamaktadır. Araştırmada verilere ulaşmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır. Tarama modelinde araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne, kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır ve herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmez.²⁰ Yazarlarının söylemlerine bakılarak dergilerin tamamının taranması ve içerik analizleri ile elde edilen veriler konu başlıkları halinde ele alınmıştır. Araştırmada, din eğitimi konularından “medreselerin ıslahı, medreselerde Arapça yeterliliği, medrese binaları, softalık, cerr ve köy imamaları” dokümantasyon metodu çerçevesinde incelenmiştir.²¹ Daha çok medrese ve medreselileri ilgilendiren bu konular, derginin din eğitimi meselelerine yaklaşımını konu bağlamı değerlendirilebilmek için seçilmiştir.

1. Medreseler

Medreseler, Osmanlının köklü kuruluşlarından ve eğitim sisteminin temelini oluşturmaktadır. Birçok düşünür ve ilim adamı medreselerden yetişmiştir. Eğitimde mektep sistemine geçilmesi, geleneksel kurumlardan olan medreselerin ihmal edilmesinin nedenlerinden biridir. Tanzimat dönemine uzanan medreselerin kendini yenileyememe sorunu üzerinde, II. Meşrutiyet döneminde daha yoğun bir şekilde durulmuştur. Bu bakımdan İctihâd'da “medreselerin ıslahı, medrese binaları ve medreselerde Arapça öğretimi” öne çıkan konulardan olmuştur.

1.1. Medrese Binaları

Eğitim ve öğretim kurumlarının fiziki açıdan elverişli olması eğitimin daha kaliteli ve verimli bir şekilde sürdürülmesine katkı sağlamaktadır. II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde medrese binaları eskimiş ve sıhhi açıdan ideal yerler olmaktan çıkmıştır. Medrese talebeleri rutubetli ortamlarda ders işlemek zorunda kalmakta ve talebelerin birçoğu da bu nedenden ötürü hastalıklara maruz kalmaktaydı. Dönemin düşünürleri, bu duruma dikkat çekmiş ve medrese eğitiminin daha sağlıklı ve modern ortamlarda sürdürülmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Medreseler temel olarak mimari özellikleri bakımından bir avlu etrafına yerleştirilmiş talebe odası, görevli odası ve dershanelerden oluşan yapılardır. Osmanlıda genel olarak medreseler; ihtiyaca, vakfedenin özel isteğine ve iklim şartlarına göre şekillenmiştir.²² Osmanlı medreseleri inşa edilirken ders yapma ve mütalaa özel mekânlarının yanında, yatma, dinlenme, sağlık ve beslenme imkânlarını da en iyi şekilde sağlayacak hücre sistemi benimsenmiştir.²³ XIX. yüzyılda medreselerin tamiri ve inşası için bizzat padişahlar tarafından irâde çıkarılıp maddi yönden destek verilmek suretiyle en azından harap olmalarının engellenmeye çalışıldığı, mali yönetimlerinden evkaf vekâletinin sorumlu tutulduğu ve merkezi bir otorite tarafından kontrol altına alındığı bilinmektedir.²⁴

Abdullah Cevdet, Macaristan'da Hristiyan rahiplerini yetiştiren bir mektebi ziyaret etmiştir. Cevdet oradaki izlenimlerini okuyucuları ile paylaşmakta, medrese ve rahipler

²⁰ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yay., 2002), 77.

²¹ Dokümantasyon metodu için Bk. Ali Baltacı, “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 376-377. Bk. Bilgen Kırıl, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189. G. A. Bowen, “Document Analysis as a Qualitative Research Method”, *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.

²² Ayşe Zişan Furat, “Eğitim-Mimari İlişkisi Açısından Kuruluş Dönemi Osmanlı Medreseleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 206-207.

²³ Suat Çebeci, “Eğitim Anlayışı Açısından Osmanlı Medreseleri İle Orta Asya Medreselerinin Mimari Özellikleri”, *Osmanlı Medreseleri: Eğitim ve Yönetim ve Finans* ed. Fuat Aydın (İstanbul: Mahya Yay., 2019), 418-420.

²⁴ Murat Akgündüz, *XIX. Asır Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Beyan Yay., 2004), 139-140.

mektebini mukayese etmektedir. “Mektep büyük bir bahçe içinde kargir muazzam bir binadır... Yemek salonlarını, laboratuvarlarını, yatak odalarını, ulûm-ı tabiiye müzelerini, kimya ve fizik dar-ül mesaiyelerini, mûsikîye ve spora mahsûs salonlarını ziyaret ettim hayretim, hicrânım kat kat arttı... Her mektebin gâyesi elbette yükseltmek, maddeten manen yükseltmektir, medreseler bu gâyenin zıddı bir neticeye varıyordu.”²⁵

Yazar, Viyana’daki Rahipler Mektep binasını İstanbul’daki yeni postahane ve Düyûn-ı umûmiyye binası seviyesinde teşkil ettirildiğine işaret etmekte ve böyle bir yerde yetişen Macar softasının düşünce ve fikir gelişiminin daha iyi olacağına dikkat çekmektedir: “(Viyana)’nın bizim yeni postahane ve Düyûn-ı umûmiyye binalarına benzeyen (Farer Şule)’sinde gördüğüm (Daniel Edwargo) ismindeki bir genç Macar softanın kafasını düşündüm.”²⁶ Bir göz doktoru olan Abdullah Cevdet, eğitim ve öğretimin sürdürüldüğü yerlerin sınıf, sıra, duvar rengi ve aydınlatmasına kadar göz sağlığı da dikkate alınarak fiziki ve sıhhi açıdan en uygun tarzda olması gerektiği üzerinde durmuş ve bu konuda İctihâd’da ince detaylara varan yazı ve görsel tanıtımlar paylaşmıştır.²⁷ Dergide medreseler dışında mektep binaları için de ülke sınırları dışından karşılaştırmalar yapılmıştır. İctihâd’da Musa Carullah Bigiyef’in Finlandiya izlenimleri aktarılırken tâlî mektep binalarının cennet misali olduğu zikredilmektedir. “Tâlî mekteplerin: Cennet misali binalarını... umûmiyyetle baş gözüyle görünen ahvâl-i ictimâiyelerine hayran olup Finlerin bu hallerini beğenmişim.”²⁸

İctihâd’da, medrese binalarının eğitim ve öğretim açısından yetersiz olduğu ve sağlık açısından talebelerin olumsuz yönde etkilendiği belirtilmiştir. Viyana’da rahip yetiştirilen bir mektep binası ve özellikleri örnek gösterilerek eğitim ve öğretim için ideal fiziki ve sıhhi ortam tasvir edilmiş ve medreselerin çağın gereklerini taşımadığına dikkat çekilerek bu eksikliğin giderilmesi tavsiye edilmiştir.

1.2. Medreselerde Arapça Yeterliliği

Medrese eğitiminde Arapça’nın öğretilmesi ve kullanılmasının ayrı bir yeri vardır. Ders kitaplarının birçoğu Arapça olduğundan Arapça, medrese eğitiminde kilit taşı durumundadır. Medreselerde Arapça’nın yeterli bir şekilde öğretilmediği ve medrese talebelerinin Arapça’yı kullanmadığı II. Meşrutiyet döneminde medrese ile ilgili tartışılan konular arasında yer almıştır.

Arapça, medreselerde İslâmi kaynaklara ulaşma aracı olarak kullanılmış ve Arapça ile toplumsal iletişim amaçlanmamıştır.²⁹ Bundan dolayı konuşma becerisi haklı olarak göz ardı edilmiştir.³⁰ Mekteplerde Tanzimat’la başlayan usûl-i cedîd hareketi etkisini her geçen gün artırmıştır. II. Meşrutiyet döneminde de bu etki sürmüştür. Klasik sistem ve anlayış yerini yeni uygulamalara bırakmıştır. Arapça öğretimi de özellikle metot ve kitap bakımından bu hareketten etkilenmiş, yeni öğretim metotları geliştirilmeye çalışılmıştır.³¹

²⁵ Abdullah Cevdet, “Müşterek Terbiye, Tevhîd-i Tedrîsât”, *İctihâd* 19/168 (1 Ağustos 1924), 3397.

²⁶ Abdullah Cevdet, “Softalığa Dair”, *İctihâd* 4/60 (4 Nisan 1329), 1305.

²⁷ Abdullah Cevdet, “Âmâlîğin Sebepleri ve Âmâlîktan Korunma Çareleri”, *İctihâd* 26/327 (15 Ağustos 1931), 5534.

Abdullah Cevdet, “Âmâlîğin Sebepleri ve Âmâlîktan Korunma Çareleri”, *İctihâd* 27/328 (1 Eylül 1931), 5544-5546.

Dufestel, “Sihhî Sütun: Mektep Hastalıkları”, *İctihâd* 28/243 (15 Kânûn-ı Sâni 1928), 4646-4647. Abdullah Cevdet,

“Sihhî Sütun: Mektep Hastalıkları”, *İctihâd* 23/242 (01 Kânûn-ı Evvel 1927), 4609-4610.

²⁸ Kaya Nuri, “Hakikî ve Tam Bir Medeniyet Numunesi: Finler”, *İctihâd* 19/163 (1 Mart 1924), 3319.

²⁹ Dursun Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 292.

³⁰ Betül Can, “Tanzimat Öncesi Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretim Yöntemleri”, *Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Akademi Dergisi* 44 (2010), 319.

³¹ Hasan Soyupek, *İkinci Meşrutiyet’ten Günümüze Türkiye’de Arapça Öğretimi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 477-478.

Abdullah Cevdet, yirmi sene medreseye devam ettiği halde medrese talebelerinin doğru düzgün Arapça okuyup yazamadıkları gibi Türkçeyi de doğru okuyup yazamadıklarını ifade etmektedir: “Yirmi sene ale’devam medresede tahsilde bulunmuş kimselerin Arapça şöyle dursun Türkçe birkaç satır yazıyı doğru yazamadıklarını, doğru okuyamadıklarını gördüm!”³² Ali Kamil dil öğretiminde yeni usule göre hareket edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu usüle göre özellikle başlangıç seviyesindeki talebeler dili tercüme ve gramer vasıtasıyla değil dil ile yüzleşerek ve yaşayarak öğrenmelidir: “Yeni usûl evvelce de bilmünâsebe söylenmiş olduğu vecihle bir lisânı hele bidayeten şâkirdâne terceme ve gramer vasıtasıyla ta’lîm etmeyi sûret-i katiyede red eder. Bu usûlün hassa-i fârikası şâkirdânı kelimelerle, cümlelerle değil doğrudan doğruya eşya ve ahvâl ile doğrudan doğruya tahsîl edeceği lisân-ı ecnebi ile müvâcehe etmektedir.”³³

İctihâd’da, medreselerde uzun yıllar Arapça eğitimi alan talebelerin Arap dilini öğrenemediklerine işaret edilmekte ve eski öğretim usullerinin terk edilmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır.

1.3. Medreselerin Islahı

Uzun yıllar devletin eğitim sisteminin temelini oluşturan medreselerin ıslahına II. Meşrutiyet yıllarında da teşebbüs edilmiş ve medrese ıslahına dair nizamnameler hazırlanmıştır.³⁴ Ayrıca medreselerin ıslahı meselesi, İslamcı ve Batıcı düşünürlerin fikri mücadelesine konu olmuştur.

II. Meşrutiyet döneminde medreselerde yapılan ıslah faaliyetlerini öncekilerden ayıran temel özellik medreselerin idari, ilmi yapısı ve ders programlarında daha köklü ve sistematik önemli değişikliklere gidilmiş olmasıydı.³⁵ Bu şekilde yapılan ıslah ve ders programı değişiklikleri ile çağın ihtiyaç ve beklentilerine cevap verebilecek kişilerin yetiştirilmesi hedeflenmiştir.³⁶ II. Meşrutiyet döneminde yapılan medrese ıslah çalışmaları medreseleri mektepler karşısında geri kalmışlıktan kurtaracak nitelikte yeniliklerdi. Ancak savaş yılları ve çatışmalardan dolayı medrese reformlarının sonuçlarını alma imkânı bulunamamıştır.³⁷ 3 Mart 1340/1924’te kabul edilip, 6 Mart’ta yürürlüğe giren Tevhîd-i Tedrîsât Kanûnu ile hiçbir eğitim kurumu kapatılmadığı halde Maârif Vekili Vâsıf Bey tarafından hazırlanıp bütün bölgelere gönderilen bir tamim/genelge ile medreseler kapatılmıştır. Medreselerin kapatılması ve medrese talebeleri ile hocaları hakkındaki uygulamanın nasıl olacağı 11 Mart 1340/1924 tarihli tamimle ilan edilmiştir.³⁸

³² Abdullah Cevdet, “Müşterek Terbiye, Tevhîd-i Tedrîsât”, 3397.

³³ Ali Kamil, “Lisân Tahsîli-Maârif Nezâretinin Nazar-ı Dikkatine”, *İctihad* 4/79-2 (05 Eylül 1329), 1741.

³⁴ II. Meşrutiyet öncesi II. Abdülhamîd döneminde medreselerin ıslahına yönelik tasarlanan çalışma ve girişimler de bulunmaktaydı. Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yay., 2011), 46-52. Medreselerin gerileme nedenleri için Bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yay., 1983), 133-154. Ömer Özyılmaz, “Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların Islahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 133-150. Yaşar Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 23-39.

³⁵ Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yay., 2002), 168.

³⁶ Mustafa Öcal, “Osmanlı Devletinin Son Döneminde Gerçekleştirilen Medrese Islahatları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler-Uluslararası Sempozyum* ed. Fikret Gedikli (Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013), 1/126.

³⁷ Adem Ölmöz, “II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezleşme”, *Vakıflar Dergisi* 41 (Haziran 2014), 139.

³⁸ Mustafa Öcal, “Künye Defterlerine Göre İstanbul İmâm ve Hatip Mektebi (1924-1930)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 180.

Satı Bey'e göre medreselerin ıslahı, siyasi bir meseledir, siyasetçiler medreselerin ıslahı konusunda gayret göstermelidir, şu an medreselerin niçin ıslah edilmediği ve nasıl ıslah edilmesi gerektiği üzerinde durulmalıdır: "Medreselerin ıslahı meselesi tarihi değil siyasete ait bir meseledir... Biz şimdi Tanzimatçılar medreseleri niçin ıslah etmediler? Diye değil medreseleri niçin ıslah etmiyoruz? Ne vakit ıslah edeceğiz? Nasıl ıslah etmeliyiz? Diye düşünmeliyiz."³⁹ Satı Bey, medreselilerin mekteplilerden daha ciddi ve gayretli olduğunu düşünmekte ve medrese ıslahının gerçekleşmesi halinde medresede yetişen talebelerin memleket için faydalı bireyler olacağına değinmektedir: "Onların hemen hepsi, Tanzimatçıları medreseleri ıslah etmediklerinden -kendi hallerine bıraktıklarından- dolayı muaheze ediyorlar... Medreselilerde mekteplilerdekinden çok daha kuvvetli bir merâm ve ciddiyet, ve çok daha devamlı bir ceht ve dikkat bulunduğunu görmüş... Medreselerin ıslahı memleketi pek nüfuzlu ve faal, çok ciddi ve sebatkâr uzuvlar kazandıracığına kat'î bir kanaat hâsıl etmiş idim."⁴⁰

Abdullah Cevdet, İstanbul'da bulunan medrese ve öğrenci sayıları ve medreseye maliye ve vakıf hazinesinden ödenen nakdi tutarlar hakkında bilgiler paylaşmaktadır. Talebenin 15 ile 35 yaş arasında olduğuna ve 40 hatta 50 yaşında da birçok talebenin medresede bulunduğu dikkat çeken yazar, medreseye ayrılan bütçenin yetersiz olduğunu belirtmektedir: "İstanbul'da 178 medrese vardır. Bunlardan 10 kadarı muhterik olmuş. Bu medreselerde mukayyit talebenin miktarı 6,500'dür... Medreselerde mevcûd talebenin on beş yaşından yukarı olmak üzere senelerinin haddi azimesi otuz beştir ve kırk ve elli yaşında talebe pek çoktur. Şu sâikin gözden geçirilmesiyle pekâlâ anlaşılır ki medreselere ve memleketin hakikaten talanı ellerinde tutacak olan medrese neşyanına sarf edilen para otuz bir bin lira gibi ehemmiyetsiz, pek ehemmiyetsiz bir paradan ibarettir."⁴¹ Abdullah Cevdet'e göre medreselere ihtiyaç vardır, öyle ki bu ihtiyaç harbiye ve tıp mekteplerine olan ihtiyaç derecesindedir: "Nice medreseler yani sınıfı rûhânî yetiştirecek mektepler, Mekteb-i Harbiye kadar elzem ve Mekteb-i Tıbbiye kadar lazımdır."⁴² Abdullah Cevdet'in bu yaklaşımı, Gustave Le Bonn'un etkisiyle toplumsal değişimin sağlanabilmesi için sınıflı bir toplumun gerekliliğine inanmasından kaynaklanmaktadır.⁴³ Kılıçzade Hakkı Bey, Pek Uyanık Bir Uyku başlığı altındaki yazısında medreselerin kaldırılarak yerlerine modern tarzda üniversitelerin kurulmasını önermiştir: "Hâl-i hâzır medreseleri ilgâ edilip, Süleymâniye Medresesi yerine (College de France) tertîbinde gâyet mükemmel bir (Ulûm-u Edebiye Medresesi) yapılacağı gibi Fatih Medresesi yerine ise (Ecole Polytecnic) tarzında diğer bir (Medrese-i Âliye) vücûda getirilecektir."⁴⁴

İctihâd'da medreselerin kaldırılarak yerlerine Batı tarzında üniversitelerin kurulması fikri öne çıkmaktadır. Bunun yanında harbiye ve tıp mekteplerine olan ihtiyaç kadar medreselere de ihtiyaç olduğu dergide zikredilmiştir. Dergide medreselerin tamamen kaldırılması gerektiği fikrinin yanında medreselerin kaldırılmayıp ıslah edilmesi de savunulmuştur.

2. Cerr

Cerr uygulaması Osmanlı'da başlangıçtan beri var olan bir faaliyettir. Medrese talebesi ve hocalarının eliyle sürdürülen bu faaliyet yılın üç ayında "Recep, Şaban ve Ramazan" köy, kasaba ve şehirlerde halka vaaz, irşat ve Kur'an eğitimi hizmetleri götürülerek

³⁹ Satı (el-Husri), "Tanzimatçılık Meselesi-1-", *İctihâd* 4/64 (02 Mayıs 1329), 1381-1382.

⁴⁰ Satı (el-Husri), "Tanzimatçılık Meselesi-1-", 1381.

⁴¹ Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", 1305.

⁴² Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", 1306.

⁴³ Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları*, 142.

⁴⁴ Kılıçzade Hakkı Bey, "Pek Uyanık Bir Uyku", *İctihâd* 4/57 (7 Mart 1329), 1261.

gerçekleştirilmiştir. Cerr'e çıkan kişilerin ihtiyaçları gittikleri yerdeki kişiler tarafından karşılanmıştır. Cerr, din eğitimi tarihinde medreselilerin halka kaynaşması açısından önemli bir tecrübe olmuştur.

Tanzimat döneminden itibaren medreselilerin ekonomik durumları daha da zayıflamaya başlamıştır. Bu dönemde medrese ve mensuplarına finansman desteği sağlayan vakıflar Evkaf Nezâreti'ne bağlanmıştır. Vakıfların gelirleri zaman içerisinde devletin bütçe açıklarının giderilmesinde kullanılmış, bu da medreselerdeki ekonomik durumu olumsuz etkilemiştir. Bu nedenle; Tanzimat ve II. Abdülhamîd dönemlerinde yapılan cerr uygulamaları daha çok medreselilerin geçimlerini sağlamaya yönelik faaliyetler olmuştur.⁴⁵ Cumhuriyet döneminde kısmen de olsa devam eden cerr uygulaması, okullardan yetişen din görevlilerinin şehir, kasaba ve köylere atanmaları sonucunda tarihe karışmıştır.⁴⁶

Abdullah Cevdet, memleketin din işlerini deruhte etmeye ve bu alanda rehber olmaya istekli medrese talebesinin cerr sürecinde adeta dilenci durumunda bırakıldığını söylemektedir: "Her senenin şühûr-ı selase-i mübareke denilen üç ay köylerde, kasabalarda, adeta dilencilikten başka bir şey olmayan cerr ile, perişan ve mütezellil geçinmeye mecbur olan bu talihsiz gençler memleketin ruhanileri ve ruhlarının rehberleri olmaya namzettirler!"⁴⁷ Cevdet, medrese ve Macar Katolik talebeleri arasında konu ile ilgili bir karşılaştırma yapmıştır. Yazar, medrese talebelerinin cerre çıkararak dilenci durumuna düşürüldüğünü, Katolik eğitimi alan Macar talebelerinin ise böyle bir durumla karşı karşıya bırakılmadığını belirtmektedir: "Biz softaları ilga değil i'lâ etmek istiyoruz... Avustuya'nın (Viyanası)nda Katoliklerin medreselerini tetkik etmiştim... Onlar senenin üç ayını tese'ül ile geçirmezler. Yemeklerini kendileri pişirmezler, çamaşırlarını kendileri yıkamazlar... Öğrenmeye ve öğretmeye alışmışlardır."⁴⁸

İctihâd'da, medrese talebelerinin cerr faaliyetini sürdürürken hükümet veya medrese tarafından maddi destekten yoksun bırakılıp, cerr için gittikleri yerlerdeki kişilere muhtaç halde bırakılmaları dilencilik olarak nitelenmiştir. Dergide tese'ül yani dilencilik kavramı cerrin karşılığı olarak kullanılmıştır.

3. Köy İmamları

İmamlar, din görevlisi olarak toplumda önemli bir vazifeyi yerine getiren ve topluma rehber olan kişilerdir. İslam'ın ilk yıllarından itibaren imamlar sadece ibadet işlerini yürütmekle kalmamış halkla bütünleşerek birtakım sorumluluk ve görevlere de sahip olmuşlardır. Osmanlı'nın son dönemlerinde özellikle köy imamlarının köylünün tenvir edilmesindeki yeterlilikleri gündeme gelmiş ve tartışılmıştır.

Osmanlı'da imamların görevleri din işleri ile sınırlı değildi. İmamlar köy ve mahalle yönetimlerinde söz sahibi idiler. İmamların bu özellikleri Tanzimat devrine kadar değişmeden gelmiştir. II. Mahmud döneminde kurulmaya başlanan muhtarlık teşkilatı, imamların yönetici kimliklerini ikinci plana atmıştır.⁴⁹ II. Meşrutiyet yıllarına gelindiğinde din görevlilerinin

⁴⁵ Hümmet Kanal, "II. Abdülhamîd Devrinde İstanbul Medreselerindeki Öğrencilerin Cerr Faaliyetleri", *Avrasya İncelemeleri Dergisi* 3/2 (2014), 283-284.

⁴⁶ Mehmet İpşirli, "Cer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/388. "2. Kendine doğru çekme, cezb, celb: cerr-i menfaat. 3. Talebe-i ulûmun şühûr-i selâsede imâmet ve va'z ve sâir bu gibi vezâifi ifâ ederek nafakalarını toplamaları. (Bu mana Arabiye'den olmayıp ikinci manadan alınmıştır.) Bk. Şemseddin Sami, "Cerr", *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), 472. Eskiden medrese talebesinin, mübarek üç aylarda köylere dağılıp halka, dînî öğütlerde bulunmak, namaz kıldırmak veya müezzinlik etmek sûretiyle para ve erzak toplaması. Bk. Ferit Devellioğlu, "Cerre Çıkma", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât* (Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 2003), 135-136.

⁴⁷ Abdullah Cevdet, "Müşterek Terbiye, Tevhîd-i Tedrîsât", 3397.

⁴⁸ Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", 1305.

⁴⁹ Kemal Beydilli, "İmâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/182. Osmanlı Devleti'nin klasik dönemde ülkenin en ücra köşesine imâmlar aracılığıyla, reformlar çağı XIX. Yüzyılda ise Osmanlı

başarısı ve yeterliliği daha fazla tartışılır olmuştur. Görülen eksikliklerin giderilmesine yönelik çalışmalar yapılmıştır. Tevhûd-i Tedrîsât Kanûnu'nda ise "imâmet ve hitâbet gibi hidemât-ı dîniyyenin ifâsı vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi" amacıyla açılan İmâm ve Hatip mekteplerinin programları hazırlanırken II. Meşrutiyet yıllarında açılan medreselerin programları model alınmıştır.⁵⁰

Satı el-Husri, kaymakamlık yaptığı dönemde medreselilerin köylüler üzerindeki etkilerine yakından şahit olmuştur: "Kâimmakamlık'ta bulunduğun sıralarda medreselerin ne halde olduğunu ve medreselilerin köylüler üzerine ne kadar derin te'sirler yaptığını yakından görmüş idim."⁵¹ Abdullah Cevdet, Macar Katolik softaları ile köy imamları arasında bir mukayese yapmıştır. Cevdet, Katolik softalarının din hizmeti götürdükleri köylerde en basit hali ile tabiplik, mühendislik, hâkimlik, ziraat muallimliği ve mühendisliği de yapabildiklerinden bahsetmektedir: "Macar softaları mektepten çıktıktan sonra birer köye (farer), yani rahip tayin olunurlar. Bunlar gittikleri köyde hem tabiplik, hem mühendislik, hem hâkimlik, hem ağronumluk (yani ziraat muallimi ve mühendisliği) ederler ve bunlar elzem olduğu kadar olsun yapabilmek için hazırlanmışlardır."⁵² Yazara göre köy halkını aydınlatacak, onlara vatan sevgisi aşılayacak, üstünlük ve şeref yayacak imamlara ihtiyaç vardır: "Bizdeki köy imâmı makamında bulunan bu rahip efendinin hükümet-i belediye tarafından mahsûs maaşı vardır... O, bilakis dermandelere tasadduk eder ve onlara ümit ve cesaret verir... Ehali yapmak istiyoruz. İmâm efendiler yapmalıyız. Ordu yapmak istiyoruz. Köyüne nur, hubbu vatan, izzeti nefis saçacak rûhânîler yapmalıyız."⁵³

İctihâd'da, köy imamlarının halk üzerinde önemli bir fonksiyona sahip olduğu ancak köylüye gerekli nitelikte hizmet götüremedikleri, idarecilerin sorumluluk içinde hareket ederek bu soruna acil bir çözüm bulmaları gerektiği ve dini konulara değil örneğin ziraat mühendisliği ve tıp konuları hakkında da malumat sahibi din görevlilerine ihtiyaç olduğu belirtilmiştir.

4. Softalık

Softa Osmanlı'da medreselilere yönelik kullanılan bir terimdir. II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki mensupları softalık zihniyetini tenkit etmişlerdir. Muhtelif yayınlarda da softaların toplum içindeki itibarını sarsmaya yönelik yazılar kaleme alınmıştır. Cumhuriyet döneminde de bu yaklaşım benzer şekilde din adamlarına karşı sürdürülmüştür.

Farsça'da yanmış, tutuşmuş anlamına gelen sûhte kelimesi, Osmanlı devrinde medrese öğrencileri için onların ilim aşkıyla yanmış tutuşmuş olmalarına izâfeten kullanılmıştır. Bu terim zamanla softa şeklini almıştır. Softa kelimesi, Osmanlı'da XVI. yüzyılda kullanılmaya başlanmış olup imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında softaların yapılan reformlara karşı direnmesi sebebiyle ham softa deyimi literatüre girmiştir. Bugünkü Türkçe'de softa kelimesiyle bir görüşe, bir inanışa körü körüne bağlanan kimse kastedilmektedir.⁵⁴ Softaların Kanûn-i Esasinin ilânını desteklemeleri, Padişahın yetkilerini sınırlamak arzusundan öteye, kendi sosyal itibarlarını ve mali durumlarını sarsan

yerel yönetiminin en küçük yönetim birimi konumdaki muhtarlıklar ile ulaştığı söylenebilir. Bk. İsmail Arslan, "XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İmâmlar, Muhtarlar ve Köylüler: Balıkesir Örneği", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2007/2), 247.

⁵⁰ Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 57-58.

⁵¹ Satı (el-Husri), "Tanzimatçılık Meselesi-1-", 1381.

⁵² Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", 1304. "Hayırlı, devamlı, hakikî inkılaplar; ancak köylülerin ruh ve vicdânlarında mütehasıl yükselmenin neticesidir. Her milletin kuvvet-i zendesi bu çalışkan, saf, tenderest tabaka teşkil eder." Bk. Abdullah Cevdet, "Köylülerimiz İçin", *İctihad* 4/63 (25 Nisan 1329), 1362.

⁵³ Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", 1305.

⁵⁴ Mustafa Alkan, "Softa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/342-343.

gelişmelere bir son vermek ümidinden ileri gelmekteydi.⁵⁵ 1876 Anayasası ilân edilirken, softaların Kanûn-i Esasi taraftarı olmaları yeniliklere karşı gösterdikleri son ilgidir. Yeniliklerin kendilerine rakip zümrelerin güçlenmesine hizmet etmesi, bir kurtarıcı olarak görülen Kanûn-i Esasinin sosyal ve maddi durumlarını iyiye götürücü hiçbir etki yapmaması, softaları yeni düzene yabancılaştırmıştır.⁵⁶

Kılıçzade Hakkı Bey, gelecekle ilgili gördüğü bir rüyayı “Pek Uyanık Bir Uyku” başlığı altındaki yazısında paylaşmaktadır. Bu yazıda softalara müstakil oda verilmesi gibi bazı ayrıcalıklar kaldırılmakta, sarık ve cübbenin sadece ulemaya mahsus hale getirilmesi teklif edilmektedir: “...softâlık mesleği i’lâ olunacak ve mekteplerde softâlara şimdiki medreselerde olduğu gibi birer oda verilmeyib dünyanın her tarafında olduğu gibi nezâret altında bulundurulacaklardır... Sarığı sarmak ve cübbe giymek yalnız ulema-yı kirâma tahsis edilip mekâtib-i âliye-i dînîyeden şehâdetnâmesiz olanlar ve tefsîr ve hadîs-i şerîf ile sair ulûm-u dînîyeden bînasib bulunanlar sâlif-ül-arz kisve-i ilmiyeye bürünemeyeceklerdir...”⁵⁷ Yazara göre softalar, ilmi nasara ve yensuruyu tekrarlamaktan ibaret görmektedir ve softalık fikri ile hiçbir ilerleme kaydedilemeyecektir: “Yirmi otuz sene mütemâdiyen (nasara yensuru ve gâle yegülû) tasrifâtının karşısında sallanıp durmaktan başka bir hüner gösteremeyen bu kabiliyetsizlerin nesine güvenmelidir de etfâl-i müslimini bunların yed terbiyesine teslim etmelidir...”⁵⁸ Yazar softaların padişahları yanlış yönlendirdiklerinden de bahsetmektedir: “Hep müfti-ü'l-enam ve Şeyhülislâm namı mübareği altındaki softalık emel ve efkârının muşahhısları, hadimleri değil mi idi...”⁵⁹ Yazar; yıllarca softaların dinlendiğini, artık kendileri gibi hakiki Kur’ân dindarlarının, ilim ve fen taraftarlarının dinlenilmesi zamanının geldiğini belirtmektedir. Yazara göre Avrupalılar gibi çalışmadıkça onlar gibi düşünmedikçe milletin ve dinin muhafazası mümkün değildir: “Halka diyeceğiz ki: Altı yüz seneden beri softaları, şeyhleri, dervişleri dinlediniz, kazancınız hüsrândan ibâret kaldı... Değil Âsya'ya çekilmek, kutuplara kadar firâr etsek Avrupalılar gibi düşünmedikten Avrupalılar gibi çalışmadıktan sonra orada dahi yakamızı bırakmazlar, mevcudiyet-i mukaddese-i diniye ve milliyemizi muhâfaza ettiremezler.”⁶⁰

Kılıçzade, Yunus Hoca diye isimlendirdiği bir medrese talebesi hakkında bir hikâye kaleme almıştır. Bu hikâyede medrese mensupları haklarında olumsuz kanaatler belirtildiğinden dergi bir süre kapatılmıştır. Hikâyeye göre Yunus Hoca Konya'dan İstanbul Süleymaniye Medresesine talebe olarak gelmiştir. Medrese hocası, medrese talebesi Yunus Hocayla ilk tanışmalarında ona şehirdeki yaşam hakkında uyarılarda bulunmuştur: “Bana bak molla bunun burasına İstanbul derler. Konya'ya hiç benzemez. Burada kadınlar, kızlar insanı aldatırlar. Yoldan çıkarıp azdırırlar. Anladın mı köftehor? Doğru gidip doğru gelmeli... Al şu iki kitabı. Bunun biri halebi, diğeri de emsiledir... Her gün ikiden dörde kadar der. Ondan sonra istirahat. Gece bol bol uyku. Oh!”⁶¹

Abdullah Cevdet kısa bir süre sonra softalık hakkında bir yazı kaleme almıştır. Sözlerine başlarken Kılıçzadenin derginin kapatılmasına neden olan yazısına işaret etmektedir. Abdullah Cevdet'e göre Kılıçzade'nin yaptığı tenkitler bozulmuş softalık sistemine yöneliktir:

⁵⁵ İlter Turan, “Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde Öğrenci Siyasal Faaliyeti”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 29/1-4 (Ekim 1969 - Eylül 1970), 177.

⁵⁶ Turan, “Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde Öğrenci Siyasal Faaliyeti”, 188-189.

⁵⁷ Kılıçzade Hakkı Bey, “Pek Uyanık Bir Uyku”, 1261-1262.

⁵⁸ Kılıçzade Hakkı Bey, “Sahte Softalığa ve Dervişliğe Olan İlan-ı Harb”, *İctihad* 4/58 (14 Mart 1329), 1280.

⁵⁹ Kılıçzade Hakkı Bey, “Sahte Softalığa ve Dervişliğe Olan İlan-ı Harb”, 1278.

⁶⁰ Kılıçzade Hakkı Bey, “Sahte Softalığa ve Dervişliğe Olan İlan-ı Harb”, 1281.

⁶¹ Kılıçzade İsmail Hakkı, “Yunus Hoca Hikâyeleri: Yunus Hoca Talebe”, *İctihad* 4/77 (22 Ağustos 1329), 1704-1705.

“İctihâd’ın tatilini mevcub olan ve (İctihâd)’ın 58. numarasında münderiç bulunan bir makaleyi tenvîr ve ikmal edeceğim... Bizim düşmanımız softalar asla değil bizim düşmanımız hem softaların hem bütün âlem-i İslâm ve insanın düşmanı olan mütereddi softalıktır.”⁶² Yazara göre softalık kaldırılmamalı, yüceltilmeli ve kurtarılmalıdır. Milletin de geleceği softaların kurtarılması ve yüceltilmesine bağlıdır. “Bu milletin... tahlîs ve i’lası bu sınıfın tahlîs ve i’lasına bağlıdır.”⁶³ Abdullah Cevdet dergide 30-35 yaşlarında bir mektebi nüvvâb öğrencisiyle arasında geçen bir anısını paylaşmaktadır. Mekteb-i nüvvâb öğrencisi, bir tıbbiyeli olan Abdullah Cevdet’e “büyük abdest sonrası kemik ve tezek ile temizlik yapmayın, kemik ve tezek mümin cinlerin gıdasıdır” sözündeki hikmeti sormaktadır: “Bana hitaben: Hoca Efendi! Siz hekim bir zatsınız size bir şeyi soracağım, hali merhum kitabının (adâb-ı istinca) mebhasında (kemik ve tezek ile istinca etmeyiniz çünkü kemik ve tezeğin, taife-i cinden olan mümin kardeşlerinizin gıdasıdır, diyor. Bunun hikmeti babında ne dersiniz? Ben suâlin karşısında büyük bir hayrete düşmeksizin doğrusu biraz hemurlu bir cevap verdim. Fakat 19 seneden beri tahsîl-i ilmi şerîf ile meşgul olan bedbaht Mehmet Ali Efendi’nin cümlemize hisse çıkaran bedbahtlığına yandım.”⁶⁴ Abdullah Cevdet, eğitimle hayatını geçirmiş bir talebenin bu durumu karşısında hayret ve şaşkınlık içinde kaldığını söylemektedir. Kendisi kemikle temizlik yapmanın sihi açıdan zararlarından bahsetmiş, cinlerin gıdası olup olmamasından değil hijyen ve kesici bir madde olduğundan kemiği bir temizlik aracı olarak görmemiştir: “İnsanın narin olan o yerini kesebilir, mezar mikroplar için bab-ı duhûl açabilir. Bu mahzur ve tehlike bedihîdir. Fakat kemiğin taife-i cinden bir taife-i mü’minenin gıdası olduğu hakkında diyeceğim yoktur dedim. Medreselerde Talebe-i ulûmun aziz ömürleri böyle heder olurdu.”⁶⁵

Kılıçzade, “Sahte Softalığa ve Dervişliğe Olan İlan-ı Harp” başlıklı yazısının devamı niteliğinde bu sefer yazdıklarının tam ve doğru bir şekilde anlaşılmadığını ve bu sebeple suçlandıklarından bahsederek konuyu tekrar gündeme getirmiştir. Bu defa başlık “Dervişlik, Softalık Meselesi” şeklindedir. Yazar, cümlelerine başlarken sahte ve bozulmuş softalığa karşı geldiğini tekrar etmiştir: “Ben, softalığın o sahte ve köhne efkâr ve i’tikadâtına ve usûl-i ta’lîm ve terbiyesine karşı ilân-ı muhâsime ve cihad etmiş idim ki, beni, bu mücâhedemden men edecek hiç bir kuvvet mevcûd değildir.”⁶⁶ Yazara göre Bab-ı Meşîhat halkı ilme, sanayiye, ticarete, ziraata ve zengin olmaya teşvik etmelidir: “Bana kalırsa, bab-ı meşîhat halkı, ilme, sanayiye, ticarete, ziraata hâsılı kavi, münevver ve zengin olmaya meşvik ahkâm-ı diniyeye havi beyannâmeler, emirler estâr buyurursa daha doğru hareket etmiş olur. Çünkü, işte bî’t-tecrûbe sabit oluyor ki, kuru bir dua ile, asker-i İslâm muzaffer ve ‘küffar ha kesar’ makhur olmuyor.”⁶⁷ Yazar, softaların hepsinin bozulmuş olmadığına işaret ederek softalar içinde dine ve millete hizmet etmiş seçkin isimlerden örnekler vermiştir: “Softalık mesleğinden yetişmiş ve dîn ve millette hizmet etmiş gerek eskilerden ve gerek yenilerden birçok isimler sayabiliriz... Keza merhum Hoca Şakir Efendi... Mahmud Esad Efendi, Musa Kazım Efendi, Cemaleddin Efendi... ve elh.”⁶⁸

Abdullah Cevdet, İctihâd’ın softa düşmanı olmadığını tekrar kaleme almıştır: “Onuncu sene-i tesisini yaşayan (İctihâd)’ın içinde böyle bir husumetin delili ve dili olan bir kelimecik gösterilmesini muhaliflerimizden isteriz... Biz (Mehmed Şerif)’in Anadolu’da bir Müslüman

⁶² Abdullah Cevdet, “Softalığa Dair”, 1303.

⁶³ Abdullah Cevdet, “Softalığa Dair”, 1304.

⁶⁴ Abdullah Cevdet, “Softalığa Dair”, 1305.

⁶⁵ Abdullah Cevdet, “Müşterek Terbiye, Tevhîd-i Tedrîsât”, 3397.

⁶⁶ Kılıçzade İsmail Hakkı, “Dervişlik, Softalık Meselesi”, *İctihad* 4/62 (18 Nisan 1329), 1349.

⁶⁷ Kılıçzade İsmail Hakkı, “Dervişlik, Softalık Meselesi”, 1350.

⁶⁸ Kılıçzade İsmail Hakkı, “Dervişlik, Softalık Meselesi”, 1350-1351.

Türk'ün Şeyhu'l-İslâm Efendi Hazretlerine Son Sözü ünvanlı kitabını tecbil ettik... Bundan bizim softa düşmanı olmamıza hüküm vermek muhkem bir insafın kârı olmamalıdır.”⁶⁹ Yazar daha önce yayınladığı İctihâd'ın 60 numaralı ve 4 Nisan 1329 tarihli “Softalığa Dair” adlı makalesinin bazı önemli gördüğü yerlerini yeniden yayımlamakta ve niyetlerinin vatan için ferahı ve doğruyu istemek olduğunu söylemektedir: “Makalemizin en canlı satırlarını aldık... Biz vatanımız ve umûm vatandaşlarımız için nur ve hayat istiyoruz. Her çürük çürütür.”⁷⁰

İctihâd asıl amacının bozulmuş ve ekseninden çıkmış softalık anlayışı ile mücadele olduğunu belirtmektedir. İctihâd'da softalığa yapılan sert tenkitlerin yanında başkaca yazılarda softalığa yönelik daha yumuşak ve hassas bir üslup da kullanılmıştır. Dergi, softalık meselesini önemsemekte ve bir problem olarak görmektedir.

Sonuç

II. Meşrutiyet ve sonrasında başta medreseler olmak üzere din eğitiminde geniş bir gündem bulunmaktadır. Bu anlamda Batıcılık paradigmasının önemli bir temsilcisi olan İctihâd dönemin önde gelen diğer dergileri gibi din eğitimi konuları ile yakından ilgilenmiştir.

İctihâd medreselerin ıslahı, medrese binaları, medreselerde Arapça öğretimi, cerr, köy imamları ve softalık konularında bazı tespitler yaptıktan sonra bunlara dair çözüm önerileri sunmuştur. Dergiye göre medreseler modern çağın gereksinimlerini karşılayamamaktadır. Medrese binaları eskimiş ve eğitim-öğretim için elverişli mekânlar olmaktan çıkmıştır. Uzun yıllar medrese eğitimi alan talebeler Arapça'yı öğrenememektedir. Bir başka konu olan cerr uygulaması ile talebeler dilenci durumuna düşmekte ve tatil yapamamaktadır. Köy imamları ise köylünün maddi ve manevi kalkınmasında etkili olamamakta ve medrese mensubu bazı softalar ülkenin ilerleme ve gelişmesine engel teşkil etmektedir.

Derginin tespit ettiği bu sorunların çözümünde; medreselerin kaldırılıp yerlerine modern tarzda mekteplerin açılması veya medreselerin ıslahına gidilmesi, medrese binalarının Avrupa mekteplerine benzer şekilde modern tarzda inşa edilmesi, dil öğretiminde eski usullerin bırakılarak yeni usullere geçilmesi, cerr uygulamasının kaldırılarak talebelerin ihtiyaçlarının hükümet tarafından karşılanması, köy imamlarının mesleki eğitimlerine ilaveten Batı'da rahip mekteplerinde olduğu gibi beşeri konularda da eğitim görmelerinin sağlanması, softalara tanınan ayrıcalıkların kaldırılması ve bozulmuş olarak gördükleri softalık zihniyetine son verilmesi gerektiği savunulmuştur.

Dergi, Batıcılık kimliği ile ön plana çıktığından, dergide sunulan çözüm önerileri de bu anlayış çerçevesinde ortaya konulmuştur. Ancak, dergide din eğitime dair getirilen tüm görüşlerin Batıcılık yaklaşımıyla ilgisinin olduğunu söylemek de doğru olmaz. Örneğin; çağdaş eğitime geçilmesi ve medreselerin tamamen kaldırılması fikri Batıcılık yönü ağır basan bir yaklaşımdır denilebilir. Fakat bu düşüncenin aksine dergide medreselerin kaldırılmayıp ıslah edilmesi de savunulmuştur. Sonuç olarak dergi din eğitimi meselelerinin çözümüne daha çok kendi ideolojik anlayışı çerçevesinde katkıda bulunmuş, sunduğu önerilerle dönemin sorunlarını anlama ve tahlil etmede yol göstermiştir.

⁶⁹ Abdullah Cevdet, “Softa Perverlik mi, Softa Kerizlik mi?...”, *İctihâd* 4/99 (27 Mart 1330), 2231.

⁷⁰ Abdullah Cevdet, “Softa Perverlik mi, Softa Kerizlik mi?...”, 2232.

Kaynakça

- Abdullah Cevdet. "Âmâlîğın Sebepleri ve Âmâlıktan Korunma Çareleri". *İctihâd* 26/327 (15 Ağustos 1931), 5531-5534.
- Abdullah Cevdet. "Âmâlîğın Sebepleri ve Âmâlıktan Korunma Çareleri". *İctihâd* 27/328 (1 Eylül 1931), 5543-5546.
- Abdullah Cevdet. "Köylülerimiz İçin". *İctihâd* 4/63 (25 Nisan 1329), 1362-1365.
- Abdullah Cevdet. "Mezheb-i Bahauallah-Dîn-i Ümem". *İctihâd* 17/144 (1 Mart 1922), 3015-3017.
- Abdullah Cevdet. "Müşterek Terbiye, Tevhîd-i Tadrîsât". *İctihâd*. 19/168 (1 Ağustos 1924), 3397-3402.
- Abdullah Cevdet. "Sıhî Sütun: Mektep Hastalıkları". *İctihâd* 23/241 (01 Kânûn-ı Evvel 1927), 4609-4610.
- Abdullah Cevdet. "Softa Perverlik mi, Softa Kerizlik mi?...". *İctihâd* 4/99 (27 Mart 1330), 2231-2232.
- Abdullah Cevdet. "Softalığa Dair". *İctihâd* 4/60 (4 Nisan 1329), 1303-1306.
- Akgündüz, Murat. *XIX. Asır Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Beyan Yay., 2004.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi: M.Ö. 1000 - M.S. 2019*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Ali Kamil. "Lisân Tahsîli-Maârif Nezâretinin Nazar-ı Dikkatine". *İctihâd* 4/79-2 (05 Eylül 1329), 1741-1744.
- Alkan, Mustafa. "Softa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Arslan, İsmail. "XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İmâmlar, Muhtarlar ve Köylüler: Balıkesir Örneği". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2007/2), 235-248.
- Aslan, Taner. "İkinci Meşrutiyet Düşüncesinin Cumhuriyet'e Tesirleri". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Ağustos 2008), 345-377.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yay., 1983.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.
- Beydilli, Kemal. "İmâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/181-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bowen, G. A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method". *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014).
- Can, Betül. "Tanzimat Öncesi Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretim Yöntemleri". *Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Akademi Dergisi* 44 (Yaz 2010), 305-320.
- Cebeci, Suat. "Eğitim Anlayışı Açısından Osmanlı Medreseleri İle Orta Asya Medreselerinin Mimari Özellikleri". *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. ed. Fuat Aydın. İstanbul: Mahya Yayınları, 2019, 411-420.

- Çapcıoğlu, Fatma. *Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât*. Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 2003.
- Doğan, Recai. *II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Dufestel. "Sihhî Sütun: Mekteb Hastalıkları", *İctihâd* 23/243 (15 Kânûn-ı Sâni 1928), 4645-4647.
- Duman, Abdullah. *Eğitim (Din Eğitimi) Açısından Sebülürreşâd ve İctihad Dergilerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Ergün, Mustafa. "II. Meşrutiyet Dönemindeki Eğitim Reformlarının Türk Modernleşmesindeki Yeri". 100. Yılında II. Meşrutiyet: Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Marmara Üniversitesi Yay., 2009.
- Ergün, Mustafa. *İkinci Meşrûtiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*. Ankara: Ocak Yay., 1996.
- Erkek, Mehmet Salih. *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Furat, Ayşe Zişan. "Eğitim-Mimari İlişkisi Açısından Kuruluş Dönemi Osmanlı Medreseleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 181-208.
- Gevgili, Ali. "Türkiye Basını". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. 1/202-203. İstanbul: İletişim Yay., 1983.
- Gönenç, E. Özgür. "Türk Basınında Fransız Modeli ve Etkileri". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 93-105.
- Gündüz, Mustafa. *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları*. Ankara: Lotus Yay., 2007.
- Gündüz, Uğur. *Basında Batılılaşma Tasarımı: Jön Türk Gazeteciliği İle Günümüz Gazeteciliğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Hanioğlu, M. Şükrü. "Abdullah Cevdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/90-93. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hanioğlu, M. Şükrü. "Anlaşılamayan Adam". *Sabah*. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2015/12/27/anlasilamayan-adam>
- Hanioğlu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 274-293.
- İpşirli, Mehmet. "Cer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/388-389. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kahraman, Alim. "Matbuat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/121-125. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Kanal, Hümmet. "II. Abdülhamîd Devrinde İstanbul Medreselerindeki Öğrencilerin Cerr Faaliyetleri". *Avrasya İncelemeleri Dergisi* 3/2 (2014), 251-294.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yay., 2002).
- Kaya Nuri. "Hakikî ve Tam Bir Medeniyet Numunesi: Finler". *İctihâd* 19/163 (1 Mart 1924), 3319-3321.
- Kılıçzade Hakkı Bey. "Pek Uyanık Bir Uyku". *İctihâd* 4/57 (7 Mart 1329), 1261-1264.
- Kılıçzade Hakkı Bey. "Sahte Softalığa ve Dervişliğe Olan İlan-ı Harb". *İctihâd* 4/58 (14 Mart 1329), 1277-1281.
- Kılıçzade İsmail Hakkı. "Dervişlik, Softalık Meselesi". *İctihâd* 4/62 (18 Nisan 1329), 1349-1352.
- Kılıçzade İsmail Hakkı. "Yunus Hoca Hikâyeleri: Yunus Hoca Talebe". *İctihâd* 4/77 (22 Ağustos 1329), 1703-1711.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189.
- Öcal, Mustafa. "Künye Defterlerine Göre İstanbul İmam ve Hatip Mektebi (1924-1930)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 175-232.
- Öcal, Mustafa. "Osmanlı Devletinin Son Döneminde Gerçekleştirilen Medrese İslahatları Üzerine Bir Değerlendirme". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler-Uluslararası Sempozyum*. ed. Fikret Gedikli. 1/87-150. Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013.
- Ölmez, Adem. "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme". *Vakıflar Dergisi* 41 (Haziran 2014), 127-140.
- Özyılmaz, Ömer. "Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların Islahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 133-150.
- Polat, Nazım H. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/446-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sarıkaya, Yaşar. "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 23-39.
- Satı (el-Husri). "Tanzimatçılık Meselesi-1-". *İctihâd* 4/64 (02 Mayıs 1329), 1379-1383.
- Soyupek, Hasan. *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1317.
- Şen, Nurcan. "Tanzimat Devri Periyodikleri ve Dergicilik". *Gazi Türkiyat* 5 (Güz 2009), 381-393.
- Tansu, Yunus Emre. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Batıcı Düşünce Çerçevesinde Dr. Abdullah Cevdet ve İctihad Dergisi". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 4/1 (17 Nisan 2018), 113-142.
- Tansu, Yunus Emre. *Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi (1904-1932)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Partiler: II. Meşrutiyet Dönemi 1908-1918*. İstanbul: İletişim Yay., 1998.
- Turan, İlter. "Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde Öğrenci Siyasal Faaliyeti". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 29/1-4 (Ekim 1969-Eylül 1970), 171-191.

- Ünişen, Ali. *II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul'da Yayımlanan Başlıca Mecmûalardaki Eğitim Bilimleri İle İlgili Makalelerin Değerlendirilmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Zengin, Zeki Salih. "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 33-61.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yay., 2002.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yay., 2011.



Eyyûbîler Döneminde Felsefe Karşıtlığı Ekseninde Eşarîlik*

İlhan BARAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Islamic Sects

Bingöl/Türkiye

E-posta: ilhanbaran21@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5449-4080

DOI: 10.34085/buifd.1377574

Öz

Bu araştırma Eyyûbîler döneminde gelişen felsefe karşıtlığının Eşarîlik üzerindeki etkilerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bunun için söz konusu bağlamda öne çıkan bazı şahıslar üzerinde durulacaktır. Zira mezhepleri bilmek mezhep mensubu âlimleri iyi tanımayı gerektirir. Bu nedenle önemli görülen bazı şahıslar üzerinde derinleşmek zorunluluk arz etmektedir. Mezhepler Tarihinde ele alınan birçok olayın arka planında tek bir kişi ya da bu kişinin etkilediği topluluklar yer aldığı görülmektedir. Fakat bir süreci ele alan araştırmalarda bu metot yeterli gelmediği için daha kapsayıcı bir çerçeve olan ve birden çok kişinin müdahil olduğu olaylar üzerinde derinleşmek gerekmektedir. Bu bağlamda araştırmamızda Sühreverdî Maktûl ve Seyfüddin Amidî üzerinde yoğunlaştık. Ayrıca onların etrafında gelişen ve bazı Eyyûbî sultanları ile birçok fakihin müdahil olduğu olaylardan hareketle Eşarîliğin söz konusu dönemdeki seyriyle ilgili kanaatimizi ortaya koyduk. Büyük Selçuklular döneminde Gazzâlî, Fâtımîler Devleti'nin ideolojisi Bâtınîliği hedef almış, bu bağlamında felsefeye karşı da mücadeleye girmişti. Onun çabaları sonucunda ciddi bir felsefe karşıtlığı ortaya çıkmış, Fâtımîler'e son veren Eyyûbîler döneminde ise bu durum daha belirgin bir hal almıştı. Nitekim fakihlerin baskısı sonucunda felsefî ve bazı itikâdî görüşlerinden ötürü Sühreverdî idam edilmişti. Eyyûbîler döneminde güçlenen felsefe karşıtlığı önemli bir sonuç doğurmuş; Eşarîliğin daralmasına neden olmuştur. Söz konusu durumun oluşmasında Eşarîlerin muhaliflerinin arasında Mutezilenin bulunmayışı etili olmuştur. Bununla birlikte Fahreddin Râzî ve Seyfüddin Amidî başta olmak üzere bazı kelimcilerin etkisiyle Felsefî Eşarîliğin sınırlı da olsa devam ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Eyyûbîler, Eşarîlik, Felsefe, Kelâm.

Asharism in the Axis of Opposition to Philosophy in the Ayyubid Period

Abstract

This study aims to reveal the effects of the anti-philosophy that developed during the Ayyubid period on Asharism. For this purpose, we will focus on some prominent figures in this context. Because knowing the sects requires knowing the scholars of the sect well. For this reason, it is imperative to deepen on some important individuals. In the background of many events dealt with in the History of Sects, it is seen that

* Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda yapılan "Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler" adlı doktora tezinden yararlanarak üretilmiştir.

there is a single person or the communities influenced by this person. However, since this method is not sufficient in researches that deal with a process, it is necessary to deepen on events in which more than one person is involved, which is a more inclusive framework. In this context, we focused on al-Suhrawardi Maqtul and al-Sayf al-Din Amidi in our research. In addition, based on the events that developed around them and in which some Ayyubid sultans and many jurists were involved, we put forward our opinion about the course of Asharism in the period in question.

During the period of the Great Seljuks, al-Ghazali targeted the Fatimid ideology of the Fatimids, and in this context, he also fought against philosophy. As a result of his efforts, a serious opposition to philosophy emerged, and this situation became more pronounced during the Ayyubid period, which put an end to the Fatimids. As a matter of fact, as a result of the pressure of the jurists, Suhrawardi was executed for his philosophical and some theological views. The opposition to philosophy, which became stronger during the Ayyubid period, had an important consequence and led to the narrowing of Asharism. The absence of the Mutazilites among the opponents of the Asharites contributed to this situation. However, it was observed that philosophical Asharism continued, albeit limited, under the influence of some theologians, especially Fakhr al-Din al-Râzî and Sayf al-Din Amidî.

Key Words: History of Islamic Sects, Ayyubids, Ashari, Philosophy, Theology.

Giriş

Eyyûbîler'in kurucusu Selahaddin Eyyûbî (589/1193), siyasi ve askeri kimliğiyle ön plana çıksa da dini ilimlere vukûfiyeti azımsanmayacak derecededir. O, hadis ve fıkhn¹ yanı sıra itikâdî meselelerle de ilgilenmiştir. Mevcut kaynaklar onun Eşarî olduğu hususunda hemfikiridir.² İlmi münazaralara ilgi duyan Selahaddin, tertiplenen meclislerde akait ile ilgili tartışmalara kendisi de katılmıştır. Nitekim İbn Şeddâd (632/1234), âlimlerin üslubuyla olmasa da itikâdî düşüncesini güzel bir şekilde ifade ettiğini kaydetmektedir.³

Dini ilimlerde kayda değer bir birikimi bulunan Selahaddin Eyyûbî'nin, diğer yöneticilerden farklı olarak dinî-mezhebî meselelerde, siyasetin yanı sıra itikâdî tercihlerinin büyük etkisi olmuştur. Eşarîlik, onun Haçlılar'a karşı elde ettiği başarılar ve halk tarafından sevilmesi sayesinde ciddi anlamda ivme kazanmıştır.

Selahaddin Eyyûbî, Fâtımîler Devleti'ni yıktıktan sonra hâkim olduğu yerlerde Eşarîliğin güçlenmesi için farklı faaliyetlerde bulunmuştur. Makrîzî, Selahaddin'in tebasını Eşarîliğe bağlı kılmak için gayret ettiğini belirtmektedir. O, bunun için İmam Şâfiî'nin (204/820) kabrinin hemen yanında inşa ettiği medrese, Kumhiyye, Şerefiyye ve diğer tüm medreselerde müderris hatta talebe olmak için Eşarîliği şart koşturmuştur.⁴ Yine Sa'îdü's-Süadâ Hankahı'nı, sûfîlerden sonra Eşarî fukahâyâ vakfettiği belirtmiştir.⁵ Makrîzî, Selahaddin'in yürüttüğü faaliyetler sayesinde Eşarîliğin Hicaz, Şam, Mısır, Yemen ve diğer birçok yerde hâkim mezhep pozisyonuna geldiğini, bu durumun yaşadığı dönemde de devam ettiğini ifade etmiştir.⁶ Öte yandan Selahaddin'nin, Eşarî akaidine dair bir metni her gece okumaları için bazı müezzinlere

¹ Tâcuddîn b. Takiyüddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmud Muhammed et-Tennâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 7/340.

² Mustafa Mağzâvî, *Devru'l-Âmili's-Siyâsi fî İntişârî'l-Mezhebi'l-Eşarî* (Cezayir: Câmî'atü'l-Cezâir, Yüksek Lisasn, 2008), 56.

³ Behâuddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsufiyye*, thk. Cemaluddin eş-Şeyyâl (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 33.

⁴ Ebû Muhammed Takiyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 3/390.

⁵ Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr*, 3/572.

⁶ Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr*, 3/390.

talimat verdiğini söyleyen Süyûtî (911/1505), söz konusu geleneğin yaşadığı zamana kadar kesintisiz sürdüğünü belirtmiştir.⁷ Selahaddin Eyyûbî, Eşarîliği tavizsiz bir şekilde desteklese de onu yaymak için farklı mezhep mensuplarını Eşarî itikadını benimsemeye zorlamamış, Eşarîlik lehine çeşitli faaliyetler yapılmasını sağlamakla katkı sunmuştur. Onun çabaları ve sonrasında gelen tüm Eyyûbî sultanlarının aynı minvalde hareket etmeleri sonucunda Eşarîlik, Eyyûbîler Devleti'nde hâkim itikâdî mezhep hüviyeti kazanmıştır.

Dini düşüncenin, olumlu ya da olumsuz yönde gelişmesinde siyaset mekanizmasının etkisi yadsınamaz bir gerçektir. İslam düşünce tarihinin seyrine bakıldığında, hâkim siyasi anlayışın itikâdî-siyasi ve fıkhi mezheplerin gelişmesinde önemli etkisi olduğu görülmektedir. Bunun bariz örneklerinden biri de Eşarîliğin, Eyyûbîler dönemindeki serüvenidir. Söz konusu dönem ve coğrafyada mevcut siyasi şartlar ve faaliyet gösteren âlimlerin felsefeye karşı tutumu, Eşarîliğin, doğup geliştiği İslam dünyasının doğusundan daha farklı bir gelişim sergilemesine neden olmuştur. Bu araştırmada, Eyyûbîler'de faaliyet gösteren bazı ilmi şahsiyetler üzerinde derinleşerek yukarıda ifade edilen durumun resmedilmesi hedeflenmektedir. Bunun için genel hatlarıyla felsefe karşıtlığına değinilecek ardından dönemin en etkili simalarından Seyfüddin Amidî (631/1233) ve Sühreverdî Maktûl'un (587/1191) ilmi faaliyetlerine yer verilecektir.

1. Eyyûbîler Döneminde Felsefe Karşıtlığı

İslam dünyasında felsefî ilimler, mevcut şartlardan bağımsız olarak ortaya çıkmamıştı. O, derin bir dindarlık duygusunun yaşandığı ve İslam inancının her tarafa sindiği bir ortamda doğdu. Bu nedenle de doğumu ve gelişimi önünde birçok badire bulunmaktaydı. Her ne kadar akılcılığın revaçta olduğu dönemlerde bir miktar rahatlasa da bu durum sadece o dönemle sınırlı kaldı. Felsefe, hiçbir zaman dini birer ilim olan fıkıh usûlü, kelam ve tasavvuf gibi yaygınlık kazanamadı. Bu ilimler din noktasından hareket ediyor, dini konuları etrafıca işleyerek meşruiyet zemini bulabiliyordu. Muhtemelen karşılaşılan bu zorlukları aşmak için felsefeye dinî bir hüviyet kazandırılmak istendi. Felsefî konuların dine zıt düşmediği, felsefe ve din birlikteliğiyle kemale erişileceği fikirleri bu yeni akımın karakteristik özelliği oldu.⁸ Daha da ileri gidilerek Kindî tarafından, aynı amaca hizmet ettiği ve aynı sonuca vardığı için felsefeye dine alternatif bir rol biçildi.⁹ Muhtemelen felsefeyi "insanın fillerini Allah'ın fiillerine benzetme çabası"¹⁰ diye tanımlarken böyle bir şey düşünüyordu. Kendisine biçilen bu rolle birlikte, felsefeye kutsiyet atfedilmeye başladı. Söz konusu bu durum Fârâbî'de (339/950) daha net bir şekilde görülmekteydi. Onun, bir birinden farklılık arz eden Platon ile Aristo'nun varlık anlayışını bağdaştırmaya çalışması ve felsefenin bir biriyle çelişmeyen bir bütün olduğu fikrini savunması,¹¹ felsefeye olan sarsılmaz inancının bir yansımasıydı. Yine o, filozof ve peygamberi karşılaştırırken, farklı kanallara sahip olsalar da bilgi kaynaklarının aynı (Akl-ı faal) olduğunu iddia ediyordu.¹² Böylece filozofun bilgisini mutlak doğru kabul ederek vahye alternatif bir rol

⁷ Celalüddin b. Abdurrahman es-Süyûtî, *el-Vesâil ilâ Müsâmereti'l-Evâil*, thk. Muhammed Said Zuğlül (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 15.

⁸ Muhammed İbrahim Feyyûmî, *el-İmâmü'l-Gâzâlî ve Alakâtü'l-Yakîni bi'l-Akl* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 44-45.

⁹ Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk el-Kindî, *Kitâbü'l-Kindî ile'l-Mu'tasım billah fi'l-felsefeti'l-Ülâ* (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), thk. Muhammed Abdülhadi Ebû Reyde (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 94,104.

¹⁰ Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk el-Kindî, *Hudûdü'l-Eşyâi ve Rusûmuhâ* (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), thk. Muhammed Abdülhadi Ebû Reyde (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 173.

¹¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem'i Beyne Re'yyei'l-Hekâmeyn*, tlk. el-Bîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986), 79.

¹² Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdile*, tlk. el-Bîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986), 125-126.

biçiyordu. Öte yandan Fârâbî ve ardından gelen İbn Sînâ, Neo-Platoncu Felsefe'den tevarüs ettikleri südür nazariyesiyle bir nevi âlemin Allah'tan iradesi olmaksızın türediğini kabul ederek kaçınılmaz bir şekilde âlemin kadim olduğu sonucuna varıyorlardı. Ayrıca bu nazariyeye bağlı kalarak Allah ve âlem arasında çok sayıda aracı varlıklar yerleştiriyorlardı.¹³ Dini naslarla bağdaştırılması zor görünen bu iddialar, karşı hareketin fitilini ateşledi. Felsefe karşıtı hareketi şahsında somutlaştıran Gazzâlî (505/1111); âlemin kadim olduğu, cismânî haşrin olmadığı ve Allah'ın cüziyatı bilemeyeceği görüşlerinden dolayı felsefecileri tekfir ettiği¹⁴ *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kaleme aldı. Aslında Gazzâlî'nin filozofları hedef aldığı dönemde ve yaşadığı coğrafyada ilk dönem Müslüman filozofları kadar güçlü biri yoktu. Zaten o da eleştirilerinin merkezine İbn Sînâ'yı yerleştirmişti. Peki, bunu neden yapıyordu? Yoksa hedef bizatihi felsefe değil miydi? Kanaatimizce Gazzâlî, felsefeye karşı olsa da asıl hedefi, aradığı yitiği felsefede bulan ve daha çok Neo-Platoncu Felsefe doğrultusunda kurgulanan Fâtımî hilâfetinin ideolojisi olan Bâtınlık/İsmâîlîlikti. Aslında o, söz konusu dönemde felsefe altında işlenen mantık başta olmak üzere hendese ve benzeri pozitif ilimleri kabul etmiş, nasın rehberliğindeki akla işlevsel bir rol biçmişti. Ancak felsefenin, vahyin alanı olan dini meselelere müdahil olmasına karşı durmuştu.¹⁵ Fakat felsefeye duyulan öfke felsefî ilimlerin tamamına karşı bir tutum doğurmuştu. Gazzâlî'den yarım asır sonra Sünnîliğin hamisi Büyük Selçuklu Devleti yıkılmış, bir süre sonra da onun misyonunu devam ettiren Eyyûbîler Devleti tarih sahnesine çıkmıştı.

Eyyûbî yöneticileri Eşarî kelâmını desteklemişlerdir. Lakin muhtemelen Batınlık tehdidinde bir tepki olarak söz konusu dönemin kelimine karakteristik özelliğini kazandıran felsefeye karşı mesafeli durmuşlardır. Bu durum Selahaddin Eyyûbî'de bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Sibt İbnü'l-Cevzî'nin (654/1256) kaydettiklerine göre Selahaddin Eyyûbî şeriatla zıtlaşan, mantık ilmiyle ilgilenen kişilerden ve felsefe kitaplarından hoşlanmıyordu.¹⁶ Burada felsefecileri ve mantıkçıları, din ile çatışanlarla birlikte zikretmesi oldukça manidardır. Yine Selahaddin'in yeğeni Melik Muazzam İsa'nın (624/1227) da ciddi bir felsefe karşıtlığına sahip olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte felsefî yönü ağır basan Seyfüddin Amidî'yi Dimaşk'a getirmiş,¹⁷ Azîziye Medresesi'nde ders okutmasını sağlamıştır.¹⁸ Aslında Sühreverdî istisna edilirse Eyyûbî sultanları, felsefecilere fiili müdahalede bulunmamış, baskı uygulamamıştır. Fakat bu devlette faaliyet gösteren ve etkili olan bazı âlimler felsefeyle iştiğal edenlere karşı çok sert bir tutum geliştirmişlerdir. Hatta bu âlimler felsefeyle meşgul olanların idam edilmeleri için

¹³ Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. Deborah L. Black, "Fârâbî", çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (İstanbul: Açılım Kitap, 2011); Şems İnâtî, "İbn Sînâ", çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 1/ 277-297.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, thk. Mahmud Bîcû (Dimaşk: Daru't-Takva, 2006), 210.

¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-Münkizu mine'd-Dalâl* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 38-43.

¹⁶ Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türki Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-Zaman* (Dimaşk: Daru'l-Risaleti'l-İlmiyye, 2013), 8/274.

¹⁷ Selâhüddîn Halîl b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût - Turki Mustafâ (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 21/226.

¹⁸ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dârü Şâdir, 1391/1971-1415/1994), 3/294; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım İbn Ebî Uşaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etbbâ*, thk. Nizâr Ridâ (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.), 1/650; Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Naim el-'Arkûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 22/365.

birçok kez fetva yayınlamışlardır. Mevzu bahis dönemde felsefe aleyhtarlığı sadece Eyyûbîler Devleti'nde faaliyet gösteren bazı âlimlerle sınırlı değildi. Sünnî hilâfetin başkenti Bağdat'ta benzer durumu görmek mümkündür.¹⁹ Fakat buna rağmen söz konusu dönemde etkili bazı felsefe bilginlerinin ilmi faaliyetler yürüttükleri bilinmektedir. Örneğin matematik, mantık ve ilahiyat gibi birçok felsefî ilme derinlemesine hâkim olan Kemâlüddin b. Yunus (639/1241) Musul'da felsefe dersleri okutuyordu. Kemâlüddin b. Yunus'un derslerine farklı coğrafyalardan gelen çok sayıda öğrenci iştirak ediyordu. Bu öğrencilerden biri de mantık ilmini tahsil etmek için gelen İbnu's-Salâh'tı (643/1245). Ne var ki İbnu's-Salâh, hocasının mantıkla meşgul olması durumunda itikadı hususunda ithamlara maruz kalacağını söylemesi üzerine mantık okumayı terk etmişti.²⁰ Bununla yetinmeyen İbnu's-Salâh, ilerleyen süreçte yayınladığı meşhur fetvasıyla Mantık başta olmak üzere bütün felsefî ilimlerin haram olduğunu iddia etmişti.

Yukarıda değinilen fetvada İbnu's-Salâh, muhtemelen kendisinin oluşturduğu²¹ sorulara cevap verir.²² Mantık ilmi özelinde oluşturulan bu sorulara cevap sadedinde öncelikle felsefeyi toptan tenkit eder.²³ Felsefenin zındıklık olduğunu iddia eden İbnu's-Salâh, mantık ilminin felsefeye giriş olmasından ötürü aynı hükme tabi olduğunu belirtir.²⁴ Fetvasının sonunda dönemin sultanına seslenen İbnu's-Salâh, Müslümanları felsefecilerin şerrinden korumak için onları medreselerden uzaklaştırmasını ister. Ona göre felsefeciler, hapsedilmelidir. Daha da ileri giden İbnu's-Salâh, felsefecilerin inancını küfür sayıp bu inanca sahip olanların Müslüman olmamaları durumunda öldürülmeleri gerektiğini savunur.²⁵ Fetvanın içeriği incelendiğinde İbnu's-Salâh'ın, mantığı fıkıh usulüne dâhil eden Gazzâlî'yi de zımnen tenkit ettiği anlaşılmaktadır.²⁶ Onun tenkitlerine maruz kalanlardan biri de aynı tarih ve coğrafyada ilmi faaliyetler yürüten, Eşarîliğin en önemli simalarından biri kabul edilen Seyfüddin Amidî'dir. Fakat İbnu's-Salâh'ın Amidî'ye yönelttiği tenkitler bu kez sarih ve bir o kadar da serttir. İleride değineceğimiz bazı nedenlerden ötürü Amidî, Aziziyye Medresesi'ndeki görevinden alındığında "Aziziyye'nin Amidî'den alınması, Akka'nın Haçlılar'dan kurtarılmasından efdaldir."²⁷ diyerek, onun işgalci Haçlılar'dan daha tehlikeli olduğunu iddia etmiştir. Hâlbuki felsefe ve Eşarîliğe karşı sert tutumuyla bilinen İbn Teymiyye (728/1328) "Amidî'nin döneminde felsefe ve kelâm ilimlerinde ondan daha üstün biri yoktu. Buna rağmen Amidî, onlar içinde ameli ve itikadı en düzgün olandı."²⁸ diyerek, İbnu's-Salâh'tan daha insafli davranmıştır.

¹⁹ Söz konusu dönemde felsefi kimliğinden ötürü Bağdat'ta mihneye uğrayanlardan biri olan Abdülkadir Geylânî'nin torunu Abdüsselam b. Abdülvehhab el-Cilî, fasık ilan edilerek tüm kitapları yakılmıştır. Bkz. Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, thk. Mahmud el-Arnâvut (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1986), 7/84; Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Suleymân el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 1425/2005), 2/504.

²⁰ Tâcuddîn b. Takiyuddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmud Muhammed et-Tennâhî-Abdülfehtah Muhammed el-Hulv (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 8/382.

²¹ İgnaz Goldziher, "Mevkifu Ehli's-Sünneti'l-Kudemâ bi İzâi Ulumi'l-Evâil", çev. Abdurrahman Bedevî, *et-Türasü'l-Yûnânî fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü Nahdati'l-Misriyye, 1940), 159.

²² Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilu İbnu's-Salâh fi't-Tefsiri ve'l-Hadisi ve'l-Usulî ve'l-Fikhi*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'ecî (Beyrut: Daru'l-Marife, 1986), 1/209.

²³ İbnu's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilu İbnu's-Salâh*, 1/210.

²⁴ İbnu's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilu İbnu's-Salâh*, 1/210-211.

²⁵ İbnu's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilu İbnu's-Salâh*, 1/210-211.

²⁶ Goldziher, "Mevkifu Ehli's-Sünneti'l-Kudemâ bi İzâi Ulumi'l-Evâil", 162.

²⁷ Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim b. Abdüsselam İbn Teymiyye, *Nakdu'l-Mantık*, thk. Abdurrahman b. Hasan Fâid (Mekke: Daru Alemi'l-Fevâid, ts.), 266-267.

²⁸ İbn Teymiyye, *Nakdu'l-Mantık*, 267.

Yukarıda ana hatlarıyla ele aldığımız fetva, süreç içerisinde felsefe karşıtları için önemli bir referans olmuştur. Nitekim bu fetvadan etkilendiği anlaşılan Tacüddin Subkî (771/1370), felsefenin yanı sıra onun kelam ilmiyle buluşturulmasına da şiddetle karşı çıkmıştır.²⁹ “Hocalarımızın hocaları (ki bunlardan biri İbnu’s-Salâh’tır), felsefe tahsil etmenin haram olduğunu ifade etmişlerdir.” diyerek İbnu’s-Salâh’a atıfta bulunan Subkî, felsefeyle iştigal etmek için ancak Gazzâlî gibi âlimlerde bulunabilecek şartların gerekli olduğunu iddia etmiştir.³⁰ Mantık özelinde ise daha yumuşak bir tutum sergileyen Subkî, İbnu’s-Salâh’ın bu hususta aşırıya kaçtığını belirtmiştir.³¹ Subkî ile aynı dönemde yaşayan tarihçi Kemâlüddin Üdfüvî (748/1347) ise işi nefret boyutuna vardırıştır. Örneğin Mısır’da yer alan Kınâ şehrinde söz ederken “Orada cüzzamlı, alacalı, tiksinti uyandıran hastalık taşıyanlar, Mecûsî, Mutezilî, Mücessim, felsefeci ve putperest bulunmaz.”³² ifadelerini kullanmıştır. Söz konusu fetvanın Eyyûbîler’den çok sonra bile etkili olduğu görülmüştür. Nitekim Memlûkler’in son dönemlerinde yaşayan Eşarî-Şâfiî âlim Süyûtî, ilmî hayatının başında mantıkla ilgilendiğini, fakat sonrasında ondan rahatsızlık duyduğunu, İbnu’s-Salâh’ın, fetvasına vakıf olduktan sonra ise onu tamamen bıraktığını ifade etmiştir.³³

İbnu’s-Salâh’ın fetvası, fakihler nezdinde kabul görse de Eyyûbî sultanları üzerinde beklenen tesiri gösterememiştir. Nitekim söz konusu dönemde Felsefî Eşarîliğin en önemli isimlerinden biri olan Seyfüddin Amidî,³⁴ Eyyûbî Devleti’nde yaşamış, birçok Eyyûbî yöneticisiyle ilişki kurmuş, önemli medreselerde ilmi faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu nedenle Amidî’nin Eyyûbî Devleti’ndeki konumuzla ilgili fikri serüvenine kısaca yer vermenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Aslında Eyyûbîler döneminde Amidî’den başka önemli Eşarî kelimciler de bulunmuştur. Bunlardan biri olan Ebû’l-Îz Takiyuddîn el-Muktarah (612/1215) Cüveynî’nin (478/1085) eş-Şâmil ve el-Burhân adlı eserlerine birer şerh yazmış, Tilimsânî el-Fihri (657/1258) gibi güçlü bir kelamcı yetiştirmiştir.³⁵ Ne var ki söz konusu kelimcilerin faaliyetleri ve onlara karşı takınılan tavır hakkında yapılacak değerlendirmeler, siyaset-mezhep ilişkisini ortaya koymak için yeterli olmayacağı için bu çalışmada onlara yer verilmeyecektir.

1.1. Eyyûbîler’de Felsefî Eşarîliğin Bir Temsilcisi Olan Seyfüddin Amidî’ye Karşı Tutumun Tahlili

Seyfüddin Amidî ilim tahsiline doğduğu yer olan Amid’de (Diyarbakır) başlar. Sonrasında Bağdat’a geçen Amidî, burada kimi fakihler tarafından akidesinin bozuk olduğu

²⁹ Subkî, Ehl-i Sünnetin büyük imamları olarak gördüğü Gazzâlî ve Râzî’yi sözlerinin kapsamı dışında tutar. Ona göre bu imamlar, yalnızca bidat ehline reddiye bağlamında bu yola başvurmuşlardır. Bkz. Tacüddin b. Taqıyuddîn es-Subkî, *Muîdu’n-Niam ve Mubîdu’n-Nikam* (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1986), 65.

³⁰ Subkî, *Muîdu’n-Niam*, 64-65.

³¹ Tacüddin b. Takiyuddîn es-Subkî, *Refu’l-Hâcib an Muhtasari İbni’l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvağ - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1419/1999), 1/281.

³² Kemâlüddin b. Cafer Sa’leb eş-Şâfiî el-Üdfüvî, *et-Tâli’üs-Sa’id el-Câmi’u li Esmâi Nucebâi’s-Sa’id*, thk. Sa’d Muhammed Hasan (Kahire: ed-Daru’l-Mısriyye li’t-Telifi ve’t-Tercüme, 1966), 44.

³³ Celalüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Hüsni’l-Muhâdara*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Mısır: Daru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1967), 1/339.

³⁴ Amid’de bulunduğu yıllarda Hanbelîliğe mensup olan Amidî, Bağdat’a geçtiğinde Şâfiî/Eşarî âlim İbn Fadlân’ın ders halkasına katılarak ondan etkilenir ve Şâfiîliği benimser. Amidî, kazandığı bu yeni kimlik sayesinde kelâm ve felsefî ilimlerde önemli bir birikim elde eder. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-Ayân*, 3/293; Subkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyye*, 8/307; İbni’l-İmâd, *Şezerâtü’z-Zehab*, 7/253.

³⁵ Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî’nin Kelâm Sisteminin Analizi*, (İstanbul: Ketebe, 2021.), 28-29.

yönünde suçlanır.³⁶ Bunun üzerine Selahaddin Eyyûbî'nin idaresinde bulunan Dımaşk'a geçer. Burada herhangi bir baskıya uğramadan felsefî ilimlerde ileri bir seviyeye ulaşır.³⁷ Amidî 592/1196 yılında Mısır'a geçince Selahaddin Eyyûbî'nin oğlu Melik Aziz (595/1198) tarafından Nâsiriye Medresesi'nde görevlendirilir.³⁸ Mısır'da bulunduğu süre içinde dini ilimlerin yanı sıra felsefî ilimler de okutur.³⁹ Ayrıca Melik Aziz'e ithafen yazdığı *Hulâsetü'l-ibrîz tezkiretün li'l-Melik'il-Aziz* adlı akait eserini, Eşarî kelâmının başat kaynakları arasında sayılan *Ebkârü'l-efkâr*'ı ve mantık konularını işlediği *Dekâiku'l-hakâik fi ilmi'l-mantık* adlı eserlerini yazar.⁴⁰ Bu sayede etrafında kalabalık bir öğrenci kitlesi oluşan Amidî, bazı fakihler nezdinde rahatsızlık oluşturur. Söz konusu fakihler, felsefeyle iştigal ettiği için akidesinin bozuk olduğu, bu nedenle de idam edilmesi gerektiği yönünde bir fetva kaleme alırlar.⁴¹ Fakihlerin sınır tanımayan tavırlarını gören Amidî, öldürüleceğini düşünür ve gizlice Mısır'dan Bilâd-i Şam'a göçer.⁴² Hamâ'ya uğrayan Amidî, oraya yerleşir ve Melik Mansur Eyyûbî'yle (617/1221) yakın arkadaş olur.⁴³ Derslerine Hama'da devam eden Amidî, *Keşfü't-temvîhât fi şerhi'l-İşârât* ile *el-Mübîn fi şerhi elfâzi'l-hükemâi ve'l-mütেকellimîn* isimli felsefeye dair iki önemli eser de yazar.⁴⁴ Melik Mansur vefat ettikten sonra Dımaşk Eyyûbîleri'nin hükümdarı Melik Muazzâm İsa tarafından bir davet alır. Dımaşk'ta bir hayli hoş karşılanan Amidî, Aziziyye Medresesi'nin müderrisi olarak görevlendirilir.⁴⁵ Burada kelâm metoduyla kaleme aldığı *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* adlı eserini yazar.⁴⁶ Melik Muazzâm'ın vefatından sonra yerine Melik Eşref (635/1237) geçince Amidî zor bir süreçten geçer. Melik Eşref, onu Aziziyye Medresesi'ndeki görevinden alır ve ev hapsine mahkûm kılar. Bazı kaynaklar Amidî'nin bu yaşadıklarını Melik Eşref'in, felsefeyle iştigal edenlerin azledilmesini istemesine bağlasa da bu gerçeği yansıtmamaktadır.⁴⁷ Zaten bu iddiayı

³⁶ Cemalüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.), 184.

³⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, 3/293.

³⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, 3/293.

³⁹ Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, 184.

⁴⁰ İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin* (İstanbul: Külliyyetü'l-Meârifî'l-Celile, 1951), 1/707; Seyfüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim el-Amidî, *el-İmâme min Ebkâri'l-Efkâr*, (Muhakkikin değerlendirmeleri), thk. Muhammed ez-Zübeydî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1992), 20-21.

⁴¹ İbn Hallikân'ın kaydettiklerine göre, Amidî'nin kıskançlık kurbanı olduğunu düşünün bir alim bu fetvayı reddetmiştir. Bkz İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, 3/293-294.

⁴² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, 3/294; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, 7/254.

⁴³ İbn Ebî Uşayb'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, 1/650; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 21/226.

⁴⁴ Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1/707; Amidî, *el-İmâme min Ebkâri'l-Efkâr*, 21.

⁴⁵ İbn Ebî Uşayb'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, 1/650; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 21/226.

⁴⁶ Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1/127; Amidî, *el-İmâme min Ebkâri'l-Efkâr*, 22.

⁴⁷ Amidî, Melik Eşref döneminde Eyyûbîler'le rekabet içinde olan Diyarbekir atabeyiyle yazışmış, onun baş kadılık teklifini kabul etmişti. Bunu öğrendiğinde Amidî'ye öfkelenen Melik Eşref, onu mevcut görevlerinden azletmiş ve vefat edene kadar ev hapsinde tutmuştu. Zehebî ve İbn Kâdî Şuhbe ise Melik Eşref'in, Amidî'yi azlettikten sonra; fıkıh, tefsir ve hadis dışındaki ilimlerle meşgul olanların görevlerinden alınmalarını emrettiğini iddia etmişlerdir. Bu iddiaya göre Amidî'nin görevden alınması, onun kelâm ve felsefeyle iştigal etmesinden kaynaklanmıştır. Nitekim Subkî, Melik Eşref'in Hanbelî temayüle sahip olduğuna dair bazı bilgiler aktarmaktadır. Bkz. Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 21/228; Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, 22/365-366; Takiyyuddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer ed-Dimeşkî İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. el-Hâfız Abdulâlîm Hân (Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Usmaniyye, 1979), 2/111; Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 8/218; İlhan Baran, *Büyük Selçuklu Ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, (İstanbul: Siyer yayınları, 2020), 267. Şu var ki Subkî'nin Melik Eşref'le ilgili verdiği bilgiler, onun ilk dönemine dairdir. Fakat daha sonra bu tutumundan vaz geçtiği bilinmektedir. Bkz. Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 8/237-238; Öte yandan Amidî ile aynı tarihte yaşayan İbn Hallikân, Zehebî'nin iddialarına yer vermemektedir. Onun aktardıklarına göre Amidî, bir şüpheden dolayı görevinden alınmıştır. Bkz İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, 3/294. Muhtemelen söz konusu şüphe, Amidî ve Diyarbekir atabeyi arasında gerçekleşen yazışmadır.

ileri süren kaynaklar, Amidî'nin görevden alınması dışında başka bir olaydan söz etmemektedir. Bu da söz konusu iddianın zayıf olduğunu göstermektedir. İddiayı doğru kabul etsek bile bu, Amidî ve kısa bir dönemle sınırlı kalmıştır. Zira Eyyûbîler'in son dönemlerinde bile faaliyet yürüten felsefeciler bulunmuştur. Nitekim döneminin önemli Şâfiî âlimlerinden olan Efdalüddin el-Hûnecî (646/1248), felsefî ilimlerde yetkin biri olarak bilinmiştir.⁴⁸ Hûnecî, Melik Necmüddin Salih (647/1249) tarafından Sâlihiye Medresesi'ne atanmış,⁴⁹ yanı sıra Mısır baş kadılığını yürütmüştür.⁵⁰ Ayrıca Eyyûbî Devleti'nde Müslüman olmayan bazı felsefeciler de bulunmuştur. Selahaddin'in tabipliğini yapan Musa b. Meymun'un (601/1204) aslen Yahudi olduğu bilinmektedir.⁵¹ İbn Meymun'un, Aristoteles'in düşüncelerini savunduğu *Delâletü'l-hâirîn* ismiyle bir eseri de bulunmaktadır.⁵²

Görüldüğü üzere bazı Eyyûbî hükümdarları felsefî ilimlerden hazzetmeseler de bu ilimlerle meşgul olanlara fiili müdahalede bulunmamışlardır. Bu durumun tek istisnası Sühreverdî olmuştur. Aşağıda değineceğimiz kaynakların çoğu onun, sahip olduğu itikâdî düşüncelerden ötürü idam edildiğini iddia etmiştir. Acaba Sühreverdî gerçekten de sadece itikâdî endişelerden ötürü mü katledilmişti yoksa bu durumun bazı siyasi nedenleri de mi vardı? Bu sorulara cevap vermek için Sühreverdî'nin hayat serüveninin incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

1.2. Felsefe Karşıtlığı Bağlamında Sühreverdî el-Maktûl'ün İdamı Meselesi

Sühreverdî 549/1154 yılında İran'a bağlı Sühreverd'de doğdu. İlmî hayatının önemli bir kısmını hocası Mevdüddin Cîlî'nin (584/1188) nezaretinde Mârâğa'da geçirdi. Fahreddin Râzî'nin (606/1210) de hocası olduğu bilinen Cîlî'den felsefe eğitimi aldı.⁵³ Birçok yer gezen Sühreverdî, bir dönem Mardin'de ünlü filozof Fahreddin Mardîni'yle (594/1198) birlikte bulundu.⁵⁴ 575/1179'da Halep'e geçen Sühreverdî⁵⁵ Amidî ile bir araya geldi. Amidî'ye gördüğü bir rüyadan hareketle, dünyaya hâkim olacağını anlatan Sühreverdî, Amidî'nin böyle bir şeyin mümkün olmadığını söylemesine rağmen iddiasından vazgeçmedi.⁵⁶ Bu ve benzeri rivayetlerden hareketle Sühreverdî'nin muasırı olan bazı âlimler, onun normal bir kişiliğe sahip olmadığını ileri sürmüştür.⁵⁷

Sühreverdî, uğradığı son yer olan Halep'te Selahaddin Eyyûbî'nin oğlu Melik Zahir'le (613/1216) bir araya gelir. Tertiplelediği ilmi münazaralarda Sühreverdî'nin yeteneğine şahit olan Melik Zahir, ondan çok etkilenir. Bu sayede Zahir'le aralarında güçlü bir dostluk oluşur.⁵⁸ Fakat bu durum Sühreverdî'nin aleyhine gelişir. İbn Ebû Usaybiâ'nın (668/1269) anlattığına göre Sühreverdî'nin Melik Zahir'e bu denli yakın olmasından rahatsız olan, münazaralarda etkili

⁴⁸ Şihâbudiin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer, *Raf'u'l-Isr 'an Kudâti'l-Mısır* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 441. Hûnecî'den İbn Sinâ'nın *Külliyâtı*'ı dersleri aldığını aktaran İbn Ebî Usaybi'a, felsefî ilimlerde benzerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, 1/586.

⁴⁹ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 1/541.

⁵⁰ Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 8/105.

⁵¹ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, 1/582.

⁵² Musa el-Kurtubî el-Endülüsî İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, ts.).

⁵³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 2/236-237.

⁵⁴ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, 1/641-642.

⁵⁵ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, 1/642.

⁵⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 2/237; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, 6/105.

⁵⁷ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, 1/641; Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, 21/211.

⁵⁸ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, 1/642-644; Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, 21/208.

olamayan fakihler, onun mürtet olduğuna dair bir fetva yazıp onu, Dimaşk'ta bulunan Selahaddin Eyyûbî'ye ulaştırırlar. Bu fetvada, Sühreverdî'nin Halep'te kalması halinde oğlunu yoldan çıkaracağı, sürgün edilmesi durumunda ise başkalarını ifsat edeceğini iddia eden söz konusu fakihler, Sühreverdî'nin mutlak surette idam edilmesi gerektiğini Selahaddin'e telkin ederler. Bunun üzerine Selahaddin, Sühreverdî'nin idam edilmesi yönünde oğlu Melik Zahir'e kesin emir verir.⁵⁹ Melik Zahir bu duruma çok üzülse de Sührverdî idam edilir.⁶⁰ İbn Ebû Usaybiâ'nın rivayetine göre Sühreverdî haksız bir şekilde, fakihlerin kıskançlığı nedeniyle öldürülmüştür. Diğer birçok kaynak ise onun, dine aykırı fikirlerinden dolayı idam edildiğini ileri sürer. Melik Zahir'le buluşmadan önce de Sühreverdî'nin itikadından dolayı itham edildiğini belirten İbn Hallikân (681/1282), Halep'te de benzer yönde suçlandığını söyler.⁶¹ Onu takip eden Zehebî (748/1348), İbnü'l-Verdî (749/1349), Yâfi'î (768/1367) ve İbnü'l-İmâd (1089/1679) gibi tarihçiler de benzer ifadeler kullanır, Sühreverdî'nin ne yönde suçlandığına dair detaylı bilgi vermezler.⁶² İmâdüddin el-İsfahânî (597/1201) ve İbn Tağrıberdî'nin (874/1470) aktarımlarında ise söz konusu iddiaların ne olduğu hususunda bazı bilgiler yer alır. Şayet rivayetler doğruysa Sühreverdî, Hz. Muhammed'den sonra da bir peygamberin yaratılmasını mümkün gördüğü için öldürülmüştür.⁶³ İsfahânî dışında rivayette bulduğumuz tarihçilerden hiçbiri Sühreverdî ile aynı tarihte yaşamamıştır. Bu da onun verdiği bilgileri daha önemli kılmaktadır.

Görüldüğü üzere kaynakların çoğu Sühreverdî'nin itikâdî açıdan problemli olduğunu kaydetmektedir. Yine yukarda zikrettiğimiz az sayıda kaynak ise onun haksız yere katledildiği kanaatinde. Aslında tarihçiler arasında yaşanan bu fikir ayrılığı, onlardan önce, Sühreverdî'nin katline şahit olmuş Halep halkı arasında bulunmaktaydı. Nitekim İbn Şeddâd, Halep'te ikamet ettiği süre içerisinde halkın Sühreverdî hakkında ihtilaf içinde olduğuna şahit olduğunu söylemektedir. Ahalinin çoğu onu ilhad ve zındıklıkla suçlarken bazıları ise onu keramet sahibi bir âlim olarak görüyordu.⁶⁴ Doğrusu farklı bilgiler veren bu kaynakların her biri kendine yakın hissettiği tarafı tutmaktadır. Bu nedenle olayın hakikatine ulaşmak için söz konusu kaynaklardan daha çok, Sühreverdî'nin fikirlerini okuyabileceğimiz ona ait kitaplara müracaat etmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca bu hadiseyle ilgili sağlıklı bir sonuca varmak için dönemin siyasi ve mezhebi şartlarının da göz önünde bulundurulması gerektiğine inanıyoruz. Bu bağlamda Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserini ve kurucusu olduğu İşrâkîlik ekolünün hemen ondan sonraki temsilcileri olan Şemsüddin Şehrezûrî (687/1288) ve Kutbuddin Şîrâzî'nin (710/1311) adı geçen esere yaptıkları şerhleri inceleyeceğiz.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinde hükemâyı gruplandırmaya tabi tutmaktadır. Birinci gruptakiler, müteellih (ibadette derinleşmiş) olmuş, fakat herhangi bir araştırma içine

⁵⁹ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, 1/642.

⁶⁰ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, 1/642; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, 6/273; Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, 21/208.

⁶¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, 6/272.

⁶² Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Suleymân el-Yâfi'î, *Mirâtu'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân*, thk. Halil Mansur (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/331; Zeynüddin Ömer b. Muzaffer İbnü'l-Verdî, *Tetimmütü'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/102; Ebû Abdullah Şemsüddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1990), 41/74-75; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, 4/486-487.

⁶³ İmâdüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Hâmid el-İsfahânî, *el-Bustânu'l-Câmi'li Cemî'i Tevârîhi Ehli'z-Zemân*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.), 443; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, 6/104.

⁶⁴ Yâfi'î, *Mir'atü'l-Cinân*, 3/ 331; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, 4/488.

girmemişlerdir. İkinci grupta araştırarak bilgi elde eden, fakat müteellih olmayanlar yer almaktadır. Üçüncü grupta ise hem ibadette ve hem de araştırmada derinleşenler bulunmaktadır.⁶⁵ Ona göre ibadet ve araştırmada derinleşmiş kişi kendi zamanının reisi/imamıdır. Böyle biri olmadığında ibadette derinleşen biri reislik mertebesini işgal eder. O, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Dünya böyle bir halifeden asla yoksun kalmaz. Müteellih imam bazen açık olur ve yönetimi elinde bulundurur. Bazen de gizli olur idare onun elinde değildir. İdare onun elinde olduğunda zaman nurludur. Zaman böylesine ilâhî bir idareden yoksun olduğunda ise karanlıklar galip gelir.⁶⁶

Sühreverdî'nin İmâmetle ilgili bu sözleri Şîî düşünceye paralellik arz etmektedir. Zira onun, yeryüzünün açık ya da gizli bir imamdan yoksun olamayacağı sözleri ile Şia'nın yeryüzü bir hüccetten boş kalmaz iddiası birebir örtüşmektedir. Yine, böyle biri yönetimde yeryüzünün nurlu, aksi durumda ise karanlık olacağı fikri de Şîî inanca aittir.⁶⁷ Ayrıca bu sözlerinden hâlihazırdaki yönetimi de meşru kabul etmediği anlaşılmaktadır. Bu arada Amidî'yle karşılaşmasında ona söylediği "Ben, mutlaka dünyaya hâkim olacağım."⁶⁸ sözünü hatırlamanın yerinde olduğunu düşünüyoruz.

Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinden aktardığımız paragrafın giriş kısmının nübüvvetle ilgili itikâdî problemler içerdiğini düşünüyoruz. Nitekim onun en önde gelen takipçileri ve *Hikmetü'l-İşrâk*'ın şarihleri Şemsüddin Şehrezûrî ile Kutbuddin Şîrâzî bu yönde bilgiler kaydetmektedir. Şehrezûrî, bütün şârihler arasında Sühreverdî'nin işrak felsefesine ve felsefî metodolojisine en sadık kalanı ve ilk şarihidir.⁶⁹ Diğer şarihimiz Kutbuddin Şîrâzî'nin Sühreverdî ile yakın bir bağı mevcuttur. Nitekim babası Ziyâeddin Mes'ûd el-Kâzerûnî, Sühreverdî'nin müritlerinden biridir. Kutbuddin din, tıp ve tasavvufu ilgili ilk derslerini babasından almıştır.⁷⁰ Her iki şarih de tartışma konusu paragrafı şerh ederken aynı ifadeleri kullanmaktadır. Metnin şerhli hali aşağıdaki gibidir:

"On türlü hekim vardır. Birincisi ibadette derinleşmiş, fakat herhangi bir araştırma içine girmemiş bilginlerdir. Peygamberlerin çoğu ile Beyâzîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Sehl et-Tüsterî gibi mutasavvıflar bu kabildendir. **İkinci guruptakiler ise araştırarak bilgi elde eden, fakat ibadette derinleşmeyenlerdir.** Müttekaddimîn filozoflardan Aristo takipçileri; müteahhirînden ise Farâbî ve İbn Sînâ buna örnektir. **Üçüncüsü ise ibadette ve araştırmada derinleşenlerdir.** Bu zamana kadar Sühreverdî'den başkası bu mertebeye ulaşamamıştır."⁷¹

Söz konusu şerhlerdeki ifadeler, hadiseyi ele alan en eski kaynağımız İmâd el-İsfahânî ve İbn Tağriberdî'den aktardıklarımızla da örtüşmektedir. Onların kaydettiklerine göre fakihler "Allah'ın bir nebi yaratabileceğini iddia ediyorsun oysaki bu imkânsızdır." deyince Sühreverdî

⁶⁵ Sühreverdî bu üç grup dışında ara formlara sahip yedi grup daha zikrederek onları ona tamamlar. Araştırmamızla ilgili olmayan bu grupları konu bütünlüğü bozulmasın diye zikretmedik.

⁶⁶ Ebû'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl, *Hikmetü'l-İşrâk* (Mecmû'atu Musannefâtı Şeyhi'l-İşrâk içinde), nşr. Henry Corbin, (Tahran: Ulûmî İnsânî Ferhengî, 1373), 11-12.

⁶⁷ Muhammed Ali Ebû Reyân, *Usûlü'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye 'İnde Şihâbüddin es-Sühreverdî*, (Kahire: Mektebetü'l-Ancelo el-Miriyye, 1959), 19.

⁶⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 2/237; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 6/104-105.

⁶⁹ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 376; Burhan Köroğlu, "İşrâkî Filozof Şemseddin Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin Felsefî Sistemi Ve İslam Düşüncesi İçindeki Yeri" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12/1 (2014), 95.

⁷⁰ Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/ 487.

⁷¹ Şemsüddin Muhammed eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, thk. Hüseyin Diyâî Türbetî, (Tahran: Müessesetü Mutâla'âti ve Tahkîkâti Ferhengî, 1372), 28; Kutbuddin Mahmûd b. Me'sût el-Kâzerûnî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, thk. Abdullah Nûrânî-Hamdî Muhakkık, (Tahran: Encümeni Âsâr ve Mefâhiri Ferhengî, 1383), 21-22.

“Neden imkânsız olsun? Allah için hiçbir şey imkânsız değildir.” diyerek⁷² nübüvete açık kapı bırakmıştır. Nitekim İbn Teymiyye de “Nazar/araştırma ve teellüh/ibadette derinleşmeyi kendinde buluşturan Sühreverdî, bir nebî olmak istemiştir.” diyerek benzer bir iddiada bulunmaktadır. Ayrıca onun felsefesinin İsmâîlî felsefenin bir kopyası olduğunu öne sürmektedir.⁷³ Öte yandan İbn Ebû Usaybiâ, Sühreverdî'nin hangi nedenlerle ilhad ile suçlandığını söylemese de fukahânın Selahaddin'e gönderdikleri mektupta itikadının fesadına dair birçok iddia yazdıklarını kaydetmektedir. Muhtemelen o iddiaların arasında nübüvvetle alakalı yukarıda aktardığımız görüşleri de bulunmaktaydı. Doğrusu bu iddiaların inanç sınırlarını zorladığı açıktır. Sühreverdî'nin, İbadet ve araştırmada derinleşmiş bir filozofu peygamberlerden üstün gördüğü iddiası, ona hücum edilmesi için dönemin fakihleri tarafından yeterli bir sebep görülmüştür. Olay bu bağlamda değerlendirildiğinde Sühreverdî'nin idam edilmesinin sadece felsefeyle iştiğal etmesinden kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır. Gerek nübüvvetle ilgili ifadeleri gerekse Eyyübîler'in mücadele içinde olduğu Bâtınî yorumuna dayalı felsefesi ve Şîî imâmet anlayışı, onu idama götüren sebepler olduğuna inanıyoruz. Öte yandan kurucusu olduğu İshrâkî Felsefe gnostik birçok unsur barındırmaktadır. Sühreverdî, Platonculuk, Meşşâîlik, Neo Platonculuk, Fars felsefesi, Sâbiî fikirlere ve Hermes öğretisine hâkim biridir.⁷⁴ Eserlerinde Hermes'i çokça anmakta, onu İshrâkîlerin reisi ve filozofların atası olarak görmektedir.⁷⁵ Nitekim Sühreverdî'nin felsefe anlayışını değerlendiren H. Corbin, Hermes'in, onun geliştirdiği İshrâkî Felsefesi'nin oluşumuna etki eden üç kişiden biri olduğunu söylemektedir. Diğer ikisi ise Platon ve Zerdüş'tür. Ayrıca İshrâkî Felsefesi'ni Antik İran hikmetinin ihyası olarak tanımlamaktadır.⁷⁶

Yukarıda aktardığımız iddialara rağmen Selahaddin'nin duruma müdahil olmaması düşünülemez. Ama ciddi bir araştırma yapmadan sadece fukahânın kendisine ulaştırdığı iddialara dayanarak aceleci davranması dikkat çekmektedir.⁷⁷ Onun bu tutumu, söz konusu dönemde din adamlarının idareciler üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Selahaddin'in, cami ve medreselerde yürüttükleri faaliyetlerle halkı etrafında toplayabilen fakihlerin ortaklaşa aldıkları bir karara karşı durması zordu. Yanı sıra Haçlı işgaline karşı amansız bir mücadele veren Selahaddin Eyyübî, cepheyi içerden parçalaması imkân dâhilinde olan bir kişiye tahammül edemezdi. Zira Fâtımîler yıkıldıktan sonra onu tekrar diriltmek için birçok isyan gerçekleştirilmişti. Yine Selahaddin, Bâtınîler tarafından iki kez suikasta uğramıştı. Yeni tehlikelerin ortaya çıkmasının kuvvetle muhtemelen olduğu ve kargaşanın hâkim olduğu böylesi bir ortamda, Bâtınî fikirlere sahip olduğu iddia edilen⁷⁸ birine sessiz kalınması beklenemezdi. Bekiryazıcı'nın da ifade ettiği üzere, söz konusu dönemde birçok devlet, Bâtınîlerden ciddi anlamda zarar görmüştü.⁷⁹ Böylesine travmaların yaşandığı bir dönemde, hızlı kararlar alınması bir zaruretti.

2. Felsefe Karşıtlığının Eşarîlik Üzerindeki Yansımaları

⁷² İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, 6/104.

⁷³ Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, (y.y.: Müessesetü Kurtuba, 1986), 8/24.

⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 357-376.

⁷⁵ Sühreverdî, *Hikmetül İshrak*, 10.

⁷⁶ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 357.

⁷⁷ Eyüp Bekiryazıcı, “Anadolu'dan Halep'e ya da Ölümüne Seyehat: Sühreverdî el-Maktûl”, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 2/179.

⁷⁸ Ebû Reyân, *Usûlü'l-Felsefeti'l-İshrâkiyye*, 19-20.

⁷⁹ Bekiryazıcı, “Anadolu'dan Halep'e ya da Ölümüne Seyehat: Sühreverdî el-Maktûl”, 2/176.

Yukarda irdelediğimiz üzere Sühreverdi'nin idam edilmesi sadece onun felsefi kimliğinden kaynaklanmamıştır. Bununla birlikte Eyyûbîler'de felsefe aleyhtarlığının çok güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum söz konusu coğrafyada Eşarîliğin seyri üzerinde önemli sonuçlar doğurmuştur. İslam dünyasının doğusunda Selçuklular'ın himayesinde gelişim gösteren Eşarîlikten farklılaştığı görülmüştür. Eşarîliğin doğudan batıya, felsefi kimlikten uzaklaştığı kanaatinde olan Kalaycı, daha önce Şîî Fâtımîler'in egemen olduğu topraklarda devletleşen Eyyûbîler'in, Şîîlik karştı bir siyaset izlemesinin bu durum üzerinde etkili olduğunu savunmaktadır. Ona göre Sünnî mezhepleri bir üst çatı altında toparlayarak yeknesak bir toplum oluşturmak gayretinde olan Eyyûbîler, bunun için kendi mezhepleri olan Eşarîliği merkeze almıştır. Bunun sonucu olarak Eşarîlik, daha çok hadis taraftarı bir kimlik kazanmıştır.⁸⁰ Kalaycı'nın yukarıdaki tespitlerine kısmen katılmak mümkündür. Aslında Eşarîlikte yaşanan bu değişikliğin, onun belirttiklerinden daha önemli başka nedenleri vardır. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, Eşarîlik üst çatısı altında Sünnîlerin bir araya getirilmesine gayret edilirken Ehl-i hadisin ana kolu olan Hanbelîler büyük ölçüde buna katılmamış, Eşarîler, itikâdî konularda Hanbelîlerle çoğu kez çatışma halinde olmuştur.⁸¹ Bu durum, Eyyûbîler dönemindeki mezhep faaliyetlerin en belirgin özelliğidir. Öte yandan Eşarîliğin müteahhirîn döneminin en önemli iki kelamcısı kabul edilen Fahreddin Râzî ve Seyfeddin Amidî söz konusu dönemde faaliyet yürütmüşlerdir. Nitekim Amidî, hayatının sonuna kadar Eyyûbî coğrafyasında yer alan birçok merkezde kelâm dersleri vermiş, *Ebkâru'l-efkâr* gibi felsefi kelâm tarzında önemli eserler yazmıştır. Diğer isim ise Eşarî kelamcısı kimliğinin yanı sıra felsefeye derin vukûfiyeti ile bilinen Fahreddin Râzî'dir. Râzî Eyyûbîler Devleti'nde yaşamamıştır. Fakat *Esâsü't-takdîs/Te'sîsü't-takdîs* adlı eserini Selahaddin Eyyûbî'nin kardeşi Melik Adil'e ithaf etmiştir. Bu eseri ona ithaf ederken, çok uzak bir diyarda bulunsa da işittiği en adil sultan olduğunu söyleyerek onu övmüştür.⁸² Radikal Râzî karştı İbn Teymiyye söz konusu ifadelerinden ötürü onu yalalaklıkla suçlasa da⁸³ Râzî'nin Eyyûbî coğrafyasına hiç uğramaması bu iddiayı çürütmektedir. Muhtemelen Eyyûbîler'in genelde Sünnîliği özelde ise Eşarîliği hiçbir devlette olmadığı kadar desteklemesi, Râzî'yi etkilemişti. Sonuç itibarıyla *Esâsü't-Takdîs* adlı eseri Eyyûbî coğrafyasında ciddi anlamda etkili olmuştu. Bunun en önemli göstergesi, Hanbelî İbn Teymiyye'nin, ona reddiye olarak *Nakdu esâsü't-takdîs/Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye* adlı bir kitap kaleme almasıdır. Eyyûbîler'in yıkılmasından kısa bir süre sonra aynı coğrafyada yaşamış İbn Teymiyye'nin söz konusu eserinde hadis taraftarlığı karştlığının temel kaynağı olarak *Esâsü't-Takdîs*'i göstermesi,⁸⁴ Eşarîliğin hadis taraftarlığına kaydığı iddiasını zayıflatmaktadır. Şu kadar var ki felsefi kelâm akımı, Eyyûbî coğrafyasında İslam dünyasının doğusunda olduğu kadar gelişmemiş ve her zaman sınırlı bir düzeyde kalmıştır. Kanaatimizce bunda Eşarîlikten daha çok onların muhaliflerinin farklılık arz etmesi etkili olmuştur. Doğuda Eşarîlere muhalefet eden birden çok mezhep bulunmaktaydı. Bunlardan biri olan Mutezile, Eşarîlerin mücedele ettiği fikri anlamda en güçlü mezhepti. Tespit ettiğimiz kadarıyla Eyyûbî coğrafyasında bu mezhebin varlığından söz edilmemektedir. Eyyûbîler Devleti'nde Eşarîlerin yegâne muhalifi, felsefe ve kelâm karştı Hanbelîlerdi. Onlarla felsefi tartışmalar yapmanın

⁸⁰ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 167.

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Baran, *Büyük Selçuklu Ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler*, 258-272.

⁸² Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 10.

⁸³ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fî Tesîsi Bideihimi'l-Kelâmîyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1426), 1/13-14.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, 1/7-8.

yarar sağlamaktan çok zarar vereceği ortadır. Nitekim aynı coğrafyada yaşamış Subkî, felsefenin kelâmla buluşturulmasından Müslümanların zarar gördüğünü, ağır hakaretlerde bulunarak Müşebbihe/Hanbelîlik mensubu kişilerin mezhep imamlarına dil uzattığını dile getirmektedir.⁸⁵ Onun bu ifadeleri Eyyûbîler’de felsefî Eşarîliğin gerilemesinin, değişen muhalif tipolojisinden kaynaklandığını göstermektedir.

Sonuç

Eşarîlik, Eyyûbîler’in kurucusu Selahaddin Eyyûbî ve sonrasında gelen Eyyûbî hükümdarlarının güçlü desteğini almıştır. Fakat söz konusu dönem ve coğrafyada mevcut siyasi şartlar ve faaliyet gösteren âlimlerin felsefeye karşı tutumu, Eşarîliğin doğduğu yer olan İslam dünyasının doğusundan daha farklı bir gelişim sergilemesine neden olmuştur.

Felsefe karşıtlığı Eyûbîler dönemi ve coğrafyasıyla sınırlı olmamıştır. Büyük Selçuklular döneminde yükselmeye başlayan bu durum, hilâfet merkezi Bağdat dâhil birçok yerde etkili olmuştur. Fakat Eyyûbîler dönemi, felsefe karşıtlığının yoğun yaşandığı bir zaman dilimine denk gelmiştir. Eyyûbî yöneticileri, Eşarî kelâmını desteklemişlerdir. Lakin söz konusu dönemin kelimine belirgin özelliğini kazandıran felsefeye karşı mesafeli durmuşlardır. Felsefî ilimlere karşı olsalar da bu ilimlerle meşgul olanlara fiili müdahalede bulunmamışlardır. Bu durumun tek istisnası Sühreverdî el-Maktûl’dür. O, savunduğu fikirlerden dolayı Eyyûbîler tarafından idam edilmiştir. Yapılan araştırmada bu durumun arka planında Sühreverdî’nin salt felsefî fikirlerinin değil, siyasi ve itikâdî bazı nedenlerin de etkili olduğu kanaati oluşmuştur.

Eyyûbîler döneminde güçlenen felsefe karşıtlığı önemli bir sonuç doğurmuş, Eşarîliğin fikri düzeyde daralmasına yol açmıştır. Söz konusu durumun oluşmasında Eşarîlerin muhaliflerinin arasında felsefî zemini güçlü olan Mutezilenin bulunmayışı etkili olmuştur. Bu dönemde Eşarîler felsefe ve kelim aleyhtarlığıyla tanınan Hanbelîlerle mücadele etmiştir. Bu durum Eyyûbî coğrafyasında Eşarî düşüncenin yeniden kurgulanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Fahreddin Râzî, Seyfüddin Amidî ve Takiyuddîn el-Muktarah gibi kelimcilerin etkisiyle Felsefî Eşarîliğin sınırlı da olsa devam ettiği görülmüştür.

Kaynakça

- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî’nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Amidî, Seyfüddin Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim. *el-İmâme min Ebkârî’l-Efkâr*. thk. Muhammed ez-Zübeydî. Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1992.
- Bekiryazıcı, Eyüp. “Anadolu’dan Halep’e ya da Ölümüne Seyhat: Sühreverdî el-Maktûl”. II. *Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, 2/171-184. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Black, Deborah L.. “Fârâbî”. çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman. 1/215-236. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

⁸⁵ Subkî, *Muîdu’n-Niam*, 65.

- Ebû Reyyân, Muhammed Ali. *Usûlü'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye 'İnde Şihâbuddin es-Sühreverdî*. Kahire: Mektebetü'l- Ancelo el-Misriyye, 1959.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbu'l-Cem'i Beyne Re'yeyi'l-Hekîmeyn*. tşk. el-Bîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdile*. tşk. el- Bîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986.
- Feyyûmî, Muhammed İbrahim *el-İmâmü'l-Gâzâlî ve Alakatü'l-Yakîni bi'l-Akl*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Münkizu mine'd-Dalâl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tehâfutu'l-Felâsife*. thk. Mahmud Bîcû. Dımaşk: Daru't-Takva, 2006.
- Goldziher, İgnaz. "Mevkifu Ehli's-Sünneti'l-Kudemâ bi İzâi Ulumi'l-Evâil". çev. Abdurrahman Bedevî. *et-Türasü'l-Yûnânî fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü Nahdati'l-Misriyye, 1940.
- İbn Ebû Usaybi'a, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım. *Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etibbâ*. thk. Nizâr Rıdâ. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.
- İbn Hacer, Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *Raf'u'l-Isr 'an Kudâti'l-Mısr*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1391/1971-1415/1994.
- İbn Kâdî Şuhbe, Takiyyuddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer ed-Dimeşkî. *Tabakâtu'sŞâfi'iyye*. thk. el-Hâfız Abdulalim Hân. Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-'Usmaniyye, 1979.
- İbn Meymûn, Musa el-Kurtubî el-Endülüsi. *Delâletü'l-Hâirîn*. thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü'sSakâfeti'd-Diniyye, ts.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Suleyman el-'Useymîn. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 1425/2005.
- İbn Şeddâd, Behâuddin. *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsufiyye*. thk. Cemaluddin eş-Şeyyâl. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsın Yûsuf b. Tağrıberdî b. Abdullah. *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısr ve'l Kâhire*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî. *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fi Tesîsi Bideihimi'l-Kelâmiyye*. thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1426.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî İbn. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şâti'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. y.y.: Müessesetü Kurtuba, 1986.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî. *Nakdu'l-Mantık*. thk. Abdurrahman b. Hasan Fâid. Mekke: Daru Alemi'l-Fevâid, ts.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Fetâvâ ve Mesâilu İbnu's-Salâh fi't-Tefsiri ve'l-Hadisi ve'l-Uşûli ve'l-Fıkhi*. thk. Abdülmütî' Emin Kal'ecî. Beyrut: Daru'l-Marife, 1986.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. thk. Mahmud el-Arnâvut. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer. *Tetimmetü'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İnâtî, Şems. "İbn Sînâ". çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman. 1/277-292. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- İsfahânî, İmâdüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Hâmîd. *el-Bustânu'l-Câmi li Cemâi Tevârîhi Ehli'z-Zemân*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî. *Hediyetü'l-Ârifin*. İstanbul: Külliyyetü'l-Meârifî'l-Celîle, 1951.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşâriyye Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kıftî, Cemalüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf. *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk. *Hudûdü'l-Eşyâi ve Rusûmuhâ*. (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), thk. Muhammed Abdülhadi Ebû Reyde. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk. *Kitâbü'l-Kindî ile'l-Mu'tasım billah fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*. (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), thk. Muhammed Abdülhadi Ebû Reyde, Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Köroğlu, Burhan. "İşrâkî Filozof Şemseddîn Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin Felsefî Sistemi Ve İslam Düşüncesi İçindeki Yeri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), ss. 91-108.
- Mağzâvî, Mustafa. *Devru'l-Âmili's-Siyâsi fi İntişâri'l-Mezhebi'l-Eşârî*. Cezayir: Câmi'atü'l-Cezâir, Yüksek Lisasn, 2008.
- Makrizî, Ebû Muhammed Takiyyüddin Ahmed b. Ali. *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- Muhammed b. Abdüsselam, Şerefüddin. *İdâhu'l-Kelâm fîmâ Cerâ li'l-Îz b. Abdüsselâm fi Meseleti'l-Kelâm*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006.
- Muhammed Ferîd Bek. *Tarihü'd-Devleti'l-Aliyyeti'l-Usmâniyye*. thk. İhsan Hakkî. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1981.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Esâsü't-Takdîs*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Safedî, Salâhüddîn Halîl b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafâ. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'atü'z-Zaman*. Dimaşk: Daru'l-Risaleti'l-İlmiyye, 2013.

- Subkî, Tâcuddîn b. Takiyuddîn. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*. thk. Mahmud Muhammed et-Tennâhî- Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Subkî, Tâcuddîn b. Takiyuddîn. *Mu'îdu'n-Niam ve Mubîdu'n-Nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.
- Subkî, Tâcuddîn b. Takiyuddîn. *Refu'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvað - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1999.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl. *Hikmetü'l-İşrâk*. (Mecmû'atu Musannefâti Şeyhi'l-İşrâk içinde). nşr. Henry Corbin. Tahran: Ulûmi İnsânî Ferhengî, 1373.
- Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman. *Hüsnu'l-Muhâdara*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- Süyûtî, Celalüddin b. Abdurrahman. *el-Vesâil ilâ Müsâmereti'l-Evâil*. thk. Muhammed Said Zuğlûl. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Şehrezûrî, Şemsüddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. thk. Hüseyin Diyâî Türbetî. Tahran: Müessesetü Mutâla'âti ve Tahkîkâti Ferhengî, 1372.
- Şîrâzî, Kutbuddin Mahmûd b. Me'sût. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. thk. Abdullah Nûrânî-Hamdî Muhakkık. Tahran: Encümeni Âsâr ve Mefâhiri Ferhengî, 1383.
- Şerbetçi, Azmi. "Kutbüddîn Şîrâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/ 487-489.
- Üdfüvî, Kemâlüddin b. Cafer Sa'leb eş-Şâfiî. *et-Tâli'üs-Sa'id el-Câmi'u li Esmâi Nücebâi's-Sa'id*. thk. Sa'd Muhammed Hasan. Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye li't-Telîfi ve't-Tercüme, 1966.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Suleymân. *Mirâtu'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân*. thk. Halil Mansur. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1990.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Naim el-'Arkûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.



Molla Halil es-Si'irdî'nin Nehcü'l-Enâm Adlı Eserinin Hadis İlmî Açısından İncelenmesi

Ali ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Bingöl
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Assist. Prof., Bingöl University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department
of Hadis,
Bingöl/Türkiye

e-posta: celiker81@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4361-0477

DOI: 10.34085/buifd.1393915

Mahsun AK

Bingöl Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi
Bingöl Social Sciences Institute PhD Student
Bingöl/Türkiye

e-posta: mahsun.ak12@icloud.com

ORCID: 0000-0003-0855-6110

Öz

Molla Halil es-Si'irdî, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısı ve on dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında yaşamış olup tedrisât ve telifât faaliyetleriyle temayüz etmiş Osmanlı dönemi âlimlerindedir. Molla Halil, eğitimini Bitlis, Van, Siirt, Cizre, Musul ve İmâdiyye gibi dönemin en önemli ilim merkezlerinde tahsil etmiştir. O, ilmî müktesebatı ile İslamî ilimlerin birçok sahasında onlarca eser telif etmiştir. Eserlerinin büyük çoğunluğunu nesir, bir kısmını ise nazım türünde kaleme almıştır. Onun manzum türünde yazmış olduğu eserlerinden biri de akaid, tasavvuf, ahlâk ve benzeri konuları ihtiva eden *Nehcü'l-Enâm li Nef'i'l-'Avâm*'dir. Molla Halil'in, Arapça ve Kürtçe olarak kaleme aldığı ve yirmi iki bölümden meydana gelen bu eser, Arapça nüshasında üç yüz yirmi üç, Kürtçe nüshasında ise iki yüz yetmiş bir beyitten teşekkül etmektedir. Molla Halil eserini telif ederken Kur'an-ı Kerim ve benzeri kaynaklar yanı sıra telmih sanatıyla kırk üç hadisten de istifade ettiği müşahede edilmiştir. Bu çalışmamızda Molla Halil es-Si'irdî'nin bahse konu olan eserinde telmihte bulunduğu rivayetler, asli kaynaklarda yerleri tespit edilerek hadis ilmi açısından değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Yapılan inceleme neticesinde iktibas edilen rivayetlerin sekiz tanesinin mütefakün aleyh olduğu, on beş tanesinin Buhârî'nin *Sahih*'inde, bir tanesinin Buhârî'nin *Halku Ef'âli'l-'İbâd* adlı eserinde, yedi tanesinin Müslim'in *Sahih*'inde yer aldığı görülürken, Hakîm en-Nîsâbü'rî'nin *el-Müstedrek*, Tâberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*, Süyûtî'nin *el-Leâli'l-mašnû'a* ve Aclûnî'nin *Keşfü'l-hafâ* adlı eserlerinde ise birer tane rivayetin yer aldığı görülmüştür.

Dolayısıyla iki rivayet uydurma veya halk arasında hadis diye bilinen rivayetleri konu edinen eserlerde yer alırken, geri kalan rivayetlerin ise muteber hadis kaynaklarında tahrîc edildiği tespit edilmiştir. İktibas edinilen rivayetlerin iki tanesi merdûd, geri kalanların ise makbûl olduğu hükmüne varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Medrese, Molla Halîl es-Si'irdî, *Nehcü'l-Enâm*, Tahrîc

The study of Molla Halîl es-Si'irdî's work "*Nehcü'l-Enâm*" from the perspective of the Hadith Science.

Abstract

Molla Halîl es-Si'irdî was a prominent scholar of the Ottoman era who lived in the second half of the 18th century and the first half of the 19th century and excelled in education and authorship. He received his education in important centers of learning such as Bitlis, Van, Siirt, Cizre, Mosul, and İmadiyyeh. He has copyrighted dozens of works in many fields of Islamic sciences with his scientific acquis. He has written the vast majority of his works in prose, and some of them in the genre of poetry. One of his works written in the genre of poetry is *Nehju'l-Enâm li Nef'i'l-'Avâm*, which contains aqaid, Sufism, morality and similar topics. Written by Mullah KHalîl in Arabic and Kurdish and consisting of twenty-two chapters, this work consists of three hundred and twenty-three in the Arabic copy and two hundred and seventy-one couplets in the Kurdish copy. It has been observed that Mullah Halîl used forty-three hadiths with the art of allusion in addition to the Noble Qur'an and similar sources while copyrighting his work. In this study, the narrations narrated by Mullah Halîl as-Si'irdî by using the art of allusion in the aforementioned work have been subjected to evaluation from the point of view of hadith science by determining their locations in the main sources. As a result of the examination, it was seen that eight of the narrations quoted were agreed on and while fifteen of them appear in Bukhari's Sahih, one of them appears in Bukhari's work "*Halku Ef'âli'l-'İbâd*", seven of them appear in Muslim's Sahih; in the works of Hâkim an-Nisaburi al-Mustadrâq, Tabarani al-Mu'jamul-awsat, Suyuti al-Leali'l-maşnu'a and Ajluni's Keşful hafa, it has been seen that there is one narration in each work. Therefore, it has been determined that while two narrations are included in works that are fabricated or are the subject of narrations known as hadiths among the people, the remaining narrations are narrated in valid hadith sources. It has been concluded that two of the narrations quoted are rejected, and the rest are acceptable.

Keywords: Hadith, Madrasa, Mullah KHalîl as-Si'irdî, *Nehjul-Enâm*, Tahrij

Giriş

Molla Halîl es-Si'irdî, küçük yaştan itibaren başladığı ilmî çalışmalar neticesinde dönemin önemli âlimlerinden biri olmuştur. Yaşadığı dönemin maddî imkânsızlıklarına rağmen İslâmî ilimler alanında kayda değer sayıda eser kaleme alarak hem kendi dönemine hem de sonraki dönemlere ışık tutmuş ve kendi dönemindeki ilmî hareketliliğe ivme kazandırmıştır. Hadis ilmînin yanı sıra muhtelif alanlarda birçok eser telif etmiştir.¹ Molla Halîl'in telif ettiği çalışmalarından biri de *Nehcü'l-Enâm li Nef'i'l-'Avâm* adlı eseridir. Müellif, manzum bir tarz ile telif ettiği bu eserinde imanun ve İslâm'ın şartları, Hz. Peygamber'in hayatı, kıyamet alâmetleri, itikâdî ve ameli mezhepler, manevî hastalıklar, azaların görevleri, faziletler, yeme-içme ve giyinme âdâbı gibi farklı konuları öz bir şekilde işlemiştir. Eser, günümüze değin gerek ilim meclislerinde gerekse halk arasında kabul görmüş ve kendisinden istifade edilmiştir.

Molla Halîl, eserinde konuları işlerken birçok hadisi de kullanmıştır. Eserde istifade edilen rivayetlerin kaynaklarının tespitine yönelik bir adet çalışma bulunmakla birlikte söz

¹ Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/409.

konusu çalışmada sadece Molla Halil'in istifade ettiği yirmi küsur hadis ve geçtiği kaynaklardan bahsedilmiştir.² Bu çalışmada ise tespit edilen kırk üç hadisin kaynakları ve sıhhat derecesi değerlendirilmiştir. Bahse konu eserde değerlendirilen hadislerin sıhhatine ilişkin herhangi bir araştırmanın yapılmamış olması çalışmamızın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca bu eser özelinde de olsa Molla Halil'in hadislere olan vukûfiyetine dair yorumlar takdim edilmiştir. Eserde geçen her bir hadisin Arapça metni ile Türkçe tercümesi verilmiş, akabinde muteber kaynaklar incelenerek ilgili hadislerin tahrîci yapılmış, rivayetlerin sıhhatine yönelik münekkî hadis bilgilerinin değerlendirmelerine de yer verilmiştir.

1. Hayatı

Tam ismi Halil b. Hüseyin es-Si'irdî olan Molla Halil'in³ soyu Sultan Şeyhmus yolu ile Hz. Ömer'e dayandırılır. Farklı nisbelerle anılan Molla Halil'e, nesebinden ötürü Ömerî, doğduğu yere nispetle Hizânî ve Kulpikî, yaşadığı şehre nispetle de es-Si'irdî denilmiştir. Kaleme aldığı manzum eserlerinde ise Şavkî mahlasını kullanmıştır.⁴ Molla Halil, bugünkü adıyla Süttaş olan Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Kulpik köyünde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi ile ilgili farklı görüşler olmakla birlikte tercih edilen görüş doğum tarihinin 1164/1750 yılı olduğudur. Mezar taşındaki tarihin de bu şekilde yazılı olması doğumunun bu yıl olabileceğini desteklemektedir.⁵ Molla Halil'in vefat tarihine dair kaynaklarda farklı bilgiler bulunmakla birlikte genel kabule göre 1259/1841'dir.⁶

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) duasına mazhar olan⁷ Molla Halil, yaşadığı dönemde bölgenin büyük âlimlerinin rahle-i tedrisatından geçerek birçok ilim dalında dersler almıştır. Eğitim hayatına Hizan'da babasının yanında başlayıp sırasıyla Bitlis, Siirt, Gevaş, Bahçesaray, Şirvan, Hoşap ve Cizre'de devam etmiş son olarak Irak/İmâdiye beldesinde eğitimini tamamlamıştır.⁸ Şark medreselerinde ilim tahsilini tamamlayan es-Si'irdî, ilmî faaliyetlerde bulunmak amacıyla hayatının geri kalanını Siirt'te idame etmiştir.⁹ Molla Halil, dinî ilimlerin hemen hepsinde sünî geleneği takip ederek eser telif etmiştir. Genellikle derleme türü eserler telif etmekle birlikte eserlerinde özellikle dilciliğini konuşturmuştur. O, eserlerinin büyük çoğunluğunu nesir türünde yazsa da manzum olarak kaleme aldığı eserleri de

² Bayram Kanarya, "Manzûm Bir Metnin Rivayet Kaynakları Üzerine Bir İnceleme: Molla Halil es-Si'irdî'nin Nehcû'l-Enâm İsimli Eserinde Rivayetlerin (Hadislerin) Etkisi", *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi*, 2/2, 2018, 64-79.

³ Hayruddin Zirikli, *el-A'lâm kamus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 2/317; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/683.

⁴ Ömer Pakış, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 6; "Molla Halil Siirdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/250; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/409; Faruk Kazan, *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1.

⁵ Kazan, *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı*, 2; Ayrıca Bkz. Ömer Atalay, *Siirt Târîhi* (İstanbul: Çeltut Matbaası, 1946), 112.

⁶ Vefat tarihleri için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/409; İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin* (Beyrut: Dârü İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1370/1951), 1/357; Atalay, *Siirt Târîhi*, 112.

⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/409.

⁸ Pakış, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, 7-8; Macit Sevgili - Abdullah Özcan, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Biyografisi", *Uluslararası Molla Halil Sempozyumu Bildirileri* (Siirt, 2014), 23-24.

⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/409.

bulunmaktadır.¹⁰ Bu da Molla Halîl'in diğer ilim dallarındaki yetkinliğinin yanı sıra kaleminin de güçlü olduğunu göstermektedir.

2. Eserleri

Bir âlimin büyüklüğü ve ilmî kişiliği geride bıraktığı eserleri ile anlaşılabilir. Bu hususta Bursalı Mehmet Tahir Efendi (ö. 1343/1925), Molla Halîl'in telif ettiği eserlerle saygın bir âlim olduğunu ifade etmiştir.¹¹ Molla Halîl'in yetiştirdiği öğrenciler, telif ettiği eserler ve bölgede faaliyet gösteren medreseler üzerinde günümüze kadar devam eden nüfuzu Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin tespitini teyit etmektedir. Bu husus, Molla Halîl'in ilmî donanımını ve entelektüel kişiliğini göstermektedir. Müellifleri konu edinen birçok eserde ismi zikredilen¹² ve farklı alanlarda eser telif eden¹³ Molla Halîl'e nispet edilen ellinin üzerinde eserden bahsedilmekle birlikte eserlerinin tümü elimizde mevcut değildir. Şu ana kadar ulaşılabilmiş eserlerinin sayısı kırkın üzerindedir.¹⁴ Çalışmanın kapsamını aşmamak için bazı eserlerin ismi zikredilmekle iktifa edilmiştir.

2.1 Tefsir ve Kur'ân İlimleri

→ *Basîretu'l-kulûb fi kelâmi 'allâmi'l-ğuyûb*

→ *Diyâu basîreti'l-kalbi'l-'arûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve fersî'l-hurûf*

→ *Tefsîru'l-besmeleti's-şerîfe*

2.2. Hadis

→ *Hadîsu'l-âyâtî'l-letî tezharu kable hurûci 'Îsâ ve'l-Mehdî/Risâletu'l-Mehdî*

→ *Usûlu hadîsi'l-ezher mine'l-muhtasar ve şerhihi lî İbn Hacer*

2.3.Fıkıh

→ *Mecme'u'l-mesâil*

→ *Menâkibu eimmeti'l-mezâhibi'l-erba'a*

→ *Risâle fi'n-nezr*

→ *el-Usûl miftâhu'l-vusul*

2.4.Akaid

→ *Nehcu'l-enâm lî nef'i'l-'avâm (Arapça/Kürtçe)*

→ *Risâle fi'l-firaki's-selâsi ve's-seb'în*

¹⁰ Pakiş, *Molla Halîl es-Si'irdî ve Tefsîrdeki Metodu*, 15; Sevgili- Özcan, "Molla Halîl es-Si'irdî'nin Biyografisi", 35; Özcan, *Molla Halîl Es-Si'irdî'nin Basîretü'l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi'l-Ğuyûb Adlı Tefsîrinin Tahkik ve Tahlili (Bakara-İsra)* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 14-15; Zakir Apuhan, *Nehcü'l-Enâm'da Belâgat Uygulamaları*, (Ankara: İksad, 2023), 7-8.

¹¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/409.

¹² İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, 1/357.

¹³ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, 1/357; Hayruddin ez-Zirikî, *el-A'lâm kamusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 2/317; Kehhâle, 1/683; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/409.

¹⁴ Bkz. Özcan, *Basîretü'l-Kulûb*, 26.

→*Te'sîsu kavâ'idi'l-'akâid alâ mâ seneha min ehli'z-zâhir ve'l-bâtın mine'l-'avâid*

2.5.Tasavvuf

→*Minhâcu's-sünneti's-seniyye fî âdâbi sulûki's-sûfiyye*

→*Risâle fî beyâni şurûti'l-halve ve âdâbihâ*

2.6.Arap Dili ve Belâgat

→*el-Kâfiyetu'l-kubrâfi'n-nahv*

→*el-Kâmûsu's-sânî fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-me'ânî*

→*Tercemetu meşâhiri'n-nahvîyyîn ve'l-luğavîyyîn*¹⁵

3. Nehcü'l-Enâm Adlı Eserine Genel Bir Bakış

Molla Halîl es-Si'irdî'nin Arapça ve Kürtçe olmak üzere iki dilde yazdığı manzum eseridir. Bu eser, birçok kaynakta aynı isimle zikredilmekte ve Molla Halîl'e nispet edilmektedir.¹⁶ Bu başlık altında öncelikle *Nehcü'l-Enâm* tanıtılacak daha sonra eserin önemine ve Arapça ile Kürtçe nüshasının ortak özelliklerine değinilecektir.

3.1. Arapça Nüsha

Müellifin yazdığı nüsha günümüze ulaşmamıştır. Ancak gerek aile efradı gerekse talebelerinin yazmış olduğu nüshalar günümüzde mevcuttur. Eserde konular kısa ve öz bir şekilde işlenmiştir. Eser 22 bölüm ve 323 beyitten oluşmaktadır.¹⁷

3.2. Kürtçe Nüsha

Arapça *Nehcü'l-Enâm'a* nispeten daha muhtasar, ancak işlenen konular bakımından Arapça nüsha ile aynı olup Molla Halîl'in Arapça dışında telif ettiği nadir eserlerindedir.¹⁸ Bu eser 22 bölüm ve 271 beyitten oluşmaktadır.¹⁹

3.3. Muhtevası

Molla Halîl'in özellikle şark medreselerinde okutulan ve ezberlettirilen en meşhur eserlerinden biridir. Müellif, eserini halka yönelik ve halkın anlayıp kavrayabileceği bir dil ve üslupla kaleme almıştır. Dolayısıyla *Nehcü'l-Enâm* medrese çevrelerinin yanı sıra bölge halkı tarafından da son derece benimsenip okunmuştur. İtikâdî konuların yanı sıra ahlâk ve adap ile ilgili konulara da değinilen ve 22 bölümden oluşan eserin başlıkları sırasıyla şu şekildedir:

→Farz-ı aynler

→Allah'ın Sıfatları

¹⁵ Eserlerinin tam listesi için bk. Pakiç, "Molla Halil Siirdî", 30/251; Ayrıca bk. İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1\357; Adnan Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülahazalar", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14/2019, 608-38.

¹⁶ Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî", 623-24.

¹⁷ Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî", 623-24.

¹⁸ Cüneyt Gökçe, "Molla Halil es-Si'irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nehcü'l-Enâm Adlı Eseriyle Sınırlı)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/34 (Aralık 2015), 34-87.

¹⁹ Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî, 624.

- Melekler
- Risâlet
- Rasûlullah (s.a.s)'in şemâili
- Mi'raç
- Rü'yettullah
- Faziletler
- Peygamberlerin sayısı
- Duanın tesiri
- Devlet reisi seçimi
- Cüz'i irade
- Kıyamet ve alâmetleri
- Kabir sorgusu
- Mezhep imamları
- Tasavvuf ve ahlâk
- İlim
- Yedi azanın vazifeleri
- Yemek adabı ve giyim bahsi
- Namaz adabları

Her iki eserde konular özet olarak işlenmiştir. Eserin girişinde iman ve İslam hususunda bilinmesi ve yapılması zorunlu olan “farz-ı ayn” ile ilgili bilgiler verilmiştir. İmanın rükünleri ve İslâm'ın şartlarına dikkat çekilen bu ilk bölüm yaklaşık on beyitten oluşmuştur. İkinci bölümde ise ilâhî sıfatlar konusu işlenmiştir. Sonraki bölümde melek ve nübüvvet konusu ele alınmış ve nübüvvet konusundan hemen sonra Hz. Peygamber'in şemâiline yer verilmiştir. Mi'raç hadisesi ve rü'yettullah konusu işlendikten sonra faziletler konusu detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Peygamber ve resûllerin sayısına değinildikten sonra duanın tesiri konusu kısaca işlenmiştir. İmâmet konusu ele alındıktan sonra irade konusuna değinilmiştir. Kıyamet alametleri, kabir sorgusu ve mahşer sahneleri zikredildikten sonra amelî ve itikadî mezhepler bahsi ele alınmıştır. Bu temel konulardan sonra Allah rızası için ilim öğrenme ve öğretme, insan bedenindeki yedi organın görevleri, yemek adabı, giyinme adabı ve namaz kılma adabı gibi konular sırasıyla ele alınmış ve eser dua ile sonlandırılmıştır.²⁰

4. Eserde İktibas Olunan Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi

Molla Halîl es-Si'irdî'nin Kürtçe olarak yazılan *Nehcü'l-Enâm li Nef'i'l-'Avâm* adlı eserinde telmih yoluyla iktibas olunan rivayetler tespit edilerek tahrîc ve sıhhat

²⁰ Bkz. Ahmed Hilmi Koğî, *Rehberi Avâm Şerha Nehcü'l-Enâm* (İstanbul: İhsan Yayınları, ts.), 2-77.

değerlendirilmesi yapılacaktır. Ancak Buhârî ve Müslim'in eserleri sahih rivayetlerden oluştuğundan bu eserlerde yer alan hadisler ayrı bir değerlendirmeye tabi tutulmamışlardır. Ayrıca çalışmanın kapsamını aşmamak için rivayetlerin sened zincirleri ile iktibas edildiği beyitler zikredilmemiş kaynaktaki yerleri verilmekle iktifa edilmiştir.

4.1. Farz-ı Aynlar Bölümündeki Hadisler

Müellif, eserinin ilk bölümünde İslâm'ın beş şartından, imanın kalp ile tasdik dil ile ikrâr olduğundan ve kelime-i şehâdetin gereği ve öneminden bahsetmiştir.²¹

1.Hadis

بُئِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى حَمْسٍ: شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَالْحَجُّ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ

“İslâm beş temel üzerine kurulmuştur: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve Ramazan orucunu tutmak.”²² Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) ittifakla eserlerine aldıkları bu rivayet sahihtir.

4.2. Allah'ın Yedi Kadîm Sıfatı Bölümündeki Hadisler

Bu bölümde Allah'ın yedi kadîm sıfatına, kötülüğe razı olmayıp iyiliği dilediğine, Kur'an'ın Allah'ın katından gelmesi itibariyle kadîm, harf ve lügat açısından mahlûk olduğuna, Kur'an'ın diğer kitapları nesh ettiği, kıyamete kadar okunacağına ve Allah'ın isimlerinin önemine dair konular işlenmiştir. Bu bölümde iki rivayete işaret edildiği tespit edilmiştir.²³

1.Hadis

يُعَالُ، يَعْنِي لِصَاحِبِ الْقُرْآنِ: أَقْرَأُ وَأَتَقَى وَرَبَّلَ كَمَا كُنْتُ تُرْتَلُ فِي الدُّنْيَا، فَإِنَّ مَنَزَلَتَكَ عِنْدَ آخِرِ آيَةٍ تَقْرَأُ بِهَا

“Kur'an okuyan kişiye şöyle denilecektir: Oku ve yüksel, dünyada tertîl ile okuduğun gibi burada da tertîl ile oku. Muhakkak ki senin derecen okuyacağın ayetin son noktasındadır.”²⁴

Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) eserinde yer verdiği rivayetin senedinde yer alan râvi zinciri şu şekildedir: Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85) sahâbî râvilerdendir.²⁵ Ricâl kaynaklarında Zir b. Hubeys (ö. 82/701),²⁶ Âsım b. Behdele (ö. 127/745),²⁷ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778),²⁸ Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813)²⁹ ve Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843)³⁰ sika olarak vasıflanmış râvilerdir. Dolayısıyla sened zincirinde yer alan râvilerin tümü sıhhat şartlarını haiz olup rivayet sahih hükmündedir.

²¹ Koği, *Rehberi Avâm*, 2-5.

²² Buhârî, “İmân”, 2; Müslim, “İmân”, 21.

²³ Koği, *Rehberi Avâm*, 8-10.

²⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 117; Tirmizî, “Fedâilu'l-Kur'an”, 17.

²⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalân İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414-1994), 4/165.

²⁶ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülâlm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü't-Dâr, 1405-1985), 1/370.

²⁷ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mearifü'l-Osmaniyye, 1271/1952), 6/341.

²⁸ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/407.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtîb el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 7/215.

³⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hind: Dâiretü'l-Mearifü'l-Nizamiyye, 1326/1908), 10/108.

2.Hadis

إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ

“Allah’ın doksan dokuz ismi vardır; kim bunları sayarsa cennete girer.”³¹ Hadis müttefekun aleyh* olup sahihtir.

4.3. Melekler Bölümündeki Hadisler

Meleklerin özellikleri ve anasır-ı erbaâ’ dan (dört madde) bahsedilmiştir.³²

1.Hadis

خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ، وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ، وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ

“Melekler nurdan, cinler dumanlı alevden, Âdem ise size anlatıldandan yaratıldı.”³³ Müslim’in rivayet ettiği bu hadis sahihtir.

4.4. Risâlet Bölümündeki Hadisler

Bu bölümde Resûlullah’ın (s.a.s) risâleti, konumu, getirdiği din, nesebi ve hicreti gibi temalar ele alınmıştır.³⁴

1. Hadis

لَبِثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ، يُنَزَّلُ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ وَبِالْمَدِينَةِ عَشْرَ سِنِينَ

“Nebî (s.a.s) Mekke’de on yıl kaldı. O’na vahiy geliyordu ve Medine’de de on yıl kaldı.”³⁵ Buhârî’nin tahrîc ettiği rivayet sahihtir.

4.5. Rasûlullah’ın Şemâili Şerifleri Bölümündeki Hadisler

Molla Halîl bu bahiste Resûlullah’ın şemâilini ele almıştır.³⁶

1.Hadis

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ بِالطَّوِيلِ الْبَائِنِ، وَلَا بِالْقَصِيرِ، وَلَا بِالْأَبْيَضِ الْأَمْهَقِ، وَلَيْسَ بِالْأَدَمِ، وَلَيْسَ بِالْجُعْدِ الْقَطِطِ، وَلَا بِالسَّطِيطِ، بَعَثَهُ اللَّهُ عَلَى رَأْسِ أَرْبَعِينَ سَنَةً، فَأَقَامَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ، وَبِالْمَدِينَةِ عَشْرَ سِنِينَ، فَمَتَّوَفَاهُ اللَّهُ وَلَيْسَ فِي رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ عَشْرُونَ شَعْرَةً بَيْضَاءَ

“Resûlullah (s.a.s)’in boyu ne çok uzun ne de çok kısa idi. Teni ne duru beyaz ne de koyu esmerdi. Saçları ise ne düz ne de kıvrıkcık idi. Kırk yaşına geldiğinde, Yüce Allah O’nu peygamber olarak gönderdi. Mekke’de on, Medine’de de on yıl kaldı. Vefat ettiğinde saç ve sakalında yirmi tel ak kıl yoktu.”³⁷ Buhârî’nin rivayet ettiği bu hadis sahihtir.

³¹ Buhârî, “Şurût”, 18; Müslim, “Zikir”, 5.

*Bu tabir genellikle bir hadisin Buhârî ve Müslim’in Câmi’u’s-sahîh adlı eserlerinde ittifakla rivayet edildiğini belirtir.

³² Koği, *Rehberi Avâm*, 10-11.

³³ Müslim, “Rekâik”, 60.

³⁴ Koği, *Rehberi Avâm*, 11-12.

³⁵ Buhârî, “Fedâil”, 1.

³⁶ Koği, *Rehberi Avâm*, 13.

³⁷ Buhârî, “Menâkıb”, 23.

4.6. Mi'raç Bölümündeki Hadisler

Mi'raç olayı ile ilgili hususların ele alındığı bu bölümde konu ile alakalı iki rivayet tespit edilmiştir.³⁸

1. Hadis

أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدَّثَهُمْ عَنْ لَيْلَةِ أُسْرِي بِهِ: " بَيْنَمَا أَنَا فِي الْخَطِيمِ، - وَرَجَا قَالَ: فِي الْحِجْرِ - مُضْطَجِعًا إِذْ أَتَانِي آتٌ ...

Nebî (s.a.s) İsrâ gecesini şöyle anlattı: "Ben Hatîm'de –ya da Hicr'de- uzanıyorken biri bana geldi..."³⁹

2.Hadis

رَأَهُ يُعَوِّدُهُ مَرَّتَيْنِ.

"Resûlullah kalbiyle Allah'ı iki defa gördü."⁴⁰

Birincisi Buhârî'nin, ikincisini ise Müslim'in rivayet ettiği her iki hadis sahihtir.

4.7. Rü'yetullah Bölümündeki Hadisler

Bu bölümde rü'yetullah ve bunun mümkün olup olmadığı irdelenmiştir.⁴¹

1.Hadis

إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبِّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ هَذَا، لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ

"Siz şu ayı görmede güçlük çekmediğiniz gibi kıyamet günü Rabbinizi de bir güçlük çekmeden göreceksiniz."⁴² Müttefekun aleyh olan bu rivayet sahihtir.

4.8. Faziletler Bölümündeki Hadisler

Bu bölümde peygamberlerin, meleklerin, hulefâ-yi râşidînün faziletleri gibi konulara değinilmiştir. Bu kısımda konuyla ilintili yedi rivayet tespit edilmiştir.⁴³

1. Hadis

حَسْبُكَ مِنْ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ: مَرْيَمُ ابْنَةُ عِمْرَانَ، وَخَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ، وَفَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ وَأَسِيَّةُ الْمُرَّةُ فِرْعَوْنَ.

"Dünyadaki kadınlardan Meryem bnt. İmrân, Hatice bnt. Huveylid, Fâtıma bnt. Muhammed ve Firâvûn'un hanımı Âsiye (fazilet bakımından/örnek olarak) sana yeterlidir."⁴⁴

Tirmizî'nin eserinde tahrîc ettiği rivayetin sened zinciri şu şekildedir: Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) sahâbîdir.⁴⁵ Ricâl âlimleri tarafından Katâde b. Diâme (ö. 117/735),⁴⁶ Ma'mer b. Râşid

³⁸ Koği, *Rehberi Avâm*, 14.

³⁹ İsrâ hakkındaki bu rivayetin uzun metni için bkz. Buhârî, "Menâkibu'l-Ensar", 42.

⁴⁰ Müslim, "İmân", 285.

⁴¹ Koği, *Rehberi Avâm*, 15.

⁴² Buhârî, "Tevhîd", 24; Müslim, "Mesâcîd", 211.

⁴³ Koği, *Rehberi Avâm*, 15-18.

⁴⁴ Tirmizî, "Menâkib", 62.

⁴⁵ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe* (Riyâd: Dârü'l-Vatan lî'n-Neşr, 1419/1998), 1/231.

⁴⁶ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/215.

(ö. 153/770),⁴⁷ Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27)⁴⁸ ve Ebû Bekr b. Zencûyeh (ö. 258/872) farklı tevsik lafızlarıyla vasıflanmışlardır.⁴⁹ Tirmizî'nin senesinde yer alan râviler sika olduğundan dolayı hadis sahihtir. Tirmizî ve Nâsîrüddîn el-Elbânî de (ö. 1999) bu rivayet için sahih hükmünde bulunmuşlardır.⁵⁰

2. Hadis

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كُنَّا نَحْضِرُ بَيْنَ النَّاسِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتُخَيَّرُ أَبَا بَكْرٍ، ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، ثُمَّ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

İbn Ömer: “Biz Resûlullah zamanında insanları hayır açısından Ebû Bekir, Ömer b. el-Hattâb ve Osman b. Affân şeklinde sıralardık.”⁵¹ Buhârî'nin eserinde yer alan rivayet sahihtir.

3. Hadis

عَنْ سَفِينَةَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : الْخِلَافَةُ فِي أُمَّتِي ثَلَاثُونَ سَنَةً، ثُمَّ مَلَكَتْ بَعْدَ ذَلِكَ

Hz. Peygamber “Ümmetimde hilafet otuz yıl sürecek daha sonra saltanat dönemi başlayacaktır.” demiştir.⁵²

Tirmizî'nin *Sünen*'indeki isnad şu şekildedir: Sefîne (ö. 80/699) sahabidir.⁵³ Ahmed b. Menî' (ö. 244/859),⁵⁴ Süreyc b. Nu'mân (ö. 217/832)⁵⁵ ve Haşrec b. Nebâte (ö. ?) farklı lafızlarla tevsik edilmişlerdir.⁵⁶ Saîd b. Cümhân (ö. 136/754) ise bazı alimler tarafından tevsik edilirken bazıları tarafından ise zayıf görülmüştür.⁵⁷ Tirmizî rivayet için hasen lafzını kullanmıştır.⁵⁸ Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde yer alan rivayet için de Şuayb el-Arnaût (ö. 2016) hasen lafzını kullanmıştır.⁵⁹ Dolayısıyla rivayet hasen hükmündedir.

4. Hadis

أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ، وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ، وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ، وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ، وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَالزُّبَيْرُ فِي الْجَنَّةِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ، وَسَعْدٌ فِي الْجَنَّةِ، وَسَعِيدٌ فِي الْجَنَّةِ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ

“Ebû Bekir cennetlidir, Ömer cennetlidir, Osman cennetlidir, Ali cennetlidir, Talha cennetlidir, Zübeyr cennetlidir, Abdurrahman b. Araf cennetlidir, Sa'd cennetlidir, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh cennetlidir.”⁶⁰

⁴⁷ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/294.

⁴⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/245.

⁴⁹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mearifî'l-Osmaniyye, 1393/1973), 9/130.

⁵⁰ Tirmizî, “Menâkib”, 62.

⁵¹ Buhârî, “Fedailü's-Sahabe”, 4.

⁵² Tirmizî, “Fiten”, 47; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 9; Halifeliğin süresi için bk. Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemal fi esmai'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983), 6/509.

⁵³ Mizzî, *Tehzîb*, 3/172.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 11/483.

⁵⁵ Mizzî, *Tehzîb*, 10/220; Zehebî, *Siyer*, 10/219-20.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîb*, 6/507.

⁵⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 6/377.

⁵⁸ Tirmizî, “Fiten”, 47.

⁵⁹ Bk. 4647 nolu hadisin 3. Dipnotu, Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 9.

⁶⁰ Tirmizî, “Menâkib”, 86.

Tirmizî'nin eserinde yer alan hadisin senedi şu şekildedir: Abdurrahman b. Avf (ö. 32/632) sahâbîdir.⁶¹ Ricâl kaynaklarında Humeyd b. Abdurrahmân (ö. 95/713),⁶² Abdurrahmân b. Humeyd (ö. 137/754),⁶³ Abdülazîz b. Muhammed (ö. 186/802)⁶⁴ ve Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) farklı lafızlarla ta'dîl edilmişlerdir.⁶⁵ Senedde bulunan râviler güvenilir olup rivayet sahih olarak görülmektedir.

5. Hadis

لَعَلَّ اللَّهُ أَطَّلَعَ إِلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ، فَقَدْ وَجِبَتْ لَكُمْ الْجَنَّةُ

"Allah belki de Ehl-i Bedir'e bakmış ve: Ne yaparsanız yapın cennet size vacip olmuştur demiştir."⁶⁶ Buhârî'de tahrîc edilen rivayet sahihtir.

6. Hadis

لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ مِّنْ بَايَعٍ تَحْتَ الشَّجَرَةِ.

"Ağaç altında biat edenlerden hiçbiri ateşe girmeyecektir."⁶⁷

Tirmizî'nin eserinde tahrîc ettiği rivayetin senedinde yer alan râviler şunlardır: Câbir b. Abdillâh (ö. 70/689) sahâbîdir.⁶⁸ Muhammed b. Müslim Ebû Zübeyr (ö. 126/743),⁶⁹ Leys b. Sa'd (ö. 175/791)⁷⁰ ve Kuteybe b. Saîd⁷¹ farklı lafızlarla tevsik edilmişlerdir. Senedde bulunan tüm râviler sika olduklarından rivayet sahihtir.

7. Hadis

خَرَجْتُ مِنْ نِكَاحٍ، وَمَ أُخْرِجُ مِنْ سِفَاحٍ، مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَى أَنْ وَلَدَنِ أَبِي وَأُمِّي

"Hz. Âdem'den beni doğuran annem babama kadar nikâhlı sulblerden çıktım, zinakar sulblerden çıkmadım."⁷²

Taberânî'nin (ö. 360/971) eserinde yer verdiği rivayetin sened tetkiki ile alakalı Heysemî (ö. 807/1405): "Senedde yer alan Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali hakkında bazı söylentiler vardır. Ancak Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), el-Müstedrek'te onu sika olarak değerlendirmiştir. Onun dışındaki râvilerin hepsi sikadır." demiştir.⁷³ Elbânî de rivayetin sıhhati için hasen lafzını

⁶¹ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/116.

⁶² İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/323.

⁶³ Zehebî, *Tezhîbü Tehzîb'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Guneym Abbas Guneym – Mecdî Seyyid Emîn (Kahire: y.y., 1425/2004), 3/41.

⁶⁴ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/97.

⁶⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/360.

⁶⁶ Buhârî, "Megâzi", 9.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 9; Tirmizî, "Menâkıb", 129.

⁶⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412/1992), 1/65.

⁶⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/442.

⁷⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/464.

⁷¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/360.

⁷² Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415/1995), 5/80.

⁷³ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 8/214.

kullanmıştır.⁷⁴ Dolayısıyla Taberânî'nin eserinde yer verdiği bu hadisi hasen derecesinde hükme bağlamak mümkündür.

4.9. Peygamberlerin Sayısı Bölümündeki Hadisler

Burada nebî ve resûllerin sayısı, peygamberlerin davranışları, kadınların peygamber olup olamayacaklarıyla ilgili konular ele alınmıştır.⁷⁵

1.Hadis

عَنْ أَبِي ذَرٍّ - قَالَ فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ كَمْ التَّبَيُّونَ قَالَ مِائَةٌ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفَ نَبِيٍّ قُلْتُ كَيْمَ الْمُرْسَلُونَ مِنْهُمْ قَالَ ثَلَاثٌ مِائَةٌ وَثَلَاثَةٌ عَشْرٌ جَمًّا غَيْرًا⁷⁶

Ebû Zer (r.a): Ya Resûlullah enbiyaların sayısı kaçtır? diye sorunca Resûlullâh: “Yüz yirmi dört bin, bunlardan resûl olanlar ise toplu halde üç yüz on üç” dedi.

Hakîm'in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'inde yer alan rivayetin senedi şu şekildedir: Ebû Zer (ö. 32/653) sahâbidir.⁷⁷ Ubeyd b. Umeyr el-Leysî (ö. 74/694) Hz. Peygamber döneminde doğmuş sika tabiîndendir.⁷⁸ Ali b. Fadl (ö. 343/955),⁷⁹ Hasan 'Arefe (ö. 257/871)⁸⁰ ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) hadis rivayetinde farklı lafızlarla tevsik edilmişlerdir.⁸¹ Yahyâ b. Saîd es-Sa'dî ise âlimler tarafından farklı şekillerde cerh edilmiş zayıf bir râvidir.⁸² Rivayet bu şekliyle zayıftır. Ancak bu rivayet, lafızları farklı olmakla birlikte başka tariklerle desteklenmiştir. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel ile İbn Hibbân'ın eserlerinde naklettikleri rivayetler şu şekildedir:

قَالَ أَبُو ذَرٍّ : قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَمْ وَفِيَّ عِدَّةُ الْأَنْبِيَاءِ؟ قَالَ: " مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا الرَّسُلُ مِنْ ذَلِكَ ثَلَاثٌ مِائَةٌ وَخَمْسَةٌ عَشْرٌ جَمًّا غَيْرًا⁷⁶

Ebû Zer (r.a): Ya Resûlullah enbiyaların sayısı kaçtır? diye sorunca Resûlullâh: “Yüz yirmi dört bin, bunlardan resûl olanlar ise toplu halde üç yüz on beş” dedi.⁸³

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde yer alan bu rivayetin senedi şu şekildedir: Ebû Ümâme (ö. 86/705) sahâbidir.⁸⁴ Kâsım Ebî Abdirrahmân (ö. 112/730)⁸⁵ ile Ebü'l-Muğîre (ö.212/827) sika sıfatlarına haiz râvidirler.⁸⁶ Muân b. Rifâe (ö. 150/767) zayıf,⁸⁷ Ali b. Yezîd (ö.

⁷⁴ Muhammed Nâsirüddîn Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985), 6/329.

⁷⁵ Koği, *Rehberi*, 19-20.

⁷⁶ Hâkim en-Neysâbü'rî, Muhammed b. Abdullâh, *Müstedrek ale'l-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Âta (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 2/652-53.

⁷⁷ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/557; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/252.

⁷⁸ Zehebî, *Siyer*, 4/156-57.

⁷⁹ Zehebî, *Siyer*, 15/442-43.

⁸⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 6/201-2; Zehebî, *Siyer*, 11/547-48.

⁸¹ Zehebî, *Siyer*, 6/225, 228.

⁸² Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî b. Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed-Alî Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 9/106; Zehebî, *Mizân*, 4/377-78.

⁸³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid v. dğr. (B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 36/618.

⁸⁴ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 3/1526; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 2/736; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğabe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/15; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/339.

⁸⁵ Zehebî, *Siyer*, 5/194.

⁸⁶ İclî, *Ma'rifetü's-sikat*, 2/100.

⁸⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/201.

100/718) ise zayıf ve münkerü'l-hadis olarak cerh edilmiştir.⁸⁸ Rivayet zincirinde yer alan iki mecrûh râviden ötürü rivayet zayıf hükmündedir.

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ، فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، جَالِسٌ وَخَدُهُ... قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَمْ الْأَنْبِيَاءُ؟، قَالَ: «مِائَةٌ أَلْفٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا» قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَمْ الرَّسُلُ مِنْ ذَلِكَ قَالَ ثَلَاثٌ مِائَةٌ وَثَلَاثَةٌ عَشَرَ جَمًّا غَيْرًا⁸⁹

Ebû Zer (r.a): Mescide girdim Resûlullah tek başına oturuyordu. “Ya Resûlullah enbiyaların sayısı kaçtır? diye sordum. Resûlullâh: ‘Yüz yirmi bin’ dedi. Ya Resûlullah resûllerin sayısı kaçtır? diye sormam üzerine Resûlullâh: ‘Toplu halde üç yüz on üç’ dedi.”⁸⁹

İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) *Sahîh*’inde rivayet ettiği bu hadisin senedi şu şekildedir: Ebû Zer sahâbidir.⁹⁰ Kaynaklarda Ebû İdrîs el-Havlânî (ö. 18/639),⁹¹ Yahyâ b. Yahyâ (ö. 135/752),⁹² Hişâm b. Yahyâ (ö.171/787),⁹³ İbn Kuteybe (ö. 310/922),⁹⁴ Huseyn b. Abdullâh (ö.301/913)⁹⁵ ve Hasan b. Süfyân eş-Şeybânî (ö. 303/915) farklı tevsik lafızlarla vasıflanmışlardır.⁹⁶ İbrâhim b. Hişâm (ö.232/852) ise zayıf bir râvidir.⁹⁷ Dolayısıyla rivayet zayıf hükmündedir.

Hakîm’in naklettiği rivayette yüz yirmi dört bin peygamber ile üç yüz on üç resûl zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel’in rivayetine göre yüz yirmi dört bin nebî ve üç yüz on beş resûl; İbn Hibbân’ın rivayetine göre ise yüz yirmi bin nebî ve üç yüz on üç resûl gönderilmiştir. Molla Halîl ise eserinde yüz yirmi dört bin nebî ve üç yüz on üç resûl olduğunu ifade etmiştir. Bu ise es-Si’irdî’nin *Müstedrek*’te nakledilen rivayeti esas aldığını göstermektedir. Netice olarak her üç hadisin senedinde cerh edilmiş râviler⁹⁸ bulunduğundan dolayı rivayetin zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Ancak rivayet farklı tariklerden desteklendiğinden ötürü “hasen li-gayrihî” derecesine yükselmiştir.

4.10. Devlet Reisini Seçmek Bölümündeki Hadisler

Devlet başkanını seçmenin önemi ve gerekliliğinden bahsedilmiştir.⁹⁹

1. Hadis

اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَأَنَّ رَأْسَهُ زَيْبَةٌ

“Üzerinize başı kuru üzüm gibi Habeşli bir köle dahi tayin edilse dinleyin ve itaat edin.”¹⁰⁰ Buhârî’de yer alan rivayet sahihtir.

4.11. Cüz’i İrâde Bölümündeki Hadisler

Bu bölümde kulların fiilleri, cennete girme, hulûl ve tenâsûh gibi konular ele alınmıştır. Konu ile ilgili iki rivayet tespit edilmiştir.¹⁰¹

⁸⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mearifî'l-Osmaniyye, ts.), 6/301; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/208-209.

⁸⁹ İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/77.

⁹⁰ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/557; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/252.

⁹¹ İbn Sa'd, *Tabakat*, 7/312; İclî, *Ma'rifetü's-sikat*, 2/16.

⁹² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/197.

⁹³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/70; İbn Hibbân, *es-Sikat*, 9/232.

⁹⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (b.y.: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423/2003), 7/165.

⁹⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/180.

⁹⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/16; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/66.

⁹⁷ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Lübnan: Dârü'l Marife, 1382/1963), 1/72.

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/619; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/77.

⁹⁹ Koği, *Rehberi Avâm*, 22-23.

¹⁰⁰ Buhârî, “Ahkâm”, 4.

1. Hadis

إِنَّ اللَّهَ يَصْنَعُ كُلَّ صَانِعٍ وَصَنَّعَهُ

“Allah tüm fiilleri ve fiili gerçekleştirenlerin yaratıcısıdır.”¹⁰²

Buhârî'nin *Halku ef'âli'l- 'ibâd* adlı eserinde yer verdiği rivayetin isnadı şu şekildedir: Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) sahâbîdir.¹⁰³ Muteber kaynaklarda Rib'î b. Hırâş (ö. 101/719),¹⁰⁴ Ebû Mâlik (ö. 140/757),¹⁰⁵ Mervân b. Muâviye (ö. 193/808) ¹⁰⁶ ve Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) sika olarak nitelenmişlerdir.¹⁰⁷ Rivayet bu şekliyle sahih hükmündedir. Aynı şekilde İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Nâsirüddin el-Elbânî de bu hadis için sahih hükmünü vermişlerdir.¹⁰⁸

2. Hadis

لَنْ يُنْجِيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ قَالَ رَجُلٌ: وَلَا إِيَّاكَ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: وَلَا إِيَّايَ، إِلَّا أَنْ يَتَّعَمِدَ عَلَى اللَّهِ مِنْهُ بِرَحْمَةٍ، وَلَكِنْ سَدِّدُوا

“Sizden hiçbir kimseyi sadece ameli kurtaramaz” bir adam: sende mi ya Resûlullah? deyince Hz. Peygamber'in: “Evet ben de ancak Allah beni rahmetiyle kuşatmıştır, fakat siz dosdoğru olun.”¹⁰⁹ Müttefekun aleyh olan bu rivayet sahihtir.

4.12. Kıyametin Alâmetleri Bölümündeki Hadisler

Bu bölümde mehdînin zuhuru, deccâl meselesi, Hz. İsa'nın nüzûlu, Ye'cûc ve Me'cûc, dâbbet'ül-arz, güneşin batıdan doğması ve tövbe kapılarının kapanması konuları anlatılmıştır. Bu bölümde konu ile alakalı dört rivayet tespit edilmiştir.¹¹⁰

1. Hadis

الْمُهْدِيُّ مِنِّي، أَجَلِي الْجِبْهَةِ، أَقْبَى الْأَنْفِ، بَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مِلَقْتُ جَوْزًا وَظَلَمًا، يَمْلِكُ سَبْعَ سِنِينَ

“Mehdi bendendir. Açık alınlı ve ince burunludur. Yeryüzü zulüm ve haksızlıkla doluğu gibi adalette dolduracak ve yedi sene hüküm sürecektir.”¹¹¹

Ebû Dâvûd'un eserinde tahrîc ettiği rivayetin senedi şu şekildedir: Ebû Saîd (ö. 74/693-94) sahâbîdir.¹¹² Kaynaklarda Ebû Nadra (ö. 108/727)¹¹³ ile Katâde b. Diâme (ö. 117/735) sika,¹¹⁴ İmrân el-Kattân (ö. 160/776) ¹¹⁵ ile Sehl b. Temâm b. Bezî' (ö. ?) sadûk olarak nitelenmişlerdir.¹¹⁶

¹⁰¹ Koğî, *Rehberi Avâm*, 23-25.

¹⁰² Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Riyad: Dar'ül-Meârifî's-Suûdiyye, ts.), 46.

¹⁰³ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/334.

¹⁰⁴ İbn Sa'd, *Tabakat*, 6/179.

¹⁰⁵ İclî, *Ma'rifetü's-sikat*, 2/422.

¹⁰⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/147.

¹⁰⁷ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/319.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l Marife, 1416/1996), 13/489; Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'u's-sağîr ve ziyâdâtühû* (Beyrut: el-Mektebetü'l İslâmî, ts.), 1/366.

¹⁰⁹ Buhârî, “Rikâk”, 18; Müslim, “Münafikîn”, 71.

¹¹⁰ Koğî, *Rehberi Avâm*, 26-27.

¹¹¹ Ebû Dâvûd, “Mehdî”, 1.

¹¹² Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 3/1260.

¹¹³ İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/10.

¹¹⁴ İclî, *Ma'rifetü's-sikat*, 2/215.

¹¹⁵ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/298; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ'i's-sikat*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1404/1984), 182.

¹¹⁶ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/194; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1406/1986), 257.

İlgili rivayetin senedinde yer alan İmrân el-Kattân ile Sehl b. Temâm sadûk olarak vasıflandıkları için rivayet hasen hükmündedir.

2. Hadis

ثَلَاثٌ إِذَا خَرَجْتَ لَا تَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنْتَ مِنْ قَبْلُ، أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا: طُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَالذَّجَالُ، وَدَابَّةُ الْأَرْضِ

“Üç şey çıktıktan sonra, iman etmemiş veya imanından bir hayır kazanmamış olan kimseye imanı fayda vermez. Bunlar: Güneşin batıdan doğması, Deccal ve dabbetü'l-arz'ın çıkması.”¹¹⁷

3. Hadis

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَيُوشِكَنَّ أَنْ يُنْتَرَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَكَمًا مُقْسِطًا، فَيَكْبِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخُرَيْرَ، وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ، وَيَفِيضُ الْمَالَ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ

“Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki Meryem oğlunun adaletli bir hakem olarak size çıkması yakındır. O, haçı kıracak, domuzu öldürecek, cizyeyi kaldıracak ve mal öyle çoğalacak ki kimse onu kabul etmeyecektir.”¹¹⁸

4. Hadis

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَإِلَّا لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدِ افْتَرَبْتُ، فُبِحَ النَّيُّومُ مِنْ رَذْمِ بَأْجُوحٍ وَمَأْجُوحٍ بِمِثْلِ هَذِهِ وَخَلَقَ بِإِصْنَعِهِ الْإِنْجَامَ وَالَّتِي تَلِيهَا

“Allah’tan başka ilah yoktur, yaklaşan şerden vay Arabın haline! Bugün Ye’cüc ve Me’cüc’ün seddinden şu kadar yer açıldı.” Resûlullah başparmağı ile şahadet parmağını birleştirerek halka yaptı.¹¹⁹ Birisi sadece Müslim’in eserinde tahrîc edilen, diğer ikisi ise müttefekun aleyh olan bu üç rivayet sahih hükmündedir.

4.13. Kabir Sorgusu ve Kıyamet Bölümündeki Hadisler

Bu bölümde kabir azabı, haşr, sırat köprüsü, mîzan, cennet, cehennem, şefâat gibi konular ele alınmış olup yedi rivayet tespit edilmiştir.¹²⁰

1. Hadis

فَسَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيْعَذَّبُ النَّاسَ فِي قُبُورِهِمْ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَائِشَةُ يَا لِلَّهِ مِنْ ذَلِكَ

Hiz. Âişe, Resûlullah’a “İnsanlar kabirlerinde azap görürler mi?” diye sorunca Hiz. Peygamber “Bundan Allah’a sığınırım” dedi.¹²¹

2. Hadis

وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ طَهْرَيْ جَهَنَّمَ، فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يُجِيرُهَا

“Sırat köprüsü cehennemın ortasına konulur, ben ve ümmetim onu ilk geçen olacağız.”¹²²

3. Hadis

حَوْضِي مَسِيرَةٌ شَهْرٌ، مَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ، وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ، وَكِبْرَانُهُ كَنْجُومِ السَّمَاءِ، مَنْ شَرِبَ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ أَبَدًا

“Havuzum bir aylık mesafe kadar olup suyu süttten beyaz, kokusu miskten güzel, bardakları gökteki yıldızlar kadardır. Ondandır içen bir daha susamaz.”¹²³

¹¹⁷ Müslim, “İman”, 249.

¹¹⁸ Buhârî, “Büyü”, 102; Müslim, “İman”, 242.

¹¹⁹ Buhârî, “Enbiyâ”, 11; Müslim, “Fiten”, 2.

¹²⁰ Koğî, *Rehberi Avâm*, 28-35.

¹²¹ Buhârî, “Küsûf”, 7.

¹²² Buhârî, “Tevhîd”, 24.

4. Hadis

الْعَيْنُ حَقٌّ

“Göz (nazar) haklıdır.”¹²⁴

5. Hadis

يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَتَمَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَرِيْنُ شَعِيرَةً

“Allah’tan başka ilah yoktur deyip kalbinde arpa ağırlığına iyilik namına bir şey olan kimse ateşten çıkarılır.”¹²⁵

6. Hadis

إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، دَفَعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، يَهُودِيًّا، أَوْ نَصْرَانِيًّا، فَيَقُولُ: هَذَا فَكَأَنَّكَ مِنَ النَّارِ

“Kıyamet gününde Allah, her Müslüman’a bir Yahudi veya Hıristiyan’ı vererek şöyle diyecek: Bu, senin ateşten kurtuluş fidyendir.”¹²⁶

7. Hadis

لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ يَدْعُو بِهَا، وَأُرِيدُ أَنْ أَخْتَبِيَ دَعْوَةَ شَفَاعَةِ لِأُمَّتِي فِي الْآخِرَةِ

“Her peygamberin kabul olunan bir duası vardır. Ben duamı ahirette ümmetime şefâat etmek için saklamak istiyorum.”¹²⁷

İkisi müttefekun aleyh olmak üzere dördü Buhârî, bir tanesi ise Müslim’in eserlerinde yer alan bu yedi rivayetin tümü sahihtir.

4.14. İmamlar Bölümündeki Hadisler

Bu bölümde Molla Halîl, dört mezhep imamları ve yetmiş iki fırka hakkında kısa bilgiler verirken ehl-i kibleyi tekfir etmemek, sihir yapmamak, mushaf ve mescitleri temiz tutmak ve lanet okumaktan sakınmak gibi konuları işlemiştir.¹²⁸

1. Hadis

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَقْرَأَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَاجِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمُ؟ قَالَ: الْجَمَاعَةُ

“Muhammed’in nefsi elinde bulunan Allah’a yemin ederim ki ümmetim yetmiş üç gruba ayrılacaktır. Bunlardan biri cennette, yetmiş iki tanesi de ateşte olacaktır.” Onlar kim? denilince Resûlullah: “el-Cemâat” dedi.”¹²⁹

İbn Mâce’nin (ö. 273/887) Sünen’inde yer alan rivayetin senedinde zikredilen râviler şunlardır: Avf b. Mâlik (ö. 73/692) sahâbîdir.¹³⁰ Kaynaklarda Râşîd b. Sad (ö. 108/726),¹³¹ Safvân b. Amr (ö. 155/771),¹³² Abbâd b. Yûsuf (ö. 206/819)¹³³ ve Amr b. Osmân b. Saîd (ö. 250/864)¹³⁴

¹²³ Buhârî, “Rikâk”, 53.

¹²⁴ Buhârî, “Tıb”, 35; Müslim, “Selâm”, 41-42.

¹²⁵ Buhârî, “Tevhîd”, 19.

¹²⁶ Müslim, “Tevbe”, 49.

¹²⁷ Buhârî, “Deâvât”, 1; Müslim, “İman”, 334.

¹²⁸ Koğî, *Rehberi Avâm*, 35-38.

¹²⁹ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1; Tirmizî, “İman”, 18; İbn Mâce, “Fiten”, 17.

¹³⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/617.

¹³¹ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/483.

¹³² İclî, *Ma’rifetü’s-sikat*, 1/467.

¹³³ Zehebî, *Tezhîb*, 5/60.

tevsik edilmişlerdir. Senedde yer alan râviler sika olup rivayet sahih hükmündedir. Aynı şekilde Tirmizî¹³⁵ ve Ebû Dâvûd'un¹³⁶ eserlerinde yer alan rivayetler de sahih olarak kabul edilmiştir.

4.15. Tasavvuf ve Ahlâk Bölümündeki Hadisler

Bu bölümde bazı manevi hastalıklardan bahsedilip bunların nasıl tedavi edileceği anlatılmıştır. Ardından adab-ı muaşeret, ahlâk, tasavvuf, tövbe ve benzeri konulardan bahsedilmiştir. Konuyla ilgili iki rivayet tespit edilmiştir.¹³⁷

1. Hadis

إِذَا تَقَرَّبَ الْعَبْدُ إِلَى شَيْءٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِذَا أَتَانِي مَشِيئًا أَتَيْتُهُ هَزْوَلَةً

“Kulum bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zira‘ yaklaşırım, o bana bir zira‘ yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım, o bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim.”¹³⁸ Buhârî'nin rivayet ettiği bu hadis sahihtir.

2.Hadis

الدُّنْيَا جِيفَةٌ وَطَلَاهُمَا كِلَابٌ

“Dünya laşedir, talipleri de köpeklerdir” Aclûnî, Sağânî'nin bu rivayetinin mevzû olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir. Yine Aclûnî, rivayet mana olarak sahih olsa da böyle bir sözün hadis olmadığını dile getirmiştir.¹³⁹

4.16. Allah Yolunda İlim Öğrenmek Bölümündeki Hadisler

Molla Halîl burada ilmin kıymetine yönelik birtakım açıklamalarda bulunmuş ve hadis, tefsir, fıkıh, sarf, nahiv, kıraat gibi ilimleri tahsil etmeye teşvik etmiştir. Ayrıca ilmin yalnızca Allah rızası gözetilerek okunması gerektiğine değinmiştir.¹⁴⁰

1. Hadis

مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يُبْتَعَى بِهِ وَجْهَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَتَعَلَّمُهُ إِلَّا لِيُصِيبَ بِهِ عَرَضًا مِنَ الدُّنْيَا، لَمْ يَجِدْ عَرَفَ الْجَنَّةَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

“Allah'ın rızasını elde etmek için öğrenilmesi gereken bir ilmi, dünyevi bir menfaat için öğrenen kimse, kıyamet günü cennetin kokusunu dahi alamaz.”¹⁴¹ Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan bu rivayet sahihtir.

4.17. Yemek Adabı Bölümündeki Hadisler

Müellif bu bölümde Allah'ın insanlara bahşettiği yiyecek ve içeceklerle karşı insanların her daim şükretmelerini, yemek adabına uymalarını, kişinin yiyeceğinin helal olması

¹³⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/76.

¹³⁵ Tirmizî, “İman”, 18;

¹³⁶ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1

¹³⁷ Koğî, *Rehberi Avâm*, 38-56.

¹³⁸ Buhârî, “Tevhîd”, 50.

¹³⁹ İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-'ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed, (Şâm: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 1421/2000), 1/ 464.

¹⁴⁰ Koğî, *Rehberi Avâm*, 58.

¹⁴¹ Müslim, “İlim”, 12.

gerektiğini ve yemekle alakalı bazı duaları okumayı öğütlemiştir. Dört rivayet tespit edilmiştir.¹⁴²

1. Hadis

يَا غُلَامُ، سَمِعَ اللَّهُ، وَكُلَّ بِبَيْمِينِكَ، وَكُلَّ بِمَا يَلِيكَ

“Ey çocuk! Allah’ın ismini an, sağ elin ile önünden ye”¹⁴³ Buhârî’nin *Sahîh*’inde yer verdiği rivayet sahihtir.

2. Hadis

لَا يَشْرَبُ أَحَدٌ مِنْكُمْ قَائِمًا، فَمَنْ نَسِيَ فَلْيَسْتَقِ

“Sizden biriniz ayakta su içmesin, kim unutarak içerse kussun.”¹⁴⁴ Müslim’in eserinde tahrîc edilen rivayet sahih hükmündedir.

3.Hadis

وَإِذَا أَكَلْتَ فَايْتَأْتِ بِالْمَلْحِ، وَاحْتِمِ بِالْمَلْحِ؛ فَإِنَّ الْمَلْحَ شِفَاءُ سَبْعِينَ دَاءً

Hz. Ali’ye tavsiyelerin yer aldığı “...Yemeğe tuz ile başla ve tuz ile bitir, şüphesiz tuz yetmiş hastalığa şifadır...” şeklindeki uzun bir rivayet farklı kaynaklarda yer almıştır. Süyûtî rivayetin birçok varyantını verdikten sonra rivayetin mevzû olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁵

4.Hadis

ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلُ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ، ثُمَّ يَدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ، يَا رَبِّ، يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ، وَعَزِيَّتِي بِالْحَرَامِ، فَأَنَّى يُسْتَنْجَابُ لِذَلِكَ

“Bir kimse uzun sefere çıkar, saçları dağılmış, toza toprağa bulanmış bir hâlde ellerini semâya uzatarak: Yâ Rabbî, yâ Rabbî! diye duâ eder. Hâlbuki yediği haram, içtiği haram, giydiği haram (hâsılı) kendisi haramla beslenmiş olursa, böyle bir kimsenin duası nasıl kabul edilir?”¹⁴⁶ Müslim’in eserinde tahrîc ettiği rivayet sahihtir.¹⁴⁷

4.18. Giyim Bahsi Bölümündeki Hadisler

Burada giyimle ilgili hususlar ele alınmıştır.¹⁴⁸

1. Hadis

مَنْ لَبَسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ

¹⁴² Koği, *Rehberi Avâm*, 64-72.

¹⁴³ Buhârî, “Et’ime”, 2.

¹⁴⁴ Müslim, “Eşribe”, 116.

¹⁴⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî. *el-Leâli’l-masnû’a fi’l-ehâdisi’l-mevdû’a*, (Beirut, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1996), 2/179, 312; Dersine girdiğim öğrencilere yemeğe tuz ile başlamanın hükmü ile ilgili sorduğum soruya öğrencilerin çoğu “sünnet” şeklinde cevap vermişlerdi. Nitekim Doğu illerinde tuz ile yemeğe başlamak yaygın bir sünnet olarak kabul görmektedir. *Kanaatimizce toplumda yemeğe tuz ile başlamanın yaygın olmasının bir sebebi, ilgili rivayetin insanlar nazarında saygınlık gören âlimlerin eserlerinde yer almasından kaynaklanabilir*. Ayrıca ilgili rivayet için bk. Üzeyir Durmuş, “Yemekten Önce ve Sonra Tuz Yemeyi Tavsiye Eden Rivâyetlere Dair Bir Araştırma”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimler Dergisi*, 12 (2018), 379-403.

¹⁴⁶ Müslim, “Zekât”, 65; Tirmizî, “Tefsir”, 3.

¹⁴⁷ Kanarya, çalışmasında ilgili beyitti verdikten sonra Kurtûbî’den hadis kaynaklarında yer almayan bir rivayeti zikretmiştir. Ancak yapılan tetkik neticesinde ilgili rivayetin de olduğu görülmüştür. Kanaatimizce İmam Müslim’in *Sahîh*’inde yer alan rivayet isabetli olmalıdır.

¹⁴⁸ Koği, *Rehberi Avâm*, 72.

“Kim dünyada ipek giyerse ahirette giymeyecektir.”¹⁴⁹ Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan rivayet sahihtir.

4.19. Namaz Adabı Bölümündeki Hadisler

Son bölümü namaz bahsine ayıran Molla Halîl, burada namaz konusunu ele aldıktan sonra bölümü dua ve münâcâtla nihayete erdirmiştir. Bu bahiste üç rivayet tespit edilmiştir.¹⁵⁰

1. Hadis

صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةِ الْفَدَى بِخَمْسٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً

“Cemaat ile kılınan namaz tek başına kılınan namazdan yirmi beş derece daha fazladır.”¹⁵¹

2. Hadis

صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةِ الْفَدَى بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً

“Cemaat ile kılınan namaz tek başına namaz kılmaktan yirmi yedi derece daha faziletlidir.”¹⁵² Buhârî'nin rivayet ettiği her iki hadis sahihtir.

3. Hadis

مَنْ صَلَّى الْعَدَاةَ فِي جَمَاعَةٍ ثُمَّ قَعَدَ يَذُكُرُ اللَّهَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ كَانَتْ لَهُ كَأَجْرِ حَجَّةٍ وَعُمْرَةٍ

“Kim sabah namazını cemaatle kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar oturup Allah'ı zikreder ardından iki rekât namaz kılsa bir hac ve umre yapmış gibi sevap alır.”¹⁵³

Tirmizî'nin eserinde yer alan rivayetin senedi şu şekildedir: Enes b. Mâlik sahâbidir. Abdülazîz b. Müslim (ö. 167/783)¹⁵⁴ ile Abdullâh b. Muâviye el-Cümehiy (ö. 243/857) münekkitlerce tevsik edilmişlerdir.¹⁵⁵ Ebû Zilâl (ö.?) hakkında İbn Hibbân sika demişse de muhaddislerin çoğu onu zayıf olarak cerh etmişlerdir.¹⁵⁶ Rivayetin senedinde yer alan Ebû Zilâl'in zabtında problem olduğundan dolayı Tirmizî¹⁵⁷ ve Nâsırüddîn el-Elbânî rivayeti hasen olarak değerlendirmişlerdir.¹⁵⁸

Eserde yapılan tetkikler sonucunda toplamda kırk üç rivayetten faydalandığı tespit edilmiştir. Tahrîc ve değerlendirilmesi yapılan bu kırk üç hadisten otuz altı tanesinin sahih, beş tanesinin hasen, iki tanesinin de mevzû olduğu anlaşılmıştır. Tespit edilen bu kırk üç hadisin kaynakları ve sıhhat durumları aşağıdaki tabloda özetlenmiştir:

¹⁴⁹ Buhârî, “Libâs”, 25.

¹⁵⁰ Koğî, *Rehberi Avâm*, 72-77.

¹⁵¹ Buhârî, “Ezan”, 30.

¹⁵² Buhârî, “Ezan”, 30.

¹⁵³ Tirmizî, “Sefer”, 22.

¹⁵⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/394.

¹⁵⁵ İbn Hibbân, *es-Sikat*, 8/359.

¹⁵⁶ Zehebî, *Tezhîb*, 9/321; İbn Hacer, *Tehzîb*, 11/85.

¹⁵⁷ Tirmizî, “Sefer”, 22.

¹⁵⁸ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'ün min fikhîhâ ve fevâ'idihâ* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1415-1422/1995-2002), 7/1195.

Kaynaklar	M. Aleyh	Buhârî: Sahîh	Buhârî: <i>Halku Ef'âli'l-İbâd</i>	Müslî: Sahîh	Ebû Dâvûd-Tirmizî-İbn Mâce	Hakîm en-Nisâbûrî	Tâberânî	Süyûtî	Aclûnî	Toplam
Sahih	8	15	1	7	5					36
Hasen					3	1	1			5
Mevzû								1	1	2

Tabloda görüldüğü üzere eserde iktibas edilen rivayetlerin otuz sekiz tanesi *Kütüb-i Sitte* eserlerinde yer almış olup otuz tanesi Buhârî ve Müslim'in eserlerinden tahrîc edilmiştir. *Kütüb-i Sitte* eserlerinde yer alan rivayetlerden üç tanesi hasen, geri kalanlar ise sahih rivayetlerdir. Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinde yer alan rivayet sahih, Tâberânî ve Hakîm'in eserlerinde yer alan rivayetler hasen, Süyûtî ile Aclûnî'nin eserlerinde tahrîc edilen rivayetler ise mevzû hükmündedir. Bu ise Molla Halîl'in eserini oluştururken makbûl rivayetleri seçmesinin yanı sıra mevzû rivayetlerden de telmihte bulunduğunu göstermektedir. Kanaatimizce bahse konu eserin muhteviyatının bir kısmının itikâdî konular olması hasebiyle Molla Halîl'in itikâdî konularda hadis seçimine itinayla yaklaştığı ancak fazilet ve adap konusunda ise bu hususa dikkat etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Molla Halîl'in başka eserlerinde de bu durumun olduğu bilinmektedir.¹⁵⁹ Bu sebeple Molla Halîl'in eserlerini oluştururken bazı konularda rivayet seçiminde titiz davrandığı ancak bazı konularda mütesâhil davrandığı söylenilebilir.

Sonuç

Molla Halîl es-Si'irdî, şark bölgesinde bulunan birçok medresede eğitim görmüş ve yıllarca müderrislik yapmış bir âlimdir. Yaklaşık otuz yıl süren müderrislik hayatında birçok eser telif eden Molla Halîl, bölgenin medrese kültür ve geleneği üzerinde önemli izler bırakmıştır. Molla Halîl'in özellikle doğu ve güneydoğu bölgesinde oluşturduğu etki sadece medreseler ve ilim camiası ile sınırlı değildir. Nitekim o, *Nehcü'l-Enâm li Nefi'l-Âvam* adlı eseriyle hem medreselerde okuyan talebelerin hem de halkın dinî açıdan bilinçlenmesini amaçlamıştır.

Akaid, siyer, ahlâk, faziletler ve tasavvuf gibi konuların işlendiği *Nehcü'l-Enâm* adlı eserde yer alan hadisler incelenmiş ve eserin on dokuz bölümünde kırk üç rivayette iktibasta bulunulduğu görülmüştür. Kırk üç hadisten kırk bir tanesi sahih ve hasen, iki tanesi de uydurma rivayetlerden olduğu anlaşılmıştır. Bu durum, Molla Halîl'in eserinde yer alan rivayetlerin yüzde doksan altısının makbûl geri kalan kısmının ise merdûd rivayetlerden teşekkül ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Molla Halîl *Nehcü'l-Enâm* adlı eserini telif ederken makbûl rivayetlerden istifade ettiği gibi merdûd rivayetlerden de iktibasta bulunmuştur.

Molla Halîl *Nehcü'l-Enâm*'da tahrîc ettiği rivayetlerin seçiminde, itikâdî gibi konularda gösterdiği hassasiyeti adap ve fazilet konularında gösterdiği söylenilemez. Aslında bu netice

¹⁵⁹ Ali Çelik-Garip Çağlar, "Molla Halîl es-Si'irdî'nin Zuhûrû'l-Mehdî İsimli Risâlesinin Hadis İlmi Açısından İncelenmesi", *Molla Halîl es-Si'irdî Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği*, 2 Cilt (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 547-555.

hadis sahasında eserleri bulunan Molla Halîl gibi bir âlimden beklenen bir durum değildir. Ancak hadis sahasında uzman olmayan birçok âlimde görülen bu eksiklik Molla Halîl’de de müşahede edilmiştir. Netice olarak Molla Halîl’in eserlerinde iktibas ettiği rivayetlerin seçiminde mütesâhil davrandığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü’l-hafâ ve müzîlû’l-ilbâs ‘amme’ştehere mine’l-ehâdîs ‘alâ elsineti’n-nâs*. Thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 Cilt. Şâm: Mektebetü’l-İlmi’l-Hadîs, 1421/2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşîd v.dğr. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.
- Apuhan, Zakir. *Nehcü’l-Enâm’da Belâgat Uygulamaları*. Ankara: İksad, 2023.
- Atalay, Ömer. *Siirt Târîhi*. İstanbul: Çeltut Matbaası, 1946.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyyetu’l-Ârifin Esmâu’l-Müellifin ve Âsâru’l-Musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâü’t-Türâsî’l-Arabî, 1370/1951.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *Halku ef’âli’l-‘ibâd*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Riyâd: Dârü’l-Mearifî’s-Suûdiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *el-Câmi’u’s-sahîh*. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavki’n-Necât, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *et-Târîhu’l-kebîr*. Thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü’l-Mearifî’l-Osmaniyye, ts.
- Bursalı, Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. 3. Cilt İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Çelik, Ali-Çağlar, Garip. “Molla Halîl es-Si’irdî’nin Zuhûrû’l-Mehdî İsimli Risâlesinin Hadis İlmi Açısından İncelenmesi”, *Molla Halîl es-Si’irdî Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği*, 2 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019. 547-555.
- Durmuş, Üzeyir. "Yemekten Önce ve Sonra Tuz Yemeyi Tavsiye Eden Rivâyetlere Dair Bir Araştırma". FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimler Dergisi 12 (2018), 379-403.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma’rifetü’s-sahâbe*. 7 Cilt. Riyâd: Dârü’l-Vatan li’n-Neşr, 1419/1998.
- Elbânî, Muhammed Nâsuruddîn. *İrvâ’ü’l-galîl fi tahrîci ehâdîsi menâri’s-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1405/1985.
- Elbânî, Muhammed Nâsuruddîn. *Silsiletü’l-ehâdîsi’s-sahîha ve şey’ün min fıkhihâ ve fevâ’idihâ*. Riyâd: Mektebetü’l-Mearif, 1415-1422/1995-2002.
- Elbânî, Muhammed Nâsîriddîn. *Sahihu’l-Câmi’u’s-sağîr ve ziyâdâtühû*. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.
- Gökçe, Cüneyt. “Molla Halîl Es-Si’irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nehcü’l-Enâm Adlı Eseriyle Sınırlı)”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/34 (Aralık 2015), 76-96.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Muhammed b. Abdullâh. *Müstedrek ale’l-Sahihayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir Âta. 4 Cilt. Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990.
- Heysemî, Ebû’l-Hasen Nûriddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma’u’z-zevâ’id*. Thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî’âb fi ma’rifeti’l-ashâb*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cil, 1412/1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî. *el-Kâmil fi duafâi’r-ricâl*. Thk. Adil Ahmed-Alî Muhammed. 9 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü’l-Mearifî’l-Osmaniyye, 1271/1952.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalân. *el-İsâbe fi temyîzi’s-sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414-1994.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalân. *Tehzîbü’t-tehzîb*. 12 Cilt. Hind: Dâiretü’l-Mearifî’l-Nizamiyye, 1326/1908.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalân. *Takrîbü't-tehzîb*. Thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalân. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1416/1996.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî. *es-Sikât*. Thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mearifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1414/1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Târîhu esmâ'î's-sikat*. Thk. Subhî es-Sâmerrâî. Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1404/1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikat*. Thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü't-Dâr, 1405-1985.
- Kanarya, Bayram. "Manzûm Bir Metnin Rivayet Kaynakları Üzerine Bir İnceleme: Molla Halîl es-Si'irdî'nin Nehcü'l-Enâm İsimli Eserinde Rivayetlerin (Hadislerin) Etkisi", *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi*, 2/2, 2018. 64-79.
- Kazan, Faruk. *Molla Halîl'in Bilgi ve Varlık Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Koğî, Ahmed Hilmi. *Rehberi Avâm Şerha Nehcü'l-Enâm*. İstanbul: İhsan Yayınları, ts.
- Memduhoğlu, Adnan. "Molla Halîl es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14/2019, 608-638.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc. *el-Câmi' u's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî. *Tehzîbu'l-kemal fi esmai'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. *Rehberi Avâm Şerha Nehcü'l-Enâm*: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Özcan, Abdullah. *Molla Halîl es-Si'irdî'nin Basîretü'l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi'l-Ğuyûb Adlı Tefsîrinin Tahkik ve Tahlili (Bakara-İsra)*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Pakiş, Ömer. *Molla Halîl es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Pakiş, Ömer. "Molla Halîl es-Si'irdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/250-251. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Sevgili, Macit-Özcan, Abdullah. "Molla Halîl es-Si'irdî'nin Biyografisi". *Uluslararası Molla Halîl Sempozyumu Bildirileri*. Siirt, 2014.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevdû'a*. Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Thk. Târık b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415/1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *es-Sünen*. Nşr. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1419/1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Marife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 23 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. b.y.: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423/2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezhîbü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'î'r-ricâl*. Thk. Guneym Abbas Guneym – Mecdî Seyyid Emîn . 4 Cilt. Kahire: y.y., 1425/2004.

Zirikî, Hayruddin. *el-A'lâm kamusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müştşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 2002.



Orta Çağ'ın Kristolojik Sembollerinden Biri Olarak Unikorn

Yasin ÖNER

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Diyarbakır/Türkiye,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Dr., Ministry of Education, Diyarbakır/Türkiye,
Department of History of Religions

e-posta: yasinoner21@gmail.com.tr

ORCID: 0000-0001-7094-3205

DOI:10.34085/buifd.1325786

Öz

Çalışmanın konusu Hıristiyan sanat ve düşünce tarihinde İsa Mesih için kullanılmış sembollerden biri olan unikorn adlı mitik varlıkla ilgili aktarılan bilgilerin değerlendirilmesidir. Bu anlamda İsa Mesih'in misyonu ve özellikleri bağlamında kullanılan ve Orta Çağ'dan başlamak üzere gerek İsa'nın Bakire Meryem'e müjdelenmesi gerekse çarmıhta insanlığın günahları adına kendini feda etmesini konu edinen sanat eserlerinde ön plana çıkan unikorn, alınının ortasında yer alan ve onu diğer hayvanlardan farklı kılan tek boynuzuyla bu üne kavuşmuştur. Ancak bahsi geçen tek boynuz sadece unikornla özdeşleştirilmemiş, ondan asırlar önce çeşitli kültürlerde de bu özelliğe sahip olan hayvanlardan bahsedilmiştir. Bu anlamda çalışmanın amacı Hindistan'dan Çin'e, İran'dan Yunan'a kadar, hatta günümüzde edindiği anlam da dahil olmak üzere farklı kültürlerde varlığı kabul edilen tek boynuzlu atlarla ilgili anlatıları ortaya koyarak unikornun Hıristiyanlıktaki karşılığını, yani İsa Mesih'in bir sembolü olarak kullanılmasıyla ilgili arka planı ortaya koymaktır. Amaca hizmet edecek şekilde öncelikle bu sembolün çeşitli kültürlerdeki özellikleri ile Hıristiyanlıktaki anlamları arasında karşılaştırma yöntemi kullanılarak benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur. Ayrıca bu sembol özelinde Hıristiyan inanç ve öğretilerini merkeze alan metinler analiz edilerek konunun sınırları dahilinde deskriptif/tasvir edici yöntemle bilgiler elde edilmiştir. İnançın açığa çıkmasında farklı sembolik öğelerden faydalanan Hıristiyanlık, özellikle İsa Mesih'in yaşamına dair oldukça karmaşık olan hususları bu tür sembollerden faydalanarak açıklamaya ve buna benzer somut varlıklar üzerinden örneklendirme yoluyla insan zihnine kabul ettirmeye çalışmıştır. Avcıların yakalamaktan aciz kaldığı son derece hızlı ve güçlü bir hayvan olarak tasvir edilen unikornun, bir bakire tarafından kandırılması ve avcılar tarafından esaret altına alınması yönündeki hikâyeyi İsa Mesih'in tutkusu çerçevesinde yorumlayan Hıristiyan teologlar, Orta Çağ boyunca sanatın farklı varyasyonlarında bu hayvanın kristolojik bir sembol olarak anılmasına katkıda bulunmuşlardır. Böylece "gerçek mi, efsane mi?" tartışmalarına gerek kalmaksızın Mesih'in görsel bir sembolü haline gelen unikornun Hıristiyanlığı ilgilendiren boyutu, çağları aşacak düzeye ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, sembol, Hıristiyan sembolizmi, mitolojik varlık, unikorn

The Unicorn as One of the Christological Symbols of the Middle Ages

Abstract

The subject of the study is the evaluation of the information conveyed about the mythical being named unicorn, one of the symbols used for Jesus Christ in the history of Christian art and thought. In this sense, the unicorn, which is used in the context of the mission and characteristics of Jesus Christ and which has come to the fore in works of art starting from the Middle Ages, both in the announcement of Jesus to the Virgin Mary and in the works of art dealing with the sacrifice of Jesus on the cross for the sins of humanity, has gained this reputation with its single horn in the middle of its forehead, which makes it different from other animals. However, the aforementioned single horn is not only identified with the unicorn, but animals with this feature were also mentioned in various cultures centuries ago. In this sense, the aim of this study is to reveal the background of the use of the unicorn as a symbol of Jesus Christ in Christianity by revealing the narratives about unicorns whose existence is accepted in different cultures from India to China, from Iran to Greece, including the meaning it has acquired today. In order to serve this purpose, firstly, similarities and differences between the characteristics of this symbol in various cultures and its meanings in Christianity have been revealed by using the comparison method. In addition, texts centred on Christian beliefs and teachings have been analysed and descriptive information has been obtained within the limits of the subject. Christianity, which makes use of different symbolic elements in the revelation of belief, has tried to explain the very complex issues about the life of Jesus Christ by making use of such symbols and to make them accepted by the human mind through exemplification through similar concrete beings. Christian theologians, who interpreted the story of the unicorn, depicted as an extremely fast and powerful animal that hunters are incapable of catching, being deceived by a virgin and taken captive by hunters, within the framework of the passion of Jesus Christ, contributed to the commemoration of this animal as a Christological symbol in different variations of art throughout the Middle Ages. Thus, the Christian dimension of the unicorn, which has become a visual symbol of Christ without the need for discussions of "fact or myth?", has reached a level that will transcend the ages.

Keywords: Christianity, symbol, Christian symbolism, mytological creature, unicorn

Giriş

Hristiyan sembolizmi, Hristiyanlığın inançlarına, öğretilerine ve sanatına nüfuz eden zengin ve fonksiyonel bir dildir. Bu semboller derin ruhsal gerçekleri ileten ve ilahi bir mevcudiyet ve anlam duygusu uyandıran çok çeşitli metaforları, motifleri, alegorileri ve figürleri kapsar. Kaynağını çoğunlukla Kutsal Kitap'tan alan bu sembolizmin en önemli işlevi inananın zihninde anlaşılması oldukça zor olan inancın temel ilkelerini somutlaştırmak ve imanı tatmin derecesine ulaştırmaktır. Bu anlamda Hristiyanlığa dair her sembol, inancın yaşama aktarılması noktasında önemli bir rol oynamaktadır.

Hristiyanlığın başlangıç ve gelişim evrelerinde farklı şekilde kategorize edilebilecek pek çok unsur sembolizm kapsamında değer kazanmıştır. Bu anlamda çeşitli hayvanlara ait özellikler çerçevesinde belirli bir hikâyeyle oluşturulan hayvan sembolizmi ayrı bir kategori olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda sembolizm içerisindeki her bir hayvanın hikâyesi, Hristiyanlıktaki bir kavrama, olguya, olaya veya kişiye uyarlanmış ve bu şekilde modern zamanlara taşınana kadarki süreçte onun somut görüntüsünü oluşturmuştur. Örneğin Kutsal Ruh'un İsa'nın vaftizi esnasında hazır bulunuşunun güvercinle ya da İsa Mesih'in insanlığın günahı için kendini feda etmesinin kuzuyla özdeşleşmesi gibi birbirinden farklı hayvanlar bu sembolizmde yer almıştır.

Hristiyan sanat ve düşünce tarihinde hayvan sembolizminin en fazla atfedildiği kişi, bu inanç içerisindeki önemine binaen İsa Mesih'tir. İsa'nın Hristiyan inancındaki özel konumu

çerçevesinde farklı türden hayvanlar onun mesajının veya misyonunun görünür hale gelmesine aracılık eder. Örneğin aslan, onun cesaretinin veya ölüm karşısındaki galibiyetinin; kelebek, yeniden dirilişinin; eşek, Kudüs'e giriş sahnesinin; pelikan, insanlığa olan sevgisi nedeniyle çarmıhta kendini feda edişinin sembolüdür. Bu doğrultuda sadece varlığı insanlar tarafından malum hayvanlar değil hayal ürünü ve mitolojik olanlar da gerek İsa Mesih'in misyonunun gerekse çeşitli kavramların semboller üzerinden aktarımında işleve sahiptir. Bu anlamda başı ve kanatları kartalı, vücudu ise aslanı andıran Griffin, İsa'nın kurtarıcı kimliğini; baş ve göğüs kısmı insan, bedeni ise at olan centaur, intikam ve kaba kuvvetin; vücudunun bir kısmı yılan, geri kalanı horoz şeklinde tasvir edilen basilisk, şeytan veya deccalın; küçük bir hayvan olmasına karşın başının orta kısmında yer alan keskin tek boynuzuyla bilinen unikon ise İsa Mesih'in tutkusunun karşılığı olarak Hıristiyan sembolizminde yer alan *grotesk* varlıklardır.

Hayvan sembolizminin içinde oldukça dikkat çekici bir yere sahip olan bu mitik varlıklardan her birinin arka planında güçlü bir hikâye yer almaktadır. Özellikle antik paganizmde ve farklı kültürlerde sıklıkla rastlanan bu varlıklara ait hikâyeler, Hıristiyanlar tarafından İsa Mesih'in misyonu ekseninde yeniden yorumlanmış ve sembolizm içerisinde kendilerine yer bulmuşlardır. Bu varlıklardan biri olan unikon da özellikle İsa'nın Bakire Meryem'e müjdelenmesi sahnelerinin vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir. Zamanla eski kültürlerdeki anlamı unutulmaya yüz tutsa da halihazırda Hıristiyanlıktaki sembolik anlamıyla varlığını korumaya devam etmektedir. Bununla birlikte modern zamanlarda unikona cinsiyet kavramı üzerinden yeni bir yorum geliştirilerek oldukça geniş olan sembolik anlamına bir yenisi daha eklenmiştir.

Türkiye'de yapılan çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda literatür taraması neticesinde unikon üzerine odaklanan herhangi bir tez, kitap veya makale bulunmamaktadır. Öte yandan Hıristiyan sembolizmi bağlamında hazırlanan ve hayvan sembolizmine dair bazı örnekleri de kapsayan çalışmalar mevcuttur. Bunlar arasında Yasin Öner tarafından hazırlanan ve Hıristiyanlıktaki hayvan sembolizmine bir başlık ayıran "Sinemada Dini Sembolizm: Netflix Filmlerinde Hıristiyanlık" adlı doktora tezi sayılabilir. Bahsi geçen başlık altında İsa Mesih'in sembollerinden biri olarak zikredilen unikonla ilgili sadece bir paragraflık bilgi yer almaktadır. Bununla birlikte Nigel Jackson'a ait "Christic Symbolism of the Lion and the Unicorn",¹ Joseph Hirst'in "On the Religious Symbolism of the Unicorn"² ve Jane Beal'ın "The Unicorn as a Symbol for Christ in the Middle Ages"³ adlı eserleri başta olmak üzere yabancı dilde neşredilmiş ve çalışmada kaynak olarak kullanılmış çok sayıda eser mevcuttur.

Orta Çağlar'dan itibaren İsa Mesih'in sembolü olarak kullanılan unikon adlı efsanevi hayvan, kendisine yüklenen sembolik anlamlar itibarıyla çoğu zaman farklı medeniyetlerdeki aynı özelliklere sahip varlıklarla ilişkilendirilmektedir. Özellikle Hint, Çin ve İran gibi kültürlerde benzer varlıkların olduğuna dair çeşitli eserlerde yer alan bilgiler mevcuttur. Bununla birlikte unikon, modern çağlarda da bazı gruplar (LGBT hareketi gibi) tarafından sembol olarak kullanılmaya devam etmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın amacı dinler tarihi

¹ Nigel Jackson, "Christic Symbolism of the Lion and the Unicorn", *Oriens* 10 (2013), 4-12.

² Joseph Hirst, "On the Religious Symbolism of the Unicorn", *Archaeological Journal* 41/1 (1884), 230-241.

³ Jane Beal, "The Unicorn as a Symbol for Christ in the Middle Ages", *Illuminating Jesus in the Middle Ages*, ed. Jane Beal (Netherlands: Brill Publications, 2019), 154-188.

sınırları içerisinde kalarak unikonun diğer kültürler ile modern zamanlardaki karşılığını değerlendirmek ve bu sayede Hıristiyan sembolizminde edindiği yeri tespit edip aradaki farkı ortaya koymaktır. Çalışmanın amacına hizmet edecek şekilde yöntem olarak farklı kültürler arasında karşılaştırma metodu kullanılmış, bunun yanı sıra incelenen eserler içerisinde Hıristiyan sembolizmine katkı sunan bilgiler içerik analizi yöntemiyle ele alınmıştır.

Sonuç olarak Orta Çağ efsanelerine ve folkloruna dayanan kurgusal hikâye itibarıyla avcılar tarafından ele geçirilmesi mümkün olmayan ormanın vahşi hayvanı unikonun, bir bakirenin saflığına inanıp kucağında uyuması ve bu sayede ele geçirilmesi, Hıristiyan teologlar tarafından bu varlığın İsa Mesih'le özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Sonraki süreçte özellikle Rönesans sanatında saflığın ve masumiyetin bir işareti olarak ortaya çıkan unikon, bu anlamlar çerçevesinde İsa Mesih adına kullanılan sembollerinden biri olmaya devam etmiştir. Böylece bir bakirenin koynunda esaret altına alınan unikon, Bakire Meryem'den dünyaya gelen ve insanlığın günahını yüklenip çarmıhta kendini feda eden Mesih'le ilgili aktarılan Hıristiyan inancının temel hikâyesinin temsili olarak ün salmıştır.

1. Farklı Kültürlerde Unikon ve Benzeri Mitik Varlıklarla İlgili Anlatılar

Başının ortasında tek boynuzu olan hayvan figürüne ait tasvirler Uzak Doğu'dan Hindistan'a, Orta Doğu'dan İran'a uzanacak kadar geniş bir kültürel çeşitlilik içerisinde kendine yer bulmuştur. Bu figürlerin arasında benzer özellikler olsa da gözle görülür farklar dikkatten kaçmamıştır. M.Ö. IV. yüzyılda ise tek boynuzlu at efsanesi Batı'da yayılmaya başlamıştır. Bu dönemde bahsi geçen varlıkla ilgili ilk tanımlamayı Knidoslu Ctesias (M.Ö. V. yüzyıl) yapmıştır. *Indika* adını verdiği tek ciltlik Hindistan tarihinde Ctesias, *Monokerata* (tek boynuzlu) şeklinde isimlendirilen ve yaban eşekleri kadar iri olan atlardan bahsetmiştir.⁴ Ctesias bu atların fiziksel özelliklerini sıralarken vücutlarının beyaz, başlarının koyu kırmızı, gözlerinin mavi ve alınlarında da yaklaşık iki karış uzunluğunda tek bir boynuzun olduğunu aktarmıştır. Ctesias'a göre alt kısmı beyaz, orta kısmı siyah ve uç kısmı kırmızı olmak üzere üç renkten oluşan bu boynuzu ele geçirip ondan yapılmış kaplardan şarap veya su içenler havale, epilepsi ve zehirlenmelere karşı bağışıklık kazanmaktadırlar. Şifa ummak amacıyla bile olsa gayet güçlü ve hızlı olan bu hayvanı yakalamak oldukça zordur. *Monokerata*'yı yakalamanın tek yolu, yavrularını otlakta beslemeye götürdüğü zaman dilimidir. O esnada yavrusunu terk edemeyen *Monokerata*, avcılarla mücadeleye girer ve sivri boynuzuyla onları öldürmeye çalışır. Nihayetinde oklar ve mızraklarla vücudu delinen *Monokerata*, ancak ölü bir şekilde ele geçirilebilir. Eti yenmeyecek kadar acı olan bu hayvan, sadece şifa kaynağı olarak kabul edilen boynuzu için avlanır.⁵

⁴ Francesca Tagliatesta, "Iconography of the Unicorn from India to the Italian Middle Ages", *East and West* 57/1-4 (2007), 177.

⁵ Georgios Orfanidis, "Chased by a Unicorn: Re-Studying and De-Coding the Parable of the Futile Life in the Novel Barlaam and Josaphat (Medieval Greek Version)", *Medievalista* 29 (2021), 190; Elmer G. Suhr, "An Interpretation of the Unicorn", *Folklore* 75/2 (1964), 94-95; Patrick Pester, "Where Did the Unicorn Myth Come From?", *Livescience.Com* (09 Nisan 2022).



Şekil 1. Ctesias'ın profilini çizdiği *Monokerata*.⁶

Ctesias'ın *Indika* eserinde yer alan ayrıntılar daha sonra Aristoteles (M.Ö. 384-322) ve Megasthenes (M.Ö. 350-290) gibi yazarlar tarafından gerçek hikâyeler şeklinde alıntılanır. Ancak Ctesias'ın kişisel olarak Hindistan'a hiç gitmediği ve İran'da görev yaptığı için ziyaretçilerden bilgi toplamak için saraydaki konumundan yararlandığı gözden kaçırılmaması gereken önemli bir detaydır.⁷ Bu noktada Ctesias'ın tek boynuzlu at tasvirinin varlığı kanıtlanmış diğer hayvanlardan daha gerçekçi olduğu söylenebilir. Hayvanın tüyleri ile gözlerinin rengi ve boynuzuna atfedilen güç dahil olmak üzere Ctesias'ın bahsettiği birkaç özellik, sonraki çalışmalarda referans olarak kullanılmaya devam eder. Bu cezbedici özellikleriyle birlikte halk arasında *Monokerata*'nın efsanevi bir varlık değil de yaşayan bir canlı olduğu fikri güçlenir.⁸

Çin kültüründe ise *Ki-lin* (Chi-lin) olarak adlandırılan ve başta edebiyat olmak üzere pek çok sanat dalında tasvir edilen unikorn benzeri bir hayvandan bahsedilir. Alnında çıkıntı biçiminde bir boynuzu olan bu hayvanın Batılı versiyonunun aksine boynuzunun ucu etlidir. Bu durum onu mücadele ve güç bakımından çaresiz bırakan bir özelliktir. Derisi beyaz, kırmızı, sarı, mavi ve siyah gibi renk kartelasından oluşan *Ki-lin*'in özellikle karnının altında sarı renk hakimdir (burada Ctesias'ın bahsettiği renklerin aynı şekilde yer aldığı dikkat çekmektedir).⁹ Sanattaki temsillerinde *Ki-lin*, genellikle bulutların arasında ve sırtında hilal taşıyan bir biçimde bronzla temsil edilir. O, karada olduğu gibi suda da yürümesiyle bilinir. Öte yandan *Ki-lin*, iyile kötü arasındaki farkı bilen çok nazik bir yaratıktır. Bu anlamda çimenlere bile basmadan yürüyen *Ki-lin*, büyük ya da küçük başka herhangi bir canlıya zarar vermemek için dikkatli davranır. Bazı resimlerde çıkıntılı gözleri, keçi sakalı ve kısa kanatları olan ilginç bir dört ayaklı kompozit (bileşik) biçiminde sunulur.¹⁰ *Ki-lin*, Anka kuşu, ejderha ve kaplumbağa olmak üzere Çin'in dört kutsal hayvanından biri olarak kabul edilir. Çin'de bütün evrenin işleyişini ve

⁶ Amber Dragon, "Hippos Monokeras: Unicorn, an Imaginary Evolution", Amino (08 Haziran 2018).

⁷ Chris Layers, *The Natural History of Unicorns* (New York: Granta Books Publication, 2009), 5.

⁸ Elyse Waters, "Zoological Analysis of the Unicorn as Described by Classical Authors", *Archeometriai Mühely* 10/3 (2013), 232.

⁹ Soham Singh, "Most Famous Unicorns from Different Mythology", GoBookMart (18 Mart 2023).

¹⁰ Odell Shepard, *The Lore of the Unicorn* (London: Random House Value Publishing, 1988), 94.

hareketini belirleyen geleneksel Yin ve Yang ilkesi gereği *Ki-lin*'in tüylü hayvanların temsilcisi olarak Yang'dan meydana geldiği kabul edilir.¹¹



Şekil 2. Çin'in efsanevi hayvanlarından *Ki-lin*'in temsili.¹²

Anka kuşu gibi Çin tek boynuzlu atı da imparatorun halk üzerinde akıllı politikalarla hüküm sürdüğü refah zamanlarında ortaya çıkan yardımsever bir hayvandır. Çin inancına göre evrenin yaratıcısı ve ilk varlık hükmündeki Pan Gu, evrenin mimarı olarak iş başındayken Çin'in dört kutsal hayvanı onun yoldaşları ve hayvanlar aleminin ataları olmuşlardır. Rivayete göre tek boynuzlu at, Konfüçyüs (M.Ö. 551-479)'ün ölümünden önce son kez ortaya çıkmıştır. Başka bir anlatıda ise annesinin Konfüçyüs'e hamile kalmasının nedeni *Ki-lin*'in izine basmasıyla gerçekleşmiştir.¹³ Bu hayvandan dişi olarak bahsedilmesine rağmen onun adı genellikle hem erkeği hem de dişiyi barındıracak şekilde biseksüel olarak kullanılır. İnsanların zalim ve merhametten yoksun oldukları savaş zamanlarında, hamile hayvanları öldürdüklerinde veya yavrularını katlettiklerinde *Ki-lin*'in ortaya çıkmadığı söylenir. Ayrıca o, ezilen insanlık için bir Mesih veya kurtarıcı rolünü oynayacak kadar olağanüstü bir karakterde tasvir edilir.¹⁴

İran mitolojisinde ise tek boynuzlu at örneği, kaynaklarda *Şadavar* (Shādawār) ismiyle zikredilen efsanevi hayvandır. Bu yaratık, boynuzunu herhangi bir su kaynağına daldırarak suyu arıtması ve insanların içmesi için güvenli hale getirmesiyle bilinir. Rivayetlerde *Şadavar*'ın çok hızlı ve iz bırakmadan kaybolabildiği için yakalanmasının zor olduğundan bahsedilir. Genellikle saflık, bilgelik ve güç ile ilişkilendirilen *Şadavar*'ın tasvirlerine, İran tarihi boyunca çeşitli sanat eserlerinde rastlanabilir.¹⁵ *Şadavar* fiziksel özellikleri itibarıyla antilop benzeri tek boynuzlu bir toynaklıdır. Tek boynuzunun içerisinde kırk iki adet içi boş dal vardır ve üflemeli çalgılara benzeyen bu deliklerden geçen rüzgâr, güzel ve heyecan verici melodilerin çıkmasına neden olur. Öyle ki diğer hayvanlar bu sesi dinlemek için *Şadavar*'ın etrafına toplanır. Bu nedenle rivayetlere göre *Şadavar*'ın boynuzu, onu müzik aleti olarak kullanacak olan krallara

¹¹ Suhr, "An Interpretation of the Unicorn", 99-100.

¹² Anjie Cho, "Learn About the Sacred Dragon Horse (Chi Lin or Qi Lin) in Feng Shui", The Spruce (07 Aralık 2020).

¹³ Samuel M. Wilson, "The Emperor's Giraffe", Natural History 101/12 (1992), 116-118.

¹⁴ Suhr, "An Interpretation of the Unicorn", 100.

¹⁵ Singh, "Most Famous Unicorns from Different Mythology" (18 Mart 2023).

sunulurdu. Çünkü tutulduğu açığa göre bu boynuzdan büyüleyici bir ezgi ya da tüm dinleyicileri ağlatan hüzünlü bir ağıt çıkardı.¹⁶



Şekil 3. İran mitolojisinin efsanevi hayvanlarından Şadavar.¹⁷

Tek boynuzlu at efsanesi, Kelt mitolojisinin de bir parçasıdır. Kelt halklarına göre bu varlık güç, saflık ve zarafetin sembolüdür. O, alnında spiral şeklindeki tek boynuzu, dalgalı yelesi ve aslan kuyruğu olan at benzeri bir yaratık olarak tasvir edilmiştir. Efsaneye göre tek boynuzlu atın sadece bakire bir kız tarafından yakalanabileceği inancı bu hayvanı masumiyetin ve erdem sembolü yapmıştır.¹⁸ Kelt mitolojisinde güçlü bir anlamı olan bu varlık, XVI. Yüzyılın ortalarında İskoçya'nın devlet armasında yer almıştır.¹⁹ 1603'te İskoçya'nın İngiltere'yle birleşmesinden önce kraliyet armasında iki tek boynuzlu at varken İskoç Kralı VI. James (1566-1625), bu birleşmenin şerefine atlardan birini İngiltere'nin ulusal hayvanı olan aslanla değiştirmiştir.²⁰

¹⁶ Richard Ettinghausen, *Studies in Muslim Iconography* (Washington: Smithsonian Institution Press, 1950), 60-62.

¹⁷ "Shādawār", *A Book of Creatures* (05 Ağustos 2015).

¹⁸ Singh, "Most Famous Unicorns from Different Mythology" (18 Mart 2023).

¹⁹ Emma O'Neill, "Why is the Unicorn Scotland's national animal?", *The Scotsman* (19 Kasım 2015).

²⁰ James Walsh, "The Unicorn – Scotland's National Animal", *National Trust for Scotland* (Erişim 05 Temmuz 2023).

Şekil 4. 1603'ten önce İskoçya Kraliyet arması.²¹Şekil 5. 1603'ten sonra İskoçya Kraliyet arması.²²

XXI. Yüzyılın başlarında ise efsanevi hayvan unicorn, eşcinsel hakların savunucusu konumundaki LGBT hareketinin gökkuşağından sonra en çok bilinen ikinci sembolü haline gelmiştir. Bu hayvanın ne için sembol olarak kullanılmaya başlandığı konusunda ortak bir fikir olmasa da unicornun bu dünyaya ait olmayan efsanevi bir varlık olması ve LGBT hareketine ait üyelerin de kendilerini bu dünyanın normlarına ait hissetmedikleri için unicornla özdeşleştirdiği belirtilmektedir. Öte yandan antik medeniyetlerde eril olarak zikredilen unicorndan günümüzde dişil şekilde bahsedilmesi bu varlık özelinde cinsiyet akışkanlığının bir göstergesi olarak görülmektedir. Bu ve benzeri fikirler nedeniyle unicorn, günümüzde LGBT hareketinin de sembollerinden biri olarak işlev görmektedir.²³

Şekil 6. Gökkuşağı renkleriyle süslenmiş unicorn görseli.²⁴

²¹ Walsh, "The Unicorn – Scotland's National Animal".

²² "The Unicorn: Everything You Need to Know About Scotland's National Animal", Rabbits Trail Burners (Erişim 05 Temmuz 2023).

²³ Alice Fisher, "Why the Unicorn Has Become the Emblem For Our Times", The Guardian (15 Ekim 2017).

²⁴ Fisher, "Why the Unicorn Has Become the Emblem For Our Times" (15 Ekim 2017).

2. Kristolojik Bir Sembol Olarak Unikorn

Kutsal Kitap'ın çeşitli pasajlarında ismi İbranice'de *re'em* (רֶעַם) olarak zikredilen ve Eski Ahit bölümünde toplam sekiz yerde²⁵ geçen tek boynuzlu bir hayvandan bahsedilmektedir. Kutsal Kitap'ın Kral James versiyonunda bahsi geçen hayvanın unikorn şeklinde yazılması söz konusu olsa da bunun dışındaki diğer çevirilerde genellikle yaban öküzü ifadesi tercih edilmektedir. Örneğin Sayılar 24:8'de bu hayvanın ismi Kral James versiyonunda "*Tanrı onu Mısır'dan çıkardı, sanki unikornun gücüne sahip: Düşmanları olan ulusları yiyecek, kemiklerini kıracak ve oklarıyla onları delip geçecek.*" şeklinde aktarılırken güncel çevirilerde aynı pasaj "*Tanrı onları Mısır'dan çıkardı, O'nun yaban öküzü gibi gücü var. Düşmanı olan ulusları yiyip bitirecek, kemiklerini parçalayacak, oklarıyla onları deşecek.*" ifadeleriyle tercüme edilmektedir.²⁶ Kral James İncili'nin Hristiyan kültürü üzerindeki kalıcı etkisi nedeniyle teologlar, bahsi geçen pasajlarda yer alan unikorn kelimesini yorumlamak zorunda kalmışlardır. Dönemin şartları da göz önünde bulundurularak bu çeviri, Orta Çağ ikonografisi ve sanatı üzerinde etkili olmuş ve bu sayede unikorn etrafında alegorik anlamlar geliştirilmesine neden olmuştur.²⁷

Hristiyan düşüncesinde unikorna ithaf edilen onun büyüklüğü, gücü, çevikliği, şiddetli ve gururlu doğası, alışkanlıkları ve panzehir görevi gören spiral boynuzu gibi özelliklerin tümünün Kutsal Kitap'taki pasajlardan ziyade klasik doğa bilimcilerinden kaynaklandığı iddia edilir. Bu noktada unikorna dair bilinen özelliklerin sonraki dönemlere taşınmasında en önemli kaynağın II. veya III. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen *Physiologus* adlı eser olduğu kabul edilir.²⁸ Orta Çağın şiirsel edebiyatı ve rönesans sanatının önemli başyapıtlarının ana kaynaklarından biri olan bu kitap, Hristiyan sembolizmi üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. İsa Mesih'in sembolleri arasında yer alan küllerinden yükselen Anka kuşu ve yavrularını kendi kanıyla besleyen pelikan gibi imgelerin de kaynağını bu eserden aldığı bilinir.²⁹

Kaynağı konusunda farklı yorumların bulunduğu unikornun hem Antik çağda hem de Orta Çağ'da yaşayan insanlar tarafından gerçek bir hayvan olduğuna inanılmıştır. Bu durum bahsi geçen hayvanın *Septuagint'e*³⁰ dahil edilmesiyle resmiyet kazanmıştır. Çeşitli eserlerde sıkça tasvir edilen bir hayvan olduğu için insanlar, unikornun gerçekte yaşayıp yaşamadığına kafa yormadan özellikleri konusunda çok fazla bilgi elde edebilmiştir.³¹ Onun küçük ve saf beyaz bir bedeninin ve elbette alnından çıkan tek bir boynuzunun olduğu, bilinen özelliklerinin başında gelmektedir. Unikornun nadiren görülmesinin nedeni ise son derece münzevi bir hayvan olmasından kaynaklanmaktadır. Öte yandan fillerle mücadeleye girişme konusunda

²⁵ Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013). Eyü.39:9-10; Yas.33:17; Say.23:22; Say.24:8; Mez.22:21; Mez.29:6; Mez.92:10; Yşa.34:7.

²⁶ Joachim L. Schaper, "The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible", *The Journal of Theological Studies* 45/1 (1994), 120-122.

²⁷ Layers, *The Natural History of Unicorns*, 625.

²⁸ George L. Scheper, "Unicorn", *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, ed. David Lyle Jeffrey (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1992), 794.

²⁹ Friedrich Lauchert, "Physiologus", *Catholic Encyclopedia*, ed. Charles Herberman (New York: Robert Appleton Company, 1913), 69.

³⁰ Septuagint, Eski Ahit'in orijinal İbranice'den günümüze ulaşan en eski Yunanca çevirisi olarak bilinir. Bu çevirinin Mısır'daki Yahudi cemaati için bölge genelinde M.Ö. II. ve III. Yüzyıllarda Yunanca ortak dil iken yapıldığı yönünde tahminler iler sürülür. Melissa Petruzzello, "Septuagint", *Encyclopedia Britannica* (05 Mayıs 2023).

³¹ Ildiko Mohacsy, "The Medieval Unicorn: Historical and Iconographic Applications of Psychoanalysis", *Journal of American Academy of Psychoanalysis* 16/1 (1988), 84.

mucizevi bir şekilde cesur ve vahşi olan bu hayvanın hızı ve çevikliği nedeniyle ele geçirilmesinin kolay olmadığı da bilinmektedir. Bu noktada unikornun avcılar tarafından ele geçirilebilmesi için tek bir yöntemden bahsedilmektedir. Bakire bir kız onun yaşadığı bölgenin yakınına götürülüp orada yalnız bırakıldığında unikorn ondan “bakire kokusu” almakta ve başını onun kucağına koymaktadır. Daha sonra avcı, unikorna yaklaşp onu gafil avlayabilmekte ve bu sayede krala ithaf etmek üzere onun sarayına götürebilmektedir.³²

Unikornla ilgili *Physiologus*'ta geçen bu hikâye nedeniyle erken Hıristiyan kültüründe ona kristolojik bir yorum kazandırılmıştır. *Physiologus*'ta özellikle bakire aracılığıyla yakalanma hususuna odaklanılıp bu hikâyenin bir enkarnasyon³³ alegorisi olduğu söylenmiştir. Bu hikâye çerçevesinde unikorn saflığı, uysallığı ve cesaretiyle Mesih'i temsil edecek şekilde tasvir edilmiştir.³⁴ Hikâyedeki diğer karakterler de İsa Mesih'in tutkusu çerçevesinde değerlendirilecek şekilde rol almışlardır. Bu anlamda bakire, Meryem Ana'yı; avcı ise Kutsal Ruh'u temsil etmiştir. Unikorn, bakirenin kucağında teslim alındığı gibi İsa Mesih de Meryem'in rahmine girdiği andan itibaren çarmıhta gerçekleşecek ölüme hazır hale gelmiştir. Böylece yakalanan unikorn nasıl ki kralın sarayına götürülmüşse İsa Mesih de insan olarak doğmayı kabul ederek Baba'nın ona yüklediği misyonu gönüllü olarak kabul etmiştir.³⁵

Orta Çağ'da çeşitli hayvanlar üzerine yazılan *Bestiaire* (hayvan kitapları) türü eserlerde de unikorna dair bilgiler, onun olumlu özellikleriyle ilgili oluşan sembolik anlamlar üzerinden geliştirilmiştir. Ancak nadir de olsa unikornun tuzağa düşürülmesi ve avlanması etrafında oluşan hikâyedeki derin cinsel imalara rastlanan *Bestiaire*ler de olmuştur. XII. yüzyıldan önce tek boynuzlu at, bazı Hıristiyan teologlar tarafından genellikle ahlaksızlıklar ve iblislerle ilişkilendirildiği için bu hayvan, insanların dikkatli olması gereken kötü, şeytani ve tehlikeli bir varlık olarak görülmüştür. Buna ek olarak unikornun boynuzu, aşırı derecede büyük olması nedeniyle bir gurur veya şehvet sembolü olarak değerlendirilmiştir.³⁶

Unikorn anlatısında bir başka husus da sayı sembolizminde kendisini göstermiştir. *Physiologus*'a göre unikornun tek boynuzlu olması da kristolojik bir sembol olmasında etkili olmuştur. İncillerde “Ben ve Baba biriz”³⁷ ifadesini kullanan İsa Mesih, kutsal birliğe atıfta bulunmuştur. Burada tek boynuz imgesi, İsa'nın vurguladığı birliği sembolize etmek için kullanılmıştır.³⁸ Bununla birlikte Ctesias'ın unikorn tasvirlerine göre boynuz, açık bir şekilde büyümlü potansiyele sahiptir. Bu anlamda unikornun boynuzu hem semboliktir hem de zehri

³² Arthur H. Collins, *Symbolism of Animals and Birds* (New York: McBride, Nast & Company, 1914), 215; Edward P. Evans, *Animal Symbolism in Ecclesiastical Architecture* (New York: Henry Holt and Company, 2008), 95; Edward Hulme, *The History Principles and Practice of Symbolism in Christian Art* (London: Swan Sonnenschein & Company, 1910), 178.

³³ İlahi bir varlığın, insan veya herhangi bir doğal varlık şeklinde tezahür etmesine enkarnasyon denir. Hıristiyanlıkta tanrısal özün Mesih'te var olması enkarnasyona örnek olarak verilebilir. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 249.

³⁴ Angelina Federici, “The Virgin Capture Myth in the Hunt of the Unicorn During the Middle Ages”, *Vestigia* 3/1 (2021), 62.

³⁵ Mohacsy, “The Medieval Unicorn: Historical and Iconographic Applications of Psychoanalysis”, 84.

³⁶ Michael A. Ryan, “The Horn of the Relic: Mapping the Contours of Authority and Religiosity in the Late Medieval Crown of Aragon”, *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural* 1/1 (2012), 53.

³⁷ Yu.10:30.

³⁸ Jack L. Schrader, “A Medieval Bestiary”, *The Metropolitan Museum of Art* 44/1 (1986), 7.

zararsız hale getirme, suyu arıtma ve epilepsi/konvülsiyon (havale) gibi hastalıkları iyileştirme yeteneğine sahip önleyici tedavi özellikleri barındırır. Bu önleyici özellikleri bile tek başına Orta Çağ dönemi boyunca kralların unikornun boynuzundan yapılmış kadehler sipariş etmeleri için bir neden olarak görülür. Bu nedenle unikorn boynuzlarının Orta Çağ'da gerçek olarak kabul edilip ağırlıklarının yirmi katına kadar altın karşılığında satıldıklarına ve bu ticaretin de ancak zenginler tarafından gerçekleştirildiğine dair hikâyeler aktarılır.³⁹

Unikornun efsanevi bir hayvan olduğu bilinmesine rağmen boynuzu üzerinden bir ticaret gerçekleştirilmesi akıllarda soru işareti bırakmaktadır. Olayın perde arkasındaki gerçek ise bu ticareti geliştiren kişilerin itiraflarından anlaşılmaktadır. XII. yüzyıl Avrupası'nda tek boynuzlu at olarak tanımlanıp satışı gerçekleştirilen ve XVIII. yüzyıl boyunca Avrupa'nın bazı bölgelerinde değer verilmeye devam eden şey, deniz gergedanlarının dişleridir. Ortalama bir erkek deniz gergedanının uzamış olan sol üst dişi 90-240 cm uzunluğunda, bu dişin taban kısmı bir erkek bileği kalınlığında ve iyi durumda olanların ağırlığı ise 7 kg civarındadır. Bu hikâye nedeniyle bahsi geçen dişler, Avrupa'daki birçok kilise ve kraliyet hazinesinde yer almaktaydı. XV. ve XVI. yüzyıllarda ağırlıklarının on katı altın değerinde olan bu dişlerin en büyük tedarikçileri İskandinavlardı.⁴⁰ Gergedan dişleri genellikle bir bütün olarak toplanırken aynı zamanda kesilip şekil verilerek yemek ve içecek kaplarının yapımında veya parçalar halinde şüpheli sıvılara daldırılacak deneme parçaları olarak kullanılırdı. Zaman zaman bu dişleri farklı amaçlar için kullananlar da vardı. Örneğin Danimarka kralı III. Frederick (1609-1670), bu dişlerden kendisi için bir taht yaptırmıştı. Unikorn boynuzunun büyümlü özelliği, Shepard'a göre Yunan *Bestiaire*leri'nde aktarılan şu ifadelerden kaynaklanmaktaydı: *"Hayvanlar akşamları büyük suyun yanında ihtiyaçlarını karşılamak için toplandıklarında bir yılanın zehri su yüzeyinde görürler... Bu duruma tanıklık eden hayvanlar oradan su içmeye cesaret edemezler ve unikornu beklerler. Neticede unikorn gelir, suya girer, boynuzuyla haç işareti yaparak zehri zararsız hale getirir ve böylece hayvanların içebileceği temiz bir su oluşturur."*⁴¹

Unikornla ilgili aktarılan bu tarz özellikler Hıristiyan teologlar, yazarlar, mimarlar ve ressamlar tarafından yüzyıllar boyunca İsa'nın kurtarıcılığı çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu anlamda unikornu kristolojik bir sembol olarak niteleyen Edward Evans, bu hayvanın İsa Mesih'le özdeşleştiği noktaları şöyle dile getirmektedir: *"Unikorn, Kral Davud'un evinde bizim için bir kurtuluş boynuzu kaldıran ve ne tahtların ne hükümdarlıkların ne de göksel güçlerin başaramayacağı kurtuluşu gerçekleştiren Mesih'imize benzer. Bu dünyanın avcıları, Meryem Ana'nın rahmine yerleşene kadar O'na yaklaşamadı ve O'nu ele geçiremedi. Yazılmış olduğu gibi: 'Söz, insan olup aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini –Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul'un yüceliğini– gördük.'*⁴² *İşte ancak o zaman avcılar O'nu ele geçirip bakireden koparabildi."*⁴³

Unikornun Mesih'le özdeşleştirilen bu sembolik anlatımları sanatın pek çok farklı türünde kendisini göstermiştir. Bu anlamda örneğin, Lyon'daki Saint-Jean-Baptiste

³⁹ John Tyler Bonner, "The Horn of the Unicorn", Scientific American 184/3 (1951), 42.

⁴⁰ Bonner, "The Horn of the Unicorn", 42.

⁴¹ Shepard, The Lore of the Unicorn, 60.

⁴² Yu.1:14.

⁴³ Evans, Animal Symbolism in Ecclesiastical Architecture, 95-96.

Katedrali'nin apsisinde yer alan kavisli pencerenin yanında, Mesih'in enkarnasyonunun bir sembolü olarak unikon ve bakire hikâyesinin bir temsili vardır. Oldukça basit bir biçimde çizilmiş olan bu tasvirde bakire, unikonun boynuna binmiş vaziyette gösterilir. Bu tasvire benzer nitelikteki oyma ve kabartmalara Boston, Lincolnshire'daki St. Botolph Kilisesi'nde ve İspanya'nın Toledo kentindeki Santa María de Toledo Katedrali'nde de rastlanır.⁴⁴ XV. yüzyıla ait "Manevi Bir Yoruma Göre Tanrı'nın Enkarnasyonu" başlıklı ilginç bir Alman gravürü, İsa Mesih'in Bakire Meryem'e müjdelenmesi ve enkarnasyonu çerçevesinde geliştirilen unikon tasvirine yer verir. Burada ava liderlik eden baş melek Cebrail, borusunu çalar ve bakireye şu sözlerle hitap eder: "Selam ey lütuf sahibi, Rab seninle, sen kadınlar arasında kutsanmışsın!" Av köpekleri tarafından takip edilen unikon ise elleri göğsünde kavuşturulmuş ve gözleri yukarı dönük vaziyette kendinden geçmiş bir halde oturan bakireye doğru hızla koşarken resmedilir. Bakirenin sağında yanan mumların olduğu bir sunak ve sonsuz yaşamının simgesi olan akan su vardır. Arka planda Baba Tanrı, bir eliyle haçla çevrelenmiş bir küreyi tutarken diğer eliyle de orada bulunanları kutsamaktadır. Tasvirde bulunan üç köpek ise Kurtarıcının nitelikleri olan merhamet, doğruluk ve adaleti sembolize eder. Nitekim bu simgeler, İsa Mesih'in enkarne olmasını ve dünyayı şeytanın egemenliğinden kurtarmasını sağlayan kavramlardır.⁴⁵



Şekil 7. Unikonun avlanmasıyla ilgili eski bir Alman gravürü⁴⁶

Hıristiyan sanatı içerisinde yer alan varlıkların her biri misyon taşıyıcısı ve Hıristiyan inancının dışa yansıyan gücü konumundadır. Anlam itibarıyla bu varlıklardan bazıları günümüzde farklı yorumlamalara tâbi tutulsa da özellikle Rönesans dönemindeki eserlerde ve kiliselerde yer alan çizimlerde Hıristiyanlığın farklı özelliklerini bünyelerinde taşımaktadırlar. Onlara yüklenen bu sembolik anlamlar sayesinde Hıristiyan misyonu canlılığını korumakta ve zamana meydan okumaktadır. Öte yandan bu varlıkların çeşitliliği de Hıristiyan inancının yaratılış hikâyesinden başlamak üzere insanlara anlatmak istediği çok fazla şeyin olduğunu

⁴⁴ Mohacsy, "The Medieval Unicorn: Historical and Iconographic Applications of Psychoanalysis", 86-87.

⁴⁵ Evans, *Animal Symbolism in Ecclesiastical Architecture*, 96-97.

⁴⁶ Evans, *Animal Symbolism in Ecclesiastical Architecture*, 97.

göstermektedir. Anlatımlarda en ufak bir detayın bile böylesi varlıklar üzerinden sembolize edilerek aktarılması, Hıristiyan misyonunda eksik hiçbir şeyin bırakılmama çabasının bir göstergesidir.⁴⁷

Sonuç

Tek boynuzlu atın gerçek ama soyu tükenmiş bir tür mü yoksa tamamen kurgusal bir yaratık mı olduğu konusu kesin olarak bilinemese de çeşitli kültür grupları tarafından kendi inançları doğrultusunda yorumlanan bir hayvan olduğu kabul edilmektedir. Hindistan'da *Monokerata*, Çin'de *Ki-lin* veya İran'da *Şadavar* olarak adlandırılan hayvanların hepsi tek boynuzlu olarak tasvir edilip özellikleri itibarıyla aralarında belirli farklar veya benzerlikler olsa da buldukları kültürlerde yüksek derecede önem atfedilen ve kültürün bir parçası olarak toplumun hikâyesinde kendilerine yer bulan bir konuma yükseltilmişlerdir. Örneğin Ki-lin'in Çin kültürünün vazgeçilmez figürlerinden biri olan Konfüçyüs'ün ölümüyle birlikte bir daha ortaya çıkmamasıyla ilgili anlatıda olduğu gibi hayvan sembolizmi kapsamında tek boynuzlu atlara yönelik kanıksanmış bir inancın olduğu ortaya konulmuştur.

Farklı kültürlerdeki yansımaları gibi Hıristiyan düşünce tarihinde de unikorn olarak adlandırılan tek boynuzlu at efsanesi, Hıristiyanlığın merkezi figürü olan İsa Mesih'in bir sembolü olarak kullanılmıştır. Hıristiyan teologlar tarafından altyapısı oluşturulan hikâyede bakire tarafından kandırılan ve bu sayede avcılar tarafından ele geçirilen unikorn, özellikle İsa'yla ilgili anlatılan müjde sahnelerinin, çarınha gerilişinin ve en nihayetinde kurtarıcılığının bir göstergesi olarak kristolojik bir sembol şeklinde Orta Çağ boyunca çeşitli edebi eserlerde, kilise duvarlarında, kitap kapaklarında veya sanatın diğer pek çok dallarında bu yönüyle tasvir edilmiştir.

Orta Çağ'ın sonlarına doğru unikorn, Avrupa'da yaşayan topluluklara o kadar entegre olmuştur ki zehri bertaraf etmeye yarayan ve çeşitli hastalıklara karşı önleyici özelliği bulunan büyülü boynuzları krallar tarafından aranmaya başlamıştır. Bu mitolojik yaratık, Orta Çağ insanları için gittikçe gerçekçi olmaya başlamış ve bu inancı güçlü bir şekilde tasvir eden sanat eserleri büyük rağbet görmüştür. Bu nedenle Orta Çağ boyunca din, mitoloji ve cinsellik kavramları etrafında tasarlanan unikorn efsanesi şövalyeliğin, hanedanlık armalarının ve elbette ki İsa Mesih'in enkarnasyonunun bir alegorisi olarak dönemin en önemli sembollerinden biri haline gelmiştir.

⁴⁷ Yasin Öner, *Netflix Sinemasında Hıristiyan Sembolizmi* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2023), 171.

Kaynakça

- A Book of Creatures. "Shādawār". 05 Ağustos 2015. Erişim 02 Temmuz 2023. <https://abookofcreatures.com/2015/08/05/shadhahwar/>
- Beal, Jane. "The Unicorn as a Symbol for Christ in the Middle Ages". *Illuminating Jesus in the Middle Ages*. ed. Jane Beal. 154-188. Netherlands: Brill Publications, 2019.
- Bonner, John Tyler. "The Horn of the Unicorn". *Scientific American* 184/3 (1951), 42-43.
- Cho, Anjie. "Learn About the Sacred Dragon Horse (Chi Lin or Qi Lin) in Feng Shui". *The Spruce*. 07 Aralık 2020. Erişim 02 Temmuz 2023. <https://www.thespruce.com/chi-lin-traditional-chinese-feng-shui-symbol-4121774>
- Collins, Arthur H. *Symbolism of Animals and Birds*. New York: McBride, Nast & Company, 1914.
- Dragon, Amber. "Hippos Monokeras: Unicorn, an Imaginary Evolution". *Amino*. 08 Haziran 2018. Erişim 02 Temmuz 2023. https://aminoapps.com/c/worldofmagic278/page/blog/hippos-monokeras-unicorn-an-imaginary-evolution/0ZpW_rDIkuYgVjVVK5geeqBB8Pd7XMrrerR
- Ettinghausen, Richard. *Studies in Muslim Iconography*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1950.
- Evans, Edward P. *Animal Symbolism in Ecclesiastical Architecture*. New York: Henry Holt and Company, 2008.
- Federici, Angelina. "The Virgin Capture Myth in the Hunt of the Unicorn During the Middle Ages". *Vestigia* 3/1 (2021), 60-80.
- Fisher, Alice. "Why the Unicorn Has Become the Emblem For Our Times". *The Guardian*. 15 Ekim 2017. Erişim 05 Temmuz 2023. <https://www.theguardian.com/society/2017/oct/15/return-of-the-unicorn-the-magical-beast-of-our-times>
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Hirst, Joseph. "On the Religious Symbolism of the Unicorn". *Archaeological Journal* 41/1 (1884), 230-241.
- Hulme, Edward. *The History Principles and Practice of Symbolism in Christian Art*. London: Swan Sonnenschein & Company, 1910.
- Jackson, Nigel. "Christic Symbolism of the Lion and the Unicorn". *Oriens* 10 (2013), 4-12.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Lauchert, Friedrich. "Physiologus". *Catholic Encyclopedia*. ed. Charles Herberman. 13/68-69. New York: Robert Appleton Company, 1913.

- Layers, Chris. *The Natural History of Unicorns*. New York: Granta Books Publication, 2009.
- Mohacsy, Ildiko. "The Medieval Unicorn: Historical and Iconographic Applications of Psychoanalysis". *Journal of American Academy of Psychoanalysis* 16/1 (1988), 83-106.
- O'Neill, Emma. "Why is the Unicorn Scotland's national animal?" *The Scotsman*. 19 Kasım 2015. Erişim 05 Temmuz 2023. <https://www.scotsman.com/arts-and-culture/why-is-the-unicorn-scotlands-national-animal-1489215>
- Orfanidis, Georgios. "Chased by a Unicorn: Re-Studying and De-Coding the Parable of the Futile Life in the Novel Barlaam and Josaphat (Medieval Greek Version)". *Medievalista* 29 (2021), 183-209.
- Öner, Yasin. *Netflix Sinemasında Hıristiyan Sembolizmi*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2023.
- Pester, Patrick. "Where Did the Unicorn Myth Come From?" *livescience.com*. 09 Nisan 2022. Erişim 01 Temmuz 2023. <https://www.livescience.com/origins-of-unicorns>
- Petruzzello, Melissa. "Septuagint". *Encyclopedia Britannica*. 05 Mayıs 2023. Erişim 06 Temmuz 2023. <https://www.britannica.com/topic/Septuagint>
- Rabbies Trail Burners. "The Unicorn: Everything You Need to Know About Scotland's National Animal". Erişim 05 Temmuz 2023. <https://www.rabbies.com/en/blog/unicorn-everything-you-need-know-about-scotlands-national-animal>
- Ryan, Michael A. "The Horn of the Relic: Mapping the Contours of Authority and Religiosity in the Late Medieval Crown of Aragon". *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural* 1/1 (2012), 49-71.
- Schaper, Joachim L. "The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible". *The Journal of Theological Studies* 45/1 (1994), 117-136.
- Scheper, George L. "Unicorn". *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. ed. David Lyle Jeffrey. 793-798. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1992.
- Schrader, Jack L. "A Medieval Bestiary". *The Metropolitan Museum of Art* 44/1 (1986), 3-60.
- Shepard, Odell. *The Lore of the Unicorn*. London: Random House Value Publishing, 1988.
- Singh, Soham. "Most Famous Unicorns from Different Mythology". *GoBookMart*. 18 Mart 2023. Erişim 02 Temmuz 2023. <https://gobookmart.com/most-famous-unicorns-from-different-mythology/>
- Suhr, Elmer G. "An Interpretation of the Unicorn". *Folklore* 75/2 (1964), 91-109.
- Tagliatesta, Francesca. "Iconography of the Unicorn from India to the Italian Middle Ages". *East and West* 57/1-4 (2007), 175-191.

- Walsh, James. "The Unicorn – Scotland's National Animal". *National Trust for Scotland*. Erişim 05 Temmuz 2023. <https://www.nts.org.uk/stories/the-unicorn-scotlands-national-animal>
- Waters, Elyse. "Zoological Analysis of the Unicorn as Described by Classical Authors". *Archeometriai Műhely* 10/3 (2013), 231-236.
- Wilson, Samuel M. "The Emperor's Giraffe". *Natural History* 101/12 (1992), 116-128.



Mâlîkî Mezhebinde Mezhep İçi Görüşler Hiyerarşisi, Kullanılan Rumuz ve İstilahlar

Ömer ASLAN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı/Vaiz, Van/Türkiye
PhD., Directorate of Religious Affairs /Preacher, Van/Turkey
e-posta: aslan65omer@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5682-2722
DOI: 10.34085/buifd.1321920

Öz

Mevcut nassların alanı sınırlı, fıkıhla ilgili meselelerin alanı sınırsız olduğu için akıl, hakkında nas bulunmayan meselelerde mevcut naslara dayanarak hükümler çıkarır. Bu yüzden insanların karşılaştıkları meselelere ve sosyal sorunlara çözüm bulunabilmesi noktasında ictihada ihtiyaç duyulur. Bu husus ya mutlak icthad ve şer'î delillerden istinbat yoluyla ya bir mezhebin usulüne göre icthadda bulunmayla veyahut bir mezhepteki sabit hükümlerden tahrîcte bulunarak mümkün olabilir. Bu da ancak o mezhepte sabit olan kaideleri bilmek ve bu kaidelere göre uygun hareket etmekle mümkündür. Bu alanda İslâm Hukuk ekollerinin metotları birbirinden farklıdır. Bu ekollerden biri olan Mâlîkî mezhebi de diğer mezheplerde olduğu gibi gelişimini sürdürürken farklı evrelerden geçmiş, bu süre zarfında ortaya çıkan yeni meselelere çözüm bulmak amacıyla kendi disiplini içerisinde bir takım yöntemler kullanarak kendine has bir metot oluşturmuş ve geliştirmiştir. Keza mezhebin gelişim merhalelerini belirleyen ve anlaşılmasını sağlayan özel bazı istilahlar da oluşturmuştur. İmam Mâlîk'in usulü, telif ettiği *el-Muvatta'* adlı eserindeki fikhî görüş ve tercihlerinden ve talebeleri tarafından kendisinin yazdığı risale ve verdiği fetvalarından oluşturulan eserlerden anlaşılmaktadır. Talebeleri de bunlardan bir usul tespit ederek usul kurallarını furû' fıkıh konuları üzerine bina etmişlerdir. İlmî anlayış ve kavrayışları, algılama biçimleri birbirinden farklı olan bu talebeler, hocalarından aldıkları ilmî birikimi farklı anlayış metotlarıyla aktarmış ve yaymışlardır. Bunun neticesinde başta Medine olmak üzere Mısır, Irak ve Mağrib gibi coğrafyalarda birbirinden farklı istidlâl metotlarına sahip Mâlîkî eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada Mâlîkî mezhebinin istidlâl metodu ve hiyerarşik yapısı incelenmiş ve neticede farklı bölgelerde ortaya çıkan usule ilişkin uygulamaların neler olduğu ortaya konulmuştur. Yine bu çalışmada mezhebin gelişmesiyle birlikte yaygın olarak kullanılan istilahlar irdelenmiş ve istidlâl metodunun seyri ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mâlîkî Mezhebi, İctihad, Müctehid, Mukallid, Rumuz.

The Hierarchy of Intra-Madhab Views, Symbols and Terminology Used in the Mâlîkî School of Thought

Abstract

The scope of existing textual sources is limited, while the domain of jurisprudential issues is vast. Consequently, the process of deriving legal rulings using reasoning, known as *idjtihād*, becomes necessary for addressing contemporary issues and social problems in which specific textual guidance is not readily available. This endeavor is often accomplished through unrestricted *idjtihād* and the deduction of legal rulings from Islamic primary sources (*istinbāt*), or by adopting the methodology of a particular school of thought, or by extracting rulings from the established principles within a particular school of thought (*takhrîdj*). However, this requires a deep understanding of the fixed principles in that school and adhering to them. In this context, the methodologies of Islamic schools of jurisprudence differ from one another. Like other schools of jurisprudence, the Mâlîkî School has undergone various phases of development. Over time, it has developed its own methodologies to provide solutions to emerging issues within its

discipline. It has employed various methods within its own discipline to devise a distinct methodology aimed at addressing these issues. Imam Mālik's method can be understood from his jurisprudential views and preferences in his work called *al-Muwatta'*, and from the works derived by his students from the treatises he wrote and the legal verdicts (*fatāwā*) he gave. Moreover, Imam Mālik's students, in turn, established a methodology based on some of these principles and applied these methodological rules to subsidiary jurisprudential issues. These students, with varying scientific understandings and perceptions, conveyed and propagated the knowledge they acquired from their teacher using distinct methods of understanding. As a result, Mālikī inclinations with varying methods of interpretation (*istidlāl*) emerged in different geographical regions, primarily in places like Madina, Egypt, Iraq, and the Maghreb. This study delves into the interpretive methods and hierarchical structure of the Mālikī school and, ultimately, elucidates the practices related to this methodology in different regions. Furthermore, this research examines the terminologies commonly used with the development of the school and presents the trajectory of the interpretive method.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Mālikī School, Idjtihād, Mudjtahid, Muqallid, Rumūz.

Giriş

İctihad olgusunun Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren başlayan kadîm bir tarihi vardır. Nitekim Hz. Peygamber vahyin doğrudan hükme bağlamadığı meseleleri, ictihadda bulunarak hükme bağlardı. ¹ Sahâbe dönemi de ictihad tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Keza sahâbe de Kur'ân ve sünnette hükmü yer almayan meselelerle karşılaştıklarında Kur'ân ve sünnetin genel ilke ve amaçlarını gözeterek kendi ictihadlarıyla çözüm üretirlerdi.²

İctihad faaliyetinin belirli bir takım ilkeler ve kurallar doğrultusunda olması düşüncesi, ictihad usulünün doğmasına vesile olmuştur. İlk dönem müctehidlerin fıkıh istinbat sahasında kendilerine has usulleri vardı. İmâm Şâfiî dışındaki müctehidler, kendi usulleriyle ilgili herhangi bir bilgi aktarmamış ve eser telif etmemişlerdir. Ancak usulleri, telif ettikleri eserlerinden, verdikleri fetvalardan ve kendilerinden nakledilen görüşlerden anlaşılmaktadır. Hanefî fakihler gibi Mâlikî fakihler de fūrū-i fıkıh meselelerinden hareketle mensubu oldukları mezhebin usulünü inşa edip insanların belirli kural ve şartlara riayet etmeksizin ictihadda bulunarak insanları yanıltmalarını önlemek amacıyla ictihad usulüne dair eserler kaleme almışlardır. İctihad usulü ile alakalı bilgiler, Şâfiî mezhebi dışındaki mezheplerde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de ilk dönem klasik fıkıh literatüründe sistematik olarak ele alınmamıştır. Bu bilgiler, fūrū-i fıkıh kitapları ile fıkıh usulü ve fetva türü eserlerde muhtelif vesilelerle ele alınır ve nispeten dağınık bir görüntü arz eder. Bu konular, belli bir tarihten itibaren müstakil eserlerde ele alınır olmuş ve diğer mezheplerde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de müstakil bir ictihad usulü yazımı şekillenmiştir.

Mâlikî fakihler de diğer mezheplerde olduğu gibi mezhep literatüründe, görüş ve rivayetler konusuna açıklık getirerek görüş hiyerarşisini belirlemek için farklı terimler kullanmışlardır. Böylece mezhep içerisinde var olan görüşlerden birini tercih ederken veya naklederken nasıl bir metot takip edilmesi gerektiğini belirlemiş ve mezhep içi disiplini sağlamışlardır. Keza mezhebin temel kaynakların içerikleri daha sonraki fakihler tarafından bazı muhtasarlarla kısaltılmıştır. Bu kısaltmalarda İmâm Mâlik'in, mezhebin önde gelen

¹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (öl. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, thk. Ebî Havs Sâmi b. el-'Arabî, (Riyad: Dâru'l-Fedîle, 2000), 1046-1048; Muhammed, Riyâz, *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*, (b.y.: y.y., 1996), 35.

² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, 1051-1055.

âlimlerinin, mezhebin temel kitaplarının veya daha sonra atf yapılan âlimlerin isimleri yerine rumuzlar da kullanılmıştır.

Bu konu üzerinde Türkiye’de derli toplu bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Örneğin Osman Yılmaz’ın “Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlal Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihî’l-Amel Kavramı” adlı yüksek lisans tezinde sadece Endülüs ekolünün istidlâl yöntemi ele alınmıştır. Arap âleminde ise Mâlikî mezhebine mensup özellikle çağdaş yazarlardan Riyâz’ın “Usûlü’l-fetvâ ve’l-kadâ fî’l-mezhebi’l-Mâlikî, (b.y.: y.y., 1996)” ve Zafirî’nin “Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fıkhyye, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002)” eserlerinde konuyla ilgili bilgiler farklı başlıklar altında satır aralarında ve konular arasında serpiştirilmiş bir vaziyette işlenmiştir. Bu nedenle işlenen konunun daha iyi anlaşılması ve bilinmesi amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Çalışmada İmâm Mâlik’in meseleleri ele alış metodu, Mâlikî mezhebinin teşekkül, gelişim ve istikrar dönemi, mezhep içi ekollerin meseleleri ele alış metodları, mezhebin görüşler arası tercih hiyerarşisi ile mezhepte kullanılan ıstılahlar ele alınarak izah edilmiştir. Burada öncelikle konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ictihad kavramı üzerinde durulacaktır.

1. İctihad

İctihad, Arapça’da *c-h-d* (الجهد) kökünden türemiş olup meşakkat ve tâkat anlamına gelmektedir. *Cehd*/ جهد veya *cühd*/ جُهد şeklinde okunan bu kelime, bir görüşe göre *cehd* meşakkat, *cühd* ise tâkat demektir.³ *C-h-d* (جهد) kökü Kur’ân-ı Kerîm’de altı yerde geçmektedir. Beş yerde *cehd*⁴ bir yerde de *cühd*⁵ şeklinde yer almaktadır. İctihad kelimesi, mübalağa ifadesi için kullanılan “ifti’âl / افتعال” kalıbındadır ve “Bir konuda elden gelen çaba ve gayretin sarf edilmesi” anlamında meşakkatli ve külfetli durumlar için kullanılır.⁶ İctihad kavramı terim olarak “Amelî bir meselenin şer’î hükmüne ulaşabilme yolunda fakihin elinden gelen çabayı sarf etmesidir.” Bu faaliyeti yapabilecek fakihe müctehid denir.⁷ Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için İmâm Mâlik’in (öl. 179/795) hüküm istinbatında bulunurken nasıl bir usul takip ettiğini ortaya koymak gerekir.

1.1. İmâm Mâlik’in Meseleleri Ele Alış Metodu

“Mezhebü Ehl-i Medine” olarak da bilinen Mâlikî mezhebi, İmâm Mâlik b. Enes tarafından ‘Medinelilerin icmâ ve uygulamaları’ esas alınarak ön plana çıkmıştır. İmâm Mâlik, kendi ifadesiyle yöntemini şöyle belirlemiştir:

“Bunlar (el-Muvatta’daki fikhî hükümler) fakih ve ilim erbabının ihtilaf etmeksizin icmâ halinde kabul ettikleri görüşlerdir. Ben kendiliğimden bir şey eklemedim. Bunlar bizim belde halkının yaşadıkları, âdetin cari olduğu hükümler ile umumi ve hususi örflerdir.

³ Ebü’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr el-Efrîkî el-Mısırî, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 3/133.

⁴ el-Maide 5/53; el-En’am 6/109; en-Nahl 16/38; en-Nur 24/53; Fâtr 35/42.

⁵ et-Tevbe 9/79.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 3/135.

⁷ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fi ilmi’l-usûli’l-fıkhi*. thk. Cebbâr Feyâd el-‘Alvânî, (b.y.: Müessesettü’r-Risâle, t.y.), 6/6; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi’l-usûl*, 1025; Abdurrahman Haçkalı, *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihad Metotunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004), 13; H. Yunus Apaydın, “İctihâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432-445.

Söylediklerimin bir kısmı, ilim ehlinin görüşlerinden beğendiklerimdir. Ulemadan işitmediğim meseleler hakkındaki görüşlerim ise karşılaştığım fakihlerin metotları üzerine yaptığım icthadlarımdır ki bunlar da gerçeğe en yakın olan görüşlerdir. Medine ehlinin mezhebi dışına çıkmadım. Bunları onlardan aynen işitmemiş bile olsam söylediklerim sünnete uygundur. Bunlar Hz. Peygamber'in, Raşid imâmın ve ilim ehlinin reyleri/görüşleridir. Ben de bu görüşlerin dışına çıkmadım.⁸

Bu özlü ifadeler İmâm Mâlik'in istinbat metodunun mahiyetini göstermektedir. İmâm Mâlik'in fikhî istinbat sahasında kendine has bir usulü vardı. Fakat o, kendi usulüyle ilgili herhangi bir bilgi aktarmamış ve eser telif etmemiştir. Ancak onun usulü, telif ettiği *el-Muvatta'* adlı eserinden,⁹ verdiği fetvalardan ve kendisinden nakledilen görüşlerden anlaşılmaktadır. Zira İmâm Mâlik, *el-Muvatta'*daki hükümlerin bir kısmını hadislerden bir kısmını Medine ehli icmândan ve bir kısmını da görüştüğü tâbiî'nin görüşlerinden elde etmiştir. Bazıları ise icthadı neticesinde elde ettiği görüşleridir.¹⁰ Dolayısıyla kendisinden intikal eden fûrû-i fikhî meselelerinden onun icthad usulünü çıkarmak mümkündür. O usulünü, biri nassa dayalı olan naklî, bir diğeri de akla dayanan icthadî olmak üzere iki ana usul üzerine bina etmiştir.¹¹ Hanefî fakihler gibi Mâlikî fakihler de fûrû-i fikhî meselelerinden hareketle mezhebin usulünü inşa edip usul ile ilgili eserler meydana getirmişlerdir.¹² Mâlikî fikhî usulü, delil türlerinin çeşitliliği açısından en zengin mezhep olup usul kaynakları şöyle sıralanabilir:

- a. Kitap,
- b. Sünnet, (mütevâtir, meşhur, âhâd ve meşhur görüşe göre râvisi sika olan mürsel hadis)¹³
- c. İcmâ,
- d. Medinelilerin icmâ ve uygulamaları,
- e. Kıyas,
- f. Sahâbe Kavli,
- g. Şer'u Men Kablenâ
- h. Mesâlih-i Mürsele veya istislâh,

⁸ Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik hayâtühü ve 'asruhü - ârâuhü ve fikhühü*, (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-'Asrî, ts.), 234.

⁹ Örneğin *el-Muvatta'* da İmam Mâlik'in 'mürsel ve münkatı'' hadisleri hüküm istinbatında kaynak olarak kullanmıştır. Keza 'Kıyas'ı da hüküm istinbatında temel kaynaklar arasında saymıştır. Mesela İmam Mâlik, kocası kayb olduğu için başkasıyla evlendikten sonra kocası dönen kadını, kocası tarafından ric'î talâkla boşanmış ve daha sonra ric'at edilmiş, ancak ric'atten haberi olmadığı için başkasıyla evlenmiş kadına kıyaslamıştır. Buna göre ric'î talâkla boşanmış, ancak kocasının kendisine döndüğünden haberi olmadığından başkasıyla evlenen kadın ilk kocasına döneceği gibi kocası kaybolup başka bir kimse ile evlendikten sonra kocasının geri geldiği kadın da ilk kocasına döner. bk. Ebû Zehra, *Mâlik hayâtühü*, 272.

¹⁰ Ebû Zehra, *Mâlik hayâtühü*, 233-234.

¹¹ Ebû Zehra, *Mâlik hayâtühü* 272; Ahmed Haccî el-Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyetü'l-erbaa*, (Kuveyt: İdâretü'l-İftâ, 1436/2010), 73-74.

¹² Ebû Zehra, *Mâlik hayâtühü*, 272-273.

¹³ Ebû'l-Velîd el-Bâcî (öl. 474/1081), *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmeccid Türkî, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1995), 355; Muhammed Ebû Zehra, *Târihü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 398-399; Muhammed İlyâs el-Merâkişî, *Tetavvuru'l-menheci'l-usûlî 'inde'l-Mâlikiyye*, (Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezü'l-Muvatta, ts.), 243-244.

1. İstihsân

i. Sedd-i Zerâî',

k. İstishâb.¹⁴

Görüldüğü üzere İmâm Mâlik, hüküm istinbatında bulunurken temelde Kitap, sünnet, icmâ ve Medinelilerin icmâ ve uygulamaları delillerini esas almış, bu delillerin doğrudan hükme bağlamadığı meselelerde ise tâli kaynaklara başvurmuştur. Mâlikî mezhebinin ictihad usulünün gelişmesine ve istikrar bulunmasında katkı sağlayan mezhebin gelişim süreçlerinin görüş hiyerarşisi, ictihad usulü açısından önem arz etmektedir.

2. Mezhebin Teşekkül Süreci

İmâm Mâlik'ten sonra Mâlikî mezhebi farklı gelişim süreçleri içine girerek günümüze kadar gelmiştir. Her dönem, kendine has bazı özelliklere sahip olup diğerinden farklıdır. Mezhebin görüş hiyerarşisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını düşündüğümüz bu süreçleri incelemekte fayda vardır:

2. 1. Teşekkül ve Tesis Dönemi

Bu dönem, İmâm Mâlik ve öğrenci halkasının meydana getirdiği birikimin fıkıh mezhebi haline dönüşmesi sürecini içerir¹⁵ mezhebin ortaya çıkmasıyla başlar, h. III. yüzyılın sonlarına doğru Irak âlimi Kâdî İsmail b. İshâk (öl. 282/895) ile son bulur. Bu dönem, İmâm Mâlik'in rivayet ve görüşleri ile öğrencilerinin akvâl ve semâ'ları -İmâm Mâlik'den işittikleri fetva ve hükümler- farklı eserlerde bir araya getirilmesi ve tedvin edilmesiyle temeyyüz etmiştir. Böylelikle itimat edilen ümmehât ve devâvîn¹⁶ eserleri ortaya çıkmıştır.¹⁷ Bu eserler aynı zamanda İmâm Mâlik'ten herhangi bir rivâyetin gelmediği konularda yapılan tahrîçleri ile onun talebelerinin semâ' (İmâm Mâlik'in fetvalara, hükümlere ve meselelere verdiği cevaplar) ve ictihadlarını da içermektedir.¹⁸ Bu dönemde telif edilen ve "ümmehâtü'l-erbaa" olarak bilinen eserler şunlardır: Sahnûn b. Sait et-Tenûhî'nin (öl. 240/854) *el-Müdevven'e*'si, Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî'nin (öl. 238/853) *el-Vâzihâ*'sı, Muhammed b. Ahmet el-'Utbi'nin (öl. 255/869) *el-'Ütbiyye* ve İbn Mevvâz'ın (öl. 269/883) *el-Mevvâziyye*'sidir.¹⁹

2. 2. Gelişim Dönemi

Bu dönem, h. IV. yüzyılın başlarından başlar, h. VI. yüzyılın sonu ile h. VII. yüzyılın başı veya Celâlüddîn Abdullâh b. Necm b. Şâs'ın (öl. 616/1219) vefatıyla son bulur. Bu dönem aynı zamanda branşlaşma, uygulama ve tercih dönemlerini de kapsamaktadır.²⁰ Dolayısıyla bu dönem, meselelerin incelenmesiyle, gözden geçirilmesiyle, özet haline getirilmesiyle ve

¹⁴ Muhammed İbrahim Ahmed Ali (öl. 1430/2009) - Ali b. Muhammed b. Abdülaziz (öl. 1419/1998), *el-Mezhep înde'l-Hanefiyye - el-Mâlikîyye- eş-Şâfiyye - el-Hanbeliyye*, thk. Türkî Muhammed Hâmid, (Kuveyt: el-V'ayi'l-İslâmî, 1433/2012), 147; Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn fi ta'rîfi müstelehâti'l-fükehâi ve'l-usûliyin*, Dördüncü Baskı, (Kahire: Dârü's-Selâm, 1432/2011), 78.

¹⁵ Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/519.

¹⁶ "Devâvîn": Bu ifadeden Ümmehât eserleri ile 'Kâdî İsmail'in *el-Mebsûl'u* ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs el-Kayrevânî'nin (öl. 260/874) *el-Mecmû'a*'sı kastedilir. bk. Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyyetü'l-erbaa*, 111-112.

¹⁷ Muhammed - Ali, *el-Mezhep*, 145.

¹⁸ Hafsa Kesgin, "Mâlikî Mezhebinde Mezhep İçi İhtilâl", *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (2020): 26.

¹⁹ Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyyetü'l-erbaa*, 70.

²⁰ Muhammed - Ali, *el-Mezhep*, 145-146.

bölmelere ayrılıp kaleme alınmasıyla öne çıkmıştır.²¹ Bu dönemde telif edilen en önemli eserler İbnü'l-Cellâb'in (öl. 378/988) *et-Tefrî'*, Ebû Zeyd el-Kayravânî'nin (öl. 386/996) *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, Berâze'î'nin (öl. 438/1047) *Tehzîbü'l-Müdevvene*, İbn Rüşd el-Cedd'in (öl. 520/1126) *el-Beyân ve't-tahsîl* ve Şehâbeddin el-Karâfî'nin (öl. 684/1285) *ez-Zehîre* adlı eserleridir.²²

2. 3. İstikrâr Dönemi

Bu dönem, h. VII. yüzyılın başlamasıyla veya İbn Hâcib'in (öl. 646/1249) telif ettiği *Câmi'u'l-ümmehât* adlı eseriyle başlar ve günümüze kadar devam eder. Ayrıca bu döneme "klasik dönem" adı da verilebilir. Bu dönem şerh, muhtasar, ta'likât ve haşiye türü eserlerin yaygınlaştığı, özellikle kısa ve özlü fıkıh önermelerinden oluşan özet eserlerin telif edildiği bir dönemdir.²³ Bu eserler, kendi dönemlerine kadar gelen Mâlikî fıkıh çalışmaları hakkındaki değerlendirme ve tercihleriyle Mâlikî tarihinde önemli bir yer edinmektedir.²⁴ Bu dönemde telif edilen en önemli eserler şunlardır: Osman b. Ebû Bekr (öl. 646/1248), *el-Câmi' beyne'l-ümmehât*, Halîl b. İshâk (öl. 776/1324), *el-Muhtasar*, İbrahim b. Ferhûn (öl. 799/1397) *Tebziratü'l-hükkâm*, Ahmed b. Yahya el-Venşerîsî'ye (öl. 914/1508) ait *el-Mi'yârü'l-mu'rib* adlı eserlerdir.²⁵

Anlaşıldığı üzere Mâlikî mezhebi farklı gelişim süreçleri içine girerek günümüze kadar gelmiştir. Bunda İmâm Mâlik'in görüşlerinin teşekkül dönemindeki tedvini, verdiği fetvalar ve kendisinden nakledilen görüşlerin katkısı büyüktür. Keza önemli fakihlerin yetişmesi ve farklı istidlâl metotlarının geliştirilmesi de mezhebin sistemleşmesini, mezhebin usul ve kaidelerinin yerleşmesini ve mezhepteki görüşlerin çoğalmasını sağlamıştır.

Medine'ye eğitim almak için gelen öğrenciler, farklı coğrafya ve kültürlerden gelmekteydiler. Bu farklılık, mezhep içinde farklı istidlâl metotlarının oluşmasına sebep olmuştur.²⁶ Bu da mezhep içerisinde medreselerin/ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu medreselerin/ekollerin farklılıkları istidlâl yöntemleri açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle bunları inceleyeceğiz.

2.4. Mezhep İçi Ekollerin Meseleleri Ele Alış Metotları

İmâm Mâlik'in ders halkasına, İslam'ın farklı bölge ve beldelerinden gelen talebeler katılmışlardır. İlmî anlayış ve kavrayışları, zihniyetleri, algılama biçimleri birbirinden farklı olan bu talebeler, memleketlerine döndüklerinde hocalarından aldıkları ilmî birikimi farklı anlama metotlarıyla aktarmaya ve yaymaya başlamışlardır. Bunun sonucunda başta Medine olmak üzere Mısır, Irak ve Mağrib gibi coğrafyalarda birbirinden farklı istidlâl metoduna sahip Mâlikî eğilimler ortaya çıkmıştır.²⁷ Bunlar:

²¹ Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyetü'l-erbaa*, 70.

²² Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyetü'l-erbaa*, 71.

²³ Muhammed - Ali, *el-Mezhep*, 146; Kesgin, "Mâlikî Mezhebinde Mezhep İçi İhtilâf", 31.

²⁴ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/521.

²⁵ Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyetü'l-erbaa*, 100-105.

²⁶ Örneğin *Medine fukahâsı*, Hz. Peygamber'e nispeti sabit olan 'sahih hadis'i' kabul, rey ve farazi meseleleri reddederken; *Mısır fukahâsı* ise Hz. Peygamber'e nispeti sabit olan 'sahih hadis' ile birlikte sahâbe ve tâbiîn uygulaması ve Medinelilerin uygulamalarının desteklediği/teyit ettiği Nebevî hadise itimat etmişlerdir. *Irak fukahâsı*, farklı olarak hadis ile rivayetin yanında rey ve kıyası da kullanmıştır. *Mağrib fukahâsı* da sahah hadis ve rivayetlere öncelik verip ihtimali görüşleri açıklamış ve şer'î hükümlere delalet eden mezhep imâmının rivayet ettiği görüşleri belli bir üsluba koymuşlardır.

²⁷ Merâkişî, *Tetavvüru'l-menheci'l-usûlî 'inde'l-Mâlikîyye*, 65.

a. Medine Medresesi: Ana medrese konumunda olan bu medrese, İmâm Mâlik'in öncülüğünde İbn Dînâr (öl. 182/779), İbn Kinâne (öl. 186/802), İbn Mâcişûn (öl. 212/828) ve Mutarrif b. Abdullâh (öl. 220/835) gibi önemli fakihler sayesinde gelişmiştir. Yukarıda geçtiği üzere İmâm Mâlik, fıkıh usulüne dair müstakil bir eser yazmamıştır. Ancak onun usulü, telif ettiği *el-Muvatta'*²⁸ adlı eserindeki fikhî görüş ve tercihlerinden ve talebeleri tarafından İmâm Mâlik'in yazdığı risale ve verdiği fetvalarından oluşturulan eserlerden anlaşılmaktadır.²⁹ Talebeleri de bunlardan bir usul tespit ederek usul kurallarını furû-i fıkıh konuları üzerine bina etmişlerdir.³⁰ Dolayısıyla Medine medresesinin istinbat metodu, esas itibarıyla İmam Mâlik'in takip ettiği ve hüküm istinbatında bulunurken dayandığı delillerden müteşekkildir.³¹ Medine ekolü, sahâbe ve tâbiîn uygulamasına uygun olup olmadığına bakmaksızın Hz. Peygamber'e istinbat nispeti sabit olan 'sahih hadis'i' kabul, rey ve farazi meseleleri reddetmesiyle temayüz etmiştir.³² Nitekim İmâm Mâlik, ders halkasında fikhî bir meseleyi çözüme bağlamak için öğrencileriyle uzun müzakereler edip o meseleyi delillendirerek çözüme kavuştururdu. Çok konuşanın çok hata yapacağı endişesinden hareketle derste çok soru sorulmasını ve ders hocasının da her soruya cevap vermesini hoş görmezdi. Özellikle farazi meseleler hakkında sorular sorulmasına karşı çıkardı. Ancak farklı görüşleri hemen reddetmezdi, onları bir değerlendirmeye tabi tutar, uygun olanı alır, olmayanı da reddederdi.³³

Medine Medresesi: a. Kitap, b. sünnet, c. icmâ, d. Medinelilerin icmâ ve uygulamaları, e. kıyas, f. sahâbe kavli şeklindeki sıralamayı dikkate alarak hüküm istinbatında bulunmuştur. Hüküm istinbatında bulunacak müctehidde Kur'an ile sünneti ve bunlarla ilişkili olan nasih ve mensûh gibi ilimleri ve sahâbe ihtilafını bilmesi gerekli görülmüştür.³⁴

b. Mısır Medresesi: Bu medrese, Osman b. Hakem el-Cüzâmiyy (öl. 163/780) ve Abdurrahman b. Halid el-Cüme'hî (öl. 163/780) gibi fakihlerin Mısır'a yerleşmeleriyle Medine Medresesinden sonra kurulan ikinci medresedir.³⁵ Mısır'da Mâlikî mezhebinin yayılmasında en büyük katkı, İbnü'l-Kâsım (öl. 191/807) İbn Vehb (öl. 197/813) ve Eşheb el-Kaysî (öl. 204/820) gibi fakihlerle talebeleri tarafından sağlanmıştır.³⁶ Mısır çevresi, teşekkül sürecinin erken döneminde en etkili çevre olup Mâlik'in ve halkasının birikimini en iyi temsil ve muhafaza eden

²⁸ "el-Muvatta'", Mâlikî mezhebinin temel kaynakları arasında ilk sırada yer alan bu eser, Hz. Peygamber'in hadisleriyle birlikte Medine halkının uygulamasını (amel-i ehl-i Medîne) yansıtan sahâbe görüşlerini ve tâbiîn'in fetvalarını da toplamak üzere İmâm Mâlik tarafından kaleme alınmıştır. Kitab ve bab tertibinde tasnif edilen ilk eser olduğunu kabul edenler olduğu gibi onu, güvenilir râvilerden sahih hadisler alındığı için sahih kitaplar arasında sayanlar da olmuştur. Ayrıca onda mürsel, münkatı' ve belâğ türünden rivayetlerin yer aldığını belirtenler de vardır. Geniş bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta'", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/414.

²⁹ Merâkişî, *Tetavvüru'l-menheci'l-usûli 'inde'l-Mâlikîyye*, 66; Kesgin, "Mâlikî Mezhebinde Mezhep İçi İhtilâf", 24.

³⁰ Hafsa Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020): 510.

³¹ Merâkişî, *Tetavvüru'l-menheci'l-usûli 'inde'l-Mâlikîyye*, 69.

³² Kesgin, "Mâlikî Mezhebinde Mezhep İçi İhtilâf", 24.

³³ Merâkişî, *Tetavvüru'l-menheci'l-usûli 'inde'l-Mâlikîyye*, 66; Kesgin, "Mâlikî Mezhebinde Mezhep İçi İhtilâf", 24; Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyyetü'l-erbaa*, 86-87; Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü* (III.-V./IX.-XI.yy.), (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 9.

³⁴ Merâkişî, *Tetavvüru'l-menheci'l-usûli 'inde'l-Mâlikîyye*, 137-138.

³⁵ Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyyetü'l-erbaa*, 87.

³⁶ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/521.

çevre olarak kabul edilir.³⁷ Bu çevre, özellikle İbn Kâsım'ın riyasetinde ve Sahnûn'un (öl. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*³⁸ adlı eseri sayesinde, Mâlikî mezhebi medreseleri içerisinde en gözde medrese konumuna gelmiştir. Bu çevre, fikhî faaliyetlerin merkezine *el-Müdevvene*'yi yerleştirmiştir.³⁹ Afrika ve Endülüs'teki medreselerin itimat ettikleri bu medrese, Hz. Peygamber'e nispeti sabit olan 'sahih hadis' ile birlikte sahâbe ve tâbiîn uygulaması ve Medinelilerin uygulamalarının desteklediği/teyit ettiği Nebevî hadise itimat etmekle temeyyüz etmiştir.⁴⁰ İfade edildiği gibi bu medresede, İbn Kâsım, Eşheb el-Kaysî, İbn Vehb, İbn Abdülhakem (öl. 214/830), Asbağ (öl. 225/840) gibi fakihler yetişmiştir.⁴¹

Bu medresenin önemli fakihlerinden biri olan Şehâbeddin el-Karâfî (öl. 684/1285), *ez-Zahîre* adlı eserinde ictihadda bulunacak kişinin taşıması gereken şartları şu şekilde sıralamıştır: a. Lafızların anlam ve delaletlerinin bilgisine sahip olması, b. Usûlü'l-fıkh ilmine sahip olması, c. Kitaptan ahkâm ayetlerini ve ihtiyaç duyulması durumunda ayetlerin yerlerini bilmesi, e. Ahkâm hadisleri ve râvilerin halleri hakkında bilgi sahibi olması, f. İcmâ edilen meselelerin ve hakkında ihtilaf bulunan konuların bilgisine sahip olması, g. Berâet-i asliyye bilgisine sahip olması, h. Nahiv, sarf ve lügat ilimlerini bilmesi. Karâfî, ayrıca müctehidin sadece bazı meselelerde ictihad ehliyetine sahip olabileceğini yani 'cüz'î ictihadda bulunabileceğini de savunur.⁴²

c. Irak Medresesi: Irak, h. II. yüzyılda Hanefî mezhebinin her alanda hakim olduğu bir alandı. Bu medrese, İmâm Mâlik'in öğrencilerinden Süleyman b. Bilal (öl. 176/793), Abdurrahman b. Mehdî (öl. 198/814), Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî (öl. 207/823), Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (öl. 221/836) gibi fakihler Irak'a gelip yerleşmeleri ile kurulmuştur.⁴³ Bu medrese, diğer medreselerden farklı olarak hadis ile rivayetin yanında rey ve kıyası da kullanmıştır. Bu durum özellikle Esed b. el-Furât'ın (öl. 213/828) farazi fıkıh ürünü olduğu anlaşılan meselelerin hükmünü bulma gayretiyle başlar. O, Hanefîlerden İmâm Muhammed'in (öl. 189/805) eserlerindeki meselelere, İmâm Mâlik'e göre cevap bulmak istemiştir. Esed b. el-Furât, İmâm Mâlik'in vefatında sonra Mısır'a dönmüş ve onun fikhî görüşlerini bir araya getirmek maksadıyla İbnü'l-Kâsım'a başvurmuştur. İbnü'l-Kâsım, meselelere öncelikle İmâm Mâlik'ten gelen rivayetlere göre ve hakkında rivayeti bulunmayan meseleleri ise benzerlerine kıyas yaparak cevaplıyordu. Kıyasın söz konusu olmadığı durumlarda da kendi fikhî görüşlerini ortaya koyuyordu. Oysa İmâm Mâlik döneminde sadece var olan meselelere cevap bulunmaya çalışılıyordu. Buna karşın Irak fıkıhı, var olan meseleler yanında farazi ve takdiri meselelere de cevap veriyordu. Böylece Esed b. el-Furât sayesinde olması muhtemel meseleler

³⁷ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/519.

³⁸ "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ", Mâlikî mezhebinin teşekkül döneminde Mâlik b. Enes ve ona ait ilim halkasının fikhî görüşlerini bir araya getirmek amacıyla tedvin edilen ve farklı Mâlikî çevrelerince mezhep içi fikhî faaliyetlerin temel kaynağı kabul edilerek "ümmehât" veya "devâvîn" adıyla anılan kitaplar arasında ilk sırada yer alan bu eser, mezhep literatürünün en önemli eserlerinden biridir. Geniş bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/470-472.

³⁹ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/520.

⁴⁰ Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyyetü'l-erbaa*, 88.

⁴¹ Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyyetü'l-erbaa*, 87.

⁴² Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (ö. 684/1285), *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/144-145.

⁴³ Merâkişî, *Tetavvüru'l-menheci'l-usûli 'inde'l-Mâlikîyye*, 69.

Mâlikî fıkında yerini aldı ve fakihin tahrîcte bulunma yolunu açtı. Bunun en güzel örneklerini mezhep literatürünün en önemli eserlerinden biri olan *el-Müdevvene'*de bulmak mümkündür.⁴⁴ Nitekim Irak çevresi, *el-Müdevvene'*nin meselelerini esas kabul ederek kendi fikhî çalışmalarını delil ve kıyası kullanarak bu eser üzerine inşa etmiştir.⁴⁵

Bu dönemde Mâlikî mezhebi, Hammâd b. İshâk (öl. 267/881) ve İsmail b. İshâk el-Kâdî (öl. 282/895) dönemlerinde zirveye ulaşmıştır. Rey ve kıyası en çok kullanmakla öne çıkan bu medrese, İbnü'l-Kassâr (öl. 397/1007), İbnü'l-Cellâb (öl. 378/989), Ebû Bekr el-Bâkılânî (öl. 403/1013), Kâdî Abdülvehhab (öl. 422/1031) gibi fakihler sayesinde Irak'taki rey medreseleri üzerinde ciddi anlamda tesiri olmuştur. Bu medrese, Irak sınırlarını aşan ve kabul gören yeni usul yöntemleriyle ortaya çıkmış ve bu usul kaideleri ile şerh, talik, tenkit ve muhtasar türü eserler kaleme almıştır.⁴⁶

Bu ekolün önemli temsilcilerinden biri olan Bâkılânî, müctehidde bulunması gereken şartları şu şekilde sıralamıştır: a. Usûl'ül fıkı bilmek, b. Kur'an'dan hükümlerle ilgili ayetleri bilmek, c. Sünnetten hükümlerle ilgili hadisleri bilmek, d. Kitap ve sünneti anlayabilecek miktarda Arapçayı bilme dirayetine sahip olmak, e. Mezheplerle ilgili genel bir bilgiye sahip olmak, f. Kelam ilminde mütebahhir olmak.⁴⁷

d. Mağrib (Kayravân, Tunus, Fas, Endülüs) Medresesi: Bu medrese fakihleri, İmâm Mâlik'in *el-Muwatta'* adlı eserini esas alarak görüşlerini ortaya koymuşlardır. Ayrıca bunlar, mezhep birikiminde muteber olan metinlerin lafızlarını tahlil etme, rivayetleri tahkik etme, farklı rivayetlerden ötürü ortaya çıkan problemleri halletme ve rivayetlerin anlamlarını açıklama üzerinde yoğunlaşmışlardır. Önceki ekollerin ilmî birikimlerinden de yararlanan bu medrese, sahih hadis ve rivayetlere öncelik verip ihtimalli görüşleri açıklamak ve şer'i hükümlere delalet eden mezhep imâmının rivayet ettiği görüşleri belli bir üsluba koymakla öne çıkmışlardır.⁴⁸ Endülüs çevresi İbn Habîb'in *el-Vâzıha'sı* ve Utbî'nin *el-Utbiyye'sini* (el-Müstahrec) esas almıştır.⁴⁹ Bu medresede, Ali b. Ziyâd (öl. 183/799), Behlûl b. Râşid (öl. 183/799), Abdurrahîm b. Eşref (öl. 190/809), İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî gibi fakihler yetişmiştir.⁵⁰

Önceki medreseler gibi Mâğrib medresesi de ictihadda bulunacak müctehid için bir takım şartlar belirlemişlerdir. Bu medresenin önde gelen fakihlerinden biri olan Ebü'l-Velîd b. Rüşd el-Hafîd (öl. 595/1198), *ed-Darûrî fi usûli'l-fıkı* adlı eserinde mutlak müctehidde aranan şartları şöyle sıralamıştır: a. Müctehid, bir usule sahip olmalı, b. Kitaptan ahkâm ayetleri, nâsîh ve mensûh olanları bilmeli, c. Fetva esnasında hüküm içerikli sahih hadisleri bilmeli, cerh ve ta'dîli bakımından râvîler'in durumlarından haberdar olmalı, d. Verdiği fetvanın icmâa aykırı olmadığını bilmesi için icmâ edilen bütün konuları bilmeli, e. Kitap ve sünneti anlayabilmesi

⁴⁴ Ebû Zehra, *Mâlik hayâtühü*, 465-466.

⁴⁵ Muhammed - Ali, *el-Mezhep*, 175; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/520.

⁴⁶ Merâkişî, *Tetavvüru'l-menheci'l-usûli 'inde'l-Mâlikiyye*, 69-71, 103; Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyyetü'l-erbaa*, 89.

⁴⁷ Merâkişî, *Tetavvüru'l-menheci'l-usûli 'inde'l-Mâlikiyye*, 142-143.

⁴⁸ Merâkişî, *Tetavvüru'l-menheci'l-usûli 'inde'l-Mâlikiyye*, 103; Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyyetü'l-erbaa*, 91-92; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/520.

⁴⁹ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/520.

⁵⁰ Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn*, 68-70; Muhammed - Ali, *el-Mezhep*, 158-169; Hamdî Abdülmü'im Şelebî, *Delilü's-sâlik lil-Mustalahât ve'l-esmâ fi'l-fikhi'l-İmam Mâlik*, (Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, ts.), 25-26.

için Arapçayı bilmeli, f. Kelâm ilmini bilmeli. Ayrıca Karâfî gibi İbn Rüşd de müctehidin sadece bazı meselelerde icthad ehliyetine sahip olabileceğini belirtmiştir.⁵¹

Sonuç itibariyle zikri geçen ekol fakihlerinin mutlak müctehid ile ilgili yaklaşımları neredeyse aynıdır. Çünkü İmâm Mâlik'in ashap ve talebeleri, onun usulüne bağlı kalarak icthadda bulunmuşlardır. Nitekim İmâm Mâlik, görüş ve fetvalarının yazılmasına karşı çıkarak talebelerinde fıkıh melekesinin oluşması için onları fetvalarını ezberlemeye teşvik etmiş ve onlara şöyle demiştir: “Ezberleyin, anlayın ki kalpleriniz aydınlansın böylece kitaplara ihtiyacınız olmasın.” İmâm Mâlik'in ashap ve talebeleri arasında icthad anlayışı bu hususa bağlı kalınarak yaygınlaştı ve birçok fakih onun usulünü esas alarak icthadda bulundu. Daha sonraki dönemlerde icthadda bulunma kabiliyeti azalınca mezhep fakihleri, müctehidleri ‘müntesib müctehid’, tahrîc ehli olan müctehid’ ve ‘fakihün-nefs/fıkıh melekesine sahip’ olan müctehid olmak üzere üç kısma ayırdılar. Mâlikîler bunların dışında kalanları ise mukallid yani avamdan saydılar. İlk üç tabakadaki fakihlerin fetva verme yetkisine sahip olduklarını, mukallidin ise hiçbir surette fetva veremeyeceğini belirterek mukallid konusunda en katı duruş sergileyenlerden oldular.⁵² Mutlak icthadın bir süre kesilebileceğini ancak icthad kapısının tahrîc yoluyla açık olduğunu ve açık olmaya devam etmesi gerektiğini belirttiler.⁵³

2.5. Mezhebin Görüşler Arası Tercih Hiyerarşisi

Mezhep fakihleri, mezhep içi ihtilaf vecihlerini ve tercih edilen görüşleri incelemiştir. İmâm Mâlik'in talebelerine ait kavilleri arasında tercihte bulunarak rivayetlerde bulunmuş ve daha sonra gelen tercih erbabı ve müftülerin tahrîcileri arasında tercih yapmışlardır.⁵⁴ İmâm Mâlik'ten gelen ve mezhep fakihlerinin üzerinde ittifak ettikleri, mezhebe ait olduğu kesin olarak bilinen ve daha öncekilerin tercih ettikleri görüşlerle fetva verilir.⁵⁵

a. Ancak İmâm Mâlik'in bir meselede iki farklı görüşü olması durumunda;

1. İmâm Mâlik'in 'el-Muvatta' adlı eserindeki görüşüyle fetva verilir.
2. İmâm Mâlik'in 'el-Muvatta'da konuyla ilgili görüşü yoksa İbn Kâsım'ın (öl. 191/807) 'el-Müdevvene'de' İmâm Mâlik'ten rivâyet ettiği görüşleri alınır.
3. İmâm Mâlik'in 'el-Müdevvene'de' konuyla ilgili görüşü yoksa İbn Kâsım dışındakilerin 'el-Müdevvene'de' İmâm Mâlik'ten rivâyet ettikleri görüşleri alınır.
4. 'el-Müdevvene'de' İmâm Mâlik'ten iki ayrı görüş gelmişse ya son görüşü ya da ashabın tercih ettiği görüş alınır.
5. 'el-Müdevvene'de' İmâm Mâlik'e ait görüş yoksa İbn Kâsım'ın 'el-Müdevvene' dışındaki eserlerinde İmâm Mâlik'ten rivâyet ettiği görüşleri alınır.
6. Ne 'el-Müdevvene'de ne de İbn Kâsım'ın rivâyetlerinde İmâm Mâlik'e ait görüş varsa, diğer fakihlerin 'el-Müdevvene' dışında İmâm Mâlik'ten rivâyet ettikleri görüşler alınır.

⁵¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Rüşd el-Hafîd (öl. 595/1198), *ed-Darûrî fi usûli'l-fikh*, thk. Cemâlüddîn el-Âlevî, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 137-138.

⁵² Ebü Zehra, *Mâlik hayâtühü*, 470-473.

⁵³ Ebü Zehra, *Mâlik hayâtühü*, 477.

⁵⁴ Ebü Zehra, *Mâlik hayâtühü*, 484.

⁵⁵ Meryem Muhammed Sâlih ez-Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002), 216.

b. İmâm Mâlik'in bir meseleyle ilgili görüşü yok; ancak ashabının konu hakkında görüşü olması durumunda:

1. İbn Kâsım'ın 'el-Müdevvene'deki görüşü alınır.
2. İbn Kâsım'ın 'el-Müdevvene'de görüşü yoksa diğer eserlerindeki görüşü alınır.
3. Meseleyle ilgili İbn Kâsım'ın görüşü yoksa diğer fakihlerin 'el-Müdevvene'deki görüşleri alınır.

4. İmâm Mâlik'in ashabı ve mezhep fakihlerinin ihtilaf etmeleri durumunda ise râcih veya meşhur olan görüş alınır. Zayıf ve şâz görüşle fetva verilmez ve amel edilmez.⁵⁶

5. Birbirine muarız iki görüşten biri, dört mezhepten birinin görüşüne muvafık ise o görüş diğerine tercih edilir.⁵⁷

c. İbn Rüşd el-Cedd'in meşhur saydığı bir görüşü, İbn Yûnus es-Sıkkilî'nin (öl. 451/1067) meşhur saydığına; İbn Yûnus'un görüşleri de Lahmî'nin (öl. 478/1085) kuvvetli gördüğü görüşlere tercih edilir.

1. İbn Rüşd el-Ced, Abdülvehâb el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) ile Ebû Abdillâh el-Mâzerî'ye (öl. 536/1141) ait görüşler eşit tutulmuştur. Netice itibariyle Mâlikî mezhebi içindeki görüşleri aktarma hususunda en güvenilir müellifler İbn Rüşd el-Ced, İbn Yûnus, Lahmî, Abdülvehâb el-Bağdâdî ve Mâzerî olarak belirlenmiştir.⁵⁸

d. Medreseler/ekoller arasında ortaya çıkan ihtilâflarda tercih sıralaması şu şekilde olur:

1. Bir konuda Mısırlılarla Medineliler arasında görüş ayrılığı söz konusu olursa genelde Mısırlıların görüşü esas alınır.

2. Mısırlılarla Mağriblilerin ihtilaf etmeleri durumunda genelde Mısırlıların görüşü fetvada esas alınır.

3. Medinelilerle Mağriblilerin ihtilaf etmelerim halinde Medinelilerin görüşü tercih edilir.

4. Mağrib ve Iraklıların ihtilaf etmeleri durumunda Mağriblilerin görüşü esas alınır.⁵⁹

Mısırlılara ait görüşlerin tercih sıralamasında ilk sırada yer almasının sebebi, mezhebin İbn Vehb, İbnü'l-Kâsım, Eşheb gibi önde gelen âlimlerin onlardan olmasıdır. Medinelilerin görüşlerinin Mağriblilerin görüşlerine tercih edilmesi ise "ehavân" diye nitelendirilen Mutarrif b. Abdullah (öl. 220/835) ve Abdülmelik b. Mâcişûn'un (öl. 212/827) Medine'den olmasıyla irtibatlandırılmıştır. Mağriblilerin Iraklılara öncelemesinde ise "şeyhân" vasfıyla nitelenen Ebû Zeyd el-Kayravânî ve Ebû'l-Hasan Aliyu'l-Kâbisî (öl. 403/1013) ya da Ebû Bekr el-Ebherî'nin

⁵⁶ Muhammed en-Nâbîga b. Ömer, el-Galâvî (öl. 1245/1828), *Butlayhiyye*, thk. Yahyâ b. el-Berâ, (Beirut: Muessesetü'r-Reyyân, 1425/200446; Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn*, 89-91; Riyâz, *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*, 476-494, 507-508; Hayrettin Karaman, *İslâm'ın İşğmında Günün Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 586-587.

⁵⁷ Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn*, 110.

⁵⁸ Muhammed - Ali, el-Mezhep, 230-231; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/527.

⁵⁹ Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn*, 96; Muhammed - Ali, el-Mezhep, 228-229.

(öl. 375/986) onlardan olması etkili olmuştur.⁶⁰ Netice itibarıyla bu ekoller arasındaki tercih önceliğinin Mısır, Medine, Mağrib ve Irak şeklinde olduğu görülür.

3. Mezhepte Kullanılan İstilahlar

İmâm Mâlik ve mezhep fakihleri, mezhebin görüş ve tercihleri ile ilgili kendine özel bazı istilahlar geliştirmişlerdir. Mezhep fakihlerince belirli bir anlam çerçevesinde kullanılan bu istilahlara, fûrû-i fıkıh eserlerinde yer verilmiştir. Dolayısıyla İmâm Mâlik'in ve fukahanın görüşleri nakledilirken kullanmış oldukları istilahların neler olduğunu ve ne anlama geldiğini bilmek gerekir.

Mâlikî mezhebindeki istilahlar: a. mezhep ve görüşler ile ilgili olan istilahlar, b. mezhepte tercih edilen ve meşhur olan görüşleri ifade etmek için kullanılan istilahlar, c. mezhebin önde gelen fakihleriyle ilgili olan istilahlar, d. kitaplara has olan istilahlar olmak üzere dört ana başlık altında vermek mümkündür:

3.1. Mezhep Görüşleri İle İlgili İstilahlar

3.1.1. İmâm Mâlik'in Görüşleriyle İlgili Kullanılan İstilahlar

İstilah kelimesi terim anlamı olarak lügatte ittifak anlamındadır. İlim dilinde ise: Bir ilim veya sanat dalı mensuplarınca özel ve özgün anlam yüklenen kelime ve terkiplerdir.⁶¹

1. İmâm Mâlik, "Bizim nezdimizde hakkında icmâ olunan görüş/ الْأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا / وَتِلْكَ السُّنَّةُ الَّتِي لَا اخْتِلَافَ فِيهَا عِنْدَنَا " ifadesiyle ya Medine ehlinin herhangi bir meselenin hükmüyle ilgili görüş birliğinin olduğunu veyahut Medine ehlinin, hakkında muhalif görüş belirtmediği meseleyi kastetmektedir. Örneğin İmâm Mâlik, Ramazan ve Kurban Bayramlarında ezan ve kametin olmadığını belirtirken *bu bizim nezdimizde hakkında ihtilaf olmayan sünnettir* ifadesini kullanmıştır.⁶²

2. İmâm Mâlik, "el-Emru 'indenâ / الْأَمْرُ عِنْدَنَا " veya Keza'l-emru 'indena / كَذَا الْأَمْرُ عِنْدَنَا " ifadesiyle sahâbe ve tabiîn'e ait birçok görüş arasında tercih ettiği görüşü belirtmek için kullanır.⁶³ Örneğin İmâm Mâlik, namazda Fatihâ'nın besmelesiz okunacağına dair görüşü tercih ederken *el-emru 'indenâ* ifadesini kullanmıştır.⁶⁴

3. "Aleyhi edrektü'n-nâse / عَلَيْهِ أَدْرَكْتُ النَّاسَ " İmâm Mâlik bu ifadeyi, Medinelilerin tam icmâ etmedikleri görüşler hakkında kullanır. Çok az kesimin, hakkında farklı görüş belirttiği bu

⁶⁰ Abdulazîz b. Sâlih el-Halîfî, *el-İhtilâfu'l-fikhî fi'l-mezhebi'l-Mâlikî mustalahâtuhu ve esbâbuhu*, (b.y.: y.y., 1414/1993), 257-258.

⁶¹ Halim Öznurhan, "İstilah", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/575

⁶² حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَيْرَ وَاجِدَ مِنْ عُلَمَائِهِمْ يَقُولُ لَمْ يَكُنْ فِي عِيدِ الْفِطْرِ وَلَا فِي الْأَضْحَى بَدَاءً وَلَا إِقَامَةً مِنْذُ زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْيَوْمِ عِنْدَنَا قَالَ مَالِكٌ وَتِلْكَ السُّنَّةُ الَّتِي لَا اخْتِلَافَ فِيهَا عِنْدَنَا Mâlik b. Enes, *Muvatta'* thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âli Nihyân lil-A'mâl ve'l-Hayriye, 1425/2004), "el-İ'ydeyn" 608.

⁶³ Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhîye*, 193-194.

⁶⁴ عن حميد الطويل عن انس بن مالك قال: قمت وراء أبي بكر وعمر وعثمان فكلهم لم يكن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إذا افتتحوا الصلاة، قال مالك: وعلى ذلك الأمر عندنا. Mâlik b. Enes el-Ashebi (öl. 179/796), *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, (Ebü'l-Velîd b. Rüşd'ün *Mükâddimâtü İbn Rüşd* ile birlikte), (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1415/1994), 1/164.

tür görüşler, külli/tam icmâ edilen görüş olarak kabul edilmektedir. Örneğin İmâm Mâlik, kişi farz namazlarda besmeleyi ne açıktan ne de gizli okuyamaz görüşünü *insanların böyle bir uygulamasına şahit olduğunu* ifadesiyle belirtmiştir.⁶⁵

4. İmâm Mâlik, “Leyse ‘aleyhi’l-‘amel / لَيْسَ عَلَيْهِ الْعَمَلُ ” ifadesini, bir görüşle ve zikretmiş olduğu hadisle amel etmeyi reddettiği zaman kullanır. Örneğin İmâm Mâlik, Hz. Aişe’den rivayet olunan evlenmeyi haram kılan beş kez süt emme ile ilgili hadisle amel etmeyi reddettiğini belirtirken *Leyse ‘aleyhi’l-‘amel /bununla amel edilmemektedir* ifadesini kullanmaktadır.⁶⁶

3.1.2. Mezhep İçi Görüşlerle İlgili İstilahlar

“Müttefekü’n-âleyh / مُتَّفَعٌ عَلَيْهِ ”, mezhep fakihlerinin üzerinde ittifak ettikleri ve müfta bih olan görüş demektir. Bu görüş, tercih hiyerarşisinde ilk sırada yer alır.⁶⁷ Bu kavram ile icmâ kavramı aynı anlama gelip biri diğerinin yerine kullanılmaktadır. Örneğin istincâ bahsinde “Fakihlerin ittifakıyla su yeterlidir.” ibaresindeki “ittifak” kavramı “icmâ” anlamında kullanılmıştır.⁶⁸ Mâlikî fakihler bu kavramı “الْحُكْمُ كَذَا إِتِّفَاقًا” /el-hukmu kezâ ittifâkan” ya da بِإِتِّفَاقٍ /bi-ittifâkin” sözleriyle ifade ederler. Ancak kavram, sadece Mâlikî fakihler arasında bir ittifakin varlığını gösterir.⁶⁹

Mâlikî fakihler, İbn Abdilberr’in (öl. 463/1071) “icmâ”, İbn Rüşd’ün (öl. 520/1126) “ittifak”, Bâcî’nin (öl. 474/1081) “ihtimal” ve Lahmî’nin “ihtilâl” lafızlarıyla ifade ettikleri görüşlerle, mezhep içi veya mezhepler arası ittifak edilen bir görüş olmadığından amel edilmeyeceğini ancak bu görüşler, muteber kaynaklarda kontrol edildikten sonra onlarla amel edilebileceğini ve fetva verilebileceğini belirtmişlerdir.⁷⁰

“Mâ cerâ bihi’l-‘amel / مَا جَرَى بِهِ الْعَمَلُ (Amel edilen görüş)”⁷¹ Ya örfe riayet etmek veya bir yarar sağlamak ya da bir zararı defetmek için mezhebin önde gelen âlimlerinden birinin, râcih ve meşhur olmayan bir görüşle fetva vermesi ve bu görüşle amel edilmesi demektir.⁷² Tercih hiyerarşisinde ikinci sırada yer alan *mâ cerâ bihi’l-‘amel* (amel edilen görüş) kaidesini⁷³ Mâlikî fakihler, esas kaidelerden sayarak kazâ ve fetva alanında amel edilen görüş şâz veya zayıf olsa da amel edilmeyen meşhur ve râcih görüşe tercih etmişlerdir.⁷⁴ Örneğin son dönem âlimlerinden Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî (1874-1956), Mâlikî usulüne göre sedd-i zerâi’ veya maslahat ilkesine dayanmak suretiyle zayıf görüşün kuvvetli görüşe tercih edilebileceğini belirtmektedir. Örf ve maslahat gibi gerekçelerin ortadan kalkması durumunda râcih veya

⁶⁵ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, 1/162. “لا يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم في المكتوبة لا سرا في نفسه ولا جهرا، قال وهي السنة وعليها ادركت الناس”

⁶⁶ Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fıkhiyye*, 196.

⁶⁷ Galâvî, *Butlayhiyye*, 45.

⁶⁸ Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fıkhiyye*, 201.

⁶⁹ Osman Yılmaz, *Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlal Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihi’l-Amel Kavramı* (Sakarya Üniversitesi, Enstitü Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 25.

⁷⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Ru’aynî, *Mevâhibu’l-celîl li şerhi Muhtasar Halîl*, thk. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât, (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1416/1995), 1/56; Galâvî, *Butlayhiyye*, 95-96, Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fıkhiyye*, 201.

⁷¹ Galâvî, *Butlayhiyye*, 44-46; Riyâz, *Usûlü’l-fetvâ ve’l-kadâ fi’l-Mezhebi’l-Mâlikî*, 470-471.

⁷² Kürdî vd., *el-Mezâhibü’l-fıkhiyyetü’l-erbaa*, 115.

⁷³ Ferec Ali Abdullah Cüvân, *Davâbitü’l-fetva bi-mâ cerâ bihi’l-‘amel fi’-Mezhebi’l-Mâlikî*, (b.y.: y.y., ts.), 88.

⁷⁴ Muhammed - Ali, *el-Mezhep*, 232.

meşhur olan görüşe dönülmesi gereklidir. İctihad ehliyetine sahip olan fakih, muteber şer'î maslahata dayanan bir meselede, ictihadı neticesinde râcih ve meşhur görüşü terk edip başka bir görüşle fetva verebilir. Müctehid olmayan yani mukallid olan kimse ise bu iki kategoriye karşı zayıf bir görüşü tercih edemez. *Mâ cerâ bihi'l-amel*, mezhep içinde özellikle fetva ve kazâda esas olan görüşü temsil etmekte olup bu iki alanda ictihad için geniş bir alan açmaktadır.⁷⁵ Bu kaidenin tatbiki için 1. bu görüşle amel edildiğinin tespit edilmesi, 2. görüşün cereyan ettiği yeri, 3. zamanı, 4. kimin tarafından icra edildiği ve 5. onunla amel edilmesine neden olan sebebin bilinmesi gibi şartlar ileri sürülmüştür.⁷⁶

“er-Râcih / الرَّاجِحُ”, Mâlikîlerin çoğunluğuna göre delili kuvvetli olan görüş demektir. Dillendireni çok olan da denilmiştir. Bu görüş, tercih hiyerarşisinde üçüncü sırada yer alır.⁷⁷ Mukabilinde delili zayıf olan “mercûh” yani “zayıf” görüş yer almaktadır. Mercûh görüşle amel etmek caiz değildir. Ancak fetvaya ehil olan kimse, ictihadı neticesinde ve istihsanen maslahatı gözeterek meşhur görüş dışında başka bir görüşle fetva verebilir.⁷⁸ Karâfî'ye göre müftü, ictihad ehlienden ise kendisine göre râcih olan görüş dışında başka bir görüşle fetva veremez. Şayet müftü, mukallid ise (kendisine göre râcih görüş farklı olsa bile) meşhur görüşle fetva verebilir.⁷⁹ Son dönem fakihlerinden Haseneyn Mahlûf el-Adevî (öl. 1936) ise râcih görüş dışında fetva vermek dinde kargaşaya ve ifsada yol açacağından onunla fetva vermenin caiz olmadığını belirtmiştir.⁸⁰ Bu kavram yerine bazen ‘essah / الْأَصْحُ’, ‘esveb / الْأَصْوَبُ’, ‘ezhar / الْأَطْهَرُ’, ‘zâhir / الظَّاهِرُ’, ‘hasen / حَسَنٌ’, ‘ahsen / أَحْسَنُ’, ‘el-müftâ bih kezâ / الْعُفْتَى بِهِ كَذَا’, ‘el-amelü alâ kezâ / الْعَمَلُ عَلَى كَذَا’ gibi tercih bildiren kavramlar da kullanılır.⁸¹

“el-Meşhur / الْمَشْهُورُ”, Mâlikî fakihler tarafından kabul gören tanımı, “En fazla taraftara sahip kabul edilen/söylenen çok olan görüş” demektir. *Meşhur* görüş, *eşher / الْأَشْهَرُ* görüşün mukabili olup derece bakımından eşher görüşün altında kabul edilir. Bir başka ifade ile bir meselede biri meşhur bir diğeri de eşher olmak üzere iki görüş varsa eşher olan görüşle fetva verilir. Hatta meşhur görüşün zikredilmesi konuyla ilgili başka bir görüşün daha bulunduğu dair delildir.⁸² Bu kavram hakkında ihtilaf var olmakla birlikte bu görüşün mezhebin resmi görüşünü yansıttığını ifade edip tercih hiyerarşisinde râcih görüşten sonra dördüncü sırada yer alır. Meşhur kavramı yerine bazen ‘el-Mezhebe / الْمَذْهَبُ’, ‘ellezî aleyhi'l-amelü kezâ / الَّذِي عَلَيْهِ الْعَمَلُ كَذَا’, ‘el-ma'rûfû kezâ / الْمَعْرُوفُ كَذَا’, ‘el-mu'temedü kezâ / الْمُعْتَمَدُ كَذَا’ gibi kavramlar da kullanılır.⁸³

⁷⁵ İbrâhîm ve'l-Îz, “Mâ Cerâ bihi'l-Amel İnde'l-Mâlikîyye”, *Mecelletü'l-Fıkh ve'l-Kânûn*, 9 (2013): 146-147; Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27/527; Geniş bilgi için bk. Yılmaz, *Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlal Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihi'l-Amel Kavramı*, 47-49.

⁷⁶ Muhammed - Ali, el-Mezhep, 234.

⁷⁷ Cüvân, *Davâbitü'l-fetva bi-mâ cerâ bihi'l-amel fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, 89.

⁷⁸ Ebü'l-Abbâs Seyyid Ahmed b. Abdilazîz b. Reşîd el-Hilâlî (öl. 1175/1761), *Nûru'l-basar fi şerhi hitbeti'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Mahmut, (Moritanya: Mektebetü'l-İmam Mâlik, 1428/2008), 134-135.

⁷⁹ Şihâbüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (öl. 684/1285), *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-Kâdî ve'l-İmam*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, İkinci Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 92.

⁸⁰ Şelebî, *Delîlû's-sâlik*, 18.

⁸¹ Abdullah Mu'sir, *Takrîbü m'ucemi müstelehati'l-fıkhî'l-Mâlikî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1428/2007), 68; Cüvân, *Davâbitü'l-fetva bi-mâ cerâ bihi'l-amel fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, 89.

⁸² Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fıkhîyye*, 203.

⁸³ Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn*, 115-116.

Râcih ve meşhur⁸⁴ görüşler dışında fetva vermek ve hükümde bulunmak caiz değildir.⁸⁵ Kimi âlimler de fakihın mukallid olması halinde râcih görüşle değil meşhur görüşle amel etmesi gerektiğini vurgulamışlardır.⁸⁶

“el-Kavlü'l-müsâvî li-mükâbilih / الْقَوْلُ الْمُسَاوِي لِمُقَابِلِهِ ” kavramı, “Kendilerini destekleyen delillerin birbirine denk olduğu görüşlerden her biri” demektir. Erken dönemde ortaya çıkan bu kavram, kaynaklar tarafından birden fazla görüşün râcih veya meşhur olarak nitelenmesi suretiyle ortaya çıkmaktadır. Tercih hiyerarşisinde *meşhur* görüşten sonra yer alır. Karâfi, Şâtıbî (öl. 790/1388), Ali b. Abdüsselâm et-Tüsûlî (öl. 1258/1842) gibi fakihler, bu tür görüşlerle karşılaştığı takdirde fakihın tahkîku'l-menât⁸⁷ ile tercihte bulunması gerektiğini belirtmişlerdir.⁸⁸

Sonuç itibarıyla mezhep içi görüşlerin delil değeri açısından şöyle bir sıralama benimsenmiştir: Müttfekü'n-âleyh, mâ cerâ bihi'l-'amel, râcih, meşhur ve el-kavlü'l-müsâvî li-mükâbilih.⁸⁹ Buna göre gerekli şartları taşıyan amel, râcih ve meşhur görüşe tercih edilir. Râcih ve meşhur çatıştığında prensip olarak râcih tercih edilir.⁹⁰

“el-Esahh ve es-Sahîh / الْأَصْحَحُ وَالصَّحِيحُ ” Bu iki kavramla sahih olan görüş kastedilir. Her iki görüşün delilleri kuvvetlidir. Ancak *esah* görüşün delili *sahih* görüşün delilinden daha güçlüdür. Bunun için esah görüş, sahih görüşe tercih edilir. Esah görüşün mukabilinde sahih görüş, sahih görüşün mukabilinde ise *fâsîd* görüş yer almaktadır.⁹¹

“ez-Zâhir / الظَّاهِرُ ” : Delilden veya mezhebin usul ve kaidelerinden anlaşılan ve kesin olmayan görüş demektir. Mukabilinde olan görüşe *el-azhar* denir. Ancak *ez-zâhir* özelliği taşıyan görüş, kuvvet ve tercih bakımından *el-azhar* özellikteki görüşten daha düşük bir kavramdır. Çünkü *el-azhar* kavramı, delili açık olan ve içinde şüphe barındırmayan görüş demektir.

“el-Mezhep / الْمَذْهَبُ ” İmâm Mâlik ve sonrasında gelen fakihlerin ictehadî görüşlerine denir. Ancak bu ıstılah, müteahhir âlimlerce müftâ bih görüş olarak zikredilmektedir.⁹²

“el-Mu'temed / الْمُعْتَمَدُ ” Mâlikî fakihlerce kuvvetli olan görüş demektir. Kuvvet derecesi ister tercih edildiği için olsun ister meşhur olduğu için olsun fark etmez. Dolayısıyla mu'temed olarak kabul gören görüş ya râcih olan ya da meşhur olan görüştür. Mâlikî fakihler eğer bir fikhî

⁸⁴ Râcih ve meşhur görüşleri arasındaki fark şudur: Râcih görüş, kuvvetini delilden alan diğer bir ifade ile görüş sahibine bakmaksızın delilin kuvvet derecesine binaen tercih edilen görüştür. Meşhur görüş ise kuvvet derecesini söyleyenden alan başka bir ifade ile delilin kuvvet derecesine bakılmaksızın görüş sahibinin ön planda olduğu görüştür. Dolayısıyla bir mesele hakkında biri râcih değeri meşhur olmak üzere birbirine iki zıt görüş varsa râcih görüşle amel etmek vaciptir. Hilâlî, *Nûru'l-basar*, 125.

⁸⁵ Hattâb er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtasar Halîl*, 1/45.

⁸⁶ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27/526.

⁸⁷ Tahkîku'l-menât (تحقيق المناط) Bir hükmün talîli ile ilgili olarak nassta yer alan vasıflar üzerinde, illet olarak kabul edilemeyecek olanları ayıklamak ve nassın göstermek istediği esas illeti belirlemek amacıyla yapılan ictehad demektir. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, Beşinci Baskı (İstanbul: Dem Yayınlar, 2017), 568.

⁸⁸ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27/527.

⁸⁹ Cüvân, *Davâbitü'l-fetva bi-mâ cerâ bihi'l-'amel fi'-Mezhebi'l-Mâlikî*, 123.

⁹⁰ Cüvân, *Davâbitü'l-fetva bi-mâ cerâ bihi'l-'amel fi'-Mezhebi'l-Mâlikî*, 94; Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27/527-528.

⁹¹ Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 205.

⁹² Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 205-208.

hükümün delili kuvvetli ise veya dillendireni çoksa bunu ifade etmek için görüşler arasında kendisine dayanılan anlamında mutemedi kullanırlar.⁹³

“el-Ma’rûf / الْمَعْرُوف ” İmâm Mâlik veya ashabından birinden tespit edilen görüş demektir. Mukabilinde *münker* görüş yer almaktadır. “Münker” görüş ise İmâm Mâlik veya ashabından birine nispeti sabit olmayan görüş demektir.

“el-Müftâ bih ya da mâ bihi’l-fetva / الْمُفْتَى بِهِ أَوْ مَا بِهِ الْفَتْوَى ” Bu ıstılahlar ile râcih veya meşhur olan görüş kastedilmektedir. Mâlikî mezhebinde sadece râcih veya meşhur görüşle fetva verilir. Şâz, mercûh ve zayıf görüşle fetva verilmez Mâlikî olmayan fakihlerin sahîh görüşleriyle amel öncelenir.⁹⁴

“el-Ahsen / الْأَحْسَنُ ” Bu ıstılah ile İmâm Mâlik’in uygun gördüğü/benimsediği görüş kastedilir. Görüşlerin en uygun olanı demek değildir. “el-evlâ / الْأَوْلَى ” ıstılahı ise el-ahsen anlamında kullanılmaktadır.⁹⁵

“er-Rivâyât/ الرَّوَايَاتُ ”: Bununla İmâm Mâlik’in rivayet edilen söz ve görüşleri kastedilir.

“el-Akvâl/ الْأَقْوَالُ ”: İmâm Mâlik’in ashabı ve onlardan sonra gelen İbn Rüşd el-Ced ve Muhammed b. Ömer el-Mâzerî gibi fakihlerin görüşlerini ifade etmek için kullanılır.⁹⁶

“et-Turuk/ الْأَطْرُقُ ”: Mezhep birikimine ait görüşlerin nakledilmesinde ortaya çıkan farklılıklara denir.

“el-Evcuh/ الْأَوْجُه ”: Mâlikî mezhebi içinde tahrîc ile elde edilen hükümlere denir.⁹⁷

“el-Mansûs/ الْمَنْصُوصُ ”: Bununla İmâm Mâlik ya da ashabından mütekaddimûnün görüşleri kastedilir.⁹⁸

Müteahhirûn âlimler, kâle / قَالَ , kerih / كَرِهَ , mene’a / مَنَعَ , rahusa / رَحُصًا , ecâze / أَجَازَ , lem yemna’ / لَمْ يَمْنَعْ gibi faili zikredilmeyen/gaib filler ile İmâm Mâlik’i kastederler.

“lâ Be’s / لَا بَأْسَ ” , lafzı ibâha ifade eden lafızlardandır. Yani bu kavram, yapılması mubah olan fiiller için kullanılır.

Usul fakihlerince sünnet, müstehap ve nafîle anlamında kullanılan nedb/mendub kavramı, mezhep fakihlerince müstehap anlamında kullanılmaktadır.

Farz ve vacip kavramları müteradif/eşanlımlı iki kavram olup yapılması zorunlu olan fiil demektir. Hanefî mezhebinde var olan farz-vacip ayırımı Mâlikî mezhebinde söz konusu değildir.⁹⁹

3.2. Mezhebin Önde Gelen Fakihleriyle İlgili İstılahlar

Bu kısım biri kelime, diğeri harf olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır:

⁹³ Yılmaz, *Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlal Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihi’l-Amel Kavramı*, 33.

⁹⁴ Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fıkhiyye*, 209-210.

⁹⁵ Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fıkhiyye*, 213-214.

⁹⁶ İbrahim el-Likânî (öl. 1631/1041), *Menâr usûli’l-fetvâ ve kavâidi’l-iftâ bil-akvâ*, thk. Abdullah el-Hilâlî, (b.y.: y.y., 1432/2002), 347-355; Riyâz, *Usûlü’l-fetvâ ve’l-kadâ fi’l-Mezhebi’l-Mâlikî*, 583-587.

⁹⁷ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27/534.

⁹⁸ Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fıkhiyye*, 171.

⁹⁹ Hattâb er-Ru’aynî, *Mevâhibu’l-celîl li şerhi Muhtasar Halîl*, 1/54-56.

3.2.1. Kelime İle İfade Edilen İstilahlar

“Medeniyyûn / الْمَدَنِيُّونَ ”: Mâlikî fakihler bu kavramla şu iki şeyi kastetmişlerdir: Biri İmâm Mâlik’in görüşlerini rivayet eden İbn Kinâne (öl. 186/802), İbn Mâcişûn (öl. 212/828), Mutarrif el-Hilâlî (öl. 220/835), İbn Nâfi’ (öl. 206/822), İbnü’l-Müslime (öl. 216/831) vb. fakihlerdir. Diğeri ise Iraklıların/Hanefilerin görüşlerine mukabil İmâm Mâlik’in görüşleridir.

“Mısıriyyûn / الْمِصْرِيُّونَ ”: Bu kavramla Mısır’da Mâlikî mezhebinin bayraktarlığını yapan İbnü’l-Kâsım (öl. 191/806), İbn Vehb (öl. 197/813), Eşheb el-Kaysî (öl. 204/820), İbn Abdilhakem b. Leys (öl. 214/829), Asbağ b. el-Ferec (öl. 225/840) gibi fakihler kastedilir.

“İrakiyyûn / الْإِرَاقِيُّونَ ”: Bununla Irak’ta Mâlikî mezhebini yayan âlimler kastedilir. Bunlar: Kâdî İsmail (öl. 282/895), Kâdî Ebü’l-Ferec (öl. 331/943), İbnü’l-Cellâb (ö. 378/988), Ebû Bekr el-Ebherî (öl. 395/1005), Kâdî Ebü’l-Hasan b. Kassâr (öl. 398/1008) ve Kâdî Abdülvehhâb’dır (öl. 422/1031).

“el-Megârib / الْمَغَارِبَةُ ”: İbnü’l-Lübâd (öl. 333/945), İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, el-Kâbisî (öl. 403/1013), İbn Abdilber (öl. 463/1071), Ebü’l-Velîd el-Bâcî (öl. 474/1081), Ebü’l-Hasan el-Lahmî (öl. 478/1085), İbn Rüşd Ebü’l-Velîd (öl. 520/1126), Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (öl. 543/1148) gibi âlimler kastedilir.¹⁰⁰

“el-Mütekaddimûn / الْمُتَقَدِّمُونَ ”: İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî’den (öl. 386/996) önceki İmâm Mâlik’in öğrencileri için kullanılır. İbn Kasım, Sahnûn, İbnü’l-Lübâd gibi.

“el-Müteahhirûn / الْمُتَأَخِّرُونَ ”: İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî ve kendisinden sonra gelen Mâlikî fakihler kastedilir.¹⁰¹

“el-Karînân / الْقَرِيَّانَ ”: Eşheb b. Abdüazîz (öl. 204/820) ve İbn Nâfi’ kastedilir.

“el-Ehavân / الْأَحْوَانَ ”: Mutarrif b. Abdullah ve Abdümelik b. Mâcişûn için kullanılır.

“el-Kâdî / الْكَادِي ”: Kâdî Abdülvehhâb b. Nasr (öl. 422/1031) kastedilir.

“el-Kâdiyân / الْقَادِيَّانَ ” İbnü’l-Kassâr (öl. 397/1007) ve Kâdî Abdülvehhâb b. Nasr kastedilir.

“eş-Şeyh / الشَّيْخَ ”: İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî için kullanılır.

“eş-Şeyhân / الشَّيْخَانَ ”: Ebû Zeyd el-Kayravânî ve Ebü’l-Hasan Aliyi’l-Kâbisî ya da Ebû Bekr el-Ebherî için kullanılır.

“el-İmâm / الْإِمَامَ ”: Ondan Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Mâzirî (öl. 536/1141) kastedilir.

“el-Üstâd / الْأُسْتَاذَ ”: Ebû Bekir et-Turtûşî (öl. 520/1126) için kullanılır.

“Hâfizü’l-Mezhep / حَافِظُ الْمَذْهَبِ ”: İbn Rüşd el-Ced için kullanılır.¹⁰²

3.2.2. Harf İle İfade Edilen İstilahlar¹⁰³

¹⁰⁰ Zafirî, *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fıkhıyye*, 147-151.

¹⁰¹ Hafnâvî, *el-Fethu’l-mübîn*, 110.

¹⁰² Hafnâvî, *el-Fethu’l-mübîn*, 96-99.

- ع ، ق : Abdulhak b. Muhammed Ebû Muhammed el-Kureşî (öl. 466/1074)
- ش : Ebü'l-Velîd Muhammed b. Rüşd el-Cedd (öl. 520/1126)
- ض : Kâdî 'Îyâd b. Musa Ebü'l-Fadl (öl. 544/1150)
- غ : Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan İbn Gâzî (öl. 560/1165)
- ك : Tâcuddîn Ömer el-İskenderî (öl. 731/1331)
- : Muhammed b. Hârûn et-Tûnisî (öl. 750/1349)
- ق : Akfesî Cemaluddîn Abdullah b. Mikdâd (öl. 823/1420) ve Muhammed b. Yûsüf el-Gırnâtî (öl. 897/1492)
- مق : İbn Marzûk Muhammed b. Ahmed (öl. 842/1438)
- طخ : Musa et-Tahîhî (öl. 948/1541)
- صر : Nâsüruddîn Muhammed b. Hasan el-Lükkânî (öl. 957/1550)
- عج : Ali b. Zeynüddîn el-Echûrî (öl. 1066/1656)
- شب : İbrahim b. Mer'î eş-Şebrahîfî (öl. 1106/1694)
- مس : Ebû Abdullah Muhammed el-Müsnâvî (öl. 1136/1724)
- ره : Ebû Abdullah Muhammed er-Rahûnî (öl. 1230/1815)

3.3. Kitaplar İle İlgili İstılahlar

Bu kısım da biri kelime bir diğeri harf olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır:

3.3.1. Kelime İle İfade Edilen İstılahlar

1. "el-Kitap ya da el-Ümm / الأُمَّة أَوْ الْكِتَابُ ", Sahnûn lakabıyla tanınan Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî'ye (öl. 240/854) ait olan 'el-Müdevvenetü'l-kübrâ' adlı eser için kullanılır.
2. "Ümmehâtü'l-erbaa / الأُمَّهَاتُ الأَرْبَعَةُ ": Sahnûn'un *el-Müdevvenesi*, İbn Habîb b. Süleymân es-Sülemî'nin *el-Vâziha'sı*, Muhammed b. Ahmed el-Utbî'nin *el-Utbiyyesi* ve Muhammed b. Mevâz'ın *el-Mevvâziyyesi* kastedilmektedir. Bazı kaynaklarda bu dört eser ile birlikte Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) *el-Muhteliğa*, İbn Abdûs'un (öl. 260/874) *el-Mecmû'a* ve Kâdî İsmâil'in (öl. 282/896) *el-Mebsûtu*'u da "Ümmehât" türü eserlerden sayılmıştır. *el-Mevvâziyye* Mısır çevresinin, *el-Müdevvene* Mısır ve Kayrevan çevresinin, *el-Vâziha* ve *el-Utbiyye* Endülüs çevresinin, *el-Mecmû'a* Kayrevan çevresinin, *el-Mebsûtu* Irak çevresinin meydana getirdiği, üzerinde çalışmalar yaptığı ve erken dönemde fetva ile kazâ sahalarında temel başvuru eserleri olarak kabul ettiği metinlerdir.¹⁰⁴
3. "ed-Devâvîn / الدَّوَاوِينُ ": Bu ifadeden Ümmehât eserleri ile 'Kâdî İsmail'in *el-Mebsûtu*'u ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs el-Kayrevânî'nin (öl. 260/874) *el-Mecmû'a'sı* kastedilir.
4. "el-Asl / الأَصْلُ " ifadesi ise Halîl b. İshâk'ın *el-Muhtasar'ı* için kullanılır.¹⁰⁵

¹⁰³ Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn*, 99.

¹⁰⁴ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/529.

¹⁰⁵ Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyyetü'l-erbaa*, 111-112.

3.3.2. Harf İle İfade Edilen İstilahlar¹⁰⁶

فيها : el-Müdevvene (Sahnûn (öl. 240/854) Bazı âlimlere göre 'Tehzîbü'l-Müdevvene kastedilir. (Ebû Saîd el-Berâzî (öl. 372/983)

منها : el-Müdevvene (Sahnûn(öl. 240/854)

حش : Hâşiyetü'l-adevî 'alâ Şerhi'l-Haraşî (Ali b. Ahmed. el- Adevî (öl. 776/1374)

ضیح : et-Tevzîh (Halîl b. İshâk el-Cündî (öl. 776/1374 [?])

ك : Şerhü'l-Haraşî'l-kebîr (Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî (öl. 1101/1690)

مج : Mecmû'u'l-emîr (Muhammedü'l-Emir el-Kebîr (öl. 1232/1817)

4. Mâlikî Mezhebinde Görüşlerine İtimat Edilen Temel Eserler

Mâlikî Mezhebinde itimat edilen eserler şu iki yolla belirlenmiştir: a. Müellifi belli olan eserler. b. İhtiva ettiği görüşler nedeniyle halk tarafından kabul gören ve meşhur olan eserler.¹⁰⁷ Burada sadece önemli olan temel eserlere yer verilecektir. Bunlar:

1. "el-Muvatta'", Mâlik b. Enes'in (öl. 179/796) el-Muvatta'ı. Hadis ve fıkıh kitabı olan bu eser, sahâbe, tâbiîn ve İmâm Mâlik'in fetvalarını içerdiğinden başvurulması gereken eserlerin başında gelmektedir.¹⁰⁸

2. "el-Müdevvenetü'l-kübrâ" Sahnûn'una aittir. İmâm Mâlik ve ona ait ilim halkasının fikhî görüşlerini bir araya getirmek amacıyla telif edilen ve farklı Mâlikî çevrelerce mezhep içi fikhî faaliyetlerin temel kaynağı olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁹

3. "el-Mevvâziyye", Muhammed b. Mevvâz (öl. 269/883)

4. "et-Tefrî", İbnu'l-Cellâb (öl. 378/989)

5. "el-Mebsût", Kâdî İsmail b. İshâk (öl. 282/895)

6. "Muhtasarü'l-müdevvene", İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî (öl. 386/996)

7. "en-Nevâdir vez-ziyâdât", İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî (öl. 386/996)

8. "Ûyûnü'l-edille", İbnü'l- Kessâr (öl. 398/1008)

9. "el-İşrâf âlâ mesaili'l-hilâf", Kâdî Abdulvahhab (öl. 422/1031)

10. "Bidâyetü'l-müçtehit ve nihâyetü'l-muktesid", İbn Rüşd el-Hafîd (öl. 559/1164)¹¹⁰

Mâlikî Mezhebinde bazı eserlerle fetva vermek ve bu eserlerdeki görüşlerle amel etmek caiz değildir. Bunlar:

¹⁰⁶ Kürdî vd., *el-Mezâhibü'l-fikhiyetü'l-erbaa*, 112.

¹⁰⁷ Hilâlî, *Nûru'l-basar*, 129-130.

¹⁰⁸ Riyâz, *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, 272.

¹⁰⁹ Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ", 31/470-472.

¹¹⁰ Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn*, 50-60.

1. Müellifine nispeti sahih olmayan kitaplar: Bu kapsamda Muhammed b. Sahnûn'a nispet edilen *el-Ecvibe*, İbn Ebî Zeyd'e nispet edilen *et-Takrîb ve't-Tebyîn*, İbn Ziyâd'a nispet edilen *Ahkâm* ve Ebû 'İmrân'a nispet edilen *ed-Delâil ve'l-eddâd* adlı eserler zikredilir.

2. İçeriğinden şüphe duyulan kitaplar. Bunlar: Abdurrahman el-Cezûlî'ye nispet edilen *Risâle* metnine yapılan *Takyîd*, Yûsuf b. Ömer el-Enfâsî'ye nispet edilen 'Risâle' metnine yapılan *Takyîd* gibi eserler, birer telif olmayıp sadece okuma esnasında kayıt altına alındıklarından güvenli kaynaklar arasında sayılmamıştır.¹¹¹

Sonuç

Hicaz fıkhnın merkezi Medine'de yetişen İmâm Mâlik, kendi ders halkısını oluşturup ders halkasına farklı bölgelerden talebeler katılmışlardır. İmâm Mâlik ile farklı dönemlerde birlikte kalan talebelerinin rivayetleri, mezhepteki fikhî anlayış ve istidlâl metotları arasında önemli farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çünkü talebeleri, memleketlerine döndüklerinde İmâm Mâlik'ten aldıkları ilmî birikimi farklı anlayış metotlarıyla aktarmış ve yaymışlardır. Bunun sonucunda başta Medine olmak üzere Mısır, Irak ve Mağrib gibi coğrafyalarda farklı istidlâl metotlarına sahip Mâlikî eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu eğilimler, mezhebin ictehad usulünün gelişmesinde ve istikrar bulunmasında katkı sağlamıştır. Böylece her eğilim ortaya çıktığı bölgenin şartlarına uyum sağlayacak fetva ve hükümleri esas almıştır.

Mâlikî fakihler, hukukî istikrarı temin etmek ve hukuk birliğini-güvenliğini sağlamak için mezhepte esas olan görüşlerin hiyerarşisini (alâmâtü'l-iftâ) belirlemişlerdir. Keza Mâlikî mezhebinde İmâm Mâlik, ashabı ve mezhep fakihleri, mezhepteki görüşlerin anlaşılması, fetva ve kazâda esas olan görüşü temsil eden görüş hiyerarşinin takip edilmesi için mezhebin görüş ve tercihlerini ifade eden bazı özel ıstılahlar geliştirmiş ve kullanmışlardır. Aynı şekilde mezhep fakihlerini ve eserlerini ifade etmek ve her defasında aynı isimleri kullanma zahmetinden kurtulmak için fıkıh eserlerinde özlü bir anlatıma yer vermek amacıyla ihtisar amaçlı hem harf hem kelime şeklinde bir takım kısaltmalar, rumuzlar ve işaretlerle referansta bulunmuşlardır. Bunun neticesinde rumuzlar sayesinde kitaplar, günümüzde dipnot sisteminin sağladığı imkânları, bir ya da birkaç harf sayesinde sağlamıştır.

¹¹¹ Hilâlî, *Nûru'l-basar*, 129-133; Muhammed - Ali, *el-Mezhep*, 253-256; Riyâz, *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, 595-596.

Kaynakça

- Abdullah Mu'sir. *Takrîbü m'ucemi müstelehati'l-fıkhi'l-Mâlikî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd (öl. 474/1081). *İhkâmü'l-füsûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1995.
- Cüvân, Ferec Ali Abdullah. *Davâbitü'l-fetva bi-mâ cerâ bihi'l-'amel fi'-Mezhebi'l-Mâlikî*. (b.y.: y.y., ts.).
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/470-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü* (III.-V./IX.-XI.yy.). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mâlik hayâtühü ve 'asruhü - ârâuhü ve fikhühü*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-'Asrî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târihü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh İlmîne Giriş*. Beşinci Baskı. İstanbul: Dem Yayınlar, 2017.
- Galâvî, Muhammed en-Nâbiga b. Ömer (öl. 1245/1828). *Butlayhiyye*. thk. Yahyâ b. el-Berâ, Beyrut: Muessesetü'r-Reyyân, 1425/2004.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İcthad Metotunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2004.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim. *el-Fethu'l-mübîn fi ta'rîfi müstelehati'l-fükehâi ve'l-usûliyyîn*. Dördüncü Baskı. Kahire: Dârü's-Selâm, 1432/2011.
- Halîfî, Abdulazîz b. Sâlih. *el-İhtilâfu'l-fikhî fi'l-mezhebi'l-Mâlikî mustalahâtuhu ve esbâbuhu*. b.y.: y.y., 1414/1993.
- Hattâb er-Ru'aynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtasar Halîl*. thk. Şeyh Zekerriyyâ Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Hilâlî, Ebü'l-Abbâs Seyyid Ahmed b. Abdilazîz b. Reşîd (öl. 1175/1761). *Nûru'l-basar fi şerhi hitbeti'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Mahmut. Moritanya: Mektebetü'l-İmâm Mâlik, 1428/2008.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Efrîkî el-Mısırî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed el-Hafîd (öl. 595/1198). *ed-Darûrî fi usûli'l-fıkh*. thk. Cemâluddîn el-Âlevî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Muvatta'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/414/417. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebî'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs (öl. 684/1285). *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-Kâdî ve'l-İmâm*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs (öl. 684/1285). *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kesgin, Hafsa. "Mâlikî Mezhebinde Mezhep İçi İhtilâf". *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (2020): 13-38.
- Kesgin, Hafsa. "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020): 505-535

- Kürdî, Ahmed Haccî vd. *el-Mezâhibü'l-fıkhiyetü'l-erbaa*. Kuveyt: İdâretü'l-İftâ, 1436/2010.
- Likânî, İbrahim (öl. 1631/1041). *Menâr usûli'l-fetvâ ve kavâidi'l-iftâ bil-akvâ*. thk. Abdullah el-Hilâlî. b.y.: y.y., 1432/2002.
- Mâlik b. Enes (öl. 179/796), *Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâhid b. Sultan Âl Nihyan lil- A'mâl ve'l-Hayriye, 1425/2004.
- Mâlik b. Enes el-Ashebî (öl. 179/796), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Ebü'l-Velîd b. Rüşd'ün *Mükâddimâtü İbn Rüşd* ile birlikte). 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1415/1994.
- Merâkişî, Muhammed İlyâs. *Tetavvüru'l-menheci'l-usûli 'inde'l-Mâlikiyye*. Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezü'l-Muvтта, ts.
- Muhammed, İbrahim Ahmed Ali (öl. 1430/209) & Ali, b. Muhammed b. Abdülaziz (öl. 1419/1998). *el-Mezhep inde'l-Hanefiyye – el-Mâlikiyye- eş-Şâfi'iyye – el-Hanbeliyye*. thk. Türkî Muhammed Hâmid, Kuveyt: el-V'ayi'l-İslâmî, 1433/2012.
- Öznurhan, Halim. "İstilah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/575. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1209). *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûli'l-fıkıh*. thk. Cebbâr Feyâd el-'Alvânî. b.y: Müessesettü'r-Risâle, t.s.
- Riyâz, Muhammed. *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*. b.y.: y.y., 1996.
- Şelebî, Hamdî Abdülmü'im. *Delilü's-sâlik lil-müstalehât ve'l-esmâ fi'l-fıkhi'l-İmâm Mâlik*. Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (öl. 1250/1834). *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*. thk. Ebî Havs Sâmi b. el-'Arabî. Riyad: Dâru'l-Fedîle, 2000.
- ve'l-Îz, İbrâhîm. "Mâ Cerâ bihi'l-Amel İnde'l-Mâlikiyye". *Mecelletü'l-Fıkıh ve'l-Kânûn* 9 (2013): 146-151
- Yılmaz, Osman. *Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlal Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihi'l-Amel Kavramı*. Sakarya Üniversitesi, Enstitü Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Zafirî, Meryem Muhammed Sâlih. *Mustalahât'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002.



Diplomatik Amaçlarla Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi İçin Önerilen Bir Öğretim Ünitesi Amr Mukhtar

Dr. Öğr Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve
Belagatı Anabilim Dalı.

Assist. Prof. Dr. Kastamonu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basics Islamic Science.
Kastamonu/Türkiye

e-posta: amrmukhtar@kastamonu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7637-7611

DOI: 10.34085/buifd.1320284

Öz

Bu araştırmanın amacı, Arapçayı ana dili olmayanlara özellikle diplomatik amaçlar için öğretmek amacıyla önerilen bir eğitim modülü sunmaktır. Araştırmanın ana sorunu, ana dili Arapça olmayan ve diplomatik alanda çalışan öğrencilerin becerilerini geliştirmeye odaklı ciddi çalışmaların eksikliği ve bu becerilerin geliştirilmesinde bilimsel temellere dayalı eğitim modüllerinin bulunmamasıdır. Araştırmanın teorik çerçevesi iki kısımdan oluşmaktadır: Birinci kısımda, Arapçayı özel amaçlar için öğretmenin tanımı ve bu alanda kullanılan yöntemlerin açıklanması yer almaktadır. Ardından diplomatik amaçlar için Arapça öğretiminin tanımı ve dil eğitiminde iletişimsel yaklaşımın önemi vurgulanmıştır. İkinci kısımda ise, diplomatik amaçlar için Arapça öğretmeyi amaçlayan bir eğitim modülünün yapısı üzerinde durulmaktadır. Bu boyutta, diplomatik amaçlar için Arapça öğretim modülünün temel ilkeleri açıklanmakta ve diplomatik alanda çalışan öğrencilerin ihtiyaçlarının analizi sunulmaktadır.

Bu araştırmanın önemi, diplomatik alanda çalışan öğrencilerin Arapça öğrenme hedeflerini gerçekleştirmelerine yardımcı olma ve diplomatik çalışma için özgün dil becerileri kazanma çabalarını destekleme noktalarında ortaya çıkmaktadır. Bu, onların toplumu anlama, bireylerle iletişim kurma, çoklu bilgi kaynaklarına uyum sağlama ve bunların içeriğini anlama yeteneklerini artırarak Arap toplumu hakkında olumlu bir izlenim oluşturmalarına yardımcı olacaktır.

Sonuç olarak, dil öğretimi alanında modern eğilimlerin benimsenmesinin gerekliliği ile diplomatik amaçlarla Arapça öğretiminin önemi vurgulanmış olup, söz konusu eğilimlerden en önemlilerinden birinin öğrencilerin ihtiyaçları doğrultusunda özel amaçlı Arapça öğretimine yönelik yaklaşım olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, dil öğreniminin genel amacına ulaşmak için dil becerilerinin bütünleşik bir şekilde geliştirilmesinin gerekliliği vurgulanmış, özel amaçlar için Arapça, modern eğilimler ışığında diplomatik amaçlı eğitim kitaplarının hazırlanmasına da dikkat edilmesi gerektiği önerilmiştir. Ve aynı zamanda, öğrencilerin ihtiyaçlarına dayalı yaklaşımların ve diplomatik çalışmalarda gelişmelerin ışığında özel diplomatik amaçlar için Arapça öğreten programların içeriğinin yeniden değerlendirilmesinin gerekliliği de tavsiye edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Öğretim ünitesi, Arapça öğretimi, Anadili Arapça olmayanlar, Özel amaçlar, Diplomatik amaçlar

A proposed Learning Unit for Teaching Arabic Language to Non-Native Speakers for Specific Diplomatic Purposes

Abstract:

The aim of this research was to present a proposed learning unit for teaching Arabic to non-native speakers based on the approach of teaching Arabic for specific purposes. The research problem was summarized in the lack of serious studies concerned with developing the skills of non-native Arabic language learners who work in the diplomatic field, and the lack of learning units based on scientific basis and modern approaches that can be relied upon to develop these skills. The theoretical framework of the research consisted of two dimensions; the first dimension presented the teaching of Arabic for specific purposes, clarifying the concept of teaching Arabic for specific purposes and its teaching approaches, and then presented teaching Arabic for diplomatic purposes, highlighting the importance of the communicative approach in language teaching. The second dimension was concerned with designing a learning unit for teaching Arabic for diplomatic purposes, explaining the basis of designing the learning unit for diplomatic purposes, and analyzing the needs of learners who work in the diplomatic field. The research then presents a proposed scenario of a learning unit for teaching Arabic to non-native speakers based on the approach of teaching Arabic for specific purposes, highlighting approaches of teaching Arabic for specific purposes, and revealing the importance of employing a learning approach that is based on the needs analysis for those who work in the diplomatic field, as well as the importance of relying on educational, psychological, and cultural basis to develop their linguistic skills. The importance of this research was reflected in assisting learners working in diplomacy to achieve their desire to learn Arabic and acquire language skills related to diplomatic work, thus enhancing their opportunities to understand the community, communicate with its members, adapt and interact with various sources of knowledge, understanding their implications and content, and forming a positive impression of the Arab community.

The research concluded by emphasizing the importance of teaching Arabic for diplomatic purposes, with the necessity of adopting modern orientations and trends in the field of language teaching, particularly the approach of teaching Arabic for specific purposes in light of the learners' needs. The research also emphasized the need for developing linguistic skills in an integrated way to achieve the general goal of learning Arabic for specific purposes. Additionally, the research recommended the importance of focusing on preparing learning textbooks for diplomatic purposes in light of modern orientations and approaches which are based on the learners' needs, and the necessity of revisiting the content of Arabic language teaching programs for specific diplomatic purposes in light of the latest developments in diplomatic work.

Keywords: Learning unit, Teaching Arabic Language, Non-Native Arabic speakers, Specific purposes, Diplomatic purposes.

وَحْدَةٌ تَعْلِيمِيَّةٌ مُقْتَرَحَةٌ لِتَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا لِأَغْرَاضٍ خَاصَّةٍ دِپْلُومَاسِيَّةٍ

الملخص

هدفُ البحثِ تقديمُ وَحْدَةٍ تَعْلِيمِيَّةٍ مُقْتَرَحَةٍ لِتَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا اسْتِنَادًا إِلَى مَدخلِ تَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِأَغْرَاضٍ خَاصَّةٍ. تَلَخَّصَتْ مُشْكَلَةُ الْبَحْثِ فِي الْاِفْتِقَارِ إِلَى دَرَاثَاتٍ جَادَّةٍ تَهْتَمُ بِتَنْمِيَةِ مَهَارَاتِ دَرَسِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ النَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا الْعَامِلِينَ بِالْمَجَالِ الدِّپْلُومَاسِيَّةِ، وَالْاِفْتِقَارِ إِلَى وَحَدَاتٍ تَعْلِيمِيَّةٍ تَسْتَنِدُ إِلَى أُسُسٍ عِلْمِيَّةٍ، وَتَوَجُّهَاتٍ حَدِيثِيَّةٍ يُمْكِنُ الْاِسْتِنَادُ إِلَيْهَا فِي تَنْمِيَةِ تِلْكَ الْمَهَارَاتِ. تَكُونُ الْإِطَارُ النَّظْرِي لِلْبَحْثِ مِنْ بُعْدَيْنِ؛ عَرْضِ الْبَعْدِ الْأَوَّلِ لِتَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِأَغْرَاضٍ خَاصَّةٍ؛ مُوضِحًا مَفْهُومِ تَعْلِيمِ الْعَرَبِيَّةِ لِأَغْرَاضٍ خَاصَّةٍ وَمَدَاخِلِ تَعْلِيمِهَا، ثُمَّ عَرَّفَ تَعْلِيمَ الْعَرَبِيَّةِ لِأَغْرَاضٍ دِپْلُومَاسِيَّةٍ، وَبَيَّنَّ أَهْمِيَّةَ الْمَدخلِ الْاِتِّصَالِي فِي تَعْلِيمِ اللُّغَةِ، وَعَرْضِ الْبَعْدِ الثَّانِي بِنَاءِ وَحْدَةٍ تَعْلِيمِيَّةٍ لِتَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِأَغْرَاضٍ دِپْلُومَاسِيَّةٍ مُوضِحًا أُسُسَ بِنَاءِ الْوَحْدَةِ التَّعْلِيمِيَّةِ لِأَغْرَاضٍ دِپْلُومَاسِيَّةٍ، وَتَحْلِيلِ حَاجَاتِ الدَّارِسِينَ الْعَامِلِينَ فِي الْمَجَالِ الدِّپْلُومَاسِيَّةِ، ثُمَّ عَرْضِ الْبَحْثِ لِتَصَوُّرِ مُقْتَرَحِ لَوْحَدَةِ تَعْلِيمِيَّةٍ لِتَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا اسْتِنَادًا إِلَى مَدخلِ تَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِأَغْرَاضٍ خَاصَّةٍ، مُوضِحًا مَدَاخِلَ تَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِأَغْرَاضٍ خَاصَّةٍ، وَكَشَفَ عَنْ أَهْمِيَّةِ تَوْظِيفِ الْمَدخلِ التَّعْلِيمِيَّةِ الْقَائِمِ عَلَى تَحْلِيلِ الْحَاجَاتِ لِلْعَامِلِينَ بِالْمَجَالِ الدِّپْلُومَاسِيَّةِ، وَكَذَلِكَ أَهْمِيَّةَ الْاِسْتِنَادِ إِلَى أُسُسٍ تَرْبَوِيَّةٍ وَأُسُسٍ نَفْسِيَّةٍ وَأُسُسٍ ثَقَافِيَّةٍ لِتَنْمِيَةِ الْمَهَارَاتِ اللُّغَوِيَّةِ لَدَيْهِمْ. تَظْهَرُ أَهْمِيَّةُ هَذَا الْبَحْثِ فِي مَسَاعَدَةِ الدَّارِسِينَ الْعَامِلِينَ بِالْعَمَلِ الدِّپْلُومَاسِيَّةِ فِي تَحْقِيقِ رَغْبَتِهِمْ فِي تَعْلَمِ اللُّغَةِ

العربية، واكتساب المهارات اللغوية الخاصة بالعمل الدبلوماسي، مما يزيد فرصهم في فهم المجتمع والتواصل مع أفراد، وكذا التكيف والتواصل مع مصادر المعرفة المتعددة وفهم مغزاها ومضمونها، وكذلك تكوين انطباع جيد لديهم عن المجتمع العربي.

أكد البحث في خاتمه أهمية تعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية، مع ضرورة تبنى التوجهات والاتجاهات الحديثة في مجال تعليم اللغات، ومن أهمها مدخل تعليم العربية لأغراض خاصة في ضوء حاجات الدارسين، كذلك أكد البحث على ضرورة تنمية المهارات اللغوية بصورة تكاملية لتحقيق الهدف العام من تعلم اللغة العربية لأغراض خاصة، كذلك أوصى البحث بضرورة الاهتمام بإعداد الكتب التعليمية لأغراض دبلوماسية في ضوء التوجهات الحديثة، والمداخل التي تستند إلى حاجات المتعلمين، وضرورة إعادة النظر في محتوى برامج تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة دبلوماسية في ضوء مستجدات العمل الدبلوماسي.

الكلمات المفتاحية: وحدة تعليمية، تعليم اللغة العربية، الناطقين بغير العربية، الأغراض الخاصة، الأغراض الدبلوماسية.

1. المقدمة

1-1 تمهيد

يعدُّ تعليم اللغات في عصرنا مطلبًا ملغًا يفرض نفسه على كل من يريد التواصل مع المجتمعات الأخرى، ويريد أن يفهم ما يدور حوله في العالم، واللغة العربية كواحدة من هذه اللغات؛ بوصفها لغة عالمية بمكانة كبيرة لدى فئات متعددة من الناطقين بغيرها في أكثر من دولة، مما أدى إلى اهتمام دول عربية وأجنبية بتقديم برامج متعددة تحقق أهداف تعليمها وتعلمها لدى أبنائها، كما أن الإقبال على تعلم اللغة العربية من قِبَل أبناء الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية في تزايد ملحوظ ومستمر، وهذا ما أكدته المؤتمرات والبحوث من تزايد الإقبال على تعلم العربية تحقُّقًا لأغراض دبلوماسية وأكاديمية واقتصادية وسياحية ودبلوماسية، ولا سيما عقب أحداث 11 سبتمبر 2001 حيث زاد حرص كثير من الدول على تعلم اللغة العربية كرد فعل للأهمية الاستراتيجية للدول العربية.

وعلى الرغم من هذه الأهمية لتعليم اللغة العربية وتعلمها، وهذا الإقبال الشديد على تعلمها، إلا أنَّ ميدان تعليم اللغة العربية وتعلمها يفتقر إلى الدراسات والأبحاث التي تحدد الأسس العلمية المدروسة لمساندة الدارسين في اكتساب مهارات اللغة العربية وإتقانها، وبخاصة إذا كان هذا الدارس له أهداف خاصة وراء تعلمه اللغة العربية؛ فقد أشارت بعض البحوث إلى أنَّ الدراسات المتعلقة بتعليم العربية للناطقين بغيرها لأغراض خاصة - دبلوماسية - ما زالت قليلة إن لم تكن نادرة، وهذه النُدرة تعكسها قواعد بيانات البحوث العربية والإنجليزية.¹

وتنقسم البرامج المقدمة لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بشكل عام إلى نوعين: برامج تعليم اللغة العربية للحياة لأغراض عامة، وتكون من أجل التواصل الاجتماعي في مواقف الحياة المختلفة، وينخرط في هذا النوع عددٌ كبيرٌ من متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها، متعدد الأهداف، ومختلف الأعمار والميول، أمَّا النوع الثاني فيتمثل في برامج تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة، وهي تلك البرامج التي ينخرط فيها جمهور ذو أغراض خاصة، له احتياجات محددة، وأهداف معينة من تعلم اللغة العربية، فكما أنَّ هناك اهتمامات إعلامية؛ فهناك أيضًا أنواع أخرى من الخطاب مثل الأغراض الدبلوماسية، وثالثة دينية تتعلق بدراسة علوم الدين، ورابعة تتعلق بدراسة فنون اللغة وآدابها... إلخ تلك الأغراض والأهداف التي يمكن أن تلي احتياجات الدارس ورغبته في تعلم اللغة العربية.²

وهذا التعدد في الأغراض والأهداف يؤكد ضرورة وجود برامج تفي بهذه الأغراض، وتحقق تلك الأهداف، والتي تتطلب التمكن من مهارات العربية؛ ولذا فإن مجال اللغة العربية لأغراض خاصة مدخلٌ واسعٌ، وليس ناجحًا تعليميًا محددًا بحدف واحد، بل هو مدخلٌ يمثل الرؤية لكل من المتعلم وموقعه من عملية التعلم. وكذلك للمتعلِّم نفسه وموقعه منها، بل وللعملية التعليمية ذاتها. هذه الرؤية موجَّهة لمختلف أشكال السلوك التي يقوم بها المتعلِّم ومُعدُّ المقرَّر، وفي الوقت نفسه توجهها أهداف وحاجات الدارسين.

ويمثِّل تعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية واحدًا من مجالات تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة حيث يُقبل كثيرٌ من الدارسين على تعلم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية؛ حيث تمثِّل الدبلوماسية في عصرنا وسيلةً مهمَّةً للتعاون بين المجتمعات والشعوب، فضلًا عن أنَّها الوسيلة الأكثر فاعلية في تحقيق التواصل الاجتماعي بين الأفراد، ومن ثم تُعدُّ الدبلوماسية عرضًا خاصًا ومهمًا من أغراض تعليم العربية للناطقين بغيرها؛ فالدبلوماسية الناطق بغير العربية، والمهتم بهذا المجال عليه أن يتكَّن من فهم أغراض المجتمع الدبلوماسي، والقدرة على تفسيرها ونقلها للآخرين دون تعديل أو تغيير في مضمونها، وكذلك فهم مضامين الخطاب الدبلوماسي، والقدرة على فهم فكرتها ونقلها سواء شفهيًا أو كتابيًا للمستقبلين: المشاهدين والسامعين لهذا الخطاب.³

¹ إسلام يسري علي الحدي، وعبد الرحمن بن شيبك، «الحاجات اللغوية للعاملين بالمجال الدبلوماسي»، دراسات لغوية، نسخة إلكترونية (2016): ص 56

² رشدي طعيمة ومحمود كامل الناقه، «تعليم اللغة العربية اتصاليًا بين المناهج والاستراتيجيات». منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. (2007)

³ راشد محمد عطية، «تنمية مهارات التواصل الشفوي، التحدث والاستماع. دراسة عملية تطبيقية، القاهرة، دار إيتراك: (2006). ص 19

ولغة العمل الدبلوماسية هي تلك اللغة التي تختص بمجموعة من القواعد والأعراف الدولية والإجراءات والمراسم والشكليات بتنظيم العلاقات بين أشخاص القانون الدولي، وتقتضي بيان حقوقهم وواجباتهم وامتيازاتهم، والأصول التي يترتب عليهم اتباعها لتطبيق أحكام القانون الدولي، وهي فضلاً عن ذلك لغة تعنى بتنظيم وإدارة العلاقات الدولية وتمثيل الحكومة وحماية مصالح الدولة، وهي اللغة التي يستخدمها الدبلوماسيون في الأحاديث الشفهية والمراسلات، وتمكنهم من التفاوض والحوارة في حدود اللياقة الدبلوماسية، وهي كذلك تمكنهم من استخدام الصور الفنية المرتبطة بالعلاقات الدلالية بين اللغة ومعانيها، وكيفية انتقال الدلالة بحسب تغير السياق المستعمل فيه.⁴

وإذا كانت مهارات تعليم العربية لأغراض دبلوماسية مهمة للعاملين بهذا المجال والمهتمين به لفهم مقصده ومضمونه ونقله للآخرين؛ بغية التواصل الاجتماعي وفهم القضايا العامة المطروحة في المجتمع؛ فإنّ تنميتها تتطلب تبنى بعض التوجهات والاتجاهات الحديثة في مجال تعليم اللغات، وتوظيف مداخل تعليم اللغة المستندة إلى حاجات المتعلم والمواقف التي سيتعرض لها حيث التركيز على تصميم المواقف اللغوية التي تعين الدارس على السيطرة على المهارة اللغوية والأداء الجيد.⁵

وبالرغم من أهمية بناء مهارات اللغة العربية لأغراض خاصة - كالأغراض الدبلوماسية - لدى المهتمين بهذا المجال والعاملين به، إلا أنّ هناك قصوراً في تنمية هذه المهارات؛ حيث يلاحظ أنّ معظم مراكز تعليم العربية، وما تقدّمه من موادّ تعليمية في برامجها الخاصة لا تحتم بناء مهارات اللغة العربية لأغراض خاصة؛ حيث يُقدّم المحتوى بما يتضمنه من موضوعات وقضايا بناء على اجتهادات شخصية للمعلمين والقائمين على تدريس مثل هذه البرامج، ومن ثمّ افتقار الموضوعات التي تُقدّم إلى الكثير من المهارات اللغوية.⁶

حتى لو أخذنا نموذج ما تقدمه مراكز تعليم العربية من برامج لأغراض من مجالات أخرى لمحاولة خدمة المجال الدبلوماسي؛ فإنّما تكاد تبتعد عن احتياجات الدارسين وميولهم في مجالاتها الموضوعية لها من أجلها، ومن ثمّ تبتعد عن مخاطبة مهارات التحليل والتفسير والتقدّم، وتظل تقتصر على مهارات اللغة الأساسية وبعض المصطلحات الخاصة بكلّ غرض من هذه الأغراض الخاصة، ولذلك لا تُلبى احتياجات هذه الفئة غالباً؛ فيفقدون إشباع حاجاتهم وتحقيق مُتطلباتهم وأهدافهم.⁷ فهذا الأمر الذي يشير إلى ضرورة تقديم برامج خاصة في تعليم العربية للمهتمين بمجال العمل الدبلوماسي تمكّنهم من مهارات فهم لغة المجتمع الدبلوماسي وكيفية تفسيره وتحليله.

2-1 مشكلة البحث:

تلخّصت مُشكلة البحث في الافتقار إلى دراسات تحتم بتنمية مهارات درسي اللغة العربية الناطقين بغيرها العاملين بالمجال الدبلوماسي، والافتقار إلى وجود وحدات تعليمية تستند إلى أسس علمية وتوجهات حديثة يمكن الاستناد إليها في تنمية تلك المهارات، وللتصدي لهذه المشكلة يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

السؤال الأول: ما المهارات اللغوية اللازمة لدارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها لأغراض دبلوماسية؟

السؤال الثاني: ما أسس بناء وحدة تعليمية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض دبلوماسية؟

السؤال الثالث: ما الوحدة التعليمية المقترحة لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض دبلوماسية؟

3-1 أهداف البحث:

1- تحديد المهارات اللغوية اللازمة لدارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها لأغراض دبلوماسية.

2- تحديد أسس بناء وحدة تعليمية لتعليم مهارات اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض دبلوماسية.

3- بناء وتصميم وحدة تعليمية مقترحة لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض دبلوماسية.

4-1 أهمية البحث:

تمثّل أهمية البحث في مساعدة الدارسين العاملين بالعمل الدبلوماسي في تحقيق رغبتهم في تعلم اللغة العربية واكتساب المهارات اللغوية الخاصة بالعمل الدبلوماسي، مما يزيد فرصتهم في فهم المجتمع والتواصل مع أفراد، وكذا التكيف والتواصل مع مصادر المعرفة المتعددة وفهم مغزاها ومضمونها، وكذلك تكوين انطباع جيد لديهم عن المجتمع العربي، كما يفتح البحث الباب لبناء وحدات تعليمية وبرامج خاصة تستند إلى هذا التصوّر المقترح في مجالات عدة من مثل: المجال الديني والمجال الإعلامي والمجال الاقتصادي، إلخ.

⁴ ثامر كامل محمد، «الدبلوماسية المعاصرة واستراتيجية إدارة المفاوضات». القاهرة، دار المسيرة للنشر والتوزيع (2000). ص 21

⁵ على مذكور وإيمان هريدي، «تعليم اللغة العربية (بين النظرية والتطبيق)». القاهرة، دار الفكر العربي، القاهرة. (2006) ص 116

⁶ المرجع السابق ص: 119

⁷ على أحمد مذكور ورشدي أحمد طعيمة وإيمان أحمد هريدي، «المرجع في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى»، القاهرة، دار الفكر العربي. (2006) ص 449-450

5-1 منهج البحث:

المنهج الوصفي التحليلي لوصف وتحليل ومراجعة الأدبيات ذات الصلة بمشكلة البحث، والتعرف على أسس بناء وحدة تعليمية مقترحة لتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية.

6-1 حدود البحث: اقتصر البحث على:

أ- بعض المهارات اللغوية الأربعة للعاملين بالمجال الدبلوماسي، والتي يمكن ملاحظتها وقياسها.

ب- المهتمين بهذا المجال سواء كانوا دبلوماسيين أو سياسيين، نظرًا لأنّ هناك عددًا كبيرًا من الناطقين بغير العربية يهتمون بهذا المجال؛ لحاجتهم الماسة لفهم الأمور الدبلوماسية.

ج- المستوى المتوسط؛ نظرًا لأنّ تعليم العربية لأغراض دبلوماسية يتطلب مستوى معينًا يكون فيه الدارس للغة قد تمكّن من مهارات الفهم القرائي، ومهارات الفهم الاستماعي الرئيسة؛ وبما يمكنه من فهم ما يقرؤه وما يسمعه.

7-1 مصطلحات البحث

أ - وَحْدَةٌ تعليمية: تعرف الوَحْدَةُ التَّعليميةُ أنّها "تنظيم خاص في المادة الدراسية وطرق التدريس يضع الطلاب في موقف تعليمي متكامل يثير اهتمامهم، ويتطلب منهم نشاطًا متنوعًا يُناسبهم، ويُراعي ما بينهم من فروق فردية، ويتضمن مرورهم بخبرات تربوية مُعينة، ويؤدّي بهم إلى فهم وبصيرة في ميادين المعرفة، وإكسابهم مهارات وعادات واتجاهات وقيم مرغوب فيها"⁸

يُقصد بها في هذا البحث "مجموعة من الخبرات والمناشط التعليمية التي تدور حول الموضوعات الدبلوماسية في ضوء حاجات دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها، وذلك بهدف تنمية المهارات اللغوية لديهم".

ب - تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة:

يُعرف تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة أنه "مدخل تستند كافة عناصره من أهداف ومحتوى وطريقة تدريس إلى الأسباب التي دفعت الدارسين لتعلّم اللغة".

9

يُقصد به في هذا البحث "مدخل لتعليم اللغة العربية تستند مكوناته من أهداف ومحتوى وطريقة تدريس إلى حاجات دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها، تلك الحاجات المرتبطة بالمهارات اللغوية الخاصة بالعمل الدبلوماسي"

2. الإطار النظري

تحدّد الإطار النظري في بُعدين هما؛ تعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية، وبناء وحدة تعليمية لتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية.

1-2 تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة

1-1 مفهوم العربية لأغراض خاصة

يُحدّد عُشاري مفهوم تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة بأنه "ذلك المنهج الذي حددت مواد مقرراته بصفة رئيسة وفق تحليل مسبق لحاجات الدارسين الإبداعية، وليس وفقًا لتفضيلات المعلم أو المؤسسة التعليمية، ومن ثمّ فإنّ التركيز على المتعلم وعلى أغراضه الخاصة، ولذلك يتم بناء المقرر كلّ على حاجاته وأغراضه."¹⁰

ويشير أيضًا إلى أنّ تعليم اللغات الأجنبية لأغراض خاصة يتسم بخصائص معينة على المستويات النظرية والمنهجية ممّا يجعله مختلفًا عن تعليم اللغة العربية لأغراض الحياة؛ ومن هذه الخصائص التحليل الدقيق لحاجات المتعلم، والتركيز على القدرة الإبداعية، وعدم الالتزام بطريقة تدريس معينة.¹¹

ويرى كلٌّ من «هيتشنسون» و «وترز» أنّ تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة للأغراض الخاصة يتمحور في الإجابة عن السؤال الآتي: لماذا يحتاج الدارس إلى تعلّم لغة أجنبية ما؟ والإجابة عن هذا السؤال ترتبط بحاجات الدارس، وبالتّلمظ اللغوي المطلوب تعلّمه، ثمّ بيعة التّعلم.¹² ويُعرف طعيمة تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة

8 حسن شحاتة، زينب النجار، «معجم المصطلحات التربوية والنفسية»، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية (2003)، ص 325

9 رشدي أحمد طعيمة، «اللغة العربية لأغراض خاصة، اتجاهات جديدة وتحديات». منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، (1989)، ص 276

10 محمود عُشاري، «تعليم العربية لأغراض محددة». المجلة العربية للدراسات اللغوية، معهد الخرطوم الدولي (1983): العدد 2، ص 116

11 المرجع السابق، ص 117

12 صالح محجوب التنقاري، «اللغة العربية لأغراض خاصة، اتجاهات جديدة وتحديات». مجلة التاريخ العربي، (2008): العدد 43، ص 3

بأنه "مدخلٌ تستند عناصره من أهداف ومحتوى وطريقة تدريس إلى الأسباب التي دفعت الدارسين لتعلم اللغة".¹³ ولما كان المدخلُ مجموعةً من المسلمات والأسس العلمية والفلسفية التي يستند إليها بناء المحتوى التعليمي؛ فإنَّ تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة هو برنامج يقوم -أساسًا- على تحليل حاجات الدارسين ودوافعهم لتعلم اللغة.

وتعليم اللغة العربية لأغراض خاصة يعني توفيرُ رصيدٍ مُحدد من كلمات وتعبيرات اصطلاحية وتراكيب خاصة يشيع استخدامها في مجالات معينة¹⁴، وقد ظهر هذا الاصطلاح على يد مجموعة من المتخصصين في اللسانيات التطبيقية بتحليل لُحُوق اللغة المختلفة؛ حيث أشاروا إلى أنَّ لكلٍ حقليٍّ مفرداته وتراكيبه وأساليبه الخاصة التي تختلف عن الحقول الأخرى.¹⁵ وهو برنامج قائم على حاجات لغوية خاصة بفترة معينة من الدارسين حيث تتأسس محتوياته وبيئته التعليمية على تحليل مُسبق لحاجات الدارسين بهدف أساسًا إلى إكساب الدارس قدرًا مُعِينًا من اللغة تلي حاجته الوظيفية في مجال ما، ومُتميز **Kristen Gatehouse** «كريستين جاتھوس» بين أربع خصائص أساسية، وخاصيتين ثانويتين لتعليم اللغة العربية لأغراض خاصة؛ فالخصائص الأساسية أنه برنامج: ¹⁶ يُعَدُّ ليوافق حاجات مُحددة خاصة للمتعلم، ويتعلق محتواه بمجالات عمل مُعينة، أو مهنة، أو أنشطة، ويتركز في اختيار اللغة على الأنشطة السابقة، سواء من حيث المفردات، أو التراكيب، أو المعاني والدلالات وغيرها، وكذلك يختلف عن برنامج تعليم اللغة لأغراض حياتية.

وأما الخصائص الثانويةُ أنه برنامج قد يتحدّد البرنامج لتعليم مهارات معينة في مجال معين، وأنه يُدرّسُ دون الالتزام بمنهجية مُحددة سلفًا.¹⁷

ومن خلال العرض السابق فإنَّ تعليم العربية لأغراض خاصة (ديبلوماسية) هو مدخلٌ يركز على غرض المتعلم ويحدد الموضوعات في ضوء هذا الغرض، ويتركز على المهارات التي يحتاجها المتعلم، في ضوء المواقف التي سيتعرض لها.

2-1-2 مداخل تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة

تعدّد مداخل تعليم العربية لأغراض خاصة، ويقدمُ هاتشسون ووترز¹⁸ مداخل تعليم اللغة الثانية لأغراض خاصة وهي: المدخل اللغوي والذي يهتم بالمواقف التي يستلزم المتعلم فيها استعمال اللغة ثم اختيار المحتوى اللغوي المناسب لها، أما المدخل المهاري فهو يهتم بتحديد العمليات والأساليب التي تساعد الدارس على الأداء اللغوي الجيد دون الاقتصار على تحديد محتوى لغوي معين، وأما المدخل التعلّمي فهو يتمحور حول المتعلم نفسه وما يتصل بعملية التعلّم لديه.

تعدّدت الدراسات التربوية حول أهمية توظيف المداخل التعليمية في تعليم اللغات لأغراض خاصة، ومن أهم هذه المداخل: المدخل الاتصالي؛ حيث يؤكّد أحمد عبده عوض¹⁹ أنه يتضمّن المدخل المهاري؛ فالدراسات العربية ضمّنت - بشكل مباشر أو غير مباشر- مداخل الاتصال اللغوي في تعليم المهارات اللغوية وتعلّمها، كما يرى طعيمة²⁰ أن المدخل الاتصالي هو تطور للمدخل التعلّمي، وأنّ المدخل التعلّمي الأصلح لتعليم اللغة؛ حيث يعتمد على تحليل حاجات الدارسين.

2-3-1 تعليم اللغة العربية لأغراض ديبلوماسية

إذا كانت الديبلوماسية تهدف إلى تحقيق المصالح الوطنية للدول، والمحافظة على السلم والأمن الدولي، وتعزيز التفاهم والتعاون بين الدول، وتجنب التصعيد العسكري وحل النزاعات الدولية بطرق سلمية. كما تساعد الديبلوماسية على تعزيز التبادل الاقتصادي والثقافي بين الدول، وتعزيز العلاقات الديبلوماسية لتحقيق مصالح الدولة في المجالات المختلفة؛ فإنّ الديبلوماسية تستند إلى مجموعة من الممارسات والسياسات التي تتعلق بالعلاقات بين الدول وتنظيمها، وتعد وسيلة رئيسة للتواصل بين الدول والمؤسسات الدولية.

تُمارس الديبلوماسية بواسطة الديبلوماسيين الذين يعملون في المقرات الديبلوماسية²¹ كالسفارات²² والقنصليات²³، ويتعاملون مع الشؤون الخارجية ويمثّلون حكومات بلادهم في العلاقات الدولية. وتعتمد الديبلوماسية على مبادئ مثل الحياد والمعاملة اللطيفة والاحترام المتبادل بين الدول.

¹³ رشدي أحمد طعيمة، «اللغة العربية لأغراض خاصة، اتجاهات جديدة وتحديات». منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، (1989)، ص276

¹⁴ المرجع السابق، ص 276

¹⁵ أسامة زكي، «المرجع في تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة». مركز الملك فهد الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، (2017)، ص14

¹⁶ Kristen : Key Issues in English for Specific Purposes (ESP) Curriculum Development (Electronic Version). Gatehouse

¹⁷ رشدي أحمد طعيمة ومحمود كامل الناقة، «تعليم اللغة اتصاليا بين المناهج والاستراتيجيات». نسخة إلكترونية

¹⁸ 1 Hutchinson & Waters, English for Specific Purposes: Alearning Centerd Approach (First edn.) New York :Cambridge University Press .p 65-77

¹⁹ أحمد عوض، «مدخل تعليم اللغة العربية»، كلية التربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية. (2000): ص 6

²⁰ رشدي أحمد طعيمة، «تعليم اللغة لأغراض خاصة مفاهيمه ومنهجياته والمشكلة ومسوغات الحركة»، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم. (2007): ص 41

²¹ المقرّات الديبلوماسية: أماكن خاصة تستخدمها البعثات الديبلوماسية في أدائها مهامها ونشاطاتها. يُنظر: علي حسين الشامي، الديبلوماسية، دار الثقافة، عمان، 2011، ص 482.

ولما كانت الدبلوماسية تتضمن العديد من النشاطات والمهام، مثل تبادل الرسائل الدبلوماسية بين الدول، وتقديم المذكرات الرسمية، وإجراء المفاوضات والمحادثات لحل النزاعات والقضايا الدولية، وإقامة العلاقات الدبلوماسية الرسمية والتعاون الثنائي والمتعدد الأطراف، وإصدار التصاريح والتأشيرات الدبلوماسية للمسؤولين والدبلوماسيين، وتمثيل الدولة في المؤتمرات والمنظمات الدولية فإن اللغة الدبلوماسية هي تلك اللغة التي يستخدمها الدبلوماسيون في المحادثات والمراسلات وكذلك العبارات والجمل والتعبيرات الاصطلاحية الخاصة بالعمل الدبلوماسي²⁴ وهذا ما يؤكد ضرورة تعلم هذه الألفاظ والتعبيرات الاصطلاحية لاستخدامها في سياقها اللغوي والثقافي.

وتصنف اللغة الدبلوماسية أنها تخرج عن قضية المباشرة إلى الرمز؛ حيث تمثل هذه اللغة بالصورة الفنية المرتبطة بالعلاقات الدلالية بين اللغة ومعانيها؛ ففيها انتقال للدلالة والجزء بانواعه؛ ولهذا فإن الذي يريد تعلم هذه اللغة عليه أن يزود طلابه بموجز عن العلاقات الدلالية في اللغة العربية، حتى تتكون صورة بسيطة عند الدارسين تجعلهم يدركون تغييرات المعنى وكيفية انتقال الدلالة بحسب تغير السياق المستعمل فيه، وفي سبيل ذلك قامت شنيك²⁵ بمحاولة لإحصاء أهم المفردات والمصطلحات الدبلوماسية التي تُعين في بناء برامج وكتب خاصة في تعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية، وقد استفاد البحث منها في إعداد الوحدة التعليمية المقترحة.

ومن السلاسل المؤلفة لتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية كتاب معهد عربي: العربية للدبلوماسيين، تكوّن الكتاب من ستة أقسام وهي: مقدمة الكتاب واشتملت على التعريف بالكتاب ودليل توجيهي عام للمعلم، ودليل توجيهي عام للدارس وخريطة المنهج، أما القسم الثاني ففيه دروس الكتاب وهي ستة عشر درساً صفيّاً مع أنشطة متعددة يُتمدّد كل درس فيها في ثلاث ساعات دراسية، والقسم الثالث نشاطات إضافية لتعزيز المهارات اللغوية، والقسم الرابع الاختبارات الربعية؛ فيعد كل أربعة دروس اختبار، والاختبار الرباعي الأخير هو اختبار نهائي، القسم الخامس النصوص السماعية تضمن دليلاً معجمياً لمفردات الكتاب، أما القسم السادس والأخير قد تضمن مسرد بأهم مفردات الكتاب. توجد بعض الأخطاء اللغوية والمطبعية من مثل ترجمة كلمة start إلى كلمة ستار عند الحديث عن معاهدة start في الدرس الخامس. تحديد ساعات التدريس ثلاث ساعات لكل درس ليست كافية نظراً لتعدد الأنشطة والتدريب ات. قد استفاد الباحث من الكتاب في بناء الوحدة التعليمية؛ حيث استند بناء الوحدة التعليمية المستهدفة إلى المدخل التواصلي الذي يعد فيه تحليل حاجات الدارسين أساس في منهجية تعليم اللغة لأغراض خاصة.

2-2 بناء وحدة تعليمية لتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية.

2-2-1 أسس بناء الوحدة التعليمية لتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية

إن إعداد وحدة تعليمية لا بد أن يستند إلى مجموعة من الأسس التي تحكم خطوات إعدادها وتنظيمها؛ بحيث تستند إلى منهجية واضحة؛ حتى تتحقق الأهداف المرجوة ومن هذه الأسس:

2-2-1-1 الأسس التربوية:

- تراعي الوحدة تبيي المبدأ الكلي في عرض المهارات اللغوية مُتكاملة داخل الوحدة التعليمية بوضوح ودون تعقيد، والتدرج في عرض المحتوى حيث تبدأ بالمهارات البسيطة ثم تنتقل للمهارات المركبة، والتّركيز على الخبرات التعليمية ذات الصلة بالمهام الدبلوماسية التي تُساعد على تكوين المهارات اللغوية وخاصة التحدث. - التنوع في تدريبات الوحدة التعليمية ما بين تدريبات ورقية كتابية وأخرى إلكترونية.

2-2-1-2 الأسس النفسية

تراعي الوحدة الفروق الفردية بين الدارسين مثل: الخبرة السابقة، درجة التمكن من اللغة، أسلوب التعلّم، وغيرها، والاهتمام بجوانب استراتيجية التعلّم فلا بد من مراعاة توفير مصادر المحاكاة، ومراعاة الممارسة والتكرار وذلك من خلال تنظيم المواد واختيار الطرائق التدريسية المناسبة، وأخيراً الإخراج الوظيفي الجيد (صور - جداول - رموز - ألوان) ووظيفية.

2-2-1-3 الأسس اللغوية

تراعي الوحدة الاعتماد على اللغة العربية الفصحى المعاصرة المستعملة في وسائل الإعلام، وتجنّب استخدام اللغة الوسيطة عند تدريس الوحدة التعليمية، وتجنّب الألفاظ والتراكيب الغامضة عند تدريس الوحدة التعليمية، والتّركيز على التراكيب اللغوية الشائعة في مجال العمل الدبلوماسي.

22 الفُصليات: يقصد بالفصلية بعنة دائمة تبعث بما دولة ما إلى دولة أخرى لتمثيلها والدفاع عن مصالحها وهي وإن كانت تتبع وزارة الخارجية التي تعين موظفيها وتشرف عليها، إلا أن مهمتها ليست مهمة دبلوماسية وإنما يغلب على مهامها الصفة الاقتصادية والإدارية ورعاية شؤون المواطنين ومتابعة علاقاتهم مع الدولة المعتمد لديها. يُنظر: سهيل حسين الفتلاوي، الدبلوماسية، دار الثقافة، الطبعة الأولى، عمان، 2006، ص 227.

23 السفارة: يقصد بالسفارة البعثة الدبلوماسية من دولة إلى دولة أخرى لتمثيلها الدبلوماسية والفصلية تكون تابعة للسفارة لتسهيل عملها بتخفيف الضغط عنها وتسهيل شؤون الإدارة. ومن الممكن أن يكون لدولة ما سفارة واحدة في دولة أخرى وعدة فصوليات مُنتشرة في تلك الدولة في حال كانت دولة كبيرة وقد يكون هناك فصلية في دولة تابعة لسفارة بلادها في دولة أخرى. يُنظر: علي يوسف الشكري، الدبلوماسية في عالم متغير، إيثراك للطباعة والنشر مصر، 2004، ص 71.

24 ثامر كامل محمد، «الدبلوماسية المعاصرة واستراتيجية إدارة المفاوضات» - دار المسيرة للنشر والتوزيع، (2000) ص 161

25 هبة عبد اللطيف شنيك، «تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة: الدبلوماسية أمودجًا». نسخة إلكترونية

2-2-1-4- الأسس الثقافية

تُرَاعَى الوُجُودُ تدریس الثقافة العربيّة بشكل غير مباشر مُستنتج من تتابع الدُروس، وارتباط المادّة الثقافيّة بخبرات الدبّولوماسيين السّابقة في ثقافتهم، والإخراج الفنّي المناسب وتقديم المحتوى الثقافي بالشكل الّذي يُساعد في بناء الوظائف اللّغويّة.

2-2-2 تحليل حاجات دارسي اللغة العربيّة النّاطقين بغيرها لأغراض دبلّوماسيّة

يُعدُّ تحليل حاجات الدّارسين من الأركان الأساسيّة في منهجية تعليم اللّغة لأغراض خاصّة، بل إنّ طعيمة²⁶ يعده الركن الأساس والخور الأهمُّ في هذه المنهجية؛ حيث يتمُّ بناء الموادّ التّعليميّة الّتي تشبع أهداف مُتعلمي اللّغة وفق عملية التّحليل هذه، كما يتم وفق التّحليل إعداد الموادّ التّعليميّة والأهداف والطرق التّدرسيّة وأساليب الاختبار والتّقيّم، وهذا يعني أن يستجيب المحتوى للمنهج لُغويّاً وثقافيّاً واتصاليّاً لحاجات الدّارسين من تعلّم اللّغة العربيّة، وأن يتضمّن هذا المحتوى مواقف تعليميّة تُلبي هذه الحاجات، ولذا يجب أن يُختار محتوى الوُجُود في ضوء حاجات الدّارسين. ويذكر هتشينسون ووترز أنّ تحليل الحاجات يشمل ثلاثة مفاهيم: ²⁷

أ- الضرورات (Necessities): وهي المتطلبات الّتي يجب على المتعلّم معرفتها لمواجهة المواقف اللّغويّة المستهدفة من تعلّم اللّغة، ويؤكّد طعيمة²⁸ أنّ الموادّ التّعليميّة يجب أن تتسق ليس فقط مع أغراض الدّارسين، ولكن أيضاً مع أهداف العرب من تعليم لغتهم ونشرها؛ فمثلاً في مجال العمل الدبّولوماسي أو العمل السياسيّ يجب على الدّارسين أن يتعرفوا على السّياقات الثقافيّة والاجتماعيّة وفي الوقت نفسه يجيدون المصطلحات الدبّولوماسيّة العربيّة؛ وذلك لمساعدتهم في الاطلاع على المراجع أو الكتب، والمجلات البيّسيّة.

ب النقص (Lacks): إنّ الوقوف على الخبرات السّابقة الّتي يعرفها الدارس سيحدد في ضوءه ما يجب تعلمه من مهارات وخبرات. ²⁹ كما أنّ قراءة النصوص السياسيّة مع امتلاك الدّارسين القدرة على فهم معاني المفردات والتّعبيرات الاصطلاحية للعمل الدبّولوماسي فهماً جيّداً لدى دارسي العربيّة النّاطقين بغيرها لأغراض دبلّوماسيّة من أهم ما يمكن أن يُشار إليه في النقص.

قد لاحظ الباحث أثناء عمله مديراً للمركز الثقافيّ بوزارة التّعليم العالي في جمهورية مصر العربيّة أنّ الدّارسين - خاصّة الدبّولوماسيين - يستطيعون قراءة النصوص قراءة جهريّة جيدة ولكن في الوقت نفسه لا يجيدون مهارات فهم معاني الكلمات من خلال السّياق، ولا يجيدون فهم التّعبيرات الاصطلاحية الدبّولوماسيّة أو البيّسيّة، كما أنّهم لا يملكون الطّلاقة اللّغويّة لاستخدام هذه التّعبيرات الاصطلاحية أثناء حديثهم أو كتابتهم، ويؤكّد هذا القصور ما وجده الباحث من خلال عدّة لقاءات أجراها مع الدبّولوماسيين من جنسيات مختلفة؛ حيث أكّدوا صعوبة فهم المفردات والتّعبيرات الاصطلاحية الخاصّة بالعمل الدبّولوماسي.

ج - الرغبات (Wants): وهي الأمور الّتي يرى الدّارس أنّها مهمّة ومطلوبة في دراسته للغة لأغراض خاصّة، فيرغب في معرفتها وتعلّمها، وهذه الرغبات تتضمّن المهارات اللّغويّة الّتي يرغب في إتقانها، أو مفاهيم ثقافيّة يودّ الإلمام بها³⁰. وعلى سبيل المثال، قد يحتاج الدبّولوماسيون إلى إجادة مهارة الكلام في تعلّم اللّغة العربيّة لمساعدتهم في التّواصل مع المعنيين بالأمر ذات الصّلة بالعمل الدبّولوماسي.

هناك طرقٌ مُتعدّدة يمكن استخدامها لتحليل حاجات الدّارسين منها: المقابلة والاستبانة، إضافة إلى دراسة الحالة، والاختبار لتحديد المستوى، وجمع البيانات عن طريق التّسجيلات السّمعية والبصريّة والمناقشة مع الدّارسين أنفسهم، كما يمكن الاستفادة من الدراسات السّابقة في تحليل الحاجات للدّارسين الدبّولوماسيين.

وقد ذكر الباحثون أهدافاً عديدة لتحليل حاجات الدّارسين³¹؛ منها التّطوير المستمر للمناهج المقدّمة للدّارسين، كما أنّ البيانات المكتسبة من الدّارسين ستفيد كلاً من المعلم والمؤسسة في إعداد البرنامج المصمّم للغرض المخصّص؛ بحيث يُستفاد منه في اختيار الموادّ التّعليميّة وتحديد الأنشطة التّعليميّة والتّعلّميّة، إضافة إلى كشفها لأهداف تعليمية للمؤسسة والمعلم لم تكن موجودة لديهم، وبالطبع سيستفيد الدّارس من الخبرات المتراكمة لكل من المؤسسة والمعلم على مدى البرامج المتواصلة للغرض المحدّد. وبالرّبط بين الحاجات وتحليلها وبين المهارات اللّغويّة فإنّ تقييم الحاجات سيكشف عن مهارات يرغب الدّارس في تعلّمها لأجل أداء الوظائف الّتي يسعى

²⁶ المرجع السابق ص 41

²⁷ 1 Hutchinson & Waters, p 65-77

²⁸ رشدي أحمد طعيمة، «تعليم العربيّة في المجتمعات الإسلاميّة بين مشكلات العمل وأولويات التنفيذ»، مجلة الموقف، (1988): الرباط. ص 40

²⁹ إبراهيم عبد القادر، «الحاجات الأساسيّة لتعليم العربيّة لأغراض خاصّة بالمؤسسات التّعليميّة»، المؤتمر العالمي الرابع في تعليم اللغة العربيّة وأدائها لأغراض خاصّة، الجامعة العالميّة الإسلاميّة الماليزية، (2013). ص 213

³⁰ رشدي طعيمة، تعليم اللغة اتصاليّاً، (مرجع سابق)، ص 158

³¹ رشدي طعيمة، «تعليم اللغة لأغراض خاصّة مفاهيمه، ومنهجيّاته، والمشكلة ومسوغات الحركة»، مرجع سابق: ص 15

إليها، زيادة على أنها ستبين المشكلات التي يواجهها الدارسون في تعلم اللغة، ثم إلى معرفة مستواهم في اللغة الأولى والثانية وتحديد كفاءتهم في المهارات اللغوية الأربع، ومدى استخدام الدارسين للغة في حياتهم اليومية أو الوظيفية.³²

ولما كانت حاجات العاملين الدبلوماسيين للغة الأجنبية مختلفة باختلاف المهام الدبلوماسية؛ فحاجات القنصل اللغوية تختلف عن حاجات السفير؛ فإن البحث يبتني نتائج الاستبانة والمقابلات التي أجراها الحدقي وشنيك³³ والتي حددت الاحتياجات اللغوية التي يحتاجها الدبلوماسي من أي لغة أجنبية وبين احتياجاته من اللغة العربية بوصفها لغة أجنبية؛ حيث إن قائمة الاحتياجات اللغوية الناتجة عن دراستهما تصلح لأن تكون قائمة الاحتياجات اللغوية للدبلوماسيين من اللغة العربية.

3- التصور المقترح لوخدة تعليمية لتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية للتأطرين وغيرها:

1-3 أهداف الوخدة التعليمية:

خُددت أهداف الوخدة التعليمية في ضوء الإجراءات التالية:

- مراعاة أسس تصميم الأهداف عند إعداد برامج تعليم اللغة العربية للتأطرين وغيرها³⁴
- الرجوع لوثيقة معايير بناء الأهداف لتعليم العربية لغير الناطقين بها³⁵، ومعايير الإطار المرجعي الأوربي المشترك للغات.³⁶
- الرجوع للدراسات السابقة في مجال تعليم العربية لأغراض دبلوماسية.
- مراعاة التكامل بين مهارات اللغة الأربعة من استماع وتحدث وكتابة وقراءة وكتابة.
- استخدام استراتيجيات متنوعة: العصف الذهني، التعلم التعاوني، لعب الأدوار، حل المشكلات.
- وتتوقع بعد مرور الدارس بجزرات هذه الوخدة أن يكون قادراً على أن يحقق هذه المهارات والتي تلبي احتياجاته.

اسم الوخدة: الدبلوماسية بالعربية (المهارات اللغوية)	
المهارات الإبتدائية (التحدث والكتابة)	المهارات الاستقبالية (القراءة والاستماع)
1. يتحدث مستخدماً لغة الجسد الملائمة للموقف.	1. يقترح عنواناً جديداً للنص المسموع أو المقروء.
2. يتحدث مستخدماً الأدلة والشواهد في حديثه.	2. يميز بين الأفكار الرئيسة، والأفكار الفرعية في النص المسموع أو المقروء.
3. يتحدث بطلاقة وسرعة ثلاثم موضوع التحدث.	3. يميز بين الأفكار المرتبطة بالنص المقروء أو المسموع، والأفكار غير المرتبطة به.
4. يكتب تقريراً حول ظاهرة أو مشكلة محددة.	4. يستنتج غرض الكاتب في النص المسموع أو المقروء.
5. يكتب رسالة إلكترونية مُراعياً شروط الشكل.	5. يميز بين الحقيقة والرأي في النص المسموع أو المقروء.
6. يكتب بياناته في الاستمارات الرسمية.	6. ييدي رأيه في الأدلة المتضمنة في النص المسموع أو المقروء.
اسم الوخدة: الدبلوماسية بالعربية (العناصر اللغوية)	
1. يستخدم تراكيب مثل: (معرض على - أكبر قدر ممكن - بغض النظر عن - وفقاً ل).	
2. يستخدم تراكيب مثل: (يهتم بـ، هل يمكن أن...).	
3. يُوظف التراكيب في كتابة الرسائل، وملء الاستمارات.	
4. يُوظف المشتقات في الحديث عن نفسه، وعن عمله.	
5. يستخدم الفعل المبني للمعلوم والمبني للمجهول كتابةً وتحدثاً.	
6. يستخدم أساليب التثني، والاستثناء كتابةً، وتحدثاً.	

2-3 أنشطة الوخدة التعليمية: أنشطة تعاونية للتمييز بين الحقائق والآراء، وأنشطة شفوية تتضمن الحوار والمناقشة الجماعية حول الأمور الدبلوماسية، وأنشطة كتابية تتضمن كتابة التعليقات والملخصات والمقالات والخطابات الدبلوماسية، وأنشطة تفاعلية ومناظرات شفوية ومهام تختص بالعمل الدبلوماسي.

3-3 الوسائط المستخدمة في الوخدة التعليمية: الحاسوب، وشرائح العروض التقديمية، وأوراق مختارة من الصحف والمجلات، أوراق العمل.

³² جاك ريتشارد، «تطوير مناهج تعليم اللغة» ترجمة غالي ناصر، جامعة الملك سعود، نسخة إلكترونية (2012): ص 71

³³ إسلام يسري علي الحدقي، وعبد الرحمن بن شيك، «الحاجات اللغوية للعاملين بمجال الدبلوماسية»، دراسات لغوية، نسخة إلكترونية (2016): ص 82

³⁴ نادية مصطفى العثاف، «أسس تصميم اللغة العربية للناطقين بغيرها». مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية الأردن، عمان. (2014): ص 41

³⁵ مجلس أوروبا، الإطار المرجعي الأوربي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها المصاحب: ترجمة عبد الناصر عثمان صبير. ط1، مكة المكرمة معهد اللغة العربية جامعة أم القرى 2020، ص 46-51

³⁶ مجلس أوروبا، الإطار المرجعي الأوربي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها. ترجمة عبد الناصر عثمان صبير. ط1، مكة المكرمة معهد اللغة العربية جامعة أم القرى 2001

3-4 أدوات تقويم الوحدة التعليمية: يتمُّ التَّقويم في الوحدة التَّعليمية من خلال ثلاث مراحل وهي:

- التَّقويم القبلي: قبل التدريس لإثارة الدرسين، واستدعاء خبراتهم السابقة.
- التَّقويم التكويني: أثناء التدريس لتدريب الدارسين على اكتساب المهارات اللُّغوية لأغراض دبلوماسية، وهو تقويم مُصاحب لكلِّ درس.
- التَّقويم النهائي: بعد الانتهاء من تطبيق الوحدة التَّعليمية المقترحة، ويفيد هذا النوع من التَّقويم في تحديد مدى التَّقدم في أداء المتعلمين ومدى تحقُّق أهداف الوحدة التَّعليمية، ويمكن تطبيق اختبار عن طريق اختيار بعض التَّدريبات المصاحبة للدُّروس للحكم على مدى إجادة الدَّارسين للمهارات المستهدفة.

3-5 تخطيط نصوص الوحدة التعليمية المقترحة لتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية للمناطقين غيرها

مخطط الوحدة	نواتج التعلم	الوسائط	الزمن
الدرس الأول العمل الدبلوماسي	<ul style="list-style-type: none"> - يقترح عنواناً جديداً للنص المسموع. - يميز بين الأفكار الرئيسة والأفكار الفرعية في النص المسموع. - يستنتج غرض الكاتب في النص المقروء. - يصف نفسه كدبلوماسي ناجح بواسطة اسم الفاعل. - يتحدث كدبلوماسي في برنامج إذاعي. - يكتب رسالة إلكترونية للترشيح لوظيفة الملحق الدبلوماسي. 	<ul style="list-style-type: none"> تنوع الأنشطة المتبعة لتحقيق أهداف الدرس ما بين: - الإجابة عن أسئلة أوراق العمل المقدمة للمتعلمين. 	فترتان (الفترة: ساعتان)
الدرس الثاني العمل في السيارة	<ul style="list-style-type: none"> - يميز بين الحقيقة والرأي في النص المسموع. - يميز بين الأفكار المرتبطة بالنص والأفكار غير المرتبطة به. - يميز بين الأفكار الرئيسة، والأفكار الفرعية في النص المقروء. - ييدي رأيه في الأدلة المتضمنة في النص المقروء. - يستخدم تراكيب مثل: (يهتم بـ، هل يمكن أن...). - يستخدم أساليب النفي والاستثناء كتابةً وتحديثاً. - يكتب في المدونات الخاصة بالسفارة على الإنترنت. 	<ul style="list-style-type: none"> -تصميم المتعلمين للوحات تتضمن بعض التخصصات من الصحف والمجلات. -تنظيم مسابقات بين مجموعات العمل حول موضوعات العمل 	فترتان (الفترة: ساعتان)
العمل في القنصلية	<ul style="list-style-type: none"> - ييدي رأيه في الأدلة المتضمنة في النص المسموع. - يميز بين الأفكار المرتبطة بالنص، والأفكار غير المرتبطة به - يستخدم الفعل المبني للمعلوم، والفعل المبني للمجهول كتابةً وتحديثاً. - يستخدم تراكيب مثل: (بحرص على - أكبر قدر ممكن) - يتحدث عن موضوعات تخص القسم القنصلي - يكتب بياناته في استمارة تُقدَّم للقنصلية. 	<ul style="list-style-type: none"> الدبلوماسي. -أنشطة تفاعلية ومناظرات شفوية بين المجموعات حول أفكار الدرس. 	فترتان (الفترة: ساعتان)

وفيما يلي تخطيط لدروس الوحدة التعليمية المقترحة:

اسم الوحدة: الدبلوماسية بالعربية

الدرس الأول: العمل الدبلوماسي

نواتج التعلُّم: يُتوقَّع بعدَ مرورِ العاملِ بالجمالِ الدبلوماسيِّ بخبراتِ هذا الدرسِ أن يكونَ قادرًا على أن:


- يقترح عنواناً جديداً للنص المسموع.
- يميز بين الأفكار الرئيسة والأفكار الفرعية في النص المسموع.
- يستنتج غرض الكاتب في النص المقروء.
- يصف نفسه كدبلوماسي ناجح مُستخدمًا اسمَ الفاعلِ.

- يتحدث كدبلوماسي في برنامج إذاعي.
- يكتب رسالة إلكترونية لترشيح لوظيفة الملحق الدبلوماسية.

التمهيد وإثارة الدافعية	
	<p>تناقش مع زميلك في الصف وأجب.</p> <ul style="list-style-type: none"> - ما هذا المبنى في رأيك؟ - أين يوجد؟ ومن العاملون فيه؟ <p>استخدم الإنترنت، واجتأ عن سفارة بلدك في مصر.</p> <ul style="list-style-type: none"> - أين مقرها؟ - ما اسم سفير بلدك الحالي في مصر؟

أولاً: الاستماع

التدريب الأول: استمع إلى نص استماع (1) ثم أجب عن الأسئلة. <http://bit.ly/3XADyQF>

.....	النص	هذا	المناسب	العنوان	-
أما.....	الدبلوماسية	مفهوم	تحديد	يمكن	-
.....	الدبلوماسية	الواجبات	من أهم	-
					- ما صفات الإنسان الدبلوماسي؟

صورة 1 نص استماع (1)

التدريب الثاني: استمع إلى نص استماع (2) ثم أجب عن الأسئلة. <http://bit.ly/3pgcRUUn>



- الفكرة الرئيسة في النص هي
- ما الشروط اللازمة للانتحاق بالعمل بالملحق الدبلوماسي؟

صورة 2 نص استماع (2)

ثانياً: القراءة

النص: ويتطلب العمل في المجال الدبلوماسي في مصر الكثير من المؤهلات، والخبرات العملية، والمهارات، والعاملون في هذا المجال لديهم درجات وظيفية محددة وهي كالتالي:

يحصل على هذه الوظيفة من تتوفر فيه الشروط المطلوبة لها، ونجح في الاختبارات التي تقوم بها وزارة الخارجية.	الملحق الدبلوماسي
يحصل الملحق الدبلوماسي على هذه الدرجة بعد ثلاث سنوات من عمله.	السكرتير الثالث
يحصل الملحق الدبلوماسي على هذه الدرجة بعد ثلاث سنوات من عمله.	السكرتير الثاني
يحصل السكرتير الثاني على هذه الدرجة بعد أربع سنوات من عمله.	السكرتير الأول
يحصل السكرتير الأول على هذه الدرجة بعد أربع سنوات من العمل الجاد، ويشترط نجاحه في الدورة التدريبية التي تنظمها وزارة الخارجية.	المستشار
يحصل المستشار على منصب القنصل العام بعد خمس سنوات على الأقل من عمله.	القنصل العام
ويتم الاختيار لهذا المنصب تبعاً لكفاءته وسلوك المرشح له طوال حياته الوظيفية.	القنصل بدرجة سفير

السفير وهي أعلى درجة يمكن الحصول عليها ويختار السفير تبعاً للتميز في أدائه الوظيفي. والدبلوماسية الناجح يجب أن يكون واسع المعرفة، وواثقاً من نفسه، ومثقفًا، ومثحكماً في ردود أفعاله، ومُتفاوضاً مُتميزًا، ومُلتزمًا بقواعد الذوق وأعراف الدولة المضيفة. وسجل التاريخ نماذج مُشرفة لشخصيات دبلوماسية.

التدريب الأول: أجب عن الأسئلة التالية:


- (1) ضع عنواناً آخر مناسباً للنص.
- (2) ما الفكرة الرئيسة للنص؟
- التدريب الثاني: املأ الجدول الآتي:

الوظيفة	السمات
	حاصل على العمل بعد ست سنوات من العمل في المجال الدبلوماسي.
	حاصل على العمل بعد المرور بسبع وظائف مختلفة في السفارة.
	حاصل على العمل الجديد بعد نجاحي في الاختبارات والعمل لمدة ثلاث سنوات.

هل تعلم أن:

أول سفيرة مصرية هي عائشة راتب -رحمها الله-، من أول سيدة تولت هذا المنصب في بلدك؟

- ضع صورة لسيادتها، واكتب اسمها في الجدول كما في المثال.

أول سفيرة مصرية	أول سفيرة لدولة
	الصورة:
الاسم: السفيرة عائشة راتب	الاسم:

ثالثاً: التحدث

- أنت وزميلك في برنامج (أنا دبلوماسي).
- قم بدور المذيع وزميلك يقوم بدور الدبلوماسي.
- ابدأ الحوار مع زميلك، أنت تسأل وهو يجيب.

لا تنس!

- (1) التحيّة تكون أولاً.
(2) اشكره على قدمه للبرنامج. (شكراً لأنك هنا/ شكراً جزيلاً على قدومك للبرنامج)
(3) اسأله عن نفسه (من هو؟ / ماذا يعمل؟ / ما هواياته؟ / هل يحب عمله الدبلوماسي؟)
(4) اسأله عن المؤهلات العلمية التي جعلته يعمل في المجال الدبلوماسي.
(5) اسأله عن مهاراته كدبلوماسي ناجح. (اللغات التي يتقنها/ القراءة / الثقة بالنفس/.....)
(6) اسأله عن النصيحة التي يوجهها لمن يحب العمل كدبلوماسي.
(7) اشكره على الحديث الممتع واختم اللقاء (إلى اللقاء مع ضيف جديد)

- بعد عشر دقائق يبدأ زميلك الحوار ويكون المذيع، وأنت تلعب دور الدبلوماسي.

- بعدها قوما بعمل المحادثة مرة أخرى، وقوما بتسجيلها لكي تقوما بإرسالها للمعلم.

رابعاً: الكتابة

كتابة	رسالة	إلكترونية	رسمية	عبر	البريد	الإلكتروني	تتكون	من:
(1)	مُقَدِّمة	بنفسك،	وَتُعَدِّدُ	مُؤَهَّلَاتِكَ،	وخبيراتك	العلمية،	والعملية.	الإلكترونية.
(2)	تعرِّفُ	تكتب	سبب	اهتمامك	وتقدمك	للوظيفة.		
(3)	تُعَلِّلُ	لكونك	الشخص	المناسب	لهذه	الوظيفة.		
(4)								
(5)								

اكتب الرسالة بأسلوبك بخط واضح مراعيًا الشروط المذكورة أعلاه.

الدَّرْسُ الثَّانِي: العَمَلُ فِي السِّفَارَةِ

نَوَاتِجُ التَّعَلُّمِ: يُتَوَقَّعُ بَعْدَ مُرُورِ العَامِلِ بِالمَجَالِ الدِّبْلُومَاسِيّ بَخِيرَاتِ هَذَا الدَّرْسِ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَى أَنْ:

- يُمَيِّزُ بَيْنَ الحَقِيقَةِ والرَّأْيِ فِي النِّصِّ المَسْمُوعِ.

- يُمَيِّزُ بَيْنَ الأفكارِ المرتبطة بالنِّصِّ المَسْمُوعِ والأفكارِ غيرِ المرتبطة به.

- يُمَيِّزُ بَيْنَ الأفكارِ الرِّئِيسَةِ، والأفكارِ الفرعية فِي النِّصِّ المَقْرُوءِ.

- يُبْدِي رَأْيَهُ فِي الأدلَّةِ المتضمَّنة فِي النِّصِّ المَقْرُوءِ.

- يَسْتخدِمُ تراكيبَ مثل: (يهتم به، هل يمكن أن...).

- يَسْتخدِمُ أساليبَ التَّفْهِيمِ والاستثناءِ كِتابَةً وتحدُّثًا.

- يَكْتُبُ فِي المدوناتِ الخاصَّةِ بالسِّفَارَةِ على الإنترنت.

التَّمهيدُ وإثارةُ الدَّفَاعِيَّةِ

تناقشْ مع زميلك فِي الصِّفِّ وأجِبْ.

- ما العلاقة بين السُّفَرِ والسِّفَارَةِ؟

- ما معنى المسمى الوظيفيِّ لكِ بالسِّفَارَةِ باللُّغَةِ العربيَّةِ؟

استخدمِ الإنترنت، وابحثْ عن السِّفَارَةِ المصريَّةِ فِي بلدك

- أين مقرُّها؟

- ما اسم السِّفِيرِ المصريِّ فِي بلدك؟

 <p>السفارة المصرية في تركيا</p>	<p>تناقشْ مع زميلك فِي الصِّفِّ وأجِبْ.</p> <p>- ما العلاقة بين السُّفَرِ والسِّفَارَةِ؟</p> <p>- ما معنى المسمى الوظيفيِّ لكِ بالسِّفَارَةِ باللُّغَةِ العربيَّةِ؟</p> <p>استخدمِ الإنترنت، وابحثْ عن السِّفَارَةِ المصريَّةِ فِي بلدك</p> <p>- أين مقرُّها؟</p> <p>- ما اسم السِّفِيرِ المصريِّ فِي بلدك؟</p>
---	---

أولاً: الاستماع

التدريب الأول استمع إلى نص استماع (3) <http://bit.ly/42Wk4ab>



والسفير؟

الفنصل

بين

الفرق

ما

(3)

التدريب الثاني



صورة 3 نص استماع (3)

(1) ما معني الجملة التالية كما وردت باليتيابق "نائب يمثل دولته عسكريًا وسياسيًا "

(2) املأ الفراغات من النص: جمع (مؤهل): مُضاد (المتشابهة):

(3) رتب الأحداث التالية كما وردت بالحوار:

الفرق بين السفارة والفنصلية - نشأة المشكلات بين المدن القديمة - العلاقات التجارية بين المدن القديمة - الحاجة لوجود مندوب مقيم.

التدريب الثالث: تحيّر الإجابة الصحيحة فيما يلي:

(1) من الأفكار التي لم ترد بالنص المسموع:

(بعض المدن القديمة وعلاقتها - الحاجة لمندوبين لحل المشكلات - الفرق بين السفير والفنصل - شروط التوظيف في السفارة).

(2) مدينة جنوة والبندقية وناپولي من المدن القديمة هذه الجملة تعبر عن: (رأي - حقيقة - مجاز - خيال)

ثانيًا: القراءة

حوار مع صحفي:

الصحفي	السفير
السلام عليكم.	وعليكم السلام.
أنا صحفي من جريدة الأهرام، وتشرفت بمعرفتكم.	الشرف لنا.
هل يمكن أن تعطيني نبذة عن ملحقات السفارة؟	بالطبع، حسنًا، ملحقات السفارة متعددة، منها: الملحق البيسيائي والاقتصادي، والعسكري، والإعلامي.
هذا رائع جدًا ما شاء الله!، وما وظيفة كل ملحق بمأذكرت بالتفصيل من فضلك؟	فأما القسم السياسي فيهتم بالأحزاب السياسية ونشاطاتها والعلاقة بين البلدين، وأما القسم الاقتصادي فيهتم بالمعلومات التجارية، ومعدل النمو، والبطالة في البلد المضيف، بينما يهتم الملحق العسكري بجمع معلومات عن القوة العسكرية للدولة المضيفة، وأخيرًا يهتم الملحق الإعلامي بجمع المعلومات، وتنظيم المناسبات الإعلامية والثقافية وإقامة المعارض والحفلات وتوزيع الكتب والمنشورات للتعريف ببلدنا.
وماذا عن الموظف الدبلوماسيين بالسفارة؟	هناك السفير، ومستشار السفير، وسكرتير في كل ملحق، ومترجم.
اسمع لي أن أعبّر عن سعادتي بلقاء سيادتكم.	وأنا أيضًا سررت بلقائك.

التدريب الأول

(1) ما الفكرة الرئيسة للنص؟

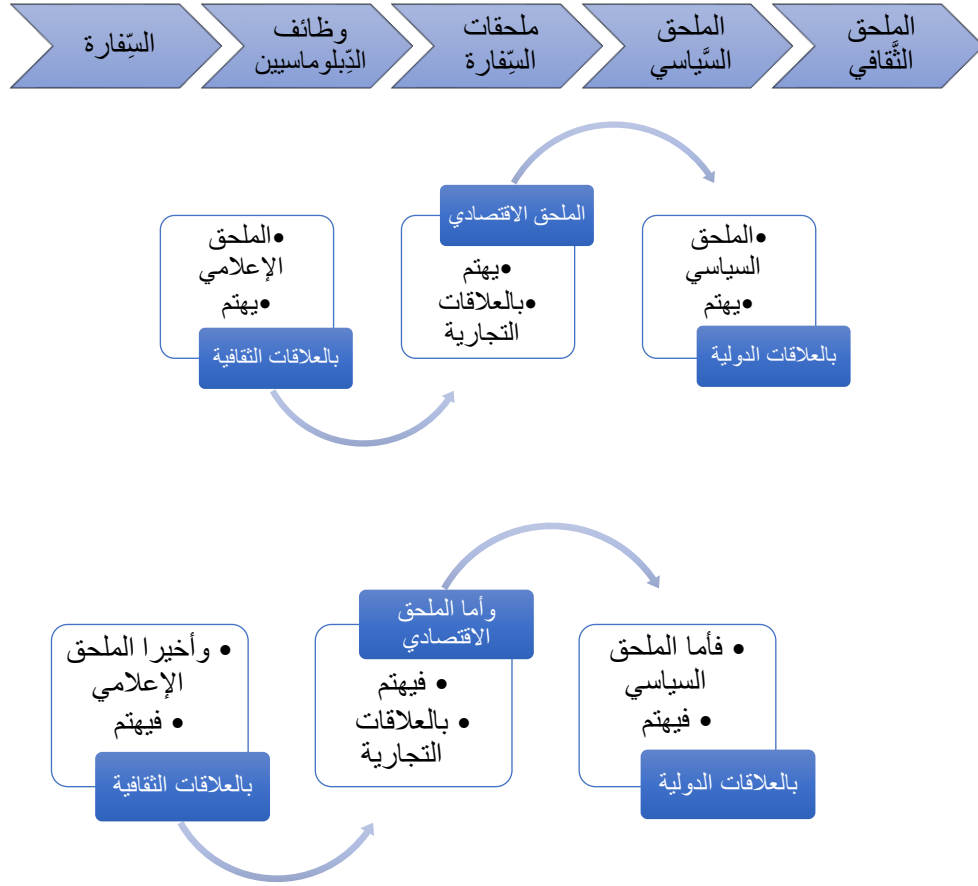
(2) ما الفكر الفرعية للنص؟

التدريب الثاني

- (1) رتب الأفكار التالية كما وردت بالحوار. العاملون بالسفارة - لقاء الصحفي مع السفير- أقسام السفارة
 (2) أسلوب الصحفي وهو يقول "ما شاء الله! " يدل أن أقسام السفارة: (1) قليلة. (2) كثيرة. (3) سطحية. (4) عميقة.
 (3) املأ الفراغات: مُضاد (يهتمُّ): جمع (ملحق):
 التدريب الثالث: في رأيك لماذا؟

- (1) لم يذكر السّفير كل الأقسام في السّيفارة على الرغم من طلب الصحفي ذلك؟
 (2) لم يتحدّث السّفير عن القسم الرياضي بالسّيفارة؟

- التّشاط الأول: اقرأ أنت وزميلك الأشكال التالية قراءة جهرية صحيحة:



النشاط الثاني: اقرأ الجدول التالي أنت وزميلك قراءة جهرية صحيحة:

مثال: أنت تقرأ الوظيفة، زميلك يقرأ العمل، وزميل ثالث يُدخِل الوظيفة في جملة من إنشائه:

الوظيفة	العمل	المثال
السّفير	ممثل سياسيّ لدولة في عاصمة دولة أخرى.	السّفير خير من يمثل بلاده.
نائب السّفير	يقوم بالأعمال نيابة عن السفير الدائم.	قابلت نائب السّفير في السّيفارة.
مُستشار السّفير	الَّذي يقدم الاستشارة للسّفير.	من مُستشار السفير في السفارة التركية؟

سكربتير	موظف يعمل في مكتب في السفارة.	أنا سكربتير بالملحق الإعلامي.
مترجم	الذي يحول الكلمات والجمل من لغة إلى لغة أخرى.	هو يعمل مترجمًا بالملحق الثقافي.
موظف بالملحق الثقافي	موظف بالقسم الثقافي	أنت تعمل موظفًا بالملحق الثقافي.

ثالثًا: التحدُّث

التدريب الأول: قم بدور الصحفي، وليقم زميلك بدور مسؤول بالمكتب الإعلامي، وتحدثا عن أهمية كل قسم من الأقسام التالية بالسفارة



التدريب الثاني: تحدُّث عن وظيفة كل من السُّفير، نائب السُّفير، مستشار السُّفير في السفارة

رابعًا: الكتابة

- 1) تريد إنشاء صفحة على الفيس بوك، اكتب منشورًا عن اسمك ووظيفتك بالسفارة، والخدمة التي تقدمها باللغة العربية الفصحى مع استخدام علامة الترقيم المناسبة بين الجمل الثلاث لنشره على الفيس بوك.
- 2) اكتب رسالة قصيرة إلى صديقك، وعزفه بالسفارة وأقسامها، ووظيفة كل قسم، وفي أيِّ قسم تعمل، وما وظيفتك بها، مستخدمًا أسلوب النَّفي والاستثناء، ومُستعينًا بالشكل التالي:



الدُّرس الثالث: العمل في الفُنصليَّة

نواتج التعلُّم: يُتوقَّع بعد مُرور العاِمِلِ بِالْمَجَالِ الدِّبْلُومَاسِيَّ بِخِزَاتِ هَذَا الدُّرْسِ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَى أَنْ:

- يُبدي رأيه في الأدلة المتضمنة في النَّصِّ المسموع.
- يُميز بين الأفكار المرتبطة بالنَّصِّ المسموع، والأفكار غير المرتبطة به
- يستخدم الفعل المبني للمعلوم والمبني للمجهول كتابةً وتحدُّثًا.
- يستخدم تراكيب مثل: (بحرص على - أكبر قدر ممكن - بغض النظر عن - وفقًا ل).
- يتحدُّث عن موضوعات تخصُّ القسم الفُنصليَّ مثل التَّقَدُّم لطلب تأشيرة.
- يكتب بياناته في استمارة تُقدم للفنصلية.

التَّمهيدُ وإثارةُ الدَّافِعِيَّةِ



تناقش مع زميلك في الصف وأجب.

- صِفْ ما تراه في الصورة.
- ما فائدة الحصول عليه؟
- استخدم الإنترنت، وابحث عن تأشيرات السفر
- تحدث عن تأشيرات الاتحاد الأوروبي.....
- كيف يمكن الحصول على هذه التأشيرة؟.....

أولاً: الاستماع

التدريب الأول استمع إلى نص استماع (4) <http://bit.ly/3CJFCfy>



- | | | | |
|-----|-------------------------------|---------|---------|
| (1) | ما | العنوان | الرئيسي |
| (2) | ما | الفكرة | الفرعية |
| (3) | ما أهمية الحصول على التأشيرة؟ | | |

التدريب الثاني: أجب عن الأسئلة الآتية:

- (1) ما معنى الجملة التالية كما وردت بالنص "يحمل علامة من السلطات من البلاد؟"
 - (2) من خلال النص: كيف تستدل على أهمية الحصول على التأشيرة؟
 - (3) أي من الأفكار التالية لم يشر إليها النص:
- أنواع القنصليات - تعريف التأشيرة - تأشيرة الدراسة - تأشيرة سفر الطلاب.

ثانياً: القراءة

قبل مئتي سنة سقط نابليون، وأقرت في فيينا معاهدة للعلاقات الدبلوماسية، ومرت مئة سنة وقامت حرب عالمية، ثم حرب عالمية ثانية، ثم اجتمعت دول العالم (في فيينا أيضاً) عام واحد وستين، ووقعت اتفاقية للعلاقات الدبلوماسية، واليوم فإن كل الدول - عدا جنوب السودان - قد وقعت على الاتفاقية، وهذه الاتفاقية ملحق قنصلي وُقِع بعد سنتين.

تمنح الاتفاقية البعثات الدبلوماسية الحصانة من الاعتقال والمضايقة، وتنص على حصانة تامة للحقائب الدبلوماسية، وعدم السماح للدولة المضيفة أن تطلع على اتصالات ووثائق السفارات والقنصليات. ولكن، للدولة المضيفة أن تحجز أي دبلوماسي بأنه شخصية غير مرغوب فيها، وعلى دولته استدعاؤه. ومقر السفارة والقنصلية يملكان الحصانة وكذلك بيوت أعضاء الهيئة الدبلوماسية.

قد تسجل الدولة المضيفة اتصالات السفارة، أو القنصلية بالصوت، أو الصورة، أو كليهما، ولكنها لا تُفصح عن ذلك حتى لا تخالف اتفاقية فيينا. وقد يتم تصوير الحقيبة الدبلوماسية بالأشعة، ولكن الدولة المضيفة لا تعلن عن ذلك حتى لا تُتهم بمخالفة اتفاقية فيينا. وعندما تقع جريمة في سفارة أو قنصلية، فكل ما تستطيعه الدولة المضيفة أن تسرب المعلومات التي سجلتها - وما كان لها أن تسجلها - إلى الإعلام. طريق القضاء مسدود أمام الدولة المضيفة، فأما على الصعيد السياسي فتمارس ضغوط شتى.

التدريب الأول: أجب عما يلي:

1. ما الفكرة العامة في النص؟
2. متى وُقِع الملحق القنصلي على الاتفاقية؟
3. كيف تُخالف بعض الدول اتفاقية فيينا؟

التدريب الثاني: املأ الفراغ بما يناسبه:

1. قد تخالف بعض الدّول المضيفة اتفاقية فيينا وتقوم ببعض الانتهاكات، إلا أنّها لا
2. كلُّ الدّول وقَّعت على اتفاقية فيينا ما عدا
3. لا يحقُّ للدّول التي بما مقرُّ السّيفارة الاطلاع على
4. للدّولة المضيفة الحقُّ أن تقول: إنّ دبلوماسيًّا ما

التدريب الثالث: ضع دائرة حول الكلمة الغريبة فيما يلي:

سقط	وقع	جاء	انخرم
تمنح	تُعطي	تكافئ	تُلزم
الحصانة	الحيانة	الحماية	امتياز
شتى	كثيرة	متعددة	متجددة

التدريب الرابع: - اقرأ الأمثلة في القائمة (أ) وزمملك يقرأ الأمثلة في القائمة (ب) ثم قارنا:

(ب)	(أ)
قَدِّمَ طلبُ التّأشيرة للفتصل.	قَدَّمَ الموظَّفُ طلبَ التّأشيرة للفتصل.
طُلبَ من الموظِّفين الالتزام بالمواعيد.	طَلَّبَ الفُتصلُ من الموظِّفين الالتزام بالمواعيد.
مُنحَ البعثاتُ الدِّبلوماسية الحصانة.	مُنِّحَ الاتِّفاقيةُ البعثاتُ الدِّبلوماسية الحصانة.
يُفحصُ الحسابُ البنكيُّ بعناية.	يُفحصُ الفُتصلُ الحسابَ البنكيَّ بعناية.

انتبه لهذه الملاحظات:

تُسمَّى الأفعال في القائمة (أ) مبنيةً للمعلوم، أمّا الأفعال في القائمة (ب) فهي مبنيةً للمجهول.

لاحظ أن الجمل في القائمة (أ) دُكر فيها الفاعل، بينما حُذف من جمل القائمة (ب) ولذلك يُسمَّى الفعل فيها بالمبني للمجهول، أي: أنّ من قام بالفعل مجهول.

ولاحظ أنّ الفعل في الجمل (1) + (2) هو فعل ماضٍ، وحركة الحرف الأوّل تحوَّلت من فتحة إلى ضمة. بينما حركة الحرف قبل الأخير (كسرة).

أما في الجمل (3) + (4) فالفعل فيها مُضارع، وحركة الحرف الأوّل تحوَّلت من فتحة إلى ضمة، بينما حركة الحرف قبل الأخير (فتحة).

ثالثًا: التحدّث

التدريب الأوّل: من خلال القسم الفُتصلي نستخرج:

شهادة ميلاد	جواز سفر	تأشيرة دخول
أحضر شهادة ميلادك وأعرضها أمام الزملاء.	تكلم عن جواز السفر الخاص بك: من حيث قوته بين جوازات العالم ولونه وتصميمه وعدد صفحاته.	ابحث على الإنترنت عن شروط الحصول على تأشيرة دخول دولتك وأعرضها أمام زملائك.

التدريب الثاني: تبادل الحوار حول شروط الحصول على التأشيرة، أهمية جواز السفر.

رابعًا: الكتابة

التدريب الأوّل: صديقك مُحمَّد يريد أن يكون ثنائي الجنسية؛ حتى يستطيع الحصول على الجنسية التركيّة مع جنسيته المصريّة الأصليّة، ساعده على كتابة بياناته في التّمودج المعدّ لهذا الغرض، حتى يقدمه للسّيفارة المصريّة في أنقرة.

التدريب الثاني: طلبت السفارة المصرية من محمد أن يكتب أيضًا خطابًا موجهاً للسيد قنصل جمهورية مصر العربية في أنقرة، رتب الجمل التالية، وأعد كتابتها لتكوّن خطابًا سليماً يمكن تقديمه للقنصل.

، لذا أرجو التكرم برفع طلبي هذا إلى السلطات المختصة في مصر حتى يمكن اتخاذ اللازم.
ومرفق مع طلبي هذا جميع المستندات المطلوبة
السيد قنصل جمهورية مصر العربية في أنقرة تحية طيبة وبعد،
حتى أستطيع الحصول على الجنسية التركية،
أرجو التفضل بالإحاطة بأنني أرغب في الحصول على الجنسية التركية
التعبير عن الحاجة في عدم التنازل عن الجنسية المصرية في مقابل الحصول على الجنسية التركية وطلب الموافقة

4. خاتمة البحث والتوصيات.

4-1 خاتمة البحث

عرض البحث لتصور مقترح لوخدة تعليمية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها استنادًا إلى مدخل تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة، موضحًا مداخل تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة، قد كشف عن أهمية توظيف المدخل التعليمي القائم على تحليل الحاجات للعاملين بالمجال الدبلوماسي، وكذلك أهمية الاستناد إلى أسس تربوية وأسس نفسية وأسس ثقافية لتنمية المهارات اللغوية لديهم، وأكد البحث أهمية تعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية للعاملين بهذا المجال، والمهتمين به لفهم مقصده ومضمونه ونقله للآخرين؛ بغية التوصل الاجتماعي وفهم القضايا العامة المطروحة في المجتمع؛ حيث إن تنميتها تتطلب تبني بعض التوجهات والاتجاهات الحديثة في مجال تعليم اللغات، ومن أهم هذه المداخل والتوجهات مدخل تعليم العربية لأغراض خاصة في ضوء حاجات الدارسين، كذلك أكد البحث على ضرورة تنمية المهارات اللغوية بصورة تكاملية لتحقيق الهدف العام من تعلم اللغة العربية لأغراض خاصة.

4-2 توصيات البحث: في ضوء مشكلة البحث وما كشفت عنه من نتائج، يُوصى بما يلي:

1. ضرورة الاهتمام بإعداد الكتب التعليمية في ضوء التوجهات الحديثة، والمداخل التي تستند إلى حاجات المتعلمين.
2. إعادة النظر في محتوى برامج تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة دبلوماسية في ضوء مستجدات العمل الدبلوماسي.
3. الاهتمام بعقد ورشات عمل لتصميم برامج تعليم العربية لأغراض خاصة، والتوعية بدور اللغة العربية في ترسيخ العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية والثقافية والعلمية بين جميع الدول الإسلامية والعربية.
4. إعداد كتاب لتعليم اللغة العربية لأغراض دبلوماسية في ضوء هذا التصور المقترح، بالتعاون بين المؤسسات المعنية.

. المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

- التنقاري، صالح. " اللغة العربية لأغراض خاصة، اتجاهات جديدة وتحديات ". مجلة التاريخ العربي، (2008): العدد 43.
- الجراح، محمد. " تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لأغراض خاصة: لغة السياسة نموذجًا ". دار وائل للنشر والطباعة (2016): القاهرة.
- الحدقي، إسلام يسري، وشيك، عبد الرحمن. " الحاجات اللغوية للعاملين بالمجال الدبلوماسي ". دراسات لغوية، نسخة إلكترونية (2016).
- خالد، محمد. " أسس تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة: دبلوماسية نموذجًا ". جامعة أتاتورك بأجرم (2002)
- ذكي، أسامة. " المرجع في تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة ". مركز الملك فهد الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، (2017).
- ريشارد، جاك. " تطوير مناهج تعليم اللغة ". ترجمة غالي ناصر، جامعة الملك سعود، نسخة إلكترونية (2012).
- شحاتة، حسن سيد، النجار، زينب علي. " معجم المصطلحات التربوية والنفسية "، الدار المصرية اللبنانية (2003): القاهرة.
- شينك، هبة. " تعليم العربية لأغراض خاصة: الدبلوماسية أمودجًا ". (2012) نسخة إلكترونية
- طعيمة، رشدي أحمد. " اللغة العربية لأغراض خاصة، اتجاهات جديدة وتحديات ". منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، (1989).
- طعيمة، رشدي أحمد. " تعليم العربية في المجتمعات الإسلامية بين مشكلات العمل وأولويات التنفيذ ". مجلة الموقف، (1988): الرباط.
- طعيمة، رشدي أحمد. " تعليم اللغة لأغراض خاصة مفاهيمه ومنهجياته المشكلة ومسوغات الحركة ". منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم. (2007).
- طعيمة، رشدي أحمد، والناقة، محمود كامل. " تعليم اللغة اتصالًا بين المناهج والاستراتيجيات ". منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. (2007).

- عبد القادر، إبراهيم. "الحاجات الأساسية لتعليم العربية لأغراض خاصة بالمؤسسات التعليمية". المؤتمر العالمي الرابع في تعليم اللغة العربية وأدائها لأغراض خاصة، الجامعة العالمية الإسلامية الماليزية، (2013).
- العساف، نادية مصطفى. "أسس تصميم اللغة العربية للمناطقين غيرها". مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 41 (2014): الأردن، عمان.
- عُشاري، محمود. "تعليم العربية لأغراض محددة". المجلة العربية للدراسات اللغوية، معهد الخرطوم الدولي (1983): العدد 2.
- عطية، راشد محمد. "تنمية مهارات التواصل الشفوي، التحدث والاستماع. دراسة عملية تطبيقية". دار إيتراك. (2006). القاهرة.
- اللحام، يحيى. "استراتيجية مقترحة لبناء برنامج لتعليم اللغة العربية لأغراض خاصة". المؤتمر الدولي الثاني للغة العربية، اللغة العربية في خطر، الجميع شركاء في حمايتها المجلس الدولي للغة العربية، (2013): دبي.
- مجلس أوروبا، الإطار المرجعي الأوربي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها. ترجمة عبد الناصر عثمان صبير. ط1، مكة المكرمة معهد اللغة العربية جامعة أم القرى. (2021).
- مجلس أوروبا، الإطار المرجعي الأوربي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها المجلد المصاحب. ترجمة عبد الناصر عثمان صبير. ط1، مكة المكرمة معهد اللغة العربية جامعة أم القرى (2020).
- محمد، ثامر كامل. "الدبلوماسية المعاصرة واستراتيجية إدارة المفاوضات". دار المسيرة للنشر والتوزيع، (2000).
- مذكور، علي أحمد، طعيمة، رشدي أحمد، وهريدي، إيمان أحمد. "المرجع في مناهج تعليم اللغة العربية للمناطقين بلغات أخرى". دار الفكر العربي (2006): القاهرة.
- مذكور، علي، وهريدي، إيمان أحمد. "تعليم اللغة العربية بين النظرية والتطبيق". دار الفكر العربي، (2006): القاهرة.

Kaynakça | References

- Abdülkadir, İbrâhîm. " el-hâcât' l-asâsîyyeti li-Ta'lîmî'l-Arabiyye Li-ağradin hâssah bi-l-mu'assasâti et-ta'lîmîyye. " el-Mu'tamerî'l-Âlemî 'l-râbî' fi Ta'lîmî'l-Luğatü'l-Arabiyye ve-âdâbihâ Li-ağradin hâssah , el-câmi'ah al-Âlemîyye al-İslâmîyye el-Mâlîzîyye, (2013).
- Aşâri, Mahmûd. " Ta'lîmî'l-Arabiyye Li-ağradin muhaddeh. " el-Mecelleti 'l-'Arabiyyeti lil-Dirâsât'l-luğavîyye, Ma'hedi -l-Hartûm el-devlî (1983) : 2.
- Atîyye, Râşid Muhammed. " Tenmiyyeti mahârâtî'l-tevâsuli eş-şefevî, el-tahaddus ve'listimâ'. Dirâsetün 'amelîyetün tetbîğîyyetün. " Dârü İtrâk (2006) : el-Kahire
- Carter, R. (2007). Vocabulary, Applied linguistic Perspectives .Routledge , London.
- Council of Europe. Common European Framework of Reference for Languages: Learning, teaching, assessment – Companion volume. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2020.
- Council of Europe. Manual for Language Test Development and Examining For use with the CEFR. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2011.
- El- laham, yahya. "İstirticiyyetün muktarahatün libina'i bernemec li-Ta'lîmî'l-Lüğatî'l-Arabiyyeti Li-ağradin hâssah." El-Mu'temeru ed-duveliyü's-sani li-lüğatî'l-Arabiyye, el-lüğatî'l-Arabiyye fi hater, el-cemi şureka' fi himayetihel-meclisî'd- duveliyü li-lüğatî'l-'Arabiyye , (2013):Dubai.
- El-'Assâf, Nâdiyeh Mustafa. " Ususu tasmî'l-Lüğatî'l-Arabiyyeti Li-l Nâtkîne bi-ğayrihe. " Mecelleti'l-'Ulûm el-İnsânîyye ve'l-İctimâ'îyye, 41 (2014) : el-Urdun, Ummân.
- El-carrâh, Muhammad. "Ta'lîmü'l-Lüğatî'l-Arabiyyeti Li- Nâtkîne bi-ğayrihe liağrdin hâssah: Lüğat Es-siyâsa nemüzece. " Dârü Vâ'il lin-Neşri Ve-Et-Tibâ'ati (2016): El-Kâhire,
- El-hadky, İslam Youssry, ve şik, Abdulrahman " el-hâcât el-luğaviytü lil-'aâmilîne bilmecâlî Ed-Diblûmâsî. " Dirâsât lüğaviye, nüshatün iliktrûniyyetün (2016).
- Et-Tinkârî, Sâlih. "el- Lüğatü'l-Arabiyye liağrdin hâssah, Ittîcâhât cedîdetün ve-tahaddiyâtün. " Mecellet et-târîhi el-'Arabî, (2008):43, s.3
- Hâlid, Muhammad. " Ususu Ta'lîmî el-Luğa'til-Arabiyye liağrdin hâssah: diblûmâsiye nemüzece. " câmi'at Atatürk biacrm(2002)
- Hutchinson & Waters, English for Specific Purposes: Alearning Centerd Approach (First edn.) New York :Cambridge University Press .p 65-77

- Lee, J. (2011): A Genre Analysis of Second Language Classroom Discourse: Exploring the Rhetorical, Linguistic, and Contextual Dimensions of Language Lessons, Ph.D. thesis, Georgia State University, ProQuest , UMI Dissertations Publishing, 3514816.
- McCarthy, M. (2005). Discourse Analysis for Language teachers, Cambridge University Press, U.S.A.
- Medkur, Ali Ahmed , Tu'ayma, Ruşdı Ahmed, ve Heridi, İman Ahmed. "El-marci' fi menahic ta'lîmi'l-lüğati'l-'Arabiyye li-nâtkîne bi-lüğatin uhrâ. " darü'l-fikr il-arabi(2006):El-Kahire.
- Medkur, Ali Ahmed , Tu'ayma, Ruşdı Ahmed, ve Heridi, İman Ahmed. "Ta'lîmi'l-Lüğati'l-'Arabiyye beyne el nazariyye ve el-tatbîk. " darü'l-fikr il-arabi(2006):El-Kahire.
- Muhammed,semir kâmil. "El-diblûmasiyyeti'l mu'âsire ve istiraticiyetu idarati'l müfavadat. "Darü'l meysera lil-neşri ve'l-tevvzî , (2000) s 21.
- Rîşârd, câk. " tatvîru Menâhici Ta'lîmi'l-Lüğati. " tercemetü Gâfî Nâsir, Câmi'atü'l-meliki Su'ûd, nüsha iliktrûniyye (2012).
- Şehateh, Hasen Seyyid, En-neccâr, Zeyneb 'Ali. " Mu'cemü El-mustalahâti Et-terbeviyye ven-nefsîyye ", Ed-dâr-ül-Mısriyyetü El-Lübnânîyyetü (2003) : El-Kahire.
- Şüneyik, Hiba " Ta'lîmi'l-Lüğati'l-Arabiyyeti Li-ağradin hâssah : eel-diblûmâsiye ennemûzecen. " (2012) nüsha iliktrûniyye
- Tu'ayma, Ruşdı Ahmed, velnâka, Mahmûd Kâmil. " Ta'lîmi'l-Lüğati itisâliyyen beyne el-Menâhici ve'l-istirâtîciyâti. " Menşûrât el-Munazzametü'l-İslâmîyyeti lil-Terbiyyeti ve-el-'Ulûmi ve'l-Sagâfati . (2007)
- Tu'ayma, Ruşdı Ahmed. " el-Lüğatü'l-Arabiyye liağrdin hâssah, Ittîcâhât cedîdetün ve-tahaddiyâtün. " Menşûrât el-Munazzametü'l-İslâmîyyeti lil-Terbiyyeti ve'l-'Ulûmi ve-el-Sagâfati, (1989).
- Tu'ayma, Ruşdı Ahmed. " Ta'lîmi'l-Lüğati Li-ağradin hâssah mafâhîmuhu vemenhccyyietuhu el-müşkiletü vemsvğâtü el-Hareketi. " Menşûrâtü'l-Munazzameti'l-İslâmîyyeti lit-Terbiyyeti ve'l-'Ulûmi. (2007).
- Tu'ayma, Ruşdı Ahmed. " Ta'lîm el-'Arabîyye fî el-müctema'âti'l-İslâmîyye beyne Müşkilâti'l-'amal ve-avlavîyâti 't-tanfîz. " Mecellet el-Mevkif, (1988) : el-Ribât.
- Zekî, Usâmah. " el- Marciu' fî Ta'lîmi'l-Lüğati'l-Arabiyyeti Li-ağradin hâssah. " Merkezü El-Meliki Fehddin el-duvlîyyü li-hidmeti'l-Lüğati'l-Arabiyye, er-Riyâd, (2017).