

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MİZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية
ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

سنة: 2023 / Year / العدد: 17 / Number / Sayı

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Theology, İzmir Kâtip Çelebi Üniv./
ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İlahiyat Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Theology, İzmir Kâtip Çelebi Üniv./

المالك نيابة عن كلية الإلهيات بجامعة إزمير كاتب شليبي
Prof. Dr. Mehmet DİRİK

رئيس التحرير / Baş Editör / Editor in Chief /
Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU

المحررون المسؤولون / Alan Editörleri / Section Editors

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية / Temel İslam Bilimleri Alan Editörü / Basic Islamic Sciences Section Editor /
Doç. Dr. Hamide ULUPINAR

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة العربية / Araç Yazı Alan Editörü / Arabic Works Section Editor /
Arş. Gör. Elif OKUR

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإجتماعية والإنسانية / Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Editörü / Social Sciences and Humanities Section Editor /
Doç. Dr. Coşkun BABA

المحررون المسؤولون عن قسم تاريخ الإسلام وفنونه / İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü / Islamic History and Arts Section Editor /
Doç. Dr. Mehmet BÜKÜM

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة الإنجليزية / İngilizce Yazı Alan Editörü / English Works Section Editor /
Prof. Dr. Murat KAYACAN

المقرر المسؤول عن المقالات الترفيحية (مثل التعريف بالكتب والندوات العلمية) / Tanıtım Yazıları Alan Editörü / Review Editor /
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR

مساعدو رئيس التحرير / Editör Yardımcıları / Assistant Editors /
Arş. Gör. Dr. Belkis DOĞAN, Arş. Gör. Şule Yüksel ARICI, Arş. Gör. Merve CENGİZ, Arş. Gör. Yusuf Ziya AKGÜN

محررو التدقيق الإلماي / Yazım Editörleri / Copy Editors /
Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, Dr. Öğr. Üyesi Enas BOUBES, Arş. Gör. Rale Zehra CENGİZ, Arş. Gör. Tubanur KAYA

محررو اللغة / Dil Editörleri / Language Editors /
Prof. Dr. Murat KAYACAN

محررو التصميم للمجلة / Mizanpapı Editörleri / Layout Editors /
Arş. Gör. Muhammet Fatih EREN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Arş. Gör. Mustafa YILMAZ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

هيئة التحرير / Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKİR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, Üniv. of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, Üniv. of Zenica, • Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniv., • Prof. Dr. Sevgi TÜTÜN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Mehmet DİRİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

الهيئة الاستشارية / Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARİC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, İstanbul Üniv.

تصميم الغلاف / Kapak Tasarım / Cover Design /
Doç. Dr. Uğur BAKAN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

خط الهلال / Hilal Hattı / Crescent Calligraphy /
Hattat İsmail ÖZTÜRK

مراسلة / İletişim / Correspondence /

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İlahiyat Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir
Tel.: +90 232 329 35 35 (çhat 8701-8729) • dergipark.org.tr/mizan • mizanulhak.org • mizanulhak@ic.kc.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /



الفهارس وقواعد البيانات التي تُصنّف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية:
Tübitak Ulakbim (TR DİZİN), Atla Religion Database (Atla RDB), ProQuest Religion, Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBIAD), ISAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJI), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Ideonline, OpenAIRE.

Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım ilke ve Kurallarımız, dergimizin sonunda yer almaktadır.

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتُنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول.

المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة. شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

Table of Contents

جدول المحتويات

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

Kerhî'nin Evlilik ile İlgili Konulardaki Görüşleri

Views of Karkhi in Matters of Marriage

Ahmed ALMASAMHA, Saffet KÖSE..... 1-24

Usûlî Âlim Vahîd el-Bihbahânî'nin Temel Görüşleri ve el-Fevâ'idü'l-Hâiriyye'sinde Ahbârlere Yönelttiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi

The Evaluation of the Basic Views of the Usulî Scholar Wahîd al-Bihbahânî and the Criticisms of the Akhbârîs in al-Fawâ'id al-Hâiriyya

İbrahim KUTLUAY..... 25-50

Recitation in the Context of "Hamza's Recitation (قراء ة حمز ة)" from the Perspective of Nasaî: Content Analysis

Neseîî Perspektifinden "Hamza Kiraati" Bağlamında Kiraat: İçerik Analizi

Murat KAYACAN..... 51-68

Mehmet Âkif Ersoy'un Bazı Fikhî Meseleleri Sosyolojik Açıdan Değerlendirmesi

Mehmet Akif Ersoy's Sociological Evaluation of Some Fiqh Issues

Ahmet AYDIN..... 69-84

İbn Cüzey ve Takrîbü'l-Vüsûl Adlı Eserinde Usûl-i Fıkha Dair Görüşleri

Ibn Juzayy and His Views on the Field of Usûl al-Fiqh

Muhammed Ferruh ORUÇ..... 85-116

Arap Dilinde Fiillerde Geçişlilik Olgusu

Transitive Case of Verbs in Arabic Language

Tahsin YILDIRIM, Fazilet KUZUCU..... 117-142

Kitâbü't-Teshîl'de Şiirle İstîşâd

Consultation With Poetry In Kitâb al-Tashîl

Adem ÇALAR..... 143-170

Arapça Atf Harflerinin İslam Hukuku İhtilaflarındaki Fonksiyonu ve Önemi

The Role and Significance of Arabic Reference Letters in Jurisprudential Disputes in Islamic Law

Hüseyin DURSUN..... 171-206

İbn Cinnî'ye Göre Nahiv İletlerinin Hükümleri

The Provisions Of The Grammatical Illness According To Ibn Jinnî

Rüveyde MİNTAŞ, Samed Alkhlîf ALSALH..... 207-232

Mevlânâ Müzesi Arşivi Belgelerine Göre Yozgat Mevlevîhânesi ve Sâlih Sabrî Dede (ö. 1329/1914) <i>According to the Documents of the Mawlânâ Museum Archive Yozgat Mawlawî Lodge and Sâlih Sabrî Dede (d. 1329/1914)</i> Sezai KÜÇÜK.....	233-338
Mektupların Yazımı, Tasnifi ve Mektuplarda Hitap Usûlüne Dair Bir Eser: Mehmed İhsan'ın <i>Mektûbât-ı Etfâl'i</i> <i>A Work on the Writing and Classification of Letters and the Method of Address in Letters: Mehmed İhsan's Mektûbât-ı Etfâl'i</i> Seydi KIRAZ, Behçet ÖZER.....	339-370
Tâbiîn Dönemi Tefsir Kaynağı Olarak Süleyman b. Tarhân'ın <i>Kitâbu Sîreti Rasûlillâh'ı</i> <i>As a Source of Tafsîr in the Tâbi'in Period Suleymân b. Tarhân's Kitâb Sîra Rasûlillâh</i> Hüseyin TOPAL.....	371-406
Kur'ân Tarihi Üzerine Batı'da Yazılan Makalelerin İncelenmesi: Bir Literatür Taraması Örneği <i>Examining the Articles Written on the History of the Qur'ân in the West: A Literature Review Example</i> Oğuzhan Şemseddin YAĞMUR, Ahmet Hamdi AKKAYA.....	407-440
Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı -el-Kasasü'l-Kur'ânî Adlı Eseri Bağlamında- <i>Salâh 'Abd al-Fattâh al-Khalidî's Approach to the Qur'anic Parables in the Context of His Work Entitled al-Qasas al-Qur'ânî</i> Ayşe UZUN.....	441-474
Türkçe Fıkıh Usûlü Eserleri ve Merhum Ahmed Davudoğlu'nun Usûl-i Fıkıh Dersleri <i>Usul al-Fiqh Works in Turkish and Ahmed Davudoglu's Book the Usul al-Fiqh Lessons</i> Fetullah YILMAZ.....	475-508
تحليل الاستعارة في الخطابة والشعر قصيدة "هو الحب" لمحمود درويش أنموذجاً Hitabet ve Şiirsel Metnin İstiare Analizi: Mahmud Derviş'in "Huve'l-Hub" Şiiri Örneği <i>Analysis of Metaphor in Rhetoric and Poetry: The Poem "This is love" by Mahmoud Darwish as a Model</i> Mahmud KADDUM, İbrahim ELBOUABDELLOUI.....	509-528
Bursa Tasavvuf Kültüründe Mevlevî Müsikînaslar <i>Mevlevi Musicians in Bursa Sufi Culture</i> Şemsettin ÇOBAN.....	529-546
Yanına Gelenlerin Hz. Peygamber'i Tanımadığını Gösteren Rivayetlerin Değerlendirilmesi <i>An Analysis of Narratives Demonstrating The Unrecognizability of The Prophet Muhammad to Those Seeing Him</i> Fatih BAYRAM	547-572
İlîyyâ Ebû Mâdî'nin el-Ustûratu'l-Ezeliyye Şiirindeki Örtük Göstergelerin Alımlama Estetiği Kuramı Çerçevesinde Okunması <i>Reading the Implicit Signs in İlîyyâ Abû Mâdî's Poem of al-Ustûra al-Ezeliyye According to Reception Aesthetic Theory</i> Adnan ARSLAN	573-590
Mehmet Görmez'in Hadis ve Sünneti Doğru Anlama Çabalarına Katkısı ve Teklif Ettiği İlkeler Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation of Mehmet Görmez's Contributions to the Efforts to Understand Hadith and Sunnah Correctly and the Principles He Offered</i> Ahmet Emin SEYHAN	591-620
Goldziher'in "Hadiste Metin Tenkidi Yapılmadığı" İddiasının Değerlendirilmesi <i>Evaluation of Goldziher's Assertion That The Textual Criticism Has Not Been Conducted in Hadîth</i> Muhammad Masharib Shah SYED.....	621-646
التناص القرآني شعر ابن الفارض دراسة نقدية İbnü'l-Fâriz'in Şiirinde Kur'an Kaynaklı Metinlerarasılık Eleştirel Bir İnceleme <i>The Qur'anic Intertextuality in Ibn al-Fâriq's Poems</i> Mahieddin RACHID.....	647-662

Legal and Regulatory Frameworks For Shari'a Governance Practices in the Islamic Banking Industry of Bangladesh
Bangladeş'te İslami Bankacılık Sektöründe şer'i Yönetişim Uygulamalarına Dair Hukuki ve Düzenleyici Çerçeveseler
A.H.M. Ershad UDDIN, Md. Kausar Alam.....663-688

Bazı Değişkenler Açısından Ölüm Kaygısının İncelenmesi
Investigation on Death Anxiety in terms of Some Variables
Abdullah DAĞCI.....689-718

Yüzyılda Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin Gül-i Sadberk'i İkinici Edisyonu Üzerine Bazı Mülahazalar
Some Thoughts on the Second Edition of Bostanzâde Yahyâ Efendi's Gul-i Sadberk
Özlem DEMİR.....719-738

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب

Antonio E. Momplet MIGUEZ, *El Arte Hispanomusulman*
Bahar SELİMGİL741-745

Editörden

Allah'a hamd, Rasûlü'ne salât ve selam olsun.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*nin on yedinci sayısını siz değerli okuyucularımızla paylaşmaktan büyük mutluluk duymaktayız. Dergimiz, her geçen sayıda yayın kalitesini daha ileri seviyeye taşımayı amaç edinerek akademik üslûp ve etik değerlerden taviz vermeden yoluna devam etmektedir. Dergimize gönderilen çalışmaların her biri, yayın ilkelerimize uygunluk bakımından ön değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Dergimize yüklenen makaleler, *iThenticate* yazılımı ile benzerlik taramasından geçirilmektedir.

Sekizinci yılını idrak eden dergimizin bu sayısında yirmi beş araştırma ve bir kitap değerlendirme yazısı yer almaktadır. Editör ekibimiz kontrolünden geçtikten sonra çift taraflı kör hakemlik uygulamasına tabi tutularak yayım aşamasına getirilen makaleler; Tefsir, Hadis, Arap Dili ve Belagati, İslam Tarihi, İslam Hukuku, Tasavvuf, Türk İslam Edebiyatı, Türk Din Musikisi ve diğer dinî araştırmalar alanlarına göre dağılım göstermiştir.

Emek mahsülü çalışmalarını yayımlamak üzere dergimizi tercih eden kıymetli yazarlarımıza, makaleleri titizlikle inceleyip değerlendiren değerli hakemlerimize, dergimize gönderilen yazıları özenle gözden geçirerek gerekli işlemleri yapan alan editörü, yazım editörü, dil editörü, editör yardımcısı ve son okuyucu görevlerinde bulunan değerli meslektaşlarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi ekibi olarak İsrail'in Filistin'de uyguladığı insanlık dışı soykırımı en şiddetli biçimde kınıyoruz. Bu sayımızı, farklı coğrafyalarda insanlık dışı muameleye maruz kalan bütün mazlumlar ile hain teröristlerle çıkan çatışmalarda şehit düşen kahraman askerlerimize ithaf ediyoruz. Ruhları şâd olsun...

Doç.Dr. Raşit Çavuşoğlu

Baş Editör

Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



آراء الإمام الكرخي في مسائل النكاح *

ملخص: كان الإمام الكرخي شيخ الحنفية ومفتى العراق في زمانه، انتهت رئاسة المذهب الحنفي وذاع صيته وانتشر تلامذته في البلدان، وكان علامة كبير الشأن، أديباً بارعاً، عارفاً بالأصول والفروع، له العديد من الآراء الفقهية التي خالف فيها مذهب الحنفية، يهدف هذا البحث إلى استخراج آراء الإمام الكرخي في مسائل الزواج التي خالف فيها مذهب الحنفية، ومقارنة تلك الآراء ببقية المذاهب الفقهية، وبيان مكانة الإمام الكرخي في المذهب الحنفي، أستخدم في البحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، وقد توصلت إلى عدة نتائج منها أن الكتب الفقهية الحنفية كثيراً ما تذكر أقوال الإمام الكرخي تقريراً للمذهب الحنفي وإماماً من أئمة الحنفية، رجع بعض الأئمة رأي الإمام الكرخي في بعض المسائل بقولهم وهو الراجح، وانفرد الإمام الكرخي برأيه في بعض المسائل وخالف مذهبه وجهود الفقهاء، والغرف والعادات من أسباب الترجيح التي اعتمدها الكرخي.

الكلمات المفتاحية: الكرخي، الزواج، العدة، الحيض، الولاية، الكفاءة.

Kerhî'nin Evlilik ile İlgili Konulardaki Görüşleri


Öz: Kerhî, zamanında Hanefî mezhebinin fakihlerini özellikle de Irak meşâihini temsil makamında bulunuyordu. Farklı ülkelerde ilmi faaliyetlerine devam eden öğrencileri aracılığıyla ünü gitide yayıldı. Araştırmanın amacı, evlilik ile ilgili olan konularda Kerhî'nin Hanefî mezhebinin görüşlerine muhalefet ettiği noktaları ortaya çıkarmak ve kendisine ait olan bu tercihleri diğer mezheplerin görüşleri ile karşılaştırmaktır. Böylece Kerhî'nin Hanefî mezhebine mensup müctehitler arasındaki konumunu ortaya çıkaracak olmak da ikincil derecede önem taşımaktadır. Araştırmada karşılaştırmalı analitik tümevarım yaklaşımı kullanılmıştır. Çalışma sonucunda ulaşılan sonuçlardan bazıları şunlardır: Hanefî fıkah kitaplarının çoğunda Kerhî'nin görüşü mezhebin görüşü ve tercihi olarak sunulmaktadır. Bazı bahislerde ise örf gibi delillere dayanarak gerek mezhebinin gerek diğer mezheplerin görüşlerine aykırı içtihatlar ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kerhî, Evlilik, Bekleme Süresi, Hayız, Velayet, Verimlilik.

Views of Karkhi in Matters of Marriage

Abstract: Karkhi was the sheikh of the Hanafi school and the Mufti of Iraq in his time. The presidency of the Hanafi school of thought ended and his reputation spread, and his students spread in the countries. Karkhi in matters of marriage in which he violated the Hanafi school of thought and compared those opinions with the rest of the jurisprudential schools, and a statement of the status of Karkhi in the Hanafi school of thought. In the research, I used the comparative analytical inductive approach, and I reached several results, including that the Hanafi jurisprudence books often mention the sayings of Karkhi in a report of the Hanafi school of thought. Some issues and contrary to his doctrine and the majority of jurists, and custom and customs are among the weighting reasons adopted by Karkhi.

Keywords: Karkhi, Marriage, Waiting Period/Moratorium, Menstruation, Guardianship, Efficiency.

Ahmed
ALMASAMHA**
Saffet KÖSE*** 

* Bu makale Ahmed Almasamha'nın İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışılmış olan "İmam Ebü'l-Hasan El- Kerhî'nin Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fikhî Görüşleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-posta: dokuzeylul1989@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-8532-353x>

*** Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-Posta: saffetkose@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>

مدخل:

1. الكرخي

1.1 اسمه ونسبه

هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم، الشيخ، الإمام، الزاهد، مفتي العراق، شيخ الحنفية أبو الحسن الكرخي،¹ من أهل كرخ جدان.²

1.2 مكانته في المذهب الحنفي

الإمام العلامة أبو الحسن الكرخي شيخ الحنفية ومفتي العراق في زمانه، انتهت رئاسة المذهب الحنفي وذاع صيته انتشر تلامذته في البلدان، كان علامة كبير الشأن، أديباً بارعاً، عارفاً بالأصول والفروع، له مؤلف مستقل في الفقه - غير مطبوع - وكذلك مؤلف في الأصول عُرف بأصول الكرخي، له العديد من الآراء الفقهية التي خالف فيها مذهب الحنفية، ولذلك كان مصنّف الفقه الحنفي يذكرون رأيه مقارنةً برأي أئمة المذهب، وبعض المواطنين يرجحون رأي الكرخي على رأي جمهور الحنفية، وقد انفرد الكرخي ببعض الآراء عن عامة الفقهاء.

وكان علامة كبير الشأن، أديباً بارعاً، عارفاً بالأصول والفروع، انتهت إليه رئاسة الأصحاب، وانتشر تلامذته في البلاد. وكان عظيم العبادة والصلاة والصوم، صبوراً على الفقر والحاجة ورعاً زاهداً صاحب جلاله.³

على الرغم من أن الإمام الكرخي هو أحد العلماء الذين ساهموا بشكل كبير في عملية تشكيل وتنظيم المذهب الحنفي، إلا أنه يُرى أيضاً أنه يعارض بعض آراء المذهب.

¹ انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، المحقق: عمر عبد السلام التدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1993)، 742/7؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، الطبعة 2006)، 426/15؛ أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن فطلوغا السوداني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيوخوني) الجمالي الحنفي (المتوفى: 879هـ)، تاج التراجم، المحقق: محمد خير رمضان يوسف (دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، 1992)، 200.

² كرخ جدان: فإنه بلدة في آخر ولاية العراق بناوح خانقين عن بعد وهو الحد بين ولاية شيرزور والعراق. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، الطبعة الثانية، 1995)، 449/4؛ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، تاريخ بغداد، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2002)، 74/12؛ عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (المتوفى: 775هـ)؛ الجواهر المضية في طبقات الحنفية (كراتشي: مير محمد كتب خانة)، 337/1.

³ انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، 743/7؛ يوسف بن تفرج بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى: 874هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب)، 306/3.

يذكر أن المبادئ والأصول التي شرحها الكرخي فيما يتعلق بالمهجية تتشكل من آراء وأفكار الأئمة الحنفية السابقين. وكثيراً ما أشار الأصوليون اللاحقون إلى اسم الكرخي وأصوله عند عرض الآراء الفقهية.⁴

2. آراء الإمام الكرخي في مسائل النكاح

2.1 حكم النكاح

اتفق الحنفية على أن النكاح من العقود الشرعية المسنونة،⁵ ولا خلاف أن النكاح فرض حالة التوقان وخوف العنت،⁶ واختلفوا فيما إذا لم تتق نفسه إلى النساء.

قال بعضهم: إنه مندوب ومستحب. وإليه ذهب الكرخي.⁷

وقال بعضهم: إنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي، بمنزلة الجهاد وصلاة الجنازة.⁸

قال - عليه الصلاة والسلام - « وَأَتَزَوَّجُ النَّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنِّ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي »،⁹ وقال النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوُلُودَ فَإِنِّي مُكَائِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ ».¹⁰

دليل السنة حالة الاعتدال الاقتران بحاله - صلى الله عليه وسلم - في نفسه ورده على من أراد من أمته التخلي للعبادة.¹¹

⁴ Alpaslan Alkuş, "Serahsî'nin el-Mebûs Adlı Eserinde Kerhî'nin Furû' Fıkha Dair Görüşleri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (Haziran 2019): 253.

⁵ يحيى بن هبيرة (بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، أبو المظفر، عون الدين (المتوفى: 560هـ)، *اختلاف الأئمة العلماء*، المحقق: السيد يوسف أحمد (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2002)، 120/2.

⁶ علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1986)، 228/2.

⁷ الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 228/2.

⁸ محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (المتوفى: نحو 540هـ)، *تحفة الفقهاء* (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1994)، 117/2.

⁹ محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ)، "الترغيب في النكاح"، 67 (رقم 5063)، 2/7؛ مسلم بن الحجاج؛ *الجامع الصحيح*، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، "استحباب الزواج لمن تافت نفسه"، 16، (رقم 1401)، 1020/2.

¹⁰ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داود*، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية)، "النهي عن تزويج من لم يلد من النساء"، 12 (رقم 2050)، 220/2.

¹¹ انظر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (المتوفى: 1078هـ)، *مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر* (دار إحياء التراث العربي، الطبعة د.م)، 316/1؛ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252)، *رد المحتار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر - الطبعة الثانية، 1992)، 7/3.

قال الزيلعي: "وهو الأصح، وهو محمل قول من أطلق الاستحباب وكثيراً ما يتسامح في إطلاق المستحب على السنة.¹²

وقال بعضهم: إنه واجب على الكفاية؛¹³ أن المقصود من الإيجاب تكثير المسلمين بالطريق الشرعي وعدم انقطاعهم، ولذا صرح بالعلة حيث قال - صلى الله عليه وسلم - «تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوُلُودَ فَإِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ» وهذا يحصل بفعل البعض.¹⁴

يرى المالكية¹⁵ والحنابلة في رواية¹⁶ أن النكاح فإنه في الجملة مرغّب فيه ومندوب إليه. ويرى الشافعية¹⁷ أن الرجل إن وجد الأهبة، ولم يكن به علة، لم يكره له النكاح، لكن التخلي للعبادة أفضل.

بينما يرى الحنابلة في الصحيح¹⁸ أنه إذا لم تتق نفسه إلى النساء فإن النكاح مباح، وهو الصحيح من المذهب.

نرى هنا أن جمهور الفقهاء وافقوا الكرخي أن النكاح مندوبٌ إليه إذا لم تتق نفسه إلى النساء، بينما رأى الحنابلة أنه مباح في هذه الحالة، غير أن الشافعية رأوا أن التفرغ للعبادة أفضل.

وسبب اختلافهم هل تحمل صيغة الأمر به في قوله تعالى: {فانكحوا ما طاب لكم من النساء} [النساء: 3/4]، وفي قوله - عليه الصلاة والسلام -: «تَزَوَّجُوا، فَإِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ»،¹⁹ وما أشبه ذلك من الأخبار الواردة في ذلك على الوجوب؟ أم على الندب؟ أم على الإباحة؟

¹² انظر: عثمان بن علي بن محجن البارع، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: 743 هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة الأولى، 1313)، 95/2؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: 861 هـ)، فتح القدير (دار الفكر، د.م)، 188/3.

¹³ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، 95/2.

¹⁴ ابن الهمام، فتح القدير، 188/3.

¹⁵ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520 هـ)، المقدمات الممهدات (دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1988)، 452/1.

¹⁶ علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي دمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: 885 هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية - د.م)، 8/8.

¹⁷ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676 هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1991)، 18/7.

¹⁸ المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، 8/8.

¹⁹ ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي) "ما جاء في فضل النكاح"، 9 (رقم 1846)، 1/592.

. فأما من قال: إنه في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب إليه، وفي حق بعضهم مباح - فهو التفات إلى المصلحة.²⁰

2.2 عقد النكاح بلفظ الإعارة

يرى الحنفية أن النكاح ينعقد بلفظ الهبة والبيع والتملك والصدقة،²¹ واختلفوا في انعقاده بلفظ الإعارة:

عند عامة الحنفية²² لا ينعقد النكاح بلفظ الإعارة؛ لأنه لا يوجب ملكاً يستفاد به ملك المتعة، و**حجتهم**: أن الإعارة إن كانت إباحة المنفعة فالنكاح لا ينعقد بلفظ الإباحة، لانعدام معنى التملك أصلاً.²³

روي عن **أبي الحسن الكرخي** رحمه الله أن النكاح ينعقد بلفظ الإعارة، وكان يقول: الإعارة تفيد ملك المنفعة، و**حجته** أن الإعارة إباحة استيفاء المنافع دون التملك، وأن الزوج لا يملك الإجارة من غيره.²⁴

يرى المالكية²⁵ و**الشافعية**²⁶ و**الحنابلة**²⁷ أن النكاح ينعقد بكل لفظ يقتضي تملكاً مؤبداً ولا ينعقد بألفاظ الإجارة والعارية والرهن والوصية.

ويبدو أن هذا من انفرادات الكرخي في آرائه حيث لم ينص أحدٌ على انعقاد النكاح بلفظ العارية، لأنه لا يفيد الملك المؤبد.

وسبب اختلافهم هل النكاح عقد يعتبر فيه مع النية اللفظ الخاص به؟ أم ليس من صحته اعتبار اللفظ؟ فمن ألحقه بالعقود التي يعتبر فيها الأمران قال: لا نكاح منعقد إلا بلفظ النكاح أو التزويج. ومن قال: إن اللفظ ليس من شرطه اعتباراً بما ليس من شرطه اللفظ

²⁰ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ)، *بإية المجتهد ونهاية المقتصد* (القاهرة: دار الحديث، 2004)، 30/3.

²¹ عمر بن إسحاق بن أحمد الهندي الغزنوي، سراج الدين، أبو حفص الحنفي (المتوفى: 773هـ)، *الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة* (مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى 1986)، 136.

²² انظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، *المبسوط* (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 61/5؛ ابن الهمام، *فتح القدير*، (196/3).

²³ الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 230/2.

²⁴ أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مائة البخاري الحنفي (المتوفى: 616هـ)، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2004)، 6/3.

²⁵ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (المتوفى: 954هـ)، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل* (دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1992)، 421/3.

²⁶ الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت 502 هـ)، *بحر المذهب*، المحقق: طارق فتحي السيد (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2009)، 152/9.

²⁷ أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، *المغني* (مصر: مكتبة القاهرة، بدون طبعة، 1968)، 79/7.

أجاز النكاح بأي لفظ إذا فهم المعنى الشرعي من ذلك، أعني أنه إذا كان بينه وبين المعنى الشرعي مشاركة.²⁸

2.3 انعقاد النكاح بلفظ الإجارة

ينعقد النكاح عند الحنفية بلفظ الهبة والصدقة والتملك، ولا ينعقد بلفظ الإحلال والإباحة،²⁹ وهل ينعقد بلفظة الإجارة؟

جمهور الحنفية: لا ينعقد النكاح بلفظ الإجارة في الصحيح؛ لأن الإجارة لا تفيد ملك المتعة، ولأنها تنبئ عن التأقيت، ولا تأقيت في النكاح.³⁰

رأي الكرخي: ينعقد عقد النكاح بلفظ الإجارة؛ لأن الله تعالى سمى المهر أجراً، فينعقد بلفظ الإجارة كالإجارة، وهو مروى عن أبي حنيفة.³¹

ولأن المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وإن جعل في حكم العين، وقد سمى الله تعالى العوض أجراً في قوله تعالى {فَاتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ} [النساء: 24/4]، وذلك دليل على أنه بمنزلة الإجارة.³²

ذهي المالكية³³ والشافعية³⁴ والحنابلة³⁵ إلى أن النكاح لا ينعقد بالعارية، والإجارة، فكذاك بما اقتضاهما من الهبة، لأنه ليس بصريح في النكاح، فلا ينعقد به.

وبذلك يرى الإمام الكرخي بانعقاد النكاح بلفظ الإجارة وهذا من اختياراته أيضاً،³⁶ بينما ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم انعقاده.

وسبب اختلافهم هو نفس السبب السابق.

²⁸ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 32/3.

²⁹ ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 6/3.

³⁰ انظر: محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرقي (المتوفى: 786هـ)، العناية شرح الهداية (دار الفكر، وبدون تاريخ)، 196/3؛ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (المتوفى: 683هـ)، الاختيار لتعليل المختار (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937)، 83/3.

³¹ الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 83/3.

³² الزيلعي، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، 98/2.

³³ الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 421/3.

³⁴ الروياني، بحر المذهب، 152/9.

³⁵ ابن قدامة، المغني، 79/7.

³⁶ Alkış, "Serahsî'nin el-Mebûsât Adlı Eserinde Kerhî'nin Furû' Fıkha Dair Görüşleri",

2.4 انعقاد النكاح بلفظ الوصية

لا خلاف بين الحنفية أن النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتملك،³⁷ واختلفوا في لفظ الوصية:

جمهور الحنفية: لا ينعقد النكاح بلفظ الوصية؛ لأنها توجب الملك مضافاً إلى ما بعد الموت.³⁸

وعن الكرخي لو قال: أوصيتُ لك بابنتي الآن، فإنه ينعقد أو قال: أوصيتُ لك بضع جاريتي في الحال بكذا لو قبل الآخر ينعقد النكاح؛ لأنه به صار مجازاً عن التملك وهو رأي الطحاوي⁽³⁹⁾.

قال ابن الهمام: "وينبغي أن لا يُختلف في صحته حينئذ، والحاصل أنه إذا قيِّدَ بالحال يصح"⁴⁰.

ذهب المالكية⁴¹ أن النكاح ينعقد بكل لفظ يقتضي تملكاً مؤبداً لا إجارة وعارية ورهنًا ووصية.

ونص الحنابلة على أن الوصية تصح بالولاية في النكاح، قال الحجاوي: "تستفاد ولاية النكاح بالوصية إذا نص له على التزويج مجبراً"⁴².

وبذلك انفرد الكرخي بالقول بالجواز، بينما نرى أن جمهور الفقهاء يرون عدم انعقاد الزواج بلفظ الوصية.

2.5 الولاية في النكاح

³⁷ الحدّاد، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، (8/2).

³⁸ علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: 593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، المحقق: طلال يوسف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 185/1.

³⁹ انظر: العيني، البداية شرح الهداية، 12/5؛ محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو (المتوفى: 885هـ)، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 329/1.

⁴⁰ ابن الهمام، فتح القدير، 196/3.

⁴¹ الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 421/3.

⁴² موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا (المتوفى: 968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، (بيروت: دار المعرفة)، 175/3.

إذا زوجت المرأة نفسها من غير كفاء فلأولياء أن يفرقوا بينهما بلا خلاف،⁴³ ويجوز نكاح الصغير والصغيرة إذا زوجهما الولي، بكرًا كانت الصغيرة أو ثيبًا،⁴⁴ وإن زوج الأب أو الجد الصغير والصغيرة فلا خيار لهما بعد بلوغهما،⁴⁵ واختلفوا في غير الأب والجد:

عند أبي حنيفة ومحمد: للصغير والصغيرة خيار الفسخ إذا بلغا فيما إذا زوجهما غير الأب والجد.⁴⁶ والتي زوجها عمها إذا اختارت نفسها بعد البلوغ وقد دخل بها الزوج فلها النفقة ما دامت في العدة؛ لأن الفرقة من جهتها بسبب حق مستحق لها.⁴⁷

وقال أبو يوسف: لا خيار للصغير والصغيرة؛ لأن النكاح عقد لازم، وقد صدر من الولي فلا يفسخ قياساً على الأب والجد.⁴⁸

قال الكرخي:⁴⁹ إذا زوج العم الصغير أو الصغيرة ثم بلغا فإن كانت بكرًا فسكت عقيب بلوغها سقط خيارها وإن كانت وطئت قبل البلوغ لم يبطل خيارها إلا بالقول أو بالفعل الذي يستدل به على الرضا.⁵⁰

قال هشام عن محمد في الصغيرة زوجها عمها فدخل بها زوجها فحاضت عند الزوج قال: هي على خيارها ما لم يجامعها الزوج قال قلت فإن مكثت سنة لم يجامعها وهي في خدمته قال هي على خيارها ما لم تطلب النفقة.⁵¹

يرى المالكية⁵² أنه لا يزوج البكر قبل البلوغ غير الأب لأحد، ولا وصي ولا ولي حتى تبلغ وترضى، وإذنها صماته.

⁴³ علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: 593هـ)، متن بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبح)، 61.

⁴⁴ عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي (المتوفى: 1298هـ)، اللباب في شرح الكتاب، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العلمية)، 10/3.

⁴⁵ المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، 193/1.

⁴⁶ الزيلعي، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، 122/2.

⁴⁷ السرخسي، المبسوط، 206/5.

⁴⁸ الزيلعي، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، 122/2.

⁴⁹ الحداد، الجوهرة النيرة على مختصر القُدوري، 9/2.

⁵⁰ Alkış, "Serahsî'nin el-Mebşüt Adlı Eserinde Kerhî'nin Furû' Fıkha Dair Görüşleri",

240.

⁵¹ الحداد، الجوهرة النيرة على مختصر القُدوري، 9/2.

⁵² أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (ت 386هـ)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1999)، 398/4.

ويرى الشافعية⁵³ والحنابلة⁵⁴ إن كانت البكر صغيرة فليس لأحد من العصبات تزويجها بحال.

يظهر هنا أن جمهور الفقهاء لم يروا جواز تزويج البكر غير الأب والجد، بينما يرى الحنفية جواز ذلك واختلفوا في خيار الفسخ إذا بلغت البكر، فالكرخي يرى سكوتها عقب البلوغ يُسقط خيارها، بينما أثبت أبو حنيفة ومحمد لها الخيار، أما أبو يوسف فيرى أنه لا خيار لها.

وسبب اختلافهم في الجد هو اختلافهم فيمن هو أقرب هل الجد أو الأخ؟⁵⁵

2.6 الكفاءة⁵⁶ في النكاح

يرى عامة الحنفية أن الكفاءة في النكاح معتبرة، فإذا تزوجت غير كفء فللولي أن يفرق بينهما، إذا تزوجت بغير كفء لم يجز، فليس كل ولي يحسن المرافعة إلى القاضي، ولا كل قاض يعدل.⁵⁷

حجتهم من السنة النبوية:

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « لَا تُنكَحُ النِّسَاءُ إِلَّا مِنَ الْأَخْفَاءِ، وَلَا يُزَوَّجُهُنَّ إِلَّا الْأَوْلِيَاءُ، وَلَا مَهْرٌ دُونَ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ ».⁵⁸

⁵³ الروياني، بحر المذهب، 50/9.

⁵⁴ عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: 682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع (دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع)، 399/7.

⁵⁵ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 40/3.

⁵⁶ الكفاءة: الكفاء: النظر والمساوي، ومنه الكفاءة في النكاح، وهو أن يكون الزوج مساوياً للمرأة في حسيها ودينها ونسبها وبيتها، وغير ذلك. انظر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1979)، (180/4؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين (دار الهداية، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 390/1.

⁵⁷ انظر: الحداد، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، 11/2؛ الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 100/3.

⁵⁸ أبو يعلى الموصلي، المسند، المحقق: حسين سليم أسد، (دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الأولى، 1984)، (72/4)، (برقم 2094)؛ أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: 385هـ)، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، "المهر"، 15 (رقم 3601)، (مؤسسة الرسالة، بيروت: الطبعة الأولى، 2004)، (358/4؛ البيهقي، السنن الكبرى، "اعتبار الكفاءة"، (رقم 13760)، (215/7)، وضعفه، وقال الدارقطني: مبشر بن عبيد متروك الحديث أحاديثه لا يتابع عليها، وقال الزبيلي: حديث ضعيف. جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزبيلي (المتوفى: 762هـ)، نصب الرأية لأحاديث الهداية، المحقق: محمد عوامة (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1997)، 199/3.

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «انكِحُوا إِلَى الْأَكْفَاءِ وَأَنْكِحُوهُمْ
وَاخْتَارُوا لِنُطْفِيتِكُمْ».⁵⁹

لأن انتظام المصالح من المسكن والصحة والألفة والتولد والتناسل وتأسيس القربان بين المتكافئين عادة لأن انتظام المصالح لا يكون إلا بهما، بخلاف غير المتكافئين والمتكافئان المتساويان.⁶⁰

قال الكرخي: الأصح عندي أنه لا اعتبار بالكفاءة في النكاح،⁶¹ لقوله تعالى: {إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى} إلى أن قال: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} [الحجرات: 13/49]، وقال - عليه الصلاة والسلام - «أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ إِلَّا بِالتَّقْوَى»،⁶² وقال - عليه الصلاة والسلام - لأبي هريرة: «لو كان لي بنت لزوجتك». وحديث ربيعة: «يا ربيعة، أَلَا تَزُوجُ؟»، فقُلتُ: بلى مُرِنِي بِمَا شِئْتَ، قَالَ: «انْطَلِقِي إِلَى آلِ فُلَانٍ حَيٍّ مِنَ الْأَنْصَارِ - وَكَانَ فِيهِمْ تَرَاخٌ - عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ بِأَمْرِكُمْ أَنْ تَزُوجُونِي فُلَانَةَ لِأَمْرَأَةٍ مِنْهُمْ»، فَذَهَبْتُ فَقُلْتُ لَهُمْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ، بِأَمْرِكُمْ أَنْ تَزُوجُونِي فُلَانَةَ.⁶³

يرى المالكية⁶⁴ أن الكفاءة في النكاح مطلوبة بين الزوجين في الدين أي كونه ذا دين أي غير فاسق والحال أي السلامة من العيوب التي توجب لها الخيار في الزوج لا الحال بمعنى الحسب والنسب وإنما تندب فقط.

ويرى الشافعية⁶⁵ أن الكفاءة في النكاح معتبرة بين الزوجين في لحوق الزوجة والأولياء.

ويرى الحنابلة⁶⁶ أن الكفاءة في النكاح لها شرطان: الدين، والمنصب، لا غير. وعنه أنها خمسة؛ هذان، والحرية، والصناعة، واليسار.

⁵⁹ الدارقطني، السنن، كتاب النكاح، "المهر"، 15 (رقم 3787)، (457/4). حديث باطل. أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، علل الحديث، تحقيق: فريق من الباحثين، (الطبعة الأولى، 2006)، 721/3.

⁶⁰ العيني، البناية شرح الهداية، 108/5.

⁶¹ انظر: الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 101/3، العيني، البناية شرح الهداية، 107/5.

⁶² أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المسند، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2001)، 474/38 (رقم 23489). إسناده صحيح، المصدر نفسه.

⁶³ أحمد بن حنبل، المسند، 112/27، (رقم 16577). إسناده صحيح على شرط مسلم، المصدر نفسه.

⁶⁴ محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف البغدادي، أبو عبد الله المواقف المالكي (المتوفى: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1994)، 106/5.

⁶⁵ الروياني، بحر المذهب، 98/9.

⁶⁶ ابن قدامة، المغني، 35/7.

يظهر هنا أن الفقهاء الأربعة اعتبروا الكفاءة في النكاح بينما انفرد الإمام الكرخي بقوله بعدم اعتبار الكفاءة في النكاح.⁶⁷

وسبب الاختلاف: اختلافهم في مفهوم قوله - عليه الصلاة والسلام -: «تُنكحُ المرأةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا وَلِحَسْبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا، فَاطْفَرُ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرَبَّتْ يَدَاكَ».⁶⁸

2.7 تخلف شرط الكفاءة

إذا تسمى رجل لامرأة بغير اسمه وانتسب لها إلى غير نسبه، فلما زوجت نفسها منه علمت بذلك، وذلك في حالة أن يكون النسب المكتوم أدون مما أظهر: فإن كان مع هذا النسب المكتوم كفتاً لها؛ بأن تزوج عربية على أنه قرشي فإذا هو عربي:⁶⁹

جمهور الحنفية: في هذا ليس للأولياء حق المطالبة بالفرقة بالاتفاق؛ لأن حق الخصومة للأولياء؛ لدفع العار عن أنفسهم حتى لا ينسب إليهم بالمصاهرة من لا يكافئهم، وهذا غير موجود هنا، ولكن لها الخيار إن شاءت أقامت معه، وإن شاءت فارقت.⁷⁰

رأي الكرخي: أن المرأة لا خيار لها؛ لأن الخيار لدفع النقص، ولا نقيصة؛ لأنه كفاء لها هذا إذا فعل الرجل ذلك.⁷¹

يرى المالكية⁷² أن المرأة إذا كانت قرشية فتتزوج على أنه قرشي فإذا هو عربي فلها الخيار بالفسخ.

رأي الشافعية في قول⁷³ أن النكاح باطل؛ لأن الاعتماد في النكاح على الصفات والأسماء كما أن الاعتماد في البيوع على المشاهدة.

يرى الشافعية في الأصح⁷⁴ والحنابلة في المذهب⁷⁵ أن النكاح صحيح، لأنه معنى لا يفتقر العقد إلى ذكره.

⁶⁷ Mehmet Ali Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 162.

⁶⁸ البخاري، "الأكفاء في الدين"، (رقم5090)، (7/7)؛ انظر أيضاً: ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 3/42.

⁶⁹ ابن مازة، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، 26/3.

⁷⁰ السرخسي، *المبسوط*، 30/5.

⁷¹ الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 321/2.

⁷² المواقي، *التاج والإكليل لمختصر خليل*، 168/5.

⁷³ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، *المجموع شرح المهذب* (دار الفكر، بدون طبعة وتاريخ)، 287/16.

⁷⁴ النووي، *المجموع شرح المهذب*، 287/16.

⁷⁵ المرادوي، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*، 109/8.

وافق الشافعية والحنابلة الإمام الكرخي بأن النكاح صحيح، ولا خيار للمرأة في فسخ النكاح، بينما وافق المالكية جمهور الحنفية بأن لها الخيار، وهنا نرى تأثر الكرخي برأي المذاهب الأخرى في هذه المسألة.

2.8 سكوت البكر

السكوت من البكر البالغة جعل رضاً بالنكاح سواء استأمرها الولي قبل النكاح أو زوجها الولي قبل الاستئمار، فبلغها الخبر فسكتت، وذلك إذا كان المستأمر ولياً، أو كان الولي المستأمر رسول الولي.⁷⁶ واختلفوا إذا استأذنها غير الولي:

جمهور الحنفية لا بد من القول بالقبول كالثيب؛ لأن سكوتها لقلة الالتفات إلى كلامه فلا يدل على الرضا.⁷⁷

وذكر الكرخي أن سكوتها عند استئمارها الأجنبية يكون رضاً؛ لأنها تستحي من الأجنبية أكثر مما تستحي من الولي.⁷⁸

قال العيني: "والأول أصح؛ لأن جعل السكوت رضا ضروري فلا حاجة إليه عند استئمارها الأجنبية."⁷⁹

لم أجد صورة المسألة في كتب الفقهاء الثلاثة - حسب اطلاعي - وهي من المسائل الفرعية التي تناولها الحنفية كباقي المسائل.

سبب اختلافهم: معارضة العموم للقياس، وذلك أن قوله - عليه الصلاة والسلام -: «**وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا**»⁸⁰ يقتضي العموم في كل بكر، إلا ذات الأب التي خصصها الإجماع، إلا الخلاف الذي ذكرناه. وكون سائر الأولياء معلوماً منهم النظر والمصلحة لوليتهم يوجب أن يلحقوا بالأب في هذا المعنى، فمنهم من ألحق به جميع الأولياء، ومنهم من ألحق به الجد فقط؛ لأنه في معنى الأب.⁸¹

2.9 تفسير الأيم

⁷⁶ ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 55/3.

⁷⁷ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، 119/2.

⁷⁸ السرخسي، المبسوط، 4/5.

⁷⁹ العيني، البناية شرح الهداية، 83/5.

⁸⁰ مسلم، "استئذان الثيب في النكاح بالنطق"، 1421، (1037/2).

⁸¹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 35/3.

اختلف الحنفية في تفسير الأيم الوارد ذكرها في حديث ابن عباس، أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا» وهل يشمل الذكر والأنثى أم يقتصر على الأنثى كما هو معروف:

جمهور الحنفية على أن الأيم كل امرأة لا زوج لها، جومت حراماً أو حلالاً، بلغت أو لم تبلغ، غنية أو فقيرة.⁸²

وقال الكرخي: الأيم هي التي لا زوج لها بكرة كانت أو ثيباً أو يقال رجل أيم أيضاً، فالجماع، والأنوثة ليست بشرط لثبوت هذا الاسم، ووافقه أبو القاسم الصفار،⁸³ حتى قالاً بأن الرجل، والبكر يدخلان تحت المسمى.⁸⁴

فالأيم: اسم لامرأة لا زوج لها بكرة كانت أو ثيباً، وهذا هو الصحيح عند أهل اللغة.⁸⁵ وعندما رجعت إلى كتب اللغة وجدت أن جمهور أهل اللغة⁸⁶ وافقوا الكرخي، عدا الخليل بن أحمد حيث قال: "امرأة أيم قد تأيمت، إذا كانت ذات زوج، أو كان لها قبل ذلك زوج فمات، وهي تصلح للأزواج، لأن فيها سورة من شباب".⁸⁷ بدليل قول الشاعر:

إِنَّ الْقُبُورَ تُنَكِّحُ الْأَيَّامِي ... وَالنِّسْوَةَ الْأَرَامِلَ الْيَتَامِي⁸⁸

⁸² ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 513/8.

⁸³ البابرتي، العناية شرح الهداية، 480/10.

⁸⁴ انظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 347/7؛ البابرتي، العناية شرح الهداية، 480/10.

⁸⁵ السرخسي، المبسوط، 12/5.

⁸⁶ انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، غريب الحديث، المحقق: د. عبد الله الجبوري (بغداد: مطبعة العاني، الطبعة الأولى، 1397)، 46/2؛ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة 1987)، 1868/5؛ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1979)، 166/1.

⁸⁷ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، العين، المحقق: د. مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال)، 425/8.

⁸⁸ انظر: أبو الفرج المعافى بن زكريا بن يحيى الجريدي النهرواني (المتوفى: 390هـ)، المجلس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافعي، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2005)، 639؛ أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر ابن طيفور (المتوفى: 280هـ)، بلاغات النساء، صححه وشرحه: أحمد الألفي، مطبعة مدرسة والده عباس الأول (القاهرة: 1908)، 105. ومعنى هذا أن الموت إذا أتى على الرجال وأفنى أكارمهم أنكح بناتهم ووليّاتهم من يقصر عن أحسابهن وليس بكفو لهن.

قال ابن نجيم: والصحيح قول محمد؛ لأنه حجة في اللغة هكذا قاله الخليل بن أحمد في العين ولهذا قال - عليه الصلاة والسلام - « **الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبَكْرُ نُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا** »⁸⁹ عطف البكر على الأيم، والمعطوف غير المعطوف عليه.⁹⁰

رأي المالكية⁹¹ أن الأيم التي مات عنها زوجها أو فارقتها بعد أن بنى بها.

رأي الشافعية⁹² **والحنابلة**⁹³ أن الأيم هي التي لا زوج لها بكرًا كانت أم ثيبًا.

نرى هنا أن الشافعية والحنابلة وافقوا الكرخي في تفسير الأيم، بينما وافق المالكية جمهور الحنفية في أن الأيم لا تشمل البكر والثيب.

2.10 مقدار المهر

اتفق الحنفية على أنه النكاح يصح بدون المهر، وأدنى المقدار الذي يصلح مهرًا عشرة دراهم أو ما قيمته عشرة دراهم، ولا بد أن يكون المسمى مالاً متقوماً،⁹⁴ واتفقوا على أنه إن تزوجها على مكيل أو موزون فإن سمي جنسه وصفته ومقداره؛ لم تجبر على قبول القيمة،⁹⁵ واختلفوا لو لم يذكر الصفة.

ظاهر الرواية إذا أتى الرجل زوجته بقيمة المهر أُجبرت على القبول؛ لأنها بتسمية الجنس بدون الصفة لا تثبت في الذمة ثبوتاً صحيحاً.⁹⁶ وإن ذكر جنسه دون وصفه يخير بين تسليمه وتسليم قيمته.⁹⁷

ذكر الكرخي: لو تزوجها على مكيل أو موزون ولم يصف صحت التسمية؛ لأنه مال معلوم الجنس والنوع فتصح تسميته، فإن شاء الزوج أعطاها الوسط من ذلك، وإن شاء أعطاها قيمته.⁹⁸

⁸⁹ مسلم، "استئذان الثيب في النكاح بالنطق"، 1421، (1037/2).

⁹⁰ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 513/8.

⁹¹ القيرواني، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، 44/4.

⁹² النووي، المجموع شرح المذهب، 122/5.

⁹³ إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (المتوفى: 884هـ)، المبدع في شرح

المقنع، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1997)، 180/5.

⁹⁴ انظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 277-274/2؛ المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي،

198/1.

⁹⁵ انظر: السرخسي، المبسوط، 80/5؛ الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 107/3.

⁹⁶ السرخسي، المبسوط، 80/5.

⁹⁷ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، 151/2.

⁹⁸ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 284/2.

وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى: أنها لا تجبر على قبول القيمة؛ لأن التسمية متى صحت بذكر الجنس تعين الوسط من ذلك الجنس كما في العبد، والثوب الهروي فما تعين من الوصف شرعاً يكون كالمذكور نصاً فلا تجبر على قبول القيمة.⁹⁹

حجة الكرخي أن القيمة أصل في إيجاب الوسط؛ لأن بها يعرف كونه وسطاً فكان أصلاً في التسليم كما في العبد، **حجة** رواية الحسن أن الشرع لما أوجب الوسط فقد تعين الوسط بتعيين الشرع فصار كما لو عينه بالتسمية.¹⁰⁰

رأي المالكية¹⁰¹ إن تنازع الزوج والزوجة في قدر المهر وصفته قبل البناء مع بقاء الزوجية بينهما تحالفاً وتفاسخاً.

يرى الشافعية¹⁰² أنه إذا اختلف الزوجان في المهر قبل الدخول أو بعده تحالفاً ولها مهر مثلها وبدأت بالرجل.

بنما يرى الحنابلة¹⁰³ أنه إذا اختلف الزوجان في قدر الصداق، فالقول قول الزوج مع يمينه.

لم يناقش الجمهور المسألة التي تناولها الحنفية في كتبهم، وإنما ناقشوا مسألة اختلاف الزوجين في المهر وقدره وصفته.

سبب اختلافهم: يرجع إلى تردد المهر بين أن يكون عوضاً من الأعراس يعتبر فيه التراضي بالقليل كان أو بالكثير، كالحال في البيوعات، وبين أن يكون عبادة فيكون مؤقتاً، وذلك أنه من جهة أنه يملك به على المرأة منافعتها على الدوام يشبه العوض، ومن جهة أنه لا يجوز التراضي على إسقاطه يشبه العبادة.¹⁰⁴

2.11 نكاح أهل الذمة

لا خلاف بين الحنفية أن كل نكاح يجوز فيما بين المسلمين فهو جائز فيما بين أهل الذمة،¹⁰⁵ واتفقوا على أن الزوجين إذا ترافعا إلى القاضي يُفَرَّق بينهما،¹⁰⁶ واختلفوا إذا لم يترافع الزوجان الذميان.

⁹⁹ السرخسي، المبسوط، 80/5.

¹⁰⁰ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 284/2.

¹⁰¹ المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، 232/5.

¹⁰² أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، الحاوي الكبير، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1999)، 494/9.

¹⁰³ عبد القادر بن عمر بن عبد القادر ابن عمر بن أبي تغلب بن سالم التغلبي الشيباني (ت 1135هـ)، نيل المارِب شرح دليل الطالب، المحقق: الدكتور محمد سليمان عبد الله الأشقر (الكويت: مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى، 1983)، 197/2.

¹⁰⁴ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 45/3.

¹⁰⁵ السرخسي، المبسوط، 38/5.

¹⁰⁶ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، 172/2.

قال أبو حنيفة ومحمد أما إذا لم يترافع الزوجان، ولم يوجد الإسلام أيضاً، فإنهما يقران على نكاحهما، ولا يعترض عليهما بالتفريق.¹⁰⁷

وقال أبو يوسف: يفرق بينهما الحاكم إذا علم ذلك سواء ترافعا إلينا أو لم يترافعا.¹⁰⁸

ذكر الكرخي: أنه لا يوجب الفصل بين المسلم والكافر، ولا يتعرض لهم قبل المرافعة، وقبل الإسلام؛ ولأنهم دانوا ذلك، ونحن أمرنا أن نتركهم، وما يدينون كما لا يتعرض لهم في عبادة غير الله تعالى، وإن كانت محرمة، وإذا ترافعا إلى القاضي، فالقاضي يفرق بينهما كما يفرق بينهما بعد الإسلام؛ لأنهما إذا ترافعا، فقد تركا ما دانا، ورضيا بحكم الإسلام، ولقوله تعالى {فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ} [المائدة، 42/5].¹⁰⁹

ولم أجد هذه المسألة في كتب بقية الفقهاء، وهنا نرى استناد الإمام الكرخي على دليل من القرآن الكريم، وخالف أئمة المذهب الحنفي، ولم يستدل فقهاء الحنفية على دليل صريح من الوحي وإنما على القواعد العامة المعمول بها.

2.12 نكاح أهل الحرب

لا خلاف بين الحنفية إن تزوج حُبلي من زنى جاز النكاح ولا يطؤها حتى تضع حملها،¹¹⁰ وإن كان الحمل ثابت النسب فالنكاح باطل بالإجماع،¹¹¹ واختلفوا إن كان من حربي:

عن أبي حنيفة إن كان الحمل من حربي كالمهاجرة والمسبية يجوز النكاح ولا يطؤها حتى تضع حملها كالحامل من الزنا واعتمدها الطحاوي.¹¹²

عند الإمام إذا لم تكن حاملاً وإن كانت حاملاً لا تنكح قبل الوضع وهو الصحيح وعنه أنه يجوز النكاح ولا يقربها الزوج حتى تضع حملها.¹¹³

الدليل: أن العدة لحرمة ملك النكاح وبتباين الدارين لم يبق النكاح فلا تجب العدة.¹¹⁴

أن العقد صحيح، والوطء حرام حتى تضعه لأنه لا حرمة لماء الحربي كماء الزاني.¹¹⁵

¹⁰⁷ ابن الهمام، فتح القدير، 416/3.

¹⁰⁸ ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 139/3.

¹⁰⁹ انظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 311/2.

¹¹⁰ المرغيناني، بداية المبتدي، 59.

¹¹¹ المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، 190/1.

¹¹² انظر: السرخسي، المبسوط، 57/5؛ الزبلي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، 113/2.

¹¹³ انظر: شيخنا زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، 372/1؛ الميداني، اللباب في شرح الكتاب، 28/3.

¹¹⁴ شيخنا زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، 372/1.

¹¹⁵ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 230/3.

رأي الصحابين: إذا كانت حاملاً لم يجز حتى تضع حملها؛ لأنها حامل بولد ثابت النسب واعتمدها الكرخي وصححه الزبيدي.¹¹⁶

الأدلة:

- 1- أنه إذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح احتياطاً.¹¹⁷
- 2- أن النسب ثابت فكان الرحم مشغولاً بحق الغير فكان الاحتياط في منع العقد كالوطء بخلاف الحمل من الزنا.¹¹⁸

قال محمد: "لو كانت حاملاً فإن النكاح فاسد لا يجوز حتى تضع حملها".¹¹⁹

هذه المسألة من ترجيحات الكرخي في المذهب الحنفي حيث رأى أنه لا يجوز وطء المسبية إن كانت حاملاً من حربي إلا أن تضع حملها، وهنا نرى أن الكرخي لم يخرج عن المذهب الحنفي في رأيه وإنما وافق الصحابين.

2.13 عيوب فسخ النكاح

اتفق الحنفية على أن من شروط الكفاءة في النكاح: خلو الزوج عن عيب الجب،¹²⁰ والعنة¹²¹ عند عدم الرضا من الزوجة بهما،¹²² وأن الجب والعنة عيب يثبت بهما الخيار للمرأة في التفريق والبقاء على النكاح،¹²³ واتفقوا إذا كان الزوج عنيماً أجله الحاكم سنة فإن وصل إليها فيها وإلا فرق بينهما إذا طلبت المرأة ذلك،¹²⁴ واختلفوا إذا كان الزوج مجنوناً عنيماً:

قال الطحاوي: أنه ينتظر حولاً ولا ينتظر إلى إفاقة بخلاف الصبي؛ لأن الصغر مانع من الوصول فيتأتى إلى أن يزول الصغر ثم يؤجل سنة فأما الجنون فلا يمنع الوصول؛ لأن المجنون يجامع فيولج للحال.¹²⁵

¹¹⁶ الحداد، الجوهرة النيرة على مختصر القادوري، 5/2.

¹¹⁷ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 230/3.

¹¹⁸ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 230/3.

¹¹⁹ أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (المتوفى: 189هـ)، السير الصغير، المحقق: مجيد خدوري، (الدار المتحدة للنشر - بيروت: الطبعة الأولى، 1975)، 186.

¹²⁰ الجب: القطع ومنه المجبوب الخصي الذي استؤصل ذكره وخصياه وقد جب جباً. ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المَطْرُزِي (المتوفى: 610هـ)، المغرب في ترتيب المعرب (دار الكتاب العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 74.

¹²¹ العنين: العنين سمي عنيماً لأن ذكره يعن أي يعترض إذا أراد ابلاجه والعنن الاعتراض يقال عن الرجل عن امرأته. محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، المحقق: مسعد عبد الحميد السعدني (دار الطلائع)، 208.

¹²² الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 322/2.

¹²³ السمرقندي، تحفة الفقهاء، 225/2.

¹²⁴ المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، 273/2.

¹²⁵ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 325/2.

قال الكرخي: إن كان الزوج كبيراً مجنوناً فوجدته عنيماً فلا يؤجل الوطء؛ لأن التأجيل للتفريق عند عدم الدخول وفرقة العينين طلاق والمجنون لا يملك الطلاق.¹²⁶

قال ابن نجيم: "والصحيح ما ذكره الكرخي إنه لا يؤجل أصلاً، ومقتضى هذا أنه لا يؤجل ولا يفرق إذا كان المجنون محبوباً؛ إذ لا فرق بين المجبوب والعين في العلة المذكورة عند الكرخي.¹²⁷

ذهب المالكية¹²⁸ أنه وجب على الزوج أن يدفع لزوجته جميع ما سماه لها لأنها استحقت بالوطء، ويصدق الزوج في عدم العلم بالعيب قبل الدخول بها.

بينما رأى الشافعية¹²⁹ **والحنابلة**¹³⁰ إن وجدته عنيماً أو مجنوناً ثبت الخيار في فسخ النكاح.

يرى الكرخي عدم تأجيل الوطء وعدم الانتظار وجزم جمهور الفقهاء خلافاً لبعض الحنفية في فسخ النكاح وإرجاع المهر كاملاً للزوجة، بينما اختلف الحنفية في الانتظار أو عدم الانتظار، كأنهم يرون صحة الزواج وعدم الفسخ.

سبب اختلافهم هو قياس النكاح على البيع: فإن القائلين بموجب الخيار للعيب في النكاح، قالوا: النكاح في ذلك شبيه بالبيع.¹³¹

2.14 مباشرة الحائض

اتفق الحنفية على أن جماع الحائض في الفرج حرام بالنص، يكفر مستحله ويفسق مباشرة، ولا يلزمه بالوطء سوى الاستغفار والتوبة،¹³² واختلفوا فيما سوى الجماع:

فقال أبو حنيفة وأبو يوسف: له أن يستمتع بها فوق المئزر وليس له ما تحته.¹³³

حجتهم: قوله تعالى: { فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ } [البقرة: 222/2] فظاهره يقتضي تحريم الاستمتاع بكل عضو منها.¹³⁴

¹²⁶ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 133/4.

¹²⁷ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 133/4.

¹²⁸ أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (المتوفى: 1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (دار الفكر، 1995)، 38/2.

¹²⁹ شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994)، 340/4.

¹³⁰ ابن قدامة، المغني، 184/7.

¹³¹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 73/3.

¹³² السرخسي، المبسوط، 158/10.

¹³³ ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 338/5.

¹³⁴ ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 339/5.

وقال الكرخي: يتجنب سفار الدم وله ما سوى ذلك، وهو قول محمد.¹³⁵

حجتهم: قوله تبارك وتعالى {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ} [البقرة: 222/2] جعل الحيض أدنى فتخصص الحرمة بموضع الأدنى.¹³⁶

وَعَنْ عَائِشَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- أَنَّهَا قَالَتْ: يَجْتَنِبُ شِعَارَ الدَّمِ، وَكَهَ مَا سِوَى ذَلِكَ.¹³⁷

أما جمهور المالكية¹³⁸ فيرون إباحة مباشرة ما فوق الإزار على ما وردت به الآثار. وبعض المالكية¹³⁹ رأوا إباحة كل شيء منها ما عدا الفرج.

ويرى الشافعية¹⁴⁰ أن الاستمتاع بما فوق السرة وتحت الركبة جائز، بينما رأى الحنابلة¹⁴¹ أنه يستمتع من الحائض بما دون الفرج.

وبذلك وافق بعض المالكية والحنابلة الكرخي في أن الزوج يستمتع دون الفرج، ووافق الشافعية أبا حنيفة وأبا يوسف في مباشرة فوق الإزار، وهنا يظهر تأثير الكرخي في رأي المالكية والحنابلة والرباط هو وجود الآثار التي اعتمدوا عليها.

وسبب اختلافهم ظواهر الأحاديث الواردة في ذلك، والاحتمال الذي في مفهوم آية الحيض، وذلك أنه ورد عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: «كَانَ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا أَمَرَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَأْتِرُ بِإِزَارٍ ثُمَّ يَبَاشِرُهَا»،¹⁴² وورد أيضاً من حديث ثابت بن قيس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النُّكَاحَ».¹⁴³

الخاتمة:

هناك العديد من الآراء الفقهية داخل المذهب الحنفي، وسعة للاختلاف وتناول المسائل وقد ساعد ذلك انتشار المذهب الحنفي في العديد من البلدان مع اختلاف العادات والأعراف

¹³⁵ الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 28/1.

¹³⁶ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 119/5.

¹³⁷ أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ)، السنن، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني (السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412 هـ - 2000 م)، "مباشرة الحائض"، 1 (رقم 1080)؛ 696/1؛ مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، (المكتبة العلمية)، "الرجل يصيب من امرأته أو يباشرها وهي حائض"، 50، (75/1). إسناده ضعيف والجلد بن أيوب ضعيف والراوي عن عائشة مجهول.

¹³⁸ ابن رشد، المقدمات الممهدة، 123/1.

¹³⁹ ابن رشد، المقدمات الممهدة، 123/1.

¹⁴⁰ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، الوسيط في المذهب، المحقق: أحمد محمود إبراهيم محمد محمد تامر، (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، 1417)، 413/1.

¹⁴¹ ابن قدامة، المغني، 242/1.

¹⁴² مسلم، "مباشرة الحائض فوق الإزار"، 293، 242/1.

¹⁴³ مسلم، "جواز غسل الحائض رأس زوجها"، 302، 246/1؛ انظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 1/

والتقاليد، وكان الإمام الكرخي من أئمة الحنفية في العراق في زمانه الذي كان شيخ الحنفية في العراق وله مؤلف مستقل في الأصول، وله آراء في كافة الأبواب الفقهية، وظهر من ذلك آراؤه التي خالف فيها مذهب الحنفية، وقد رأيتُ أن أختتم المقال بمجموعة من النتائج والتوصيات:-
أولاً: النتائج:

- 1- الكتب الفقهية الحنفية كثيراً ما تذكر أقوال الإمام الكرخي تقريراً للمذهب الحنفي وكإمام من أئمة الحنفية.
 - 2- رجَّح بعض الأئمة رأي الإمام الكرخي في بعض المسائل بقولهم وهو الراجح.
 - 3- لم يمنع كون الإمام الكرخي رأساً في المعتزلة في زمانه من قبوله آرائه واعتباره علماً من أعلام الحنفية.
 - 4- لا يوجد كتاب فقهي مستقل مطبوع بين أيدينا للإمام الكرخي، وهذا الذي منعنا من استنباط المنهج الذي سار عليه الكرخي في تناول المسائل الفقهية.
 - 5- انفرد الإمام الكرخي برأيه في بعض المسائل وخالف مذهبه وجمهور الفقهاء.
 - 6- العُرف والعادات من أسباب الترجيح التي اعتمدها الكرخي.
- التوصيات:

- 1- دراسة منهج الإمام أبي الحسن الكرخي في الاستدلال بالحديث الشريف.
- 2- دراسة آراء الإمام الكرخي التي خالف فيها الإمام أبا حنيفة والصاحبين في الأصول.
- 3- مقارنة آراء الإمام الكرخي التي تتعلق بالعبادات والمعاملات والعقوبات مع بقية المذاهب.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi mecelleti'l-ahkâm*. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye: Beyrut. ts.
- Alkış, Alpaslan. "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kerhî'nin Furû' Fıkha Dair Görüşleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 33 (Haziran 2019): 231-262.
- Alkış, Alpaslan. "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kerhî'nin Furû' Fıkha Dair Görüşleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 33 (Haziran 2019): 231-262.
- Aytekin, Mehmet Ali. *İmam Züfer'in Hanefi Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018.

- Aytekin, Mehmet Ali. *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*. By. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: Beyrut: 2007/1428.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâi. *Sahîhü'l-Buhârî*. (1. Baskı) Dımişk ve Beyrut: Dârü İbn Kesir, 2002.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *es-Sünen*, Thk. Şuayb Arnavût. (1. Baskı) Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004/1424.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. (1. Baskı) Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen=Sünenu Ebu Dâvûd*. thk. Muhammed Avvame. By. Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye: Cidde, 1998.
- Ezherî, Muḥammad ibn Aḥmad. *Kitabu'z-zahir fi garibi elfazi'l-imam eş-Şafi'i*. By. Darüt-Tala'l: 1999.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Vasit fi'l-mezheb*. (1. Baskı) (4 Cilt.) Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye. ts.
- Güney, Necmeddin. *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî adlı Eserinin 'Siyer' Bölümünün Edisyon Kitiği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Güney, Necmeddin. *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî adlı Eserinin 'Siyer' Bölümünün Edisyon Kitiği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Güney. *"Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin Unutulan Bir Eseri: 'Şerhu Muhtasari'l-Kerhî"*. Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu ed. Sami Erdem 201-220. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Güney. *"Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin Unutulan Bir Eseri: 'Şerhu Muhtasari'l-Kerhî"*. Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu ed. Sami Erdem 201-220. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. By. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye: 2002.
- Hattâb, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mâliki el-Magribi. *Mevahibü'l-Celil li Şerhi Muhtasari Halil*. (8 Cilt.) Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye. ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. (10 Cilt.) Dâru Âlemi'l-Kütüb: Riyad, 1423/2003.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ. By. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Kudame. *eş-Şerhu'l-Kebir alâ Metni'l-Mukni*. Ts. By. Darulkitab el-Arabi.
- İbn Mâze, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî. *el-Muhîtu'lBurhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Thk. Ahmed Azzev. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2003/1424.
- İbn Maze, Ebû'l-Meâlî Burhanüddin Mahmûd b. Ahmet b. Abdilaziz el-Buhârî el-Hanefî.

- el- Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fikhi'n-Nu`mânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündi. (1. Baskı) Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhaneddin İbrahim b. Muhammed. *el-Mübdî' fî Şerhi'l-Mukni'*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. (1. Baskı) Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Haccî vd. (3 Cilt.) (2. Basım) Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. By. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004/1425.
- İbn Tagrıberdî, Cemalüddin Ebi'l-Mehasin. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*.By. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992
- İbnu'l-Esîr. *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed etTanâhî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1963.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu Fethi'l-kadîr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr İbn Mesûd. *Bedâiu's-sanâi fî tertibi'ş-şerâî*. Thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dârü'l-Hadîs.
- Kâsım b. Kutluboga, Ebu'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) b. Abdullah es-Sûdûnî, el-Cemâlî el-Mısrî. *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-hanefiyye*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem. ts.
- Kayrevânî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman İbn Ebu Zeyd. *en-Nevâdir ve'z-Ziyadat ala Mafi'l-Müdevvene min Gayriha mine'l-Üm-ehat*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye. ts.
- Kayrevânî, İbn ebi Zayd el-Kayrevani, Aḥmad İbn Ghunaym Nafrâwî. *Fevakihu'd-dawâni 'alâ risâle*. (3. Baskı) Kahire: Muşţafâ al-Bâbî al-Halabî, 1955.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mûellifîn terâcimü musamifi'l-kütübi'l-Arabi*. Beyrut: İhyaü't-Türâsi'l-Arabî, 1961/1380.
- Kuraşî, Ebu'l-Vefâ, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-muziyye fî tabakâti'l-hanefiyye*. Beyrut: 2005/1426.
- Malik Bin Enes. *el-Muvatta İmam Malik Bin Enes Bi Rivaye Eş Şeybani*. thk. Safvan Adnan Davudi. Dimeşk: Daru'l-Kalem. ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'ş-Şafiî*. thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmet Abdülmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Merdâvî, Alâeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilaf alâ Mezhebi'l-İmami'l-Mübeccel*. Ahmet b. Hanbel. (2. Baskı) Beyrut: Dârü İhyaü't-Türâsi'l-Arabî, 1986.
- Mergînânî, Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2012/1433.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Kalem. ts.

- Meydânî, Abdulğani el-Ğuneymî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut:Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1994/1415.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz . *Düerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm*. İstanbul: Fazilet Neşriyat. ts.
- Mutarrizi, Ebül Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali. *el-Mugrib fi Tertibil Murib*. thk. Celal el-Esyuti. Beyrut: Darül Kütübil İlimiye. ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991/1412.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzi*. thk. Muhammed Necib Mutîi, Cidde: Mektebetü'l-İrşad. ts.
- Nevevi, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravdatüt Talibin ve Umdetül Müftin*. thk. Züheyr Şav. Suriye: el Mektebül İslami. ts.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri. *Sahîhü Müslim*. İ'tina: Ebü Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 2006.
- Pekcan, Ali. "*İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risâle (Kerhî'nin ö. 340 'el-Usûl' adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)*". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16/2 (2003): 293-307.
- Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvînî. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. Thk. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlimiye, 1997/1417.
- Ruyani, Ebü'l-Mehasin Abdülvahid b. İsmail. *Bahrü'l-Mezheb fî Furui Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. Thk. Ahmed İzzu İnaye ed-Dımaşki. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002.
- Safedî, Selâhaddin Halîl b. Aybeg. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. (13 Cilt) Wiesbaden: Franz Steiner, 1381/1962.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. (3 Cilt.) Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlimiye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmet b. Sehl. *el-Mebсут*. Beyrut: Dâru'l-Me'rife, 1989.
- Şeybâni, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. el-Mervezî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb Arnavût. (1. Baskı) Müessesetü'r-Risâle: Beyrut: 2001.
- Şeyhîzâde Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlimiye, 1998/1419.
- Şirbini, el-İmam Şeyh Muhammed bin Ahmed el-Hatib El Masri. *Muğni'l-Muhtac ila Marifeti Meanî Elfazî'l-Minhac*. Kahire: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1955.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri'l-a'lâm*. (2. Baskı) Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-arabi, 1991/1411.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Muessestu'r-Risâle, 1413.
- Zeylaî, Ebü Muhammed Cemâlüddin Yûsuf b. Abdullah. *Nasbu'r-râye tahrîcü ehâdisi'l-Hidâye*. Thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlimiye, 2002/1422.

Usûlî Âlim Vahîd el-Bihbehânî'nin Temel Görüşleri ve *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*'sinde Ahbârîlere Yöneltiltiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi

Öz: Vahid el-Bihbehânî (ö. 1206/1791-92) İran ve Irak'ta yaşamış; İslâm hukuku, hadis, kelâm ve felsefe gibi alanlarda eserleriyle Şîî düşünceye katkı sağlamış Şîî-Usûlî bir âlimdir. Usûlîliği yeniden sistematize eden Bihbehânî, Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmını harmanlayarak akla ehemmiyet atfeden Bihbehânî Ekolünü kurmuştur. Bihbehânî'dan sonra Kerbelâ'ya yerleşerek ahbârın bilgi değeri, ictihadın gerekliliği gibi hususlarda Ahbârî ulemâ ile ilmi münakaşalar yapmıştır. Bu makalede Bihbehânî'nin bilginin kaynağı ve değeri, ahbârın bilgi değeri, ictihad, ölü mercii ya da müctehidi taklid ve velâyet-i fakîhle ilgili görüşleri, onun el-Fevâidü'l-hâiriyye adlı eseri esas alınarak incelenmiştir. Bununla İsnâaşerîlik içinde Ahbârîliğe karşı Usûlîğin hâkim ekol hâline gelmesinde Bihbehânî'nin rolü ve velâyet-i fakîh teorisinin dinî yapıdaki fonksiyonun tahlil edilmesi amaçlanmıştır. Metot olarak Bihbehânî'nin el-Fevâidü'l-hâiriyye'sinde ileri sürdüğü ictihad, bilginin kaynağı, ahbârın değeri gibi konulardaki görüşleri tespit edilip bunlar Ahbârîlerin bu husustaki görüşleriyle mukayese edilip değerlendirilmiştir. Bihbehânî'nin, Ahbârîlerin görüşlerinin aksine ictihadı savunduğu, velâyet-i fakîh teorisini daha da geliştirdiği, Kur'ân ve Sünnet'i İslâm'ın iki temel kaynağı olarak değerlendirirse de Şîî kaynaklarda yer alan ahbârîdeki problemleri görerek Kur'an'ı önceliği, akla ehemmiyet atfettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Bihbehânî, İctihad, Velâyet-i fakîh, el-Fevâidü'l-hâiriyye

İbrahim

KUTLUAY* 

The Evaluation of the Basic Views of the Usuli Scholar Wahid al-Bihbahāni and the Criticisms of the Akhbārīs in al-Fawā'id al-Hāiriyya

Abstract: Wahid al-Bihbahāni was a Shi'ite-Usuli scholar who lived in Iran and Iraq; and he contributed to Shi'ite thought with his works in fields such as Islamic law, hadith, theology, and philosophy. Bihbahāni re-systematised Usulism and established the Bihbahāni School, which blended Ash'arite and Mu'tazilite theology and attributed importance to reason. After Bihbahāni, he settled in Karbala and engaged in scholarly debates with the Akhbārī scholars. This article evaluates Bihbahāni's views on the source and value of knowledge, the epistemological value of akhbār, ijthād, imitation (taqlid) of the dead authority or mujtahid, and wilāyah al-faqih on the basis of his work al-Fawā'id al-hāiriyya. The aim of this study is to analyse the role of Bihbahāni in the rise of Usuli School as the dominant school against Akhbārī School within Ithnā 'Ashariyya and the function of the theory of wilāyah al-faqih in the religious structure. As a method, Bihbahāni's views on issues such as ijthād, the source of knowledge, and the value of akhbār in his al-Fawā'id al-hāiriyya are identified and evaluated in comparison with the Akhbārīs' views on these issues. Contrary to Akhbārīs, Bihbahāni defended ijthād, further developed the theory of wilāyah al-faqih, and although he considered the Qur'ān and Sunnah as the two main sources of İslām, he prioritized the Qur'ān and attributed importance to reason (aql) by seeing the problems in the akhbār in Shiite sources.

Keywords: Hadith, Bihbahāni, ijthād, wilāyah al-faqih, al-Fawā'id al-hāiriyya.

* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: ibrahim.kutluay@ikcu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-31499556>

Giriş

Şîî çevrelerde İkinci Allâme olarak bilinen Muhammed Bâkır Vahîd el-Bihbehânî (d. 1206/1791-92) görüşleri ile Şeyh Tusî (ö. 460/1067), Allâme Hillî (ö. 726/1325) gibi Usûlî hareketin önde gelen temsilcilerindendir. O, *ahbârın* yeterli olduğunu, ictihadı reddederek Şîî hareketi donuklaştıran ve problemleri çözümsüz bırakan Ahbârî düşünce ile mücadele etmiş ve Usûlîliğin İmâmiyye Şîasında/İsnâaşeriyye'de hâkim ekol hâle gelmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Bihbehânî'nin mensubu olduğu Usûlî ekol, ictihadı savunması ve *Kütüb-i Erbaa'*daki hadislerin kat'î olduğu görüşünü benimsememeleri ve *velâyet-i fakîh* nazariyesi gibi görüşleri ile Ahbârîlerden ayrılmaktadır. Usûlî ulemâ, *gulat* (heretik gruplar) diye nitelendirilen fırka mensupları tarafından bu eserlere sokulmuş rivayetlerin varlığından dolayı onların da isnad ve metin açısından tetkik ve tenkit edilmesini savunur. Bu sebeple *gulat* kaynaklı mübalağalı rivayetlere karşı Usûlî âlimler,¹ itikadî konularda kesin bilgi ifade eden nasları delil kabul etmişler, haber-i vâhidi hüccet olarak değerlendirmemişlerdir.² Usûlîler; *gulatın Kütüb-i Erbaa'*nın ve Şîî düşüncenin sâfiyetini bozduğunu, mâsum imamlarla ashâbına dair uydurma rivayetleri mezkûr hadis kaynaklarına dâhil ettiklerini, dolayısıyla bu eserlerde yer alan rivayetlerle ilgili ciddi bir isnad ve metin tenkidinin gerektiğini savunurlar. Onlara göre Ahbârîlerin çok güvendikleri *ahbâr*, problemlili olması dolayısıyla Ahbârîlerin otoritesini sarsmaktadır. Öyle ki İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nin imamların ahbârına sıkıca bağlı olan İkinci Ahbârîlik/ Sistematik Ahbârîlik koluna mensup âlimlerin savunduğu *Yakîn Nazariyyesi*, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in de etkisiyle tarihî süreçte hem kendi âlimleri tarafından özeleştiriyeye tâbi tutulmuş hem de Usûlî âlimlerin³ ağır tenkidine maruz kalmıştır. Bu sebeple *Sistematik Ahbârîlik* zamanla güç kaybetmiştir.

¹ Usûlîlerle Ahbârîlerin görüşlerinin mukayesesi için bk Moojen Momen, *An Introduction to Shîi Islam: the History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University, 1985), 223-225; İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şîası'da Cerh ve Ta'dîl* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 62-63.

² Peyman Ünügür Tekin, "İmâmiyye Şîası'nda Umûmü'l-Kur'an'ın Haber-i Vâhidle Tahsîsi -Usûlîlik Özelinde", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2022), 1137.

³ İkinci dönem Ahbârîleri; Muhakkik el-Hillî, (ö. 676/1277), Allâme Hillî (ö. 726/1326), Şemsüddîn el-Âmilî/Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), Zeynüddîn el-Âmilî/Şehîd-i Sâni (ö. 965/1557), Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî (ö. 984/1576), Saîd Cemâlüddîn el-Âmilî (ö. 1011/1602), Şeyh Bahâî Bahâeddîn el-Âmilî (ö. 1031/1621), Muhammed Bâkır el-Mîrdâmâd (ö. 1041/1631), Vahîd el-Bihbehânî (ö. 1205/1790), Bahru'l-'Ulûm et-Tabâtabâî (ö. 1212/1798), Ca'fer b. Hızır Kâşifü'l-Gitâ (ö. 1228/1813). Bk. Hasan es-Sadr, *Te'sisü's-Şîati'l-kirâm li ulûmi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'r-Râidi'-Arabî, 1981), 294.

Öte yandan Ahbâri'lere göre deliller Kur'ân ve Sünnet'ten ibaret iken Usûlîler bunların yanı sıra icmâ ve akli da şer'i delil olarak kabul ederler. Esasen Şîa'da Kur'ân'ı tamamen reddeden bir fırka bilinmemektedir; tartışma mâsum imamın tefsiri olmadan Kur'ân'ın zâhiriyle doğrudan amel edilip edilemeyeceği ve ahbârın sıhhati hususundadır. Usûlîlerden farklı olarak Muhammed Emin el-Esterebâdî (ö. 1033/1624) dönemi Sistematik Ahbârîliği, *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan *ahbârın* kat'î olduğunu ileri sürerek onlara daha fazla ehemmiyet atfetmiştir.⁴ Teoride Kur'ân'ı delil olarak kabul ettiklerini savunsalar da Ahbârîlerin pratikte Sünnet'e daha fazla ehemmiyet atfettikleri dikkat çekmektedir. Bu özelliklerinden dolayı Ahbârîler "salt sünnet ekolü" olarak da tanınırlar.⁵

Yukarıda bir kısmına işaret ettiğimiz görüşlerinden dolayı Usûlîler tarafından Ahbârîlere ciddi tenkitler yöneltilmiştir. Ahbârî nazariyeye yönelik eleştirilerin tarihî sürecini iyi takip etmek gerekmektedir. İlk zamanlarda Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin (ö. m. 8. yüzyılın sonları) Ahbârîlere yönelttiği eleştiriler dikkat çekmektedir. Akabinde Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerinden haberdar olan İbn Ebî Akîl el-Umânî (ö. 330/942)⁶ ve İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî'nin (ö. 381/991)⁷ eleştirileri sonucu ilk dönem Ahbârî ekolün güç kaybı başlamış, sonrasında Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1045), İbnü'l-Berrâc (ö. 481/1088), Tabersî (ö. 548/1153), İbn Zehrâ el-Halebî (ö. 585/1189), Muhammed İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202), Muhakkik Hillî (ö. 676/1277) gibi Şîî âlimler görüş ve tenkitleriyle Ahbârîliği derinden sarsmışlardır.⁸

Türkçede Bihbehânî'nin hadisle ilgili görüşlerine tahsis edilmiş doğrudan bir çalışma bulunmamakla birlikte fıkıh alanında yapılan bazı çalışmalarda ya da Usûlîlere temas edilirken onun bazı görüşlerine kısmen değinilmiştir.⁹ Bu

⁴ Robert Gleave, *Scripturalist Islam The History and Doctrines of Akhbâri Shi'i School* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 217.

⁵ Bk. Haydar Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmî eş-Şîî: et-Tekevvün ve's-sayrûra* (Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 1427/2006), 306, 318.

⁶ Bk. Saffet Köse, "İbn Ebî Akîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 19/420-421.

⁷ Mazlum Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/5-6.

⁸ Geniş bilgi için bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 227; Abdülhamid Erdinç, *İmâmî Ekollerden Usûlîlik ve Hadise Dair Görüşleri* (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 37.

⁹ Erdinç, yukarıda zikrettiğimiz *İmâmî Ekollerden Usûlîlik ve Hadise Dair Görüşleri* adlı doktora tezinde Usûlîliği incelerken Bihbehânî'nin bazı görüşlerine temas etmiştir (bk. 244); Fıkıhla ilgili olarak Hüseyin Arı, "Bihbehânî Dönemi Ca'ferî Fıkıh Usulünde Akıl Delili" (Marmara Üniversitesi

çalışmada ise Vâhid el-Bihbehânî'nin hayatına ve eserlerine kısaca değinildikten sonra onun Usûlî hareket içindeki yeri, Usûlîliğin geçirdiği evreler ve Ahbârî Usûlî farklılaşması üzerinde durulacak ve *el-Fevâidü'l-Hâiriyye* adlı eseri özelinde Bihbehânî'nin temel görüşleri tetkik edilecektir. Metot olarak Bihbehânî'nin mezkûr eserinde zikrettiği görüşleri tespit edildikten sonra bunlar Ahbârîlerin görüşleriyle mukayese edilecektir. Her bir başlık müstakil araştırmalara muhtaç olduğundan bütünlük arz etmesi için Bihbehânî'nin belli başlı görüşleri ana hatlarıyla zikredilip makalenin hacmi de dikkate alınarak tafsilata ve tartışmalara ancak zaruret hâlinde girilecektir.

1. Ehl-i Beyt Medresesi İçinde Usûlîliğin Geçirdiği Evreler ve Ahbârî Usûlî Farklılaşması

Vahîd el-Bihbehânî'nin İsnâşaeriyye ve Usûlî ekol içindeki yerinin ve görüşlerinin daha iyi anlaşılması için şemsiye bir kavram olan Şîa'dan İsnâşaeriyye İmâmiyyesi'ne evrilmeye kısaca temas etmek gerekmektedir. Tarihî süreçte Şîa kollara ayrıldığı gibi¹⁰ imamların sayısının on iki olarak belirlenmesinden ve Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin (255-/869-) gaybete girdiği düşüncesi ile bu sayının dondurulmasından ve onun on ikinci ve son imam olarak tanınmasından sonra İsnâşaeriyye İmâmiyyesi (fıkıhta Ca'feriyye) şeklinde adlandırılmıştır. Bu adlandırmanın olmadığı erken dönemde ise ilk olarak Şîa içinde muhaliflerinin Haşeviyye ve Zâhiriyye adını verdikleri gelenekçi Ehl-i hadis/Muhaddisûn, diğer adıyla *Yakîn medresesi* olarak tanınan Ahbârî düşünce ortaya çıkmış¹¹ ve Hadis Ekolü'nün o dönemde temsilcisi olan Ahbârîler, daha çok *Ensâru'l-hadîs* şeklinde adlandırılmışlardır.¹² Ahbârîliğin Kum merkezli *İlk Dönem Ahbârîliği* (el-

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 99-199'da Bihbehânî döneminde akıl delilinin temellendirilmesini ele almıştır. Zackery M Heern, *Usuli Shi'ism The Emergence of Modern Shi'ism Islamic Reform in Iraq and Iran* adını taşıyan doktora çalışmasında beşinci bölümü, "Bihbehânî'nin İslâm hukukunda şeri delillerle ilgili görüşleri"ne tahsis etmiştir. Norman Calder, "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of Ijtihad" adlı makalesinde icthâd teorisinin ortaya çıkışını incelemiştir. Araçça olarak ise Muhammed Muhsin el-Garâvî *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhü'l-usûliyye: Dirâse tahlîliyye* (Kûfe: Câmiatü'l-Kûfe Külliyyetül-Fıkh, Doktora Tezi, 2009) adlı eserinde Bihbehânî'nin usule dair görüşlerini ele almıştır.

¹⁰ Bununla ilgili bir tablo için bk. İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 45-46.

¹¹ Hubbellah, *Nazariyyetus-sunne fil-fikrîl-İmamiyyiş-Şii: et-tekevün ves-sayrûre*, 216-217.

¹² Bk. Hubbellah, *Nazariyyetü's-sünne*, 67-68.

Ahbâriyyetü'l-kadîme) ve Safevîler döneminde (1501-1736)¹³ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624) tarafından kurulup 11. (17.) asrın başında sistemleşen *Yeni Ahbârîlik* gibi devreleri bulunmaktadır.¹⁴

Hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren ise İsnâşaeriyye adlandırmasına paralel ve Ahbârlere zıt olarak Usûlî ekol zuhur etmiştir. Şeyh Müffid (ö. 413/1022) bu ekolün kurucusu olarak kabul edilmektedir. Usûle önem vermeleri sebebiyle Usûlî olarak adlandırıldıkları ifade edilen bu ekol, *Müctehidûn* ve *Aklî Ekol* olarak da tanınır.¹⁵

Erken dönemde (3 ve 4. asır) Ahbârîlik hâkim olsa da takip eden dönemde tarihsel olarak ve egemen olduğu bölge bakımından Usûlî hareket içinde dört ekol ya da dönemden bahsedilebilir.¹⁶ Bu kollardan birincisi, Şiî Büveyhî hâkimiyeti (320/932-454/1062) altında 4. ve 5. asırlarda hüküm süren Bağdat Usûlîleri olup Bağdat Mu'tezilesi'nin de etkisiyle Ehl-i sünnet içindeki Ehl-i rey çizgisine yakın durmaktadırlar. Diğer bir Usûlî ekol, mezheplere karşı dengeli bir politika takip eden İlhanlılar döneminde (1256-1353) Bağdat yakınlarındaki Hille'yi merkez edinen ve 7. ve 8. asırlarda hâkim durumdaki Usûlî Hille ekolüdür.¹⁷ Üçüncüsü, Lübnan'daki Âmil dağına nispetle Cebel-i Âmil Ekolü diye anılan ekol olup Cuba', Mays ve Kerak-Nuh gibi mevkileri kapsar. Bu ekol

¹³ İsnâşaerîliği resmî mezhep olarak kabul etmiş bir Türk devleti olan Safevîler 1501-1736 yılları arasında Azerbaycan, İran, Ermenistan, Irak, Afganistan, Türkmenistan ve Türkiye'nin doğusunda hüküm sürmüşlerdir. Safevîler'de mezhep bakımından üç dönem görülmektedir: Karizmatik ve Sufizm ağırlıklı Kızılbaşlık dönemi, Usûlîliği benimsedikleri orta dönem ve Ahbârîliğin desteklendiği üçüncü dönem. Bk. Zackery M. Heern, *Usulî Shi'ism: The Emergence of An Islamic Reform Movement in Early Modern Iraq and Iran* (London: Oneworld Publications, 2015), 25; ayrıca bk. Yusuf Oktan, *Gaybet-i Suğra Dönemi Şiî Kum Hadisçiliği*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.

¹⁴ bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 216-217. Ancak Gurevî, Şiî dünyada üç Ahbârî dönemden söz edildiğini ifade etmektedir. Bk. Muhsin el-Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât beyne'l-Usûlîyyîn ve'l-ahbâriyyîn* (Beyrut: Dâru'l-hâdî, 1992), 57-63; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlî Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma*, 48.

¹⁵ Etan Kohlberg, "Al-usûl al-Arba'umi'a". *Belief and Law in Imâmî Shi'ism* (London: Variorum Reprints, 1991), 140.

¹⁶ Ahbârîliği de dikkate alarak tarih boyunca İmâmiyye içersinde egemen olan ekolleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Erken dönem Ahbârîlik (3 ve 4. asır), Bağdat Usûlîleri (4 ve 5. asırlar), Usûlî Hille ekolü (7 ve 8. asırlar), Usûlî Cebel-i Âmil Ekolü (8-11 asırlar), Sistematik Ahbârîlik (11-13 asırlar), Son dönem Usûlîlik (14. asır ve sonrası).

¹⁷ Bk. Ünügür Tekin, "İmâmiyye Şîas'ında Umûmu'l-Kur'an'un Haber-i Vâhidle Tahsîsi -Usûlîlik Özelinde", 1130.

8-11. asırlarda hâkimiyet kurmuş olup Usûlî karakterdedir.¹⁸ Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384) tarafından ilim merkezi hâline getirilen bu bölgede yetişen âlimler içinde Ahbârî düşünceye yakın bazı âlimler de mevcuttur. Dördüncüsü ise son dönem Usûlîleri olup Ahbârlere hâkimiyet sağlamakla beraber onların bazı hususlarda uzlaşmacı bir karakter arz ettikleri görülmektedir.¹⁹ Meşhur Usûlîlere erken dönemde İbn Ebî Akîl el-Umânî (ö. 369'dan önce), talebesi İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî (ö. 381/991) -bazı görüşleri ile Ahbârî özellikler taşıyan- Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ (ö. 486/1044), Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067), Tabersî (ö. 548/1154) ve İbn Tâvûs (ö. 673/1274), Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hilî (ö. 726/1325), Şehîd-i Sâni (ö. 966/1559), Şeyh Bahâî diye tanınan Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî (ö. 1031/1621), Hüseyin b. Raffiddîn Muhammed el-Maraşî el-Mâzenderânî (ö. 1064/1653), Muhammed Bâkır Vahîd el-Bihbehânî (ö. 1206/1791) gibi âlimler örnek olarak kaydedilebilir.²⁰

Usûlî ekole gelince, tarihî süreçte "ilmî gelişim açısından" Usûlîlik üç devre geçirmiştir. Bunlardan birincisi "hazırlık asrı"dır. Hicrî 1. asırdan başlayıp 5. asrın ortasına kadar devam eden bu devrede Usûlîliğin tohumları ekilmiştir. Bu hareketin tarihî süreçte önde gelen temsilcileri; kalamcılığı ile öne çıkan ve yukarıda da isimleri anılan İbn Ebî Akîl el-Umânî, kıyas ve re'ye başvurduğu için Hanefîleri taklid etmekle itham edilen, bu sebeple tenkitlere maruz kalan ve İsnâaşariyye'de ilk fıkıh usulü eserini telif eden İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî (ö. 381/991), rasyonel kelâmın ve Usûlî düşüncenin oluşmasında öncü rolü üstlenen Şeyh Müfid (ö. 413/1022),²¹ Müfid'in talebesi olup Basra Mu'tezilesi'ni takip eden Şerîf el-Mürtezâ (ö. 436/1045), Sellâr ed-Deylemî (ö. 463/1070) ve Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1050) gibi şîî âlimlerdir. Bunlar, Usûlî düşüncenin ilk mümessilleri olup İmâmiyye Şîası'nda aklî tefekkür ve istidlâl metodunun öncülerinden kabul edilmektedirler.²²

İkinci devre "ilim asrı" olarak tanımlanmaktadır. Bu devre, yukarıda bahsettiğimiz hazırlık asrında ileri sürülen fikirlerin galip gelip yaygınlaştığı bir

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Rula Jurdi Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change", *Iranian Studies* 27/1-4 (1994), 103-122.

¹⁹ Peyman Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi Ankara 2017), 162.

²⁰ Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma*, 56.

²¹ W. Madelung, "al-Mufid", *The Encyclopedia of Islam EI²* (İng.), C. E. Bosworth vd. (Leiden - New York: Brill, 1993), 7/312.

²² Muhammed Bâkır es-Sadr, *Meâlimü'l-cedîd li'l-usûl* (Beyrut: Dâru't-Teârufi li'l-Matbûât, 1410/1989), 92.

zaman dilimidir. Bu dönemde Usûlî ekolün ilkeleri belirlenmiştir.²³ Fakîh ve müceddid Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067), İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202), Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277), Allâme el-Hillî (ö. 726/1325), Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), Şehîd-i Sâni (ö. 786/1384), Sâhibü'l-Medârik diye tanınan Muhammed b. Ali el-Müsevî el-Âmilî (ö. 1009/1600), Sâhibü'l-Meâlim olarak bilinen Cemâlüddîn Hasan b. Zeynüddin el-Âmilî'nin (ö. 1011/1602), el-Fâzıl et-Tûnî (ö. 1071/1660) gibi ulemâ, bu devrenin önde gelen Usûlîleridir.²⁴ Bu devre, fakîh ve müceddid Vahîd el-Bihbehânî'nin zuhuruna kadar toplam yedi asırlık süreye tekâbül etmektedir. Şeyh Tûsî'den sonra tam bir asır geçince fikhî ve Usûlî hareket bir hayli yavaşlamıştır.

Üçüncü devre ise "ilmî kemâl asrı" diye bilinmektedir. 11./17. asrın başında Safevîler döneminde (907-1149/1501-1736) Mirzâ Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624) ile canlanan ve hicrî 12. (18.) asrın sonuna kadar kökleşip hâkimiyeti ele geçiren Ahbârî harekete (Sistemik Ahbârîlik) karşı Vahîd el-Bihbehânî (ö. 1206/1791-92) ciddi bir mukavemet başlatmış, yazdığı eserler ve yaptığı konuşmalarla Usûlîliği güçlendirmiştir. Onun çalışmaları sonucu Ahbârî ekol zayıflamış, Bihbehânî ve talebelerinin gayretleriyle asırlarca sürecek olan ve günümüzde de yaygın konumdaki Usûlî ekolün hâkimiyeti başlamıştır.²⁵

Esasen akli kullanmaya ehemmiyet atfeden ve hadis usûlü kuralları çerçevesinde hareket eden Usûlî düşüncüyü Irak'ta başlatan Şeyh Müfid (ö. 413/1022) olup bu hareket Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) ve Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) gibi Hille âlimleri vasıtasıyla gelişmiştir. Usûlîlik, Vahîd el-Bihbehânî'den sonra onun ilk kuşak talebelerinden olan Seyyid Mehdî Bahru'l-Ulûm (ö. 1212/1798), Seyyid Ali et-Tabâtabâî (ö. 1221/1807), Şeyh Ca'fer Kâşif el-Gitâ (ö. 1227/1812),²⁶ Mirzâ Ebü'l-Kâsım el-Kummî (ö. 1227/1812), Şeyh Esedüllaht et-Tûsî (ö. 1234/1819) gibi âlimler vasıtasıyla devam ettirilmiştir. Usûlîlik ikinci kuşakta Muhammed Takî b. Abdîrrahman (ö. 1248/1833), Şerîfü'l-Ulemâ (ö. 1245/1830), Mevlâ Ahmed en-Nerâkî (ö. 1245/1830), Şeyh Muhammed Hasan en-Necefî (ö. 1266/1850) gibi âlimler tarafından temsil edilmiştir. Şerîfü'l-Ulemâ'nın talebesi el-Muhakkık el-Fez, Mürtezâ el-Ensârî

²³ Mecmau Fikri'l-İslâmî, "Mukaddime", *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, mlf. Vahîd el-Bihbehânî, thk. Mecmau Fikri'l-İslâmî (Kum: Mecmau Fikri'l-İslâmî, 1424), 8-9.

²⁴ Sadr, *Meâlimü'l-cedîd li'l-usûl*, 93.

²⁵ Sadr, *Meâlimü'l-cedîd li'l-usûl*, 91-92; Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from The Beginning to 1890* (Chicago: The University of Chicago, 1987), 217.

²⁶ Bazı talebeleri ve faaliyetleri ile ilgili olarak bk. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam: the Comprehensive Authority of The Jurist in Imamite Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1998), 21.

(ö. 1281/1865) ise üçüncü nesil Usûlîlerdendir.²⁷ Bihbehânî'nin Usûlî hareket içindeki yerinin iyi anlaşılabilmesi için ilmî hayatına ve Usûlî mektebinin tarihî süreçte geçirdiği evrelere kısa da olsa temas etmek gerekmektedir.

2. Vahîd el-Bihbehânî'nin İlmî Hayatı, Eserleri ve Usûlî Hareket İçindeki Yeri

Muhammed Bâkır el-Bihbehânî, Vahîd el-Bihbehânî, Ağa el-Bihbehânî gibi adlarla; ikinci Allâme, Üstâd-i Kül, Üstâd-ı Ekber gibi sıfatlarla anılan Bihbehânî, erken modern dönem Şîî uyanışının başlatıcısı ve önde gelen temsilcisidir.²⁸ Doğum tarihi hakkında hicrî 1116, 1117 ya da 1118 gibi yıllar zikredilen Bihbehânî, İsfahan'da doğmuş ve ulemâ sınıfına mensup bir ailede yetiştiği için iyi bir eğitim almıştır. Babası ve ilk hocası Mevlâ Muhammed Ekmel el-İsfahânî, Allâme el-Meclisî'nin talebeleri arasındadır. Bihbehânî, babasının vefatından sonra Necef'e gitmiş, orada nazarî ilimleri Muhammed Tabâtabâî el-Bürücürdî'den, naklî ilimleri Seyyid Sadruddin el-Kummî'den okumuştur. Ahbârîlerin görüşlerini tenkit eden *Risâle fî hücciyet-i icmâ*, *Risâle fî asâlet-i berâe*, *Risâle fî'l-kıyâs* ve *Risâle fî'l-ictihâd vel-ahbâr* gibi eserlerini bu sırada telif etmiştir.²⁹ Burada geçirdiği otuz yılın ardından memleketi İran'ın Hûzistan eyaletinin bir şehri olan Bihbehân'a dönmüştür. Bihbehân'dan sonra Kerbelâ'ya yerleşmiş ve 1206/1791 yılında vefat ettiği Kerbelâ'ya defnedilmiştir.³⁰

Bihbehânî'nin Kaçar Hanedanı'nın (1796-1925) ilk yıllarında Ahbârî düşünce ile mücadele ederek Usûlîliğin hâkim ekol olmasında önemli roller üstlenen³¹ otuz civarında talebesi bulunmaktadır. Muhammed Şefî eş-Şüsterî (ö. 1206/1790), Ahmed et-Tâlikânî en-Necefî (ö. 1208/1793), Mehdî en-Nerâkî (ö. 1209/1794), Bahru'l-Ulûm Tabâtabâî (ö. 1212/1797), Şeyh Ebû Ali el-Hâirî (ö. 1215/1800), Ahmed el-Attâr el-Bağdâdî (ö. 1215/1800), Seyyid Mehdî eş-Şehristânî el-Mûsevî (ö. 1216/1801), Kâşifü'l-Gitâ diye meşhur olan Ca'fer b.

²⁷ Mecmau Fikri'l-İslâmî, "Mukaddime", *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 8-9.

²⁸ Bihbehânî, "Mukaddime", *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 11; Heern, *Usulî Shi'ism: The Emergence of An Islamic Reform Movement in Early Modern Iraq and Iran*, 9.

²⁹ Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye: Dirâse tahlîliyye*, 72-73; Arı, "Bihbehânî Dönemi Ca'ferî Fıkıh Usulünde Akıl Delili", 34.

³⁰ Hayatı için bk. Garâvî, *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhu'l-usûliyye: Dirâse tahlîliyye*, 67; Hamîd Algar, "Muhammed Bâkır Bihbehânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/143.

³¹ Robert Gleave, "Muhammad Bâqir al-Bihbehânî", *Islamic Legal Thought: a Compendium of Muslim Jurists*. edit. Spectorsky S, Powers D. Leiden: Brill (2014), 415-416.

Hidr Yahyâ en-Necefi (ö. 1227/1812) bunlardan bazılarıdır.³²

Bihbehânî'nin çalışmamıza medar teşkil eden *el-Fevâidu'l-Hâiriyye*³³ dışında şerh, hâşiye ve risâlelerden oluşan 103 eseri³⁴ bulunmaktadır. Çalışmaları sebebiyle Bihbehânî, İsnâaşerriyye İmâmiyyesi'nde 13./19. asrın müceddidi ve sahih inancın müessisi olarak nitelendirilmiştir.³⁵ O, Kur'ân ve hadislerin önceliğini savunsa da birçok rivayetinin sıhhatini sorgulamasıyla dikkat çekmektedir. Ayrıca metinlerin salt lafzî mânasıyla anlaşılmasını reddetmekte, onların dil kuralları ve üretildikleri örf çerçevesinde anlaşılması gerektiğinde ısrar etmektedir.³⁶

Vahîd el-Bihbehânî'nin Usûlî hareket içindeki yerine gelince o, Usûlîlikte önemli bir konumu haiz olan³⁷ ve fıkıh ve kelâm alanında telif ettiği eserleri Ahbârîler tarafından ağır bir tenkide tâbi tutulan İbnü'l-Mutahhar Allâme Hillî (ö. 726/1325) gibi ulemâyı takip etmiştir. Öyle ki 5. /11. asırda İsnâaeriyye'de Tûsî'nin (ö. 460/1067) konumu ne ise Allâme Hillî de kendi dönemi ve sonrasında aynı önemi hâizdir. Daha sonraki dönemde Usûlî hareket içinde 17. yüzyılın sonlarına doğru İran'ın dinî hayatı üzerinde tam bir hâkimiyet kuran Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) talebelerinden olan Vahîd el-Bihbehânî'nin ayrı bir yeri vardır. Bihbehânî, Meclisî gibi İran dinî hayatında önemli bir rol üstlenmiştir. Telif ettiği eserlerin ulemâ arasında rağbet görmesi sonucu şerh ve hâşiyelere konu olması, Bihbehânî'nin Tûsî ile mukayese edilmesini sağlamıştır. Onun başarısının

³² Tamamı için bk. Mecmau Fikri'l-İslâmî, "Mukaddime", *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 19-20.

³³ Kum: Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, 1415.

³⁴ Hadis üzerine hâşiyeleri; *Hâşiye ale'l-Vâfi*, thk. Müessesetül-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî (Kum, 1426); *Hâşiye ale'l-Kâfi*, *Hâşiyetü Tehzîbi'l-ahkâm*'dır. Ricâlle ilgili eserleri ise *et-Ta'likatü'l-Bihbehâniyye alâ Menheci'l-makâl (er-Ricâlü'l-kebîr* diye tanınan eserin kenarında neşredilmiştir), *et-Ta'likatü alâ Ricâli'l-Esterâbâdî* (bu esere yazılan mukaddimeden ibarettir), *el-Fevâidü'r-ricâiyye*, *Ta'likâtü ale'r-ricâli'l-mütevassıt li Mirzâ Muhammed el-Esterâbâdî*, *Ta'likâtü alâ ricâli Seyyid Mustafa et-Tefrişî*; fıkıh usulü ile ilgili eserleri *el-Hâşiye alâ medârikil-ahkâm* (nşr. Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs. Kum: Sitâre, 1419); *el-Havâşî ale'l-medâlim*, *Hâşiye alâ kavânini'l-usûl*, *İbtâlü'l-kıyâs*, *el-İctihâd ve'l-ahbâr/el-İctihâd ve't-taklîd*. Fıkıhla ilgili eserleri *er-Resâilü'l-fıkhiyye* (Kum: Muessesetü'l-Vahîd el-Behbehânî, 1419); *er-Resâilü'l-usûliyye* (nşr. Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî. Kum: Emîr, 1416); *Şerhu'l-Mefâtiḥ*, *Hâşiyetü'l-Medârik* ve kelâm ilmine dair *el-İmâme*, *İsbâtü't-tahsîn* ve *t-takbîri'l-akliyyîn (Farsça)*, *Usûlü'd-dîn (Farsça)*, *Hâşiyetü Mecma'i'l-Fâide ve'l-burhan* (Kum: Menşûrâtu Müessesetü'l-Allâme el-Behbehânî, 1417) ve fıkıh dair elli risâle eserlerinden bazılarıdır (Mecmau Fikri'l-İslâmî, "Mukaddime", *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 17.

³⁵ Mecmau Fikri'l-İslâmî, "Mukaddime", *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 17.

³⁶ Zackery, *Usuli Shi'ism*, 124.

³⁷ Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2004), 80-93.

arkasındaki diğer bir sebep, dönemin siyâsîleriyle iyi ilişkiler kurabilmesidir.³⁸ Dolayısıyla Vahîd el-Bihbehânî'nin Şeyh et-Tûsî ve özellikle Allâme el-Hillî gibi Ahbârîliğe karşı fikrî mücadelede zirvede yer aldığı söylenebilir. Doğduğu kasaba olan Bihbehân'ın Ahbârî fıkıh mektebinin merkezi hâline geldiğini gören Bihbehânî, taraftarı olduğu Usûlî mektebinin görüşlerini yaymak ve Ahbârîlerin fikirlerini çürütmek için eserler telif etmiştir. Bihbehânî on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin (329/942-) büyük gaybetinde³⁹ Kur'ân-ı Kerîm'e ve Hz. Peygamber'le on iki imamın rivayetlerine başvurmadan başka kaynak kabul etmeyen Ahbârî hareketin kendi kasabasında iyice yerleştiğini görünce mezkûr hareketin görüşlerine karşı yazdığı eserlerle ve verdiği vaazlarla mücadele etmiş ve onları fikren mağlup etmiştir. Usulîler, donukluğu savunan Ahbârî nazariyeye karşı Kur'ân ve Sünnet'e dayalı olarak ictihadın zaruri olduğunu savunuyorlardı.⁴⁰ Tûsî (ö. 460/1067) ile başlayıp bir süre donuklaşan Usûlî hareket, İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202), Cemâlüddîn Ahmed b. Tâvûs (ö. 673/1274), Muhakkık Hillî (ö. 676/1277), Allâme Hillî (ö. 726/1325), Şemsüddîn eş-Şehîdü'l-Evvel (ö. 786/1384), Zeynüddîn eş-Şehîdü's-Sânî (ö. 966/1559) ve Şeyh el-Bahâî (ö. 1031/1622) ile devam ettirilmiştir.

Çalışmalarında Ahbârî hareketi yıkmaya ve Sistematik Ahbârîliğin kurucusu Muhammed Emin el-Esterâbâdî'nin savunduğu fikirlerin⁴¹ isabetsizliğini ortaya koymaya gayret eden Fâzıl et-Tûnî'den sonra Vahîd el-Bihbehânî, Ahbârî düşünce ile mücadelede ve Usûlî hareketin gelişiminde önemli bir aktör olarak dikkat çekmektedir. O, Ahbârîlerin savunduğu "sadece sünnet nazariyesi"ni reddederek Kur'ân'ın zâhiriyle amel edilmesini savunmuş ve *el-Fevâidü'l-Hâiriyye* kitabını bu meselelere tahsis etmiştir.⁴² Bu husustaki görüşlerini mezkûr eserinde *otuz altı fâide* altında beyan etmiştir. Onun etkileri modern dönemde de devam etmekte olup eser ve fikirleri üzerine çalışmalar yapılmaktadır.⁴³

³⁸ Uyar, *Şîh Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 81.

³⁹ Küçük gaybet 255/869'da başlamış ve 69 yıl sürmüştür. Bu devre, imam adına onun vazifelerini yürüten "sefirler dönemi"dir. Gaybet nazariyesi hakkında bk. Yusuf Oktan, "Erken Dönem İmâmîye Şîası'nda Gaybetin Temelleri, Toplum ve Rivayetlerdeki Yansımaları", *Hadith 7* (2021), 140-142.

⁴⁰ Algar, "Muhammed Bâkır Bihbehânî", 6/143.

⁴¹ Fikirleri ve Usûlîlere yönelttiği tenkitlerle ilgili geniş bilgi için bk. Abdülalim Demir, "Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin Usûlîlere Yönelttiği Eleştiriler Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- III: (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası)*, (2021), 568-575.

⁴² Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 283; Hubbullah, *Nazariyyetü's-Sünne*, 342.

⁴³ Meir Litvak, "Continuity and Change in the Ulama Population of Najaf and Karbala, 1791-1904: a Socio-Demographic Study", *Iranian Studies* 23/1-4 (1990), 34.

3. Bihbehânî'nin *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*'sindeki Görüşleri

Aşağıda Vahîd el-Bihbehânî'nin *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*'side "fâide" adıyla otuz altı madde hâlinde tasnif ettiği temel görüşlerinden Usûlî hareketi karakterize eden hususlardan sekiz tanesi incelenecek ve Ahbâri'lere yönelttiği tenkitler zikredilip değerlendirilecektir.

3.1. Bilginin Kaynağı ve Değeri

Bihbehânî, bilginin göreceli olduğunu kabul etse de ilahî gerçekliğe ulaştığı için Şiîlerin bilgisinin Yahudi ve müşriklerin elde ettiği bilgiden daha üstün olduğunu ileri sürer; zira Şiîlerin bilgisi, en azından diğerlerine nispetle Allah'ın gerçekliğine daha yakındır. Bu görüşe karşı Sünnî ulemâ, masum imamların Hz. Peygamber'in halifeleri ve mükemmel bilgiye sahip kişiler olduğu ve nihâî gerçekliğe ulaştıkları şeklindeki Şîa'nın iddialarını reddederler. Bihbehânî'ye göre bu bilginin Allah'ın gerçekliği ile bağlantısını, Kur'ân'da yer alan Allah'ın sözleri (vahiy), Hz. Peygamber'in sünneti ve masumların ahbârî sağlar.⁴⁴ Bununla birlikte Bihbehânî, Şiîlerin ilahî hakikatle örtüşen gerçeğe devamlı olarak ulaştıklarını iddia etmez. Doğrusu o, Kur'ân'ı ve hadisleri uygun bir şekilde yorumlamadıkları için Ahbâri'lere hücum eder.⁴⁵

Öte yandan müctehidlerin görüşlerini veya zanlarını kabul etmesi, onların ictihadlarını bilgi konusunda otorite bir bilgi kaynağı olarak görmesi, Bihbehânî'nin Şiî düşünceye ve liderliğe yaptığı en önemli katkıdır; çünkü o, müctehidleri hakikatin nihai hakemi yapmış ve onlarda ilahî gerçeği belirleme yeteneği olduğunu ifade etmiştir. Bu aynı zamanda Usûlîleri Ahbâri'lerden ayıran en önemli özelliktir. Nitekim Bihbehânî söz konusu bilginin değerini ve müctehidlerin vazifelerinin ehemmiyetini ifade sadedinde hekimle hukukçuyu mukayese eder ve (hekimin hatası ferd bazında iken) hukukçunun yaptığı hatanın yol açacağı sosyal ve ekonomik zararlarını daha genel olacağına vurgu yapar. Daha da kötüsü, ona göre bir hukuk âliminin dalâleti, inanç meselelerinde feci sonuçlar doğurabilir.⁴⁶ Temkinle hareket etmeyen hekimin hatası, hastanın hayatına mâl olabilir. Bunun gibi müctehid de fetvâ vermede çok cüretli olmamalıdır.⁴⁷ Hülâsa Bihbehânî'nin müctehidlerin görüşlerine değer atfettiği, onların toplumda önemli bir rol oynadıklarını vurguladığı, hatta hakikati tayinde rol üstlendiklerine dikkat çektiği görülmektedir. İctihadı reddeden Ahbâri'lere karşı, bu görüşleri Bihbehânî'nin Usûlî hareket içindeki konumunu göstermektedir.

⁴⁴ Zackery M. Heern, *Usuli Shi'ism*, 125.

⁴⁵ Heern, *Usuli Shi'ism*, 126.

⁴⁶ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 91.

⁴⁷ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 341.

3.2. Kur'ân'ın Öncelikli Hüccet Olduğu

Usûlîler, hadise muvafakat etmese de Kur'ân'ın zâhirini almayı caiz görürler. Hatta gerçekte onlara göre, âyetleri delil olarak almak daha evladır; zira habere nispetle [bazı] âyetlerin delâleti bazen kat'î olmayabilirse de âyetler, metnin sübutu bakımından kesindir. Haberin ise metni kesin olmadığı gibi delâleti de kesin olmayabilir.⁴⁸ Ahbârîler ise dinin ilk kaynağı olarak kabul etmelerine rağmen imamların tefsirleri olmadan Kur'ân'ın anlaşılmayacağını ileri sürmektedirler.⁴⁹ Bu yüzden Bihbehânî, Ahbârîlerin Kur'ân'ın hücciyetini mutlak olarak men etmeyi savunduklarını, bunun ise son derece garip olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁰ Ahbârîlerin masum imamların açıklamaları olmadan Kur'ân'ın anlaşılamayacağını, dolayısıyla uygulanmayacağını iddia etmeleri, *ahbâra* fevkalâde ehemmiyet atfetme anlamına gelse de Kur'ân'ı imamların açıklamalarına muhtaç duruma getirmektedir. Bihbehânî'nin ifade ettiğine göre hüccet olan, Allah'ın kelâmı Kur'ân'dır. Resûlullah'ın (s.a.v.) ve mâsum imamların sözü ise Allah'ın sözünün mânasını ve hikmetini keşfetme bakımından şer'î ahkâm konularında hüccettir. Buna göre Allah Teâlâ'nın sözünün hüccet olduğunda tereddüt etmenin hiçbir mânası yoktur. Bihbehânî, Esterâbâdî'nin iddia ettiği gibi Ahbârîler'in ahbârın kat'î hüccet olduğunu vehmederek Kur'ân'ın hüccet olmadığına nasıl hükmettiklerini ve Allah Teâlâ'nın kavlinin hüccet olmadığına dair sarih bir *nas* olması hâlinde Kur'ân'la nasıl amel edilebileceklerini sorarak onların bu husustaki görüşlerini reddetmektedir.⁵¹ Hâlbukî Bihbehânî'ye göre mâsum imamlar, Kur'ân'ın hüccet olmadığını ifade etmedikleri gibi ona uyulmamasını asla emretmezler; aksine imamlar kendilerine nisbet edilen ve Kur'ân'a mutabik olmayan sözlerinin (ahbâr) terkedilmesini pek çok kez açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Dahası kendilerinin Kur'ân'a muhalif hiçbir sözü kesinlikle söylemediklerini, dolayısıyla Kur'ân'a ve Sünnet'e uygun düşen rivayetleri almalarını,⁵² imamlara ait bir haberi Kur'ân'dan destekleyen (şâhid) bir âyet bulamadıkları takdirde Şîî toplumun onunla amel etmemelerini vurgulamışlardır. Zira Resûlullah (s.a.v.), ümmetine iki sağlam temel olarak Allah'ın kitabı ve Ehl-i beyt'ini bırakmış,⁵³ onları

⁴⁸ Abdullah es-Semahîcî, "İmamiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", trc. İbrahim Kutluay, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 144.

⁴⁹ Semahîcî, "İmamiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 144.

⁵⁰ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 284; Hubbullah, *Nazariyyetü's-Sünne*, 341.

⁵¹ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 284.

⁵² Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 2/250.

⁵³ Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında ümmete "Kur'ân ve sünnet" in bırakıldığı da ifade edilir. *el-Muvatta'*, "Kader", 46. Resûlullah (s.a.v.) kendisinden sonra Allah'ın kitabını ve Ehl-i beyt'i/İtra

ümmetine kıyamete kadar hüccet kılarak bu ikisine sıkıca sarılmalarını öğütlemiştir.⁵⁴

Bihbehânî'ye göre Allah'ın sözü olan Kur'ân esastır; bundan dolayı o, hukuk sistemini bu ilkeye göre kurar. Bunun tabii sonucu olarak o, Allah'ın kavli ile amel edilmemesine sebebiyet veren, onunla çelişen ya da onda vehme sebebiyet veren nasları -âyetler hariç- dikkate almaz. Bihbehânî, bu hususta el-*Kavânînü'l-muhkeme fi'l-usûl* adlı eserin müellifi Mirzâ Ebû'l-Kâsım Muhammed el-Kummî'yi (ö. 1231/1815-6) takip etmiştir. Bihbehânî ile ilk defa Usûlî ekolde aklı, naklin önüne alan bir yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Bihbehânî'nin üzerinde durduğu diğer bir husus, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) ya da Ehl-i beyt imamlarının sözlerinin Allah'ın âyetlerini bilmeye değil, onun hükmünü anlamaya hizmet etmesidir. Biz, Resûlullah'ın sözü (hadis ve örnek davranışları/sünnet) sayesinde Allah'ın muradını anlarız. Buna göre Resûlullah'ın hadisleri, Allah'ın hükmünü aktarmaktan ibaret değildir.

Vahid el-Bihbehânî nasların masum imamlardan sudûru konusunda da Ahbârîlere muhalefet eder ve bu husustaki bazı şüphelere vurgu yapar. Sünnet ve masum imamlardan gelen rivâyetler zannî olduğuna göre, hukukta mezkûr rivayetler sudûru yakînî ve kat'î olan Kur'ân'daki naslara başvurmadan fakîhi müstağnî kılmaz. İsnadları bile teberrüken olan ahbârın,⁵⁵ imamlardan sudûrunun kat'î olduğu şeklindeki Ahbârîlerin iddialarına karşı, Bihbehânî'nin tamamen zanna dayanan ahbâra katiyet atfetmeyerek daha tutarlı ve isabetli bir görüşü benimsediği ifade edilebilir.

3.3. Ahbârın Zan İfade Ettiği

Ahbârîler, ahbârla amel etmeyi teşvik etmekte, yukarıda da vurgulandığı üzere mâsumların sünneti olmadan Allah Teâlâ'nın muradının ne olduğu tam olarak bilinmeyeceği için, Kur'ân'ın zâhirinin hüccet olmadığını ileri sürmekte, ayrıca ictihadi da reddetmektedirler. Zira onlara göre hüccet, ancak Kur'ân ve mâsumların *ahbâr*ıdır. Ancak Bihbehânî bu görüşe şöyle itiraz eder:

biraktığına dair bk. Tirmizî, "Menâkıb", 32; Bazı rivayetlerde ise sadece Kur'an'ın bırakıldığı nakledilmektedir. Müslim, "Hac", 19; İbn Mâce, "Menâsik", 84. Şîa ise "Allah'ın kitabını ve Ehl-i beyt'i/İtra'nın bırakıldığına dair rivayetleri tercih etmiştir.

⁵⁴ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 284.

⁵⁵ Hür el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa ilâ tahsili mesâilî'ş-şerîa*, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâfî (Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414/1993), 30/258.

“Ahbâr, zan ifade eder; ahbârın delil olacağını ifade eden haber de zannî olduğundan çıkan sonuç zannî olur. Daha açık bir ifade ile Ahbârîlerin, ameli, zannî bir şeye dayandırmaları da zandır; zira onlara zannın nasıl delil olabileceği sorulsa verecekleri cevap zannî olan, şek ya da vehm ihtiva eden başka bir haberdir. Bu noktada Ahbârîlerin göz ardı ettikleri husus, delilin delil getirilen şeyden (medlûl) daha zayıf ya da hücciyette eşit olmaması gerektiği kuralıdır; zira delil kat'î olmalıdır. Hâlbuki ilim ve yakîn ifade etmediği için zanla amel etmeyi yasaklayan pek çok âyet⁵⁶ ve haber, Ahbârîlerin benimsedikleri usulün yanlış olduğunu göstermektedir.”⁵⁷

Aynı şekilde Müslüman âlimler arasında, akaid konularında zan ifade eden haberlerin hüccet olmayacağı ve fikhın amelî konularında ise bu tür haberlerin muteber kabul edilmesi hususunda yaygın bir kabul bulunmaktadır.⁵⁸ Şu hâlde zannın hücciyet ifade ettiğini ifade eden herkes, bir delile dayanarak bunu söylüyor demektir. Bu hususta bir delil getiremezse görüşü reddedilir ve zan ifade eden haberlerin delil olmayacağı anlaşılır.

3. 4. Bihbehânî'nin Akıl Öncelemesi ve Kıyasa Yaklaşımı

Bihbehânî, diğer Usûlî çoğunluk gibi, İslâm hukukunun kaynağı olarak Kur'ân, Sünnet/Hadis, icmâ ve akıl olmak üzere dört delil kabul eder. Bihbehânî'ye göre bu deliller içinde Kur'ân, hücciyet ve kesinlik ifade eder. Bunun anlamı müctehidin hadislerde geçen yorumların hepsini olduğu gibi kabul etmek zorunda olmamasıdır. O, Ahbârîlerin, ahbârî öne sürerek müstakil bir delil olan ve hücciyet ifade eden Kur'ân'a başvurulmasını tamamen yasakladıklarına dikkat çeker. Oysa Ahbârîlerin çoğu bu görüşü savunmaz. Bihbehânî'nin bunu polemik amacıyla ileri sürdüğü anlaşılmaktadır.⁵⁹

Ayrıca Bihbehânî, akıl, Kur'ân ve Sünnet'ten bağımsız bir bilgi kaynağı ve otorite olarak kabul eder. Ona göre akıl, metinlerde zâhir olmayan durumlarda değerlendirilir ve Müslüman âlimlerin tamamı tarafından kabul edilir. Âyetin mânası açıksa yoruma gidilmez. Kur'ân'ın emirlerine itaat etmeyen kimse ona saygı göstermiyor ve onun içindekilerden razı değil demektir; dolayısıyla böyle bir kişi kâfir sayılır.⁶⁰

Bihbehânî'nin Kur'ân'la ilgili esas delili, onun katiyet ifade etmesi ve kesin bir hüccet olmasıdır. Bunun anlamı fakihlerin, hadis kitaplarında yer alan Kur'ân'a

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/154; el-Câsiye 45/24.

⁵⁷ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 135.

⁵⁸ Yunus Apaydın, “Zan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/120-122.

⁵⁹ Heern, *Usûlî Shi'ism*, 132.

⁶⁰ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 285.

dair yorumları kabul etmek zorunda olmadıklarıdır. Bununla birlikte Bihbehânî; Kur'ân'ın, *kat'î*, *zann-ı kavî* ve *zannî* olmak üzere üç tür bilgi ifade ettiğini kabul eder. Ayrıca o, diğer pek çok Şîî âlim gibi Şîîlerin imâmetle ilgili görüşlerini destekleyen bazı âyetlerin Kur'ân'dan çıkarıldığını ileri sürerek Hz. Ali'nin yazıp cem etmiş olduğu Mushafı ortaya çıkaracak olan Gâib On İkinci İmam el-Kâim el-Mehdî zuhur edinceye kadar -hadiste geçtiği üzere- yedi kıraatle okunabilen⁶¹ eldeki mevcut Kur'ân'lardan birinin okunmasını tavsiye eder.⁶² Bihbehânî, Kur'ân'ın bazı âyetlerinin anlamının açık olmadığını kabul etse de Kur'ân'ın hadisler üzerine kâdî olduğu görüşünü benimser. Bununla birlikte Kur'ân, hukukta müctehidin vereceği zannî hükme maruzdur.⁶³

Ahbâri'lere gelince, onlar zannî olan ahbâra dayanarak aklın şer'î ahkâmı delil olmayacağını iddia etmişlerdir. Ancak asıl olan, *zannın* hücciyet ifade etmeyeceğidir. Kaldı ki akıl; hadler ve nikâh gibi akitlerde, nesep ve malla ilgili meselelerde mücerret zanna dayanılmasını meneder; zira bir tarafta kişinin zannı, öbür tarafta Allah'ın hükmü olduğunda elbette Allah'ın hükmü tercih edilir.⁶⁴

Vahîd el-Bihbehânî'ye göre ise akıl, vahiyden bağımsız olarak bilgi üretebilir.⁶⁵ Bundan dolayı o, nakil yoluyla gelen *ahbâra* değil akla ağırlık verilmesini savunur. Ona göre hüccet, Allah'ın sözü olan Kur'ân'dır. Resûlullah'ın (s.a.v.) ve Ehl-i beyt imamlarının sözleri ise Allah'ın sözünü keşfetmemizi sağlar. Bununla birlikte Allah'ın sözünü almada tevakkuf edilmez.⁶⁶

Bihbehânî'ye göre, kulakların gürültü ile müzik arasındaki farklı ayırt edebilmesi gibi, akıl vasıtasıyla da iyi ile kötü arasını ayırt etmek mümkündür. Kişi, namazın ve diğer ibadetlerin tabîî olarak faydalı olduğunu tam olarak idrak edemez. Rasyonel akıl, Allah'a itaatın iyi, O'na isyanın ise kötü olduğunu bilir. Bu sebeple Şârii ne emrettiğini araştırmak ve O'na itaat etmek iyiye eşittir. Bihbehânî'ye göre namazı ihlal etmek bizatihî kötü değildir, ancak Şâri, kulları için bir vazife olarak belirlediği için onu ihmal etmek kötüdür. Bu sebeple mükelleften Allah'ın koyduğu hukuk sistemine itaat etmesi beklenir.⁶⁷

Bihbehânî'ye göre akıl ve vahiy; şeriatı ve Allah'ın koyduğu hükümlerdeki

⁶¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beirut: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007), 2/350; Meclîsî, *Bihâru'l-envâr*, 89/88.

⁶² Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 286.

⁶³ Gleave, *Inevitable Doubt Two Theories of Shi'i Jurisprudence* (Leiden -Boston- Köln: Brill, 2000), 130.

⁶⁴ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 135.

⁶⁵ Gleave, *Inevitable Doubt*, 208; Heern, *Usûlî Shi'ism*, 141.

⁶⁶ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 284; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 343

⁶⁷ Gleave, *Inevitable Doubt*, 205; Heern, *Usûlî Shi'ism*, 141.

amacı anlaması hususunda müctehide yardım eder. Bununla birlikte müctehid “sadece akla” dayanıp nas olarak mevcut olmayan yeni bir hüküm koyamaz. Kişi, peygamberin gerçek mi yoksa yalancı peygamber mi olduğunu akıl sayesinde tefrik eder. Ne var ki o, akli fakültelerin rasyonel olmayan mucize gibi şeyleri nasıl izah ettiğine değinmez. Tanımdan anlaşılan, mucize tabiatüstü olup akli def eder.⁶⁸ Bihbehânî, Kur’ân ve hadis metinlerinin, hukukî kaideleri açıklayan akli deliller ihtiva ettiğini, gerçekte her akli delil için Şâri tarafından konulmuş bir delil olduğunu belirtir. Bununla birlikte değişim doğru değildir; zira metne dayalı referansların akli olması zorunlu değildir. Bu durumda Bihbehânî’nin bu görüşü, aklın ve vahyin gerektirdiği şeye zit görünmektedir.⁶⁹ Bihbehânî nezdinde hem rasyonel hem de metne dayalı delil ihtiva eden bir hüküm, sadece metne dayalı bir delile nispetle epistemolojik olarak daha üstün bir konuma sahiptir.⁷⁰ Herhangi bir hukukî sistem, örneği olmayan durumlarda kanun koyma metodu ihtiva etmelidir.

Bihbehânî’nin kıyasa yaklaşımına gelince o, 10. yüzyıldan itibaren, kısmen ayırt edici hukukî sistemini sürdürmek için kıyasa dair Sünnî paradigmayı reddeden Şiî’ler gibi düşünür.⁷¹ Başka bir ifadeyle Bihbehânî, illetin bağımlı etkisini belirlemeyi gerektirmediğinden yeni hükümleri formüle etmek için metinleri kullanmaya dair Şiâ’nın temel bir metot olarak benimsediği Sünnî kıyas kavramını reddetme geleneğini devam ettirir. Bununla birlikte Bihbehânî, Sünnîlerin kullandığı kıyas metodunu reddediyor görünse de uygulamada “adına kıyas demeden” onu kullanır.⁷² Başlangıçta Şiîler, Şiî hukuk sisteminin Sünnî hukuk sisteminden farklılığını ortaya koymak için icthadı ve haber-i vâhidi kabul etmemişlerdir. Sünnî hukuk sistemi, illeti zannî kabul eder. Hâlbuki Bihbehânî ve pek çok Şiî âlim, illetin kat’i olması gerektiğini savunur. Bihbehânî, diğer durumlarda zannî kabul etmesine rağmen burada reddeder ve Sünnî kıyas anlayışına izin verilemeyeceğini belirtir.⁷³

Netice olarak Bihbehânî’nin Şiâ fihhına en önemli katkısı; akli öncelmesi, icthadı ve fakîhleri İsnâaşeriyye’nin temel unsurları hâline getirmesidir. Onun gayretleriyle beş asırlık bir dönemi kapsayan “incimâd/durgunluk” asırları sona ermiştir. Öyle ki Ahbârî âlim Yûsuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772) bile Vahîd el-Bihbehânî’nin fikirlerinden etkilenerek Ahbârîlik’ten ayrılıp orta bir yol

⁶⁸ Heern, *Usûlî Shi’ism*, 142, 143.

⁶⁹ Gleave, *Inevitable Doubt*, 214; Heern, *Usûlî Shi’ism*, 143.

⁷⁰ Gleave, *Inevitable Doubt*, 215.

⁷¹ Norman Calder, “Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi’i Theory of Ijtihad”, *Studia Islamica* 70 (1989), 57-78.

⁷² Heern, *Usûlî Shi’ism*, 130.

⁷³ Gleave, *Inevitable Doubt*, 130; Heern, *Usûlî Shi’ism*, 144.

benimsemiştir. Bihbehânî'den sonra öğrencileri İsnâaşerî hareketin siyaseten önünü açan *velâyet-i fakîh* nazariyesini daha formel hâle getirmişlerdir.⁷⁴ Bunun sonucu olarak İran'da siyasette de etkili olan kuvvetli bir müctehid sınıfı ortaya çıkmıştır. İran İslâm Devrimi'nin gerçekleştirilmesinde *velâyet-i fakîh nazariyesi* ve müctehid sınıfının önemli bir rolünün olduğu söylenebilir.⁷⁵

3.5. Fâsıkın Getirdiği Haberle Amel Etme ve Haber-i Vâhidin Hücciyeti

Bihbehânî; haberi nakleden fâsık da olsa getirdiği haber iyice tahkik edildikten sonra onun doğru olduğu kanaati hâsıl olursa haber-i vâhidle amel edilebileceği görüşünü benimsemiştir. Bihbehânî, bu görüşüne delil olarak “*Size bir fâsık haber getirirse onun doğruluğunu iyice araştırın*”⁷⁶ âyetini zikretmektedir. Esasen bu âyetin zâhirinden, her haberin hüccet olmadığı, ancak sika râvilerin verdiği haberlerin hücciyet ifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sâhibü'l-Medârik diye tanınan Muhammed b. Ali el-Mûsevî el-Âmilî (ö. 1009/1601) ve bu hususta onunla aynı görüşü paylaşanlar; adil olmayan bir râvinin haberinin esas itibarıyla hüccet olmadığını, ashâbın (Şîa'nın) ve diğerlerinin onunla amel etmesinin fâsıkın naklettiği haberdeki problemi gideremeyeceğini ifade etmişlerdir.

Bununla birlikte Bihbehânî'ye göre yukarıda zikredilen Hucurât sûresinin altıncı âyetinin muktezası, âdil olmayan râvinin haberi ile iyice araştırıldıktan sonra amel edilebileceğini ortaya koymaktadır. Zira ona göre her dönem ve mekânda Şîa'nın esas aldığı ilke açıkça budur. O hâlde adalet, tesebbüte (iyice tahkike) ihtiyaç olmaksızın ancak haberle amel etme hususunda temel bir şarttır; yani adalet mutlak bir şart olmayıp fâsıkın haberiyle de zikrettiğimiz şartlarla amel edilebilir. Ayrıca adalette zanla iktifa edilebilir. Hatta -Ali b. el-Hakem isimli râvi hakkında olduğu gibi- bu hususta zayıf zan da yeterlidir. Bihbehânî, Ali b. el-Hakem'den rivayette bulunan Şiî râvi Ahmed b. Muhammed'i de buna örnek olarak zikreder. Ahmed b. Muhammed, Kûfeli bir râvi olup Şeyh et-Tûsî'nin *Fihrist*'i gibi ricâl kitaplarında zikredildiği üzere pek çok kişiden rivayette bulunmuştur.⁷⁷

Sünnî hadis kaynaklarında olduğu gibi, az sayıdaki mütevâtirler hariç tutulursa Ahbâri'lere kat'î olduğunu iddia etseler de *Kütüb-i Erbaa*'daki haberler mütevâtir olmayan anlamında âhâd ya da haber-i vâhid olduğundan Usûlîlere

⁷⁴ Gleave, *Inevitable Doubt*, 205; Heern, *Usûlî Shi'ism*, 141; Najam Haider, *Shi'î Islam: An Introduction* (New York: Cambridge University, 2014), 161.

⁷⁵ Bk. Algar, “Bihbehânî”, 6/143.

⁷⁶ el-Hucurât 49/6.

⁷⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, tashîh ve ta'lîk Muhammed Sâdik Âlû Bahru'l-Ulûm (Kum: Menşûrâtü Şerîf Rızâ ts.), 20.

göre bunlarla amel etme bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Zira bunlar hukukun potansiyel kaynaklarıdır.⁷⁸ Nitekim Şeyh Tûsî de bu usulü benimsemiş, karineli haberi ve fâsidü'l-mezheb bile olsa güvenilir olması durumunda böyle bir râvinin getirdiği haberi (müvessak) kabul etmiştir.⁷⁹ Bihbehânî'nin haber-i vâhid ve fâsığın getirdiği haber konusunda aynı düşünceyi savunduğu ve bunda haklı gerekçelerinin olduğu söylenebilir.

3.6. İctihad, Müctehidi ve Ölü Mercii Taklid

Ahbârîlerle Usûlîler arasındaki temel farklardan biri, bu iki ekolün ictihad meselesine yani zan ile amel etmeye dair yaklaşımlarıdır. Bununla amel edilebileceğini savunan Müctehidûn/Usûlîler; bunun aksini iddia edip amelin ilme ve yakine dayanması gerektiğini iddia edenler ise Ahbârîlerdir. Bu sebeple Ahbârîler masum imamdan başkasını *taklid* etmeyi caiz görmezler. Onlara göre masum imamı taklid, taklid değildir. İtikadî hususlarda ve ıstılahî mânada ne ictihad ne de taklid caizdir. Zira Ahbârîlere göre *Kütüb-i Erbaa'*daki ahbâr kat'îdir. Bu noktada Ahbârîler ictihad ve taklidi kötüleyip ictihadın zan ifade ettiğini öne çıkarmakta, kat'î olduğunu iddia etseler de gerçekte *zan* ifade eden *Kütüb-i Erbaa'*daki ahbârla amel etmeye dayanmaktadırlar.⁸⁰

Usûlî âlim Bihbehânî'ye göre taklid caiz ve genel olarak sahihtir. Müctehidin zannı ise başka birini taklid etmekten daha sağlamdır. Bu sadece müctehid için geçerlidir; zira müctehid, ictihadında isabet edebilmek için bütün gücünü sarfetmekte, dolayısıyla böyle olmayan birinden daha ileri bir konumda yer almaktadır. Bununla beraber Bihbehânî'nin ifadesine bakılırsa Kur'ân'ın hükmüne muhalif olan, Âmmenin (Ehl-i sünnet) uygulamasına uygun düşen, Sünnet'e muhalif olan, Şîa arasında yaygın olmayan; adil ve fakîh olmayan, veradan uzak bir râvinin naklettiği ictihadla amel etme yasaklanmıştır. Müctehidin hüküm verirken naslar arasında âm - hâs, muhkem - müteşâbih, nâsih – mensûh olanları bilerek hareket etmesi şarttır; zira “size rivayetten önce dirayet gerekir” sözü bunu beyan etmektedir.⁸¹

Bihbehânî, müctehidin ictihadını taklid etmeyi yasaklayan Ahbârî görüşüne karşı âyet ve hadisten taklidin caiz olduğuna delâlet eden sarîh nasları delil olarak zikretmektedir. Meselâ “*Bununla beraber mü'minlerin hepsinin toptan savaşa*

⁷⁸Bk. Robert Gleave, “Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şîi Tartışmalar: Sadr, Humeynî ve Hû'î”, trc. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011) 151-173.

⁷⁹ Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, “İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi: Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014), 63-84.

⁸⁰ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 131.

⁸¹ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 139.

çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakinirlar”⁸² âyeti bu konuda açıktır. Bu konudaki haber “Yeni meselelerle ilgili olarak hadislerimizin râvilerine müracaat ediniz; zira onların naklettikleri bize ait ahbâr, sizin için bir hüccettir; ben de Allah’tan gelen bir hüccetim”⁸³ şeklindedir. Aynı şekilde mahkemenin ve fakîhe başvurmanın caiz olduğuna delâlet eden *ahbâr* mevcuttur. Nitekim Resûlullah zamanında (asr-ı saâdet) ve masum imamlar asrında (asr-ı huzur) kadınlar ve avam, mâsumların görüşlerini taklid etmişlerdir. Bu durumu ifade etmeseler de masum imamların taklidi meselesinde Ahbârîler Usûlîlerle aynı düşüncüyü paylaşmaktadırlar.⁸⁴ Ahbârîler, Usûlîlerin itibar ettiği ictihad şartlarını şart olarak öne sürmezler; zira ilim bizatihi hüccettir; dolayısıyla ilmin hüccet olmasında şartlara ihtiyaç yoktur. Dahası istidlal, ilmin olmamasına dayalı olup sabit olması ilmî bir delille olur.⁸⁵

Ölü merciin taklidine gelince Ahbârîlerin, mâsum imamın hükmünün her zaman geçerli olduğu fikrini yerleştirmeye ve bunu akide hâline getirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Ahbârîlerin ölü merciin taklid edilebileceği fikrini savunmalarındaki amaç, ictihadın önünü kapamaktır. Onlara göre sınırsız konular karşısında sınırlı nas ile hüküm istinbât etmek, zan ifade eden ictihadla değil yakîn bilgisine sahip oldukları konusunda kendilerine itimat edilen mâsum imamlarla mümkündür.⁸⁶

⁸² et-Tevbe 9/122.

⁸³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali Şeyh Sadûk (İbn Bâbeveyh), *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-nî'me*, thk. Huseyn el-E’lamî (Beyrût: Müessesetü'l-A’lemî li’l-Matbûât, 1412/1991), 440; Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Gaybe*, thk. Abdullah et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh, Müessesetü'l-Meârifî'l-İslâmiyye, Kum 1411/1991), 391; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*, thk. İhyâü Kütübî'l-İslâmiyye (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983), 1/198-199.

⁸⁴ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 132.

⁸⁵ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 133.

⁸⁶ Masum imamın vazifeleri;

- Şeriatın ve dinin hudutlarının muhafazası imamsız olamaz.
- Sınırsız yer ve konular karşısında sınırlı nas ile hüküm istinbât etmek zan ile ictihad etmekle değil, yakîn bilgisine itimat edilen mâsumlarla mümkündür.
- Sadece mâsum imam içtimâî alanda ayrışan fikirleri tevhid edebilir.
- İçtimâî sulhu, asayiş ve adaleti temin etmek gereklidir.
- Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker yapmak şarttır. Bk. Allâme Hillî, *el-Elfeyn fî imâmeti emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib* (Kuveyt: Dârü't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 1431/2010), 27-29; Hamid Algar, “Merci-i Taklîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/172-174.

Usûlîler ise değişen şartlar, ihtiyaçlar ve ortaya çıkan fikhî problemler sebebiyle yeni ictihadlara ihtiyaç olduğuna vurgu yapmışlar ve ictihadı teşvik etmek için ölü merciin/müctehidin taklidini uygun görmemişler ve bunu geçersiz kabul etmişlerdir. Ölü müctehidin taklidinin yasaklandığı dönem Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) dönemidir.⁸⁷ Bazı Usûlîler, muvakkat olarak ölü müctehidin merci olabileceği yönünde fikirler beyan etmişlerse de kurumsal anlamda ölü merciin taklidinin geçerliliğini Usûlîler ancak 18. yüzyılda Bihbehânî ile sağlayabilmişlerdir.⁸⁸ Bunlara göre vefat etmiş olan merciiden daha âlim biri yoksa böyle bir merciin taklidi mümkündür ve verdiği fetvalar geçerlidir.⁸⁹ Usûlîlerin ictihadın dinamik bir süreç olduğunu savundukları, bu sebeple hayatta ve yetkin bir merci olduğu müddetçe ölü merciin taklidini yasakladıkları, yaşayan bir müctehidin taklid edilmesini tercih ettikleri görülmektedir.

3.7. İctihadın Şartları ve Müctehidin Bilmesi Gereken İlimler

Müctehidin dil ilimlerini bilmesi gerekir; zira o, bunları bilmediği takdirde hata edebilir; sapar ve saptırır. Müctehidin fıkıhta hâs ve âm olan delilleri de bilmesi şarttır. Bazı şüpheler girmesi hâlinde müctehidin zihni, örfü bilme hususunda zarar görmüş olabilir.

Diğer bir şart, müctehidin usûl-i fıkha vâkif olmasıdır. Muhakkik ulemânın açıkça ifade ettikleri üzere fıkıh usûlüne ihtiyaç bedîhiyattandır. Zira fıkıh usulü; fıkıhta bir terazi, fıkıhın mefâsidini bilme hususunda bir ölçü olup ictihadın şartlarının en önemlisidir. Keza müctehidin fıkıhla alâkalı hadisleri ve tefsiri bilmesi, fakîhlerin fıkına, metotlarına ve istidlalde kullandıkları kâplara vâkif olması da şartlar arasındadır.⁹⁰

Dindeki itikadî esaslara (usûl-i din) vâkif olabilmesi için müctehidin kelâm ilmini bilmesi de ictihadın şartlarındandır. Ayrıca fıkıhta istidlâle çok fazla ihtiyaç olduğu için müctehidin mantık ilmini bilmesi gerekir. Çünkü hikmet sahibi olan Allah; çirkin şey işlemez, güç yetirilemeyecek şeyle kullarını mükellef kılmaz. Yukarıda zikredilen ilimlerin hepsi nazarî ilimlerdir. Bunların

⁸⁷ Bazılarına göre ölü mercinin taklidi fikri, Küleynî'ye dayanmaktadır. Ancak bu görüşün ilmi dayanağı bulunmamaktadır. Zira bu düşünce Usûlîler sayesinde gündeme gelebilmiştir ve ölü merciin taklidini yasaklayan kişi, Allâme Hillî'dir. Detaylı bilgi için bk. Halil Işlak, "İmâmiyye Şîası'nda Merc-i Taklîd Seçimi: Teorik ve Pratik Açıdan Değerlendirme", *Bilimname* 36 (2018), 375-397.

⁸⁸ Işlak, "İmâmiyye Şîası'nda Merc-i Taklîd Seçimi", 353.

⁸⁹ Algar, "Merc-i Taklîd", 29/172-174.

⁹⁰ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 336-337.

her biri aynı zamanda pek çok şüpheli içinde barındırmaktadır. Bundan dolayı istidlal ancak mantık ilmiyle tamam olur.⁹¹

3. 8. Velâyet-i fakîh

Velâyet-i fakîh teorisi, ikinci imamın gaybeti esnasında kendisinin siyasî ve fikhî görevlerinin ulemâ tarafından yerine getirilmesi anlamına gelmektedir. Usûlîliğin İsnâaşariyye içinde gerek siyasî açıdan gerekse sayısal açıdan hâkim ekol hâline gelmesinde, ayrıca bir sistem olarak uygulanmasında velâyet-i fakîh teorisinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Ahbarî ekol, "*Mehdî'nin zuhurundan önce ortaya çıkacak olan her sancak sapıklık sancağıdır; sahibi de bir tağuttur*"⁹² rivayetini esas alarak masum imam gaybette bile olsa ona niyâbeten hiç kimsenin Cuma namazı kıldıramayacağını, zekat, ve haraçları toplatamayacağını ve devlet başkanı olarak ortaya çıkan kişinin câir/zalim olarak kabul edileceğini savunmuştur.⁹³

Bununla birlikte on ikinci imamın gaybet süresinin uzaması (260-/874-) Şiî toplumu idare etmek için İsnâaşerî ulemâyı bir çözüm yolu arayışına itmıştır.⁹⁴ Usûlî anlayış, imamların otoritesini kabul etmekle beraber gaybette olan son imam el-Mehdî el-Müntezar hurûc edinceye kadar onun yetkilerini en büyük merci olan *âyetullah*a vermek suretiyle dinî ahkâmın devlet nizamı olarak uygulanmasına imkân sağlamış; *âyetullah uzmâyı velâyet-i fakîh* vasfıyla dinî, sosyal, siyasî ve iktisadî her türlü meselenin çözüm mercii olarak değerlendirmiştir. Büyük gaybet döneminde (329/941-) imamın temsilcileri olarak fakîhlerin söz sahibi olmasını savunarak niyâbet müessesesinin esaslarını da ortaya koyan Allâme Hillî (ö. 726/1325)⁹⁵ gibi nüve olabilecek bazı Usûlî âlimlerin düşünceleri varsa da İsnâaşariyye'de velâyet-i fakîh meselesi üzerinde yoğunlaşan ilk Şiî âlimin Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. el-Hüseyn el-Kerekî (ö. 940/1534) olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Molla Muhammed Mehdî en-Nerâkî (ö. 1209/1794) *Avâidü'l-eyyâm* adlı eserinde, velâyet-i fakîh kavramını siyâsî alanda devlet yönetiminin en yüksek makamını

⁹¹ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, 336 vd.

⁹² Küleynî, *el-Kâfi*, 8/ 295.

⁹³ Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi*, 168; ayrıca bk. Rula Jurdi Abisaab, "Shi'i Jurisprudence, Sunnism and Traditionist Thought (Akhbari) of Muhammad Amin Astarabadi (d. 1626-7)", *International Journal of Middle East Studies* 47/1 (2015), 6.

⁹⁴ Bk. Uyar, *Başlangıcından Günümüze Şiî Politik Düşüncesi* (İstanbul: İyi Düşün Yayınları, 2020), 99.

⁹⁵ Mustafa Öz, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/37.

ifade eder hâle getiren âlim olarak tanınmaktadır.⁹⁶ Velâyet-i fakîh teorisine göre on ikinci imamın gaybeti döneminde İslâm hukukunun yorumlanması ve uygulanmasında, ayrıca topluma rehberlikte etmede şartları hâiz yetkin bir İslâm hukukçusu imamın siyasî ve fikhî görevlerini üstlenmeli ve topluma hizmet etmelidir. Nitekim İranlı Şîî din adamı Âyetullah Humeynî (1902-1989) Irak'ta 1960-1970'li yıllarda sürgünde olduğu dönemde bu teoriye son şeklini vermiş ve onun mezkûr teorisi 1979'da İran Devrimi'nin gerçekleşmesi sonucu İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşunda önemli bir rol üstlenmiştir. Velâyet-i fakîh teorisini temellendirmek için Humeynî, *küçük gaybetten* günümüze kadar on iki asır geçtiğini ve Gâib İmam/Mehdi Muntezar'ın zuhur etmediğini, zuhuru için uygun şartlar oluşmazsa zuhurunun yüzlerce sene daha devam edebileceğini ifade ederek şu soruyu sorar: "Bu durumda İslâm hukukunun bir yana bırakılıp uygulanmaması uygun mudur? Zira bu hâlde herkes bir hukuka bağlı olmadan dilediği gibi hareket eder ve bunun sonucunda anarşi doğar."⁹⁷

Mezkûr rejimde İslâm âlimlerinden müteşekkil bir heyet tarafından seçilen en yüksek konumdaki fakîh olarak dinî lider (âyetullah); yargı, yasama, ordu gibi devlet işlerinin gözetiminden sorumlu nihaî otoritedir. Velâyet-i fakîh, dinî lidere aşırı yetki vermesi, vatandaşların siyasî sürece katılma yeteneklerini sınırlandırması sebebiyle tenkit edilse de bugün İran'da meriyete olan düşünce durumdadır.

Sonuç

Muhammed Bâkır Vahîd el-Bihbehânî; selefi Şeyh et-Tûsî ve Allâme el-Hillî gibi görüş ve eserleriyle İsnââşeriyye İmâmiyyesi'nde etkin ve belirleyici olmuş Usûlî âlimlerdendir. 18. yüzyıl İran'ında yaygın olan Ahbârî ekolün önde gelen muhalif ve münekkitlerinden biri pozisyonundaki Bihbehânî, Ahbârîlerin görüşlerinin aksine ictihadı savunmuştur. O, *velâyet-i fakîh* teorisinin temellerini atan Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. el-Hüseyn el-Kerekî (ö. 940/1534) ve Molla Muhammed Mehdi en-Nerâkî'den (ö. 1209/1794) sonra bunu geliştiren âlim olarak tanınmaktadır. Bihbehânî, Kur'ân ve Sünnet'i dinin iki temel kaynağı olarak değerlendirse de Şîî kaynaklarda yer alan *ahbârdaki* problemleri görerek Kur'ân'ı öncelemiş, akla ehemmiyet atfetmiş ve her bir hususta dinî bir nas mevcut olmadığına göre İslâm'ın her çağa hitap edebilmesi ve yeni hükümler elde edebilmek için Ahbârîlerin karşı çıktığı ictihadı bir zorunluluk olarak değerlendirmiştir. Ahbârîler ise *Kütüb-i Erbaa'da*

⁹⁶ Rûhullah b. Mustafa Müsevî Khomeini, *Governance of the Jurist (Velayat-i fakîh)*, Mukaddime, trc. Hamid Algar (Tahran: The Institute and Publication of Imam Khomeini's Books, ts.), 3.

⁹⁷ Khomeini, *Governance of the Jurist, Islamic Government*, 19.

yer alan ahbârî kat'î ve kâfi olduğunu iddia ederek olduğu gibi uygulanmasını savunmuş ve Usûlîlerin savunduğu ictihad düşüncesini reddetmişler; dinî metinleri anlama ve yorumlamada çok katı davranarak akıl ve yorum alanını alabildiğine sınırlandırmışlardır. Bihbehânî, zamanın şartlarına göre dinî metinlerin yorumlanmasında akla, rasyonaliteye ve muhakemeye önem atfederek dinî metinlerin ve İslâm hukukunun sathî olarak anlaşılmasına sebep olan ve çağın ihtiyaçlarını gözeterек yorumlanmasına imkân vermeyen Ahbârî anlayışa ciddi tenkitlerde bulunmuştur. Ayrıca kıyası kabul etmiyor görünse de adına kıyas demeden Bihbehânî'nin ona başvurduğu dikkat çekmektedir.

Bihbehânî'nin *velâyet-i fakîh* düşüncesinde "ictihadî vesayet", "kolektif karar alma" ve "sosyal refahı sağlama" gibi ilkeleri esas aldığı ifade edilebilir. Öyle anlaşılıyor ki o, İslâm hukuku konusundaki derin bilgileri sebebiyle müctehidlerin, dini her alanda uygulamak için değişen siyasî ve sosyal şartlara ve yeni ortaya çıkan dinî meselelere göre bunları İslâmî ilkelere doğrultusunda yorumlama yükümlülükleri olduğunu düşünmektedir. Buradaki amaç, Müslüman toplumun fiillerinin İslâmî değerlerle uyumlu olmasını sağlamaktır.

Bihbehânî'ye göre İslâm hukukçularının liderliği mutlak olmayıp daha adil ve kapsayıcı olması bakımından kararlar, diğer din âlimleriyle ve daha geniş Müslüman toplumla istişare çerçevesinde kolektif karar alma şeklinde uygulanmalıdır. Fakîh ve müctehidlerin hükümetin politikalarının ve eylemlerinin İslâmî ilkelere uyumlu ve halkın çıkarlarına en uygun şekilde olmasını sağlamanın yanında toplumda sosyal adaleti, refahı ve ahlâkî davranışı teşvik etme gibi vazifeleri de bulunmaktadır. Bununla birlikte Bihbehânî'nin fakîh ve müctehidlerin siyasî otoritesinin İslâm hukukunun ve dinî değerlerin korunmasıyla doğrudan ilgili konularla sınırlı olması gerektiğini; ekonomi, dış ilişkiler, belediyeçilik hizmetleri gibi konuların ise uzmanlarla istişare edilerek yürütülüp geliştirilmesini teklif ettiği ifade edilebilir.

Neticede ictihadı, akfî muhakemeyi ve dinî metinlerin zamanın ihtiyaçlarına göre yorumlanması gerektiğini, ölü mercinin taklidinin caiz olmadığını savunan Bihbehânî'nin bu fikirleriyle Usûlîliğin egemenlik alanını genişletmesine, yazdığı eserlerde Ahbârî ulemâ ve düşünceye yönelttiği tenkitlerle Ahbârîliğin marjinal bir düşünce olarak kalmasına sebep olduğu görülmektedir. Daha önemlisi İslâmî düşüncenin gelişmesine katkı sağlamış İsnâaşerî bir âlim olarak Bihbehânî'nin son imamın gaybetinde siyasî bir devlet yapısından mahrum kalan Şiî topluma devlet olma yolunu açan *velâyet-i fakîh* teorisinin gelişiminde de derin tesirleri bulunmaktadır.

Kaynakça

- Abisaab, Rula Jurdi. "Shi'i Jurisprudence, Sunnism and Traditionist Thought (Akhbari) of Muhammad Amin Astarabadi (d. 1626-7)". *International Journal of Middle East Studies* 47/1 (2015), 5-23.
- Abisaab, Rula Jurdi. "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change". *Iranian Studies* 27/1-4 (1994), 103-122.
- Algar, Hamîd. "Muhammed Bâkır Bihbehânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/143. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Algar, Hamid. "Merci-i Taklîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/172-174. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, Yunus. "Zan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/120-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Arı, Hüseyin. "Bihbehânî Dönemi Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili". Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and The Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from The Beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago, 1987.
- Bihbehânî, Muhammed Bâkır Ekmelü'l-Vahîd. *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*. Thk. Mecmau Fikri'l-İslâmî. Kum: Mecmau Fikri'l-İslâmî, 1424.
- Calder, Norman. "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of Ijtihad". *Studia Islamica* 70 (1989), 57-78.
- Demir, Abdülalim. "Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin Usûlilere Yönelttiği Eleştiriler Üzerine Bazı Mülahazalar". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*- III: (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası), (2021), 561-579.
- Garâvî, Muhammed Abdülhasan Muhsin. *Mesâdiru'l-istinbât beyne'l-Usûlîyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1992.
- Garâvî, Muhammed Abdülhasan Muhsin. *el-Vahîd el-Bihbehânî ve ârâuhü'l-usûliyye: Dirâse tahlîliyye* (Kûfe: Câmîatü'l-Kûfe Külliyyetül-Fıkıh, Doktora Tezi, 2009.
- Gleave, Robert. "Muhammad Bâqir al-Bihbihânî". *Islamic Legal Thought: a Compendium of Muslim Jurists*. 415-432. Edit. Spectorsky S, Powers D. Leiden: Brill, 2014.
- Gleave, Robert. *Scripturalist Islam The History and Doctrines of Akhbâri Shi'i School*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Gleave, Robert. *Inevitable Doubt Two Theories of Shi'i Jurisprudence*. Leiden -Boston-Koln: Brill, 2000.
- Gleave Robert. "Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şii Tartışmalar: Sadr, Humeynî ve Hû'î". Trc. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 151-173.
- Haider, Najam. *Shi'i Islam: an Introduction*. New York: Cambridge University, 2014.
- Heern, Zackery M. *Usuli Shi'ism The Emergence of Modern Shi'ism İslâmîc Reform in Iraq and Iran*. London: Oneworld Publications, 2015.

- Hillî, Allâme. *el-Elfeyn fî imâmeti emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*. Kuveyt: Dârü't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 1431/2010.
- Hubbullâh, Haydar. *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-îmâmî eş-Şîfî: et-Tekevvün ve's-sayrûra*. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 1427/2006.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Meşgarî. *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsili mesâilî's-şerîa*. Thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâit-Türâs, 1414/1993.
- Işlak, Halil. "İmâmiyye Şîası'nda Merci-i Taklîd Seçimi: Teorik ve Pratik Açıdan Değerlendirme". *Bilimname* 36 (2018), 375-397.
- Khomeini, Rûhullah b. Mustafa Mûsevî Khomeini. *Governance of the Jurist* (Walâyat al-faqih). Trc. Hamid Algar. Tahran: The Institute and Publication of Imam Khomeini's Books. ts.
- Kohlberg, Etan. "Al-usûl al-Arba'umi'a". *Belief and Law in Imâmî Shī'ism* (London: Variorum Reprints, 1991), 140.
- Köse, Saffet. "İbn Ebî Akîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şîası'da Cerh ve Ta'dil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Kutluay, İbrahim. "Sistematik Ahbârlîğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili". *Mizânü'l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi* 12 (2021), 13-40.
- Kutluay, İbrahim. *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi: Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014), 63-84.
- Kuzudişli, Bekir. "Şîa'da Kur'ân-Sünnet İlişkisi". *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. Edit. Kuramer. 63-92. İstanbul: Kuramer, 2020.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâfî*. Beyrut: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007.
- Litvak, Meir. "Continuity and Change in the Ulama Population of Najaf and Karbala, 1791-1904: A Socio-Demographic Study". *Iranian Studies* 23/1-4 (1990), 31-60.
- Madelung, W. "al-Mufid". *Encyclopedia of Islam* E12 (İng.), 7/312-313. C. E. Bosworth vd. Leiden - New York: Brill, 1993.
- Meclisî, (II. Meclisî) Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî, *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-athâr*, Thk. İhyâü Kütübü'l-İslâmiyye. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983.
- Momen, Moojen. *An Introduction to Shī' İslâm: the History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University, 1985.
- Oktan, Yusuf. "Erken Dönem İmâmiyye Şîası'nda Gaybetin Temelleri, Toplum ve Rivayetlerdeki Yansımaları", *Hadith* 7 (2021), 126-155.
- Oktan, Yusuf. *Gaybet-i Suğra Dönemi Şîi Kum Hadisçiliği*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.

- Öz, Mustafa. "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/37-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *The Just Ruler in Shi'ite Islam: the Comprehensive Authority of The Jurist in Imamite Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-nî'me*. Thk. Huseyn el-A'lamî. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1412/1991.
- Sadr, Hasan. *Te'sisü's-Ş-Şiati'l-kirâm li ulûmi'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981.
- Sadr, Muhammed Bâkir. *Meâlimü'l-cedîd li'l-usûl*. Beyrut: Dâru't-Teârufi li'l-Matbûât, 1410/1989.
- Semahicî, Abdullah. "İmamiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûliler Arasındaki Temel Farklar". Trc. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013). 137-153.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-Fihrist. tashîh ve ta'lik Muhammed Sâdik Âlû Bahru'l-Ulûm*. Kum: Menşûrâtü Şerîf Rızâ, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-Gaybe*. Thk. Abdullah et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh. Müessesetü'l-Meârifî'l-İslâmiyye, Kum 1411/1991.
- Uyar, Mazlum. "İbnü'l-Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uyar, Mazlum. *Başlangıcından Günümüze Şîî Politik Düşüncesi*. İstanbul: İyi Düşün Yayınları, 2020.
- Uyar, Mazlum. *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2004.
- Uyar, Mazlum. "Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirmesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 77-98.
- Ünügür Tekin, Peyman. "İmâmîyye Şiası'nda Umûmu'l-Kur'an'ın Haber-i Vâhidle Tahsîsi -Usûflük Özelinde". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2022), 1127-1160.
- Ünügür, Peyman. *Şîa'da Metin Tenkidi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Recitation in the Context of "Ḥamza's Recitation (قراءة حمزة)" from the Perspective of Nasafî: Content Analysis

Abstract: The aim of this article is to focus on the micro-level examination of Ḥamzah b. Ḥabib al-Zayyât recitation (d. 156/773) in the commentary enriched by Abū al-Barakât al-Nasafî (d. 710/1310) by highlighting the differences in recitation. The research is confined to passages in this tafsir where the term "Ḥamza's recitation (قراءة حمزة)" is mentioned. Nevertheless, the focus is on Nasafî's comments on the qira'a. This article is an original study that focuses on the qira'at matters emphasized in Nasafî's tafsir in the context of the term "Ḥamza's recitation (قراءة حمزة)." The content analysis method, focusing on "message content" features, has been used to evaluate the acquired data. According to the findings of the research, the names of Ḥamza and his student Alî (al-Kisâ'î) frequently appear in Nasafî's commentary. The inclusion of Ḥamza's recitation in Nasafî's commentary is in line with Nasafî's methodology and style of interpretation. In addition, this research adds a perspective to the literature on the Nasafi commentary while emphasizing the place of Ḥamza's recitation in Nasafî's interpretation by considering other recitations.

Murat

KAYACAN* 

Keywords: Exegesis, Nasafi, Madârik al-tanzîl, Ḥamza, Qira'at.

Nesefî Perspektifinden "Ḥamza Kıraatı" Bağlamında Kıraat: İçerik Analizi

Öz: Bu makalede amaçlanan şey, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) okuyuş farklılıklarını vurgulayarak zenginleştirdiği tefsirinde Ḥamza b. Habîb ez-Zeyyât (ö. 156/773) kıraatine mikro düzeyde odaklanmaktır. Bu çalışma, söz konusu tefsirin, "Ḥamza'nın okuyuşu (قراءة حمزة)" ifadesinin yer aldığı pasajlarıyla sınırlıdır. Bununla birlikte odak noktası, Nesefî'nin kıraat konulu yorumlarıdır. Bu makale, "Ḥamza'nın okuyuşu (قراءة حمزة)" terimi bağlamında Nesefî tefsirinde dikkat çekilen kıraat konularına odaklanması açısından özgün bir çalışmadır. Elde edilen verileri değerlendirmek için "mesaj içeriği" özelliklerine odaklanan içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın bulgularına göre Ḥamza ve öğrencisi Alî'nin (el-Kisâ'î) isimleri Nesefî'nin tefsirinde sıkça geçmektedir. Ḥamza kıraatinin Nesefî'nin tefsirine dahil edilmesi, Nesefî'nin metodolojisi ve yorum tarzıyla uyumludur. Ek olarak bu araştırma, Nesefî tefsiri konusundaki literatüre bir perspektif sağlarken, bir yandan da Ḥamza'nın okuyuşunun Nesefî'nin yorumundaki yerini diğer kıraatleri de belirterek vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nesefî, Medârikü't-tenzîl, Ḥamza, Kıraat.

* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-posta: dr.muratkayacan@gmail.com ORCID ID: 0000-0003-2131-0692

Introduction

In his commentary, Nasafî refers to the recitation of Ḥamza in more than two hundred places, unlike Ibn 'Āmir (d. 128/736), Ibn Kathîr (d. 120/738), Abū 'Amr (d. 154/771), Khalaf (d. 229/844), Nāfi' (d. 169/785), and 'Āṣim (d. 127/745) who are mentioned relatively less in terms of their recitations. In the majority of these references, he includes the phrase "Ḥamza and (his student) 'Alī (al-Kisā'ī)"¹ which indicates the position of Ḥamza's recitation in the mentioned commentary. Employing content analysis method focusing on the "message content" characteristics to evaluate the obtained data,² this research first discusses Nasafî and his commentary, followed by critiques and evaluations directed towards Ḥamza's knowledge and ethics. Considering the originality of the study and the different perspective it aims to emphasize, analyzing the qira'at matters in the context of the phrase "Ḥamzah's recitation (قراءة حمزة)" may be a reasonable approach at the sample level to determine the place of the recitation subjects in Nasafî's commentary. Nasafî introduces this phrase in six instances within his commentary, mentioning in three of them that 'Alī al-Kisā'ī (d. 189/805) also adopted Ḥamza's recitation. To facilitate better understanding of the variations in recitations, the assessments of the six passages focused on in this study are presented in tabular form for clarity.

Nasafî includes the opinions of jurists in explaining certain verses, and he himself is one of the prominent Hanafi jurists. He addresses topics related to nahw (grammar), i'rab (grammatical analysis), and qira'at (recitation styles).³ His *al-Manār* is arguably one of the most important works on uṣūl within Ḥanafî literature.⁴ Like Abū Ḥanîfah (ö. 150/767), Mâturîdî (ö. 333/944), Jaṣṣāṣ (ö. 370/981), he is considered in Aṣḥāb al-Ra'y.⁵ Nasafî was known for his asceticism (zuhd) and was the author of beneficial works in the fields of jurisprudence, principles of Islamic jurisprudence (uṣūl al-fiqh), Arabic language, and more. He grew up in an environment rich in knowledge and gained expertise in various fields including jurisprudence, principles of jurisprudence, Arabic, and language. He studied extensively under the guidance of prominent scholars and excelled in the aforementioned

¹ In eight instances, he uses the expression "al-Kisā'ī" instead of "'Alī."

² Kimberly A. Neuendorf, *The Content Analysis Guide Book* (California: Sage Publications, 2002), 52.

³ Sa'd Ja'far - Muḥammad An'amu Allāh, 'Al-Imam al-Nasafî: And his methodology in the Tafsîr Madārik al-Tanzîl wa Haqa'iq al-Ta'wîl', *Ihyā' al-'Ulûm* 21/1 (2021), 111–112.

⁴ Ahmet Topal, *The Role of The Arabic Language in Istînbât Al-Ḥukm Within The Context of Criminal Law* (Leeds: University of Leeds, Philosophy, Doctorate Thesis, 2020), 63.

⁵ Rabiye Çetin, 'Impurity in Terms of Human Ontology: Al-Tawba 9/28', *Kader* 19/1 (2021), 24.

disciplines. Furthermore, he authored a commentary on *Madārik al-tanzīl wa ḥaqa’iq al-ta’wīl*. His life was marked by dedication to scholarship, service to others, and a profound impact on the Hanafi school of thought.⁶

It is claimed that al-Nasafī summarized Zamakhsharī’s (ö. 538/1244) *al-Kashshāf*⁷ and Bayḍāwī’s (ö. 685/1286) *Anwār al-tanzīl*⁸ However, he benefited from both commentaries along with many other works and scholars of his time. This demonstrates that his commentary is not only a summary of *al-Kashshāf* and *Anwār al-tanzīl*. Furthermore, even if it is considered a summary, there is no doubt that this tafsir, which is among the classical tafsirs, is a high-quality work. Additionally, Nasafī excluded some of the controversial approaches available in Zamakhsharī’s *al-Kashshāf*. Nasafī’s commentary adheres to the Sunni creed and the consensus of the community. It strikes a balance between lengthy and concise commentaries. The author ably amalgamated grammatical aspects and various recitations, and he addressed the rhetorical and eloquent points found in *al-Kashshāf*. He delved into intricate and hidden meanings and incorporated the questions and answers found in *al-Kashshāf*, though not in the format of “If it is said... I say.” Instead, he generally wove them into the explanation of the verses. Furthermore, he kept himself away from mentioning fabricated hadiths, unlike *al-Kashshāf*, and particularly avoided including spurious traditions about the virtues of chapters (sūrahs). Regarding the recitations, he adheres to the seven well-known and mutawatir recitations, attributing each recitation to its respective reciter.⁹

As for the main figure of this research, when it comes to Ḥamza, he was one of those who dedicated himself to the study of recitation (qira’at) of the Qur’ān. He is the imam (leader) of the people of al-Kūfah after ‘Āṣim.¹⁰ ‘Īsā Ibn ‘Umar al-Hamadānī (d. 156), Muḥammad ibn Abī Laylā al-Qāḍī (148), and others from the scholars of al-Kūfah, based their recitation and

⁶ Abū al-Maḥāsīn Yūsuf Ibn Taghribirdī, *al-Manhal al-ṣāfi wā al-mustawfā ba’da al-wāfi*, critical ed. Sa’īd ‘Abd al-Fattāḥ ‘Āshūr (Miṣr: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, n.d.), 7/72.

⁷ Abū al-Qāsim Mahmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an ḥaqa’iq gavamid at-tanzīl wa uyun al-aqawil fī vucūhi’t-ta’wīl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407/1986).

⁸ Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, critical ed. Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mar’ashlī (Beirut: Dār lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418).

⁹ Muḥammad al-Sayyid Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-al-mufasssūrūn* (Cairo: Maktabat Wahbah, n.d.), 1/216, 218.

¹⁰ Abū Shāmah al-Maqdisī, *Ibrāz al-ma’ānī min ḥirz al-amānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, n.d.), 7.

preferences on Ḥamza.¹¹ He positioned himself to study and master recitation. He inclined towards the companions of 'Abdullāh Ibn 'Abbās (ö. 68/687-88) because 'Abdullāh Ibn 'Abbās' recitation had reached up to A'mash (ö. 148/765) in al-Kūfah.¹² They narrate that al-Kisā'ī recited in the presence of Ḥamza.¹³ Abū Ḥanīfah, Sufyān al-Thawrī (ö. 161/778), and Yahyá ibn Ādam (ö. 203/818) said: "Ḥamza excelled over people in knowledge of the Qur'ān and religious obligations. He was righteous, pious, trustworthy in hadith narration, and he belongs to the third generation (after Şahāba)."¹⁴

There are some critical approaches to Ḥamza. Aḥmad b. Ḥanbal (ö. 241/855) accepted that Ḥamza had knowledge but he considered better to recite with the recitation of Nāfi' and 'Āşim. Similarly, Faḍl ibn Ziyād refrained from praying with Ḥamza's recitation, while not hindering Suwayd from practicing Ḥamza's recitation.¹⁵ Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Aḥmad al-Khashshāb (d. 567) said, "May Allah have mercy on him: Some of the imams, known for their piety and knowledge of the recitation of Ḥamza, disliked his excessive elongation (in recitation). It's as if they saw that burdening oneself with that was somewhat difficult due to the hardship, while the Qur'ān was revealed in an easy and facilitated manner by its Sender, glory be to Him."¹⁶

Nevertheless, Ḥamza became greatly esteemed by the people of al-Kūfah for his recitation, without his community applying consensus to him.¹⁷ A group of prominent scholars from al-Kūfah recited the Qur'ān to him and praised his asceticism and piety. Among them were Sufyān al-Thawrī, Sharīk ibn 'Abd Allāh (d. 177-794), Shu'ayb ibn Ḥarb (d. 196/812), 'Alī ibn Şālih (d. 151/768), Jarīr ibn 'Abd al-Ḥamīd (d. 188/804), Waki' (ö. 197/812), and others. None of the seven renowned Qur'ānic reciters were described with the level of asceticism and reluctance to take payment for reciting the Qur'ān as Ḥamza was described. In fact, Jarīr ibn 'Abd al-Ḥamīd narrated an incident when Ḥamza passed by him

¹¹ Shams al-Dīn Abū al-Khayr Ibn al-Jazarī, *Taḥbīr al-taysīr fī al-qirā'āt al-'ashr*, critical ed. Aḥmad Muḥammad Mufliḥ al-Quḍāh ('Ammān: Dār al-Furqān, 1421/2000), 121.

¹² Abū Bakr Ibn Mujāhid, *Kitāb al-sab'ah fī al-qirā'āt*, critical ed. Shawqī Ḍayf (Mişr: Dār al-Ma'ārif, 1400), 71.

¹³ Abū al-Faḥ 'Uthmān Ibn Jinnī, *al-Muḥtasib fī tabyīn wujūh shawādhid al-qirā'āt wa-al-īdāḥ 'anhā* (Cairo: Wizārat al-wqāf-ālmajlis al-A'lā lil-Shu'ūn al-Islāmīyah, 1999/1420), 1/8.

¹⁴ Aḥmad ibn 'Alī Ibn al-Bādhish, *al-Iqnā' fī al-qirā'āt al-sab'* (Mişr: Dār al-şahābah lil-Turāth, n. d.), 38.

¹⁵ Abū al-Ḥasan Sakhāwī 'ilm al-Dīn al-, *Jamāl al-qurrā' wa-kamāl al-iqrā'*, critical ed. Marwān al'tyyah-Muḥsin Kharābah (Beirut: Dār al-Ma'mūn lil-Turāth, 1418/1997), 571.

¹⁶ Sakhāwī, *Jamāl al-qurrā' wa-kamāl al-iqrā'*, 640.

¹⁷ Sakhāwī, *Jamāl al-qurrā' wa-kamāl al-iqrā'*, 508.

on a hot day, and when water was offered to him, he declined, saying, “I decline because I used to recite the Qur’ān to him.”¹⁸ He passed away in Helwan during the caliphate of Abū Ja’far al-Manṣūr (ö. 158/775) in the year 156 AH.¹⁹

Following the discussion on Nasafī and his commentary, as well as a critical examination of Ḥamza and his place in the science of recitation (qira’at), the subsequent sections will focus on the concept of recitation in the context of passages from Nasafī’s tafsir that contain the phrase “Ḥamza’s recitation.” During this exploration, the meanings of the relevant verses will be addressed at a secondary level within the framework of the commentary literature. This is because the primary focus of this research is the phenomenon of recitation rather than tafsir. The Nasafī commentary, particularly the Ḥamza recitation, is situated within its extended perspective by considering other modes of recitation as well.

1. The Pronunciation of the Letter “Ṣād” in the Chapter al-Fātiḥah 1/6

Believers pray to their Lord to guide them to the straight and clear path (الطريق الواضح):²⁰ (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) “Guide us to the straight path.” (al-Fātiḥah 1/6). The letter “ṣād (ص)” is sometimes pronounced in a manner similar to the letter “za (ز)” i.e. with ishmām. Both ز and ص are al-ḥurūf al-majhūrah.²¹ This pronunciation is based on the tribes of Uzra, Kalb, and Bani Qayn²² and it is mentioned that Ḥamza²³ used to recite it this way.²⁴ Nasafi

¹⁸ Maqdisī, *Ibrāz al-ma’ānī min ḥirz al-amānī*, 7.

¹⁹ Abū ‘Amr al-Dānī, *al-Taysīr fī al-qirā’āt al-sab’*, critical ed. Otto Trezel (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1404/1984), 7.

²⁰ Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Nukat wa al-Uyūn*, critical ed. al-Sayyid Ibn ‘Abd al-Maqṣūd ibn ‘Abd al-Raḥīm (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, n.d.), 1/58.

²¹ These letters refer to the consonants that are characterized by their strong and audible pronunciation (jahr) due to their distinct articulation and sound. These specific letters are known by this term, and they consist of the nineteen letters that are not classified as “al-ḥurūf al-mahmūsaḥ (whispered consonants)”.

²² Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Shawkānī, *Faṭḥ al-qadīr* (Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1414), 1/28.

²³ 109. verse of al-Shāṭibīyah (يَحْيَىٰ أُنَىٰ وَالصَّادُ زَايَا اِشْمَامًا ... لَدَىٰ خَلْفٍ وَاشْمِيمٍ لِخَلَاكِ الْوَالِدِ) can be considered. See: Abū Muḥammad al-Shāṭibī, *Ḥirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā’āt al-sab’*, critical ed. Muḥammad Tamīm al-Zu’bī (Damascus: Dār al-Ghawthānī li al-Dirāsāt al-Qur’āniyyah, 1426/2005), 9.

²⁴ Abū al-Barakāt ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd Ḥāfiẓ al-Dīn al-Nasafī, *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā’iq al-ta’wīl*, critical ed. Yūsuf ‘Alī Badawī (Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1419/1998), 1/32.

mentions Ḥamza's recitation but does not comment on it. In this context, we must mention that Ḥamza's first narrator, Khalaf, pronounced the letter ص (sād) with "ishmām" in all occurrences of the words صراط (sirāt) and الصراط (al-sirāt) in the *Qur'ān*. Khallad, on the other hand, pronounced the letter ص (sād) with "ishmām" only in the word الصراط (es-sirāt) in the verse al-Fātiḥah 1/6). Due to the compatibility of most of the *Qur'ān* with the mushaf, the recitation with ص is preferred by the majority of the recitation scholars (al-qurrā').²⁵ Ibn Kathīr²⁶ (d. 120/737) recited it with "sin (س)." According to Ja'far al-Ṭūsī, reciting with ص is according to the Quraish dialect,²⁷ and those who recite with ز or س are outside of this group. All of these recitations are permissible. It's been said that the point of articulation (makhrāj) for both ص and س is the same, and ز is also close to these two. Reciting with ص is the widespread (ma'rūf) one.²⁸

Reciter	Pronunciation	Associated Tribes
Ibn Kathīr (Through Qunbūl) (Ya'kūb through Ruways)	س (sa)	-
Ḥamza	ز (za)	Uzra, Kalb, Bani Qayn
Other reciters	ص (ṣād)	Quraysh

Table 1. Different Pronunciations of the Letter الصراط in the Chapter Fātiḥah

²⁵ al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān*, critical ed. Muḥammad 'Abd Allāh al-Nimr et al. (Beirut: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1417/1997), 1/54.

²⁶ Ibn Kathīr through Qunbūl in 108. verse of al-Shāṭibīyah. See: Shāṭibī, *Ḥirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'*, 9. Also 11. verse of al-Durrah طِبِّ بِالسُّنِّنِ وَ Ya'qūb through Ruways. See: Shams al-Dīn Abū al-Khayr Ibn al-Jazarī, *Matn al-durrati al-muḍīyah fī al-qirā'āt al-mutammimah li al-'ashr*, critical ed. Muḥammad Tamīm al-Zu'bī (Madīnah: Dār al-Hudá, 1421/2000), 14.

²⁷ Ibrāhīm ibn Ismā'īl al-Abyārī, *al-Mawsū'ah al-Qur'ānīyah* (Cairo: Mu'assasatu Sijill al-'Arab, 1405), 5/45.

²⁸ Abū al-Layth al-Samarqandī, *Baḥr al-'ulūm*, n.d., 1/18.

2. The Merging of Letters (Idghām): The phrase **أَمَّنْ لَّا يَهْدِي** in the Chapter Yūnus 10/35

Raising a criticising question²⁹, the Qur'ān prompts the pagans to critically assess their beliefs and decisions: "فُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ (يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَّا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) Say: 'Of your 'partners' is there any that can give any guidance towards truth?' Say: 'It is Allah Who gives guidance towards truth, is then He Who gives guidance to truth more worthy to be followed, or he who finds not guidance (himself) unless he is guided? what then is the matter with you? How judge you?' (Yūnus 10/35). There are six different recitation variations in the part "أَمَّنْ لَّا يَهْدِي" (who finds not guidance)" of this verse.³⁰ Nasafī discusses these variations. He interprets "hadā bi-nafsīhi" as ihtadā, implying self-guidance. The recitation "lā yahdī (لا يَهْدِي)" is read by Ḥamza and 'Alī with a sukūn on the hā' (هـ) and a dāl without shaddah. The phrase "لا يَهْدِي" is read by Makkī (Ibn Kathīr), Shamī (Ibn 'Āmir), and Warsh as "لا يَهْدِي". With ishmām,³¹ Abū Amr reads it with the pronunciation of the letter "هـ" (hā) as a fatḥa. Except for Yahya,³² 'Āṣim (i.e. Ḥafṣ) reads the word with the kasrah on the letter "هـ" (hā) and the fatḥa on the letter "ي" (yā) (lā yahiddī). 'Āṣim's (Ḥafṣ) version shows "يَهْدِي" (yahiddī). The original form of the word is "لا يَهْتَدِي" (lā yahtadī), which is 'Abdullāh's reading. The letter "ت" (tā) has been merged into the letter "د" (dāl) through idghām. The vowel of the letter "ت" (tā) has passed to the letter "هـ" (hā'), a shaddah is placed on the letter "د" (dāl), and the state of maksūr has been applied due to the fusion of two silent letters. Yahya read it in this way to maintain harmony. Except for Warsh, the Madinan (Kalun) reads the word with the sukūn on the letter "هـ" (hā') and the letter "د" (dāl) with a shaddah (لا يَهْدِي).³³ Khalaf, Yaḥyā ibn Watthāb,

²⁹ Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī - Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, n.d.), 272.

³⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafatih al-ghayb* (Beirut: Daru Iḥyāi al-Turāṣ al-Arabi, 1420/1999), 17/250.

³¹ The implied term here is "ikhtilās" referring to the act of "rapidly articulating the diacritic mark." Furthermore, it can be defined as "subtly and lightly vocalizing the diacritic mark, or enunciating more than half or up to two-thirds of it."

³² Yaḥyā Ibn Muḥammad Ibn Qayṣ al-'Ulaymī al-Anṣārī was a student of Shu'bah See: Shams al-Dīn Abū al-Khayr Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-nihāyah fī ṭabaqāt al-qurrā'* (Maktaba Ibn Taymiyya, 1351), 1/326; 2/378.

³³ Nasafī, *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*, 2/21.

and A'mash read it similarly to Ḥamza (لا يَهْدِي)³⁴ but others read it with a shaddah on the letter د.³⁵ The original form is لا يَهْدِي, with ت merging into د through idghām and a shaddah replacing ت. Ibn Kathīr, Ibn 'Āmir, and Nāfi'³⁶ read لا يَهْدِي with ي as mansūb and د with a shaddah.³⁷ Ya'kūb and Ḥafṣ also adopt similar readings (لا يَهْدِي).³⁸

Reciter	Recitation Style	Explanation
Nāfi' Qālūn	لا يَهْدِي Lā yahddī	
Warsh Ibn Kathīr Ibn 'Āmir	لا يَهْدِي Lā yahaddī	ي mansūb, د with shaddah
Abū 'Amr	لا يَهْدِي Lā yahaddī	The letter 'هـ' is pronounced with ikhtilās.
Shu'ba from 'Āṣim	لا يَهْدِي Lā yihiddī	
Ḥafṣ Ya'kūb	لا يَهْدِي Lā yahiddī	
Ḥamza 'Alī Khalaf Yaḥyā Waththāb	لا يَهْدِي Lā yahdī	Sukūn on hā', dāl without shaddah

³⁴ Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jamī' li-ahkam al-Qur'ān*, critical ed. Aḥmad al-Baraddūnī - Ibrāhīm Aṭṭafayyish (Cairo: Dar al-Kutub al- Miṣriyah, 1384/1964), 8/342.

³⁵ Baghawī, *Ma'ālim al-tanzīl*, 4/133.

³⁶ With the Warsh narration. See: Ibn Mujāhid, *Kitāb al-sab'ah fī al-qirā'āt*, 326.

³⁷ Samarqandī, *Baḥr al-'ulūm*, 2/116.

³⁸ Muḥjir al-Dīn ibn Muḥammad al-'Ulaymī, *Fatḥ al-Rahmān fī tafsīr al-Qur'ān*, critical ed. Nūr al-Dīn Ṭālib (Beirut: Dār al-Nawādir, 1430/2009), 3/283.

A’mash		
Others	لَا يَهْتَدِي	

Table 2. Different Recitations of the **أَمَّنْ لَا يَهْتَدِي** in the Chapter Yūnus

3. Reading the Word **يَبْلُغَنَّ** in Mufrad or Deuteronomy Form in the Chapter al-Isrā’ 17/23

Merely knowing Allah and turning towards Him is not enough; it is essential to contemplate His commandments and what He has enjoined upon humanity. Therefore, the Noble Qur’ān often combines faith with righteous deeds.³⁹ “ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالِ الْوَالِدِينَ إِحْسَانًا ۚ وَإِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ) (al-Isrā’ 17/23). Nasafī mentions that in this verse, the phrase “يَبْلُغَنَّ” (they both reach) is recited as “يَبْلُغَانَّ”⁴⁰ by Imams Ḥamza and ‘Alī al-Kisā’ī, indicating that the elongated alif (أَلِفٌ مُّطَوَّلَةٌ) after the letter ghayn replaces the pronoun related to both mother and father.⁴¹ Reciters such as Abū ‘Abd al-Rahman, Yaḥyā, Talha, A’mash, Jahdari,⁴² and Khalaf also recite it as such, signifying the dual form. Conversely, other reciters read it differently, without the prolonged alif and with a fatḥa (a short vowel) on the letter noon to indicate the singular form.⁴³

Reciter	Recitation
Ḥamza and ‘Alī al-Kisā’ī, Khalaf, Abū ‘Abd al-Rahman, Yaḥyā, Talha, A’mash, and Jahdari	يَبْلُغَانَّ

³⁹ Muḥammad Mutawallī al-Sha’rāwī, *Tafsīr al-Sha’rāwī* (Egypt: Maṭābi’ Akhbār al-Yawm, 1997), 14/8449.

⁴⁰ 817. and 818. verses (وَعَنْ كُلِّهِمْ شَذُّدٌ / يَبْلُغَنَّ امْدُدُّهُ وَأَكْبِرْ شَمْرَدَلًا) of al-Shāṭibīyah. See: Shāṭibī, *Hirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā’āt al-sab’*, 65.

⁴¹ Nasafī, *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā’iq al-ta’wīl*, 2/252.

⁴² ‘Abd al-Raḥmān ibn Tammām Ibn ‘Aṭīyah, *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*, critical ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfī Muḥammad (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1422), 3/448.

⁴³ Shams al-Dīn Abū al-Khayr Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-qirā’āt al-‘ashr*, critical ed. ‘Alī Muḥammad al-Ḍabbā’ (Miṣr al-Maṭba’āt al-Tijārīyah al-Kubrā, n.d.), 2/306.

Table 3. Different Recitations of the *يَبْلُغَنَّ* in the Chapter al-Isrā'

4. The Disagreement in Nafy (Negation) - Nahy (Prohibiton) Pattern in the Chapter Ṭāhā 20/77

Prophet Moses, in obedience to the divine command,⁴⁴ led the Israelites out of Egypt to prevent their enemies from pursuing them:⁴⁵ “وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ (أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تُخْشَىٰ) *And verily We inspired Moses, saying, 'Take away My slaves by night and strike for them a dry path in the sea, fearing not to be overtaken, neither being afraid (of the sea).'*” (Ṭāhā 20/77). Nasafī suggests that the word “لا تخافُ” shows the state of pronoun for Moses in “فاصرِبْ” and this part means “Open a way for them without fear.”⁴⁶ The majority of al-qurrā' (recitation scholars) consider both “لا تخافُ” and “لا تخشى” sentences showing the state of a person. In other words, what is meant in the verse is that Moses was commanded to lead Allah's slaves for a night journey without fear or worry.⁴⁷ Among the seven recitation imams, only Ḥamza⁴⁸ has read “لا تخفُ”⁴⁹ as a response to the condition (jawāb al-shart). In this case, the expression “Open a way for them, do not fear!” would be used.⁵⁰ By doing so, the reciter indicates that Moses was prevented from fearing the arrival of Pharaoh and his soldiers by Allah.⁵¹ Ḥamza recites the part “ولا تخشى” as a separate sentence. In other words, it means “Do not worry!”⁵² The majority of al-qurrā' agree on writing the expression with an alif maqṣūra

⁴⁴ Baghawī, *Ma'ālim al-tanzīl*, 5/286.

⁴⁵ 'Umar ibn 'Alī Ibn 'Ādil, *Al-Bāb Fī 'ulūm al-Kitāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419/1998), 13/331.

⁴⁶ Nasafī, *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*, 2/376.

⁴⁷ 'Alī ibn Faḍḍāl ibn 'Alī ibn Ghālib Mujāshī'i, *al-Nukat fī al-Qur'ān al-Karīm*, critical ed. 'Abd Allāh 'Abd al-Qādir al-Ṭawīl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1428/2007).

⁴⁸ al-Samīn al-Ḥalabī, *al-Durr al-maṣūn fī 'ulūm al-Kitāb al-maknūn*, critical ed. Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ (Dimashq: Dār al-Qalam, n.d.), 8/82.

⁴⁹ Consider 879. verse (لَا تَخَفْ بِالْقَضْرِ وَالْجَزْمِ فَضْلًا) of Shāṭibīyah. See: Shāṭibī, *Ḥirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'*, 70.

⁵⁰ Nasafī, *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*, 2/376.

⁵¹ Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn al-Azharī, *Ma'ānī al-qirā'āt li al-Azharī* (Saudi Arabia: Markaz al-Buḥūth fī Kulliyat al-Ādāb-Jāmi'at al-Malik Saud, 1412/1991), 2/155.

⁵² Nasafī, *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*, 2/376.

(ى).⁵³ The argument over whether the alif at the end of “تخشى” should be retained to convey the intended meaning has arisen. Those who argue that it should not be omitted point to the verse “فَأَصْلَبْنَا السَّبِيلَا” (al-Aḥzāb 33/67) and its spacing alif (al-alif al-fāṣilah) at the end.⁵⁴ What is not to be feared could be both Pharaoh and the sea. If the majority’s recitation is considered, “لا تخافُ” and “ولا تخشى” become adjectives for the word “طريقا” (way) in the verse. In this case, the meaning of “a path you did not fear or worry about” is derived.⁵⁵ Some copies of the Qur’ān (al-Maṣāḥif) are written as “لا تخف” without the alif. In such cases, the letter ا is considered concealed.⁵⁶ As it is seen, Ḥamza remains the only one among the seven recitation imams who read “لا تخفُ”. However, the written forms similar to his are present in some copies of the Qur’ān, but in those forms, a concealed alif is assumed.

Recitation Imams	Recitations	Interpretation and Explanations
Ḥamza	لا تَخَفُ	Ḥamza recites لا تخفُ as a response to the condition. This signifies that Moses should not fear Pharaoh and his soldiers.
Other Imams	لا تخافُ	Other imams use لا تخافُ to indicate Moses' state. It conveys that Moses, by Allah's command, led the Israelites through the sea, opening a path without fear.
-	لا تخشى	It instructs Moses not to worry.
-	Alif Debate	There is a debate about retaining the alif at the end of تخشى. Some argue for its retention based on examples from other verses.
-	لا تخافُ ولا تخشى	According to the majority's recitations, the phrases modify طريقا as adjectives, conveying the idea of “a fearlessly opened path.”
Ḥamza	ولا تخشى is a	It means “Do not worry!”

⁵³ Mujāshī‘ī, *al-Nukat fī al-Qur’ān al-Karīm*, 324.

⁵⁴ Muḥammad al-Mukhtār Shinqīṭī, *Aḍwā’ al-bayān fī iḍāḥ al-Qur’ān bi-al-Qur’ān* (Lebanon: Dār al-Fikr lil-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1415/1995), 4/70.

⁵⁵ Shawkānī, *Faḥ al-qadīr*, 3/446-447.

⁵⁶ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), 16/270.

	separate sentence	
Manuscripts	Missing Alif	In some Qur'an manuscripts, لا تَخَف is written without the alif, and the alif is considered implied.

Table 4. Different Recitations of the لا تَخَف and explanations for ولا تخشى in the Chapter al-Isrā'

5. The Pronunciation of the Letter of Iḍāfah (ي) in the Chapter al-Anbiyā' 21/105

After the Torah, in the Psalms (al-Zabūr),⁵⁷ glad tidings are given to the devoted servants of Allah: “وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ”) *Before this We wrote in the Psalms, after the Message (given to Moses): My servants the righteous, shall inherit the earth.*” (al-Anbiyā' 21/105). According to Ḥamza, in the phrase “My servants (عِبَادِي)”, the letter ي is in a stable state (sakin). Others, however, have read it with a fatḥa (يَ).⁵⁸ Similarly, the phrase الزُّبُور (the Psalms)⁵⁹ in the verse can refer to the Torah and the Gospel.⁶⁰ Later scholars began using this term to signify a book that does not contain legal judgments.⁶¹ Like Khalaf, this expression has been recited by Ḥamza as الزُّبُور.⁶² Nasafī explains that al-Zabūr refers to things of the nature of books sent down to the prophets, and that the term “al-dhikr” means the mother of the book, i.e., al-Lawḥ al-

⁵⁷ Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fīrūz'ābādī, *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn 'Abbās* (Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, n.d.), 276.

⁵⁸ Nasafī, *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*, 2/423. Ibn 'Āmir and al-Kisā'ī also recited it like Ḥamza. Nasafī provides incomplete information. For the recitations of these three consider 408. verse (وَقُلْ لِعِبَادِي كَانْ شَرَعًا) of Shāṭibīyah. See: Shāṭibī, *Hirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'*, 33. Consider 55.-55. verses (لَا تَخَفْ وَفَلْ لِعِبَادِي طِبْ فَمَا وَلَهُخَلْفٌ وَلَا) of al-Durra as well. See: Ibn al-Jazarī, *Matn al-durrati al-muḍīyah fī al-qirā'āt al-mutammimah li al-'ashr*, 19.

⁵⁹ Shīnqīṭī, *Aḍwā' al-bayān fī iḍāḥ al-Qur'ān bi-al-Qur'ān*, 4/250.

⁶⁰ Qurṭubī, *al-Jamī' li-ahkam al-Qur'ān*, 11/349.

⁶¹ Abū al-Thana'ī Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm wa-al-sab' al-mathānī*, critical ed. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyah (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1415/1994), 8/91.

⁶² Consider 613. verse (وَفِي الْأَنْبِيَاءِ صَمُّ الزُّبُورِ وَهَهُنَا ... زُبُورًا وَفِي الْإِسْرَاءِ لِحْمَرَةَ أُسْجَلًا) of Shāṭibīyah. See: Shāṭibī, *Hirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'*, 49.; 'Ulaymī, *Fath al-Raḥmān fī tafsīr al-Qur'ān*, 4/395.

Maḥfūz (the Preserved Tablet), from which all books have been derived.⁶³

Recitation Imams	Recitations	Explanations
Ḥamza	عِبَادِي	The letter ي is sakin.
Others	عِبَادِيَّ	They recited it with al-faṭḥah (يَّ).
Ḥamza, Khalaf, etc.	الرُّبُور (in the Qur’ānic verse)	They read it as الرُّبُور.

Table 5. Different Recitations of the عِبَادِي in the Chapter al-Anbiyā’

6. Different Pronunciation of the Word in the Chapter Yāsīn 36/56

The righteous servants of Paradise sit in luxurious seats beneath the shade of trees:⁶⁴ “(هُمُ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكِينُونَ)” *They and their wives, in pleasant shade, on thrones reclining.*” (Yāsīn 36/56). Nasafī suggests that the word “ظلال” (shade) in the verse could be the plural of “ظِلٌّ” (singular). Another possibility is that the word “ظلال” is the plural of “ظَلَّةٌ”. This possibility is supported by the fact that Ḥamza and ‘Alī recite the word “ظلال” as “ظَلَّل”.⁶⁵ This pattern is similar to words like “حُلَّةٌ” and its plural “حُلَل”. The evidence for Ḥamza and ‘Alī’s recitation is found in verses like “الظَّلَل من الغمام” (al-Baqara 2/210) and “الظَّلَل من النار” (az-Zumar 39/16).⁶⁶ Even though Nasafī presents such evidence, the pronunciation of a word in another verse does not serve as evidence for the pronunciation of that word in this verse. This is because the recitation authorities base their recitation on the tradition of Prophet Muhammad (peace be upon him) and they mention that the same word can be recited differently in different places. For example, the possibility of reciting “mālik” as “malik” in sūra al-Fātiḥah does not imply that the word “mālik” in verse 26 of sūra Āl ‘Imrān should also be recited as “malik.” Therefore, Nasafī’s reasoning is weak from the perspective of the science of

⁶³ Nasafī, *Madārik al-tanzil wa-ḥaqā’iq al-ta’wīl*, 2/423.

⁶⁴ Abū al-Fidā’ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*, critical ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah (Saudi Arabia: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī’, 1420–1999), 6/583.

⁶⁵ Nasafī, *Madārik al-tanzil wa-ḥaqā’iq al-ta’wīl*, 3/108. Consider 989. verse (وَكَسْرٌ فِي ... ظِلَالٍ بِضَمٍّ) (وَإِضْرِبِ الْكَمَّ مُشْتَبِهًا) of Shāṭibīyah. See: Shāṭibī, *Ḥirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fi al-qir’āt al-sab’*, 79.

⁶⁶ ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Zanajalah Abū Zur’ah, *Ḥujjat al-qir’āt*, critical ed. Sa’īd al-Afghānī (Beirut: Dār al-Risālah, n.d.), 601.

recitation because what matters in recitation is the transmission. Ten recitation authorities, along with their narrations, have recited the word “mālik (al-mulk)” as “malik.” Although Khalaf⁶⁷ prefers the reading “ظَلَّلَ,” the majority of reciters prefer the prevalent reading “ظِلَالٌ,” the singular form of which is “ظِلٌّ.”⁶⁸

Scholar / Reciters	Preferred Reading	Evidence	Reciting in the Verse
Nasafi	-	1. The plural of ظِلٌّ is possible. 2. The plural of ظُلَّةٌ is possible. Ḥamza's reading of ظِلَالٌ as ظَلَّلٌ supports this.	ظِلَالٌ
Ḥamza and 'Alī	ظَلَّلَ	“ظَلَّلُ مِنَ الْغَمَامِ” (al-Baqara 2/210) and “ظَلَّلُ مِنَ النَّارِ” (az-Zumar 39/16)	ظِلَالٌ
Khalaf	ظَلَّلَ	-	ظِلَالٌ

Table 6. Different Recitations of the ظِلَالٌ in the Chapter al-Anbiyā'

7. Conclusion

Nasafi's commentary is a significant work among the prominent scholars of the Hanafi school. His method of commentary generally encompasses various fields such as nahw (grammar), i`rab (grammatical analysis), and qira'at (recitation styles). Nevertheless, this study delves into the role of the qira'at matters in the context of the term “Ḥamza recitation (قراءة حمزة)” in Nasafi's commentary. Additionally, Nasafi draws attention to the pronunciation of the letter “ṣād” in the context of the mentioned term, idgham, the pronunciation of the word in the singular or dual form, conflicts in the negation and affirmation patterns, the pronunciation of the possessive particle “ya's,” and different pronunciations of a word. Also it can be inferred that Nasafi makes more references to Ḥamza's recitation compared to the other recitation

⁶⁷ 'Ulaymī, *Faḥ al-Raḥmān fī tafsīr al-Qur'ān*, 5/491.

⁶⁸ Baghawī, *Ma'ālim al-tanzīl*, 2/22.

styles and consistently employs the phrase "Ḥamza and (his student) 'Alī (al-Kisā'ī)." This emphasizes the distinct place of Ḥamza's recitation within Nasafī's commentary philosophy and interpretive methodology. Nevertheless, it does not mean that Nasafī prefers Ḥamza's recitation more than the others.

It is noted that in Nasafī's tafsir, the phrase "Ḥamza's recitation" is mentioned exclusively in passages related to Meccan verses, where various recitations are presented without expressing a preference among them. This recitation sometimes diverges from the recitation forms preferred by other recitation scholars, exhibiting differences in both form and occasionally in semantic aspects.

Nasafī provides information about recitation in his commentary and mentions the name of the mutawatir recitation imams, but sometimes he does not specify from which of the imam's narrators the recitation comes. In doing so, he unintentionally disregards the different recitation transmission of the other narrators associated with the recitation imam. Furthermore, he occasionally justifies a recitation by pointing to its occurrence in other verses where the same word is found. However, the science of recitation, which is based on transmission, does not consider the recitation of a word in one verse as evidence for the recitation of the same word in another verse. The same word can be recited differently in different contexts.

Future research could delve into the qira'at matters in the broader context of Ḥamza's recitation in Nasafī's commentary or explore the roles of other recitation scholars' readings. Alternatively, a comparative analysis could be conducted between Nasafī's tafsir, particularly qira'at subjects in the context of Ḥamza's recitation, and other classical or modern commentaries (such as the Manar tafsir, which uses the phrase "Ḥamza's recitation (قراءة حمزة)" six times as well).

Bibliography

Abyārī, Ibrāhīm ibn Ismā'īl. *al-Mawsū'ah al-Qur'āniyah*. Cairo: Mu'assasatu Sijill al-'Arab, 1405.

Alūsī, Abū al-Thana' Shihāb al-Dīn. *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm wa-al-sab' al-mathānī*. critical ed. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyah. 16 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415/1994.

Azharī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn. *Ma'ānī al-qirā'āt li al-'Azharī*. 3 Volume. Saudi Arabia: Markaz al-Buḥūth fī Kulliyat al-Ādāb-Jāmi'at al-Malik Saud, 1412/1991.

Bādhish, Aḥmad ibn 'Alī Ibn. *al-Iqnā' fī al-qirā'āt al-sab'*. Miṣr: Dār al-ṣaḥābah lil-Turāth, n. d.

- Baghawî, al-Husayn ibn Mas'ūd. *Ma'ālim al-tanzil fî tafsîr al-Qur'ân*. critical ed. Muḥammad 'Abd Allāh al-Nimr et al. 8 Volume. Beirut: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzî', 4th Ed., 1417/1997.
- Bayḍāwî, Nāṣîr al-Dîn. *Anwār al-tanzil wa-asrār al-ta'wîl*. critical ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashlî. 5 Volume. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabî, 1418.
- Çetin, Rabiye. 'Impurity in Terms of Human Ontology: Al-Tawba 9/28'. *Kader* 19/1 (2021), 1–28.
- Dānî, Abū 'Amr. *al-Taysîr fî al-qirā'ât al-sab'*. critical ed. Otto Trezel. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabî, 1404/1984.
- Dhababî, Muḥammad al-Sayyid Ḥusayn. *al-Tafsîr wa-al-mufasssîrûn*. 3 Volume. Cairo: Maktabat Wahbah, n.d.
- Firüz'âbādî, Muḥammad ibn Ya'qûb. *Tanwîr al-miqbās min tafsîr Ibn 'Abbās*. Lebanon: Dār al-Kutub al-'İlmîyah, n.d.
- Ḥalabî, al-Samîn. *al-Durr al-maṣûn fî 'ulûm al-Kitâb al-maknûn*. critical ed. Aḥmad Muḥammad al-Kharrâṭ. 11 Volume. Dimashq: Dār al-Qalam, n.d.
- Ibn al-Jazarî, Shams al-Dîn Abū al-Khayr. *al-Nashr fî al-qirā'ât al-'ashr*. critical ed. 'Alî Muḥammad al-Ḍabbā'. 2 Volume. Mişr al-Maṭba'ât al-Tijârîyah al-Kubrâ, n.d.
- Ibn al-Jazarî, Shams al-Dîn Abū al-Khayr. *Ghāyat al-nihāyah fî ṭabaqât al-qurrâ'*. 3 Volume. Maktaba Ibn Taymiyya, 1351.
- Ibn al-Jazarî, Shams al-Dîn Abū al-Khayr. *Matn al-durrati al-muḍīyah fî al-qirā'ât al-mutamimimah li al-'ashr*. critical ed. Muḥammad Tamîm al-Zu'bî. Madînah: Dār al-Hudâ, 2nd Ed., 1421/2000.
- Ibn al-Jazarî, Shams al-Dîn Abū al-Khayr. *Taḥbîr al-taysîr fî al-qirā'ât al-'ashr*. critical ed. Aḥmad Muḥammad Mufliḥ al-Quḍâh. 'Ammân: Dār al-Furqân, 1421/2000.
- Ibn 'Ādil, 'Umar ibn 'Alî. *Al-Bāb Fî 'ulûm al-Kitâb*. 20 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmîyah, 1419/1998.
- Ibn 'Āshûr, Muḥammad al-Tâhir. *al-Taḥrîr wa-al-tanwîr*. 30 Volume. Tûnis: al-Dār al-Tûnisîyah li al-Nashr, 1984.
- Ibn 'Aṭîyah, 'Abd al-Raḥmān ibn Tammâm. *al-Muḥarrar al-wajîz fî tafsîr al-kitâb al-'azîz*. critical ed. 'Abd al-Salâm 'Abd al-Shāfi Muḥammad. 3 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmîyah, 1422.
- Ibn Jinnî, Abū al-Faṭḥ 'Uthmân. *al-Muḥtasib fî tabyîn wujûh shawâdhid al-qirā'ât wa-al-îḍāḥ 'anhâ*. 2 Volume. Cairo: Wizârat al-wqāf-âlmajlis al-A'lâ lil-Shu'ûn al-İslâmîyah, 1999/1420.
- Ibn Kathîr, Abū al-Fidâ'. *Tafsîr al-Qur'ân al-'azîm*. critical ed. Sāmî ibn Muḥammad Salâmah. 8 Volume. Saudi Arabia: Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzî', 1420–1999.
- Ibn Mujâhid, Abū Bakr. *Kitâb al-sab'ah fî al-qirā'ât*. critical ed. Shawqî Ḍayf. Mişr: Dār al-Ma'ârif, 2nd Ed., 1400.
- Ibn Taghrîbirdî, Abū al-Maḥâsin Yûsuf. *al-Manhal al-şâfi wâ al-mustawfâ ba'da al-wâfi*. critical ed. Sa'îd 'Abd al-Fattâḥ 'Āshûr. 7 Volume. Mişr: al-Hay'ah al-Mişrîyah al-'Āmmah lil-Kitâb, n.d.
- Ibn Zanajalah, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, Abū Zur'ah. *Ḥujjat al-qirā'ât*. critical

- ed. Sa'īd al-Afghānī. Beirut: Dār al-Risālah, n.d.
- Ja'far, Sa'd - An'amu Allāh, Muḥammad. 'Al-Imam al-Nasafi: And his methodology in the Tafsīr Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqa'iq al-Ta'wīl'. *Ihyā' al-'Ulūm* 21/1 (2021), 99–114.
- Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad - Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Tafsīr al-Jalālayn*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, n.d.
- Maqdisī, Abū Shāmah. *Ibrāz al-ma'ānī min ḥīrz al-amānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.
- Māwardī, Abū al-Ḥasan. *al-Nukat wa al-'Uyūn*. critical ed. al-Sayyid Ibn 'Abd al-Maḥṣūd ibn 'Abd al-Raḥīm. 6 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.
- Mujāshī'ī, 'Alī ibn Faḍḍāl ibn 'Alī ibn Ghālīb. *al-Nukat fī al-Qur'ān al-Karīm*. critical ed. 'Abd Allāh 'Abd al-Qādir al-Ṭawīl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1428/2007.
- Nasafī, Abū al-Barakāt 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd Ḥāfiẓ al-Dīn. *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqa'iq al-ta'wīl*. critical ed. Yūsuf 'Alī Badawī. 3 Volume. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1419/1998.
- Neuendorf, Kimberly A. *The Content Analysis Guide Book*. California: Sage Publications, 2002.
- Qurṭubī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad. *al-Jamī' li-ahkam al-Qur'ān*. critical ed. Aḥmad al-Baraddūnī - Ibrāhīm Aṭṭafayyish. 20 Volume. Cairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyah, 2nd Ed., 1384/1964.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafatih al-ghayb*. 32 Volume. Beirut: Daru Ihyai al-Turas al-Arabi, 3rd Ed., 1420/1999.
- Sakhāwī, Abū al-Ḥasan, 'ilm al-Dīn. *Jamāl al-qurrā' wa-kamāl al-iqrā'*. critical ed. Marwān al'ṭyyah-Muḥsin Kharābah. Beirut: Dār al-Ma'mūn lil-Turāth, 1418/1997.
- Samarqandī, Abū al-Layth. *Baḥr al-'ulūm*. 3 Volume, n.d.
- Sha'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sha'rāwī*. 20 Volume. Egypt: Maṭābī' Akhbār al-Yawm, 1997.
- Shāṭibī, Abū Muḥammad. *Hīrz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab'*. critical ed. Muḥammad Tamīm al-Zu'bī. Damascus: Dār al Ghawthānī li al Dirāsāt al Qur'āniyyah, 1426/2005.
- Shawkānī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. *Faḥ al-qadīr*. 6 Volume. Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1414.
- Shinqīṭī, Muḥammad al-Mukhtār. *Aḍwā' al-bayān fī iḍāḥ al-Qur'ān bi-al-Qur'ān*. 9 Volume. Lebanon: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1415/1995.
- Topal, Ahmet. *The Role of The Arabic Language in Istinbāt Al-Hukm Within The Context of Criminal Law*. Leeds: University of Leeds, Philosophy, Doctorate Thesis, 2020.
- 'Ulaymī, Mujīr al-Dīn ibn Muḥammad. *Faḥ al-Raḥmān fī tafsīr al-Qur'ān*. critical ed. Nūr al-Dīn Ṭālib. 7 Volume. Beirut: Dār al-Nawādir, 1430/2009.
- Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar. *al-Kashshāf 'an ḥaqa'iq gavamid at-tanzīl wa uyun al-aqawil fī vucūhi't-ta'wīl*. 4 Volume. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, 3rd Ed., 1407/1986.

Mehmet Âkif Ersoy'un Bazı Fikhî Meseleleri Sosyolojik Açından Değerlendirmesi *

Öz: Kur'an-ı Kerim hafızı ve Arap edebiyatı dersleri verecek derecede Arap dilini iyi bilen Ersoy, Osmanlı'nın son dönem aydınlarından biri kabul edilmektedir. Makalede onun ibadetler, dinin yanlış anlaşıldığını düşündüğü konular, aile hukuku, uluslararası hukuk ve içtihadı dair sosyolojik değerlendirmeleri "Sirât-ı Müstakîm" ve "Sebilürreşâd" gibi dergiler yanında "Safahat" adlı eseri bağlamında incelenecektir. Ersoy'un bazı yazarların fikhî ile ilgili makalelerini tercüme ettiği bilinmekle birlikte, ilgili çeviri metinleri değil sadece ona ait görüşler analiz edilecektir. Bu çalışmada onun fikhî hükümleri sosyolojik açıdan değerlendirmelerini öne çıkaran ve görüşlerini zaman zaman diğer İslam âlimlerinin yaklaşımlarıyla mukayeseli olarak analiz eden bir yöntem takip edilecektir. Makale, ilgili dönemde bir İslam bilgininin fikhî problemleri çözerken sosyolojiden nasıl yararlandığına ışık tutmaktadır. Ayrıca araştırma, Ersoy'un yenilikçi fikirler besleyen yazarları takip etmesi ve fikhî hükümlerde değişime vurgu yapmasının arka planında döneminde yaşanan olağanüstü koşulların etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Ahmet

AYDIN* 

Anahtar Kelimeler: Fikh, İbadet, Ersoy, Sosyoloji, Değerlendirme.

Mehmet Akif Ersoy's Sociological Evaluation of Some Fiqh Issues

Abstract: Ersoy, considered one of the last intellectuals of the Ottoman Empire, is a memorizer of the Holy Qur'an and possessed a profound knowledge of the Arabic language, sufficient to teach Arabic literature. This article will examine his sociological evaluations on matters such as worship, misconceptions about religion, family law, international law, and jurisprudence, in the context of journals such as "Sirât al-mustakîm" and "Sabil al-rashâd" as well as his work titled "Safahât". While it is known that Ersoy translated some articles related to Islamic jurisprudence, this research will focus solely on his views rather than the translation texts. This study will employ a method that highlights Ersoy's sociological evaluations of jurisprudential rulings and occasionally analyzes his views in comparison with the approaches of other Islamic scholars. The article sheds light on how an Islamic scholar in that period utilized sociology when addressing jurisprudential problems. Furthermore, it reveals that Ersoy's emphasis on change in jurisprudential rulings and his adherence to innovative thinkers were influenced by the extraordinary conditions of his time.

Keywords: Fiqh, Worship, Ersoy, Sociology, Evaluation.

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-Posta: ahmetay81@gmail.com ORCID ID: <https://0000-0001-7164-6149>.

Giriş

Ersoy, Fatih medresesi müderrisi babasından küçük yaşlarda Arapça dersleri almış, bu dili devrinin aydınları arasında en iyi bilenlerden kabul edilmiş ve Arap edebiyatı dersleri vermiş bir şahıstır. Ayrıca Kur'ân hafızı olan Mehmet Âkif, İstanbul'un Fatih, Süleymaniye gibi önemli camilerinde vaazlar vermiş dini ilimlere hâkim biridir.¹

Baytarlık mektebi mezunu olan Ersoy, ilgili bakanlıkta müfettiş yardımcılığı göreviyle memuriyet hayatına atıldıktan sonra Anadolu, Rumeli, Şam gibi bölgelerde bulunmuştur. 1914 yılında Abbas Hilmi Paşa'nın maddi desteğiyle Mısır ve Medine'ye iki aylık bir seyahat yapmıştır. Aynı yıl Teşkilât-ı Mahsûsa'nın verdiği bir görevle Berlin'e gitmiş, İngiliz, Fransız ve Rus devletlerine bağlı yaşayan ve Almanlara esir düşen Müslüman askerlerin bulunduğu kampları ziyaret etmiştir. Benzer başka seyahatlerle Ersoy, Doğu ve Batı'yı tanıma, farklı bölgelerde yaşayan Müslümanların durumunu görme imkânı elde etmiştir.²

Mehmet Âkif'in fıkıhla ilgili bazı meselelere dair sosyolojik yaklaşımlarını başyazarlığını yaptığı Sırât-ı Müstakim ve Sebülürreşâd gibi dergilerdeki yazılarında ve Safahat adlı eserinde bulmak mümkündür. Onun ayrıca fıkıhla ilgili birtakım yazarların makalelerini tercüme ettiğini görmekteyiz.³ Burada onun tercümelerine değinilmeyecek, kendisi tarafından bizzat ifade edilen görüşlerine yer verilecektir. Bu makalede Ersoy'un ibadetler, dinin yanlış anlaşıldığını düşündüğü bazı konular, aile hukuku, uluslararası hukuk ve ictihadı dair sosyolojik yaklaşımları ele alınacaktır.

1. İbadet Hakkındaki Görüşleri

Ersoy'un ibadet hakkındaki görüşlerinde ibadetlerin pratik hayatla ilişkisi, dini bir bütün olarak yaşamaya dair vurgusu, Müslümanlarla diğer din mensuplarını dini yaşama konusunda mukayesesi ön plana çıkmaktadır.

1.1. İbadetleri Toplumsal Açıdan Değerlendirmesi

¹ M. Orhan Okay - Mustafa Ertuğrul Düzdağ, "Mehmet Âkif Ersoy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/433.

² Okay-Düzdağ, "Mehmet Âkif Ersoy", 28/433.

³ Onun özellikle Muhammed Abduh'a ait birtakım makaleleri tercüme ettiğini görmekteyiz. Örneğin, Muhammed Abduh, "Hıristiyanlık ve Müslümanlık", çev. Mehmed Akif Ersoy, *Sırât-ı Müstakim* 2/51 (13 Ağustos 1325), 389-392.

Ersoy, vaaz ve yazılarında ibadet-toplum ilişkisi üzerinde durmaktadır. O, din hizmetinde sosyolojinin önemine temas ederken, kendi döneminde bu ilim için kullanılan içtimaiyat kavramına yer vermektedir. Yazar, okumuş, aydın kesimin ve gençlerin camilere ilgisizliğini, ibadetler esnasında işlenen birtakım bidatler ve bilgisiz vaizlerle ilişkilendirmektedir. Büyük camilerde cuma namazının bir saate yakın devam ettiğini, bunun önemli bir kısmının yarı Arapça yarı Acemce okunan ilahi ve şiir gibi bidatlerden oluştuğunu, bunların cemaatin canını sıkıp uykusunu getirdiğini belirtmektedir. Bunların yerine iyi bir vaazın toplumun aydınlatılmasına önemli katkı sunacağını ileri sürmektedir. Diğer taraftan vaazların İsrâiliyât'tan (önceki dinlere ait, daha ziyade hikâye tarzı birtakım nakiller) ibaret olması halinde bunun hiçbir yararının olmayacağını, sosyoloji ilmini bilen, Müslümanların yaşadıkları sıkıntının bilincinde olan, maziye hâkim ve milletleri geleceğe hazırlayan vaizlere ihtiyaç bulunduğunu⁴, bu nitelikte olmayan kişileri kürsülere yaklaştırmamak gerektiğini vurgulamakta, kendi döneminde kürsülerin bilgisiz şahıslar tarafından doldurulduğundan yakınmaktadır.⁵

Mehmet Âkif, vaaz kürsüleri kadar önemli olan hac ibadetinden toplumsal yarar elde edilemediğini vurgulamaktadır. Ona göre, hac ibadeti dünyanın birçok yerinden bir araya gelen Müslümanlara İslam âleminin yaşadığı sorunları kendi aralarında konuşmaları için önemli bir ortam yaratmaktadır. İlgili konuda başarıya ulaşılabilmesi için hac ibadeti maksadıyla vekil gönderen kişilerin başka milletlerle iletişimi sağlayacak, dil bilen şahısları tercih etmesi gerektiğini, oysa bu konulara itibar edilmediğini ileri sürmektedir. Kendi döneminde zenginlerin yanlarında 10-15 kişiyi hacca götürdüklerini, bunların mahallenin ihtiyar bekçisi, muhtarı gibi kişilerden oluştuğunu, bu bireylerin haccın dinî ve dünyevî boyutunu algılamaktan uzak olduğunu, böylece önemli bir maddi harcamanın boşa gittiğini savunmaktadır.⁶

Ersoy, sadece ahiret için gözüken birtakım ibadetlerin dahi bu dünya hayatına katkısının bulunduğunu belirtirken namazı örnek vermektedir. Cemaatle kılınan namaz vasıtasıyla günde beş kez Müslümanların bir araya geldiğini, aynı kibleye dönerek ibadet ettiklerini, böylece aralarında bir kardeşlik, kaynaşma tesis edildiğini ileri sürmektedir.⁷

Namaz kılmaktan maksadın Müslümanların birbirini tanıması, bir topluluk

⁴ Ersoy'un dine davette toplumu tanımanın önemini vurgulaması, Kâtip Çelebi'nin ilgili konudaki yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi, her milletin içinde yaşayan sınıfları ve bunların örfünü bilmenin önemine değinmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî ihtiyârî'l-ehakk*, Hazırlayan Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 40, 54.

⁵ Mehmet Âkif Ersoy, "Hasbihal", *Sırât-ı Müstakîm* 4/95 (30 Haziran 1910), 289-291.

⁶ Ersoy, "Hasbihal", (30 Haziran 1910) 289-291.

⁷ Mehmet Âkif Ersoy, "Bayezid Kürsüsünde", *Sebîlürreşâd* 9/230 (6 Şubat 1913), 369-372.

oluşturması olduğunu ileri süren yazar, dinin cemaatle yaşayacağını, cemaatsiz dinin olmayacağını belirtmektedir. Bu bağlamda o, ibadetler bedenen icra edilmekle birlikte ondaki maksadın zihnen ihmal edildiğine temas etmektedir. Zira Müslümanlar, camiden çıktıktan sonra birbirlerine yabancı olmaktadır.⁸

İslam'ın gerçekte kardeşlik tesis eden bir din olduğunu belirten Ersoy, döneminde Müslümanların ayrılık ve şiddet üretmede ön sırada yer aldığını ileri sürmekte ve Hindistan örneğini vermektedir. Hindistan'da büyük baş hayvanı kutsal kabul eden Hinduların kurban bayramında Müslümanların sığır kesmesine olağanüstü öfke duyduklarını belirten yazar, bu durumun aynıırka mensup iki topluluğun birbirlerine düşmanlık beslemesine vasıta kılındığını vurgulamaktadır. Yazara göre, farklı dinleri benimseyen, aynıırka mensup iki topluluk arasındaki ayrılığın sebebi İngilizlerin siyasetidir. İngilizler, bir taraftan Müslümanlara, Hinduları öfkeliendiren sığır kurban etmelerini tavsiye ederken, diğer taraftan Hindulara da camilere domuz kafası atılmasını önerdiğini ve bunun önemli bir çatışma doğurduğunu zikretmektedir. Mehmet Âkif'e göre, Afgan Emiri Habîbullah Han (1872-1919), Hindistan'a gidip genel durumu gördükten sonra Müslümanlara keçi, deve, koyun kesmelerini önermiş, ayrıca Hindulara da meselenin hakikatini ifade ederek iki tarafı bir dereceye kadar uzlaştırmıştır.⁹

1.2. Dinin Bütün Kurallarıyla Yaşanmasına Dair Görüşleri

Mehmet Âkif, İslam fıkhnın bütünlük arz ettiğini, bütün farz ve emirleri yerine getirmeden tam anlamıyla Müslüman olunamayacağını vurgulamaktadır. Bu noktada İslam âleminde önemli derecede yanlış tutumların bulunduğuna temas ederken, bazı beldelerde fertlerin namaz ibadetini yerine getirmede son derece titiz davranırken zekât yükümlülüğünü bir tarafa bıraktıklarından yakınmaktadır. Birtakım Müslüman ülkelerde insanların namaz ve oruç konusuna önem verirken aralarında sevgi ve yardımlaşmadan eser bulunmadığını belirtmektedir. Benzer şekilde bazı şehirlerde insanların birkaç kez hacca gitmelerine rağmen İslam dininin hiç kabul etmeyeceği birtakım davranışlar, hurafe ve bidatlerle hayatlarını geçirdiklerinden bahsetmektedir.¹⁰

İslam dininin sadece iman ve ibadetten ibaret olmadığını, dinin aynı zamanda içtimaî yönünün bulunduğunu vurgulayan Ersoy, din kardeşlerinin derdini dert

⁸ Ersoy, "Bayezid Kürsüsünde", 369-372.

⁹ Mehmet Âkif Ersoy, "Fatih Kürsüsünde", *Sebilürreşâd* 9/231 (13 Şubat 1913), 386-391.

¹⁰ Mehmet Âkif Ersoy, "Tam Müslüman Olmadıkça Felah Yoktur", *Sebilürreşâd* 18/466 (13 Aralık 1920), 299-304.

edinmeyen, zorda kaldığında onun yardımına koşmayan kişilerin gerçek anlamda Müslüman olamayacağını ileri sürerken; o dönemde Müslümanların birbirlerine karşı kayıtsız kaldıklarına temas etmektedir.¹¹

Ersoy, İslam dininin sadece ilkel toplumların kalplerini yumuşatmak için birtakım ibadetleri farz kılma maksadıyla gelmediğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda, ibadet kavramının geniş kapsamlı olduğunu vurgulayan yazar, hayat kanunlarına uygun olan, insanlığın seviyesini yücelten, ruhu basit hislerden arındıran davranışların Allah rızasını taşıması şartıyla eda edilmiş birer ibadet sayıldığını belirtmektedir.¹²

Her namazda okunan “bize dünyada ve ahirette iyilikler ihsan eyle” duasına¹³ rağmen dünya ve ahiret hayatının birbirinden ayrı değerlendirilmesini eleştiren Mehmet Âkif, dünya hayatındaki başarısızlığın dini alandaki başarısızlığı getireceğini ileri sürmektedir. Nitekim gayrimüslimlerin karşısında yaşanan mağlubiyetlerin ardından İslam dininin yok olacağına dair endişesini belirtmekte ve Balkanlarda yaşanan toprak kayıplarından sonra Müslümanların mescitlerinin kullanılamaz hale geldiğini, ibadet yapılacak mekân bulunamadığını vurgulamaktadır.¹⁴

Ersoy, *helali istemenin her Müslüman'a gerekli olduğunu* belirten hadisin¹⁵ ışığında İslam dini tarafından çalışmanın sadece teşvik edilmediğini, aynı zamanda Müslümanlar üzerine farz kılındığını, onu terk edenlerin vacibi terk etmiş sayılacağını belirtmektedir.¹⁶

Kendi döneminde gayrimüslimlerin çalışkanlıklarını analiz eden Âkif, çalışmanın önemini zekât ibadetiyle ilişkilendirmektedir. Müslümanların içine düştükleri felaketi onların tembellikleriyle ilişkilendirirken *insanın çalışması dışında hiçbir kazancı yoktur*¹⁷ anlamındaki âyeti vurgulamaktadır. Bu bağlamda namazla birlikte Ku'rân-ı Kerîm'de sürekli tekrar eden zekât emrini hatırlatan Ersoy, zekât vermek için zenginliğin gerektiğini, bunun da çalışmayla elde edileceğini zikretmektedir.¹⁸

¹¹ Mehmet Âkif Ersoy, “Süleymaniye Kürsüsünde”, *Sebîlürreşâd* 9/232 (20 Şubat 1913), 403-406.

¹² Mehmet Âkif Ersoy, “Sayü Amelin Nazar-ı İslam'daki Yeri”, *Sırât-ı Müstakîm* 1/11 (4 Kasım 1908), 160-162.

¹³ el-Bakara 2/201.

¹⁴ Ersoy, “Süleymaniye Kürsüsünde”, 403-406.

¹⁵ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Evsat*, thk. Târik b. Avazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kâhire: Dârul-haremeyn, 1415/1994), 7/272 (No: 8610).

¹⁶ Ersoy, “Sayü Amel”, 160-162.

¹⁷ en-Necm 53/39.

¹⁸ Ersoy, “Fatih Kürsüsünde”, 386-391.

Ersoy, Cemaleddin-i Efgânî'yi (1838-1897) savunurken onun dindarlık ve ilmi seviyesinin azlığını ileri sürenleri eleştirmektedir. Yazar, Efgânî'nin İslam dinini yabancılar karşı savunduğunu, bunun asırlarca devam eden nafile ibadetten daha değerli olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda o, Hz. Ömer'in (ö. 23-644) tabiiinden Ebû Kılâbe el-Cermî'ye (ö. 104/722) kişinin ailesinin ihtiyaçları için çalışmasının mescitlerde ibadetten daha önemli olduğuna dair sözünü aktarmaktadır.¹⁹

1.3. Dini Yaşama ve Farklıklara Karşı Hoşgörü Konusunda Müslüman ve Gayrimüslimleri Mukayesesi

Ersoy, Müslümanların dinî hassasiyetlerinin az olduğunu ileri sürmektedir. Kastamonu'nun önemli bir mabedi olan Nasrullah Camii'nde cuma günü birkaç saftan ibaret bir cemaatin bulunduğundan yakınmaktadır. Buna karşılık gayrimüslimlerin dinlerini yaşamada son derece titiz davrandıklarını örneklerle ortaya koymaktadır. Berlin'de pazar günü zengin, fakir herkesin kiliseleri doldurduğunu, İngiltere'de pazar günleri açık bir dükkân bulunmadığını, İngilizlerin dua etmeden sofraya oturmadıklarını zikretmektedir.²⁰

İstiklal Marşı şairi, gayrimüslimlerle Müslümanların farklılıklara yönelik yaklaşımlarını mukayese etmektedir. Yazar, Müslümanların kendi içlerindeki farklılıklara tahammül edemediklerini, hoşgörüden uzak olduklarını belirtmekte bunun neticesinde savaşlara varan hizipleşme ve tefrikanın doğduğundan yakınmaktadır. Ona göre, savaşlarda yaşanan başarısızlıkların önemli bir sebebi ırkçılığın hâkim olmasıdır. Diğer taraftan Ersoy, gayrimüslimlerin kendi içlerindeki farklılıklara yaklaşımını İslam coğrafyasında Sünnî mezheplerin birbirlerine karşı gösterdikleri hoşgörülle kıyaslamaktadır.²¹

2. Dinin Yanlış Anlaşıldığını Düşündüğü Konulardaki Görüşleri

Ersoy'un fıkıhla ilgili bakış açısının anlaşılmasında dine dair bazı yanlış anlamaların olduğunu düşündüğü konulardaki görüşlerini incelemek önem arz etmektedir. Onun dinin aslını oluşturmayıp sonradan dini kabul haline gelen bazı hususları eleştirisi bağlamında iki konuya yer verilecektir.

¹⁹ Mehmet Âkif Ersoy, "Hasbihal", *Sırât-ı Müstakîm* 4/91 (2 Haziran 1910), 224-225.

²⁰ Mehmet Âkif Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünde", *Sebilürreşâd* 18/464 (25 Kasım 1920), 265-277.

²¹ Ersoy, "Bayezid Kürsüsünde", 369-372.

2.1. İşlek Caddede Türbe Bulunmasını Eleştirisi

Yazar, dinle ilgili yanlış algıya örnek olarak Beyazıt'tan Fatih'e giderken başından geçen bir hadiseyi aktarmaktadır. Kendi tabiriyle dünyanın en kalabalık caddelerinden birinde yürürken her iki taraftan hızlıca gelen iki arabanın çığnememesi için kendisini hızlıca kenara attığını, o sırada yol ortasında bulunan Osman Baba Türbesi'nin parmaklığına çarptığını ifade etmektedir. O esnada canı yanan Ersoy, "yol ortasında mezar olur mu" şeklinde sitem ettiğiinde insanların bu sözü şeriata aykırı olduğunu düşünerek tepki verdiklerini dile getirmektedir.²² O, yaşadığı hadiseyi değerlendirirken dinin yanlış algılanması sonucu dünyanın en işlek caddelerinden birinde ölünün dirilerin hayatı üzerinde söz sahibi olduğu sonucuna varmakta ve türbenin kaldırılmasını isabetli bulmaktadır.

2.2. Hastalıkları Dua İle Tedaviyi Eleştirisi

Ersoy, geçmişte kolera, veba gibi salgınlarda parayla hafızlar tutulup memleketin etrafında dolaştırılmasını dindarca bir gelenek olarak nitelendiren ve yeniden canlandırılmasını talep eden bir mektuba cevap vermektedir: Yazar, bu geleneğin dindarlıkla ilişkisinin bulunmadığını, önceki iktidarın (Abdülhamid dönemini kastetmektedir) halka şirin görünmek maksadıyla bu tür uygulamalar yaptığını ileri sürmektedir.²³

Ersoy, hastalıklar karşısında tıbbî önlemlerin haricinde etkili hiçbir unsurun bulunmadığını vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in (as) bütün hastalıkların tedavisinin bulunduğunu²⁴ ve araştırılmasını tavsiye ettiğini, bunun dua kitaplarında aranmasını ise bildirmedğini savunmaktadır. İslam dininin tıp sanatını farz-ı kifâye kabul ettiğini, içilmesi yasak olan şarabın uzman bir doktorun görüşü üzerine içilmesine izin verdiğini, belirtmektedir.²⁵ Âkif'in duayla tedaviyi eleştirirken içkiyle ilgili örneğe yer vermesi dikkat çekicidir. Muhtemelen bu örnekle Âkif, tıp alanının dinin konusu olmadığını, iki meseleyi birbirine karıştırmamanın yanlışlığını vurgulamak istemektedir. Nitekim Mehmet Âkif, okumakla, üflemeyle hastalığın tedavisinin dindarlıkla ilişkisinin bulunmadığını vurgulamaktadır.²⁶ Kur'ân-ı Kerîm'in ölümlere, hastalara

²² Mehmet Âkif Ersoy, "Hasbihal", *Sırât-ı Müstakîm* 5/107 (22 Eylül 1910), 36-37.

²³ Mehmet Âkif Ersoy, "Koleraya Dair", *Sırât-ı Müstakîm* 5/115 (17 Kasım 1910), 162-163.

²⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1419/1998), Tıb 11.

²⁵ Ersoy, "Koleraya Dair", 162-163.

²⁶ Hastalıkların tedavisi konusunda Ersoy'un yaklaşımının Kâtip Çelebi ile benzerlik arz ettiği görülmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi, maddi ilaçtan başka tedavi metodunun isabetli olmadığını açıkça belirtmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, 94.

okunmak için inmediğini belirten yazar, onun şifa²⁷ olma niteliğinin isabetli anlaşılmasını ileri sürmektedir.²⁸

3. Aile Hukukuyla İlgili Değerlendirmeleri

Ersoy, “Safahat” adlı eserinde çok eşlilikle ilgili bir meseleye manzum şekilde temas etmektedir. Bu, “Safahat” adlı eserin “Âsım” bölümünde zikredilen yaşlı ve emekli bir paşa hakkındadır. Söz konusu kişi, evlerinde hizmetçilik yapan Rum asıllı bir kadınla ikinci evliliği yapmak için Köse İmam’dan ilmühaber (evliliği nüfus müdürlüğüne bildiren bir belge) yazmasını talep eder. İmam, paşaya yapacağı ikinci evliliğin sakıncalı olduğunu belirtip onu fikrinden döndürmeye çalışır. Paşa ise çok eşliliğin sünnet olduğunu, kendisinin bunu yerine getirmek istediğini ileri sürer. İmam, çok eşliliğin her zaman sünnet olmadığını, bazı durumlarda haram kabul edileceğini belirtir. Bu şekildeki bir cevap, paşa tarafından garip karşılanır. Köse İmam, paşanın ikinci evliliğini haram olarak nitelendirmesindeki gerekçeyi açıklar: Ona göre, evlenmek istediği Rum, birçok evde hizmetçilik yapmış kurnaz bir kadındır. Belli bir zaman sonra paşanın elindeki taşınmazları kendi mülkiyetine geçirerek önceki eşini ve çocuklarını mağdur etmesi kuvvetle muhtemeldir.

Olaydaki yaşlı paşa, imamın sözleri üzerine ondan talep ettiği belgeyi alamayacağını anlar ve başka bir imamdan aldığı belge vasıtasıyla Rum kadınla evlenir. Daha sonra imamın tahmini doğru çıkar ve paşanın ilk eşi imama gelerek, paşanın mülkiyetindeki taşınmazları Rum kadına verme teşebbüsünü ona aktarır. Köse İmam, bu problemin çözümü için Âkif’ten yardım ister. O da, paşanın sefih (harcamalardaki ölçsüzlük sebebiyle tasarrufları kısıtlanan kişi) sayılarak kısıtlanması (hacr) talebiyle mahkemeye bir dilekçe sunulmasını uygun görür. Âkif, mahkemeye sunulacak dilekçeyi imama bizzat yazdırır. Onun paşa hakkında sefih kararı verilmesini sağlayacağına inandığı gerekçe, paşanın bakmakla yükümlü olduğu birçok aile ferdi bulunurken malvarlığını ikinci eşinin üzerine intikal ettirme isteğidir.

Bu meselede imamın çok eşliliğe izin vermediği, bunu erkeğin istediği zaman başvuracağı bir hak olarak görmediği anlaşılmaktadır. İmamın bazı durumlarda çok eşliliğin haram olduğunu belirtmesi önemlidir. Çok eşlilikle ilgili bu tür hükümler, pek bilinmediğinden muhataplar tarafından garip karşılanabilmektedir. Diğer taraftan İslam hukuku ilkeleri detaylı şekilde tetkik edildiğinde Köse İmam’ın tavrını destekleyen unsurlar mevcuttur. Nitekim Hz. Ömer, Kur’ân-ı Kerim’de açıkça izin verilen gayrimüslim kadınlarla evliliği

²⁷ el-İsrâ 17/82.

²⁸ Ersoy, “Koleraya Dair”, 162-163.

yasaklamıştır.²⁹ Hz. Peygamber'in (as) kendisine sorulan birtakım sorulara, muhatabın durumuna göre farklı zamanlarda değişik cevaplar vermesi de bu bağlamda önemlidir.³⁰

Kadının yaşadığı sıkıntı sebebiyle imam efendiye gelmesi, onun problemi çözeceğine dair kanaatinin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim imamlar geçmişte toplumdaki problemleri doğrudan bir hakem olarak çözen kişilerdir.

Yukarıdaki mesele, insanların kendi istek ve arzularına göre dinî kuralları yorumlamalarına güzel bir örnektir. İslam hukukunun fert için belirlediği sorumlulukları hiç düşünmeden veya onları yerine getirme heyecanı hissetmeden kişinin kendi çıkarlarına uygun gördüğü kuralları maksadına ulaşma aracı kılması, insanın zaafını ortaya koymaktadır.

4. Uluslararası Hukuk Alanındaki Görüşleri

Fıkıhta "siyer" başlığı altında incelenen uluslararası hukukun günümüzdeki konusu devletlerin birbirleriyle ve uluslararası kuruluşlarla ilişkileridir. Ayrıca siyer, Müslüman ülkede yaşayan Yahudi ve Hıristiyanların (zimmîler) durumunu incelemektedir. Ersoy'un gayrimüslimler ve onların Müslümanlara karşı tutumları hakkındaki görüşlerini bu bağlamda değerlendirebiliriz. Yazarın ilgili mesele hakkındaki fikirlerini Kastamonu Nasrullah Camii'nde yaptığı vaazda görmekteyiz.³¹ Yazarın bu vaazı Anadolu'nun işgali zamanında gerçekleştiğinden o dönemin izlerini taşıdığı gibi onun siyasi ve iktisadi konulara hâkimiyetini ortaya koymaktadır.

Vaaza müminlerin sıkıntıya düşmesini arzu eden kişilerin sırdaş, dost kabul edilmemesini tavsiye eden âyetle³² başlayan Ersoy, Batı dünyasının Müslümanlara yönelik olumsuz bakış açısına ayrıntılarıyla ve hayatta karşılaştığı örneklerle temas etmektedir. Batı medeniyetinin birçok alanda

²⁹ Hz. Ömer'in bu tür evlilikleri yaygınlaşması ve Müslüman toplum için sakınca doğurması ihtimali nedeniyle yasakladığı ileri sürülmektedir (Mehmet Öztürk, "Hz. Ömer'in İçtihatlarının Fikhî İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 75-103; Ahmet Aydın, "Hz. Ömer'in Uygulamalarını Devlet Başkanının Tasarruf Yetkisi Bağlamında Değerlendirmek", *II. Uluslararası Multidisipliner Akademik Çalışmalar Sempozyumu* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 19-32).

³⁰ Mehmet Soysaldı, "İslâmî Tebliğde Hz. Peygamber Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* 2/2 (2006), 69-98. Bir rivayette Hz. Peygamber (as) en hayırlı eylemleri sıralarken vaktinde kılınan namazları öncelikle belirtmiştir. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'us-Sahîh* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1315/1897), *Mevâkîtu's-salât*, 4. Kâinatın efendisi farklı bir sözünde Allah ve Rasûlü'ne imanı en hayırlı amellerin başında zikretmiştir (Buhârî, *Tevhîd* 47).

³¹ Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünde", 265-277.

³² Âli İmrân 3/118.

ilerlemesiyle onlara karşı Doğu toplumlarının duyduğu hayranlığı dile getiren yazar, onların kitaplarını okuduğunda *kâfirlere karşı sert tavır gösterilmesini* tavsiye eden âyeti³³ önceden tam olarak anlamadığını, gayrimüslimlere merhametli davranışı daha isabetli gördüğünü belirtmektedir. O, Avrupa'ya yaptığı seyahatler ve Hıristiyan milletlerin Müslümanlar hakkındaki görüşlerini öğrendikten sonra fikirlerinin değiştiğini açıklamaktadır.³⁴

Mehmet Âkif, Birinci Dünya Savaşı'nda Almanların müttefiki olduğumuzdan onlardan Müslümanlara karşı saygı beklediğini, ancak Avrupalıların İslam dini ve Müslümanlara yönelik taassup derecesinde olumsuz tutumlara sahip olduklarını vurgulamaktadır. Harp esnasında Berlin'e gittiğini belirten yazar, kendilerine Alman makamların mecliste bazı Katolik milletvekillerini ikna etmek için yazılar yazmasını tavsiye ettiğini ileri sürmektedir. Zira Katolik milletvekilleri, Almanlar gibi medeni bir milletin Türkler ve Müslümanlar gibi vahşilerle aynı safta yer almasını şiddetle eleştirmektedir. Ersoy bu konuda gerekli gayreti göstermekle birlikte, Müslüman medeniyeti hakkında araştırmalar yapan müsteşriklerin sürekli kendi milletlerine İslam dini ve mensupları hakkında olumsuz bilgiler aktarması nedeniyle başarılı olmadığını belirtmektedir.³⁵

Avrupalıların taassubuna karşı Müslümanların başkalarına son derece hoşgörülü ve saygılı olduklarını belirten yazar³⁶, Alman imparatorunun İstanbul'a gelişi vesilesiyle minarelerin kandil gecesinde olduğu gibi donatıldığını, ona karşı misafirperverliğin en güzide örneklerinin ortaya konduğunu ileri sürmektedir. Buna karşılık savaş esnasında Osmanlıların Kudüs'ü kaybetmesini Alman ırkından olan Avusturya halkının büyük bir sevinçle karşıladığını, evlerini süslediklerini, bu kutlamalar sırasında olağanüstü derecede elektrik feneri kullanıldığını zikretmektedir.³⁷

Batılıları doğru tanımanın önemini vurgulayan Âkif, kesinlikle onların ilim, fen ve sanatlarına karşı olumsuz tavır takınmanın isabetli olmayacağını ileri sürmektedir. Zira ona göre, Batılıların ilmi seviyesine ulaşamadığı takdirde İslam dinini yaşatma imkânı yoktur. Dinin müdafaasının farz-ı ayn olduğunu belirten yazar, bunu gerçekleştirecek vasıtaların temin edilmesi gerektiğine yer vermekte, bu bağlamda *düşmanlar için harp kuvveti hazırlanmasını*

³³ et-Tevbe 9/73.

³⁴ Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünde", 265-277.

³⁵ Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünde", 265-277.

³⁶ Önceki satırlarda yazar, Müslümanların kendi içlerindeki farklılıklara karşı hoşgörülü olmadıklarını ileri sürmektedir.

³⁷ Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünde", 265-277.

emreden âyeti³⁸ zikretmektedir.³⁹

Ersoy, gayrimüslimlere karşı Müslümanların birlikte hareket etmesinin önemine değinirken vahdet (birlik), cemaat kavramlarına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda zırhlı, tayyare gibi teknolojik araçların büyük şirketlerin birlikte hareket etmesiyle yapılabileceğini ileri sürmektedir. Müslümanlar arasındaki birliği vurgularken farklı milletlere yabancılar tarafından aşılana ırkçılık fikirleriyle ümmetin dağıldığını belirtmektedir.⁴⁰

Âkif'e göre, İngilizlerin doğrudan İstanbul'a hâkim olma yerine bu şehri Yunanlılara bırakmak istemesinin sebebi, müttefiklerle arasının daha fazla açılmasını engellemeye yöneliktir. Zira müttefikler İngilizlerin daha fazla genişlemesini istememektedir. Ancak Yunanlılar, İngilizlerin donanmasına muhtaç olduklarından bu durumda İstanbul'a sahip olan gerçekte İngilizler olacaktır. İstanbul'un Yunanlıların elinde bulunmasının burada hiçbir Müslümanın kalmaması anlamına geleceğini ileri süren yazar, geçmişte Mora yarımadasının yarıya yakını Müslüman iken kendi döneminde bu durumun tamamen değiştiğini hatırlatmaktadır.⁴¹

Birinci Dünya Savaşı sonunda yapılan Sevr anlaşmasıyla gümrüklerin yabancıların eline geçmesinin iktisadi neticelerine temas eden yazar, özellikle bunun tarım üzerindeki tesirlerine işaret etmektedir. Ona göre, Amerika ve Rusya gibi geniş topraklara sahip ülkelerde tarım ürünleri ucuz şekilde üretilmekte, bu devletler önemli nakil vasıtalarına sahip olduklarından dünyanın her tarafına buğday ve arpa gönderebilmektedir. Bu nedenle ilgili ülkelerin tarım ürünlerini Anadolu çiftçisinden daha ucuza İstanbul'a getirmeleri ihtimal dâhilindedir. Buna karşılık yerli üretici İstanbul ve İzmir gibi şehirlere diğerleri gibi ucuz mal gönderemeyeceğinden ekin üretemez ve fakir düşebilir. Bunun çaresi, dışarıdan gelen tarım ürünlerine önemli oranda gümrük vergisi uygulamaktır ki, Almanya gibi geniş topraklara sahip olmayan ülkeler bu şekilde davranmaktadır. Aynı durum sanayi ürünleri için de geçerlidir. Yeterli gümrük vergisi konulmadığında yerli sanayi Batılı fabrikalarla baş edemez. Bu bağlamda yazar, Sevr anlaşmasının kabul edilemez olduğunu ve gümrüklerin mutlaka yabancıardan alınması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴²

5. İctihad Hakkındaki Görüşleri

³⁸ el-Enfâl 8/60.

³⁹ Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünde", 265-277.

⁴⁰ Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünde", 265-277.

⁴¹ Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünde", 265-277.

⁴² Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünde", 265-277.

Ersoy'un içtihatla ilgili görüşlerinde değişim vurgusunu görmekteyiz. O, önceki âlimlerin yazdığı kitaplarla yetinmenin isabetli olmadığını vurgularken, bu bağlamda belli bir dönemde insanlar için yeterli olan birçok dinin sonradan mensûh olduğunu (yürürlükten kalktığını) hatırlatmaktadır. Geçmişte birçok kıymetli eser veren İslam âliminin yazdıkları eserleri sonraki nesiller için yeterli görüp diğerlerinin çalışmasına lüzum kalmadığını iddia etmediklerini, bunun aksine onların sonra gelenlere çalışıp yeni fikirler ekleyerek ilmi ilerlemeyi tavsiye ettiklerini ileri sürmektedir. Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in (as) sünnetinin bu noktada önemli birer kaynak olduğunu belirten yazar, bunlardan doğru bilgiyi elde etmenin bilgili ve maharetli kişiler vasıtasıyla olacağını, bilgisiz şahısların bunu başaramayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda geri kalmış toplumların topraktan ekin ve su çıkarırken; ileri medeniyetlerin maden çıkardığını, birilerinin sudan değirmen yaparken; diğerlerinin elektrik ürettiğini zikretmektedir. Böylece o, bilgiye ulaşmada insanların farklı kabiliyetlere sahip olduklarını, fıkıh alanında kabiliyetli kişilerin kitap ve sünnetten Müslümanlar için asrın icabına en uygun bilgiyi çıkaracaklarına işaret etmektedir.⁴³ Onun ictihad konusunda dahi toplumların farklılığına vurgu yaparak sosyolojik unsurunu öne çıkarması dikkat çekicidir.

Ersoy'un Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh (1849-1905) gibi yenilikçi düşünürlerin fikirlerine önem verdiği görülmektedir. Nitekim Sebilürreşad'da Muhammed Abduh'un birçok makalesi yazar tarafından tercüme edilmiştir. Ersoy'un onların görüşlerine itibar etmesinde birtakım hususların etkili olduğu söylenebilir.

Mehmet Âkif'in yaşadığı dönem, Müslümanlar için tarihin en zorlu zamanları olarak değerlendirilebilir. Böyle sıkıntılı dönemlerde genelde problemlerin eski görüş ve metotlarla çözülemeyeceğine dair toplumda bir kanaat oluştuğu, farklı yaklaşımların ön plana çıktığı görülmektedir. Nitekim İslam tarihinde olağanüstü koşullarda, sıkıntılı süreçlerde, fıkıh usûlü alanında dahi farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Maslahat, örf, mezhep taassubunun eleştirisi, temel ilke eksenli hukukî düşüncenin Haçlı seferleri ve Moğol istilası gibi zorlu dönemlerde İslam hukukçuları tarafından ele alınması manidardır. Maslahat konusuna usul eserinde müstakil bir cilt ayıran Şâtıbî'nin (ö. 1388) Endülüs'ün son dönemlerinde yaşadığı bilinmektedir.⁴⁴

Modern dönemde İslam coğrafyası geçmişle kıyaslanmayacak derecede zorlu süreçler yaşamıştır. Bu dönemde birçok alanda olduğu gibi fıkıh alanında farklı

⁴³ Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", 403-406.

⁴⁴ Ahmet Aydın, "Olağanüstü Koşullarda Fıkıh Usulüne Dair Farklı Yaklaşımların Ortaya Çıkışı", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 9 (2019), 71-86.

yaklaşımların ortaya çıktığı (Ziya Gökalp'in (1876-1924) ictimâi usul-i fikh⁴⁵ görüşü gibi) görülmektedir. Müslümanların yaşadığı zor dönemlerde ele alınan maslahat, örf, mezhep taassubunun eleştirisi, temel ilke eksenli hukukî düşünce gibi konuların modern çağlarda tekrar gündeme gelmesi dikkat çekicidir. Anlaşıldığı kadarıyla bunun sebebi, ilgili meselelerin değişimi ihtiva etmesidir. Zira mevcut yaklaşımlar, yeni problemleri çözmektedir. Bu bağlamda farklı metotlara, değişimi ifade eden yaklaşımlara ihtiyaç duyulmaktadır.⁴⁶

İstiklal Marşı şairinin yenilikçi fikirlere sahip Efgânî ve Abduh'un görüşlerine değer vermesinin İslam coğrafyasının yaşadığı değişim ihtiyacıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Ersoy'un ilgili şahısların fikirlerine körü körüne bağlı olduğunu ileri sürmek, şairin ilmi, fikrî seviyesiyle uyumsuzdur. Nitekim yazar, Corci Zeydan'ın (1861-1914) İslam tarihiyle ilgili görüşlerini savunan ve Abduh'un takipçisi olan Muhammed Reşid Rıza'yı (1865-1935) eleştirmektedir.⁴⁷

Sonuç

Ersoy, hayatta yaşadığı tecrübeler ekseninde fikhî meseleleri sosyolojik açıdan analiz etmektedir. O, şairliği, yazarlığı, memuriyeti yanında birçok dernek ve cemiyete üyeliği sayesinde toplumun içinde olmayı başarmış, görevleri ve mesleği gereği yaptığı seyahatlerle geniş bir çevreyi tanıma imkânı bulmuştur. Onun tecrübesinin fikhî ile ilgili yaklaşımlarına yansıdığını görmekteyiz. Ersoy, ibadetleri sosyolojik açıdan ele almakta, eski kitaplarda yazılı bilgilerin yerine yeni görüşlerin ortaya konmasını savunmakta, dinin aslından olmayan hususların toplumsal alışkanlık dahi olsa ortadan kaldırılması gerektiğini ileri sürmekte, fikhîta yeni görüşler ileri süren Efgânî ve Abduh gibi şahısları takdir etmektedir.

İbadet-toplum ilişkisini sıklıkla vurgulayan Ersoy, din sosyolojisi ve ibadet sosyolojisi kapsamında değerlendirilebilecek birçok hususa vaaz ve yazılarında temas etmektedir. Onun din hizmeti alanında sosyoloji ilminden yararlanmayı tavsiye etmesi, kendi döneminde bu ilmin aydınlar arasında rağbet görmesiyle paralellik arz etmektedir. Nitekim Ziya Gökalp, sosyoloji ilminin ışığında yeni bir fikhî usulü önermektedir. Kanaatimizce, Ersoy'un din-toplum ilişkisine yaklaşımları Kâtip Çelebi (1609-1657) ile benzerlik arz etmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi; Mehmet Âkif gibi dinle ilgili konularda toplumu tanımanın önemine vurgu yapmaktadır.

⁴⁵ Ziya Gökalp, "İctimâi Usûl-i Fikh," *İslam Mecmuası*, 1/3, 84-87.

⁴⁶ Aydın, "Olağanüstü Koşullar", 71-86.

⁴⁷ Mehmet Âkif Ersoy, "Medeniyet-i İslâmîye Tarihinin Hataları", *Sebîlürreşâd* 8/187 (4 Nisan 1912), 87.


Kaynakça

- Abduh, Muhammed. "Hıristiyanlık ve Müslümanlık". çev. Mehmed Akif Ersoy. Sırat-ı Müstakim 2/51 (13 Ağustos 1325), 389-392.
- Aydın, Ahmet. "Hz. Ömer'in Uygulamalarını Devlet Başkanının Tasarruf Yetkisi Bağlamında Değerlendirmek". II. Uluslararası Multidisipliner Akademik Çalışmalar Sempozyumu. 19-32 Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.
- Aydın, Ahmet. "Olağanüstü Koşullarda Fıkıh Usulüne Dair Farklı Yaklaşımların Ortaya Çıkışı". Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 9 (2019), 71-86.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. el-Câmi'ü's-Sahîh. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1315/1897.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. Kitâbü's-Sünen. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Hasbihal". Sırat-ı Müstakim 4/95 (30 Haziran 1910), 289-291.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Bayezid Kürsüsünde". Sebîlürreşâd 9/230 (6 Şubat 1913), 369-372.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Fatih Kürsüsünde". Sebîlürreşâd 9/231 (13 Şubat 1913), 386-391.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Tam Müslüman Olmadıkça Felah Yoktur". Sebîlürreşâd 18/466 (13 Aralık 1920), 299-304.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Süleymaniye Kürsüsünde". Sebîlürreşâd 9/232 (20 Şubat 1913), 403-406.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Sa'y-ü Amelin Nazar-ı İslâm'daki Yeri". Sırat-ı Müstakim 1/11 (4 Kasım 1908), 160-162.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Hasbihal". Sırat-ı Müstakim 4/91 (2 Haziran 1910), 224-225.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Nasrullah Kürsüsünde". Sebîlürreşâd 18/464 (25 Kasım 1920), 265-277.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Hasbihal". Sırat-ı Müstakim 5/107 (22 Eylül 1910), 36-37.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Koleraya Dair". Sırat-ı Müstakim 5/115 (17 Kasım 1910), 162-163.
- Ersoy, Mehmet Âkif. "Medeniyet-i İslâmiye Tarihinin Hataları". Sebîlürreşâd 8/187 (4 Nisan 1912), 87.
- Gökâlp, Ziya. "İçtimâi Usûl-i Fıkh." İslam Mecmuası 1/3, 84-87.
- Kâtip Çelebi. Mîzânü'l-Hak fî ihtiyârî'l-ehakk. Hazırlayan: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Okay, M. Orhan - Düzdağ, Ertuğrul. "Mehmet Âkif Ersoy". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/432-439. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mehmet. "Hz. Ömer'in İçtihatlarının Fikhî İlkelerdeki Karşılığına Kısa

Bakışlar". Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2014), 75-103.
Soysaldı, Mehmet. "İslâmî Tebliğde Hz. Peygamber Örneği". Diyanet İlmî Dergi
2/2 (2006), 69-98.
et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. el-Mu'cemu'l-Evsat. thk. Târik b.
Avazullah b. Muhammed, Abdülmühsin b. İbrahim el-Huseynî. Kâhire:
Dâru'l-Haremeyn, 1415/1994.

İbn Cüzey ve Takrîbü'l-Vüsûl Adlı Eserinde Usûl-i Fıkha Dair Görüşleri

Öz : Endülüs, diğer mezhep mensuplarına nazaran Mâlikî âlimlerin daha fazla tanındığı ve toplumda karşılık bulduğu bir coğrafyadır. Bu topraklar, İslam düşüncesi ve ilimleri açısından önemli isimlerin yetişmesinde rol oynamış merkezlerden birisidir. İbn Cüzey (ö. 741/1340) de kısa sayılabilecek ömrüne dini ilimlerin gerek akli gerek nakli dallarıyla ilgilenen eserler sığdırmış Gırnatalı bir simadır. Daha ziyade et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl adlı tefsiri ile tanınan müellif; kelim, fıkah, tasavvuf, kıraat, Arap dili gibi pek çok ilimde kıymetli eserler kaleme almıştır. Günümüzde İbn Cüzey'in tefsirci ve dilci yönüne ağırlık verilen bir alanyazında yeterince değinilmeyen usulcü yönünü anlamayı amaçlayan araştırma, bu açıdan diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu sebeple konu hakkındaki yazılı belgelerin incelenmesi ve elde edilen verilerin analizine dayanan çalışma, İbn Cüzey'in usul-i fıkha alanında kaleme aldığı Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilm'l-usûl başlıklı eserini kendisine inceleme alanı olarak belirlemiştir. Fıkha'nın usul alanının furû alanı üzerinde hâkim olduğu mütekelim yazım tekniğini kullanan İbn Cüzey, diğer İslami ilimler alanındaki telif eserlerinde de görülen üslubunu devam ettirmiştir. Kendi görüşünü delilleri ile sunan, hasmının görüşünü çürüten tartışmalı bir anlatım yerine yalnızca mezhebî kanaatini dikte ettiği bir ders metninin inşasına yönelmiştir. Kanaatimizce, kelamcı usul anlayışı ile kaleme alınan klasiklerle Takrîbü'l-vüsûl'ü detaylıca karşılaştıracak çalışmalar, İbn Cüzey'in usulcü kimliğini daha açık olarak ortaya koymaya yardımcı olacaktır.

Muhammed
Ferruh
ORUÇ* 

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Usûl-i fıkha, İbn Cüzey, Takrîbü'l-vüsûl.

İbn Juzayy and His Views on the Field of Usûl al-Fiḥh

Abstract: Andalusia is a geography where Maliki scholars are more well-known and appreciated in society compared to members of other Muslim schools. These lands are a center that played a role in raising important names in terms of Islamic thought and sciences. Ibn Juzayy (d. 741/1340) is a figure from Granada who, in his relatively short life, packed in works that talk about both the rational and transmission branches of religious sciences. The author, who is mostly known for his commentary called al-Tashîl li-'ulûm al-tanzîl, has written valuable works in many sciences such as theology, fiqh, mysticism and Arabic language. The research aims to reveal his neglected procedural aspect while current studies mostly focus on Ibn Juzayy's exegetical and linguistic aspects. For this reason, the study, which is based on the examination of written documents on the subject and the analysis of the data obtained, has determined Ibn Juzayy's work titled Taqrîb al-wuṣûl ilâ 'ilm al-usûl, written in the field of usûl al-fiḥh, as its field of study. Ibn Juzayy, who used the mutakallim writing technique in which the fiqh's procedural field dominates over the furû field, continued his style, which is also seen in his copyrighted works in other Islamic sciences. Instead of a controversial narrative that presents his own view with evidence and refutes his opponent's view, he focused on the construction of a course text in which he dictated only his sectarian opinion. In our opinion, studies that will compare Taqrîb al-wuṣûl in detail with the classics written with theological style approach will help to reveal Ibn Juzayy's methodological identity more clearly.

Keywords: Islamic Law, Usûl al-Fiḥh, Ibn Juzayy, Taqrîb al-wuṣûl.

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-Posta: muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr ORCID ID:0000-0002-2246-6579

Giriş

İslam dini inanç, amel, ahlak şeklindeki tüm alanları ile yaşanarak, nesilden nesile aktarılarak korunmuş, asli suretini kaybetmeden günümüze kadar gelmiştir. Sünnî çizginin devamı anlamına gelen bu bilgi aktarımı dinin ameli boyutu olan fıkıhı ilgilendirdiğinde doğuda Hanefî mezhebi takipçilerinin etkin gayretleri ile gerçekleştiği gibi batıda daha ziyade Mâlikî mezhebine mensup olan bilginler marifeti ile gerçekleştirilmiştir.¹

Hanefî ve Mâlikî mezhebi fakihlerinin gerek fûrû gerekse usûl alanlarındaki görüşleri ile bunları ortaya koydukları bazı eserleri, çeşitli akademik çalışmaların konusunu teşkil etmektedir.² Çalışmamız da Gırnatalı bir Mâlikî fakih olarak İbn Cüzey (ö.741/1340) ve onun usûl-i fıkıh ilmine dair temel görüşleri üzerine yoğunlaşacaktır.

Ülkemizde İbn Cüzey (ö. 741/1340) hakkında yapılan çalışmaların³ ilkinin 2003

¹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, ed. İhsân Abbâs (Beirut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987), 2/229.

² Hanefî mezhebi fakihlerinden birisi hakkındaki çalışmalara örnek olarak bk. Mehmet Özkan, "Osmanlı Fakihi Sarigürz (Sarigörez) Nûreddîn Hamza'nın 'El-Murtazâ' Adlı Eserindeki İctihad ve Fetvalar Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 459-492.

³ Ulusal veri tabanları üzerinden yapılan literatür incelemesi sonucunda Türkiye'de İbn Cüzey ile doğrudan ilişkili çalışmalarda ağırlığın makale düzeyinde olduğu göze çarpmaktadır. Bunun yanında tamamlanmış tezlerin de sayıca makalelere yaklaştığı gözlemlenmektedir. Bildiri, kitap bölümü gibi araştırmalar ise daha sonlarda gelmektedir. Makale düzeyinde çalışmalar: Mustafa Öztürk, "İbn Cüzey (ö. 741/1340)'in Tefsirinde Tasavvuf", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4/11 (2003), 197-212; Mehmet Bağış, "İbn Cüzey'in et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/19, (2018), 7-26; Sıddık Baysal, "İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerindeki Üslup ve Usûl Sorunlarına Yaklaşımına İlişkin Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 21/54 (Aralık-2018), 203-224; Baysal, "et-Teshîl'de İbn Cüzey'in Meânî'l-Kur'ân Anlayışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 29/3 (2018), 611-625; Recep Yartaşı, "İbn Cüzey'in Nazm ve Sarfe İkileminden Hareketle Sarfe Teorisine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (2019), 991-1008; Kadir TAŞPINAR, "İbn Atıyye ve İbn Cüzey Tefsirlerinin Mukaddimelerinde Yer Alan Kıraat Meselelerine Mukayeseli Bir Bakış", *Dergiabant*, 10/2, (2022), 282-301. Tez şeklinde yaklaşan çalışmalar: Nurullah Denizer, *İbn Cüzey'in et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Eserinde Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Tahsin Peker, *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'an (Kurtubî ve İbn Cüzey Örneği)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Dilşad Kadir Taha, *el-Mesailü'n-Nahviyye fi Tefsiri İbn Cüzey Endelüsî=(İbnu Cüzey el-Endelüsî'nin Tefsirindeki Nahiv*

yılında Mustafa Öztürk'e ait makale olduğu görülmektedir.⁴ Öztürk makalesinde İbn Cüzey'in *et-Teshîl*'de ortaya koyduğu tasavvufi görüşleri okuyucuya sunmaktadır. Muhabbetullâh, tevekkül, murâkabe, takva, zikir gibi tasavvuf alanına dair belli başlı kavramlara İbn Cüzey'in getirdiği yorumları ele almaktadır. Tez olarak ilk çalışmanın ise Nurullah Denizer tarafından Dokuz Eylül Üniversitesi'nde 2009 yılında yüksek lisans düzeyinde hazırlandığı görülmektedir.⁵ Yazar, *et-Teshîl* adlı tefsirinde İbn Cüzey'in Kur'ân ilimlerine nasıl yaklaştığı sorusuna cevap aramaktadır.

Mâlîkî mezhebi mensubu nüfusun çoğunlukta olduğu Cezayir ve civarında İbn Cüzey hakkında sayıca daha fazla çalışma bulunacağı muhakkaktır.⁶ Gerek Türkiye gerek Arap akademi dünyası incelendiğinde İbn Cüzey hakkında yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunun onun müfessir kimliği üzerinde

Konuları ile İlgili Görüşleri, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); İdriz Osman, *İbn Cüzey'in et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl'inde Kıraat*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Recep Yartaşı, *İbn Cüzey el-Gırnâtî'nin et-Teshîl li Ulumi't-Tenzîl Adlı Tefsirinin Meânî İlmî Açısından İncelenmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Muhammed İkbâl Çalış, *İbn Cüzey'in Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Adem Çalar, *İbn Cüzey'in Kitabü't-Teshîl li Ulumi't-Tenzîl Adlı Eserinde Dil Özellikleri*, (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Döne Cengiz Bilen, *İbn Cüzey'in Teshîl Adlı Eserinde Kur'an Kıssaları*, (İstanbul: FSM Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022). Bildiri, kitap bölümü gibi çalışmalar: Fatma Hazar, "İbn Cüzey el-Gırnâtî'nin Kavânînu'l-fıkhiyye İsimli Eserinde Fikhî Hükümler ile Ahlakî Hükümlerin İççeliği" *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik*, ed. Muhiddin Okumuşlar vdğr. (Konya: TİMAV Yayınları, 2021), 2/234-246; Abdullah Özcan, "Şehit İbn Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340) (Hayatı, Eserleri ve Tefsir İlmindeki Yeri)", *Endülüs Uleması*, ed. Gülşen İstek, Emrah İstek, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 455-484; Saadet Şaşa, "İbn-i Cüzey el-Kelbî'nin et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl Eserinin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri", *Sosyal Bilimler Araştırmaları-3*, ed. Hasan Yerkazan, Şerafettin Gedik, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2023), 87-104.

⁴ Mustafa Öztürk, "İbn Cüzey (ö. 741/1340)'in Tefsirinde Tasavvuf", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 202-211.

⁵ Tezin tam künyesi şu şekildedir: Nurullah Denizer, *İbn Cüzey'in et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Eserinde Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁶ İbn Cüzey hakkında Türkiye dışında yapılan bazı akademik çalışmalar için bk: Süleymân Muhammed ed-Dekûr, Emîne Selmân el-Azâzima, "Eseru's-siyâki'l-Kur'ânî fi'l-keşfi 'anı'l-me'ânî 'inde İbn Cüzey el-Kelbî", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye*, 15/2 (2019), 283-292; Muhammed es-Seyyid el-Haşin, Muhammed Ahmed Azeb, "Menhecü'l-istidlâl 'alâ vücûdi'l-İlâhî teâlâ 'inde İbn Cüzey el-Kelbî", *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye ed-Devliyye*, 5/2 (2021), 87-120; Rabî' Le'ûr, "Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ 'inde'l-İmâm İbn Cüzey -tahlîl ve temsîl-", *Mecelletü's-Şerî'a ve'l-İktisâd*, 12/1 (2023), 55-79.

yoğunlaştığı görülmektedir. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* isimli muhtasar tefsir eserinin gelişen alandaki etkisinin buna neden olduğu ileri sürülebilir.

İbn Cüzey hakkında yapılan çalışmaların geneli incelendiğinde ise 2018 yılından sonra kendisine olan ilginin arttığı hem makale gibi daha konsantre araştırmaların hem tez şeklinde daha ayrıntılı çalışmaların gerçekleştirildiği görülmektedir.

İbn Cüzey'in fakih yönü ile ilgilenen ulusal düzeydeki ilk çalışmanın ise Fatma Hazar tarafından kaleme alındığı görülmektedir.⁷ Hazar, öncelikle fıkıh-tasavvuf ilişkisini irdeledikten sonra İbn Cüzey'in hayatı hakkında muhtasar bilgiler sunmaktadır. Akabinde *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*'den hukuki olduğu kadar ahlaki yönü bulunan örnekleri sıralamaktadır.⁸ Ancak İslam topraklarının doğu kanadında fıkıh-kelam-tasavvuf ayrışması belirginken batı kanadını oluşturan Endülüslü Mâlikî âlimler arasında söz konusu ilimlerin birliktelik ve uyum gösterdiği ifade etmesi, yeterli dayanağı bulunmayan bir iddia görünümündedir.⁹ Zira İslam dünyasının doğusunda yer alan Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri Hazar'ın iddiasının aksini destekleyen pek çok örnek barındırmaktadır.¹⁰ Söz gelimi İbn Cüzey'e yakın bir zamanda yaşamış olan ve arkasında kelam, fıkıh, tasavvuf alanlarında eserler bırakan Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) bu örneklerden sadece birisidir.¹¹

⁷ Araştırma, 22-23 Mayıs 2021 tarihinde Konya'da gerçekleştirilen *Uluslararası Dini Araştırmalar ve İnsan Sempozyumu*'nda sunulan bildirinin kitap bölümü şeklinde yayımıdır. Tam künye bilgisi için bk. Fatma Hazar, "İbn Cüzey el-Ğirnâtî'nin Kavânînu'l-fıkhiyye İsimli Eserinde Fikhî Hükümler ile Ahlakî Hükümlerin İççeliği", *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik*, ed. Muhiddin Okumuşlar, Osman Zahid Çiççi, Sami Bayrakçı, (Konya: TİMAV Yayınları, 2021), 2/234-246.

⁸ Fatma Hazar, "İbn Cüzey el-Ğirnâtî'nin Kavânînu'l-fıkhiyye İsimli Eserinde Fikhî Hükümler ile Ahlakî Hükümlerin İççeliği", *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik*, ed. Muhiddin Okumuşlar vd. (Konya: TİMAV Yayınları, 2021), 2/240-244.

⁹ Hazar, "İbn Cüzey el-Ğirnâtî'nin Kavânînu'l-fıkhiyye İsimli Eserinde Fikhî Hükümler ile Ahlakî Hükümlerin İççeliği", 2/236-237.

¹⁰ Daha fazla örnek için bk. Muhammed Ferruh Oruç, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 160-178; Muhammed Ferruh Oruç, "Orta Asya İlim Geleneğinde Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf İlişkisi", *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, ed. Yakup Koçyiğit - Aittmat Kariev (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 645-651.

¹¹ Cürçânî hakkında bilgi için bk. Mahmûd b. Süleymân Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, ed. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 4/73-101.; Sadreddin Gümüş, "CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/134-136.

et-Teshîl ile irtibatlı olarak İbn Cüzey'in müfessirliğini, aynı eser ekseninde diğer İslami disiplinlerle ilişkisini karşılaştırmalı olarak inceleyen çalışmaların daha fazla öne çıktığı, fıkıhla ilişkili olanların sayıca geride kaldığı göze çarpmaktadır. Bu nedenle araştırmamız, İbn Cüzey'in özellikle usulcü kimliğine yönelmektedir. Fıkıh usulü alanında telif ettiği müstakil bir eseri bulunduğu için araştırma, onun *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* başlıklı muhtasar metni ile sınırlı olacaktır.

1. İbn Cüzey

Daha çok *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* isimli tefsiri ile akla gelen Mâlikî âlimin tam ismi, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. Yahyâ b. Ebî Bekr Abdirrahmân b. Yûsuf'tur. Künyesi ise Ebü'l-Kâsım şeklinde kaynaklarda yer almaktadır. Arap kabilelerinden Yemen asıllı Kelb kabilesine dayanan soyuna binaen el-Kelbî,¹² İslam coğrafyasının batı kanadındaki merkezlerden Gırnata¹³ şehrinde doğduğu için de el-Gırnâtî¹⁴ nisbelerini almıştır. Üst soylardaki Cüzey isimli dedesine izafetle de İbn Cüzey şeklinde meşhur olmuştur.¹⁵

1.1 Hayatı

9 Rebü'lâhîr 693 (9 Mart 1294) günü Gırnata şehrinde dünyaya gelmiştir. Kökeni, Gırnata'nın fethinden sonra şehrin imarı, yönetimi, halkın eğitimi gibi görevleri yerine getirmeleri amacıyla buraya yerleştirilen Arap ailelerindedir. İbn Cüzey'in ataları şehre hem ilmi hem de idari anlamda çok fazla hizmetlerde bulunmuştur. Büyük dedelerinden Ebû Bekr'e, bugün de meskûn olan, Câin/Jaén şehrinin emiri olarak biat edildiği kaynaklarda geçmektedir.¹⁶

Öğrencisi Lisânüddîn İbn Hatîb (ö. 776/1374), hocasının farklı ilim dallarında

¹² Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarâbad: Meclisü Dâireti'l-Maârifil-Osmâniyye, 1962), 11/130-132; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî Süyûtî, *Lübbü'l-Lübâb fî tahrîri'l-Ensâb* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 223.

¹³ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1995), 4/195.

¹⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/28; Süyûtî, *Lübbü'l-Lübâb fî tahrîri'l-Ensâb*, 186.

¹⁵ Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/406.

¹⁶ Ebü'l-Velîd İsmâîl b. Yûsuf b. Muhammed el-Kâim-Biemrillâh b. Ferec en-Nasrî İbnü'l-Ahmer, *Nesîrü'l-cümân fî şî'ri men nazamen ve iyyâhü'z-zamân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 166.

derin bilgi sahibi oluşunun yanında yine onun büyük miktarda kitap toplayarak çok kıymetli bir kütüphane oluşturduğu anekdotunu paylaşmaktadır.¹⁷

8 Cemâziyelevvel 741 (30 Ekim 1340) günü gerçekleşen meşhur Tarîf savaşında¹⁸ henüz genç sayılabacak bir yaşta şehit olarak bu dünyadan ayrılması hakkında kaynakların görüş birliğine vardığı görülmektedir.¹⁹

1.2 İlimi Hayatı

Kaynaklar İbn Cüzey'in çocukluk döneminde aldığı eğitimle tahsil hayatına başladığını nakletmektedir. Gırnata'nın meşhur ailelerinden birinde dünyaya gelen İbn Cüzey'in ailesi, kendisinden önce de devlet adamı, kadı, âlim gibi önemli şahsiyetler yetiştirmesiyle tanınmaktadır.

Takrîbü'l-vüsûl müellifinin, gençlik çağlarında iken Gırnata'da el-Câmi'u'l-

¹⁷ Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 3/11.

¹⁸ Tarîf savaşı, beşinci Nasrî hanedanı Ebü'l-Haccâc Müeyyed-Billâh Yûsuf (ö. 755/1354) zamanı, 8 Cemâziyelevvel 741/30 Ekim 1340 tarihinde İspanya ve Portekiz orduları ile Endülüslü Müslümanlar arasında gerçekleşmiştir. Yakınlarındaki nehirden esinlenerek İspanyol tarihinde "Rio Salado savaşı" diye bilinen bu çarpışma sonucunda devrin yetişmiş pek çok âlimi şehit düşmüştür. İbn Cüzey de bunlar arasında yer almıştır. Savaşta İslam askerlerini ateşleyecek konuşmalar yaptığı, kendisinin de ön saflarda cenk ettiği kaynaklara geçmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye fî'd-devleti'n-Nasriyye*, ed. Muhibbuddîn Hatîb (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1347), 96; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-sultâni'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 7/346-347; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî et-Tilimsânî el-Fâsî Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratib ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 5/14-15; Muhammed Beşîr Hasan Râdî 'Âmirî, *Târîhu beledi'l-Endelüs fî'l-'asri'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 223-225.

¹⁹ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta*, 3/10-13; Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*, ed. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr (Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.), 2/274-276; İbnü'l-Ahmer, *Nesîrü'l-cümân*, 166; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 5/514-540; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 9/11; Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 235.

A'zam'da²⁰ hatîb olarak görev aldığı ifade edilmektedir.²¹ Ayrıca beldesinde fetva verme yetkisine sahip kişilerden olmasına ilaveten ictihad edecek dereceye yaklaştığı ayrıntısına işaret edilmektedir.²²

1.2.1 Hocaları ve Öğrencileri

İlk eğitimine ailesinin yanında başlayan İbn Cüzey'in, döneminde muteber ve meşhur olan pek çok âlimden istifade ettiği bilinmektedir. Bu hocalarını yine öğrencisi İbnü'l-Hatîb saymaktadır ki bunlar arasında şu isimler öne çıkmaktadır: İbn Rüşeyd²³ (ö. 721/1321), İbnü's-Şât²⁴ (ö. 723/1323), Vâdiâşî²⁵ (ö. 749/1348).

İbn Cüzey'in ilminden de yine pek çok ismin istifade ettiği bilgisine ulaşılmaktadır. Öncelikle üç oğlu Abdullah²⁶ (ö. 776/1374 sonrası), Ahmed²⁷ (ö. 785/1383) ve Muhammed²⁸ (ö. 757/1356) kendisinden eğitim alan öğrencilerin başında gelmektedir. Çalışmamıza konu olan fıkıh usulü eserinin yazılmasının nedeni de İbn Cüzey'in oğlu Muhammed'dir.²⁹ İbn Cüzey'den

²⁰ Nasrîler döneminde Gırnata şehrinde inşa edilen, bugün enkazı üzerinde Granada Katedrali bulunan eski caminin adıdır. İspanyollar Endülüs mimarisinden izler taşıyan minaresini yıkmış ve çan kulesi inşa etmişlerdir. 1501 senesinde çıkarılan bir kararla önce kiliseye daha sonra da katedrale dönüştürülmüştür. Bk. Sâlih b. Muhammed Süneydî, "el-Câmî'u'l-a'zam fî Ğirnâta el-İslâmiyye ve mesîruhû ba'de's-sükût: Dirâse târîhiyye eseriyye", *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'd-dirâsâti'l-insâniyye* 1 (2019), 288-291.

²¹ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta*, 3/11.

²² İbnü'l-Ahmer, *Nesîrü'l-cümân*, 166.

²³ İbn Rüşeyd'in tam adı, Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Fihri'dir. Bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta*, 3/102-108.

²⁴ İbnü's-Şât'ın tam adı, Ebu'l-Kâsım Sirâcüddîn Kâsım b. Abdillâh b. Muhammed el-Ensârî'dir. Bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta*, 4/217-219.

²⁵ Vâdiâşî'nin tam adı, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Câbir b. Muhammed b. Kâsım b. Muhammed el-Vâdiâşî el-Kaysî'dir. Bk. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 2/299-301.

²⁶ İsmi, Ebû Muhammed Abdullah b. Ebi'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey'dir. Bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta*, 3/298-305.

²⁷ İsmi, Ebû Bekr Ahmed b. Ebi'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey el-Ğirnâtî'dir. Bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta*, 1/52-55.

²⁸ İsmi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey'dir. Bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta*, 2/163-171.

²⁹ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnâtî İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, ed. Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 136.

“şeyhimiz” diye söz eden Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb³⁰ (ö. 776/1374) ve Nübâhî³¹ (ö. 792/1390 [?]) de onun kaydı geçen öğrencileri arasında yer almaktadır.³²

1.2.2 Eserleri

İbn Cüzey, kelimeler alanından Arap diline kadar pek çok alanda kıymetli eserler bırakmış bir âlimdir. Ancak bunlar arasında fıkhîta *el-Kavânînu'l-fıkhiyye* ile tefsirde *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* başlıklarını taşıyan iki kitabı kendisinden sonra da etkili olmaya devam etmiş iki telifidir. İlgili olduğu alanlara göre diğer eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Akâid alanındaki telif eserleri; *en-Nûrû'l-mübîn fî kavâ'idî 'akâ'idî'd-dîn*,³³ *ez-Zarûrî fî 'ilmi'd-dîn*'dir.³⁴

³⁰ İbnü'l-Hatîb'in tam adı, Ebü Abdillâh Zü'l-vizârateyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî'dir. Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'etî's-sâmine* (Haydarâbad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1972), 5/213-219.

³¹ Nübâhî'nin tam adı, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen el-Cüzâmî'dir. Bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâc Ahmed b. Ömer b. Muhammed Akît es-Sanhâcî el-Mesûfî Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dîbâc* (Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000), 329-330.

³² İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta*, 3/10-13; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/274-276; İbnü'l-Ahmer, *Nesîrü'l-cümân*, 166; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 5/514-540; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 9/11; Özel, “İbn Cüzey”, 19/406-407; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, 235.

³³ İbn Cüzey'in akaid ilminin temel konularını ilke düzeyinde ele alarak telif ettiği bu eser, *selef* metoduna göre hazırlanmış bir muhtasardır. Naklî delillerden elde edilen kesin bilgi kaynakları kullanılarak her Müslümanın zorunlu olarak iman etmesi gereken meseleler ele alınmaktadır. Kelamî mezheplerin teşekkülünü tamamladığı ve ihtilafî kelimeler bahislerinin çoğaldığı dönemlerin tartışmalı konularına yer verilmemektedir. Bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnâtî İbn Cüzey, *en-Nûrû'l-mübîn fî kavâ'idî 'akâ'idî'd-dîn*, ed. Nizâr Hammâdî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2015), 21-22. Bu muhtasar akaid kitabının Türkçe çevirisi de tamamlanmıştır. Künye bilgisi şu şekildedir: İbn Cüzey, *en-Nûrû'l-mübîn fî kavâ'idî 'akâ'idî'd-dîn*, çev. Soner Duman, (İstanbul: Beka Yayınları, 2023).

³⁴ Temel dini bilgileri ele alan kitap, *Takrîbü'l-vüsûl* ve diğer pek çok eserinde olduğu gibi ihtisar metoduyla yazılmış bir metindir. Telif geleneği içerisinde “ilmihâl” kitapları arasına oturan *ez-Zarûrî*, iman hakkında kısa bir giriş ile başladıktan sonra ibadet konularını işlemektedir. Son olarak “hazır ve ibâha” konularının ele alınması ile tamamlanmaktadır. Mâlikî mezhebi mensuplarının fazla olduğu Kuzey Afrika ülkelerinde özellikle Cezayir ve Fas bölgelerinde farklı baskıları yapılmıştır. Örnek olarak bk. İbn Cüzey, *ez-Zarûrî fî 'ilmi'd-dîn*, thk. Hamîd b. Muhammed el-İdrîsî el-Hasenî, (Fas: ed-Dâru'l-Mağribiyye, 2019).

Fıkıh alanındaki telif eserleri; *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*³⁵ ve araştırmamızın üzerine kurulduğu *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*'dür.

Tefsir ve hadis alanlarındaki telif eserleri; *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*,³⁶ *el-Envârü's-seniyye fi'l-kelîmâti's-sünniyye*,³⁷ *Vesiletü'l-müslim fi tehzîbi Sahîhi Müslim*, *ed-Da'avât ve'l-ekzârü'l-müstahre min sahîhi'l-ahbâr*.

İslami ilimlerin diğer alanlarındaki telif eserleri arasında ise şunlar sayılabilir: *Tasfiyetü'l-kulûb fi'l-vüsûl ilâ hazreti 'Allâmi'l-ğuyûb*, *el-Muhtasarü'l-bârî fi kırâ'ati Nâfi'*,³⁸ *Usûlü'l-kurrâ'i's-sitte ğayra Nâfi'*, *el-Fevâ'idü'l-âmmе fi lahni'l-*

³⁵ Mâlikî mezhebinin görüşü esas alınarak oluşturulan bu muhtasar metin, diğer Sünnî fıkıh mezheplerinin görüşlerine de yer vermektedir. Eser, usûl-i dîn, diğer bir ifade ile kelami konularla başlamaktadır. Daha sonra fıkhi meseleler iki ana bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölüm ibadetler ve buna bağlı olan başlıklara ayrılmaktadır. İkinci bölüm ise muâmelâta dairdir. Bunlar da kendi aralarında aile hukuku, borçlar hukuku, ceza hukuku ve miras hukuku şeklinde sıralanmaktadır. Bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâti İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye fi telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh 'alâ mezhebi's-Sâfi'iyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye*, ed. Mâcid Hamevî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 20-23. Eserin, Mehmet Taşkın'ın çevirisi ile Türkçeye aktarılmış halinin baskı ve künye bilgisi şu şekildedir: İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*, çev. Mehmet Taşkın (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022).

³⁶ *et-Teshîl*, İbn Cüzey'in telif üslubunu yansıtan muhtasar bir tefsir kitabıdır. Sünnî akidenin izlerini taşıyan tefsirde Kur'ân ilimleri ile alakalı konularda öz bilgiler verilmektedir. Müellif tefsirini dört işlevi yerine getirecek yeterlilikte kaleme aldığını belirtmektedir. Bunlar; mufassal tefsir ve Kur'ân ilimleri kitaplarını veciz bir üslupla özetlemek, başka kitaplardan ulaşılamayacak nükteleri sunmak, diğer kitaplarda geçen ve anlaşılmasında zorlanılan yerleri izah etmek, son olarak diğer müfessirlerin görüşlerini tahlil ederek sahih olanı olmayandan ayıklamaktır. Eserin pek çok baskısı yapılmıştır. Örnek olarak bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâti İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, ed. Ali b. Hamad Sâlihî (Mekke: Dâru Taybe el-Hadrâ, 2018), 1/57-59.

³⁷ *el-Envârü's-seniyye*, itikad, amel ve ahlak konularına dair sahih hadislerin derlenmesine yönelik bir çalışmadır. İbn Cüzey, kitabının mukaddimesinde telif nedenini ve yöntemini bizzat açıklamaktadır. Eser, oğlu Ahmed'in Kur'an hıfzını tamamlaması üzerine yine ezberlemesi için uygun gördüğü bazı hadisleri bir araya getirmektedir. Metod olarak Kâdî Kudâî'nin (ö. 454/1062) *Şihâbü'l-ahbâr* adlı eserinde takip ettiği senetlerin düşürülüp sadece metinlerinin nakledilmesi yöntemini esas almaktadır. Ancak sadece sahih hadislerden oluşması, ahlak konularına ilaveten iman ve ahkâm hadislerini de ihtiva etmesi, bir de fıkıh konularına göre tasnif edilmiş olması özellikleri ile Şihâb'ın yönteminden ayrıldığını belirtmektedir. Eserin baskısı yapılmıştır. Bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâti İbn Cüzey, *el-Envârü's-seniyye fi'l-kelîmâti's-sünniyye*, ed. Nizâr Hammâdi (Tunus: Dâru İmâm İbn Arafe, ts.), 15-16.

³⁸ *el-Muhtasarü'l-bari'*, İbn Cüzey'in kıraat alanındaki yetkinliğini ortaya koyan muhtasar bir metindir. Endülüs ve Mağrib bölgesinde takip edilen Medine'nin kıraat imamı Nâfi' b. Abdirrahmân'ın (ö. 169/785) kıraatının Verş (ö. 197/812) ve Kâlûn (ö. 220/835) kanalıyla gelen

'âmme, Fehrese.³⁹

2. Takrîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl

İbn Cüzey tarafından kaleme alınan *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, muhtasar bir fıkıh usulü eseridir. Mütakellim metoduna uygun olarak kaleme alınan kitap, dilinin sadeliği ve konuların sistematik bir şekilde sınıflandırılması ile dikkat çekmektedir. Ders kitabı niteliğinde yazılmış, ezberlenmesi düşünülen bir metin olması yanında lafzi ve felsefi tartışma arka planına sahip olmaması diğer ayırt edici özellikleri arasında sayılabilir.

2.1 Eserin Müellife Aidiyeti

Takrîbü'l-vüsûl'ün İbn Cüzey'e aidiyetini gösteren en kuvvetli ve doğrudan kitabın içeriğinden delil, mukaddime kısmında kitabını oğluna ithafen kaleme aldığını dile getiren İbn Cüzey'in kendi ibareleridir.⁴⁰ Dışarıdan delil ise tabakat türü ve bibliyografik kaynaklarda kitabın İbn Cüzey'e ait olarak okuyucuya sunuluyor olmasıdır.⁴¹ Bu nedenle *Takrîbü'l-vüsûl*'ün, müellifi İbn Cüzey'e aidiyeti konusunda herhangi bir şüpheye yer bulunmamaktadır.

meşhur iki rivayetini, kıraatinin esaslarını tanıtmaktadır. Bölgesinde meşhur olan kıraatı seçmiş olması yadsınamaz. Bunun yanında kitabını kıraat ilmine talip olan öğrencilere verdiği bazı tavsiyelere ayırdığı bir hâtıme ile bitirmiş olması ise ilgi çekicidir. Tavsiyeleri arasında şu başlıklar öne çıkmaktadır: Kur'ân tilavetine bolca zaman ayırmak, okumakla yetinmeyip manalarının da peşine düşmek, emirlerini eksiksiz yerine getirmek, yasaklarından iyiden iyiyi sakınmak ve dünyevi herhangi bir maksada bağlanmadan ihlasla çalışmak. Bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâti İbn Cüzey, *el-Muhtasarü'l-bâri' fi kırâ'ati Nâfi'*, ed. Muhammed Taberânî (Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2003), 33, 152.

³⁹ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fi ahbâri Ğirnâta*, 3/10-13; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 2/274-276; İbnü'l-Ahmer, *Nesîrû'l-cümân*, 166; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 5/514-540; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 9/11; Özel, "İbn Cüzey", 19/406-407; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, 235.

⁴⁰ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 136.

⁴¹ İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mîr Selîm el-Bâbânî Bağdatlı, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, ed. Mehmet Şerefettin Yaltkaya - Ahmet Rifat Bilge (İstanbul: MEB Yayınları, 1947), 1/314; Özel, "İbn Cüzey", 19/406-407; Terhîb b. Rebî'ân Dûsirî, *Mu'cemü'l-mü'ellifâti'l-usûliyyeti'l-mâlikiyye el-mebûse fi Keşfi'z-zunûn ve Îzâhi'l-meknûn* (Medine: Medine İslam Üniversitesi Yayınları, 2003), 358.

2.2 Eserin İçeriği ve Konumu

Telif geleneğinde bir eserin kim tarafından ve hangi gerekçeyle yazıldığı gibi önemli bilgiler genellikle “mukaddime” bölümünde geçmektedir.⁴² Bu eğilim dikkate alındığında İbn Cüzey de usûl-i fıkha dair eserini oğlu Ebû Abdillâh Muhammed’in (ö. 757/1356) okuması ve bu ilimden payesini alabilmesi için kaleme aldığını belirtmektedir.⁴³

Kitabını mukaddime ve “beş fen” kısmına ayırdığını ve fen diye isimlendirdiği her bir ana bölümü hangi konulara tahsis ettiğini İbn Cüzey dile getirmektedir.⁴⁴ Buna göre ilk fen, akîl konulara yani mantık ilmine ayrılmıştır. İkinci fende, hakikat-mecaz gibi dilsel konulardan bahsedilmektedir. Üçüncü fen, fıkhanın asıl ilgi alanını oluşturan şer’î hükmün ele alındığı bölümü oluşturmaktadır. Dördüncü fen, şer’î hükmün kaynaklarını, şer’î hükmün delilinden istinbat yöntemlerini barındırmaktadır. İctihad ve ictheadın tâlî konularını inceleyen beşinci fen ile *Takrîb* sona ermektedir. Beş ana bölümden her birisi “bâb” olarak isimlendirilen onar alt başlığa ayrılmıştır. Böylece *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, beş fen ve her bir fende on bâb olmak üzere toplam elli bâbdan oluşmaktadır. Bununla birlikte İbn Cüzey, bazı bâbları fasıl, tenbih gibi gerekli gördüğü daha alt başlıklara ayırmaktadır.

İbn Cüzey mukaddimedeki kaynağına göre bilgiyi kategorize ederken üçlü bir anlatımla kitabına başlamaktadır. Buna göre bilgi ya salt akıl aracılığıyla kavranabilir niteliklidir, ya salt rivayet temelli aktarım yoluyla bilinebilir yahut içeriğine göre bilgi bir taraftan rivayete dayanırken diğer bir taraftan da nazardır.⁴⁵ Bu taksim dikkate alındığında fıkhanın usulü üçüncü sınıfa dahil olmaktadır. Zira mantık ilmine ait akli konularla başlayıp ancak nakille bilinebilen sünnet, icmâ, sahabe kavli gibi konularla devam etmektedir. Mukaddimedeki bu genel bilgiye yer verdikten sonra iki alt başlık daha açmaktadır. İlkinde “usûl-i fıkhanın” ifadesini oluşturan “usûl” ve “fıkhanın” kelimelerini açıkladıktan sonra usûl-i fıkhanın ilmini tanımlamakta, ikinci başlıkta ise kitabını “beş fen” ayırmasının nedenini belirtmektedir. İbn Cüzey’in usul-i fıkhanın ilminin asıl amacının şer’î hükümler üzerine oturduğunu, kitabındaki bunun dışında kalan diğer fenlerin ise asıl amaca ulaşmaya

⁴² Sözlük anlamı “öne geçirmek” olan takdîm mastarından türetilen mukaddime, kitâbet terimi olarak kitaba ve ilgili olduğu konuya, ilme giriş niteliğinde bilgilerin sunulduğu bölümü ifade etmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luga*, ed. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 5/2008; İsmail Durmuş, “Mukaddime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/115-117.

⁴³ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 136.

⁴⁴ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 137-138.

⁴⁵ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 136.

yardımcı oldukları için kitabında yer bulduklarını dile getirmesi dikkati çekmektedir.⁴⁶

İbn Cüzey, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) başı çektiği mantık bahislerinin usûl ilminin öncül konuları arasında sayma yaklaşımını devam ettirmekte ve kitabının mukaddimeyi izleyen ilk bölümünü mantık ilmine ayırmaktadır.⁴⁷ Burada en dikkat çeken nokta ise İbn Cüzey'in mantık ilminin konularını ele alırken bir mantıki kavrama fıkıh gibi diğer ilimlerde hangi karşılıkların verildiğini belirtmesidir. Örneğin; mantıki kıyası oluşturan iki öncülde yani iki mukaddimedede ortak olarak tekrar eden kavrama mantık ilminde *hadd-i evsat* denilirken fıkıh ilminde buna *illet* adının verildiğinin altı çizilmektedir.⁴⁸ İlk fen, on alt başlığa ayrılmaktadır ki konularına göre şu şekilde gösterilebilir:

Birinci Bâb: Tasavvur ve tasdikten oluşan bilginin aşamaları hakkındaki ayrıntılar verilmiştir. Daha sonra tasdik seviyesine ulaşan bilginin; *ilim, cehl, şek, zan* ve *vehim* düzeylerine ayrılarak birbirinden farklılaştırılmıştır.⁴⁹

İkinci Bâb: Bir kavramın zihindeki tasarımı demek olan tasavvura ulaştırılan araçlar taksim edilerek açıklanmıştır. Buna göre bir mahiyetin tasavvuruna götüren araçlar; *had (tanım), resim (betim) ve lafz-ı mürâdif* olmak üzere üç kısımdır.⁵⁰

Üçüncü Bâb: Kavramlar arasında kurulan yargı düzeyindeki bilgi demek olan tasdike ulaştırılan vesileler incelenmiştir. Bu ise ancak ilim ve zan için söz konusu edilmiştir. Zira zannın da altında kalanlara bilgi denilmesi hakikat anlamında değildir. Söz gelimi arkadaşının okulda olup olmadığı hakkında kendisine soru yöneltilen bir kimse şayet bu ihtimallerden herhangi birini tercih edecek bir nedene sahip değilse *şek* durumunda kalmıştır, onun bu hali ise bilgi diye isimlendirilemez.

Akabinde ilim düzeyinde bir tasdike ulaşmayı sağlayan araca *delil*, zanna götürene ise *emâre* denildiği belirtilmiştir. Delil ise kendi içerisinde kaynağına göre dört kısma ayrılmıştır. Bunlar; *nakli, akli, hissi* (duyularla bilinen) ve akıl ile hissin beraberce devrede olduğu *müşterek* delillerdir. Zan seviyesinde bir tasdike götüren emâreler ise *meşhûrât, makbûlât ve vehmiyyât* türleridir.⁵¹

⁴⁶ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 139.

⁴⁷ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 141-155.

⁴⁸ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 150.

⁴⁹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 141.

⁵⁰ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 142.

⁵¹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 143-144.

Dördüncü Bâb: Lafız-mana ile lafız-lafız arasındaki ilişkilere göre belirlenen özel isimler üzerinde durulmuştur. Buna göre; tek lafız ile birden fazla mana gösteriliyorsa *müşterek*, tek bir mana için birden çok lafız kullanılıyorsa *müterâdif*, tek bir manayı yine tek bir lafız ifade ediyorsa *mütevâtî'* veya *müşekkek*, farklı manalar için farklı lafızlar kullanılıyorsa da *mütebâyin* denilmektedir. Mananın gerçekleştiği örnekler birbirine denk ise *mütevâtî'*, aralarında küçük farklar bulunuyorsa *müşekkek* diye isimlendirilmektedir.⁵²

Beşinci Bâb: Lafzın, gösterdiği mana ile arasındaki ilişki demek olan *delâlet* konusuna ayrılmıştır. *Mutâbakat*, *tezammün* ve *iltizâm* şeklindeki delalet türleri örneklendirilmiştir. Delâlet; lafız ile karşıladığı mananın tamamı arasında kurulu ise *mutâbakat*, ifade ettiği mananın tamamı değil de bir kısmı için ise *tezammün*, manasının haricinde ama ondan ayrılmayan ilişkili olduğu başka bir mana için ise *iltizâm* adını almaktadır.⁵³

Altıncı Bâb: *Kül-cüz*, *küllî-cüzî* kavramlarının ne olduğu ve aralarındaki farklar işlenmiştir. Bir araya gelmiş bağımsız parçalardan oluşan bütüne kül, onun her bir parçasına ise cüz denilmektedir. Küllî ve cüzî ise akli kavramlardır. Küllî, zihindeki hakikatin onun farklı örneklerde gerçekleşmesine engel olmadığı akli kavramdır. Cüzî ise bu küllî kavramın kendisinde gerçekleştiği bir ya da birkaç fertten oluşan kesimdir.

Burada İbn Cüzey'in nahiv ilminde küllîye nekra, cüzîye marife denildiğini belirtip cüzîleri marifenin kısımları üzerinden açıklaması ise dikkat çekicidir.⁵⁴

Yedinci Bâb: Manalar arası ilişki türleri ve özel isimleri üzerinde durulmuştur. Buna göre iki hakikatin arasında dört tür anlam ilişkisinden söz edilebilir:

(a) "İnsan ve hayvan" anlamları arasında olduğu gibi *her yönden umum-husus ayrımı* söz konusu olabilir. (b) Bazen "güzellik ve insan" hakikatleri arasında olduğu gibi *farklı açılardan umum-husus ayrımı* olabilir. (c) Bazen de "insan ve düşünerek konuşan" gibi *birbirine denk* olabilir. (d) Bazı durumlarda ise "insan ve cansız" kavramları arasında olduğu gibi *tam zıtlık* vardır.⁵⁵

Sekizinci Bâb: Akli çıkarım yoluyla elde edilen ve hasma karşı ileri sürülen *delil türleri* hakkında bilgi verilmiş, bunlar arasındaki farklar ortaya konulmuştur. Bu akıl yürütme şekilleri ise *kıyas*, *istikrâ* ve *temsîl*

⁵² İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 144.

⁵³ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 145.

⁵⁴ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 146.

⁵⁵ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 147.

yöntemleridir.

İki ya da daha fazla önermeden aklen zorunlu bir neticeye ulaştırılan akli çıkarım yöntemine kıyas denilmektedir. Bu mantığı ya da burhani kıyas olarak da isimlendirilmektedir. Fikhi kıyastan ise farklıdır. Tikelden tümele ulaştırılan akli çıkarıma, diğer bir ifade ile tümevarım metoduna istikrâ, birbirinden bağımsız tikelleri sahip oldukları ortak özellikleri ile değerlendirilerek bir yargıya ulaşmaya ise temsil adı verilmektedir.⁵⁶

Dokuzuncu Bâb: Mantıkî kıyasın mahiyeti, türleri ve bunlarla elde edilen bilginin değeri hakkında açıklamalarda bulunulmuştur.

Mantık ilminde kullanılan kıyas türleri ise kuvvetliden zayıfa doğru olacak şekilde *burhân*, *cedel*, *hitâbe*, *şîir* ve *safsata* diye beş kısma ayrılmıştır.⁵⁷

Onuncu Bâb: İlk fennin son alt başlığı mantıkta kullanılan en kuvvetli kıyas türü olan burhâna ayrılmıştır. Burada burhânı oluşturan mukaddime şekilleri ve burhânın türlerinden söz edilmiştir.⁵⁸

Tablo-1: Mantık Konuları Hakkındaki İlk Bölümün Alt Başlıkları

Dil bilgisini ilgilendiren konular kitabın ikinci kısmında ele alınmaktadır. İlk fennin on bölüme ayrıldığı gibi ikinci fen de aynı üslupla on alt başlığa ayrılmaktadır. Bu konuların şu şekilde tabloya aktarılması mümkündür:

Birinci Bâb: Lafız ve onun kendi manası arasındaki ilişkiler incelenmiştir.

Buna göre bir lafızın her söylendiğinde ondan manasının anlaşılacağı şekilde tayinine *vaz'*; bir lafızın, karşılığı kabul edilen mana için ağızdan çıkmasına *isti'mâl*; konuşanın ağzından çıkan bir lafza muhatabın "onun maksadı budur" diye herhangi bir anlam yüklemesine ise *haml* adı verilmiştir.

Daha sonra insanların kullandığı dillerin kim tarafından ortaya çıkarıldığına dair ve bir lafızın tek kullanımda birden fazla manayı ifade edip edemeyeceğine dair ihtilaflara işaret edilmiştir.⁵⁹

İkinci Bâb: *Hakikat* ve *mecaz* konuları ele alınmıştır. İlk olarak bu kavramların tariflerine yer verilmiştir.

Buna göre hakikat, *vaz'* olduğu manada kullanılan lafız iken bir gerekçeye dayanılarak *vaz'* edildiği manadan başka bir manayı gösteren lafız ise

⁵⁶ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 147-148.

⁵⁷ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 148-149.

⁵⁸ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 149-154.

⁵⁹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 155-156.

mecazdır.

Daha sonra mecazın türleri üzerinde durulmuştur. Burada ikili bir taksim yapılmıştır. Birincisi müfredler arasında mecaz, isnadda yapılan mecaz ayırımıdır. İkincisi ise hakikatten mecaza yönelmeye neden olan alanın türüne göre yapılan taksimdir. Bu açıdan mecaz ya teşbih mecazıdır ki *istiare* bu kısma girmektedir ya da benzetmenin bulunmadığı mecazıdır ki bu da *mecaz-ı mürseldir*.⁶⁰

Üçüncü Bâb: *Âm* ve *has* lafzın tarifi ve *âm* lafzı umumluktan çıkarıp tahsise uğratacak diğer bir ifade ile *âm* lafzı *has* hale getirecek nedenleri açıklamıştır.

Öncelikle umumluğun külli bir hükmün altına giren bütün fertleri kapsaması olduğu ve bu özelliği taşıyan lafza da *âm* denildiği ifade edilmiştir. Daha sonra küllî bir manayı gösteren lafzın, kapsamı altındaki fertlerden birine ya da bir kısmına karşı gelecek şekilde kullanıldığında ise bu kelimeye *has* lafız denildiği ifade edilmiştir. Ancak *âm* lafız herhangi bir neden olmaksızın *has* lafza dönüşemez. *Âm* lafzı *has* hale getiren nedene usûl-i fıkah ilminde *muhassis*, *âm* lafzın *has* hale gelmesine ise *tahsis* denildiği belirtilmiştir.

Son olarak *muhassis*, *muttasıl* ve *munfasıl* şeklinde iki kısma ayrılmıştır. *Âm* lafzın *has* hale gelmesini sağlayan neden bizzat ilgili *nassın kendisinden* kaynaklanıyorsa *muttasıl muhassis*, ilgili *nassın dışındaki bir nedenden* kaynaklanıyorsa *munfasıl muhassis adı* verilmiştir.⁶¹

Dördüncü Bâb: *Muttasıl muhassisin* ilki olan *istisnanın* ne olduğu ve türleri hakkında açıklamalar getirilmiştir.

Buna göre *istisna*, لَا ya da bu manaya gelecek bir edatın kullanımıyla bir şeyin önce geçen genel hükmün dışında tutulmasıdır. *İstisnayı* oluşturan temel unsurlar ise *istisna edatı*, *müstesnâ* ve *müstesnâ minhtir*.

İstisnanın türleri, *müstesnâ* ve *müstesnâ minh* arasındaki ilişkiye göre belirlenmiştir. Şayet *müstesnâ*, *müstesnâ minh*in bir parçası ise *muttasıl istisna*, aralarında bu türden bir parça-bütün ilişkisi yoksa *münkati' istisna* adını almıştır.⁶²

Beşinci Bâb: *Mutlak* ve *mukayyed* lafız hakkında izahlara yer verilmiştir. *Mutlak*, "adam" sözüümüz gibi şart ya da sıfat gibi herhangi bir kaydın koşulmadığı küllilere denilir. *Mukayyed* ise sıfat gibi bir kayıtlı kayıtlanmış

⁶⁰ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 156-157.

⁶¹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 158-159.

⁶² İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 160.

külfidir. Örneğin “salih adam” dediğimizde mutlak olan “adam” lafzı, “salih olmak” özelliği ile mukayyed hale getirilmiştir.

Mutlak bir lafız farklı bir yerde mukayyed olarak geçtiğinde bağlamlarına göre hareket edilir. Şöyle ki, (a) iki yerde de hüküm ve sebep birliği söz konusu ise mutlak terk edilir ve mukayyed dikkate alınır. (b) Hükümler bir, sebepler farklı veya (c) hükümler farklı, sebepler bir olursa mutlak lafzın dikkate alınıp alınmayacağı tartışmalıdır. (d) Hem hükümler hem de sebepler farklı olursa hiçbir şekilde mutlak mukayyede çevrilmez.⁶³

Altıncı Bâb: *Nas, zâhir, müevvel, mücmel ve mübeyyen* ayrımının lafzın hangi yönü dikkate alınarak yapıldığı üzerinde durulmuştur.

(a) Lafız başka bir manaya delalet ihtimalini barındırmaksızın sadece tek bir manayı gösteriyorsa nas olarak isimlendirilir. Lafzın birden fazla manaya delalet etmesi mümkün ise bu manalara delaletleri arasında inceleme yapılır. (b) Herhangi bir muhtemel mana diğerlerine göre daha tercihli ise lafız bu manaya delaleti bakımından zâhir, (c) daha zayıf ve gizli kalan manaya delaletine göre müevvel diye isimlendirilir. (d) Fakat manalardan herhangi birisi diğerlerinden daha kuvvetli değilse lafız mücmel olarak isimlendirilir. (e) Manalardan birisi şer'î bir delille beyan edilerek diğerlerinden tercihli hale getirilirse buna da mübeyyen denilmektedir.⁶⁴

Yedinci Bâb: *Fehve'l-hitab, lahnü'l-hitab ve delilü'l-hitab*; diğer bir ifade ile delilde mantûk (lafzen geçen) ve meskût (lafzen geçmeyen) manalara göre delilin anlaşılması konusu açıklanmıştır.

Lahnü'l-hitâb, lafızdan düşse bile onsuz anlaşılma imkânı olmayan meskûtun durumu için kullanılır ve sanki lafızdan düşmemiş gibi amel edilir. *Fehve'l-hitâb*, usûl ilmindeki diğer karşılığı ile *mefhûm-i muvâfaka*, delilü'l-hitâb ise *mefhûm-i muhâlefe* demektir. Mefhûm-i muvâfaka, delilin lafız olarak ifade ettiğinin hükmünü aynı ile lafzen ifade edilmeyenlere verilmesidir. Ancak delilde lafzen geçmeyen anlamın evleviyet karinesine uygunluğu aranır. Usûl âlimlerinin çoğu mefhûm-i muvâfakaya göre hareket edilmesini uygun görmüştür. Mefhûm-i muhâlefe ise delilde lafzen geçen hükmünü zıddıyla lafzen geçmeye verilmesidir. Ancak mefhûm-i muhâlefeye göre amel edilmesi usûlcüler arasında tartışmalıdır.⁶⁵

Sekizinci Bâb: Tek bir lafzın delalet ettiği manalar arasında teâruz olması durumlarından bahsedilmiştir. Şayet lafzın gösterdiği manalardan birisi diğerlerinden daha kuvvetli ve tercihli ise lafız bu manasına göre anlaşılır.

⁶³ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 161-162.

⁶⁴ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 162-163.

⁶⁵ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 163-164.

Zayıf ve gizli kalan mana ancak kendisini tercihlile hale getirecek dışarıdan bir delile bağlıdır.⁶⁶

Dokuzuncu Bâb: *Emir* ve *nehiy* konuları hakkında genel bilgiler verilmiştir. Diğer usûl eserlerinin aksine emir ve nehiy için bir tanım yapılmamıştır. Daha çok emir ve nehiy ifade eden lafızlardan gereken anlamlar üzerinde durulmuştur.

Emir lafzından anlaşılabilir anlamlardan herhangi birisini gerektiren harici bir delil yoksa emredilenin vacipliği ya da mendupluğu gibi anlamlardan hangisinin anlaşılacağı ihtilafıdır. Usûl âlimlerinin çoğunluğuna göre emir, vüçûb ifade etmektedir. Ancak emrin ifade edebileceği manalardan birini gerektiren karine varsa diğer anlamlar ihtimal dışı kalmaktadır. Nehiyde de benzer bir durum söz konusudur. Şayet yasaklanan şeyin haram ya da mekruh olduğunu gösteren bir karine varsa buna göre anlaşılır. Ancak herhangi bir karine bulunmuyorsa yine usûlcülerin çoğunluğuna göre nehiy haramlığı gerektirir.

Emir ve nehiy ile ilgili bir diğer konu ise bunların fevr ve tekrara delaletleridir. Emrin emredilenin derhal yapılmasına veya tehirinin mümkün olmasına delaleti usûl âlimleri arasında tartışmalıdır. Aynı şekilde emredilenin sürekli yapılması ile mi yoksa tek bir sefer yapılması ile mi yerine getirileceği de tartışmalıdır. Ancak nehiy de durum farklıdır. Herhangi bir karine olmasa bile nehiy yasaklanan şeyin sürekli ve derhal terkini gerektirir.⁶⁷

Onuncu Bâb: *Hurûf-i meânî* hakkında bilgiler verilmiştir. Burada, yaygın olarak kullanılan, ortak manaları göz önüne alınarak harflerin harf-i cerler, harf-i atıflar gibi kısımlara ayrılması yoluna gidilmemiş, hangi harfin hangi mana ya da manalar için kullanıldığı şeklinde gruplandırılması tercih edilmiştir.⁶⁸

Tablo-2: Lafız Konuları Hakkındaki İkinci Bölümün Alt Başlıkları

Üçüncü fen, fıkıh ilminin temel konusu olan “şer’î hüküm” ve şer’î hükmün ilişkili olduğu diğer bahisleri ihtiva etmektedir. On bâba ayrılan bölümünün alt başlıkları şu şekilde sıralanabilir:

Birinci Bâb: Şer’î hükmün kısımları ele alınmıştır. Mütakellim usûl anlayışına uygun olarak şer’î hüküm beşe ayrılmıştır:

Buna göre *vâcib*, yapılması kesin olarak istenilen; *mendûb*, yapılması kesinlik barındırmadan istenilen; *haram*, terk edilmesi kesin olarak

⁶⁶ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 165.

⁶⁷ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 165-166.

⁶⁸ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 167-168.

istenilen; *mekruh*, terki zorunlu olmadan istenilen; *mübah* ise yapılması veya terk edilmesi serbest bırakıldır.⁶⁹

İkinci Bâb: Şer'î hükümleri ifade etmek için kullanılan eş anlamlı diğer lafızlar incelenmiştir. İlave olarak şer'î hükümlerin kendi içerisindeki derecelerine değinilmiştir.

Buna göre *farz*, *mefrûz*, *mektûb* ve *mahtûm* lafızları vâcib ile eş anlamlı olarak kullanılır. İbn Cüzey, Hanefîlerin terminolojisindeki farz-vâcib ayırımına işaret etmeyi ihmal etmemiştir. Vâcib kendi içerisinde *ale'l-ayn* ve *ale'l-kifâye* kısımlarına ayrılmıştır. Her mükelleften bizzat kendisinin yerine getirmesi isteniyorsa *ale'l-ayn*, şayet tek tek her mükellefin yerine getirmesi istenmiyor, bir grup tarafından yerine getirilmesi yeterli görülüyorsa *ale'l-kifâye* derecesindedir.

Mendûb ile *mütetavvi'* eş anlamlı kullanıma sahiptir. Kendi içerisinde kuvvetliden zayıfa doğru *sünnet*, *müstehab* ve *nâfile* derecelerine ayrılmıştır.

Haram kelimesinin eş anlamlı örnekleri olarak *muharram*, *memnû'*, *mahzur*, *masiyet*, *seyyie*, *zenb* ve *ism* kelimeleri sayılmıştır. Daha sonra haram kendi içerisinde *kebâir* (büyük günahlar) ve *seğâir* (küçük günahlar) şeklinde iki dereceye ayrılmıştır.

Mekrûhun dereceleri ise harama yakınlığı ve uzaklığı açısından değerlendirilmiştir. Bununla birlikte *mekruh* ifadesi bazen haram ile eş anlamlı olarak kullanılır.

Helal, *caiz*, "*lâ cünâh*", "*lâ harec*", "*lâ ism*" ve "*lâ be's*" ifadeleri de mübah ile eş anlamlı kullanıma sahiptir.⁷⁰

Üçüncü Bâb: Vakitli vâcibin kısımları *mudayyak* (dar zamanlı) ve *müvessa'* (geniş zamanlı) ile aralarındaki farklara değinilmiştir.

Şöyle ki *mudayyak* ibadetin edası için belirlenen vakitte ilgili ibadet türünden sadece birinin yapılabilmesi, *müvessa'* ise aynı zaman dilimi içerisinde ilgili ibadet türünden birden fazlasının ödenebilmesidir.

Daha sonra vakitli ibadetlerde vâciplik ile zaman arasındaki ilişki ele alınmıştır. Vâciplik vaktin hangi kısmında söz konusudur sorusuna mezheplerin verdikleri cevaplar sıralanmıştır. Ancak Hanefîlerin görüşü tam anlamıyla isabetli olarak verilmemiştir. İbn Cüzey, vücûbun mükellefin edâsının bulunduğu cüzle beraber olduğu, şayet eda vaktin son parçasına

⁶⁹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 169.

⁷⁰ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 170.

kadar geciktirildi ise bundan öteye geçilemeyeceği şeklindeki Hanefîlerin tercihini birbirinden ayırarak vücûbiyet doğrudan vaktin sonuna tealluk eder şeklinde sunmuştur.⁷¹ Oysa Hanefîler namaz örneğinde olduğu gibi edâ için vaktin ilki müvessa' vâcip konumundadır. Böylece vaktin hangi kısmında ifa gerçekleşti ise vâcibin edası bununla tamamlanır. Fakat vaktin son kısmına kadar edâ geciktirildi ise artık vâcip mudayyak halini alır görüşündedir.⁷²

Son olarak *muayyen* ve *muhayyer* şeklindeki ayrıma yer verilmiştir. Şâriin vâcip olarak ödenecek işi seçenek sunmadan tek bir şekilde ifasını istemesine muayyen, vâcibin tek bir şekilde değil de birkaç seçenek arasından mükellefin dilediğini seçme hakkının bulunduğu şekilde sunmasına ise muhayyer denildiği açıklanmıştır.⁷³

Dördüncü Bâb: Şer'î hükümlerle muhatap olmanın, yani *mükellefiyetin şartları* açıklanmıştır. Bu şartlar ise şunlardır: *Akıl, bîluğ, unutmamak, ikrah (zorlama) altında bulunmamak ve Müslüman olmak.*

Kafirlerin şer'î hükümlere karşı sorumluluk durumu da bu başlıkta incelenmiştir. Kafirlerin imanla mükellef olmalarında farklı düşünen usûl âlimi bulunmamaktadır. Ancak inanç konuları dışında kalan ameli hükümlerle muhatap olup olmamaları tartışmalıdır.⁷⁴

Beşinci Bâb: İbadetlerin bazı özelliklerine göre aldıkları sıfatlar ele alınmıştır.

Vakitli ibadetler ifa zamanına göre *edâ* ve *kazâ* isimlerini alır. Şayet ibadet şer'an istenen zamanında yerine getirilirse edâ, bu vaktin dışında yerine getirilirse kazâ diye isimlendirilir.

Yapılan ibadetin dinen geçerli olup olmaması bakımından da *sıhhat* ve *fesad* ile vasıflanır. İbadet, dinin ön gördüğü şartları taşıdığı takdirde kazâ sorumluluğunu düşürür ve sahih olarak vasıflanır. Ancak ibadet dinin belirlediği şartlara uygun olacak şekilde yerine getirilmezse mükellef sorumluluktan kurtulamaz ve yeniden ifası istenir. İşte dinen hükümsüz ve karşılıksız kalma anlamındaki bu hüküm fesattır. İbn Cüzey, Hanefîler ile diğer usûlcüler arasındaki *fesad-butlân* farkına işaret etmekle yetinmiştir.⁷⁵ Zira Hanefîlere göre butlân ve fesad, ibadet konularında eş anlamlı iken

⁷¹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 170-171.

⁷² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vüzâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 2/123-131.

⁷³ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 170-171.

⁷⁴ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 171.

⁷⁵ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 172.

fikhın diğer konularında birbirinden farklıdır.⁷⁶

Son olarak *azîmet* ve *ruhsat* ayrımı açıklanmıştır. Azîmet, her mükellefin yerine getirmek zorunda olduğu olağan durumların sıfatıdır. Ruhsat ise bir sebebe binaen olağan durum hükmünün terk edilmesi, bir başka deyişle haramın işlenmesinin ve vacibin terk edilmesinin geçici süre serbest hale gelmesidir.⁷⁷

Altıncı Bâb: Usûl-i dîn yani kelâm ilminde önemli bir konuma sahip olan *hüsün-kubuh* konusuna yer verilmiş ve kavramların üç şekilde anlaşılabilceğine işaret edilmiştir.

Bunlardan ilkinde hüsün, insan tabiatına uygunluk, kubuh ise tam ziddi olarak insan tabiatına aykırılık anlamına gelmektedir. İkinci açıklamaya göre ise hüsün, sahibine üstünlük ve yetkinlik sıfatı kazandıran hali ifade ederken kubuh ise tam aksine insana eksiklik vasfını veren durumu göstermektedir. Bu iki anlamına göre hüsün ve kubuh şer'î değil aklidir, bu noktada usûl âlimleri arasında da herhangi görüş ayrılığı yoktur. Üçüncü ve son açıklamaya göre hüsün, Allah'ın bir şeyin güzel olduğunu beyan etmesi, buna uygun davrananlara karşılığında sevap öngörmesidir. Kubuh ise Allah'ın bir şeyin çirkin olduğunu açıklaması ve uygun davranmayanlara ceza öngörmesidir. Usûl âlimleri arasında görüş ayrılığı meydana gelen de hüsün ve kubuhun bu son anlamıdır.

İbn Cüzey, söz konusu ihtilafın merkezindeki iki görüşü şöyle açıklamıştır: Eş'arî usûlcülere göre üçüncü anlamına yani herhangi bir fiilin güzel ya da çirkin oluşunu açıklama bakımından hüsün ve kubuh şer'îdir, Şâriin beyanı gelmeden önce herhangi dini bir ödevden söz edilemez. Mu'tezilî usûlcülere göre ise son anlamına göre de hüsün ve kubuh aklidir. Dolayısıyla Şâriin beyanı olmasa bile mükellef olan insan, aklını kullanarak hüsnüne hükmettiği şeyleri yapmak, kubuhuna hükmettiklerini de terk etmek zorundadır. Yani şâriin beyanı Eş'arî usulcülere göre hükmü tespit edici iken Mu'tezilî usûlcülere göre ise aklın ulaştığı sonucu teyit edici niteliktedir.

Son olarak şer'î hüküm gelmeden önce fiillerin hakkında serbestliğin mi yoksa yasaklığın mı dikkate alınacağına dair usûl âlimlerinin ihtilafı dile getirilmiştir.⁷⁸

Yedinci Bâb: Şer'î hükmün kendisine bağlandığı şeyler incelenmiştir. Bu

⁷⁶ Bk. Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî Cürçânî, *et-Ta'rifât*, ed. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı (Beyrut: Dâr'u'n-Nefâis, 2018), 207.

⁷⁷ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 172.

⁷⁸ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 172-173.

bakımdan *sebeb*, *şart* ve *mâni'* olmak üzere üç durum söz konusudur. Sebep, varlığı hükmün varlığını yokluğu da hükmün yokluğunu gerektiren durumdur. Ramazan ayı ile farz olan oruç arasındaki ilişki gibi. Şart, yokluğu hükmün yokluğunu gerektirse de varlığı hükmün varlığını zorunlu olarak gerektirmeyen durumdur. Abdest ve namaz arasındaki ilişki şarta örnektir. Mâni' ise varlığı hükmün yokluğunu gerektirirken yokluğu ile hükmün varlığı arasında doğrusal bir ilişki kurulamayan durumdur. Kadınların muayyen günleri ile oruç arasındaki ilişki gibi.⁷⁹

Sekizinci Bâb: İslam şeriatına göre hakların türleri ele alınmış ve kısımları kısaca açıklanmıştır. Buna göre haklar üç gruba ayrılmıştır. İlk kısım yalnızca Allah hakkı olanlar, ikincisi sadece kulları ilgilendiren haklar ve sonuncusu da her iki hakkın özelliklerini barındıran karma nitelikli haklardan oluşmuştur.⁸⁰ Burada İbn Cüzey, memzûc olan hakları ikiye ayıran yaklaşımı benimsememiştir. Hem Allah hakkının hem de kul hakkının beraberce bulunmasına işaretle yetinmiştir. Oysa her iki hakka da örnek olabilenler için hangi tür hakkın baskın olduğu dikkate alınarak ikinci bir taksim yaygın olarak kabul edilmektedir. Böylece şer'î hüküm teallük ettiği hüküm dört sınıfa ayrılmaktadır. Birisi sadece Allah hakkını ilgilendirenler, ikincisi sırf kulun hakkını ilgilendirenlerdir. Üçüncüsü ise hem Allah hakkı hem de kul hakkına bakan tarafı olmakta birlikte Allah hakkı daha baskın olanlardır. Sonuncusu ise her iki tür hakkın özellikleri bulunsada kulu ilgilendiren yönünün daha ön planda olanlardır.⁸¹

Dokuzuncu Bâb: *Şer'î hükümlerin kaynakları* iki kısma ayrılarak açıklanmıştır. Buna göre *makâsîd* ve *vesâil* şeklinde iki kısımdan bahsedilmiştir.

Makâsîd, şer'î hükmün kaynağının bizzat hükme konu olan işin kendisi olmasını karşılamaktadır. Vesâil türü ise hükme konu olan işin bizzat kendisinin gaye olmamasını, bir başka işe bağlanmasını ifade etmektedir.

Dolayısıyla vesâil türü aslî bir dini hükme sahip değildir, bağlı olduğu makâsîd hangi hükme sahipse vesâil türü de o hükmü kazanmaktadır. Makâsîd vacipse vesâili de vaciptir, haramsa haramdır, mekruhsa mekruhtur. Örneğin Cuma namazının vücûbunun istinbât edildiği âyette geçen "فاسعوا" ifadesi⁸² zorunluluk gerektiren emir kalıbındadır. Ancak

⁷⁹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 173-174.

⁸⁰ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 174.

⁸¹ Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkha*, ed. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1403), 335-336.

⁸² Bk. Cuma, 62/9.

vâciplik âyette geçen “فاسعوا” filinin yani koşmanın özünden değil ilgili vaktin ibadeti olan Cuma namazına kavuşma maksadına hizmet ettiği için vücûbiyet kazanmıştır.⁸³

Onuncu Bâb: Şer'î hükmün muhatabı olan insanın *ayn*⁸⁴ üzerindeki tasarruf biçimleri açıklanmıştır. Fıkıh kitaplarında geçen örneklerin incelenmesi sonucu oluşan *ayn* üzerindeki on bir tasarruf sayılmıştır. Kabaca şunlardan ibarettir: Mülkiyetin ilk inşası, mülkiyetin nakli, hakkın iskâtı, kabz, başkasına kabz imkânı sunma, kişinin kendisini sorumlu hale getirmesi, mülkiyetleri karıştırma, menfaatin tahsisi, izin, itlâf, ceza.⁸⁵ İbn Cüzey tarafından yapılan bu taksim, eserinin ayrıt edici özelliklerinden bir diğeridir.

Tablo-3: Şer'î Hüküm Hakkındaki Üçüncü Bölümün Alt Başlıkları

Dördüncü fen, şer'î hükmün kaynakları anlamında kullanılan şer'î deliller hakkındadır. Konu kendi içerisinde ise şu on alt başlık halinde ele alınmaktadır:

Birinci Bâb: Şer'î delilin ne olduğu genel hatları ile kaç gruba ayrılacağı işlenmiştir. Buna göre ortak özellikleri dikkate alındığında dini hükmün kaynakları üç kısımdır. Bunlar; *nas*, *nakil* ve *istinbât*ır. İbn Cüzey, Kur'ân ve Sünnet delillerini ifade için *nassı* kullanmaktadır. Nakil ise *icmâ* ve sahabe kavlidir. İstinbât, ilk iki kaynaktan yer almayan konuların hükmünü kıyas ve benzeri yöntemlerle çözümlenmektedir.

Fakat genel hatları ile üç gruba indirgenen edille-i şer'iyeye ayrıldıkları noktalar dikkate alınırca yaklaşık olarak 20 delilden söz edilmektedir. Bunlar arasında Mâlikî mezhebi denildiğinde ilk akla gelen *amel-i ehl-i Medîne* delilinin yanında İbn Cüzey'in *icmâ-i ehl-i Kûfe* deliline yer vermesi dikkat çekicidir. Burada İbn Cüzey'in terimi, ehl-i re'y diye isimlendirilen selefin ortak kanaatlerine delil değeri yükleyerek kullanması göze çarpmaktadır.⁸⁶

İkinci Bâb: Bütün dini bilgilerin ve hükümlerin asıl kaynağı olan Kitâb

⁸³ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 174-175.

⁸⁴ *Ayn*, İslam hukuk terimi olarak birkaç manada kullanılmaktadır. Bunlar arasında deyn mukabili, yani hazır olarak elde bulunan eşya anlamı, basılı para anlamı, değerli eşya anlamı yer almaktadır. Bk. Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdîseyyid b. Alî el-Hârizmî Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*, ed. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 2/93-95; Hayreddin Karaman, “Ayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/257-258.

⁸⁵ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 175.

⁸⁶ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 176.

deliline ayrılmıştır. Her ne kadar sözü edilen delil için İslam âlimlerinin üzerinde görüş birliğine vardığı bir tanım bulunmasa da İbn Cüzey, şer'î hükümlerin ilk kaynağını betimleme yolunu tercih etmiştir. Buna göre Kitâb, mushaflarda yazılı, sahih veya en azında şöhet derecesine ulaşan kiraati tevâtürle nesiller arasında aktarılan ilahi kelimadır.

Daha sonra kiraatin sahih olabilmesi için aranan şartlar sayılmış ve son olarak açıklamada yer verilmeyen Kitâb'ın dilinin Arapça olması özelliğinden kaynaklanan iki tartışma konusu özet olarak sunulmuştur. Bunlar, "Kur'ân Arapça ise muhtevasında diğer dillerden kelimeler var mıdır?" ve "Kur'ân'da geçen kelimeler sadece gerçek anlamlarında mı yoksa bazen mecaz anlamlarında da kullanılır mı?" sorularıdır.⁸⁷

Üçüncü Bâb: Kaynak olma kuvvetini Kur'ân delilinden kazanan, İslam dininin ikinci derecedeki mesnedi Sünnet incelenmiştir. Usûl ilminde meşhur olduğu üzere Sünnet vürûd şekline göre *kavlî*, *fiilî* ve *takrîrî* olarak sınıflandırılmıştır.

Daha sonra ise İbn Cüzey farklı bir tercihte bulunarak *şer'u men kablenâ* (diğer şeriatları) delilini açıklamıştır. Eski şeriatların hukuki değerleri hakkında usûl âlimlerinin getirdikleri açıklamalar sunulmuştur.⁸⁸

Dördüncü Bâb: İslam ilimlerinde karşılaşılan *haber teorisi* okuyucuya sunulmuştur. Pek çok açıdan anlamlı olan bu anlayışa göre haber, tasdik ve tekzip ihtimalleri barındıran her tür nakli ifade etmektedir. Dolayısıyla Sünnet delilinin muhtevasına girenler, haberin taşıyıcılarındaki çokluğa göre iki kısma ayrılmaktadır. İlki *mütevâtir*, diğeri ise *âhâd* haberdir.

Mütevâtir, yalan üzere görüş birliğine varmalarını aklın mümkün görmediği büyük kalabalıkların yine kendileri gibi kalabalıklardan yaptıkları aktarımlardır. İbn Cüzey, tevâtür için bazı sayısal çokluklar anılmış olsa da doğrusunun kalabalığı tevâtüre ulaştırın kesin bir rakamın bulunmamasını tercih etmiştir. Daha sonra tevâtür şeklinde gelen bir haberin dini anlamda *kesin bilgi* ifade etmesinin şartları saymıştır.

Âhâd ise kişilerin ya da tevâtür derecesine ulaşamayan kalabalıkların verdiği haberlerdir. Bilgi değeri açısından haber-i vâhid yakîn derecesine ulaşamaz, ancak zan ifade eder, şüphe barındırır. Akabinde Mâlikî usulünde haber-i vâhidin şer'î hükme ulaşmakta kaynak olarak değerlendirilebilmesi için aranan şartlar incelenmiştir.

Başlığın sonunda ise daha çok usûl-i hadis alanında incelenen haberler nakledilirken hangi metotların kullanıldığı ve bunları tanıtan özel kalıp

⁸⁷ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 176-177.

⁸⁸ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 177-178.

ifadelerin neler olduğu üzerinde durulmuştur.⁸⁹

Beşinci Bâb: *Nesih* ve ilişkili olduğu diğer konular hakkındaki bilgiler açıklanmıştır. Öncelikle neshin “izale etmek ve nakletmek” şeklindeki sözlük anlamları verilmiş peşinde ise “eski tarihli nasla belirlenen şer’î bir hükmün zaman olarak kendisinden daha ileri tarihli başka bir nasla yürürlükten kaldırılması” şeklindeki terim anlamı verilmiştir.

Tahsîs ve nesih kavramlarının birbirlerinden ayrıldıkları noktalar sıralandıktan sonra başlığın bir diğer konusuna geçilmiştir. Burada neshin imkânı üzerinde durulmuş ve neshin mümkün olmadığını savunanlara cevap verilmiştir. Neshin aklen mümkün olduğu kabul edildikten sonra dinen gerçekleşebilmesi için gerekli şartlar sıralanmıştır.

Son olarak ise neshi kabul eden delillerin Kur’ân ve Sünnet olduğu vurgulanmıştır. Nesih edilen Kur’ân âyetlerinin nihai durumu açıklandıktan sonra başlık tamamlanmıştır. İbn Cüzey’in Kur’ân ve Sünnet delillerinin hemen sonrasında nesih konusuna yer vermiş olması onun kitabında ele aldığı konular arası iç tutarlılığı yakalama gayesine matuf olmalıdır.⁹⁰

Altıncı Bâb: *İcmâ* delili üzerinde durulmuştur. Öncelikle icmâ için genel bir tanım yoluna gidilmiştir. Bu tanıma göre icmâ, Müslüman âlimlerin şer’î bir hüküm üzerinde meydana gelen görüş birlikleridir. Hâricîlerin dışında kalan cumhura göre icmâ şer’î bir delildir. Yazar, sahabe neslinden sonraki herhangi dönemde de icmânın gerçekleşebileceğini belirttikten sonra Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî’nin (ö. 270/884) sahabe döneminden sonra oluşan icmâların delil niteliği taşımadığı şeklindeki ihtilafını nakletmiştir.

Sayılanların dışında kalan icmâ türlerini icmâ-i ehl-i Medîne ve icmâ-i ehl-i Kûfe şeklinde sıralamıştır. Sahabe icmânının öneminin vurgulandığı bu bölüm içerisine sahabe kavlini yerleştirmesi de İbn Cüzey’i diğer usûlcülerden ayıştırmıştır.⁹¹

Yedinci Bâb: *Kıyas* deliline uzunca yer verilmiştir. Zira kıyas, hükümlerin açıklanması için ictihad etmek anlamında kullanılan bir terimdir. Hakkında nas bulunmayan konuların şer’î hükmünü açıklama çabasının adıdır. Dolayısıyla usûl ilminin konuları arasında önemli bir yere sahiptir. Zâhirî usûlcülerin dışında kalan çoğunluğa göre kıyas delil niteliğine sahiptir.

İlk olarak kıyasın tanımı yapılmış sonra kıyasın mümkün olup olmadığı hakkındaki tartışmalara yer verilmiştir. Kıyas, ortak bir illete dayanarak,

⁸⁹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 179-181.

⁹⁰ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 181-183.

⁹¹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 183-184.

nassın hakkında açıklamalara yer verdiği konuların hükmünün nassın yer vermediği konular için de işletilmesidir.

İkinci olarak kıyasla ulaşılan ictihadın geçerli olabilmesi için aranan şartlar sıralanmıştır.

Üçüncü olarak ise kıyas türlerine yer verilmiştir. Bunlar arasında illet üzerinden yapılan kıyas ve benzetme kıyası, celf ve hafî kıyas ayrımlarının üzerinde durulmuştur.

Son olarak ise yapılan kıyas ile ulaşılan neticenin yerinde olmadığı veya hatalı olduğunu gösteren durumlar üzerinde durularak başlık tamamlanmıştır. İbn Cüzey kullanılan kıyasın hatalı olduğunu ortaya koymak için hasımlar tarafından ileri sürülen on nedenden söz etmiştir.⁹²

Sekizinci Bâb: *İstidlâl* konusuna ayrılmıştır. İstidlâl ile neyi kastettiğini İbn Cüzey kendisi dile getirmiştir. Şer'î olsun ya da olmasın bir hükme ulaşmak için delil kullanılması anlamına da gelmekle birlikte bu başlıkta üzerinde durulan konu herhangi bir akli sonuca ulaştıran ilke düzeyindeki öncüllerdir. Müellif bu bağlamda iki akli metodu kısaca tanıtmaktadır. Bunlardan birincisi *telâzüm ilkesi*, diğeri ise *sebr ve taksîm yöntemidir*.⁹³

Dokuzuncu Bâb: *İstishâb, berâet-i asliyye, istikrâ, istihsan* metotları ele alınmıştır.

Hanefî usûl âlimlerinin istishâbın ve bir alt türü aslî berâetin hükme dayanak oluşunu kabul etmediklerini ifadesi vakia ile örtüşmemektedir. Zira belirli şartlar çerçevesinde gerek istishâb gerek aslî berâet delil olarak kullanılmıştır.

İbn Cüzey'in istihsanın tanımı oturup kavramın yerleştiği bir dönemde bulunmasına karşın istihsan tabirinin yeni dillendirildiği zamanlardaki görüşleri ve eleştirileri aktarması ve istihsanı "müctehidin aklen güzel kabul etmesidir" şeklinde açıklaması son derece ilginçtir.⁹⁴

Onuncu Bâb: *Âdet, maslahat-ı mürsele, sedd-i zer'â ve ismet* yöntemleri hakkında açıklamalara yer verilmiştir.

Bölümün sonunda İbn Cüzey'in maslahat, sedd-i zer'â delillerini kullanan tek müctehid olarak İmam Mâlik'in (ö. 179/795) ileri sürülmesine itiraz etmiş ve diğer müctehidler arasında da aynı yöntemleri farklı oranlarda kullananlar bulunduğuna işaret etmiştir.⁹⁵

⁹² İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 185-190.

⁹³ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 190.

⁹⁴ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 191.

⁹⁵ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 192-193.

Tablo-4: Şer'î Hükme Ulaştıran Deliller Hakkındaki Dördüncü Bölümün Alt Başlıkları

İctihad nedir, müctehid kime denir gibi sorulara cevapların verildiği beşinci ve son fen ile *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* kitabı sona ermektedir. İctihad temalı bu fen de kendinden öncekiler gibi on konuya bölünmüştür ki şu şekilde sunulması mümkündür:

Birinci Bâb: İctihadın mahiyeti ve tanımı kısaca yapıldıktan sonra usul kitaplarında tartışılan icthadla ilgili dört konu ele alınmaktadır. Bunlar; Hazreti Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) icthadının imkânı, yine O'nun zamanında başkasının icthadın karşılığı, bir müctehidin aynı meselede iki farklı icthad etmesi konularıdır.⁹⁶

İkinci Bâb: İctihad edecek âlimde aranan şartları, yani icthad ehliyeti için aranan dört şartı saymaktadır. Bunlar; mükellef olmak, adalet, ezber kuvveti ve şer'î hükümler hakkında icthad edebilmek için gerekli olan ilimlerden haberdar olmaktır.

Fıkıhın konusu düşünülduğünde bilinmesi gereken dini ilimleri ise Kur'ân ilimleri, hadis ilimleri, fıkıh, usûl-i fıkıh ve Arap dili olmak üzere beşe ayırmaktadır. Ancak Kur'ân ve hadis hakkındaki bilginin icmâlen zihinde bulunmasını yeterli görmemektedir. Bunların tam olarak ezberde hazır bulunmasını şart koşmaktadır. Saydıkları dışında kalan ilimlerin ise zorunlu olmasa bile yetkinlik açısından müctehide yakışacağını dile getirmektedir.⁹⁷

Üçüncü Bâb: Dini hükümlerin neler olduğu ve bunlarla hangi dini ilimlerin ilgilendiğini belirtmektedir. Genel hattıyla dini hüküm, akli ve nakli olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Allah'ın varlığı ve birliği gibi akli olan konulara usûl-i din denildiğini ifade etmektedir. Bu konularda tek bir görüş vardır, aksinin dinde karşılığı yoktur.

Nakli olanların ise icthadla ilişkisi üzerinden üç kısma ayrıldığını söylemektedir. Birincisi namazın farz oluşu ve içkinin haramlığı gibi icthada kapalı olan kat'î nasla belirlenen konulardır. İkincisi ise dinin çerçevesini çizmediği fakat Müslümanların asırlardır uygulamalarında yer etmiş olan birinci kısım ile aynı kesinliğe sahip olan konulardır. Dolayısıyla bu konuda farklı icthad etmek kişiyi icmayı çiğnemek ve fasık olmakla karşı karşıya bırakmaktadır. Son kısım ise icthad yetkisine sahip olan âlimlerin ortak kanaate varamadıkları ve her birisinin kendi tercihini ortaya koydukları icthadın serbest olduğu alandır. Sonuç olarak bu konularda ihtilafa düşmüş

⁹⁶ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 194-195.

⁹⁷ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 195-196.

olmak günah ya da kınanma sebebi teşkil etmemektedir.⁹⁸

Dördüncü Bâb: Taklidin ne olduğu, dinen geçerli olup olmadığı gibi konular işlenmektedir. Başlığın sonunda bir mezhebe göre amel eden kişinin diğer mezhebin görüşünden istifade edebilmesi için gerekli şartlar sayılmaktadır. Bu şartlar da şu üç şeyden oluşmaktadır: Taklid ettiği kişinin ilim ve faziletini kabul ediyor olmak, diğer mezheplerin ruhsatlarının peşine düşmemek ve tek bir meselede farklı mezheplerin farklı farklı yönlerine tutunarak eklektik bir yapı inşa girişiminde bulunmamaktır.⁹⁹

Beşinci Bâb: *Fetva* ve ilişkili diğer konular kaleme alınmıştır. Bu nedenle müftüde aranan şartların neler olduğu, müftü kendisine getirilen konuyu kendi ihtihadiyla mı yoksa geçmiş ihtihadları nakille mi çözeceği işlenmektedir.

Buna göre şayet hakkında ihtihad edilmemiş bir konu ile karşılaştı ise ihtihad şartlarının aranacağı, daha önce ihtihad edilmiş bir konu ise mevcut ihtihadları nakletmenin yeterli olacağı ayrıca ihtihad şartının aranmayacağı belirtilmektedir.

Mezheplerin sistemli ve düzenli yapılara kavuşmasından sonra durumun tam olarak bunu gerektirdiği dile getirilmektedir.

Müsteftînin ise şer'î hükmün nasıl elde edileceğini bilemeyen avamdan Müslümanlar olduğunu vurgulanmaktadır.¹⁰⁰

Altıncı Bâb: *Teâruz-i edille* konusu ile böyle bir durumda usulcünün ne yapacağı anlatılmaktadır.

Bir konu hakkındaki iki veya daha fazla delilden her birinin diğerinin gereğinin hilafını ortaya koyacak bir halde olmasına teâruz-i edille denilmektedir. Şayet böyle bir durum meydana gelirse her delilin mucibine göre beraberce amel edilmesi (cem') yoluna gidilir. Şayet bu söz konusu olmuyorsa bir gerekçeye dayanarak teâruz eden delillerden birisi diğerlerine tercih edilir ve ona göre amel edilir. Böyle harici bir gerekçe bulunmuyorsa nesih ihtimali değerlendirilir. Ancak bunun için delillerin zamansal olarak öncelik sonralık durumlarının biliniyor olması şarttır. Hiçbir ihtimal bulunamıyor ise deliller birlikte amelden düşürülür (tevakkuf).¹⁰¹

Yedinci Bâb: Teâruz eden delillerin hangi şekillerde birbirine tercih edileceği konusu ele alınmaktadır. Bu başlık altında naslar arasındaki

⁹⁸ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 196-197.

⁹⁹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 197.

¹⁰⁰ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 198.

¹⁰¹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vüsûl*, 199.

teâruz şekilleri ve hangi yollarla delillerden birisinin diğerine tercih edileceği işlenmektedir.

Bu bâbda teâruz eden deliller önce ifade ettikleri bilginin kuvvetine göre daha sonra delilin yapısal özelliğine göre incelenmektedir. Şöyle ki gereği olan bilginin kuvvetine göre bu delillerden ya her birisi kat'îdir ya her birisi zannîdir ya da birisi kat'î iken diğeri zannîdir. Yapısına göre ise teâruz eden deliller ya Kur'ân'dan ya Sünnetten gelmektedir ya da beraberinde onları destekleyen kıyas gibi tâlî deliller bulunmaktadır. İbn Cüzey de eserinde bu ihtimallerden her birini ayrı ayrı ele almakta ve tercih nedenlerini sıralamaktadır.¹⁰²

Sekizinci Bâb: Rivayetler ve haberlerde teâruz olması ve deliller arasında hangi özelliklerine göre tercih yapılacağı konusu irdelenmektedir.

İbn Cüzey haberler arasında tercih nedeni olacak özellikleri haberin yapısal parçalarına göre ele almaktadır. Şöyle ki bazı tercih nedeni haberin senedinde saklı olan özelliklere dayanmaktadır. Müellif bu noktada aralarında iki haberden birinin ravisinin daha fakih olması gibi toplam 20 neden saymaktadır. Teâruz eden haberlerden birinin diğerine tercih edilmesinin nedeni bazen haberin metni ile ilişkilidir. İbn Cüzey bunları 15 özellik şeklinde saymaktadır.¹⁰³

Dokuzuncu Bâb: Kıyaslar arasında teâruz olması ve hangi özellikleri ile kıyasların birbirine tercih edileceği konusuna tahsis edilmiştir. Zira kıyaslar farklı derece ve kısımlara ayrılmaktadır. Söz gelimi aynı konu hakkında biri illeti nassla, diğeri illeti ictihadla tespit edilen iki kıyas olsun. Bu takdirde illeti nassla belirlenen kıyas illeti ictihad ile belirlenen kıyasa tercih edilecektir. İbn Cüzey, illete göre yapılan kıyaslar arasında tercih nedeni olarak toplam 15 özellik saymaktadır.¹⁰⁴

Onuncu Bâb: Müctehidlerin fikhî konularda farklı görüşler ortaya koymalarının arkasında yatan olası nedenler sayılmaktadır. İbn Cüzey, kendisinden önceki usul kitaplarında böyle bir başlık bulunmadığını, kendisinin tikel örnekleri tek tek inceleyerek on altı sebebe ulaştığını dile getirmektedir.¹⁰⁵ Bunların kimisi nassda geçen bir kelimenin farklı mana ile okunması gibi dilsel iken kimisi hasmın delilinden haberdar olmamak gibi bizzat müctehidin şahsından kaynaklıdır.

İbn Cüzey bu başlıkta Hanefîlerin "rivayet" bilgisinin az olmasına bağlı

¹⁰² İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 199-200.

¹⁰³ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 200-201.

¹⁰⁴ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 201.

¹⁰⁵ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 201-203.

olarak bazı fihhi konularda kıyasa müracaat etmek zorunda kaldıkları şeklindeki yaygın kanaati ortaya koymaktadır. Kaldı ki sahabeden birçoklarının geldiği Kûfe şehrinde gerçekleşen ortak kanaati icmâ seviyesinde bir delil olarak kabul ettikten sonra Kûfe ilim meclisindeki birikimle yetişen İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) hakkındaki bu iddiayı dile getirmesi kendisine yönelecek tenkitlere zemin oluşturmaktadır.¹⁰⁶

Tablo-5: İctihad, Taklid, Fetva, Teâruz-i Edille ve Tercih Konuları Hakkındaki Son Bölümün Alt Başlıkları

Sonuç ve Değerlendirme

İbn Cüzey'in *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* başlıklı fıkıh usulü eseri mütekellim metoduna göre hazırlanmış ders kitabı hüviyetinde muhtasar bir metindir. Kendi döneminden önce yazılan aynı metodun klasikleri olarak akla gelen kitapların bir nevi hülasasıdır. Bu nedenle İbn Cüzey de Bâkılânî (ö. 403/1012), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî, Râzî (ö. 606/1210) ve Karâfî (ö. 684/1285) gibi bu klasiklerin müelliflerine yer yer atıflar yapmaktadır.

Kelâmî usûl geleneği görüşlerinin takip edildiği eserde fukahâ usûl yaklaşımını temsil eden Hanefîlerin tercihleri birkaç konuda tutarlı bir şekilde aktarılmamıştır. Mukayyed vâcibin vakit ile ilişkisi bunlara örnek olarak gösterilebilir. İbn Cüzey'in ifadesi sanki Hanefîlerin tercihine göre vaktin henüz ilk dilimlerinde yapılan ifanın farzı karşılamayacağını düşündürmektedir. Ancak doğrusu bu şekilde değildir. Hanefîlere göre vaktin başında müvessa' olarak vâcib iken ifanın gerçekleştiği vakitle birlikte vâcib eda edilmiş olur. Buna rağmen vaktin son kısmına kadar ifa geciktirilirse vâcib mudayyaka dönüşür.

Usûl eserlerinin genelinde göze çarpan şer'î hükmün delillerinin kitâb, sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde dörtlü anlatım metodu bırakılmış ve üçlü bir taksim yapılmıştır. Edille-i şer'iyeye; nas, nakil ve istinbât olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Kitâb ve sünnet, nas delili kapsamına girerken icmâ, sahabe kavli nakil delili ile ifade edilmektedir. Kıyas, istishab gibi deliller ise istinbât adı altında birleştirilmektedir. Bu ve benzeri nadir konular bir kenara bırakılacak olursa İbn Cüzey'in usûl-i fıkıh alanında takipçisi olduğu mütekellim mesleğinin izlerini devam ettirdiği görülmektedir.

Eserde ihtisar üslubu benimsenmesine binaen usul ilminin bazı ayrıntılı ve ihtilafları konuları sadece işaretlerle geçilmektedir. Bir diğer ifade ile sözü edilen tartışmalı konular alanın mufassal eserlerine havale edilmekle yetinilmektedir. Dolayısıyla müellif usûl ilminin tartışmalı konularına genel

¹⁰⁶

İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, 202.

hatları ile değinmeyi tercih etmekte, tarafların delillerine yer vermemektedir. Bu ise *Takrîb*'in tam anlamıyla bir talim kitabı olduğunu, ayrıntıların öğrenileceği mufassal bir müracaat kitabı olmadığını ortaya koymaktadır. Müellif de usûl-i fikhin konularını daha çabuk kavrayabilsin, öğrendiklerini hızlıca pekiştirsin ve ihtiyaç duyduğunda daha kolay hatırlayabilsin diye oğlu Muhammed'e ezberleyeceği muhtasar bir metin inşa etmeyi arzuladığı henüz kitabının mukaddimesinde dile getirmektedir. Ancak buradan İbn Cüzey'in fıkıh usulü ilminin bazı konularını ihmal ettiği anlamı çıkartılmamalıdır. Zira kitap, usûl-i fikh ilminin konularını, ihmal etmeksizin, kısa ve öz ifadelerle dile getirmektedir. İhtisar metodunu takip eden diğer örneklerden ayrıldığı en temel nokta ise ibarelerinin anlaşılır ve dilinin açık oluşudur. Bu özelliği metni benzerlerinin önüne çıkarmaktadır.

Dolayısıyla araştırmamanın konusu olan *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, bugün de yüksek öğretimde takip edilebilecek kıymetli bir klasiktir. Az önce ifade edilmeye çalışıldığı gibi metnin kısa olmasının yanında dilinin sade ve açık olması eğitim açısından bir diğer tercih nedenidir.

Kaynakça

'Amirî, Muhammed Beşîr Hasan Râdî. *Târîhu beledi'l-Endelüs fi'l-âsri'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Bağdatlı, İsmail Paşa b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. ed. Mehmet Şerefettin Yaltkaya - Ahmet Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1947.

Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vüzâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-luga*. ed. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.

Cürcânî, Ebû'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Ta'rîfât*. ed. Muhammed Abdurrahmân Maraşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 4. Basım, 2018.

Durmuş, İsmail. "Mukaddime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/115-117. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Düsirî, Terhîb b. Rebî'ân. *Mu'cemü'l-mü'ellefâti'l-usûliyyeti'l-mâlikiyye el-mesûse fi Keşfi'z-zunûn ve İzâhi'l-meknûn*. Medine: Medine İslam Üniversitesi Yayınları, 2003.

Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *el-Muğni fi usûli'l-fikh*. ed. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1403.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî.

Mu'cemü'l-büldân. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.

Hazar, Fatma. "İbn Cüzey el-Ğirnâtî'nin Kavânînu'l-fıkhiyye isimli Eserinde Fikhî Hükümler ile Ahlakî Hükümlerin İçişeliği". *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik*. ed. Muhiddin Okumuşlar vd. 234-246. Konya: TİMAV Yayınları, 2021.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnâtî. *el-Envârü's-seniyye fi'l-kelimâti's-sünniyye*. ed. Nizâr Hammâdî. Tunus: Dâru İmâm İbn Arafe, ts.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnâtî. *el-Kavânînu'l-fıkhiyye fi telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh 'alâ mezhebi's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye*. ed. Mâcid Hamevî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnâtî. *el-Muhtasarü'l-bâri' fi kırâ'ati Nâfi'*. ed. Muhammed Taberânî. Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2003.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnâtî. *en-Nürü'l-mübîn fi kavâ'idî 'akâ'idî'd-dîn*. ed. Nizâr Hammâdî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2015.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnâtî. *et-Teshîl li-'ulûmî't-tenzil*. ed. Ali b. Hamad Sâlihî. Mekke: Dâru Taybe el-Hadrâ, 2018.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnâtî. *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. ed. Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2003.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebü İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*. ed. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. 2 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*. 6 Cilt. Haydarâbad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 2. Basım, 1972.

İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelûsî*. ed. İhsân Abbâs. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987.

İbnü'l-Ahmer, Ebü'l-Velîd İsmâil b. Yûsuf b. Muhammed el-Kâim-Biemrillâh b. Ferec en-Nasrî. *Nesîrü'l-cümân fi şî'ri men nazamenî ve iyyâhü'z-zamân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1987.

İbnü'l-Hatîb, Ebü Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelûsî. *el-İhâta fi ahbâri Ğirnâta*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1424.

İbnü'l-Hatîb, Ebü Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh

b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *el-Lemhatü'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Nasriyye*. ed. Muhibbuddîn Hatîb. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1347.

Karaman, Hayreddin. "Ayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kefevî, Mahmûd b. Süleymân. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. ed. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü musannifil-kütübi'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenneâ, ts.

Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezirihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.

Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Hârizmî. *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*. ed. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr. 2 Cilt. Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979.

Oruç, Muhammed Ferruh. *Haneffî Mezhebinin Mezhep İçi Etkileşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Oruç, Muhammed Ferruh. "Orta Asya İlim Geleneğinde Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf İlişkisi". *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*. ed. Yakup Koçyiğit - Aitmatamat Kariev. 643-655. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.

Özel, Ahmet. "İbn Cüzey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özkan, Mehmet. "Osmanlı Fakihi Sarıgürz (Sarigörez) Nûreddîn Hamza'nın 'El-Murtazâ' Adlı Eserindeki İctihad ve Fetvalar Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Balikesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 459-492.

Öztürk, Mustafa. "İbn Cüzey (ö. 741/1340)'in Tefsirinde Tasavvuf". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 197-212.

Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbad: Meclisü Dâireti'l-Maârifil-Osmâniyye, 1962.

Süneydî, Sâlih b. Muhammed. "el-Câmi'u'l-a'zam fi Ğirnâta el-İslâmiyye ve mesîruhû ba'de's-sükût: Dirâse târihiyye eseriyye". *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'd-dirâsâti'l-insâniyye* 1 (2019), 258-297.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Lübbü'l-Lübâb fi tahriri'l-Ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

Tinbüktî, Ebü'l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâc Ahmed b. Ömer b. Muhammed Akît es-Sanhâcî el-Mesûfî. *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrizi'd-Dîbâc*. Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2. Basım, 2000.

Arap Dilinde Fiillerde Geçişlilik Olgusu

Öz: Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de cümlenin yüklem ve özne olmak üzere iki ana ögesi bulunmaktadır. Eğer fiil, bünyesinde nesne bulundurma zorunluluğu olan bir yapıda ise bu ana öğelere nesne de ilave edilmektedir. Makalemizin ilk bölümünde cümlenin ana öğelerine yer verilmiştir. Arap dilinde fiillerin çatısı oluşturulurken fiil kalıpları kullanılmaktadır. Araştırmamızın ikinci bölümünde ise fiil kalıplarında yer alan fiillerin cümlede özne ve nesne ile ilişkisi anlatılmıştır. Fiilin doğrudan özne ile ilişkili olduğu kategoride etken, edilgen, işteş ve dönüşlü fiillere de yer verilmiştir. Fiilin nesne ile ilişkili olduğu kategoride lazım ve müteaddi fiillerin olduğu da belirtilmiştir. Makalemizin üçüncü bölümünde ise fiillerde geçişlilik olgusu, geçişsiz fiillerin geçişli yapılması ve geçişli fiillerin geçişsiz yapılması olarak iki ana bölümde ele alınmıştır. Geçişsiz yapıdaki bir fiilin geçişli yapılması sonucu fiil nesne kazanmaktadır. Geçişsiz bir fiil geçişli yapılmak istendiği zaman nakil, tazmin, جمل yardımcı fiilin kullanılması, harfi cerin ilave edilmesi, harfi cerin cümleden atılması yöntemlerine başvurulmaktadır. Geçişlilik olgusunun doğru bir şekilde öğrenilmesi, Arapça cümlelerin anlamının tam olarak kavranması için önemli olduğu fikri ortaya konmuştur. Ayrıca Arap dilinde fiili geçişli forma getirmek için kullanılan nakil ve tazmin metotlarına, geçişli fiili geçişsiz yaparken de başvurulduğu sonucuna ulaşılmıştır. Makalede, Arap dilindeki fiil kalıpları, özne-nesne ilişkisi ve geçişlilik olgusu detaylı bir şekilde ele alınmış, geçişsiz-fiilsiz yapım yöntemlerinin ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Arapça Fiilin Çatısı, Lâzım Fiil, Müteaddi Fiil, Geçişlilik Olgusu.

Transitive Case of Verbs in Arabic Language

Abstract: Like in any language, there are two main elements in Arabic sentences: the predicate and the subject. If the verb requires an object, it is added to these main elements. In Arabic, verb patterns are used to form verb structures. The second part of our study explains the relationship between verbs in verb patterns and subjects and objects in sentences. Active (known), passive (unknown), reciprocal, and reflexive verbs are included in the category that is directly related to the subject, while intransitive and transitive verbs are included in the category that is related to the object. The third part of our study, the concept of transitivity in verbs is discussed in two main sections: making intransitive verbs transitive and making transitive verbs intransitive. When an intransitive verb is made transitive, it acquires an object. If an intransitive verb needs to be made transitive, various methods are used such as using auxiliary verbs like transference, compensation, and جمل etc., adding or removing preposition letter from the sentence. When a transitive verb is made intransitive, the number of direct objects decreases if there are more than one, and if there is only one direct object, it is transformed into the intransitive form. The study concludes that the transference and compensation methods used to make verbs transitive in Arabic are also used when making transitive verbs as intransitive. In this article, verb patterns, subject-object relationships, and the phenomenon of transitivity in the Arabic language have been thoroughly examined. Furthermore, the intricate methods employed to transform an intransitive verb into a transitive one, and vice versa, have been explicated in depth, employing an academic discourse.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Verb Patterns, Intransitive Verbs, Transitive Verbs, Transitivity Concept.

Tahsin
YILDIRM*
Fazilet
KUZUCU**

* Dr. Öğr.Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-Posta: tahsin.yildirim@ikc.edu.tr ORCID ID: Orcid.org/0000-0003-0219-1421

** Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-Posta: y221322002@ogr.ikc.edu.tr ORCID ID: Orcid.org/0009-0009-5211-9111

Giriş

Arapça, dünya dilleri arasında en eski ve en yaygın kullanılan dillerden biri olarak sayılabilir. Fiillerin geçişlilik özelliği, Arap dilinin gramer yapısında önemli bir yer tutar. Fiillerin geçişlilik özelliği, bir fiilin cümle içinde nesne alıp alamayacağına ve alıyorsa bu nesnenin ne olduğuna dair bir özelliktir. Bu özellik, Arapça fiil çekimlerinde de belirgin bir şekilde görülür ve fiillerin çekimlerinde önemli bir rol oynar.

Bu makalenin amacı, Arap dilinde fiillerin geçişlilik özelliğini ve bu özelliğin Arap dilinin gramer yapısındaki önemini incelemektir. Makalede, geçişli ve geçişsiz fiillerin tanımı, çekim kuralları, kullanımı örnekler üzerinden açıklanmıştır. Ayrıca, bu araştırmada geçişlilik özelliği ile ilgili yapılmış bazı çalışmalardan istifade edilmiştir.

Arap dilinde fiillerin geçişlilik özelliği, dil öğrenimi açısından oldukça zor bir konu olduğu farz edilmektedir. Bu özelliğin doğru bir şekilde öğrenilmesi, Arapça cümlelerin anlamının tam olarak kavranması için önemli olduğu düşünülmektedir. Ancak, bu konuda yeterli kaynakların olmaması, öğrenme sürecini zor hale getirebilmektedir. Bu nedenle, Arap dilinde fiillerin geçişlilik özelliği ile ilgili olarak yapılmış çalışmaların incelenerek öğrenme sürecine katkı sağlayacak yeni çalışmalara ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

Arapça, dünya genelinde milyonlarca insan tarafından kullanılan bir dildir. Dil öğrenimi açısından, Arapça fiillerin geçişlilik özelliği, öğrenme sürecinde zorluklar yaşanan bir konu olduğu farz edilmektedir. Bu nedenle bu konu, Arapça öğrenenlerin en çok ihtiyaç duyduğu konulardan biri olduğu düşünülmektedir. Ayrıca, Arap dilinde fiillerin geçişlilik özelliği, dilbilim açısından da önemlidir. Ancak ana dili Arapça olmayanlar dilbilgisel konuda açıklama ve çözümlene yapmada zorluk çekilebilmektedir. Bu nedenle, bu konunun incelenmesi ve üzerinde araştırmalar yapılmasının uygun olduğu düşünülmektedir. Arapça fiillerin geçişlilik özelliği ve çekim kuralları konusunda Türkiye'de yapılmış oldukça çok çalışma vardır.¹

Bu makalede Arapça fiillerin çatısı, geçişlilik durumu ve fiillerin vezinleri ile çekim kuralları ile ilgili literatür taraması yapılmış ve çeşitli kaynaklardan yararlanılmıştır. Arapça Klasik ve dönem eserlerinden, konu ile ilgili Türkiye de çalışılmış tez, makale ve bildirimlerden yararlanılarak geçişli ve geçişsiz fiillerin tanımları, kullanımları örneklerle açıklanmıştır. Ayrıca Türkçe modern dönem

¹ Türkiye'de fiil çatısı ile ilgili son dönemde yapılmış araştırmaların bazıları şunlardır: Eyup Akşit. Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri Biçim-Sözdizim-Anlam; Selman Yeşil. Arapçada Lâzım ve Mute'addî Fiiller. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi; Murat Çiftli. "Fiilin Çatısına İlişkin Kavramların Karşılaştırılması".

dilbilim kaynaklarından da yararlanılarak Türkiye’de Arapça öğrenenler açısından konunun daha anlaşılır olması hedeflenmiştir.

1. Arap Dilinde Cümlelerin Ana Unsurları

1.1. Fiil

Türkçede iş, oluş, hareket bildiren bütün sözcükler fiil olarak kabul edilmektedir. Genel anlamıyla fiil zaman kavramına sahip olup, olumlu ya da olumsuz olarak çekimi yapılabilen kelimelere verilen isimdir.²

Arap dilinde ise; kelimenin çeşitlerinden olan fiil, sözlük anlamında hades (oluş) olarak isimlendirilir. Nahiv terimi olarak ise kendisinden başka bir anlama delalet eden kelimedir. Mazi, muzari ve emir olmak üzere üç zamandan biri ile ilişkilidir.³

Mâzî: Konuşulan zamandan önceki bir zamanda gerçekleşen iş ve oluşa delalet etmektedir.

Örnek: كتب/ yazdı

Müzari: Konuşma zamanında ve ondan sonra gerçekleşen bir olaya delalet etmektedir.

Örnek: يكتب/ yazıyor

Emir: Konuşma zamanından sonra meydana gelmesi istenilen olaylara delalet eden fiillerdir.

Örnek: اكتب/ yaz

Her üç zaman da mastarları olan الكتابة / yazmak kelimesine delalet etmektedir.⁴

İbn 'Uşfûr Alî b. Mü'min el-İşbîlî (ö. 669/1270), *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, isimli eserinde fiillerin kısımlarını geçmiş (ماض) , gelecek (مستقبل) , şu an da yapılan

² Feyza Hepçilingirler, *Öğretenlere ve Öğrenenlere Türkçe Dilbilgisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005), 55.

³ Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Fiiller* (Konya: Tekin Kitabevi, 1984), 10; Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: c. 13, 59-64.

⁴Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Et-Tuhfetü's-Seniyye bi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Ecrûmiyye*, (Katar: Nizaretül Evkaf bi Şuuni'l-İslamiye 2007), 10-11.

(الدائم) olarak ayırmaktadır.⁵

Mâzî fiil: Bu fiil türü için أمس/ems/dün kelimesi kullanıldığında anlamda bozulma olmuyorsa mâzî/geçmiş zamandır. İ'rabta daima fetha üzere mebni olarak yer almaktadır.

Örnek قام, قعد, انطلق,

Müstakbel: Kullanılan fiilin yanına غدا getirdiğimiz zaman anlamında bir bozulma olmuyorsa bu fiil müstakbel/gelecek zamandır. Müstakbelde dört zaid harften birisi yer almaktadır. Bu harfler نون, ياء, تاء dir.

Örnek: تقوم, نقوم, يقوم أقوم.

Müstakbel fiil daima merfu olmaktadır. Muzâri fiil ismi faile benzemekte ve onun yerine geçebilmektedir. Nasb ve cezm edatları bu fiillerin başlarında ⁶ yer alabilmektedir.

Müstakbel fiilin başına gelebilecek nasb edatları: كي, حتى, إذن, لن, أن, أو, واو, الجواب بالفاء, لام الجحود, لكيلا.

Müstakbel fiilin başına gelebilecek cezm edatları: لام, افلام, أفلم, ألما, ألم, لما, لم, ما, من, أينما, كيفما, حيثما, إذما, مهما, إن الخفيفة//حروف المجازة, لا في النهي, الأمر, (اي, أنى).

Daim/دائم diye isimlendirilen الحال/hâl/şimdiki zaman olan fiile gelince lafız olarak bu hal ile müstakbel arasında bir fark yoktur, الان \غدا gibi her iki zaman zarfı ile de kullanılabilir. ⁷

Örnek: زيد يقوم الآن. Zeyd şimdi kalkıyor.

Örnek: يقوم غدا. Zeyd yarın kalkacak.

Yukarıdaki cümle gelecek zamana has kılınmak istenirse hal olarak kullanılan zarfının yerinde fiilin başına eylemin yakın gelecekte meydana geleceğini ifade eden سوف ve fiilin uzak gelecekte meydana geleceğini ifade eden سوف harflerinden biri dâhil edilmelidir. ⁷

Örnek: سوف يقوم.

⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. Mu'mîn b. Muhammed b. Ali İbn Uşûr el-İşbîlî, Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî, nşr. Fevâz eş-Şa'âr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 21-23.

⁶ Ancak müzari fiil gelecek zamanda olumsuz yapılırken "نن" nefy-i istikbalde müzari fiil mansub olur.

⁷ İbn Uşûr el-İşbîlî, Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî, 21-22.

Örnek: سيقوم

1.2. Fâil (Özne)

Cümlede yüklem tarafından bildirilen eylemi yerine getiren ögeye özne adı verilmektedir. Özneyi tespit edebilmek amacıyla yüklemle “kim” ve “ne” soruları sorulmaktadır.⁸

Arap dilinde özneye fâil adı verilmektedir. Fâilin, kendisine tam (mücerred) yani sadece kendi failinde gerçekleşen ya da fiil yerine geçen şibih fiil (ismi fâil, mastar, sıfatı müşebbehe, efalü tafdil, cer-mecrur, zarf, isim-fiil) isnad edilen öge şeklinde tarifi yapılmaktadır.⁹ Kurallı bir cümlede mukaddem olması sebebiyle ister mutasarrıf ister câmid olsun fiil fâilden önce gelmelidir. İ'rab olarak lafzen yada mahallen merfu olan fâil, sarih (açık) isim veya müevvel (kapalı) isim olarak gelebilmektedir.¹⁰

Örnek sarih isim

زيد /أتى زيد

نعيم / نعم الفتى

Eğer fâil nefyden sonra yer alan nekra olursa ve şibih olursa bu durumda min ille mecrur olabilmektedir.

Örnek: ما جائي من أحد

Fâil bazen de bî harfi ile mecrur olabilmektedir.

وكفى بالله شهيدا

Fâil, zahir olarak ya da müstetir bir zamir olarak da gelebilmektedir.

Bu durumda basra dil ekolüne göre fail tek başına hazfedilememektedir. Basralı dilcilerden bir kısmı sadece mastarların failinin hazfedilebileceği görüşünü de savunmuşlardır.¹¹

أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ

Veya açlık gününde yemek yedirmektir, Yakınlığı olan bir yetime”.¹² Bu kelamın takdiri şöyledir: : أو إطعامه يتيما yani masdarın faili, hazfedilmiş olan

⁸ Hepçilingirler, *Öğretenlere ve Öğrenenlere Türkçe Dilbilgisi*, 61-65.

⁹ Ahmet Yaşar, *Arapça'nın Temel Kuralları* (Ankara: Anadolu Matbaacılık, 1996), 244.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Şerhü'l-Elfiyye li-İbn Mâlik es'Suyûtî*, (Kahire: Daru's-Selam, 2000), 198-199.

¹¹ es-Süyûtî, *Şerhü'l-Elfiyye li-İbn Mâlik es'Suyûtî*, 199.

¹² Beled Suresi, 90/ 14-15

zamirdir.

Fâil de aslanan fiilin akabinde gelmesidir. Ancak fâil de mefûle dönen zamir olursa fâil mefulden sonra gelmek zorundadır.¹³

Örnek:

أكرمك مُديراً / Müdür sana ikram etti.

1.3. Mefûl Bih (Nesne/Doğrudan Tümleç/Düz Tümleç)

Türkçe de öznenin üzerinde gerçekleştirdiği eylem ya da etki sebebiyle fiil ile doğrudan alakalı olan cümle ögesine nesne/doğrudan tümleç/düz tümleç isimleri verilmektedir. Cümlede nesne işlevini ad ve adillar üstlenebilmekte olup geçişli yapıdaki fiiller bünyesinde nesne/doğrudan tümleç bulundurulabilmektedir.¹⁴

Nesnenin Arap dilindeki karşılığı mefûl bih olarak isimlendirilmektedir.¹⁵ Bir başka deyişle harfi cer vasıtası olmaksızın fiil ve fâil ile irtibat kuran cümle ögesine mefûl bih sarih (doğrudan nesne) adı verilmektedir. Fiiller, buldukları fiil kalıplarına bağlı olarak bir, iki veya üç nesne alabilmektedirler.¹⁶ Aldıkları nesne sayılarına bağlı olarak nesnenin özelliklerine ve örneklerine aşağıda müteaddi (geçişli-ettirgen-oldurgan) başlığı altında değinilecektir.

Eğer cümlede fâil zikredilmiş ise i'rab bakımında fâil merfu ve mefûl bih daima mansubtur.¹⁷

ضرب زيد عمراً / Zeyd Amr'a vurdu.

Görüldüğü üzere cümle içerisine “زيد” ref' olmuş ve “عمراً” nasb olmuştur çünkü fiil onun üzerinde amil olarak etkisini göstermiştir.

Fiil cümlesinde asıl olan failin önce mefulün sonra gelmesidir. Fakat mefûl muttasıl zamir olduğu veya mefûl soru ismi olduğu takdirde failin önüne geçmesi zorunludur.¹⁸

¹³ Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Kahire, 1383), 187.

¹⁴ Hepçilingirler, *Öğretene ve Öğrenene Türkçe Dilbilgisi*, 93.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Şen, "Arap Dilinde Mef'ûller ve Türkçe Cümledeki Karşılıkları". Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi 6 / 2 (Aralık 2020): 1137-1151.

¹⁶ es-Süyûtî, *Şerhü'l-Elfiyye li-Ibn Mâlik es'Suyûtî*, 201.

¹⁷ İbn Ufûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, 23.

¹⁸ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, 200.

ضربه علي / Ali ona vurdu.

2. Fiilin Çatısı

Çatı cümle içinde yüklem konumunda olan fiil ile cümlenin diğer ögeleri arasında edimbilim, anlambilim, sözdizimsel ilişkiyi gerçekleştiren dilbilgisel kategoridir.¹⁹

Bu kategori cümledeki fiilin özne (fail) ve nesne (mefûl) ile olan ilişkisine bağlı olarak farklı ekler alır ve kendi içinde kısımlara ayrılır. Sondan eklemeli yapısı gereği Türkçede çatı ekleri fiil kökünün sonunda yer alırken bükümlü bir dil olan Arapçada çoğunlukla fiilin başına ve ortasına konulan zaid harf diye isimlendirilen eklerle yapılmaktadır. Türkçede genellikle fiil-özne ilişkisi ve fiil-nesne ilişkisi başlığı altında kısımlara ayrılan çatı kategorisi Arapçada fiil kalıpları ve cümleye kattığı anlamlar olarak incelenmiştir. Her iki dil sentaks ve morfolojik yönden çok farklı olsa da bu iki dilde birbirinin karşılığı olan çatı ekleri mevcuttur.²⁰

Arapçada fiil kalıpları yalın haldeki fiilin başına getirilen zaid harf, modern dilbilimde morfem adını vereceğimiz önek ve sonekler sayesinde türetim yapılarak oluşturulmaktadır. Türetim kelimelere getirilen harfler ile yapıldığı için Arap dilinde sarf ilminin başlıca konusudur ve yapılan bu türetime "iştikak-ı sağır" adı verilmektedir.

iştikak-ı sağır adı verilen türetim, üç veya dört harften oluşan kök isme çoğunlukla "ء، و، ي" morfemlerinin eklenmesi ile sağlansa da nadiren bu üç harfin dışında yeralan "م، ه، س، ن، ت، ل، م، ن" harfler ile de türetim gerçekleştirilmektedir.²¹

Morfemler fiil kalıbı ile ilgili olan kısımda hür ve mukayyed olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bağımsız biçimbirim adını da verdiğimiz hür morfemler (munfasıl zamirler, kelimelerin kökleri, işâret isimleri, harf-i cerler) ve bağımlı biçimbirim olarak nitelenen mukayyed morfemler (zaid harf, harekeler vs.) olarak iki kısımdır. Kök harflerden oluşan ve mücerred olarak nitelendirilen fiile eklenen mukayyed morfemler aracılığıyla yeni fiil kalıpları (vezinleri) üretilmektedir. Bu yeni fiil kalıbına da mezid fiil kalıbı adı verilmektedir. Sülasi ve rubai mücerred yapıda bulunan fiillerde çatı lazım (geçişsizlik) ve müteaddi (geçişlilik) olguları ile sınırlı iken mezid fiil kalıpları çatı değişikliğine yol açarak

¹⁹ Turgay Sebzecioğlu, *Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi*, 2. Bs (İstanbul: Kesit Yayınları, 2021), 301.

²⁰ Murat Çiftli, "Fiilin Çatısına İlişkin Kavramların Karşılaştırılması", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 5/2 (2019): 1337-1339.

²¹ Çiftli, "Fiilin Çatısına İlişkin Kavramların Karşılaştırılması", 1342.

kök anlama ilave anlam kazandırmaktadır.²²

Arapça ve Türkçede dilde çatı olgusunu sağlayan kavramların bazısının karşılıkları yoktur. Arapçada Türkçe açısından karşılığı olmayan bu olgular talep, tekellüf, dua, tahavvül vb. yapılarıdır. Her iki dilde birbirine karşılık bulan yapılar da vardır. Bu ortak yapılar lazım-müteaddi, mütavaat-müşareket, malum-meçhul yapılar olarak isimlendirilir.

Türkçede özne-fiil ve nesne-fiil ilişkisine göre çatı iki kısma ayrılmaktadır. Özne-fiil ilişkisi bağlamında etken-edilgen, işteş ve dönüşlü olarak isimlendirilen bu kategorinin Arapça karşılığı malum-meçhul ve müşareket-mutavaattir. Türkçede nesne fiil ilişkisi olarak isimlendirilen kategori ise geçişli-geçişsiz, ettirgen-oldurgan olarak isimlendirilmektedir. Bu kategori Arapçada lazım ve müteaddi terimleri ile karşılanmaktadır.²³

Yapılan bu tasnife göre Arapçada özne-fiil ilişkisine bağlı olarak oluşturulan çatı kategorisi (malum-meçhul, müşareket-mutavaat) sülasi fiillerin mezid kalıplara aktarılmaları ile gerçekleştirilmektedir.²⁴ Nesne-fiil ilişkisi başlığı altında yeralan çatı kategorisi (lazım-müteaddi) ise basit yapıda yeralan sülasi ve rubai mücerred fiiller ile oluşturulmaktadır. Türkçede de basit fiiller geçişli-geçişsiz kategorisinde yer alabilmektedir.

2.1. Özne-Fiil İlişkisi Açısından Çatı

2.1.1. Malum (Etken) Fiil

Türkçede cümlede öznesi olan, öznenin yapıcı olduğu ve yaptığı işin özneyi etkilemediği eksiz fiillere etken fiil denilmektedir.²⁵ Arap dilinde de bu kategoriyi karşılayan yani cümlede öznesi açıkça zikredilen bir kategori yer almaktadır. Bu çatı kategorisine malum adı verilmektedir.²⁶

Örnek: فتح محمد الصندوق / Mehmet, kutuyu açtı.

²² Sebzecioğlu, *Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi*, 302.

²³ Çiftli, "Fiilin Çatısına İlişkin Kavramların Karşılaştırılması", 1347, 1348.

²⁴ Çiftli, "Fiilin Çatısına İlişkin Kavramların Karşılaştırılması", 1348.

²⁵ Ahmet Benzer, "Türkçe Öğretiminde Çatı Konusu ve Biçime Dayalı Yeni Bir Sınıflama", *Türkçe Eğitim ve Öğretimi Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Aralık 2011): 6.

²⁶ Eyup Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri Biçim-Sözdizim-Anlam* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 228.

2.1.2. Meçhul (Edilgen) Fiil

Türkçede eksiz bir fiile {-(I)N} ve {-(I)L} eklerinin eklenmesi ile elde edilen fiil türüne edilgen fiil adı verilmektedir. Türkçede edilgen çatı da nesne özne konumuna yükselirken edilgen yapıda olan çatı geçişsizleşmekte ve işi yapan rolündeki özne silinerek kılıcsızlaştırma ortaya çıkmaktadır.²⁷

Arap dilinde etken yapıdaki fiillerin hareketlerinin vezin aracılığıyla değiştirilmesi ile edilgen fiil elde edilmektedir. Edilgen fiil için tek bir fiil vezni vardır. Bu vezin "فعل/feuille" dir. Fiilin edilgen yapıda olduğu cümlelerde özne atılması sonucu öznenin rolünü üstlenen nesne yada başka öge bulunmaktadır. Özne cümleden silindiği zaman onun yerine başka bir sözcüğün geçirilmesinin sebebi işlenen bir fiilin öznesinin varlığının dilbilgisel açıdan bir zorunluluk olmasından kaynaklanmaktadır. Özne konumuna geçen bu sözcük, sözde özne (naibu'l-fâil) olarak isimlendirilmektedir.²⁸

Örnek:

فَتَحَ عَلِي الْبَابَ /Ali kapıyı açtı.

فُتِحَ الْبَابَ /Kapı açıldı.

Arap dilinde انفعل/infi'al babındaki dönüşlülük anlamını bünyesinde taşıyan fiiller, şaşırma ifade eden أَفْعَلَ/ ve مَا أَفْعَلَهُ/ fiilleri ve övme-yerme (نعم/ - لا حبذا- /بئس- /حبذا) fiilleri edilgen yapıya dönüştürülemez.²⁹

2.1.3. Müşareket (İşteş) Fiil

Türkçede yüklem konumunda bulunan fiile en sık haliyle {-(I) ş-} ekinin getirilmesiyle oluşturulan fiil türüdür. Cümlede işteş yapıda bir fiil {+laş-} eki ile kullanılabilir.³⁰ Yüklemin işteşlik rolü üstlendiği cümlelerde özneler eylemi birlikte, karşılıklı veya hem birlikte hem karşılıklı olarak gerçekleştirebilmektedir. İşteşliği yapmanın bunun dışında pek çok yöntemi vardır. Kısaca onlara değinilecektir.

- 1) "Birbiri" işteşlik adılı ile yapılabilmektedir.
- 2) Belirteçler (beraber, aynı anda, birlikte, hep beraber, arka arkaya vb.) ile

²⁷ Sebzecioğlu, *Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi*, 308.

²⁸ Eyup Akşit, "Edimbilimsel Bir Yaklaşım: Arap Dilinde Edilgen Çatı", *Selçuk 6. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Gültekin Gürçay vd. (Konya: Uluslararası Bilimler Akademisi Yayınları) 1 (2022): 418-419.

²⁹ Akşit, "Edimbilimsel Bir Yaklaşım: Arap Dilinde Edilgen Çatı", 418.

³⁰ Çiftli, "Fiilin Çatısına İlişkin Kavramların Karşılaştırılması", 1349.

yapılabilmektedir.

3) İşteşlik anlamına sahip eylemler (kavuş-, rastla-, ayrıl-, sohbet et- vb.) ile yapılabilmektedir.

4) Kalıp sözler (karşı karşıya gel vb.) ile de yapılabilmektedir.³¹

Örnek: Kuşlar ötüştüler.

Arap dilinde çatının fiil kalıpları ile yapıldığını yukarıda ifade etmiştik. İşteşlik üç artırılmış fiil kalıbı ile yapılmaktadır. Bu kalıplar şunlardır:

2.1.3.1. Müfâ'ale kalıbı

Bu kalıpta işteşlik anlamı yüklü eylem, özne ile nesne arasında gerçekleşmektedir.³²

Örnek: قاتل الجيش / Ordu savaştı.

2.1.3.2. Tefâ'ul kalıbı

Bu kalıpta işteşlik iki özne (fâil) arasında gerçekleşmektedir. Bu kalıpta cümlede yeralan ikinci özne (fail) "و, ب, مع" harf-i cerler ile bağlanabilmektedir.³³

Örnek: تصارخ أبي مع أصدقائه Baba arkadaşları ile ağlaştı.

2.1.3.3. İfti'âl kalıbı

Bu kalıptada işteşlik tefâ'ul vezni gibi iki fâil arasında meydana gelmekte ve aynı kullanıma sahiptirler. Fakat bu kalıpta fiil diğer kalıba göre abartma (mübalağa) anlamını da taşımaktadır.³⁴

Örnek: اتفق العمال مع صاحب العمل / İşçiler işverenle anlaştı.

Bu üç vezin dışında Arap dilinde zamirlere tamlama olarak getirilen بعض

³¹ Sebzecioğlu, *Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi*, 316.

³² Meral Çörtü, *Arapça Dil Bilgisi Sarf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 120.

³³ Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dil Bilgisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, t.y.), 130.

³⁴ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri Biçim-Sözdizim-Anlam*, 240.

bazı kelimeside işteşlik anlamına sahiptir³⁵

Örnek: *والله فضل بعضكم على بعض في الرزق* / Allah (c.c.), birbirinizi rızık konusunda üstün kıldı.³⁶

Ayrıca Arapça da da Türkçede de bu kalıptaki fiiller geçişli ve geçişsiz (müteaddi-lazım) olabilmektedir.

2.1.3.4. Mutâva'at-Dönüslü Fiil

Türkçede yüklem konumunda bulunan fiilin öznesinin ve nesnesinin eş gönderimli olması sebebiyle öznenin yaptığı işin yine kendine döndüğü fiiller dönüslü fiil olarak isimlendirilmektedir. Fiil bu çatıya genellikle fiilin köküne getirilen {-I}N- ve {-I}L morfepleri ile aktarılmaktadır. Dönüslü fiiller aynı zamanda geçişlilik özelliğini de bünyesinde taşımaktadırlar.³⁷

Örnek: Kapı kapandı.

Örnek: Masa kuruldu.

Arap dilinde bu kavram, klasik dönemde mutâva'at modern dönemde ise dönüslülük olarak iki farklı kategoride yer almaktadır. Dönüslülük kategorisinden farklı olduğu halde dönüslülüğü andırması sebebiyle dönüslülük olarak tercüme edilen mutâva'at isimli dilbilgisel kategori bulunmaktadır. Dönüslülüğü andıran fakat ondan farklı olan mutâva'at kategorisini isteyerek boyun eğme vb. sözlük anlamlara sahip olması sebebiyle *etkiyi kabullenme* olarak Türkçeye tercüme etmek yerinde olacaktır. Mutâva'at kategorisinde geçişli fiil ile kurulan cümlenin ögesi olan doğrudan nesne ile arasındaki ilişkiden ötürü gerçekleşen etki açığa çıkmaktadır.³⁸

Örnek:

صبَّ أحمدُ الماءَ في الكأسِ فانصبَّ الماءُ / Ahmet, suyu suyu döktü, su da döküldü.

Görüldüğü üzere ilk fiilin öznesi olan *أحمدُ* / Ahmet doğrudan nesne olan *الماء* / su üzerinde bir etki meydana getirmektedir. Bu etki sonucunda ilk cümledeki nesne, ikinci cümlede öznesi rolünü üstlenmiştir.

Örnekte olduğu gibi geçişli kategorisinde yer alan üç harfli fiil ile mutâva'at gerçekleştirilirken kimi zamanda *أفعل* / veznindeki geçişli fiil ile

³⁵ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 241.

³⁶ Nahl Sûresi, 16/71

³⁷ Sebzecioğlu, *Türkçe Dilbilgisi*, 312.

³⁸ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 236.

yapılabilmektedir.³⁹

أخرجتُ عليًا فَأخرجَه /Aliyi çıkarttım o da çıktı.

Yukarıdaki mutâva'at örneklerinden de anlaşılacağı üzere nesne fiilin kendisinde yarattığı etkiyi kabullenip özne rolünü üstlenmektedir. Fakat modern dilbilimde yer alan dönüşlülük kategorisinde ise zaten özne rolünde olanın yaptığı iş yine kendisine dönmektedir.

Örnek: اغتسل الطفل / Çocuk yıkandı.

Dönüşlülük ve mutavaat kategorilerinin aydınlaştırılmasının veya birbiri ile karıştırmanın asıl sebebi iki kategorinin fiil kalıplarının ortak olması sebebiyledir. Bu fiil kalıpları "İnfi'âl/انفعل, İfti'âl/افتعل, Tefe'ul/تفعل" dür. Ortak fiil kalıplarına sahip olan bu iki kategorinin ayırımını yapmak için cümledeki bağlam ve derin yapısı göz önüne alınmalıdır.⁴⁰

2.2. Nesne-Fiil İlişkisi Açısından Çatı

2.2.1. Lâzım (Geçişsiz) Fiil

Türkçede eylemin gerçekleşmesi durumundan yalnızca özne etkileniyorsa bu fiiller geçişsiz fiiller sınıfında yer almaktadır. Bu grupta yer alan fiiller için ek kullanılmamaktadır. Geçişsiz fiillerde öznenin yaptığı işin başkasına geçme durumu olmadığı için nesne alamamaktadır.⁴¹

Arap dilinde geçişsiz fiili karşılayan lâzım kategorisinde de fiil yalnızca özne alıp doğrudan nesne almamaktadır.⁴² Nesnesi bulunmaması sebebiyle bu kategorideki bir fiil ile kurulan cümle de kimi, neyi sorularına cevap alınmamaktadır. Bu tür fiillerle kurulan cümlelerde ancak harf-i cer ile bağlanan dolaylı nesne yer alabilmektedir.⁴³

Örnek: ذهب الطالب إلى المدرسة / Öğrenci okula gitti.

Övme ve yerme fiili adını vereceğimiz نعم ve عسى gibi mastarı bulunmayan

³⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Side, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhya'it Tûrasî'l Arabî, 1996), IV. c, 308.

⁴⁰ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 238-239.

⁴¹ Benzer, "Türkçe Öğretiminde Çatı Konusu ve Biçime Dayalı Yeni Bir Sınıflama", 6.

⁴² Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşeri*, nşr. Emîl Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), c. IV, 295.

⁴³ Yaşar, *Arapça'nın Temel Kuralları*, 29.

fiiller yalnızca geçişsiz olup geçişli yapılamamaktadır.⁴⁴

Sülâsi ve rubâî mücerred fiillerin tüm kalıpları ile lâzım fiil elde edilebilmektedir.⁴⁵

Arap dilinde lazım kategorisi, Türkçedeki gibi nesneye delalet eden bir kelime bulunmayıp eylemin gerçekleşmesi için öznenin varlığının yeterli olduğu çatı türüdür.⁴⁶

Örnek: إصْفَارَ، أَحْمَرَ، شَرَفَ، ظَرَفَ، انْتَلَقَ، قَعَدَ، قَامَ.

Tefa'lele/تفعلل/الحجر: تدحرج / Taş yuvarlandı.

Tefâ'ale/تفاعل/الصديقان،: تفاعل / İki arkadaş dövüştü.

Bazı fiil kalıpları yalnızca geçişsiz fiillere hastır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür.⁴⁷

a) Fe'ule/فعل

"كُرُمَ مُحَمَّدٌ كَثِيرًا"/Muhammed çok cömert oldu."

b) İf'alle/افعل

"إِحْمَرَّ وَجْهُ مُحَمَّدٍ مِنْ إِسْتِحْيَائِهِ"/ Muhammed'in yüzü utancından kızardı."

c) İf'anlele/افعلل

"أَخْرَجَ الضَّيْفُ تَجَاهَ الضِّيَافَةِ رِبَةَ الْبَيْتِ"/ Misafir ev sahibinin ziyafeti karşısında utandı."

d) İfalelle/افعلل

"أَقْشَعَرَ جِلْدَ الْحَارِسِ مِنْ شِدَّةِ الْخَوْفِ"/ Korkunun şiddetinden bekçinin derisi ürperdi."

e) İfâlle/افعال

"أَصْفَارَ وَجْهَ عَلِيٍّ مِنْ أَجْلِ مَرَضِهِ"/ Ali'nin yüzü hastalığından dolayı sapsarı kesildi."

f) İnfe'ale/انفعل

"إِنْكَسَرَ الْفَأْسُ"/ Balta kırıldı."

⁴⁴ Ebu'l-Beka Eyyüb bin Musa el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998), 809.

⁴⁵ Selman Yeşil, *Arapçada Lâzım ve Mûte'addî Fiiller* (Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 308.

⁴⁶ İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâci*, 39.

⁴⁷ Ebu'l-Bekâ, el-Kefevî, *el-Külliyât*, 812.

g) İfavale/افعول

"اعشوشبتِ المروجُ/ Çimenler yeşerdi."

h) Tefa'ilele/تفعلل

"تدحرجتِ الكرة/ Top yuvarlandı."

2.2.2. Müteaddî (Geçişli, Ettirgen, Oldurgan) Fiil

Arapçada müteaddî olarak isimlendirilen fiil çatısı Türkçede her ne kadar bazı dilciler tarafından sadece geçişlilik olarak kabul edilse de; geçişli, ettirgen ve oldurgan fiillerin üçünü de karşılamaktadır.⁴⁸ Bu nedenle müteaddî olgusunun anlaşılabilmesi için Türkçede ki bu üç çatı türünün iyi tespit edilmesi daha sonra Arapça açısından bu çatıların incelenmesi gerekir.

Cümlede eylem özneyi değil de özne dışında bir varlığı etkiliyorsa bu fiiller geçişli çatısında yer almaktadır. Bu gruptaki fiiller için Türkçede ek kullanılmamaktadır. Geçişli fiillerde öznenin yaptığı işin başkasına geçmesi durumu söz konusu olduğu için nesne almaktadırlar.⁴⁹ Arap dilinde üç harfli geçişsiz fiillerin bazısı mezid fiil veznine aktarıldığında oldurgan veya ettirgen olmayıp yalnızca geçişli olmaktadır.⁵⁰

Örnek: (وَجَدْتَهُ بِخِيَالٍ) / Onu cimri buldum.

Geçişsiz fiiller, meçhul yapılacağı zaman bunu harfi cer ile sağlaması ve yine geçişsiz fiillerin sayruret (süreklilik) bildiren sıfatı müşebbehe yapılabiliyor olması ile geçişli fiillerden ayrılmaktadır.⁵¹

Türkçede geçişsiz çatıda yer alan fiilin köküne (-r, -t, -tir, -dır) eklerinin eklenmesi ile elde edilen fiil çatısına oldurgan denir. Geçişsiz fiilin geçişli yapılması ile cümlede özne tek başına yeterli olmayıp öznenin eyleminin üzerinde gerçekleştiği nesne de cümlede rol almaktadır.⁵²

Arap dilinde ise üç harfi fiiller oldurgan yapılmak istendiğinde fiil

⁴⁸ Çiftli, "Fiilin Çatısına İlişkin Kavramların Karşılaştırılması", 1349.

⁴⁹ Benzer, "Türkçe Öğretiminde Çatı Konusu ve Biçime Dayalı Yeni Bir Sınıflama", 12.

⁵⁰ Yaşar, *Arapça'nın Temel Kuralları*, 39; Çiftli, "Fiilin Çatısına İlişkin Kavramların Karşılaştırılması", 1350.

⁵¹ Yeşil, *Arapçada Lâzım ve Müte'addî Fiiller*, 21-22.

⁵² Hepçilingirler, *Öğretenlere ve Öğrenenlere Türkçe Dilbilgisi*, 326, 332.

استفعل/istif'âl, افعال/if'âl, تفعّل/tef'îl kalıplarına sokulmaktadır.⁵³

Örnek: أَنَامَ الْأُمَّ بِنُتْهَا / Anne kızını uyuttu.

Geçişlili çatıda yer alan fiillerin anlamını daha da güçlendirerek bir defa daha geçişli yapma, başka bir ifade ile nesnenin var olduğu cümleye bir de dolaylı tümleş eklenerek geçişliliğini güçlendirip ikinci veya üçüncü derecede geçişli yapma işlevine sahip fiil türüne ettirgen çatı denir. Geçişli fiile (-r, -t, -tir, -dır) ekleri eklenerek yapılan fiillerdir. Başka bir ifade ile bir eylemi yapmayı başkası tarafından yapılmasına aracı olunuyorsa yahut başkasının yapmasına izin veriliyorsa bu çatıya ettirgen fiil denir.⁵⁴

Örnek: أَلْبَسْتُ عَائِشَةَ بِنُتْهَا الثَّوْبَ / Ayşe kızına elbiseyi giydirdi.

Arap dilinde ise geçişli fiiller; neyi, kimi, neye, kime sorularına cevap alınabilen doğrudan nesnenin cümlede yer aldığı fiil kategorisidir.⁵⁵ Arap dilinde fiilin; harf-i cersiz, doğrudan aldığı nesne el-mef'ulu's-sarih⁵⁶ veya el-mef'ulu's-sahîh⁵⁷ olarak isimlendirilmektedir.

Örnek: تَلْقَى السَّمْسُ ضَوْءَهَا عَلَى بَيْتِنَا / Güneş ışığını evimize bırakıyor.

Arapçada fiiller geçişli yapılmak istendiğinde çoğunlukla dönüşüm fiillerinden olan جَعَلَ fiili kullanılmaktadır. Sülâsî mücerred fiil vezinlerinin altıncı bâbı olan (يَفْعَلُ, فَعِلُ) dışında tüm sülâsî ve rubâî mücerred babları ile geçişli fiil elde edilebilmektedir.⁵⁸

Geçişli fiiller kendisinden ismi mefûl elde etme ve meçhul fiile dönüşme gibi özellikleri ile geçişsiz fiillerden ayrılmaktadır.⁵⁹ Aynı zamanda duyu organlarına ait işlevlerine ait tüm fiiller geçişli kategorisinde yer almaktadır.⁶⁰

Arapçada artırılmış geçişli fiiller sülâsî fiillere harf eklenerek elde edilir. Bu fiiller artırıldığı harf sayısına göre rubâî, humâsî ve sūdâsî olarak isimlendirilir.

⁵³ Yaşar, *Arapça'nın Temel Kuralları*, 40; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misrî (ö. 761/1360) İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-E'ârib*, nşr. Abdullatif Muhammed el-Hatib (Kuveyt: et-Türasu'l-arabi, 2000), c. V, 684.

⁵⁴ Hepçilingirler, *Öğretenlere ve Öğrenenlere Türkçe Dilbilgisi*, 327-329; Sebzecioğlu, *Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi*, 321-322.

⁵⁵ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri Biçim-Sözdizim-Anlam*, 225.

⁵⁶ Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye libn-i cinni*, nşr. Faiz Faris (Kuveyt: Daru'l-Kütübü's-Sekafiyye, t.y.), 84.

⁵⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, c. IV, 313.

⁵⁸ Saîd Afgânî, *el-Mûciz fi kavâidi'l-lugati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 60.

⁵⁹ Yeşil, *Arapçada Lâzım ve Mûte'addî Fiiller*, 32-33.

⁶⁰ el-Kefevî, *el-Külliyât*, 809.

1) Dört harfli geçişli mezid kalıplar

a) Ef'ale/أفعل vezni

أكرم الرجل ضيفه / Adam misafirine ikramda bulundu.

b) Fe'ale/فعل vezni

أفرحت علي / Aliyi sevindirdim.

c) Fê'ale/فاعل vezni

عافاك الله / Allah sana afiyet versin.

2) Beş harfli geçişli mezid kalıplar

a) İfti'âl/افتعال vezni

اجتذب علي صاحبه / Ali arkadaşının aklını çeldi.

b) Tefa'ul/تفعل vezni

Bu kalıp mefûl nasb eder

c) Tefâ'ûl/تفاعل vezni kalıbı

تقاضيته / Onunla ödeştim.

3) Altı harfli geçişli mezid kalıplar

a) İstif'âl/استفعال vezni⁶¹

أستخرج العامل المعدن / İşçi madeni çıkardı.

Geçişli fiiller aldıkları nesne sayısı ve geçişlilik türlerine göre aşağıdaki şekilde sınıflandırılmaktadır:

a) Bazı fiiller yalnızca bir nesne olarak geçişli olmaktadır.

Örnek: كتب عليّ درسه / Ali dersini yazdı.

Geçişli fiillerin Arap dilinde en çok kullanılan türü cümlede tek nesne alan fiillerdir.⁶²

b) Bazı fiiller iki nesne almasına rağmen tek biri üzerine tahsis edilerek geçişli kategorisinde yer almaktadırlar.

⁶¹ Yeşil, *Arapçada Lâzım ve Müte'addî Fiiller*, 44-48.

⁶² Nurüddin Abdurrahman b. Nizamiddin Ahmed b. Muhammed Câmi, *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, nşr. Ali Muhammed Mustafa (Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-arabi, 2009), 362.

Örnek: استغفر, اختار, كسا, أعطى.

كسا عمرو زيدا ثوبا.

كسا /fiili mazi

عمرو /fâil

زيد: onun üzerine fiilin gerçekleşmesi ile birinci mef'ûl

ثوبا: ikinci mef'ûl

Örnek: أعطى محمدٌ أخاك قلماً / Muhammed senin kardeşine bir kalem verdi.

استغفر عليّ ربّه ذنبه / Ali Rabbinden günahının bağışlanmasını diledi.

- c) Bazı fiillerde iki nesne ile geçişli olmakta fakat biri üzerine tahsis edip diğerini terk etmek uygun bulunmamaktadır.

أنبأ, أعلم, نبع, رأى, زعم, حسب, ظنّ.

Bu fiiller iki nesneyi mansub yapmaktadır fakat bunlardan bir tanesini zikredip diğerini zikretmemek caiz değildir.

Örnek: أحاك مريضاً / حسبتُ أخاك مريضاً / Kardeşini hasta zannettim. Bu cümlede أحاك zikredip مريضاً zikretmemek caiz değildir.

Bu fiiller devrik yapıdaki cümlelerde yer alsalar bile iki nesne almalarında dilsel açıdan uygundur.

Örnek: زيد ظننت منطلق / Zeyd mübteda, منطلق haber, الظن ise hükümsüzdür.

- d) Bazı fiillerde üç nesne ile geçişli olmaktadırlar.

Örnek: أرى, أنبأ, أعلم vb.

Örnek: أرّيت أباك محمدا سائرا / Muhammed'in gidişini babana gösterdim.

أنبأني محمد بكرا مقيما / Muhammet bana Bekir'in mukim olduğunu haber verdi. Cümlede muttasıl mansub zamir (ني) birinci mef'ûl, (بكرا) 2. mef'ûl, (مقيما) ise 3. mef'ûldür.

- e) Bazı fiiller harf-i cerlerle müteaddi yapılmaktadır.

مررت بأخيك / Kardeşine uğradım.

- f) Bazı fiiller ise harf-i cer alarak ve harf-i cer almadan da geçişli olabilmektedir.⁶³

⁶³ İbn Uşfûr el-İşbîlî, Şerhu Cümelî'z-Zeccâcî, 39-40.

Örnek: نصحت لزيد / نصحت زيدا / Zeyd'e nasihat ettim.

Örnek: شكرت له / شكرته / Ona teşekkür ettim.

3. Fiillerde Geçişlilik Olgusu

Yukarıda geçişsiz fiilin bir, iki veya üç nesne olarak geçişli yapılabildiğinden bahsedilmişti. Yani bir fiil geçişli ise onun özne aracılığıyla etkide bulunduğu bir nesne vardır. Bu kısımda öncelikle geçişsiz bir fiilin nasıl geçişli yapılacağı daha sonra ise geçişli fiilin nasıl geçişsiz yapılacağına değinilecektir.

3.1. Geçişsiz Fiilin Geçişli Yapılması

Geçişli fiiller Arap dilinde çoğunlukla geçişsiz fiillerden türetilmiştir.⁶⁴ Geçişsiz fiiller kalıba aktarma ve benzeri yollarla geçişli fiil yapılır. Bir nesne ile geçişli olan fiilin nesne sayısı artırılarak birden fazla nesne aldırılmasıyla da geçişliliği artırılmaktadır. Arapçada geçişsiz bir fiil, nakil, tazmin, harf-i cer eklenmesi, harf-i cerin çıkarılması ve جعل yardımcı fiil kullanılarak geçişli hale getirilebilmektedir.⁶⁵

3.1.1. Nakil

Arap dilinde fiiller üzerinde yapılan nakil, bir fiilin başka bir fiil veznine aktarılması ile gerçekleştirilmektedir.⁶⁶

a) İf'âl/ إفعال kalıbı

Üç kök harfe sahip olan geçişsiz bir fiil bir harf artırılıp bu kalıba sokularak geçişli fiil haline getirilmektedir.⁶⁷

Örnek: كرم عليّ / Ali cömert oldu.

أكرم عليّ ضيفه / Ali misafirine ikram etti.

b) Tef'îl/ تفعيل kalıbı

⁶⁴ Yeşil, *Arapçada Lâzım ve Müte'addî Fiiller*, 20.

⁶⁵ Selman Yeşil, "Arapçada Lâzım Ve Müte'addî Fiiller Ve Bunları Birbirine Çevirme Yolları", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2011): 324.

⁶⁶ Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Omer et-Teftâzânî, *Şerhu Sa'duddîn' alâ Tasrîfi'z-Zencânî* (Lübnan: Daru nuri's-sabâh, 2015), 37.

⁶⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, c. IV, 299-300.

Üç harfli geçişsiz fiiller bazen de bi harf artırılıp tef'îl kalıbına sokularak geçişli yapılabilmektedir.⁶⁸

Örnek: فرح عمر / Ömer sevindi.

فَرَّحَ عَمْرُ مُحَمَّدًا / Ömer, Muhammedi sevindirdi.

3.1.2. Tazmin

Sözlük anlamı olarak bir şeyi ihtiva etmek, içine almak anlamlarına sahip olan tazmin⁶⁹, dilsel bir terim olarak bir fiilin sözlükteki karşılığı olan kelimeyi değilde ilişkili olduğu başka bir fiilin anlamını cümle içinde yüklemeye denir.⁷⁰

Fiillerin tazmin yolu ile geçişliliğini sağlanırken iki fiil arasında anlam yönünden ilişki bulunması ve tazminin gerçekteştiğini ortaya koyan bir ipucu bulunması olmak üzere iki şart vardır.⁷¹ Üç ve dört harfli tüm fiillere uygulanabilen tazmin geçişsiz bir fiilin aynı anda birden fazla nesne ile geçişli yapılabilmesini de sağlamaktadır.⁷²

Örnek: وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ “Sakin iddet süresi dolmadan nikah kıymaya kalkışmayın.”⁷³

Ayetinde geçen لا تعزم fiili geçişsiz bir fiil olmasına rağmen bu fiile geçişliliği sağlayan niyet etmeyin/لا تنووا anlamı tazmin edilerek عقدة kelimesi üzerinde amel etmiştir.

3.1.3. Ce'ale/جعل Yardımcı Fiilin Kullanılması

Geçişsiz fiili geçişli yapmak için uygulanan yöntemlerden biri olarak ceale/جعل yardımcı fiilini kullanılmaktadır. Bunu uygulamak için sırasıyla cümlede جعل

⁶⁸ İbn Yaış, *Şerhu'l-mufassal*, c. IV, 299-300.

⁶⁹ Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetu-Nizar Mustafa, 1407), c. II, s. 768.; Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), c. III, s. 338.; İsmail Durmuş, “Tazmin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011); Nusrettin Bolelli, *Arapça dilbilgisi, nahiv - sarf ve terimleri* (İstanbul: Yasin, 2006), 826.

⁷⁰ Ebu'l-İrfan Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûni 'alâ Elfıyyeti'bnî Mâlik & Şerhu's-şevâhid li'l'Aynî*, nşr. Tahâ Abdurraûf Sa'd (B.y.: el-Mektebetu't-Tevfikıyye, ts.), c. II, 138.

⁷¹ Yeşil, “Arapçada Lâzım Ve Mûte'addî Fiiller Ve Bunları Birbirine Çevirme Yolları”, 121.

⁷² Yaşar, *Arapça'nın Temel Kuralları*, 30; Yeşil, *Arapçada Lâzım ve Mûte'addî Fiiller*, 55-57.

⁷³ Bakara Sûresi; 2/235.

yardımcı fiili, özne, geçişsiz yapıdan geçişli yapıya aktarılacak cümlenin öznesi, geçişsiz yapıdan geçişli yapıya aktarılacak cümlenin fiilinin şimdiki zaman sigası yer almaktadır.⁷⁴

Örnek: ضحك الوليد / Bebek güldü.

جعلت الوليد يضحك / Bebeği güldürdüm.

3.1.4. Harfi Cerin İlave Edilmesi

Üç harfli tüm geçişsiz fiil vezinleri harfi cer aracılığıyla geçişli yapılabilmektedir.

Örnek sülasi

مَرَرْتُ بِغَازٍ / Gazi'ye uğradım

Harfi cer alan nesneye dolaylı nesne (mefulün bih gayri sarih) adı verilmekte olup irab olarak mahallen mansubtur. Fiile geçişlilik kazandıran harfi cerler semai olup bazı harfi cerler de birbiri yerine kullanılabilir. ⁷⁵

Örnek: ⁷⁶ إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا / Ayette geçen “ل” harfi-i ceri “إلى” anlamında kullanılmıştır.

Geçişli fiilin bulunduğu cümleye cer harfi eklendiği takdirde bir nesne daha alıp geçişliliği kuvvetlendirilebilir. ⁷⁷

⁷⁸ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ / Ayetindeki ikinci “بعض”, “على” harfi-i ceri ile ikinci mef’ül olarak gelmiştir.

3.1.5. Harfi Cerin Cümleden Atılması

Arap dilinde 'nez'u'l-hâfid olarak isimlendirilen cer harfinin cümleden atılması durumu şekilsel farklılık yanında anlamsal ve irab açısından da farklılıkları beraberinde getirmektedir. ⁷⁹ Harfi cer ile dolaylı nesne olan fiilden cer harfi

⁷⁴ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri Biçim-Sözdizim-Anlam*, 228.

⁷⁵ Yaşar, *Arapça'nın Temel Kuralları*, 31; Adem Çalar, *İbn Cüzey'in "Kitâbü't-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl" Adlı Eserinde Dil Özellikleri* (İzmir Katip Çelebi Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 215-216.

⁷⁶ İsrâ Suresi, 17/6.

⁷⁷ Yeşil, *Arapçada Lâzım ve Müte'addî Fiiller*, 53.

⁷⁸ İsrâ Suresi, 17/55.

⁷⁹ Muhammed b. Süleyman b. Abdillâh el-Aşkar, *Mu'cemu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1995), 188.

atılırsa doğrudan nesne konumuna geçmektedir. Bu durum cer harfi ile tek nesneye sahip fiile uygulanabildiği gibi ikinci nesnesi cer harfi ile bağlanan fiile de uygulanabilmektedir. İrab yönünden de mahallen mansub olan nesne doğrudan nesne irabına sahip olmaktadır.⁸⁰

⁸¹ أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ / “Rabbinizin emrini beklemeyip acele mi ettiniz? “âyetinde geçen “عجل” fiili mef’ûlünü ancak “عن” harf-i ceri ile alan lâzım bir fiil iken harf-i cer hafzedilerek dolaylı nesne doğrudan nesne gibi mansub okunarak fiil geçişli olmuştur.

3.2. Geçişli Fiilin Geçişsiz Yapılması

Geçişli olan bir fiilin birden fazla nesnesi var ise nesnesinde eksiltme yaparak geçişliliğinin kuvveti azaltılabileceği gibi bir tane nesnesi var ise o nesneyi ortadan kaldırıp fiil geçişsiz yapılabilmektedir. Bunu yapmak için nakil ve tazmin yöntemleri kullanılmaktadır.⁸²

3.2.1. Nakil

Nakil, fiilin başka bir kalıba aktarılarak anlamında değişiklik meydana getirilmesine denilmektedir. Geçişli bir fiili geçişsiz yapmak için şu fiil vezinleri kullanılmaktadır.

a) Fe’ule/فعل

Geçişli bir fiil bu kalıba sokulduğu zaman geçişsiz olur çünkü bu kalıp geçişsiz fiillere hastır.⁸³ Bu kalıba aktarılan fiil şaşırma (taaccüb) anlamını da kazanmaktadır.⁸⁴

صَرَبَ عَلِيَّ/Ali ne de vurucudur.

b) İne’ale/انفعل vezni

Bir nesnesi bulunan geçişli fiil انفعل/infeale kalıbına aktarıldığı zaman fiil dönüşlülük ve geçişsizlik anlamına sahip olmaktadır. Birden fazla nesnesi bulunan cümle bu kalıba aktarılsa dönüşlülük anlamı yanında

⁸⁰ Yeşil, *Arapçada Lâzım ve Mûte’addî Fiiller*, 54.

⁸¹ A’râf Suresi, 7/150.

⁸² Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, c. II, 138; Çörtü, *Arapça Dil bilgisi Sarf*, 423; Yaşar, *Arapça’nın Temel Kuralları*, 39; Maksudoğlu, *Arapça Dil Bilgisi*, 92.

⁸³ Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Kahire: Mektebetu’l-Hancı, 1988), 16.

⁸⁴ et-Teftâzânî, *Şerhu Sa’duddîn’ alâ Tasrifi’z-Zencânî*, 22; el-Kefevî, *el-Külliyât*, 811.

nesnesinde eksilme meydana gelmektedir.⁸⁵ Bu fiil kalıbı dışında başka kalıplar ile de geçişli fiil dönüşlülük ve geçişsizlik anlamına sahip olmakla birlikte çoğunlukla bu kalıp kullanılmaktadır.

Örnek

کسی خالد علیا ثوبا /Halit Ali'ye bir elbise giydirdi.

اكتسى علي ثوبا /Ali bir elbise giydirdi.

3.2.2. Tazmin

Tazmin, bir kelimenin başka bir kelimenin anlamını da içinde barındıracak şekilde kullanılmasıdır.⁸⁶

Geçişli fiili geçişsiz yapma amacıyla kullanılan bu yöntem tam tersine geçişsiz bir fiili geçişli yapma amacıyla da uygulanabilmektedir.

”فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ”⁸⁷ / “Bu sebeple onun buyurmalarına karşı gelenler, kendilerine bir fitnenin veya çok acıklı bir azabın isabet etmesinden sakınsınlar.” âyette “يُخَالِفُونَ” fiili geçişli olup harf-i cer almadan me’ûl alabilir. Bu fiile geçişsiz yapıda yer alan “يُخْرِجُونَ” fiilinin anlamı tazmin edilerek fiil geçişli yapılmıştır. Bu sebeple nesne olan “أَمْرِهِ” kelimesinin başına harf-i cer getirilmiştir.

Geçişli olan bir fiil nesnesini doğrudan alabildiği halde kendisine anlamı yüklenen fiil geçişsiz ise nesnesinin başına cer harfi getirilmektedir. Bu yöntem ile tazmin üslubu ortaya çıkmaktadır.⁸⁸

Sonuç

Bu makalede geçişlilik olgusu üzerinde durulmuş, öncelikle geçişsiz fiillerin nasıl geçişli hale getirileceği, daha sonra da geçişli fiillerin nasıl geçişsiz yapılabileceği incelenmiştir. Geçişli yapma, geçişsiz fiili çeşitli yollarla geçişli fiil

⁸⁵ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, c. II, 130; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım alâ elffiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Bâsıl Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 246.

⁸⁶ Çalar, *İbn Cüzey'in "Kitâbü't-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl" Adlı Eserinde Dil Özellikleri*, 216.

⁸⁷ Nûr Suresi, 24/63.

⁸⁸ Aydın Temizer, "Arap Dilinde Tazmin". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2010/2), 81-96, s. 81-82; Yeşil, "Arapçada Lâzım ve Mûte'addî Fiiller ve Bunları Birbirine Çevirme Yolları", 122.

kalıbına aktarma veya geçişli kategorisinde bulunan fiilin nesne sayısının artırılmasına denilmektedir.

Makalemizde geçişsiz ve geçişli fiillerin birbirine dönüştürülmesi ile Arapça'da farklı anlamların kolayca elde edilebileceği sonucuna varılmıştır. Geçişsiz fiillerin geçişli yapılması için beş yöntem bulunmaktadır. Bunlar nakil, tazmin, “جعل” yardımcı fiilin kullanılması, harf-i cer ilave edilmesi ve harf-i cerrin cümleden düşürülmesidir. Geçişli fiiller nakil ve tazmin yöntemleri ile geçişsiz çatıya aktarılabilir. Geçişsiz fiil çatısından geçişli fiil çatısına aktarılırken nakil yöntemi sıklıkla kullanılmakta olup, harf-i cerr ise daha az kullanılan bir yöntemdir. Tazmin ve harf-i cerr, geniş bir alana sahip olup, üç ve dört harfli bütün fiillerde kullanılabilir. Tazmin, geçişsiz fiili geçişli fiile ve geçişli fiili geçişsiz fiile çevirme işleminde kullanılabilir gibi, aynı anda bir geçişsiz fiile iki doğrudan nesne kazandırma özelliğine de sahiptir.

Sonuç olarak, geçişlilik olgusu Arapça dilinde önemli bir yer tutmaktadır. Her iki çatıda yer alan fiillerin birbirine aktarılması ile farklı anlamlar elde edilebilmektedir. Bu yöntemlerin doğru kullanımı, Arap dilinin daha etkili ve doğru kullanımına katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Afgânî, Saîd. *el-Mûciz fî kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Fiiller*. Konya: Tekin Kitabevi, 1984.
- Akşit, Eyup. *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri Biçim-Sözdizim-Anlam*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Akşit, Eyup. “Edimbilimsel Bir Yaklaşım:Arap Dilinde Edilgen Çatı”. *Selçuk 6. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Gültekin Gürçay vd. (Konya: *Uluslararası Bilimler Akademisi Yayınları*) I (2022): 415-425.
- Aşkar, Muhammed b. Süleyman b. Abdillâh el-. *Mu'cemu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1995.
- Benzer, Ahmet. “Türkçe Öğretiminde Çatı Konusu ve Biçime Dayalı Yeni Bir Sınıflama”. *Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Araştırmaları Dergisi*. 1/1 (Aralık 2011).
- Bolelli, Nusrettin. *Arapça dilbilgisi, nahiv - sarf ve terimleri*. İstanbul: Yasin, 2006.
- Câmi, Nurüddin Abdurrahman b. Nizamiddin Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*. Nşr. Ali Muhammed Mustafa. Beyrut: Daru ihyâit-turasi'l-arabi, 2009.
- Çalar, Adem. *İbn Cüzey'in "Kitâbü't-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl" Adlı Eserinde Dil Özellikleri*. İzmir Katip Çelebi Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Çiftli, Murat. “Fiilin Çatısına İlişkin Kavramların Karşılaştırılması”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*. 5/2 (2019): 1335-1365.
- Çörtü, Meral. *Arapça Dil bilgisi Sarf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

- Durmuş, İsmail. "Tazmin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 204-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Hepçilingirler, Feyza. *Öğretenlere ve Öğrenenlere Türkçe Dilbilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye libn-i cinni*. Nşr. Faiz Faris. Kuveyt: Daru'l-Kütübü's-Sekafiyye, t.y.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire, 1383.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (ö. 761/1360). *Muğni'l-Lebîb an Kutubî'l-E'ârib*. Nşr. Abdullatif Muhammed el-Hatib. Kuveyt: et-Türasu'l-arabi, 2000.
- İbn Side, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. Ed. thk. Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyai't Tûrasi'l Arabî, 1996.
- İbn Usfûr el-İşbîlî, Ebu'l-Hasen Ali b. Mu'mîn b. Muhammed b. Ali. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*. Nşr. Fevâz eş-Şa'âr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemaşerî*. Nşr. Emîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Şerhu İbn Nâzım alâ elfiyyeti İbn Mâlik*. Nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Kefevî, Ebu'l-Beka Eyyûb bin Musa el-. *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. Nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Arapça Dil Bilgisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, t.y.
- Sabbân, Ebu'l-İrfan Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti'bni Mâlik & Şerhu's-şevâhid li'l'Aynî*. Nşr. Tahâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. B.y.: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.
- Sebzecioğlu, Turgay. *Dilbilim Kavramlarıyla Türkçe Dilbilgisi*. 2. Bs. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.
- Sıbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman es-. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetu-Nizar Mustafa, 1407.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Şerhü'l-Elfiyye li-İbn Mâlik es'Suyûtî*. 1. Bs. Kahire: Daru's-Selam, 2000.
- Şen, Ahmet, "Arap Dilinde Mef'ûller ve Türkçe Cümledeki Karşılıkları". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6 / 2 (Aralık 2020): 1137-1151.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Omer et-. *Şerhu Sa'duddîn' alâ Tasrîfi'z-Zencânî*. Lübnan: Daru nuri's-sabâh, 2015.
- Temizer, Aydın, "Arap Dilinde Tazmin". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010/2), 81-96
- Yaşar, Ahmet. *Arapça'nın Temel Kuralları*. Ankara: Anadolu Matbaacılık, 1996.

- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İşlâm Ansiklopedisi*. 13: 59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yeşil, Selman. *Arapçada Lâzım ve Mûte'addî Fiiller*. Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Yeşil, Selman. "Arapçada Lâzım Ve Mûte'addî Fiiller Ve Bunları Birbirine Çevirme Yolları". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2011): 115-124.
- Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b.Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.

Kitâbü't-Teshîl'de Şiirle İstişhâd

Öz: İbn Cüzey'in Kitâbü't-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil adlı tefsiri, Endülüs tefsir geleneğinin bize kadar mütekâmil manada ulaşan nadir tefsirlerinden biridir. Zemahşerî'nin el-Keşşâfı ile İbn Atiyye'nin el-Muhararü'l-Vecîz'i bu eserin temel kaynaklarından. Hal böyle olmasına rağmen Zemahşerî ve İbn Atiyye'nin aksine İbn Cüzey, tefsirinde şiir ve şiirle istişhâda oldukça az yer vermektedir. Bunun sebebi olarak ihticâc döneminin geride kalması, tefsirinin mukaddimesine yaklaşık altı yüz kelimelik Kur'ân sözlüğü koyması ve vezir bir tefsir yazma arzusu olduğu söylenebilir. Çalışmamız, Kur'ân'ı yorumlarken müfessirin şiire yaklaşımı ve şiirle istişhâd metodunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda makalede şiirle istişhâdın kısa tarihçesi, tefsir ve Arap dilinde bunun bir yöntem olarak belirlenmesi, istişhâd edilecek şiirlerde aranan özellikler ve şiirleri istişhâd edilen şairlerin buldukları tabakalar gibi hususlar ele alınmaktadır. Kitâbü't-Teshîl'de, şiir ile istişhâdın hangi alanlarda ve ne şekilde kullanıldığı örnekler üzerinden gösterilerek müfessirin bu konuda benimsediği yöntem tüm netliği ile ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Tefsîr, Şiirle istişhâd, İbn Cüzey, Kitâbü't-Teshîl

Consultation With Poetry In Kitâb al-Tashîl

Abstract: Ibn Juzayy's tafsir entitled Kitâb al-Tashîl li 'Ulûm al-Tanzîl is one of the rare tafsirs of the Andalusian tafsir tradition that has reached us in complete form. Zamakhshari's al-Kashshaf and Ibn Atiyya's al-Muhararü'l-Wajiz are the main sources of this work. Although this is the case, unlike Zamakhshari and Ibn Atiyya, Ibn Juzayy gives very little space to poetry and showing evidence through poetry in his tafsir. It can be said that the reasons for this are that the period of evidence is over, that he included a Qur'an dictionary of about 600 words in the introduction of his tafsir, and his desire to write a concise commentary. Our study aims to reveal the commentator's approach to poetry and the method of showing evidence using poetry while interpreting the Qur'an. In this context, the article discusses issues such as the brief history of showing evidence using poetry, how this was determined as a method in tafsir and in the Arabic language, the characteristics sought in the poems to be shown as evidence, and the place of poets whose poems were shown as evidence. In the Kitâb al-Tashîl, the method adopted by the commentator on this subject is clearly revealed by showing in which areas and in what way poetry and showing evidence are used through examples.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Tafsir, Showing evidence through poetry, Ibn Juzayy, Kitâb al-Tashîl.

Adem
ÇALAR* 

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı. E-posta: adem.calar@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-6544>.

Giriş

Şiirle istişhâd genel itibarıyla Arap dilinin özelde ise dilbilimsel tefsirin dayanak noktalarından biridir. İstişhâd, lügatte “şahit getirmek, şahit göstermek, şahitlik etmek, tayin etmek”¹ gibi anlamlara gelirken terim olarak “bir kelime veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım açısından doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek”² mânasında kullanılmaktadır. Burada doğruluğu kesin olan unsurlarla kastedilenler âyet, hadis, şiir ve bozulmamış Arap kelâmıdır.³ Her ne kadar Arap dilinde istişhâd ihtiyacının, fetihler neticesinde Arapların, Arap olmayanlarla beraber yaşamak durumunda kalmalarından dolayı saf Arapçanın bozulma (lahn) tehlikesine karşı ortaya çıktığı ifade edilse de işin doğrusu ilk olarak ne zaman ve kim tarafından istişhâd edildiğinin tespiti zor gözükmemektedir.⁴ Bununla birlikte ilk defa istişhâdın Kur’ân-ı Kerîm’in garîb kelimelerini açıklamak için Arap şiiri ve nesrinden şahitler getirilmek suretiyle yapıldığı ifade edilmektedir.⁵

Kur’ân tefsirinde şiir ile istişhâdın bir usûl olarak kullanılması sahabe devrine kadar uzanmaktadır. Hz. Ömer (ö. 23/644) bir gün minberde **أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى** **تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرْءُوفٌ رَحِيمٌ** “Yoksa Allah’ın kendilerini yavaş yavaş tüketerek cezalandırmayacağından (emin mi oldular?) elbette Rabb’in çok şefkatli, çok merhametlidir.”⁶ âyetini okumuş ve burada geçen **تَخَوُّفٍ** kelimesinin anlamını sormuştur. Oradakilerin susması üzerine Hüzeyl kabilesinden yaşlı bir zat, bu kelimenin azar azar eksiltmek **التَّنْقِصُ** anlamına geldiğini arz etmiş, bunun üzerine Hz. Ömer: “Araplar kelimenin bu anlamını şiirinden biliyor mu?” diye sorunca o da evet deyip şu beyti okumuştur:

¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 3/238-243; Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcû'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Matbatû Hukûmeti Kuveyt, 1994), 8/253-261.

² Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî- es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürçânî, *el-Mutavvel ale't-Telhis* (Dersâdet: Bosnevi el-Hâc Muharrem Efendi, 1310), 10; İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396.

³ Sâ'id el-Afgânî, *Fî Usûli'n-Nahv* (Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987), 6.

⁴ Durmuş, “İstişhâd”, 23/396.

⁵ Mehmet Reşit Özbalkıç, “Arap Dilinde İlk İstişhad”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 369.

⁶ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Nahl 16/47.

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرْدًا ... كَمَا تَخَوَّفَ عَوْدَ النَّبْعَةِ السَّفِينِ

*Yük, o devenin hörgücünü ve yağlarını eksiltti
Eğenin neb'a ağacını yavaş yavaş eksilttiği gibi*

Daha sonra Hz. Ömer: “Ey insanlar! Cahiliye şiirlerine, divanlarınıza önem verin. Çünkü onda kelâmınızın anlamları ve kitabınızın tefsiri vardır.”⁷ demiştir.

Sahabe-i kirâm şiirle istîshâd metodunu ilk uygulayan kimseler olarak tefsir tarihindeki yerini almış ve daha sonra gelen müfessirler de bu geleneğe uyarak Kur’ân’ın garîb ve müşkil kelimeleri, nahiv, sarf, ıstikak ve edebi sanatlarla ilgili birçok meselesini izah ederken şiirle istîshâd metodunu kullanmıştır.⁸ Bu noktada ashabın önde gelen isimlerinden biri de Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88)’tır. İlahi kelâmı anlayıp anlatma konusunda Hz. Peygamber’in duasına mazhar olarak kendi döneminde “bahru’l-ilm, hibr, tercümânü’l-Kur’ân” gibi vasıflarla anılan İbn Abbas, tefsirde şiir ile istîshâda önem vermesinden dolayı haklı bir şöhrete sahip olmuştur.⁹ Zira kendisi bu konuda: “Bana Kur’ân’ın garîb kelimelerini soracak olursanız, onları Arap şiirinde araştırınız. Çünkü şiir, Arab’ın divanıdır.” diyerek Kur’ân’ı tefsir ederken şiirin önemini belirtmiş ve Kur’ân’dan bir şey sorulduğunda o hususta bir şiir okuyarak bu görüşünü tatbik etmiştir.¹⁰ Nitekim şiir ile istîshâd konusunda Abdullah b. Abbas’tan pek çok nakiller yapılmaktadır. Özellikle Nâfi b. el-Ezrak (ö. 65/684)’ın sorduğu sorular ve İbn Abbas’ın ona şiirlerle verdiği cevaplar iki yüze ulaşmaktadır.¹¹ İlk müfessirlerden olan Abdullah b. Abbas’ın şiirle istîshâda karşı bu olumlu yaklaşımı Kur’ân’ı Kerim’i tefsir ederken şiirle istîshâdın kullanılmasına zemin hazırlamıştır.¹²

Şiirle istîshâd, Arap dilinin gramer kurallarının tespiti için fasih Arapçanın dil hazinesini toplayan Basra ve Kûfe dil ekolüne mensup âlimler tarafından da

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-Âhkâmî’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Bejrût: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 10/110.

⁸ Ali Eroğlu, *Kur’an Tarihi ve Kur’an İlimleri Üzerine* (Erzurum: Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002), 264.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 2001), 2/316-319.

¹⁰ Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, *İzâhu’l-Vakf ve’l-İbtidâ’*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Mâtbûâtü Mecme’i’l-Lüğati’l-Arabiyye, 1390), 2/62.

¹¹ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Merkezü’d-Dirâseti’l-Kur’âniyye (el-Medinetü’l-Münevvere-Arabistan: Vizâratü’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 1426), 3/848.

¹² Mehmet Kaya, “Hak Dini Kur’an Dili Tefsirinde Şiirle İstîshâd”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (30 Mayıs 2017), 10.

sıklıkla kullanılan bir yöntem olarak benimsenmiştir.¹³ Ayrıca hangi şairlerin şiirleriyle istiṣhâd edilebileceği meselesi de dilbilimciler arasında tartışılmaya başlanmış ve şairleri çeşitli tabakalara ayırıp bunları ölçü olarak kullanmak bir ilke haline gelmiştir.¹⁴ En yaygın kabule göre şiirleri istiṣhâd edilen şairler şu şekilde tasnif edilmiştir:

- *Câhiliyyûn*: İslâmiyetten önce yaşamış şairler bu tabakadadır. İmruülkays (ö. 540 civarı) ve el-A'şâ (ö. 7/629) gibi şairler bu gruba örnek olarak verilebilir.
- *Muhadramûn*: Hayatlarının bir bölümünü Câhiliye diğer bölümünü ise İslâmiyet döneminde yaşamış olan şairlerden oluşan tabakadır. Lebîd (ö. 41/661) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) bu tabakanın önde gelen isimlerindedir.
- *Mutekaddimûn veya İslâmiyyûn*: İslâmın ilk zamanlarında yaşamış şairlerin yer aldığı tabakadır. Cerîr (ö. 110/728) ve el-Ferazdak (ö. 114/732) gibi şairler bu tabakaya örnek olarak verilebilir.
- *Muvelledûn veya Muhdesûn*: Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783) ve Ebû Nüvâs (ö. 198/813) gibi şairler ise bu tabakada yer almaktadır.¹⁵

Sarf, nahiv ve lügatte ilk üç grupta yer alan şairlerin şiirleriyle istiṣhâd edilmekte ve en son 150 (767) yılına kadar devam eden bu döneme de "ihticâc (istiṣhâd) asrı" adı verilmektedir.¹⁶ Yukarıda bahsi geçen husularla birlikte herhangi bir konuda şiirle istiṣhâd edilebilmesi için şu şartlar ileri sürülmüştür:

- Şiirin şairinin bilinmesi
- Güvenilir bir râvi tarafından rivâyet edilmesi
- İstiṣhâd edilen meseleye delâletinin kesin olması
- İttifak edilen bir hususa aykırı olmaması

¹³ Harun Ögmüş, "İbn Atiyye'nin Tefsîrinin Şiirle İstiṣhâd Yöntemi Açısından Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/20 (15 Aralık 2009), 77-78.

¹⁴ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 4; Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstiṣhâd Mes'elesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 67.

¹⁵ Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 1/5-6; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (Kapı Yayınları, 2019), 5-25.

¹⁶ Durmuş, "İstiṣhâd", 23/396.

- Delil getirildiği konuda zaruret içermemesi.¹⁷

Böylece kuralları ve çerçevesi belirlenen şiirle istîshâd, neredeyse her müfessir tarafından az ya da çok âyetlerin tefsirinde başvurulan bir yöntem olmuştur. Ayrıca şunu önemle belirtmek gerekir ki tefsir tarihine göz atıldığında müfessirlerin, şiirle istîshâdı garîb kelimelerin izahında tek başına ve öncelikli bir hüccet olarak değerlendirmedeği; Kur'ân-ı Kerîm, sünnet-i seniyye ve sahabe kavlinde yeterli bir açıklama bulunmadığı durumlarda bir dayanak noktası olarak bu yöneme müracaat ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum ise ulema nezdinde şiirle istîshâdı Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde üçüncü ve dördüncü sıralara yerleştirmektedir.¹⁸ Şiirle istîshâda dair bu genel bilgilerden sonra İbn Cüzey ve *Kitâbü't-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl* adlı tefsiri kısaca tanıtarak müfessirin şiir ve şiirle istîshâda yaklaşımı bütün yönleriyle ele alınacaktır.

1. İbn Cüzey ve Tefsiri

Tam adı kaynaklarda Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Yahyâ b. Abdurrahman b. Yûsuf b. Cüzey el-Kelbî el-Girnâtî şeklinde geçen müfessirin künyesi Ebü'l-Kâsım'dır.¹⁹ İbn Cüzey, Arapların meşhur Kelb kabilesine mensuptur. Ataları, Endülüs bölgesine ilk fetihler sırasında gelerek Girnata'nın güneyindeki Velme/Velbe'ye yerleşmiştir. Endülüs'e yerleşen Kelb kabilesi içinden birçok tanınmış idareci ve ilim adamı yetişmiştir. 19 Rebîülevvel 693 (17 Şubat 1294) tarihinde o dönem, Endülüs'ün başkenti olan Girnata'da (Granada) dünyaya gelmiştir. Kendisi, Endülüs ve Mağrib'de asaleti ile tanınan çok sayıda âlim, kadı ve hatibin yetiştiği ilim, irfan ve idarecilik

¹⁷ Harun Ögmüş, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri II./VIII. Asır Çerçevesinde* (İstanbul: İsam Yay., 2010), 120-129.

¹⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1974), 2/156-160; Muhammed ez-Zübeyrî, Ali, *İbn Cüzey ve Menhecühû fî't-Tefsîr* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 2/643.

¹⁹ Muhammed b. Abdillâh b. Saïd b. Ahmed es-Selmânî Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbâri Girnâta*, thk. Muhammed Abdullah İnân (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1977), 3/20; Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yânî'l-Mietî's-Sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1392), 3/356; İbrâhîm b. Alî b. Muhammed b. Ferhûn İbn Fehûn, *ed-Dibâcu'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yânî'l-Ulemâi'l-Mezheb*, thk. Muhammedü'l-Ahmedî Ebü'n-Nûr (Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.), 2/274-275; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî el-Makkarî, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratîb*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru's-Sâdir, 1988), 5/514; Ebü'l-Velîd İsmâîl b. İbn Ahmer, *Nesîrü'l-Cümân fî Şi'ri men Nazamenî ve İyyâhü'z-Zamân*, thk. Muhammed Ridvan ed-Dâye (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1987), 165.

vasıfları ile şöhet bulmuş büyük bir evde yetişmiştir.²⁰ Maişet sıkıntısı çekmediğinden huzur içinde kendisini ilmi faaliyetlere adanmış anlaşılmaktadır. Müellif kırk sekiz yıllık kısa ömründe tefsir, hadis, fıkıh, kıraat, tarih, siyer, biyografi ve Arap dili gibi alanlarda oldukça mürettep ve dakik eserler vermiştir. Bunda sadece hükümdarların sahip olabileceği düzeyde bir kütüphaneye sahip olmasının rolü büyüktür. Tefsir sahasında birçok âlimin görüşlerini ezbere bildiğini²¹ hesaba katarsak, onun çok erken yaşlarda tahsil hayatına başladığını ve ehil eller tarafından yetiştirildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Kaynaklar onun ilim için Endülüs'ün dışına herhangi bir seyahatinden (rıhle) bahsetmez. Buradan, doğup büyüdüğü entelektüel çevre sebebiyle kendinden önceki ve muasırı âlimler gibi ilmî seyahatlere ihtiyaç duymadığı anlaşılmaktadır.

İbn Cüzey'in ilmi kişiliği hakkında bilgi veren kaynaklar onun telif, tedvîn, tedris, imamet, hitabet ve iftâ görevlerini icra ederken ilim ile ameli, söylem ile eylemi birleştiren güzel ahlaklı biri olduğuna dikkat çekmektedir. İbn Cüzey, İslamî ilimlerin başta fıkıh, tefsir olmak üzere hadis, usûl-i fıkıh, kıraat, kelâm, lügat, nahiv ve belâgat gibi birçok alanında temayüz etmiş önemli bir şahsiyettir. Aynı zamanda edebiyatçı ve şairdir. Öğrencisi İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374-75) naklettiği çok az şiirinin dışında ne yazık ki şiirleri bize kadar ulaşmamıştır. Tefsirinde rivâyet ve dirâyeti cemetmiş, birçok alanda kalem oynatan muhakkik bir âlimdir. İlmiyle olduğu kadar haliyle de çağına şahit olan müfessir, Ceblitarık bölgesi civarında siyasî ve iktisadî açıdan stratejik öneme sahip Tarif'te Portekiz ve İspanyol kuvvetlerine karşı yapılan savaşa katılmış, Tarif adı verilen bu savaşta insanları cihada yüreklendirirken 7 Cemâziyelevvel 741 (29 Ekim 1340) tarihinin kuşluk vaktinde şehit düşmüştür.²²

Müfessir, Kur'ân tefsirine dair *Kitâbü't-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl* adlı bir eser yazmıştır. Bu eserin başında iki kıymetli mukaddime yer almaktadır. Bunlardan birincisi tefsir tarihi ve usûlü ile Kur'ân ilimlerini ihtiva etmekte, ikincisi ise küçük bir Kur'ân terimleri sözlüğü niteliğini taşımaktadır.²³ *Kitâbü't-Teshîl* bugün elimizde Fâtîha'dan Nâs sûresine kadar mütekâmil anlamda Endülüs medeniyetinden bize miras kalan nadir tefsirlerden biridir.²⁴ Oldukça

²⁰ Ebü'l-Hasen b. Abdillâh b. en-Nübâhî en-Nübâhî, *Tarihu Kudâti'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1980), 177; İbn Ahmer, *Nesîrü'l-Cümân*, 165; el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, 5/514.

²¹ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/20; el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, 5/514.

²² İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/23; İbn Ahmer, *Nesîrü'l-Cümân*, 283-284.

²³ İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Ebû Bekr b. Abdillâh Sa'dâvî (Birleşik Arap Emirlikleri: Münteda'l-İslâmî, 2012), 3-44. İbn Cüzey ve

²⁴ Münîr Kâdirî Budşîş, *el-Fikru'l-Usûlî bi'l-Endelüs fi'l-Karni's-Sâminî'l-Hicrî ve İshâmü İbn Cüzey* (Rabat: Dâru'l-Emân, 2011), 60.

muhtasar olan eser dil ilimlerine fazlaca yer vermektedir. İbn Cüzey'in eseri incelendiğinde, kendisinden önce yaşamış birçok âlimden istifade edip nakillerde bulunduğu görülecektir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*ı ve İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-Vecîz*'i, *Kitâbü't-Teshîl*'in temel kaynaklarıdır. Ancak İbn Cüzey, *Keşşâf*tan yaptığı nakillerde, Zemahşerî için: "Derin görüş sahibi, i'râbda usta, beyân ilminde mükemmeldir. Ancak kitabını Mu'tezile'nin görüşleriyle doldurmuş ve onlara destek olmuştur. Kur'ân âyetlerini, onların meşrebince yorumlamış bundan dolayı eserin berraklığını bulandırmış, tadını da kaçırmıştır. Dolayısıyla sen bu tefsirden saf berrak olanını al, bulanık olanını ise terk et."²⁵ diyerek onun i'tizalî görüşlerine dikkat çekmiş ve bunları tefsirinde eleştirip ayıklamaya özen göstermiştir. Sonuç olarak *Kitâbü't-Teshîl* fıkıh, kıraat, kelâm, dil ve belâgat yönleriyle tefsir tarihi içinde başta rivâyet, dirâyet olmak üzere birçok tefsir yönelişlerini bünyesinde barındıran eklektik bir tefsir olup tedris için de son derece faydalıdır.²⁶

2. Kitâbü't-Teshîl'de Şiir ile İstîşhâd

Temel iki kaynağı olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*ı ve İbn Atiyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz*'inde yüzlerce şiirle istîşhâd edilmesine rağmen *Kitâbü't-Teshîl*'de bu iki kaynağa nispetle oldukça az şiir bulunmaktadır. Zira *Keşşâf*'ta sekiz yüz kadar²⁷, *el-Muharrerü'l-Vecîz*'de bin altı yüz civarı beyit ve mısra bulunurken²⁸ *Kitâbü't-Teshîl*'deki şiirlerin tamamı yaklaşık yirmidir. Bu durum, müfessirin şiirle istîşhâda temkinli yaklaştığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Zira tefsir tarihi içinde az da olsa şiire ve şiirle istîşhâda temkinle yaklaşan hatta buna karşı olan âlimler olmuştur. Nitekim Arap gramerinden habersiz bazı kimseler şiirle istîşhâd edildiği takdirde şiirin Kur'ân'a bir asıl yapılmış olacağını, ayrıca Kur'ân ve sünnette kötülünen bir şeyi şahit getirmenin doğru olmayacağını iddia ederek tefsirde şiirle istîşhâdı kabul etmezler. Hâlbuki bu, şiiri Kur'ân'a asıl yapmak değildir. Kur'ân'daki bazı garîb sözcüklerin şiirlerle açıklanması demektir. Çünkü Kur'ân Arapçadır.²⁹

Yeri gelmişken burada şu soruyu sormak müfessirin şiirle istîşhâda

²⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 12.

²⁶ İbn Cüzey ve Tefsiri hakkında geniş bilgi için bk. Adem Çalar, *İbn Cüzey ve Belâgat Uygulamaları* (Ankara: İlâhiyât Yay.2023), 25-182.

²⁷ Muhammed Ulyân Merzûkî, *Meşâhidü'l-İnsâf alâ Şevâhidi'l-Keşşâf* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1935).

²⁸ Cemâl Talebe, *Fehârisü'l-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2001), 190-219.

²⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/847.

yaklaşımının ortaya çıkması bakımından anlamlı olacaktır. Acaba İbn Cüzey de Kur'ân tefsirinde şiirle istiḥâda karşı olup bu yöntemi benimsemeyen âlimlerden biri midir? Bu soruya doğru cevap vermek için öncelikle şiir ve şairlerle ilgili âyetlerin yorumlanmasında müfessirin *Kitâbü't-Teshîl* adlı eserine bakmak yerinde olacaktır.

İbn Cüzey, *“Biz ona şiir öğretmedik, zaten ona gerekmezdi. Bu bir öğüt ve apaçık Kur'ân'dır.”*³⁰ âyetini tefsir ederken insanların şiire karşı dengeli bir yol tutmadıklarından şikâyetle, “Şiiri övme ve yerme konusunda insanlar aşırı gitmektedir.” dedikten sonra bu konudaki yaklaşımını bütün netliği ile İmam Şâfiî'nin dilinden şöyle nakletmektedir: “Şiir nihayetinde bir sözdür. Her söz gibi bunun da iyisi ve kötüsü vardır.” Müfessir daha sonra Hz. Peygamberin, “Elbette şiirin bir kısmı da hikmettir.”³¹ hadisini zikrederek şiire karşı olumlu tutumunu ortaya koymaktadır. Bu âyetin tefsirinden de anlaşılacağı üzere İbn Cüzey şiire karşı dengeli bir tavır almaktadır. Hatta bu ifadelerinden, yerinde îrad edilen şiirin hikmet olacağı kanaatini taşıdığını söyleyebiliriz. İşte buna binaen İbn Cüzey, tefsirinde garîb kelimelerin anlamını açıklama, anlam farklarını belirginleştirme, üslûp özelliklerine değinme, nahiv kurallarını izah etme, belâgat konularını açıklama ve bir noktaya temas ederek anlamı zenginleştirip güzelleştirme noktasında şiire yer vermektedir. Ancak şiire karşı tüm bu olumlu yaklaşımına rağmen tefsirinde neden sınırlı sayıda şiirle istiḥâdda bulunduğu cevabını vermek isabetli olacaktır. Kanaatimizce bunun sebepleri şunlardır:

- İhticâc asrı geride kalıp dilin bozulma (lahn) tehlikesi ortadan kalktığı için garîb ve müşkil kelimeleri açıklamaya ve Arap dilindeki kuralları şiirle izah etmeye çok fazla ihtiyacın kalmaması
- Müfessirin, Kur'ân'da sık geçen isim, fiil ve harften oluşan yaklaşık altı yüz kelimele bir Kur'ân sözlüğünü tefsirinin ikinci mukaddimesine koyarak istiḥâd ihtiyacını büyük oranda gidermesi³²
- *Kitâbü't-Teshîl*'in mukaddimesinde belirtildiği üzere müfessirin, “veciz, muhtasar bir tefsir yazma” hedefinde olması.

Müfessirin şiire karşı bu dengeli yaklaşımını tespit ettikten sonra tefsirinde şiir ile istiḥâdî nasıl uyguladığını maddeler halinde inceleyebiliriz.

³⁰ Yâsîn 36/69.

³¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2012, 697.

³² Bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 21-44.

2.1. Kelimenin Lügat Mânasını Açıklamak İçin

Kur'ân'ı Kerîm Arapça nâzil olmuştur. Onda yer alan kelimeler de Arapçadır. Hal böyle olunca bu kelimelerin anlamları, Arapların kullanımlarına ve kelimeye yükledikleri mânalara göre belirlenmektedir. Çünkü şiir Arapların tarih boyunca edindiği bilgi birikimini ve ulaştığı hikmetin nihai noktasını temsil etmekte³³ adeta Arab'ın dil hazinesini ve arşivini (divan) oluşturmaktadır. Müfessir de ihtiyaç halinde kelimenin taşıdığı anlamı tam olarak tespit etmek için bu hazineye müracaat etmektedir. İbn Cüzey, كَانَهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ “Onlar, gün yüzü görmemiş yumurta gibi beyazdır.”³⁴ âyetinin tefsirinde sözü edilen yumurtanın rengini tam olarak tespit etmek adına şiirle istîshâdda bulunmaktadır. Şöyle ki: Bir görüşe göre, beyazlığına hoş bir sarılık karıştırdığından hurilerin (ten) rengi deve kuşu yumurtasına benzetilmiştir. Bu konu hakkında İmruülkays şiirinde şöyle demiştir: ³⁵

كَبِكْرِ مَقَانَاةِ الْبَيَاضِ بِضْفِرَةٍ ... عَدَاهَا نَمِيرُ الْمَاءِ غَيْرُ مُحَلَّلٍ

Beyazı sarıyla karışmış yavru deve kuşunun tüyü gibi

Daha önce kimsenin el sürmediği tertemiz suyun beslediği

Âyette benzetme yönü zikredilmeyen bir teşbih kullanılmıştır. Beyan ilminde bu tür teşbihlere *teşbih-i mücmel* denmektedir.³⁷ Biz hafzedilen bu vechî şebhi (benzetme yönü) takdir ettiğimizde anlam: Onlar, renkleri hususunda saklı yumurtalar gibidir, şeklinde olur. Aslında bu teşbihin ne ifade ettiğinin anlaşılması için açıklamada bulunmak faydalı olacaktır. Arapların nezdinde beyaz renk, renklerin en üstünüdür. Onlar bu rengi, herhangi bir kusuru olmayan, kirlenmemiş kişi için “Onun rengi beyazdır.” şeklinde kullanırlar.³⁸ Ayrıca saflığı ve beyazlığından dolayı kadını da yumurtaya benzetirler.³⁹ Zemaşerî'nin ifadesi ile bu yumurta, yuvalarında korunmuş deve kuşu yumurtasıdır.⁴⁰ İşte bu yumurtanın rengi de *sarımtırak beyazdır*. İbn Cüzey bu anlamı otaya çıkarmak için İmruülkays'ın şiiri ile

³³ Tahsin Yıldırım-Rami Alkhalaf Alabdulla, “Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde Yer Alan Dua Üsluplarının İncelenmesi”, *Balikesir İlahiyat Dergisi* 15 (2022), 307.

³⁴ es-Sâffât 37/49.

³⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 704.

³⁶ İbn Cüzey tefsirinde nadir olarak şair ismi zikretmiştir. İlk şatırını zikrettiği beytin tamamı yukarıda geçtiği gibidir. el-Kenâni, *el-Bed' fî Nakdi's-Şiir*, 214.

³⁷ Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'l-Belâgiyye ve Tetavvuruhâ* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 2007), 340.

³⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâruşşâmiyye, 1992), 154.

³⁹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrût: Dâru'l-Kurânî'l-Kerîm, 1981), 3/33.

⁴⁰ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/210.

istişhâda bulunmuştur. Müfessir buradaki benzetmenin, narinliğinden dolayı yumurtanın zarı ya da murat edilenin yumurtanın cevheri (sarı) olduğu görüşünü “denildi ki” ifadeleri ile zikretmektedir.⁴¹ İbn Cüzey, âyette geçen beyaz rengin tonunu izah etmek ve içinde barındırdığı hoş sarılığın anlaşılması için İmrüülkays’ın şiirinden delil getirmiştir. Yukarıda bahsi geçen üç görüş içinde müfessirin tercihinin takdimden dolayı ilk sıradaki görüş olduğu söylenebilir. Zira müfessir mukaddimesinde iki görüş zikredip tercihinin açıkça belirtmediği yerlerde tarafının ilk önce zikrettiği görüş olduğunu belirtmektedir.⁴² Zemahşerî, âyette zikri geçen beyaz kelimesi için herhangi bir istişhâda bulunmamıştır.

2.2. Kelimedeki Farklı Mânayı Göstermek İçin

Kelimeler cümlelerin yapı taşları olup bünyelerinde kendilerine hâs anlam dünyalarını barındırmaktadır. Bunlar, kullanıldığı cümleye göre bazen farklı mânalara gelmektedir. Bu mâna doğru tespit edilmezse cümlenin ne kastettiği de anlaşılmayacaktır. Bundan dolayı müfessirler, tarihi süreçte kelimenin doğru anlamını tespit etmek için şiirle istişhâda müracaat etmiştir. İbn Cüzey de âyetlerde çeşitli açılardan farklı iki ya da daha fazla anlamı bünyesinde barındıran kelimelerin anlamlarını tespit etmek amacıyla bu yöntemi kullanmaktadır. Mesela müfessir, *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ مِثْلِهِ شُكُّهُنَّ فَإِنَّهُنَّ كَالْهَيْبَةِ الْمَمْلُوكَةِ لَا يَتَذَكَّرْنَ أُمَّةً دَخَلَتْ فِيهَا مَوْلَىٰ غَدَّيْنًا* “Şayet kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüphedeyseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin.”⁴³ âyetini tefsir ederken *غَدَّيْنًا* kelimesi ile kastedilenin Hz. Peygamber olduğunu belirttikten sonra *ubudiyet* için biri genel diğeri özel olmak üzere iki mâna zikreder. Bunlardan birincisi sahip olmak, ikincisi ise tahsis etmek (özel olarak seçip şereflendirmek) anlamındadır. İbn Cüzey, âyetteki *غَدَّيْنًا* kelimesinin bir kulda bulunabilecek en yüce vasıf olan Allah tarafından seçilip şereflendirmek anlamında olduğunu ispat için şairinin adını zikretmeden şu mısralar ile istişhâda bulunmaktadır:⁴⁴

لَا تَدْعُنِي إِلَّا بِمَا عَبَدَهَا ... فَإِنَّهُ أَشْرَفُ أَسْمَائِي

⁴¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 704.

⁴² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2.

⁴³ el-Bakara 2/23.

⁴⁴ Bu şiiri İbn Kesir, Âlûsî, Ebû Hayyân, Hâzin gibi müfessirlerin birçoğu zikretmiş ne var ki herhangi bir şaire nispet etmemişlerdir. Bk. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cüzey el Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Muhammed b. Sidî Muhammed Mevlâyâ (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2013), 1/200.

Bana sadece O'nun kulu diye seslenin

Çünkü bu en şereflişidir taşıdığım isimlerin

Kur'ân'da kul sözcüğünün Allah'a veya ona dönen bir zamire birleşerek gelmesi kulluğun onur ve şerefini bildirmektedir. Zira Allah, insanı kendisine kulluk yapabilecek bir fitratta yaratmış ve ona kulluk yapma imkânını bahşetmiştir. Yukarıda zikredilen âyette olduğu gibi birçok yerde de Hz. Peygamber'e kulum diye hitap etmesi onun, Allah Teâlâ katında ayrı bir değer ve öneme sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁵

İbn Cüzey, bir kelimenin taşıdığı iki farklı anlamı tefrik etmeye tefsirinde önem vermektedir. Bu minval üzere *afv* kelimesinin taşıdığı iki farklı mânayı temyiz edip bu kelimenin âyete uygun mânasını takdir ederken de şiirle istişhâd yöntemine başvurmaktadır. Şöyle ki müfessir *حُذِيَ الْعَفْوُ وَأُمِرُ بِالْعُرْفِ* “(Resûlüm) *Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.*”⁴⁶ âyetinde geçen *الْعَفْوُ* kelimesine iki farklı anlam verir. Birincisi zorluk ve aptalca davranışın zıttı olarak kullanılan *kolaylık* ve *hoşgörü* anlamındaki *afv*'dir. Buna göre *حُذِيَ الْعَفْوُ* ifadesinin anlamı şöyledir: “İnsanların nefret edip kaçmaması için onlara söz, davranış ve ahlakları hususunda zor gelmeyecek kolay (hoş) şeylerle muamelede bulun.” İbn Cüzey, bu anlamı desteklemek için aşağıdaki şiirle istişhâdda bulunmaktadır:⁴⁷

*حُذِيَ الْعَفْوَ مَنِّي تَسْتَدِيْمِي مَوَدَّتِي ... وَلَا تَنْطَلِقِي فِي صَوْلَاتِي حِينَ أُغْضِبُ*⁴⁸

(Hâturn) rızamı al ki muhabbetim daim olsun

Öfkelenip kabardığımda karşılık verme bana

Müfessir, *afv* kelimesinin diğer anlamının ise *kolaylık* ve *çokluk* mânasında olduğunu söyleyerek *حُذِيَ الْعَفْوُ* ifadesine şu manayı vermektedir: Sadaka olarak insanlardan kolayca verebilecekleri şeyleri ya da mallarının fazlasını al.⁴⁹ İbn Cüzey'e göre, bu iki anlam da âyete uygun gözükmektedir. Ancak

⁴⁵ “Bir kısım سُجَّانَ الَّذِي أُسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا خَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا” âyetlerimizi kendisine göstermek için, kulumu bir gece Mescid-i Haram'dan, çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren O Allah'ın şanı yücedir. el-İsrâ 17/1.”

⁴⁶ el- A'râf 7/199.

⁴⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 313.

⁴⁸ İbn Cüzey'in ilk mısırâsıyla istişhâdda bulunduğu bu beyt, Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye aittir. Kızını evlendirirken ona verdiği nasihatlerin sonunda, “Sevgili kızım annene söylediğim gibi ol.” diyerek yukarıdaki şiiri okur. Bk. Muhammed b. Muhammed b. Hibetullah Trablusî, *el-Mecmû'u'l-Lefîf Muhtârâtün Tûrâsiyyetün min el-Edebi ve'l-Fikri ve'l-Hadara* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1425), 206.

⁴⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 313.

ilk anlamı önce verdiği için *kolaylık ve hoşgörü* anlamını tercih ettiğini söyleyebiliriz.

İbn Cüzey şiirin afv kelimesi ile ilgili olan sadece birinci şatırına yer vermiştir. Şiir sonraki şatırı ile beraber *Keşşâf*'ta geçmektedir. Zemahşerî âyette geçen afv kelimesine cehd ve fazlalık olmak üzere iki anlam takdir etmektedir.⁵⁰

İbn Cüzey'in bir kelimenin taşıdığı iki farklı anlamı temyiz edip manayı şiirle istişhâd yoluna giderek tespit ettiği yerlerden bir diğeri *إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا* "İbrahim, gerçekten Hakk'a yönelen bir önder idi."⁵¹ âyetinde geçen *ümme* kelimesidir. Bu kelimenin iki farklı anlama geldiğini belirten müellif, bağlama uygun mânayı belirginleştirirken öncelikle güzel hasletleri toplayıp kemal noktasına ulaştığı için Hz. İbrahim'e *ümme* denildiğini söyler ve bunun için şu beyti delil getirir:

وَلَيْسَ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَنْكِرٍ... أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ⁵²

Şaşılmaz Allah'a tabii ki

Bir kişide topladığı için âlemi

Müfessir, *ümme* kelimesinin ikinci anlamının imam (öncü) mânasında kullanıldığını açıklamak için ise "*Seni insanlara imam yapacağım.*"⁵³ âyeti ile İbn Mesud'un, "*Ümme insanlara hayrı öğretendir.*" sözlerini delil getirerek⁵⁴ tercih belirtmeden *ümme* kelimesinin taşıdığı iki anlamı da vermiştir. Ancak müfessire göre, âyete uygun düşen anlamın takdimden dolayı ilk sırada verdiği anlam olduğunu söyleyebiliriz. Bu âyetin tefsirinde *ümme* kelimesi için Zemahşerî de aynı minval üzere açıklamalar yaparak yukarıda zikri geçen şiir ile istişhâdda bulunmaktadır.⁵⁵

⁵⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, thk. Âdil Ahmet Abdulmevcut, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2/544-545.

⁵¹ en-Nahl 16/128.

⁵² Müfessirin adını zikretmediği bu beytin şairi Ebû Nuvâs'tır. Bk. Ziyâüddin İbnü'l-Esîr, *el-Messelû's-Sâ'ir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, thk. Ahmed el-Havfî- Bedevî Tabâne (Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 3/252; Ebû Nuvâs, *Dîvânü Ebî Nuvâs bi-Rivâyeti's-Sûlî*, thk. Behcet Abdülgafûr Muhammed'i el-Hadîsî (Ebu Dabî: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2010), 261.

⁵³ el-Bakara 2/124.

⁵⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 446.

⁵⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/482.

2.3. Yakın Anlamlı İki Kelimenin Arasını Temyiz İçin

Müfessir yakın anlamlı iki farklı kelimenin arasındaki farkı temyiz ederken aynı şekilde şiirle istîşhâddan istifade etmektedir. Örneğin; müfessir وَلَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ "O'nu ne bir uyuklama tutar ne de bir uyku."⁵⁶ âyetinde geçen سِنَّةٌ ve نَوْمٌ kelimelerinin arasındaki farka işaret ederken سِنَّةٌ uyuklama ile نَوْمٌ uyku arasındaki fark şudur: Uyuklama, uykunun başlangıcı olup kendisi değildir." dedikten sonra şairinin ismini zikretmeden tıpkı şu mısraları söyleyen kişinin sözünde olduğu gibi diyerek aşağıdaki şiirle istîşhâdda bulunmaktadır.⁵⁷

وَسَنَا أْفَصَدَهُ النُّعَاسُ فَرَنْقَتْ ... فِي عَيْنَيْهِ سِنَّةٌ وَلَيْسَ بِنَائِمٍ⁵⁸

Uyku öncesi ağırlık gelip onu bürümüş
Gözünden uyku akıyor, ama uyumuş değil

Zemahşerî ise eserinde söz konusu iki kelimenin arasındaki farka temas etmez. Ancak سِنَّةٌ kelimesinin uykudan önceki gevşeme hali için kullanıldığına delil olarak bu şiiri kullanmaktadır.⁵⁹

2.4. Kelimenin Yanlış Kullanımına İşaret Etmek İçin

İbn Cüzey, bazı dilcilerin Arapça bir kelimenin kullanımında hataya düşüp bunun için Arap şiirinden istîşhâdda bulduklarına Zemahşerî'den nakil ile dikkat çekmektedir. Ancak ne var ki İbn Cüzey, istîşhâd edilen şiirleri ilgili yerde zikretmemektedir. Şöyle ki müfessir: "Onlar, kullarından bir kısmını, O'nun bir cüz'ü saydılar."⁶⁰ âyetinde geçen cüz kelimesini açıklarken, müşriklerin melekleri Allah'ın kızları olarak kabul ettiklerini ifade ettikten sonra Zemahşerî'den şu şekilde nakilde bulunmaktadır:

"Müşrikler, çocuğun babasının bir cüz'ü (bir parçası) olmasından hareketle melekleri de Allah'ın bir cüz'ü saydılar. Bir kısım dilciler ise bir beyt ile istîşhâd ederek cüz kelimesinin dişiler/kızlar mânasına geldiğini iddia etmiş, ancak Zemahşerî bunun yanlış olduğunu ve o beytin de uydurma olduğunu

⁵⁶ el-Bakara 2/255.

⁵⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 118.

⁵⁸ İbn Cüzey'in tefsirinde sadece ikinci şatırını zikrettiği beyt, Adiy b. er-Ruka'a aittir. Ebu'l-Muzaffer Nasr b. Münkiz el-Kenânî, *el-Bedî' fi Nakdi's-Şiir*, thk. Ahmet ahmet Bedevî-Hâmid Abdülmecid (Mısır:2010), 173.

⁵⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/480-481.

⁶⁰ ez-Zuhruf 43/15.

belirtmiştir.”⁶¹

İbn Cüzey’in tefsirinde zikretmediği şiirlerden ikisi, *Keşşâf*’ta şu şekilde geçmektedir:⁶²

إِنْ أَجْرَاتُ حُرَّةٍ يَوْمًا فَلَا عَجَبَ

Hür bir kadın bir gün kız doğursa şaşılmaz.

رُؤُوسُهَا مِنْ بَنَاتِ الْأَوْسِ مُجْرِيَةً

Evs’in kız doğuran kızlarından biriyle evlendim.

İbn Cüzey, sadece bazı dilciler tarafından kelimenin yanlış kullanımına dikkat çekmiş, muhtemelen istişhâdda herhangi bir değeri olmadığı için bahsi geçen uydurma şiirleri tefsirinde zikretmemiştir.

2.5. Âyetin Mânasını İzah Etmek İçin

Bir müfessirin en büyük gayesi âyetin mânasının en doğru şekilde anlaşılmasını sağlamak ve mesajını en iyi şekilde okura aktarmaktır. Müfessir, bu yüce amaç için bütün ilmi birikimini sarf eder. İbn Cüzey de bazen âyetlerdeki mesajların daha iyi anlaşılması gayesiyle Arap şiirinden şahit getirmektedir. Mesela müfessir, “*وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتَيْهَا*” *Onlara gösterdiğimiz her bir âyet (mucize) diğerinden daha büyüktü.*”⁶³ âyetinde geçen *وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتَيْهَا* ifadesinin anlamını ortaya çıkarmak ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak için öncelikle *هِيَ* zamirinin *آيَةٍ* kelimesine işaret ettiğini ve bunun da mucize anlamına geldiğini belirtmektedir. Şöyle ki;

“Burada âyetten maksat asânın yılanı dönüşmesi ve elin bembeyaz çıkarılması gibi mucizelerdir. Bir görüşe göre de delil ve akli hüccet anlamına gelmektedir. Ancak ilk görüş daha açıktır. *أَكْبَرُ مِنْ أُخْتَيْهَا* (akranlarından daha büyük) ibaresi, büyüklüğün ve üstünlüğün zirvesi manasına gelmektedir. Fakat bu, diğer âyetlere (mucizelere) üstün olduğu gibi bir anlam taşımaz, demektir. Buna göre mâna, bir mucizeye (âyete) bakıldığında o büyük görülürken bir başkasına bakıldığında da diğeri büyük görülebilir. Bu husus tıpkı şairin şu sözü gibidir:⁶⁴

⁶¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2012, 772. Ayrıca *Keşşâf*’ta zikredildiği üzere, söz konusu dilcilerin bununla yetinmeyip *cüz* kelimesinden *الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةُ* “Kadın, kız doğurdu.” cümlesini türeterek bu kullanıma uygun birçok beyit uydurmuştur. Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/430-431.

⁶² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/430-431.

⁶³ ez-Zuhuf 43/48.

⁶⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 777.

من تَلَّقَ منهم تُلُقْ: لَأَقِيْتُ سَيِّدَهُمْ⁶⁵

Onlardan her kime rastlasan, onların efendisine rastladım, dersin.

İbn Cüzey, Zemaşerî'nin de âyeti bu şekilde anlamlandırıldığını belirttikten sonra söz konusu ibare için Keşşâf sahibinden: "Onlara gösterdiğimiz her bir âyet öncekilerden daha büyüktü." görüşünü de aktarmaktadır. Dolayısıyla bu ibareyle kastedilen şey: "Onlara gösterdiğimiz her bir yeni âyet (mucize) kendisinden öncekilerden daha büyüktür." demektir.⁶⁶

2.6. Gramer Kuralını Açıklamak İçin

İbn Cüzey, gramerle ilgili bir konuyu açıklayıp kelimenin Arap dilinde nasıl kullanıldığına dair bilgi verirken de şiir ile istişhâda başvurmuştur. Nitekim kullanıldığına dair bilgi verirken de şiir ile istişhâda başvurmuştur. Nitekim *لَمَّا تُوعِدُونَ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ* "Heyhât bu size vaad edilen şey (diriliş) ne kadar da uzak."⁶⁷ âyetinde *هَيْهَاتَ* isim fiilinin kullanımı ile ilgili ulemanın görüşlerini vererek konuyla ilgili şunları söylemektedir:⁶⁸ "*هَيْهَاتَ* sözü, uzak oldu anlamında bir isim fiildir. Gaznevî şöyle demiştir: Bu söz, maalesef ve eyvah demek olup fetha, zamme, kesre yahut sükûn ile okunması caizdir. Bu ibarenin faili, bazen lâmsız olarak da kullanılır. Tıpkı şairin şu sözünde olduğu

⁶⁵ Şiir, Ubeyd b. el-Ebras'a aittir. Şairin adının, el-Arnedes olduğu da söylenmiştir. Beyti tamamlayan şatr ise şu şekildedir: *مَلُّ النُّجُومِ الَّتِي يَسْرِي بِهَا السَّارِي* Tıpkı gece yolcusuna eşlik eden yıldızlardan her biri gibi. Bk. el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, 10/120; ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/447.

⁶⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2012, 777. Zemaşerî âyetteki bu ibarenin daha iyi anlaşılması için mensubu olduğu Mutezile'nin sıklıkla kullandığı soru cevap yöntemiyle anlamın belirginleşmesine şu şekilde katkı sağlamaktadır: "Şayet onlara, dokuz mucizeden herhangi biri geldiğinde, büyüklükte diğer mucizelerden kendisine üstün tutulan benzeri hangisidir, dersin şöyle derim: Onun benzeri tıpkı onlar gibi bir mucizedir. Zira üstünlük, her bir mucizenin sıfatıdır. Bunun anlamı, genel olarak ve tek tek incelendiğinde o mucizenin, diğer mucizelerden büyük oluşudur.

Tıpkı 'O, gördüğüm en üstün adamdır.' demen gibi ki bu sözünle o kişinin gördüğü bütün kişilerden üstün olduğunu kastetmektedir.' Ama bu (âyet), çelişkili bir ifadedir; çünkü 'dokuz mucizeden her biri diğerlerinden daha büyüktür' anlamına gelmektedir ki bu durumda onlardan her birinin aynı anda birbirinden hem üstün hem de düşük olmasını gerektirir.' dersin şöyle derim: Bu sözdeki kasıt ise, mucizelerin büyüklük açısından birbiriyle mukayese edilmesine rağmen neredeyse birbirinden farksız olduklarının belirtilmesidir. Üstünlükte birbirine yakın olup birbirinden az farkla ayrılan hususların nitelenmesinde takip edilen yol işte böyledir." Bk. ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/447.

⁶⁷ el-Mü'minûn 23/36.

⁶⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 550-551.

gibi:

فَهَيْهَاتَ هَيْهَاتَ الْعَقِيقُ وَأَهْلُهُ⁶⁹

Akîk vadisi ve halkı bizden ne kadar uzak.

Bazen de bu âyette olduğu gibi lâm harfi ile birlikte kullanılır. Zeccâc, tefsirinde bu âyetteki هَيْهَاتَ kelimesini mastar gibi kabul edip şöyle demiştir: البُعْدُ لِمَا تُوعَدُونَ *Size vaad edilen şeyler ne kadar uzaktır.* Zemahşerî ise şunları söylemiştir: Bu âyetin diğer bir yönü de هَيْهَاتَ ile uzaklık (ihtimal dışılık) ifade edildikten sonra لِمَا تُوعَدُونَ'daki lâm harfinin de bu imkânsızlığı açıklamak için getirilmesidir. Nitekim هَيْهَاتَ Hey, sana söylüyorum buraya gel, ibaresindeki lâm harfi seslenen kimsenin (uzak olanın ne veya kim olduğunun) açıklanması için getirilmiştir.”

İbn Cüzey, Zemahşerî'nin هَيْهَاتَ'nin failinin başında bazen kullanılıp bazen kullanılmayan lâm harfinin ne olduğuna dair sözlerini özetleyerek eserine almıştır. Aslında her iki müfessir de هَيْهَاتَ isim fiili ile birlikte لِمَا تُوعَدُونَ ifadesinin başındaki lâm'ın neden kullanıldığını ve manaya nasıl bir katkı sağladığının cevabını aramaktadır. Yani هَيْهَاتَ isim fiilinin başında kullanılan lâm harfi zâide olup uzak görülen şeyin muhal olduğunu beyan için getirilmiştir.

İbn Cüzey'in Arap gramerinde bir kuralı açıklarken istişhâdda bulunduğu bir diğer örnek Kureyş sûresinin tefsirinde geçmektedir. Şöyle ki: رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ *kış ve yaz seyahatleri* ifadesinde geçen رِحْلَةَ (yolculuk) kelimesini Cenâb-ı Hak tekil kullanmasına rağmen tesniye murat etmiştir. Bu üslûp tıpkı şairin şu şiirindeki gibidir:⁷⁰

كُلُوا فِي بَعْضِ بَطْنِكُمْ تَعْفُوا⁷¹

Karnınızın bir kısmına yiye ki (haramdan) korunasınız

Âyette kastedilen iki yolculuk olduğundan ibarenin رِحْلَتِي الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ şeklinde gelmesi gerekirdi. Fakat ibareden ne kastedildiği hususunda bir anlam kargaşası olmadığı için رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ şeklinde gelmiştir ki buna Arap dilinde zikrû'l-müfred erâde'l-müsennâ adı verilmektedir. Bunu müfessir

⁶⁹ İbn Cüzey'in ilk şatırını فَهَيْهَاتَ هَيْهَاتَ الْعَقِيقُ وَأَهْلُهُ şeklinde verdiği beytin orijinal hali ve tamamı şudur: فَأَهْيَاهَاتَ أَهْيَاهَاتَ الْعَقِيقُ وَمَنْ يَهْ بِه ... وَأَهْيَاهَاتَ وَضَلَّ بِالْعَقِيقِ تَوَاصِلَهُ Bk. Cerîr b. Atiyye b. el-Hatafâ, Kerem el-Bustânî, *Dîvânu Cerîr* (Beyrût: Dâru Beyrût lî'n-Neşr, 1960), 385.

⁷⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1011.

⁷¹ Bu, Sibeveyhi'nin kitabında söyleyeni bilinmeyen elli beyitten biri olup ikinci mısırâsı, فَإِنَّ زَمَانَكُمْ فَإِنَّ زَمَانَكُمْ فإِنَّ زَمَانَكُمْ şeklinde. el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, 7/559.

yukarıda zikrettiğimiz şiir ile delillendirmiştir. Söz konusu şiirde yer alan **بَطْنِكُمْ** aslında tekil değil de **بُطُونِكُمْ** karınlarınız şeklinde çoğul gelmesi icap etmektedir.⁷²

2.7. Âyetteki Edebî Sanatı Göstermek İçin

Kur'ân-ı Kerîm'in en önemli özelliklerinden biri hiç kuşkusuz onun i'câzının temelini oluşturan edebî yönüdür. Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de bir takım edebî sanatlar vardır. Arapça olması itibarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de bu sanatlara ziyadesi ile yer verilmiştir. Bu açıdan Kur'ân'da yer alan söz sanatları tam anlamıyla bilinmeden âyetin mânası da tam olarak anlaşılmayacaktır. İbn Cüzey, meselenin ehemmiyetinden dolayı kendisine gelinceye kadar hiçbir müfessirin yapmadığı bir şeyi yaparak tefsirinin mukaddimesine "*Edavâtü'l-beyân*" namıyla söz sanatlarına dair bir bölüm açmış, yeri geldikçe tefsirinde bunlara işaret etmiştir. Nadir de olsa konuyla ilgili söz sanatlarını açıklamak ve anlamı belirlemek için şiirden şahit getirmiştir. Örneğin müfessir, **كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ** "Onlardan önce Nuh kavmi, Âd kavmi ve kazıklar/saltanat sahibi Firavun da yalanlamıştı."⁷³ âyetinin tefsirinde Firavun'a ait **ذُو الْأَوْتَادِ** *kazık sahibi/kazıklı* terkibi için üç farklı mâna vermektedir. İlk olarak İbn Abbas'tan, bu kazıkların işkence esnasında kullanılan ve üzerinde oyunlar oynanan direkler olduğu, ikinci olarak bunların insanların çarmıha gerilerek öldürülmesi için kullanılan kazıklar olduğu, üçüncü olarak İbn Atiyye'nin tercih ettiği çok sağlam sütunlar olduğu mânalarını vermektedir. İbn Cüzey, bunların haricinde dördüncü bir mânayı da Zemahşerî'den istifade ederek sunmaktadır. Buna göre **ذُو الْأَوْتَادِ** ile kastedilen lugavî anlam değil, kelimenin *müsteâr* olarak kazandığı *saltanatın sürekliliği* anlamıdır. Müfessir bu hususu şairinin adını vermeden bir şiir ile delillendirmektedir:⁷⁴

فِي ظِلِّ مَلِكٍ ثَابِتِ الْأَوْتَادِ⁷⁵

Orada zenginleştiler en müreffeh yaşamla

⁷² Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîrür-r-Râzî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 32/107.

⁷³ Sâd 38/12.

⁷⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 716.

⁷⁵ Müfessir, el-Esved b. Ya'fur'a ait olan şiirin sadece istîşâd için getirdiği ikinci şatırını zikretmiştir. Beytin birinci şatır şu şekildedir: **وَلَقَدْ عَنَّا فِيهَا بِأَنْعَمِ عَيْشَةٍ / Kazıkları sağlam bir saltanatın gölgesinde.** Bk. Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 1423), 3/66.

دُو الْأَوْتَادِ terkinde yüce Allah mülkü, iyice yerleşip sabit kalmasından bir de rüzgârın söküp atamamasından dolayı ipleri kazıklara bağlanan bir çadıra benzetmiştir. Bunda istiâre-i mekniyye vardır.⁷⁶ Söz konusu istiâreyi şu şekilde izah edebiliriz: Müşebbeh bih lafzı olan çadır hazfedilmiş ve onun bir cüzü olan kazıklar ile ona işaret edilmiştir. Mülkün devamlılığı murat edilmiştir. Müşebbeh bih, bu istiârede gizli olduğu için istiâre-i mekniyye olmuştur.

İbn Cüzey, دُو الْأَوْتَادِ kazık sahibi/kazıklı terkihi için açıklamaya gitmeden sadece mülkün/saltanatın sağlamlığı hususunda bir istiâre olduğunu ifade ederken Zemaşerî öncelikle bunun kazıklarla kurulmuş evin sağlamlığını belirtmek için kullanıldığını ortaya koyduktan sonra üstünlük, hâkimiyet ve işlerin kalıcılığını anlatmak maksadıyla müsteâr olduğunu vurgulayıp bu durumu söz konusu şiirle delillendirmektedir.⁷⁷

Bir başka açıdan yukarıdaki ifade kinaye olarak da düşünülebilir. Zira bu terkip, kazık ile piramitlerin, kazık sahibi ile de piramitleri inşa eden firavunların kastedilme ihtimalini dışlamamaktadır. Nitekim bazı müfessirler söz konusu ibareye bu doğrultuda anlam vererek yeryüzünde kazıklar gibi sabit duran büyük ehram (piramitler) ve binaları olduğu için Firavun'a bu isim verildiğini ifade etmiştir.⁷⁸

2.8. Âyetteki Edebî Üslûbu Açıklamak İçin

İbn Cüzey, zaman zaman Kur'ân üslûbuna dair hususlarda da şiire gönderme yapmakta; Kur'ân-ı Kerim'in edebî üslûbunu açıklayabilmek için şiirden benzeri bir örneği şahit olarak getirmektedir. Mesela قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ قُلُّ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ أَمْنَا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلُ "De ki ey kitap ehli, sadece Allah'a, bize indirilene ve daha önce indirilmiş olanlara inandığımız için mi bizden intikam alıyorsunuz."⁷⁹ âyetinin tefsirinde müfessir tek bir Allah'a, kitap ve resullerinin tamamına inandığımızdan dolayı ayıplanıp yadırganacak herhangi bir durumun olmadığını ifade eder. Ancak burada şaşırtıcı bir istisnâ yapıldığını söyleyerek âyette kullanılan yerme yoluyla övme üslûbuna dikkat çeker ve buna Nâbîga ez-Zübeynî'nin (ö. 604/?) bir beytini örnek gösterir:⁸⁰

⁷⁶ es-Sâbüni, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/56.

⁷⁷ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/246.

⁷⁸ es-Sâbüni, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/52.

⁷⁹ el-Mâide 5/59.

⁸⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 228.

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سَيُوقَهُمْ ... بِهِنَّ فُلُوقٌ مِّن قِرَاعِ الْكَتَائِبِ⁸¹

Onlarda hiçbir kusur yoktur. Ancak kılıçlarında

Ordularla savaştıktan kalan çentikler vardır

Maksadın övgü olduğu bu dikkat çekici üslûba, belâgatçılar *Te'kidü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem* adını vermektedir.⁸² Bu üslûpta önce olumsuzluk edatı veya olumsuzluk anlamı ifade eden bir soru edatı ile muhataptan bir kusur kaldırılır, sonra istisnâ yoluyla övgüye delâlet eden bir sıfat getirilir. Böylece muhatabın kusurunun söyleneceğini zannedilirken övülerek medih tekit edilir.⁸³ Bahsi geçen âyette تَنْقُمُونَ fiili olumsuzluk anlamı içeren هَلْ soru edatı ile zikredilerek 'intikam almıyorsunuz' denilmiş ardından إِلَّا istisnâ edatıyla intikama maruz kalan müminler bu inançlarından dolayı övülmüştür. Netice itibariyle yergi kaldırıldıktan sonra istisnâ yoluyla muhatabın kusurunun söyleneceği zannedilirken yine övülmüştür.

Müfessirin şiirle istîşhâdda bulunurken ele aldığı bir diğer edebî üslûp da Arapların dil geleneğinde kimi zaman tek bir zatı tazîm için çoğul sîgasının kullanılma özelliğidir. Kur'ân üslûbuna da yansıyan bu durumu İbn Cüzey, Mü'minûn sûresi 99'uncu âyeti اِزْجَعُونَ قَالَ رَبِّ اِزْجَعُونَ "Nihayet onlardan (müşriklerden) birine ölüm gelip çattığında: Der ki Rabb'im, beni geri gönderin." tefsir ederken şu sözlerle dile getirmektedir: قَالَ رَبِّ اِزْجَعُونَ "Der ki, Rabb'im, beni geri gönderin." âyetindeki ahirette pişman olan müşrikin Allah'a çoğul kipiyle hitap etmesi tazîm içindir. Zemahşerî ve diğer bazıları bu görüştedir. Şairin:

أَلَا فَارْحَمُونِي يَا إِلَهَ مُحَمَّدٍ

Ey Muhammed'in ilahı! Bana merhamet edin

şiirindeki sözü de bunun gibidir. Bir görüşe göre ise müşrik, Rabb'ine nida etti; sonra meleklerle hitap etti, şeklindedir.⁸⁴

⁸¹ Nâbîga ez-Zübyânî'ye ait bu beyit, Cahiliyye döneminde Şam'da kral olan Haris el-Gassanî'yi öven bir kasideden alınmıştır. Bk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, *Dîvânü Nâbîga ez-Zübyânî* (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 44.

⁸² Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrîrân mân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîp el-Kazvîni, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğâ el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, nşr. İbrahim Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 280-281; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî* (Kudûs: Dâru'l-Fikr, 1411), 283.

⁸³ el-Kazvîni, *el-İzâh*, 281; Ali Bulut, *Belâgat | Meani - Beyan - Bedî'* (2014), 280.

⁸⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 557. İbn Cüzey'in sadece ikinci satırını aldığı beytin devamı şu şekildedir: اَهْلًا قَانَتْ لَهُ اَهْلًا فَاِنْ لَمْ اَكُنْ اَهْلًا قَانَتْ لَهُ اَهْلًا Her ne kadar ben layık değilsem de sen merhametlisin. Zemahşerî

Aslında sözün رَبِّ “Rabb'im” hitabından sonra اَرْجِعْنِي “gönder beni”, şeklinde gelmesi beklenirdi. Fakat kelâm “gönderin beni” şeklinde çoğul sîgasıyla devam etmiştir. Müfessir burada üslûpta uyumsuzluk gibi görünen bu hususu, izah sadedinde iki görüş zikretmektedir; birincisi, Zemahşerî ve onun dışında bazılarının da benimsemiş olduğu bu üslûbun tazîm için olduğu görüşü, diğeri ise müşrikin رَبِّ “Rabb'im” hitabından sonra yardım umuduyla (istigâse) sözün yönünü meleklere çevirmesi görüşüdür. Müfessirin “tazim” görüşünü ilk sırada zikretmesi hasebiyle birinci görüşe meyiletmesi muhtemeldir. Burada yeri gelmişken İbn Cüreyc (ö. 150/767) tarafından gündeme getirilen üçüncü bir izaha işaret etmek faydalı olacaktır. Bu görüşe göre, aslında اَرْجِعُون lafzı, اَرْجِعْنِي “beni gönderin”, اَرْجِعْنِي “beni gönderin”, اَرْجِعْنِي “beni gönderin” şeklinde tekrara işaret etmek amacıyla çoğul getirilmiştir. Mâzinî (ö. 249/863), benzer bir durumun كَفَّارٍ عَنِيدٍ كَلَّ كَفَّارٍ فِي جَهَنَّمَ كَلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ “Haydi at, at cehenneme her inatçı kâfiri.”⁸⁵ âyetinde söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Yani اَلْقَى , اَلْقَى “at, at” demektir. Müberred (ö. 286/900) ise bunun tekit için tesniye geldiğini ifade etmektedir.⁸⁶ Özetle söyleyecek olursak, Arap dilinde tekil bir şahsa tesniye ya da cemi sîgasıyla seslenmeye, hitâbü'l-müfred bi'l-cem denmekte olup bu üslûp öncelikle tazim içindir.⁸⁷ Ayrıca meleklere hitap yoluyla istiğâse, fiilin tekrarı yoluyla da tekit ifade etmektedir.⁸⁸

İbn Cüzey belâgat ilminde önemli bir edebi üslûp olan tekrara قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ (3) اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ بِرَبِّكَ اَنْ تَكْتُمَ لِيْ سِرِّيْ وَتَكْتُمَ لِيْ سِرِّيْ (2) اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ بِرَبِّكَ اَنْ تَكْتُمَ لِيْ سِرِّيْ (1) مَلِكِ النَّاسِ اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ بِرَبِّكَ اَنْ تَكْتُمَ لِيْ سِرِّيْ (3) اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ بِرَبِّكَ اَنْ تَكْتُمَ لِيْ سِرِّيْ Nâs sûresinin tefsirinde değinmektedir. Müfessir, konuya genelde Zemahşerî'nin Keşşâf'ta bir tarz olarak benimsediği soru-cevap yöntemiyle açıklık getirdikten sonra bu edebî üslûba bir şiirle delil getirmektedir. Şöyle ki:

“Şayet muzafun ileyh olan النَّاسِ ‘insanlar’ ikinci ve üçüncü defa niçin açıkça zikredildi? Cenab-ı Hakk'ın رَبِّ النَّاسِ kavli-i şerifinde zikri daha önce geçtiğinden dolayı ikinci âyette açıkça zikredilmeyip zamir getirilseydi yahut ikinci defa sadece açıkça zikretmekle yetinilip bir daha tekrar edilmemesi gerekmez miydi? denilirse cevap şudur: Bu, bir atf-ı beyan olduğu için burada zamir kullanmaktansa tekrara önem vermek suretiyle kelimeyi açıkça zikretmek yerinde ve hoş olur. Nitekim bu üslûp şairin tıpkı şu şiirinde geçtiği

de aynı şiirle istiğâdda bulunarak âyetteki üslûbun tazim olduğunu dile getirmektedir. Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/249.

⁸⁵ Kâf 50/24.

⁸⁶ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 15/85-86.

⁸⁷ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, ts.), 337.

⁸⁸ Muhammed b. Ebî Bekr Muhyiddîn, *Tenzîlü'l-Âyet ale's-Şevâhidi mine'l-Ebyât* (Kâhire: el-Matbatü'l-Misriyye, 1864), 496.

gibidir: ⁸⁹

لَا أَرَى الْمَوْتَ يَسْبِقُ الْمَوْتَ شَيْئًا ... نَعَصَ الْمَوْتُ ذَا الْغِنَى وَالْفَقِيرَا

Ölümü, ölümden başka geçen bir şey bilmiyorum

Fakire de zengine de hayatı zehretmiştir ölüm

İbn Cüzey'in bu sözlerinden anlaşılacağı üzere âyetteki tekrarın sebebi atf-ı beyandır; bunda da esas olan şey zamir getirmek (idmâr) değil, kelimeyi yeniden zikretmektir. Konuyla ilgili bu açıklama biçimi, neredeyse aynı ifade ve yöntem ile *Keşşâf*'ta geçmekte; ancak Zemahşerî burada herhangi bir şiire yer vermemektedir.⁹¹ İbn Cüzey ise şiirle istîshâdda bulunarak konunun daha iyi anlaşılmasına ve edebî açıdan da temellendirilmesine katkıda bulunmaktadır.

2.9. Âyetin Tefsirine Zenginlik Katmak

Şiir ile istîshâd yöntemine, tefsir tarihi boyunca genellikle garîb kelimelerin izahı, nahiv, sarf, belâgat gibi konuların açıklanması ve üslûptaki bir inceliği beyan amacıyla başvurulmuştur. Ancak bazen de istîshâda bu hususlardan herhangi biri için değil, âyetin anlamını vurgulayıp kuvvetlendirmek ve ilahi mesajı en güzel şekilde okura iletmek arzusuyla yer verilmektedir. Buralarda serdedilen şiirler kaide yüklü, soğuk şiirler değil bilakis insanın gönül teline dokunan şiirlerdir. İşin doğrusu âyetin ruhuyla örtüşen bu şiirler tefsirde istîshâd için olmayıp istitrad için kullanılmaktadır. İbn Cüzey de bu tarzdaki şiirleri tefsirinde okura soluk aldırma ve anlamı zenginleştirip güzelleştirmek için kullanmaktadır. Eserinde bu gibi şiirlerin geçtiği yerlerde müfessir, gönül dilinden konuşmakta, âyeti adeta kalbi ile tefsir ettiği hissini uyandırmaktadır. Örneğin İbn Cüzey "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" *Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.*⁹² âyetinde müttaki kavramını açıklarken müttakinin özellikleri ve takvaya sevk eden amiller olmak üzere iki başlık açar. İkinci başlıkta dünyevî ve uhrevî cezadan korkma, dünyevî ve uhrevî karşılık bekleme, hesap korkusu, Allah'ın nazarından hayâ etme, nimetlerine şükretme, ilim, Allah'ın şanını yüceltme, Allah'a muhabbetle sadakat ilkelerini saymaktadır. Müfessir, işte bu son maddede dile getirdiği hususu açıklamak ve mânayı güzelleştirmek için şairini

⁸⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1021.

⁹⁰ Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, 1/38.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/468.

⁹² el-Bakara 2/2.

zikretmeden şu şiirleri zikreder:⁹³

تَعْصِي الْإِلَهِ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ ... هَذَا لَعَمْرِي فِي الْقِيَاسِ بَدِيعٌ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ ... إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعٌ⁹⁴

Sevdiğini söylediğin halde isyan ediyorsun Allah'a

Vallahi görülmüş değil böyle bir kıyas dünyada

Gerçek olsaydı sevgin eğer itaat ederdin O'na

Şüphesiz seven itaatkârdır her daim maşukuna

Müfessir, devamında gerçek sevginin nasıl olması gerektiğini yine şairinin adını zikretmeden bir başka şiir ile dile getirmektedir:

قَالَتْ: وَقَدْ سَأَلْتُ عَنْ خَالٍ عَاشِقِهَا ... بِاللَّهِ صِفُهُ وَلَا تَنْقُصُ وَلَا تَزِيدُ
فَقُلْتُ: لَوْ كَانَ رَهْنَ الْمَوْتِ مِنْ ظَمَأٍ ... وَقُلْتُ: قِفْ عَنْ وُرُودِ الْمَاءِ لَمْ يَرِدْ⁹⁵

Aşıkının halinden sorunca

Dedi Allah için anlat onu ne eksik ne de fazla

Susuzluktan ölecek olsa

Dur yaklaşma desen inan istemez aşıkın ulaşmak suya

Müfessir, müttakide bulunması gereken Allah'a muhabbetinde sadakat konusunu işlerken önce birinci şiir ile sevginin kuru bir söz olmadığını, hakikatte bir iddia olduğunu, bu iddianın ispatının da sevgiliye itaatten geçtiğini sözün en zarif hali olan şiirle dile getirmektedir. Bunun peşinden sevgiliye itaatin çetin bir sınav olup maksuda/rızaya ermek için Cenâb-ı Hakk'a mutlak teslimiyetin şart olduğunu yine bir başka şiirle vurgulamaktadır.

İbn Cüzey, ilahi fermanın tefsirini zenginleştirmek gayesiyle “ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى ” *Musa, belirlediğimiz yere gelip Rabb'i de ona konuşunca: Rabb'im bana (kendini) göster, sana bakayım, dedi.*⁹⁶ âyetini tefsir ederken Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını işitip O'nu görmeyi arzuladığını

⁹³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 53.

⁹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Divânü'l- İmâmi's-Şâfi'i*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrût: Dârü'l-Mârifetü, 2005), 78.

⁹⁵ Bu beyt, Yezîd b. Muâviye'ye aittir. Kasidenin bir kısmı el-Antâki'nin eserinde yer almaktadır. Bk. Dâvûd b. Ömer el-Antâki, *Tezyînü'l-Esvâk fî Ehbâri'l-Uşşâk*, thk. Muhammed et-Tuncî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 2/254.

⁹⁶ el-A'râf 7/143.

ifade ettikten sonra bu bağlamda şöyle bir şiire yer vermektedir:⁹⁷

وَأَفْرَحُ مَا يَكُونُ الشَّوْقُ يَوْمًا ... إِذَا دَنَّتِ الدِّيَارُ مِنَ الدِّيَارِ⁹⁸

Ve hasretin en yoğun olduğu gün

Evin eve yakın olduğu gündür

Müfessir âyetin tefsirini zenginleştirmek için Hz. Musa'nın içinde bulunduğu vecd halini yukarıda şairin dile getirdiği aşk ve hasretle yoğrulmuş mısralarla ilişkilendirmekte ve Hz. Musa'nın ruh halini anlamamıza yardımcı olmaktadır.⁹⁹

İbn Cüzey, mânayı zenginleştirmek için yukarıdaki âyetlerin tefsirinde bir iki mısra kullanmışken Felak sûresinin tefsirinde bu yaklaşımını, dört ayrı şiirle zirveye taşımıştır. Müfessir, burada hasedin tanımı, haset ile ilgili bir hadis ve hasedin tarihçesine dair görüşleri verdikten sonra üç madde halinde hasedin derecelerini, haset ile gıpta arasındaki farkı verip konuyu bir dua ile taçlandırmakta; bu noktadan sonra ise dört ayrı şiir ile anlamı daha da zenginleştirme yoluna gitmektedir. Bu bağlamda zikredilen şiirlerin şairlerinin hiçbirinin adını vermemeğe, sadece dördüncü olarak zikrettiği şair için Feylesof vasfını kullanmaktadır.¹⁰⁰

وَأَيُّ لَأَرْحَمُ حُسَايِدِي لَقَرِطٍ مَا ... ضَمَّتْ صُدُورُهُمْ مِنَ الْأَوْغَارِ

نَظَرُوا صَنِيعَ اللَّهِ بِى فَعَيُونُهُمْ ... فِي جَنَّةٍ وَقَلُوبُهُمْ فِي نَارِ¹⁰¹

Tabii ki acırım bana haset edene

Kalpleri dolmuş bin bir nefretle

Nazar ettiler Allah'ın bana olan nimetine

⁹⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 295.

⁹⁸ İbn Cüzey'in şairini belirtmediği bu beyti, Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, İshak el-Musillî'ye nispet etmiş olup bazı kaynaklarda beytin başındaki kelime وَ أَبْنُحْ şeklinde geçmektedir. Bk. Ebû Ali el-Kâfî, *el-Emâli*, thk. Muhammed Abdülcevâd el-Asmaî (Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1926), 1/55.

⁹⁹ Böyle bir duyguya Resulullah'ın hayatında da tesadüf edilmektedir. Hadise şu şekilde cereyan etmiştir; اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَدِمَ مِنْ سَفَرٍ فَنَظَرَ إِلَى جُدْرَاتِ الْمَدِينَةِ أَوْضَعَ رِجْلَهُ وَإِنْ كَانَ عَلَى دَابَّةٍ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَدِمَ مِنْ سَفَرٍ فَنَظَرَ إِلَى جُدْرَاتِ الْمَدِينَةِ أَوْضَعَ رِجْلَهُ وَإِنْ كَانَ عَلَى دَابَّةٍ حُرَّكَهَا مِنْ حُبِّهَا Resulullah Medine şehrinin girişindeki duvarları görünce oraya olan muhabbetinden bineğini mahmuzlayıp hareketlendirirdi. Bk. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 3/7-8. (No:1886).

¹⁰⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1020.

¹⁰¹ Bu şiir, *et-Tihâmî*'ye ait olup küçük yaşta vefat eden oğluna yazdığı kasidenin bir bölümüdür. Şiirin birinci beytinin vezne uygun şekli مَا لَأَرْحَمُ حَايِدِي لِحَرَ مَا şeklinde. Ali b. Muhammed *et-Tihâmî*, *Dîvânü Ali b. Muhammed et-Tihâmî*, thk. Muhammed b. Abdurrahman er-Rebi'. (Riyad: Mektebü'l-Meârif, 1982), 316.

Gözleri cennette gönülleri ise cehennemde

Bir başka şair de bu konuda şöyle demiştir:

إِنْ يَحْسُدُونِي فَإِنِّي غَيْرٌ لَائِمِهِمْ ... قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الْفَضْلِ قَدْ حَسِدُوا
102 قَدَامَ لِي وَلَهُمْ مَا بِي وَمَا بِهِمْ ... وَمَاتَ أَكْثَرُنَا غَيْظًا بِمَا يَجِدُ

*Haset ediyorlarsa bana şayet onları kınıyor değilim elbet
Nitekim benden önce insanlardan erdemlilere de edildi haset*

*Benim olanlar benim onlarınkiler de onların olmuştur
Çoğumuz hasedinden elde etmek istedikleriyle ölmüştür*

Bu şiirlerden sonra müellif, hasetçinin karakteristik bir özelliğine dikkat çekerek onun düşmanlığının devamlı olacağını, gittiği yolun fayda sağlamayacağını, bir de haddizâtında kendisi zalim olduğu halde mazlummuş gibi şikâyetçi olacağını söylemekte ve böylelikle hasetçinin ruh dünyasını aşağıdaki beyit ile yansıtmaktadır: كَلُّ الْعَدَاوَةِ قَدْ تُرْجَى إِزَالَتُهَا... إِلَّا عَدَاوَةٌ مِنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدٍ¹⁰³

*Umulur ki bütün düşmanlık giderilir günün birinde
Hasedinden sana düşmanlık edenin adeveti dışında*

Son olarak ise müfessir, filozof bir şairin şiiriyle konuyu taçlandırmaktadır:

وَأَظْلَمَ خَلَقَ اللَّهُ مِنْ بَاتٍ حَاسِدًا... لِمَنْ بَاتَ فِي نِعْمَائِهِ يَتَّقَلَبُ¹⁰⁴

*Haset ederek geceleyendir Allah'ın yarattıklarının en zalimi
Onun nimetleri içinde yüzüyor olduğu halde geceleyeni*

Netice itibarıyla, İbn Cüzey'in konuyu ele alış tarzına bakıldığında hemen her dönemde cahilinden âlimine kadar tüm toplumun birçok kesiminde görülüp insanî ilişkilerde çok derin yaralar açan hasedin tedavisine büyük önem verdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla müfessir, bir taraftan medeniyetimizin imbiğinden geçen şiirlerle tefsirini zenginleştirip güzelleştirmekte, diğer bir taraftan da sadra şifa olmayı amaçlamaktadır.

¹⁰² Şiir, Beşşâr b. Bürd'e aittir. Haset edenler hakkında söylenen bir kasideden alınmıştır. Bk. *Dîvânü Şi'ri Beşşâr b. Bürd*, thk. Esseyyid Bedruddîn el-Alevî (Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1981), 68.

¹⁰³ Şiir İmam Şâfiî'ye aittir. Divânında birinci şatırın sonunda إِزَالَتُهَا kelimesi yerine إِمَائَتُهَا, ikinci şatırın sonundaki مِنْ yerine بِ harfi ceri kullanılmıştır. Bk. eş-Şâfiî, *Dîvânü'l- İmâmi's-Şâfiî*, 47.

¹⁰⁴ Bu beyt, Ebû Tayyib el-Mütenebbî'nin Haleb emirri Seyfûddeve el-Hamdânî'yi övdüğü bir kasidesinde geçmektedir. Bk. Ebû Tayyib el-Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mütenebbî* (Beyrût: Dâru Beyrût li'n-Neşr, 1983), 469.

SONUÇ

Sahâbe-i kirâmdan günümüze gelinceye kadar müfessirler, Kur'ân'da geçen garîb kelimelerin anlamlarını belirlemek sarf, nahiv, belâgat, üslûp özelliklerini tespit etmek ve manayı zenginleştirip güzelleştirmek için az ya da çok Arapların dil hazinesi olan şiire başvurmuştur. Bir müfessir olarak İbn Cüzey de şiirin bir söz olduğunu, her söz gibi bunun da iyi ve kötüsünün olacağını belirtmekte olup şiir ile istîshâdî *Kitâbü't-Teshîl*'de bir yöntem olarak benimsediği görülmüştür.

İbn Cüzey, Endülüs tefsir geleneğine mensup müfessirlere kıyasla tefsirinde istîshâd için çok az şiir kullanmış olup bunların sayısı yirmi civarındadır. Müfessir genellikle kelimelerin anlamını açıklama, gramer kurallarını tespit etme ve Kur'ân'ın üslûp özelliklerini beyan etmek için şiirlerle istîshâdda bulunurken manayı zenginleştirip güzelleştirmek için de şiiri yardımcı bir öge olarak kullanmıştır.

İbn Cüzey, tefsirinde kullandığı şiirlerin birkaçı hariç şairlerinin ismini zikretmediği gibi yararlandığı kaynağı da belirtmemiştir. Anlamı zenginleştirip güzelleştirmek adına getirdiği şiirler dışında beytin tamamını değil, delil olarak getirdiği mısrayı zikretmiştir. Müfessirin istîshâd için kullandığı şiirlerin büyük bölümü Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ve İbn Atiyye'nin tefsirinde geçmektedir.

Diğer taraftan mukaddimesinin başına önemli kelimelerin izahı için bir Kur'ân sözlüğü koyması tefsir tarihi açısından önemli bir gelişmedir. Sonuç itibarıyla bu orijinal uygulama ile İbn Cüzey'in tefsirde şiirle istîshâdın neden olduğu gereksiz tafsilatın önüne geçtiği böylelikle de yeni bir usûl önerdiği söylenebilir.

Kaynakça

- Ali, Muhammed ez-Zübeyrî. *İbn Cüzey ve Menhecühû fi't-Tefsîr*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1987.
- Antâkî, Dâvûd b. Ömer. *Tezyînü'l-Esvâk fi Ehbâri'l-Uşşâk*. thk. Muhammed et-Tuncî. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1993.
- Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer. *ed-Düerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mietî's-Sâmine*. thk. Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1392.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 4. Basım, 1997.
- Beşşâr b. Bürd. *Dîvânu Şi'ri Beşşâr b. Bürd*. thk. es-Seyyid Bedruddîn el-Alevî. Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 1981.
- Budşîş, Münîr Kâdirî. *el-Fikru'l-Usûlî bi'l-Endelüs fi'l-Karnî's-Sâmini'l-Hicrî ve İshâmü İbn Cüzey*. Rabat: Dâru'l-Emân, 2011.

- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Bulut, Ali. *Belâgat | Meani - Beyan - Bedî'*, 2014.
- Cemâl Talebe. *Fehârisü'l-Muharreri'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 2001.
- Çalar, Adem. *İbn Cüzey ve Belâgat Uygulamaları*. Ankara: İlâhiyât Yayınları.2023.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. Kapı Yayınları, 2019.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî. *Îzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ'*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. 2 Cilt. Dımaşk: Mâtübâtü Mecme'i'l-Lügati'l-Arabiyye, 1971.
- Ebû Nuvâs. *Dîvânü Ebî Nuvâs bi-Rivâyeti's-Sûlî*. thk. Behcet Abdülgafûr Muhammed'î el-Hadîsî. Ebu Dabî: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2010.
- Eroğlu, Ali. *Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine*. Erzurum: Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (son). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Hatafâ, Cerîr b. Atıyye b. Hatafâ, Kerem el-Bustânî. *Dîvânu Cerîr*. Beyrût: Dâru Beyrût li'n-Neşr, 1960.
- İbn Ahmer, Ebü'l-Velîd İsmâil b. *Nesîrû'l-Cümân fî Şi'ri men Nazamenî ve İyyâhü'z-Zamân*. thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cüzey el Kelbî. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*. thk. Muhammed b. Sîdî Muhammed Mevlâyâ. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1. Basım, 2013.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cüzey el Kelbî. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*. thk. Ebû Bekr b. Abdillâh Sa'dâvî. Birleşik Arap Emirlikleri: Müntedâ'l-İslâmî, 2012.
- İbn Fehûn, İbrâhîm b. Alî b. Muhammed b. Ferhûn. *ed-Dîbâcu'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yâni'l-'Ulemâi'l-Mezheb*. thk. Muhammedü'l-Ahmedî Ebü'n-Nûr. 2 Cilt. Kâhire: Dâru't-Turâs, ts.
- İbn Manzûr, Ebül-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi'î. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddin. *el-Messeli's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne. Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. Abdillâh b. Saîd b. Ahmed es-Selmânî Lisânüddîn. *el-İhâta fî Ahbâri Gırnâta*. thk. Muhammed Abdullâh İnân. 4 Cilt. Kahire: : Mektebetü'l-Hancı, 1977.
- İsfahânî, Râgîb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 3 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâruşşâmiyye, 1992.

- Kâfî, Ebû Ali. *el-Emâli*. thk. Muhammed Abdülcevâd el-Asmaî. 4 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Basım, 1926.
- Kaya, Mehmet. "Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Şiirle İstişhâd". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (30 Mayıs 2017), 9-41.
- Kazvîni, Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrân mân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîp. *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğâ el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyyât*. thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Misrî. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Kenânî, Ebu'l-Muzaffer Nasr b. Münkiz. *el-Bedî' fî Nakdi's-Şiir*. thk. Ahmet Bedevî-Hâmid Abdülmecîd. Mısır: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdü'l-Kavmî, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.
- Makkarî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî. *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratîb*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdir, 1988.
- Matlûb, Ahmed. *Mı'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvuruhâ*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 2007.
- Merzûkî, Muhammed Ulyân. *Meşâhidü'l-İnsâf alâ Şevâhidi'l-Keşşâf*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1935.
- Muhammed Ebû'l- Fadl İbrahim. *Dîvânu Nâbiga ez-Zübyânî*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, ts.
- Muhyiddîn, Muhammed b. Ebî Bekr. *Tenzîlü'l-Âyet ale's-Şevâhidi mine'l-Ebyât*. Kâhire: el-Matbatü'l-Misriyye, 1864.
- Mütenebbî, Ebû Tayyib. *Dîvânü'l-Mütenebbî*. Beyrût: Dâru Beyrût li'n-Neşr, 1. Basım, 1983.
- Nübâhî, Ebû'l-Hasen b. Abdillâh b. en-Nübâhî. *Tarihu Kudâti'l-Endelüs*. Beyrût: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1980.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 1423.
- Öğmüş, Harun. "İbn Atiyye'nin Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/20 (15 Aralık 2009), 77-94. <https://doi.org/10.17335/suifd.79980>
- Öğmüş, Harun. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri II./VIII. Asır Çerçevesinde*. İstanbul: İsam Yay., 2010.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Arap Dilinde İlk İstişhad". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 369-383.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîrür-Râzî*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kurâni'l-Kerîm, 1981.
- Sa'd ed-dîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî - es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî. *el-Mutavvel ale't-Telhis*. Dersâadet: Bosnevi el-Hâc Muharrem

Efendi, 1310.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. el-Medinetü'l-Münevvere-Arabistan: Vizâratü'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1426.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Dîvânü'l- İmâmi's-Şâfiî*. thk. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrût: Dâru'l-Mârif, 3. Basım, 2005.
- Tahsin Yıldırım-Rami Alkhalaf Alabdulla. "Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde Yer Alan Dua Üsluplarının İncelenmesi". *Balkesir İlahiyat Dergisi* 15 (2022), 303-330.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Muhtasarü'l-Meânî*. Kudüs: Dâru'l-Fikr, 1411.
- Tihâmî, Ali b. Muhammed. *Dîvânu Ali b. Muhammed et-Tihâmî*. thk. Muhammed b. Abdurrahman er-Rebi'. Riyad: Mektebü'l-Meârif, 1. Basım, 1982.
- Trablusî, Muhammed b. Muhammed b. Hibetullah. *el-Mecmûu'l-Leff Muhtârâtün Tûrâsiyyetün min el-Edebi ve'l-Fikri ve'l-Hadara*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1425.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk. *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: Matbatü Hukûmeti Kuveyt, 1994. Basım, 1994.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*. thk. Âdil Ahmet Abdulmevcut, Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 3. Basım, 1974.

Arapça Atf Harflerinin İslam Hukuku İhtilaflarındaki Fonksiyonu ve Önemi

Öz: Çalışma İslam hukukunun temel bir unsuru olan "Hurûfu'l-Me'âni Atf Harfleri"nin, fikhî ihtilafların çözümünde nasıl bir işlev gördüğünü incelemektedir. Bu araştırma, Kur'an'ın yorumlanmasında kilit bir rol oynayan atf harflerinin özellikle fikhî meselelerde nasıl kullanıldığını sistemli bir biçimde analiz etmektedir. Atf harfleri, Kur'an'daki genel ifadelerin özel durumlara nasıl ilişkilendirilebileceği konusunda bir rehberlik sağlamaktadır. Bu inceleme, atf harflerinin kullanımının, Kur'an'ın çeşitli âyetlerinde geçen kavramları belirli bağlamlara adapte etme ve fikhî meseleleri ele alma konusundaki esnekliği üzerinde durmaktadır. Ayrıca, İslam hukukundaki farklı mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarını anlamak için atf harflerinin nasıl kullanılabilirliği konusunda bir analiz sunmaktadır. Bu bağlamda, atf harflerinin farklı yorumlara nasıl zemin hazırladığı ve fikhî ihtilafların çözümünde önemli bir arabuluculuk rolü üstlendiği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İhtilaf, Fıkah, Karine, Hurûfu'l-Me'âni.

Hüseyin

DURSUN* 

The Role and Significance of Arabic Reference Letters in Jurisprudential Disputes in Islamic Law

Abstract: This study examines the fundamental element of Islamic law, "Hurûfu'l-Me'âni Reference Letters," and how they function in the resolution of jurisprudential disputes. The research systematically analyzes the use of reference letters, which play a crucial role in interpreting the Quran, particularly in addressing jurisprudential issues. Reference Letters provide guidance on how general expressions in the Quran can be related to specific circumstances. This investigation focuses on the systematic analysis of how these reference letters are employed to adapt concepts mentioned in various Quranic verses to specific contexts and address flexibility in dealing with jurisprudential matters. Furthermore, the study presents an analysis of how Reference Letters can be utilized to comprehend differences in opinions among different schools of thought within Islamic law. In this context, the research highlights how these reference letters lay the groundwork for diverse interpretations and play a mediating role in resolving jurisprudential disputes.

Keywords: Arabic Language, Dispute, Jurisprudence, Evidence, Hurûfu'l-Me'âni.

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E posta: hdursun769@gmail.com ORCID ID: 0000-0003-3125-791X

Giriş

Arapça, Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması için temel bir dil olarak kabul edilir ve din dilinin anlaşılmasında hayati bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, Müslümanlar, yüzyıllardır Arap dilini öğrenmeye ve inceliklerini anlamaya büyük bir çaba harcamışlardır. Arapça'nın dilbilgisine tam anlamıyla hâkim olmadan, Kur'ân ve Sünnet'in mesajını doğru bir şekilde anlamak mümkün değildir. Bu sebeple, Arap dilinin gramer özelliklerini eksiksiz bir şekilde öğrenmek, ilmi bir zorunluluktur. Bu amaçla, Arapça'nın sadece sözlük ve dilbilgisi yönüyle değil, aynı zamanda farklı perspektiflerden incelenmesine de önem verilmelidir.

Özellikle fakîhler, Arapça'nın inceliklerini anlama konusunda öncü bir rol oynamışlardır. Fikhî çalışmalarda, Arap dilinin bu özelliklerine geniş bir yer ayrılmış ve bu kurallar, hukuki görüşlerin doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmuştur. İslami disiplinlerde eser veren âlimler, Doğru anlaşılır bir dil ve üslup kullanarak cümleleri yeniden düzenleyip, Arap dilinin inceliklerine odaklanarak bu önemli konuyu anlaşılır bir şekilde özetlemişlerdir. Bu bağlamda, örneğin Şâfiî mezhebine mensup olan Şîrâzî'nin (ö.476/1083) değerlendirmesine baktığımızda¹ İslam hukukuçularından naklederek kaynaklardan hüküm istinbatında nahve olan ihtiyacın önemli olduğunu belirtmektedir.

Hurûfu'l-Mebânî ve Hurûfu'l-Me'ânî hakkında kısa bilgi vererek asıl konumuza geçelim. Hurufu'l-Me'ânî, Arap dilinde cümle içerisinde tek başına anlam taşımayan harflerdir. İsim ve fiillerle birleştirildiklerinde anlamı belirlemek için kullanılmaktadırlar. Bu harfler, isimleri fiillere bağlama veya fiillerle isimler arasında anlam ilişkisi kurma işlevi gördüğünden "mâna harfleri", "rabt harfleri" (bağlaçlar) ve "edevât" (edatlar) gibi isimlerle anılmaktadırlar. Bu harfler, cümlenin yapısına bağlı olarak çeşitli türlere ayrılmaktadır. Örnek olarak cer, nasb, cezm, atıf, istifham, istisna, cevap, şart, nida, teşbih, tenbih, tekid, masdar, kasr, sıla, talep, olumsuzluk, emir, temennî, teraccî gibi işlevlere sahiptirler. Hurûfu'l-Me'ânî, birçok yapıya sahip olup, isim kökenli ve bazı fiil kökenli harfler içermektedir.² 150'den fazla çeşidi bulunmaktadır. Bu harfler arasında bir harfli, iki harfli, üç harfli, dört harfli ve beş harfli olanlar olduğu gibi bazıları birleşik yapılar oluşturabilmektedir.

Hurûfu'l-Mebânî, kelimelerin inşa edildiği seslerdir ve kendiliğinden bir anlam taşımazlar, örneğin "زيد" kelimesindeki "ze" gibi. Hurûfu'l-Me'ânî ise başka bir

¹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, nşr. Yûsuf Abdurrahman *el-Mar'aşî* (Beyrut: y.y. 2014), 476.

² Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve funûnühâ* (Beyrut:b.y., 1996),1/137-137.

bağlamda anlam taşıyan harflerdir. Fiillerin anlamlarını isimlere taşırlar ve isimlerle fiilleri birleştirirler. Bu harfler, bağlaçlar, soru kelimeleri, inkâr kelimeleri ve edatlar gibi kategorilere ayrılmaktadır³. Çalışmamızı doğrudan etkileyen atıf harfleri, Hurûfu'l-Me'ânî'nin bir bölümünü içermektedir. Fakîhler, bu konulara büyük önem vermişlerdir ve Arapça dil bilgisi ile gramerine daha kapsamlı bir şekilde odaklanarak bu alanda sözlükler ve yazılar kaleme almışlardır. ⁴ Örneğin Dilbilimcisi Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), hacim bakımından küçük olmasına rağmen, *el-Kâmûs* adlı eserinde maddelerin anlamını ve kapsamını sınıflandırmayla ilgili bir çalışma ortaya koymuştur. Özellikle "ثم" maddesini ele alırken, bu maddeyi tertîb, mühlet ve hüküme ortak olmak üzere üç özellik üzerinden örneklerle açıklayarak tanımlamıştır.⁵ Sîbeveyhî (ö. 180/796), *el-Kitâb* adlı eserinde, Hurûfu'l-Me'ânî'den özellikle "حتى" ile ilgili özel bir bölüm açmıştır. Bu bölümde "حتى" kelimesinin tüm detaylarıyla incelendiği görülmektedir.⁶

İbn Ya'îş, Harfleri sınıflandırarak, bu unsurları üç ana kategoride değerlendirmiştir.

- a) "Lâm-ı tarif (ال) gibi sadece isimlerin önünde bulunanlar.
- b) "قد" gibi sadece fiilin önüne gelenler.
- c) (أ) "Anlamalı cümleden önce gelenler" gibi sadece anlamlı cümlenin öncesine gelenler.

İbn Ya'îş Hurufu'l-Me'ânîyi başka bir açıdan da dört başlıkta ele almıştır:

- a) Bir ismi diğer bir isme bağlayanlar gibi tasnif edilen Hurufu'l-Me'ânîler. Örneğin (جاء زيد وعمرو).
- b) Bir fiili diğer bir fiile bağlayanlar gibi tasnif edilen Hurufu'l-Me'ânîler. Örneğin (قام زيد وقعد).
- c) Bir fiili isme bağlayanlar gibi tasnif edilen Hurufu'l-Me'ânîler. Örneğin (نظرتُ إلى زيد).
- d) Bir cümleyi diğer bir cümleye bağlayanlar gibi tasnif edilen Hurufu'l-

³ İbn Hişâm, *Muğni'l lebîb an kütübi'l-eârîb*, 2/2005.

⁴ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: y.y. 2005), "ثم" maddesi, 1085.

⁵ Fîrûzâbâdî, "ثم" maddesi, 1085.

⁶ Ebû Bişr Sîbeveyhî Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: y.y., 1988), 3/ 16-20.

Me'ânîler. Örneğin (إِنْ تُعْطِنِي أَشْكُرْكَ).⁷

Biz bu konuyu daha detaylı analizlere yer vererek ele alabilmek için çalışmamızı sadece Hurûfu'l-Me'ânî'ninin bir kısmını meydana getiren atıf harfleri ile sınırlı tuttuk. "Sözlükte 'bir noktadan sapmak' anlamına gelen 'harf' terimi, isim haliyle kullanılır ve 'taraf, kenar; zirve, tepe; söz, kelam' gibi çeşitli anlamları içermektedir. Çoğulu ise 'hurûf' veya 'ahruf' şeklinde ifade edilmektedir.⁸ Örneğin, (حرف الجبل) dağın kenarı. 'Harf', genellikle tek bir yöne işaret etmektedir. Harfin tefsirinde şöyle denilmektedir. Yani, bu harf, onların ortasında ve kalbinde değil, kenarında olanları ifade eder. Bu, askeri birliklerin kenarında olan kimsenin durumuna benzer. Eğer zafer ve ganimetin tadını alırsa, güçlenir ve huzur bulur; aksi halde kaçır ve mağlup olur.⁹

Bu kavramı daha iyi açıklayacak bir âyet örneği verelim:

(وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ) "Allah'a sadece belirli koşullar altında ibadet eden insanlar vardır."¹⁰ Yani, bu kişiler sadece rahat ve kolay günlerinde Allah'a kulluk ederler,¹¹ Bu âyette geçen "حَرْفٍ" (harf) kelimesi, bir noktadan sapma veya belirli şartlara bağımlı anlamını ifade etmektedir. Bu kelime, âyette insanların Allah'a kulluklarını belirli koşullara bağlayarak, sadece kolay ve rahat zamanlarda Allah'a ibadet ettiklerini ve zorluklar geldiğinde bu kulluktan sapabildiklerini ifade etmek için kullanılmıştır.

Arap dilinde, "harf" kelimesi "yedi harf" hadisinde de görüleceği üzere "lehçe" veya "kıraat" manalarında da kullanılmıştır.¹² Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), harfi, hece harflerinden biri olarak kabul etmektedir. O, cümle içindeki anlamların birbirinden ayrılabilmesi için herhangi bir edatın birleştirilmiş olduğu her kelimenin bir harf olduğunu düşünmektedir. (حتى - بل) gibi örneklerde olduğu gibi, cümlelerdeki bu birleşmeler ve oluşumlar iki veya

⁷ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4/450-451.

⁸ Murâdî, Hasan b. Kâsım, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*, thk. Muhammed Nedim Fâzıl ve Fahrüddîn Kabâve (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 23.

⁹ Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Kahire: 1307-1308), 4/179.

¹⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Hac 22/11.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed İbrâhim el-Hifnâvî ve Mahmûd Hâmid Osman, (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1414/1994), 12/17.

¹² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, (Beirut: y.y.,1995), 27.

daha fazla harften oluştuğunda, durum değişmez.¹³

Arap dilbilimcilerden bir kısmına göre harf, bir anlam ifade eden, fil ve isim olmayan bir kelimedir. Başka bir tarife göre harf, malum hece harflerindedir ve aynı zamanda fiili fiile, ismi de isme bağlayan edatlardandır.¹⁴ Örneğin (عن) gibi. Birden fazla olan harflere Meânî harfleri adı verilmektedir. (لعل) edatı gibi.¹⁵ Yine harf, bir kelimenin anlamını taşıyan ve isim veya fiil olmayan bir kelimedir.¹⁶ Başka bir tanıma göre ise harf, bilinen hece harflerinden biridir ve aynı zamanda ismi isme, fiili de fiile bağlayan edatlardan biridir.¹⁷ Atıf harfleri ile ilgili Bugüne kadar bu alanda pekçok çalışmalar yapılmıştır.¹⁸ Çalışmamızı harfleri ile sınırlı tutarak daha çok dil bilimciler ve Fıkıh usulcülerini bağlamında ele alınmıştır.

1. Atıf Harflerinin Fonksiyonun Nahiv İliminde İncelenmesi

"Atıf" kelimesi, Arapça kökenli olup bir şeyden ayrıldıktan sonra tekrar dönmek, bir şeyin iki tarafından birinin diğerinin üzerine bükülmesi, meyletmek ve şefkat göstermek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹ Nahiv ilmi bağlamında ise atıf, kendisi (matuf) ile tabi olduğu kelime (matufun aleyh) arasına atıf harfleri denilen harflerden birinin girdiği bir tâbi mamûl çeşidi veya meramı ifade ederken tekrardan kaçınmak ve gereksiz kelime kullanmanın önüne geçmek amacıyla bir kelime veya cümleyi diğer kelime veya cümleye bağlama şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰ Atıf harfleri, atıf edatları vasıtasıyla kullanılarak, bir kelime veya cümle diğerine bağlanırken, irab ve hüküm bakımından ortaklık veya farklılık arz edebilir.²¹ Atıf harfleriyle birbirine bağlanan cümle unsurlarının incelenmesi, her birinin cümlenin ifade

¹³ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Ezdî, *Kitâbu'l-Ayn*, nşr, Mehdî Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, (Bağdat: y.y., 1980-1985), 2/ 244.

¹⁴ Sibeveyhi, *el-Kıtab*, 1/ 12.

¹⁵ Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî hurûfi'l-meânî*, 25.

¹⁶ Sibeveyhî, *el-Kıtab*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: b.y., 1988), 12.

¹⁷ Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zâm*, (Beirut: Daru'lKütübü'l-İlmiye. 2000), 22.

¹⁸ Bk. Ünal Şahin, *Kurucu İmamlar Dönemi İhtilaf Zemini Olarak Hurûfu'l-me'ânî: İmam Züfer Örneği*; Fatih Orhan, *Hurûfu'l-Meânî ve fikhî ihtilâflara etkisi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003); Şükrü Ayrar, "Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı" (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

¹⁹ Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellû's-sadâ* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 331. İsfahânî, "Atıf", 708

²⁰ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 3/224.

²¹ Kaçar, "Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları", 163-191.

ettiği hükme ortak olup olmadığı ve hükmün hangi unsura ne ölçüde bağlanması gerektiği fıkıh usulü açısından önem taşır.²² Nahivciler, atfı "atfû'l-beyân" ve "atfû'n-nesak" olmak üzere iki kısım halinde incelemiştir.²³ "Atfû'l-beyân"da herhangi bir edatın kullanımı söz konusu değildir. Bu nedenle bu çalışmada üzerinde durulmamıştır. "Atfû'n-nesak" ise atfif harfleriyle yapılan atfif ifade etmektedir. Nahivciler, matuf ile matufun aleyhinin aynı hükme tabi olması nedeniyle bu atfif türüne bu ismi vermişlerdir.²⁴ "en-nesak" kelimesi, sözlükte "dizmek ve sıralamak" gibi anlamlara gelir ve "atfû'n-nesak;" matufu matufun aleyhinin peş peşe dizilmesini ifade etmektedir.²⁵

Dinî ilimlerde bilgi sahibi olmak isteyenler Arapça'nın, özellikle de nahiv, sarf, belagat gibi alanlarda bilgi açısından yeterli seviyeye ulaşmaları bir zorunluluktur. Fıkıh usulü ilmi, Arapça dil ve kuralları ile en fazla bağlantılı olan İslami ilimlerinden biridir. Bu sebeple, atfif harflerinin fikhî ihtilaflardaki rolü büyük olmuştur.²⁶ Süyûtî (ö. 911/1505)'nin bu konudaki görüşüne göre, Nahiv konusunun doğru olarak bilinmesi kesinlikle herşeyden önce gelmektedir. Atfif harflerinin konuları farklı olduğu için naslardan hüküm çıkarmak fakihlere göre değişmektedir.²⁷ Bu, Fıkıh usulcülerinin Atfif harflerini ayrı bir başlık altında ele almalarını gerektiren bir durumdur. Çünkü şer'i hüküm, cümlelerin yapısını anlamaya ve bu harflerin kullanımı konusunda yeterli bilgiye dayanmaktadır. Farklı mezhepler veya tefsir okulları, aynı âyet veya hadisi farklı atfif harfleriyle yorumlayabilmektedir, bu da farklı hükümlerin çıkarılmasına neden olabilmektedir.²⁸

Çalışmamızda ele aldığımız atfif harfleri olan (و ، ف ، أ ، ث ، م ، بِلْ ، لَكِنْ) bu harflerin Fikhî tartışmalardaki fonksiyonunu incelemeyen önce atfifin sözlük ve ıstılahî anlamları hakkında bilgi verelim.

Atfifin sözlük anlamı: 1) (عَطَفَ: مال، وعَطَفَ الوِسَادَةَ: ثناها)

"عَطَفَ" kelimesi: Eğim, bükme anlamına gelir. "وعَطَفَ الوِسَادَةَ" ifadesi ise:

²² İbn Akil, *Şerhu İbn Akil*, 3/225.

²³ Abdulhamid, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 331.

²⁴ Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâr-u Sâdir, ts.), 6593.

²⁵ Serdar Mutçalı, *Arapça -Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınevi, 2012), 906.

²⁶ Ahmed b. Abdinnûr b. Ahmed b. Râşid el-Mâlekî İbn Abdünnûr,, *Rasfû'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-me'ânî*, nşr. Ahmed M. el-Harrât (Dimaşk:b.y., 1405/1985), 154.

²⁷ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, , *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*,nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl. I-IV, (Kahire: b.y.,1405/1985),1/145.

²⁸ İbn Abdünnûr, *Rasfû'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 274.

Yastığı bükme, eğme anlamına gelir.²⁹

2) (يقال: عطفت الشيء: إذا أملتة، والرجل يعطف الوسادة: يثنيها)

(والرجل يعطف الوسادة) Bir şeyi eğmek, bükme anlamına gelir. (يقال: عطفت الشيء) Adam yastığı bükerek eğiyor anlamına gelir.³⁰

3) (والعطف يقال في الشيء إذا ثني أحد طرفيه إلى الآخر، كعطف العصن والوسادة)

(والعطف يقال في الشيء إذا ثني أحد طرفيه إلى الآخر) Bir şeyde, bir tarafı diğerine doğru bükme anlamına gelir. (كعطف العصن والوسادة) Dalın veya yastığın eğilmesi gibi.³¹

Atıftın istilâh anlamı: Dilbilimciler, (العطف) önce gelen ve sonraki öğeler arasındaki ilişkiyi belirten bir değiştirici olarak tanımlamaktadırlar. Bu, önce gelen ve sonraki öğeler arasındaki bağlantıyı bir bağlaç aracılığıyla ifade eden bir aracı olarak işlev görmektedir. Örneğın, (قام زيد وعمرو) örneğinde, (وعمر) bir bağlaç olarak görev yapar ve zaid ile ilişkilendirilmiş bir şekilde Amr'ın kalkma eylemini ifade etmektedir.³²

1.1. (و) Atıf Harfi

(و) harfi, Arapça metinlerde sıkça kullanılan bir atıf harfidir.³³ Fakihler, atıf harfleri içinde özellikle (و) harfinin kullanımını incelerken, metinlerin içeriğini ve bağlamını detaylı bir şekilde analiz etmişlerdir.³⁴ (و) harfi, Hanefilere göre hükümde ortaklık ifadesine sahip bir harftir. Bu harfin hakiki manası, bitişme (mukârene), sıralamaya uygunluk (tertip) ve gecikme (terâhî) içermez. Örneğın, (جائني زيد وعمرو) ifadesindeki kişi, Zeyd ve Amr'ın ortak bir şekilde gelmesini ifade eder. Bu ortaklık, Zeyd'in Amr'dan önce veya Amr'ın Zeyd'den önce gelmesi şeklinde olabilir. Ancak bu sıralama veya birliktelik, haberin ileten kişi için önemli değildir; bu nedenle, gelme eylemindeki hükmi

²⁹ er-Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. Muhtârü's-Sihâh (Beyrut: Mektebetül Mısryye,1998), 3/212.

³⁰ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâysî'l-luğa*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: b.y., 1389-92), 4/351.

³¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: 1412/1992), 341.

³² Seyyid Şerîf el-Cürânî, *et-Ta'rîfât*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire:1403), 341.

³³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Hebib*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Matbaatü'l-Medenî ts.), 463

³⁴ Reşîdüddîn-i Meybüdü, *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr*, nşr. Ali Asgar Hikmet (Tahran:b.y., 1371), 2/109.

birlikteliği (و) harfi kullanılarak karşı tarafa iletmektir.³⁵

(و) harfi, mecazen başlangıcı (isti'nâf), hal, (أ),atıf (ب) harfi, bitişme (mukârenet), sıralamaya uygunluk (tertip), takip, araya süre girme (terâhî) ve hal gibi manalarda kullanılmaktadır. (و) harfi ve diğer atıf harfleri arasındaki münâsebet, manevi veya manevi ve şekli ittisâl şeklinde gerçekleşir. (و) harfi, mutlak atıf harfi olarak kabul edilir ve diğer atıf harfleri, bağlaç konusunda (و)harfine tabidir.³⁶ (و) Harfi, hem tam hem de nakıs cümlelerde yer alabilir. Özellikle tam cümlelerde (و) harfi, bağlaç işlevi gören "ve" anlamında kullanılmaktadır. Bu durumda, (و) harfi, cümledeki iki unsuru veya fikri birleştirerek anlam bütünlüğü sağlamaktadır.³⁷

Örnek (الْكِتَابُ كَبِيرٌ وَالْمَجَلَّةُ صَغِيرَةٌ) (Kitap büyük dergi ise küçüktür)

a)Atıf harfi olan(و)'ın tam cümlede gelmesi ve fakîhlerin anlamsal yönden fikir ayrılıkları:

Örnek, âkıl- bâliğ olmamış bir çocuğun malının zekât durumunu buna örnek olarak vermek mümkündür. (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)

"Siz ey müminler, (arınmak üzere mali yükümlülüğünüz olan) zekatı verin ve peygambere itaat edin. İşte o zaman merhamete ulaşırsınız."³⁸

Hanefîler tam olan cümlelerde yer alan (و) harfinin hükme ortak olması fikrine diğer Fakîhlerin aksine karşıdırlar. Bu ilkeye bağlı olarak Hanefîler,³⁹ namazın âkıl ve bâliğ olmayana farz olmadığı gibi zekâtın da farz olmadığı

³⁵ Cessâs, *Fusûl*, I/ 83,88. Serahsî, *Usûl*, I/ 200. Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I/ 279. Ayrıca bk. Şükrü Ayran, "Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı" (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

³⁶ Pezdevî, *Usûl*, II/160-161. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 164. Ayrıca bk. Şükrü Ayran, "Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı" (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

³⁷ Reşîdüddîn-i Meybûdî, *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr*, 2/120.

³⁸ Nûr 24/ 56.

³⁹ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakî*, .2/115.

görüşündedirler. Mâlikî,⁴⁰ Şâfiî⁴¹ ve Hanbelîler⁴² ise baliğ olmayan çocuğun da zekâtla yükümlü olduğu konusunda hem fikirdirler. Bâliğ olmayan çocukların da zekât verebileceği konusunda cumhurun delileri ise şu şekildedir.

(حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)

*“Sen onların mallarından, onları temizleyip arındırmak ve geliştirmek için sadaka / zekat al ve onların iyiliğini iste / kendileri için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnet ve huzurdur. Allah her şeyi işiten ve bilendir.”*⁴³

Bu âyette açıkça Allah’ın kimlerin zekât verebileceği kimlerin de veremeyeceği konusun da bir sınırlama yapmadığıdır. Buradan da anlaşılan küçük çocukların da büyükler gibi zekât verebileceğidir.⁴⁴

Âyetin geçtiği (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)

*“Siz ey müminler, (arınmak üzere mali yükümlülüğünüz olan) zekatı verin ve peygambere itaat edin. İşte o zaman merhamete ulaşacaksınız.”*⁴⁵

Âyetteki (و) harfi, farklı fıkıh ekollerinde farklı yorumlanmaktadır.

Âkil-Bâliğ olmuş her müslüman, namazı hakkıyla kılmak, zekât’ı vermek ve peygambere itaat etmekle yükümlüdür. Cumhur, bu üç ibadetin birbirinden bağımsız olmadığını ve birlikte yerine getirilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁴⁶ Hanefî mezhebine göre ise, (و) harfi, âyetteki emirleri ayrı ayrı ele almaktadır. Yani, namaz ve zekât ayrı ayrı ibadetler olarak düşünülerek, bağımsız olarak yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle, âkil-bâliğ olmamış bir kişi, zekât verme yükümlülüğü altında olmaz çünkü zekâtı vermeye ilişkin ayrı bir ibadet olarak değerlendirilmektedir.⁴⁷ Cumhur’un görüşü, (و) harfinin tüm emirleri birleştirdiğini ve dolayısıyla zekâtın da âkil-bâliğ olmayanlar tarafından verilebileceğini savunurken,⁴⁸

b) (و) harfinin, atıf ve hal konumundaki durumundan doğan ihtilaflar:

⁴⁰ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa’dî, *Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc* (Mektebetu Mustafa Muhammed, ts.), 3/128.

⁴¹ Şâfiî, *el-Umm*, nşr. Rif’at Fevzî Abdülmuttalib (Mansûre: y.y., 1422/2001), 2/24.

⁴² Mansur b. Yunus b. Salahaddin el-Hanbelî el-Behûti, *Keşşafü’l-Kına’an Metni’l-İkna*, thk. Ebu Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009), 2/169.

⁴³ et-Tevbe 9/103

⁴⁴ Şâfiî, *el-Umm*, nşr. Rif’at Fevzî Abdülmuttalib (Mansûre: 1422/2001), 2/24.

⁴⁵ en-Nûr 24/56.

⁴⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 2/24.

⁴⁷ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr li’l-âcizi’l-fakîr*, 2/ 115.

⁴⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 2/24.

(و) harfi, atıf ve hal konumunda farklı anlamlara işaret edebilmektedir. Fakîhler, bu iki durumun kullanımını analiz ederken örnekleri ve dilin yapısını göz önünde bulundurmaktadırlar.

Bu konudaki fikir ayrılıklarına değinmeden (و) harfinin cümle içerisinde hal ve atıf olarak geldiği durumları inceleyelim. Atıf (إِنَّمَا) hali, (و) harfi atıf haliyle kullanıldığında, cümledeki eylemin sınırlılığını ve nedenini ifade etmektedir. (و) harfi, bu durumda "sadece", "yalnızca" veya "ancak" gibi anlamlar taşımaktadır.

Örnek (إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ)

“Bizim âyetlerimiz ancak o kimseler inanırlar ki, bunlarla kendilerine öğüt verildiğinde, büyüklük taslamadan secdeye kapanırlar ve Rablerini hamd ile tesbih ederler.”⁴⁹

Burada (و) harfi, eylemin sınırlı ve belirli bir koşula bağlı olduğunu vurgulayarak, âyetlerin hatırlanması durumunda bu imanın gerçekleştiğini ifade etmektedir.

c) (و) harfinin hal ya da istinâf durumundan kaynaklanan ihtilaflar:

(و) harfi, hal veya istinâf durumlarında da farklı anlamlar taşıyabilmektedir. Fakîhler, cümlenin bu kullanımını incelerken örnekleri ve bağlamı dikkate almaktadırlar. Bu tür ihtilaflar, farklı fıkıh mezhepleri arasında hükümlerin farklı yorumlanmasına neden olabilmektedir. Fakîhler ve nahivciler arasında (و) harfinin anlamı ve işlevi konusunda farklı görüşler mevcuttur.

Örnek, (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ) *“Şüphesiz Safa ile Merve, Allah’ın (dininin) nişanelerindedir.”⁵⁰*

Bu âyette (و) harfi, atıf harfi olarak kullanılmıştır ve matufa bağlanmıştır. Yani (و) harfi, âyetteki diğer unsura, (شَعَائِرِ اللَّهِ) ifadesine bağlanmıştır. İşlev olarak, (و) harfi, bu âyette tertip işlevi görmektedir.⁵¹ (و) harfini Dil bilimcilerden el-Ferrâ’ (ö. 207/822) ve Fakîhlerden es-Serahsî (ö.483/1090) mutlak cem veya tertip işleviyle kullanıldığında, cümlenin anlamını zenginleştiren ve ifadenin akışını düzenleyen önemli bir bağlaç işlevi gördüğünü düşünmektedirler. Hem el-Ferrâ’ ve hemde es-Serahsî (و) harfinin mutlak cem ve tertip işleviyle

⁴⁹ es-Secde18 /15).

⁵⁰ el- Bakara 2/ 158.

⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*,1/93. Zemahşerî, *el-Mufassal fî ‘ilmi’l-luğa*, 8/93.

kullanıldığı durumlarda, Arapça cümlelerin anlamını ve ifade biçimini güçlendiren önemli bir bağlaç olduğu konusunda hemfikirdirler.⁵² Bu harf cümlelerin akışını düzenlemesi ve metindeki unsurları birleştirmesi, dilbilimsel açıdan metinlerin anlaşılabilirliğini artırır ve ifadenin daha etkili bir şekilde iletilmesine katkı sağlamaktadır.⁵³ Çoğunluk, âyetteki (و) genel anlamda mutlak cemi ifade ettiği ve tertibin başka bir emirden türetildiği tezini savunmaktadır. Konuşma teriminde zikirle başlamanın, o şeye özel bir ilgi gösterildiğini ve bu yolla ona olan vurgunun kuvvetli bir şekilde ortaya çıktığı ve tercih olarak düşünülmektedir.⁵⁴

1.1.1. Atıf harfi olan (و)'ün Tertip için gelmesi

Küfe âlimlerin haricinde,⁵⁵ nahiv âlimleri arasında (و) atıf harfinin tertip ifade etmediği konusunda genel bir fikirsel birliktelik vardır.⁵⁶ Ancak, Şâfiî âlimlerden bazılarına göre (و) harfi tertip ifade etmektedir.⁵⁷ Bu görüşü benimseyen Şâfiî âlimler, Arap dili alimi Ferrâ'nın görüşünü temel alarak, (و) harfinin iki duruma ihtimalli olduğunda hakiki manada tertip ifade edeceğini kabul edip, bu manayı fikhî hükümlere yansıtışlardır.⁵⁸

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) “Ey iman edenler! Namaz kılmak istediğiniz zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın ve başlarınız meshedin (ellerinizin ıslaklığıyla sıvazlayıp silin). Topuklara kadar ayaklarınızı da yıkayın. Eğer abdestli olarak giyilmiş iseler meshedin).”⁵⁹

Şâfiî, atıf vâvinin tertip gerektirdiğini esas aldığı için abdest alırken uzuvların sıraya göre yıkanmasını rükün kabul etmiştir. Çünkü, Şâfiî'ye göre, el ve yüz

⁵² Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'alâ Usûli'l-Pezdevî*, I-IV, (İstanbul: 1308), 2/109. Abdülkâdir el-Kuşeyrî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*. nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. (Kahire: 1413/1993), 2/38.

⁵³ Ebü'l-Berekât Yûsuf b. Hilâl es-Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, nşr. Bahattin Dartma (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 2/109.

⁵⁴ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 8/393.

⁵⁵ İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, 3/1206.

⁵⁶ Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 339.

⁵⁷ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşira fi usûl'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 233.

⁵⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 37.

⁵⁹ el-Mâide 5/6.

"vâv" harfiyle atfedildiği için söz konusu âyette abdeste tertip gerekir.⁶⁰

Hanefî geleneğinde önemli bir yeri olan es-Serahsî,⁶¹(ö. 483/1090[?]) Şâfiî mezhebinin *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde (و) harfinin abdest âyetinde sıralama amacıyla geldiğini belirtmektedir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*'daki delile bakacak olursak, bu harfin abdest âyetinde sıralama işlevini yerine getirdiğini görmekteyiz. Zira bu âyette, Peygamber Efendimiz'in (ابدؤوا بما بدأ الله به)⁶² "Allah'ın başladığı yerden başlayınız" hadisine atıfta bulunulmuştur.⁶³ Şayet (و) harfi tertip manasında olmasaydı hadiste bu tertibi açıklayan bir beyan olmazdı.⁶⁴

Öte yandan, atif (و)'nın tertip ifade ettiğini savunanlar, bir kişinin henüz zifafa girmemiş olan karısına (طالق و طالق و طالق أنت) (Sen boşsun ve boşsun ve boşsun.) dediğinde bir talakın gerçekleşeceğini ileri sürerler. Bu argümana göre, eğer (و) mutlak cem ifade edip tertip ifade etmeseydi, (ثالثا طالق أنت) (Sen üç defa boşsun.) ifadesinde olduğu gibi üç talak gerçekleşirdi.⁶⁵ Ancak, Şâfiî alimlerinin çoğunluğu, (و) harfinin tertip ifade etmediğini kabul etmektedir. Âmidî, konunun tartışmalı olmasına rağmen, tercihe daha layık olanın tertibi reddedenlerin görüşü olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Şâfiîler arasında, abdest âyetinde organları yıkamadaki tertibin farz oluşu, (و) harfinin tertip ifade etmesinden değil, Safa ve Merve arasındaki sa'yin tertibine dair yukarıda ifade edilen hadise kıyas sebebiyle olduğu aktarılmaktadır.⁶⁷

Şâfiî âlimlerinin bu görüşüne karşı Serahsî, Hanefîlerin düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: (و) harfinin tertip ifade edip etmemesi, dilbilgisi ile ilgili bir meseledir. Bu durum, Arap dilbilgisi ve kelimadaki prensipler üzerinde detaylı bir düşünceye dayanarak belirlenir. Benzer şekilde, şeriatla ilgili bir hüküm öğrenme ihtiyacında olduğumuzda Kitap ve sünnet metinlerini detaylı bir şekilde incelememiz ve şeriatın usulüne başvurmamız gerektiği gibi, dil

⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdu'l-ğani Abdu'l-hâlik (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1401), 1/44.

⁶¹ *Usulu Serahsî*, 1/200.

⁶² Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Seyyid Kesrevî Hasanî-VI, (Beyrut:b.y., 1411/1991), 303.

⁶³ Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr (Kahire: y.y., 1371/1952), (Beyrut: y.y., 1400/1980), 1/44-45.

⁶⁴ Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm* (Kahire: 1387/1986), 1/103.

⁶⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/92.

⁶⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/93-94.

⁶⁷ eş-Şâfiî, *el-Ümm* 1/30.

konusundaki bir durumda da dilbilimcilerin ileri sürdüğü kurallara başvurmalıyız. Bu nedenle, Arap dilbilgisi ve Arapça dilinin prensipleri üzerinde detaylı bir düşünce yürütüldüğünde, (و) harfinin tertibi gerektirmediği sonucuna varılır."⁶⁸

Bu bağlamda, Araplar (جائني زيد وعمرو) (Zeyd ve Amr bana geldi) ifadesini kullandıklarında, sadece Zeyd ve Amr'ın geldiği anlaşılır, ancak bu ifade içinde bir sıra veya eşzamanlılık belirtilmemiştir.⁶⁹ Yani, Amr'dan önce Zeyd veya tam tersi olsun, ya da ikisi aynı anda gelsin, Zeyd ile Amr'ın geliş sırasının önemi olmaksızın, bu ifadeyle iletilen bilgi doğru kabul edilmektedir.⁷⁰ Nahiv âlimleri de benzer anlamı ifade etmek için "mutlak cem" terimini kullanmışlardır.⁷¹ Aynı şekilde, Arapların (الزيدون جائني) (Bana Zeyidler geldi.)⁷² ifadesindeki (الزيدون) kelimesindeki (و) harfi, (لا تأكل السمك وتشرب اللبن) "Süt içerken balık yeme.) veya (لا تنهعن خلق وتأتي مثله.....) ("Yaptığın bir davranışı başkasına yasaklama.") gibi ifadelerde de mutlak cem için kullanılmaktadır.⁷³ Bu örneklerden yola çıkarak Hanefî âlimleri, abdest ayetinde belirtilen organ yıkama ve meshin sırasal bir zorunluluk taşımadığını savunmaktadır.⁷⁴ Hz. Peygamber'in tertibe riayet etmesiyle bağlantılıdır. Bu nedenle, abdestin rükünleri, âyetle belirlenen nassa göre yerine getirilirken, abdestin kemal sıfatı, Hz. Peygamber'in tertibe riayet etmesiyle ilgilidir.⁷⁵

Diğer bir konu da evlendikten sonra, henüz zifafa girmemiş bir kişinin karısına (طالق و طالق و طالق أنت) (Sen boşsun ve boşsun.) demesinin Şâfiîlerin görüşüne göre bir talakı gerektirmesini, (و) harfinin tertip gerektirmesine dayandıkları düşüncesine karşı Hanefîler genel olarak şöyle ifade etmiştir: Bu durumda bir talakın gerçekleşmesi (و) harfinin tertip ve zamansal birliktelik ifade etmemesiyle ilgilidir. Çünkü (و) harfi zamansal birliktelik gerektirmediği için ikinci "boşsun" ifadesi söylenmeden önce birinci "sen boşsun" ifadesiyle bayın boşama gerçekleşmiştir. Bu durumda kişinin artık boşama yetkisi kalmadığı için diğer boşama ifadeleri hükümsüz kalmıştır.⁷⁶ Hanefîler genel olarak (و) harfinin zamansal birliktelik ifade etmediğini savunmaktadır, ancak bu konuda

⁶⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/200.

⁶⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/291.

⁷⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/201.

⁷¹ Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiye-i İbn Mâlik*, 1/363.

⁷² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 247.

⁷³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/42.

⁷⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 248.

⁷⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/201.

⁷⁶ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 250.

imamlar arasında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.⁷⁷

1.1.2. (و) Harfinin Hal Anlamı

Ardışık iki cümlenin birinin inşâ, diğerinin haber cümlesi olması ve aralarında anlamsal ve şekilsel farklılık (kemâl-i inkitâ) bulunması durumunda, (و) harfi "hâl" manasını ifade etmektedir.⁷⁸ "Vâv-ı hâliyye" olarak adlandırılan bu harf, isim veya fiil cümlelerinin başında kullanılabilir. ⁷⁹ Serahsî, hal manası taşıyan (و) harfinin aynı zamanda "cem" için de kullanılabilceğini belirtmektedir çünkü hal, sahibini kapsar. Örneğin, (حَتَّى إِذَا جَاءُوْهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) "Cennete vardıklarında oranın kapıları açılır."⁸⁰ âyetindeki (و) harfi, hal manasını taşımaktadır ve âyetin anlamı, "Cennetin kapıları açıkken oraya gelecekler." şeklindedir.⁸¹

Serahsî, bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır. Bir kişi karısına (مَرِيضَةٌ وَأَنْتَ طَالِقٌ) (Sen boşsun ve sen hastasın.) derse, kadın o anda boş olur. Çünkü (و) harfi, asıl olarak atıf için kullanılmıştır ve şart edatı bulunmamaktadır.⁸²

1.1.3. (و) Harfinin Mutlak Cem Anlamında Kullanılması

Atıf harfini kavramsal olarak, fakihlerin ve nahivcilerin hemen hemen hepsi de "mutlak cem" olarak tarif etmektedirler.⁸³ Şâfiî mezhebi ve bazı Fakihlerin görüşüne göre, (و) harfi, İslam hukukuna ilişkin kaynak metinlerdeki hükümleri ve ifadeleri açıklama ve sıralama amacıyla kullanılmaktadır. Özellikle koşullu ifadelerde (و) harfi kullanımı, bir koşulun yerine getirilmesi durumunda ortaya çıkacak hükmü veya sonuçları belirtmek amacıyla gerçekleştirilmektedir. Bu şekilde, metindeki hukuki hükümler ve şartlar daha net ve mantıklı bir yapıda sunulmaktadır.⁸⁴ Arapça metinlerde "Atıf" harfinin doğru ve sağlıklı bir şekilde matufa bağlanması, metnin anlaşılabilirliği ve ifade

⁷⁷ Kocabaş, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf Teorisi*, 85.

⁷⁸ Cârîmî, *el-Belâğatü'l-vâdîha*, 190.

⁷⁹ İbn Melek, *Şerhü Menârî'l-envâr*, 134.

⁸⁰ Zümer Suresi 39/73.

⁸¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'ir*, 1/143.

⁸² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/206.

⁸³ Abdülkerim Fudayli, *el Kavaid vel fevaidül usuliyye* (b.y.: Mektebetü'l-Asriyye: 2012), 131.

⁸⁴ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûlî'l-fıkḥ*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: y.y., 1399), 1/181.

gücü açısından büyük öneme sahiptir.⁸⁵ Dilbilimciler, bu ifadenin, sıralamayı belirtmeksizin bir araya getirilen unsurlar arasında genel bir birleşimi ifade ettiğini düşünmektedir.⁸⁶ Örneğin, (فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ)⁸⁷ "Onu ve gemi yolcularını kurtardık."

el-Kisâî(ö.189/805),Kutrub(ö.209/825),el-Ferrâ' (ö.207/822)ed-Dîneverî(ö. 289/901), Sa'leb (ö. 291/904) gibi alimler (و) harfinin üç temel anlam içerdiğini, bunların genel bir birleşimi ifade eden mutlak cem, tertip ve takip olduğu görüşündedirler.⁸⁸

İbn Keysân (ö. 320/932 [?]) göre ise, (و) harfinin tertibi ifade etmeyen bağlamlarda mecazi bir kullanımı olduğunu belirterek, temelde, (و) harfinin tertip için kullanılması üzerine kurulmuştur. Aslolan bu harfin hakiki anlamda kullanılmasıdır. Ancak bazen ikinci olanın birinciden önce gelmesi durumunda ve kullanımın temelinde gerçek anlam yatmadığında mecazi bir anlam kazanabilmektedir.⁸⁹

Fakîhlerin genel görüşlerini bir araya getiren es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) (و) harfinin "mutlak cem" kavramını açıklamaktadır. es-Serahsî, fıkıh usulcülerinin "mutlak cemin diğer anlamlardan öncelikli olduğunu ifade etmektedir."⁹⁰

1.2. (ف) Atıf Harfi

(ف) atıf harfi genel olarak tertip ve takipve sebep bildirmek için cümlelerde gelmektedir.⁹¹ Bu görüşe nahiv ve fıkıh âlimlerinin geneli katılmaktadır.⁹² Fakîhlerin ihtilafları ve (ف) harfi, metinlerdeki bağlamı ve sıralamayı

⁸⁵ Ebü'l-Hasan Alâeddin b. Muhammed el-Bâli, *el-Kavaid ve'l-Fevaidü'l-Usuliyye*, nşr. Abdülkerim Fudayli (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 132.

⁸⁶ es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-nahv*, nşr. Hasan b. Ahmed el-Hanefî (Haydarâbâd:b.y.,1898),

⁸⁷ Ankebût 29/15.

⁸⁸ Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab* (Kahire: b.y., 1984), 2/ 633.

⁸⁹ Süyûtî, *Hem' u'l-hevâmi' fi şerhi Cem' i'l-cevâmi'*, 3/ 156.

⁹⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 1/ 201.

⁹¹ Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem' i'l-cevâmi'* (Kahire:b.y., 1358), 285.

⁹² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 213. Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab* (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1998), 4/1985.

vurgularken, farklı Fakihler arasında ihtilafların kaynağı olabilmektedir. Aynı metin, farklı (ف) harfi kullanımlarıyla farklı yorumlara ve hükümlere yol açabilmektedir.

1.2.1. (ف) Harfinin Atıf Harfi Olarak Gelmesi

Arapça metinlerdeki cümle yapısında (ف) harfi, Fakihler arasında ihtilaflara sebep olabilecek farklı konumlarda yer almaktadır. Bu harfin cümlenin başında, ortasında veya sonunda kullanılması, farklı hükümlerin çıkarılmasına yol açabilmektedir. Arapça da (ف) harfi, cümlede üç ayrı konumda bulunabilmektedir. (فاء العطف) (atıf harfi Arapça'da tertip ve takip manasına gelmektedir. Takipte matuf ve matufun aleyhin durumları belirtmektedir.⁹³ Nahivcilere göre takip ve terlibe delalet etmektedir.⁹⁴ İbn Mâlikin görüşüne göre (ف) harfi , tertip konumunda bağlantıyı ifade ederken (ثم) ise tertipte ayrışmayı ifade etmektedir.⁹⁵ Sibeveyhiye göre ise (ف) harfi, (و) atıf harfi gibi bir şeyi diğerine eklemektir. (و) da aynı işlevi görür, ancak bu, bunları birbirine uyumlu hale getirir.' Başka bir yerde şöyle der: (مررت بعمرو فزيد فخالد) Zeyd'in yanından geçtim, sonra Amr'ın yanından geçtim...' Yani, (ف) harfi geçişte aralarında uyumu sağlar ve ilkinin ikinciyle başlatır."⁹⁶

Bu bağlamda, (ف) atıf harfi, ikinci olayın birinci olaya yakın bir süre içinde gerçekleşmesini ve bu iki olay arasında hemen bir bağlantının kurulmasını gerektirmektedir. Örneğin, (رأيت زيدا فعمرا ودخلت مكة فالمدينة) Zeyd'i gördüm, sonra Amr'ı gördüm...' ifadesinde Amr'ın görüntüsü, Zeyd'in görüntüsünden hemen ve gecikme olmadan takip etmiştir. Amr'ın Mekke'ye girişi, Zeyd'in girişinden sonra olmuş, ve Medine'ye girişi de Mekke'ye girişinden hemen sonrasında gerçekleşmiştir. (ف) harfinin tertip ve bağlama işaret ettiğine dair pek çok gösterge bulunmaktadır.⁹⁷ *el-İhkâm da ise*, (ف) harfinin yapısı itibari ile, birinci olayın ardından ikinci olayın hemen gelmesini ve bu geçişin gecikme

⁹³ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 3/42.

⁹⁴ Ebû Hayyân, *İrtişâfü'l-d-darab min lisâni'l-'Arab*, 4/1985.

⁹⁵ Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl* (Beyrut : b.y., 2013), 3/227.

⁹⁶ Ebû Bişr Sibeveyhi, (*Ebü Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn*) *Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî*. el-Kitâb, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire:b.y., 1988), 4/217.

⁹⁷ Şâşî, *Usûlü'l-Şâşî*, 141.

olmadan gerçekleşmesini gerektirmektedir.⁹⁸ (ف) harfi, cümlede atıf harfi olarak kullanılabilmekte olup önceki cümleye, ifadeye veya kelimeye işaret ederek takip ve tertip ifade etmektedir.

Örneğin, (قَدْ خَلَتْ مِنْ قِبَلِهِمُ السُّنَنُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ) - Sizden önce ne dönemler geçti! Hele bir yeryüzünde gezin de görün; (ayetlerimizi) yalanlayanların sonu ne oldu!⁹⁹ ifadesinde (ف) harfleri, atıf harfi olarak kullanılmıştır.

1.2.2. (ف) Harfinin Kesintisiz Takip Anlamını İfade Etmesi

Nahiv bilginlerine göre, (ف) atıf harfi atıf harfleri arasında özellikle matuf ile matufun aleyh arasında kesintisiz bir tertip ve mühletsiz takip ifade etmektedir.¹⁰⁰ Bu harfin kullanımında, matuf ile matufun aleyh arasında herhangi bir mühlet vermeksizin, zaman açısından matufun aleyhten hemen sonra gerçekleştiği bir düzen söz konusudur.¹⁰¹ Başka bir deyişle, (ف) harfi, tertip, takip ve matûf ile matûfun aleyhin hükümde ortaklığını ifade etmektedir.¹⁰² Matufun matufun aleyhi takip etmesindeki ölçüyü belirleyen ise örf ve alışkanlıklardır.¹⁰³ Bu nedenle, (ف) harfi, "tertip" gerektirdiği için (و) harfinden; "takip" gerektirdiği için de (تَمْ) harfinden farklılık gösterir.¹⁰⁴

Fakîhler, (ف) harfinin özellikle "vasıl" sıfatıyla "takip" anlamında kullanıldığını belirtmektedirler.¹⁰⁵ Diğer bir ifadeyle, (ف) harfi, mühletsiz bir süre de olsa zamansal bir "tertip" anlamını taşımaktadır. (ف) harfi, takip anlamını ifade etmesiyle öne çıkar ve Araplar, bu özelliği nedeniyle (ف) harfini şart cümlesinin cevabı olan "cezanın cümlesinin" başında kullanmışlardır.¹⁰⁶ Çünkü ceza, şartın bulunmasından hemen sonra aralıksız olarak onun peşinden gelerek gerçekleşmiştir.¹⁰⁷ Ancak (ف) edatının takip ifade etmesi asıl iken, diğer anlamlarda kullanılması başka bir delil sayesinde mümkün

⁹⁸ Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Kahire: b.y., 1387/1986), 1/94.

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/137.

¹⁰⁰ İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, 3/1206.

¹⁰¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/429.

¹⁰² Ukberî, *el-Lübâb*, 1/421.

¹⁰³ Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 338.

¹⁰⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/229.

¹⁰⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/229.

¹⁰⁶ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 256.

¹⁰⁷ Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/229.

olmaktadır.¹⁰⁸ Dolayısıyla, Arap ediplerinin dilbilimcilerden alıntılıdığı ortak görüşe göre, (ف) atıf harfi, matuf ile matufun aleyhi hükümde ortaklık kuran ve bu iki unsur arasında mühlet olmaksızın kesintisiz bir sıralama işlevi gösteren bir atıf harfidir.¹⁰⁹ Arapça da (ف) harfi, uygulamalarda tertiple birlikte kullanılarak takip manasını ifade edebilmektedir. Bu kullanım, cümlelerde bir olayın ardından başka bir olayın gerçekleştiğini veya bir durumun diğerine bağlı olduğunu vurgulamak için kullanılmaktadır.¹¹⁰

1.2.3. (ف) Harfinin Anlam Çeşitliliğinde Fakihlerin İhtilafları

Örnek, Ramazanda oruçlu iken cinsel ilişkiye girmek

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال { بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل . فقال : يا رسول الله ، هلكت . قال : ما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي ، وأنا صائم - وفي رواية : أصبت أهلي في رمضان - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا

Ebu Hureyre'nin şöyle dediği nakledilmiştir: "Biz Resulullah'ın huzurunda otururken bir adam çıka geldi ve: "Ey Allah'ın Resulü, ben tükendim, bittim!" dedi. Resulullah: "Ne oldu sana?!" diye sorunca adam: "Ben oruçlu iken eşimle cinsel ilişki kurdum!" diyerek karşılık verdikten sonra Resulullah ile aralarında şu konuşma geçti: Azat edebileceğin bir köle bulabilir misin? Hayır! Peki iki ay hiç ara vermeden oruç tutabilir misin? - Hayır! - Altmış yoksulu doyurma imkânın var mı? - Hayır!

Bu konuda Hanbelî,¹¹¹ kefaret konusunun tertibe göre geldiği sıralamaya göre olduğunu savunur ve birinci kefareten ancak onu yerine getirememesi durumunda vazgeçilebileceğini söylemektedir. İkinci görüş ise İmam Mâlik'e aittir.¹¹² kefaretin tercihe bağlı olduğunu savunmuştur. bu da İmam Ahmed'den gelen bir rivayettir. al-Maziri (1061 – 1141) ise, "Onun (Mümkün mü?) demesinde sıralamaya dair ne açık ne de içsel bir işaret vardır. Bu ifadede sadece birinci seçeneğe öncelik vermek içindir. Bu tercihe veya tertibe

¹⁰⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/82.

¹⁰⁹ Âmidî, *el-lhkâm*, 1/87.

¹¹⁰ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *et-Telvîh*, nşr. M. Adnân Derviş (Beyrut: b.y., 1419/1998), 1/359.

¹¹¹ Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî, *el-Muğnî*, nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-XV, (Kahire: b.y., 1986-1991),4/380.

¹¹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, ts.), 3/199.

uygun olabilir, bu, (veya) rivayetinden anlaşılmaktadır ve bu ifadenin tercihe dayalı veya tertibe dayalı olduğunu göstermektedir.¹¹³ Mâlik delil olarak şunu göstermiştir. Hadisteki (ف) harfinin zorunlu olmadığı, onun gerekli olmadığını göstermez.¹¹⁴ İmam Mâlik'in rivayet ettiği şey, tercihe dayalı olduğuna işaret etmektedir. Hadisin devamındaki Peygamber hurma içeren bir örtü getirtti ve dedi ki: (Bunu al, sadaka olarak ver.) Adam, 'Ey Allah'ın Rasûlü, ailemden daha fakir kimse yok mu?' dedi. Peygamber (s.a.s) gülererek, 'Hayır, ailem seninkinden daha fakirdir,' dedi.¹¹⁵

(ف) atıf harfi tercih etmeyi gerektirmektedir.¹¹⁶ Bu görüşe cumhurun reddiyesi ise şöyledir. Mâlik'in rivayet ettiği tertibe dair rivayet, diğer rivayetinden önce gelmiştir. Çünkü ez- Zührî'nin (ö. 124/742) öğrencileri, İmam Mâlik dışında, bu rivayeti anlatmıştır ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) bu rivayette hata olma olasılığının yüksek olduğu görüşündedir. Ayrıca, tertip rivayetinde bir ilave bulunmaktadır ve bu ilaveye daha çok güvenilmelidir. Çünkü sıralamayı gösteren hadis, Peygamber'in ifadesidir. Diğer rivayet ise yalnızca ravi tarafından ifade edilmiştir ve bu ravi, (fe ve vav) harflerini bir anlamda eşit sanma ihtimali olabilmektedir. Ayrıca, bu tertip, peş peşe iki ay oruç tutmayı içerir ve bu da tertibe dayalı olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde zihar ve kısas keffaretide bunun gibidir.¹¹⁷

1.2.4. (ف) Atıf Harfinin Hükümlerin İlliyetinde Kullanılması

(ف) harfinin illiyet hükümlerinde kullanımı, neden-sonuç ilişkilerini ifade etme amacını taşımaktadır. Bu bağlamda, belirli bir durumu veya olayı ifade etmek için kullanılan (ف) harfi, genellikle bir sebep-sonuç ilişkisinin anlamını taşımaktadır. Örnek olarak, (جاء الشتاء فتأهب) (kış geldi, hazırlıklı ol) ifadesinde görüldüğü gibi, bu harf, bir durumun ortaya çıkmasının nedeni ve sonucu arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Bu kullanım, hükümlerin, özellikle illiyet hükümlerinin oluşturulmasında sıkça karşılaşılan bir dilbilgisi unsuru olarak değerlendirilmektedir. İlliyet hükümleri, sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi belirtirken (ف) harfi, bu ilişkinin hemen ve gecikmesiz bir şekilde takip

¹¹³ Zürkânî, Ebi Abdullah Muhammed Bin Abdul Baki Ez Zürkani, *Şerhuz Zürkani Ale Muvatta İmam Mâlik*, nşr. Nasr el-Hürîni, I-IV (Kahire: 1279-80), 6/230

¹¹⁴ Yûsuf b. Halef el isavî, *Eserül Arabiyyeti fi İstinbatil Ahkamil Fıkhiyyeti mines Sünnetin Nebeviyye*, (y.y: Daru İbnil Cevzi, 1430), 431.

¹¹⁵ İmam Mâlik, *el-Muvatta*, nşr. Takıyyüddin en-Nedvî (Beyrut: b.y., 1412/1991), rakam, 675, (Ramazan Orucunu yiyenin kefareti babı), 246.

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3 /199.

¹¹⁷ Makdisî, *el-Muğnî*, 4/381.

edilmesini ifade etmektedir. ¹¹⁸

(ف) harfinin illiyet sebeplerine dahil olma durumu, aslında esas kuralların dışında bir durum olup, bu illiyetin devamlılığı şartına bağlıdır. Yani, eğer bir durum sürekli bir nitelik taşıyorsa ve bu durumun başlamasından sonra bir hüküm meydana gelmişse, (ف) harfi bu duruma dahil edilebilmektedir.

Örneğin, zorluk içinde olan birine (أَبْشُرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغُوثُ) (Sevindirici haber, yardım sana geldi) denilebilir. Bu bağlamda (فَالْغُوثُ) kelimesi yardım, bir illiyet örneğidir ve (ف) harfi, bu durum devam ettiği sürece bu bağlamda kullanılabilir. ¹¹⁹el-Ferrâ'(ö. 207/822)'ya göre, ancak, (ف) harfin'den sonraki ifade, konuşma içinde buna işaret eden bir unsur varsa önce gelebilmesi doğrudur. Bu bağlamda, bu durumu açıklayan bir örnek,

(وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسًا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ) Biz, nice kentleri yok ettik. Gece uyurlarken veya gündüz uykusundayken onlara azabımız gelip çattı. ¹²⁰

Bu durum, âyette üç farklı şekilde ele alınmıştır. İlk olarak, (ف) harfinin tefsiri üzerinden gidilerek, bu ifadenin içeriği açıklanmıştır. İkinci olarak, (ف)'nin taşıdığı anlam ile, yıkım ve felaketin aynı anda meydana geldiği vurgulanmıştır. Üçüncü olarak ise, felaketin yıkımdan önce gerçekleştiği durumu vurgulanmıştır. Bu konuşmanın anlamı, (ف)'nin âyette sadece tertibi ifade etmediğini tamamen reddetmektedir. ¹²¹

1.3. (نُ) Atif Harfi

(نُ) atif harfi, tertip ve gecikme anlamını taşır ve cümle içinde farklı olayların veya durumların ardışık olarak gerçekleşmesini ifade etmek için kullanılmaktadır. ¹²² Bu görüşü nahivcilerin ve fıkıh usulcülerin çoğunluğu

¹¹⁸ İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I-III, (Beirut: b.y.,1403/1983), 2/59.

¹¹⁹ Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'alâ Usûli'l-Pezdevî*, I-IV, (İstanbul: b.y., 1308), 2/ 242.

¹²⁰ A'râf 7/4.

¹²¹ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr – Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Beirut: 1980), 1/371-372.

¹²² İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: b.y., 1980), 3/43. eş-Şâşî, Nizâmüddin Ebû Ali Ahmed, *Usûlü'ş-Şâşî*, nşr. Abdullah Muhammed elHalîfî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 20039,160.

desteklemektedir.¹²³ el-Ferrâ¹²⁴ (ثُمَّ) harfinin tertip anlamına gelmediği görüşündedir.

1.3.1. (ثُمَّ) Atıf Harfinin Fakîhlerin İhtilafına Etkisi

(ثُمَّ) atıf harfi olarak fakîhler arasında farklı yorumlara sebep olan bir harftir. Genellikle terâhî anlamına gelmektedir. Ancak, bu terâhînin doğası nedir? Hüküm ve lafızda mıdır yoksa ikisinin birindemi yer almaktadır.¹²⁵ İslam hukukunda önemli bir konu olan talak konusunda Hanefî mezhebi, (ثُمَّ) nin etkisi konusunda farklı bir görüşe sahiptir. Ebu Hanîfe'ye göre, (ثُمَّ) hem hükümde hem de sözde bir tür terâhîyi ifade etmektedir. Ancak, Mâlik ve İmam Şafîi'ye göre, (ثُمَّ) hükümde terâhîyi ifade eder, ancak sözde ise bağlantıyı içermektedir. Bu durumu şu örnekle açıklayabiliriz: Bir adam eşine şöyle derse, (إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ) eğer eve girdiysen Sen boşsun, sonra boşsun, sonra boşsun, , " Mâlik ve Şafîi'ye göre üç talak şartına bağlıdır. Eve girme şartı gerçekleşirse, üç talak gerçekleşmiş olacaktır. Aksi takdirde sadece bir talak gerçekleşmiş olacaktır. Mâlik ve Şafîi'ye göre, (ثُمَّ) nin hükmü, konuşmadaki bağlamı korumak adına bağlantıyı içermektedir. Çünkü konuşma bağlamında bir ayırım yapılmamışsa, şart şartı üzerine düşer, önceden (şartı) getirilirse veya sonradan (şartı) getirirse fark etmez. Ebu Hanîfe'ye göre ise, mesele, şartın öne veya arkaya alınmasının ve şartın gerçekleşip gerçekleşmemesinin ayrıntılı bir şekilde ele alınmasını içermektedir.¹²⁶

1.3.2. (ثُمَّ) Atıf Harfinin Gerçek Anlamı ve Kullanımı

(ثُمَّ) harfi, (ف) harfi gibi tertip ve hükümde ortaklık ifade etmektedir.¹²⁷ Ancak, (ثُمَّ) harfi, (ف) harfinden farklı olarak atıf yapan unsurlar arasında matufun aleyhden bir süre sonra gerçekleştiğini göstermektedir.¹²⁸ Dilbilimciler, (ثُمَّ) harfinin bu işlevini "tertip ve terâhî" kavramlarıyla açıklamaktadırlar.¹²⁹ Bu

¹²³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtisâfî' d-darab min lisâni'l-'Arab*, 4/1988.

¹²⁴ Alaaddin ibnillihâm el ba'li, *el-Kavaid ve'l-Fevaidü'l-Usulîyye*, 189.

¹²⁵ eş-Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, 160.

¹²⁶ eş-Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, 161-162.

¹²⁷ Ukberî, *el-Lübâb*, 1/422.

¹²⁸ İbn Mâlik, *Elfiyetü İbn-i Mâlik*, 136.

¹²⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/1882.

nedenle, (ثُمَّ) harfi ile yapılan atıf, hüküm zamanı konusunda matufun aleyhle aynı olmasına rağmen, matufun hükmünün gerçekleşmesi konusunda bir mühletin olduğunu ve her iki hükmün mahiyetinin aynı olsa da birbirinden ayrı olduğunu ortaya koymaktadır.¹³⁰

Debûsî (ö. 430/1039), (ثُمَّ) harfinin fasıla ile birlikte tertip ifade ettiğini belirtmektedir.¹³¹ fakihler, (ثُمَّ) harfinin terâhîyi ifade eden bir atıf harfi olarak kabul etmişlerdir, ancak bu harfin hükümlere yansıyan terâhî etkisi konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Ebu Hanîfe, terâhîyi esas alarak gecikmenin hem hükümde hem de konuşmada bulunduğunu ifade etmiştir. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise terâhî lafzın delalet ettiği şeyin zaman bakımından sonra gerçekleşmesi, ancak hakikatte konuşmada bir terâhînin söz konusu olmadığını belirtmişlerdir.¹³²

Serahsî'ye göre, (ثُمَّ) özel olarak kullanılan bir harftir ve gecikme/terâhî ile zamansal takip anlamını ifade etmektedir.. Temelde, bu harfin özgü olduğu anlam, bir kişinin bir ifadeye başladıktan sonra ara verip sonra başladığı ilk sözü tamamlamak için gecikmeli olarak konuşmaya devam etmesidir. Hanîfe'ye göre, bu gecikme, kişinin söze başladıktan sonra ara verip sonra başladığı ilk sözü tamamlamak için gecikmeli olarak konuşmaya devam etmesi şeklinde oluşmaktadır. Diğer taraftan, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre, (ثُمَّ) harfiyle yapılan atıfta, hükümde terâhî bulunmaktadır; yani, atıfın manasını korumak için konuşmada birleştirilse de, hükümde bir gecikme söz konusudur.¹³³

Bir başka önemli konu olan talak meselesi Hanîfe'ye göre, (ثُمَّ) harfiyle başlayan bir cümlede terâhînin, kesinti (inkitâ) anlamında olduğunu kabul ederek, söz konusu durumda ilk talakın eve girmeye bağlı olduğunu, ikinci talakın hemen meydana geleceğini ve üçüncü talakın geçersiz olduğunu belirtmiştir.

Ebu Hanîfe, (إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ) (Sen boşsun, boşsun, boşsun) ifadesine benzer şekilde atıf harfi kullanılmayan ve bu nedenle de sözün bir kısmının diğerinden kopmuş olduğu durumu kabul etmiştir. Bu ikinci görüşe göre, (ثُمَّ) harfi kullanılmış bir cümlede üç talakın tamamı eve girmeye bağlıdır. Eğer koca, şartı talaktan sonra zikrederse, Ebu Hanife'ye göre kadın hemen bir talakla boşanmıştır. Zifafa girmiş bir kadına yönelik boşama

¹³⁰ Sibeveyhi, *el-Kittâb*, 1/429-438.

¹³¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 1/164.

¹³² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/196.

¹³³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/209.

durumunda, koca şart ifadesini boşama ifadesinden sonra zikrederse, Ebu Hanîfe'ye göre kadın derhal iki talakla boş olmuştur. Hanefî, ilk talakın eve girmeye bağlı olduğunu belirtirken, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre eve girmedikçe hiçbir şey olmaz, eve girdiğinde ise üç talakla boşanmış olmaktadır.¹³⁴

1.4. (او) Atıf Harfi

(او) harfi cümlelerde farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Hanefî usulcülerine göre, (أُو) atıf harfinin hakiki manası, iki fiil veya iki isim arasından sadece birini hüküm kapsamına almak şeklindedir.¹³⁵ (أُو) atıf harfinin mecaz manası ise, (و) ve (حتى) anlamlarını içermektedir. (أُو) harfinden önceki veya sonra gelen unsurlardan birinin (أُو) harfinin hükmü içine girmesi, muhataba bir tercih hakkı tanımak ve içeriği sınıflandırmak anlamına gelmektedir.¹³⁶

(او) atıf harfinin fakîhler ve nahivciler arasındaki delaletine baktığımızda (او) atıf harfi iki şeyden birini veya şeyleri işaret ederek o iki şeyden birini tercih etme hakkını sunmaktadır. Bu, görüş pekçok nahivcilerin nezdinde genellikle manada değil de sadece irabta kullanılan bir durumdur. Örneğin: (قام زيدٌ (أو عمرو) Zeyd veya Amr kalktı.' ifadesinde, kalkma, bir kişinin gerçekleştirdiği bir eylemi belirtmektedir.¹³⁷

Sîbeveyhi, *el-Kitâbta* bir kişi şöyle dediği zaman (مررت برجلٍ أو امرأةٍ) Bir erkeğe veya bir kadına uğradım.' ifadesinde (او) ikisini de bir arada kullanarak cümlenin cer durumunu belirterek geçişin her ikisi için de gerçekleştiğini vurgulamaktadır.¹³⁸

Eş-Şâşî'nin *Usûl*'ünde (او) ifadesi, bahsedilen unsurlardan birini vurgulamak içindir. Bu nedenle, (هذا حر أو هذا) Bu özgür veya şu (özgür)' dediğinde, bu, 'Biri özgürdür' demekle aynıdır.¹³⁹ İbn Mâlik, (او) atıf harfinin hem irabta ve hemde anlamda kullanıldığına inanmaktadır. Çünkü (او) harfinden sonraki ifade,

¹³⁴ Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, 1/209.

¹³⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 165-166.

¹³⁶ Şâşî, *Usûl*, 153-154. Ayrıca bk. Şükrü Ayran, "Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı" (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

¹³⁷ Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*, 4/1989.

¹³⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/438.

¹³⁹ eş-Şâşî, *Usûlû's-Şâşî*, 153.

önceki ifadeyle aynı anlamı taşımaktadır. Örneğin, (قام زيدٌ أو عمرو) cümlesinde, 'Zeyd veya Amr kalktı.' ifadesinde her ikisi de kalkma eyleminde şüpheli olabilir, her iki görüş de iki yönlü doğrulama getirmektedir.¹⁴⁰ Bir cümlede bir şeyi veya şeyleri tercih etme, (او) harfinin asli görevidir.¹⁴¹

1.4.1. Cümlede (او) Harfinin İki Unsur Arasında Tercih Anlamı Taşımaması

İki unsur arasından birisini tercih etmek anlamında kullanılmaktadır.(tahyîr) örnek, (خذ من مالي درهماً أو ديناراً)"Malımdan bir dirhem veya dinar al"

1.4.2. (او) Harfinin Fakîhler Arasında Anlamdan Kaynaklanan İhtilafı

(إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ)

*Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır.*¹⁴²

Fakîhler, yollarda faaliyet gösteren (yan kesici) kişilerin yollarda bozgunculuk yapmalarının, hem Allah'ın hakkı hem de insanların hakkı açısından, öldürme, yağma ve güvenliği sarsma gibi eylemlere karşı karşıya kalabilecekleri bir cezai hükmün uygulanmasında fikir birliği içerisindeyler. Allah'ın hakkı olarak, bu hüküm dört ana kısımdan oluşmaktadır. Cinayet, asma, ellerin ve ayakların kesilmesi, ayrıca sürgüne gönderilme, bu hükümler, Allah'ın hakkı ve insanların hakkı olarak, önceki bir harp âyetinde belirtildiği şekilde uygulanmalıdır. Savaşa katılanların cezası konusundaki anlaşmazlık, cezanın seçime tabi olup olmadığı veya suçlarına göre detaylı bir düzenlemeye tabi olup olmadığı konusunda yaşanmaktadır. Yani, savaş suçlularının suçlarına göre sıralanıp sıralanmamaları gerektiği konusunda iki grup arasında görüş (او) harfinin işaret ettiği şeyin ayrılığı bulunmaktadır. Bu anlaşmazlık, (yorumlanması üzerinde temellenmektedir. Bu harfin temel anlamıyla bir

¹⁴⁰ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-meânî*, 227-228.

¹⁴¹ Makdisî, *el-Muğnî*, 95.

¹⁴² Mâide 5/33.

seçimi ifade edip etmediği mi, yoksa suçlarına göre detaylı bir düzenlemeyi mi ima ettiği konusunda belirsizlik söz konusudur.

İbn Rüşd'e göre, anlaşmazlığın sebebi, âyetteki (أ) kelimesinin savaş suçlularının cezaları için bir seçimi mi yoksa suçlarına göre detaylı bir düzenlemeyi mi ifade ettiğidir. Mâlik ise, savaşa katılanların bazıları için detaylı bir düzenlemeyi desteklerken, diğerleri için ise seçime tabi olmayı destekler.¹⁴³ İbn Rüşd'ün ifadesinden anlaşıldığı üzere, Fakihler arasında karayollarını kesme cezası konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır: Bu cezalar sıralanmış mıdır yoksa ayrıntılı bir düzenlemeye tabi midir? İlk görüş, Hanefî ve Şafi mezheplerinin, suçların ciddiyetine göre sıralandığı yönündedir. Argümanları, bu âyetteki (أ) kelimesinin detaylı bir düzenlemeyi ifade ettiğidir.¹⁴⁴ İkinci görüş, Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Mücâhid (ö. 324/936) gibi âlimlerin görüşüdür. Onlara göre, imam, bu cezaları hangi savaşıya uygulayacağına kendisi karar verir ve İbn Rüşd, bu görüşü belirli bir gruba atfetmemiş, aksine "Bir grup dedi ki" demiştir. Argümanları ise (أ) kelimesinin seçimi ifade ettiğidir.¹⁴⁵ Üçüncü görüş, İmam Mâlik'in görüşüdür. Ona göre, bahsedilen cezalar hem detaylı bir düzenlemeye hem de seçime tabidir.¹⁴⁶

İlk görüşü savunanlar, cezaların suçların ciddiyetine göre sıralandığını şu delillerle göstermektedirler. (أ)harfi, Araplar tarafından bu anlamda sıkça kullanılmaktadır. Örneğin, (اجتمع القوم فقالوا حاربوا أو صلحوا) Bir araya gelip savaşın veya sulh yapın" derler, yani birisi böyle der birisi şöyle der gibi.¹⁴⁷

(وقالوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا) Onlar, "Yahudi veya hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız" dediler.¹⁴⁸

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) (أ)harfinin "Teb'id" anlamına geldiği görüşündedir.¹⁴⁹ İbn Hişam, "Benim için açık olan, önceki anlamın, daha önce veya daha sonrakilerle karşılaştırıldığında, önceki genelin kapsamını ve önceki genelden daha dar bir kapsamı ifade ettiğidir" demiştir.¹⁵⁰

¹⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 458.

¹⁴⁴ eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 3/481.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/374.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/374.

¹⁴⁷ *Eserü ed-delalatü Nahviyye vel Lugaviyye*, 139.

¹⁴⁸ Bakara 2/135.

¹⁴⁹ İbnü'l Cevzi, *Zadü'l Mesir Fi İlmi't Tefsir*, 2/345.

¹⁵⁰ İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb*, 95.

1.5. (بِ) Atıf Harfi

(بِ) atıf harfi Arapça'da "hayır aksine" anlamını taşıyan bir atıf harfi olarak kullanılmaktadır.¹⁵¹ Bu harf, bir önceki ifadeyi reddedip yerine başka bir düşünce veya gerçek getirme amacı taşımaktadır.¹⁵² (بِ) Atıf harfi, Hanefî usulcülerine göre yanlış ifade edilen bir lafzın veya hükmün yerine, doğru bir lafız veya hüküm söyleyerek düzeltmeyi ifade etmektedir. Kelamın başında geçen yanlış bir ifadenin olumlu veya olumsuz olması, (بِ) harfinin temel işlevini etkilemez. Yanlış ifadenin düzeltilmesi eylemi, Hanefî usulcülerince istidrâk veya idrâp olarak adlandırılmaktadır. (بِ) lafzının ifade ettiği istidrâk anlamı çerçevesinde, bir kişi (جاءني زيد بل عمرو) ifadesini kullanarak özellikle Amr'ın geldiğini vurgulayabilir. Benzer şekilde, (جاءني زيد بل عمرو) ifadesiyle de Amr'ın gelmesi vurgulanabilir. Ancak, (ما جاءني زيد بل عمرو) ifadesiyle iki farklı anlam ortaya çıkabilmektedir.

1) Bu cümle, (عمرو ما جاءني بل زيد ما جاءني) yani "Zeyd bana uğramadı. Aksine, Amr da bana uğramadı." anlamında kullanılabilir.

2) Aynı cümle, (ما جاءني زيد بل جاءني عمرو) şeklinde anlam kazanabilir, yani "Zeyd bana uğramadı. Fakat, Amr bana uğradı." Bu durumda, bel (بِ) lafzının ifade ettiği istidrâk anlamı, fiilin yanında olumsuzluk ifade eden ما (mâ) edatında da kendini gösterebilir.¹⁵³

1.5.1. (بِ) Atıf Harfinin Nefy veya Nehiy İfadelerinden Sonra Kullanılması

(بِ) atıf harfi İslam hukuku ve tefsir alanında önemli bir yer tutmaktadır. Dilcilerden, Müberred¹⁵⁴ el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)¹⁵⁵ Bu harfin kullanımı, bir hükmün veya durumun olumsuzlanması sonrasında (بِ) harfinin gelerek

¹⁵¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/216.

¹⁵² Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) *Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber l-Hârisî. el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: B.Y.,1988),1/216. İbn Akîl, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik)*,3/236.

¹⁵³ Cessâs, *Fusûl*, 1/88. Pezdevî, *Usûl*, 11/201. Serahsî, *Usûl*, 1/210. Ayrıca bk. Şükrü Aydın, Şükrü Ayrar, "Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı" (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

¹⁵⁴ Kemâleddin Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*,164.

¹⁵⁵ İsnevi, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/149.

önceki ifadenin hükmünü takrir etme amacını taşımaktadır. Aynı zamanda (بِ) harfi, önceki ifadeyle çelişen veya zıtlaşan bir durumu sonraki ifadeyle ifade etmektedir.

Örnek, (ما حضر زيد بل عمرو) Zeyd gelmedi, aksine Amr geldi. Bu cümlede (بِ) harfi, önceki ifade olan Zeyd'in gelmediğini doğrularken, aynı zamanda aksine Amr'ın geldiğini ifade etmektedir. Bu durumda fakihler, (بِ) edatının nefy ifadesinin ardından geldiğinde nasıl bir anlam taşıdığını analiz etmektedirler. Bu çerçevede, fakihler âyetleri, hadisleri ve dilin yapısını göz önünde bulundurarak hükümler çıkarıp İslam hukukunu şekillendirmektedirler. el-Müberred¹⁵⁶ (ö. 286/900) ve el-Cürçânî¹⁵⁷ (ö. 471/1078-79) emirde olduğu gibi, (بِ) harfinin kullanımıyla ilgili olarak, bu harfin kendinden önceki veya sonraki ifadenin hükmünü nefy (olumsuzlama) veya nehiy (yasaklama) ifadesi olarak taşıyabileceği görüşündedirler. el-Müberred ve el-Cürçânî'nin bu görüşleri, (بِ) harfinin İslam hukukunu yorumlamadaki rolünü daha açık vurgulamaktadır.

1.5.2. Fakihler Arasındaki (بِ) Atıf Harfi İhtilafı

Fıkıh literatüründe, hukuki meselelerin ele alındığı bağlamda kullanılan atıf harflerinden biri olan (بِ) harfi, fakihler arasında çeşitli ihtilaflara sebep olmuştur. Bu harfin yorumlanması ve kullanımı konusundaki çeşitlilik, hukuki metinlerin anlaşılmasını etkilemiştir. Nahiv âlimleri, (بِ) kelimesinin idrâb (değiştirme) amacıyla kullanıldığına ve ilk durumdan vazgeçme (iptal) veya başka bir amaçla bir şeyden başka bir şeye geçme anlamına geldiğine işaret etmişlerdir. Hanefî mezhebinin usul eserlerinde de bu kelimenin "idrâb" için kullanıldığı kabul edilmiştir. Abdülazîz el-Buhârî bu konuda şunları belirtmiştir. (بِ) kelimesinin ortaya çıkan hatayı düzeltmek için önceki durumdan vazgeçmek ve sonraki durumu ispat etmek amacıyla kullanılmaktadır." ¹⁵⁸

"Eğer şöyle denirse: (فلان علي ألف، لا بل ألفان) 'Falan Ali'ye bin, hatta iki bin, Hanefî mezhebinin çoğunluğuna göre üç bin gerekli değildir. Çünkü (بِ) ifadesi bir hata düzeltme amacı taşır, bu da iki binin kabul edildiğini ve bin den

¹⁵⁶ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdi es-Sümâlî el-Müberred, *el-Muktedab*, nşr. M. Abdülhâlik Uzayme (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 59.

¹⁵⁷ Abdülkâhir el-Cürçânî'n görüşü. Ebu Muhammed Cemâleddin Abdürrahîm b. el-Hasan el-İsnevi, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv – Mahmûd M. et-Tanâhî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/149.

¹⁵⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/135.

dönüldüğü anlamı taşımaktadır.¹⁵⁹ Züfer (ö. 158/775), üç binin gerekli olduğunu savunmaktadır. Çünkü ifadenin gerçek anlamı, hata düzeltmenin birinci binin durumunu ikinci binde doğrulamak olduğundan kaynaklanır ve birinci binin iptal edilmediğini gösterir. Bu durumu düzeltmek için ilk binin üzerine ikinci binin eklenmesi gereklidir. Öte yandan, 'Sen bir talaktan boşsun, hayır, iki talaktan ifadesi farklı bir konsepttir. Bu ifade bu inşa diğeride ihbardır. bu nedenle hata düzeltme, inşada değil ihbarda olmaktadır. Örneğin, 'Ben seni dün bir talaktan boşadım, hayır, iki talaktan ifadesiyle, bilgilendirme yoluyla yapılan talakın hata düzeltme yoluyla düzeltilmesi mümkündür.¹⁶⁰

İmam Züfer ise diğer imamlardan farklı olarak, (بَل) kelimesini daha farklı değerlendirir ve 'idrâb' için olan ilk kısmı iptal etmediğini, her iki kısmı da geçerli saydığı görüşündedir. Örneğin, bir kişi hanıma (أنتى طالقى واحدهً الى بلى) (Sen tek talak ile boşsun, hayır aksine iki talak ile boşsun) dediğinde üç talak gerçekleşiyorsa, Züfer'e göre (بَل) kelimesindeki ilk anlamı ortadan kaldırmak güçtür ve (بَل) kelimesinin hem öncesinin hem de sonrasının hüküm olarak sabit olduğudur. Ahsîkesî, (ö. 644/1246-47) İmam Züfer'in kıyasının borçlanmada da geçerli olması gerektiğini ifade etmiştir. Abdülazîz el-Buhârî ise, bu noktada ihbârî ve inşâî cümlelerdeki farka ve bu kelimenin eksikliği gidermek için konulduğuna' dikkat çekmektedir.¹⁶¹

1.6. (لكن) Atıf Harfi

Nahivciler, (لكن) harfinin istidrâk için kullanıldığını belirtmişlerdir. Lügat bilginleri, (لكن) kelimesinin öncesindeki kelamdaki yanlış anlaşılmalara ortadan kaldırmak için kullanıldığını söylemişlerdir.¹⁶² Serahsî, bu edatın nefiyden sonra istidrâk yani öncesini nefyetmek, sonrasını ise ispat için vaz' olduğunu ifade etmektedir.¹⁶³ Zemaşerî (ö. 538/1144) de (لكن) kelimesinin nefiyden sonra kendisi gibi müfred üzerine atfedildiğinde istidrâk manası içerdiğini ileri sürmüştür.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktezâb* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/305.

¹⁶⁰ Serahsî, *Şemsüleimme, el-Usûl*, 210-211.

¹⁶¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/135. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Uyûnü'l-mesâ'il fi fîrû'î'l-Hanefiyye* (Beirut: Dârü'lKütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/464. Ayrıca bk. Ünal Şahin'in *Kurucu İmamlar Dönemi İhtilâf Zeminini Olarak Hurûfu'l-Me'ânî: İmam Züfer Örneği*.

¹⁶² Muhammed İyâd, *en-Nahvü'l-musaffâ* (Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1971), 285.

¹⁶³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/211.

¹⁶⁴ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Mufassal fi 'ilmi'l-'Arabiyye* (Beirut:

Bu atıf harfi, özellikle olumsuz bir ifadeyi takiben ortaya çıkan yanlış bir anlamı düzeltmek amacıyla kullanılmaktadır. Örneğin, (ما رایت زيدا لكن عمرا) ifadesiyle kişi, Zeyd'i görmemekle birlikte Amr'ı gördüğünü ifade eder. Bu cümlede, Zeyd'in görülmemesiyle ortaya çıkacak olan yanlış anlamı düzeltmek ve Amr'ın görülmemesi vehmini ortadan kaldırmak için (لكن) atıf harfi kullanılmıştır.¹⁶⁵ (لكن) harfinin istidrâk ifade etmesi için, bu edatın önceki ve sonraki ifadeler arasında bir bütünlük ve uyum içinde olması gerekmektedir. Örneğin, (ما رایت زيدا لكن عمرا) ifadesinde bu uyum, Amr'ın Zeyd gibi gelmemiş olma vehmidir. Eğer bu bütünlük ve uyum sağlanmazsa, (لكن) harfi, öncesine bağlantısı olmayan yeni bir ifadenin başına gelmiş demektir.¹⁶⁶ Abdülaziz el-Buhari'nin aktardığı bilgiye göre, İmam Züfer ile diğer Hanefî âlimleri arasındaki görüş ayrılığı, (لكن) atıf harfi etrafında şekillenmektedir.

Bir şahıs, başkasının elinde bulunan bir eve dair "Bu ev bana aittir" dediğinde, diğer kişi bu iddiayı inkar ettiğinde, iddiacı deliliyle ispat edip hakim de bu delile dayanarak iddiacı lehine karar verdiğinde; lehine karar verilen bu iddiacı daha sonra "Ev üçüncü bir şahsa ait ve hiçbir zaman bana ait olmadı" şeklinde bir ikrarda bulunursa veya "Hiçbir zaman bana ait olmadı, ancak üçüncü bir şahsın sahibi olduğu" şeklinde açıklama yaparsa ve bu durumda lehine ikrar edilen üçüncü şahıs, bu beyanı onaylarsa; ev, hakim tarafından aleyhine karar verilen şahsa (davalı zilyed) geri iade edilir. Mukarrun lehine karar verilen kişiye herhangi bir hak talebi mümkün değildir. Zira hem kendisi (mukarrun leh) hem de mukir olan kişi, daha önce delil ile ispat edilip hükme bağlanan birinci davayı geçersiz ilan etmişlerdir. Bu nedenle ev, birinci davaya ait hüküm doğrultusunda, adeta hiç var olmamış gibi, aleyhine hüküm verilen kişiye iade edilir.¹⁶⁷

(لكن) atıf harfi cümlede ikinci bir düşünceye geçiş yaparak özellikle bir önceki ifade ile çelişki içeren bir durumu göstermektedir. Örneğin, (ماخرج زيد لكن عمرو) "Zeyd çıkmadı, ama Amr çıktı" ifadesinde olduğu gibi. Ancak, (لكن) harfinin belirgin bir anlamı bulunmaktadır ve bu anlamı ifade etmek için üç koşulu yerine getirmesi gerekmektedir. Bu koşullar Abbas Hasan'ın "En-Nahvü'l-Vâfi" adlı dilbilgisi kitabında belirtilmiştir.

İlk koşul, bağlanan kelimenin tekil olmasıdır.

Dâru'l-cil, ts.), 305.

¹⁶⁵ Şâşî, *Usûl*, 150.

¹⁶⁶ Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/305-306. Ayrıca bk. Şükrü Ayrân, "Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı" (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

¹⁶⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/141. Ayrıca bk. Ünal Şahin'in *Kurucu İmamlar Dönemi İhtilaf Zemini Olarak Hurûfu'l-me'ânî: İmam Züfer Örneği*.

Örneğin, (ماقطفت الزهر لكن الثمر) "Çiçekleri koparmadım, ama meyveleri evirdim" ifadesinde olduğu gibi, bağlanan kelimenin tekil olması gerekmektedir. İkinci koşul, (لكن) harfi önceki kelimenin hemen ardından gelmesidir.

Örneğin, (ما صافحت المسيء لكن المحسن) "Kötü davrananla el sıkışmam, ama iyi davrananla el sıkışırım" ifadesinde olduğu gibi. Üçüncü koşul, (لكن) harfinin önceki ifadenin olumsuzluk ya da yasaklama içermesi durumunda kullanılmasıdır.

Örneğin, (لا تاكل الفاكهة الفجة لكن الناضجة) olgunlaşmamış meyveyi yeme ama olgunlaşanı ye" ifadesinde olduğu gibi.¹⁶⁸ (لكن العنب صيفا) "Meyve kışın bol, ama üzüm yazın" (لكن) bağlacı, karşıt bir düşünceyi ifade etmek, önceki ifadeye bir düzeltme eklemek veya bir seçeneği vurgulamak için kullanılmaktadır.¹⁶⁹

1.6.1. (لكن) Atıf Harfinin Mana Yönünden (بل) İle Karşılaştırılması

(لكن) ve (بل) edatlarının kullanımı arasındaki fark, cümlenin mana yönünden ifadesidir. (لكن) edatı, "ancak" veya "fakat" anlamını taşıırken, (بل) edatı daha çok "tam tersine" veya "aksine" anlamını ifade eder. Bu iki edat, bir cümlenin anlamını ve ifade ettiği gerçeği farklı şekillerde belirlemektedir.¹⁷⁰

1.6.2. (لكن) Atıf Harfinin Tereddütlü Durumları Anlatma Amacı

İslam hukukunun yorumlanmasında ve hükümlerin çıkarılmasında farklı perspektiflerin ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. Cümlede bu harfin öncesinde ifade edilen nesne veya nesnelere ki vehmi gidermek için kullanılmaktadır. Örnek, (ما قابلت حسينا لكن احمدا) "Hüseyin ile karşılaşmadım fakat Ahmet'le karşılaştım." Bu örnekte de görüldüğü gibi ilk cümlede, (ما قابلت) söylendiğinde bir başka şahsın Hüseyin'le karşılaşılmadığı vehmine kapılabilmesi mümkündür. Ancak daha sonra kullanılan (لكن) harfi ile bu vehim giderilmiş olmaktadır.¹⁷¹

¹⁶⁸ Abbas Hasan, *En-Nahvü'l-Vâfi Ma'a Rabtihi Bi-Esâlibi'r-Rafî'a Ve'l-Hayâti'l-Luğaviyyeti'l-müteceddide*, (Kahire: Dârü'lmaârif, 1970-1976), 2/96.

¹⁶⁹ Emîr Pâdişah, *Teysîrü't-Tahrîr* (Kahire: b.y., 1350-51/1931), 2/96.

¹⁷⁰ Mâlikî, *Rasfû'l-Mebani fi Şerhi Hurufi'l-Meani*, 274. Zemahşerî, *el-Mufasssal fi 'ilmi'l-luğa*, nşr. M. İzzeddin es-Saîdî. (Beyrut: b.y., 1410/1990), 8/80.

¹⁷¹ Serahşi, *Mebsut*, nşr. Ebû Abdullah M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye

Sonuç

İnsan, duygu, düşünce ve maksatlarını ifade etmek için kelimeleri kullanarak muhataplarına ileten bir varlıktır. Her dilde, kelimelerin temel anlamlarının yanı sıra tali ve mecazi anlamları da bulunmaktadır. Bu nedenle, bir ifadeyi kullanan kişinin amacının ve anlatmak istediğinin doğru anlaşılabilmesi için dilin uzmanları tarafından belirlenen gramer kuralları ve kelime analizleri bilinmelidir. Bu durum özellikle Arapça için büyük bir öneme sahiptir, çünkü Allah, insanlığa rehberlik edecek vahiy metinlerini bu dil aracılığıyla iletmıştır. İlahi mesajın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Arapça dilinin kelime ve cümle yapısını bilmek önemlidir. Bu çaba, nahiv ve fıkıh usulü alimlerini, nassları oluşturan lafızlardaki önemli manaları ve etkileri anlamak için edatların tahliline yönlendirmiştir. Sarf ve nahiv âlimleri, bu konuda önemli eserler ortaya koymuşlardır.

Mana harfleri olarak adlandırılan harfler, her dilde olduğu gibi Arapça'da da sözün doğru anlaşılmasında büyük bir rol oynamaktadır. Pozitif hukuktan ibadetlere ve ceza hukukuna kadar pek çok alanda, edat ve bağlaçların vaz edildikleri anlamlarının tam olarak tespiti önemlidir. Atıf harfleri, özellikle kullanım sıklığı açısından önemli olup, müellifler genellikle mana harflerini açıklamaya bu harflerle başlarlar. Her bir atıf harfinin kendine özgü bir asıl vaz edilmiş manası bulunmasına rağmen, bazı durumlarda bir harfin diğerinin yerine kullanıldığı ve benzerlik gösterdiği görülmektedir.

Atıf harfleri, Fakihlerin metinleri anlamaları ve hükümleri belirlemeleri için temel araçlardır. Fakihler, bu harflerin kullanımını metinlerin içeriği, dil yapısı ve bağlamı göz önünde bulundurarak analiz etmektedirler. Atıf harfleri, özellikle (و) ve (م) gibi harfler, cümlenin akışını yönlendirirken hükümlerin belirlenmesinde temel araçlar olarak kullanılmaktadır. Geleneksel İslam hukukunun tefsir ve hüküm çıkarma süreçlerinde, Arapça metinlerdeki atıf harfleri belirgin bir öneme sahiptir. Atıf harflerinin anlaşılması, özellikle (و) ve (م) gibi harflerin kullanımı, fikhî hükümlerin belirlenmesinde kritik bir role sahiptir. Fikhî hükümler, temel olarak Kur'ân, hadisler, sahabe sözleri ve İcmâ gibi delillere dayanmaktadır. Bu delillerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması, fikhî hükümlerin doğru bir şekilde ortaya konması için önemlidir. Atıf harfleri, bu delillerin bağlamlarını ve anlamlarını netleştirmek için kullanılmaktadır. Fikhî metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması için dilbilgisi ve sözdizimi analizi önemlidir. Bu, fikhî hükümlerin daha tutarlı ve sağlam bir temele dayandırılmasına yardımcı olmaktadır.

Kaynakça

- Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Abdurrahim, Ahmed. *Mu'cemu'l-mesâil en-nahviye ve's-sarfiye el-vâride fi'l Kur'ânî'l-Kerîm*. Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Aydın, Şükrü. "Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı" Doktora Tezi. 2017.
- Bâli, Ebû'l-Hasan Alâeddin b. Muhammed. *el-Kavaid ve'l-Fevaidü'l-Usuliyye*. nşr. Abdülkerim Fudayli. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Behûti, Mansur b. Yunus b. Salahaddin el Hanbelî. *Keşşafü'l-Kına' an Metni'l-İkna*. thk. Ebu Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Berdisi, Muhammed Zekeriya. *Usûlü'l-fıkh*. Kahire: Dâru's-Sakâfe, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarâbâd: b.y., 1344-56.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Mebâhişü'l-Kitâb ve's-Sünne min 'ilmi'l-usûl*. Dımaşk: b.y., 1974/165.
- Cârimî, Ali. *el-Belâğatü'l-vâdiha*. Erdu's-Somâl: Mektebetü'n-Nûri'l-İslâmiyye, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân*. thk. Salâh b. Muhammed İbn Uveyda. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telhîs*. thk. Abdullah Cûlem en-Nebâlî. Beyrût: Dâru'Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Ömer b. isâ. *Takvîmu'l-edille*. thk. Ḥalîl Muḥyî'ddîn el-Meys. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *el-Emvâl*. nşr. Muhammed İmâre. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1989.
- Enbârî, Kemâleddin. *Nüzhretü'l-elibbâ*. nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: y.y., 1967.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ezdî. *Kitâbu'l-Ayn*. nşr. Mehdî Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Bağdat: y.y., 1980-1985.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: y.y., 2005.
- Fudayli, Abdülkerim. *el-Kavaid ve'l-Fevaidü'l-suliyye*. b.y.: Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Haraşî 'alâ Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Hârisî, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire:

y.y., 1988.

- Hasan, Abbas. *en-Nahvü'l-vâfi maa rabtihi bi-esâlibi'r-refi'a ve'l-hayati'l-luğaviyyeti'lmüteceddide*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 4. Basım, 1975.
- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: b.y., 2013.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire:y.y., 1972.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. I-III, Beyrut: b.y.,1403/1983.
- İbn Fâris, Ebu Hüseyin Ahmed b. Zekeriyya. *es-Sâhibî fi fikhî'l-luğati'l-Arabiye ve meseiluha ve süneni'l-Arabi fi kelamiha*. thk. Ömer Faruk. Beyrut: Dârü'lMektebetü'l-Mearif, 2013.
- İbn Fâris, *es-Sâhibî*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb – Abdülfettâh el-Katlân. Kahire: y.y., 1910.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *el-Bidâye*. Şerhi Fethu'l-Kadîr. Beyrut: Dar-u Sadır. ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, nşr. İhsan Abbas. I-VIII. Beyrut 1968-72 → 1398/1978.
- İbn Hişâm, Cemaleddin Abdullah b. Yusuf el-Ensârî. *Muğni'l lebib an kütübi'l-eârîb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l Asriye, 1991.
- İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*.nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: b.y., 1980.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. Beyrut: Dâru Tayyibe,1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l Velid Muhammed b. Ahmed el- Endulisi. *el- Beyan ve't –Tahsil*. Beyrut: tz.
- İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*.Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, ts.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Muhkem ve'l-muhtü'l-a'zâm*. nşr. Mustafa es-Sekkâ – Hüseyin Nassâr. Beyrut: Daru'lKütübi'l-İlmiye, 2000.
- İbn Ya'îş. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Ya'lâ,Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Abdullah b. Muhammed et-Tayyâr – Abdülazîz b. Muhammed el-Meddallâh. Riyad: b.y., 1414.
- İsnevi, Ebu Muhammed Cemâleddin Abdürrahîm b. El-Hasan. Abdülkâhîr el-Cürcânî'n görüşü. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv – Mahmûd M. et-Tanâhî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kayrevânî, Ebu Said Sahnûn Abdüsselam b. Said et-Tenuhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdır ts.
- Kocabaş, Savaş. İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf Teorisi. Diyarbakır: A Grafik Tasarım Promosyon Web Hizmetleri, 2015.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer el-Bağdâdî. *et-Tecrîd*. Thk.

- Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cuma. Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kurtubî, Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir. *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân ve'lmübeyyin limâ tedammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü risâle, 2006.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî. *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'î'l-cevâmi*. Kahire:b.y., 1358. 285.
- Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâlî. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. I-XV.Kahire: b.y., 1986-1991.4/380.
- Mâlikî, Ahmed b. Abdünnûr. *Rasfu'l- Mebânî fi Şerhi Hurûfu'l-Me'ânî*. thk. Ahmed Muhammed Harrat. Kahire: Darü'l-Afakî'l-Arabiyye, 2016.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*.nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd.Beyrut: b.y., 1994.
- Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye*. nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: y.y.,1966.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyar li-Ta'lîli'l-Muhtar*. Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2010.
- Murâdî, Hasan b. Kâsım. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*. thk.Muhammed Nedim Fâzıl ve Fahrüddîn Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1992.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdi es-Sümâlî. *el-Muktedab*. nşr. M. Abdülhâlik Uzayme. Beyrut: Âlemü'l-kütüb. ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kubrâ*. nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Seyyid Kesrevî Hasan.I-VI.Beyrut:b.y., 1411/1991.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn. Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl. thk. Sait Bektaş. Medîne: Dâru's-Sirâc, 2016
- Râzî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cessâs. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Sâdik Kamhâvî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. nşr. Abdurrahman Muhammed. Kahire: y.y., 1938.
- Reşîdüddîn-i Meybüdü. *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ebrâr*. nşr. Ali Asgar Hikmet. Tahran: y.y., 1371.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsa b. Alî el-Bağdâdî. *Me'ânî'l-hurûf- Kitâbü'l-Hurûf*. nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Kahire: y.y., 1973.
- Safedî, Ebû'l-Berekât Yûsuf b.Hilâl. *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. nşr. Bahattin Dartma. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *'Uyûnü'l-mesâ'il fi fûrû'î'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. nşr. Ebû Abdullah M. Hasan İsmâil eş-Şâfîî. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Usûl*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: y.y., 1372.
- Serdar Mutçalı, *Arapça -Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınevi, 2012.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl. I-IV.Kahire: b.y.,1405/1985.1/145.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Umm*. nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. Mansûre: y.y., 1422/2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr. Kahire: y.y., 1371/1952.
- Şahin, Ünal. Kurucu İmamlar Dönemi İhtilaf Zemini Olarak Hurûfu'l-me'ânî: İmam Züfer Örneği.
- Şâşî, Nizâmüddîn Ebû Ali Ahmed, *Usûlü's-Şâşî*, nşr. Abdullah Muhammed el Halîfî (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 20039,160.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Abdülazîz M. el-Vekîl, I-III. Kahire: 1388/1968.
- Şinkîti, Muhammed Emin Bin Muhammed el Muhtar el Cekni. *Edvâ'ü'l-beyân fi îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Atıyye M. Sâlim. Riyad: Daru'l-Hadis, 1403/1983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh*. nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî. Beirut: y.y., 2014.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beirut: y.y., 1994- 2006.
- Tanriverdi, Eyyüp. Hasîrîzâde Mehmed Elîf Efendi'nin Muhtârü'l-Enbâ Adlı Eseri. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. Akader Yay: 14/ 27, 2016.
- Tavîle, Abdulvehhâb Abdusselâm. *Eserü'l-Lüğât fi İhtilâfi'l-Müctehidîn*. yy.:Dâru's-Selâm. tsz.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh*, nşr. M. Adnân Dervîş. Beirut: b.y., 1419/1998.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed el-Murtadâ. *Tâcu'l-arûs*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kuveyt: Vizâretü'l-irşâd ve'l-enbâ, 1965.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Kahire: 1307-1308.
- Zencânî, Şehâbeddin. *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*.nşr. M. Edîb Sâlih. Dımaşk:b.y., 1404/1984.53.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Bahrü'l-muhît*.nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde. Kuveyt: 1413/1992.
- Zihnî, Mehmed. *el-Muktedab mine'l-Müntehab fi ta'îmi lugati'l-Arab*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1304.
- Zübeydî, Ebû Bekir. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: y.y., 1373/1954.
- Zürkânî, Ebi Abdullah Muhammed Bin Abdul Baki Ez Zürkani. *Şerhuz Zürkani Ale*

Muvatta İmam Mâlik. nşr. Nasr el-Hûrînî. I-IV Kahire: 1279-80.

İbn Cinnî'ye Göre Nahiv İletlerinin Hükümleri

Rüveyde

MINTAŞ* 

Sajed

Alkhlif

ALSALH** 

Öz: Araçların konuştuğu dilin hikmetleri olarak bilinen dil illetlerinin sahih kabul edilebilmesi için birtakım kriterler ve hükümler ortaya koyulmuştur. Bu hususta nahiv alimleri, bir vasfın illet kabul edilebilmesi için şartlar öne sürmüşler ve illet hükümlerini eserlerinde açıklamışlardır. Bu alimlerden birisi de el-Hasâis adlı eserinde illet bahsini sistemli ve kapsamlı bir şekilde ele alan İbn Cinnî'dir. Makalemizin konusu el-Hasâis ekseninde İbn Cinnî'ye göre dil illetlerinin hükümleri ve sahih olma şartlarıdır. Klasik nahiv eserleri etrafında illet hükümlerini ve kriterlerini ele alan ayrıntılı çalışmalar bulunmadığından illet meselesine büyük katkısı olacağı düşünüldüğümüz bu konuyu İbn Cinnî'nin görüşleri etrafında değerlendirmeyi uygun gördük. İbn Cinnî'ye göre illetin kaynaklarına, illetleri ortaya koyarken esas aldığı ihticâc esaslarına ve illet hükümlerine değindik. Ayrıca el-Hasâis'te geçen illet hükümlerini ve illet metodlarını örneklerle ortaya koyduk. Araştırmamızda, genel olarak söz konusu eserle birlikte illet bahsini ele alan diğer klasik eserleri ve konu ile ilgili diğer çalışmaları analiz ederek nitel veri toplama yöntemini kullandık.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İlet, İbn Cinnî.

The Provisions Of The Grammatical Illness According To Ibn Jinni

Abstract: A number of criteria and provisions have been put forward in order for the linguistic ills, known as the wisdom of the language spoken by the Arabs, to be accepted as authentic. In this regard, grammar scholars have put forward conditions for a qualification to be accepted as a disease and have explained the provisions of illah in their works. One of these scholars is Ibn Jinni, who deals with the mention of ill in a systematic and comprehensive way in his work called al-Hasais. The subject of our article is the provisions of language ills and the conditions of authenticity according to Ibn Jinni on the axis of al-Hasais. Since there are no detailed studies dealing with the provisions and criteria of ill around the classical grammar works, we have deemed it appropriate to evaluate this subject, which we think will make a great contribution to the subject of ill, around the views of Ibn Jinni. According to Ibn Jinni, we have touched on the sources of the disease, the principles of ihtij on which he bases himself while revealing the ills, and the provisions of the ill. In addition, we have put forward the provisions of ill and the methods of ill mentioned in al-Hasais with examples. In our research, we used the qualitative data collection method by analyzing the work in question, as well as other classical works that deal with the subject of illness and other studies on the subject.

Keywords: Arabic Language, Illnes, Ibn Jinni.

* Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-posta: ruveydamintas@gmail.com ORCID ID: orcid.org/0000 0002 5723 3433

** Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-posta: d.sajedsaleh@gmail.com ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7468-4810

Giriş

Arap dili alanında kapsamlı çalışmalar, İslam'ın ortaya çıkışından itibaren başlayıp hicri ikinci asrın sonuna kadar devam etmiştir. İslam coğrafyasının genişlemesine paralel olarak farklı milletlerin İslamiyet'e girişiyle birlikte dile farklı unsurlar dahil olmuş ve anadili Arapça olmayan halkların yaşadığı bölgelerde Arap diline dair hatalı kullanımlar yaygınlaşmıştır. İşte tüm bu etkenlerden dolayı dilin bozulmasını önlemek ve onu kayıt altına almak amacıyla dil alimleri dil kurallarını ihtiva eden birçok nahiv eserleri telif etmişlerdir. Bu eserlerde dil alimleri, dil kaidelerini anlaşılır kılmak ve onların doğruluğunu delillendirmek gibi hedeflerin yanı sıra birbirleri ile ihtilafa düştükleri konularda kendi savlarını desteklemek amacıyla dil hükümlerini illetlendirme (dil kurallarını aklî gerekçelerle açıklama) yöntemine başvurmuşlardır.

İllet, Halil b. Ahmed'ten (ö. 175/791) bu yana klasik dil alimleri tarafından nahiv ilminin doğuşu ile eş zamanlı olarak var olduğu kabul edilmiş ve Arapların konuştuğu dilin hikmetlerini ortaya koyan gramer kurallarının sebepleri olarak tanımlanmıştır.¹ Her ne kadar nahiv terimi anlamında sistematik bir kavram olarak bilinmese de dil illetleri, o dili tabiatlarına uygun olarak kullanan Arapların akıllarında zaten bulunduğu iddia edilmiştir.² Bunun yanı sıra dil ile birlikte var olan bu illetlerin gelişigüzel ortaya çıkmadığı bilakis dilin kullanımıyla birlikte bir düzen içerisinde var olduğu ilk dönem dil alimleri tarafından ifade edilmiştir.³

Dil illetleri, dil alimleri tarafından aklî ve hissi metotlarla ortaya koyulurken aynı zamanda bu illetlerin sahih kabul edilebilmesi için birçok kriterler de belirlenmiştir. Bir vasfın illet kabul edilebilmesi için gerekli olan birtakım özellikler ve kriterler ilk dönem bazı dil alimleri tarafından klasik kaynaklarda ayrıntılı ve sistematik bir şekilde açıklanmıştır.

Nahiv illetlerini teorik olarak ele alan ez-Zeccâcî (ö. 337/949), İbn Cinnî (ö. 392/1002), el-Enbârî (ö. 328/940) ve es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi alimlerin klasik eserlerine baktığımızda, gramer kurallarını izah eden sebepler olması açısından illetin varlığı kabul edilse de nahiv illetlerinin hükümlerini belirleme, illetleri taksim etme ve ortaya koyma yöntemleri konusunda genel olarak bu dönemdeki dil alimleri arasında tam bir birlik bulunmadığı gözlemlenmektedir. İlet konusunda ilk taksim yapan İbn Serrâc illeti, ta'limî

1 Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi İlelî'n-Nahv* (Beyrut: Dâru'n-Nafâis, 1986), 65,66.

2 Zeccâcî, *el-İzâh*, 65, 66.

3 Zeccâcî, *el-İzâh*, 65, 66.

ve illetin illeti olarak iki türe ayırmış⁴, Suyûti ise basit ve mürekkeb diye sınıflandırmıştır.⁵ İbn Cinnî illetleri şartları ve geçerliliği açısından ele alıp farklı kategorilerde taksim etmiş⁶, Zeccâcî ise tâlimî, kıyasî ve cedelî diye üç kısma ayırarak illetlere eserinde yer vermiştir.⁷

İlet konusunda; Arap gramerinde illetlerin mahiyeti, konumu, yöntemi, taksimi, dil ekollerindeki ihtilaflar üzerindeki etkisi gibi konularda genel hatlarla ele alınmış sınırlı sayıda Türkçe çalışmalara rastlanmaktadır. *'İbnü'l-Varrak ve Nahvin İletlerine Bakışı'*⁸, *'ez-Zeccâcî ve el-Îdâh fî'İleli'n-Nahv Eserinin Arap Dilindeki Yeri'*⁹ ve *Nahiv Usulünde İlet Teorisi ve Temel Nahiv İletleri'*¹⁰ adlı lisansüstü tezler, klasik nahiv eserleri etrafında illetleri sistematik şekilde ele alan sınırlı sayıda çalışmalardandır. Bunun yanı sıra *'Klasik Arap Gramerinde İletinin Taksimi'*¹¹, *'Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine'*¹² ve *'Arapçada İletinin Yeri, Kabulü ve Reddi Konusunda Gramer Alimlerinin İlete Yaklaşımı'*¹³ vb. gibi Türkçe makalelerde; gramer alimlerinin illet algısı, illete yaklaşımı ve illeti taksim etme gibi illet meseleleri yine genel hatlarıyla ele alınmıştır.

Nahiv illetleri alanına kaynaklık eden en önemli klasik eserlerden biri de İbni Cinnî'nin (ö. 392/1002)¹⁴ hacim ve içerik bakımından ta'lîl yöntemine sıklıkla

4 Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Bağdâdî İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-nahv*, thk. Abdulhuseyn el- Fetelî (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 1417/1996), 1/35.

5 Abdurrâhman Celâleddin es- Suyûti, *el-İktirâh fî 'İlmi Usûli'n-Nahv*, thk. Abdülhakîm Atıyye (Beirut: Dârü'l-Beyrûtî, 2006), 105; Hasan Humeys Sa'îd el- Muleh, *Nazarıyyetu't-Ta'lîl fî'n-Nahvi'l-'Arabî Beyne'l-Kudemâ ve'l-Muhdesîn* (Amman: Daru's-Şurûk, 2000), 256.

6 Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (b.y.: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1: 145-146.

7 Zeccâcî, *el-Îzâh*, (Mukaddime bölümü)

8 Mansur Teyfurov, *İbnü'l Varrâk ve Nahvin İletlerine Bakışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010)

9 Kamuran Aslantalay, *ez-Zeccâcî ve el-Îdâh fî'İleli'n-Nahv Eserinin Arap Dilindeki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017)

10 Cumali Bavlu, *Nahiv Usulünde İlet Teorisi ve Temel Nahiv İletleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021)

11 Abdulhamit Turgut, "Klasik Arap Gramerinde İletinin Taksimi", *Bitlis İslâmiyat Dergisi* 3/1 (Haziran 2021),

12 Mehmet Cevat Ergin, "Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (Mayıs 2009)

13 Rifat Resul Sevinç, Arapçada İletinin Yeri, "Kabulü ve Reddi Konusunda Gramer Alimlerinin İlete Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (2015)

14 Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *İbn Cinnî en-Nahvî* (Bağdat: Dârü'n-Nezir, 1969), 22; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/8 (Mukaddime); Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve*

yer verdiği ve illet konusunu teorik olarak ayrıntılı bir şekilde ele aldığı 'el-Hasâis' adlı eseridir. İbn Cinnî bu eserinde Arap dili kaidelerini çoğunlukla akıl ve mantık ekseninde gerekçelendirmiş, temel kaidelere uymayan dile dair meseleleri dil ekollerinden bağımsız, felsefî argümanlarla tarafsız bir şekilde incelemiştir.

İbn Cinnî'nin *el-Hasâis* adlı eserinde illet bahsini sistemli, kapsamlı ve mantık çerçevesinde ele alması sebebiyle bu makalede, söz konusu eser ekseninde dil illetlerinin kaynakları, hükümleri ve sahîh kabul edilme kriterleri ele alınmıştır.

1. Arap Gramerinde İletinin Tanımı

İbn Cinnî, *el-Hasâis* adlı eserinde illet meselesine özel bir bölüm ayırıp bu meseleyi teferruatlı bir şekilde ele alsada illet konusunu ele alan diğer dil alimlerinden Halil b. Ahmed, Sibeveyhi, İbnü's-Serrâc, Suyûti gibi o da sistematik bir illet tanımı yapmamış, daha çok illetin çeşitlerinden, özelliklerinden, hükümlerinden ve kaynaklarından bahsetmiştir.

Kökenine baktığımızda illet kelimesinin türediği عَلَّ fiili, hem birinci babdan يَعْلُ kalıbında hem de ikinci babdan يَعْلُ vezinde gelmektedir. Mastarı عَلَّلْ/عَلَّ şeklinde kullanılan bu fiil, kendi başına hem müteaddî hem de lâzım olabilir. Kelimenin mastarı ikinci kez su içirmek/içmek, ardı sıra içmenin ikincisi, yaşı büyük olmak, hastalanmak, ikinci defa sıkıntıya düşürmek, büyük keçi, kadın düşkününü adam gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.¹⁵ عَلَّة kelimesi ise hastalık, sıkıntıdan dolayı kişiyi meşgul eden olay, özür, kusur gibi sözlük anlamlara sahiptir.¹⁶ Yine Araplar, bir şeyi, diğer bir şeye ulaştıran, etkisi aynı olan başka bir şeye bağlayan faktör manasında حَبْلٌ (ip) kelimesini illet/sebep diye isimlendirmişlerdir.¹⁷

İletini sistematik bir şekilde tanımlama hususu, dilcilerden ziyade fıkıhçılar tarafından ele alınmış ve illet ile ilgili çeşitli tanımlamalar ortaya konulmuştur: Bunlardan birinci tanıma göre illet; hükmü belirleyen ve hükmün kendisine

Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zemân, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/246.

15 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1414/1993), 11/467.

16 Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk: Mehdi Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerâî (b.y: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 1/88,89.

17 Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkhi*, thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî (1413/1992), 5/111- 115.

dayandığı bilgidir.¹⁸ İkincisine göre; Allah'ın zorunlu kıldığı mana dolayısıyla hükmü icap ettiren şeydir.¹⁹ Üçüncüsü; Allah'ın belirlemediği hükmü gerektiren şeydir.²⁰ Dördüncüsü; örfün gerektirdiği şeydir. Beşincisi ise Şâri'nin kastettiği hükmün maslahatına uygun bir vasıf olmasını gerektiren özelliktir.²¹ Tüm bu tanımlardan hareketle genel olarak illet kelimesinin, varlığı ile hükmü değiştiren şey, bir şeyi diğer bir şeye ulaştırın sebep gibi anlamlara geldiğini belirtebiliriz.²²

Nahiv usulüne, fıkıh usûlünden geçen illet, nahiv usûlcüleri tarafından da birbirine yakın şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin Rummânî illeti; "Ma'lûlun bulunduğu halden değişmesinin sebebi."²³; Cürçânî ise "Varlığı sebebiyle hükmün vacip olduğu şey."²⁴ diye tanımlamıştır.

Dil kurallarının hükümlerini aklî ve mantıkî delillerle ele alması sebebiyle dilin felsefî boyutuyla da ilgili olan illet, konusu²⁵ itibari ile daha çok kelimelerin yapısı ve hareketlerin gerekçelendirilmesi etrafında şekillenmektedir. Klasik nahiv eserlerinde illet teriminin yanında illetlendirme olarak tercüme edebileceğimiz ta'lîl terimi de geçmektedir. Ta'lîl terimi, nahiv esaslarına göre ister genel ister özel olsun kelimelerin binasının (yapı) ve cümle içindeki konumlarının (irab) sebeplerinin birbiri ile bağlantılı olarak açıklanması işlemine denir.²⁶ Aynı zamanda ta'lîl yöntemi ile asıl hedef; maksadı ister açık ister kapalı olsun lafızların nahiv bakımından amaçlarını ortaya çıkarmaktır.²⁷

Nahiv illetlerinin tarihi süreci ile ilgili Zeccâcî'nin Halil b. Ahmed'e sorulan bir soruya cevabı üzerine naklettiği bilgiye göre; Araplar doğal olarak konuştuğu dilin kurallarının sebeplerini zaten biliyorlardı. Buradan hareketle illetlerin varlığının gelişigüzel, tesadüfen olmadığı, bunların dil ile birlikte ortaya çıktığı ve Halil b. Ahmet'ten başlayarak ondan sonra gelen diğer nahiv alimleri

18 Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, 5/112.

19 Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, 5/112.

20 Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, 5/113.

21 Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, 5/113.

22 Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez- Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr fî Usûl'l-Fıkhı*, thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî (1413/1992), 5/111.

23 Ebû'l-Hasan Ali b. İsâ b. Ali b. Abdillâh er-Rummânî, *Risaletü'l-Hudûd*, thk. İbrahim es-Sâmîrâî (Amman: Dârü'l-Fikir, ts.), 85.

24 Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk: İbrahim el-Enbârî (Kahire: Dârü'r-Revyân, 1983), 201.

25 *Mâzin el-Mübârek, en-Nahvu'l-Arabî el-İletü'n-Nahviyye* (Dimaşk: el-Mektebetü'l-Hadîse, 1385/1965), 98.

26 Zeccâcî, *el-İzâh*, (Mukaddime bölümü)

27 Ahmed Abdusselam Salih es-Suvâdha, *el-Hucce Kitabı Etrafında Ebû Ali el-Farisî'ye Göre Nahiv İleti* (Amman: Mûte Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Doktora Tezi, 2005), 28.

tarafından sistemli bir şekilde tespit edildiği anlaşılmaktadır.²⁸

İllet bahsini konu edinen klasik eserlere bakıldığında dilsel olguların sebeplerini ortaya çıkarma konusunda dil alimleri arasında usûl ve kriterler açısından bir birliklilik olmadığı gözlenmektedir. İlletin varlığını kabul etme, sıhhat kriterlerini belirleme, kurallarını açıklama, sınıflandırma gibi meselelerde dil alimleri arasında ihtilaf olduğu görülmektedir. Halil b. Ahmed'ten bu yana, her ne kadar genel kabule göre dil kaidelerinin aklî illetlerinin olması gerektiği dilciler tarafından vurgulansa da İbn Sinan el-Hafacî, İbnu't-Tarâve, İbn Madâ el-Kurtubî, İbn Hişam el-Enbârî gibi bazı alimler illetlerin varlığı konusunda menfi tutum sergilemişlerdir.²⁹ Bunun yanı sıra İbn Cinnî ise, nahiv alimlerinin tespit ettiği illetlerin tümünden reddedilemeyeceğini savunur. O nahiv illetlerinin fıkıh illetlerinden ziyade kelimelerine daha yakın olduğunu belirtir. Nasıl ki kelimeler ta'fil yönteminde hisleri ile öngörülebilir bulunurlar, işte dil alimleri de dilde hafiflik/kolaylık sağlama, zorluğu ya da hoş karşılanmayan durumları ortadan kaldırma, dil kaidelerini anlaşılır kılma gibi aklî ve hissi gerekçelerle hükümleri illetlendirme yoluna gitmişlerdir³⁰.

İbn Cinnî el-Hasâis'te bu konuyla ilgili '*istihfâfı gerçekleştirmek için söylenmesi zor olan lafızdan daha zor olanı tercih etme*' başlığı ile özel bir bölüm ayırmıştır. O, istihfâfı, yan yana gelen aynı harflerin tekrarlarının dile ağır gelmesi, telaffuzu zor olması sebebiyle aynı harf yerine daha ağır harflerden benzerlerini getirmek suretiyle lafzı kolaylaştırma (istihfâf) işi olarak tanımlamıştır.³¹

İbn Cinnî, istihfâfın, lafzın hakikatine ve derinliğine götüren önemli bir mevzu olduğunu ifade edip okuyucunun dikkatini çekerek konuya giriş yapmış³² ve dilde karışıklığı ortadan kaldırma, lafzın telaffuzunda hafiflik sağlama gibi hissi gerekçelerle illetin ihticâc edildiğini şöyle açıklamıştır:

Dil alimlerinin ittifakla aslının حَيِّين olduğunu kabul ettikleri kelimeye ي harfinin üst üste gelmesiyle oluşan telaffuz güçlüğü ortadan kaldırmak için ي harfi, kendisine benzemeyen ve kendinden daha ağır olan و harfine

28 İbn Cinnî, el-Hasâis, 1/237, 239; Rummânî, Risaletü'l-Hudûd, 84,85; Mehmet Bahaattin Alphan, *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 199.

29 Cumali Bavlü, *Nahiv Usulünde İlet Teorisi ve Temel Nahiv İletleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 105-111.

30 İbn Cinnî, el-Hasâis, 3/48.

31 İbn Cinnî, el-Hasâis, 3/18.

32 İbn Cinnî, el-Hasâis, 3/18.

dönüştürülerek حَيَوَان diye telaffuz edilmiş böylelikle lafız kolaylaştırılmıştır.³³

فَعَالِيل veznindeki رَمَائِيُّ kelimesinde ي harfinin birden fazla telaffuz edilmesinden doğan güçlüğü ortadan kaldırmak için bu harften birinin, kendisinden daha ağır olan و ya da ا harflerine dönüştürülmesiyle رَمَائِيُّ / رَمَائِيُّ şeklinde tahfif edilmesi caiz görülmüştür.³⁴

Kelimenin tahfif edilmesine bir başka örnek de عَنَبْرُ lafzıdır. ن harfinin açıkça söylenmesinden kaynaklanan zorluğu ortadan kaldırmak için, bu harfin yerine ondan daha ağır olan م harfi tercih edilerek kelime tahfif edilmiştir.³⁵

Araplar, aynı harfin birden fazla kullanımından kaynaklı güçlüğü ortadan kaldırmak için, bu harfi, dillerine kolay gelen daha ağır harfle tebdil etmenin yanı sıra kelimedeki harfleri eksilterek yapılan hazf (harf eksiltme) yöntemiyle de tahfif yolunu tercih etmişlerdir.

Örneğin; أَحْوَى kelimesinin ismi tasgiri olan أَحْيِيَّ lafzında bulunan üç 'ي' den bir tanesini hafzederek أَحْيَى şeklinde tahfif etmişlerdir.

Dilde kolaylaştırma ve hafifletme gibi gerekçelerin yanı sıra kullanımı hoş karşılanmayan durumları ortadan kaldırmak için de ta'lîl yöntemine başvurulmuştur. İbn Cinnî istihfâf bahsini zikrettikten sonra dilde kullanımı uygun görülmeyen meseleye, merfu muttasıl zamirin isme atfedilebilme durumunu örnek vermiştir. İbn Cinnî eserinde bu konuyu şöyle izah etmiştir: Lafız açıkça zikredilen merfu muttasıl zamire yapılan atf ile lafız gizli olan zamire yapılan atf eşit görülüp hoş karşılanmamıştır. ذَهَبْتَا وَعَلِيَّ / ذَهَبْتُ وَعَلِيَّ örneklerinden ikisinde merfu muttasıl zamirdeki ت harfi fiile ziyade olsa bile bu zamir, açık zamir konumunda olmadığından kendisine atf yapılması uygun görülmemiş dolayısıyla lafız gizli olan zamirin kendisine atfı gibi kabul edilmiş ve bu durum hoş karşılanmamıştır.³⁶

İletin bir görevi de konuşmayı açıklığa kavuşturmak ve dilde kullanımı ağır olan lafızları kolaylaştırmaktır. Bu bölümde geçen örneklerden hareketle, dil konusunda sağlam bir bakış açısına ve ince bir zevke sahip olan Arapların; dilde hoş görmedikleri hususları düzeltme ya da dilde kolaylık sağlama gibi gerekçelerle gramer kurallarını belirlediği görülmekte ve bu duruma paralel olarak nahiv illetlerinin hissî/aklî sebeplerle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

33 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/18.

34 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/19.

35 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/20.

36 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/20.

2. İbn Cinnî'ye Göre Arap Dilinde İletin Kaynağı

İbn Cinnî, dil illetlerinin kaynağının kelimâ mi ya da fikhî mi olduğu konusu ile ilgili *el-Hasâis*'te ayrı bir bölüm ayırmıştır.

İbn Cinnî, nahiv illetlerinin akfî ve hissî gerekçelerle ortaya çıktığını bundan dolayı şâri' tarafından va'z edilmiş gerekçelere dayanan fikhî illetlere benzemediğini belirtmiştir. O, nahiv hükümleri ortaya koyulurken akıl ve his yoluyla delil getirildiğinden nahiv illetlerinin, fikh illetlerindense kelimâ illetlerine daha yakın olduğunu ifade etmiştir.³⁷

Ona göre kelimâcıların illetleri akla ve duyulara hitap eder. Fikh illetleri ise, insan aklının anlayamayacağı ancak nass yoluyla ortaya çıkan ve üzerinde tartışma olmayan illetlerdir. Dolayısıyla fikhî meselelerde hükümler, ilahî metinler aracılığı ile işaretler ve deliller ile açığa çıkmaktadır. Mesela namaz, hac, oruç gibi ibadetlerin illeti ancak Allah'ın ilahî mesajından anlaşılabilir. Bu sebeple aklın bu ibadetlerin illetlerini açıklaması imkansızdır. İbn Cinnî'ye göre az da olsa illeti olan fikhî hükümler de vardır. Örneğin; yardım talep edene kâfir de olsa yardım etmek, namusu muhafaza etmek gibi şeriattan kaynaklanmayan hükümlerin gerekçesi(illeti), insanî(fitrî) ve sosyal yasa gereğidir. İbn Cinnî gerekçesi belli olan bu tür fikhî illetleri, nahiv illetlerine benzetmiştir.³⁸

İbn Cinnî'ye göre nahivcilerin gerekçelendirdiği hükümlerde aklın kabul edemeyeceği hiçbir şey yoktur. Akıl yoluyla ortaya koyulan bu tür illetler, duyuların doğal olarak kabul edeceği illetlerdir. Bundan dolayı nahiv illetlerinin tümü insan aklına ve tabiatına uygun olan illetlerdir.

İbn Cinnî eserinde nahiv illetlerinin akli gerekçelere yakın olduğunu ve duyular (his) yolu ile ortaya çıktığını şöyle örneklendirmiştir: *مُيَقِنٌ* ve *مُيَصِّرٌ* kelimelerinde zammeden sonra sakin ي harfi geldiği için telaffuza ağırlık katmıştır. Akla ve duyulara uygun olan ise kolay olanın zor olana tercih edilmesidir. İşte dili kullanımda bu zorluğu ortadan kaldırmak için insan tabiatına hoş gelmesi gibi hissi bir gerekçe olan istihfaf (dilde kolaylık) yoluyla ي harfi, و harfine dönüştürülmüş ve böylece *مُوصِرٌ* ve *مُوقِنٌ* şeklinde lafızların telaffuzu hafifletilmiştir.³⁹

İbn Cinnî, nahiv illetlerinin kelimâ illetlerine daha yakın olduğunu şöyle açıklamıştır: Nefis kendisine iyilik edene teşekkür eder; kötülük edene ise

37 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/48; Abdulkemim Zeydân, *el-Vecîz fî Usûlî'l-Fikh* (b.y.: Müessesetü Kurtuba, ts.), 195-196.

38 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/50.

39 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/49.

nankörlük eder. Yani bir şey, iyi ise hoşça gider ve tercih edilir fakat kötüyse uygun görülmez ve terkedilir. İşte nahiv illetleri de bu mantık üzerine bina edilir. Kelimede telaffuz güçlüğü oluşturan harf terkedilir ve dile kolay gelen tercih edilir. Örneğin شَوَيْتَ fiilinde ي harfinden önce sakin و harfi bulunduğundan kullanımda hafiflik gereği و'ın ي harfine dönüşmesi ile fiilin mastarı شَيْئًا şeklinde telaffuz edilmiştir.⁴⁰

3. İbn Cinnî'nin İleti İhticâc (Delillendirme) Yöntemi

Nahiv ilminin temelini oluşturan kuralların tespit edilmesinde ve bu kaidelerin gerekçelerinin delillendirilip dil illetlerini ortaya çıkarmada semâ, kıyas, mantık gibi bir takım ihticâc metodlarından faydalanılmıştır. İşte bu bölümde çalışmamızın örnekleri ekseninde İbn Cinnî'nin nahiv illetlerini ortaya koyarken kullandığı bu yöntemler ele alınmıştır.

3.1. Semâ

Dilciler dil illetlerinin delillendirilmesi konusunda başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere hadislerden, Arapların nesirlerinden ve şiirlerinden faydalanmışlardır. İbn Cinnî de illetlerin ihticâcında Kur'ân-Kerim'e, hadislere ve Arapların sözlerine başvurmuştur. Bunun yanı sıra, İbn Cinnî, dilleri bozulmamış bedevilerden de rivayette bulunmuştur. O bedevilerden rivayet alma konusunda çok titiz davranmış, doğruluğundan emin olmadığı, hatalı hiçbir malzemeye eserlerinde yer vermemiştir.⁴¹

Mesela İbn Cinnî, fiilin tenvin alabileceğini şiirle delillendirmiştir. Fakat bu tenvinin; isme gelen sarf tenvini olmadığını, kafiye uyumunu sağlamak amacıyla fiile gelebileceğini belirtmiştir.⁴²

مِنْ طِلَلٍ كَالْأَتْحَمِيِّ أَنهَجْنَ⁴³

Ona göre yukarıdaki şiirde geçen أَنهَجْنَ kelimesi fiil olduğu halde recezde kâfiye uyumu sağlamak amacıyla tenvin almıştır.

Başka bir örnekte İbn Cinnî عَصَايَ و نَوَايَ kelimelerinde bulunan elif harfinin, hafiflik/kolaylık gerekçesi ile نَوَايَ ve عَصَايَ şeklinde yâ harfine döndürülerek

40 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/49

41 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/15 (Mukaddime).

42 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/176.

43 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/176. Şiirin Türkçesi: (Alacalı bir harabeden yaklaştı)

kullanıldığını yine şiirle delillendirmiştir:⁴⁴

أَصَالِحُكُمْ وَأَسْتَدْرِجُ نَوِيًّا⁴⁵ فَأَبْلُونِي بَلِيَّتِكُمْ لَعَلِّي

3.2. Kıyas

Dil hususunda, duyulan şeylere dayanarak duyulmayan konuları kapsayacak şekilde genel bir hüküm elde etme yöntemi olan kıyası nahivciler fazlasıyla kullanmışlardır.⁴⁶ Dilcilerin dil konusundaki çıkarımlarına bakılacak olursa bunların bir kıyas çerçevesinde olduğu zaten görülmektedir. Çünkü onların yaptıkları şey, genel kullanımı alıp onu kurallaştırmak ve buna uymayan şeyleri de kural dışı kabul etmek olmuştur.⁴⁷ Nahivde kıyas yöntemi, ilk dil alimlerinden beri kullanılmış ve nahiv kurallarını tespit etmede kıyas güçlü bir delil olarak kabul edilmiştir.⁴⁸ Kıyas yöntemi ile illette benzerlik esas alınarak belirli bir nahiv hükmünün başka bir hükme taşınması sağlanmıştır.

İbn Cinnî'nin illet hükümlerinde kıyas yöntemine yaklaşımında, yakın olduğu fikhî mezhebin etkisi görülmektedir. İbn Cinnî'nin eserine göz atıldığında bazı dil meselelerinde çoğunlukla Hanefî mezhebine ait alimlerin görüşlerini tercih ettiği görülmektedir.⁴⁹ Hüküm koymada kıyas usûlünü ortaya çıkaran Ebu Hanife gibi İbn Cinnî de illette ilgili konularda kıyas, ihticâc gibi aklî metotlara başvurmuştur. Yine İbn Cinnî'nin illetin geçerli olması için hükümde müteaddî olmasını şart koşması, onun bu duruma, kıyasın şartını illetin müteaddî olmasına bağlayan Hanefiler gibi yaklaştığını göstermektedir.⁵⁰

İllet kıyas yöntemiyle açıklamasına örnek olarak İbn Cinnî eserinde müfret, marife münadanın mebni olmasının gerekçesini kıyas yöntemiyle şöyle açıklamıştır: Kelimenin önüne nida harfi eklendiğinde *يا الرجل* gibi, münada olan *الرجل* kelimesi, mana itibari ile belirlilik kazandığından zamir konumuna geldiğini ve bu sebepten zamirin mebni olması hükmüne kıyasla, müfret

44 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/176.

45 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/176. Şiirin Türkçesi: (Barış istiyorsanız bana iyi davranın ki sizinle savaştıktan vaz geçeyim).

46 Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas* (Van: Ahenk Yayınları, 2007), 101.

47 Çıkar, *Kıyas*, 102.

48 Çıkar, *Kıyas*, 102.

49 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/208.

50 Abdulhamit Turgut, "Klasik Arap Gramerinde İletin Taksimi", *Bitlis İslâmiyat Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 193.

marife münadanın da mebni olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

İbn Cinnî, Sibeveyhi'nin görüşünü delil göstererek هذا الحسنُ الوجهِ cümlesindeki الوجهِ kelimesinin mecrur olmasının sebebin هذا الضَّارِبُ الرجلِ cümlesindeki الرجلِ kelimesinin mecrur olmasına benzeterek kıyas yöntemi ile açıklamıştır.⁵² Birinci cümlede ismi failin mamulüne amel etmesi gibi ikinci cümledeki sıfatı müşebbehe de -lam-ı tarifli olmak kaydı ile- amel edip mamulünü mecrur yapmıştır.⁵³

3.3. Hocalarının Görüşleri

İbn Cinnî, ilimde özellikle de hocası Ebû Alî el-Fârisî'nin metodunu takip etmiş, eserlerinde hocasından nakiller yapmayı ihmal etmemiş ve birçok ihtilafli meselede hocasının görüşlerinden yana tercihini kullanmıştır.⁵⁴ O, bazı konularda hocasının da kendisine sorular sorduğunu, görüşlerine değer verdiğini hatta kitaplarında kendisinin görüşlerine de yer verdiğini ifade etmiştir.⁵⁵ İbn Cinnî eserinde hocasından bahsederken 'haberinin mübtedadan dolayı merfu olması meselesi' gibi bazı konularda hocasının görüşlerine muhalefet etse de hocası ile ittifak ettiği 'fiillerde tadmîn' gibi bazı meseleleri de kitaplarında özellikle belirtmiştir.⁵⁶

İbn Cinnî, müntehel cumû sigasındaki cem-i teksirin hem mana hem lafız itibari ile artmasından dolayı gayr-ı munsarîf (sarftan men edilen) kabul edilmesi fakat ismi tasgirin (küçültme ismi) zaid harf eklenip lafzında değişiklik olsa da manada artma olmadığından munsarîf olması hususunda hocasının görüşünü benimsemiş ve eserinde bu durumu şöyle izah etmiştir: Tekili سَرْحَان (kurt) olan kelimenin ismi tasgiri سَرَّيْحِين; cem-i teksiri ise سَرَّاحِين'dir. Ebû Alî el-Fârisî, gayr-ı munsarîf olan سَرَّاحِين kelimesinde ا harfi zaid olduğu gibi سَرَّيْحِين kelimesinde ي harfi zaid olduğunu belirtmiş. İlk kelimenin zaid harf sebebiyle gayr-ı munsarîf olduğunu, ismi tasgir olan ikinci kelimedede ise lafız arttığı halde mana artmadığından bu kelimenin munsarîf olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷

İbn Cinnî yine kelimeyi gayr-ı munsarîf yapan illet hususunda hocası ile aynı

51 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/169-170.

52 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/161.

53 Yusuf Uralgıray, *İlk ve İleri Dilbilgisi* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1406/1986), 2:822.

54 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/121, 2/437.

55 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/19-20 (Mukaddime).

56 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/121, 2/437.

57 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/268, 269.

görüşte olduğunu bir başka örnekle şöyle açıklamıştır:

وإن قال غاوٍ من تنوخٍ قصيدةً بها جربٌ عدت علي بزوبرا⁵⁸

beytinde geçen 'زُوبِرُ' (mükemmel) kelimesini, kasidenin özel ismi olarak kabul etmiş ve buna müenneslik illetini de ilave edip söz konusu kelimenin her iki illetten dolayı gayr-ı munsarif olduğunu dolayısıyla bu kelime harfi cer alsa da mansup olarak geldiğini ifade etmiştir.⁵⁹

Bunların yanı sıra İbn Cinnî hocasının dışında Sîbeveyhi (ö. 180/796), Serrâc (ö. 316/929), Ferrâ (ö. 207/822), Kisâi (ö. 189/805) gibi kendinden önceki âlimlerin de dil ile ilgili görüşlerinden istifade etmiştir.

3.4. Akıl-Mantık Delili

İbn Cinnî'nin dil illetlerini ortaya koyarken kelimeler, felsefe ve mantık ilminin argümanlarını sıklıkla kullandığını görmekteyiz. Onun nahiv illetlerini ele alırken bu tür illetlerin, akla ve insan tabiatına daha yakın olduğunu dolayısıyla aklın kabul etmediği hiçbir nahiv illetinin bulunmadığını ifade etmesi bu konuda kelimelerin illet metoduna daha yakın bir çizgide olduğunu göstermektedir.⁶⁰ Daha önce de bahsedildiği üzere İbn Cinnî'nin illet hükümlerine yaklaşımında kıyas usulünü ortaya koyan Ebu Hanife gibi kıyas, ihticâc metodlarına başvurması da akla verdiği önemi göstermektedir.

İlletin kaynağı konusunda nahiv illetlerinin, akli/hissî gerekçeleri olmayan nassa dayalı fıkıh illetlerinden üstün olduğunu savunması ve akli gerekçesi olan bazı fıkıh illetlerini ise nahiv illetlerine benzetmesi; onun bu hususta akli göz ardı etmeyen bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymaktadır.⁶¹

Örneğin İbn Cinnî, Basra dil mektebinin kurucularından İbn Ebû İshak'ın (ö. 117/735) görüşünü delil göstererek failin merfu, mefulün ise mansub olma gerekçesini mantık çerçevesinde şöyle açıklamıştır: Ona göre Araplar, dillerine ağır gelen şeyi az; hafif olanı da çokça tercih ediyorlardı. Dolayısıyla fail cümlede bir tane bulunduğu yani az olduğu için ağır olan ötre harekesi fail için uygun görülür. Meful ise cümlede birden fazla bulunur. Mefulün çokluğundan dolayı ise hafif olan fetha uygun görülür.⁶²

58 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/198. Şiirin Türkçesi: (Tenuh kabilesinden değersiz bir kişi bir kaside söylediğinde o kaside, kabilenin müntesipleri için mükemmel olarak addedildi).

59 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/198.

60 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/50 (Mukaddime).

61 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/50.

62 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/49.

Tüm bunların yanı sıra İbn Cinnî, nahivcilerin eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan illetleri kullanımda kolaylık, hafiflik, fıtrata hoş gelme gibi aklî ve hissi gerekçelerle sistemli bir şekilde eserinde bir araya getirmiştir. O, *el-Hasâis*'te şöyle der: “Bir araya getirdiğim illetler, her ne kadar toplu olarak ortaya koymamışlarsa da nahiv alimleri onları önemsemişlerdir. Çünkü onların zihinlerinde bu illetler her zaman bulunmaktaydı ve biz onların ayrı ayrı ele aldıkları illetleri toplu halde düzenli bir şekilde ortaya koyduk.”⁶³

4. İletin Hükümleri

Nahiv illetleri, sabit naslar ile değil de dilin yapısı içerisinde tümevarım yöntemiyle tespit edilmiştir. Aklî bir yapıya sahip olan ve hükümlere kaynaklık eden bir vasfın illet olabilmesi için belirli özellikleri vardır.

Bir hükmü oluşturan vasıfların her biri illet şartlarını taşımamaktadır. Dil alimleri nezdinde üzerinde ittifak ettikleri illet hükümleri olduğu gibi ayrıştıktıkları hükümler de bulunmaktadır. İşte bu bölümde İbn Cinnî'ye göre bir vasfın illet olabilme hükümleri (şartları) ele alınmıştır.

4.1. İletin Müteaddî ve Kâsır Olması

İbn Cinni hükmün geçerliliği açısından illeti müteaddî ve kâsır diye iki kısımda ele almıştır. Aslın hükmünün başka durumlarda da geçerli olduğu illete müteaddî illet⁶⁴; sadece mâlûlünde geçerli olup diğer durumlarda aynı etkiyi göstermeyen illete ise kâsır illeti denir⁶⁵.

Nahivcilerin bir kısmı illetin müteaddî olmasının şart olduğunu ve illet müteaddî değilse hükmün geçerli olmadığını ifade etmiştir. Bu görüşe sahip olan İbn Cinnî de bir illetin sahih olması için müteaddî olmasını şart koşmuş, kâsır illetini ise sahih ve geçerli olarak kabul etmemiştir.⁶⁶

İbn Cinnî *Hasâis*'te bu bölümü ‘باب في أن العلة إذا لم تتعدَّ لم تصح’ (Geçerli olmadığı durumlarda sahih olmayan illet bahsi) başlığı altında örneklerle ele almıştır.⁶⁷ O *ما*, *إذ*, *من*, *كم* gibi isimleri *هل*, *بل*, *قد* gibi harflere benzetmek suretiyle bahsi geçen bu iki harfli isimlerin mebni olduğunu ve dolayısıyla bunlar isim olsalar bile harfe bezediklerinden tenvin alamadıklarını ifade

63 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/162-163.

64 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/169

65 Suyûtî, *el-İktirâh*, 110.

66 Suyûtî, *el-İktirâh*, 110.

67 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/169,

etmiştir. Fakat İbn Cinnî, bu bahiste geçen illet kuralını, أب, أخ, یدر gibi iki harfli müreb isimlerde geçerli olmadığı gerekçesiyle bu illet hükmünü sahih kabul etmemiştir.⁶⁸

4.2. İletin Mûcibe ve Mücevvez Olması

Hükmün sebebini zorunlu kılan illete mucibe; hükmün sebebini zorunlu kılmayan illete ise mücevvez denir. Semerrâî, İbn Cinnî'nin illetleri mucibe (zorunlu) ve mücevvez (zorunlu olmayan) diye iki kısma ayırdığını iddia etse de⁶⁹ İbn Cinnî bu iki durumu, bir tasnif olarak değil de illetin hükümleri olarak ele almıştır.

İbn Cinnî'ye göre Arap kelamının hükümlerinin ekseriyeti hükmün sebebini zorunlu kıldığı için mucibedir. Mesela failin, mübtedanın ve haberin merfu olması, mefulün mansup olması, muzafun ileyhın mecrur olması gibi illetler tercihe dayalı olmayan, kural gereği hükmü zorunlu kılan illetlerdir.⁷⁰

İbn Cinnî, hükmün sebebini zorunlu kılmayan, dilde kolaylık, hafiflik gibi gerekçelerle tercih edilebilir mücevvez illetlere, vav harfinin hemzeye dönüşmesi durumunu örnek vermiştir. وَفَتَّتْ fiilindeki vav harfinin hemzeye dönüşüp أَفَتَّتْ şeklinde okunmasını mücevvez illet olarak değerlendirmiş ve her iki durumda da manada herhangi bir değişiklik olmadığını belirtmiştir.⁷¹

İbn Cinnî, kendisi ile kelamın tamamlandığı marife bir kelimedenden sonra gelen nekra kelimesinin -mana itibari ile marife olduğundan- bu kelimenin, hal ya da bedel olarak kabul edilmesini mücevvez illet olarak ifade etmiştir.⁷²

'مَرَرْتُ بِزَيْدٍ رَجُلًا صَالِحًا'

İbn Cinnî'ye göre yukarıdaki örnekte بَزَيْدٍ marife kelimesinden sonra gelen 'رَجُلًا' nekra kelimesinin bedel ya da hal olabilmesi caizdir.

4.3. İletin Zıt Hükme Sebep Olması

Nahiv illetleri bazı durumlarda gerektirdiği şeyin aksine hüküm ortaya koymaktadır. Nahiv illetlerinin bazen genel gramer kaidelerinin dışına çıkıp

68 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/169.

69 Sâmererrâî, *İbn Cinnî en-Nahvî*, 160.

70 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/164.

71 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/164.

72 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/165.

hükümünün aksini ifade etmesi, dilin kullanımı bakımından ilk bakışta çelişkili gibi görünse de İbn Cinnî bu durumu şöyle izah etmiştir.⁷³

Örneğin قَوْدُ, قَوْدَةُ الخَوْنَةُ gibi kelimelerde i'lâl gereği و harfi, öncesindeki harfin harekesi üstün olduğu halde ا harfine dönüşmemiş ve aslı üzere kalmıştır. İbn Cinnî'ye göre فَعَلَ vezninde olan bu kelimeler فَعَالُ vezninde takdir edilmiştir. Yine aynı vezinden olan ve iki sakin harfin yan yana gelmemesi gerektiği halde illet harfleri dönüştürülmeyen حَوِيلَ طَوِيلَ جَوَابِ هَيَامِ حَوِيلَ طَوِيلَ gibi kelimeleri de bu kâbilden örneklendirmiştir. Böylece her iki örnek de فَعَالُ kalıbında takdir edilmiş dolayısıyla orta harfler, med harflerine dönüştürülmediği için hüküm illetin aksine sebep olmuştur.⁷⁴

İbn Cinnî فَعَلَ formunun فَعَالُ şeklinde takdir edilip illetin zıddına sebep olması konusuna bir şiirle de delil getirmiştir:

في ليلة من جمادى ذاتِ أُندِيَّةٍ لا يُبْصِرُ الكَلْبُ من ظلماتها الطُّبْأُ⁷⁵

Şiirde geçen أُندِيَّةٌ kelimesinin tekili olan نَدَى kelimesi فَعَلَ kalıbında olduğu halde, فَعَالُ vezninde takdir edilmiş غداء/أغدية خال/أخولة باب/أبوبة خال/أبوبة خال kelimeleri gibi أَفْعَلَةٌ kalıbında cemisi yapılmıştır.⁷⁶

İbn Cinnî bu örneklerde lafzın i'lâl hükmü üzere değil de lafzın aslı üzere bırakılmasının -genel kullanıma aykırı da olsa- kelimenin asıl kullanımına dikkat çekme amacıyla yapıldığını ifade etmiştir.⁷⁷

İbn Cinnî illetin bazen zıttına sebep olduğuna lafzın bir cümlede tekrar edilmesini örnek göstermiştir. Bir kelimede lafzın tekrarı ya bizzat aynı ile ya da onu karşılayan bir zamirle olması gerekir. Genel kullanıma göre lafzın aynı anlama gelen başka bir kelime ile tekrar edilmesi hoş karşılanmadığı halde bir görüşe göre aksi iddia edilmiş ve bu durum *Hasâis*'te, illetin bazen aksine sebep olabildiğine örnek olarak verilmiştir.

İbn Cinnî bu konuyu dil alimlerinin görüşleri ekseninde bir şiir ile şöyle izah etmiştir:

73 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/51.

74 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/52.

75 Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *Sırru Sinâati'l-İ'râb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/265; Abdullatif Muhammed el- Hatib, İbn Yaîş ve Şerhu'l-Mufassal (Kuveyt: Beledü'n-Neşr, 1999), 167. Şiirin Türkçesi: (Çiğli bir cemaziye gecesinde köpek karanlıktan dolayı çadırın ipini görmez).

76 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/53.

77 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/52.

إذا المرء لم يغش الكريهة أوشكت حبال الهونيني بالفتي أن تقطعا⁷⁸

Bu şiirde geçen المرء lafzının, ikinci kullanımda الفتي kelimesi ile ifade edilmesi Sibeveyhi de dahil bazı nahiv alimlerine göre uygun görülmemiştir.⁷⁹ Bu duruma Kur'ân-ı Kerim'den ⁸⁰أَلْحَاقَةَ مَا الْحَاقَةَ ve dilde yaygın kullanım kalıplarından 'مررت به', 'مررت بذييد' gibi örneklerle delil getirilmiştir.

Ebu'l-Hasan'a göre ise lafzı ikinci defa aynısı ile değil de onu karşılayan başka bir kelime ile ifade etmek, kelama güzelliğe katacağından daha uygun görülmüştür.⁸¹

Bu örneklerde illet gereği aynı cümlede lafzın farklı bir lafızla ifade edilmesinin uygun olmadığı hükmünün yerine, uygunluğu konusunda illetin zıddına hüküm verildiği ortaya çıkmaktadır.

İlletin zıddına sebep olmasına bir başka örnek de Arapların 'أبيض لياح' sözündeki 'لياح' kelimesinin kullanımınıdır. Bu kelime قوم/قيام-ثوب/ثياب lafızları gibi mastar ve cemi' olmadığı halde sırf kullanımda hafiflik gerekçesiyle 'لواح' lafzında, و harfini ي harfine dönüştürmek suretiyle 'لياح' formunda kullanılması uygun görülmüştür. Bir başka görüşe göre lafzın 'أبيض لياح' şeklinde illet harfinden önceki hareketin üstün olarak kullanıldığı durumda, sebep zayıf olmasına rağmen lafızda hafiflik gereği و harfi ي harfine çevrilerek okunmuş ve böylece illet yine aksine hüküm olmuştur.⁸²

İbn Cinnî لياح örneğinde kesranın, kendinden sonraki illet harfini kalb (harfi dönüştürme) etme konusunda zayıf olduğunu bundan dolayı da kalb hükmünü kabul etmenin sıkıntılı olduğunu vurgulamıştır. Buna gerekçe olarak da عواد/عوان/زوان/قوام gibi tashîh üzere (ilk hali) Arapların kullandığı mastarları göstermiştir.

İlletin aksine sebep olmasına bir başka örnek de biri sakin diğeri hareketli iki aynı harfin birbirine eklenmesi anlamına gelen idğam konusu ile ilgilidir. قَوْل örneğinde idğam, illet harfini sahih harfe dönüştürme gerekçesi olarak gösterilmiştir. حرّة kelimesinin cemi sigası حرّات şeklinde yapılması gerekirken

78 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/53. Şiirin Türkçesi: (İnsan zorluktan kaçtığında neredeyse işi başarısızlıkla sona erer).

79 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/53.

80 *Kur'ân Yolu* (Erişim 16 Nisan 2019), el-Hâkka 69/1.

81 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/53.

82 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/55.

kelime sanki sülasi ve nakıs kelime gibi حَرُون şeklinde cemi müzekker formuna dönüştürülmüştür. Burada حَرَّة kelimesinde idğam olan ر harfinden biri و harfine dönüştürülmüş ve böylece idğam, sahih harfi, illetli harfe dönüştürme gerekçesi olarak gösterilmiş dolayısıyla hüküm illetin zıddına sebep olmuştur.

Bazı usûlcüler illeti mahkemedeki şahide benzetmişler. Buna göre bir şahit aynı davada, hem davalıyı hem de davacıyı savunamayacağından bir illet de aynı konuda iki farklı hükmün oluşmasına yol açamaz dolayısıyla illetin değişmesi ile birlikte hüküm de değişeceğinden 'bir illet, iki zıt hüküm ortaya koyamaz' görüşünü benimsenmişlerdir.⁸³

İbn Cinnî de dahil olmak üzere, usûlcülerin çoğu ve nahiv alimleri akli illetler konusunda, illetin iki zıt hükme sebep olmasını uygun görmüşlerdir.⁸⁴

4.4. Bir Kelimede İki Zıt Hükmün Bulunması Durumu

İbn Cinnî'nin, kelimelere kıyas ederek nahiv ilmi için ortaya attığı 'yeni illet, yeni hükme sebep olur' önermesi, kelimedeki zorunlu olarak aynı anda iki zıtlığın bir arada bulunamayacağı fikrini ortaya koymaktadır. Ona göre bir kelime aynı durumda hem tekil hem çoğul ya da hem marife hem de nekra olamaz.

İbn Cinnî, hem tekil hem de çoğul manası taşıyabilen فُكْلُ veznindeki فُكْلُ kelimesini bu duruma örnek olarak vermiştir. Kelimenin zammesi, دُرْجٌ, مَرْجٌ kelimelerindeki gibi asıl zamme olarak varsayılırsa mananın tekil olduğu düşünülür. Fakat kelime, أُزْنٌ, أُسْدٌ gibi cemi vezinde kabul edilirse mananın çoğul olduğuna hükmedilir. Çünkü sigada bir değişiklik olmasa da bir kelime hem tekil hem çoğul gibi iki zıt hüküm taşıyamayacağından lafız, tekil manasından çoğul manasına hamledilir.⁸⁵

İsim tamlaması terkinde bulunan izafet hükmünün, izafe olmuş kelimedeki (tamlanan) tenvin hükmünü ortadan kaldırması da bu konuya örnek olarak gösterilmiştir. Çünkü izafet, kelamın henüz tamamlanmadığına dolayısıyla cümleyi tamamlayıcı başka öğelere ihtiyaç duyulduğuna işaret eder. Bunun aksine tenvin almış kelime ise hükmün tamamlandığını gösterir. Ayrıca tenvin, eklendiği kelimeye tenkir (belirsizlik) vasfı katar; izafet ise muzaf (tamlanan) kelime için marife alametidir. Kelimenin müfred (terkin olmayan) olma durumu asıldır; izafet ise sonradan kelimeye arız olur ve lafzın müfred olma

83 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl ilâ Taḥkîki'l-Haḳ min İlmi'l-Uşûl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen *Hallâk* (Beyrut: Dâru'l İbni Kesîr, 1432/2011), 692; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîṭ*, 5/147.

84 Alphan, *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*, 198.

85 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/64.

durumunu ortadan kaldırır. Yine kelimedeki nekra olma durumu asıldır ve sonradan gelen marife alameti, nekra hükmünü geçersiz kılmaktadır.⁸⁶

Örneğin زَيْدٍ غُلَامٌ gibi izafet terkibi örneğinde “Zeyd’in kölesi” dendiğinde ifadenin, tamamlanmadığı ve tamamlanabilmesi için de başka öğelere ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Fakat غُلَامٌ gibi tenvin almış nekra bir kelime, kendisini ifade ettiğinden herhangi bir açıklayıcı lafza ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla غُلَامٌ kelimesi aynı durumda muzaf ise nekra hükmünü alamaz; nekra ise de marife hükmünü barındıramaz.⁸⁷

Tüm bu örneklerden hareketle diyebiliriz ki; birbiri ile çelişen ve bir arada bulunması imkânsız olan iki ârız aynı anda bir kelimedeki bulunamaz. Bundan dolayı nesneye sonradan eklenen hüküm, önceki hükmü ortadan kaldırır ve bu durum da aynı anda bir kelimedeki iki farklı hükmün oluşmasına engel olur.

4.5. İletin Ortadan Kalkmasına Rağmen Hükmün Bâki Kalması

İlet ortadan kalktığı anda hükmün baki kalması meselesi, üzerinde düşüneni bir ihtimal illetin güvenilir olmadığı sonucuna götürse de İbn Cinnî dilde bu durumun mevcut olduğunu şiirden bir örnekle şöyle delillendirmiştir:⁸⁸

حَمِيٌّ لَا يُحِلُّ الدَّهْرَ إِلَّا بِإِذْنِنَا وَلَا نَسْأَلُ الْأَقْوَامَ عَقْدَ الْمِيَاثِقِ⁸⁹

Şair bu şiirinde, المِوَاتِقِ kelimesini, içinde yaşadığı toplumun genel kullanımına muhalefet ederek المِيَاثِقِ şeklinde kullanmıştır. Kelimenin tekilinin asıl hali ‘مِوَاتِقٌ’tır. Dilde kolaylık (tahfif) gereği و harfi, önceki harfin harekesi esre olduğundan ي harfine dönüştürülmüş ve ‘مِيَاثِقٌ’ şeklini almıştır. Fakat kelime cemi yapıldığında مَوَاعِدِ ve مَوَازِنِ kelimeleri gibi, önceki harfin harekesi üstün olduğunda illet ortadan kalktığı için ي harfine dönüştürme hükmü de ortadan kalkması gerekirken ي harfine kalb hükmü baki kalmış مِيَاثِقِ şeklinde kullanılmıştır.

İbn Cinnî bu kelimenin, cemi halinde önceki harekede kesranın ortadan kalkması ve harekenin üstün olması sebebiyle Araplarda yaygın olarak ‘المِوَاتِقِ’

86 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/65.

87 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/65.

88 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/157.

89 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/157. Şiirin Türkçesi: (Topraktr korunmuş alan, bizim iznimiz olmaksızın girilmez ve biz anlaşmak için insanlara tenezzül etmeyiz).

formunda kullanıldığını belirtmiştir.⁹⁰ Yani Araplarda genel kullanım, illetin ortadan kalkması ile hükümün de kalktığı haliyle 'مَوْتًا' şeklinde olmuştur. Cemi sigada kesra illeti ortadan kalktığında ي harfine kalb hükmü de ortadan kalkar ve kelime aslı üzere kalır. Fakat şiirde geçen الميائت kelimesinde illet ortadan kalktığı halde hüküm baki kalmıştır. İbni Cinni'ye göre şiirde geçen kelimenin müfredi olan 'مِيثاق' kelimesinde ي harfi asıl harf olarak kabul edilmiş ve böylece cemi sigasında da değiştirilmemiştir. Çünkü öncesi kesra olan و harfinin ي harfine dönüştürülme illeti çok güçlü kabul edildiğinden ي harfi asıl kabul edilmiştir.⁹¹

بَار kelimesinde med harfinden önceki hareke fetha olduğu için بَار şeklinde, elif harfi hemzeye dönüştürülüp okunmuştur. Bu kelime, بَارَان şeklinde çoğul yapıldığında elif harfinden dönüşen hemze, öncesindeki hareke kesra olduğu halde elif harfine dönüşmemiş hükmü baki kalmıştır. Örnekte de görüldüğü gibi illet harfini hemzeye dönüştüren fetha illeti ortadan kalktığı halde hemze hükmü devam etmiştir.

Nahiv alimlerine göre harfin hazfi (eksilme), ziyadesi (artma), değişimi gibi dil kaideleri cemi hükmüne kıyas ile ortaya koyulur. Bir kelimenin cemi formunda hükmü ne ise ismi tasgir vezninde de hüküm aynı şekilde devam eder. مِيثاق örneğinde kelimenin cemi veznindeki hükmüne kıyas ederek ismi tasgir (küçültme) formunda illet ortadan kalktığı halde ي harfine dönüşme hükmü devam ettirilmiştir. مِيثاق kelimesinin çoğulu olan مِيثَاق kelimesinde önceki hareketin kesra olma illeti ortadan kalktığı halde ي harfine dönüşme hükmü devam etmiştir. Bu kelimenin ismi tasgiri olan مِيثَاق kelimesinde de yine cemi veznindeki hükme kıyasla illet ortadan kalktığı durumda ي harfi, و harfine dönüşmemiş dolayısıyla hükmün baki kalması kuralı devam ettirilmiştir.⁹²

Burada ي harfinin baki kalması hükmünü alimler, dilde her zaman tercih edilen hafiflik (tahfif) gerekçesinden ve kelimenin kalb (dönüşme) halinin asıl olduğundan kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.⁹³

4.6. İki İlet ile İletlendirmenin Hükümü

İbn Cinni bir kelimedeki iki illetin bulunmasının uygunluğu konusunu iki şekilde

90 İbn Cinni, *el-Hasâis*, 3/159.

91 İbn Cinni, *el-Hasâis*, 3/159.

92 İbn Cinni, *el-Hasâis*, 3/159.

93 İbn Cinni, *el-Hasâis*, 3/160.

sınıflandırmıştır. Birincisi, iki illetin kelimeye yeni bir anlam katmadığından herhangi bir sorun teşkil etmediğini ve hükmü tek başına da tamamlayabildiğini belirtmiş ve bu durumu caiz görmüştür.⁹⁴ İkincisi ise iki illetten her birinin tek başına olduğunda hükmü tamamlamada yetersiz kalacağı ile ilgili bir problem olduğunu belirtmiş ve bu durumu örneklerle tartışarak açıklamaya çalışmıştır.⁹⁵

Birinci duruma örnek olarak *عِشْرِيَّ* (benim yirmim) ve *مُسْلِمِيَّ* (benim Müslümanlarım) kelimelerini vermiştir. Asılları *مُسْلُمِيَّ* ve *عِشْرُوِيَّ* olan kelimelerde *و* harfinin *ي* harfine dönüşmesine neden olan iki illetin bulunduğu ifade edilmiştir. Birinci illet, kelimedede *و* ve *ي* harflerinin art arda gelip harflerden ilkinin sükûn üzere olması ile kaide gereği *و* harfinin *ي* harfine dönüşmesini zorunlu kılmasıdır. İkinci illet ise mütekellim *yâ'sının* önceki harfin hareketinin kesra olmasını gerektirmesinden *و* harfinin *ي* harfine dönüşmesini icap ettirmesidir. Çünkü Araplar mütekellim *yâ'sından* önceki sahih harfin hareketini hafiflik gereği kesra kabul etmişler yine zammeden sonra gelen *ي* harfinin telaffuzunun zorluğundan önceki sahih harfin zammesini kesraya çevirmişlerdir. İbn Cinnî ise bu konu etrafında tartışılan ve kalb hükmüne sebep olan asıl illetin, kullanımda hafiflik gerekçesi olmadığı, *ي* harfinden önceki hareketin kesra olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁹⁶

İki illet ile illetlenme konusunda başka bir örneği de aslı *سِيَّ* ve *رُوِيَّ* olan *سِيَّ* ve *رِيَّ* kelimeleridir. Burada birinci illet, *مِيزَان / مِوزَان* örneğindeki gibi *و*'nın sakın olup öncesindeki harfin hareketinin kesra olması ile *و* harfinin *ي* harfine dönüşmesini gerektirmesidir. İkinci illet ise *طَيَّ / طَوِيَّ* örneğindeki gibi *و* ve *ي* harflerinin yan yana gelip birinci harfin sakın olması ile *و* harfinin *ي* harfine dönüşümünü gerekli kılmasıdır.⁹⁷

İbn Cinnî, manada herhangi bir değişiklik yapmadığından iki illetle illetlenmenin hükmünde bir problem görmediğini ifade etmiştir. Bu iki illetin her birinin birlikte hükümde etkili ve açıklayıcı olduğunu belirtmiş ve iki illetin bir hükümde bir araya gelmesini caiz görmüştür.⁹⁸

Bu örneklerde *و* harfini *ي* harfine dönüştürme hükmünün, gerçekleşmesi için

94 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/174-175.

95 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/178-179.

96 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/174-175.

97 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/178-179.

98 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/175-176.

her iki illetten birinin bulunması yeterli görülmüştür. Bu sebepten İbn Cinni, buraya kadar ki örnekleri, tek başına iken de hükmü tamamlayabilen iki illetin, bir hükümde toplanması ile ilgili örnekler olarak ifade etmiştir. İkinci grupta ise iki illetin tek başına bir kelimedede bulunduğu hükümü tamamlamada yetersiz kalacağı problemi ile ilgili örneklerdir. O, bu durumu şöyle açıklamıştır: Bir kelimenin gayri munsarif (yarı çekimli) hükmünü alabilmesi için iki illete ihtiyacı vardır. Örneğin يُوسُف kelimesini gayri munsarif yapan iki illet bulunur. Bu iki illetten biri, kelimenin özel isim olması diğeri ise yabancı isim olmasıdır. يُوسُف kelimesinin gayri munsarif hükmünü alabilmesi için kelimedede bu iki illetin de birlikte bulunması gerekir. Çünkü bu illetlerden sadece bir tanesi bu hükmü tek başına ortaya koymakta yetersizdir. Dolayısıyla bu örnekteki iki illet, tek illet olarak kabul edilmiş ve söz konusu iki illetin de tek başına bir kelimedede bulunduğu hükümü tamamlamada yetersiz olduğu sonucuna varılmıştır.⁹⁹

4.7. Yeni İletin Yeni Hükme Sebep Olması

Varlık aleminde her şey zıddı ile kaimdir. Zıtlardan biri olmadan diğeri varlığını ve manasını koruyamaz. İbn Cinnî'ye göre dilde var olan zıtlık, kelimelerinin katındaki zıtlık mesabesindedir. Mevcut olan hareket hareketsizliği, sükûnet gürültüyü, hüznü sevinci ortadan kaldırdığı gibi dilde de iki zıtlık bir araya gelir gelmez sonradan gelen hüküm önceki hükümü ortadan kaldırır.

İbn Cinnî bu konuda، غلامٌ/الغلامُ رجلٌ/الرجلُ gibi belirlilik hükmü konusunda birbirine zıt olan kelimeleri örnek göstermiştir. Tenvin almış kelimeye ال belirlilik biçim birimi eklendiğinde belirsizlik alametlerinden biri olan tenvin ortadan kalkar. Bir kelime hem belirli hem de belirsiz iki zıt mana ifade edemeyeceğinden kelimeye sonradan eklenen lam-ı tarif illeti ile birinci hüküm (tenvin/belirsizlik) ortadan kalkmış ve bu illet, yeni hükmün (marife/belirlilik) meydana gelmesine sebep olmuştur.¹⁰⁰

كُفِّي ve الكُوفَةُ örneklerinde nisbet ifade eden ي harfinin kelimeye gelmesi ile müenneslik alameti olan ة harfinin düşmesi, illetin değişmesi ile müenneslik hükmünün ortadan kalkmasına ve nisbet hükmünün oluşmasına örnek gösterilmiştir.¹⁰¹

Bir kelimedede hem müfred müennes alameti hem de cemi müennes alameti

99 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/178.

100 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/62.

101 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/62.

bir arada bulunamaz, her ikisinden biri, kelimeye dahil olduğunda diğeri ortadan kalkar. جَمْرَةٌ/جَمْرَاتٌ، تَمْرَةٌ/تَمْرَاتٌ، صَحْرَاءُ/صَحْرَوَاتٌ bu kelimelerin müfred olanlarına, cemi yapmak amacı ile cemi müennes alameti (ات) eklendiğinde müfret müennes alameti olan ة harfi kelimededen atılır; ء (hemze) harfi ise و harfine dönüştürülür.¹⁰²

İbn Cinnî مَسَاجِدٍ ve هِنْدَاتٍ gibi cemi kelimeler bir şahıs ismi olduklarında ve aynı isimle birçok şahıs ifade edilmek istendiğinde lafızda herhangi bir eksiltme ve arttırma yapmadan yine aynı cemi sığanın kullanıldığını böylece kelimenin yapısında değil sadece manada değişiklik meydana geldiğini belirtmiştir. Ayrıca bu kelimelerin özel isim olarak cemi yapıldığı takdirde tenvin alameti de alamayacağını ifade etmiştir.¹⁰³

Kelamda olduğu gibi fıkıh usulünde de illetler birbirinin aksine olduğu durumda ortadan kalkan illet, hükmünü geçersiz olur. İşte nahiv usulünde de illetler teâruz ettiğinde önceki illet ortadan kaldırılır ve yeni bir hüküm ortaya koyan sonraki illet esas alınır.

İbn Cinnî'ye göre kelimenin hükmünde her bir değişim için yeni bir illetin olması gerekir. Hüküm, illet olmadan var olamaz eğer illet yoksa hüküm de ortadan kalkar.¹⁰⁴ Bir hükmün doğru kabul edilmesi için muhakkak bir illete ihtiyaç vardır. Dolayısıyla illetin görevi, kelimedeki değişim ile meydana gelen yeni hükmü, insan aklına kabul ettirmektir.

Sonuç

İbn Cinnî, Arapların dillerindeki hikmetleri (illet) eserinde ayrıntılı ve sistemli bir şekilde tetkik edip açıklamıştır. Ona göre dil illetlerinin varlığı, herhangi bir delile ihtiyaç duymayacak kadar tartışmasızdır ve bu illetler tamamen insanın tabiatına, aklına ve zevkine uygun his ve duyulara dayanmaktadır. İbn Cinnî, Arapların dil hususunda sağlam bir bakış açısına ve ince bir zevke sahip olduğundan konuştukları dilin sebeplerini bildiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla o, dilin mantığına hâkim olan Arapların; konuşmada hafiflik, kullanımda hoşluk ve incelik gibi sebeplerin yanı sıra dilin kaidelerini insan fıtratına uygun aklı/hissî argümanlarla açıklama ihtiyacı gibi gerekçelerle dil hükümlerini ortaya koyduklarını ifade etmiştir. Yani o, Arapların akıllarında

102 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/62,63.

103 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/63.

104 Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Lümau'l-Edille fi Uşûlî'n-Nahv, thk. Saîd el-Efgânî* (Dimaşk: Matbaatü'l-Câmiati es-Suriye, 1377/1957), 106.

var olan bu illetlerin, sonradan aklî yöntemlerle dil alimleri tarafından tespit edildiğini öne sürmüştür.

İbn Cinnî dilin doğasında var olan illeti, hükmü meydana getiren işaret ya da açık olmayan hikmetin emaresi diye nitelemiş ve dil illetlerini sağlam duyular ve hisler üzerine inşa etmiştir. İbn Cinnî kolaylık, insan tabiatına uygunluk, kullanımda hoşluk gibi gerekçelerle birlikte duyular ve aklî yöntemlerle ortaya konan bu illetlerin, kelimelerine daha yakın olduğunu ifade etmiştir.

O, nahiv illetlerini ele alırken bu tür illetlerin, akla ve insan tabiatına daha yakın olduğunu dolayısıyla aklın kabul etmediği hiçbir nahiv illetinin bulunmadığını belirtmiştir. Nahiv kaidelerinin hükümlerini açıklarken kelimeler, felsefe ve mantık ilminin argümanlarını sıklıkla kullanmış, nahiv illetlerini de aklın süzgecinden geçirip mantıkî ve hissi gerekçelerle ortaya koymuştur. O, nahiv ilminin temelini oluşturan kuralların tespit edilmesinde ve bu kaidelerin gerekçelerinin delillendirilip dil illetlerini ortaya çıkarmada semâ, kıyas, mantık ve hocalarının görüşleri gibi bir takım ihticâc metodlarından faydalanmıştır.

İbn Cinnî'nin illet hükümlerinde kıyas yöntemine yaklaşımında, yakın olduğu fikhî mezhebin de etkisi vardır. Hüküm koymada kıyas usûlünü ortaya çıkaran Ebu Hanife gibi İbn Cinnî de illetle ilgili konularda kıyas, ihticâc gibi aklî metotlara başvurmuştur.

İbn Cinnî illetlerin ihticâcî hususunda, Sîbeveyhi, Ebû Ali el-Fârisî, Serrâc, Ferrâ, Kisâî gibi hocaların dil ile ilgili görüşlerinden istifade etmiştir. Özellikle de Ebû Alî el-Fârisî'nin metodunu takip etmiş, eserinde hocasının bu konudaki fikirlerine yer vermeyi ihmal etmemiştir. Bunların yanı sıra Kur'ân-ı Kerim'den, hadislerden, Arap şiirinden, nesirden ve bedevîlerin sözlerinden de istifade etmiştir.

İbn Cinnî'de herhangi bir mezhep tutuculuğu gözlenmemektedir. O gramer konularında, dil ekollerinin görüşlerinden istifade etmiş bunun yanı sıra yeri geldiğinde bu mezhepleri eleştirmekten de geri durmamıştır.

Bu makalede asıl anlatmaya çalıştığımız mesele ise İbn Cinnî'nin illet hükümlerini ele alış yöntemidir. İbn Cinnî'ye göre bir vasfın illet olabilmesinin birçok şartı vardır. O, bir illetin sahih olması için müteaddî olmasını şart koşturmuştur. Sadece ma'lûlünde geçerli olup diğer durumlarda aynı etkiyi göstermeyen illeti sahih ve geçerli olarak kabul etmemiştir. O, mübteda ve haberin marife olması gibi Arap kelamının hükümlerinin ekseriyetinin, hükmün sebebini zorunlu kıldığı için mucibe illetler olduğunu ifade etmiştir. Yine İbn Cinnî, bazı nahiv illetlerinin genel kaide dışına çıkarak hükmünün aksini ifade ettiğini yani illetin zıttı olan bir hükme sebep olabildiğini söylemiştir. İbn Cinnî, bir arada bulunması imkânsız olan iki ârızın aynı anda bir kelimedede bulunamayacağını ifade etmiş dolayısıyla nesneye sonradan

eklenen hükmün, önceki hükmü ortadan kaldıracığından aynı anda bir kelimeye iki farklı hükmün varlığını uygun görmemiştir. Yine İbn Cinnî, her ne kadar illetin kalkması ile hükmün devam etmesini illetin güvenilirliği konusunda zihinlerde şüphe uyandırdığını belirtse de dilde bu durumun mevcut olduğunu şiirler ve konuşma dilinden örneklerle delillendirip caiz görmüştür. İbn Cinni bir kelimeye iki illetin bulunabileceği ile ilgili, iki illetin kelimeye yeni bir anlam katmadığından herhangi bir sorun teşkil etmediğini, hükmü tek başına da tamamlayabildiğini belirtmiş ve bu durumu caiz görmüştür. İbn Cinnî'ye göre kelimenin hükmünde her bir değişim için yeni bir illetin olması gerekir bu sebeple o, hükmün, illet olmadan var olamayacağını şayet illet yoksa hükmün de ortadan kalkacağını ifade etmiştir.

Bu çalışma doğrultusunda illet hususu ile ilgili klasik eserler tarandığında dil alimleri tarafından illetin sistemli bir tanımının yapılmadığı gözlemlenmektedir. Bunun yanı sıra illetlerin sınıflandırılması, hükümleri ve kriterleri gibi hususlarda da alimler nezdinde bir birliktelik olmadığı bilinmektedir. Çalışmamızın konusu olan İbn Cinnî'nin illet hükümlerinin yanı sıra bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde inceleyen diğer dil alimlerinin klasik eserleri ile ilgili de sınırlı sayıda ve dar çerçevede ele alınmış çalışmalar bulunmaktadır. Bu sebepten dil illetlerinin sahasını tanımlama ve çerçevesini belirleme hususunda daha faydalı olması açısından klasik nahiv eserleri ekseninde illet konusu ile ilgili kapsamlı çalışmaların yapılmasının gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Alphan, Mehmet Bahaattin. *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bavlu, Cumali. *Nahiv Usulünde İlet Teorisi ve Temel Nahiv İletleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-. *et-Ta'rifât*. thk: İbrahim el-Enbârî. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1983.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas*. Van: Ahenk Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. el-. *Lümau'l-Edille fî Uşûlî'n-Nahv*. thk. Saîd el-Efgânî. Dimaşk: Matbaatü'l-Câmiati es-Suriye, 1377/1957.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-. *Kitâbu'l-Ayn*. thk: Mehdî Mahzûmî, İbrahim es- Sâmerâî. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hatîb, Abdullatif Muhammed el-. *İbn Yaîş ve Şerhu'l-Mufassal*. Kuveyt: Beledü'n-Neşr, 1. Basım, 1999.
- Hulvânî, Muhammed Hayr el-. *Usûlu'n-nahvi'l-Arabi*. Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983.
- Mübârek, Mâzin el-. *en-Nahvu'l-Arabî el-İlletü'n-Nahviyye*. Dimaşk: el-Mektebetü'l-

Hadîse, 1. Basım, 1385/1965.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sırru Sinâati'l-İ'râb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'iz- Zemân*. nşr. İhsân Abbâs. 11 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdir, 2011.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.

İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, el-Bağdâdî. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdulhuseyn el-Fetelî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1417/1996.

Kur'anYolu.Erişim16Nisan2018. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Muleh, Hasan Humeys Sa'îd el-. *Nazariyyetu't-Ta'lîl fi'n-Nahvi'l-'Arabî Beyne'l-Kudemâ ve'l- Muhdesîn*. Amman: Dâru's-Şurûk, 2000.

Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ b. Ali b. Abdillâh. *Risaletü'l-Hudûd*. thk. İbrahim es-Sâmîrâî. Amman: Dâru'l-Fikir, ts.

Sâmerrâî, Fâdil Sâlih es-. *İbn Cinnî en-Nahvî*. Bağdat: Dâru'n-Nezîr, 1969.

Suvâdha, Ahmed Abdusselam Salih es-. *el-Hucce Kitabı Etrafında Ebû Ali el-Farisi'ye Göre Nahiv İleti*. Amman: Mûte Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Doktora Tezi, 2005.

Suyûtî, Abdurrâhman Celâleddin es-. *el-İktirâh fi 'İlmi Usûli'n-Nahv*. thk. Abdulkâim Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Beyrutî, 2006.

Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *İrşâdü'l-Fuḥûl ilâ Tahkîki'l-Haḳ min İlmi'l-Uşûl*. thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk. Beyrut: Dâru'l İbni Kesîr, 4. Basım, 1432/2011.

Turgut, Abdulhamit. "*Klasik Arap Gramerinde İletinin Taksimi*". Bitlis İslâmîyat Dergisi 3/1 (2021).

Uralgıray, Yusuf. *İlk ve İleri Dilbilgisi*. 2 Cilt. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1406/1986.

Yavuz, Mehmet, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-. *el-İdâh fi İleli'n-Nahv*. Beyrut: Dâru'n-Nafâis, 5. Basım, 1986.

Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-. *Bahru'l-Muhîṭ fi Usûli'l-Fıkhı*. thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî. 6 Cilt. 2. Basım, 1413/1992.

Zeydân, Abdulkarim, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*. b.y.: Müessesetu Kurtuba., ts.

Mevlânâ Müzesi Arşivi Belgelerine Göre Yozgat Mevlevîhânesi ve Sâlih Sabrî Dede (ö. 1329/1914)

Öz: XIV. asırda Konya'da kurulan Mevlevîlik başta Anadolu olmak üzere Osmanlı Devleti sınırları dâhilinde mevlevîhâneler vasıtasıyla yayılmıştır. Sâlih Sabrî Dede tarafından Yozgat'ta kurulan Yozgat Mevlevîhânesi de bu mevlevîhânelerden biridir. Daha önce Yozgat'taki dinî hayat, medrese, zaviye ve âlimlerle ilgili bazı çalışmalar yapılmışsa da bu çalışmalarda Yozgat Mevlevîhanesi ile ilgili yeterli bilgilere yer verilmemiştir. Yozgat Mevlevîhânesi ile ilgili ilk kapsamlı çalışma olan bu makalede; XX. asrın başlarında kurulan Yozgat Mevlevîhânesi'nin kuruluşu, kurucusu şeyhi Sâlih Sabrî Dede'nin hayat hikâyesi ve mevlevîhânedeki faaliyetleri Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde bulunan mevlevîhâne ile ilgili resmî yazışmalar ve konuya dair diğer kaynaklardan elde edilen bilgiler çerçevesinde ortaya konulmuştur. Bu çalışmada nitel yöntem kullanılarak veriler toplanmış, toplanan veriler analiz edilerek bulgular yorumlanmıştır. Çalışma sonucunda ulaşılan ve değerlendirilen bilgilerle, bir mevlevîhanenin kuruluş ve faaliyeti süreçleri ve bir şeyhin tekke yönetimi ortaya konularak tasavvuf tarihi çalışmalarına ayrıca XX. asrın başlarında Osmanlı sosyal ve kültürel hayatı hakkındaki çalışmalara katkı sağlanmıştır.

Sezaî
KÜÇÜK*

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlevîlik, Mevlevîhâne, Yozgat Mevlevîhânesi, Sâlih Sabrî Dede.

According to the Documents of the Mawlânâ Museum Archive Yozgat Mawlawî Lodge and Sâlih Sabrî Dede (d. 1329/1914)

Abstract: The Mawlawîyyah started in Konya in the 14th century and progressed by creating Mawlawî Lodges throughout the Ottoman Empire, particularly in Anatolia. One of these lodges is the Yozgat Mawlawî Lodge, established by Sâlih Sabrî Dede. Prior research on religious life in Yozgat was insufficient in providing information regarding the Yozgat Mawlawî Lodge. This investigation was conducted within the framework of official correspondence associated with the Mawlawî Lodge kept in Konya Mawlânâ Museum Archive and information sourced from other relevant references. The qualitative methods used to collect the data were analysed and interpreted to produce the findings. After analysing and evaluating the gathered data, this research explores the necessary steps to establish and operate a Mawlawî Lodge while managing a sheikh's tekke. The outcomes of this study offer valuable insights into the historical evolution of Sufism and the societal and cultural activities of the early 14th century Ottoman Empire.

Keywords: Islamic Sufism, Mawlawî Order, Mawlawî Lodge, Yozgat Mawlawî Lodge, Sâlih Sabrî Dede.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye.. skucuk@sakarya.edu.tr ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0126-2005

Giriş

Mevlevîlik Anadolu beldelerinde sema, musiki ve şiir ile yoğurmuş olduğu tarikat anlayışı ve tarikatın pîri Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin mirası ile tarih boyunca önemli bir manevî eğitim yolu olarak dikkat çekmiştir. Bu sebepten Anadolu'daki birçok yerleşim yerinde mevlevîhâneler faaliyet göstermiş ve 1925 yılında Türkiye sınırları dâhilinde tekkeler kapatılıncaya kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu mevlevîhânelerden birçoğu uzun müddet varlığını devam ettirmiş, Mevlevî şeyhlerinin gayretiyle tesis edilmiş bazı mevlevîhâneler ise fazla uzun ömürlü olamamıştır. Yozgat Mevlevîhânesi de bu türden Mevlevî dergâhlarının bir örneğidir.

Bu araştırmamızın amacı bu güne kadar hakkında fazla bilgi bulunmayan veya çok eksik bilgilerle anlatılmaya çalışılan Yozgat Mevlevîhânesi'nin varlığını ve tarihini ortaya koymaktır. Aynı şekilde Yozgat Mevlevîhânesi'nin tarihi ortaya konulurken mevlevîhânenin kurucusu, ilk ve tek postnişini olarak tespit ettiğimiz Sâlih Sabrî Dede'nin de hayat hikâyesini tespit etmektir. Bu gayelerle araştırmaya başladığımızda Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde yaklaşık 24 adet yazışma evrakı/belge tespit ettik. Bu evrakları detaylı bir şekilde incelediğimiz de ise Yozgat Mevlevîhânesi ve mevlevîhânenin kurucusu Sâlih Sabrî Dede ile ilgili önemli malumatlar içerdiğini gördük. Bu evraklar içinde; devrin padişahı tarafından Sâlih Sabrî Dede'nin mevlevîhâneyi faaliyete geçirmesine müsaade olarak verilmiş Berât-ı Hümâyun, Sâlih Sabrî Dede'nin Yozgat Mevlevîhânesi için tertip ettirdiği Vakfiye, mevlevîhânenin tarihi ile ilgili bilgi, Sâlih Sabrî Dede'nin kendi terceme-i hali, Abdülhalim Çelebi Efendi tarafından postnişinliğe tayini ile ilgili bilgiler ve Sâlih Sabrî Dede'nin postnişinliği süresince Konya Mevlânâ Dergâhı Postnişini Veled Çelebi ile çeşitli konularda yazışmaları bulunmakta idi. Biz bu evrakların tamamını günümüz Türkçesine aktararak çalışmada kullandık ve belgelerin tamamını makalede tarih sıralarını dikkate alarak değerlendirdik ve ayrıca makalenin Ekler kısmında verdik.

Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde bulunan evraklarla birlikte, makalede kaynak olarak aslı zaten Mevlânâ Müzesi Arşivi evrakları arasında bulunan Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki Yozgat Mevlevîhânesi Vakfiyesi'ni de kullandık. Bu evraklara ek olarak Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde de Yozgat Mevlevîhânesi ile ilgili belge taraması yaptık ama bir sonuca ulaşamadık. Yine Sâlih Sabrî Dede'nin İstanbul Yenikapı Mevlevîhânesi yıllarına ait bilgilere ulaşabilmek için XIX. ve XX. Asır İstanbul Yenikapı Mevlevîhânesi ve İstanbul Mevlevîliği ile ilgili kaynakları gözden geçirdik. Buralardan az da olsa tespit ettiğimiz Sâlih Sabrî Dede ile ilgili bilgileri makalede kullandık.

Yozgat Mevlevîhânesi, Yozgat'ta Mevlevîlik veya Yozgat'ta daha önce bir mevlevîhânenin varlığı ile ilgili de araştırmalar yaparak, bilinen bu husustaki

Mevlevîlik kaynaklarını inceledik ve tespitlerimizi makalede ifade ettik. Ayrıca o döneme ait Osmanlı şehir salnâmelerinden Konya ve Ankara Salnâmeleri ve bu salnâmeler üzerine yapılmış akademik çalışmaları tespit ederek, Yozgat Mevlevîhânesi ve şeyhi ile ilgili ulaştığımız bilgileri makalede kullandık. Son olarak az da olsa Yozgat Mevlevîhânesi ve Sâlih Sabrî Dede ile ilgili günümüzde ortaya konulan bilgilere de makalede işaret ettik.

Böylece Yozgat Mevlevîhânesi'nin tesisi ve faaliyetleri ile kurucu ve tek şeyhi Sâlih Sabrî Dede'nin hayat hikâyesi ve mevlevîhânedeki şeyhliği müddetince yaptıklarını ortaya koymaya çalıştık.

1. Mevlevîlik ve Mevlevîhâneler

Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin 672/1273 yılında Konya'da kurulan Mevlevîlik, Anadolu Selçuklularının son zamanlarından Anadolu Beylikler dönemi ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen süre içerisinde, toplumu derinden etkileyen bir tarikat olmuştur. Mevlânâ'nın mirasından yola çıkarak oğlu Sultan Veled (ö. 712/1312) tarafından tesis edilen Mevlevîlik, Konya'da bulunan Mevlânâ Dergâhı merkez olmak üzere, çelebiler ve Mevlevî halifelerinin gayreti, Mevlevî tarikatine müntesip zenginler, beyler, paşalar ve sultanların desteği ile Anadolu'da ve diğer coğrafyalarda hızla yayılmış ve buralarda mevlevîhâneler tesis edilmiştir.¹

Mevlevîlik tarihi boyunca tesis edilen bu mevlevîhâneler fonksiyonları itibariyle âsitâneler ve zâviyeler diye iki gruba ayrılmıştır. Âsitane statüsünde olan Mevlevî tekkeleri,² içerisinde 1001 günlük çile çıkartılan büyük dergâhlardır. Mevlevîliğin temsilciliği mahiyetindeki küçük Mevlevî tekkelerine de zâviye tâbir olunmuştur.³ Hücre, küçük oda anlamlarına gelen zâviye; herhangi bir tarîkate ait olup içinde dervîşlerin yaşadığı ve gelip geçen

¹ Ahmet Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin (Âriflerin Menkıbeleri)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 2/313, 337, 326; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevlevîyye - Mevlevîlerin Tarihi*, haz. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 204-345; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap ve Aka, 1983), 245, 330-335.

² Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlevîlik Âdab ve Erkânı* (İstanbul: İnkılap ve Aka 1963), 13-14; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları 1983), 1/94; Bahâ Tanman, "Âsitâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 3/485.

³ Veled Çelebi (İzbudak), "Mevlevîhâneler Bânileri ve Son Şeyhleri", *Konya Vilâyetinin Ahvâl-i Umumiyye-i Tarihiyyesi* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphânesi, Hüdâyi Efendi, 1159), 822; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 334; Gölpınarlı, *Mevlevîlik Âdab ve Erkânı*, 13-15; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1/94; Tanman, "Âsitâne", 3/486-487.

yolcuların misafir edildiği yerlerdir.⁴ Mevlevîler açısından zâviye ise; içlerinde çile çıkarılmayan fakat sema meşk edip ayrıca ney üfleyen, kudüm meşkedan, âyin okuyan Mevlevî dervîşlerinin bulunduğu mekânlardır.⁵

“Âsitâne-i Aliyye” de denilen Konya Mevlânâ Dergâhı’ndan başka, Mevlevî Tarîkatı’nın âsitâne olan dergâhları; İstanbul Galata Mevlevîhânesi, İstanbul Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul Beşiktaş/Bahâriye Mevlevîhânesi, İstanbul Kasımpaşa Mevlevîhânesi, Afyonkarahisar Mevlevîhânesi, Manisa Mevlevîhânesi, Halep Mevlevîhânesi, Bursa Mevlevîhânesi, Eskişehir Mevlevîhânesi, Kâhire Mevlevîhânesi ve Gelibolu Mevlevîhânesi’dir.⁶ Bu mevlevîhânelerin Konya’dan sonraki önem sıralamasında Afyonkarahisar, Manisa ve Halep dergâhlarının gelmektedir.⁷ Bazen de Konya’dan sonra İstanbul, Manisa ve Gelibolu olarak bu önem sıralaması yapılmıştır.⁸ Özellikle XIX. asırda önemli Mevlevî merkezleri haline gelen İstanbul’daki beş mevlevîhânenin de dördü; Galata (Kulekapısı), Yenikapı, Beşiktaş (daha sonra Bahâriye), Kasımpaşa mevlevîhâneleri âsitâne olarak kabul edilmiştir. Üsküdar ise fonksiyonu itibariyle zâviye statüsünde kalmıştır.⁹

XIV. asırdan itibaren Anadolu’da ve Anadolu dışında Osmanlı Devleti sınırları dâhilinde yukarıda ismi geçen Mevlevî âsitânelerinin yanında bir çok Mevlevî zâviyesi açılmıştır. XVI. asrın ortalarında mevlévîlik köylere kadar yayılmış ve Anadolu’da birçok yerinde halkı tamamen mevlévîlerden oluşan Mevlevî köyleri kurulmuştur.¹⁰

Mevlevîliğin tarih sahnesine çıktığı XIII. asırdan, tekkelerin kapatıldığı 30 Kasım 1925 tarihine kadar geçen süre içinde, tesis edilen mevlevîhânelerle ilgili çeşitli kaynak ve çalışmalarda bilgiler vardır. Biz bu kaynaklarda bizim bu makalede belirttiğimiz tarihlerden önce Yozgat Mevlevîhânesi’nin izini ve

⁴ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3/648; A. Yaşar Ocak, “Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi* 12, (1978) 250.

⁵ Bediuzzaman Furûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. F. Nafiz Uzluk (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 6.

⁶ Veled Çelebi, “Mevlevîhâneler Bânileri ve Son Şeyhleri”, (Hüdâyî Efendi, 1159), 822; Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlévîlik*, 334; Tanman, “Âsitâne”, 3/486-487.

⁷ Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlévîlik*, 334.

⁸ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/515.

⁹ 1303/1886 *Konya Salnâmesi*, 309-310; Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlévîlik*, 334; Tanman, “Âsitâne”, 33/486-487.

¹⁰ Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlévîlik*, 245-246; Nejat Göyünç, “Osmanlı Devletinde Mevlevîler”, *Belleten* 55/213 (Ankara, 1991), 351, 355. Mevlévîlik ile ilgili geniş bilgi için bk. Ş. Barihüda Tannıkorur, “Mevlevîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/468-475.

mevcudiyetini tespitmeye gayret ettik. Malesef ki aşağıda kısa kısa vermeye çalıştığımız Mevlevîlik tarihinin temel kaynaklarında Yozgat'ta 1908 yılından önce bir Mevlevîhanenin izine rastlayamadık.

Mevlevîlik tarihinin en eski kaynaklarından biri olan Eflâkî Ahmed Dede (ö.761/1360)'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn* isimli eserinde XIV. asrın ikinci yarısına kadar açılan Mevlevî tekkelerini zikretmiş¹¹, Evliya Çelebi (ö.1095/1864) *Seyahname'sinde* Mevlevî tekkelerinden bahsetmiştir.¹² Mevlevîlik tarihinin önemli bir kaynağı olan Sakıb Mustafa Dede (ö.1148/1735) *Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyân* isimli eserinde kendi vaktine kadar ismi gelen birçok mevlevîhâneyi yazmıştır.¹³ Seyyid Sahîh Ahmed Dede (ö. 1229/1813), *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye* isimli eserinde kendi zamanına kadar var olan Mevlevî tekkelerini ve şeyhlerini vermiştir.¹⁴ Bu kaynakların hiçbirinde Yozgat'ta bir mevlevîhânededen bahsedilmemektedir.

Osman Şevki 1850-1860'lı yıllarda yazıldığı anlaşılan Galata Mevlevîhânesi Dîvan Edebiyatı Müzesi'nde kayıtlı *Mevlevî Şeyhleri* isimli eserinde Osmanlı Devleti sınırları dâhilinde faal olan 55 Mevlevî tekkesinden bahsetmektedir.¹⁵ Yine Bosnalı Şerifzâde Mehmed Fazıl Paşa (ö. 1299/1882) 1283/1866 yılında telif ettiği *Şerh-i Evrâdî'l-Müsemma bi Hakâyık-ı Ezkâr-ı Mevlânâ* isimli eserinde Osmanlı topraklarında faal olan 50 kadar mevlevîhânededen ismini vermektedir. Her iki müellif ayrıca daha birçok mevlevîhânenin kaybolup gittiğinden vurgulamaktadır. Bu iki kaynakta da Yozgat'ta bir mevlevîhânenin varlığından söz edilmemektedir.¹⁶

XIX. asır içerisinde faal olan mevlevîhânelere dâir listelere bu asır içinde yayınlanmış olan Konya salnâmelerinde rastlanmaktadır. 1300/1883 tarihinde yayınlanan *Konya Salnâmesi'*ne göre, Osmanlı topraklarında bu asır içinde 10 âsitâne, 53 zâviye bulunmaktadır.¹⁷ 1301/1884 yılı *Konya Salnâmesi'*nde ise yine 10 âsitâne 53 zâviyenin ismine yer vermektedir.¹⁸ 1320/1885 yılı *Konya*

¹¹ Bk. Ahmet Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 2/264,286,295,300,304,308,316.

¹² M. Askeri Küçükaya, "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Adı Geçen Mevlevîhâne ve Tekkeler" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/18 (2007), 177-186.

¹³ Fatih Odunkıran, *Mevlevî Tezkiresi: Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyân (İnceleme-Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

¹⁴ Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye, Mevlevîlerin Tarihi*, 232, 251, 260, 280, 286, 288, 293, 294, 295, 311, 312, 327.

¹⁵ Osman Şevki, *Mevlevî Şeyhleri* (Galata Mevlevîhânesi Divan Edebiyatı Müzesi , nr. 103) 17-19.

¹⁶ Şerifzâde Muhammed Fâzıl b. Mustafa (Şerifzâde Muhammed Fazıl Paşa), *Şerhü'l-Evrâd el-Müsemma bi Hakâyıkı Ezkârı Mevlânâ* (İstanbul: Bosnevi el-Hac Muharrem Efendi Destgâhı, 1283/1866), 420-421.

¹⁷ *Konya Salnâmesi*, (1300/1883), 206-210.

¹⁸ *Konya Salnâmesi*, (1301/1884)173-176.

*Salnâmesi'*nde on âsitâne, 53 zâviye¹⁹, 1303/1886 senesi *Konya Salnâmesi'*nde 10 asitâne, 55 zâviye, 1303/1886 senesi *Konya Salnâmesi'*nde yine 10 âsitâne 55 zâviye²⁰, 1304/1886 salnâmesinde 10 âsitâne 56 zâviye²¹, 1305/1887 salnâmesinde 10 âsitâne 57 zâviye²², 1306/1888 salnâmesinde ise 11 âsitâne 55 zâviye²³, 1321/1894 salnâmesinde 11 âsitâne, 60 zâviye²⁴, 1313/1898 salnâmesinde 11 âsitâne 60 zâviye²⁵, 1314/1896 senesi salnâmesinde de 11 âsitâne 60 zâviyenin ismi geçmektedir.²⁶ Bütün bu salnâmelerde yayınlanan listelerin sonunda ise, “*iş bu tekâyâdan başka daha pek çok tekâyâ var idi ise de, murûr-ı zamanla münkarız olmuştur*” ibaresi yer almaktadır. Yukarıda verilen kaynaklarda ve salnâmelerin hiçbirinde de Yozgat'ta bir mevlevîhânenin varlığı kaydına rastlanmamıştır.

7 Kanûnulevvel 1327/30 Kasım 1911 tarihli; “*Mevlevîhânelere yazılacak muharrerât-ı resmîyede kullanılacak elkâb-ı resmîye*” başlıklı Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde bulunan bir belgede o zamandaki mevlevîhânelerin sayılarına yönelik önemli bir bilgi aktarılmaktadır. 11 tanesi âsitâne 52 tanesi ise zâviye statüsünde faal olan 63 adet mevlevîhâne arasında Yozgat Mevlevîhânesi ve şeyhi ile ilgili kayıt mevcuttur. Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini Veled Çelebi'nin meşihati zamanındaki (1910-1919) bu listede Yozgat Mevlevîhânesi şeyhine Sâlih Sabrî Dede'ye yazışmalarda hitap şekli olarak diğer zaviye şeyhleri gibi “*Faziletlü Dede Efendi*” diye hitap edileceği, ibare ortasında “*Fâzîlânelerine*” deneceği ibare sonunda ise “*Dede Efendi*” deneceği beyan edilmiştir.²⁷

Yakup Şafak, “*Veled Çelebi'nin Menâkıb'ına Göre 1912'de Faal Olan*

¹⁹ *Konya Salnâmesi*, (1302/1885), 178-181.

²⁰ *Konya Salnâmesi*, (1303/1886), 309-314.

²¹ *Konya Salnâmesi*, (1304/1886/87), 229-234

²² *Konya Salnâmesi*, (1305/1887), 235-239.

²³ *Konya Salnâmesi*, (1306/1888), 237-243

²⁴ *Konya Salnâmesi*, (1312/1894), 388-392. Bk. Şafak, Yakup, “1312/1894 Tarihli Konya Selnâmesine Göre Mevlevîhâneler ve Postnişinleri”, *Mevlânâ Araştırmaları* 5, (2014), 83-90.

²⁵ *Konya Salnâmesi*, (1313/1895), 313-317.

²⁶ *Konya Salnâmesi*, (1314/1896), 368-374. Salnâmeler üzerine yapılan bir çalışmada; “1309/1891 ve 1311/1893 yıllarında Yozgat merkezde 5 tekke, 1318/1900 ve 1320/1902 yılında 3 tekkenin varolduğu 1325/1907 yılında ise tekke kaydına raslanmadığı görülmektedir. Ama bu tekkelerin hangi tarikata ait olduğu hakkında bilgi verilmemektedir.” Bk. Asuman Koçak, *Salnâmelere Göre Ankara Vilayeti (1871-1907)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 95-101.

²⁷ *Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi (KMMA)*, Dosya No: 47/16. Erdoğan Erol, “*Veled Çelebi Zamanında Mevlevîhâneler ve Çelebi'nin Şeyhlere Resmî Hitap Şekilleri*”, *VII. Millî Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1994), 55-63.

Mevlevîhâneler ve Şeyhleri” isimli bir makalede, Veled Çelebi’nin oluşturduğu 1912 yılında faal olan mevlevîhâneler listesini yayınlamıştır. Dikkat çekici olan aynı yıl Sâlih Sabrî Dede’nin postnişin olduğu Yozgat Mevlevîhânesi faal bir mevlevîhâne olmasına rağmen, listede ismine yer verilmemiştir.²⁸

Veled Çelebi tarafından daha sonraki yıllarda tertip edilmiş; “*Mevlevîhânelerin isimleri, ilk bânîleri ve son şeyhleri*” başlıklı başka bir listede; 13 âsitâne, 61 zâviye olmak üzere o dönemde toplam 74 mevlevîhânenin ismi geçmektedir. Burada Yozgat Mevlevîhânesi’nin ve şeyhi Sâlih Sabrî Dede’nin ismi geçmemekte ve Veled Çelebi; “*İş bu tekâyâdan başka daha pek çok tekiyyeler var idi ise de murûr-ı zamanla münkarız olmuştur.*” demektedir.²⁹

Şahabeddin Uzluk 1946 yılında yayınladığı *Mevlânâ’nın Türbesi* isimli eserinde, Osmanlı Devleti sınırları içinde tesis edilmiş mevlevîhânelerin sayılarını ve son şeyhlerinin isimlerini verdiği listede; 13 âsitâne, 68 zâviye olmak üzere toplam 80 adet mevlevîhâneyi zikretmektedir.³⁰

Abdülbâkî Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik* isimli eserinde, mevlevîhânelerin sayısını, 15 âsitâne, 76 zâviye olmak üzere 91 adet olarak vermektedir. Bu listede 76. sırada zaviye olarak Yozgat Mevlevîhânesi’nin ismi zikredilmektedir.³¹

A. Süheyl Ünver de mevlevîhânelerin sayıları ve son şeyhlerini tespiti yönelik yaptığı bir çalışmada, her ne kadar bazı mevlevîhânelerin son şeyhlerinin ismini tespit edemese de, tespit ettiği mevlevîhânelerin sayısını 99 olarak vermiş ve listede Yozgat Mevlevîhânesi şeyhinin ismine yer verilmeksizin mevlevîhânenin adını zikretmiştir.³²

1991 yılında Bamberg’de yapılan “Osmanlı Devletinde Mevlevîler ve Mevlevîhâneler” konulu konferansta Klaus Kreiser ve Alexandre Popoviç tarafından toplantıya katılanlara gönderilen bir listeye göre de; Osmanlı Devleti sınırları içinde 1925 tarihine kadar faaliyette göstermiş olan mevlevîhânelerin sayısı 80 olarak tespit edilmiştir.³³

Mehmet Önder, hazırlanan ve “Bamberg Listesi” diye isimlendirilen bu listeyi,

²⁸ Yakup Şafak, “Veled Çelebi’nin Menâkıb’ına Göre 1912’de Faal Olan Mevlevîhâneler ve Şeyhleri”, *Sanat Tarihi Araştırmaları: Prof. Dr. Haşim Karpuz’a Armağan*, ed. Mustafa Denктаş, Osman Eravşar (Konya: 2007), 342-344.

²⁹ Veled Çelebi, “Mevlevîhâneler Bânîleri ve Son Şeyhleri”, (Hüdâyî Efendi, 1159), 822-824.

³⁰ Şehabeddin Uzluk, *Mevlânâ’nın Türbesi* (Konya: Konya Halkevi Yayınları, 1946), 161-63.

³¹ Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 334-335.

³² Bk. A. Süheyl Ünver, “Osmanlı İmparatorluğu Mevlevîhâneleri ve Son Şeyhleri” *Mevlânâ Güldestesi* (Konya:Turizm Derneği, 1964), 30-38.

³³ Mehmet Önder, “Konya’da Mevlânâ Dergâhı ve Merkez Arşivi”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 14/14 (Aralık 1994), 140.

Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde bulunan yukarıda ismi geçen liste ile karşılaştırarak, kendi ifadesi ile “*Osmanlı Devleti'nin bir zamanlar egemen olduğu ülkelerde açılan mevlevîhânelerin yeri üzerinde bu güne kadar tertip edilen ilk ve tam liste*” dediği sıralamada, Mevlevîhânelerin sayısını 99 olarak sunmaktadır. Bu mevlevîhâneler arasında Yozgat Mevlevîhânesi'nin ismini de vermektedir.³⁴

Bütün bu kaynakların incelenmesinde ortaya çıkan sonuç şudur ki; Yozgat'ta 1907 yıl öncesi Mevlevîlikten ve bir mevlevîhâneden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Mevlevîlik Yozgat'a Sâlih Sabrî Dede ile gelmiş ve onun gayretleriyle Yozgat'ta bir mevlevîhâne tesis edilmiştir. Biz önce Sâlih Sabrî Dede'nin hayat hikâyesini sonra da onun kurduğu Yozgat Mevlevîhânesinin kuruluş ve faaliyet sürecini aktaracağız.

2. Yozgat Mevlevîhânesi ve Sâlih Sabrî Dede (ö. 1329/1914)

2.1. Sâlih Sabrî Dede (ö. 1329/1914)

XIX. yüzyılın hemen başlarında Yozgat Mevlevîhânesi'nin faaliyete geçmesini sağlayan Sâlih Sabrî Dede Yozgat'ın Nohudlu Mahallesi'ndendir. Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'ndeki (KMMA) belgelerde tam adı; “*eş-Şeyh el-Hâc Sâlih Sabrî Dede Efendi b. eş-Şeyh Hüseyin*” olarak geçmektedir.³⁵ Sâlih Sabrî Dede'nin ne zaman doğduğu ile ilgili bilgi sahibi değiliz ancak 16 Kânûnisânî 1327/29 Ocak 1912 tarihli Konya Mevlânâ Dergâhı'na yazmış olduğu bir mektupta; “*Konya'dan Dersâ'âdete gitmek üzere otuz sekiz sene evvel terk etmiş olduğum vatanımı bir ziyâret maksâdıyla Yozgad'a geldiğimde...*” ibaresinden anlaşıldığına göre Yozgat'ta doğmuş, 1291/1874 yılına kadar burada yaşamış ve bu tarihte Yozgat'tan İstanbul'a gitmek üzere ayrılmıştır.³⁶ İstanbul'a ulaşan Sâlih Sabrî Dede, aynı yıl Safer 1291/Mart 1874 tarihinde Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede (öl. 18 Cemaziyelevvel 1304/12 Şubat 1887)³⁷ye ikrar verip, intisab etmiştir.³⁸ “Mevlevîlerde ikrar vermek isteyen tâlibin soyunun temiz, yaşının yirmi beşi geçmemiş olması, evli

³⁴ Önder, “Konya'da Mevlânâ Dergâhı ve Merkez Arşivi”, 141-142. XIX ve XX. Asrın başlarında faal olan mevlevîhâneler listesi için bk. Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı* (İstanbul: Vefa Yayınları 2007), 465-469.

³⁵ KMMA, Dosya No: 85/1; KMMA, Dosya No: 85/2.

³⁶ KMMA, Dosya No: 47/15

³⁷ Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede ile ilgili bilgi için bk. Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 122-131.

³⁸ KMMA, Dosya No: 47/15; KMMA, Dosya No: 85/3.

ve bulaşıcı bir hastalığının bulunmaması kuraldır.”³⁹ prensibinden hareketle yirmili yaşlarda intisab ettiğini kabul eder isek, 1850’lerde doğduğunu tahmin edebiliriz.

Sâlih Sabrî Dede’nin Mevlevîliğe intisabı öncesi hayatıyla ilgili fazla bilgi bulunmamakla birlikte belgelerde babasının isminin “eş-Şeyh Hüseyin” olarak zikredilmesi onun tasavvufî bir ortamda yetiştiğine işaret etmektedir. İstanbul’a giderek Osman Selâhaddin Dede’ye intisab etmesi de önceden Mevlevî muhibbi olduğunu düşündürmektedir. KMMA’daki 11 Temmuz 1327/24 Temmuz 1911 tarihli bir başka belgede de; “*Bundan otuz altı sene evvel Dersâ’âdette Yenikapı Mevlevîhânesinde Şeyh Osman Selâhaddin Dede Efendî’nin irşâdiyle târikat-ı celîle-i Mevlevîyyeye intisâb ettim.*” ifadesi de Safer 1291/Mart 1874 tarihinde Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selahaddin Dede’ye ikrar verip, intisab etmiş olduğunu desteklemektedir.⁴⁰

Osman Selahaddin Dede’ye intisab eden Sâlih Sabrî Dede Yenikapı Mevlevîhânesi’nde 1001 günlük Mevlevî çilesini tamamlayarak⁴¹ 1294/1877 yılında aynı mevlevîhânedeki hücreye çıkmıştır. Osman Selahaddin Dede vefat edinceye kadar yaklaşık on yedi sene Yenikapı Mevlevîhânesi’nde hücrenişin⁴² olarak vazife yapmıştır. Şeyhinin vefatıyla Azmî Efendî’ye,⁴³ o da vefat edince Şeyh Hasan Dede Efendî’ye⁴⁴ bey’at etmiştir. Şeyh Hasan Dede Efendî’nin vefatıyla da iki ay kadar şeyhsiz kalmıştır.⁴⁵

Sâlih Sabrî Dede’nin Osman Selahaddin Dede’nin vefatından sonra Yozgat Mevlevîhânesi’ne postnişin olarak tayin edildiği tarihe kadar nerede bulunduğu dair kesin bir kanaat belirtmek zor gözükse de, bu vakitten sonra Yozgat Mevlevîhânesi’ne şeyh olarak tayin edildiği 1325/1907 yılına kadar muhtemelen Konya Mevlânâ Dergâhı’na dâhil olup orada vazife yaptığı söylenebilir. Belgelerde ifade edilen; “*Konya’da kâin Hazret-i Mevlânâ*

³⁹ Yakup Şafak, “Mevlevîlerde Çile Esnasında Yapılan Hizmetler”, *Merhaba Gazetesi Eki*, (12.04.2006), 133-135. Mesela; Şeyh Galib 27, Hammamizâde İsmail Dede Efendi 21, Tahirü’l-Mevlevî ise yirmili yaşlarında çileye girmişlerdir. bk. Mehmet Demirci, “Bir Eğitim Aracı Olarak Mevlevî Çilesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 115-117.

⁴⁰ KMMA, Dosya No: 47/15.

⁴¹ KMMA, Dosya No: 85/3.

⁴² “Mevlevîhânelerde 1001 günlük çilesini başarı ile tamamlayarak evlihanedeki hücrelerde ikamet eden dedelere “hücrenişin” denir.” M. Baha Tanman, “Hücre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 18/456.

⁴³ Burada bahsedilen Azmî Efendi Gelibolu ve Kahire Mevlevîhânesi şeyhi ve Galata Mevlevîhânesi son şeyhi Ahmed Celaeddin Dede (ö.1946)’nin babası Hüseyin Azmî Dede (ö.1311/1892) olmalıdır.

⁴⁴ Şeyh Hasan Dede Efendî’yi tespit edemedik.

⁴⁵ KMMA, Dosya No: 47/15.

*Celâleddîn-i Rûmî -kuddise sırrıhu'l-'âlî- dergâh-ı şerîfi dedegânından ve ricâl-i tarikat-ı 'aliyye-i Mevlevîyyeden eş-Şeyh el-Hâc Sâlih Sabrî Dede Efendi b. Eş-şeyh Hüseyin"*⁴⁶ ifadesi bunu göstermektedir. Şimdilik kanaatimize göre Osman Selahaddin Dede'nin vefatından sonra Konya'ya intikal etmiş ve Konya Mevlânâ Dergâhı dedegânı arasına katılmıştır.

Sâlih Sabrî Dede Konya Mevlânâ Dergâhı'nda vazifeli iken bir vesile ile Konya'dan İstanbul'a giderken memleketi Yozgat'a uğradığı esnada el-Hâc Muhammed Necdî Efendi tekkesinin münhal olduğunu buranın mevlevîhâne olarak ihyâ edilebileceğini düşünerek İstanbul'a geldiğinde teşebbüste bulunmuş, bu yerin mevlevîhâne olarak tespitine ve meşihatnâmesini almaya muvaffak olmuştur.⁴⁷

Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini Abdülhalîm Çelebi (ö. 1344/1925) zamanında 23 Şaban 1326/20 Eylül 1908 tarihinde İstanbul'da bu tarihten iki yıl sonra Konya Mevlânâ Dergâhı'na Postnişin olarak tayin edilecek Veled Çelebi Efendi (ö. 1953)'nin⁴⁸ eliyle yazdığı meşihatnâmesini almıştır.

Sâlih Sabrî Dede Yozgat Mevlevîhânesi'nde postnişin iken Konya Mevlânâ Dergâhı'na yazdığı bir mektupta, çile dönemi ve hücreye çıkıp Yenikapı Mevlevîhânesinde hücrenişin olduğu günler ve İstanbul'daki yaşantısı ile ilgili şu bilgileri vermektedir:

*"...târih-i ikrârım 1291 Saferü'l-hayr, 94 senesinde Yenikapı Mevlevîhânesi'nde hücreye çıkarak on sene yed-i bey'atını tuttuğum Şeyh Osman Selâheddîn radiyallâhuanh Hazretleri'nin halaka-i tedrisinde bulunarak ve hatta pazarertesı gecesi Delâil-i Hayrât ders-i şerîfini hiç terk etmeyerek vaktimi geçirdim. Şeyhim cânib-i hakîkate 'azmoldukta Azmî Efendi'ye tecdîd-i bey'ât ettim ba'dehû Şeyh Hasan Dede Efendi'ye mülâkî oldum. O zât-ı 'âlî-i kadr dahî yürümekle iki mâh şeyhsiz olduğum halde bu hizmet-i mukaddes ile meşgûl bulundum. Bi-hamdihî ve keremihî Teâlâ cümle Mevlevîyânla berâber zât-ı 'âlî-i necâbetpenâhilerin yed-i bey'atin kabul ederek..."*⁴⁹

Yine Konya Mevlânâ Dergâhı'na yazdığı başka bir mektupta ise aynı hususu şöyle ifade etmektedir:

"Bundan otuz altı sene evvel Dersa'âdette Yenikapı Mevlevîhânesinde Şeyh Osman Selahaddin Dede Efendi'nin irşâdıyla târikat-ı celîle-i Mevlevîyyeye

⁴⁶ KMMA, Dosya No: 85/1; KMMA, Dosya No: 85/2.

⁴⁷ KMMA, Dosya No: 85/3; KMMA, Dosya No: 47/15.

⁴⁸ Çelebiler listesi için bk. Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2004), 29/475.

⁴⁹ KMMA, Dosya No: 47/15.

*intisâb ettim. O dergâhta çille-i merdânîyi ikmâl ve mezkûr müddet zarfında ihvân-ı bâ-safâ ile imrâr-ı hayât iderek dört sene evvel Yozgad Mevlevîhânesi postnişinliğine ta'yîn edildim. 27 Recep 1329/11 Temmuz 1327"*⁵⁰

Sâlih Sabrî Dede kendisinden Konya Mevlânâ Dergâhı tarafından istenilen bir malumât ile ilgili 19 Şubat 1327/ 3 Mart 1912 tarihli cevabı esnasında 1298/1882 senesinde Selânik'e gittiğini ve orada daha önce Yenikapı Mevlevîhânesi'nden tanıdığı Karamanlı Bekir Dede'yi asker olarak gördüğünü ve Bekir Dede'nin tabur komutanından mukabele için izin aldığı bilgisini aktarmaktadır.⁵¹ Sâlih Sabrî Dede Selânik'e askerlik vazifesi için gittiğini tahmin ediyoruz.

*"...yirmi sekiz sene evvel Yenikapı Mevlevîhânesi çilekeşlerinden Karamanlı Bekir Dede'yi tıynetinde olan serkeşliği hasebiyle ref' bilâ tarîkla mı yoksa hakîkaten meşihatle mi ne sûretle olduğunu pek kestiremediğimi arz ile beraber cennetmekân Sadreddin Çelebi zamanında Adana'ya gönderilmişti. Fakîr bir sene sonra Selânik'e gittiğimde mümâileyh dedeyi asker olarak gördüm. Ve hatta tabur kumandanından da mukâbele-i şerîf için müsâ'ade almış olduğunu ve hususa 'âit ma'lûmâtımın ancak bu raddede bulunmuş olduğunu arz ederim."*⁵²

Sâlih Sabrî Dede'nin İstanbul Yenikapı Mevlevîhânesi'ndeki hücrenişinliği zamanı ile ilgili başka kaynaklar da az da olsa bazı bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan birinde Yenikapı Mevlevîhânesi Mesnevîhan ve neyzenbaşlarından Cemal Dede (öl. 1317/1899)⁵³ ile Sâlih Sabrî Dede arasında geçen bir şakalaşma şu şekilde nakledilmektedir:

*"Bir gün, neyzenlerden ve daha sonra Yozgat Mevlevîhânesi Şeyhi olan Sâlih Dede, Cemâl Dede'nin topallığını îmâ ederek, "Cemâl Efendi! Lenk fahte usûlü nasıldır?" diye sorması üzerine Cemâl Dede ayağa kalkmış ve odada ağır aksak birkaç adım attıktan sonra "İşte böyle!" cevabını vermiştir."*⁵⁴

Sâlih Sabrî Dede ile ilgili bir başka nakil de şöyledir:

"Mevlevîlerde bir "Neyzen Sâlih Dede" vardır ki, Yozgat Mevlevîhânesi'ne şeyh olmuş ve orada göçmüştür. Sâlih Dede Mevlevîler arasında "Deli Sâlih" diye

⁵⁰ KMMMA, Dosya No: 85/3. Buradaki "dört sene evvel Yozgad Mevlevîhânesi postnişinliğine ta'yîn edildim" ibaresinden, Sâlih Sabrî Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesinde çilesi tamam olunca Yozgat Mevlevîhânesi'ne tayin olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.

⁵¹ KMMMA, Dosya No: 85/4.

⁵² KMMMA, Dosya No: 85/4.

⁵³ Bayram Ali Kaya, *Tekke Kapısı*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 370-371.

⁵⁴ Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmânî Zeyli*, haz. Mehmet Metin Hülâgü vd. (Ankara: TTK Yayınları, 2008-2009), 4/98.

*şöhret almıştır. Buna sebep de dervişlere yirmişer para niyaz vererek kendisine "Deli" demelerini istemesidir. Sâlih Dede'ye böyle bir lâkapla anılmaya neden heves ettiğini sormuşlar. -İnsan, adını, bir defa deliye çıkarırsa, demiş, ondan sonra ne yapsa delidir diye aldırılmazlar."*⁵⁵

Sâlih Sabrî Dede İstanbul Yenikapı Mevlevîhânesi'nde hücrenişin olarak uzun süre kalmıştır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi daha sonra Veled Çelebi'ye intisabıyla birlikte Konya Mevlânâ Dergâhı'na görevlendirildiği söyleyebiliriz. Çünkü Yozgat Mevlevîhânesi'ne şeyh tayini esnasında verilen Berât-ı Hümayûn ve tanzim edilen Vakfiye belgelerinde;

"Konya'da kâin Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî kuddise sırrıhu'l-'âlî dergâh-ı şerîfi dedegânından ve ricâl-i tarîkat-ı 'aliyye-i Mevlevîyye'den eş-Şeyh el-Hâc Sâlih Sabrî Dede Efendi b. eş-Şeyh Hüseyin"⁵⁶, "Konya vilâyet-i celîlesine kâin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî kuddise sırrıhu'l-'âlî hazretleri dergâh-ı şerîfi dedegânından olub elyevm Üsküdar'da kâin mevlevîhâne dergâh-ı şerîfide müsâfireten mukim ricâl-i tarîkat-ı Mevlevîyye'den hâiz-i latâîf-i esrâr-ı Mevlevîyye fâiz-i zarâîf-i âsâr-ı ma'nevîyye eş-Şeyh Sâlih Sabrî Dede Efendi ibnû'ş-Şeyh Hüseyin Efendi"⁵⁷ ifadeleriyle Konya Mevlânâ Dergâhı dedegânından olduğu belirtilmekte ve "ricâl-i tarîkat-ı Mevlevîyyeden hâiz-i latâîf-i esrâr-ı Mevlevîyye fâiz-i zarâîf-i âsâr-ı ma'nevîyye"⁵⁸ ifadeleriyle de taltif edilmektedir.

Sâlih Sabrî Dede Konya Mevlânâ Dergâhı'nda dedegân olarak vazifeli olduğu dönemde ziyaret için İstanbul'a giderken memleketi Yozgat'a uğradığını belirtmiştik. Bu ziyaret sırasında el-Hâc Muhammed Necdî Efendi tarafından yeni tamamlanmış bir dergâhın varlığını ve bânisinin vefat ettiği için dergâhın mahlûl olduğunu görmüş ve 38 gün sonra İstanbul'a ulaşmış, üç aydır Üsküdar Mevlevîhânesi'nde misafireten mukim iken Yozgat'taki tek erkek kardeşinin öldürüldüğünü ve ailesinin kimsesiz kaldığını öğrenmiştir. İstanbul'dan Yozgat'a yazarak bir mazbata getirtmiş ve el-Hâc Muhammed Necdî Efendi Dergâhı'nın mevlevîhâne olarak berâtını almış⁵⁹ ve 1325/1907 senesinde de Yozgat Mevlevîhânesi'ne postnişin olarak tayin edilmiştir.⁶⁰

Bu mevlevîhânedeki yaklaşık 7 yıl kadar postnişinlik yapan Sâlih Sabrî Dede

⁵⁵ Fuat Yöndemli, "Mevlevî Zerafeti ve Fıkraları", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15/39 (2009), 382. Ayrıca bk. S. Burhanettin Kapusuzoğlu, *Yozgat'ın Üç Sırlısı* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2016), 51-54.

⁵⁶ *KMMA*, Dosya No: 85/1.

⁵⁷ *KMMA*, Dosya No: 85/2.

⁵⁸ *KMMA*, Dosya No: 85/2.

⁵⁹ *KMMA*, Dosya No: 47/15.

⁶⁰ *KMMA*, Dosya No: 85/2, 85/3.

Yozgat'ta vefat etmiştir. Vefat tarihini tam olarak bilemesek de vefat tarihi ile ilgili de Yozgat Sancağı Tahrîrât Kalemî'nden Konya Mevlânâ Dergâhı'na yazılan 22 Kânunievvel 1329/4 Ocak 1914 tarihli bir yazıda "*Müteveffâ Sâlih Dede Efendi*" kaydından hareketle 1914 yılında vefat ettiğini söyleyebiliriz.

KMMA'de bulunan aynı belgede; "*Müteveffa Sâlih Dede Efendinin 3 ney ile 25 adet dest-i hattî ile tanzîm idilmiş nota ve bir de sikkesi mevcûd olup dergâh-ı şerîfe takdîm kılınmak üzere veresesinden taleb olunmuş ise de merhûmun kendi parasıyla tedârik idildiği ve kendilerinin pek fakîr buldukları ve takdîr buyurulacak bir meblağ mukâbili hediye ideceklerini müteveffâ-yı mumâileyhin âilesi ifâde eylediği arz olunur.*"⁶¹ ibarelerinden anlaşıldığına göre; Sâlih Sabrî Dede vefat ettiğinde geriye bir sikke, 3 adet ney ve kendi el yazısıyla tanzim edilmiş 25 adet nota bırakmıştır.

2.2. Yozgat Mevlevîhânesi

Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini Veled Çelebi Efendi'nin 10 Teşrinisânî 1327/23 Kasım 1911 tarihli; "*Her Mevlevî şeyhinin bulunmuş olduğu Mevlevîhâne ve orada medfûn olan Mevlevî zevât ile ilgili bilgileri göndermesi*"ne dâir emirnameye⁶² iki ay sonra 16 Kânûnusânî 1327/29 Ocak 1912 tarihli bir cevabî yazıda Sâlih Sabrî Dede, Yozgat Mevlevîhânesi'nin tesisi ve nasıl faaliyete geçtiği ile ilgili bilgiler vermektedir.⁶³

Bu belgeden anlaşılıyor ki; Yozgat Mevlevîhânesi Yozgat Câmi-i Kebîr ferrâşlarından 110 yaşında ve her sene hacca giden el-Hâc Muhammed Necdî Efendi tarafından bir dergâh olarak inşâ ettirilmiştir. Bu dergâhın inşâsı için Sultan Abdülhamid zamanında İstanbul'a giden Necdî Efendi, padişahı almış olduğu 27869 kuruşluk yardım tahsisi ve bu tahsisin 18977,5 kuruşunun kullanımı ile dergâhı yaptırmıştır. Dergâhın inşasından 18 gün sonra da bilâ veled vefat edince, belgedeki ifadeye göre Sultan Abdülhamid korkusundan kimse dergâhla ilgilenmemiş ve hiçbir tarikat adına bina olunmayıp sadece dergâhı yaptıran müteveffâ adına ait olduğu için de on üç sene muattal kalmıştır. O zamanlar Konya Mevlânâ Dergâhı'nda dedegân olarak vazife yapan Sâlih Sabrî Dede bir vesile ile Konya'dan İstanbul'a giderken memleketi Yozgat'a uğramış ve dergâhın mahlûl yani boş olduğunu tespit etmiş, yukarıda belirttiğimiz gibi İstanbul'da iken tek kardeşinin Yozgat'ta katledildiği ve ailesinin kimsesiz olduğu haberini alınca da Yozgat'a dönmek için bir vesile zuhur etmiş ve Evkâf Nezâreti nezdinde Yozgat'tan bir mazbata getirterek "*yeniden inşa olunan Mevlevîhâne*" diye berâtını almıştır. 23 Şaban 1326/20

⁶¹ KMMA, Dosya No: 85/23.

⁶² KMMA, Dosya No: 50/17.

⁶³ KMMA, Dosya No: 47/15.

Eylül 1908 tarihli meşihatnâmesini de Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini Abdülhalim Çelebi'nin işareti ve İstanbul'da bulunan Veled Çelebi'den alarak Yozgat'a gelmiş ve Yozgat Mevlevihânesi şeyhi olarak vazifesine başlamıştır.⁶⁴

Sâlih Sabrî Dede'ye verilen 27 Receb 1326/25 Ağustos 1908 tarihli Berât-ı Hümâyün da ayrı mevlevihânenin tarihine dair bazı ayrıntıları ve Sâlih Sabrî Dede'nin mevlevihâne için oluşturduğu vakfın detaylarını öğrenmemize yardımcı olmaktadır.

Berat-ı Hümâyün'da önce mevlevihânenin yeri; *“Yozgad mahallâtından Medrese Mahallesinde hükümet dâiresi pişgâhında”* şeklinde ifadesiyle edilerek mevlevihânenin *“Medrese Mahallesinde Hükümet Konağı karşısında”* olduğu belirtilmiştir.

İkinci olarak Sâlih Sabrî Dede'nin verdiği bilgilere ilaveten; *“müceddeden inşâ olunan müteveffâ Şeyh Hacı Abdullah Efendi Dergâh-ı Şerîfi”* ibaresi ile de mevlevihânenin el-Hâc Muhammed Necdî Efendi tarafından Şeyh Hacı Abdullah Efendi Dergâhı'nın yerine yeniden inşa edilmesiyle bina olunduğunu tespit ediyoruz.⁶⁵

Bir başka belgedeki bilgi de ise: *“Tarikat-ı Nakşibendiyye mensûbîninden müteveffa Hacı Abdullah Vecdî Efendinin delâletiyile masârifi hazîne-i hâssaca tesviye olunarak Tunusluzâde Süleyman Efendi'nin teberru' eylediği arsa üzerine inşâ edilmiş olan tekyede...”*⁶⁶ ibaresi geçmektedir ki buradan da el-Hâc Muhammed Necdî Efendi'nin yeniden yaptırdığı dergâhın Nakşibendiyye tarikatına mensub Hacı Abdullah Vecdî Efendi tarafından Tunusluzâde Süleyman Efendi'nin bağışladığı arsa üzerine inşâ edildiğini anlıyoruz. Muhammed Necdî Efendi Efendi, Hacı Abdullah Vecdî Efendi'nin mevcut olan dergâhını *“müceddeden”* yani yeniden yaptırmıştır.

Böylece var olan bir dergâhın yerine yeni bir dergâh inşa edilmiş ve bu yeni dergâh da Sâlih Sabrî Dede tarafından yukarıda izah ettiğimiz gibi mahlûl olması sebebiyle mevlevihâne olarak tescil ettirilmiştir. Hatta *“Şeyh Hacı Abdullah Efendi Dergâh-ı Şerîfi'nin mahlûl olan meşihat ciheti medîne-i mezkûrenin Nohudlu Mahallesinden ve Konya'da kâin Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî -kuddise sırrıhu'l-'âlî- dergâh-ı şerîfi dedegânından ve ricâl-i tarikat-ı 'aliyye-i Mevlevîyyeden Eş-şeyh el-Hâc Sâlih Sabrî Dede Efendi b. Eş-şeyh Hüseyin 'uhdesine tevcîhine dâir mahallinden vârid olan il'âm ve mazbata üzerine tetkikât-ı lâzime lede'l-hâce Yozgad Kasabasında hükümet*

⁶⁴ KMMA, Dosya No: 41/15.

⁶⁵ KMMA, Dosya No: 85/1.

⁶⁶ KMMA, Dosya No: 85/21.

dâiresi civârında müceddeden binâ ve inşâ olunan müteveffâ Şeyh Hacı Abdullah Efendi Dergâh-ı şerîfi meşihatine dâir kayda destres olunmadığı cihât idâresinden yazılan derkenârdan anlaşılaraq keyfiyeti..." ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla dergâhın mahlûl yani boş olan meşihat cihetinin de kimseye ait olmadığına Yozgat'tan gelen i'lâm ve mazbata ile tasdik olunması neticesinde Sâlih Sabrî Dede'ye verildiği görülmektedir.

Yine Berât-ı Hümâyûn'da zikrolunan "...Mahkeme-i Teftiş'e lede'l-havâle mümâileyh eş-Şeyh el-Hâc Sâlih Sabrî Dede Efendinin vakfettiği beş yüz kuruş nukûdı vakfın meâli şer'-i şerîfe muvâfik ve kayd u ihticâca sâlih idiği bi't-tevfik anlaşılın bir kıt'â vakfiyesinden nukûd-ı mezkûrenin nemâsinin rub'unu dergâh-ı şerîf-i mezkûrda postnişîn-i irşâd olan zevâta vazîfe-i meşihât olmak üzere tahsîs eylediği musarrâh bulunmuş olmakla vakfiye-i mezkûrenin bi-ibâretihâ cihât kalemine kaydı ile sâhibi yedinde ibkâsı ve ber-mücib-i vakfiyye vazîfe-i mersûmesi ile zikrolunan meşihat cihetinin mümâileyhe..."⁶⁷ ifadeleriyle Sâlih Sabrî Dede'nin mevlvîhâne için bir vakfiye tanzim ettirdiği⁶⁸ ve meşihâtı alabilmek için ayrıca 500 kuruş dergâha vakfettiği, cihât kalemine kaydı ile vakfiyeyi tasdik ettirdiği anlaşılmaktadır. Böylece meşihat ciheti de Mahkeme-i Teftiş⁶⁹ ve Meclis-i Meşâyih'tan tanzim olunan i'lâm ve mazbata Şeyhulislamıktan tasdik ve Evkâf Nezareti'nin telhisi ile 27 Recep 1326/25 Ağustos 1908 tarihinde bu Berât-ı Hümâyûnla Sâlih Sabrî Dede'ye verilmiştir.⁷⁰

Sâlih Sabrî Dede Yozgat Mevlevîhânesi için 21 Cemaziyelahir 1326/21 Haziran 1908 tarihli bir vakfiye tertip ettirmiştir. Vakfiyede; yukarıda da ifade edildiği gibi Konya'da bulunan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî Dergâhı dedegânından olup şimdi Üsküdar Mevlevîhânesi'nde misafireten kalan "*ricâl-i tarikat-ı Mevlevîyyeden hâiz-i latâif-i esrâr-ı Mevlevîyye fâiz-i zarâif-i âsâr-ı ma'nevîyye eş-şeyh Sâlih Sabrî Dede Efendi ibnû's-şeyh Hüseyin Efendi*"⁷¹ Teftiş Mahkemesi mazharlarından Abdullah Ağa İbn-i Ahmed'i mütevellî tayin etmiş ve huzurunda Yozgat Mevlevîhânesi vakfı için kendi helal malından "Mecidiye altın yüz kuruş hesabıyla beş Osmanlı adet altınını" vakfettiğini beyan ettiği

⁶⁷ KMMA, Dosya No: 85/1.

⁶⁸ Yozgat Mevlevîhânesi Vakfiyesi için bk. KMMA, Dosya No: 85/2.

⁶⁹ Mahkeme-i Evkâf: Vakfiyyet, tevliyet, icâreteynle tasarruf gibi davalar ile gayr-i menkul mutasarrıfl arının mefkudiyetinin tahakkuku ile icâre-i müeccelenin feshi, mütevellî muhasebeleri ve vakfi ye tanzimi ve tevcih-i cihata müteallik ilamlara mukteza beyanı gibi vakfa ait bazı hususları görmek üzere Evkaf Nezareti nezdinde teşekkül olan mahkemenin adıdır. 1856 senesinde teşekkül olmuş ve 1908 tarihinde Mahkeme-i Teftiş-i Evkâf adını almıştır. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/383.

⁷⁰ KMMA, Dosya No: 85/1.

⁷¹ KMMA, Dosya No: 85/2.

belirtilmiştir.⁷² Vakfiye bu meblağın mütevellî eliyle işletilmesi neticesinde elde edilecek kazancın nasıl kullanılacağını da şu şartlara bağlamıştır:

- 1- Vakfedilen meblağın gelirlerinin $\frac{1}{4}$ 'ü Yozgat Mevlevîhânesi'nde postnişin olacak zatın meşihat vazifesine karşılık verilecek,
- 2- Geri kalan $\frac{1}{4}$ 'ü de dergâhın vakıf gelirlerine ilave olunacak.
- 3- Diğer yarısı ise dergâha gelip giden misafirlerin masraflarına sarfedilecek,
- 4- Kendisi hayatta olduğu müddetçe vakfın tevliyeti şahsına, vefat ettiğinde ise dergâha kim postnişin olursa vakfa o mütevellî olacak.
- 5- Vakfın sürekli muhasebesi tutulacak ve vakfın tebdil, tağyir, tenkis, teksir, vaz' ve ihrâcî kendisinin tasarrufunda olacak ve eğer vakfın ifası ve idaresi zorlaşırsa vakfın geliri tarikat-ı 'aliyye-i Mevlevîyye fukarasına verilecek.

Bütün bu şartlarla mütevellîye vakfettiği parayı teslim eden Sâlih Sabrî Dede böyle bir vakfın sahih olmadığına dair var olan fikhî bazı mülâhazalar sebebiyle vazgeçme isteğinde iken daha sonra sahih olduğu kanaati ile vakfiyenin gereklerini yerine getirmiştir.⁷³ Vakfiye ile Mahkeme-i Teftîş'e başvurulmuş Mahkeme-i Teftîş memur muâvini İsmail Hakkı Efendi, Cerrahpaşa Bekârbeş Rifâî Dergâhı postnişini Şeyh Ahmed Kamil Efendi⁷⁴ ve Şeyh Muhammed Emîn Efendi ve diğer şahitlerin de huzurunda mahkemenin kararı ile 27 Recep

⁷² "Genel olarak bir vakfiye düzenlenirken kurulan vakfın dinî ve hukukî gerekçeleri aşağı yukarı birbirine benzer surette kayıt altına alınır ve vakıf tescil edilirdi. Osmanlı döneminde kurulan vakıflar içinde vakfedilen paranın kullandırılma şartları arasında yer alan "rehn-i kavî ve kefil-i melî yahut ikisinden biriyle" formülasyonu, bir nevi kullanıma / işletilmeye verilen paranın geri dönmesi ve vakıf gelirin devamlılığı açısından oldukça önemlidir. Bazı vakıf kurucuları vakıf paranın kullandırılması ile ilgili şartlarını daha da geniş tutarak vakfiyede önerilen oranın noksanına ve fazlasına verilmemesi, muamelenin vadesinin bir yıldan fazla olmaması, başka şehirdekilere verilmemesi, mütevellî tarafından paranın şehir dışına çıkartılmaması, yerliye, yeniçeriye, kadiya, seyahat edenlere, denizlerde dolaşanlara, işsiz olduğu bilinenlere ve hileli işlerle ilgilisi olanlara verilmemesini istemişlerdir." Bk. Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları-Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 134-135.

⁷³ *KMMA*, Dosya No: 85/2.

⁷⁴ Cerrahpaşa Bekârbeş Rifâî Dergâhı postnişini Şeyh Ahmed Kamil Efendi için bk. Mehmed Akif Köseoğlu, *Suriçi İstanbul'un Tekkeleri ve Son Şeyhleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 215.

1326/25 Ağustos 1908 tarihinde vakfiye tasdik edilmiştir.⁷⁵

İstanbul'da Yozgat Mevlevîhânesi'nin tescili ve vakfiyesinin tanzimi ile ilgili gayretleri neticesinde; Berât-ı Hümayûn'da da; "...ve buyurdum ki *mümâileyh sâlifü'z-zikir meşîhat cihetine ber-mücib-i vakfiyye vazîfe-i mersûmesi ile bi'n-naks bilâ kusûr edâ-yı hüsn-i hizmet etmek ve terk u tekâsül ider ise rif'aten âhire verilmek şartıyla mutasarrıf ola.*" şeklinde ifade edildiği şekliyle Sâlih Sabrî Dede "*edâ-yı hüsn-i hizmet etmek ve terk u tekâsül ider ise rif'aten âhire verilmek şartıyla*" dergâhın meşîhatine tayin ve vakfiyesine mutasarrıf olarak tayin edilmiştir.⁷⁶

Böylece Sultan Abdülhamid tarafından 27 Recep 1326/25 Ağustos 1908 tarihli Berat-ı Hümayûn ile meşîhati tasdik edilerek dergâhın mütevellisi olarak tayin edilen, 23 Şaban 1326/20 Eylül 1908 tarihinde de Abdülhalim Çelebi tarafından Yozgat Mevlevîhânesi'ne postnişin olarak atanın⁷⁷ Sâlih Sabrî Dede, hemen Yozgat'a gelerek görevine başlamış ve mevlevîhâneyi faaliyete geçirmiştir.

2.3. Sâlih Sabrî Dede'nin Yozgat Mevlevîhânesinde Hizmet Yılları (Zor Yıllar)

Biz bu tarihten sonra Sâlih Sabrî Dede'nin Yozgat Mevlevîhânesi'ndeki vazifesi ile ilgili faaliyetlerini Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde mevcut belgeler üzerinden tarihi sıraya göre takip edeceğiz. Ancak dikkat çekici olan şudur ki; mevcut belgelere göre 23 Şaban 1326/20 Eylül 1908 tarihinde postnişin olarak tayin edilen, Sâlih Sabrî Dede'nin Konya Mevlânâ Dergâhı Postnişini Veled Çelebi Efendi ile ilk yazışması 11 Temmuz 1327/24 Temmuz 1911 tarihli bir arızadır.⁷⁸ Aynı tarihte yardım talebi için Mabeyn-i Hümayûn'a da bir ma'rûzât⁷⁹ yazan Sâlih Sabrî Dede'nin elimizde bulunan ve ilk yazışma diyebileceğimiz bu âriza Sâlih Sabrî Dede'nin göreve başladıktan yaklaşık üç yıl sonra yazdığı bir yazıdır. Bu tarihten önceki zamanlar ile ilgili şuan için bir

⁷⁵ *KMMA*, Dosya No: 85/2. Ayrıca bk. *Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)*, Vakfiyye-i Mücedded Rumeli, Defter No: 991, 27; Hamza Keleş, "Yozgat ve Çevresinde Tekke ve Zaviyeler", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/Özel Sayı (2009), 796.

⁷⁶ *KMMA*, Dosya No: 85/1.

⁷⁷ *KMMA*, Dosya No: 47/15, 85/3.

⁷⁸ *KMMA*, Dosya No: 85/10. "Bir istek veya şikâyetin üst makama duyurulması, bunun için sunulan yazı, dilekçe" bk. Mehmet İpşirli, "Arzuhal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/447-448.

⁷⁹ *KMMA*, Dosya No: 85/3.

belge ve bilgiye sahip değiliz.⁸⁰

Bu arızada Sâlih Sabrî Dede; *“Dâ’î-i ahkarları âç lâ-ilâç bir parça nanpâre muhtac bir hâl-i ıztırârîde imrâr-ı hayât eyliyorum.”*⁸¹ diyerek aç bi-ilaç, bir ekmeğe muhtaç ve çok zor durumda olduğunu, bu hususta kendisine yardım edilmesi talebini bin bir özür ile dile getirmektedir. Mektubun not kısmında da bir maaş tahsisi için 20 Haziran 1327/3 Temmuz 1911 tarihli bir arıza ile mutasarrıflığa başvurduğunu belirtmektedir.⁸² Nitekim belgeler arasında 19 Şubat 1326/4 Mart 1911 tarih ve 30 Haziran 1327/13 Temmuz 1911 tarih tekidli 689 numaralı; *“Yozgat Mevlevîhânesi it’âm ta’âmiyyesiyle yahud Şeyh Sâlih Dede’ye münasib mikdar maaş tahsîsi”* ifadeleriyle Yozgat Mevlevîhânesine taamiye ve Sâlih Sabrî Dede’ye maaş tahsisi için Yozgat Sancağı Meclis İdâresinden mazbata yazılmıştır.⁸³

17 Temmuz 1327/ tarihli Konya Mevlânâ Dergâhı’ndan yani Veled Çelebi Efendi’den gelen bir irâde de Çelebi Efendi’nin işaret ettiği üzere; Sâlih Sabrî Dede Evkâf-ı Hümâyun’dan gelen *“talebinin mümkün olmadığı”* cevabı da 5 Tişrînivevvel 1328/18 Ekim 1912 tarihinde Çelebi Efendi’ye göndermiştir. Sâlih Sabrî Dede bu yazışmada da Çelebi Efendi’ye; *“Dâ’îlerinin derece-i ihtiyâc ve zarûretim ma’lûm-ı ‘âlî-i veliyyü’n-ni’amîleri bulunduğundan eltâf-ı ‘aliyyelerine dehâlet eyler ve bu ibtilâ-yı mahz bir kusûrumun neticesi ise huzûr-ı hazret-i pîrde taleb-i ‘affim husûsuna du’â ve delâlet buyurmanızı kemâl-i samîmiyetimle istirhâm eylerim.”* ifadeleriyle zor durumda olduğunu ve *“ibtilâ-yı mahz”* diye nitelediği bu sıkıntılar içindeki durumunun kendi kusurlarından kaynaklanıyorsa dua edilmesini ve mazur görülmesini talep etmektedir.⁸⁴

Bu dönemde Sâlih Sabrî Dede mevlevîhâneye yardım ve kendisine bir maaş tahsisi için çeşitli yazışmalar yapmıştır.⁸⁵ Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti’nin 8 Eylül 1328/21 Eylül 1912 tarih ve 25520/31 numaralı emirname sûreti; Sâlih Sabrî

⁸⁰ Yani 1908 yılında mevlevîhânedeki vazifeye başlayan Sâlih Sabrî Dede’nin 1911 yılına kadar buradaki faaliyetleri ile ilgili bilgi sahibi değiliz. Bu tarihten sonra her vesile ile gerek Yozgat’taki bazı resmi makamlarla, gerek Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini Veled Çelebi Efendi ile ve gerekse İstanbul’daki resmi makamlara çeşitli vesilelerle yazışan Sâlih Sabrî Dede’nin bu üç yıllık süreçte (1908-1911) hiçbir yazışmada bulunmaması pek mümkün gözüküyor. Bu üç yıllık süre içinde de yazışmalar olduğu ama bu yazışma evraklarının akibetinin ne olduğu (kayıp veya tahrip mi) sorusunu şu an için cevaplamak zor gözüküyor.

⁸¹ KMMA, Dosya No: 85/10.

⁸² KMMA, Dosya No: 85/3.

⁸³ KMMA, Dosya No: 85/26.

⁸⁴ KMMA, Dosya No: 85/7.

⁸⁵ KMMA, Dosya No: 85/16.

Dede'nin Maliye Nezareti'ne gönderdiği ve oradan Hazîne-i Evkâf'a tevdi edilen istidânâmesinde yine dergâhın mahsusatı olmadığı için kendisine *"mâliye muhtâcîn ve yahud tahsîsât-ı hayriye tertibinden bir ma'aş tahsîsi"* talebini ve defalarca kendisinden gelen ve defalarca *"muhtâcîn tertibinden ma'aş tahsîsin nizâm-nâmesi müsâ'id olmamasına mebnî"* mümkün olmadığı kendisine iletilen bu talebi ifade etmektedir.⁸⁶

Sâlih Sabrî Dede bütün bu yazışmaların sûretlerini Konya Mevlânâ Dergâhı'na gönderip bazen de acınası halini Veled Çelebi Efendi'ye bildiriyor. 5 Temmuz 1328/18 Temmuz 1912 tarihli bir mektubu Sâlih Sabrî Dede'nin hayat meşakkatine farklı bir şekilde dikkat çekmeye çalıştığını gösteriyor. Mektubta Tanin Gazetesi'nin 28 Haziran 1328/11 Temmuz 1912 tarihli nüshasında yayınlanan *"eytâm, erâmil ve muhtacîne maaş tahsîsi"* haberinden bahseden Sâlih Sabrî Dede, "bundan bizim gibi fukaralar da faydalanacak mı? Yoksa sadece askerî ve mülkî erkânın yetimleri için mi bilemediğim için, denize düşen yılanı sarılır misali yazıyorum" diyor: *"Denize düşen yılanı sarılırcasına gayet muztar ve perîşân bir halde olarak Allah şâhid başımda bulunan birkaç yetîm ve yetîme ile yağsız tuzsuz bulgur çorbasıyla ve bazan da âç ve lâ-ilaç vakt geçirmekte bulunduğumuzdan lutf-ı mürşid-i a'zamîlerine dehâletle zâhir ve bâtın ihtiyacımın def' u izâlesine çâresâz olmasını istirhâma mütecâsir oldum."*⁸⁷ ifadeleriyle halini arz ediyor.

Sâlih Sabrî Dede zikrettiği imkânsızlıkların dergâhta Mevlevî âyîn-i şerifini icrâsını da imkânsız kıldığını bu sebepten de dervîşân ve ihvanın çok üzüntülü olduğunu şu şekilde belirtiyor: *"Burada da kemâl-i şevk ve zevk ile tarîkat-ı celîle-i Mevlevîyyede zikrullah ile iştigâl ve devlet-i ebed müddet-i Osmâniyyenin tezyîd-i şân u şevketini dergâh-i ilâhîden istid'â ediyorum. Ancak bu dergâhın hiçbir îrâdî olmadığından teşnesi olduğumuz sema' u safânın vâsita-i icrâiyyesi tedârik edilemiyor. İhvân-ı bâ-sâfa bundan dolayı me'yûs ve her türlü vâsita-i ma'îşetten mahrumuz."*⁸⁸

10 Şubat 1327/23 Şubat 1912 tarihli bir emirnameye Sâlih Sabrî Dede'nin 4 Mart 1328/17 Mart 1912 tarihli yazdığı cevap hem Yozgat Mevlevîhânesi'nin faaliyetleri hakkında bilgi veriyor hem de ihtiyaç ve taleplerinin kısa zamanda karşılanacağı ümidini dile getiriyor:

"Ta'yîn-i meşihat-i dâîyânemden bugüne kadar dergâhımızda beş vakit ezân-ı Muhammediyye ve salât-ı farziyyeye devâm edildiği gibi ism-i celâl-i şerîf dahî isneyn geceleri ve her sabah edâ edilmekte olub senede on gün terk olunmuştur ki bu da zarûrât-ı fakîranem neticesi olarak kurâyaya celb-i erzâk-ı mukaddere zımında seyâhât-i dervîşânemden inbî'âs eylemiştir. Cum'â günü

⁸⁶ KMMA, Dosya No: 85/8.

⁸⁷ KMMA, Dosya No: 85/16.

⁸⁸ KMMA, Dosya No: 85/3.

ism-i celâli şerîf kırâat olunamıyor çünkü odun ve bir kahve kaynatacak kömürümüz bulunmadığından inşâallahurrahmân yakında Cenâb-ı Hak ve erenler bir sebep halk eder de gümüş mumla nâyı da çalar sema' ve safâ ile demgüzâr olacağımı arz ederim. Ol bâbda emr u fermân lutf u ihsân mürşid-i a'zamî-i cenâb-ı necâbetpenâhilerindir."⁸⁹

Bu malumattan da anlaşılacağı üzere Sâlih Sabrî Dede postnişinliğe atandığı günden beri Yozgat Mevlevîhâne'sinde beş vakit ezan okunarak namazlar cemaatle kılınmakta aynı zamanda her sabah ve isneyn gecelerinde (Pazartesi-Perşembe) İsm-i Celâl⁹⁰ edâ edildiğini ancak Cuma günü merasim yapılmadığını bunun sebebinin de adet olduğu üzere o gün ikram edilen kahve için kaynatılacak kahve ve kaynatacak odun kömür bulunmadığı için olduğunu beyan etmektedir.⁹¹

Padişaha iletmek üzere Mâbeyn-i Hümâyûn başkâtipliğine yazmış olduğu bir mektubunda da Sâlih Sabrî Dede padişah'tan yardım talebinde bulunmakta ve şöyle demektedir: "... bu dergâhın hiçbir îrâdı olmadığından teşnesi olduğumuz sema' u safanın vâsita-i icrâiyyesi tedârik edilemiyor. İhvân-ı bâ-sâfa bundan dolayı me'yûs ve her türlü vâsita-i ma'îşetten mahrumuz. Âcîz perîşân bir dilim nân-pâyeye bir kaşık tuza muhtacız. Devlet-i 'Aliyye-i Osmaniyye'nin te'sisinden berû mevlevîhâneleri taraf-ı mütecemmi'il-mecd ve's-şeref cenâb-ı mülûkâneden ihyâ edilegelmekte olduğu cihetiyle bu dergâha da emsâli vecihle bir çorbalık ihyâ ve ihsân buyurulmasını 'âleme şâmil olan merâhim-i celîle-i cenâb-ı hilâfetpenâhilerinden tazarru' ve istirhâm ederiz. Ol bâbda ve kâtibe-i ahvâlde emr u fermân lutf u ihsân şevketlü kudretlü 'azametlu padişah-ı meşrûtiyyet-penâh efendimiz hazretlerindir."

Burada da belirttiği gibi muhtemelen sema'ın icrası için gerekli mutribân ve semâzenlerin ihtiyaçları tedarik edilemediği için mukabele merasimi yapılamamaktadır. Bu sebeple Sâlih Sabrî Dede Devlet-i 'Aliyye-i Osmaniyye'den de geçmişte bütün mevlevîhânelere destek olduğu gibi kendi

⁸⁹ KMMA, Dosya No: 85/17.

⁹⁰ İsm-i Celâl Zikri: Mevlevilerde sabah namazından sonra, ihya geceleri denilen pazartesi-perşembe ve kandil geceleri yatısı namazını müteakib şeyh, dedeler, canlar ve muhiplerin katılımıyla icra edilen Allah Allah zikiri. Bk. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/1029-1030; Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 138-139.

⁹¹ Mevlevî dergâhlarında çeşitli vesilelerle kahve içme geleneği mevcuttur. Özellikle ayin-i cemden önce kahve ikram geleneği yaygındır. Bk. Safi Arpaguş, *Mevlevilikte Manevi Eğitim* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2015), 297.

⁹² KMMA, Dosya No: 85/3.

şimdi mevlvîhânesine de yardım etmesini talep etmektedir.

Yine 2 Kânûnievvel 1327/20 Aralık 1911 tarihli Konya Mevlânâ Dergâhı Postnişini Veled Çelebi'den gelen bir yazıda (emirnâme) -ki Çelebi Efendi'nin hitabından aynı yazıyı Evkâf-ı Celâliyye Komisyonu'na da yazdığı anlaşılıyor- mevlvîhânelerde meşihat hizmetinde bulunanların gerek iktidarsızlığı gerekse de kendilerinden önce makamda bulunanların kayırma ve iltzamsızlığı sebebiyle bir çok mevlvîhânenin yıkılıp yok olup gittiği ve bütün varlığının başkalarının eline geçtiği anlaşıldığından halen görevde olan her bir Mevlvî şeyhinin buldukları vilayette ve çevrelerinde bu ve benzeri var ise mevlvîhânenin tespiti hususunun bildirimini Sâlih Sabrî Dede'den rica etmektedir.⁹³ Sâlih Sabrî Dede de bu mektuba 19 Şubat 1327/3 Mart 1912 tarihinde yani yaklaşık iki yıl sonra verdiği cevapta; *“Şeref-mevrûd 2 Kanûn-ı Evvel 327 tarihli emirnâme-i necâbet-penâhilerinde emr u fermân buyurulan vilâyet-i sâire ve dâhil-i vilâyette dergâh ve akârâtı yed-i âhara geçmiş mevlvîhâneneden.*

Bundan otuz sene mukaddem Yenikapı Mevlvîhânesinde ulu ihvânımızdan işittiğime nazaran nefis-i Trabzonda Kabak Meydanı Mahallesinde bir mevlvîhâne olduğu -ne vakt geçmiş olduğunu bilmiyorum- el-yevm mezkûr dergâhta tarikat-ı aliyeye-i Kâdiriyyeden ismini zabt edemediğim efendi Kâdirî âyini icrâ ettiği anlaşılmış ve bununla beraber yirmi sekiz sene evvel Yenikapı Mevlvîhânesi çilekeşlerinden Karamanlı Bekir Dede'yi tıynetinde olan serkeşliği hasebiyle ref' bilâ tarikle mi yoksa hakikaten meşihatle mi ne sûretle olduğunu pek kestiremediğimi arz ile beraber cennetmekân Sadreddîn Çelebi zamanında Adana'ya gönderilmişti. Fakîr bir sene sonra Selânîk'e gittiğimde mûmâileyh dedeyi asker olarak gördüm. Ve hatta tabur kumandanından da mukâbele-i şerif için müsâ'ade almış olduğunu ve hususa 'âit ma'lûmâtımın ancak bu raddede bulunmuş olduğunu arz ederim.” diyerek sadece Yenikapı Mevlvîhânesi'nde bulunduğu zamanda oradaki Mevlvîlerden işittiğine göre Trabzonda Kabak Meydanı Mahallesi'nde bir mevlvîhâne olduğu ve Kâdirîlerin eline geçtiği ve yine Yenikapı Mevlvîhânesi çilekeşlerinden Karamanlı Bekir Dede'nin Sadreddin Çelebi zamanında Adana'ya gönderildiğini ancak oraya şeyh olarak mı yoksa başka görevle mi gönderildiğini bilemediğini ve bu husustaki malumatının bunlardan ibaret olduğunu iletmektedir.⁹⁴

Yazışmalarından Yozgat Mevlvîhânesi'nde postnişinlik vazifesini ifa etmeye

⁹³ *KMMA*, Dosya No: 85/27. Bu yazının o tarihte mevcut bütün Mevlvî şeylerine yazıldığını yine *KMMA*'nde bulunan Kayseri Mevlvîhânesi şeyhi Süleyman Ataullah Dede'nin 18 Şubat 1328/3 Mart 1913 tarihli cevabî yazısından anlıyoruz. Bk. *KMMA* 85/13.

⁹⁴ *KMMA*, Dosya No: 85/4. Daha önce hiçbir yerde geçmeyen Trabzon'da bir mevlvîhânenin varlığı ilk defa bu belgede tespit edilmektedir.

gayret eden Sâlih Sabrî Dede'nin bir taraftan kendi geçim sıkıntısını bertaraf etmeye çalışırken bir taraftan da Mevlevîhânenin müştemilatından eksiklikleri gidermeye gayret ettiğini anlıyoruz. Bu gayreti neticesinde Çelebi Efendi'nin; "Yozgatta vâki' Mevlevî dergâhı-ı şerîfnde meşîhate mahsûs bir süknâ ve sema'hanenin inşâ ve tefrîşi için"⁹⁵ diye Meclis-i İdâre-i Livâ'ya yazdığı bir emirnâme üzerine burası tarafından bir mazbata tanzim edildiği anlaşılmaktadır. Bu mazbatanın bir suretini 18 Kânûnievvel 1327/31 Aralık 1911 tarihli bir arıza ile Çelebi Efendi'ye gönderen Sâlih Sabrî Dede Mevlevîhâneye bir şeyh odası inşası ve semahanenin tefrîşi için Çelebi Efendi'nin bu girişimini dua ve niyazlarla karşılamaktadır. Bu emirnamesinden dolayı Sâlih Sabrî Dede, Çelebi Efendi'ye yazdığı 2 Kânûnisânî 1327/15 Ocak 1912 tarihli bir mektupta çektiği sıkıntılara rağmen ortaya konulan bu desteği minnet ve şükran niyazlarıyla duygusal bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

"2 Kânûn-ı Evvel 327 tarihli müte'addid emirnâme-i reşâdetpenâhîlerini dû dest-i ta'zîm ve tekrîm ile aldım. Her birlerini serâpâ okudum anladım. Her bir kelimesi ve harfi ile noktası rûh-ı cânıma tâze hayat bahş itmekle beraber Allah Teâlâ hazretleri ve erenlerle olan 'ahdimi de tekrâr ettim. Heman secde-i niyâz ederek sevincimden ağladım. Ah efendim garîb idik pek garîb kimsesiz idik. Sâhibimiz yok idi. Elhamdülillah sümme ve sümme elhamdülillah belâ-yı zulmetten kurtulduk. Nûr-ı hakîkate vâsıl olduk. Tâze hayat bulduk. Hakk-ı 'âcizânemizde ibzâl buyurulan lutf u kerem-i haydar-sehâilerine karşı ilelebed secde-i niyâzdan başımızı kaldırmamış olsak tarikatımız hakkında olan eltâf-ı 'ulyâ-yı necâbetpenâhîlerinin tekrîmini ifâdan 'âciz bulunduğumuz bir emr-i bedîhîdir. Zîrâ bu kavm-i necîb ve nazîf-i Mevlevîyyeye hizmetle mufahhar olmaklığımız zât-ı kerîmânelerine vazîfedir. Çünkü seyyidimizsiniz cedd-i emced-nişânınız dahî bu dîn u hayatımıza etmiş oldukları hizmet Hazret-i Mesnevî ve Ehâdis-i Nebeviyye ile zâhir ve bâhirdir. Değil tarikatımıza belki kâffe-i ehl-i tarîka cümle muvahhidîn dahî tasdîk etmiş oldukları âşikardır.

"Biçâreleriz hâlimize rahm eyle, biçârelere mu'în olan Mevlânâ. "

Zamân-ı sâbıkta fukarâ ve dervîşâna olan ezâ ve cefâyı tahrîr etmekten ictinâb ederim. Çünkü bizleri bizden a'lâ bilirsiniz efendim.

Yeni hücreye çıkan dervîşe dede ta'bîri nerde kaldı. Muhibbân-ı ihvânımıza da dede efendi derler idi.

"Nevbet-i köhne-fürûşân der-güzeşt

Nev-fürûşânîm în bâzâr-ı mâst"⁹⁶ buyurdıkları şu beyt-i şerîfi kafî gördüm.

⁹⁵ KMMMA, Dosya No: 85/14.

⁹⁶ "Eskimiş satıcıların günü geçti gitti / Şimdi bizim pazarımızda yeni şeyler satılıyor" III. Selim'in Suzidilârâ Mevlevî Âyinininden.

*Ba'de ezîn inşâallâhurrahmân ihvân-ı bâ-safâ ile namaz u niyâz ve evrâd u ezkârımızda huzûr bulacağımız bi-iştibâh bulunduğuna Cenab-ı Hak erenler veliyyü'l-nî'met efendimiz hazretlerinin mu'în ve zahîrleri olmak husûsunda du'â-yı vâcibu'l-edâyı îsâl bârgâh-ı Te'âlâya niyâzım yanında emr u fermân hazret-i veliyyu'l-emrindir.*⁹⁷

Veled Çelebi Efendi'nin girişimleri netice vermiş ve Sâlih Sabrî Dede'nin de gayretleriyle Meclîs-i İrâde-i Livâ'dan Evkâf-ı Humâyûn Nezâretî'ne yazılan 10 Safer 1330/30 Ocak 1912 ve 12 Kanûnisânî 1327/25 Ocak 1912 tarihli 2370/527 numaralı mazbata yazılmıştır. Bu mazbatada da Yozgat Mevlevîhânesi'nin eksik bina edildiği ve meşîhate mahsûs bir oda bir (sûknâ) bulunmadığı, her ne kadar semahane mevcut ise de mefruş olmadığı için mukabele-i şerifin gereği gibi ifa edilemediği belirtilmekte ve varidatı ve tahsisiyatı olmayan mevlevîhânenin bu eksiklerinin giderilmesi cihetinden yapılan keşif neticesinde bu eksiklerin kuruşa tamamlanabileceği anlaşılmiş ve keşifname ve rayic mazbatası Evkâf-ı Humâyûn Nezâretî'ne gönderilmiştir.⁹⁸

Sâlih Sabrî Dede Çelebi Efendi ile sadece şahsının ve mevlevîhânenin ihtiyaçları için yazışmıyor aynı zamanda mübarek gün ve geceler vesilesi ile Çelebi Efendi'ye tebrikler yazıyor. Bunlardan biri 19 Şubat 1327/3 Mart 1912 tarihli mevlûd-ı şerîf tebriğidir. Gayet edebî ifadelerle yazılan bu mektub aslında Sâlih Sabrî Dede'nin lisân-ı selâseye (Türkçe-Arapça-Farsça) hakimiyetinin de bir örneği kabul edilebilir.⁹⁹ Bir mektubunda da Sâlih Sabrî Dede Çelebi Efendi'nin Miraç Kandilini tebrik etmektedir.¹⁰⁰ 8 Teşrinisânî 1328/21 Kasım 1912 tarihli başka bir Kurban Bayramı tebriği de mevcuttur ki bu tebriğin de uslûbu gayet edîbânedir.¹⁰¹

Konya Mevlânâ Dergâhı'ndan gelen bazı yazılarda ise geçim sıkıntısı çeken ve mevlevîhânenin ihtiyaçlarını tedarik için farklı gayretler içinde bulunan Sâlih Sabrî Dede'den Kapuçuhadarlığı için her ay bir Mecidiye gönderilmesi talep ediliyor. 10 Tışrînisânî 1327/23 Kasım 1911 ve 9 Şubat 1327/22 Şubat 1912 tarihli olan tahrîrâta cevaben Sâlih Sabrî Dede de bu talebi yerine getirmenin kendisi için bir vecibe olduğunu ancak istenilen meblağı ancak harman zamanı takdim edebileceğini ifade ediyor.¹⁰²

27 Şubat 1328/12 Mart 1913 tarihli bir başka yazışmada ise bu husus daha tafsilatlı bir şekildi dile getiriliyor. Öncelikle Kapuçuhadarlığı görevi; *"Makam-*

⁹⁷ *KMMA*, Dosya No: 85/9.

⁹⁸ *KMMA*, Dosya No: 85/11. (Mazbata Sûreti)

⁹⁹ *KMMA*, Dosya No: 85/5.

¹⁰⁰ *KMMA*, Dosya No: 85/18.

¹⁰¹ *KMMA*, Dosya No: 85/22.

¹⁰² *KMMA*, Dosya No: 85/17.

ı mu'allâ ile mülhakâtı olan mevlevîhânelerine 'aid bil'umûm mu'âmelâtın ta'kîb ve ru'yeti için dersa'âdetçe istihdâmı tensîb buyurulan kapuçuhadârının ücret ve masârifine medâr olmak üzere" ifadesiyle bu vazifenin mevlevîhânelere ait muâmelât işlerini takip üzere istihdamı istenen bir vazife olduğu anlaşılıyor. Bu görevi ifa edecek kişiye verilmek üzere Yozgat Mevlevîhânesi'nden her ay için 20 kuruş¹⁰³ gönderilmesi gerektiği 10 Teşrînisâni 1327/23 Kasım 1911 tarihli irâdenâme ile emir buyurulduğu belirtiliyor ancak Sâlih Sabrî Dede mevlevîhânenin hiçbir tahsisatının olmadığını, Yozgatlı zengin kimselerin ise mevlevîhâneye ve kendisine yardım etmeye tenezzül etmedikleri için sefil ve zelil bir hayat yaşadığını ifade ediyor. Bu sebeple kendilerine tahsis edilen meblağ ödeyemeyeceğini ve bu sebepten çok üzgün olduğunu belirtiyor. Ama imkanlar müsaade ettiğide tahsis edilen miktarın tamamını ödeyeceğini taahhüt ediyor.¹⁰⁴

Yine 20 Teşrînievvel 1328/2 Kasım 1912 tarihli Çelebi Efendi'den gelen aylık bir Mecidiye ödenmesi talebine, 8 Teşrînisâni 1328/21 Kasım 1912 tarihli Sâlih Sabrî Dede Çelebi Efendi'ye yazdığı bir başka mektubunda; "kendisinin bir buçuk aydır hasta yattığı ve bu sebeple bu sene cerre gidemediği için gönderemediği ama iyileşince Mecidiyeyi göndermek için azami gayret sarfedeceği" şeklinde cevaplamıştır.¹⁰⁵

Bir başka yazışmadan da anlıyoruz ki Sâlih Sabrî Dede her sene on gün kadar civar yerleşim yerlerine ve köylere giderek (özellikle de harman mevsiminde) oralardan yardım talebinde bulunuyor. "senede on gün terk olunmuştur ki bu da zarûrât-ı fakîranem neticesi olarak kurâya celb-i erzâk-ı mukaddere zımında seyâhât-i dervîşânemden inbi'âs eylemiştir."¹⁰⁶ Ve "mütekarrîbü'l-hulûl olan harman mevsiminde bazı ihvân ve ehîbbânın delâletleriyle erzâk-ı mukadderemizin celbi için kurâ-yı mücâvereye..."

Sâlih Sabrî Dede Veled Çelebi Efendi'nin talebi olan aylık Mecidiyeyi göndermek ve dergâh ve kendi ihtiyaçlarını karşılamak için her sene cerre çıkıp on gün kadar civar yerleşim yerlerinden yardım topluyorsa da zaman zaman ahalinin içine düştüğü çeşitli sıkıntılar sebebiyle yardım toplamanın zorluğunu da dile getiriyor: "irâdenâme-i reşâdetpenâhîlerine imtisâl etmek vecîbe-i zîmmet-i 'ubûdiyetten bulunmuş ise de şu mevsimdeki gavâil-i

¹⁰³ Mecidiye; 1260/1844 yılında Osmanlı Padişahı Abdülmecid'in tahta çıkışının altıncı yılı münasebetiyle onun adına basılan altın ve gümüş paraların genel adıdır. Bu tabir, daha çok 20 kuruş değerindeki gümüş sikkeleri belirtmek üzere yaygın olarak kullanılmıştır. Bk. DİA, "Mecidiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2003), 28, 239.

¹⁰⁴ *KMMA*, Dosya No: 85/19.

¹⁰⁵ *KMMA*, Dosya No: 85/22.

¹⁰⁶ *KMMA*, Dosya No: 85/17.

*mütenevvi' ahâli-i 'umûmiyyeyi ızrâr itmiş olmakla erbâb-ı hamiyetten isti'âne veyahut istidâne sûretiyle takdîmine bir vechile imkan bulunamamış ve ancak mütekarrübül-hulûl olan harman mevsiminde bazı ihvân ve ehîbbânın delâletleriyle erzâk-ı mukadderemizin celbi için kurâ-yı mücâvereye tabankeş âh bin türlü zahmeti ihtiyar iderek azîmet ideceğimden erbâb-ı himmet tarafından vuku' bulacak i'ânâtı imtisâlen lilemr tertîb-i 'umûmî vechile munazzamen takdîm idebileceğimi...*¹⁰⁷

10 Şubat 1327/23 Şubat 1912 tarihli bir emîrnâme ise dikkat çekicidir. Sâlih Sabrî Dede'nin bu emîrnâmeye verdiği cevaptan mevlevîhânenin faaliyetleri ile ilgili bilgi alabildiğimiz gibi aynı zamanda bu emîrnâmenin Konya Mevlânâ Dergâhı Çelebilik Makamı tarafından mevlevîhâne şeyhlerini devlete bağlılık hususunda uyarmak ve mevlevîhânedeki faaliyetlerin tanzimi maksadıyla yazıldığını anlıyoruz. Sâlih Sabrî Dede'nin; *"O tahrîrât-ı mürşid-i a'zamîlerini Kur'an gibi ezberlemek her ihvân-ı zevî'l-ihtirâma farz olduğu gibi kâffe-i ümmet-i Muhammede dahî elzemdir. Zîrâ makâm-ı hilâfet-i 'uzmâ ve hükûmet-i su'râdan serimû inhirâf etmiş olur isek cenâb-ı pîre isyân etmiş olacağımız muhakkak bulunduğundan bu emr-i celîlü'l-kudrede tatbik-i hareket idileceği emr-i kat'îdir.*"¹⁰⁸ ifadeleri ile makâm-ı hilâfete ve hükûmete bağlılıklarını teyid ediyor.

Sâlih Sabrî Dede hem mevlevîhânenen eksiklerini gidermek hem de kendi ve mevlevîhânenin gelirlerini ikmal etmek gayreti içerisinde iken vukua gelen bir hadise onu derinden üzüyor. 2 Muharrem 1331/29 Teşrînisâni 1328 yani 12 Aralık 1912 tarihli Konya Mevlânâ Dergâhı'na dolayısıyla Çelebi Efendi'ye gönderdiği ve yazının üst kısmına sûretini çıkardığı tahrîrât ve yazışmadan anlaşıldığına göre; Yozgat'ta mukîm Tunusluoğlu Süleyman Efendi vesâiki (vesika/belge) ile bir mazhar tertip edilmiş Meclis-i İdâre-i Livâ'dan da bir de mazbata alarak Bâb-ı Meşihat'e göndermiş oradan uygun görülen bu talep Yozgad Evkâf Müdüriyeti'ne ulaşmış ve "Mevlevîhâne mahlûl yani boş gösterilerek mescide dönüştürülmesi" talebinde bulunmuş ve talebin uygunluğu ve gereği yapılması Ankara Evkâf Müdürlüğü'nden 23 Teşrînievvel 1328/5 Kasım 1912 tarih 1529/69 numaralı bir tahrîrâtla bildirilmiştir. Bu girişimde bulunanlar Sâlih Sabrî Dede'nin ifadesine göre; kendisinin iki aylık bir süre ağır rahatsızlığından istifade ederek izinsiz bir şekilde tekkeye girmişler ve Sâlih Sabrî Dede'nin mührünü alarak -bu mührü kullanmaya cesaret edemedikleri için- "Mevlevî Sâlih" diye yeni bir mühür hakettirerek Sâlih Sabrî Dede'nin ağzından da taleplerine uygun bir istid'â (dilekçe) tertip etmişlerdir.

Tahrîrâta göre de tekkede Cuma ve bayram namazları kılınabilmesi için

¹⁰⁷ *KMMA*, Dosya No: 85/20.

¹⁰⁸ *KMMA*, Dosya No: 85/17.

minber, mihrab ve minare ilave edilmesi talebi uygunluğu Yozgat'a bildirilmiştir ki bu mevlevîhânenin semahanesinin beş vakit ve her daim halka açık bir mescide dönüştürülmesi demektir. Bunun üzerine harekete geçen Sâlih Sabrî Dede durumu Çelebi Efendi'ye yazdığı bir mektupta detaylı bir şekilde şöylece arz etmiştir: *"Postnişîni bulunduğum mevlevîhâneyi mahlûl göstererek mescide tahvili hakkında merci'ince muhâbere cereyân etmekte bulunmuş hâlbuki semahanemiz dokuz on tennureyi istiâyeye kâfi derecede olub şâyed bir de minber ilâve edilecek olursa mukâbele-i şerîfenin icrâsına imkân bulunacağı bedihîdir. Bu hususuta âcizlerinin hiçbir şeyden haberim olmadığı halde ve iki mâhîden beru nâ-mîzâc bulunduğum bir sırada dergâhın hücrelerinde unutmuş olduğum mührümü dahî ele geçirmişlerse de mezkûr mührümün isti'mâline cesâret edemeyerek yeniden mühür hakkıyla tarafımdan bir istid'â tertîb ve Mevlevî Sâlih Baba diye imza şu şekilde "Mevlevî Sâlih" bir de mühür vaz' iderek bu sûretle muhâbereye girişmişlerdir. Ber-vech-i ma'rûza sahte mühür ve imzâ ile meşîhate gönderilen istid'â sûretiyle de el-yevm Yozgad Evkâf Müdüriyetinde mahfûz bulunmuş olunmakla işbu teşebbüsât sıkça ve sahtekarânelerinin men'î husûsuna merâhimâde-i Necâbetpenâhîlerin sezâvâr buyurulması meşrûhamdır. Efendim ol bâbda emr u fermân hazret-i mürşid-i a'zamîlerinindir."*¹⁰⁹

Bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere Sâlih Sabrî Dede önce Yozgat'ta gerekli girişimleri yerine getirmiş daha sonra da durumu Çelebi Efendi'ye yazarak bu sahtekarların taleplerinin reddedilmesi hususunu kendisinden talep etmiştir. Talebinin yerine getirildiği kanaatindeyiz çünkü mevlevîhâne bu vakitten sonra da faaliyetlerine devam etmiştir.

Konya Mevlânâ Dergâhı'ndan dolayısıyla Çelebi Efendi'den diğer mevlevîhâneleri ilgilendiren hususlardaki veya mevlevîhânelerin postnişinleri ile ilgili çeşitli emir, talep ve tavsiyeler iletilirken bazen de Mevlevîliği ilgilendiren veya bazı Mevlevî zevât ile ilgili talepler de gelmektedir. Bunlarda biri, Çelebi Efendi tarafından Sâlih Sabrî Dede'ye gönderilen 9 Şubat 1327/22 Şubat 1912 tarihli bir talep mektubudur. Bu mektupta Çelebi Efendi; *"Eldeki evrâd-ı şerîf tashîh ile tekrâr basdırılacağından kütübhânade ve gerek dervîşân ve muhibbân yedlerinde iki yüz seneden evvel veya daha eski zamanlarda yazılmış evrâd-ı şerîf var ise bir nüshasının irsâli..."*ni talep etmektedir.¹¹⁰ 27 Teşrinievvel 1329/9 Kasım 1913 tarihli diğer bir talep mektubunda da; *"Risâle-i Sipahsâlar'ın Mithat Bey tarafından tercüme edilmiş olması ve dergâhların onar adet satın alması"* talebi bulunmaktadır. Bu mektubta Çelebi Efendi Mevdüddîn Sipahsâlar'ın telifi olan *Risâle-i*

¹⁰⁹ KMMMA, Dosya No: 85/21.

¹¹⁰ KMMMA, Dosya No: 85/6.

Sipahsâlar'ın Ticaret ve Zirâ'at Mebâdîn Kâtibi Midhat Bey (1875-1971)¹¹¹ tarafından Türkçeye tercüme edilerek bastırıldığı¹¹² ve satışı için kendilerine (Çelebilik Makâmı) başvurduğu, bu sebeple kitabın hem cümle dervîşâna duyurulması ve hem de fiatı 7,5 kuruş olan kitaptan her mevlevîhânenin 10'ar adet satın alıp ücretini müellife göndermesi talep ediliyor. Sâlih Sabrî Dede'nin bu talebe nasıl bir karşılık verdiğini bilemiyoruz.

Yedi yıl Yozgat Mevlevîhânesi'nde postnişin olarak vazife yapan Sâlih Sabrî Dede belgelerden anlaşıldığı kadarıyla zor ve meşakkatli bir hayat yaşamıştır. Defalarca çeşitli mercîlere müracaatla içinde bulunduğu sıkıntıları ve dergâhın ihtiyaçlarını gidermek için gayret sarfetmişse de pek muvaffak olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun en önemli göstergesi de vefat ettiğinde kendisinden geriye kalan “3 ney ile 25 adet dest-i hattı ile tanzîm idilmiş nota ve bir de sikkesi”nin Yozgat Mevlevîhânesi'ne konulmak üzerine vârislerinden talep edildiği halde vârislerinin fakr u zarûret içinde olduklarını ve ancak ücret mukabili verebileceklerini söylemeleridir.¹¹³

Sâlih Sabrî Dede'nin vefatından sonra mevlevîhânenin durumu hususunda şuan için elimizde bir bilgi bulunmamaktadır.¹¹⁴

Sonuç

Yozgat Mevlevîhânesi ve mevlevîhânenin kurucusu Sâlih Sabrî Dede üzerine yapılan bu çalışmada değerlendirilen belgeler, kaynaklar ve çalışmalar neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Yozgat Mevlevîhânesi'nin kurucusu ve bilinen tek postnişini Sâlih Sabrî Dede'dir. Yozgat Nohutlu Mahallesi'nden olan Sâlih Sabrî Dede, yirmili yaşlarına kadar Yozgat'ta yaşamış, daha sonra İstanbul'a giderek Yenikapı

¹¹¹ Emin Işık, “Midhat Bahârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/6-7.

¹¹² Bk. Mecdüddîn Ferîdun b. Ahmed Sipehsâlar, *Tercüme-i Risâle-i Sipehsâlar Be-Menâkıb-i Hazret-i Hüdavendigâr*, çev. Midhad Behari-î Hüsâmî (Dersaadet: Selânik Matbaası, 1331); Mecdeddîn Ferîdun Sipehsâlar, *Risâle-i Sipehsâlar, Mevlânâ ve Etrafındakiler*, haz. Mustafa Çıpan (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019).

¹¹³ *KMMA*, Dosya No: 85/23.

¹¹⁴ Sadece mevlevîhâneler kapatıldıktan sonra uzun yıllar kütüphane binası olarak kullanılanıldığı ve daha sonraki yıllarda Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılarak 2004 yılında camiye çevrildiği bilgisi vardır. bk. Hakkı Acun, *Bozok Sancağı (Yozgat İli)'nda Türk Mimarisi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005), 151; Aydın Seçkin, “Türkiye'deki Önemli Mevlevîhâneler ve Mevlevîhânelerin Yaşatılmasında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün Rolü”, *Dünyada Mevlânâ İzleri: Uluslararası Sempozyum* (Konya: SÜ. Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2010), 15.

Mevlevîhânesi Şeyhi Osman Selahaddin Dede'ye intisab ederek Mevlevî çilesi çıkarmıştır. Çilesini tamamlayınca da aynı dergâhta hücrenişin olarak 17 yıl ikamet etmiş, şeyhi Osman Selahaddin Dede'nin vefatıyla birlikte İstanbul'dan ayrılarak Konya'ya gelmiş ve Konya Mevlânâ Dergâhı dedegâhı olarak vazife yapmıştır. 1908 yılında da Yozgat Mevlevîhânesi'ne postnişin olmuştur. Sâlih Sabrî Dede'nin Melvî Dergâhları içinde Yenikapı Mevlevîhânesi'nde yetmiş ve XIX. asır İstanbul Mevlevî şeyhleri arasında en yetkin bir mürşitten icazet almış olması önemlidir. Bütün bu hususlar Sâlih Sabrî Dede'nin de kemâlâtına işaret olarak kabul edilebilir.

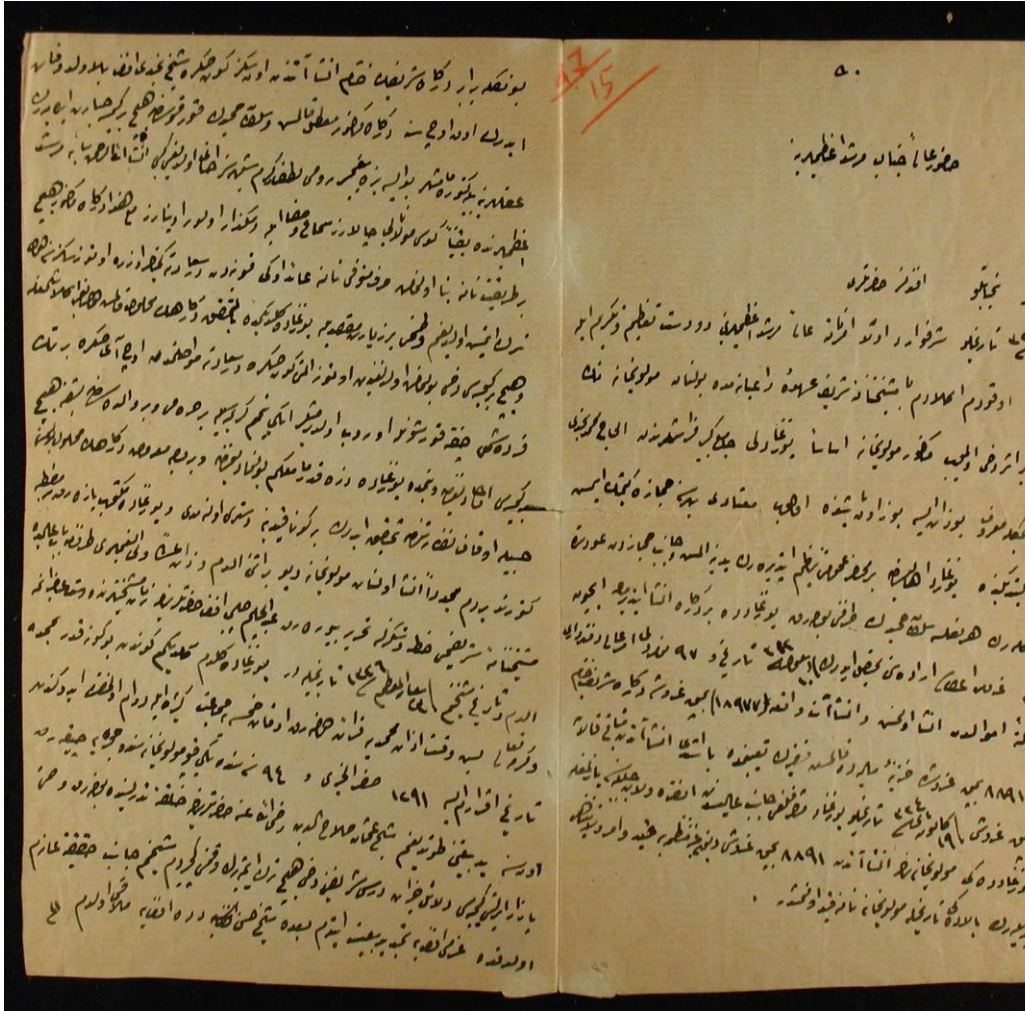
Yozgat Mevlevîhânesi 1908 senesinde faaliyete geçmiştir. Mevlevîhâne binası daha önce Sultan Abdülhamid zamanında el-Hâc Muhammed Necdî Efendi tarafından bir dergâh olarak inşâ ettirilmiştir. Dergâhın inşasını tamamladıktan 18 gün sonra bila veled vefat eden Muhammed Necdî Efendi'nden sonra da 13 sene dergâh boş kalmıştır. Sâlih Sabrî Dede bir vesile ile memleketi Yozgat'a geldiğinde dergâhın münhal halini tespit etmiş ve İstanbul'a ulaştığında da gerekli müracaatları tamamlayarak dergâhın mevlevîhâne olarak açılmasına muvaffak olmuştur. Kendisi de 1908 senesinde postnişin olarak bu dergâhta göreve başlamıştır. Yaklaşık yedi yıllık görevi süresince Yozgat'ta Mevlevîliği en güzel şekilde temsil, kendisine intisab eden Mevlevî dervişleri ve muhibbanı en iyi şekilde yetiştirmek gayreti içinde olmuş, bunu temin edebilmek için de mevlevîhânenin noksanların tamamlamaya çalışmıştır. Bu gayretleri esnasında memleketin içinden geçtiği meşakkatli yıllar Sâlih Sabrî Dede'nin muvaffakiyetini engellediği gibi, kendisi de dergâhın hiçbir geliri olmadığı için geçim sıkıntısı çekmiştir. Her türlü sıkıntıyı atlatabilmek adına başta Konya Mevlânâ Dergâhı Postnişini Veled Çelebi Efendi olmak üzere devlet mercileriyle yazışmalar yapmış, talep ve isteklerini dile getirmiştir. Evraklardan anlaşıldığı kadarıyla da hiçbir talebi cevap bulamadığı gibi, zaman zaman Çelebi Efendi'den gelen her mevlevîhânenin ödemesi gereken aylık Mecidiye taleplerini karşılamakta güçlük çekmiştir.

Bütün zorluklara rağmen Sâlih Sabrî Dede Yozgat'ta Mevlevîliği temsil ve mevlevîhâneyi ihya gayretlerinden vazgeçmiyerek zaman zaman yardım talebi için civar yerleşim yerlerine cerre çıkmıştır. Yazışmalarında anlaşıldığı kadarıyla Sâlih Sabrî Dede, lisan-ı selâsede gayet mahir, vefat ettiğinde kendinden geriye kalan 3 ney ve 25 adet notadan anlaşıldığı kadar da mûsikide yetkin bir Mevlevîdir.

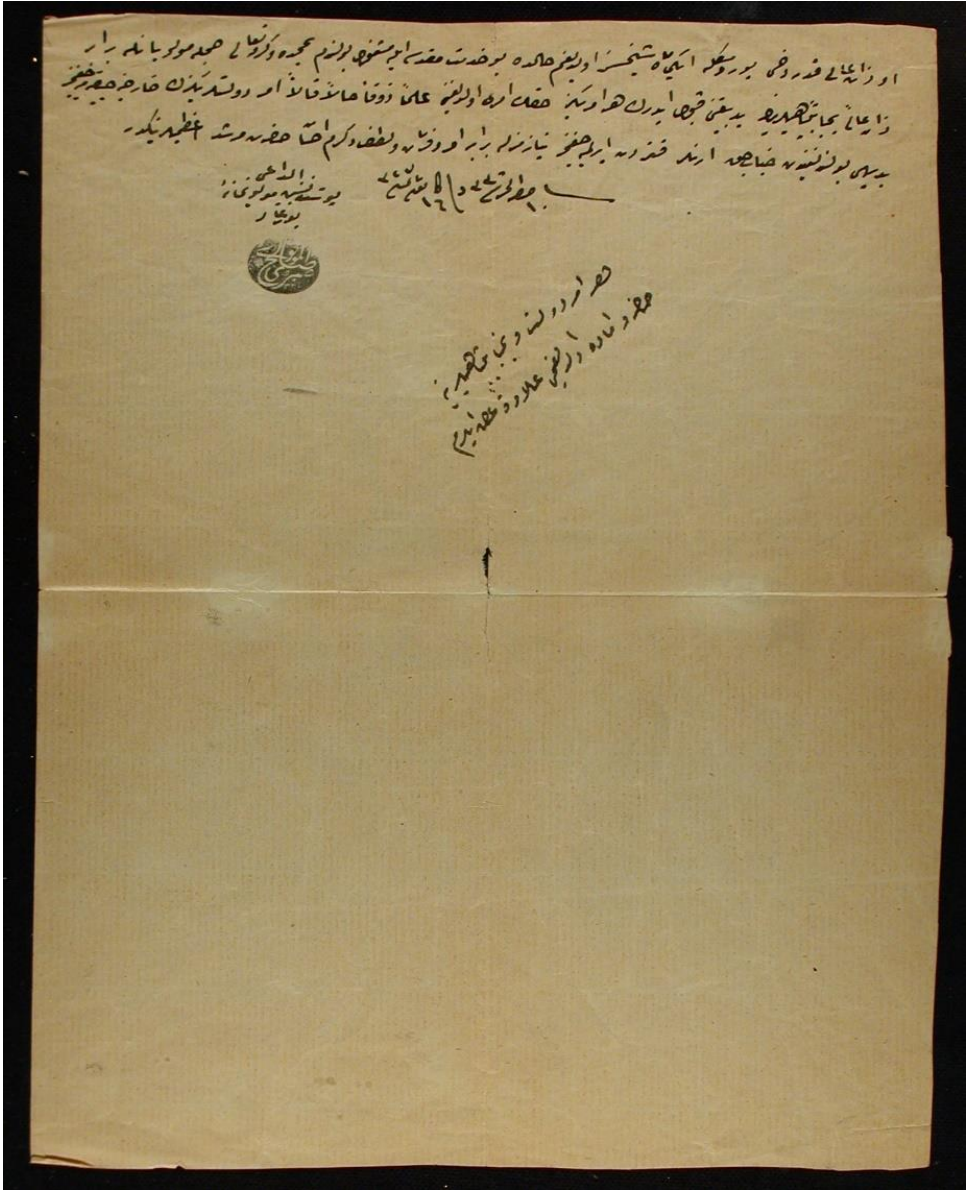
Bu çalışmada ortaya çıkan neticeler Yozgat Mevlevîhânesi ve Yozgat'taki Mevlevîlik ile ilgili belirli bir zamanı aydınlatmaktadır. Bundan sonra yapılacak çalışmalara ışık tutacak niteliktedir. Yapılacak yeni çalışmalarda Yozgat'ta Mevlevîliğin Sâlih Sabrî Dede'den önce ve sonraki durumunda tespit edilebileceği ümidini taşıyoruz. Bu sebeple çalışmanın Ek kısmında daha sonra

yapılacak çalışmalara yardımcı olabileceğini düşünerek KMMA'ndeki Yozgat Mevlevîhânesi ile ilgili belgelerin aslını ve transkripsiyonunu koyduk.¹¹⁵

Ek: Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'ndeki (KMMA) Evraklar ve Transkripsiyonları:



¹¹⁵ Transkripsiyonda Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde (DİA) uygulanan transkripsiyon sistemi tercih edilmiştir.



Belge No: 1

KMMA 47/15 (Ön ve Arka Yüzü)

Huzûr-ı 'âli-i cenâb-ı mürşîd-i a'zamîlerine

Devletlû necâbetlû efendim hazretleri

10 Teşrîn-i sâni 327 tarihli şeref-vârid olan emirnâme-i 'âli-i mürşid-i a'zamîlerini dûdest-i ta'zîm u tekrîm ile aldım. Okudum anladım. Bâ-meşihatnâme-i şerîf 'uhde-i râ'iyânemde bulunan mevlevîhânenin bânisi ve bir eseri dahî olmayub mezkûr mevlevîhâne esâsen Yozgadlı câmi-'î kebîr ferrâşlarından el-Hâc Muhammed Necdî Efendi demekle ma'rûf bu zât ise 110 yaşında olup mu'tâdi beher sene hicâza gitmek imiş. En son gittiğinde Yozgad ahâlisine bir mahzar-ı umûmî tanzîm ettirerek yedine almış ve cânib-i hicâzdan 'avdetinde Dersa'âdete gelerek her nasılsa Sultan Hamîd'in tarafını bularak Yozgadda bir dergâh inşa ettirmek için 27869 kuruş i'tâsî irâdesini tahsîl ederek 10 Şaban 312 tarih ve 97 numaralı emr-i 'âli-i defterdârî ile havâle-i emvâlden inşâ olunmuş ve inşâ'ât vâkî'a 18977 buçuk kuruşa dergâh-ı şerîf hitâm bularak 8891 buçuk kuruş hazîne-i mâliyyede kalmış fakîrin ta'yînimde bâ-istid'â inşaattan mâbâkî kalan 1897 buçuk kuruş 19 Kanûn-ı Sâni 324 tarihli Yozgad mutasarrıflığı cânib-i âlisinden Ankara vilâyet-i celîlesine yazılmakla cevâben Yozgaddaki mevlevîhânenin inşaâtından 8891 buçuk kuruş duyûn-ı gayr-ı muntazamaya kayd ve emr-i vilâyetpenâhî istihsâl edilerek bâlâdaki tarihle mevlevîhâne nâmına kayd olunmuştur.

Bununla beraber dergâh-ı şerîfin hitâm-ı inşâ'âtından on sekiz gün sonra Necdî Efendi bilâ-veled vefât ederek on üç sene dergâh-ı mezkûr mu'attal kalmış Sultan Hamîd'in korkusundan hiç kimse cesâret edemeyerek akıllarına bile getirememişler. Bu ise bize bifecr-i rûmî (?) lutf u kerem şüphesiz ihsânı olduğu gibi inşaâllâhurrahmân sâye-i mürşid-i a'zamîlerinde yakînen kûs-i Mevlânâyî çalarız semâ' u safâ ile demgüzâr olur oynarız. Ma'ahâzâ dergâh hiçbir tarîkat nâmına bina olunmamış sırf müteveffâ namın âid. O ki Konya'dan Dersa'âdete gitmek üzere otuz sekiz sene evvel terk etmiş olduğum vatanımı bir ziyâret maksâdıyla Yozgad'a geldiğimde bi't-tahkîk dergâhın mahlûl kalmış olduğun anlaşılma ve hiçbir kimsesi dahî bulunmamış olduğundan otuz altı gün sonra dersa'âdete muvâsalatımdan üç ay sonra bir tek kardaşımı çifte kurşunla vurup öldürmüşler iki yetim kerimesiyle bir haremi ve bir vâlidesinden başka hiç kimsesi olmadığından ve benim de Yozgadda zerre kadar mâmelekim bulunmadığından ve bir başka ma'rûz dergâhın mahlûl bulunması hasebiyle Evkâf Nezâretinden tahkîk iderek bir gûnâ kaydına destres olunamadı ve Yozgada mektub yazarak bir mazbata getirtirdim müceddeden inşâ olunan mevlevîhâne deyû berâtin aldım ve zât-ı 'âli-i veliyy-i ni'amîleri tarafından bâb-ı 'âlîde meşihatnâme-i şerîfemi hatt-ı destinizle tahrîr buyurarak Abdülhalîm Çelebi Efendi hazretlerinin zaman-ı meşihatlerinde dest-i âcizâneme aldım ve târih-i meşihatim 23 Şabânü'l-mu'azzam 1326 tarihiyledir. Yozgada geldim, geldiğim gündün bu güne kadar bi-hamdihî ve keremihî Te'âlâ beş vakit ezân-ı Muhammediyye kırâat olunarak evkât-ı hamseye cemâ'at-ı kesîre ile devâm olunmakta idüğinden, târih-i ikrârım 1291 Saferü'l-hayr, 94 senesinde Yenikapı Mevlevîhânesinde hücreye çıkararak on sene yed-i bey'atını tuttuğum

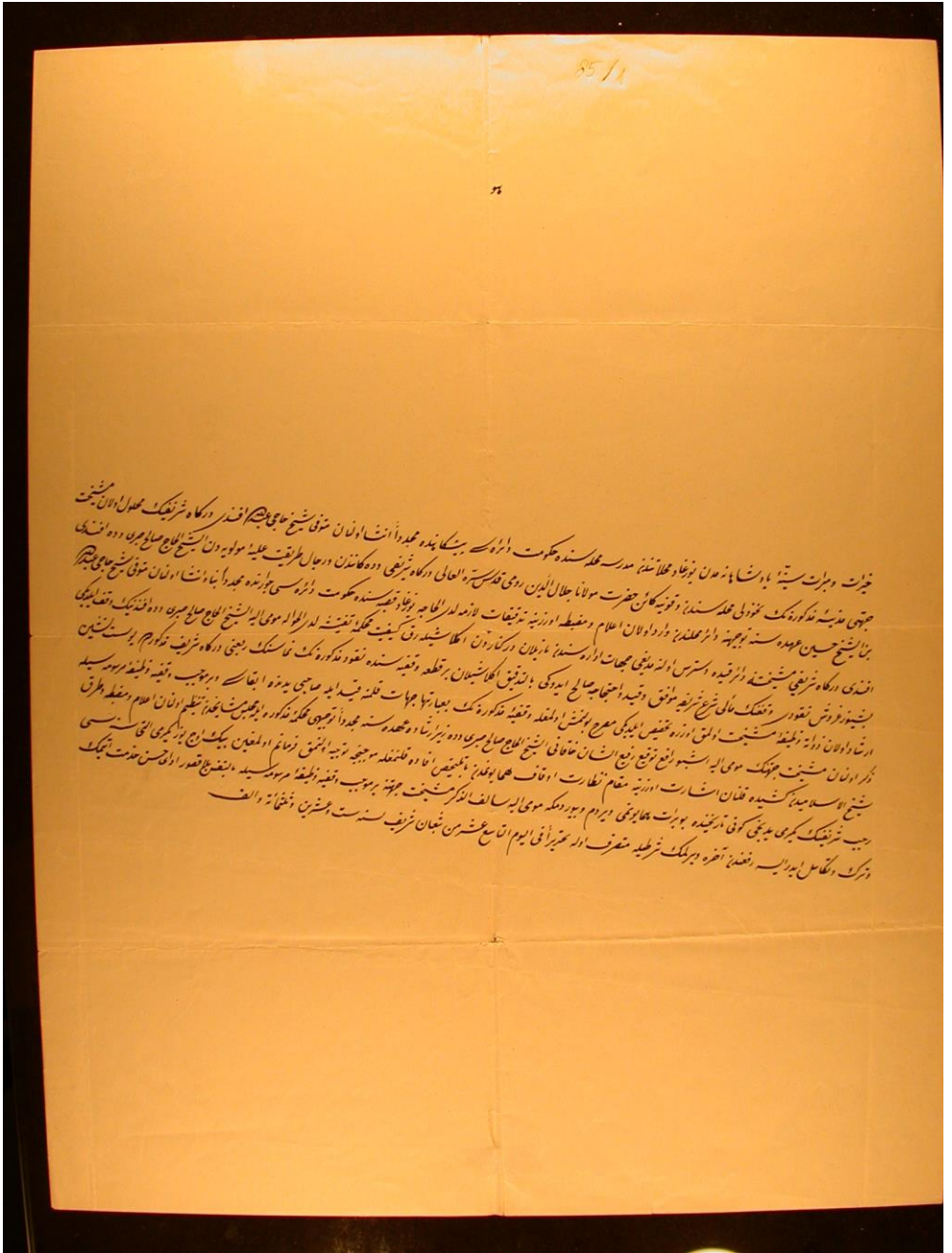
Şeyh Osman Selaheddin radiyallahuanh hazretlerinin halaka-i tadrîsinde bulunarak ve hatta pazartesi gecesi Delâil-i Hayrât ders-i şerîfini hiç terk etmeyerek vaktimi geçirdim. Şeyhim Cânib-i hakîkate 'azmoldukta Azmî Efendi'ye tecdîd-i bey'ât ettim ba'dehû Şeyh Hasan Dede Efendi'ye mülâkî oldum. O zât-ı 'âl-i kadr dahî yürümekle iki mâh şeyhsiz olduğum halde bu hizmet-i mukaddes ile meşgûl bulundum. Bi-hamdihî ve keremihî Teâlâ cümle Mevlevîyânla berâber zât-ı 'âli-i necâbetpenâhîlerin yed-i bey'atin kabul ederek her emriniz Hakk'ın emri olduğunu 'ilmen zevken hâlen kavlen emr-i devletlerinizin hâricine çıkmayacağımız bedîhî bulunduğundan Cenâb-ı Hak erenler ayrılmayacağımız niyâzımızla emr u fermân ve lutf u kerem-i ihsân hazret-i mürşîd-i a'zamîlerindir.

10 Saferü'l-harâm 330/16 Kânûn-ı sâni 327

Ed-dâî Postnişîn-i Mevlevîhâne-i Yozgâd

Sâlih Sabrî el-Mevlevî

(Hazret-i emr-i devlet-i necâbetpenâhîlerine hâzır ve amâde olduğumu ilâveten arz ederim)



Belge No: 2 (BERÂT-I HÜMÂYÜN)

KMMA 85/1

Hayrât ve müberrât-ı seniyye-i pâdişâhânemden Yozgad mahallâtından Medrese mahallesinde hükümet dâiresi pîşgâhında müceddeden inşâ olunan müteveffâ Şeyh Hacı Abdullah Efendi Dergâh-ı Şerîfi'nin mahlûl olan meşihat ciheti medîne-i mezkûrenin Nohudlu Mahallesinden ve Konya'da kâin Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî -kuddise sırrıhu'l-âli- dergâh-ı şerîfi dedegânından ve ricâl-i tarikat-ı 'aliyye-i Mevlevîyyeden eş-Şeyh el-Hâc Sâlih Sabrî Dede Efendi b. eş-Şeyh Hüseyin 'uhdesine tevcîhine dâir mahallinden vârid olan i'lâm ve mazbata üzerine tetkikât-ı lâzime lede'l-hâce Yozgad Kasabasında hükümet dâiresi civârında müceddeden binâ ve inşâ olunan müteveffâ Şeyh Hacı Abdullah Efendi dergâh-ı şerîfi meşihatine dâir kayda destres olunmadığı cihât idâresinden yazılan derkenardan anlaşılaraq keyfiyeti Mahkeme-i Teftîş'e lede'l-havâle mûmâileyh eş-Şeyh el-Hâc Sâlih Sabrî Dede Efendi'nin vakfettiği beş yüz kuruş nukûdı vakfın meâlî şer'-i şerîfe muvâfık ve kayd u ihticâca sâlih idiği bi't-tevfik anlaşılın bir kit'â vakfiyesinden nukûd-ı mezkûrenin nemâsının rub'unu dergâh-ı şerîfi mezkûrda postnişîn-i irşâd olan zevâta vazîfe-i meşihât olmak üzere tahsîs eylediği musarrah bulunmuş olmakla vakfiye-i mezkûrenin bi-ibâretihâ cihât kalemine kaydı ile sâhibi yedinde ibkâsı ve ber-mûcib-i vakfiyye vazife-i mersûmesi ile zikrolunan meşihat cihetinin mûmâileyhe iş bu râfi-'i tevki-'i râfi-'i ş-şân-ı hâkânî eş-Şeyh el-Hâc Sâlih Sabrî Dede zîr-i irşâde uhdesine müceddeden tevcîhi mahkeme-i mezkûre ile meclîs-i meşâyıhtan tanzîm olunan i'lâm ve mazbata ve turuk-ı Şeyhulislâmiyyeden keşîde kılınan işâret üzerine makâm-ı nezâret-i evkâf-ı hümâyûnumdan bâ-telhîs ifâde kılınmakla mûcibince tevcîh olunmak fermânım olmağın 1326 senesi Receb-i şerîfin 27. günü tarihinde bu berât-ı hümâyûnumu verdim. Ve buyurdum ki mûmâileyh sâlifu'z-zikir meşihat cihetine ber-mûcib-i vakfiyye vazîfe-i mersûmesi ile bi'n-naks bilâ kusûr edâyı hüsn-i hizmet etmek ve terk u tekâsül ider ise rif'aten âhire verilmek şartıyla mutasarrif ola. Tahrîran fi'l-yevmi't-tâsi'a aşara min Şa'bân-ı şerîf sene sitte ve 'ısrîn ve selâse mie ve elf. (19 Şaban 1326)

KMMA 85/2

el-Emrû'l-mezkûr vaka'a indî alâ mâ huve'l-mestûr

Nemekahû el-fakîr ileyhî 'azze şânuhû es-Seyyid Hüseyin Hüsni ibni İbrâhim Rüşdî el-Halebî gufira lehümâ

Hüseyin Hüsni

Elhamdülillahillezî e'azze havâssa 'ibâdihî bi sarfi emvâlihî ilâ envâ'î'l-hayrâtî ve e'ânehum 'alâ esnâfi'l-mehâmidî ve'l-meberrâtî ve's-salâtü ve's-selâmü 'alâ rasûlihî ve nebiyyihî Muhammedün hayrû'l-beriyâtî ve 'alâ âlihî ve ashâbihî ilâ yevmin yestezillu'l-mer'u tahte's-sadakâtî.

Emmâ ba'd; iş bu kaziyye-i sahîha-i şer'iyenin tahrîr ve tesciline bâ'is ve badî oldur ki Konya vilâyet-i celfilesinde kâin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî kuddise sırruhu'l-'âlî hazretleri dergâh-ı şerîfi dedegânından olub el-yevm Üsküdar da kâin mevlevîhâne dergâh-ı şerîfinde müsâfireten mukîm ricâl-i tarikat-ı Mevlevîyyeden hâiz-i latâif-i esrâr-ı Mevlevîyye fâiz-i zarâif-i âsâr-ı ma'neviyye eş-Şeyh Sâlih Sabrî Dede Efendi ibnü'ş-Şeyh Hüseyin Efendi meclîs-i şerîf-i enver ve mahfil-i dîn-i münîf-i ezherde li-eclî't-tescil ve'l-itmâm emrû'l-vakfî ve't-tekmîl mütevellî nasb ve ta'yîn eyledikleri mahkeme-i teftîş mahzarlarından Abdullah Ağa İbn-i Ahmed mahzarında ikrâr-ı sahîh-i şer'î ve itirâf-ı sarîh-i mer'î idüb şöyle takrir ederler ki etyab-ı mâl ve enfes-i menâlimden Mecîdiyye altın yüz kuruş hesâbıyla beş adet Osmanlı altınını niyet-i kâmile ve taviyet-i hâsıla ile vakf-ı sahîh-i şer'î müebbed ve habs-i sarîh-i mer'î muhalled ile vakf ve habs idüb şöyle şart ve ta'yîn eyledim ki meblağ-ı mevku'f-ı mezkûr rehn-i kavî ve kefil-i melî veya ikisinden biri ile bâ-yed-i mütevellî 'ala vechi'l-helâl irbâh ve istirbâh olunub hâsıl olan nemâsinin rub'u Yozgad kasabasında Hükümet dâiresi karşısında müceddeden inşâ olunan dergâh-ı şerîf-i postnişîn-i irşâd olunan zâta vazife-i meşîhat ola ve nisfi dahî dergâh-ı şerîf-i mezkûrda âyende ve râvendeye it'âm-ı ta'âm için harc ve sarf oluna ve rub'-ı âhîri dahî asl-ı mâle zam oluna ve vakf-ı mezkûrumun tevliyeti hayatta oldukça nefsim ve bi-emrillâhî Te'âla irtihâl-i dâr-i bekâ ittîğimde dergâh-ı şerîf-i mezkûrda her kim Postnişîn olursa vakf-ı mezkûruma ber-vech-i hasbî mütevellî ola ve vakf-ı mezkûrumun ya muvakkat-ı mütevellî ve lede'l-hâce ve ma'rîfet-i şer' ile sâl-leyâl muhâsabeleri rû'yet oluna vakf-ı mezkûrumun tebdîl tağyir ve tenkîs ve teksîr ve vaz' ve ihrâcî merraten ba'de uhrâ yed-i meşîhatimde ola ve vakf-ı mezkûrumun ifâsı müte'azzir olur ise galle-i vakf mutlakân tarîkat-ı 'aliyye-i Mevlevîyye fukarâsına itâ oluna deyû ta'yîn-i şurût ve tebyîn-i kuyûd ile nukûd-ı mezkûru bundan akdem mütevellî mümâileyhe teslîm eyledikte o dahî sâir evkâf mütevellîleri misillü ahz u kabz ve tesellüm ve tasarruf eyledi dedikte gıbbe't-tasdîk-i şer'î vakf tamâm ve hâli teslîm-resîde incâm olunmuş iken vâkîf-ı mümâileyhe eş-Şeyh Sâlih Sabrî Dede Efendi vakf-ı mezkûrunun adem-i sıhhat ve lüzûmuna ve zimminde olan şurût

ve kuyûdun batalâtına zâhib olan eimme-i dîn hazarâtının kavillerine temessükle vakf-ı mezkûrundan rucu' ve nukûd-ı mezkûrunun ke'l-evvel mülküne istirdâda şuru' ve müteveli-i mümâileyh dahî vakf-ı mezkûrun ve zımında şurût ve kuyûdun sıhhatine ve lüzûmuna zâhib olan fukahâ-i 'izâm kavilleri ile mukâbelebirle red ve teslîmden ibâ ve imtinâ' kemâ huve'l-mestûr fi'l-kitabî'l-fikhiyye terâfukâne ve her biri mübteğâsınca fasl ü hasma tâlibân olduklarında vakf-ı mezkûr tercîh ile 'âlimen bi'l-hilâfi'l-cârî beyne'l-eimmeti'l-eslâfi 'ala kavli men yerâ kezâlik min kibâri'l-eimmeti'l-eslâfi bilâ iştibâh vakf-ı mezkûrun sıhhat ve lüzumuna hükm-ı sahih-i şer'î ve vakf-ı sarîh-i mer'î olunup vakf-ı mezkûr sahih ve lâzım ve sahih olub min ba'di nakz-ı nakîze mecâl muhâl ve tebdîl ve tağyîri vâkf-ı mümâileyhden gayra adîmü'l-ihimâl oldu. Cerâ zâlike ve hurrire fi'l-yevmi'l-hâdî ve 'ısrîn min cemâzi'l-âhir li-sene sitte ve 'ısrîn ve selâse mietu elf. (21 Cemâziye'l-âhir 1326)

Şuhûdu'l-hal:

İş bu vakfiye takdîm olunan istid'â üzerine mahkeme-i teftişyyeden i'lâm olunarak ol vecihle bin yedi yüz yetmiş yedinci hülâsâ defterine bi'l-idhâl 27 Receb 326 tarihinde sâdir olan irâde-i 'aliyye mücibince kayd olunmuştur. Eylül 324.¹¹⁶

İsmail

İdâre nâmına mümeyyiz

İbrahim Edhem

Şuhûdu'l-hâl:

Mahkeme-i teftiş memur mu'âvini İsmail Hakkı Efendi

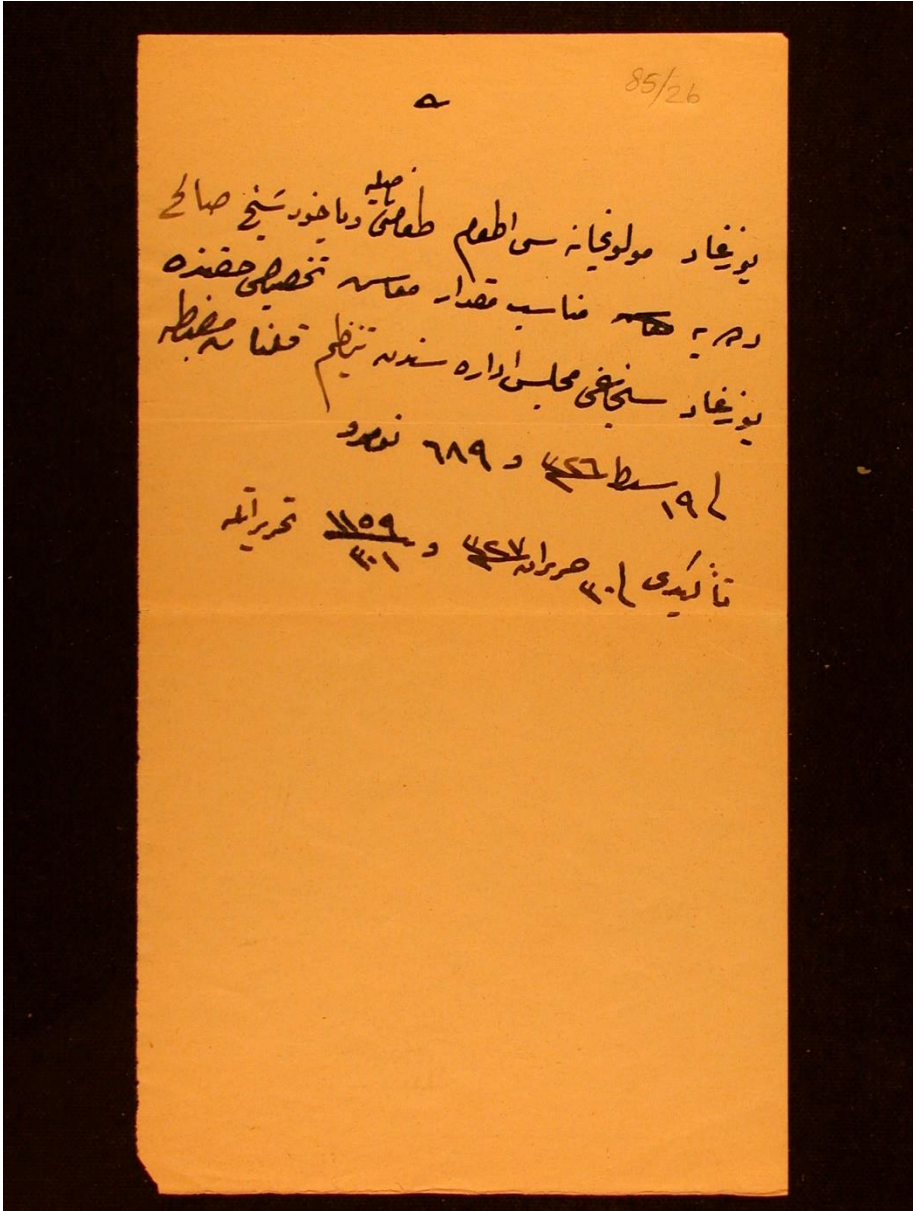
Cerrahpaşa'da Tarikât-ı Aliyye-i Rifâiyyeden Bekârbeş Dergâhı Postnişîni eş-şeyh Ahmed âamil Efendi

Eş-şeyh Muhammed Emîn.

Ve gayruhum.

(Fetevâhâne-i Âliyye 2 Recep 326. İşbu mühür mutâbıktır. 2 Recep 326. Mümeyyiz-i i'lâmât-ı şer'îyye. Eminü'l-fetvâ.)

¹¹⁶ Bütün tarihler 1326 iken bu tarihin 1324 olması mümkün gözükmemektedir. Doğrusu Eylül 1326 olmalıdır.



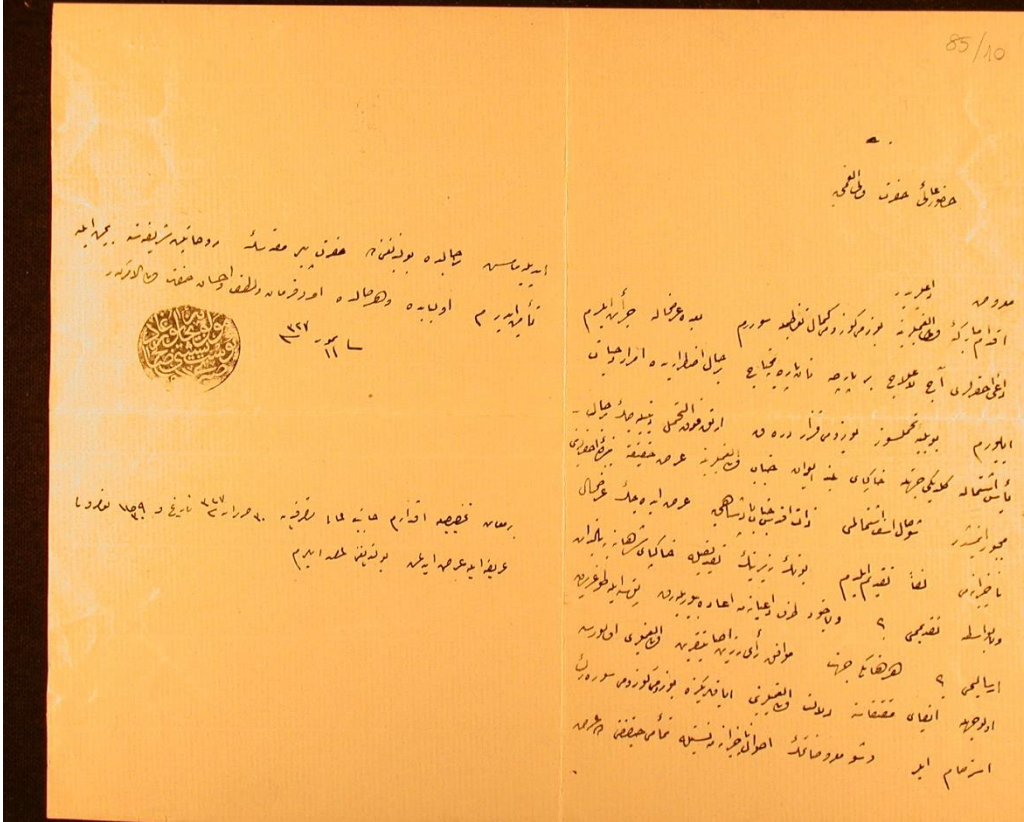
Belge No: 4

KMMA 85/26

Yozgad Mevlevîhânesi it'âm ta'âmiyyesiyle yahud Şeyh Sâlih Dedeye münâsib

mikdar maaş tahsisi hakkında Yozgat Sancağı Meclis İdâresinden tanzîm
kılınan mazbata 19 Şubat 326 ve 689 numara

Te'kidi 30 Haziran 327 ve 1159/301 tahrîrâtla



Belge No:5

KMMA 85/10

Huzûr-ı 'âli-i hazret-i veliyyü'n-ni'amîye

Ma'rûz-ı dâ'îleridir

Akdâm-ı mübâreke-i veliyyü'n-ni'amîlerine yüzümü gözümü kemâl-i ta'zîm ile sürerim. Ba'dehu 'arz-ı hâle cür'et eylerim. Dâ'î-i ahkarları aç lâ-ilâç bir parça nanopâre muhtac bir hâl-i ıztırârîde imrâr-ı hayât eyliyorum. Böyleye tahammülsüz yüzümü kızartarak artık fevka't-tahammül denilecek bir hâl-i ye's-i iştimâle geldiği cihetle hâkipây-i bülend-i evvân-ı cenâb-ı veliyyü'n-ni'amîlerine 'arz-ı hakîkate bende-i ahkarları mecbûr etmiştir. Şu hâl-i esef-iştimâlimi zât-ı akdes-i cenâb-ı pâdişâhiye 'arz edecek 'arz-ı hâl-i nâcizânemi

leffen takdîm eyledim. Bunun zîrinin takdîmîyle hâkipay-i şâhâneye bizzat ve bi'l-vasita takdîmi mi? ve yâhud taraf-ı dâ'iyâneme i'âde buyurularak yoksa öyle irsâlimi? her hangi cihet muvâfık-ı re'-yi zirîn-i icâbetkarîn-i veliyyü'n-ni'amîleri olursa ol vechile îfâ-yı muktedâsına delâlet-i veliyyü'n-ni'amîleri ayaklarınıza yüzümü gözümü sürerek istirhâm eyler ve şu ma'rûzâtımın ahvâl-i nâcizâneme nisbetiyle tamam-ı hakikati de arz edilememiş bir halde bulunduğundan Hazret-i pîr-i mukaddesin ruhâniyet-i şerîfesine yemîn ile te'mîn iderim. Ol bâbda ve her halde emr u fermân ve lutf u ihsân hazret-i veliyyü'l-emrindir.

11 Temmuz 327

Mevlevîhâne-i Yozgâd Postnişîni

Sâlih Sabrî Dede

(Mühür)

Bir ma'aş tahsîsiyle aktarım cânib-i 'âli-i mutasarrıfîye 20 Haziran 327 tarih ve 1159/20 numaralı 'arîza ile 'arz idilmiş bulunduğunu 'arz eylerim.

85/3

عنه انون ربه جاب موقوفه لهم رفع ولهم جودهم لورده
ما به لهما بونه ملكه نياسته جديسه

مردومه حاکمان برابری

حبابه مان ولفه فمان باره سرولینه ناه قنده حفیری ایزدی سولک وسان بوسونه امیه
بوزنه اولورالی سولک در سعادته کی قیومولویانده شیخه صوح الیه ایزدیک ار سادیم لریقه جیدمولوییه انشا بایم اولاده
جید مولوی اکل و مکرده لریقه انون با صفا اولور هیات لیک دره سولک بوقامولویانیه بوست شیکه قیوم اولدم بوراده ده
کمال سوجه وزونیم لریقه جیدمولوییه زکاته اید اشک و دولت اید صده هیاتیک تریبانه و سولک درگاه ایدمه اشها ایچیریم
ایچمه بودرگاهده بیج براری اولور قنده قندی اولورده ساعده صفا ناک واسطه اجایزه تارک ایچیریم اغولنه باصفا بوزنه لورده
مالیس ، وهدر لورده ایله معینه محروم ، آجز ، بیچاره ، بریلم نایاره بر قاسیم لورده محارز دولت هدیه هیاتیک ناسیزده
مولوی لریقه مستحکم لورده جاب اولور نون ایها ایزدی کلده ایچیریم بودرگاهده امات و جیم بر سوبالی ایها و اها بوزنی عالم
سول اولاده طرم جید حیا موقوفه لورده لقرع و اسرغام ایز اولوبه وقایله اولورده اردوغان لطفه و اها نه سولک قدر لور
عنه باره سرولینه ناه قنده حفیری

۱۷۷ مور ۷۷
۷۸ حاکمان برابری
مخبر مولوی سنی بوسنه سنی صالح صدی ۱۲۲



Belge No:6

KMMA 85/3

'Atebe-i eflâk-mertebe-i cenâb-ı hilâfet penâhiye ref' ve i'lâ buyurulmak üzere mâbeyn-i humâyûn-ı mülûkâne başkitâbet-i celîlesine.

Ma'rûz-ı çâker-i hâk-beraberleridir.

Cenâb-ı rabb-i mennân veliy-yi ni'met-i bi-imtinân pâdişâh-ı meşrûtiyyetpenâh efendimiz hazretlerini erîke-pîra-yı şevket u şân buyursun. Âmîn.

Bundan otuz altı sene evvel dersa'âdette Yenikapı Mevlevîhânesi'nde Şeyh Osman Selahaddin Dede Efendi'nin irşâdıyla târikat-ı celîle-i Mevlevîyye'ye intisâb ettim. O dergâhta çille-i merdânîyi ikmâl ve mezkûr müddet zarfında ihvân-ı bâ-safâ ile imrâr-ı hayât iderek dört sene evvel Yozgad Mevlevîhânesi postnişinliğine ta'yîn edildim. Burada da kemâl-i şevk ve zevk ile tarikat-ı celîle-i Mevlevîyye'de zikrullah ile iştigâl ve devlet-i ebed müddet-i Osmâniyye'nin tezyîd-i şân u şevketini dergâh-i ilâhîden istid'â ediyorum. Ancak bu dergâhın hiçbir îrâdı olmadığından teşnesi olduğumuz "sema' u safa"nın vâsıta-i icrâiyyesi tedârik edilemiyor. İhvân-ı bâ-sâfa bundan dolayı me'yûs ve her türlü vâsıta-i ma'îşetten mahrumuz. 'Âciz perîşân bir dilim nânpâreye bir kaşık tuza muhtacız. Devlet-i 'Aliyye-i Osmaniyye'nin te'sîsinden berû mevlevîhâneleri taraf-ı mütecemmi'il-mecd ve'sş-şeref cenâb-ı mülûkâneneden ihyâ edilegelmekte olduğu cihetiyle bu dergâha da emsâli vecihle bir çorbalık ihyâ ve ihsân buyurulmasını 'âleme şâmil olan merâhim-i celîle-i cenâb-ı hilâfetpenâhilerinden tazarru' veistirhâm ederiz. Ol bâbda ve kâtibe-i ahvâlde emr u fermân lutf u ihsân şevketlü kudretlü 'azametlü padişâh-ı meşrûtiyyet-penâh efendimiz hazretlerindir.

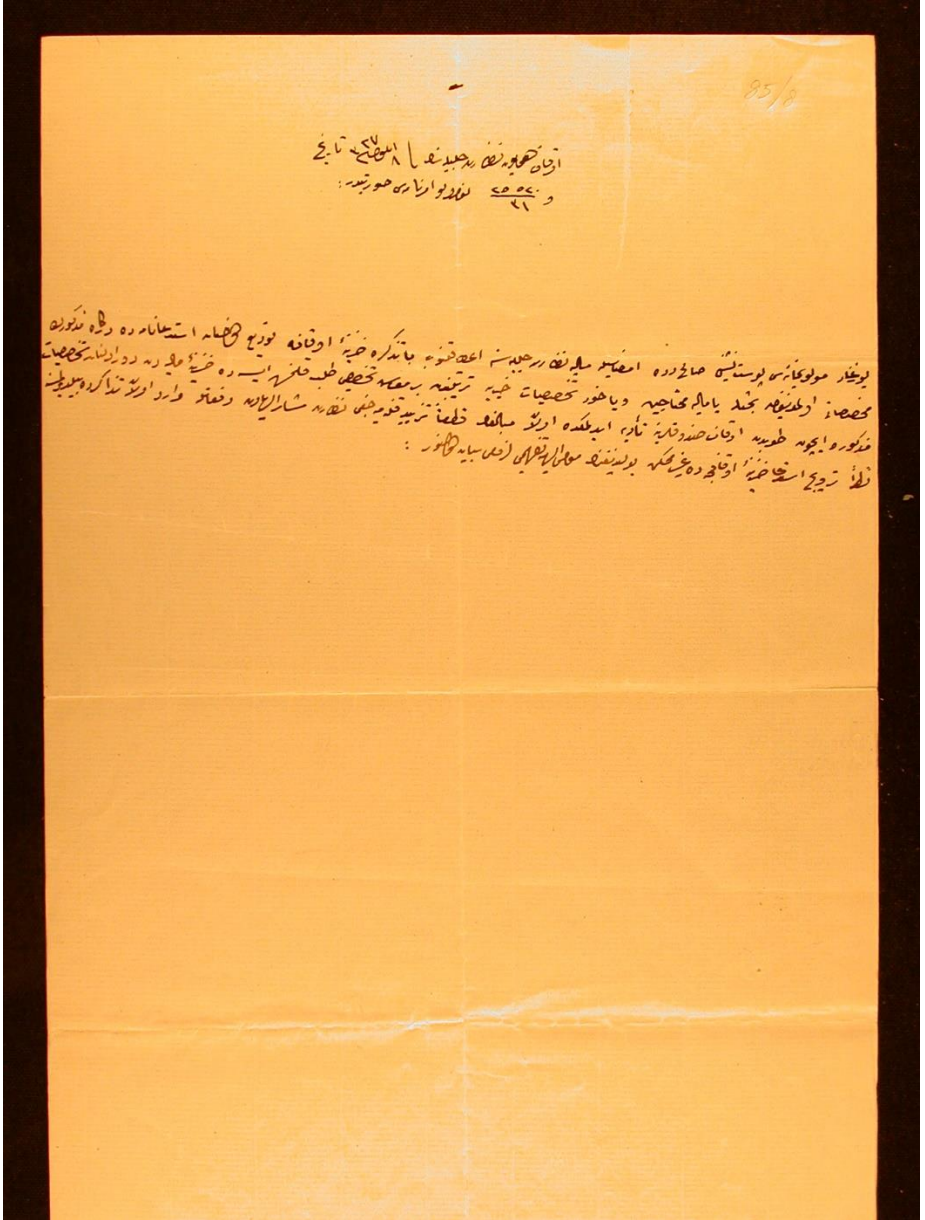
27 Recep 329/11 Temmuz 327

Çâker-i hâk-beraberleri

Yozgad Mevlevîhânesi Postnişini

Sâlih Sabrî Dede

(Mühür)

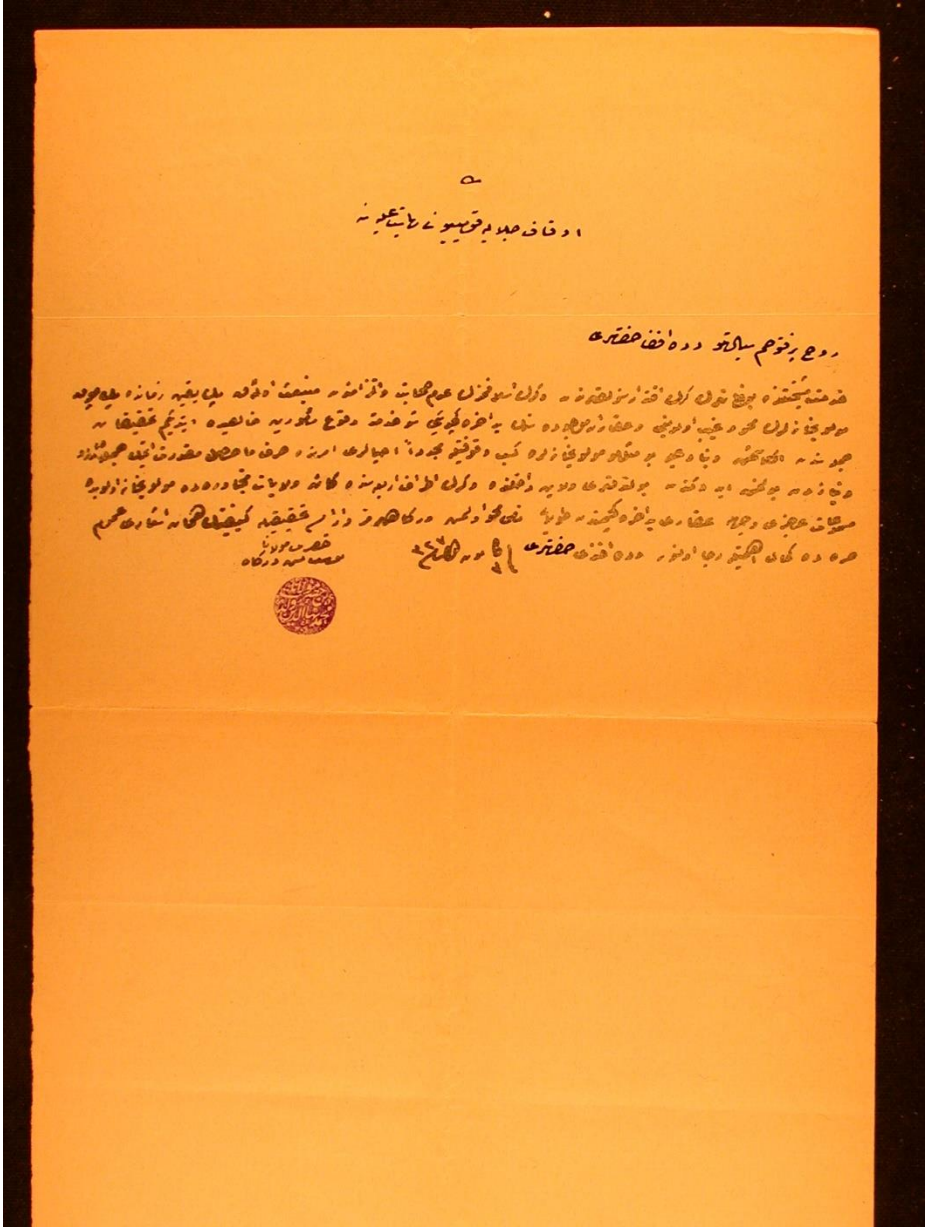


Belge No: 7

KMMA 85/8

Evkâf-ı Hümâyün Nezâret-i Celîlesi'nin 8 Eylül 1327 tarih ve 25520/31 numaralı emirnâmesi sûretidir.

Yozgad Mevlevihânesi postnişîni Sâlih Dede imzasıyla mâliye nezâret-i celîlesine i'tâ kılınub bâ-tezkire hazîne-i evkâfa tevdi' olunan istid'ânâmede dergâh-ı mezkûrun mahsûsâtı olmadığından bahisle ya mâliye muhtâcîn ve yahud tahsîsât-ı hayriye tertibinden bir ma'âş tahsîsi talep kılınmış ise de hazîne-i mâliyeden devr olunan tahsîsât-ı mezkûre için toptan evkâf sandıklarına te'diye edilmekte olan meblağın kat'a tezyîd kılınmayacağı nezâret-i müşârûn ileyhâdan defâ'atla vârid olan tezâkirde bildirilmesine nazaran tervîc-i istid'â hazîne-i evkâfca da gayr-ı mümkün bulunduğundan mumâileyhe tefhîm-i lüzûmu beyân olunur.



Belge No: 8

KMMA 85/27

Evkâf-ı Celâliyye Komisyonu muhâsib-i 'aliyyesine

Rûh-i pürfütûhum siyâdetlü Dede Efendi Hazretleri

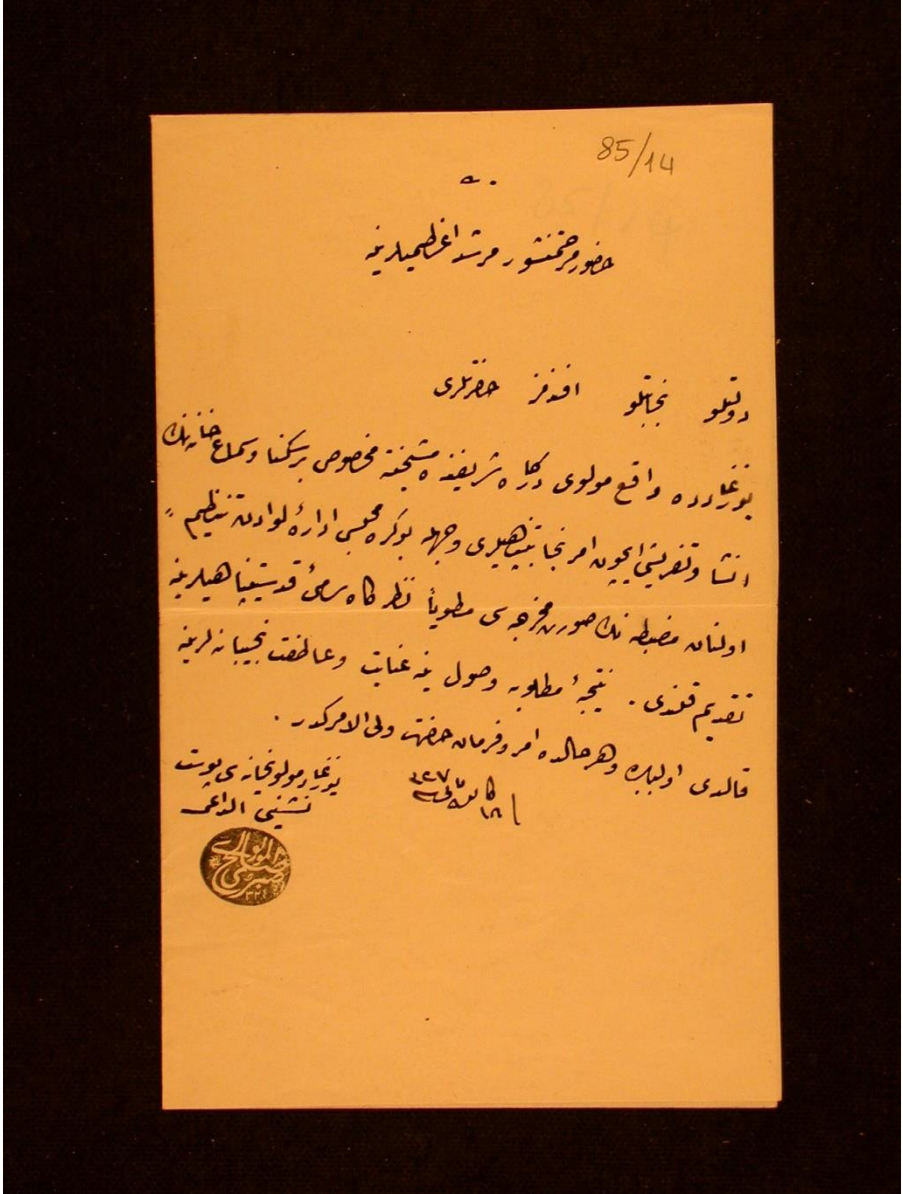
Hizmet-i meşîhatinde bulunanların gerek iktidarsızlığından ve gerek selefimizin umûm-ı sahâbet ve iltizâmından münba'is olarak pek yakîn zamanda pek çok mevlevîhânelerin mahv ve gayb olduğu ve akârât-ı mevcûdesinin yed-i âhara geçtiği şu hizmet-i me'mûrîn-i hâlisîde ettiğim tahkikat cümlesinden anlaşılmış ve bina ve sâir bu misillu mevlevîhânelere kesb ve vukûfiyetle müceddeden ihyâları emrinde sarf-ı mahasal mukadderât etmek cümle üzerine niyâzdan bulunmuş idiğinden buldukları vilâyet dâhilinde ve gerek etraf-ı erba'asında kâin vilâyât-ı mücâvirede mevlevîhâne olupda mesmû'âtı aczi vechile yed-i âhara geçmesinden dolayı tamâmı mahv olmuş dergâhlarımız var ise tahkikîyle keyfiyetin hemân iş'ârı umûm-ı harada kemâl-i ehemmiyetle ricâ olunur dede efendi hazretleri. 2 Kânun-ı evvel 327.

Postnişîn-i Dergâh-ı Hazret-i Mevlânâ

Muhammed Bahâuddin Veled

İbn-i Hazret-i Mevlânâ

(Mühür)



Belge No: 9

KMMA 85/14

Huzûr-ı merhametmenşûr-ı mürşid-i a'zamîlerine

Devletlû necâbetlû efendimiz hazretleri

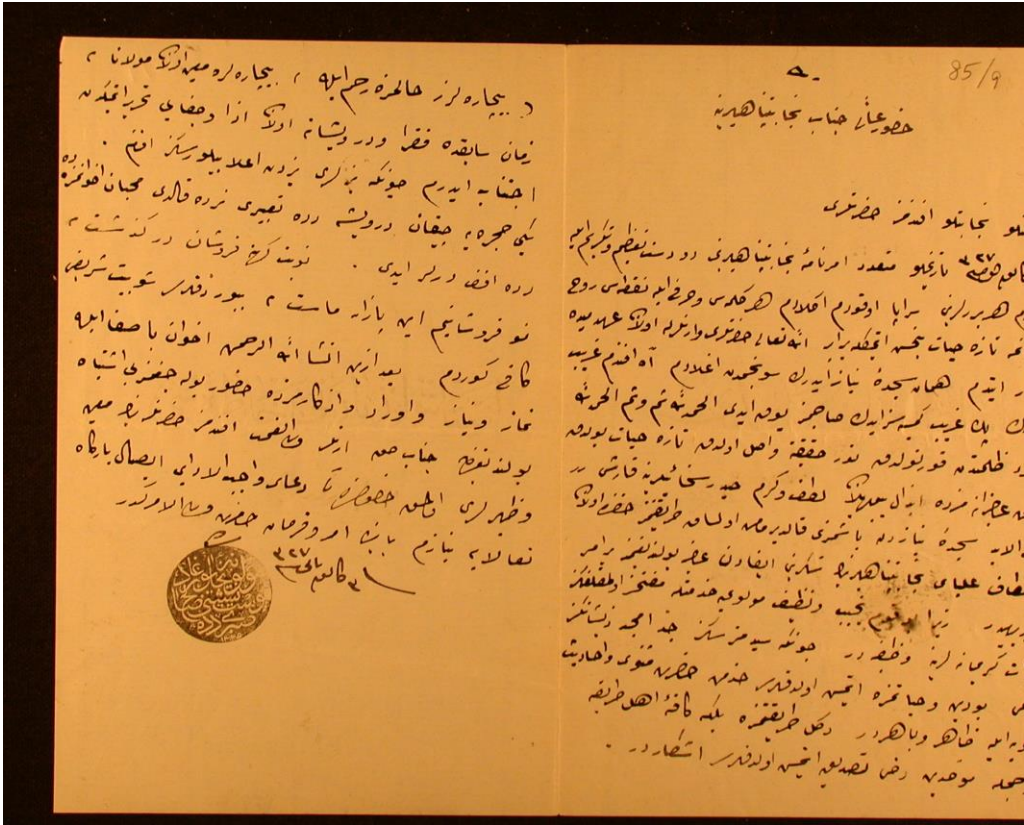
Yozgadda vâkî' Mevlevî dergâh-ı şerifinde meşîhate mahsûs bir süknâ ve sema'hanenin inşâ ve tefrîşi için emr-i necâbetpenâhîleri vechile bu kere Meclis-i İdâre-i Livâdan tanzîm olunan mazbatanın sûret-i mahrecesi matviyyen nazargâh-ı sâmi-i kudsiyetpenâhîlerine takdîm kılındı. Netice-i matlûbe vusûl yine 'inâyet ve âtafet-i necibânelerine kaldı. Ol bâbda her halde emr ü fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir.

Fî 18 Kânûn-ı evvel 327

Yozgad Mevlevîhânesi Postnişîni ed-dâ'î

Sâlih Sabrî el-Mevlevî

(Mühür)



Belge No: 10

KMMA 85/9

Huzûr-ı ‘âli-i cenâb-ı necâbet-penâhîlerine

Devletlû necâbetlû efendim hazretleri

2 Kânûn-ı Evvel 327 tarihli müte‘addid emirnâme-i reşâdetpenâhîlerini dû dest-i ta‘zîm ve tekrîm ile aldım. Her birlerini serâpâ okudum anladım. Her bir kelimesi ve harfi ile noktası rûh-ı cânıma tâze hayat bahş itmekle beraber Allah Teâlâ hazretleri ve erenlerle olan ‘ahdimi de tekrâr ettim. Heman secde-i niyâz ederek sevincimden ağladım. Ah efendim garîb idik pek garîb kimsesiz idik. Sahibimiz yok idi. Elhamdülillah sümme ve sümme elhamdülillah belâ-yı zulmetten kurtulduk. Nûr-ı hakîkate vâsıl olduk. Tâze hayat bulduk. Hakk-ı ‘âcizânemizde ibzâl buyurulan lutf u kerem-i haydar-sehâilerine karşı ilelebed secde-i niyâzdan başımızı kaldırmamış olsak tarîkatımız hakkında olan eltâf-ı ‘ulyâ-yı necâbetpenâhîlerinin tekrîmini îfâdan ‘âciz bulunduğumuz bir emri bedîhîdir. Zîrâ bu kavm-i necîb ve nazîf-i Mevlevîyyeye hizmetle mufahhar olmaklığımız zât-ı kerîmânelerine vazîfedir. Çünkü seyyidimizsiniz cedd-i emced-nişânınız dahî bu dîn u hayatımıza etmiş oldukları hizmet Hazret-i Mesnevî ve Ehâdis-i Nebeviyye ile zâhir ve bâhirdir. Değil tarîkatımıza belki kâffe-i ehl-i tarîka cümle muvahhidîn dahî tasdîk etmiş oldukları âşikardır.

“Bîçâreleriz hâlimize rahm eyle, bîçârelere mu‘în olan Mevlânâ.”

Zamân-ı sâbıkta fukarâ ve dervîşâna olan ezâ ve cefâyı tahrîr etmekten ictinâb ederim. Çünkü bizleri bizden a‘lâ bilirsiniz efendim.

Yeni hücreye çıkan dervîşe dede ta‘bîri nerde kaldı. Muhibbân-ı ihvânımıza da dede efendi derler idi.

“Nevbet-i köhne-fürûşân der-güzeşt

Nev-fürûşânîm în bâzâr-ı mâst”¹¹⁷ buyurdıkları şu beyti şerîfi kafi gördüm.

Ba‘de ezîn inşâallâhurrahmân ihvân-ı bâ-safâ ile namaz u niyâz ve evrâd u ezkârımızda huzûr bulacağımız bi-iştibâh bulunduğuna Cenab-ı Hak erenler veliyyü’l-ni‘met efendimiz hazretlerinin mu‘în ve zahîrleri olmak husûsunda du‘â-yı vâcibu’l-edâyı îsâl bârgâh-ı Te‘âlâya niyâzım yanında emr u fermân hazret-i veliyyu’l-emrindir.

2 Kanûn-ı sâni 327 (15 Ocak 1912)

(Mühür)

¹¹⁷ “Eskimiş satıcıların günü geçti gitti / Şimdi bizim pazarımızda yeni şeyler satılıyor” III. Selim’in Suzidilârâ Mevlevî Âyini’nden.

85/11

مجلس داره لواده اوقاق همی یونه تک مهید سنه قطعا با یازده
صورت ۴۴۰ و ۴۴۷
تاریخ و ۴۴۸/۵۴۷ نومروی مضطبه صورتی -

توغا در کاهه مولوخیه اسرین نهی اولار و نه یازده ایلیکی سینه مخصوص بر اوله و سیکنا بولینی خیرده افضا سنه
ایضای یوستایی صالح و ده اقدی لرقنده معطی عزیمکاره افاده دیانه اولمده - هه نه قدر بوزده برکاع خانه موجود
ایسه ده غیر فریوسه اولریغیه بر سینه مخصوص بر اوله و برد و کنا بولمسنده شولوی عجه مضطبه لر فیضه اجرا
ایبیر مکنده در - مع لقا بر لرقنده تخصیصه و وار دق دخی اولینی خیرده کتیا نه مضطبه با ایضا اناسی
درجه و هوب و الرتیه بولنا نه مذکور اوله و کنا سنه یارمی ادرع بیگ ایکی بوز اوله آتی غمزه میلانه
کله هی آکلا سنه اولریغی کی کتیا نه ایچ مضطبه سی لقا عوه و تقدیم قلمقله انضای ایجابی عرصه
اولوز اولماید -

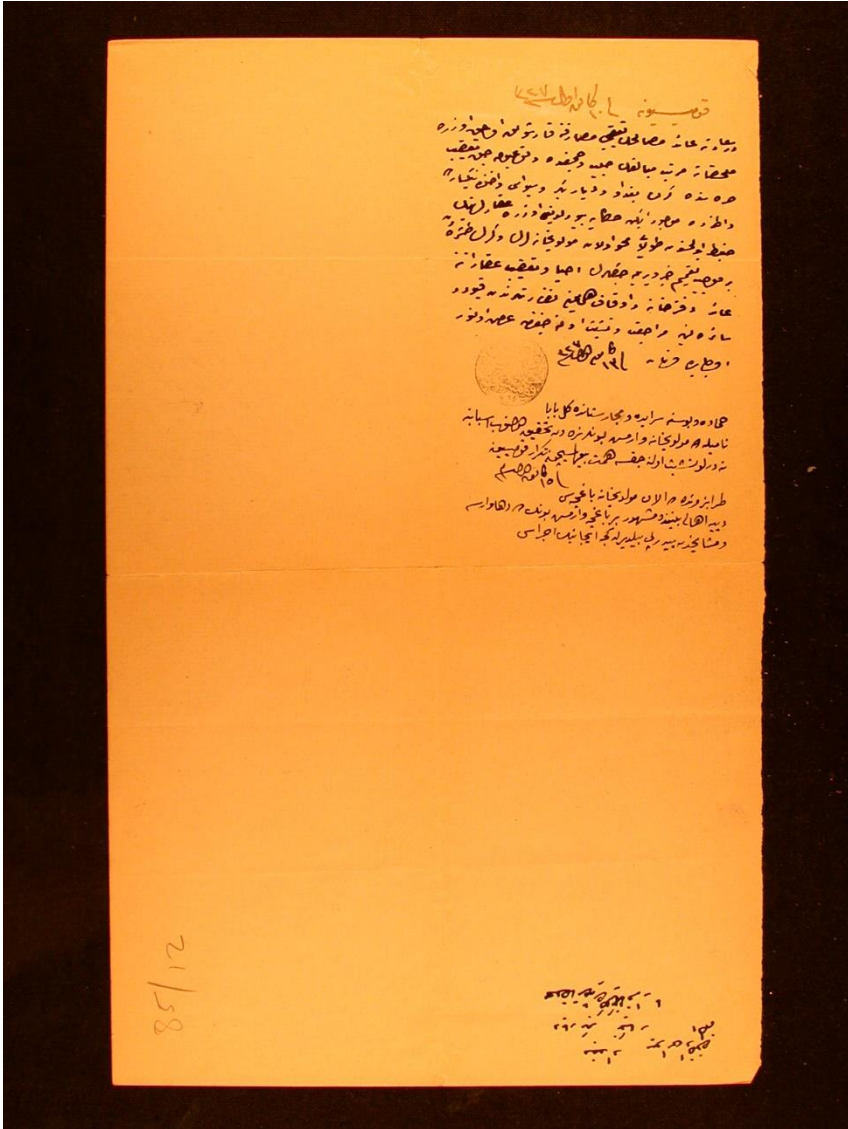
Belge No: 11

KMMA 85/11

Meclîs-i İrade-i Livâdan Evkâf-ı Humâyûn Nezâret-i Celîlesine yazılan 10 Safer

330 ve 12 Kanûn-ı Sâni 327 tarihli 2370/527 numaralı mazbata sûretidir.

Yozgâdda kâin mevlevîhâne esâsen nâkıs olarak binâ edildiği ve meşîhate mahsûs bir oda bir süknâ bulun(ma)duğu cihetle iktizâsının ifâsı postnişini Sâlih Dede Efendi tarafından mu'tî 'arz-ı halde ifâde ve beyân olunmuştur. Her ne kadar burada bir semâ'hâne mevcûd ise de gayr-ı mefrûş olduğuyula berâber meşîhate mahsûs bir oda bir de süknâ bulunmamasından dolayı bi-hakkın mukâbele-i şerîf ifâ edilememektedir. Ma'ahazâ bir taraftan tahsîsât ve varidâtı dahî olmadığı cihetle keşfiyât-ı muktedîye bi'l-icrâ inşâsı derece-i vucûb ve'z-zimmetîde bulunan mezkûr oda ve süknâsının 23216 kuruşla meydana geleceği anlaşılmış ve ol babdaki keşifnâme ile râyic mazbatası leffen 'arz-ı takdîm kılınmakla ifâ-yı îcâbı 'arz olunur. Ol babda...



KMMA 85/12 (Arka Yüzü)

Komisyon 10 Kânûn-ı evvel 327

Dersâ'âdete âid mesâlihîn tahkîk-i mesârifine karşılık olmak üzere mülhikâta müretteb mebâliğin celb ve hüccette ve tevdi' bulacak ta'kîb sırasında gerek Bağdad ve Diyârbekir ve Sivas ve Niksâr'da ve Adana'da mevcûd iken hikâye buyurulduğu üzere akarlarının zabt edilmesinden dolayı mahv olan

mevlevîhânelerin ve gerek taşradan ber-mûcib-i ta'mîm verilemeyeceklerin ihyâ ve ta'kîb-i akârâtına 'âid defterhâne ve Evkâf-ı Humâyûn Nezâretlerinden kuyûd ve sâirenin mürâcaat ve tesbît olunacağı arz olunur. Ol bâbda fermân... 12 Kânun-i Evvel 327. (MÜHÜR)

Hama'da Bosnasaray'da ve Macaristan'da Gül Baba nâmıyla da mevlevîhâne varmış bunlar nereden tahkîk olunub esbâbına ne türlü nisbet olunacaksa himmet buyurulması için tekrâr komisyona. 10 Kanûn-ı Evvel (Mühür)

Trabzonda da olan "Mevlevîhâne Bahçesi" diye ahâlî beyinde ve meşhur bir bağçe varmış bunun da daha varsa meşâyıhdan peyderpey bildirildikçe icrâsı...

85/4

حضور سانی حضرت غوث الاعظمی

رد و لئو بنامو افتد حضرت
سفر و ... تاریخ ... از ...
بودن او تفسیر مقدم یکی قبولی ...
کسیه اولین بدو ...
اکثر ...
بوده ...
سوی ...
ملا ...
اول ...



Belge No: 12

KMMA 85/4

Huzûr-ı sâmi-i hazret-i gavs-ı a'zamîye

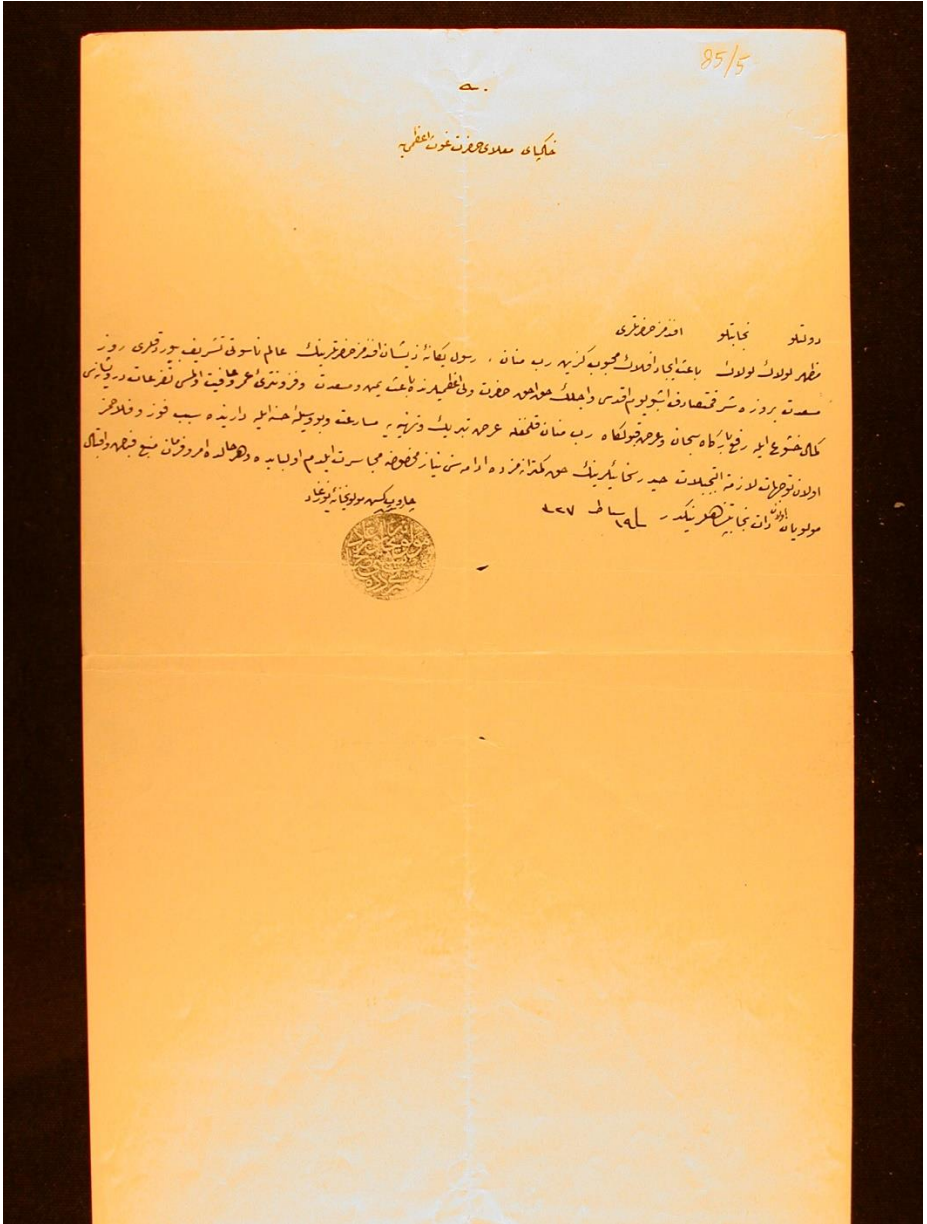
Devletlû Necâbetlû Efendimiz Hazretleri

Şeref-mevrûd 2 Kanûn-ı Evvel 327 tarihli emirnâme-i necâbet-penâhilerinde emr u fermân buyurulan vilâyet-i sâire ve dâhil-i vilâyette dergâh ve akârâtı yed-i âhara geçmiş mevlevîhânenen.

Bundan otuz sene mukaddem Yenikapı Mevlevîhânesi'nde ulu ihvânımızdan işittiğime nazaran nefsi Trabzonda Kabak Meydanı Mahallesi'nde bir mevlevîhâne olduğu -ne vakt geçmiş olduğunu bilmiyorum- el-yevm mezkûr dergâhta tarîkat-ı aliyye-i Kâdiriyye'den ismini zabt edemediğim efendi Kâdirî âyini icrâ ettiği anlaşılmış ve bununla beraber yirmi sekiz sene evvel Yenikapı Mevlevîhânesi çilekeşlerinden Karamanlı Bekir Dede'yi tıynetinde olan serkeşliği hasebiyle ref' bilâ tarîkla mı yoksa hakîkten meşîhatle mi ne sûretle olduğunu pek kestiremediğimi arz ile beraber cennetmekân Sadreddin Çelebi zamanında Adana'ya gönderilmişti. Fakîr bir sene sonra Selânik'e gittiğimde mümâileyh dedeyi asker olarak gördüm. Ve hatta tabur kumandanından da mukâbele-i şerîf için müsâ'ade almış olduğunu ve hususa 'âit ma'lûmâtımın ancak bu raddede bulunmuş olduğunu arz ederim. Ve hâk-i kadem-i kimyâlarına yüzüm ve gözüm sürerim. Ol bâbda emr u fermân menba-ı feyz u ikbâl-i Mevlevîyân olan zât-ı necâbet-penâhîlerindir. 19 Şubat 1327

Çârubkeş-i Mevlevîhâne-i Yozgâd

(Mühür)



Belge No: 13

KMMA 85/5

Hâkpâ-yı mu'allâ-yı hazret-i gavs-ı a'zamîye

Devletlû necâbetlû efendimiz hazretleri

Mazhar-ı “Levlâke Levlâk” bâ’is-i îcâd-ı eflâk mahbûb-ı güzîn-i rabb-i mennân rasûl-i yegâne-i zîşân efendimiz hazretlerinin ‘âlem-i nâsûtu teşrîf buyurdukları rûz-i mes’adet-bürûza şeref-mütesâdif iş bu yevm-i akdes ve ecellin hak e hak hazret-i veliy-yi a’zâmilerinde bâ’is-i yümn-i sa’âdet füzûnter-i ‘ömr u ‘âfiyet olması tefrişât-ı dervişânesi kemâl-i huşû’ ile ref-’i bârkâh-ı sübhân ve ‘arz-ı kabulgâh-ı rabb-i mennân kılınmakla ‘arz-ı tebrîk u teheniyeye müsara’ât ve bu vesîle-i hasene ile dâreynde sebep-i fevz u felâhımız olan tevcîhât-ı lâzimetü’t-tebcîlât-ı haydar-sehâîlerinin hakk-ı kemterânemizde idâmesini niyâz-ı mahsûsa mücâseret eyledim. Ol bâbda ve her halde emr u fermân menba’-ı fevz u ikbal-i Mevlevîyân olan zât-ı necâbetpenâhîlerindir.

19 Şubat 327

Çârûbkeş-i Mevlevîhâne-i Yozgâd

(Mühür)

Devletlü necâbetlü efendimiz hazretleri

10 Teşrîn-i sâni 327 ve 9 Şubat 327 tarihli tahrîrât-ı mürşid-i a'zamîlerinde kapuçuhadarlığı için mâhiyye niyâzbend-i medâr olmak üzere mâhiyye bir Mecidiyye irsâli irâde ve fermân buyuruluyor. Bu emr-i lâzımû'l-ifâyâ mutava'ât vecibe-i dîniyye ve ikrâriyemden olduğu ma'lûm-ı 'âli-i haydar-sehâileri olan bir keyfiyyet-i mutlaka olub emr-i irâde-i necâbetpenâhîleri binâyet-i Teâlâ harman sonu yani güz mevsiminde takdim idilebileceğini arz ile şu küstahlığının 'affını zât-ı veliyy-i ni'met-i mürşid-i a'zamîlerinden tazarru' ve niyâz iderim.

10 Şubat 327 tarihli "velekad ketebnâ" ayet-i celîlesi ile muharrer emirnâme-i reşâdetpenâhîleri vâsıl-ı deşt-i ta'zîm-i fakîrânem olmuştur. Hak ve gerçektir. Zîrâ Cenâb-ı Pîr-i Destgir efendimiz hazretleri "ez gazez hürrem kuvâhi hur şunû/Ki kuvâhî bendegân nerzed du cû"¹¹⁸ kelâm-ı rahmeten lil'ibâdiyla işkâr olduğu geçen meb'ûsâtta dahî 'unufâtiyla sâbit oldu. O tahrîrât-ı mürşid-i a'zamîlerini Kur'ân gibi ezberlemek her ihvân-ı zevi'l-ihtirâma farz olduğu gibi kâffe-i ümmet-i Muhammede dahî elzemdir. Zîrâ makâm-ı hilâfet-i 'uzmâ ve hükûmet-i su'râdan serimû inhirâf etmiş olur isek cenâb-ı pîre isyan etmiş olacağımız muhakkak bulunduğundan bu emr-i celîlü'l-kudrede tatbik-i hareket idileceği emr-i kat'îdir.

Ta'yin-i meşihat-i dâiyânemden bugüne kadar dergâhımızda beş vakit ezân-ı Muhammediyye ve salât-ı farziyyeye devâm edildiği gibi ism-i Celâl-i şerîf dahî isneyn geceleri ve her sabah edâ edilmekte olub senede on gün terk olunmuştur ki bu da zarûrât-ı fakîranem neticesi olarak kurâya celb-i erzâk-ı mukaddere zımında seyâhât-i dervîşânemden inbi'âs eylemiştir. Cum'â günü ism-i celâli şerîf kırâat olunamıyor çünkü odun ve bir kahve kaynatacak kömürümüz bulunmadığından inşâallahurrahmân yakında Cenâb-ı Hak ve erenler bir sebep halk eder de gümüş mumla nâyı da çalar sema' ve safâ ile demgüzâr olacağımı arz ederim. Ol bâbda emr u fermân lutf u ihsan mürşid-i a'zami-i cenâb-ı necâbetpenâhîlerininindir.

4 Mart 328

Çârûbkeş-i Mevlevîhâne-i Yozgat ed-dâî Dede

Sâlih Sabrî el-Mevlevî

(Mühür)

¹¹⁸ "Garazdan yana hürüm ben; hür olan kişinin şahadetini dinle. Kul, köle olanların şahadetleri iki arpa tanesine bile değmez." *Mesnevî*, I, 3813.

85/20

صنوع معالی موفور مرتے اعلمیدین

دولتو بجایو مرتے اعظم از حضرت
در سعادت عا صلا و قدین تقصیر تجویز مجرب کویون قابو هو قدر الف معالی و مصارف بر من قارون المبر
اوزره کیم غرضتک زبیرم و کرم همداده نمانا ارسال حصه شرفدار اولو امه بیای دست تعلیم اولو ۶ سال
تاریخ اراده نام رتاریتیه هید اسال این و هید زمت مجریه بومده این سومده که عوان منعم الهی عمری اخذ
ایسه المهر ایاب حینه اسفانه و یا فورانه صولیه قصیده بر کرم اسفانه بوله ماش و ایجه منقار قبول اولاد حرمه
موانده بعضی اخوانه و احبابک دلازه از این مقدره زن جلیغین قاری و هید طمان آه این دلوستی خیارید سعادت
ایه کیده ارباب حبه طوفه و قیام چه اعانف اسفان دلازه زبیرم و کرم منقار تقدم ایه ۳۰ کیم پای بیس تعلیم
اولاد خاله عصه و استصاف فتوایم اولادیه و همداده امر و زمانه حصه صد امر کرد
یوسته بیولوئی زبیرم
الذی



Belge No: 15
KMMA 85/20
Huzûr-ı me'âli-i mevfûr-ı mürşid-i a'zamîlerine

Devletlû necâbetlû mürşid-i a'zam efendimiz hazretleri

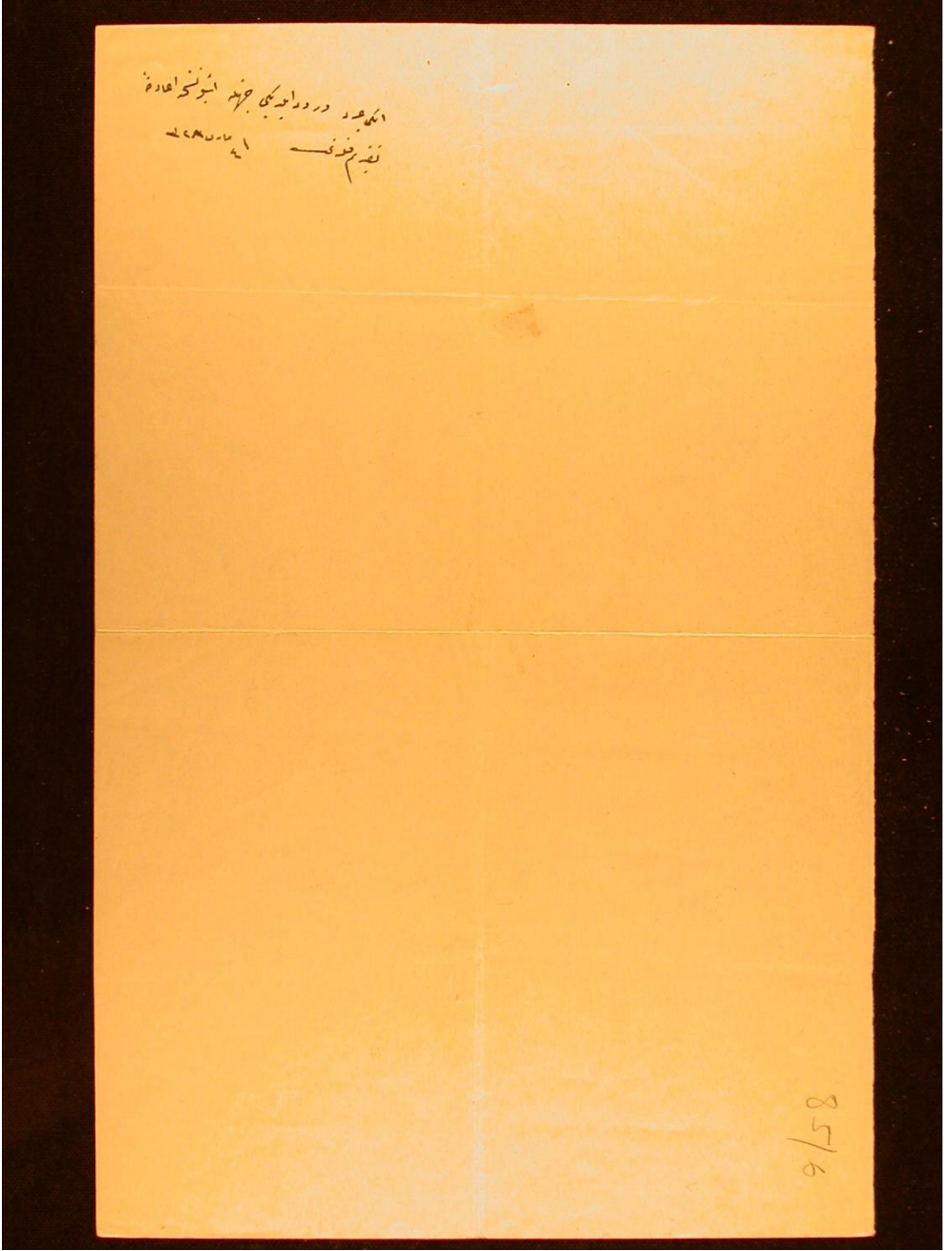
Dersa'âdete âit mesâlih-ı vakfiyenin ta'kîbi için istihdâmına mecbûriyet görülen kapûçukadarlığı ma'âş ve masârif-i mübremesine karşılık olmak üzere 20 kuruşun tertib-i umûmî vechiyle herhalde muntazaman irsâli hakkında şerefsâdir olup enmile-pîrâ-yı dest-i ta'zîm olan 6 Mayıs 328 tarihli irâdenâme-i reşâdetpenâhîlerine imtisâl etmek vecîbe-i zimmet-i 'ubûdiyetten bulunmuş ise de şu mevsimdeki gavâil-i mütenevvi' ahâli-i 'umûmiyyeyi ızrâr itmiş olmakla erbâb-ı hamiyetten isti'âne veyahut istidâne sûretiyle takdîmine bir vechile imkan bulunamamış ve ancak mütekarribü'l-hulûl olan harman mevsiminde bazı ihvân ve ehibbânın delâletiyle erzâk-ı mukadderemizin celbi için kurâ-yı mücâvereye tabankeş âh bin türlü zahmeti ihtiyar iderek azîmet ideceğimden erbâb-ı himmet tarafından vuku' bulacak i'ânâtı imtisâlen lilemr tertîb-i 'umûmî vechile munazzamen takdîm idebileceğimi pâ-yı bûs-i ta'zîm olduğum halde 'arz ve isti'fâf-ı kusur eylerim. Ol bâbda ve her halde emr u fermân men lehu'l-emrindir. 17 Mayıs 328

Postnişîn-i Mevlevîhâne-i Yozgad

Ed-Dâî

Sâlih Sabrî el-Mevlevî

(Mühür)



Belge No: 16

KMMA 85/6a-b

Yozgad Mevlevî şeyhi fazîletlu Dede Efendi

Fazîletlu Dede Efendi

Eldeki evrâd-ı şerîf tashîh ile tekrâr basdırılacağından kütübhânade ve gerek dervişân ve muhibbân yedlerinde iki yüz seneden evvel veya daha eski zamanlarda yazılmış evrâd-ı şerîf var ise bir nüshasının irsâlini umûm harada bildirilir Dede Efendi. 9 Şubat 1327

Postnişîn-i Dergâh-ı Hazret-i Mevlânâ

Muhammed Bahaüddin Veled İbni Hazret-i Mevlânâ

(Mühür)

(Evrakın arkasında; İki adede vurûd eylediği cihetle iş bu nüsha iâde takdîm kılındı. 14 Mart 1328)

Cenâb-ı Hak erenlere ma'lûm olduğu gibi şüphesiz siz zât-ı necâbet-penâhîlerine dahî ma'lûmdur esbâb-ı ma'îşetimin te'mini için Yozgad mutasarrıflığına vuku' bulan mürâca'atım üzerine meclisce bir vazîfe tahsîs edilmiş ya mazbata mâliye nezâretine yazılmış idi. Dördüncü defa da edilmiş te'kide verilmiş cevâb aynen tebzîr kılınmıştır.

Mahsûsât-ı Zâtiye Müdüriyeti

Zâtiye ve Mefrûş Şu'besi

2486/54

14 Mayıs 328 tarihli 726/186 numara tahrîrât-ı vâlâları cevâbıdır. Muhtacîn-i ma'aş tahsîsi istid'âsında bulunan Yozgad'da vâki' Mevlevîhâne Postnişini Sâlih Dede Efendiye muhtacîn tertibinden ma'aş tahsîsin nizâmnâmesi müsâ'id olmamasına mebnî evvelce mürsel olarak üzerine bir keşf mu'âmele îfâ olunamadığı ve tahrîrât-ı âhire-i vâlâlarının îfâ-yı muktezâsı zımında evkâf-ı hümâyûn nazâret-i celîlesine tevdi' olunduğu beyânıyla te'yiden ihtirâm olunur. Fî 12 Haziran 1328

Mâliye Nâzırı Vekîli Nâmına

Muhsûsât-ı Zâtiyye Müdürü

Muahharan Tanîn Gazetesi'nin 28 Haziran 328 târihli nüshasında manzûr-ı fahîrânem olan şu mahsûsât

Muhassesât-ı zâtiye idâresi heyet-i 'umûmiyyesi dün muhassesât-ı zâtiye müdürü İhsan Beyin riyâseti tahtında içtima' eyleyerek mütekâidin-i me'mûrîn ma'aşları tahsîsi hakkında icrâ-yı müzâkere ile eytâm ve erâmil ve muhtacîne mâ'aş tahsîs edilmiştir îfâde-i mesrûdesinde bizim gibi fukarâlar da hisse-mend olacak mıdır? Yoksa askerî ve mülkî eytâm-ı muhtacînîne mi 'âid olduğunu fark ve temyiz edemediğimden "Denize düşen yılan sarılırcasına gayet muztar ve perişân bir halde olarak Allah şâhid başımda bulunan birkaç yetim ve yetime ile yağsız tuzsuz bulgur çorbasıyla ve bazan da aç ve lâ-ilaç vakt geçirmekte bulunduğumuzdan lutf-ı mürşid-i a'zaîlerine dehâletle zâhir ve bâtın ihtiyacımın def' u izâlesine çâresâz olmasını istihâma mütecâsir oldum. Ol bâbda emr u fermân Hazret-i men luhu'l-emrindir. 5 Temmuz 1328

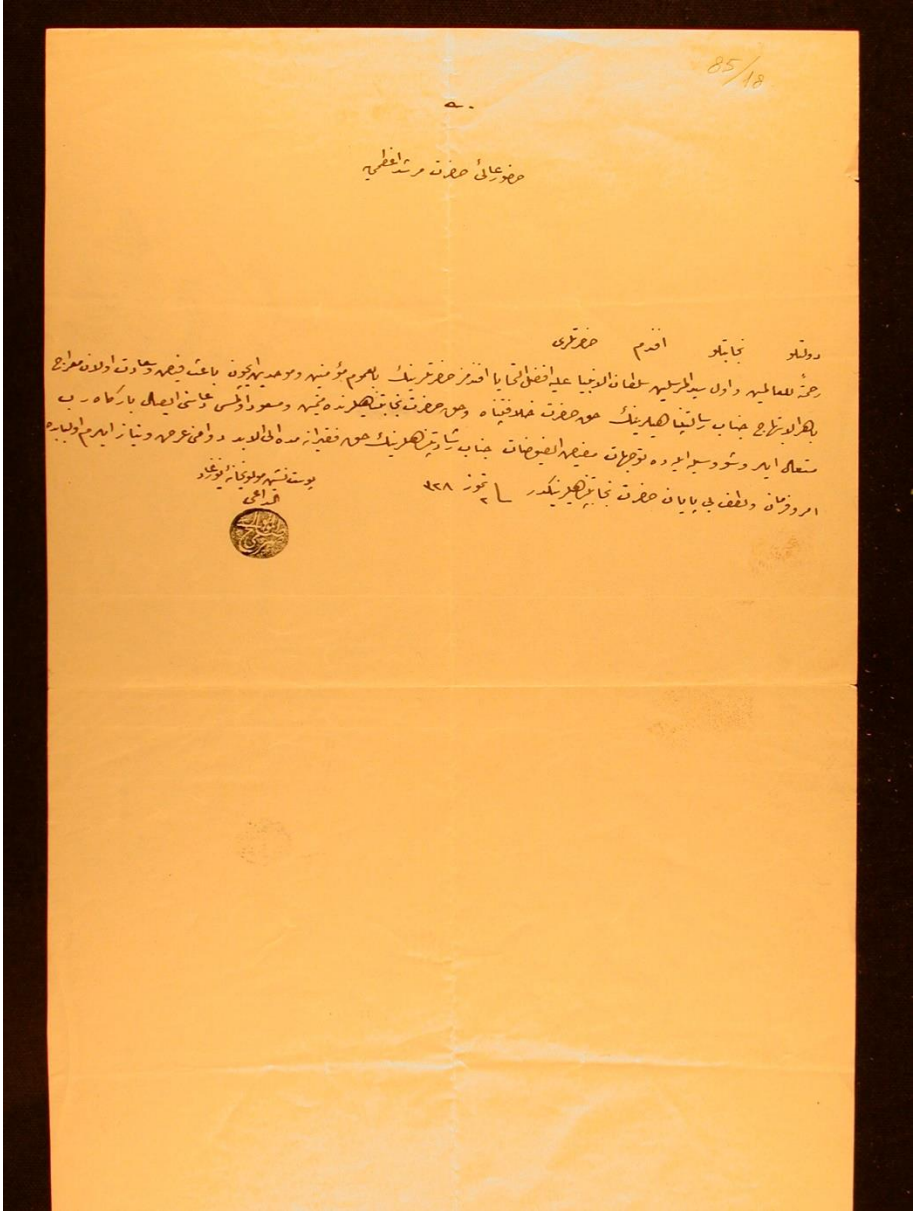
Yozgad Mevlevîhânesi Postnişini

Ed-Dâî

(Mühür)

Sâlih Sabrî El-Mevlevî

(Mühür)



Belge No: 18

KMMA 85/18

Huzûr-ı 'âli-i hazret-i mürşid-i a'zâmîye

Devletlû necâbetlû efendim hazretleri

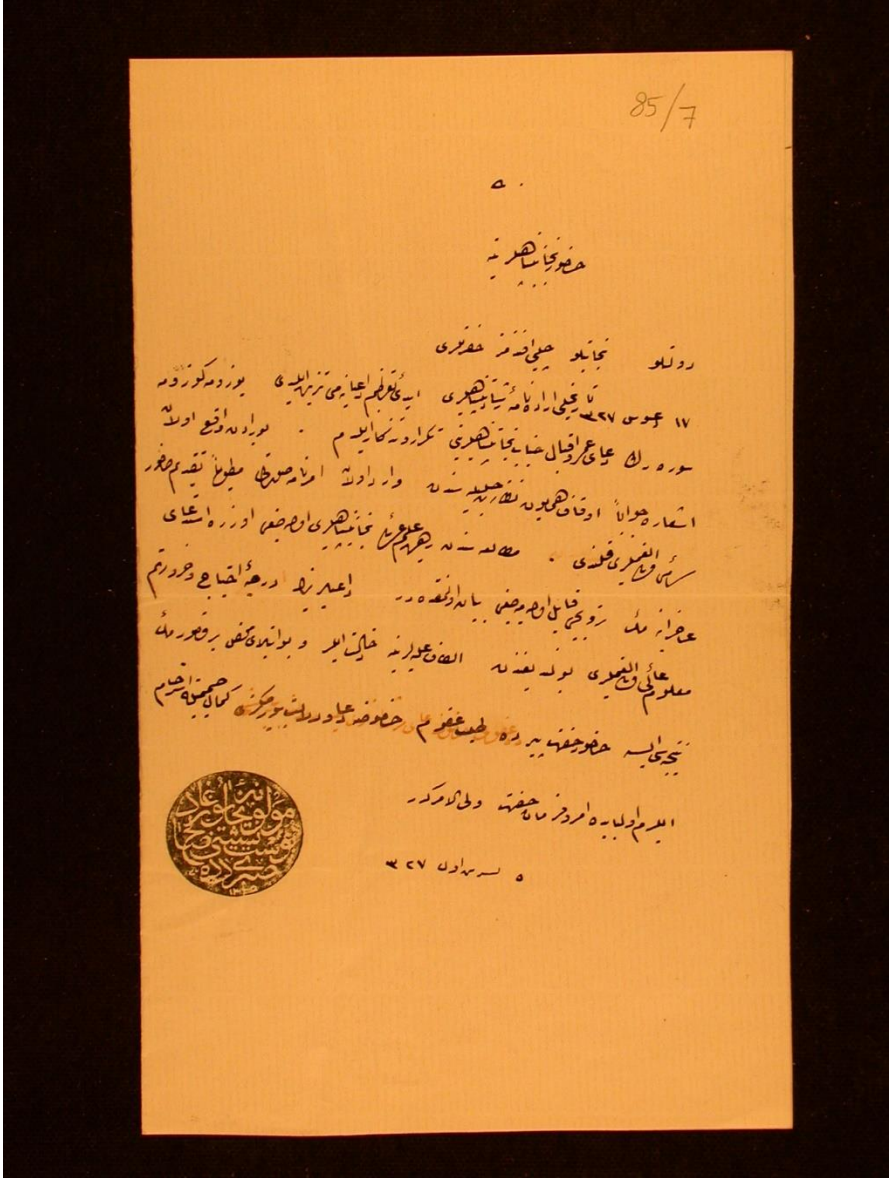
Rahmeten lil-âlemin ve ol seyyidi'l-mürselîn sultânul-enbiyâ 'aleyhi efdalü't-tahâyâ efendimiz hazretlerinin bi'l-'umûm mü'minîn ve muvahhidîn için bâis-i feyz ve sa'âdet olan mi'râc-ı bâhiru'l-ibtihâc cenâb-ı reşâdetpenâhilerinin hakk-ı hazret-i hilâfetpenâh ve hakk-ı hazret-i necâbetpenâhilerinde mütemeyyin ve mes'ûd olmuş du'âsını îsâl-i bargâh-ı rabb-i müte'âl eyler ve şu vesiyile ile de tecvîhât-ı mufidü'l-füyûzât-ı cenâb-ı reşâdetpenâhilerinin hakk-ı fakîrânemde ile'lebed devamını 'arz ve niyâz eylerim. Ol bâbda emr u fermân ve lutf-ı bi-pâyân hazret-i necâbetpenâhilerininindir. 2 Temmuz 328

Postnişîn-i Mevlevîhâne-i Yozgad

ed-dâi

Sâlih Sabrî el-Mevlevî

(Mühür)



Belge No: 19

KMMA 85/7

Huzûr-ı necâbetpenâhîlerine

Devletlû necâbetlû Çelebi Efendi hazretleri

17 Temmuz 327 tarihli irâde-nâme-i reşâdetpenâhileri eydi-i ta'zîm-i ed'iyânemi tezyîn eyledi. Yüzüme gözüme sürerek du'â-yı 'ömr u ikbâl-i necâbetpenâhîlerini tekrâr u tezkâr eyledim. Buradan vâki' olan iş'âra cevâben evkâf-ı humâyûn nezâret-i celîlesinden vârid olan emirnâme sûretini matviyyen takdîm-i huzûr-ı sâmi-i veliyyü'n-ni'amîleri kılındı. Mütala'asından rehîn-i 'ilm-i 'âli-i necâbetpenâhileri olacağı üzere istid'â-yı âcizânemin tervîc-i kâbil olamayacağı beyân olunmaktadır. Dâ'îlerinin derece-i ihtiyâc ve zarûretim ma'lûm-ı 'âli-i veliyyü'n-ni'amîleri bulunduğundan eltâf-ı 'aliyyelerine dehâlet eyler ve bu ibtilâ-yı mahz bir kusûrumun neticesi ise huzûr-ı hazret-i pîrde taleb-i 'affim husûsuna du'â ve delâlet buyurmanızı kemâl-i samîmiyetimle istirhâm eylerim. Ol bâbda emr ü fermân veliyyü'l-emrindir.

5 Teşrîn-i evvel 328

Sâlih Sabrî Dede postnişîn-i Mevlevîhâne-i Yozgad

5 Teşrîn-i evvel 1327

(Mühür)

85/22

ح

حاکمای ملای حفت قوچاق

دولتو نجایلو مرشد اعظمی افندی حفتی

شرف اولیای عظمی و موصیه و مودت و معنی نصیبی و مصلحت حقیقی
اولاد و عیال و اصحاب و مطایب و مودت و اولاد و اولاد و اولاد
و قزو و ره و عرفان اولیای رفیع در و نیای فرکله ختم علیہ فویارگاه
جان و عیال قبول گاه بیضا و واقعه عیال و نزهت ماعت و بیوی
حسب الیه دایره سبب قزو و اولاد اولاد اولاد اولاد اولاد اولاد
جهت خایلی هو کور مرده ارامی تای مودت می سر اولدی اولیایه
و هر ساله اردو زمانه میوزیکال مدلیایه نزهت حفتی
الدعوی
المرشد الاعظمی



۲۰ مرشد اعظمی نجایلو امرانه مرشد عظیمی الدعوی بر بویایه ده یافده حفت
بدینیم ایستاد بولکچه ایچده فالقنه امرنجایلی عیالیه بیگ طبعیه
بوسه و عیالیه کیه مریم امرانانه هجر بر بویایه کده مکده قزو عیالیه عیالیه
انتم حفتی ایستاد
الدعوی صاحب
مری ۵۵

Belge No: 20

KMMA 85/22

Hakpâ-yı mu'allâ-yı hazret-i kuds-i a'zâmîlerine

Devletlû necâbetlû mürşid-i a'zamımız efendimiz hazretleri

Şeref-i idrâkiyle 'umûm-ı muvahhidîn ve muvahhidânın mütena'im-i feyz-i ikbâl ve hisse-çinîn-i 'ulüvv-i iclâl oldukları 'îyd-i sa'îd-i edhâ-meyâmîn-i matâyânın hak e hak veliyy-i ni'amîlerinde bâ'is-i yümn u sa'âdet ve fuzûn-tere-i ömr u âfiyet olmasın tazarru'ât-ı dervîşânemiz kemâl-i huşû' ile ref'-i bârgâh-ı sübhân ve 'arz-ı kabûlgâh-ı rabb-i mennân kılmakla 'arz-ı tebrîk ve tehenni-i müsâra'at ve bu vesîle-i hasene ile dâreynde sebep-i feyz-i felâhımız olan teveccühât-ı lâzimetî't-tebcîlât-ı haydar-sahâîlerinin hakk-ı kemterânemizde idâmesi niyâz-ı mahsusûna mücâseret olundu. Ol bâbda ve her halde emr u fermân menba-i feyz-i ikbâl-i Mevlevîyân efendimiz hazretlerindedir.

Ed-Dâî

Sâlih Sabrî Dede

Postnişîn-i Mevlevîhâne-i Yozgad

8 Teşrîn-i sâni 328

(Mühür)

20 Teşrîn-i evvel 328 tarihli emir-nâme-i mürşid-i a'zamîlerini aldım. Bir buçuk aydır da yatakta hasta bulunuyorum. İnşâallah bir hafta içinde kalkarak emr-i necâbetpenâhîlerine teba'iyet ideceğim tabî'îdir. Bu sene dahî cerre gidemedim. Emrolunan mahiyye bir mecdiyyeyi göndermekten fevkalade 'azmimi beyan iderim efendim hazretleri.

Ed-Dâî Sâlih Sabrî Dede

Tarîkat-ı Nakşbendiyye mensûbîninden müteveffa Hacı Abdullah Vecdî Efendinin delâletiyle masârifi hazîne-i hâssaca tesviye olunarak Tunusluzâde Süleyman Efendi'nin teberru' eylediği arsa üzerine inşâ edilmiş olan tekyede salât-ı cum'a ve 'iydiyye dahi edâ olunmak üzere minber ve mihrab ve minare ilâvesine müsâ'ade-i şer'îyye istid'âsını mütezammın cânib-i meşîhati İslamiyyeye takdîm edilüb ve bâhusûs is'âf-ı müstevli mutazammın meclis-i meşâyıhdan yazılan derkenâr Evkâf Nezâretine irsâl olunup mazrûfen vurûd iden arzuhâl leffen tesyâr kılmak zuhûrmende muharrer-i meclis-i mezkûr muktedâ i'lâmı mucibince icrâ icâbı hususunda lazım gelende tefhîmi beyân olunur.

Devletlû necâbetlû efendim hazretleri

Yozgadda mukîm Tunusluoğlu Süleyman Efendi vesâikiyla bir mahzar tertîb ve Meclis-i idâre-i Livâ'dan bir de mazbata alarak doğrudan doğruya Bâb-ı Meşîhat'e göndermiş ve idârece tervîc edilerek Yozgad Evkâf Müdüriyeti'ne vürûd idüb bir sûreti bâlâya çıkarılan tahrîrâtta müstebân olacağı üzere postnişîni bulunduğum mevlevîhâneyi mahlûl göstererek mescide tahvili hakkında mercî'nce muhâbere cereyân etmekte bulunmuş hâlbuki semahanemiz dokuz on tennureyi istiâye kâfi derecede olub şâyed bir de minber ilâve edilecek olursa mukâbele-i şerîfenin icrâsına imkân bulunacağı bedihîdir. Bu hususuta âcizlerinin hiçbir şeyden haberim olmadığı halde ve iki mâhîden beru nâ-mîzâc bulunduğum bir sırada dergâhın hücrelerinde unutmuş olduğum mührümü dahî ele geçirmişlerse de mezkûr mührümün istîmâline cesâret edemeyerek yeniden mühür hakkıyla tarafımdan bir istid'â tertîb ve Mevlevî Sâlih Baba diye imza şu şekilde "Mevlevî Sâlih" bir de mühür vaz'iderek bu sûretle muhâbereye girişmişlerdir. Ber-vech-i ma'rûza sahte mühür ve imzâ ile meşîhate gönderilen istid'â sûretiyle de el-yevm Yozgad Evkâf Müdüriyeti'nde mahfûz bulunmuş olunmakla işbu teşebbüsât sıkça ve sahtekarânelerinin men'î husûsuna merâhimâde-i necâbetpenâhîlerin sezâvâr buyurulması meşrûhamdır. Efendim ol bâbda emr u fermân hazret-i mürşid-i a'zamîlerindir.

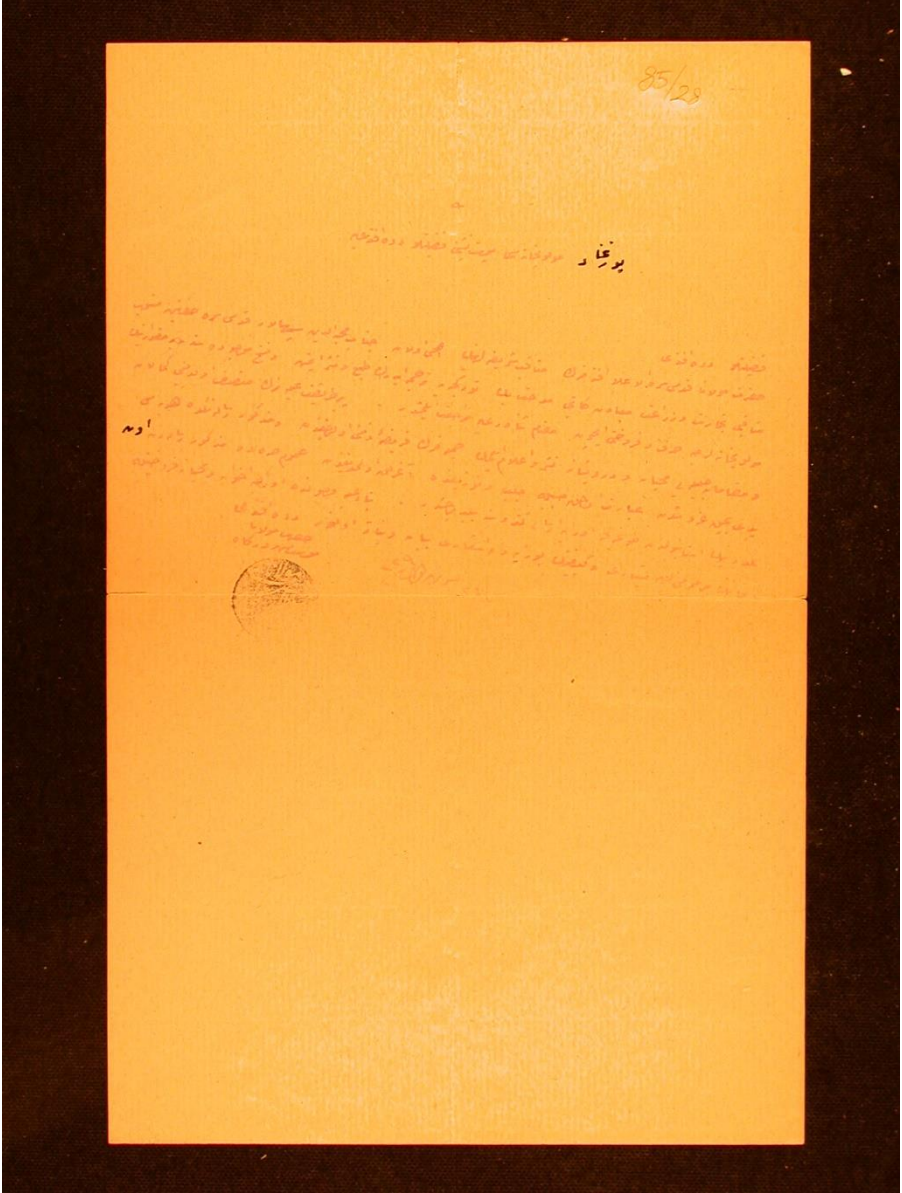
2 Muharrem 331/29 Teşrîn-i sâni 328

Ed-dâî

Sabrî Dede

Postnişîn-i Mevlevîhâne-i Yozgad

(Mühür)



Belge No: 22

KMMA 85/28

(*Risâle-i Sipahsâlar*'ın Mithat Bey tarafından tercüme edilmiş olması ve dergâhların 10'ar adet satın alması)

Faziletlü Dede Efendi

Hazret-i Mevlânâ kuddisesırrıhu'l-a'lâ Efendimizin menâkıb-ı şerîfelerinin menheci olan cenâb-ı Mecdüddîn Sipehsâlar –kuddisesırrıhû- hazretlerine mensûb menâkıb Ticaret ve Zirâ'at Mebâdîn Kâtibi Midhat Bey Türkçe'ye tercüme iderek tab' ve neşr etmiş ve nüsha-i mevcûdesinden bir mikdarının Mevlevîhânelerce sarf ve fûruhtu için makâm-ı sena...ye müraca'ât etmiştir. Bir tarikat-ı 'aliyyenin muttasıf olduğu kemâlât ve makâmât-ı celîleyi muhibbâna ve dervîşâna neşr ü 'îlâm eylemek cümlemizin farîza-i dîniyyesi olduğundan ve mezkûr risâlenin de hediyyesi 7,5 kuruştan ibâret olmak hasebiyle celbe ve tevzî'inde ağırlık olunmadığından 'umûm harada mezkûr risâleden on adedinin İstanbulda doğruca oraya irsâli kendisine bildirilmiştir. Binânealeyh vusûlünde oraca ihvân ve muhibbâna fûruhtuyla bahânın mümâileyhe irsâli keyfiyetin bize iş'ârı beyân ve niyâz olunur Dede Efendi. 27 Teşrîn-i evvel 329

Postnişîn-i Dergâh-ı Hazret-i Mevlânâ

(Mühür)


85/19

حضور معالی موفور جناب رتائت شریفینہ

روایتو بجا تو و انعم اندرز حضرتک

مقام معالی موصوف اولاد مولویانہ رتائت عالم معلوم معامدک تعقب و رویا جوہ در سعادت استقامت تیب جو یز قابو
جو قدر اینک اجرت و معارف مدار اولیہ اور زہ مولویانہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ
و اسل حقدہ کی رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ
ایسہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ
جیتہ بک جتہ و حق زبانی امر ایجابہ آئندہ ہم بوضو امانتہ عموم رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ
ایسہ مہیکہ بک مابوسم خدایم سوما بوسیدہ و جہان تیب ایسہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ
قدر قوتہ سائوہ بودہ اتانی ہفتادہ ہفتادہ اتانی سونہ ایسہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ
ہر اتانی سیر او عیانہ مانتورہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ
نوبج رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ رتائت شریفینہ
امردارہ حضرتک و علی الامرکہ

بوعاد مولویانہ کی بوسنتی
الاعلیٰ



Belge No: 23

KMMA 85/19

Huzur-ı me'âli-i mevfûr-ı cenâb-ı Reşâdetpenâhîlerine

Devletlû necâbetlû veliyyü'n-ni'am efendimiz hazretleri

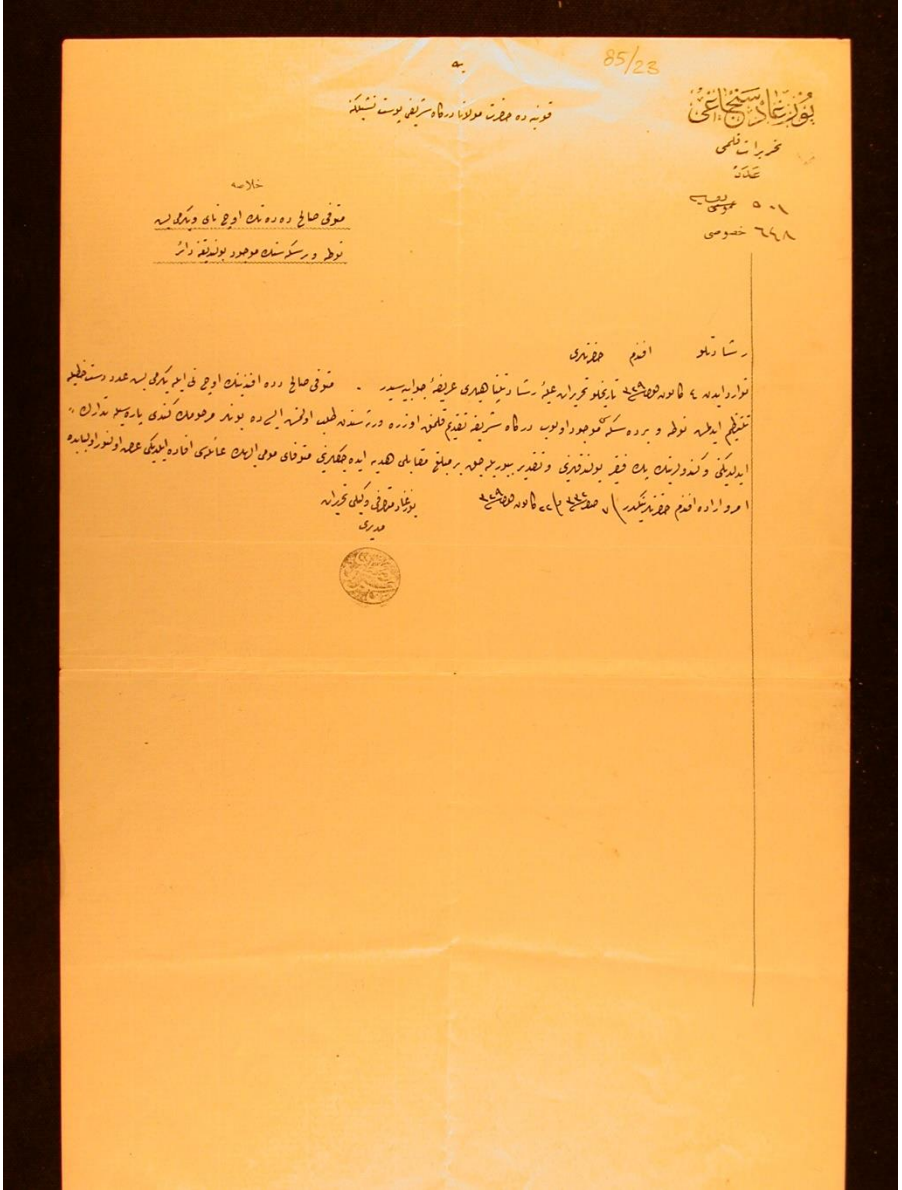
Makâm-ı mu'allâ ile mülhakâtı olan mevlevîhânelerine 'aid bil'umûm mu'âmelâtın ta'kîb ve ru'yeti için dersa'âdetçe istihdâmı tensîb buyurulan kapuçuhadârının ücret ve masârifine medâr olmak üzere mevlevîhânemizde tahsîsât-ı şehriyye olarak 20 kuruş i'tâsı ve tertîb buyurulmuş ve irsâli hakkındaki 10 Teşrîn-i sâni 327 tarihli irâdenâmeleri şerefîrâ-yı dest-i ta'zîm olmuş ve imtisâl etmek lâzime-i 'ubûdiyyet ve merbûtiyetten bulunmuş ise de buradaki mevlevîhânenin esâsen hiçbir tahsîsâtı olmadığı ve Yozgatın ağniyasından i'ânenen istiğnâ hâsıl olmuş idiği cihetle pek sefilâne ve hatta zelifâne imrâr-ı hayât etmekteyim. Bu iztirâr mani'asıyla 'umûm sırada da tertîb buyurulan tahsîsât-ı şehriyyeye iştirâk edemediğime pek me'yûsum. Hüdâ 'alîm şu me'yûsiyet kadar vicdânımı tahrîş iden hiçbir te'sîre ma'rûz kalmamıştım. Ma'lûmdur ki zarûret kadar kavî bir sâik yoktur. İnsanı her sefâlete her sefâleti insana sevk iden zarûrettir. Zarûretin kuvve-i müessesesine mukâvemet itmek her insana müyesser olunmayan metânetlerdendir. Rûşd ü himmet fehmiyânelerinin fuyûzât-ı ma'neviyyesi ile Cenâb-ı rezzâku'l-kerîmin 'azamet-i ilâhiyyesine i'timâd ederek tevsî'-i dâire-i maişet ve bâ-tehvîn-i zarûret ittiğim zaman tahsîsât-ı şehriyenin temâmını vereceği ez dil u cân ta'ahhüd iderim.Ol bâbda emr u irâde hazret-i veliyyü'l-emrindir. 27 Şubat 328

Yozgad Mevlevîhânesi Postnişîni

Ed-dâî

Sâlih Sabrî el-Mevlevî

(Mühür)



Belge No: 24

KMMA 85/23

Yozgad sancağı Tahrîrât Kalemi

Aded

105/846

Konyada Hz. Mevlânâ Dergâhı Postnişinliğine

Hulâsâ

Müteveffa Sâlih Dede'nin 3 Ney ve 25 Nota ve 1 sikkesinin mevcûd bulunduğuna dâir.

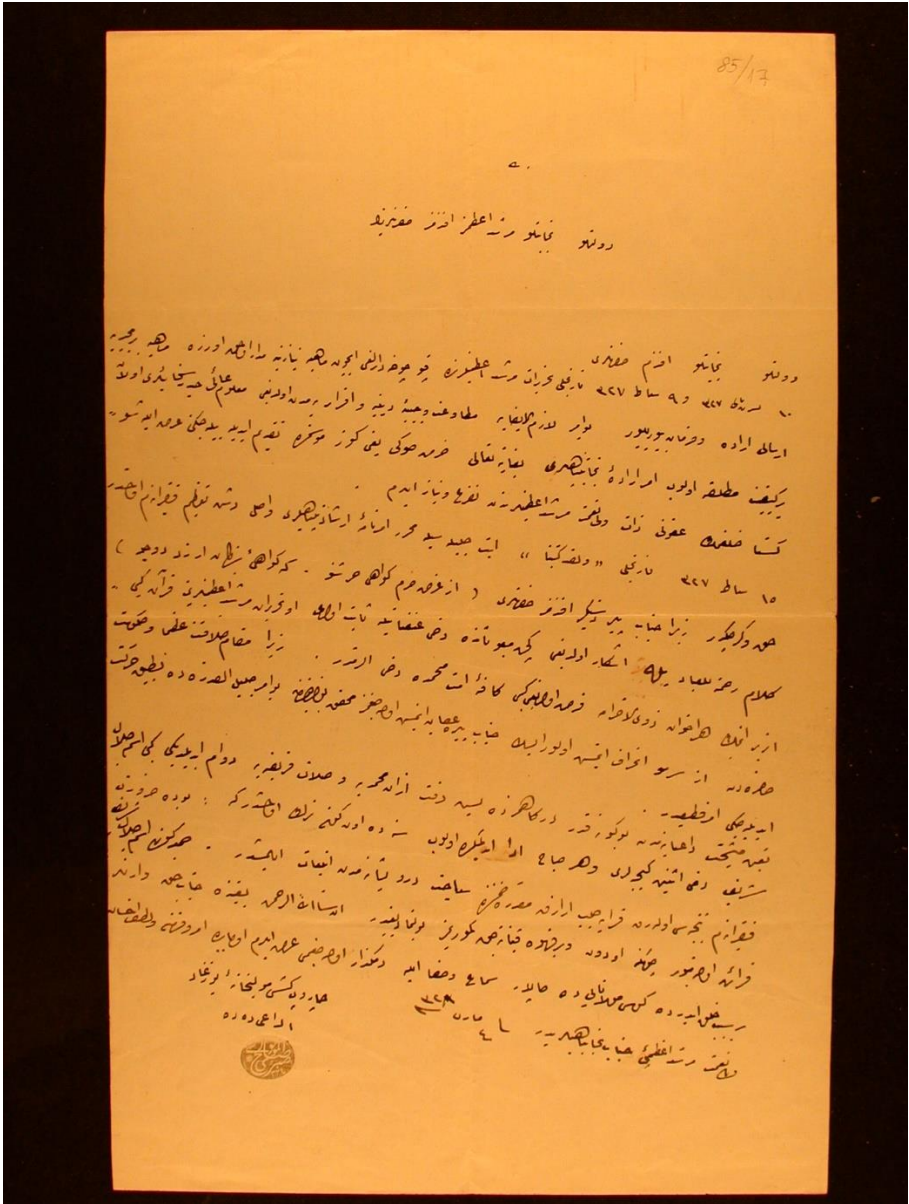
Reşâdetlü Efendim Hazretleri

Tevârüt iden 4 Kanûn-i Evvel 329 tahrirât-ı 'âliyye-i reşâdet-penâhîleri 'arîza-i cevâbiyyeleridir. Müteveffa Sâlih Dede Efendinin 3 ney ile 25 adet dest-i hattı ile tanzim idilmiş nota ve bir de sikkesi mevcûd olup dergâh-ı şerîfe takdim kılınmak üzere veresesinden talep olunmuş ise de merhûmun kendi parasıyla tedârik idildiği ve kendilerinin pek fakîr buldukları ve takdîr buyurulacak bir meblağ mukabili hediye ideceklerini müteveffa-yı mumâileyhin âilesi ifâde eylediği arz olunur. Ol bâbda emr u irâde efendimiz hazretlerindedir. 7 Safer 332 ve 22 Kânun-i evvel 329

Yozgad Mutasarrıf Vekili Tahrîrât Müdürü

Hasan b. Mustafa.

(Mühür)



Belge No: 14

KMMA 85/17

Devletlü necabetlü mürsid-i a'zamımız efendimiz hazretlerine

Devletlü necâbetlü efendimiz hazretleri

10 Teşrîn-i sâni 327 ve 9 Şubat 327 tarihli tahrîrât-ı mürşîd-i a'zamîlerinde kapuçuhadarlığı için mâhiyye niyâzbend-i medâr olmak üzere mâhiyye bir Mecidiyye irsâli irâde ve fermân buyuruluyor. Bu emr-i lâzîmü'l-ifâyâ mutava'ât vecibe-i dîniyye ve ikrâriyemden olduğu ma'lûm-ı 'âli-i haydar-sehâileri olan bir keyfiyyet-i mutlaka olub emr-i irâde-i necâbetpenâhîleri binâyet-i Teâlâ harman sonu yani güz mevsiminde takdim idilebileceğini arz ile şu küstahlığının 'affını zât-ı veliyy-i ni'met-i mürşîd-i a'zamîlerinden tazarru' ve niyâz iderim.

10 Şubat 327 tarihli "velekad ketebnâ" ayet-i celîlesi ile muharrer emir-nâme-i reşâdetpenâhîleri vâsıl-ı deşt-i ta'zîm-i fakîrânem olmuştur. Hak ve gerçektir. Zîrâ Cenâb-ı Pîr-i Destgir efendimiz hazretleri "ez gazez hürrem kuvâhi hur şunû/Ki kuvahî bendegân nerzed du cû"¹¹⁹ kelâm-ı rahmeten lil'ibâdiyla işkâr olduğu geçen meb'ûsâtda dahî 'unufâtiyla sâbit oldu. O tahrîrât-ı mürşîd-i a'zamîlerini Kur'ân gibi ezberlemek her ihvân-ı zevi'l-ihtirâma farz olduğu gibi kâffe-i ümmet-i Muhammede dahî elzemdir. Zîrâ makâm-ı hilâfet-i 'uzmâ ve hükûmet-i su'râdan serimû inhirâf etmiş olur isek cenâb-ı pîre isyan etmiş olacağımız muhakkak bulunduğundan bu emr-i celîlü'l-kudrede tatbik-i hareket idileceği emr-i kat'îdir.

Ta'yin-i meşihat-i dâi'ânemden bugüne kadar dergâhımızda beş vakit ezân-ı Muhammediyye ve salât-ı farziyyeye devâm edildiği gibi ism-i Celâl-i şerîf dahî isneyn geceleri ve her sabah edâ edilmekte olub senede on gün terk olunmuştur ki bu da zarûrât-ı fakîranem neticesi olarak kurâya celb-i erzâk-ı mukaddere zımnında seyâhât-i dervîşânemden inbi'âs eylemiştir. Cum'â günü ism-i celâli şerîf kirâat olunamıyor çünkü odun ve bir kahve kaynatacak kömürümüz bulunmadığından inşâallahurrahmân yakında Cenâb-ı Hak ve erenler bir sebep halk eder de gümüş mumla nâyî da çalar sema' ve safâ ile demgüzâr olacağımı arz ederim. Ol bâbda emr u fermân lutf u ihsan mürşîd-i a'zami-i cenâb-ı necâbetpenâhîlerininindir.

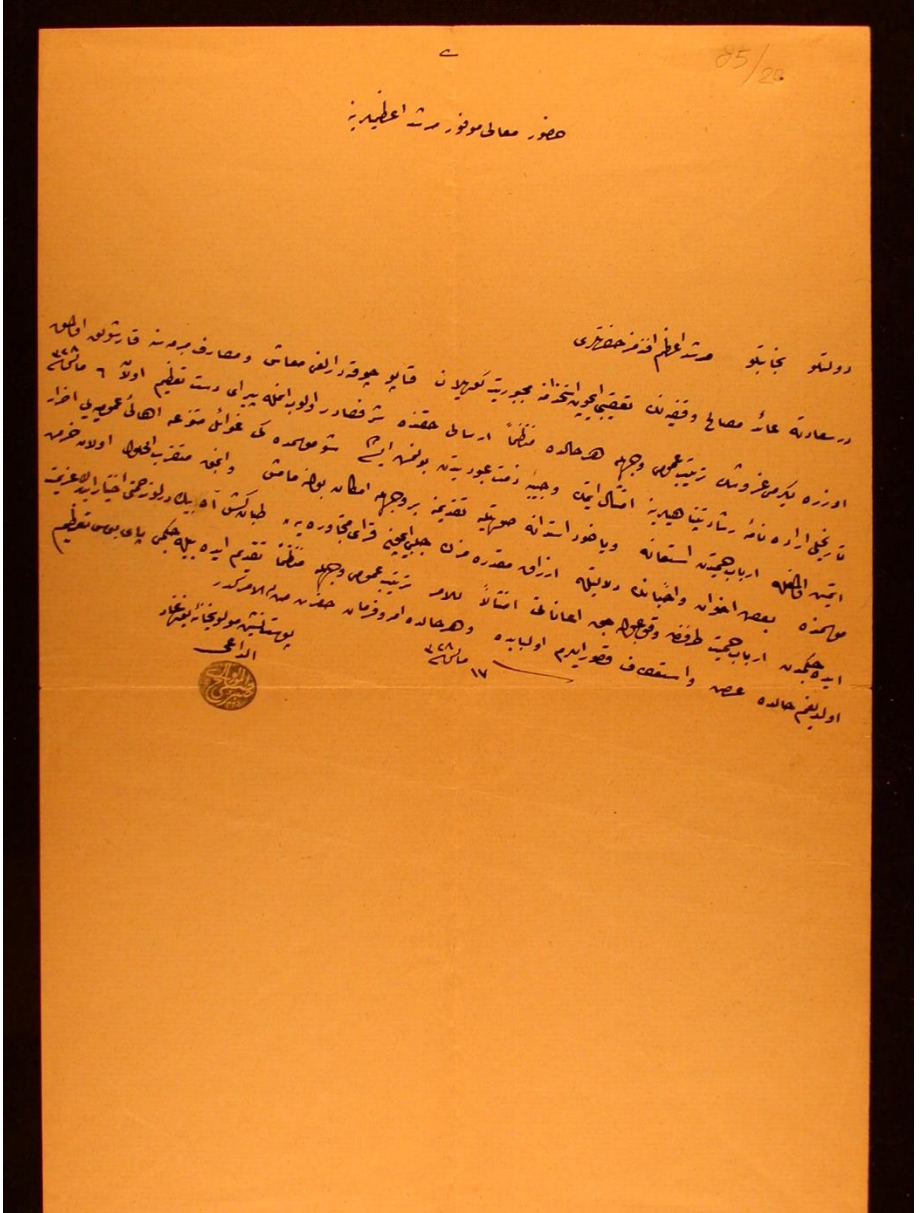
4 Mart 328

Çârûbkeş-i Mevlevîhâne-i Yozgad ed-dâi Dede

Sâlih Sabrî el-Mevlevî

(Mühür)

119 "Garazdan yana hürüm ben; hür olan kişinin şahadetini dinle. Kul, köle olanların şahadetleri iki arpa tanesine bile değmez." Mesnevî, I, 3813.



Belge No: 15

KMMA 85/20

Huzûr-ı me'âli-i mevfûr-ı mürşid-i a'zamîlerine

Devletlû necâbetlû mürşid-i a'zam efendimiz hazretleri

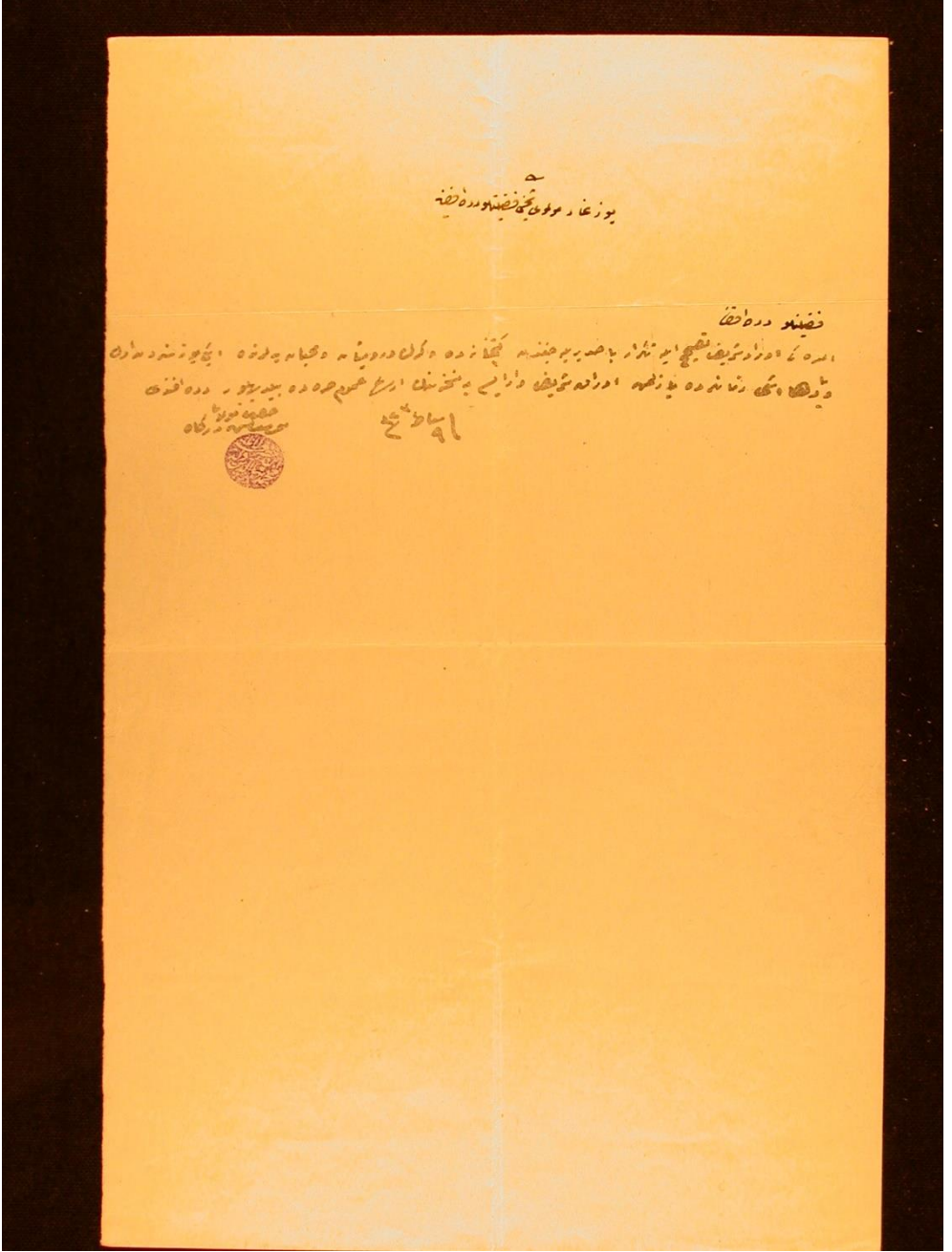
Dersa'âdete âit mesâlih-ı vakfiyenin ta'kîbi için istihdâmına mecbûriyet görülen kapûçukadarlığı ma'âş ve masârif-i mübremesine karşılık olmak üzere 20 kuruşun tertib-i umûmî vechiyle herhalde muntazaman irsâli hakkında şerefsâdir olup enmile-pîrâ-yı dest-i ta'zîm olan 6 Mayıs 328 tarihli irâdenâme-i reşâdetpenâhîlerine imtisâl etmek vecîbe-i zimmet-i 'ubûdiyetten bulunmuş ise de şu mevsimdeki gavâil-i mütenevvî' ahâli-i 'umûmiyyeyi ızrâr itmiş olmakla erbâb-ı hamiyetten isti'âne veyahut istidâne sûretiyle takdîmine bir vechile imkan bulunamamış ve ancak mütekarrübül-hulûl olan harman mevsiminde bazı ihvân ve ehîbbânın delâletiyle erzâk-ı mukadderemizin celbi için kurâ-yı mücâvereye tabankeş âh bin türlü zahmeti ihtiyar iderek azîmet ideceğimden erbâb-ı himmet tarafından vuku' bulacak i'ânâtı imtisâlen lilemr tertîb-i 'umûmî vechile munazzamen takdîm idebileceğimi pâ-yı bûs-i ta'zîm olduğum halde 'arz ve isti'fâf-ı kusur eylerim. Ol bâbda ve her halde emr u fermân men lehu'l-emrindir. 17 Mayıs 328

Postnişîn-i Mevlevîhâne-i Yozgad

Ed-Dâî

Sâlih Sabrî el-Mevlevî

(Mühür)



تقدیرنامه در ردایبکی چند ایستادگان
۱۳۸۵

85/6

KMMA 85/6a-b

Yozgad Mevlevî şeyhi fazîletlu Dede Efendi

Fazîletlu Dede Efendi

Eldeki evrâd-ı şerîf tashîh ile tekrâr basdırılacağından kütübhânade ve gerek dervîşân ve muhibbân yedlerinde iki yüz seneden evvel veya daha eski zamanlarda yazılmış evrâd-ı şerîf var ise bir nüshasının irsâlini umûm harada bildirilir Dede Efendi. 9 Şubat 1327

Postnişîn-i Dergâh-ı Hazret-i Mevlânâ

Muhammed Bahaüddin Veled İbni Hazret-i Mevlânâ

(Mühür)

(Evrakın arkasında; İki adede vurûd eylediği cihetle iş bu nüsha îade takdîm kılındı. 14 Mart 1328)

Devletlû necâbetlû efendi hazretleri

Cenâb-ı Hak erenlere ma'lûm olduğu gibi şüphesiz siz zât-ı necâbet-penâhîlerine dahî ma'lûmdur esbâb-ı ma'îşetimin te'mini için Yozgad mutasarrıflığına vuku' bulan mürâca'atım üzerine meclisce bir vazîfe tahsîs edilmiş ya mazbata mâliye nezâretine yazılmış idi. Dördüncü defa da edilmiş te'kide verilmiş cevâb aynen tebzîr kılınmıştır.

Mahsûsât-ı Zâtiye Müdüriyeti

Zâtiye ve Mefrûş Şu'besi

2486/54

14 Mayıs 328 tarihli 726/186 numara tahrîrât-ı vâlâları cevâbıdır. Muhtacîn-i ma'aş tahsîsi istid'âsında bulunan Yozgad'da vâkî Mevlevîhâne Postnişîni Sâlih Dede Efendiye muhtâcîn tertibinden ma'aş tahsîsin nizâmnâmesi müsâ'id olmamasına mebnî evvelce mürsel olarak üzerine bir keşf mu'âmele îfâ olunamadığı ve tahrîrât-ı âhire-i vâlâlarının îfâ-yı muktezâsı zımında evkâf-ı hümâyûn nazâret-i celîlesine tevdi' olunduğu beyânıyla te'yiden ihtirâm olunur. Fî 12 Haziran 1328

Mâliye Nâzırı Vekîli Nâmına

Muhsûsât-ı Zâtiyye Müdürü

Muahharan Tanîn Gazetesi'nin 28 Haziran 328 târihli nüshasında manzûr-ı fahîrânem olan şu mahsûsât

Muhassesât-ı zâtiye idâresi heyet-i 'umûmiyyesi dün muhassesât-ı zâtiye müdürü İhsan Beyin riyâseti tahtında içtima' eyleyerek mütekâidin-i me'mûrîn ma'aşları tahsîsi hakkında icrâ-yı müzâkere ile eytâm ve erâmil ve muhtacîne mâ'aş tahsîs edilmiştir ifâde-i mesrûdesinde bizim gibi fukarâlar da hisse-mend olacak mıdır? Yoksa askerî ve mülkî eytâm-ı muhtacînîne mi 'âid olduğunu fark ve temyîz edemediğimden "Denize düşen yılanı sarılırcasına gayet muztar ve perîşân bir halde olarak Allah şâhid başımda bulunan birkaç yetim ve yetime ile yağsız tuzsuz bulgur çorbasıyla ve bazan da âç ve lâ-ilaç vakt geçirmekte bulunduğumuzdan lutf-ı mürşid-i a'zâilerine dehâletle zâhir ve bâtın ihtiyacımın def' u izâlesine çâresâz olmasını istirhâma mütecâsir oldum. Ol bâbda emr u fermân Hazret-i men luhu'l-emrindir. 5 Temmuz 1328

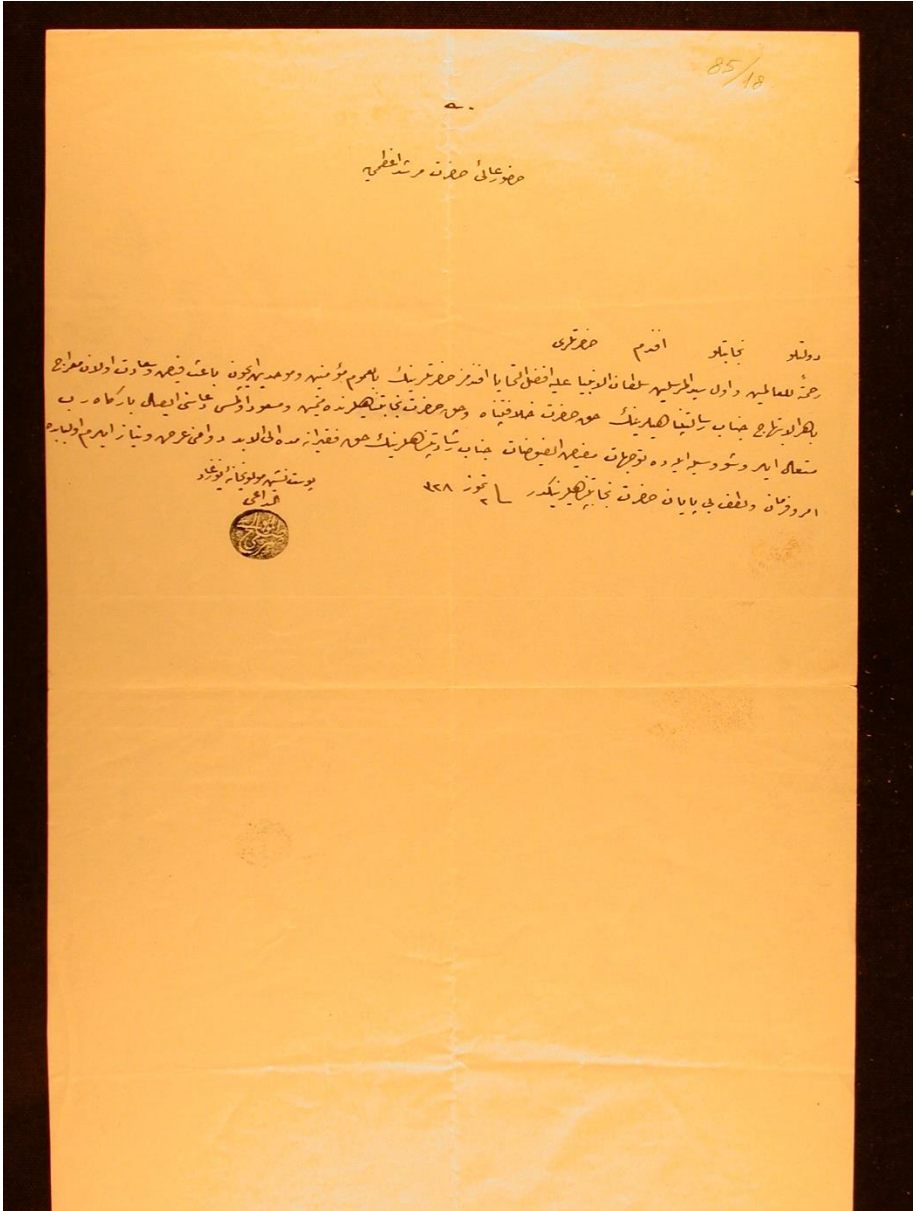
Yozgad Mevlevîhânesi Postnişîni

Ed-Dâî

(Mühür)

Sâlih Sabrî El-Mevlevî

(Mühür)



Belge No: 18

KMMA 85/18

Huzûr-ı 'âli-i hazret-i mürşid-i a'zâmîye

Devletlû necâbetlû efendim hazretleri

Rahmeten lil-‘âlemin ve ol seyyidi’l-mürselîn sultânul-enbiyâ ‘aleyhi efdalü’t-tahâyâ efendimiz hazretlerinin bî’l-‘umûm mü’minîn ve muvahhidîn için bâis-i feyz ve sa’âdet olan mi’râc-ı bâhiru’l-ibtihâc cenâb-ı reşâdetpenâhilerinin hakk-ı hazret-i hilâfetpenâh ve hakk-ı hazret-i necâbetpenâhilerinde mütemeyyin ve mes’ûd olmuş du’âsını îsâl-i bargâh-ı rabb-i müte’âl eyler ve şu vesiyile ile de tecvcîhât-ı mufidü’l-füyûzât-ı cenâb-ı reşâdetpenâhilerinin hakk-ı fakîrânemde ile’lebed devamını ‘arz ve niyâz eylerim. Ol bâbda emr u fermân ve lutf-ı bi-pâyân hazret-i necâbetpenâhilerininindir. 2 Temmuz 328

Postnişîn-i Mevlevîhâne-i Yozgad

ed-dâi

Sâlih Sabrî el-Mevlevî

(Mühür)

17 Temmuz 327 tarihli irâde-nâme-i reşâdetpenâhileri eydi-i ta'zîm-i ed'iyânemi tezyîn eyledi. Yüzüme gözüme sürerek du'â-yı 'ömr u ikbâl-i necâbetpenâhîlerini tekrâr u tezkâr eyledim. Buradan vâki' olan iş'âra cevâben evkâf-ı humâyûn nezâret-i celîlesinden vârid olan emirnâme sûretini matviyyen takdîm-i huzûr-ı sâmi-i veliyyü'n-ni'amîleri kılındı. Mütala'asından rehîn-i 'ilm-i 'âlî-i necâbetpenâhileri olacağı üzere istid'â-yı âcizânemin tervîc-i kâbil olamayacağı beyân olunmaktadır. Dâ'îlerinin derece-i ihtiyâc ve zarûretim ma'lûm-ı 'âlî-i veliyyü'n-ni'amîleri bulunduğundan eltâf-ı 'aliyyelerine dehâlet eyler ve bu ibtilâ-yı mahz bir kusûrumun neticesi ise huzûr-ı hazret-i pîrde taleb-i 'affim husûsuna du'â ve delâlet buyurmanızı kemâl-i samîmiyetimle istihâm eylerim. Ol bâbda emr ü fermân veliyyü'l-emrindir.

5 Teşrîn-i evvel 328

Sâlih Sabrî Dede postnişîn-i Mevlevîhâne-i Yozgad

5 Teşrîn-i evvel 1327

(Mühür)

85/22

ح

حاکمای سعادی هفت قزوینی

دولتو نجایلو مرشد اعظم قزوینی هفتی

ترتیب اولیٰ عموم موصییه و موحدیه مفتح فیضیه و مفضله جنیه علمیه
اولادیه عیسویه اصحابیه مطابیه حدادیه و انجمنیه باغ جمعه سعاده
وفوده زهرا عرفیه اوقاف اوقاف درویشانه فزکله خیریه اید فواریه
جانه و عهد قبول کاه بیضا نه واقعه عهد بربک و زنه ساعت و یوبه
حبه اید زارینه سبب قزوین و اولاده نوجوان لاینت انجمنیه
جهت خانیله حدادیه مرده ارامی تایه مفضله میسر اولدی اولیاده
و هر ساله امر و زمانه میوزیکه اولدی اولیاده قزوینی
الله اعلم
الله اعلم



۴۰ مرشد اعظم نجایلو امرانه مرشد عظیمیه الدم برجه اید ده یافده هفت
برلوم ایدانجه بره هفت ایدنه و الفیه نه امر نجایلو هفتیه نیمه ایده هکیم طبعیه
پوشه زهرا هره کیه دم امر و زمانه هجه برجه کده مکده قزویناره عجم ایدیم
الله اعلم
الله اعلم
مری ۸۵

Belge No: 20

KMMA 85/22

Hakpâ-yı mu'allâ-yı hazret-i kuds-i a'zâmîlerine

Devletlû necâbetlû mürşid-i a'zamımız efendimiz hazretleri

Şeref-i idrâkiyle 'umûm-ı muvahhidîn ve muvahhidânın mütena'im-i feyz-i ikbâl ve hisse-çinîn-i 'ulüvv-i iclâl oldukları 'îyd-i sa'âd-i edhâ-meyâmîn-i matâyânın hak e hak veliyy-i ni'amîlerinde bâ'is-i yümn u sa'âdet ve fuzûn-tere-i ömr u âfiyet olmasın tazarru'ât-ı dervîşânemiz kemâl-i huşû' ile ref'-i bârgâh-ı sübhân ve 'arz-ı kabûlgâh-ı rabb-i mennân kılmakla 'arz-ı tebrîk ve tehenni-i müsâra'at ve bu vesîle-i hasene ile dâreynde sebep-i fevz-i felâhımız olan teveccühât-ı lâzimetî't-tebcîlât-ı haydar-sahâîlerinin hakk-ı kemterânemizde idâmesi niyâz-ı mahsusûna mücâseret olundu. Ol bâbda ve her halde emr u fermân menba-i feyz-i ikbâl-i Mevlevîyân efendimiz hazretlerindedir.

Ed-Dâî

Sâlih Sabrî Dede

Postnişân-i Mevlevîhâne-i Yozgad

8 Teşrîn-i sâni 328

(Mühür)

20 Teşrîn-i evvel 328 tarihli emirnâme-i mürşid-i a'zamîlerini aldım. Bir buçuk aydır da yatakta hasta bulunuyorum. İnşâallah bir hafta içinde kalkarak emr-i necâbetpenâhîlerine teba'iyet ideceğim tabi'îdir. Bu sene dahî cerre gidemedim. Emrolunan mahiyeye bir mecdiyyeyi göndermekten fevkalade 'azmimi beyan iderim efendim hazretleri.

Ed-Dâî Sâlih Sabrî Dede

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

طریق تحقیق مندرجہ خوف طبع حقیقت و حدیث ائمہ دینین معارف حقہ خاصہ استوار کردہ نوبت زادہ عبادت خدیج
برج اجماعی عہد اذریب انت ایلمہ اودہ تیرہ عددہ حمد دعویہ ہی ادا اولیہ اوزرہ مریضہم وضاء عددہ ستم عددہ
شہادتیں منجمنہ جانیستہ اسمیہ نعیم ایتوبہ دیا فلفہ اسان سترہ منعمہ حبس مت حقہ بازیتہ دستا اوقاف نقہ
اسانک اولوبہ مندمان ورد ایتہ شعلہ نقابا نقہ فخر صدہ عمر حبس منکره حقیقا اعلمی حقیق اہرن ایاک حضور صفا و شکستہ
نعمت بیاد اولوبہ

دوئلہ نجیبو انجم حضرت
یوسف اولوبہ منجم نونہ اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم
ترویج ایبرک برقا اوقاف میرتہ ورد اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم
مولوی خاری مولود کوسرہ رک سکہ حقوی عقدہ حقیقی حقہ اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم
استقامت حاجی درجہ اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم
بہ فخر صدہ اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم
مہربن حق الکریم سترہ دہ کثیر مہربن استقامت حاجی درجہ اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم
دیہ اصفا سترہ عددہ مولود کوسرہ رک سکہ حقوی عقدہ حقیقی حقہ اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم
شیخہ کونہ منجم اصفا صوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم
صفا صفا منجم اصفا صوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم اولوبہ منجم



Belge No: 21

KMMA 85/21

Ankara Evkâf Müdürlüğü'nün 23 Teşrîn-i evvel 328 tarih 1529/69 numaralı

tahrîrât sûreti

Tarîkat-ı Nakşbendiyye mensûbîninden müteveffa Hacı Abdullah Vecdî Efendinin delâletiyle masârifi hazîne-i hâssaca tesviye olunarak Tunusluzâde Süleyman Efendî'nin teberru' eylediği arsa üzerine inşâ edilmiş olan tekyede salât-ı cum'a ve 'iydiyye dahi edâ olunmak üzere minber ve mihrab ve minare ilâvesine müsâ'ade-i şer'îyye istid'âsını mütezammın cânib-i meşîhati İslamiyyeye takdîm idilüb ve bâhusus is'âf-ı müstevli mutazammın meclis-i meşâyıhdan yazılan derkenâr Evkâf Nezâretine irsâl olunup mazrûfen vurûd iden arzuhâl leffen tesyâr kılmak zuhûrmende muharrer-i meclis-i mezkûr muktedâ ilâmı mucibince icrâ icâbı hususunda lazım gelende tefhîmi beyân olunur.

Devletlû necâbetlû efendim hazretleri

Yozgadda mukîm Tunusluoğlu Süleyman Efendi vesâikiyla bir mahzar tertîb ve Meclis-i İdâre-i Livâ'dan bir de mazbata alarak doğrudan doğruya Bâb-ı Meşîhat'e göndermiş ve idârece tervîc edilerek Yozgad Evkâf Müdüriyeti'ne vürûd idüb bir sûreti bâlâya çıkarılan tahrîrâtın müstebân olacağı üzere postnişîni bulunduğum mevlevîhâneyi mahlûl göstererek mescide tahvili hakkında merci'ince muhâbere cereyân etmekte bulunmuş hâlbuki semahanemiz dokuz on tennureyi istiâye kâfi derecede olub şâyed bir de minber ilâve edilecek olursa mukâbele-i şerîfenin icrâsına imkân bulunacağı bedihîdir. Bu hususuta âcizlerinin hiçbir şeyden haberim olmadığı halde ve iki mâhîden beru nâ-mîzâc bulunduğum bir sırada dergâhın hüccesinde unutmış olduğum mührümü dahî ele geçirmişlerse de mezkûr mührümün isti'mâline cesâret edemeyerek yeniden mühür hakkıyla tarafımdan bir istid'â tertîb ve Mevlevî Sâlih Baba diye imza şu şekilde "Mevlevî Sâlih" bir de mühür vaz'iderek bu sûretle muhâbereye girişmişlerdir. Ber-vech-i ma'rûza sahte mühür ve imzâ ile meşîhate gönderilen istid'â sûretiyle de el-yevm Yozgad Evkâf Müdüriyeti'nde mahfûz bulunmuş olunmakla işbu teşebbüsât sıkça ve sahtekarânelerinin men'î husûsuna merâhimâde-i necâbetpenâhîlerin sezâvâr buyurulması meşrûhamdır. Efendim ol bâbda emr u fermân hazret-i mürşid-i a'zamîlerindir.

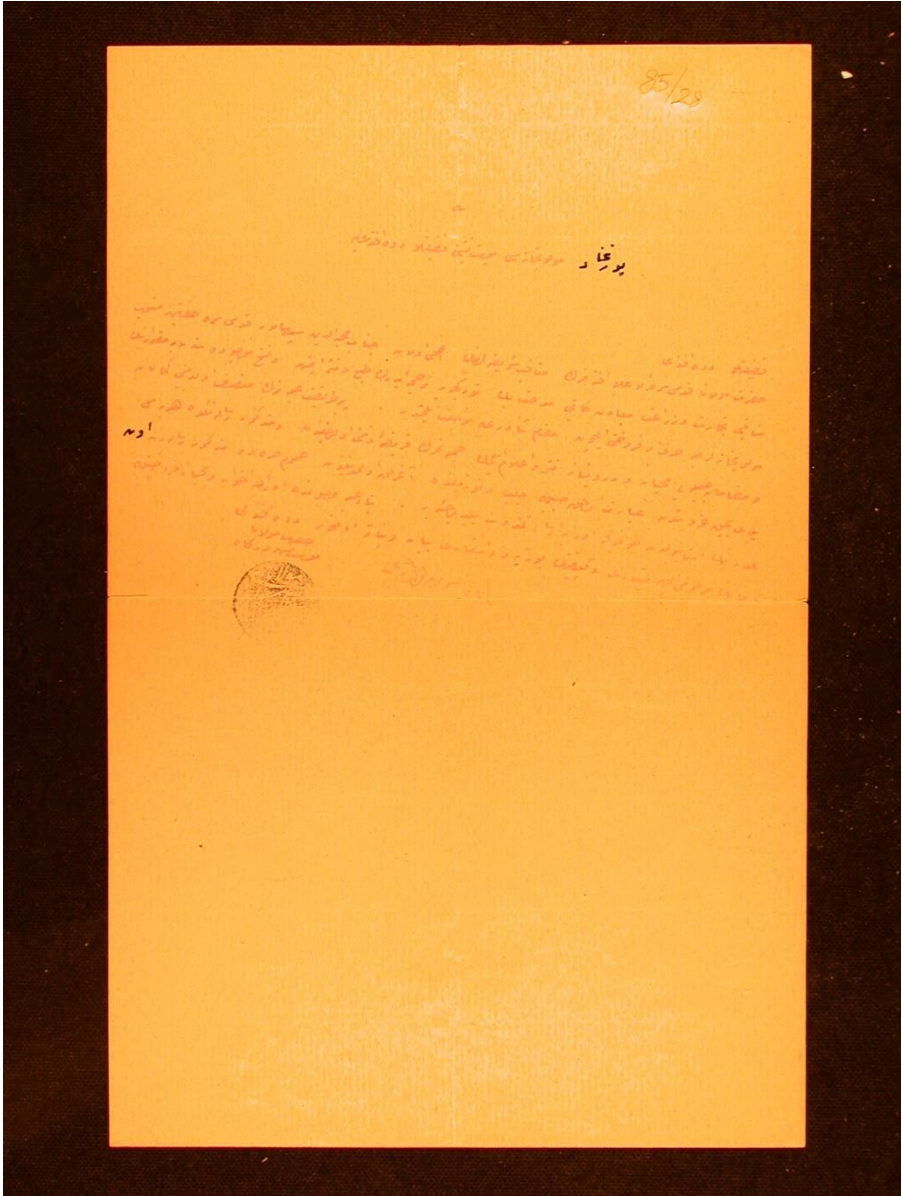
2 Muharrem 331/29 Teşrîn-i sâni 328

Ed-dâî

Sabrî Dede

Postnişîn-i Mevlevîhâne-i Yozgad

(Mühür)



Belge No: 22

KMMA 85/28

(*Risâle-i Sipahsâlâr*'ın Mithat Bey tarafından tercüme edilmiş olması ve dergâhların 10'ar adet satın alınması)

Faziletlü Dede Efendi

Hazret-i Mevlânâ kuddisesırrıhu'l-a'lâ Efendimizin menâkıb-ı şerîfelerinin menheci olan cenâb-ı Mecdüddîn Sipehsâlar –kuddisesırrıhû- hazretlerine mensûb menâkıb Ticaret ve Zirâ'at Mebâdîn Kâtibi Midhat Bey Türkçe'ye tercüme iderek tab' ve neşr etmiş ve nüsha-i mevcûdesinden bir mikdarının Mevlevîhânelerce sarf ve fûruhtu için makâm-ı sena...ye müraca'ât etmiştir. Bir tarikat-ı 'aliyyenin muttasıf olduğu kemâlât ve makâmât-ı celîleyi muhibbâna ve dervîşâna neşr ü 'lâm eylemek cümlemizin farîza-i dîniyyesi olduğundan ve mezkûr risâlenin de hediyyesi 7,5 kuruştan ibâret olmak hasebiyle celbe ve tevzî'inde ağırlık olunmadığından 'umûm harada mezkûr risâleden on adedinin İstanbuldan doğruca oraya irsâli kendisine bildirilmiştir. Binânealeyh vusûlünde oraca ihvân ve muhibbâna fûruhtuyla bahânın mümâileyhe irsâli keyfiyetin bize iş'ârı beyân ve niyâz olunur Dede Efendi. 27 Teşrîn-i evvel 329

Postnişîn-i Dergâh-ı Hazret-i Mevlânâ

(Mühür)

حضور عالی موفور جناب شاد زین العابدین

دولتو بختو و انعم اقدس حضرتك

مصابحه معاليه محقق اولاد مولويان زينه عابد العلوم معامدلك تعقيب و روي ايجوبه در سعادت استقامت تيب بوييد قابو =
جو قدر اينك اجرت و مصارف مدار اولاد مولويان زينه روقصصات شهر اولاد زينه بدر غمناك اعطاس تيب بوليس =
وايضا حقه و ... تا بقا اراده اولاد سرقياك در سبيل علم ولس و اعطاك اينك لادعويته و مراد بقد بدولتت =
ايه ره بود اولاد مولويان زينه اسان هم قصصات اولاد زينه و بولوك اعطاسه اعان در سخا صلي اولاد =
چيز يك صدمه و هي زينه امر اجابت اينده مع بولوك اعطاسه عموم ره زيب بوييد قصصات شهر بوليس =
ايه مديك يك مابوسم خدا علم و مابوسه قد و جداي قرين ايده هم بياره مع و قللايم معلوم در فروشا =
قد قوه زياده بود انان هفتاد هفتاد انان سوجه ايده فرورد - فروردك قوه موزه - مقدمه اينك =
هر انان مير او فبايه مانتورد - رسد و هم قرين اينك فوضات معصوميه جناب - زينه اينك عفت الهيه اعطاك =
توسه راره صعبت بياره ايده فروشا اينك زينه قصصات شهر يك نامي و ريشي از دل و جبهه تو بوليد اولاد =
امداداره حضرتك ولي الامر كد - ۱۶ پيامه ۱۶



Belge No: 23

KMMA 85/19

Huzur-ı me'âli-i mevfü'r-ı cenâb-ı Reşâdetpenâhîlerine

Devletlû necâbetlû veliyyü'n-ni'am efendimiz hazretleri

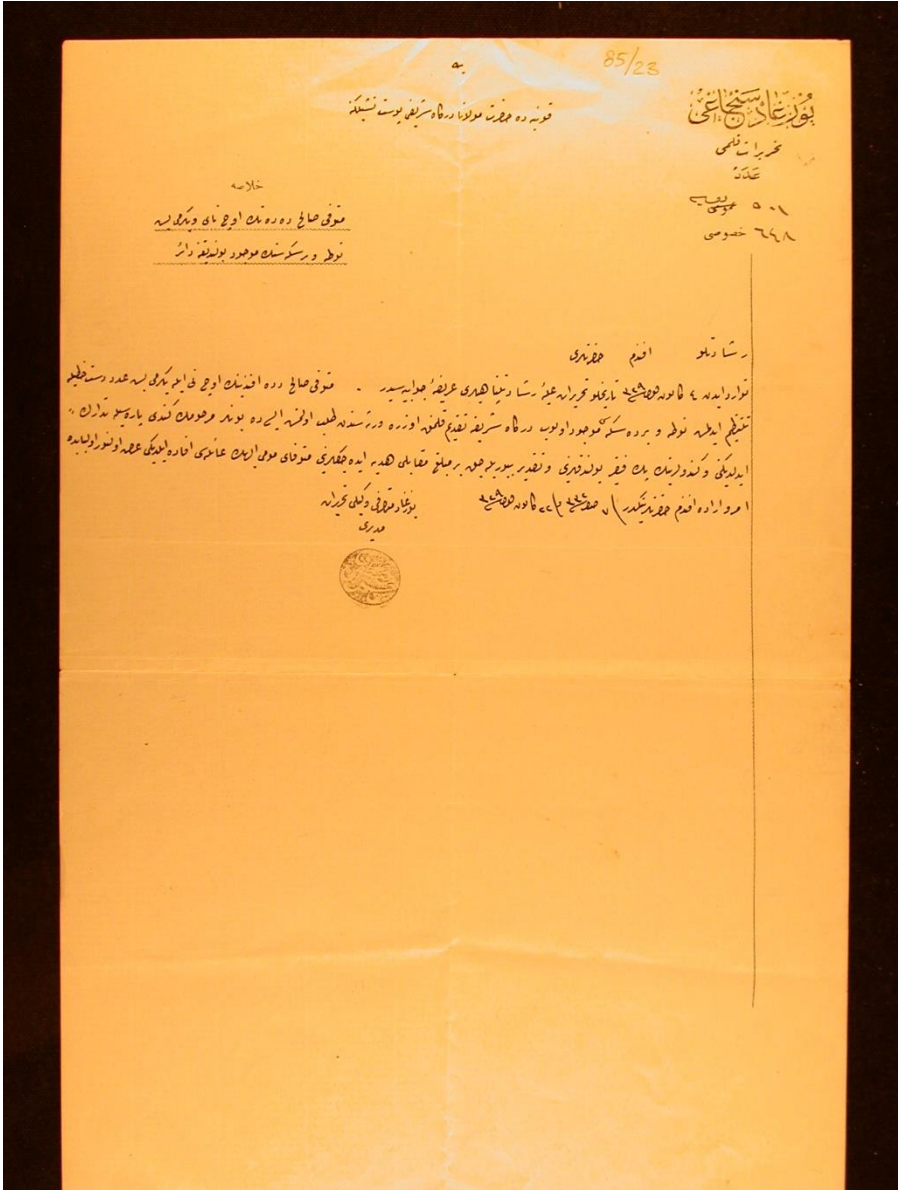
Makâm-ı mu'allâ ile mülhakâtı olan mevlevîhânelerine 'aid bil'umûm mu'âmelâtın ta'kîb ve ru'yeti için dersa'âdetçe istihdâmı tensîb buyurulan kapuçuhadârinin ücret ve masârifine medâr olmak üzere mevlevîhânemizde tahsîsât-ı şehriyye olarak 20 kuruş i'tâsı ve tertîb buyurulmuş ve irsâlî hakkındaki 10 Teşrîn-i sâni 327 tarihli irâdenâmeleri şerefpîrâ-yı dest-i ta'zîm olmuş ve imtisâl etmek lâzime-i 'ubûdiyyet ve merbûtiyetten bulunmuş ise de buradaki mevlevîhânenin esâsen hiçbir tahsîsâtı olmadığı ve Yozgatın ağniyasından i'ânenen istiğnâ hâsıl olmuş idiği cihetle pek seflâne ve hatta zelîlâne imrâr-ı hayât etmekteyim. Bu iztirâr mani'asıyla 'umûm sırada da tertîb buyurulan tahsîsât-ı şehriyyeye iştirâk edemediğime pek me'yûsum. Hüdâ 'alîm şu me'yûsiyet kadar vicdânımı tahrîş iden hiçbir te'sîre ma'rûz kalmamıştım. Ma'lûmdur ki zarûret kadar kavî bir sâik yoktur. İnsanı her sefâlete her sefâleti insana sevk iden zarûrettir. Zarûretin kuvve-i müessesesine mukâvemet itmek her insana müyesser olunmayan metânetlerdendir. Rûşd ü himmet fehmiyânelerinin fuyûzât-ı ma'neviyyesi ile Cenâb-ı rezzâku'l-kerîmin 'azamet-i ilâhiyyesine i'timâd ederek tevsî'-i dâire-i maişet ve bâ-tehvîn-i zarûret ittiğim zaman tahsîsât-ı şehriyenin temâmını vereceği ez dil u cân ta'ahhüd iderim.Ol bâbda emr u irâde hazret-i veliyyü'l-emrindir. 27 Şubat 328

Yozgad Mevlevîhânesi Postnişîni

Ed-dâî

Sâlih Sabrî el-Mevlevî

(Mühür)



Belge No: 24

KMMA 85/23

Yozgad sancağı Tahrîrât Kalemî

Aded

105/846

Konyada Hz. Mevlânâ Dergâhı Postnişinliğine

Hulâsâ

Müteveffa Sâlih Dede'nin 3 Ney ve 25 Nota ve 1 sikkesinin mevcûd bulunduğuna dâir.

Reşâdetlü Efendim Hazretleri

Tevârüt iden 4 Kanûn-i Evvel 329 tahrirât-ı 'âliyye-i reşâdet-penâhîleri 'arîza-i cevâbiyyeleridir. Müteveffa Sâlih Dede Efendinin 3 ney ile 25 adet dest-i hattı ile tanzim idilmiş nota ve bir de sikkesi mevcûd olup dergâh-ı şerîfe takdim kılınmak üzere veresinden talep olunmuş ise de merhûmun kendi parasıyla tedârik idildiği ve kendilerinin pek fakîr buldukları ve takdîr buyurulacak bir meblağ mukabili hediye ideceklerini müteveffa-yı mumâileyhin âilesi ifâde eylediği arz olunur. Ol bâbda emr u irâde efendimiz hazretlerindedir. 7 Safer 332 ve 22 Kânun-i evvel 329

Yozgad Mutasarrıf Vekili Tahrîrât Müdürü

Hasan b. Mustafa.

(Mühür)

Kaynakça

Acun, Hakkı. *Bozok Sancağı (Yozgat İli)'nda Türk Mimarisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.

Arpaguş, Safi. *Mevlevîlikte Manevi Eğitim*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Aşçı İbrahim Dede. *Aşçı Dede'nin Hatıraları*. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Defter-i Dervîşân: Yenikapı Mevlevîhânesi Günlükleri. haz. Bayram Ali Kaya, Sezai Küçük. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.

Demirci, Mehmet. "Bir Eğitim Aracı Olarak Mevlvî Çilesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/3 (2007), 105-122.

DİA. "Mecidiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/239. Ankara: TDV Yayınları 2003.

Eflâkî, Ahmet. *Menâkıbü'l-Ârifîn (Âriflerin Menkıbeleri)*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.

Erol, Erdoğan. "Veled Çelebi Zamanında Mevlevîhâneler ve Çelebi'nin Şeyhlere Resmi Hitap Şekilleri". *VII. Milli Mevlânâ Kongresi*. 55-63. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1994.

Evlîya Çelebi. *Seyahatnâme*, sad. Mümin Çevik, İstanbul: Üçdal Neşriyat 1985.

Furûzanfer, Bediuzzaman. *Mevlânâ Celâleddin*, çev. F. Nafiz Uzluk. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. 2. Basım, İstanbul: İnkılap ve Aka, 1983.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2006.

Göyünç, Nejat. "Osmanlı Devleti'nde Mevlevîler". *Belleten* 55/213 (Ankara, 1991), 351-358.

İşık, Emin. "Midhat Bahârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/6-7. Ankara: TDV Yayınları 2020.

İpşirli, Mehmet. "Arzuhal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/447-448. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Kapusuzoğlu, S. Burhanettin. *Yozgat'ın Üç Sırlısı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.

Kaya, Bayram Ali. *Tekke Kapısı*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.

Keleş, Hamza. "Yozgat ve Çevresinde Tekke ve Zaviyeler". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/Özel Sayı, (2009), 787-798.

Koçak, Asuman. *Salnâmelere Göre Ankara Vilayeti (1871-1907)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Köprülü, M. Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. haz. Mehmet Kanar, İstanbul 2000.

Köseoğlu, Mehmed Akif. *Suriçi İstanbul'un Tekkeleri ve Son Şeyhleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Küçük, Sezai. *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*. İstanbul: Vefa Yayınları 2007.

Küçükkaya, M. Askeri. "Evliya ÇelebiSeyahatnamesi'nde Adı Geçen Mevlevîhâne ve Tekkeler". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/18 (2007), 177-186.

Odunkıran, Fatih. *Mevlevî Tezkiresi: Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Osman Şevki. *Mevlevî Şeyhleri*. Galata Mevlevîhânesi Divan Edebiyatı Müzesi, nr. 103.

Önder, Mehmet. "Konya'da Mevlânâ Dergâhı ve Merkez Arşivi". *Osmanlı Araştırmaları*, 14/14 (Aralık 1994), 137-142.

Önder, Mehmet. *Yüzyıllar Boyunca Mevlevîlik*, Ankara: Dönmez Yayınları, 1992.

Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları - Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: TTK Yayınları, 2003.

Pakalın, Mehmed Zeki. *Sicil-i Osmânî Zeyli, I-XIX*. haz. Mehmet Metin Hülâgü vd., Ankara: TTK Yayınları, 2008-2009.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1983.

Sahîh Ahmed Dede. *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevlevîyye-Mevlevîlerin Tarihi*.

haz: Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Şeşkin, Aydın. "Türkiye'deki Önemli Mevlevîhâneler ve Mevlevîhânelerin Yaşatılmasında Vakıflar Genel Müdürlüğünün Rolü". *Dünyada Mevlânâ İzleri: Uluslararası Sempozyumu*. Konya: SÜ. Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2010, 1-45.

Sipehsâlar, Mecdeddîn Ferîdün. *Risâle-i Sipehsâlar, Mevlânâ ve Etrafındakiler*. haz. Mustafa Çıpan. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.

Sipehsâlar, Mecdüddîn Ferîdun b. Ahmed. *Tercüme-i Risâle-i Sipehsâlar Be-Menâkıb-i Hazret-i Hüdavendigâr*. trc. Midhad Behari-î Hüsamî, Dersaâdet: Selânik Matbaası, 1331.

Şafak, Yakup. "Veled Çelebi'nin Menâkıb'ına Göre 1912'de Faal Olan Mevlevîhâneler ve Şeyhleri. *Sanat Tarihi Araştırmaları: Prof. Dr. Haşim Karpuz'a Armağan*, ed. Mustafa Denktaş - Osman Eravşar (Konya: 2007), 341-346.

Şafak, Yakup. "Mevlevîlerde Çile Esnasında Yapılan Hizmetler". *Merhaba Gazetesi* Eki. (12.04.2006), 133-135.

Şerifzâde Muhammed Fâzıl b. Mustafa, *Şerhü'l-Evrâd el-Müsemma bi Hakayıkı Ezkârı Mevlânâ*. İstanbul: Bosnevi El-Hac Muharrem Efendi Destgâhı, 1283/1866.

Tanman, M. Baha. "Âsitâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/ 485-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Tanman, M. Baha. "Hücre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/455-456. İstanbul: TDV Yayınları 1998.

Tanrıkorur, Ş. Barihüda. "Mevlevîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/468-475. Ankara: TDV Yayınları 2004.

Uzluk, Şehabettin. *Mevlânâ'nın Türbesi*. Konya: Konya Halkevi Yayınları, 1946.

Ünver, A. Süheyl. "Osmanlı İmparatorluğu Mevlevîhâneleri ve Son Şeyhleri". *Mevlânâ Güldestesi*. Konya: Turizm Derneği, 1964.

Vassaf, Hüseyin. *Sefine-i Evliyâ*. çev. M. Akkuş-A. Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Veled Çelebi (İzbudak). "Mevlevîhâneler Bânileri ve Son Şeyhleri". *Konya Vilayetine Ahvâl-i Umumiyye-i Tarihiyyesi*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyi Efendi, 1159.

Yöndemli, Fuat. "Mevlevî Zerafeti ve Fıkraları". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15/39 (2009), 377-384.

Konya Salnâmesi. (1300/1883), 206-210.

Konya Salnâmesi. (1301/1884), 173-176.

Konya Salnâmesi. (1302/1885), 178-181.

Konya Salnâmesi. (1303/1886), 309-314.

Konya Salnâmesi, (1304/1886/87), 229-234.

Konya Salnâmesi. (1305/1887), 235-239.

Konya Salnâmesi. (1306/1888), 237-243.

Konya Salnâmesi. (1312/1894), 388-392.

Konya Salnâmesi. (1314/1896), 368-374.

Mektupların Yazımı, Tasnifi ve Mektuplarda Hitap Usûlüne Dair Bir Eser: Mehmed İhsan'ın Mektûbât-ı Etfâl'i*

Öz: Eskiden önemli bir iletişim aracı olan mektup; edebî işlevinin yanı sıra kişi, kurum ya da devletlerarası haberleşmenin en etkili yöntemi olarak kullanılmıştır. Mektupların yazım ve tanziminde, daha önce belirlenmiş kurallar, Osmanlı Döneminde sistematik bir yapı olan okullarda öğretilmiştir. Çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan Mektûbât-ı Etfâl de mektup yazmayı öğretmek amacıyla kaleme alınan bir eserdir. Bu eser, II. Abdülhamid döneminde özel okul statüsünde hizmet veren Necm-i Terakkî Mektebi'nde iptidâî ve rüştiye düzeyindeki öğrencilere okutulan bir ders kitabıdır. Kitap, 19. yüzyıl yazarlarından Mehmed İhsan tarafından kaleme alınmıştır. Bu eser, 30 sayfa olup 1899 yılında İstanbul'da basılmıştır. Eserde, Osmanlı Türkçesini doğru öğrenmenin ehemmiyeti hakkında kısa bir bilgi verilmiş, "Usûl-i Tahrîr" başlığı altında yazım kurallarından söz edilmiş, "Envâ-ı Mektûbât" bölümünde ise mektup türleri ve tanımları üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada mektup türü, çocuk kavramı ve çocuk eğitiminin önemi hakkında bilgi verildikten sonra eserin müellifi tespit edilmeye çalışılmış, eser, Latince edilerek muhteva özellikleri tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mektup, Mektup Türleri, Çocuk Mektupları, Mektûbât-ı Etfâl, Mehmed İhsan.

A Work on the Writing and Classification of Letters and the Method of Address in Letters: Mehmed İhsan's Mektûbât-ı Etfâl

Abstract: Letter, which used to be an important means of communication; in addition to its literary function, it has been used as the most effective method of communication between individuals, institutions or states. Predetermined rules for writing and arranging letters were taught in schools, which were a systematic structure during the Ottoman Period. The work called Mektûbât-ı Etfâl, which led to the emergence of this study, is a work written to teach letter writing. This book is a textbook taught to primary and secondary level students at the Necm-i Terakkî School, which served as a private school during the reign of Abdulhamid II. The book was written by Mehmed İhsan, one of the 19th century writers. This work has 30 pages and was printed in Istanbul in 1899. In the work, brief information is given about the importance of learning Ottoman Turkish correctly, spelling rules are mentioned under the title of "Usûl-i Tahrîr", and letter types and definitions are emphasized in the "Envâ-ı Mektûbât" section. In this study, after giving information about the letter type, the concept of child and the importance of child education, the author of the book was tried to be determined, the work was Latinized and its content characteristics were analyzed.

Keywords: Letter, Letter types, Children's Letters, Mektûbât-ı Etfâl, Mehmed İhsan.

Seydi
KIRAZ**
Behçet
ÖZER***

* Bu makale, Doç. Dr. Seydi Kiraz'ın danışmanlığında Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Erken Çocuklukta Ahlak ve Değer Eğitimi Anabilim Dalı Tezsiz Yüksek Lisans Programında sunulan "Mehmed İhsan'ın Mektûbât-ı Etfâl Adlı Eseri, 2023" proje ödevinin içeriği önemli oranda geliştirilerek ve değiştirilerek yeniden üretilmiş halidir.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye. E-posta: seydikiraz.27@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4941-3909>

*** Behçet Özer, Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye. E-posta: hakikat6667@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-2158-5725>

Giriş

Bir terim olarak mektup, başka bir insanla, farklı bir yerde bulunan bir kimseyle haberleşmeyi sağlayan yazılı kâğıt, yazılmış, yazılı hale getirilmiş şey; haber vermek, sormak, istemek veya duyguları bildirmek için birine çoğunlukla posta yoluyla gönderilen, zarfa konulmuş yazılı kâğıt ve nâme¹ olarak tanımlanmaktadır. Nesrin inşa sınıfında değerlendirilen mektup,² iletişim işlevinin yanı sıra tarihî, içtimaî, askerî, siyâsî, dinî-tasavvufî, fikrî-felsefî ve edebî alanlarda dönem, kişi, kişiler arasındaki ilişkiler ve sanat eserlerinin arka planları hakkında bilgi vermeleri bakımından monografik/biyografik araştırmalar için oldukça önemli kaynaklardan biri olarak görülmektedir.³

Birçok eserin iç içe olması ve kaynaşması başta olmak üzere türlerle ilgili yeni gelişmelerden dolayı edebî türleri, kategorilere ayırma ve tanımlamanın gittikçe zorlaşması sonucunda son zamanlarda bir tür olup olmadığı tartışılrsa da⁴ mektubun tarihi, yazının tarihi kadar eskidir. Bilinen en eski mektuplar Sümerlere aittir. Mektubun Türkler arasındaki ilk örnekleri (resmî-özel mektuplar) Göktürk ve Uygur Döneminde yazılmıştır. Bu dönem Türk edebiyatında, “mektup” yerine, “bitig” kelimesi kullanılmıştır. Mektup, zamanla edebî bir tür haline gelmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla İslamî dönem Türk edebiyatındaki ilk mektup örnekleri XIV-XV. yüzyıllarda yazılmıştır. Bunlara örnek olarak Harezmi'nin *Muhabbetnâme* (754/1353), Hucendî'nin *Letâfetnâme* (?), Yusuf Emirî'nin *Dehnâme* (833/1429-30) ve Seydi Ahmed İbn Mîrânşâh'ın *Taaşşuknâme* (1435-1436) adlı mesnevileri verilebilir. XIII. yüzyıla ait Mevlânâ ve Sadreddin Konevî'nin mektupları Farsça yazılmış olsa da mektubun edebî ve fikrî bir hüviyet kazandığını göstermesi açısından önemlidir.

Klasik Türk edebiyatı döneminde mektup ifadesi yerine -aralarında önemli farklılıklar bulunsa da- “nâme”, “şukka”, “arîza”, “kâime”, “tezkere” gibi ibareler kullanılmıştır. Mektup yazıldıktan sonra üzerine toprak serpilmesi, “bedûh” ismi veya ebced hesabıyla aynı manaya gelecek şekilde “8642” rakamlarının yazılması ya da daha çok sufi mektuplarında “Şeyh Ma'rûf-ı

¹ Komisyon, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, 3/1932-1933; “<https://sozluk.gov.tr/?kelime=mektup>” (Erişim 30 Eylül 2023).

² Halil İbrahim Haksever, “Eski Türk Edebiyatında Mektup”, *Hece Mektup Özel Sayısı* (Ankara: Öncü Basımevi, 2006), 37.

³ M. Orhan Okay, “Mektup/Türk Edebiyatı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/17.

⁴ M. Orhan Okay, “Mektuba, Mektuplaşmaya ve Kartpostala Dair”, *Hece Mektup Özel Sayısı* (Ankara: Öncü Basımevi, 2006), 30.

Kerhî'nin adının kaydedilmesi dikkat çekici hususlar olarak zikredilebilir. Şekil bakımından daha çok mensur olarak kaleme alınan mektuplar, genel olarak “Besmele”, “elkâb”, “ibtidâ”, “tahallüs”, “talep/metin”, “duâ”, “intihâ”, “imza/mühür”, “târih” ve varsa “hâşiye” bölümlerinden oluşur.⁵

Mektuplar muhteva ve üslupları dikkate alınarak adlandırılmıştır. Aşırı tevazu bildiren mektuplar “darâ'atnâme”, tebrik mahiyetinde olanlar “tehniyetnâme”, yalvarma üslubuyla yazılanlar “niyâznâme”, bir suçun affı için yazılmışsa “şefâ'atnâme”, bir makama mensubiyet bildirenler “ubûdiyetnâme”, özür bildirenler “îtizârnâme”, teselli içerikli olanlar “tesliyetnâme”, muhataba ikramda bulunanlar “îzâznâme”, yüceltme muhtevalı olanlar “tevkirnâme” ve gönül çekme amacı taşıyorsa “istimaletnâme” olarak tesmiye edilmiştir. Statülerine göre mektuplar, üst makam için gönderiliyorsa “a'lâ”, alt makama yazılanlara “ednâ” ve statüsü aynı olan makamlar için “akran” kavramı kullanılmıştır. “Hitap” şeklinde yazılan mektuplar, on esası kapsmalıdır. Bu on rüknün yazılmasında “senâ, duâ, muhâtabın ismi, selâm, iştiyak arzı, mülâkat talebi, târih, durumun bildirilmesi, yardım bekleme ve duâ” sıralaması takip edilir.⁶

Çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan *Mektûbât-ı Etfâl*⁷ adlı eserde birinci dercede muhatap çocuklardır. Psikoloji, biyoloji, felsefe, din gibi disiplinler tarafından farklı açılardan ele alınan çocuk, sözlüklerde insan yavrusu, küçük yaştaki oğlan veya kız, bebek, tıfıl, sabî;⁸ büyüme zamanına kadar insan için kullanılan isim; bir kimsenin dünyaya gelmesine sebep olduğu oğul veya kız, velet⁹ gibi anlamlar verilmiştir. Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesinin birinci maddesine göre on sekiz yaşına ulaşmayan her şahıs çocuk kabul edilmiştir.¹⁰ İslam hukukunda ise doğum anından ergenlik çağına kadar olan sürece çocukluk; bu sürecin gelişim safhaları dikkate alınarak çocuk için ibn, ehl, gulâm, sagîr, âl, hafede, veled, zürriyyet, yetîm, rebâib gibi kelimeler kullanılmış; bu kelimelerle genellikle henüz bulûğ çağına ermemiş insan kastedilmiştir.¹¹

⁵ Ömer Çakır, *Türk Edebiyatında Mektup* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora, 2005), 577-579.

⁶ Haksever, “Eski Türk Edebiyatında Mektup”, 38.

⁷ Mehmed İhsan, *Mektûbât-ı Etfâl* (İstanbul: Artin Asadoryan Şirketi Mürettebiye Matbaası, 1899).

⁸ Komisyon, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2000), 1/549.

⁹ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010), 239.

¹⁰ “Çocuk Haklarına Dair Sözleşme | UNICEF Türkiye” (Erişim 28 Eylül 2023).

¹¹ Hayati Hökelekli, “Çocuk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/355; Muhammed Kürşat Atar - Seydi Kîraz, “Divanlarda Çocukla İlgili Kavramlar, Terkipler ve Manzumelere Dair Bir Deneme”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 7/1 (2023), 336-381.

Nitelikli insan yetiştirme evresi ve insan hayatı birlikte düşünüldüğünde çocukluk döneminin son derece büyük bir öneme sahip olduğu söylenmelidir. Çocukluk evresinde verilen eğitimin nitelik ve içeriği çocuğun fiziksel, zihinsel ve duygusal olarak gelişmesinde belirleyici rolü yadsınamaz. Bu dönemde elde edilen en kıymetli kazanımlardan birisi de çocuk edebiyatı ürünleri aracılığıyla verilen eğitimidir. Çocuk edebiyatı ürünlerinden biri olan mektup; çocuğun dil ve zihinsel becerisinin gelişmesi ve kültür sâhibi olması, sosyalleşmesi, kişiliğinin oturması ve estetik algısının gelişimi açısından oldukça önemlidir.¹²

İletişim fonksiyonunun yanı sıra zamanla edebî bir forma dönüşmüş olan mektup yazımı, önemine binaen Osmanlıda erken yaşlarda öğrencilere bir ders olarak öğretilmiştir. Bu maksatla kaleme alınan *Mektûbât-ı Etfâl* yazıldığı dönemin yaygın eğitim anlayışını yansıtan bir eserdir. Klasik Osmanlı Dönemi, Tanzimat ve I. Meşrutiyet Dönemi sıbyan mektepleri ve medreselerinin eğitim müfredatları birbirinin benzeri ve devamı hükmündedir. Bu dönemlerdeki ders programlarının temel hedefi İslam dinini öğretmek ve İslam ahlakını kazandırmaktır.¹³

Tanzimat ve I. Meşrutiyet'i de kapsayan II. Abdülhamid Dönemi'nde eğitime ayrı bir önem verilmiş, eğitim kurumlarının açılmasının önündeki engeller kaldırılmış ve birçok okulun açılması sağlanmıştır. Bu okullar arasında bilhassa Özel İslam Mektepleri'nin sayısında önemli bir artış görülmüştür. II. Abdülhamid Dönemi'nde mektep sayısını hızla arttırma politikasının altında bazı yabancı ve kısmen de özel okulların siyasî ve yıkıcı faaliyetlerde bulunması, resmî mektep kapasitelerinin yetersizliğinin görülmesi ve bütçenin açık vermesi yatmaktadır. Bunların yanında bu dönemde özel sermaye ile batılı modelde eğitim vermenin bir yöntem olarak belirlenmesi, talep edilmesi, bir ihtiyaç olarak görülmesi ve bu okulları açma iradesini gösteren aydınların ortaya çıkmasıyla Özel İslam Mektepleri açılmaya başlamıştır. 1873 yılından itibaren açılmaya başlayan bu okulların sayıları, 1912 yılına kadar artmaya devam etmiştir. Bu okulların İstanbul'daki sayısı 1893 yılında 21'e, 1901 yılında 34'e, 1903 yılında 36'ya, 1905 yılında 45'e ve 1908 yılında ise 49'a ulaşmıştır.¹⁴ Bu dönemde açılan okullardan biri de 1317/1899 yılında eğitim hayatına başlayan Necm-i Terakkî Mektebi'dir. *Mektûbât-ı Etfâl* Necm-i

¹² Serdar Derman - Arif Çerçi, "Hüseyin Râzâ'nin 'Nev Usul Örnek Yahut Çocuklara Mahsus Mektup Demetî' Adlı Eserinde Eğitim Unsurları ve Değerler Eğitimi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 11/41 (2019), 353-365.

¹³ Muhammed Yazıbaşı, "Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 774-776.

¹⁴ Nuri Güçtekin, "İstanbul'daki Özel İslam Mektepleri (1873-1922)", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 22 (2012), 24.

Terakkî Mektebi'nde okutulan bir ders kitabıdır.

Üsküdar ile Kasımpaşa'da eğitim veren Necm-i Terakkî Mektebi'nin (1899-1912) kurucu müdürü, müderris Hüseyin Hıfzı Efendi'dir. Hüseyin Hıfzı Efendi, okulun kapandığı 1912 yılına kadar okul müdürü olarak görev yapmıştır. Çeşitli, eserler kaleme alan Hüseyin Hıfzı Efendi, okulun adını taşıyan bir gazete (Necm-i Terakkî) de çıkarmıştır.

Necm-i Terakkî Mektebi gündüzlü bir okul olup erkek ve kız öğrencilere üç yılı iptidâî ve üç yılı da rüşdiye derecesinde olmak üzere altı yıl eğitim veren bir okuldur. Okulun kadrosunda Hüseyin Sabri Bey, Ziya Bey, Hüseyin Hakkı Efendi, teğmen Hüseyin Avni Bey, Mahmud Bey, Şükrü Bey, Mehmed Efendi, Cemil Efendi, Hüsna Hanım, Hayri Bey, Mehmed Bey, Hüsnu Bey, Üstteğmen Mehmed Bey, Üstteğmeni Hacı Galib Efendi, Ahmed Behiç Bey, Hadika Hanım'dır. Bu okulun idareci, öğretmen ve çalışanlarının büyük çoğunluğu asker kökenlidir. Öğrenci sayısı, okulun açıldığı 1899 yılında 70'i ücretli, 30'u ücretsiz 100 erkek öğrenci; 35'i ücretli, 15'i ücretsiz 50 kız öğrenci, toplam 150 olarak tespit edilmiştir. Bu sayı daha sonraki yıllarda artmıştır. 1913 tarihli istatistiklerde ve diğer belgelerde mektep hakkında kayıt bulunmaması okulun 1912 yılında kapanmış olduğunu göstermektedir.¹⁵

1. Mehmed İhsan ve Hayatı

Mehmed İhsan hakkında tespit edilebilen tek bilgi *Mektûbât-ı Etfâl*'in iç kapağında yer alan şu bilgilerden ibarettir: “Muharriri: Necm-i Terakkî Mektebi muallimlerinden Mehmed İhsân. Necm-i Terakkî zükûr ve inâs sınıflarına tadrîs edilmek üzere kabul olunmuştur... 1317/1899.” Bu ifadelerden müellifin 1317/1899 yılında açılan Necm-i Terakkî Mektebi öğretmenlerinden biri olduğu anlaşılmıştır. Okulla ilgili en ayrıntılı bilgi, tespit edilebildiği kadarıyla Nuri Güçtekin tarafından hazırlanan doktora çalışmasında¹⁶ verilmiştir. Bu çalışmada okulun kuruluş tarihi ve kurulduğu yer, okulun kurucusu, basın ve yayın faaliyeti, okulun kademesi, eğitim yılı, türü ve öğrencilerin okula gelme durumları, idarî kadrosu, ders kadrosu, idare, öğretmen, personel sayısı ve öğrenci sayısı ile okulun kapanmasına ait ayrıntılara ulaşmak mümkündür. Okulun idareci ve ders hocalarının listelendiği bu çalışmada Mehmed İhsan adına rastlanmamıştır.

Yazarın öğretmenlik mesleğinden önceki hayatı hakkında bir bilgiye ulaşılmamakla birlikte, okulun idare ve öğretmen kadrosunun önemli bir

¹⁵ Güçtekin, “İstanbul'daki Özel İslam Mektepleri (1873-1922)”, 204-206.

¹⁶ Nuri Güçtekin, *İstanbul'daki Özel Müslim Mektepleri (1873-1922)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2013), 204-206.

kısımının asker kökenli olduğu göz önüne alındığında -ihtiyat kaydı koymak şartıyla- Mehmed İhsan'ın da asker kökenli bir müellif olduğu söylenebilir. *Mektûbât-ı Etfâl*'in yazıldığı yıl nazara alındığında Mehmed İhsan'ın 19. yüzyıl müelliflerinden biri olduğu tespit edilmiştir.

Yazarın hayatı hakkında yapılan araştırmalarda “Şu mecmû'a bahâristân-i ömrümün bir şekûfe-i kıymettârı olan âsârımın perîşân bir hâlde kalmasına gönlümün adem-i rızâsından husûle geldi. Âsâr-ı perîşân-güftârımı cem ederken bir zât-ı âlî-tebâr *Yâdigâr-ı Muhabbet*” tesmiye etmemi emr ü ihtâr eyledi. Mehmed İhsân, Ma'ârif Nezareti celîlesinin 4 Temmuz 1312 / 16 Temmuz 1896 târîhli ve 262 numaralı ruhsat-nâmesini hâizdir. İstanbul, Nişân Berberyan Matbaası 1314 / 1898, s.3¹⁷ ifadelerine göre *Mektûbât-ı Etfâl*'in yazarıyla aynı tarihte, aynı şehirde yaşamış ve *Mektûbât-ı Etfâl*'den bir yıl önce *Yâdigâr-ı Muhabbet* adlı eseri yayımlanmış olan Ahmed İhsan isminde bir müellif tespit edilmiştir. Eserlerin yazım tarihleri, yazıldığı şehir ve her iki eserin yazar(lar)ının isimlerin aynı olması göz önüne alındığında her iki kitabın müellifi de aynı şahıs olduğu söylenebilir. Bu faraziyat doğru ise *Yâdigâr-ı Muhabbet* yazarın ikinci eseridir, denebilir.

2. Mektûbât-ı Etfâl'in İncelemesi

Mektûbât-ı Etfâl, iptidâî ve rüşdiye mekteplerinde okuyan kız-erkek öğrencilere mektup yazma kurallarını öğretmek üzere kaleme alınan bir ders kitabıdır.

2.1. Eserin Adı ve Telif Tarihi

Eser, iç kapak ve üçüncü sayfada *Mektûbât-ı Etfâl* olarak adlandırılmış, 1317/1899 yılında İstanbul'da Artin Asadoryan Şirketi Mürettibiye Matbaası, Bâb-ı Âlî Caddesi Numara 52'de basılmıştır. Dönemin Milli Eğitim Bakanlığının izniyle basılan bu eserin nâşiri, Tefeyyüz Kütüphânesi sâhibi Pârsîh'dir.

2.2. Eserin Muhteva Özellikleri

Eser muhteva bakımından üç bölüm olarak sınıflandırılabilir.

2.2.1. Eserin Giriş Bölümü

¹⁷ Mehmed İhsan, *Yâdigâr-ı Muhabbet*, (İstanbul: Nişân Berberyan Matbaası, 1898).

Eserin öneminin anlatıldığı ve temel bilgilerin verildiği bu bölüm giriş bölümü mahiyetinde tertip edilmiştir. Bu bölümde, öncelikle dönemin konuşulan, yazılan ve resmî dairelerde kullanılan dilin “Elsine-i selâse: Arabî, Fârisî, Türkî” üzerine kurulduğu ifade edilmiş ve bu üç lisanın öğretilmesinin gerekliliği anlatılmıştır. Altı- yedi yaşına gelmiş bir çocuğa öncelikle kendi dilinin elifbâsı, harf ve heceleri; biraz ilerledikten sonra kelime ve cümle yapısı; daha sonra da dilin bütün kurallarının öğretilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu eğitim sürecinden geçen bir çocuk, maksat ve merâmını doğru anlatabilen ve yazabilen bir şahıs haline gelebileceğinden, bu aşamadan sonra faydalı kitaplar okuyup kendini yetiştiren büyücek bir çocuk ise iyi bir kâtip seviyesini kazanabileceğinden söz edilmiştir (s. 3).

2.2.2. Usûl-i Tahrîr

Bu bölümde mektubun yazım aşamaları ve kuralları üzerinde durulmuştur. Yazara göre bir yazı kaleme alınmadan, önce zihinde ayrıntılarıyla “tasavvur ve tasvir” edilmeli, aksi takdirde istenilen sonuç elde edilemez (s. 3-4).

Başlık

“Tasavvur ve tasvir,” aşamalarından sonra kâğıdın üst orta kısmına bir başlık yazılmalıdır. Metinde “ser-levhâ, ta’liye-nâme” olarak da adlandırılan başlığa örnek olarak “huzûr-ı âlîlerine, pîşgâh-ı sâmîlerine” ifadeleri zikredilmiştir (s. 4).

Peder ve Vâlidelere Hitâp İfadeleri

Baba ve annelere hitap edilirken “huzûr-ı âlîlerine, makâm-ı pederânelerine, nazargâh-ı müşfikânelerine, huzûr-ı ismet-penâhîlerine” ibareleri kullanılmıştır (s. 6).

Mektuplarda Lakap, Giriş, Asıl Konuya Geçiş ve Sonuç Cümleleri

Başlıktan sonra lakap zikredilmeli: “nûr-ı ‘aynım oğlum, ‘azîz pederim...”

Lakaptan sonra bir giriş cümlesi (cümle-i iftitâhiye), bundan sonra maksat ve matlûp her ne ise onun yazımına geçilir, mektubun en sonuna da bir sonuç cümlesi (cümle-i ihtitâmiye) yazılır: “Muvâzıbı bulunduğum hayır du’âlarıyla meşgûl iken şeref-vâsıl olan... tarihli mektubunuz...” Bu cümleye ek olarak “Bâkî teveccühünüz, bâkî sıhhatiniz, bâkî devâm-ı âfiyetiniz, bâkî mütemâdî selâmetiniz matlûbumdur.” gibi tabirler de yazılabilir.

Mektubun yazılma nedeni için şu örnek cümle zikredilmiştir: “Nezd-i ‘âlîlerinde bulunan vâlidemden birçok zamandır mektûp alamayışım, bendenizi merâk ve endîşede bıraktığından... (s. 4).”

2.2.3. Envâ-ı Mektûbât

Bölümün giriş kısmında birçok mektup türünün bulunduğu belirtilmiş, bunlar arasında öğretilmesi gerekli görülen mektup türlerinin adları, tanımları ve başlıca özellikleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir.

2.2.3.1. Tezkere

Gayet kısa ve faydalı olmak kaydıyla bazı bilgilerin yer aldığı yazılara denir.

2.2.3.2. Tercüme-i Hâl

Bir şahsın hâlini bildiren yazılara denir.

2.2.3.3. Talimât

Memur ya da öğrencilerin hareket etme sınırları hakkında açıklamaların bulunduğu yazılara denir.

2.2.3.4. Tebrîk-nâme

Terfi edenler ile mübarek gün ve gecelere erişenleri kutlamak için kaleme alınan yazılara denir.

2.2.3.5. Tavsiye-nâme

Bir kimsenin işini kolaylaştırmak için yazılan sayfalara denir.

2.2.3.6. Taziye-nâme

Bela ya da felakete maruz kalan kişiye sabır ve tahammül tavsiyesinde bulunmak için yazılan yazılara denir.

2.2.3.7. Teşekkür-nâme

Bir yardım ya da bir iyiliğe karşı teşekkür etmek için yazılan yazılara denir.

2.2.3.8. Davetiye

Tarihi kesinleştirilmiş bir etkinlik için şahıs, dernek ya da resmî kurumlar tarafından yazılan yazılara denir (s. 4-5).

2.2.4. Kalıplaşmış Lakaplar

Envâ-ı Mektûbât başlığı altında okullarda öğretilmesi gereken mektup türlerinden söz edildikten sonra birçok hitap kalıplarına yer verilmiş ve bunlardan bazıları tasnif edilerek örneklendirilmiştir.

2.2.4.1. Oğuldan Ebeveyne ve Bazı Akrabalara Yönelik Hitap Lakapları

“Muhterem pederim, iffetli hemşîrem, eb-i müşfikim, rif’atli dayı beyim, şefkatli vâlidem, izzetli amca beyim, vâlîde-i ‘azîzem, refîk-i muhteremim, birâder-i irfân-perverim, refîk-i şefikim, sevgili birâderim.”

2.2.4.2. Babadan Erkek ve Kız Çocuklarına Yönelik Hitap Lakapları

“Hadeka-i çeşmim oğlum, yegâne-i mahsûl-i hayâtım yavrum, nûr-ı ‘aynım kızım, melek-sîret kızım, sâ’î-i ilm ü ma’rifet oğlum, hâdim-i feyz-i irfân yavrucuğum (s. 5-6).”

2.2.5. Mektupların Sonuç Cümleleri

“Bâkî devâm-ı muhabbet ve âfiyetleri matlûbumdur. Temâdi teveccühât-ı kerîmeleri ahass-ı âmâlîmdir. Dâire-i selâmet ve âfiyette müstekar olmaları akdem-i âmâlîmdir. Haber-i sıhhat ve selâmetlerine sabırsızlıkla müterakkıbm. Ta’âlî-i ikbâl ü sıhhatleri mültezemdir.”

2.2.6. Bazı Terimler ve Kullanıldığı Yerler

Merkûm: Sıradan insanlar için kullanılan bir tabirdir: “merkûm” hammâl.

Mumâileyh: Okulun birinci derecesinde okuyan öğrencilerin ikinci derecede olanlar için ve askeriyede paşalık derecesine kadar unvan sâhibi olanlar için

kullanılan bir ifadedir: efendi-i “mumâileyh”, paşa-yı “mumâileyh.”

Müşârünileyh: Üst sınıf devlet idarecilerine, askeriyede tümen komutanlarına ve daha üst kademedeki askerî yetkililer için kullanılır: paşa-yı “müşârünileyh” hazretleri, “müşârünileyh” beyefendi hazretleri.

Merkûm: Erkekler için: “merkûm” (tekil), “merkûmân” (tesniye), “merkûmûn” (çoğul). Kadınlar için: “merkûme” (tekil), “merkûmetân” (tesniye), “merkûmeler”¹⁸ (çoğul).

Zât: İtibar gören büyük şahsiyetler için kullanılır: “Zât-ı” mekârim, gâyât-ı hazret-i şehriyâr, “zât-ı” ‘âlî-cenâb-ı nezâret-penâhî.”

Nefer: Askerler için kullanılır: fettâh-ı “nefer.”

Dâne: Ufacık meyveler için tercih edilen bir ifade olmakla birlikte mecazî olarak küçük maddeleri anlatmak için de kullanılır: yirmi “dâne” kalem, bin “dâne” fincan, yüz “dâne” yumurta.

Kit’a: Taşınabilir eşya ve tarım arazileri için kullanılan bir ifadedir: bir “kit’a” mektûp, iki “kit’a” tarla.

Bâb: Taşınamaz mallar için kullanılan bir kavramdır: bir “bâb” dükkân, iki “bâb” câmi’.

Nüşa: Kitaplar için kullanılan bir tâbirdir: beş “nüsha” kitâp.

Şifâ: Dâhilî hastalıkların ifadesinde başvuru olan bir terimdir: Mi’desinde rahatsız bulunan falân bey bu kerre “şifâ-yâb” olmuştur.

İltiyâm: Fizikî olarak görülebilen hastalıklar için kullanılan bir tabirdir: Geçen gün kolundan mecrûh olan çocuğun yarası “iltiyâm-pezîr” olmuştur.

Teşrif ü ‘azîmet: Gidilecek mekân kutsal bir makam ise “teşrif” tabiri kullanılmaz (s.7-9).

2.2.7. Sen ve Ben Zamirleri Yerine Kullanılacak İfadeler

2.2.7.1. Ben İfadesinin Yerine Kullanılan Bazı Kalıp Sözcükler

Erkekler için: “bendeleri, köleleri, kulları, ‘âcizleri, nâçizleri”.

Kadınlar için: “câriyeleri, ‘âcizeleri, nâçizeleri”.

¹⁸ Arapça gramer kaidelerine göre kelimenin çoğul hali “merkûmât”dır.

2.2.7.2 Sen İfadesinin Yerine Kullanılan Bazı Kalıp Sözlere

Erkekler için: “zât-ı ‘âlîleri, zât-ı şerîfleri, zât-ı mün‘imâneleri, zât-ı muhteremleri”.

Kadınlar için: “zât-ı ‘âliyeleri, zât-ı şerîfeleri, zât-ı mün‘imleri, zât-ı muhteremeleri (s.9).”

2.2.8. Ödevlendirmelerdeki Faraziyât ile Yazılması Gereken Sûretler

Başlıklı bölümde bazı olayların yaşandığı varsayılarak öğrencilerden bu olaylar hakkında birer mektup yazmaları istenmiştir. Öğrencilere verilen ödevlerde genellikle aynı kalıp ifadeler kullanılmıştır: “Küçük efendiler, küçük hanımlar ya da küçük efendiler ve hanımlar.” Yazar tarafından yazıldığı anlaşılan örnek mektuplar “Sûret-i Mektûp” başlığıyla kaydedilmiştir. Bu mektupların yazımında rik‘a hattı kullanılmıştır. Yaşandığı varsayılan olaylar ve bu olaylara dayandırılan mektup konuları aşağıda özet olarak verilmiştir.

Birinci Mektubun Ödev Konusu: Taşrada yaşayan babanızdan bir mektup aldınız. Ondan ayrı kalmanın üzüntüsünü anlatan, ailenizi selamlayan ve onlara kavuşma arzunuzu dile getiren bir mektup yazınız.

İkinci Mektubun Ödev Konusu: Kendisinde güzel bir kitap bulunan arkadaşınızı, o kitabı birlikte değerlendirmek için evinize davet eden bir mektup yazınız.

Üçüncü Mektubun Ödev Konusu: Okumak için İstanbul’a geldiniz, teyzenizin yanında kalıyorsunuz ve babanızın size bir mektup gönderdiğini düşününüz. Bu mektuba cevap olarak okulda gördüğünüz terbiye ve eğitimi, teyzenizin şefkat ve himayesini anlatan bir mektup yazınız.

Dördüncü Mektubun Ödev Konusu: Babalarınıza, gerçekleştirilen bir mezuniyet töreni ve bu törende dağıtılan ödülleri ayrıntılı anlatan bir mektup yazınız.

Beşinci Mektubun Ödev Konusu: Başka bir okulda eğitim gören bir arkadaşınızı ödül törenine davet eden bir tezkere yazınız.

Altıncı Mektubun Ödev Konusu: Kızkardeşinizin bir camide “hıfz du‘ası” yapılacaktır. Okul arkadaşlarınızdan birini törene davet eden bir tezkere yazınız.

Yedinci Mektubun Ödev Konusu: Taşrada yaşayan bir arkadaşınız size bir

hediye göndermiştir. Gönderdiği hediyesi için ona bir teşekkür-nâme yazınız.

Sekizinci Mektubun Ödev Konusu: Başka bir okuldan mezun olan ve askerî ortaokula naklolunan bir arkadaşınızı tebrik etmek için bir tebrik-nâme yazınız.

Dokuzuncu Mektubun Ödev Konusu: Annesi ölen bir arkadaşınızı teselli etmek için bir taziyе-nâme yazınız.

Onuncu Mektubun Ödev Konusu: Canınızdan çok sevdiğiniz bir arkadaşınız, teyzenizin öğrencisi olmuştur. Teyzenize, bu arkadaşınıza yardım etmesi ve kolaylık göstermesini tavsiye eden bir mektup yazınız (s. 10-21).

2.2.9. Faraziyât

Öğrencilerden yapılması istenen ödevler “Faraziyât” başlığıyla verilmiştir. Varsayımlara dayandırılan bu ödevler maddeler halinde şöyle sıralanmıştır.

1. Bir dostunuza iyi olduğunuz hakkında bir teşekkür-nâme yazınız.
2. Kızkardeşinizin düğünü için sevdiğiniz arkadaşlarınızdan birine davet tezkeresi yazınız.
3. Başka okulda eğitim gören arkadaşlarınızdan birine geceleri birlikte ders çalışmak için bir tezkere yazınız.
4. Dostlarınızdan birine ulaştığınız Mevlid Kandili gecesi münasebetiyle bir tebrik-nâme yazınız.
5. Arkadaşlarınızdan birine ramazan bayramı münasebetiyle bir tebrik-nâme yazınız.

2.2.10. Kitâba Âit Lügatçe

Bu başlık altında kitapta bilinmeyen kelimeler ve anlamları yazılmıştır. Kelimelerin yazımında alfabetik sıra takip edilmiştir (s. 22-30).

3. METİN

Mektûbât-ı Etfâl

[3]¹⁹ Bugün tekellüm ettiğimiz, yazdığımız ve hususât-ı resmiye ve gayr-ı resmîyede kullandığımız lisân ‘Arabî, Fârisî, Türkî olmak üzere elsine-i selâse

¹⁹ Bundan önceki sayfa numaraları kitabın giriş bölümüne aittir. Numaralandırmada kitabın sayfa numaraları esas alınmıştır.

üzerine binâ edilmiştir. Bunun için efrâdımızın bu üç lisânı tahsîle ihtiyâçları der-kârdır.

Henüz altı yedi yaşına resîde olmuş bir çocuk; evveleminde lisânının elifbâsıyla hareke ve hecesini, biraz daha kesb-i kemâl ettikçe kelime ve cümlelerin teşkilini ve daha sonra lisânı hakkında mazbût kavâ'id her neden 'ibâret ise onu öğrenir ve kavâ'id-i lisâniyesi sâyesinde maksat ve merâmını doğru söyleyip yazmaya muktedir olur.

Büyücek bir çocuk der-meyân ettiğimiz şerâ'it-i lisâniyeyi bilir ve evkât-ı tedrisiyesinden bir kısmını da fâ'ideli kitâplar mütâla'asına hasr ederse oldukça bir kâtip sırasına geçebilir.

Usûl-i Tahrîr

Evvelâ kaleme alınacak madde veyâhut maksûdı zihninde iyice tasavvur, sonra tasvîr etmelidir.

Yazılacak madde[nin] tasavvuru tamam olmadan şurû' edilirse maksat güzel bir neticeye iktirân edemez.

Hâsıl-ı maksadı kâğıt üzerine iyi döşemek ve güzel bir [4] neticeye bağlamak için mutlak tasavvuru nihâyetine erdirmek lazım gelir.

Şimdi bir mektûp yazmak için evvelâ (ser-nâme) yazılır. (Ser-nâme) kâğıdın bâlâ-yı vasatına konulur. Ser-nâmeye, (ser-levhâ, ta'liye-nâme) dahi denilir. (huzûr-ı 'âlîlerine, pîşgâh-ı sâmîlerine) gibi.

Ser-nâmeden sonra (elkâb) gelir. (Elkâb) lakabın cem'î olup müfred olan (lakab) me'nûs değildir. (Nûr-ı 'aynım oğlum, 'azîz pederim) gibi.

Elkâba müteâkip münâsîp bir (cümle-i iftitâhiye), yani başlangıç cümlesi, bundan sonra maksat ve matlûp her ne ise onun tahrîri, en sonra da (cümle-i ihtitâmiye) vâki' olur.

Cümle-i İftitâhiye: Muvâzıbı bulunduğum hayır du'âlarıyla meşgûl iken şeref-vâsıl olan... tarihli mektûbunuz...

Tahrîr-i Maksat: Nezd-i 'âlîlerinde bulunan vâlidemden birçok zamandır mektûp alamayışım bendenizi merâk ve endîşede bıraktığından...

Cümle-i İhtitâmiye: Bâkî teveccühünüz, bâkî sıhhatiniz, bâkî devâm-ı âfiyetiniz, bâkî mütemâdî selâmetiniz matlûbumdur gibi ta'birât-ı mahsûsa yazılır.

Envâ'-ı Mektûbât

Mektûbât ve muharrerâtın pek çok nev'leri olup bize luzûmu olanlarını ber-vech-i âtî ta'dât edeceğiz.

[5] Tezkere: Vesîle-i tezkere demektir. Gâyet muhtasar ve müfîd olmak şartıyla yazılan varakaya denilir.

Tercüme-i Hâl: Bir zâtın yâhut bir şahsın hâlini bildiren varakadır.

Ta'limât: Bir me'mûrun, yâhut mektep talebelerinin hatt-ı hareketlerini bildiren bir varakadır.

Tebrîk-nâme: Terfî-i rütbe ve sınıf edenlerle eyyâm-ı mübârekeye vâsıl olanları tes'îd zamanında yazılan varakadır.

Tavsiye-nâme: Bir kimsenin işini teshîl etmek için yazılan varakadır.

Ta'ziye-nâme: Bir musîbet vukû'ında musîbet-zedeyi sabır ve tahammüle da'vet için yazılan varakadır.

Teşekkür-nâme: Vukû' bulan mu'âvenet ve lütfun şükrünü edâ için yazılan varakadır.

Da'vetiye: İcrâsı kararlaş[tırıl]mış olan bir cem'iyet veyâhut bir resme da'vet için yazılan varakadır.

Oğuldan Ebeveyne [ve Yakın Akrabalara] Yazılacak Bazı Elkâb-ı Husûsiye

Muhterem Pederim	İffetli Hemşîrem
Eb-i Müşfikim	Rif'atlı Dayı Beyim
Şefkatli Vâlidem	'İzzetli Amca Beyim
[6] Vâlide-i 'Azîzem	Refik-i Muhteremim
Birâder-i 'İrfân-perverim	Refik-i Şefikim
Sevgili Birâderim...	

Babadan Oğula ve Kerîmeye [Yazılacak Bazı Elkâb-ı Husûsiye]

Hadeka-i Çeşmim Oğlum	Yegâne-i Mahsûl-i Hayâtım Yavrum
Nûr-ı 'Aynım Kızım	Melek-sîret Kızım
Sâ'y-ı İlm ü Ma'rifet Oğlum	Hâdim-i Feyz ü 'İrfân Yavrucuğum

Elkâb-ı husûsiyenin daha bir çok nev'i var ise de bizce bu kadarı kâfi görülmüştür.

Pederlere ve Vâlidelere Hitâben Yazılacak Ser-nâmeler

Huzûr-ı 'Âîlilerine

Makâm-ı Pederânelerine

Nazargâh-ı Müşfikânelerine

Huzûr-ı 'İsmet-penâhîlerine

[7] Mektûpların Hâtimleri

Bâkî devâm-ı muhabbet ve 'âfiyetleri matlûptur.

Temâdî teveccühât-ı kerîmeleri ahass-ı âmâlimdir.

Dâ'ire-i selâmet ve 'âfiyette müstekar olmaları akdem-i âmâlimdir.

Haber-i sıhhat ve selâmetlerine sabırsızlıkla müterakkıbm.

Te'âlî-i ikbâl ve sıhhatleri mültezemdir.

'İbâre Arasında Zât, Şahıs ve Eşyâ Hakkında Kullanılacak Bazı Ta'birât-ı Mahsûsa

Merkûm: Âhâd-ı nâsdan olanlar hakkında yazılır. Merkûm hammâl gibi.

Mumâileyh: Mektep talebesinden evvel, sânisine ve 'askerîyede mîr-livâyâ kadar yazılır. Efendi-i mumâileyh paşa-yı mumâileyh gibi.

Müşârünileyh: Mülkiyede bâlâ vü ûlâ ashâbıyla 'askerîyede feriklere ve anın mâ-fevkine yazılır. Paşa-yı müşârünileyh hazretleri, müşârünileyh beyefendi hazretleri gibi.

[8] Âhâd-ı Nâs Hakkındaki Temyîzlerin Tasrîfi

Müzekker İçin

Mü'ennes İçin

merkûm: müfred

merkûme: müfred

merkûmân: tesniye

merkûmetân: tesniye

merkûmûn: cem'

merkûmeler:²⁰ cem'

²⁰ Arapça da cemi müennes kelimeler elif ve açık te ile yazılır dolayısıyla burada merkûmeler yerine merkûmât olarak yazılması daha uygundur.

Tenbîh-(Temyîz): Zât, sahis ve eşyânın ibâre arasında birçok def'alar zikrini men' için kullanılan sâlifü'z-zikr ta'birâtıdır.

Zât: Mu'teberân ve e'âzime yazılır. Zât-ı mekârim-i gâyât hazret-i şehriyâr, zât-ı 'âli-cenâb-ı nezâret-penâhî gibi.

Nefer: Efrâd-ı 'asâkir-i şâhânedan bir ferde yazılır. Fettâh-ı nefer gibi.

Dâne: Fi'l-asl ufak meyve ma'nâsınadır. Fakat mecâzen her ufak madde için yazılır. Yirmi dâne kalem, bin dâne fincan, yüz dâne yumurta gibi.

Kıt'a: Eşyâ-i menkûle ve arâzî-i mevrû'ada kullanılır: Bir kıt'a mektûp, iki kıt'a tarla gibi.

Bâb: Eşyâ-ı gayr-ı menkûlede kullanılır. Bir bâb dükkân, iki bâb câmî' gibi.

Nûsha: Mücerred kitâp hakkında kullanılır. Beş nûsha kitâp gibi.

Şifâ: Dâhilî hastalıklarda kullanılır. Uzun müddet [9] mi'desinden râhatsız bulunan filân bey bu kerre şifâ-yâb olmuştur gibi.

İltiyâm: Hâricî hastalıklarda kullanılır. Geçen gün kolundan mecrûh olan çocuğun cerîhası iltiyâm-pezir olmuştur gibi.

Teşrif ü 'Azîmet: Eğer gidilecek mahal, mübârek bir makâm ise teşrif ta'biri kullanılmaz.

Ben Denecek Yerde Kullanılacak Bazı Elfâz

Erkekler Hakkında

Bendeleri

Köleleri

Kulları

'Âcizleri

Nâçizleri gibi.

Kadınlar Hakkında

Câriyeleri

'Âcizeleri

Nâçizeleri

Sen Diyecek Yerde Kullanılacak Bazı Elfâz-ı İhtirâmiye

Erkekler Hakkında

Zât-ı 'Âîleri

Zât-ı Şerîfleri

Kadınlar Hakkında

Zât-ı 'Ulyâları ('Aliyyeleri)

Zât-ı Şerîfeleri

Zât-ı Mün'imâneleri

Zât-ı Mün'imeleri

Zât-ı Muhteremleri

Zât-ı Muhteremeleri

[10] Mu'allim Tarâfından Verilecek Mektûpların Faraziyâtıyla Talebelerin Yazacakları Sûretler

Küçük Efendiler!

Taşrada bulunan pederinizden evvelce bir mektûp almışsınız. Kendisinden mehcûr bulunduğunuz için hâsıl olan te'essürünüzü ve 'âilenizin selâmıyla yakında kavuşmak du'âsını tezkâr ederek bir mektûp yazınız.

Sûret-i Mektûp

Huzûr-ı veliyyü'n-ni'amıma

Muhterem pederim!

Mektûbunuzu aldığım zaman hemen sizi görmüş kadar sevindim. Mektûbun târihi 17 Nisan idi. Hesâpça dört günde vâsıl olmuş. Mektûplarınızın sık sık gelmesi bendeniz için hayâtınızın en büyük müjdesidir.

Yevm-i iftirâkınızdan beri çektiğim elem ve keder efzündür. Çok **[11]** şükür, vusûlü uzayıp kalmayan mektûplarınız elem ve kederimi iyice teskîn ediyor.

Hiçbir evlâdın babadan ayrılması kadar mü'essir bir hâl olur mu?²¹

İnşâallâh yakın vakitte kavuşuruz da kalplerimizde te'essürden eser kalmaz. Vâlîde ve hemşîrem eteklerinizi öperler. Bâkî âfiyette dâ'im olunuz pederim efendim.

Mahdûmunuz.

Küçük Efendiler!

Refîklerinizden birinde güzel bir kitâp var. Mütâla'asını ârzû ediyorsunuz. Binâen'aleyh hânenize da'vet etmek üzere bir mektûp yazınız.


Sûret-i Mektûp

Birâder-i 'azîzim!

²¹ İstifhâm, ya'nî su'âl işaretidir.

Dünkü gün mütâla'asına başlayıp en rûhlu noktasında bıraktığımız ahlâk kitâbını alıp bu gece lütfen fakir-hâneye teşrîfe tenezzül buyurulursa bu birâderinizi ihyâ etmiş olacaksınız. Bâkî var olunuz kardeşim fî sene...

Birâderiniz.

Tenbîh: Mektûp bittikten sonra imzânın üstüne vaz' olunan şu  işaret (bende) ta'bir edilir.

[12] Küçük Hanımlar!

Dersa'âdette teyzenizin nezdinde ve tahsilde bulunuyorsunuz. Taşrada bulunan pederinizden aldığınız mektûba cevâben bir mektûp yazınız ki muhteviyâtı mektepte gördüğünüz terbiye ve tahsilden ve teyzenizin gösterdiği şefkat ve himâyeti beyândan 'ibâret olsun.

Sûret-i Mektûp


Peder-i 'azîm efendim!

Terbiye ve tahsile sa'y ve gayret edilmesinin nesâyihini hâvî tarâf-ı şerîflerinden aldığım mektûp bu kerîmenizi pek sevindirdi. Burada gece ve gündüz hayır du'ânızla meşgûlüm.

Yevm-i 'azîmetinizden beri mektebe muntazamen devam ediyor ve vazîfelerimi hakkıyla, kemâliyle îfâ ediyorum; her gün mu'allim ve mu'allimelerimin takdîrâtına mazhar olarak. Bu yüzden şevk ve hevesim mezîd oluyor. Tezsem ise tahsîl ve terbiyem için lâzım gelen vesâiti, taharrîden geri kalmıyor. Kendisi bir öz vâlîde kadar müşfikdir. Vâlidemi pek küçük yaşında zâyî' etmiş olmalıyım ki bir türlü hâtırlayamıyorum. Fakat teyzem bana merhametli bir vâlîde, şefkatli bir hâmiyedir.

[13] Yakında tevzî'-i mükâfât-resmî icrâ edilecek. Hitâm-ı resmde nâ'il olacağım mükâfâtın derece ve 'adedini bildiririm. Mektûplarınızı sık sık irsâl ediniz. Bâkî dâ'ire-i 'âfiyet ve selâmette ber-karâr olunuz bey pederim.

Kerîmeniz.

Tenbîh: Mektûbun en baş ve ortasına vaz' olunan şu  işarete (besmele) denilir.

Pederinden Kerîmesine Cevâp


Nûr-ı 'aynım kızım!

Pederin için her kelimesi bir hazîneye değer olan mektûbunuzu aldım. Mütâla'asıyla zevklendim. Geceyi gündüze katarak çalıştığınızı, âferinlere, tahsînlere mazhar olduğunuzu yazıyorsunuz. Var olunuz. Sa'yiniz meşkûr olsun.

Kızım! Dünyâda insan yalnız dünyâdaki sa'âdeti, râhatı için çalışmamalı. Âhîret ve 'âkîbet için de tedârikatte bulunmalıdır. Bu da nasıl olur? Cenâb-ı Zü'l-celâl Hazretlerinin emirlerine itâ'at, Kur'ân-ı azîmu's-şânını tilâvet, Resûl-i Rabbî'l-'âlemînin risâlet ve şerâfetine kemâl-i emniyet ve halîfe-i Resûlullâh olan velî-ni'met-i a'zamımız ve eb-i [14] müşfikimiz pâdişâhımız efendimiz hazretlerine son derece inkiyâd ve sadâkat ve mütâva'atla olur.

Evkât-ı 'azîzeni boşa geçirme. Terbiye ve tahsîle hâdim olan mu'allim ve mu'allimelerine ri'âyette geri kalma. Çünkü hocaların hakkı pek büyüktür. Söylediğin gibi teyzen senin için bir öz anadır. Kendisine hürmet ve itâ'atte kusûr etme. Her hafta sıhhatinizi mübeşşir mektûp gönderiniz. Bâkî 'âfiyette ol hanım kızım.

Pederiniz.

Tenbîh: Mektûp zarflarının üzerine çizilen şu işarete  "bedûh"²² derler.

Küçük Efendiler ve Hanımlar!

Tevzî'-i mükâfât resminin icrâ edilip ne sûretle cereyân ettiğinin tafsîlâtını pederlerinize yazınız.

[15] Sûret-i Mektûp

Velî-ni'metim pederim efendim!

Evvelki mektûbumda tevzî'-i mükâfât resminin yakında icrâ edileceğini yazmış idim. Resm-i mezkûr, culûs-ı meyâmin-ı me'nûs hazret-i pâdişâhîye müşerref ü müsâdif olan dünkü... günü sâ'at dört buçuk raddelerinde teyemmüden icrâ

²² Kelimenin kökeni tespit edilememiştir. Sözlüklerde güzellikle ilişkilendirilen "bedûh"un esmâ-i hüsnâdan "Vedûd"a işaret ettiği ileri sürülmüş ve mektupları yerine güvenle ulaştırılan bir melek adı olduğuna inanılmıştır. "Bedûh"un eski mektup zarfları üzerine vurulan pirinçten bir mühür olduğu kabul edilmiştir. Buna göre belgelere vurulan bu mühür, iletiyi emniyet içerisinde muhatabına ulaştırdığı gibi vefkleri haşerattan korumayı da sağlamıştır. Kelimenin mektup ya da vesikalarda farklı şekillerdeki görüntüleri için bkz. Selami Ece, *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri (I-II)* (Erzurum: Eser Basın Yayınları, 2015), 493-498.

kılınmıştır. Şöyle ki; yevm-i mezkûr sabâhı bütün talebe ve tâlibât-ı mektebin müte'addid livâ-yı şevketi ihtivâ-yı Osmânî ve reng-â-reng çiçeklerle müzeyyen büyük salonuna dâhil olduk. Herkes mevki'ini ahz etti. Bu sırada bir muzika takımı ehviye-i latife terennüm ediyor ve da'vetliler birer ikişer mektebe geliyorlardı.

Vaktâki, mer'ûben kâmilen salona dâhil oldular. Verilen işaret üzerine muzika, marş-ı 'Âlî'l-'âl Hamîdîyi terennüme başladı huzzâr kâ'imen istimâ' edip yerlerine oturdular. Böylece resm-i 'âlî-i mezkûre mübâşeret edildi. Müdür-i mektep tarafından müstehak-ı mükâfât olanların birer birer isimleri okunup salonun ta ortasına mevzû' bulunan yeşil örtülü büyük masanın yanına celp [16] ediliyordu. Çünkü, gözlerimizi kamaştıran yaldızlı hedâyâ kâmilen o masanın üzerinde bulunuyordu.

Muzika, aralık aralık latif havalar çalıyordu. Bir zaman geldi ki bizim sınıf mükâfât almaya hâzır oldu. Müdür Bey evvelâ, benim ismimi okudu. Kemâl-i edeple masanın yanına gidip bir temennâ ettim. Müdür Bey büyücek bir yaldızlı kitâbı elime verdi. Bundan sonra sıra ile tam on iki kere daha celp edilip nâ'il-i mükâfât oldum. Kollarımın arası kitâpları alamıyordu. Hâzirûn el çırpmalarıyla beni pek çok takdîr ettiler. Sa'yimin birer beyyinesi olan bu kitâpları öpüp kokladım.

Nihâyet resm-i tevzi'ât hitâm bulunca her tarâftan medâyih-i senîyye-i hazret-i pâdişâhîyi mutazammın nutuklar okundu. Bu nutuklara ben de iştirâk edip hâzirûnun bir kat daha memnuniyetlerini celp ettim. Şu nâ'ilîyetim bi't-tabî sizce de mücib-i şereftir. Emr-i 'âliniz üzere dâreyin için çalışıyorum. İnşâallâh yakında birinci derecede şehâdet-nâme ahzîne de muvaffak olurum. Bâkî vücûd-ı 'âliniz üzerimden eksik olmasın pederim efendim.

Kerîmeniz, mahdûmunuz.

[17] Küçük Efendiler!

Dîger mektepte bulunan arkadaşlarınızdan birini tevzi'-i mükâfâta da'vet için bir tezkere yazınız.

Sûret-i Tezkere

Refîk-i şeffikim!

Cülûs-ı meymenet me'nûs-ı hazret-i pâdişâhînin rûz-ı firûzına müsâdif olan yarınki cuma'ertesi sâ'at dört buçuk raddelerinde mektebimizin teyemmünen tevzi'-i mükâfât-ı resmî icrâ edileceğinden yevm-i mezkûrda zât-ı 'âlî-i birâderânelerinin de Kasımpaşa'da kâ'in Necm-i Terakkî Mektebini teşrîf buyurmaları ricâ olunur kardeşim.

Birâderiniz.

Küçük Efendiler!

...Câmi'-i şerîfinde hemşîrenizin hıfz du'âsı icrâ olunacağından bahisle mektep arkadaşlarınızdan birine da'vet tezkeresi yazınız.

Birâder-i 'Azîm!

Yarınki cum'a günü Kasımpaşa'da kâ'in büyük câmi'-i şerîfinde **[18]** hemşîrem câriyenizin teyemmünen hıfz du'âsı icrâ kılınacağından yevm-i mezkûrda du'â-yı mebrûkta bulunmanızı ricâ ederim kardeşim.

Birâderiniz.

Küçük Efendiler!

Taşrada bulunan bir arkadaşınız tarâfından gelen hediyeye teşekkür ederek bir mektûp yazınız.

Sûret-i Teşekkür

Cânımdan 'azîz kardeşim!

Bu kerre tenezzülen refîkinizi hâtırlayarak irsâline himmet buyurulan muhabbet-nâmeniz ile büyük bir kutu inciri aldım. Şu hediye-i girân-bahâ bendenizi pek mahzûz etti. Lütfunuza büyük teşekkür ederim ve mektûp alıp vermekte müdâvim bulunmaklığımızı ricâ ederim. 'Â'ile-i bendegânım erkân-ı 'â'ilelerine selâm-ı mahsûs ederler. Bâkî sağ olunuz kardeşim.

Birâderiniz.

Tenbîh: İrsâl, göndermek manasına olup (i'zâm, isbâl, sevk, inhâc, tesrîb) kelimeleriyle müterâdiftir. (İ'zâm) yalnız **[19]** eşhâs hakkında kullanılır. Diğerleri ise hem eşhâs, hem eşyâda kullanılır.

Küçük Efendiler!

Başka bir mektepten şehâdet-nâme alıp mektep-i i'dâdî-i 'askerîye nakl eden bir arkadaşınızı tebrik ediniz.

Sûret-i Tebrik

Sâhib-i feyz ü irfân kardeşim!

Geçenlerde vâsıl-ı hadd-i hitâm olan imtihânlarınızda birinci derecede şehâdet-nâme ahz edip mekteb-i i'dâdî-i 'askerîye nakl ettiğinizi kemâl-i memnûniyetle istibşâr ettim şu tevcih ve muvaffakiyetin hakk-ı 'âfîlerinde envâ'-ı yümn ve sa'âdeti mûcîp olması du'âsıyla daha birçok muvaffakiyete resîde olmanızı Cenâb-ı Feyyâz-ı mutlakdan temenni eylerim. Bâkî devâm-ı feyz ve ikbâlleri matlûbumdur kardeşim.

Birâderiniz.

Küçük Hanımlar!

Refikalarınızdan birinin vâlidesi vefât etmiş. Teselli-bahş edecek bir kâğıt yazınız.

[20] Sûret-i Ta'ziye

Gözümün nûru hemşireciğim!

Vâlideniz hanımın haber-i vefâtı yüreğime ok gibi saplandı. Ne kadar müteessir ve dil-hûn olduğumu ta'rîf edemem... Ne çâre hemşireciğim, sabır ve tahammül lâzımdır. Takdîr-i ezeliyeye ne denilebilir? Hepimiz o yoldan geçeceğiz. Hak başka keder vermesin. 'Â'ilece dâ'ire-i selâmette müstedâm olunuz kardeşim.

Hemşireniz.

Küçük Hanımlar!

Dâru'l-mu'allimâtta teyzeniz mu'allime bulunuyor. Tedrîs ettiği sınıfın tâlibâtı meyânında cânınızdan ziyâde sevdiğiniz bir de refikanız var. Refikanıza her cihetle izhâr-ı mu'âvenet ve teshîlât edilmek üzere teyzenize bir tavsiye yazınız.

Sûret-i Tavsiye

Şefkatli teyzeciğim!

Mu'allimesi bulunduğunuz dâru'l-mu'allimât üçüncü sene tâlibâtından [21] Kasımpaşa'da sâkine Şâdiye Hanım pek sevdiğim, çalışkan, nâmuslu bir refikam olup derslerinde ve sâir husûsâtında kendilerine edilecek mu'âvenet ve gösterecek teshîlât 'ayn-ı nefis-i çâr-yânemde îbzâl edilmiş gibi meşkûr bulunacağından ol vecihle icâb-ı hâlin icrâsına himmet buyurulmasını istirhâm eylerim hanım teyzeciğim.

Kerîmeniz

Faraziyyât

1. Bir yerde hüsn-i hâlinizden bahseden refîkalarınızdan birine teşekkür-nâme yazınız.
2. Hemşîrenizin velîme merâsimi icrâ olunacak. Sevdiğiniz arkadaşlardan birine da'vet tezkeresi yazınız.
3. Diğer bir mektepte tahsilde bulunan refîkalarınızdan birine geceleri birlikte derse bakmak için bir tezkere yazınız.
4. Hulûl eden velâdet-i bâhirü's-sa'âdet Hazret-i risâlet-penâhî hakkında refîkalarınızdan birine tebrik yazınız.
5. Hulûl eden 'îd-i sa'îd-i fitrî refiklerinizden biri hakkında tebrik yazınız.²³

[22] Kitâba Âit Lügatçe

(Elif) İ

Elsine: Lisânlar

Efrâd: Ferdler

Evkât: Vakitler

İktirân: Karîn olmak, yaklaşmak

İftitâh: Başlamak, açmak

Eb: Baba

Akdem: Daha evvel

Âmâl: Emeller, ârzûlar

A'zam: En büyük

E'âzim: Büyükler

İltiyâm: Cerîhası iyi olmak

İftirâk: Ayrılmak

Efzûn: Çok, ziyâde

İhyâ: Hayât vermek

Emniyet: Emin olmak, korkudan kurtulmak

²³ Metinde "ediniz" şeklinde yazılmıştır.

İnkiyâd: Mutî' olmak, tazarru' etmek

İhtivâ: Hâvî olmak

Ahz: Almak

Ahviye: Hevâlar

[23] İstimâ': Dinlemek

Envâ': Nev'ler, türlüöer

Ezel: İbtidâsı olmayan müddet

İzhâr: Açık göstermek, zâhire çıkarmak

İbzâl: Bezl etmek, sarf etmek

Ahlâk: Hulklar, tabî'atlar

İstibşâr: Sevinç haberi almak

(Be) ب

Binâ: Kurmak, yapmak

Bâlâ: Yüksek

Bâkî: Gâ'ib olmayan, bir halde bulunan

Birâder: Kardeş

Beyyine: Nümûne, nişâne

(Pe) پ

Pezîr: Kâbil ve mâlik olan

Peder: Baba

(Te) ت

Tekellüm: Konuşmak, mükâleme etmek

Tahrîr: Yazmak

[24] Teveccüh: Bir nesneye doğru olmak

Temâdî: Uzakmak

Temyîz: Ayırmak, zâhire çıkarmak

Te'âlâ: Yükselsin ma'nâsınadır.

Teşrîf: Şereflelendirmek, bir mahale gitmek

Tezkâr: Zikretmek, anmak

Takdîrât: Takdirler, tahsinler, ezeldeki yazılar

Taharrî: Aramak, araştırmak

Tevzî': Dağıtmak

Tahsîn: İyi ve makbûl görmek

Tilâvet: Ku'rân-ı Kerîm okumak

Tafsîlât: Uzun uzadıya beyân edilen şeyler

Teyemmünen: Mes'ûd ve mübârek olarak

Terennüm: Nağme, âheng

Tesellî: Birinin gam ve kederini teskîn etmeğe çalışmak

Ta'ziyet [ta'ziye]: Bir musîbet-zedeyi sabır ve tahammüle teşvîk etmek

Takdîr: Bir nesnenin ne zaman vukû'a geleceğinin tarâf-ı Hak'tan yazılması

Teshîl: Kolaylaştırmak

(Cim) ج

Cereyân: Akıp gitmek

Celb: Çağırarak, da'vet etmek

[25] (Çe) چ

Çeşm: Göz

(Ha) ح

Hadeka: Göz bebeği

Huzûr: Râhat ve bir kimsenin önü, yakını

Himâyet: Hâmîlik

Hâmî: Himâye edici, gözetici

Huzzâr: Hâzır bulunanlar

(Dal) د

Der-meyân: Ortaya konulan

Da'vet: Çağırma

Dâhil: Giren, girici

Dâreyn: Dünyâ ve âhiret

Dâru'l-ma'lûmât: Bir mektep olup ma'lûmât evi ma'nasındır.

Dâru'l-mu'allimât: Kadın hocalarına mahsûs mektebdir.

(Zel) ذ

Zü'l-celâl: Cenâb-ı Hak'a karşı yazılır. Celâl ve 'azâmet sâhibi ma'nasındır.

[26] (Ra) ر

Res'ide: Erişmiş, yetişmiş

Refîk: Arkadaş

Resûl: 'İbâdullâhı hak dine da'vet etmek için tarâf-ı Hak'tan gönderilen zât-ı şerîf

Rab: Allah, Tanrı

Risâlet: Resûllük, peygamberlik

Rûz: Gün

(Sin) س

Sâ'î: Sa'y edici, çalışıcı

Sâlifü'z-zikr: Zikri geçmiş

Sa'y: Çalışmak, bir iş vücûda getirmek

Sa'âdet: Sa'îd ve bahtlı olmak

(Şın) ش

Şerâ'it: Şartlar, mebhâsler

Şurû': Başlamak

Şefkat: Acımak, esirgemek

Şefik: Şefkatli, merhametli

[27] Şehriyâr: Pâdişâh-ı 'âli-câh, sâhib-i kuvvet ve 'azamet ve memleket

Şerâfet: Şerîflik, temizlik

Şevket: Kuvvet, kudret

(Tı) ط

Talebe: Erkek mekteb çocuğu

Tâlibât: Talebeler, kız mekteb çocukları

(Ayn) ع

'İffet: Temizlik, sâhib-i nâmus olmak

'Ayn: Göz

'Azîmet: Gitmek

'Âli: Yüksek, bâlâ

(Fe) ف

Feyz: Bereket, bolluk

Fâhire: fahr edici

Fîrûz: Meymenetli, bahtlı

(Kef) ك

Kerrûb: Melâ'ike

Girân-bahâ: Behâsı ağır

[28] (Lam) ل

Livâ: Sancak

Latîf: Güzel, hoş

(Mim) م

Meşgûl: Uğraşmakta olan

Muhterem: Ta'zîm ve ihtirâm olunan

Mahsûl: Meydana gelmiş

Melek-sîret: Melek tabî'atlı

Müstekar: Bir mahalde karâr kılan

Mu'teberân: Sâhib-i i'tibâr olanlar, mu'teberler

Mekârim: Mekremetler, iyi ahlâklar

Mecâz: Bir kelime, kelâmda ma'nâyı aslîsinden çıkarılıp yine ma'nâsı anlaşılacak üzere isti'mâl edilmektir.

Mün'im: 'În'âm edici, ihsân edici

Mehcûr: Ayrılık

Mü'essir: Te'sîr edici

Mütâla'a: Bir şeyi gözden geçirip anlamak

Muhtevâ: Hâvî ve câmî' olmak

Mu'allim: Ta'lîm edici, okutucu

Mu'allime: Kadın hoca

[29] Mezîd: Ziyâdelik, çokluk

Meşkûr: Kendisine şükür olunmuş

Mutâva'at: Uymak, muvâfakat etmek

Mübeşşir: Tebşîr edici

Meyâmin: Meymenetler

Me'nûs: Kullanılan

Müsâdif: Tesâdüf eden

Müzeyyen: Zînetli

Med'uvvîn: Davetliler, çağırılanlar

Mübâşeret: Başlamak

Mebrûk: Bereketlenmiş, feyizlenmiş

Müdüvîm: Devâm eden, uğraşan

Meyân: Orta, meydân

Muvâzıb: İşine dâ'im ikdâm eden

(Nun) ن

Nakl: Bir tarâftan diğer tarâfa geçirmek

Nâme: Mektûp

[30] Nezd: Bir şeyin yanı ve yakını

(Vav) و

Vasat: Orta

Vesâ'it: Vâsıtalar, sebepler

Velî: Baba

(He) ه

Hedâyâ: Hediyeler

(Ye) ی

Yevm: Gün

Yümn: Bereket ve feyz

Sonuç

1899'da yazılan *Mektûbât-ı Etfâl'*in müellifi Mehmed İhsan hakkında sınırlı

bilgilere ulaşılmıştır. Eseri *Mektûbât-ı Etfâl*'den elde edilen bilgilere göre müellif, II. Abdülhamid Dönemi Özel İslam Mektepleri arasında zikredilen Necm-i Terakî Mektebi'nde Türkçe öğretmeni olarak görev yapmıştır. Burada ne kadar süre çalıştığı tespit edilemeyen müellif, okulda iptidâî ve rüştiye derecesinde okuyan öğrencilerin derslerine girmiştir. Bu okulun kurucu kadrosu ve öğretmenlerinin büyük bir kısmının asker kökenli olduğu nazara alındığında -bir delil olmamakla birlikte- yazarın öğretmenlik vazifesine başlamadan önce asker olarak çalışmış olabileceği tahmin edilmiştir.

Mektûbât-ı Etfâl'de ideal bir mektubun yazım kurallarından söz edilmiş, şu hususlara dikkat çekilmiştir: Osmanlı Türkçesinde işlek olan Arapça-Farsça kelime ve kaidelerin önemi vurgulanmış, bu dilleri öğrenmenin gerekliliğinden söz edilmiştir. Bu bağlamda altı-yedi yaşına gelen bir çocuğun, öncelikle kendi dilinin elifbâsını, harf ve hecelerini bilmesi, daha sonra o dilin kelime ve cümle yapısı ile kurallarını öğrenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu kuralları öğrenen ve kendini geliştiren bir öğrencinin, duygu ve düşüncelerini tam ve doğru anlatabilecek bir yetkinliğe kavuşacağı ve iyi bir kâtip seviyesine erişeceği ileri sürülmüştür.

İşaret edilen bu genel açıklamaların ardından şu imla kuralları öne çıkarılmıştır:

1. Mektupta hangi konu ele alınacaksa o husus önce tasavvur sonra da tasvir edilmelidir. Bu aşamaların ihmal edildiği mektuplarda maksat tam olarak anlatılamaz.
2. Mektupta önce başlık (ser-levhâ, ta'liye-nâme) yazılmalıdır, başlık mektubun üst orta kısmında yer almalıdır: huzûr-ı âlîlerine, makâm-ı pederânelerine, nazargâh-ı müşfikânelerine...
3. Başlıktan sonra lakap zikredilmeli: nûr-ı 'aynım oğlum, 'azîz pederim...
4. Lakabın ardından bir giriş cümlesi/bölümü (cümle-i iftitâhiye) bulunmalı: Muvâzıbı bulduğum hayır du'âlarıyla meşgûl iken şeref-vâsıl olan... tarihli mektubunuz...
5. Asıl konuya geçiş cümlesi/bölümü (tahrîr-i maksat) bulunmalı: Nezd-i 'âlîlerinde bulunan vâlidemden birçok zamandır mektûp alamayışım bendenizi merâk ve endîşede bıraktığından...
6. Sonuç cümlesi/bölümü (cümle-i ihtitâmiye) olmalıdır: Bâkî devâm-ı muhabbet ve âfiyetleri matlûbumdur...

Çalışmada ulaşılan başka bir çıkarım da özellikle hitap cümlelerindeki ifade kalıplarının zengin kullanımlarıdır. Buna örnek olarak şu ayrıntılara dikkat çekilebilir:

1. Erkek çocukları ebeveyne ve bazı akrabalarına muhterem pederim, iffetli hemşîrem, eb-i müşfikim, rif'atlı dayı beyim, şefkatli vâlidem, izzetli amca beyim, vâlîde-i 'azîzem, refik-i muhteremim, birâder-i irfân-perverim, refik-i şefikim, sevgili birâderim ifadeleriyle hitap etmelidir.

2. Babalar erkek ve kız çocuklarına hadeka-i çeşmim oğlum, yegâne-i mahsûl-i hayâtım yavrum, nûr-ı 'aynım kızım, melek-sîret kızım, sâ'î-i ilm ü ma'rifet oğlum, hâdim-i feyz-i irfân yavrucuğum terkipleriyle seslenmelidir.

Dikkat çeken bir diğer nokta, mektuplarda “ben” ifadesi kendini beğenmişliğin bir göstergesi olarak değerlendirildiğinden tevazu ve nezaket gereği erkekler kendilerinden söz ederken “ben” yerine bendeleri, köleleri, kulları, âcizleri ve nâçîzleri; kadınlar ise câriyeleri, âcizeleri ve nâçîzeleri gibi tabirlerden birini tercih etmelidir. Yine aynı hassasiyetin bir yansıması olarak “sen” hitabı kabalık ve saygısızlık olarak yorumlandığından nezaket gereği erkekler için zât-ı 'âlîleri, zât-ı şerîfleri, zât-ı mün'imâneleri, zât-ı muhteremleri; kadınlar için zât-ı 'âliyeleri, zât-ı şerîfeleri, zât-ı mün'imeleri, zât-ı muhteremeleri terkiplerinden biri kullanılmalıdır.

Eserde, anlatım bozukluğunun önüne geçmek için bazı önerilerde bulunulmuş, bilgiler verilmiştir. Bu maksatla anlatımda birbirine karıştırılan, birbirinin yerine kullanılan ya da anlam inceliği bilinmeyen bazı kelimelerin tanımlarına yer verilmiş, bunların doğru kullanıldığı örnekler sunulmuştur: merkûm, mumâileyh, müşârûnileyh, zât, nefer, dâne, kıt'a, bâb, nüsha, şifâ, iltiyâm, teşrîf ü 'azîmet.

Eserdeki muhatabın altı-yedi ile on iki-on üç yaş grubu öğrencileri olduğu düşünüldüğünde, 19. yüzyılın sonunda kuvvetli bir dil, imla ve kompozisyon eğitiminin verildiği söylenebilir.

Mektubun şekil ve muhteva özellikleri hakkında bilgiler verildikten, kurallardan söz edildikten sonra mektup türlerinden söz edilerek gerekli görülen mektup türleri zikredilmiş ve haklarında tanımlayıcı kısa bilgiler verilmiştir: tezkere, tercüme-i hâl, ta'limât, tebrîk-nâme, tavsiye-nâme, ta'ziye-nâme, teşekkür-nâme ve da'vetiye.

Eserde teorik bilgiler vermekle yetinilmemiş, müellifin kaleminden çıkmış örnek on mektuba yer verilmiştir. Bu bilgilerin mektup yazmaya yeterli olduğu düşünüldüğü için bir sonraki aşamada öğrencilere “faraziyyat” adıyla beş farklı konu verilerek onlardan mektup yazmaları istenmiştir.

Eserde dikkat çeken son bir husus, klasik mektuplarda görülen bazı ritüellerin bu mektuplarda da uygulandığının görülmesidir. Eserdeki mektuplarda, manzum-mensur metinlerde bir gelenek olarak ihmal edilmeyen “besmele” lafzı ile zengin çağrışımlar uyandıran ve derin anlamlar yüklenen “bedûh ve bende” kavramlarını yazmak yerine bu ifadeleri karşılayan bazı işaret ve

semboller kullanılmıştır. Sonuç olarak bu çalışmayla II. Abdülhamid Dönemi'nde yazılan bir ders kitabından hareketle dönemin eğitim anlayışı ve müfredat derinliği dikkatlere arz edilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Atar, Muhammed Kürşat - Kiraz, Seydi. "Divanlarda Çocukla İlgili Kavramlar, Terkipler ve Manzumelere Dair Bir Deneme". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 7/1 (2023), 336-381.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010.
- Çakır, Ömer. *Türk Edebiyatında Mektup*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora, 2005.
- "Çocuk Haklarına Dair Sözleşme | UNICEF Türkiye". Erişim 28 Eylül 2023. <https://www.unicef.org/turkiye/%C3%A7ocuk-haklar%C4%B1na-dair-s%C3%B6zle%C5%9Fme>
- Derman, Serdar - Çerçi, Arif. "Hüseyin Râzî'nin 'Nev Usul Örnek Yahut Çocuklara Mahsus Mektup Demeti' Adlı Eserinde Eğitim Unsurları ve Değerler Eğitimi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 11/41 (2019), 353-365.
- Ece, Selami. *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri (I-II)*. Erzurum: Eser Basın Yayınları, 2015.
- Güçtekin, Nuri. "İstanbul'daki Özel İslam Mektepleri (1873-1922)". *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 22 (2012), 1-40.
- Güçtekin, Nuri. *İstanbul'daki Özel Müslim Mektepleri (1873-1922)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2013.
- Haksever, Halil İbrahim. "Eski Türk Edebiyatında Mektup". *Hece Mektup Özel Sayısı*. 37-47. Ankara: Öncü Basımevi, 2006.
- Hökelekli, Hayati. "Çocuk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/355-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- "<https://sozluk.gov.tr/?kelime=mektup>". Erişim 30 Eylül 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=mektup>
- Komasyon. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2000.
- Mehmed İhsan, *Yâdigâr-ı Muhabbet*, İstanbul: Nişân Berberyan Matbaası, 1898.
- Mehmed İhsan, *Mektûbât-ı Etfâl*, İstanbul: Artin Asadoryan Şirketi Mürettebiye Matbaası, 1899.
- Okay, M. Orhan. "Mektuba, Mektuplaşmaya ve Kartpostala Dair". *Hece Mektup Özel Sayısı*. 30-36. Ankara: Öncü Basımevi, 2006.
- Okay, M. Orhan. "Mektup/Türk Edebiyatı". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/17. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yazıbaşı, Muhammed. "Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi ve Öğretimi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 761-780.

Tâbiîn Dönemi Tefsir Kaynağı Olarak Süleyman b. Tarhân'ın *Kitābu Sīreti Rasūlillāh'ı*

Öz: Kur'an ayetlerinin mesajının kavranması, nüzül süreçlerinin olabildiğince doğru tespitiyle mümkündür. Ayetleri yorumlayan tüm ilmi disiplinler sebep-i nüzüle dair her bilgiye gereksinim duyar. Olay ile araştırmacı arasındaki zaman farkının anlama ve yorumlamadaki etkisi dikkate alındığında en doğru sonuca ulaşmak için vakiya en yakın kaynaklara başvurmak temel bir gereksinimdir. Ayetlerin inişi, Hz. Muhammed'in hayatından ve yaşadığı süreçlerden bağımsız değildir. Onun hayatını anlatan kaynaklar Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması esnasında kullanılmaktadır. Bu alanlardaki mevcut kaynaklara göre erken dönem kaynağı olmasına rağmen İbn Tarhân'ın (ö. 143/761) *Sīre*'si, tespit edebildiğimiz kadarıyla, henüz hiçbir çalışmaya konu olmamıştır. Eserde vahyin başlangıcı konusu çok geniş bir şekilde ele alınmış, konuyla ilgili özgün rivayetlere yer verilmiştir. Resûlullah'ın hayatını anlattığı bazı bölümlerde ayetlere de yer veren eser, sebep-i nüzül, ayetlerin iniş zamanı ve onların anlaşılmasına çeşitli açılardan katkı sağlayabilecek bilgiler vermektedir. Bu çalışmada müellifin kullandığı ayetlerin tefsir açısından tespit ve değerlendirmesi yapılmıştır. Genel itibarıyla onun, rivayetlerde isnadı zikretmediği, tarihlendirmeye özen göstermediği; naklettiği olaylarla ilişkisi bağlamında kullandığı nüzül sebepleri rivayetlerinde özgün bilgiler vermekle beraber bu rivayetlerin erken dönem tefsir ve tarih kaynaklarıyla uyumlu olduğu sonuçlarına varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kitābu Sīreti Rasūlillāh, İbn Tarhân, Sebeb-i nüzül, İlk Vahiy.

Hüseyin
TOPAL* 

As a Source of Tafsir in the Tâbiîn Period Suleymān b. Tarhān's *Kitāb Sīra Rasūlillāh*

Abstract: Comprehension of the message of the verses of the Qur'an is possible by determining the descent processes as accurately as possible. All scientific disciplines that interpret the verses need every information about the reason of revelation. Considering the effect of the time difference between the event and the researcher on understanding and interpretation, it is a basic requirement to refer to the sources closest to the event in order to reach the most accurate result. The descent of the verses is not independent of the life and processes of the Prophet. The sources describing his life are used during the understanding and interpretation of the Qur'an. As far as we can determine, Ibn Tarhān's (d. 143/761) *Sīra* has not been the subject of any study yet, although it is an early source according to the available sources in these fields. In the work, the subject of the beginning of the revelation has been handled very broadly, and original narrations related to the subject have been included. The work, which also includes verses in some parts where tells about Rasūlillāh's life, gives information that could contribute to the reason of revelation, the descent of the verses and their understanding from various aspects. In this study, the verses used by the author were determined and evaluated in terms of interpretation. In general, it is seen that he did not mention the isnad in the narrations and did not pay attention to dating. It has been concluded that his narrations are compatible with early tafsir and historical sources, although he gives original information in the explanation of asbāb al-nuzūl in the context of the relationship with the events he narrated. In general, although he does not mention the isnad in the narrations, not pay attention to dating and he gives original information in his explanation of the asbāb al-nuzūl in the context of his relationship with the events he narrated, it has been concluded that his narrations are compatible with the early tafsir and historical sources.

Keywords: Tafsir, Kitāb Sīra Rasūlillāh, İbn Tarhān, Asbāb al-Nuzūl, First Revelation.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Birgivi İlahiyat Fakültesi, Kur'anı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı. E-Posta: huseyin.topal@ege.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6455-7313>.

Giriş

Kur'ân, başta müslümanlar olmak üzere, çağlar boyunca insanlar tarafından anlaşılılmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Kur'ân'ı, ilk muhatapların anladığı gibi anlama imkanı onun nüzûl dönemini ve ortamını gerçeğe en yakın olacak şekilde bilmekle yakından ilişkilidir. Zira Kur'ân'da Resûlullah'a (sav) ve diğer muhataplarına dair atıflar vardır. Kur'ân metninde bunlar hakkında detaylı bilgiye rastlamak güçtür. Ayetlerin nüzûl ortamı bilgileri daha çok rivayet tefsirlerinde yer almaktadır. Bunun yanı sıra hadis kaynaklarıyla hicrî II. asrın başından itibaren tedvin edilen siyer ve megâzî kitaplarında başta esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî ve nâsih-mensûh rivayetleri olmak üzere tefsirle ilgili pek çok bilgi tarihi olaylar çerçevesinde anlatılmaktadır.¹ Bu durum Kur'ân'ın, Hz. Peygamber (sav) dönemindeki şekliyle anlaşılmasında söz konusu kaynaklardaki bilgilere ulaşmanın gereğini ortaya koymaktadır. Siyer ve megâzî eserlerinin tarih kaynağı olmalarıyla beraber Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsir ilmi açısından ayrıca ele alınması ayetlerin mesajının kavranması açısından büyük bir önemi haizdir. Bu öneme binaen siyer-tefsir ilişkisi bağlamında pek çok akademik çalışma yapılmıştır.² Ayetlerin anlaşılmasına dair günümüze ulaşan rivayet malzemelerinin tarihsel gerçeklik ve içerik tespiti özellikle erken dönem eserleriyle mümkündür. İş bu çalışmamızda Sîre müelliflerinden Ebu'l-Mu'temir Süleyman İbn Tarhân et-Teymî el-Basrî'nin (öl. 143/761) *Kitâbu Sîreti Rasûlillâh* isimli eserinde ayetleri kullanımı tefsir ilmi açısından ele alınacaktır.

Süleyman İbn Tarhân'ın doğum tarihi, muhtemelen hicrî kırk altı yılı olup müellif yüz kırk üç yılında vefat etmiştir.³ İbn Tarhân, Benî Murre kabilesi arasında yaşamakta iken kader konusundaki görüşleri sebebiyle kovulmuş ve sonrasında Teym kabilesi tarafından kendisine sahip çıkmıştır. Bundan dolayı da et-Teymî lakabıyla anılmıştır. Ancak onun kaderin isbatına dair görüşlerinden vazgeçtiği

¹ Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 4.

² Bazı çalışmalar için bk. Sibel Savaş, *Kaynaklık Açısından Siyer Tefsir İlişkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020); Yasin Yılmaz, "Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/22 (2013); Mustafa Özkan, "Fetih Sûresi Bağlamında Siyer-Tefsir İlişkisi", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 5 (2019); Şerafettin Severcan, "Siyer-Tefsir İlişkisi (İlk Vahiy ve Hz. Muhammed)", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 5 (2019); Korkut Dindi, "Siyer-Tefsir İlişkisi", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 5, (2019).

³ İbn Şa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Şa'd b. Menî, *eṭ-Ṭabaḳât*, thk. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Aṭa (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 7/188; Bilal Saklan, "Süleyman b. Tarhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ağustos 2023); Rıdvân el-Ḥaşrî, *Mukaddimetu Kitâb-ı Sîreti Rasûlillâh* (Riyâd: Merkezü'l-Melik Fayşâl İ'l-Buḥûs ve'd-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, 1443), 12.

nakledilmektedir.⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla gerek müellifin hayatı ve ilmî kişiliği ve gerekse eseri akademik çalışmalara henüz konu olmamıştır. Onun hadis rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Kendisinin yirmi civarında hadis rivayet ettiği ve sika olarak bilindiği nakledilmektedir.⁵ Ne var ki onun rivayetlerinin güvenilirliği hakkında olumlu-olumsuz bazı görüşler ifade edilmiştir.⁶ Ayrıca o, Hz. Ali'ye yakınlığı ile bilinmektedir.⁷

Müellifin *Kitābu Sireti Rasūlillāh* adıyla bilinen eseri, oğlu el-Mu'temir b. Süleyman (ö. 187/803) rivayetiyle nakledilmekle⁸ birlikte kapsamlı bir şekilde yayımlanması çok yenidir. Ancak bu eserin bir kısmı el-Vākidi'nin (ö. 207/823) *Kitābü'l-megāzī*'sinin baştan üçte bir hacmindeki bölümünü ilk defa yayımlayan Alfred von Kremer (ö. 1889) tarafından *Tārīhu Megāzī'n-nebbiyyi* (History of Mohammad's Campaigns) isimli eserin ekinde basılmıştır.⁹ 2021 yılında basılan eserin tahkikinde İspanya'nın başkenti Madrid'in yaklaşık kırk beş km kuzeybatısında yer alan "Escorial" Manastırında 1878 numaraya kayıtlı bulunan nüsha esas alınmıştır.¹⁰ Tahkiki gerçekleştiren Rıdvan el-Ḥaşrî, müellifi ve eseri tanıttığı otuz altı sayfalık bir bölümü kitabın baş tarafına eklemiştir. Hz. Muhammed'in (sav) hayatını anlatan eserde, onun doğumu ve peygamberlik öncesine dair rivayetler Kâbe'nin onarımı esnasında taş taşınması ve Haceru'l-esved'in yerleştirilmesindeki hakemliği ile sınırlıdır. Bununla birlikte eserde Bedir Savaşı'nın bir kısmı yer almakta, Uhud Savaşı'na ise değinilmemektedir.¹¹ Vahyin başlangıcı ve gazveler ile ilgili rivayetler hadis kaynaklarında genel olarak bazen isnadlı olmakla birlikte çalışma konumuz olan *Sire*'de rivayetler isnadsızdır.¹² Müellif konuyu anlatılırken tek bir rivayet ile yetinmekte, farklı görüş ve rivayetleri nakletmemektedir. O, anlatımında ayetleri zikretmeye özen göstermekte ve tarihi bağlamlarını izah etmektedir.¹³ Müellifi, nispeten erken dönemde yaşaması sebebiyle çalışmamıza konu olan bu eser, kendisinden

⁴ İbn Ḥayr, Ebū Bekir Muḥammed b. 'Omer b. Ḥalife el-Lemtūni el-Emevi el-İşbīlī, *el-Fehrese* (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 286; Rıdvan el-Ḥaşrî, *Mukaddime*, 15.

⁵ ez-Zehabi, Şemsuddīn Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Oşmān b. Ḳaymaz, *Siyeru a'lāmi'n-nubelā'*, thk. Komisyon (Muessesetu'r-Risale, 1985), 6/195-196.

⁶ Saklan, "Süleyman b. Tarhân".

⁷ İbn Şa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, 7/188.

⁸ İbn Ḥayr, *el-Fehrese*, 199.

⁹ Rıdvan el-Ḥaşrî, *Mukaddime*, 38; Mustafa Fayda, "Vākidi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ağustos 2023).

¹⁰ Rıdvan el-Ḥaşrî, *Mukaddime*, 34.

¹¹ Rıdvan el-Ḥaşrî, *Mukaddime*, 34-35.

¹² Rıdvan el-Ḥaşrî, *Mukaddime*, 16-19.

¹³ Rıdvan el-Ḥaşrî, *Mukaddime*, 33.

sonrakilerin rivayetlerini karşılaştırma açısından önemli bir kaynaktır.

Bu makalede temel amaç, Kur'ân Tarihi ve Tefsir Usulü açısından müellifin kullandığı ayetlerin tespitini yapmak ve müellifin rivayetlerini özellikle erken dönem siyer, megâzî ve tefsir kaynaklarıyla karşılaştırmaktır. Zira erken dönem eseri olması sebebiyle bu tespit ve kıyas önem arz etmektedir. Bu esnada, çalışmanın hacmi dikkate alınarak müellifin verilerinin tahkik ve değerlendirmesine kısaca temas edilecektir. Allah, peygamberler, melekler vb. kelimelerin yazımı sonrasında eklenen sena ve övgü ifadeleri sadece ilk geçtiği yerlerde kullanılacaktır.

1. Resûlullah'ın Elçi Olarak Görevlendirilmesi ve İlk Vahiye

İslam'ı veya Hz. Muhammed'in hayatını inceleyen tarih kaynakları nübüvvet öncesi siyasal, sosyal, dini ve kültürel hayatı ele aldıkları gibi Hz. Muhammed'in kişisel hayatını doğumu öncesi ve sonrasıyla ayrıntılı bir şekilde incelemektedirler. Bu, nüzûlün başlangıcını ve mahiyetini tespit etme yönüyle Kur'ân Tarihi araştırmalarının da uzak kalamayacağı bir çalışma alanıdır.

Ayetleri kullanımını Tefsir ilmi ve Kur'ân Tarihi açısından incelediğimiz eserinde Süleyman b. Tarhân, Hz. Muhammed'in elçilik görevlendirilmesi öncesinde Kâbe'nin onarılmasını anlatmakta, bu esnada Hz. Peygamber'in taş taşıdığını, Haceru'l-esved'in yerleştirilmesinde hakemlik yaptığını bildirmekte ve bu onarımın bi'setten beş yıl öncesinde gerçekleştiğini haber vermektedir.¹⁴ İlk dönem siyer ve megâzî kaynakları peygamberlik öncesinde Kâbe'nin onarımı, Hz. Muhammed'in hakemliği ve bu onarımın tarihi hakkında benzer bilgiler vermektedirler.¹⁵ İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn İshâk'a (ö. 151/768) dayanarak te'lif ettiği eserinde bu esnada Hz. Muhammed'in otuz beş yaşında olduğunu haber vermektedir. İbn Tarhân'ın verdiği bu bilgiler, diğer siyer kaynaklarındaki bilgilerle uyumlu bir şekilde, peygamberliğin kırk yaşlarında başladığına işaret etmektedir.

Bi'setin, Kâbe'nin onarımından sonraki beşinci yılının başlarında gerçekleştiğini söyleyen müellif, Hz. Muhammed'in nübüvvetle görevlendirilmesinin ilk olarak uykuda gördüğü bir rüya ile gerçekleştiğini ve bu rüyayı da eşi Hz. Hatice'ye (ö. 620) anlattığını haber vermektedir.¹⁶ Hz. Âişe'den (ö. 58/678), peygamberlik alametlerinin sadık rüya ile başladığına dair bir haber ilk dönem siyer

¹⁴ İbn Tarhân, *Kitâb-ı sîreti Rasûlillâh* (Riyâd: Merkezü'l-Melik Fayşâl li'l-Buhûş ve'd-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, 1443), 52.

¹⁵ İbn İshâk, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Suheyl Zekkâr (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978), 103-110; İbn Hişâm, Ebû Muḥammed Cemâleddîn 'Abdulmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sekkâ vd. (Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375), 1/192-196.

¹⁶ İbn Tarhân, *Sîre*, 53.

kaynaklarında nakledilmiştir.¹⁷ Ancak burada söz konusu rüyanın Hatice'ye anlatımından söz edilmemektedir. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in, Cebrâil'i (as) ilk olarak rüyada gördüğü ve bu rüyayı eşine anlattığı kaynaklarda yer almaktadır.¹⁸ Bu durumda İbn Tarhân'ın bu rüyayı peygamberlik görevinin başlangıcı olarak değerlendirdiği sonucu çıkmaktadır.

Kur'an Tarihi açısından önemli bir konu da ilk vahiy ve bu çerçevede yaşananlardır. Bu konuyu geniş bir şekilde aktaran müellif, Kureyş'in putlara yönelik yaptıklarından uzak duran Hz. Muhammed'in, bazı putlarını tazim için tören düzenledikleri bir günde Hira'ya çıktığını anlatmaktadır. Buna göre Cebrâil, bu esnada ona yaklaşmış, Hz. Muhammed ise büyük bir korkuya kapılmıştır. Cebrâil, elini göğsüne ve iki kürek kemiği arasına koyarak "Allahım! Yükünü hafiflet, göğsünü ferahlat, kalbini arındır." ve "Müjdeler olsun sana Ey Muhammed! Sen, bu ümmetin peygamberisin. Oku!" demiştir. Hz. Muhammed, dehşete düşmüş bir şekilde ve korku içerisinde "*Ben hiçbir zaman kitap okumadım ve bunu yapamam, yazamam ve okuyamam.*" diyebilmiştir. Sonrasında Cebrâil, onu iyice sıkıp ve "oku" deyince Hz. Muhammed "*Okuyacak bir şey göremiyorum. Ben okuma da yazma da bilmem.*" diye mukabelede bulunmuştur. Bunun ardından Cebrâil, onu bir serginin üzerine oturtmuş ve - müellif burada 'söylenildiğine göre' kaydını düşmektedir- tıpkı inci/yakut tablosu gibi Hz. Muhammed'in (gelecekteki) niteliklerini ve güzel (akıbetini) izlemiştir. Sonrasında da ona el-'Alağ sûresinin ilk beş¹⁹ ayetini okumuş, "Korkma ey Muhammed! Sen Allah'ın Elçisisin" sözleriyle kendisini teskin etmiş ve geçip gitmiştir.²⁰

İbn İshâk, *es-Sîre*'sinde bu karşılaşmayı bazı ifade farklılıkları olmakla birlikte benzer şekilde anlatmıştır. Ancak bu anlatımda olayın tamamen uyku esnasında rüyada gerçekleştiği açık bir şekilde ifade edilmekteyken²¹ İbn Tarhân'ın hikaye etmesinde rüyadan söz edilmemektedir. Onun, peygamberliğin rüya ile başladığını ifade ederken ilk vahiylerin nâzil olduğu süreci değil, vahiy öncesinde Hz. Muhammed'in Cebrâil'i rüyada görmesini kastettiği anlaşılmaktadır.

Müellifin anlatımına göre bu ilk karşılaşma sonrasında henüz Hira'dan inmek üzereyken Hz. Muhammed'i bir sıkıntı basmış "Nasıl yaparım? Kavmime nasıl anlatırım?" diye düşünmeye başlamıştır. Korku içerisinde ayağa kalkmışken Cebrâil, bu sefer kendi suretinde önüne geçmiştir. Hz. Muhammed, kendisine

¹⁷ İbn İshâk, *Sîre*, 120; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/234.

¹⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 235-237.

¹⁹ "*Seni yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı alaktan yarattı. Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir. O, kalem ile öğretendir. İnsana bilmediğini öğretendir.*" el-'Alağ 96/1-5.

²⁰ İbn Tarhân, *Sîre*, 53-54.

²¹ İbn İshâk, *Sîre*, 121.

tamamıyla hakim olan azametli bir durumla karşılaşmıştır. Cebrâil “Korkma ey Muhammed! Ben Cebrâil, Allah'ın (cc) nebi ve resullerine gönderdiği elçisi Cebrâil. Allah'ın kerametine kesin olarak inan. Sen Allah'ın elçisisin.” demiştir.²² Bu ilk karşılaşma sonrasında cinlenmiş olabileceğine dair endişe duyduğu ve bu sebeple dağa çıkıp kendisini atmayı düşündüğü, bu esnada Cebrâil'in bir adam suretinde, semadan kendisine seslendiği ve onu teskin edip peygamber olduğuna ikna ettiğine dair bilgiler, karşılaştırma yaptığımız diğer ilk dönem kaynaklarında da anlatılmaktadır.²³ İbn Tarhân'ın anlatımında ise Cebrâil, Hz. Muhammed'e kendi suretinde görünmüş, ona semadan seslenmemiş, bizzat karşısına çıkarak hitap etmiştir.

İbn Tarhân'a göre Cebrâil'in ayrılması sonrasında Hz. Muhammed, Hira'dan dönüş yolunda karşılaştığı her ağacın ve taşın kendisine secde ettiğini ve “selam sana ey Allah'ın elçisi” dediğini görünce nefsi yatışmış ve Allah'ın kendisine olan kerametine ikna olmuştur. Bununla birlikte bu duruma da şaşırmıştır. Eşinin yanına dönmüş ancak zaman zaman tekrar eden bazı sesler duymuş, ışık görmüş ve bazı müjdeler duymuştur. Yine böyle bir durum yaşandığı sırada Hatice'ye de durumunu anlatmıştır. Hatice, zaman zaman sorduğu sorulara eşinin cevap vermemesi üzerine endişelenmiştir.²⁴ Nübüvvetin başlaması sıralarında taşların ve ağaçların Hz. Muhammed'i selamlamaları diğer siyer kaynaklarında da yer almaktadır.²⁵ Ancak müellifin bu anlatımında bazı ayrıntılar yer aldığı gibi kendi değerlendirmeleri de bulunmaktadır.

Bu süreçte Hatice'nin, eşini teskin ettiğini ve onun Yahudiler tarafından beklenmekte olan bu ümmetin peygamberi olduğuna şahadet ettiğini söylediğini aktaran müellif, önemli bir ayrıntıya işaret etmektedir. Buna göre Hz. Muhammed ile evliliğinden yirmi yıl kadar önce genç bir nasihatçı olan Rahib Bahîrâ'nın, onun peygamberliğini Hatice'ye haber verip onunla evlenmesini istemiştir.²⁶ İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'sinde de Hz. Muhammed'in, Hatice ile evliliği öncesinde Şam'a doğru yaptığı bir ticaret esnasında bir ağaç altında dinlenmesini peygamberlikle ilişkilendiren bir rahipten söz edilmektedir.²⁷ Ancak burada Hatice yer almadığı gibi evlilikten de söz edilmemesi, müellifin farklı bir olaya atıfta bulunduğuna işaret edebileceği gibi onun ifadelerinin konuyla ilgili yeni bilgiler verdiği de düşünülebilir.

Vahyin başlangıcını nispeten geniş bir şekilde anlatan İbn Tarhân, Cebrâil ile Hz.

²² İbn Tarhân, *Sîre*, 54.

²³ İbn İshâk, *Sîre*, 121.

²⁴ İbn Tarhân, *Sîre*, 54-55.

²⁵ Bk.: İbn İshâk, *Sîre*, 120.

²⁶ İbn Tarhân, *Sîre*, 55.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/187.

Muhammed'in bu ilk karşılaşmaları sonrasında Hatice'nin bazı ziyaretlerinden söz etmektedir. Buna göre Hatice önce Mekke yakınlarında olan Bahîrâ isimli rahibe, ardından Utbe b. Rebîa'nın (ö. 2/624) Ninova halkından Nasrânî olan kölesi Addâs'a ve son olarak da yine Nasrânî olup yaşı ilerlemiş olan amcaoğlu Varaka b. Nevfel'e (ö. 610 [?]) gitmiş ve onlardan Cebrâil hakkında bildiklerini anlatmalarını istemiştir. Hatice Cebrâil'in, Allah'ın kulu ve elçisi, Allah'ın resullerine gönderdiği emîni, Meryem oğlu İsbâ'yı kendisiyle desteklediği yoldaşı olduğu bilgisini onlardan almıştır. Ayrıca Varaka, Hatice'den eşini yanına göndermesini talep etmiştir. Hatice, Varaka'nın huzurundan ayrılıp Hz. Muhammed'in yanına döndüğü esnada Cebrâil el-Çalem sûresinin ilk altı ayetini²⁸ Hz. Muhammed'e bildirmiştir.²⁹ Hira'daki karşılaşma sonrası Hatice'nin Varaka'yı ziyareti ve Hz. Muhammed'i onunla görüştürmesi farklı kaynaklarla desteklenmekle birlikte³⁰ onun bu olay sonrasında bir rahiple görüşmesine değinilmemektedir. Hatice'nin kervanı için Şam tarafına yolculuğu sırasında rahiple karşılaşmasından ve hakkında söylediklerinden Varaka'nın da bilgi sahibi olduğu aktarılmaktadır.³¹ Cebrâil ile ilk karşılaşma sonrası Hatice'nin söz konusu ziyaretleri esnasında adını verdiği rahip bilgisi, iki rivayet arasında bir karıştırma söz konusu değilse, yeni bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca ilk dönem kaynaklarda olmamakla birlikte Hatice'nin, Varaka'dan önce veya sonra, yaşlılığından dolayı gözlerine perde inmiş olan rahip Addâs'a gittiği ve ona Cebrâil hakkında sorular sorduğu, dönüşünde de Cebrâil'in Hz. Muhammed'e el-Çalem sûresinin ilk altı ayetini okuduğunu gördüğü sonraki dönem tarih eserlerinde geçmektedir.³²

Müellifin anlatımına göre Kureyşliler, Bahîrâ'nın ve Addâs'ın Hz. Muhammed hakkında söylediklerini duymuşlar ve "O mecnundur" şeklinde ifadeler kullanmışlardır. el-Çalem sûresi beş ve altıncı ayetleri de işte bu sözler üzerine nâzil olmuştur.³³ Bazı müşriklerin Hz. Muhammed hakkında "mecnun" nitelemesinde bulunmalarının sonrasında el-Çalem sûresinin söz konusu ayetlerinin nâzil olduğu, müellifin çağdaşı olan Mukâtil'in (ö. 150/767) tefsirinde

²⁸ "Nün, Kaleme ve onunla yazılanlara andolsun ki Rabbinin nimeti şahittir ki sen mecnun değilsin. Muhakkak senin için bitmeyen bir ecir vardır. Ve sen yüce bir ahlak üzeresin. O halde pek yakında sen de göreceksin onlar da görecekler. Hanginizin mecnun olduğunu." el-Çalem 68/1-6.

²⁹ İbn Tarhân, *Sîre*, 55-57.

³⁰ İbn İshâk, *Sîre*, 122; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/238.

³¹ İbn İshâk, *Sîre*, 114.

³² Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Târîhü'l-ğamîs fî ahvâli enfesi'n-nefis* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 1/284; Halebî, Ebu'l-Ferec Nureddîn 'Alî b. İbrâhîm b. Ahmed, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427), 1/348-349.

³³ İbn Tarhân, *Sîre*, 57.

de yer almaktadır.³⁴ Ancak burada Bahîrâ veya Addâs'ın sözlerinin müşrikler üzerindeki etkisinden söz edilmediği gibi nüzûl zamanı da belirtilmemektedir. Atâ'dan (ö. 114/732) nakledilen bir haberde ilk nâzil olan ayetlerin el-'Alağ sûresinden, sonrasında da el-Çalem ve el-Muzzemmil surelerinden bazı ayetlerin nâzil olduğu ifade edilmektedir.³⁵ Bu da müellifin ifadeleriyle uyumluluk arz etmektedir.

İlk vahiylerin ardından fetretü'l-vahy üzerinde de duran müellif, el-Çalem sûresinin söz konusu ayetlerinden sonra bir süre Cebrâil'in vahiy bildirmediğini ve bunun üzerine Kureyşlilerin de "Artık Muhammed'in yeni bir şey getirdiğini göremiyoruz. Şayet ona gelen Allah'tan gelmiş olsaydı, ondan öncekilerde olduğu gibi sözlerinin devamı gerekirdi. Kendisine gelen onu terk etti ve ona darıldı." dediklerini nakletmektedir. Bunun sonrasında ise arada ne kadar zaman geçtiğinden söz etmeden, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelerek "*Ey Muhammed! Allah (cc) sana eđ-Đuĥâ ve el-İnşirâĥ surelerinden vahyetmiştir.*" dediğini aktarmaktadır. Ancak burada surelerin tamamı mı yoksa bazı ayetlerinin mi nâzil olduğunu bildirmemekle birlikte metinde sadece el-İnşirâĥ sûresinin ilk ayeti yer almaktadır.³⁶ Müellifin bu anlatım üslubu İbn İshâk'ın anlatımıyla da uyumludur.³⁷ Zira onun ifadelerinde vahyin bir süre kesildiği ifade edilse de bu zaman aralığının ne kadar olduğundan söz edilmemektedir. Bununla birlikte bu ara sonrası sadece eđ-Đuĥâ sûresinin nüzûlünden bahsedilmektedir. Erken dönem kaynaklarda bu surenin nüzûl sebebi olarak Cebrâil'in bir süre gelmemesi, bu esnada müşriklerin Hz. Muhammed hakkındaki sözleri gösterilmekte olup vahyin kesildiği zaman dilimi ile ilgili olarak da üç gün ve kırk gün süreleri verilmektedir.³⁸

İlk nâzil olan ayet/ayetler konusu Hadis, Kur'ân Tarihi ve Ulûmü'l-Kur'ân kaynakları ve tefsirlerde genişçe yer almıştır. Buna göre el-'Alağ sûresinin ilk beş ayeti, el-Müddeşsir sûresinin ilk üç ya da beş ayeti ve el-Fâtiĥa sûresi ilk nâzil olan Kur'ân bölümleri olarak dile getirilmiştir.³⁹ İbn Tarĥân'ın anlatımları bu konuda genel kanaati yansıtmakta, ancak o görüşünü temellendirme ve destekleme çabasına girmektedir.

³⁴ Muĥâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muĥâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâĥ Maĥmûd Şeĥâte (Beyrut: Mu'essesetu'l-Târîĥi'l-'Arabî, 2002), 4/397.

³⁵ el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdılmaĥşûd b. 'Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye - Mu'essesetu'l-Kutubi's-Şeĥâfiyye, ts.), 6/309.

³⁶ İbn Tarĥân, *Sîre*, 58-59.

³⁷ İbn İshâk, *Sîre*, 135.

³⁸ Muĥâtil, *Tefsîr*, 4/731; eĥ-Çaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâĥ b. 'Abdulmuĥsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 24/486.

³⁹ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 99.

2. Mekke Dönemi Olayları

Kur'ân, insanlık için bir rehber olma iddiasını dile getirmesinin yanında nazil olduğu toplumun süregelen hayatına da pek çok yönüyle temas etmektedir. İbn Tarhân'ın da Hz. Muhammed'in hayatına ilişkin eserinde yaşanan bazı olaylarla ayetler arasında bağlantı kurduğunu görmekteyiz.

2.1. Müşriklerin Davete Karşı Direnç Göstermeleri

Davetin başlangıcı, özellikle de açıktan davet sonrası putperest Mekke halkının yeni dine ve ona inananlara karşı olumsuz tutumu çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Bu konuya değinen müellif, belli bir zaman dilimi belirtmeksizin, Mekke döneminde tebliğini yapması esnasında Hz. Peygamber'in, müşriklerin eziyet ve yalanlamalarıyla karşılaştığını ve bunun üzerine inkarcılara karşı *"Allah, hayat veren olduğu gibi, seni öldürecek olan ve sonra da kendisini ve elçisini yalanlayan sebebiyle seni cehenneme sokacak olandır."* dediğini ve ardından da Yâsîn sûresinin son yedi ayetinin⁴⁰ nâzil olduğunu aktarmaktadır.⁴¹ Müellif, söz konusu inkarcının kimliğinden söz etmemektedir. Ubey b. Halef'in (ö. 3/625) elinde çürümüş bir kemikle Hz. Peygamber'e gelip kemiği ufalayarak *"Çürüdükten sonra Allah bunu tekrar diriltir mi diyorsun?"* demesi üzerine onun, *"Seni, ölümünden sonra diriltir ve cehenneme koyar."* şeklinde karşılık verdiği, ardından da bu ayetlerin nâzil olduğu erken dönem tefsir kaynaklarında yer almaktadır.⁴² Bu haber müellifin naklinin içeriğiyle uyumludur.

2.2. Habeşistan'a hicret

Müşriklerin gittikçe artan eziyetleri karşısında bir grup müslümanın Habeşistan'a gittiğini anlatan müellif, buradaki bir grup keşiş ve rahibin, gelen müslümanlardan rahatsızlıklarını dile getirmek üzere toplanıp dönemin meliki Necâşî'ye (ö. 9/630) *"Bu toplulukla bir araya geleceğimiz bir toplantı organize et. Biz de onlar da fikirlerimizi söyleyelim. Onların İsâ (as) ile ilgili olarak 'O Allah'ın kuludur' dediklerini duyuyoruz."* sözlerini nakleder. Bunun üzerine Necâşî'nin, isteklerini yerine getirerek bir toplantı organize ettiğini ve aralarında yaptıkları tartışmaları aktaran müellif, keşiş ve rahiplerin, Ca'fer (ö. 8/629) ve arkadaşlarına *"İbrâhim'in (as) dini hakkında ne düşünüyorsunuz"* diye sorduklarını, *"O, hanif ve müslümandı, müşriklerden de değildi."* cevabını almaları üzerine de Hristiyan din

⁴⁰ Yâsîn 36/77-83.

⁴¹ İbn Tarhân, *Sîre*, 61.

⁴² Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2004), 2/820.

adamlarının “Biz İbrâhim’e sizden daha layık olanlarız.” şeklinde mukabelede bulduklarını aktarır. Cebrâil’in, Necâşî’nin huzurunda yaşanan bu münakaşayı Hz. Peygamber’e haber verdiğini söyleyen müellif, bunun üzerine “*İnsanlar içerisinde İbrâhim’e en layık olanlar, ona uyanlar, bu elçi ve bu müminlerdir. Allah, inananların velisidir*”⁴³ ayetinin bildirildiğini ifade eder.⁴⁴ Hz. İshâ ile ilgili bu anlatımlar erken dönem siyer kaynaklarında yer almakla birlikte⁴⁵ bu karşılaşma esnasında Hz. İbrâhim hakkında bir tartışmaya rastlanmamaktadır. Necâşî’nin, Hz. İbrâhim’in taraftarlarına sahip çıkacağını söylemesinin Kureyş temsilcileri tarafından hayretle karşılanması ve bu esnada söz konusu ayetin Medine’de olan Resûlullah’a nâzil olması da bazı tefsir kaynaklarında da yer almaktadır.⁴⁶

2.3. Ebû Tâlib’in Ölümü ve Eziyetlerin Şiddetlenmesi

İslam’ın tevhidî öne çıkarmasından müşriklerin hoşlanmadıklarını, buna tepki gösterdiklerini anlatan İbn Tarhân, onların şu sözlerini nakletmektedir: “Muhammed bize tüm ilâhlarımızı terk etmemizi, sadece tek bir ilâha kulluk etmemizi emrediyor. İlâhlarınıza sahip çıkın. Onun yaptığı uydurma bir şeydir. Muhammed yakında bunu terk edecek, amcası ölecek ve biz de onu bu topraklardan süreceğiz.” Müellif, müşriklerin bu yaklaşımı üzerine “*Onlar, kendilerinden bir uyarıcının gelmesini garipsediler. O kafirler ‘Bu, yalancı bir sihirbazdır, dediler. O ilâhları tek bir ilâh mı yapmış! Bu gerçekten şaşılacak bir şeydir. Onlardan lider takımı öne atlayıp ‘Haydi yürüyün, ilâhlarınıza bağlı kalın. Bu, sizden beklenen şeydir. Biz, son dönemdeki topluluklarda da böyle bir şey işitmedik. Bu, uydurmadan başka bir şey değildir. Bu zikir, içimizden ona mı indî’ dediler. Belli ki onlar benim uyarımdan kuşku duyuyorlar. Daha doğrusu onlar azabımı henüz tatmadılar.*”⁴⁷ ayetlerinin nâzil olduğunu söylemektedir.⁴⁸ Söz konusu ayetlerin, Ebû Tâlib’in (ö. 620), vefatı öncesinde Kureyş müşriklerinin talebiyle yeğeni ile görüşmesi ve Hz. Muhammed’in de tevhid üzere ısrarcı olduğunu vurgulaması sonrasında müşriklerin buna karşı itirazlarını dile getirmeleri bağlamında nâzil olduğu farklı kaynaklarda da ifade edilmektedir.⁴⁹

Hz. Muhammed’in, amcası Ebû Tâlib’e sevgisi, hürmeti, onun müslüman olması

⁴³ Âl-i ‘İmrân 3/68.

⁴⁴ İbn Tarhân, *Sîre*, 66-67.

⁴⁵ İbn İshâk, *Sîre*, 215; İbn Hîşâm, *es-Sîre*, 1/337.

⁴⁶ Şa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed b. ‘Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1422), 3/90; el-Begavî, Ferrâ’, *Me’âlimu’t-tenzil fi tefsiri'l-Kur’ân*, thk. ‘Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1420), 1/455.

⁴⁷ Şâd 38/4-8.

⁴⁸ İbn Tarhân, *Sîre*, 71.

⁴⁹ Bk.: İbn Hîşâm, *es-Sîre*, 1/83; eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20/19.

konusundaki isteği ve beklentisi bazı ayetlerle ilişkilendirilmektedir. Bu konuya değinen İbn Tarhân, kavminin öfke ve panik hallerini gören Ebû Tâlib'in, Hz. Peygamber'e "Ey kardeşimin oğlu! Kavmin panik içerisinde. Halbuki sen onlara yönetim konusunda bir kötülük yapmadın. Konuşmanda da bir haksızlık yapmadın" dediğini nakletmektedir. Hz. Peygamber'in de bu sözleri üzerine amcasına karşı iyi duygular hissettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Ebû Tâlib'in, akrabalarını toplayarak kabilesi Hâşimoğullarını Hz. Muhammed'e itaat etmeye ve onu tasdik etmeye çağırdığını, bunun üzerine Allah'ın elçisinin "*Onlar için nasihatte bulunuyorsun ancak aynı nasihati kendine yapmıyorsun.*" dediğini belirtmektedir. Amcasından tevhidi ikrar etmesini ve kıyamet gününde bu konuda onun lehine şahitlik etmeyi arzuladığını söylemesi üzerine, Ebû Tâlib'in ölüm öncesinde korkaklıkla itham edilmekten ve ailesine zarar verilmesinden endişe duyduğunu aktarmaktadır. Müellif, Hz. Muhammed'in, amcasının İslam'a girmesi konusundaki çabaları üzerine "*Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin. Fakat Allah dileyeni hidayete erdirir. Doğru yolda olanları en iyi bilen de O'dur*"⁵⁰ ayetinin nâzil olduğunu bildirmektedir.⁵¹ İbn İshâk da konuyu anlatımında bazı farklılıklara yer vermekle beraber ayetin nüzûl sebebi olarak aynı içerikleri dile getirmektedir.⁵²

2.4. Ömer b. Hattâb'ın Müslüman oluşu

Hz. Ömer'in (ö. 23/644) müslüman oluşu, ayetlerin yazıya geçirilmesi ve nüzûl kronolojisi açısından büyük önem arz etmektedir. Zira onun müslüman oluşunu ele alan rivayetlerde bazı Kur'ân bölümlerinin şahıslar tarafından yazılı bir şekilde edinildiği nakledilmektedir. Konuya değinen İbn Tarhân, Resûlullah'ın bir gece "*Allahım! İslam'ı Ömer b. Hattâb veya Ebû Cehil (ö. 2/624) ile izzetlendir*" şeklinde dua ettiğine dair bir iddiadan söz etmektedir.⁵³ Sonrasında Ömer b. Hattâb'ın, İslam'a girişiyle ilgili farklı kaynaklarda da yer alan süreçleri anlatan müellif, kız kardeşinin kapısına gelince onların Kur'ân okumalarını duyduğunu haber vermektedir. Buna göre Ömer kapıyı çalınca kız kardeşi endişelenerek ellerindeki sahifeyi kaldırmış, misafirleri, Habbâb b. Eret (ö. 37/657) ise saklanmıştı. Kız kardeşi kapıyı açmış, Ömer eve girmiş ve sadece kız kardeşini ve eniştesini görünce "*Ben kapıdayken duyduğum evinizdeki bu heymene*⁵⁴ ne idi?" diye sormuştur. Kız kardeşi, aralarında sohbet ettiklerini söyleyince Ömer, "Lât ve

⁵⁰ el-Şaş 28/56.

⁵¹ İbn Tarhân, *Sire*, 72.

⁵² İbn İshâk, *Sire*, 237-238.

⁵³ İbn Tarhân, *Sire*, 74.

⁵⁴ Muhakkik, bir şey öğrenme ve üzerinde mütalaa etmeye heymene dendiğini belirtmiştir. İbn Tarhân, *Sire*, 74.

Uzzâ'ya yemin olsun ki ne konuştuğunuzu öğrenmeden bu evden çıkmayacağım. Sizin Muhammed'e tâbi olduğunuzu işittim. Duyduğum bu heymenenin, yazmış olduğunuz bir kitap olduğunu biliyorum. Onu bana gösterin, bakayım" demiştir.⁵⁵ İbn Tarhân'ın bu ifadeleri, bazı ayetlerin yazılı nüshalarının müslümanların hanelerinde mevcut olduğuna dair verileri desteklemektedir. Ayrıca Hz. Ömer'in, eniştesi Saîd b. Zeyd (ö. 51/671 [?]) ve kız kardeşi ile yaşadığı bazı tartışmalara yer verirken, kitabı alıncaya kadar evden ayrılmayacağına yemin ettiğini söylemesi de bazı ayetlerin yazılı olarak varlığını desteklemektedir. Bu anlatıma göre Hz. Ömer'in eline alıp okuduğu ayetler, Tâhâ sûresinin başından on dördüncü ayete kadar olan bölümüdür.⁵⁶ Hz. Ömer'in, Habeşistan'a hicretten sonra müslüman olduğunu aktaran İbn İshâk, Tâhâ sûresinin bu olaydan önce nâzil olduğunu, Habbâb b. Eret'in bu esnada Tâhâ ve et-Tekvîr sûrelerini öğrettiğini belirtmektedir. İbn İshâk'a göre Hz. Ömer, Tâhâ sûresinden 1-16, et-Tekvîr sûresinden de 1-14 arası ayetleri okumuştur. Kız kardeşi ise, necis olduğu için Ömer b. Hattâb'a gusül abdesti alması gerektiğini, zira ayetlere ancak temiz olanların dokunabileceğini söyleyerek el-Vâkı'a sûresi 79. ayetini kullanmıştır.⁵⁷

Hem İbn Tarhân'ın eseri hem de diğer siyer kaynakları Tâhâ sûresinin, Hz. Ömer'in müslüman oluşu öncesinde nâzil olduğu ve ayetlerin yazılı bir şekilde müslümanların ellerinde bulunduğu konusunda ittifak etmekle beraber, olayın yaşandığı esnada okunan sure ve ayetler hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bununla birlikte tüm bu haberler, söz konusu sure ve ayetlerin bu olay öncesi nâzil olduğunu teyit etmekte ve Kur'an tarihine ilişkin önemli bilgiler sunmaktadır.

2.5. Tâif Yolculuğu

Mekke müşriklerinin müslümanlara yönelik sertleşen tavırları sonrasında Hz. Muhammed, halkını İslam'a davet edip desteklerini almak amacıyla Tâif'e bir yolculuk yapmıştı. İbn Tarhân, bu seyahat ile ilgili bilgileri tarih vermeksizin zikretmekte, bu esnada karşılaştığı kötü muamele sonrası Hz. Muhammed'in üzgün ve korku içerisinde, ayakları ve bacakları kanatılmış bir şekilde şehirden çıktığını ve bir duvar dibinde dinlenmek üzere durduğunu nakletmektedir. Buna göre orada Utbe b. Rebîa b. Abd-i Şems, kardeşi Şeybe b. Rebîa ve köleleri Addâs üzüm hasat etmekteydi. Hz. Peygamber, onların Allah'a ve elçisine düşman olduklarını anlamış,⁵⁸ onlardan saklanmak amacıyla bir üzüm bağında oturmuş, bacaklarındaki kanları temizlemekteydi. Onu gören bahçe sahipleri, Tariflilerin

⁵⁵ İbn Tarhân, *Sîre*, 75.

⁵⁶ İbn Tarhân, *Sîre*, 75.

⁵⁷ İbn İshâk, *Sîre*, 181-183. Hz. Ömer'in müslüman oluşu ve bu esnada okunan ayetler hakkındaki farklı rivayetler için bk.: İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/342-348.

⁵⁸ İbn Tarhân, *Sîre*, 78.

yaptığı eziyete şaşırılmışlar, ancak ona üzüm ikram etmemenin de yanlış olduğunu düşünmüşlerdir. Efendilerinin emri ile Addâs, Hz. Peygamber'e üzüm ikram etmiş ve yanına oturmuştur. Resûlullah, onunla sohbet etmiş, nereli olduğunu sormuş, Ninova'lı olduğunu söyleyince kendisine Yûnus (as) peygamberden bahsetmiştir. Anlatılanlara şaşırarak birlikte doğru söylediğini tasdik eden Addâs, secdeye kapanmış ve Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna şahitlik ettiğini ifade etmiştir.⁵⁹ Hz. Muhammed'in, Addâs ile bu olay çerçevesindeki karşılaşmaları hakkındaki anlatı farklı kaynaklarda da yer almaktadır.⁶⁰ Bununla birlikte İbn Tarhân, vahyin başlangıcı esnasında Hz. Hatice'nin Addâs'a, Resûlullah'ın yaşadıklarını anlatıp görüşlerine başvurduğunu anlatmıştır. Oysa burada Addâs'ın, dinledikleri karşısında şaşkınlık yaşadığından söz ederken onun Hz. Muhammed'in peygamberliği ile ilgili daha önce hiçbir şey duymadığı ve bilmediği izlenimini uyandırmaktadır. Müellifin, olayları anlatımda kişiler ve olaylar arası bağlantıyı kurmadığı görülmektedir.

3. Medine'ye Hicret

Hz. Muhammed'in Medine'ye hicret etmesini anlattığı bölümde İbn Tarhân, onu öldürmek üzere evinin çevresinde bekleyenlerin sabah vakti yatağında Alî b. Ebî Tâlib'i gördüklerinde "Arkadaşın nerede?" diye sorduklarını, onun da bilmediğini söylemesi üzerine kendisini azarlayıp dövdüklerini, mescide⁶¹ götürüp bir süre tutuktan sonra salıverdiklerini anlatmaktadır. Hicret esnasında Allah'ın, elçisini ve arkadaşını, müşriklerin tuzaklarından kurtardığını söyleyen müellif, "*Hani o kafirler seni hapsetmek, öldürmek veya çıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kurmaktayken Allah da onlar için tuzak kuruyordu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.*"⁶² ayetinin bu durumu anlattığını söylemektedir.⁶³ İlk dönem tefsir kaynaklarında da söz konusu ayetin tefsiri bağlamında müşriklerin önde gelenlerinin Dârünnedve'de bir araya gelerek, hicret etme hazırlığı içerisinde olduğunu öğrendikleri Hz. Muhammed hakkında müzakere yaptıkları anlatılmaktadır. Bu müzakerelerde onu hapsetme ve şehirden çıkarma fikrini tartıştıktan sonra onu öldürmenin en doğru seçenek olacağı konusunda hemfikir olmuşlardır. Durum Cebrâil aracılığıyla bildirilmiş, hicret emri üzerine planları boşa çıkmıştır.⁶⁴ İbn Tarhân'ın ifadeleri ve tefsirlerdeki izahlara göre Medine'de

⁵⁹ İbn Tarhân, *Sîre*, 79.

⁶⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/421.

⁶¹ Müellifin burada Kabe'yi kastettiği düşünülmektedir.

⁶² el-Enfâl 8/30.

⁶³ İbn Tarhân, *Sîre*, 86.

⁶⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/110; eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/134.

nâzil olan bu ayetin geçmişte yaşanmış bir olaya atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Muhammed'in hicret etmek üzere evinden ayrıldığıнын anlaşılması üzerine Ebû Cehil'in emriyle bir grup müşrikin kan ve ayak izlerini takip ederek mağaraya kadar onların peşlerinden geldiklerini söyleyen İbn Tarhân, mağaraya yaklaştıklarında Ebû Bekir'in gelenleri gördüğünü ve endişelendiğini, Hz. Peygamber'in ise arkadaşını teskin ettiğini ifade etmektedir. Müellif, takibin durduğunu, Allah'ın mağara etrafında dolaşanlara mağaranın içini göstermediğini ve bu konuyla ilgili et-Tevbe sûresi kırkınıncı⁶⁵ ayetini indirdiğini dile getirmektedir.⁶⁶ Hicreti anlattığı bölümde müellif, cihada çıkmada çekingen davranan müslümanları teşvik etmek üzere Medine'de nâzil olan ve Allah'ın lütfunu anlatan bu ayete işaret etmektedir.

4. Seriyeye ve Gazveler

Kur'ân, nüzûlü esnasında gerçekleşen bazı gazvelerle ilgili yaşananlara temas etmektedir. Müellif de Hz. Muhammed'in bazı gazve ve seriyelerini anlatırken ayetlere atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda kronolojik olarak ayet kullandığı ilk gazve Bedir savaşı öncesi Kureyş kervanı üzerine gönderilmiş olanıdır. İbn Tarhân, net bir tarih vermemekle birlikte Hz. Peygamber'in altı kişilik bir ekibi⁶⁷ Kureyş kervanlarını gözetlemek üzere Batn-ı Nahle tarafına gönderdiğini nakletmiştir. Bu esnada karşılaştıkları Kureyş kervanında bulunan Amr b. Hadramî öldürülmüş, Osman b. Abdullah ile Hakem b. Keysân (ö. 4/625) esir alınmıştır. Nevfel b. Abdullah ise atıyla kaçarak ertesi gün sabah vakti Mekke'ye dönmüştür. Tam da bu arada Recep ayı girmiştir. Nevfel, kervandaki arkadaşlarının başına gelenleri Kureyşlilere haber vermiştir. Sefere katılan sahabe de aldıkları ganimetler ve esirleriyle Hz. Peygamber'in yanına dönmüşler, gündüz bir toplulukla karşılaştıklarını, gecesinde hilali gördüklerini ancak Receb ayında mı yoksa Cumâdelâhir'de mi olduklarını bilemediklerini anlatmışlardır. İbn Tarhân, haram aylar içerisinde kan döküp esirler almaları sebebiyle müşriklerin, müslümanlar aleyhinde konuştuklarını, durumun Hz. Muhammed'e iletildiğini, sonrasında da *"Sana Haram ayları ve o aylarda savaşmayı soruyorlar. O aylarda savaşmak çok büyük bir günahdır. Ancak Allah yolundan alıkoymak, O'na ve Mescid-i Haram'a hürmetsizlik etmek ve halkını oradan çıkarmak Allah katında daha büyük bir*

⁶⁵ "Eğer sizler ona yardım etmezseniz şunu bilin ki kafirler onu çıkmaya zorladıklarında iki kişinin ikincisiyken Allah ona yardım etmişti. Hani o ikisi mağaradayken arkadaşına 'Üzüme! Allah bizimle beraberdir.' Diyordu..." et-Tevbe 9/40.

⁶⁶ İbn Tarhân, Sîre, 86-87.

⁶⁷ İbn Tarhân, Sîre, 92.

*günahtır...*⁶⁸ ayetinin vahyedildiğini nakletmiştir.⁶⁹ Ayetin nüzül sebebi olarak nakledilen bu olayın Abdullah b. Cahş komutasında, Mekke'nin doğusunda Tâif yolu üzerinde yer alan Nahle Vadisi'nde vuku bulan Nahle Seriyyesi olduğu ve İlk Bedir savaşı olarak adlandırılan gazveden sonra gerçekleştiği farklı kaynaklarda yer almaktadır.⁷⁰

4.1. Bedir Gazvesi

Müellif, Bedir Gazvesi'ni anlattığı bölümde siyer açısından önemli ayrıntılara temas ettiği gibi olaylarla bazı ayetler arasında da ilişki kurmaktadır. Onun anlatımına göre Cebrâil, Kureyş kervanının Şam'dan dönmekte olduğunu, içerisinde Ebû Süfyân (ö. 31/651-52) ve Mahreme b. Nevfel ez-Zuhrî'nin (ö. 54/674) de yer aldığı kırk atlinin bulunduğunu Resûlullah'a haber vermiş ve birlik hazırlamasını emretmiştir. Resûlullah da muhacir ve ensarı bunun için seferber etmiştir. Sefere çıkan Resûlullah, kervanı ve içinde bulunanları gözetlemesi için ensardan Adiy b. Ebi'z-Zeğbâ'yı görevlendirmiştir. Kervandaki Kureyşliler onu fark etmiş Mekke'ye haber salmışlardır. Bunun üzerine Kureyş'in hazırladığı birlik Benî Kinâne bölgesi yakınlarına varınca kervanın kurtulduğu ve sahil yolunu tuttuğu; Hz. Muhammed'in ve ashabının ise Safrâ bölgesinde olduğu haberi Mekke'den hareket eden kabileye ulaşmıştır. Geri dönmek istedilerse de Ebû Cehil, buna karşı çıkmıştır. Hz. Muhammed'in gözcülük yapmak üzere görevlendirdiği gözcü, kervanın kaç kişiden meydana geldiğini ve içinde kimlerin ve nelerin bulunduğunu Resûlullah'a bildirmiş ve uzaklaştığını haber vermiştir. Bununla birlikte Cebrâil, Ebi'z-Zeğbâ'nın gelişinden hemen önce Resûlullah'a gelerek müşriklerin savaş için Mekke'den yola çıktıklarını ve Allah'ın iki taifeden birini kendisine ve ashabına vadettiğini bildirmiştir.⁷¹

Konuyla ilgili anlatımını sürdüren İbn Tarhân'a göre Resûlullah, ashabıyla durumu istişare etmiştir. Muhacirlerden Ebû Bekir ve Ömer, Hz. Peygamber'in görüşüne uyacaklarını ifade etmişlerdir. Ensardan Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635 [?]) de düşüncelerini ifade ettikten sonra ne tarafa yola çıkarsa çıksın, bir kişi dahi geri kalmayıp ensarın kendisiyle beraber hareket edeceğini söylemiştir. Benzeri destek açıklamaları ensardan başkaları tarafından da dile getirilmiştir. Resûlullah bu sözlerden hoşnut olmuş ve ardından da *"Yola koyulun, savaş hazırlıklarına*

⁶⁸ el-Bakara 2/217.

⁶⁹ İbn Tarhân, *Sîre*, 93-94.

⁷⁰ el-Vâkıdî, Ebû 'Abdullāh Muhammed b. 'Omer, *Kitābü'l-Megāzî*, thk. Marston Jones (Beyrut: Daru'l-A'lemî, 1409), 1/13; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/601-605.

⁷¹ İbn Tarhân, *Sîre*, 69-99.

başlayın, ben hangisiyle karşılaşacağımı bilemem” demiştir.⁷² Ensar ve muhacirlerden Hz. Peygamber’in cihat çağrısına destekleri İbn Hişâm’ın es-Sîre’inde yer almakla birlikte müellifin dile getirdiği ensardan bir grubun Hz. Peygamber ile münakaşa ettikleri ve ona “Şayet Medine’deyken savaşağımızı bize söyleseydiniz bizler de onun için hazırlanırdık. Fakat bize kervandan söz ettiniz.”⁷³ şeklindeki yaklaşımlarından söz edilmemektedir. Bununla birlikte ganimete tamah edenlerin varlığına işaret edilerek “Nitekim Rabb’in, hak adına seni evinden çıkardığında bazı müminler bundan hoşlanmamıştı. Hakikat açıkça ortaya çıkmasına rağmen sanki göz göre göre ölüme sürükleniyormuş gibi seninle tartışıyorlardı....”⁷⁴ ayetlerinin Mekke müşrikleriyle savaşmak yerine kervan üzerine gitmek isteyenler hakkında nâzil olduğuna işaret edilmektedir.⁷⁵ Nitekim müellif, bu durum karşısında Resûlullah’ın “Yola çıkıldıktan sonra farklı bir durum gelişti. Size emredildiği şekilde hareket edin” diyerek karşılık verdiğini nakletmiş, bazı müslümanların isteksizce hareket etmeleri üzerine söz konusu ayetlerin nâzil olduğunu aktarmıştır.⁷⁶

4.2. Benî Nadîr Gazvesi

Müellif, hicretin otuz yedinci ayının başında meydana gelen⁷⁷ Benî Nadîr Gazvesi’ni anlattığı bölümde yine tarih vermeksizin Allah’ın, Benî Nadîr kabilesi üzerine yürümesini ve onları Medine’den çıkarmasını resulüne emrettiğini söyleyerek konuyu anlatmaya başlamıştır. Buna göre Hz. Peygamber, müslümanların silahlanmasını istemiş ve onlar da Benî Nadîr üzerine yürümüşlerdir. Hz. Muhammed Benî Nadîr’den şehri terk etmelerini istemişse de onlar bunu kabul etmemişlerdir. Resûlullah bir ev ya da kaleye hâkim olunca münafıklar daha gerideki diğer bir kaleye sığınmaya çalışmış, geride bıraktıklarını tahrip ederek kendilerine siperler yapmışlardır. Diğer taraftan Resûlullah’ın ashâbı da ele geçirdikleri kaleleri ve evleri tahrip etmişlerdir.⁷⁸ Müellif, “Evlerini kendi elleriyle ve müminlerin elleriyle tahrip ediyorlardı. İbret alın ey akıl sahipleri!”⁷⁹ ayetinin bu durumu ifade ettiğini söyleyerek anlatımını Kur’ân’la desteklemektedir.

⁷² İbn Târḥān, *Sîre*, 99-100.

⁷³ İbn Târḥān, *Sîre*, 100-101.

⁷⁴ el-Enfâl 8/5-7.

⁷⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/615, 667.

⁷⁶ İbn Târḥān, *Sîre*, 100-101; Karşılaştırma için bk.: el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/131-132.

⁷⁷ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/363.

⁷⁸ İbn Târḥān, *Sîre*, 104.

⁷⁹ el-Ḥaşr 59/2.

Müellife göre Resûlullah, münafıkları öfkelenirmek ve böylece Allah'ın onları cezalandırması için hurma ağaçlarının kesilmesini emretmiştir. Bu hurma ağaçlarının içerisinde *levz* olarak bilinen bir çeşit hurma ağacı vardı ki bu onlar için çok büyük bir değer taşımaktadır. Bu ağaçların kesiliyor olmalarını görmek onları kedere boğmuş, “Ey Muhammed! Sana indirilenler içerisinde yeryüzünde bozgunculuk yapmak mı yoksa islah etmek mi var?” demişler ve bu konuda çokça söz sarf etmişlerdir. Bunun yanında bu gazve öncesinde münafıkların, vadettikleri yardımı kendilerine ulaştırmalarından da ümitlerini kesmişler, kalplerini de korku kaplamıştır. Hz. Peygamber'den malları, canları ve nesillerinin güvenceye alınması karşılığında şehri terk etmelerine izin verilmesini istemişlerdir. Hz. Peygamber de şehirden çıkmaları ve her üç ailenin bir deve yükü malı götürmesi üzerine onlarla anlaşmıştır. İşte bu olayda cereyan eden hurma ağaçlarının kesimi konusunda Allah *“Sizin bir ağacı kesmeniz ya da kökleri üzerinde bırakmanız tamamıyla Allah'ın izniyledir. Hem zaten o, yoldan çıkmışları cezalandırmak içindir.”*⁸⁰ ayetini; yahudilerin Medine'den çıkmaları konusunda da *“Şayet Allah, onlar için sürgünü takdir etmemiş olsaydı da onlara bu dünyada azap edecekti. Onlar için ahirette de ateş azabı vardır.”*⁸¹ ayetini indirmiştir.⁸² Müellif, söz konusu ayetleri kullanarak anlatımını delillendirmekte ve ayetlerin bağlamının anlaşılmasına yardımcı olacak veriler sunmaktadır.

4.3. Hendek Gazvesi

Hendek Gazvesinin tarihi konusunda farklı görüşler olmakla birlikte hicretin beşinci yılında meydana geldiği öne çıkarılmaktadır.⁸³ Kureyş kabilesinin önderliğinde Gaţafân, Esed ve Süleym kabilelerinin kalabalık bir birlik oluşturdukları haberinin Hz. Peygamber'e ulaştığını ifade eden müellif, buna hazırlık amacıyla müslümanların Medine çevresinde bir hendek kazmaya başladıklarını haber vermektedir. Bu esnada ahabın kırmakta başarısız olduğu bir taş Hz. Peygamber'in üç darbeyle parçaladığını ve bu durumu Fars, Rum ve Yemen beldelerinin fethinin müjdesi olarak ilan ettiğini herhangi bir kaynak ve zaman kaydı düşmeden nakletmektedir. İbn Tarhân'a göre bu gazve esnasında şiddetli çarpışmalar yaşanmıştır. Muhasaranın uzun sürmesi üzerine Medine ordusunda bulunan münafıklar, Hz. Peygamber'in vaadi konusunda kuşku duymaya başlamışlar ve ensardan Muattib b. Beşir adında birisi “Muhammed bize İran, Rum ve Yemen saraylarının fethini vadetmemiş miydi? Oysa biz korkudan

⁸⁰ el-Ĥaşr 59/5.

⁸¹ el-Ĥaşr 59/3.

⁸² İbn Tarhân, *Sîre*, 105.

⁸³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/214; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/441; Apaydın, Mehmet, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer, 2018), 594-595.

tuvalet dahi çıkamıyoruz. Allah'a yemin olsun ki bu bir aldatmacadır." demiştir. Münafıklardan bir grubun da onun görüşlerine katılması üzerine Allah, "*Hani münafıklar ve kalplerinde hastalık bulunanlar 'Allah'ın ve elçisinin bize vadettikleri aldatmacadan başka bir şey değilmiş' diyorlardı.*"⁸⁴ ayetini indirmiştir.⁸⁵ Erken dönem tefsir ve tarih kaynaklarında olay benzer bağlamda nakledilmekle beraber bu ifadeyi kullanan kişinin Muattib b. Kuşeyr olduğu yer almaktadır.⁸⁶ Bu veriler nüzül sebepleri hakkındaki tarihi bilgilerin sıhhati ve bunların kullanımı konusunda ayetlerin yorumu açısından büyük bir önemi haizdir.

Müellif, bu gazve esnasında ensardan Benî Hârise b. el-Hâris ya da Benî Seleme kabilelerine mensup bazı kişilerin, evlerinin korumasızlığını öne sürerek mevzilerini terk etmeye niyetlendiklerini nakletmektedir. Ona göre haklarında "*Onlar 'evlerimiz açıktır' diyorlardı. Halbuki evleri açık değildi. Sadece kaçmak istiyorlardı.*"⁸⁷ ayeti indirilmiş ve "*Hani sizden iki grup az kalsın korkup geri döneceklerdi. Oysa onların velisi Allah idi. İnananlar sadece Allah'a güvensinler.*"⁸⁸ ayetinde yine bu konu zikredilmiştir.⁸⁹ Müellifin bu rivayeti ve konuyu ayetlerle ilişkilendirmesi Mukâtil tarafından da paylaşılmaktadır.⁹⁰

Konuyu aktarmaya devam eden İbn Tarhân'a göre Hendek Gazvesi esnasında durumun şiddetlendiği, vadinin her bir yanından farklı müşrik ve münafık grupların saldırısının yoğunlaştığı bir günde müslümanlar ikinci vaktine kadar savaşmışlardır. Bu sebeple ikinci namazını da kılamamışlardır. Bu durum "*Hani üstünüzden, altınızdan hücum ettiklerinde gözleriniz yerinden fırlamış, yürekleriniz ağzınıza gelmişti de Allah hakkında çeşitli düşünceler beslemeye başlamıştınız.*"⁹¹ ayetiyle dile getirilmiştir.⁹² Onun ayetleri bu şekilde kullanımı, anlatımını kuvvetlendirme ve delillendirme mahiyeti taşıdığı gibi ayetlerin tefsirine de katkı sağlamaktadır.

4.4. Benî Kurayza Gazvesi

Olayları anlatımlarında tarihlendirmeye yer vermeyen müellif, yöntemini bu gazvede de sürdürerek, dört yerde Benî Kurayza Gazvesi ile ayetler arasında

⁸⁴ el-Ahzâb 33/12.

⁸⁵ İbn Tarhân, *Sîre*, 107-108.

⁸⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/479; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/459-460.

⁸⁷ el-Ahzâb 33/13.

⁸⁸ Âl-i 'İmrân 3/122.

⁸⁹ İbn Tarhân, *Sîre*, 108.

⁹⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/479.

⁹¹ el-Ahzâb 33/10.

⁹² İbn Tarhân, *Sîre*, 110.

irtibat kurmuştur. Bu sefer, Benî Kurayza kabilesinin Hendek Gazvesi sırasında müşriklerle ittifak kurarak ihanet etmeleri üzerine düzenlenmiştir.⁹³ İbn Tarhân'ın anlatımına göre Cebrâil, Dihye b. Kelbî suretinde Hz. Peygamber'e gelerek, Allah'ın Benî Kurayza üzerine yürüme emrini iletmiştir. Hz. Peygamber de ashabına silahlanmalarını emretmiş, bir komutan tayin ettikten sonra kendisi de onlara katılmıştır. Bu gazve esnasında yirmi bir gece süren çarpışmalar yaşanmıştır. Medine'deki münafıklar, Yahudilere destek vaadinde bulunmuşlarsa da sefer başladıktan sonra bu sözlerinde durmayacaklarını bildirmişlerdir. Müellif, el-Ḥaşr sûresi on bir ve on ikinci ayetlerinin⁹⁴ işte bu konu hakkında nâzil olduğunu bildirmiştir.⁹⁵ Ancak kendilerine söz verilen kişilerin kim oldukları konusunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Zira bunların Kurayzalılar olduğu söylendiği gibi⁹⁶ Benî Nadîr Yahudileri⁹⁷ ve her iki yahudi kabilesi⁹⁸ olduğuna dair farklı nakillere yer verilmektedir.

İbn Tarhân, münafıkların yardımından ümit kesen Kurayza Yahudilerinin kalplerine korku salınması sonrasında Hz. Peygamber ile anlaşma yapmak istediklerini, Evs kabilesine mensup birisini kendisine danışmak amacıyla yanlarına gönderilmesini istediklerini söylemektedir. Kurayzalıların bu kişiye "Ey falancanın babası! Muhammed'in hükmüne razı olalım mı?" diye sorduklarını, onun da "Evet" demekle birlikte eliyle boğazını işaret ettiğini anlatmaktadır. Elle boğazın işaret edilmesinin öldürülmeleri anlamı taşıdığını söyleyen müellif, bunun üzerine Kurayzalıların anlaşma yapmaktan kaçındıklarını söylemekte ve "Kalben inanmadıkları halde ağızlarıyla 'Biz iman ediyoruz' diyenlerin inkarda yarışmaları sakın seni üzmesin."⁹⁹ ayetinin bu olayı anlattığını ifade etmektedir.¹⁰⁰ Kurayzalıların görüşüne başvurmak istediği ve müellifin adını zikretmediği kişi

⁹³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/233; Casim Avcı, "Kurayza (Benî Kurayza)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ağustos 2023).

⁹⁴ "Baksana şu münafıklara! Ehl-i Kitaptan inkâr eden kardeşlerine 'Şayet çıkarılacak olursanız biz de sizinle kesinlikle çıkacağız. Sizin hakkınızda kimseye itaat etmeyeceğiz. Şayet sizinle savaşılacak olursa sizi mutlaka destekleyeceğiz' diyorlar. Allah şahittir ki onlar yalan söylüyorlardı. Şayet çıkarılırsalar onlarla beraber çıkamayacaklar; onlarla şavaşılsa onları desteklemeyecekler. Hadi desteklemeye kalksalar arkalarını dönüp kaçacaklar ve onlar yardım görmeyecekler..." el-Ḥaşr 59/11-12.

⁹⁵ İbn Tarhân, *Sîre*, 116-117.

⁹⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/280.

⁹⁷ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 12/534-535; İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarreru'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'aziz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâkî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 5/289.

⁹⁸ el-Begâvî, *Me'âlimu't-tenzil*, 5/62.

⁹⁹ el-Mâ'ide 5/41.

¹⁰⁰ İbn Tarhân, *Sîre*, 117-118.

erken dönem kaynaklarında Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir olarak geçmektedir.¹⁰¹ Müellifin ayetle ilgili naklettiği nüzûl sebebinin yanı sıra başka kaynaklarda zina suçunun Yahudi şeriatındaki cezası gibi farklı konular ve şahıslar da ayetin iniş sebebi olarak zikredilmiştir.¹⁰²

Benî Kurayza Yahudilerinin, Resûlullah'ın vereceği hükmü kabul etmediklerini söyleyen müellif, Evs Kabilesinden Sa'd b Muâz'ın hükmüne razı olacaklarını bildirdiklerini aktarmaktadır. Sa'd, teslim olup silahlarını bırakmalarına, savaşçıların öldürülmesine, geride bıraktıklarının da esir alınmasına hükmetmiş, Resûlullah da bu hükmü onaylamıştır. İbn Tarhân "Müşriklere destek çıkan Ehl-i Kitabı da kalplerine korku salarak kalelerinden indirdi. Nitekim bir kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir olarak alıyordunuz. Böylece onların topraklarını, yurtlarını, mallarını ve henüz ayak dahi basmadığınız yeri size verdi."¹⁰³ ayetlerinin bu olay üzerine nâzil olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴ Bu ayetler tefsirlerde Benî Kurayza Gazvesinin sonuçları ile izah edilirken¹⁰⁵ erken dönem siyer kaynaklarında Şa'd b Muâz'ın hakemliği ile bu ayetler arasında bir irtibat kurulmamıştır. İbn Tarhân'ın, bu olay ile ayetleri ilişkilendirilmede farklı bir tutum sergilediği görülmektedir.

Benî Kurayza'dan esir alınanların yedi yüz elli kişi olduğunu söyleyen müellif, esirlerin beş gruba ayrılarak dağıtımını öneren Hz. Ömer'in talebine karşılık Resûlullah'ın "Hayır, Allah bunları, müminlere değil sadece bana tahsis etmiştir." dediğini nakletmiş ve "Allah'ın, bu şehirlerin halklarından elçisine verdiği fey, Allah'ın, Peygamberin, yakınlıkları bulunanların, ...dır."¹⁰⁶ ayetini zikretmiştir.¹⁰⁷ Siyer kaynakları Resûlullah'ın, bu gazve sırasında elde edilen esirlerle ganimetlerin dağıtımını konusunda farklı rivayetlere yer vermektedir. Ancak bu anlatımlarda zikredilen ayete atıf yapılmamaktadır.¹⁰⁸ Ayet, Kurayza da dahil olmak üzere ele geçirilen diğer kabile ve beldelerden elde edilen ganimetlerin taksimiyle ilişkilendirilerek tefsir edilmiş, sadece bu olaya hasredilmemiştir.¹⁰⁹

4.5. Zeyd b. Erkam ve Abdullah b. Ubey Kıssası

¹⁰¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/236; Muḳâtil, *Tefsîr*, 1/474.

¹⁰² eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/413-418.

¹⁰³ el-Aḫzâb 33/26-27.

¹⁰⁴ İbn Tarḫân, *Sîre*, 118-119.

¹⁰⁵ Muḳâtil, *Tefsîr*, 3/485; eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/71.

¹⁰⁶ el-Ḥaşr 59/7.

¹⁰⁷ İbn Tarḫân, *Sîre*, 119.

¹⁰⁸ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/523; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/244.

¹⁰⁹ Muḳâtil, *Tefsîr*, 4/279.

Resûlullah, hicrî altıncı yılın Rebûlevvel ayında Bi'r-i Maûne vakası sebebiyle Benî Lihyân'ı cezalandırmak üzere bir sefer düzenlemiştir.¹¹⁰ Müellif, Benî Lihyân seferinden dönüş yolunda Abdullah ibn Ubey ile bazı müslümanlar arasında yaşananları aktarmaktadır. İbn Tarhân'a göre, İbn Ubey ile muhacirlerin fakirlerinden olan Ciâl¹¹¹ adında bir sahabe arasında tartışma çıkmış, İbn Ubey'in Ciâl'e yönelik olarak "Besle köpeği, yesin seni. Yemin olsun ki seni ortada bırakacağım." şeklinde bir ifade kullanmıştır. Verilmek istenen mesajı anlayan Ciâl ise "Rızkı veren Allah'tır." diyerek karşılık vermiştir. İbn Ubey, Ciâl'in Hz. Muhammed'e giderek kendisini şikâyet edeceğini ve ona zulmettiğini söyleyeceğini anlamıştır. Bununla birlikte sefer sonrasında Medine'ye dönmeleri durumunda Hz. Muhammed'i oradan çıkaracaklarını ve kendilerine bir lider seçeceklerini de ifade etmiştir. Söz konusu sefer sırasında genç bir delikanlı olan Zeyd b. Erkam, bu söylenenlere şahit olmuş, İbn Ubey'i kınayarak onun sözlerini Resûlullah'a haber vermiştir. Resûlullah'ın daveti üzerine İbn Ubey, destekçileriyle birlikte gelerek, Allah adına yemin etmiş ve hakkında anlatılanların gerçek olmadığını, Zeyd'in yalan söylediğini bildirmiştir. Bunun üzerine Zeyd'in yalan söylediği haberi ensar içerisinde yayılmış, o da daima yakınında bulunduğu Resûlullah'a uzak durmaya başlamıştır. "*Medineye döndüğümüzde üstün olan alçak olanı mutlaka çıkaracaktır. Halbuki izzet Allah'a, elçisine ve müminlere aittir. Fakat münafıklar bunun farkında değiller.*"¹¹² ayeti Zeyd'in masum, İbn Ubey'in yalancı olduğunu bildirmiştir. O esnada Resûlullah, Benî Lihyân seferinden Medine'ye dönüş yolundayken "*Müjdelersün sana ey Zeyd! Allah senin masum olduğunu ve doğru söylediğini bildirdi.*" sözleriyle Zeyd'i müjdelemiş ve söz konusu ayeti okumuştur.¹¹³ Bu seferi nakleden ilk dönem siyer kaynakları, müellifin anlatımlarında yer alan tartışmalara temas etmemektedir.¹¹⁴ Ancak müellifle aynı dönemde yaşamış olan Mukâtil, seferden dönüş yolunda yaşadığını naklettiği tartışmaları söz konusu ayetin tefsirinde benzer şekilde aktarmıştır.¹¹⁵ Müellifin bu ifadeleri ayetin nüzûl zamanının tespiti açısından önem arz etmektedir.

4.6. Bi'r-i Maûne Kıssası

Resûlullah'ın Benî Lihyân seferinden sonra Benî Süleym'den Urve b. Esmâ b. es-

¹¹⁰ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/535-536.

¹¹¹ Diğer kaynaklarda ismi Cehcâ veya Cehcâh olarak verilmektedir. Bk.: el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/415; İbn Şa'd, *et-Tabakât*, 2/61.

¹¹² el-Munâfikûn 63/8.

¹¹³ İbn Tarhân, *Sire*, 123-125.

¹¹⁴ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/535-536; İbn Hişâm, *es-Sire*, 2/279-280.

¹¹⁵ Mukâtil, *Tefsir*, 4/338-341.

Salt'ın da yer aldığı bir seriyyeyi Bi'r-i Maûne tarafına gönderdiğini söyleyen İbn Tarhân, seriyyenin kuşluk vaktinde bir kuyu başında dinlenmeye geçtiğini, aralarından dört kişinin kaybettikleri develerini aramak üzere ayrıldıklarını anlatmaktadır. Ancak seriyyenin yola çıkış nedeni hakkında bilgi vermemektedir. Müellife göre seriyye, Benî Âmir tarafından kuşatılmış ve aralarında şiddetli bir çarpışma meydana gelmiştir. Urve'ye eman verseler de o, Resûlullah'a verdiği sözden dönmeyeceğini belirtmiştir. Yaşanan katliam Allah tarafından Resûlullah'a bildirilmiştir. Develerini aramaya çıkanlar geri dönerken karşılaştıkları bir kız çocuğunun, arkadaşlarının Benî Âmir tarafından öldürüldüğünü söylemesi üzerine yaptıkları istişare sonucunda geri dönüp durumu Hz. Peygamber'e bildirmeyi uygun görmüşlerdir. Ancak aralarından katliamı gören birisi buna karşı çıkmış kuyuya doğru gitmiş, oradakilerle savaşmış ve ölmüştür. Kalan üç kişi ise gece yarısına doğru Medine'ye doğru hareket etmişler, yolda karşılaştıkları iki kişiye kim olduklarını sormuşlardır. Benî Süleym'den olmalarına rağmen Benî Âmir kabilesinden olduklarını söylemeleri üzerine intikam amacıyla öldürülmüşlerdir. Olayı gelip anlattıklarında Hz. Peygamber, "*Onlar, anlaşmalı olduğum Benî Süleym kabilesinden. Ne kötü bir iş yaptınız!*" buyurmuş ve bunun üzerine "*Ey iman edenler! Allah'ın ve elçisinin önüne geçmeyin.*"¹¹⁶ ayeti nâzil olmuştur. Ayrıca onlara istişare etmeleri gerektiğini de öğütlemiştir.¹¹⁷ Müellifin naklettiği bu olay, bazı şahıs, zaman ve anlatım farklılıklarıyla birlikte, Uhud savaşından dört ay sonra gerçekleşen ve pek çok sahabe'nin şehit edildiği hadiseyi¹¹⁸ hatırlatsa da bu olay, Tihâme taraflarına gönderilmiş, münafıkların ihbarıyla tuzağa düşürülmüş başka bir seriyyede yaşananlarla ilgilidir. Müellifin çağdaşı olan Mukâtil, yaşananları benzer bir içerikle anlatmış, o da el-Ĥucurât sûresi birinci ayetini olayla ilişkilendirmiştir.¹¹⁹ Bu seriyyede yaşanan öldürme olayı bazı tefsirlerde tali düzeyde de olsa ayete dair nüzûl sebebi rivayetleri arasında nakledilmektedir.¹²⁰

4.7. Benî Mustalîk Gazvesi

İbn Tarhân, Hz. Peygamber'in Benî Mustalîk Yahudileri üzerine gitmesini, bazı esirlerin alınmasını, alınan esirler arasında yer alan Cüveyriye ile evlenmesini; Cüveyriye'nin babası Hâris b. Ebî Dirâr'ın bu evlilik sebebiyle Hz. Peygamber'i

¹¹⁶ el-Ĥucurât 49/1.

¹¹⁷ İbn Tarhân, *Sîre*, 126-127.

¹¹⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/183-187.

¹¹⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/87-89.

¹²⁰ Şa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 70; el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, V, 325; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407), 4/350.

kınamasını anlatmıştır. Ardından Hz. Peygamber'in bu sefer için Medine'den çıktığı esnada "Ey insanlar. Rabbinizden sakının! Zira kıyametin sarsıntısı gerçekten korkunçtur. O gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğunu bırakacak, bütün hamileler bebeğini düşürecektir. Öyle olmadıkları halde insanları sarhoş sanacaksınız. Şu muhakkak ki Allah'ın azabı çok çetindir."¹²¹ ayetlerinin vahyedildiğini söylemiştir.¹²² Burada ayetler seferle veya o esnada yaşananlarla ilişkilendirilmemiş, sadece ayetlerin nüzûl zamanı hakkında bilgi verilmiştir. Müellif, zaman belirtmemekle birlikte bu gazvenin hicrî beşinci ya da altıncı yılda gerçekleştiği dikkate alınırsa¹²³ söz konusu ayetlerin Medenî olduğuna işaret etmektedir. Onun bu görüşü bazı müfessirler tarafından da paylaşılmaktadır.¹²⁴ Bununla birlikte bu ayetler Mekke üslubu taşımaktadır. Hz. Peygamber bu ayetleri, kıyameti anlatmak üzere bu sefer sırasında müslümanlara okumuş olabilir. Ancak bu durum, ayetlerin ilk olarak o sırada nâzil olduğu anlamına gelmez.¹²⁵ Nitekim müellifin anlatımına göre Resûlullah, bu ayetleri yüksek sesle, tekrar tekrar insanlara okumuştur. Ardından ayette geçen *günün*, insanların binde birinin cennete gideceği, yaşlıların hüznü sebebiyle sarhoş gibi olduğu, küçüklerin de "Çocukları ihtiyarlara çeviren gün..."¹²⁶ ayetinde bildirdiği üzere korkudan yaşlandığını haber verdiği gün olduğunu açıklamıştır.¹²⁷ el-Müzzemmil sûresinin de Mekke'de nâzil olan ilk surelerden olduğu dikkate alındığında okunan bu ayetlerin kıyamete dikkat çekme amacı taşıdığı görülmektedir.

4.8. Mekke'nin Fethi

İbn Tarhân, Resûlullah'ın Mekke'ye doğru sefere çıkmak üzere müslümanların hazırlanmalarını emrettiği sıralarda muhacirlerden Hâtıb b. Ebû Beltea'nın, Benî Hâşim'den Sâre adında bir kadınla Mekke'ye bir mektup göndererek onları haberdar etmek istediğini ve Cebrâil'in bu durumu Hz. Peygamber'e bildirdiğini zikretmektedir. Buna göre Hz. Peygamber kadını yakalamaları için Alî b. Ebî Tâlib ile İbnü'z-Zübeyr'i göndermiş, onlar da kadından mektubu almış ve Hz. Peygamber'e teslim etmişlerdir. Hâtıb'ı çağıran Resûlullah, bunu yapmasının nedenini sormuştur. İslam'a ve Resûlullah'a bağlılığını ifade ederek af dileyen Hâtıb, Mekke'den hicret ederken terk ettiği büyük miktardaki mal varlığının zarar

¹²¹ el-Hacc 22/1-2.

¹²² İbn Tarhân, *Sire*, 128-129.

¹²³ İbn Hişâm, *es-Sire*, 2/289; Ahmet Önkâl, "Mustalîk (Benî Mustalîk)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ağustos 2023); Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 607.

¹²⁴ Muğâtil, *Tefsir*, 3/113; Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/6.

¹²⁵ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 6/6-7.

¹²⁶ el-Muzzemmil 73/17.

¹²⁷ İbn Tarhân, *Sire*, 129-130.

görmemesi umuduyla yazdığı mektubun, Mekkelilerin rezil olmalarına ve onlardan intikam almasına mani olmayacağını bilincinde olduğunu da ifade etmiştir. Resûlullah, onun doğru söylediğine kanaat getirmiş, müminlerin bu şekilde davranmaktan vazgeçmelerini öğütlemek amacıyla da Allah, “*Ey iman edenler! Bana ve size düşmanlık edenleri sakın dost edinmeyin...*”¹²⁸ ayetini indirmiştir.¹²⁹ Müellif, Hâtıb’ın yaptığıнын ayetin nüzûlüne sebep olduğunu ancak Allah’ın genel anlamda müminleri bu tür davranışlardan sakındırmayı amaçladığını ifade etmektedir. Onun bu anlatımı erken dönem tefsirlerde olduğu gibi Vâhid’in esbâb-ı nüzûle dair eserinde de farklı isnadlarla nakledilmekte ve desteklenmektedir.¹³⁰

4.9. Kinâneoğullarından Benî Cezîme Kabilesi

Müellif, Mekke’nin fethi sonrasında Hâlid b. Velîd’in, Benî Cezîme üzerine gittiğini ve onların sabah namazını kıldıklarını gördüğünü anlatmaktadır. Hâlid’i görmeleri üzerine namazı terk edip korkuyla dağa sığındıklarını söyleyen İbn Tarhân, müslüman olduklarını söylemelerine rağmen Hâlid’in öldürülmelerini emrettiğini söylemekte ancak ensardan Ebû Katâde b. Enes’in buna karşı çıktığını ifade etmektedir. Buna göre Ebû Katâde’nin haber vermesi üzerine Resûlullah çok sarsılmış, Benî Cezîme sülalesini esir alarak kendisine getiren Hâlid’i de şiddetle azarlamıştır. Hâlid ise “*Onlarla savaşın ki Allah, onları sizin ellerinizle cezalandırıp rezil etsin ve onlara karşı size zafer bahşetsin de böylece mümin toplumun yüreğini rahatlatın.*”¹³¹ ayetine dayanarak bu eylemi gerçekleştirdiğini Resûlullah’a söylemiştir.¹³² Hâlid’in, Mekke’nin fethi sonrasında hicrî sekizinci yılın Şevvâl ayında Benî Cezîme üzerine sefer düzenleyerek onlardan bazı kişileri öldürmesi ve esir alması kaynaklarda yer almaktadır.¹³³ Ancak müellifin burada zikrettiği ayete atıf yapılmamaktadır.

4.10. Huneyn Kıssası

Mekke’nin fethi sonrası Ramazan ayı içerisinde düzenlenen Huneyn Gazvesi’ni

¹²⁸ el-Mumteħine 60/1.

¹²⁹ İbn Tarhân, *Sire*, 159-160.

¹³⁰ Muḳâtil, *Tefsîr*, 4/297-298; ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm eş-Şan’ânî, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, thk. Maḳmûd Muḳammed ‘Abduh (Beirut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419), 3/302-303; Vâhidî, Ebu’l-Ḥasan ‘Alî b. Aḳmed b. Muḳammed en-Nisâbüri, *Esbâbu nüzûli’l-Ḳur’ân*, thk. ‘İsâm b. ‘Abdulmuḳsin el-Humeydân (Dâru’l-İslâh, 1992), 421-423.

¹³¹ et-Tevbe 9/14.

¹³² İbn Tarhân, *Sire*, 168-169.

¹³³ el-Vâkidî, *el-Megâzî*, I, 6; 3/975-883; Muḳâtil, *Tefsîr*, 3/723.

anlattığı bölümde İbn Tarhân, ordudaki bazı mücahitlerin “Bugün sayımızın çokluğu sayesinde mağlup olmayız.” anlamındaki sözleri üzerine Resûlullah’ın çok öfkelenildiğini ve “*Hani Huneyn gününde çokluğunuz sizi gurura sevketmişti, fakat bu size bir fayda sağlamamıştı. Onca genişliğine rağmen dünya size dar gelmiş ve arkanıza bakmadan dağılmıştınız.*”¹³⁴ ayetinin bu konuda nâzil olduğunu söylemiştir.¹³⁵ Ayetin nüzûl sebebine dair müellifin söyledikleri farklı kaynaklar tarafından desteklenmektedir. Ancak sayının çokluğuna güvenerek yenilmeyeceklerini söyleyenin bir sahabe olduğu nakledildiği gibi bu kişinin Allah’ın elçisi olduğu da aktarılmaktadır.¹³⁶

Müellif, yine bu sefer sırasında yukarıdaki ayetin işaret ettiği gibi müslümanların bir ara bozguna uğrayıp dağılmaya başlamaları üzerine gür sesli olan Abbâs’ın, ensar ve muhacirleri biatlerini yerine getirmeye davet ettiğini söylemektedir. Müslümanların tekrar Resûlullah’ın etrafında toplanmaları üzerine de şiddetli çarpışmaların yaşandığını ve her iki taraftan pek çok kayıp verildiğini aktarmaktadır. O, “*Sonra Allah, elçisinin ve müminlerin kalbine katından bir huzur bahşetmiş ve inkarcıları cezalandırmak için sizin görmediğiniz orduları göndermişti. İşte kafirlerin cezası budur.*”¹³⁷ ayetinin de bu konuyu anlattığını ifade etmektedir.¹³⁸ Onun bu anlatımı ayete nüzûl sebebi atfetmekten ziyade açıklama ve tefsir olarak değerlendirilebilir ki bu yorum ayetin bağlamından anlaşılabilceği gibi farklı kaynaklar tarafından da paylaşılmaktadır.¹³⁹

4.11. Tebük Gazvesi

Hicretin dokuzuncu yılı Receb ayında Bizanslılara karşı düzenlenen Tebük Gazvesi hakkında pek çok ayet nâzil olmuş,¹⁴⁰ İbn Tarhân da konuyu anlatırken tamamı et-Tevbe sûresinde bulunan bazı ayetleri bu gazve ile ilişkilendirmiştir.

Resûlullah’ın, sıcak havalar ve ekonomik zorluklar içerisindeki halkı Şam seferine hazırlanmaya çağırmasının insanlara ağır geldiğini belirten müellif, zengin bazı münafıkların bu durum karşısında izin istediklerini belirtmiştir. Ona göre Resûlullah, cihada teşvik etmek amacıyla, insanların kendisiyle Şam’a koşmalarını, böylece Bizans melikinın kızlarının kendilerine kalabileceğini

¹³⁴ et-Tevbe 9/25.

¹³⁵ İbn Tarhân, *Sire*, 171.

¹³⁶ Muqâtil, *Tefsîr*, 2/165; el-Vâkidî, *el-Megâzî*, 3/889; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/386.

¹³⁷ et-Tevbe 9/26.

¹³⁸ İbn Tarhân, *Sire*, 172.

¹³⁹ Muqâtil, *Tefsîr*, 2/165; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/389.

¹⁴⁰ İbn Hîşâm, *es-Sîre*, 2/515-516; İsmail Yiğit, “Tebük Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ağustos 2023).

söylemiştir. Ensardan Ced b. Kays da kadınlara karşı zaafını öne sürerek mazeret bildirmesi üzerine Allah, “...Aksine onlar fitnenin tam içine düşmüşlerdir. Muhakkak ki cehennem insanları çepeçevre kuşatıcıdır.”¹⁴¹ ayetini indirmiştir.¹⁴² İbn Tarhân’ın aktardığı bu rivayet Mukâtil ve et-Taberî’nin nakilleri ile de uyumludur.¹⁴³

Müellif, bu sefer esnasında yaşanan bir olayı da nüzûl sebebi olarak zikretmektedir. Buna göre sefer hazırlıkları tamamlandı Şam’a doğru yola koyulan müslümanlar Tebük bölgesine vardıklarında Hz. Peygamber, Rum ordusunun Şam içerisinde kalelere sığındığı haberini almış ve iki ay kadar orada konaklamıştır. Bu esnada ordudan geri kalanlar hakkında kınayıcı ayetler nâzil olmuş ve o kişiler “münafıklar” olarak isimlendirilmiştir. Resûlullah’ın, münafıklara dair ayetleri okuması üzerine orduda bulunup münafıklarla birlikte olan bazı kişiler serzenişte bulunmuşlardır. Benî Amr b. Avf’tan olan Âmir b. Kays bunlara şahit olmuş, aynı kabileden el-Cülâs b. Sâmit’e Hz. Muhammed’in doğru sözlü sadık bir kimse olduğunu söylemiştir. Âmir b. Kays, el-Cülâs ve arkadaşlarının bu sözlerini Âsım b. Adiy’e, o da Resûlullah’a aktarmıştır. Resûlullah’ın huzurunda yüzleştiklerinde el-Cülâs ve arkadaşları böyle bir konuşmanın gerçek olmadığına dair yemin etmişlerdir. Âmir b. Kays ise onların çok daha ileri giderek Hz. Peygamber’i öldürmek istediklerini dile getirdiklerine dair yemin etmiştir. el-Cülâs ve arkadaşları korkmuş ve onu yalancılıkla itham etmişlerdir. Resûlullah’ın, doğruluklarına dair yeminleşmelerini istemesi üzerine el-Cülâs ve arkadaşları Âmir’in yalancı olduğuna dair yemin etmişler, Âmir de onlar hakkında söylediklerinin doğruluğu hakkında Allah adına yemin etmiştir. Ardından ellerini semaya açarak haklılığının vahiy yoluyla ispatlanması için dua etmiştir. Resûlullah’ın ‘Amin!’ diyerek muvafakatta bulunması üzerine “Söylemediklerine dair yemin etmektedirler. Oysa inkar içeren o sözleri söylediler ve müslüman olmalarından sonra küfre girdiler...”¹⁴⁴ ayeti nâzil olmuştur.¹⁴⁵ Mukâtil, bu rivayeti aynen aktarmaktadır. Ayetin nüzûlüne sebep olarak aynı olay ve kişilerin yanında İbn Selûl ve diğer bazı münafıkların adını zikreden ilk dönem kaynakları da bulunmaktadır.¹⁴⁶

İbn Tarhân, Tebük seferinden Medine’ye dönüş yolunda, Resûlullah’ın önünde yürüyen beş veya altı kişilik bir grubun, Allah’ın ayetleri hakkında konuştuklarını, ayetlerle alay edip eğlendiklerini Allah’ın, elçisine bildirdiğini aktarmakta ve bunu

¹⁴¹ et-Tevbe 9/49.

¹⁴² İbn Tarhân, *Sîre*, 181-182.

¹⁴³ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/173-174; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/491-492.

¹⁴⁴ et-Tevbe 9/74.

¹⁴⁵ İbn Tarhân, *Sîre*, 182-183.

¹⁴⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/183-184; Abdurrezâk, *Tefsîr*, 2/159; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/569-570; Vâhidî, *Esbâbu nüzûl’l-Çur’ân*, 251.

üzerine de “*Onlara sorsan ‘biz lafa dalmış şakalaşıyorduk’ diyecekler. De ki: Allah ile O’nun ayetleriyle ve elçisiyle alay ediyorsunuz, öyle mi!*”¹⁴⁷ ayetinin nâzil olduğunu nakletmektedir. Ayrıca ne hakkında konuştuklarını ve ne dediklerini öğrenmesi için Resûlullah’ın bir sahâbîyi yanlarına gönderdiğini, onların hakikati söylemeyip çeşitli mazeretler sunmaları üzerine de “*Mazeret üretmeyin. Zira siz, iman ettikten sonra inkara düştünüz. Sizden bir grubu başılasak bile suç işledikleri için diğerlerini cezalandıracağız.*”¹⁴⁸ ayetinin vahyedildiğini bildirmektedir.¹⁴⁹

Münafıklardan olmamakla birlikte bu gazveye katılmayan altı kişinin bulunduğunu aktaran müellif, bunlardan üçünün seferden geri kalmaları sebebiyle kendilerini ayıpladıklarını, mazur görüldüklerine dair vahiy gelmemesi durumunda perişan olacaklarını söylediklerini aktarmaktadır. Buna göre mescidin sütunlarına bağlanan bu kişiler ensardan Ebû Lübâbe b. Mervân, Evs b. Sa’lebe ve Vedfa b. Hizâm olup Resûlullah’tan, bağlarını çözmelerini beklemişlerdir. Resûlullah, Medine’ye geldiğinde sütunlara bağlı olan bu kişileri görmüş, vahiy gelmedikçe bağlarını çözmeyeceğine dair yemin etmiştir. İşte bunun üzerine Allah, onların mazur görüldüğünü “*Günahlarını itiraf eden bir diğer grup vardır ki bunlar salih amel ile kötü olanı karıştırmışlardı. Allah, onları başılayacaktır...*”¹⁵⁰ ayetiyle Peygamber’e bildirmiştir. Müellif, ayette geçen ‘*asâ/عسى*’ ifadesinin Allah için vücûbiyet içerdiğini de belirtmektedir. Müellife göre nâzil olan bu ayet sonrasında salıverilen bu kişilerin, başıslanmaları ve sadaka olarak dağıtılması için mallarını Resûlullah’a getirdiklerini, o ise kendisine emir verilmedikçe onların mallarını kabul etmeyeceğini söylemiş ve sonrasında ise aynı surenin yüz üçüncü ayeti¹⁵¹ nâzil olmuştur.¹⁵² Müellifin bu anlatımı, isimlerin yazımında bazı farklılıklar bulunmakla beraber, hemen hemen aynı ifadelerle farklı kaynaklarda yer almaktadır. Ayrıca bu kişilerin sayısının altı ila on arasında olduğuna dair rivayetler de nakledilmektedir.¹⁵³

İbn Tarhân, bu seferden geri kalan diğer üç kişi hakkında da ayet nâzil olduğunu nakletmektedir. Buna göre tümü ensardan olan Ka’b b. Mâlik, Murâre b. Rebîa ve Hilâl b. Ümeyye uzun süre endişeli bir şekilde af beklentisi içerisinde yaşamışlar

¹⁴⁷ et-Tevbe 9/65.

¹⁴⁸ et-Tevbe 9/66.

¹⁴⁹ İbn Tarhân, *Sîre*, 183; Müellifin anlatımına benzer açıklamaları karşılaştırmak için bk.: Muşkâtil, *Tefsîr*, 2/179-180; Abdurrezâk, *Tefsîr*, 2/158; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/543-545.

¹⁵⁰ et-Tevbe 9/102.

¹⁵¹ “*Onların mallarından sadaka al ki onları arındırasın ve temizleyesin. Onlar için de dua et. Zira senin duan onlara huzur verir...*” et-Tevbe 9/103.

¹⁵² İbn Tarhân, *Sîre*, 184-185.

¹⁵³ Muşkâtil, *Tefsîr*, 2/193; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/650-656.

ve sonrasında “Geri bırakılan üç kişinin de tevbesini kabul etti. Öyle ki bütün genişliğine rağmen dünya onlara dar gelmişti...”¹⁵⁴ ayeti bu kişiler hakkında nâzil olmuştur.¹⁵⁵

Müellifin, bu gazveyi anlatırken zikrettiği ayetlere dair verdiği bilgilerin, bazı isim ve kişi sayısı farklılıkları bulunmakla beraber, içerik yönüyle karşılaştırdığımız diğer tarih ve tefsir kaynaklarındaki bilgilerle uyumlu olduğu görülmüştür.

5. Hac ve Umre Ziyaretleri

5.1. Hudeybiye Kıssası

Hicretin altıncı yılında umre yapma amacıyla yola çıkan ve Mekkeli müşriklerle anlaşmanın yapıldığı yer olan Hudeybiye kıssasını anlattığı bölümde müellif, nüzûl zamanına değinmeden “İnsanlara haccı ilan et. Yaya olarak ve uzak yollardan yorgun gelen develer üzerinde sana gelsinler.”¹⁵⁶ ayetlerinin nâzil olmasından sonra Resûlullah’ın hac için duyuru yaptığını belirtmektedir. Ona göre Abdullah b. Cahş “Her yıl mı hac yapacağız?” şeklinde bir soru sormuş, Resûlullah buna şiddetle kızmış ve “Şayet ‘evet’ deseyseniz bu sizin için her yıl zorunlu olurdu da siz buna güç yetirmezsiniz. Size bıraktıklarım ile yetinin.” demiştir. Bunun üzerine “Ey İman edenler! Açıklandığında hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Şayet Kur’ân indirilirken sorarsanız size açıklanır...”¹⁵⁷ ayetleri nâzil olmuştur.¹⁵⁸ İbn Tarhân’ın bu anlatımı Mukâtil’in nakliyle de desteklenmektedir.¹⁵⁹ Müellife göre bu ayetler Hudeybiye hazırlıkları sırasında nâzil olmuştur. İlk dönem tefsirlerde ayetlerin sebep-i nüzûlü, Hudeybiye ve umre hazırlıklarından söz edilmeksizin, hac ayeti ile ilişkilendirilmekle beraber farklı konular ve sorularla da irtibatlandırılmaktadır. Ayrıca soruyu soranın kim olduğu bazı rivayetlerde belirtilmemekte, bazılarında ise farklı isimler verilmektedir. Ancak Abdullah b. Cahş’ın adı zikredilmemektedir.¹⁶⁰ Müellifin naklinde ise soru soranın kimliği açıkça verilmektedir. Oysa bu sahabinin hicretin üçüncü yılı, Uhud savaşında şehit

¹⁵⁴ et-Tevbe 9/118.

¹⁵⁵ İbn Tarhân, *Sîre*, 185; Müellifi destekleyen ifadeleri karşılaştırmak için bk.: İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/537; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/56.

¹⁵⁶ el-Hacc 22/27.

¹⁵⁷ el-Mâ’ide 5/101-102.

¹⁵⁸ İbn Tarhân, *Sîre*, 132.

¹⁵⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/508-509.

¹⁶⁰ Abdurrezzâk, *Tefsîr*, 2/28; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9/14-24; el-Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, ed. Mecdî Baslom (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 3/631.

olduğu pek çok kaynağın ittifak ettiği bir husustur.¹⁶¹ Bu da ayetin sebab-i nüzûlüne dair rivayetinde belirttiği isim konusunda ayrıştığını ve onun verdiği kişi bilgisinin mevcut tarihi bilgilerle uyumsuzluğunu göstermektedir.

Hudeybiye müzakerelerinin yürütüldüğü sırada gece karanlığından istifade ederek bazı Mekkeliler'in Resûlullah'ın karargahını taşladıklarını belirten müellif, müslümanların endişe etmeleri üzerine ertesi sabah Mekke'ye doğru yürüyerek bu fiili yapanları bulduklarını, taş ve oklarla üzerlerine atıldıklarını ve evlerine girinceye kadar onları kovaladıklarını anlatmıştır. O, "*Mekke'nin ortasında sizi onlara galip getirdikten sonra onların ellerini sizden, sizin ellerinizi de onlardan alıkoyan O'dur.*"¹⁶² ayetinin bu olay üzerine indiğini söylemiştir. Bunun sonrasında ise Allah'ın, elçisine hitaben "*İnkâr edenler öyle kimselerdir ki onlar sizi Mescid-i Haram'ı ziyaretinize, bekletilen kurbanların yerlerine ulaşmasına engel oldular...*"¹⁶³ ayetini indirdiğini dile getirmiştir.¹⁶⁴

İbn Tarhân, müzakerelerin tamamlanıp Hudeybiye Antlaşmasının yapılması sonrasında Resûlullah'ın, ashabından kurbanlarını kesmelerini ve tıraş olmalarını istediğini ancak bazılarının bundan rahatsızlık duyarak "Allah, bize haccı emrettiğin sırada, seni ve ashabını tıraş olmuş halde Mekke'ye soktuğunu sana (rüyanda) göstermişti. Şimdi bu gerçekleşmeden dönmüş oluyoruz." dediklerini nakletmektedir. "*Allah, Resulünün rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse başınızı tıraş ederek veya saçınızı kısaltarak güven içinde ve korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. O, sizin bilmediğinizi bildi ve bundan önce size yakın bir fetih verdi.*"¹⁶⁵ ayetinin, Resûlullah'ın rüyasının bir sonraki yıl gerçekleşeceğini bildirdiğini ifade eden müellif, ayette sözü edilen fetihle de Hayber'in kastedildiğini açıklamıştır.¹⁶⁶ Olayları anlatımında ayetlere atıfta bulunan müellifin müphem sayılabilecek ifadeyi açıklığa kavuşturmak istediği görülmektedir.

Müellif, Hudeybiye Antlaşmasının yapıp Resûlullah'ın, Medine'ye doğru yola çıktığı sırada Allah'ın kendisine Hayber'in fethedileceğini, elde edilecek ganimetlerin de sadece Hudeybiye'ye katılanlara ait olacağını bildirdiğini aktarmaktadır. Allah'ın, bedevilerden bir grubun ganimet almak amacıyla savaşmak istediklerini haber verdiğini söyleyen İbn Tarhân, "*O geride bırakılanlar,*

¹⁶¹ el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 1/300; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/122; İsmail Lütfi Çakan, "Abdullah b. Cahş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Ağustos 2023).

¹⁶² el-Feth 48/24.

¹⁶³ el-Feth 48/25.

¹⁶⁴ İbn Tarhân, *Sîre*, 135.

¹⁶⁵ el-Feth 48/27.

¹⁶⁶ İbn Tarhân, *Sîre*, 137.

*ganimetleri almaya gittiğinizde 'bizi bırakın sizinle gelelim' diyecekler..."*¹⁶⁷ ayetinin bu durumu anlattığını zikretmektedir. Ayrıca o, ayette dile getirilenlerin bedevilere ağır geldiğini, ganimet peşinde olmadıklarını dile getireseler de aslında yalan söylediklerinin sonraki ayetle¹⁶⁸ bildirildiğini ifade etmektedir.¹⁶⁹

Müellifin, Hudeybiye Antlaşması çerçevesinde naklettiği yukarıdaki ayetler, farklı görüşlerle birlikte tefsirlerde ve siyer kaynaklarında aynı bağlamda paylaşılmaktadır. Onun bu nakilleri ayetlerin nüzûlünün tespitine ve bağlamının anlaşılmasına katkı sunmaktadır.

5.2. Resûlullah'ın Umre Yapması

Hicrî altıncı yılda Kâbe'nin ziyaret edilmesine engel olunmasına karşılık bir yıl sonra yine Zilkade ayında Umretü'l-kada gerçekleşmiştir.¹⁷⁰ Müellif, Resûlullah'ın Zilkade ayının girmesiyle müslümanların umre için hazırlanmalarını istediğini bildirmektedir. Bu umre ile Allah'ın vadinin gerçekleştiğini, "*...Başınızı tıraş etmiş ve saçlarınızı kısaltmış olarak...*"¹⁷¹ ayetinde ifade edildiği üzere, elçisini ve ashabını güven içerisinde Kâbe'ye ulaştırdığını da ifade etmektedir. Bir önceki yıl yine Zilkade ayında Mekke'ye girmelerine izin verilmediğini hatırlatan İbn Tarhân, bu durumu "*...Hürmetler de karşılıklıdır...*"¹⁷² ayetiyle ilişkilendirmektedir.¹⁷³ Müellifin, ayeti haram aylardan birinde Mekke'ye girmelerine izin verilmemesi üzerine yine aynı ayda umre yapılmasıyla izah etmesi erken dönem tefsirlerinde de geçmektedir.¹⁷⁴

5.3. Hz. Ebû Bekir'in Hac Emiri Olarak Görevlendirilmesi

Mekke'nin fethi sonrası, hicretin dokuzuncu yılında yapılan hac yolculuğuna müşriklerin de eski usullerine göre yer alacak olması sebebiyle Resûlullah

¹⁶⁷ el-Feth 48/15.

¹⁶⁸ "*O geride kalan bedevilere de ki: 'Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya davet edileceksiniz... Eğer itaat ederseniz Allah size güzel bir mükafat verir. Eğer daha önce döndüğünüz gibi yine yüz çevirirseniz size aç bir şekilde azap eder.'*" el-Feth 48/16.

¹⁶⁹ İbn Tarhân, *Sire*, 138.

¹⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sire*, 2/370.

¹⁷¹ el-Feth 48/27.

¹⁷² el-Bakara 2/194.

¹⁷³ İbn Tarhân, *Sire*, 150.

¹⁷⁴ Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muḥammed 'Abdusselâm Ebû'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 1/224; Mukâtil, *Tefsîr*, 1/169; 'Abdurrezzâk, *Tefsîr*, 1/315.

katılmamış, hac emiri olarak Hz. Ebû Bekir'i görevlendirmiştir.¹⁷⁵ Bu yolculuğu anlatan İbn Tarhân'a göre Hz. Peygamber, müslümanların haccı nasıl ifa edeceklerini anlatmış ve aynı zamanda bu hac sırasında Ebû Bekir'den, namaz kılıp zekât verenlerin dışındakilerle yapılan anlaşmaların geçersiz sayıldığını bildirmesini istemiştir. Müellif'e göre Ebû Bekir, hac mevsiminde yola çıkmış, kurban günü müşriklere et-Tevbe sûresinin ilk dokuz ayetini okumuş, anlaşmalı olan müşriklerin sadece Zilhicce'nin yirmi günü, Muharrem, Safer, Rebûlevvel ve Rebûüssân'nin on günü olmak üzere dört ay boyunca serbestçe dolaşabileceklerini ilan etmiştir. Anlaşması olmayanlar hakkında da aynı surenin beşinci ayetine¹⁷⁶ göre hükmedileceğini duyurmuştur.¹⁷⁷ Ona göre büyük bölümü Tebük Gazvesi'ni anlatan et-Tevbe sûresinin bu ilk ayetleri de fetihten hemen sonra çıkılan hac yolculuğu esnasında nâzil olmuştur. İbn Hişâm ise söz konusu ayetlerin, Ebû Bekir'in yola çıkışının ardından nâzil olduğunu ve ayetleri tebliğ için Hz. Ali'nin görevlendirildiğini bildirmektedir.¹⁷⁸ Bununla birlikte her iki kaynağın, ayetlerin nüzûl zamanı konusunda verdiği bilgiler birbiriyle uyumludur.

İbn Tarhan, bu hac esnasında nâzil olan ayetlerle, kervan ticareti yapan Mekkeli müşriklerin Mescid-i Haram'a yaklaşmalarının yasaklanmasının orada yaşayanlar için açlık endişesine yol açtığını belirtmektedir. Bunun üzerine *"Bu yıllardan sonra artık Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar. Eğer geçim sıkıntısına düşmekten korkuyorsanız, Allah, kendi katından bahşedeceği nimet ve lütuflarla sizi zengin kılacaktır."*¹⁷⁹ ayetinin nâzil olduğunu bildirmektedir. Müellif, müslüman olan Yemenlilerin, Mekke'ye yiyecek nakletmesiyle ayette ifade edilen vadin gerçekleştiğini de dile getirmektedir.¹⁸⁰ Nitekim ticaretin kesintiye uğraması sebebiyle geçim sıkıntısından kaygılanan¹⁸¹ müslümanların ihtiyaçları gayrimüslimlerden alınan cizye¹⁸² ile Cidde, San'a ve Huneyn halklarının İslam'a girip Mekke'ye yiyecek taşımalarıyla giderildiğine dair bilgiler¹⁸³ müellifin yorumunu doğrulamaktadır.

¹⁷⁵ İbn Hişâm, *es-Sire*, 2/543.

¹⁷⁶ *"O haram olan aylar sona erince o müşrikleri nerede bulursanız öldürün, yakalayın, hapsedin ve bütün çıkışları tutarak onları gözetleyin."* et-Tevbe 9/5.

¹⁷⁷ İbn Tarhân, *Sire*, 186.

¹⁷⁸ İbn Hişâm, *es-Sire*, 2/545-546.

¹⁷⁹ et-Tevbe 9/28

¹⁸⁰ İbn Tarhân, *Sire*, 187.

¹⁸¹ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 11/400.

¹⁸² 'Abdurrezzâk, *Tefsîr*, 2/143.

¹⁸³ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/166.

5.4. Vedâ Hacı ve Hz. Muhammed'in Vefatı

Son nâzil olan vahiy Kur'ân Tarihi araştırmalarının konu başlıklarından biridir. Müellif, "*Bugün size, dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'a razı oldum.*"¹⁸⁴ ayetinin Vedâ hacı sırasında nâzil olduğunu ve bu ayetin nâzil olan son ayetlerden olduğunu nakletmektedir.¹⁸⁵ Onun bu ifadeleri çağdaşı olan Mukâtil ve bazı ilk dönem müfessirleri tarafından da ifade edilmiştir. Zira onlar da söz konusu ayetin, Vedâ hacı sırasında Arafat'ta nâzil olduğunu nakletmektedirler.¹⁸⁶

Müellif, Resûlullah'ın hac ibadeti sonrası Medine'ye geldiğini, bir süre sonra da vefat ettiği hastalığa yakalandığını ifade etmektedir.¹⁸⁷ O ayrıca, sahabe arasında Resûlullah'ın vefatına inanamayanların bulunduğunu naklettikten sonra da "*Sen de öleceksin, onlar da ölecekler. Sonra da hesap günü gelince, hepiniz rabbinizin huzurunda yargılanacaksınız.*"¹⁸⁸ ayetlerini delil getirerek, Resûlullah henüz hayattayken onun da öleceğinin Allah tarafından bildirildiğini ifade etmiştir.¹⁸⁹

6. İnsanların Tutumlarını Örneklendirme

Başta nübüvvetin ispatı olmak üzere, teselli etme, ibret alma vb. amaçlarla Kur'ân'da yer alan kıssalar içerisinde önceki peygamberlerin yaşamlarına dair anlatılanlar önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca bu peygamber kıssaları zaman zaman onların bireysel tutumlarına da işaret edebilmektedir. Müellifin bu haberinde insanların yaklaşımlarını anlatmada, Kur'ân kıssalarında zikredilen peygamberlerin tutumlarından söz eden ayetlerden örnekler verilmektedir. İbn Tarhân'a göre Resûlullah Tebük seferi sonrası bir süre Medine'de kalarak bazı Arap heyetlerini kabul etmiştir. Ebû Bekir ve Ömer b. Hattâb ise bu kabuller esnasında ondan Rumların hediye etmiş olduğu elbiseyi giymesini istemiş, Resûlullah da buna uymuştur. Zira farklı yaklaşımları olduğuna işaret ettiği bu iki kişinin bir konuda ittifak etmeleri durumunda buna karşı gelemeyeceğini ifade eden Resûlullah, bu tutum farklılığını ifade etmek üzere ayetlerden örnekler vermiştir. Ömer b. Hattâb'ı, bir toplumun helak edilmesi için gönderilen Cebrâil'e ve "*Ey Rabb'im! Yeryüzünde bir tek kâfir bile bırakma!*"¹⁹⁰ diyen Hz. Nûh'a (as); Ebû Bekir'i ise yeryüzündeki tüm varlıklar için bağışlanma dileyip rızık isteyen Mikâil'e ve "*Her kim benim yolumdan yürürse, işte o*

¹⁸⁴ el-Mâ'ide 5/3

¹⁸⁵ İbn Tarhân, *Sîre*, 189.

¹⁸⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/447; Abdurrezâk, *Tefsîr*, 2/8; eṭ-Ṭaberî, *Câmi' u'l-beyân*, 2/526.

¹⁸⁷ İbn Tarhân, *Sîre*, 191.

¹⁸⁸ ez-Zümer 39/30-31.

¹⁸⁹ İbn Tarhân, *Sîre*, 191-193.

¹⁹⁰ Nûh 71/26.

bendendir; kim de bana karşı gelirse; hiç kuşkusuz Sen, çok bağışlayıcı, çok merhametlisin."¹⁹¹ diyen Hz. İbrahim'e benzetmiştir.¹⁹² Hz. Muhammed'in, peygamberlerin sözlerinden örneklerle karşılaştırdığı bu iki sahabiye dair rivayet, Bedir esirleri hakkında uygulanacak yöntemin istişaresi bağlamında nakledilmektedir.¹⁹³ Müellifin, Hz. Peygamber'in iki sahabiye karşılaştırmasını heyetlerin ziyaretleriyle ilişkilendirmede farklı görüşte olduğu görülmektedir.

Sonuç

İbn ̤arhân'ın *Sire* isimli eseri İslam Tarihi, Siyer, Kur'ân Tarihi ve Tefsir açısından önem arz eden bir kaynaktır. Zira müellifi, olayların gerçekleştiği tarihe yakın dönemde yaşamıştır. Onun bu eserinin bir kısmı daha önce yayınlanmış olmasına rağmen dünyada ve ülkemizdeki akademik çevrelerce eser hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Makale, bu eserin akademinin dikkatine sunulması ve araştırmalarda ondan yararlanılması konusunda önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemiştir. Müellifin rivayetleri, mevcut verilerin değerlendirmesinde önem arz etmekle birlikte farklı ve yeni bilgiler de içermektedir. Özellikle nübüvvet ve vahyin başlangıcı hakkındaki özgün nakiller Siyer ve Kur'ân Tarihi araştırmacılarının dikkatini çekecektir. Müellif, bize ulaşan nüshalara itibar edilirse olayların anlatımında rivayetlerin isnad zincirine yer vermediği gibi olayların tam tarih bilgisine de değinmemektedir. Bununla birlikte anlatımlarını bazı tarihi olaylarla ilişkilendirmesi, kullandığı ayetlerin nüzûl sebebi ve zamanı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Müellif, ulaştığımız nüshasındaki toplam yirmi dört başlıkta ayetlere yer vermiştir.

Eserde, genç bir nasihatçi olan Rahib Bahîrâ'nın, Hz. Muhammed ile evliliği öncesinde Hatice'ye, onun gelecekteki peygamberliğini haber verip kendisiyle evlenmesini nasihat etmesine dair naklettiği anlatı henüz başka bir kaynaktan karşılaşmadığımız bir bilgidir.

Hz. Muhammed'in nübüvvet sırasında Addâs ile de konuştuğu ifade edilmektedir. Fakat Tâif'ten dönüşü sırasında kendisiyle karşılaşmalarını anlatımında Addâs'ın tutumuna dair naklettikleri, Hz. Muhammed'in peygamberliği ile ilgili onun daha önce hiçbir şey duymadığı ve bilmediği izlenimini uyandırmaktadır. Bununla birlikte Addâs ile ilgili rivayetlerinin daha ayrıntılı incelenmesi gerekmektedir.

Müellif, eserinde tek bir rivayet ile yetinmekte, olaylara dair farklı görüşlere

¹⁹¹ İbrâhîm 14/36

¹⁹² İbn ̤arhân, *Sire*, 185-186.

¹⁹³ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/109; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/236; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Daru Tayyibe, 1999), 4/88-89.

başvurmamakta, bazı konuların anlatımında özgün bilgiler sunmaktadır. Söz gelimi Hira'dan dönüş yolunda Cebrâil'in, Hz. Muhammed'e kendi suretinde görüldüğü ve bizzat karşısına çıkarak onu teskin ettiğini ifade etmektedir. Keza Hz. Ömer'in müslüman oluşu hakkındaki rivayetleri bazı Kur'ân bölümlerinin henüz tebliğin erken dönemlerinde müslümanların ellerinde yazılı olarak bulunduğu bilgilerini teyit etmektedir.

Müellif bazı ayetlerin Hz. Peygamber'in siretindeki hadiselerle ilişkisine de değinmektedir. Mesela "*Hani o kafirler seni hapsetmek, öldürmek veya çıkarmak için tuzak kuruyorlardı...*"¹⁹⁴ ayetinin hicret esnasında yaşananları anlattığını söyleyerek sonradan nâzil olan ayetlerin geçmişte yaşanan bazı olayları açıkladığına işaret etmektedir.

Benî Kureyza Gazvesinde Sa'd b. Muâz'ın hakemliği ile el-Ahżâb sûresi yirmi altı ve yirmi yedinci ayetlerini irtibatlandırmada ve el-Ĥaşr sûresi yedinci ayetinin bu gazve ile ilişkilendirmede özgün bir tutum takınmıştır.

Bazı ayetlerin hadiselerle irtibatında kronolojik çelişkiler olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi Hudeybiye Kıssası ile ilişkilendirdiği "*Ey İman edenler! Açıklandığında hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın...*"¹⁹⁵ ayetinin nüzûlüne sebep olarak o esnada soru soran Abdullah b. Cahş'ı işaret etse de onun daha önce Uhud savaşında şehit düştüğü bilinmektedir.

Nüzûl sebepleri, ayetleri tarihsel bağlamla ilişkilendirme, az da olsa yorum ve tefsir niteliği içeren bazı ifadelerinin başta Mukâtil olmak üzere erken dönem müelliflerinin eserlerindeki verilerle uyumluluğu dikkat çekmektedir. Bu durum, kaynaklık değeri açısından da eser üzerinde çalışılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Müellifin, eserinde ifade ettiği görüşlerin ve ayetlere dair naklettiği verilerin, çalışmanın hacmine uygun olmayacağı için Tefsir ilmi açısından ayrıntılı tahkik ve değerlendirmesine gidilmemiştir. Bu hususların ve müellifin naklettiklerinin hem Tefsir hem de tarihi değer açısından konunun uzmanları tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenmesi önem arz etmektedir.

Kaynakça

‘Abdurrezzâk b. Hemmâm eş-Şan‘ânî. *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*. thk. Maĥmûd Muhammed ‘Abduh. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.

Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer, 2018.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

¹⁹⁴ el-Enfâl 8/30.

¹⁹⁵ el-Mâ'ide 5/101-102.

Avcı, Casim. "Kurayza (Benî Kurayza)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurayza-beni-kurayza>

Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Çakan, İsmail Lütfi. "Abdullah b. Cahş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-cahs>.

Dindi, Korkut. "Siyer-Tefsir İlişkisi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 267-274.

Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Tārīhü'l-ḥamīs fi aḥvāli enfes'in-nefis*. Beyrut: Daru Sadır, ts.

Fayda, Mustafa. "Vâkidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakidi>

Halebî, Ebu'l-Ferec Nureddin 'Alî b. İbrâhim b. Aḥmed. *es-Siretü'l-ḥalebiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427.

İbn Ḥayr, Ebū Bekir Muhammed b. 'Omer b. Ḥalîfe el-Lemtūnî el-Emevî el-İşbîlî. *el-Fehrese*. Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998.

İbn Hişâm, Ebū Muhammed Cemâleddin 'Abdumelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafâ es-Sekkâ vd. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1375.

İbn İshâk, Ebū Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Siretu İbn İshâk*. thk. Suheyk Zekkâr. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978.

İbn Keşîr. *Tefsiru'l-Ḳur'āni'l-'Azîm*. thk. Sāmî b. Muhammed Selâme. Daru Tayyibe, 1999.

İbn Şa'd, Ebū Abdullah Muhammed b. Şa'd b. Menî'. *eṭ-Ṭabaḳāt*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Aṭa. Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1990.

İbn Ṭarḥân, Ebu'l-Mu'temir Suleyman İbn Ṭarḥân et-Teymî el-Basrî (ö. 143/761). *Kitābu sireti Rasülillāh*. thk. Rıdvan el-Ḥaşrî. Riyâd: Merkezu'l-Melik Fayşâl li'l-Buḥûş ve'd-Dirâsātu'l-İslâmiyye, 1443.

İbn 'Aṭiyye. *el-Muḥarreru'l-veciz fi tefsiri'l-kitābi'l-'azîz*. thk. 'Abduselâm 'Abduşşâkî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1422.

el-Beḡavî, Ferrâ'. *Me'âlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Ḳur'ân*. thk. 'Abdurrezâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhya'it-Türasi'l-Arabî, 1420.

el-Mâtürîdî. *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*. ed. Mecdî Baslom. Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005.

el-Mâverdî. *en-Nuket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdilmakşûd b. 'Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye - Mu'essesetu'l-Kutubî's-Şekâfiyye, ts.

el-Vākīdī, Ebū Abdullah Muhammed b. 'Omer. *Kitābü'l-Meğāzī*. thk. Marston Jons. Beyrut: Daru'l-A'lemī, 1409.

ez-Zehebī, Şemsuddīn Ebū Abdullah Muhammed b. Aḥmed b. 'Oşmān b. Qaymaz. *Siyeru a'lāmi'n-nubelā'*. thk. Komisyon. Muessesetu'r-Risale, 1985.

ez-Zemaḥşerī. *el-Keşşāf 'an ḥaḳā'iki't-tenzīl ve 'uyūni'l-eḳāvil fi vucūhi't-te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabī, 1407.

Mucāhid b. Cebr. *Tefsīru Mucāhid*. thk. Muhammed 'Abdusselām Ebū'n-Nīl. Kahire: Dāru'l-Fikri'l-İslāmī, 1989.

Muḳātil b. Suleymān. *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*. thk. Abdullah Maḥmūd Şeḫāte. Beyrut: Mu'essesetu'l-Tārīḫi'l-'Arabī, 2002.

Önkal, Ahmet. "Mustalīḳ (Benī Mustalīḳ)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. Erişim 07 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustalilik-beni-mustalik>

Özkan, Mustafa. "Fetih Sûresi Bağlamında Siyer-Tefsir İlişkisi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 245-252.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2020.

Rıdvan el-Ḥaşrī. *Mukaddimetu Kitāb-ı sīreti Rasūlillāh*. Riyāḍ: Merkezu'l-Melik Fayşāl İ'l-Buḥūş ve'd-Dirāsātu'l-İslāmīyye, 1443.

Saklan, Bilal. "Süleyman b. Tarhân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman-b-tarhan>

Şa'lebī, Ebū İshāk Aḥmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyān fi tefsiri'l-Ḳur'ān*. thk. Ebū Muhammed b. 'Aşūr. Beyrut: Dāru İhyai't-Türası'l-'Arabī, 1422.

Savaş, Sibel. *Kaynaklık Açısından Siyer Tefsir İlişkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Severcan, Şerafettin. "Siyer-Tefsir İlişkisi (İlk Vahiy ve Hz. Muhammed)", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 197-221.

Vāhidī, Ebu'l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmed b. Muhammed en-Nisābūrī. *Esbābu nüzūli'l-Ḳur'ān*. thk. 'İsām b. 'Abdulmuḥsin el-Humeydān. Dāru'l-İslāh, 1992.

Yahyā b. Sellām. *Tefsīru Yahyā b. Sellām*. thk. Hind Şelebī. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.

Yılmaz, Yasin. "Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2013), 100-127.

Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. Erişim 10.08.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tebuk-gazvesi>.

Kur'ân Tarihi Üzerine Batı'da Yazılan Makalelerin İncelenmesi: Bir Literatür Taraması Örneği *

Öz: Vahiy sürecinin ardından toplanan, düzenlenen ve çeşitli bölgelere gönderilen Mushaf aracıyla farklı Kur'ân nüshaları oluşturuldu. Bu nüshalara zaman içinde nokta, hareke, durak gibi işaretler eklendi ve günümüze ulaştı. İslam ve Batı dünyasında, Kur'ân'ın bu yönleri üzerine çeşitli araştırmalar yapıldı. Batı'daki çalışmalar kitaplar ve makaleler aracılığıyla geniş kitlelere ulaştırılmıştır. Ancak Batı dünyasında yazılmış kitaplar üzerine incelemeler yapılmışken makalelere yönelik çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bu çalışmada Batı'da Kur'ân tarihi hakkında yazılmış makalelere odaklanılarak, bu makalelerin kataloglanması ve değerlendirilmesi amacı güdülmüştür. Bunun için JSTOR veri tabanında "History of Qur'an", "Qur'an Manuscript" vb. anahtar kelimeler altında bulunan makaleler incelenmiş ve makaleler içerikleri bakımından Hz. Muhammed, Dört Halife ve Dört Halife Sonrası Kur'ân olmak üzere tasnife tabi tutulmuştur. Çalışmanın sonunda makaleler ve Kur'ân nüshalarının bir listesi Türkçe ve İngilizce olarak sunulmuştur. Makalelerde Batıdaki araştırmacıların günümüze ulaşan Kur'ân nüshalarını detaylı bir şekilde inceledikleri ve Kur'ân tarihi ile ilgili ihtilafı konuları farklı bakış açılarıyla ele aldıkları saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Kur'ân Tarihi, Mushaf, JSTOR, Makale.

Oğuzhan
Şemseddin
YAĞMUR**

Ahmet
Hamdi

AKKAYA***

Examining the Articles Written on the History of the Qur'ân in the West: A Literature Review Example

Abstract: The Qur'ân compiled and copied after the revelation process. Dots, vowels, pauses and similar signs were added to the Quran, which continues to be copied. With these processes, the Quran has survived to the present day. Studies on the mentioned aspects of the Quran in the Islamic and Western world generally consist of books and articles. Although there are studies on books written in the West on this subject, studies on articles are very few. In this study, articles on the history of the Quran in the JSTOR database were examined under periods, cataloged and evaluated. At the end of the study, the list of articles and the copies of the Quran is given. It has been determined that the articles discuss controversial issues on the subject and examine the copies of the Quran that have survived to the present day.

Keywords: Qur'ân, Tafseer, History of Qur'ân, Mushaf, JSTOR, Articles.

* Bu çalışma, Ahmet Hamdi Akkaya'nın "JSTOR Veri Tabanındaki Kur'ân Tarihi Konulu İngilizce Makalelerin Tespit, Tasnif ve Değerlendirilmesi" başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Birgivi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, E-posta: oguzhan.yagmur@ege.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3620-6118.

*** Diyanet İşleri Başkanlığı, İzmir Müftülüğü, E-posta: ahmethandiakkaya@outlook.com, ORCID ID: 0009-0006-9398-7132.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, vahyin başlangıcından itibaren Hz. Muhammed'in gözetiminde ezber ve yazı yardımıyla muhafaza edilmiş, ancak genel kaniya göre bu dönemde kitap haline getirilmemiştir.¹ Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte İslam âleminde farklı olaylar patlak vermiş, Yemâme savaşında birçok hafız şehit düşmüştür. Hafızların şehit olmasının ardından Kur'ân'ın kaybolmasından endişe duyan Hz. Ömer (ö. 23/644) ve diğer sahâbiler, bu konudaki hassasiyetlerini Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) iletmış ve Kur'ân'ın cem edilmesi fikrini sunmuştur. Hz. Ebû Bekir bu konuda gelen uyarıları dikkate almış, başkanlığını Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) yaptığı bir heyet vasıtasıyla Kur'ân'ı iki kapak arasına toplatmıştır. Bu Mushaf Hz. Ebû Bekir'in vefatıyla birlikte bir sonraki halife Hz. Ömer'e, ondan da kızı ve Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hafsa'ya (ö. 45/665) intikal etmiştir.² Şunu da eklemek gerekir ki bu Mushafın âyet-sûre sıralaması ve ayrımları, yazı özellikleri vb. hususlar hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Hz. Osman'ın (ö. 35/656) halifelik yıllarında artan fetihlerle beraber İslam coğrafyası genişlemiş ve farklı milletler Müslüman olmuştur. Bu milletler, kendi bölgelerinde meşhur olan sahâbenin Mushaf ve kırâatiyle Kur'ân'ı öğrenip okumuş ve sahâbe Mushaflarından kendileri için özel nüshalar oluşturmuştur.³ Farklı bölgelerdeki bu Mushaflarda yedi harf ruhsatına ve Arap dilinin harekesiz yapısına bağlı olarak ortaya çıkan bazı kırâat farklılıkları, insanlar arasında ihtilaflara sebebiyet vermiş ve bu ihtilaflar zamanla ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Halife, Azerbaycan'ın fethi sırasında sahâbenin yardımıyla bu durumu fark etmiş ve meselenin çözümü için Kur'ân'ı çoğaltma kararı almıştır. Hz. Osman, tıpkı Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi başkanlığına yine Zeyd b. Sâbit'in atandığı bir heyet kurdu ve Kur'ân'ı çoğalttırmış ve çeşitli beldelere göndertmiştir. Mamafih bahsi geçen Mushafların özellikleriyle ilgili klasik İslamî kaynaklarda bazı bilgiler

¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitabü'l-Mesâhif* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 6-10; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim (Kahire: Dârü'l-İhyâ'ü'l-Kütübü'l-Arabî, 1957) 1/233-244; Celâlüddîn Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim (Kahire: Heyetü'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâbi, 1974), 1/202-225; William. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970) 30-40. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Hamdi Akkaya, *JSTOR Veri Tabanındaki Kur'ân Tarihi Konulu İngilizce Makalelerin Tespit, Tasnif ve Değerlendirilmesi* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 1.

² İbn Ebî Dâvûd, *Kitabü'l-Mesâhif*, 11-19; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/233-244; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/202-225; Watt, *Introduction to the Qur'ân*, 40-50.

³ İskender Şahin, "Sahabe ve Tâbiin Kur'ân Mushafıyla İlişkileri" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 34 (Aralık 2018), 299-324 .

aktarılmıştır. Bu bilgilere göre Mushafklar, halifenin emriyle Kureyş lehçesi temel alınarak hareketler ve noktalar olmaksızın yazılmıştır. Ayrıca Mushafklardaki sûre sıralamasının tevkîfî, tamamen icthadi veya yarı tevkîfî yarı icthadî olduğunu savunanlar olmuştur. Çoğaltılan bu Mushafklar zamanla dünyanın muhtelif yerlerinde resmiyet kazanmış ve daha sonraki tarihlerde istinsah edilen Kur'ân nüshaları, bunlar üzerinden inşa edilmiştir.⁴

Çoğaltılan ve farklı bölgelere gönderilen Mushafklarda hareketler bulunmadığı için farklı milletlerden yeni Müslüman olan kişiler Kur'ân'ı okuma güçlüğü çekmiştir. Bunun üzerine Abdümelik b. Mervân (ö. 86/705) döneminde Irak valisi olan Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673), Ebû'l- Esved ed-Düelî'den (ö. 69/688) konuya çözüm getirmesini istemiştir. Yaşanan bazı olayların ardından⁵ sorunun ciddiyetini fark eden Ebû'l- Esved ed-Düelî, görevli kâtiplerle beraber Kur'ân'ı baştan sona harekeleme işine girişmiştir. Bu harekeleme düzeninde, fetha için harfin üstüne kırmızı mürekkeple bir nokta, esre için altına bir nokta, ötre için harfin önüne bir nokta konulmuş ve tenvin iki nokta ile gösterilmiştir. Yine bahsi geçen Mushafklarda harfleri birbirinden ayırt edici nokta işaretleri bulunmadığı için bazı sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu meseleye çözüm bulmak isteyen Irak valisi Haccâc (ö. 95/719), İbn Ya'mer (ö. 89/708) ve Nasr b. Âsım'dan (ö. 89/708) yardım istemiş, onlar da Ebû'l- Esved ed-Düelî'den öğrendikleri noktaları, harflerin üzerine yerleştirmiştir. Mushafklara konulan bu noktalar ve hareketler İslam âlemi tarafından hızla benimsenmiş ve Kur'ân'ın okunuşunda büyük kolaylık sağlamıştır. Mushafkların hareketlenmesi işine son noktayı koyan kişi ise Halil b. Ahmed (ö. 175/791) olmuştur. Onun geliştirdiği harekeleme sistemi insanlar tarafından büyük ilgi görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Halil b. Ahmed'in oluşturduğu bu sistem günümüzdeki

⁴ Kur'ân'ın İstinsahı ve Mushafkların özellikleriyle ilgili bilgiler için bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 26-37, 41-48; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/233-244; Süyûtî, *el-Itkân*, 1/202-244; Watt, *Introduction to the Qur'ân*, 40-47; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 72-88.

⁵ Kur'an-ı Kerim'in ilk hareketlenmesine dair rivayet şöyledir: Basra valisi, Ebu'l-Esved'den insanların Kur'ân'ı düzgün okuması için bir yol bulmasını ister. Ebu'l-Esved önce bu teklifi kabul etmez. Fakat zamanla Arap dilinin bozulduğunu gören ve dolayısıyla Kur'an'ın da bu bozulmadan zarar görebileceği endişesini duyan vali, Ebu'l-Esved'i ikna etmek için bir adamı onun yolunun üzerine oturtur ve Kur'an'dan bir ayeti yanlış irab ile okumasını tembih eder. Adam, Ebu'l-Esved'in duyacağı şekilde, Tevbe Suresi'nin 3. ayetini, sonu ötreli biten "rasûluh" kelimesinin irabını "rasûlih" diye esre ile değiştirerek okur. Bunu duyan Ebu'l-Esved, insanların durumunun böyle olacağını tahmin etmezdim diyerek valinin yanına gider ve teklifini kabul eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Şam: Zezerâtü's-Sekafe ve'l-İrşâd, 1960), 3.

Mushaflarda halen kullanılmaktadır.⁶

Kur'ân tarihi başlığı altında incelenen bu vb. konular ilk olarak Müslüman âlimler tarafından ele alınmıştır. Konuyla ilgili ilk bilgilere hadis kitaplarının farklı bablarında rastlamaktayız.⁷ Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) "*el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*", İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) "*Kitâbü'l-Mesâhif*", Dâni'nin (ö. 444/1053) "*el-Muhkem fi Nakti'l-Mesâhif*", Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) "*el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*" ile Süyûtî'nin (ö. 911/1505) "*el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*"ı hadis kitapları dışında konuya yönelik bilgi barındıran birincil kaynaklardandır.

Kur'ân tarihi üzerine ülkemizde de bazı müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar genellikle temel kaynaklardan yararlanarak konuya ışık tutmuştur. İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1946) *Tarih-i Kur'ân*, Şerafettin Yaltkaya'nın (ö. 1947) *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, Tayyar Altıkulaç'ın "*Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadime*" ve "*Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*", Muhsin Demirci'nin *Kur'ân Tarihi*, Ziya Şen'in *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*, Mustafa Öztürk ile Hadiye Ünsal'ın *Kur'ân Tarihi* adlı eserleri, ülkemizde Kur'ân tarihi üzerine yapılan çalışmalardan öne çıkanlarıdır.

Theodor Nöldeke'nin (ö. 1930) "*Geschichte des Qorâns*", Arthur Jeffery'nin (ö. 1959) "*Materials for the History of the Text of the Qur'ân*" ve "*The Qur'ân as Scripture*", Richard Bell'in (ö. 1952) daha sonraları W. Montgomery Watt (ö. 2006) tarafından yeniden düzenlenen "*Introduction to the Qur'ân*", Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) "*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*" adlı eserleri, konuya ilgi gösteren bazı Batılı araştırmacıların Kur'ân, Kur'ân tarihi ve bunlarla ilgili meseleler üzerine yaptığı kayda değer çalışmalardandır.

Batı dünyası, Kur'ân tarihiyle ilgili görüşlerini çoğunlukla kitap ve makalelerde aktarmıştır. Yukarıda da isimlerini aktardığımız bu kitapları değerlendiren çalışmalar yapılmış, ancak makaleler üzerine pek fazla çalışma yapılmamıştır.⁸

⁶ Buraya kadar anlatılan bilgilerin tümü için bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 130-135, 154-168; Dâni, *Muhkem*, 3-9, 14-16, 18-25, 42-73; Watt, *Introduction to the Qur'ân*, 50-61; 153-165, Ebû Abdullah Zencânî, *Kur'ân Tarihi*, çev. Ziya Şen (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 157-167; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 88-95.

⁷ Örneğin, Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin Hudud, Âdab, Tefsir, Kıraat vb. farklı bâblarının altında, Kur'ân tarihiyle ilgili bazı nakiller bulunmaktadır.

⁸ Konuyla ilgili yapılan birkaç çalışma için bk: Fazlurrahman, "Some Recent Books on the Qur'ân by Western Authors", *The Journal of Religion* 64/1 (Ocak/1984), 73-95; Muhammed Muhtar Velid, "A Reading of Nöldeke's Geschichte Des Qorâns", *Journal of Qur'anic Studies* 14/2 (2012), 159-173; Andrew Rippin, "Reading the Qur'ân with Richard Bell", *Journal of the American Oriental Society* 112/4 (Ekim-Aralık/1992), 639-647; Ilse Lichtenstadter, "*Bell's Introduction to the Qur'an, Completely Revised and Enlarged by W. Montgomery Watt* (Untitled

İşte biz makalelerde bulunup kitaplarda bulunmayan farklı fikir ve iddiaları tespit etmek ve makale yazarlarının kullandığı kaynakları ortaya koymak amacıyla Batılı kurumlardan birine ait olan JSTOR dijital veri tabanında bulunan Kur'ân tarihi konulu makaleleri ele alarak bu çalışmayı gerçekleştirdik.

Bu makalelerde yer alan konuları “Hz. Muhammed Döneminde Kur'ân”, “Dört Halife Döneminde Kur'ân” ve “Dört Halife Döneminden Günümüze Kur'ân” şeklinde tasnife tabi tuttuk:

1. Hz. Muhammed Döneminde Kur'ân

1.1. Gerhard H. Böwering : “The Qur'ân as the Voice of God”

Bu makale 2003 yılında *Proceedings of the American Philosophical Society* dergisinde yayımlanmıştır. Yedi sayfalık bu çalışma, Kur'ân'ın nüzul sırası, Mushafın Hz. Muhammed ve Hz. Osman dönemindeki durumu hakkında bilgiler barındırmaktadır. Makalede konuyla ilgili öne çıkan hususlar şu şekildedir:

a. Böwering, Kur'ân'ın Hz. Muhammed döneminde yazıdan ziyade hafızalarda korunduğunu, yazım işleminin ise Hz. Muhammed'in vefatından sonra yapıldığını ve bu nedenle Kur'ân'ın Mekke'deki ilk dönem vahiylerinden çok az bir kısmının günümüze ulaştığını iddia etmiştir.⁹

b. Böwering, makalesinde Kur'ân âyetlerinin nüzul sırasıyla ilgili Batılı araştırmacıların görüşlerine de yer vermiştir. Bu bilgilere göre Theodore Nöldeke, Richard Bell ve Rudi Paret (ö. 1983) gibi bazı Batılı araştırmacılar, on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru Kur'ân âyetlerinin nüzul sırası üzerine çalışmalar yapmış ve vahiylerin gönderiliş sırasının Hz. Muhammed'in hayatında yaşanan olaylar ile yakından alakalı olduğunu tespit etmişler ve Kur'ân âyetlerini nuzül/indiriliş sırasını dönemlere ayırmışlardır. Bu kişilerden biri olan Richard Bell, Kur'ân âyetlerini “sembol”, “Kur'ân” ve “kitap”

Review”, *International Journal of Middle East Studies* 3/1 (Ocak/1972), 76-78; D. S. Margoliouth, “Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung (Lines Followed by the Islamic Exegesis of the Qur'an). Vol. VI by Ignaz Goldziher (Untitled Review)”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (Ocak/1922), 120-122; Morteza Karimi-Nia, “The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke”, *Journal of Qur'anic Studies* 15/1 (2013), 46-68; Gabriel Said Reynolds, “Le problème de la chronologie du Coran”, *Arabica* 58/6 (2011), 477-502.

⁹ Gerhard H. Böwering, “The Qur'ân as the Voice of God”, *American Philosophical Society* 147/4 (2003), 348, 350.

dönemleri olarak tasnif etmiştir:

i. Sembol¹⁰ dönemi: Kur'ân'ın Allah'a inanmayı ve ibadet etmeyi öğütleyen Mekke dönemindeki ilk vahiyleridir ve bu âyetlerden çok az bir kısmı günümüze ulaşmıştır.

ii. Kur'ân dönemi: Hz. Muhammed'in ibadetlerle ilgili pasajları oluşturduğu(!); peygamberliğinin Mekke döneminin sonu ile Medine döneminin ilk iki yılıdır.

iii. Kitap dönemi: Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı yazdırmaya başladığı, hicretin ikinci yılından vefatına kadar geçen süredir.

Bell ve onun görüşüne katılan Böwering, günümüzdeki Mushaflarda hangi ayetin ne zaman vahyedildiğinin kesin bir şekilde ayırt edilemeyeceğini ve İslam âlimlerinin genel kanısının aksine Kur'an âyetlerinin bugün elimizde bulunan sıralaması ile Hz. Muhammed dönemindeki sıralamasının farklı olduğunu iddia etmişlerdir.¹¹

1.2. Ruqayya Y. Khan: "Did a Woman Edit the Qur'ân? Hafsa and her Famed Codex"

Bu makale 2014 yılında *Journal of the American Academy of Religion*'da yayımlanmıştır. Kırk üç sayfalık bu çalışmada, İslâmî kaynaklardan yola çıkılarak Hz. Hafsa'nın (ö. 45/665) kişiliği hakkında bilgiler verilmiş ve Hz. Ebû Bekir döneminde kitaplaştırılan Kur'ân'ın sonraki dönemlerde neden Hz. Hafsa'ya verildiği meselesi incelenmiştir. Makalede göze çarpan konular aşağıdaki gibidir:

Ruqayya Y. Khan, Hz. Peygamber hayattayken Hz. Hafsa'nın bizzat kendisinin vahiyleri yazdığına dair bazı delillerin İslâmî kaynaklarda yer aldığını belirtmiştir. Khan'ın konuyla ilgili aktardığı delillerden biri şu şekildedir:

Hz. Hafsa, Kur'an okuyor, Hz. Muhammed'in talimatları doğrultusunda yazıyor ve hatta düzenliyordu. Ayrıca babası Hz. Ömer, onu bu konuda otorite olarak görüyor ve teşvik ediyordu.¹² Konuyla ilgili rivayet şu şekildedir:

Ashâb, "Kitap ehlinde ve Allah'â ortak koşanlardan ısrarcı olanlar, kendilerine hakikat gelinceye kadar üzerine oldukları durumdan ayrılacak

¹⁰ Sembol kelimesi orijinal metinde "Sign" ile ifade edilmiştir. Bu kelimenin işaret, belirti, alâmet gibi anlamları da vardır.

¹¹ Buraya kadar aktarılan bilgilerin tümü için bk. Böwering, "The Qurân as the Voice of God", 350-351.

¹² Ruqayya Y. Khan, "Did a Woman Edit the Qur'ân? Hafsa and her Famed 'Codex'", *Journal of the American Academy of Religion* 82/1 (2014), 191.

değillerdi"¹³ âyetinin nasıl okunacağı hususunda ayrılığa düşmüştü. Bu durumu fark eden Ömer b. Hattâb, bir deri parçası (kâğıt) ile Hafsa'nın yanına geldi ve şöyle söyledi: Allah Rasûlü geldiği zaman O'ndan bu âyeti sana öğretmesini ve verdiğim deri parçasına senin için yazmasını iste. Ardından Hafsa, babasının dediğini uyguladı ve Peygamber (sas) bu âyeti Hafsa için deri parçasına yazdı.¹⁴ Âyetin yazılı olan okuyuş şekli herkesçe bilinir hale geldi.¹⁵

1.3. Hossein Modarressi: "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey"

Bu makale 1993 yılında *Studia Islamica*'da yayımlanmıştır. Otuz beş sayfalık bu çalışmada, Kur'an'ın Hz. Muhammed dönemindeki yazımı, Hz. Ebu Bekir dönemindeki kitaplaştırılması ve Hz. Osman dönemindeki istinsahı konularına değinilmiştir. Makalede öne çıkan konular şu şekildedir:

Hossein'e göre bizzat Kur'ân ve hadislerde yer alan bilgiler, Hz. Muhammed'in peygamberlik süresi boyunca Müslümanlar için yazılı bir kitap hazırlama teşebbüsünde olduğunu ve bu işlemin büyük ihtimalle Medine'deki ilk yıllarda başladığını göstermektedir.¹⁶ Ancak Sünnî görüşe göre Kur'ân, Hz. Muhammed hayattayken kitap haline getirilmemiştir.¹⁷ Çünkü Hz. Muhammed hayatta olduğu sürece vahiy kesilmemiş, insanlar ibadetlerinde âyetleri kullanmış ve Hz. Peygamber'den başka bir kimseye danışma ihtiyacı hissetmemiştir.¹⁸

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yazma teşebbüsü, nesh konusunda net bir şekilde

¹³ Beyyine 98/1: لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ

¹⁴ İslam âlimlerinin genel kanısına göre "Ümmîlik", Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilmediği anlamına gelmektedir. Mamafih âlimlerin bir kısmı Ümmîliğin "hiçbir dini kitap ya da peygamber gönderilmemiş toplum" ya da "bir kişinin kitabî dinler (örn. Musevilik, Hıristiyanlık) hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmaması" anlamlarında da kullanıldığını iddia etmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hayyân, *Bahrü'l-Muhît*, thk. Sıdkı Mahmud Cemil (Beirut: b.y., 1992), 8/ 360-362; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 87-108.

¹⁵ Abdullah b. Vehb b. el-Misrî, *el-Câmi' fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Sahnûn b. Sa'îd (Beirut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), fi ihtilâfi Hurûfi'l-Kur'an babı, 62. Ayrıntılı bilgi için bk. Ruqayya, "Did a Woman Edit the Qur'ân? Hafsa and her Famed 'Codex'", 191.

¹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/235, 237-238, 256, 258. Ayrıntılı bilgi için bk. Hossein Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", *Studia Islamica* 77 (1993), 6.

¹⁷ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 6-10. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 8.

¹⁸ Beyhâkî, *Delâilü'n-Nübüvve* (Beirut: Dârü'l-Mektebi'l-İlimiyye, 1985), 7/146-160. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 8.

karşımıza çıkmaktadır. Aktarılan bazı rivayetlere göre nesh veya unutma sebebiyle peygamberliğin Mekke döneminin ilk yıllarında var olan bazı âyetler Kur'ân metnine dâhil edilmemiştir. Nitekim ilk Müslümanlar da bu durumun farkındaydı ve bu sebeple kaynaklarda bazı sahâbilerin bu âyetleri hatırladıklarıyla ilgili rivayetler bulunmaktadır.¹⁹ Bu rivayetlerden bazıları şu şekildedir:

i. Hz. Ömer, recm²⁰ anne babaya iyi davranma²¹ ve cihat²² ile ilgili âyetlerin Hz. Peygamber döneminde yazıldığı ancak daha sonra bir şekilde zayı olduğunu belirtmiştir. Hz. Ömer'i recm âyeti dışındaki konularda²³, Zeyd b. Sâbit, Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-688) desteklemiştir.²⁴

ii. Enes b. Malik (ö. 93/711-712) şehit Müslümanlar hakkında bir ayeti hatırladığını, ancak bu âyetin daha sonraları kaldırılıp²⁵ Kur'ân'a yazılmadığını belirtmiştir.²⁶

¹⁹ Modarressi'nin konu hakkında zikrettiği bazı kaynaklar: Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşdü'r-Riyâd, 1990), 6-7; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, thk. M. M. Şâkir, (Kahire, b.y., 1955), 3/472-474, 476, 479-480; Süyûtî, *ed-Durrü'l-Mensûr*, (Kahire, b.y., 1897), 5/179. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 7-8.

²⁰ Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 3/90. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 10.

²¹ Abdurrezzâk b. Hemmam, *Musannef*, thk. Şeyh Habîburrahmân el-A'zamî, (Beyrut: Meclisü'l-İlmi, 1972), 9/50. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 11.

²² Arthur Jeffery, *Mukaddimatân fî Ulumi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), 99. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 11.

²³ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/78. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 10.

²⁴ Haris el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hasan Kuvvetli (el-akl ve fehmü'l-Kur'ân derlemesi içerisinde), (b.y., 1971), 401-403; Abdurrezzâk b. Hemmam, *Musannef*, 52. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 11.

²⁵ Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* adlı eserinde Enes b. Malik'ten gelen bu rivayetin Arapçasında "رفع" kelimesi, Modarressi'nin Early Debates on the Integrity of the Qur'ân adlı makalesinde rivayetin İngilizce çevirisi için "lifted" kelimesi kullanılmıştır. Arapça ve İngilizcede kullanılan bu kelimeler "bir şeyi kaldırmak", "yükseltmek", "bir şeyi ortadan kaldırmak", "bir şeyi yürürlükten kaldırmak" gibi anlamlara gelmektedir.

²⁶ Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2/479. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 11.

1.4. Travis Zadeh: "Touching and Ingesting: Early Debates over the Material Qur'an"

Bu makale 2009 yılında *Journal of the American Oriental Society*'de yayımlanmıştır. Yirmi dört sayfalık bu çalışmada, Kur'ân'ın fiziksel yapısıyla ilgili erken dönem tartışmalarına, Hz. Osman dönemi Kur'ân'ın durumuna, İbn Mes'ud'un şahsi Mushafına ve Kur'ân'a abdestsiz dokunulup-dokunulmayacağıyla ilgili mezhep görüşlerine değinilmiştir. Çalışmada önemli olan bazı hususlar şu şekildedir:

Zadeh'in iddiasına göre siyer, hadis ve megâzî kaynaklarında Kur'ân tarihiyle ilgili aktarılan nakiller çelişmektedir. Ona göre bu çelişki ve tutarsızlığın bir sonucu olarak Kur'ân'ın tam olarak ne zaman yazıya geçirildiği konusu hala net değildir.²⁷ Ancak çeşitli rivayetlerde Kur'ân'ın yazılı malzemesinin Hz. Muhammed döneminde var olduğu da belirtilmiştir. Konuyla ilgili bazı nakiller şu şekildedir:

i. Hz. Ömer, kız kardeşi Fâtîmâ'nın (ö. ?) evindeki Kur'ân sayfalarını okuduktan sonra Müslüman olmuştur.²⁸

ii. Hz. Muhammed, Kur'ân parçasının yazılı olduğu malzemelerle düşman toprağına yolculuk yapmayı yasaklamıştır.²⁹

Hz. Muhammed döneminde Kur'ân'ın yazımıyla ilgili bu rivayetleri değerlendiren Zadeh, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in vefatının ardından Mushaf formuna dönüştüğünü iddia etmiş ve buna da kırâat farklılıklarının varlığını delil getirmiştir.³⁰

1.5. Constant Hamès: "Sura Headings and Subdivisions in Qur'an Manuscripts from Sub-Saharan Africa: Variations and Historical Implications"

Bu makale 2013 yılında *Journal of Qur'anic Studies*'de yayımlanmıştır. Yirmi bir sayfalık bu çalışmada sûrelerin isimleri, sıralaması ve ayrımlara konulan işaretler hakkında bazı bilgilere yer verilmiştir. Bu çalışmada konuyla ilgili öne çıkan hususlar şu şekildedir:

²⁷ Travis Zadeh, Touching and Ingesting: "Early Debates over the Material Qur'ân", *American Oriental Society* 129/2 (2009), 444.

²⁸ Zadeh, "Early Debates over the Material Qur'ân", 445.

²⁹ Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/1490. Ayrıntılı bilgi için bk. Zadeh, "Early Debates over the Material Qur'ân", 452.

³⁰ Zadeh, "Early Debates over the Material Qur'ân", 463.

i. Erken dönem Mushafalarında sûrelerin isimleri yoktu ve iki sûreyi birbirinden ayırmak için bir boşluk ya da düz bir çizgi çekilmekteydi.³¹

ii. Sûreler, Hz. Muhammed tarafından isimlendirilmediği için O'nun döneminde de birden çok adla biliniyordu.³² Kur'ân'ın Mekke'deki ilk dönem vahiylerinin yazılı değil şifâhi şekilde aktarılmış olması, bu durumun temel salikidir.³³ Hz. Muhammed'in vefatının ardından Müslümanların devlet yapısına bürünmesi, İslam topraklarının genişlemesi ve Arap yazısının gelişmesiyle beraber sûrelere yeni isimler verilmeye başlanmıştır. Bu nedenle farklı dönemlere ait Mushafar incelendiğinde farklı sûre isimleriyle karşılaşmak mümkündür.³⁴

Hames'e göre sûrelerin kesin bir şekilde ne zaman isimlendirildiği belli olmasa da günümüzdeki sûre adları Müslümanların geneli tarafından kabul görmüştür.³⁵

1.6. Amr Osman: "Human Intervention in Divine Speech: Waqf Rules and the Redaction of the Qur'anic Text"

Bu makale 2012 yılında *Journal of Qur'anic Studies*'de yayımlanmıştır. Yirmi sayfalık bu çalışmada, vakıf kurallarının kaynağı ve zaman içerisindeki şekillenışı incelenmiştir. Makalede dikkat çeken meseleler şu şekildedir:

Kaynaklarda vakıf kurallarının Hz. Muhammed döneminde var olduğunu gösteren bazı deliller aşağıdaki gibidir:

i. Abdullah b. Ömer, Hz. Muhammed'in insanlara sûreleri okurken nerede duracaklarını öğrettiğini belirtmiştir,³⁶

ii. Zerkeşî, Hz. Muhammed'in Kur'ân okuyan sahâbileri hatalı durdukları yerde

³¹ Constant Hames, "Sura Headings and Subdivisions in Qur'ân Manuscripts from Sub-Saharan Africa: Variations and Historical Implications", *Journal of Qur'anic Studies* 15/3 (2013), 232.

³² "al-Kur'ân Maddesi (Structure/ The Sûras and Their Names)" *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, CH. Pellat (Leiden: E. J. Brill, 1986) 5/410. Ayrıntılı bilgi için bk. Hames, "Sura Headings and Subdivisions", 232.

³³ Hames, "Sura Headings and Subdivisions", 232.

³⁴ Hames, "Sura Headings and Subdivisions", 232.

³⁵ Régis Blachère, *Introduction au Coran* (Paris: Librairie G.P. Maisonneuve, 1959), 141. Ayrıntılı bilgi için bk. Hames, "Sura Headings and Subdivisions", 232.

³⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/342. Ayrıntılı bilgi için bk. Amr Osman, "Human Intervention in Divine Speech: Waqf Rules and the Redaction of the Qur'anic Text", *Journal of Qur'anic Studies* 14/2 (2012), 91.

düzeltiltiğini aktarmıştır;³⁷

iii. Süyûtî'ye göre sahâbe vakıflar hakkında icma üzeredir;³⁸

iv. Hz. Ali'ye (ö. 40/661) göre bir kişi ancak vakıf kurallarını gözeterek Kur'an'ı tertil üzere okuyabilir.³⁹

Bütün bu bilgilerin neticesinde Amr Osman şu sonuca varmıştır:

Âlimlerin çoğuna göre Hz. Peygamber, sahâbeye Kur'an'daki vakıfları öğretmiştir. Ancak, zaman içerisinde ortaya konan ayrıntılı vakıf kuralları, âlimlerin şahsi görüşlerini ve mezheplerini desteklemek için oluşturulmuştur.⁴⁰

1.7. Intisar A. Rabb: "Non-Canonical Readings of the Qur'an: Recognition and Authenticity 'The Himsî Reading'"

Bu makale 2006 yılında *Journal of Qur'anic Studies*'de yayımlanmıştır. Kırk dört sayfalık bu çalışmada Hz. Muhammed ve Hz. Osman dönemindeki okuyuş farklılıkları/kırâatler ele alınmıştır. Bu çalışmada konuyla ilgili öne çıkan hususlar şu şekildedir:

Intisar A. Rabb, okuyuş farklılıklarının ve yedi harf meselesinin Hz. Muhammed döneminde mevcut olduğunu belirtmiş ve örnek olması açısından bir nakil aktarmıştır. Konuyla ilgili rivayete göre Hz. Ömer bir gün Hişâm b. Hâkim'in (ö. 15/636'dan sonra) Kur'an'ı, kendisinin Hz. Muhammed'den işittiğinden farklı okuduğunu fark etmiştir. Bunun üzerine Hişâm'a sert çıkmış, onu Hz. Muhammed'in yanına götürmüş ve konuyu anlatmıştır. Hz. Muhammed, sözü geçen âyeti önce Hişâm'a okutmuş ve "Allah bu âyeti bu şekilde vahyetti" buyurmuştur. Ardından Hz. Ömer'e okutmuş, "Allah bu âyeti bu şekilde vahyetti; Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur ve hepsi doğru okuyuş şekilleridir" buyurmuştur. Yedi harf öğretisinin dayanağı olan hadis bu şekilde ortaya çıkmıştır.⁴¹

³⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/342. Ayrıntılı bilgi için bk. Amr Osman, "Waqf Rules and the Redaction of the Qur'anic Text", 91.

³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/109-110. Ayrıntılı bilgi için bk. Amr Osman, "Waqf Rules and the Redaction of the Qur'anic Text", 92.;

³⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/110. Ayrıntılı bilgi için bk. Amr Osman, "Waqf Rules and the Redaction of the Qur'anic Text", 92.

⁴⁰ Amr Osman, "Waqf Rules and the Redaction of the Qur'anic Text", 102-104.

⁴¹ Intisar A. Rabb, "Non-Canonical Readings of the Qur'an: Recognition and Authenticity (The Himsî Reading)", *Journal of Qur'anic Studies* 8/2 (2006), 100.

2. Dört Halife Döneminde Kur'ân

2.1. Gerhard H. Böwering: "The Qur'ân as the Voice of God"

Böwering, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in vefatından yirmi yıl sonra, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde vahiy kâtipleri liderliğinde ezber ve yazı yardımıyla ilk defa toplandığını; yazıya geçirilen bu Kur'ân'ın "*Osman Mushafı*" olarak anıldığını belirtmiştir. Makale yazarının aktardığı bilgilere göre bu Mushafta hareketler mevcut değildi, ancak belirli harfleri birbirinden ayırmak için noktalar kullanılmıştı.⁴²

2.2. Ruqayya Y. Khan: "Did a Woman Edit the Qur'ân? Hafsa and her Famed Codex"

Batı'da yirminci yüzyılın ortalarına doğru Hz. Ebû Bekir döneminde kitaplaştırılan Kur'ân'ın neden Hz. Hafsa'ya; daha da özelde neden bir kadına verildiği konusu merak uyandırmış ve bu konuyla ilgili çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmaları gerçekleştiren araştırmacılardan bazılarının görüşleri şu şekildedir:

i. Leone Caetani (ö. 1935); Hz. Ebu Bekir'in cem ettirdiği Kur'ân'ı bir kadına emanet ederek koruduğunu ve bu sayede insanlardan uzak tuttuğunu ima etmiştir.⁴³

ii. Frants Buhl (ö. 1932); Caetani'nin söylediklerine benzer şeyler ifade etmiştir. Ona göre bu Mushaf, Hz. Hafsa'ya erişimin zor olması, onun toplum içindeki önemli konumu ve Kur'ân'ın muhafazası gibi sebeplerden dolayı bir kadına emanet edilmiştir.⁴⁴

iii. M. Watt'a göre Hz. Hafsa'nın elinde bir Mushaf/Suhuf bulunduğu dair iddia, Hz. Osman'dan önce resmî bir Mushaf bulunmadığını göstermektedir.⁴⁵ Ancak Hz. Hafsa'ya emanet edilen bu Mushaf/Suhuf her ne kadar resmî

⁴² Böwering, "The Qurân as the Voice of God", 351.

⁴³ Leone Caetani, "Uthmân and the Recension of the Koran", *The Muslim World* 5/4 (1915), 380 – 390. Ayrıntılı bilgi için bk. Ruqayya, "Did a Woman Edit the Qur'ân? Hafsa and her Famed 'Codex", 199.

⁴⁴ "al-Kur'ân Maddesi", *Shorter Encyclopedia of Islam*, ed. H.A.R Gibb ve J. H. Kramers (Leiden: E.J. Brill, 1974), 278, 279. Ayrıntılı bilgi için bk. Ruqayya "Did a Woman Edit the Qur'ân? Hafsa and her Famed 'Codex", 199.

⁴⁵ Watt, *Introduction to the Qur'ân*, 41-42. Ayrıntılı bilgi için bk. Ruqayya, "Did a Woman Edit the Qur'ân? Hafsa and her Famed 'Codex", 199.

olmasa da bir otoritedir. Çünkü Hz. Osman resmî Mushafı oluştururken Hz. Hafsa'da bulunan bu Mushaf/Suhuf'tan yararlanmışır.⁴⁶

2.3. Hossein Modarressi: "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey"

Modarressi, Kur'ân'ın kitaplaştırılmasıyla ilgili Sünnî kaynaklarda geçen rivayetleri şu şekilde yorumlamıştır:

H. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın cemi için toplanan malzemelerin bir kitap haline geldiği düşünülmemelidir. Bunlar tam bir kitap formundan ziyade dağınık sayfalar şeklindedir. Bu işlem kısacası, âyetleri bir araya getirme eyleminden ibarettir. Kur'ân-ı Kerim'in en ilkel halini oluşturan bu sayfalar, Hz. Ebû Bekir'den Hz. Ömer'e, ondan da kızı Hz. Hafsa'ya geçmiştir.⁴⁷

Modarressi, Hz. Osman dönemi Kur'ân'ın durumu hakkında da bazı bilgiler aktarmıştır:

i. Hz. Osman, Kur'ân'ı çoğaltma işine karar verince bir heyet görevlendirmiş, Hz. Hafsa'da bulunan Mushaf/Suhuf'u aldirmiş, bu Mushaf/Suhuf'tan yola çıkarak istinsah işlemini yaptırmış ve çoğaltılan Mushafı bir kâri eşliğinde İslam beldelerine göndermiştir.⁴⁸

ii. Genel kanının aksine bazı rivayetlerde Kur'ân'ın cemi işine giren ilk kişinin Hz. Osman olduğu belirtilmiştir.⁴⁹

iii. Aktarılan bir rivayete göre en eksiksiz ve düzgün sahâbe Mushafılarından birine sahip olan Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Osman'a Kur'ân'ın cemi ve çoğaltılması işlemine katılmak istediğini belirtmiş, ancak bu isteği kabul görmemiştir. Modarressi'ye göre bunun sebebi, Hz. Ali'nin şahsi Mushafının nuzül sırasına göre tasarlanmış olmasıdır.⁵⁰

iv. Benzer şekilde şahsi Mushafı bulunan İbn Mesud (ö. 32/652-653), Hz.

⁴⁶ Watt, *Introduction to the Qur'ân*, 42-43. Ayrıntılı bilgi için bk. Ruqayya, "Did a Woman Edit the Qur'ân? Hafsa and her Famed 'Codex", 200.

⁴⁷ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 11-25. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 8-9.

⁴⁸ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 26-33. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 9.

⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/241. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 14.

⁵⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 16, 18-20, 26-33. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 14.

Osman'ın cem ve çoğaltma işleminden uzak tutulmuştur.⁵¹

2.4. Intisar A. Rabb: "Non-Canonical Readings of the Qur'an: Recognition and Authenticity 'The Himsī Reading'"

Hz. Osman, Müslümanlar arasında kırâat ihtilafından dolayı ortaya çıkan kargaşayı önlemek amacıyla Kur'ân'ı çoğaltma kararı almıştır. A. Rabb'e göre Hz. Osman'ın yaptığı bu müdahale, kırâat farklılıklarını tam anlamıyla ortadan kaldırmaya da azaltmıştır.⁵²

İlerleyen dönemlerde bazı âlimler Hz. Osman'ın azaltmaya çalıştığı kırâatlerin sayısını kayıtlamak istemiştir. Bunun için ilk adımı atanlardan biri olan İbn Mücâhid (ö. 326/936) *Kitâbü's-seb'a* adlı eserinde Hz. Peygamber'den gelen yedi harf hadisini dayanak noktası seçerek kırâatleri yedi ile sınırlandırmış⁵³ ve onun sahih olarak adlandırdığı yedi kırâat zamanla insanlar tarafından kabul görmüştür.⁵⁴

Kırâat alanında katkı sağlayan âlimlerden biri olan İbnü'l-Cezeri (ö. 833/1429) ise sahih kırâatlerin şartlarını belirlemiştir. Bu şartlara göre sahih bir kırâat Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushafların imlasına, Arapça gramer kurallarına uygun olmalı ve sahih bir isnad zincirine dayanmalıdır.⁵⁵ İbnü'l-Cezeri'nin ortaya koyduğu bu kurallar, tıpkı İbn Mücâhid'de olduğu gibi zamanla yaygınlık kazanmış ve insanlar tarafından benimsenmiştir.⁵⁶

2.5. Travis Zadeh: "Touching and Ingesting: Early Debates over the Material Qur'an"

Zadeh, bu makalesinde Hz. Osman dönemi istinsah edilen Kur'ân hakkında bazı bilgiler vermiştir:

Hz. Osman döneminde oluşturulan resmî Mushaflarda harekeler ve harfleri ayırt edici noktalar yoktu.⁵⁷ Hz. Osman Mushaflarına eklenmemesine rağmen harflerin ne olduğunu vurgulayan ayırıcı noktaların Hz. Osman döneminden

⁵¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 20-26. Ayrıntılı bilgi için bk. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey", 14.

⁵² A. Rabb, "Non-Canonical Readings of the Qur'an", 100.

⁵³ A. Rabb, "Non-Canonical Readings of the Qur'an", 104.

⁵⁴ A. Rabb, "Non-Canonical Readings of the Qur'an", 104, 106.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed el-Dabbâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/36. Ayrıntılı bilgi için bk. A. Rabb, "Non-Canonical Readings of the Qur'an", 105.

⁵⁶ A. Rabb, "Non-Canonical Readings of the Qur'an", 105-106.

⁵⁷ Arthur Jeffery, *Mukaddimatân fî Ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), 276. Ayrıntılı bilgi için bk. Zadeh, "Early Debates over the Material Qur'an", 457.

önce de mevcut olduğu bilinmektedir. Bu duruma 22/643 yılına ait, Arapça papirüs parçası delil oluşturmaktadır.⁵⁸

Biz, yaptığımız araştırma sonucunda Zadeh'in iddiasını destekleyen iki arkeolojik delile ulaşabildik. Bu deliller şu şekildedir:

i. Suudi Arabistan, Riyad Ulusal Müzesi'nde bulunan ve sahâbilerden Halid b. Zühayr'e ait olan, 644 yılında yazılmış, Hz. Ömer'in ölümüyle ilgili kayaya işlenmiş yazıda⁵⁹ bazı harflerde noktalar kullanılmıştır.

ii. Suudi Arabista'nın Sekake bölgesinde bulunan İslam öncesine ait yazıda⁶⁰ ب (B), ت (T) ve ن (Nun) harfleri noktalar ile yazılmıştır.

Şunu belirtmek gerekir ki Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman Mushaflarında bu noktaların mevcudiyetiyle ilgili kesin yargıya varmak -en azından o döneme ait bir Mushaf parçası bulunmadan- mümkün gözükmemektedir.

3. Dört Halife Döneminden Günümüze Kur'ân

Çalışmamızın bu bölümünde Kur'ân'ın harekelenmesi meselesiyle ilgili makaleler ele alındıktan sonra günümüze ulaşan bazı Mushaf, Kur'ân nüshası ve varakları inceleyen makaleler hakkında bilgi verilecektir.⁶¹

3.1. Alain George: "Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in Early Qur'ans: Part I-II"

Bu makale 2015 yılında *Journal of Qur'anic Studies*'de yayımlanmıştır. İki bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümü kırk dört, ikinci bölümü ise yirmi sekiz sayfadır ve erken dönem Kur'ân nüshalarının harekelenmesi ve bu harekeleme işleminin nasıl ortaya çıktığı meselesi ele alınmıştır. Çalışmada

⁵⁸ Zadeh, , "Early Debates over the Material Qur'an", 459. Bu papirüs parçasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Ragib, "L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'Islam, Les premières écritures islamiques", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 58 (1991), 14-29; Efim Rezvan, *The Qur'an and Its World*. VI. Emergence of the Canon, the Struggle for Uniformity, *Manuscripta Orientalia* 4 (1998), 16.

⁵⁹ Ali İbrahim Ghabban, "The Inscription Of Zuhayr, The Oldest Islamic Inscription (24 AH/AD 644-645), The Rise Of The Arabic Script And The Nature Of The Early Islamic State", çev. Robert G. Hoyland, *Arabian Archaeology And Epigraphy* 19 (2008), 209-236.

⁶⁰ Frederick Victor Winnett - William LaForest Reed, *Ancient Records From North Arabia*, (Toronto: University of Toronto Press, 1970), 11-12.

⁶¹ Kur'ân nüshalarıyla ilgili makalelerin hepsi ve içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akkaya, JSTOR Veri Tabanındaki Kur'ân Tarihi Konulu İngilizce Makalelerin Tespit, Tasnif ve Değerlendirilmesi, 42-76.

değiniilmesi gereken hususlar Şu Şekildedir:

i. Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından oluşturulan ilk harekeleme düzeninde fetha, kesre ve ötreyi belirtmek için harflerin üstüne, altına veya yanına kırmızı noktalar konuluyordu.⁶² İleriki dönemlerde Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistanî (ö. 255/869) gibi âlimler bu bilgilerden yola çıkarak harekeleme düzenini Basralıların icat ettiğini, diğere bölgelerin bunu özelleştirdiğini belirtmiştir.⁶³

ii. Ebü'l-Esved ed-Düelî'den sonra farklı bölgelerde farklı harekeleme sistemleri ortaya çıkmıştır. Örneğın Iraklılar, harekeleme düzenlerinde sadece kırmızı noktaları kullanmış,⁶⁴ sukûn, teşdîd ve med harflerini belirtmek için özel işaretler oluşturmamıştır.⁶⁵ Şunu da belirtmek gerekir ki bölgeler arası bazı harflerin yazımı, farklıydı. Örneğın, Irak'ta Arapça *fe* harfini belirtmek için üstüne bir nokta, *kaf* harfini belirtmek için iki nokta konulmuş; Endülüs'te *fe* harfini belirtmek için altına bir nokta, *kaf* harfini belirtmek için üstüne bir nokta konulmuştur. Iraklıların harfleri belirtmek için kullandığı bazı noktalar, günümüzde halen kullanılmaktadır.⁶⁶

iii. Emeviler döneminde Medine'de kullanılan harekeleme ve noktalama sistemi, Irak civarında kullanılan düzeninden daha farklıdır. Medineliler kırmızı rengini üstün, esre, ötre, sükûn, teşdid ve tahfifi belirtmek için; sarı rengini hemzeleri belirtmek için kullanmıştır.⁶⁷

iv. Endülüs Emevi Devleti dönemindeki harekeleme düzeninin büyük bir çoğunluğı doğrudan Medinelilerden alınmış, bazı konularda üstüne eklemelerde bulunulmuştur.⁶⁸ Endülüs Emevi Devleti döneminde üstün, esre ve ötreyi belirtmek için kırmızı, hemzeleri belirtmek için sarı, vasil hemzesini belirtmek için yeşil renk kullanılmıştır.⁶⁹

3.2. Yasin Dutton: "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic

⁶² Dâni, *Muhkem*, 3-9. Ayrıntılı bilgi için bk. Alain George, "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'ans (Part I)", *Journal of Qur'anic Studies* 15/1 (2015), 3.

⁶³ Dâni, *Muhkem*, 6-7-8. Ayrıntılı bilgi için bk. George, "Coloured Dots in Early Qur'ans", 6.;

⁶⁴ Dâni, *Muhkem*, 19-20. Ayrıntılı bilgi için bk. George, "Coloured Dots in Early Qur'ans", 12.

⁶⁵ Dâni, *Muhkem*, 56. Ayrıntılı bilgi için bk. Georger, "Coloured Dots in Early Qur'ans", 12.

⁶⁶ Dâni, *Muhkem*, 222. Ayrıntılı bilgi için bk. George, "Coloured Dots in Early Qur'ans", 12.

⁶⁷ Dâni, *Muhkem*, 19. Ayrıntılı bilgi için bk. George, "Coloured Dots in Early Qur'ans", 7.

⁶⁸ Dâni, *Muhkem*, 8. Ayrıntılı bilgi için bk. George, "Coloured Dots in Early Qur'ans", 8.

⁶⁹ Dâni, *Muhkem*, 87. Ayrıntılı bilgi için bk. George, "Coloured Dots in Early Qur'ans", 9.

Manuscripts: Part I-II”

Bu makaleler, 1999 ve 2000 yıllarında *Journal of Qur'anic Studies*'de yayınlanmıştır. İlk bölümü yirmi altı, ikinci bölümü yirmi dört sayfadan oluşan bu çalışmada Oxford Bodleian Kütüphanesindeki Kur'ân nüshalarından yararlanılarak erken dönemdeki harekeleme düzenlerinin nasıl olduğu incelenmiştir.⁷⁰ Makalede, Kur'ân nüshalarındaki harekeleme sistemlerini inceleyen Batı ve Doğudaki önemli kaynaklardan da bahsedilmiş,⁷¹ ayrıca kırâat ve imla konusundaki teknik terimler açıklanmıştır.⁷²

Bu çalışmada konuyla ilgili öne çıkan hususlar şu şekildedir:

i. Dutton makalesinin girişinde Mushaflarda kullanılan renkli ve renksiz nokta işaretleriyle ilgili Batı ve Doğu'da yapılan çalışmaların azlığından bahsetmiş, bu alanda çalışmalar oluşturulması gerektiğini vurgulamıştır.⁷³

ii. Otto Pretzl (ö. 1941), Nabia Abbott (ö. 1981) vb. batılı araştırmacılar harekeleme ve Mushafların imlası konusunda genellikle İbn Ebî Dâvûd'un *Kitâbü'l-Mesâhif* ve Dâni'nin *Muknî*, *Kitâbü'n-Nakt*, *Kitâbü'l-Muhkem* adlı eserlerinden yararlanmıştır. Bu eserlerdeki bilgilere göre erken dönemlerde Mushaflara eklenen noktalar üstün, esre ve ötreyi belirtmek ya da harfleri birbirinden ayırt etmek için kullanılmıştır. İlerleyen dönemlerde farklı bölgelerde yine üstün, esre ve ötreyi belirtmek, harfleri ayırt edici kılmak, ayrıca hemze, sükûn, şedde ve benzerlerini betimlemek için sarı, altın sarısı, yeşil, mavi ve birçok renk kullanılmaya başlanmıştır.⁷⁴

3.3. Yasin Dutton: “An Umayyad Fragment of the Qur'an and its Dating”

Bu makale 2007 yılında *Journal of Qur'anic Studies*'de yayımlanmıştır. Toplam otuz bir sayfalık bu çalışmada Emeviler dönemine ait bir Kur'ân nüshası incelenmiş, nüshanın karbon 14 testi sonuçları, barındırdığı kırâatler, harfler ve âyet ayrımları ele alınmış; nüshanın devamı olduğu düşünülen ve farklı yerlerde bulunan diğer parçaları zikredilmiştir. Dutton, çalışmasının bitiminde bu Kur'ân nüshasının hangi döneme ait olduğunu tespit etmeye çalışmıştır.

⁷⁰ Yasin Dutton, “Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts — (Part I)”, *Journal of Qur'anic Studies* 1/1 (1999), 115.

⁷¹ Dutton, “Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts”, 115-120.

⁷² Dutton, “Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts”, 121-122.

⁷³ Dutton, “Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts”, 115-116.

⁷⁴ Dutton, “Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts”, 117-118.

Bu çalışmada konuyla ilgili öne çıkan hususlar şu şekildedir:

Dutton'un incelediği bu Kur'ân nüshası parşömen üzerine Kûfi yazı ile koyu mürekkep kullanılarak harekesiz şekilde kaleme alınmıştır.⁷⁵ Âyetler beşerli ve onarlı şekilde gruplandırılmış, her beş ve on âyette bir özel işaret konulmuştur.⁷⁶ Bazı âyetlerin numaralandırılması (gruplandırılması) günümüz Mushaf'larından farklı şekilde yapılmıştır.⁷⁷

Görüntü 1: Emeviler döneminde ait harekesiz Mushaf. Müddesir 74/34-56. âyetler.⁷⁸

Bu Kur'ân nüshası, Oxford Üniversitesinde yapılan Karbon 14 testine göre %90.5 ihtimal ile miladi 610-720 yılları arasında bir tarihte yazılmıştır.⁷⁹ Nüshanın yazı şeklini, duraklarını ve birçok hususu değerlendiren Dutton, bu nüshanın Emeviler dönemine ait olduğunu tespit etmiştir.⁸⁰



⁷⁵ Yasin Dutton, "An Umayyad Fragment of the Qur'an and its Dating", *Journal of the Qur'anic Studies* 9/2 (2007), 57, 61.

⁷⁶ Dutton, "An Umayyad Fragment", 58.

⁷⁷ Ayrıntılı örnekler için bk. Dutton, "An Umayyad Fragment", 64, 65.

⁷⁸ Dutton, "An Umayyad Fragment", 60,

https://www.jstor.org/stable/25728254?seq=1&cid=pdfreference#references_tab_contents (08.08.2023).

⁷⁹ Dutton, "An Umayyad Fragment", 63, 64.

⁸⁰ Dutton, "An Umayyad Fragment", 81.

3.4. Alain George: "Calligraphy, Colour and Light in the Blue Qur'an"

Bu makale 2009 yılında *Journal of Qur'anic Studies*'de yayımlanmıştır. Toplam elli bir sayfalık bu çalışmada Mavi Kur'ân (Blue Qur'ân) nüshası incelenmiş ve hangi döneme ait olduğuyla ilgili iddialar ele alınmıştır.

Bu çalışmada konuyla ilgili öne çıkan hususlar şu şekildedir:

i. Mavi Kur'an; İstanbul⁸¹, Tunus,⁸² Paris⁸³ ve Londra⁸⁴ olmak üzere birçok yerde sergilenmektedir. Şu anda halka açık veya özel koleksiyonların içerisinde dağınık halde bulunmaktadır.

ii. Nüsha otuz bir santim boy ve kırk bir santim genişliğe sahiptir.⁸⁵ Bu açıdan dünyadaki birçok eski Kur'an nüshasından daha geniş ve büyüktür.

iii. Mavi Kur'ân, koyu mavi sayfaları, altınla oluşturulmuş yazısı ve özenle hazırlanmış süslemeleri ile oldukça dikkat çekmektedir.⁸⁶ Bu süslemeler ve altın yazı şeklinin Bizans etkisiyle oluşan Emevi geleneğinin devamı olduğu düşünülmektedir.⁸⁷

iv. Nüshada âyetlerin numaraları yazılı değildir.⁸⁸

Üzerine yapılan araştırmalarda bu nüshanın Emeviler, Endülüs Emevileri, Abbasiler ve Fatımiler gibi farklı dönemlere ait olduğu iddia edilmiştir.⁸⁹ George, yaptığı incelemeler sonucunda Mavi Kur'an nüshasının Abbasiler dönemine ait olduğunu tespit etmiştir.⁹⁰

⁸¹ Alain George, "Calligraphy, Colour and Light in the Blue Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* 11/ 1 (2009), 77.

⁸² George, "Blue Qur'an", 79.

⁸³ George, "Blue Qur'an", 84.

⁸⁴ George, "Blue Qur'an", 79.

⁸⁵ George, "Blue Qur'an", 75.

⁸⁶ George, "Blue Qur'an", 78, 90.

⁸⁷ George, "Blue Qur'an", 108.

⁸⁸ George, "Blue Qur'an", 78, 90.

⁸⁹ George, "Blue Qur'an", 77-80.

⁹⁰ George, "Blue Qur'an", 108.

Görüntü 2: Mavi Kur'an'dan Fatır 35/1-3 âyetlerinin yazılı oldu bir sayfa örneği.⁹¹



3.5. Yasir S. Ibrahim: “Continuity and Change in Qur’ānic Readings: A Study of the Qur’ānic MS. Garrett 38”

Bu makale 2008 yılında *Journal of Qur’anic Studies*’de yayımlanmıştır. Toplam yirmi iki sayfalık bu çalışmada Princeton Üniversitesi *Garrett Koleksiyonunda* muhafaza edilen Memlük dönemine ait bir Kur’an nüshası incelenmiştir.

Bu çalışmada konuyla alakalı öne çıkan hususlar şu şekildedir:

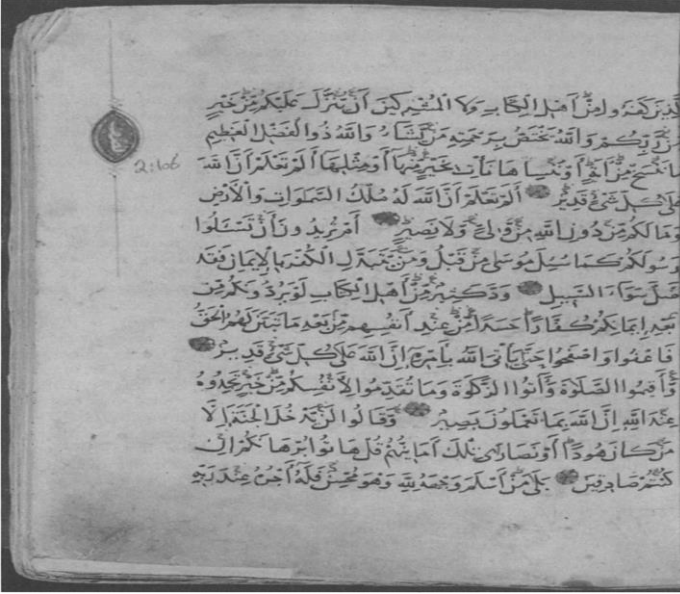
On dördüncü yüzyıla ait bu Kur’ân nüshası, Amerika’daki Princeton Üniversitesi, *Garrett Koleksiyonu* içerisinde muhafaza edilmektedir ve *Garrett 38* adını buradan almıştır.⁹² Nüshanın ait olduğu coğrafyayı tespit etmek için elde çok az bilgi bulunduğu için üzerine yapılan çalışmalar uzun süre sonuçsuz kalmış ve

⁹¹ George, “Blue Qur’an”, 78, <https://www.jstor.org/stable/20790222> (08.08.2023).

⁹² Yasir S. Ibrahim, “Continuity and Change in Qur’ānic Readings: A Study of the Qur’ānic MS. Garrett 38”, *Journal of Islamic Studies* 19/3 (2008), 369, 383.

birçok iddia gündeme gelmiştir.⁹³ Ancak, makalenin yazarı İbrahim, yaptığı incelemeler sonucunda bu nüshanın kırâat ve yazı şekline bağlı olarak on dördüncü yüzyıl Mısır-Suriye coğrafyasına ait olduğunu tespit etmiştir.⁹⁴

Nüshayla ilgili değinilmesi gereken bir diğer önemli husus ise yazıldığı kırâattir. Bu nüsha ilk kaleme alındığında Asım'ın Hafs kırâatinden farklı bir kırâatle kaleme alınmış; ilerleyen yıllarda bazı düzeltmelerle Asım'ın Hafs kırâatine dönüştürülmeye çalışılmıştır.⁹⁵ Makalenin yazarı yaptığı incelemelerin ardından nüshanın orijinal halinin Ebu Amr kırâati ile yazıldığını tespit etmiştir.⁹⁶



Görüntü 3: Bakara 2/106. âyette (üçüncü satır) bulunan “nunsi'hâ” kelimesi “nunsihâ” şeklinde okunmaktadır.⁹⁷

⁹³ İbrahim, “Qur'ânic Readings”, 383-389.

⁹⁴ İbrahim, “Qur'ânic Readings”, 390.

⁹⁵ İbrahim, “Qur'ânic Readings”, 376.

⁹⁶ İbrahim, “Qur'ânic Readings”, 382.

⁹⁷ İbrahim, “Qur'ânic Readings”, 377, <https://www.jstor.org/stable/26200799> (08.08.2023).

Sonuç

İslam dininin kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerim'in tarihi seyri bilhassa son asırda Batı'da çalışma yürüten araştırmacılar tarafından ilgi görmektedir. Bu ilginin nedeni;

1. Kur'ân-ı Kerim'in tarih içerisinde değişime maruz kalıp-kalmadığının incelenmesi,
2. Mushaflardaki farklı kırâatlerin anlam üzerindeki etkisinin ortaya çıkartılması;
3. Harfleri ayırt edici noktaların, harekelerin, âyet ve sûre ayrımlarının, cüz, tahmis, ta'şir vb. işaretlerin Mushaflara ne zaman eklendiğinin tespiti;
4. Teknolojinin ilerlemesiyle karbon-14 vb. testlerin geliştirilmiş olması ve bu testler yardımıyla Mushafların tarihinin daha rahat saptanması;
5. İslam âlimlerinin kaleme aldığı eserlerdeki bilgiler ile günümüze ulaşan Mushaf parçalarının karşılaştırılması olabilir.

Bu ilgi nedeniyle Batı'da Kur'ân'ın vahiy süreci, yazımı, kitaplaştırılması, çoğaltılması, kırâatler ve günümüze ulaşan eski Mushaflar üzerine birçok çalışma yürütülmüş ve yayımlanmıştır. Bunlardan JSTOR veri tabanında taradığımız makalelerin yirmi üç tanesinden on altısı SOAS London Üniversitesi adına Edinburgh University Press tarafından basılan *Journal of Qur'anic Studies*'de; diğer makaleler ise genellikle İngiliz menşeli akademik dergilerde, çok azı Amerikan akademik dergilerinde yayımlanmıştır. Buradan hareketle İngiltere'deki akademik dergilerin İslam dini, Kur'ân ve özellikle de Kur'ân tarihiyle ilgili çalışmalara diğer ülkelerden daha fazla ilgi gösterdiği söylenebilir. Mamafih diğer veri tabanları araştırıldığında farklı sonuçlara da ulaşılabilir.

Çalışmamızda ele aldığımız makale yazarlarının tümü, konuya bakış açılarından ve isimlerinden de anlaşıldığı üzere köken olarak Batılı değildir. Birçoğu Batı'da yer alan üniversitelerde görev yaptığı için makalelerinde İngiliz dilini kullanmış ve JSTOR'da yayımlanmasına izin vermiştir.

Yazarlar, makalelerinde genellikle İslamî kaynaklardan istifade etmişlerdir. Biz bu araştırmacıların, ilgili eserlerden edindikleri bilgileri sistemli ve düzenli bir hale getirip paylaşma gayreti içinde olduklarını, ayrıca İslam âleminde Kur'ân tarihiyle ilgili değinilmeyen veya ön planda olmayan konuları ve rivayetleri işlediklerini görmekteyiz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla yazarlar makalelerinde Kur'ân, İslam dini, Hz. Muhammed, sahâbe vb. konular hakkında akademik bir üslup kullanmış ve çoğunlukla objektifliklerini korumuştur.

Çalışmamızda ele aldığımız makaleler genellikle Hz. Muhammed, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman ve günümüze ulaşan Mushafları konu edinmiştir. Hz. Ömer, Hz. Ali, erkek ve kadın sahâbîlere ait şahsi Mushaflar hakkında -Hz. Hafsa'ya emanet edilen Mushaf/Suhuf hariç- çalışma yürütülmediği göze çarpmaktadır.

Makale yazarları genellikle Batı'da muhafaza edilen Mushaf, Kur'ân nüshası ve varakları incelemiştir. Ancak dünyanın farklı bölgelerinde bulunan Kur'ân nüshaları üzerine yapılan çalışmalar, JSTOR'a benzeyen farklı veri tabanları içinde de bulunabilir.

Biz, Batı'da yapılan Kur'ân tarihi araştırmalarından bir kısmına ışık tutmak, Kur'ân tarihi üzerine çalışmak isteyen araştırmacılara kolaylık sağlamak, yeni ve farklı fikirleri ortaya çıkartmak adına bu çalışmayı gerçekleştirdik.

Çalışmamızda ele aldığımız makaleler bağlamında bu alanda;

1. Hz. Ömer ve Hz. Ali döneminde Kur'ân'ın durumu,
2. Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mesud, Zeyd b. Sabit, Hz. Aişe vb. erkek-kadın sahâbîlere ait şahsi Mushaflar,
3. Günümüze ulaşmış erken döneme ait Kur'ân nüshaları ışığında hareketlerin, harfleri ayırt edici noktaların, âyet ve sûre ayrımlarının ilk defa ortaya çıktığı zamanla ilgili çalışmaların yapılabileceğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

Abdullah b. Vehb b. el-Misrî, Ebû Muhammed. *el-Câmî' fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Akkaya, Ahmet Hamdi. *JSTOR Veri Tabanındaki Kur'ân Tarihi Konulu İngilizce Makalelerin Tespit, Tasnif ve Değerlendirilmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2023.

"Al- Kur'ân". *Shorter Encyclopedia of Islam*. Ed. H.A.R Gibb ve J. H. Kramers, E.J. 278-279. Leiden: Brill, 1974.

"Al- Kur'ân". *The Encyclopaedia of Islam New Edition*. Ed. C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, CH. Pellat. 4/410. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Abdurrezzâk b. Hemmam, Ebû Bekr. *Musannef*. thk. Şeyh Habîburrahmân el-A'zami. Beyrut: Meclisu'l-İlmi, 1972.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâilu'n-Nübüvve*. Beyrut: Dârü'l-Mektebi'l-İlmiyye, 1985.

Blachère, Régis. *Introduction au Coran*. Paris: Librairie G.P. Maisonneuve, 1959.

Böwering, Gerhard H. "The Qur'ân as the Voice of God". *American Philosophical Society* 147/4 (2003), 347-353.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'ân'a Giriş*. çev. Muhammed Çoşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 3. Baskı, 2013.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd. *el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif*. Şam: Vezerâtü's-Sekafe ve'l-İrşâd, 1960.

Dutton, Yasin. "An Umayyad Fragment of the Qur'an and its Dating". *Journal of the Qur'anic Studies* 9/2 (2007), 57-87.

Dutton, Yasin. "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts — (Part I)". *Journal of Qur'anic Studies*, Vol: 1, No:1, 1999, ss. 115-140.

Dutton, Yasin. "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts — (Part II)". *Journal of Qur'anic Studies* 2/1 (2000), 1-24.

Ebû Hayyân, Ali b. Yusuf. *Bahrü'l-Muhîd*. thk. Sıdkı Mahmud Cemil. Beyrut: b.y., 1992.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşdü'r-Riyâd, 1990.

George, Alain. "Calligraphy, Colour and Light in the Blue Qur'an". *Journal of Qur'anic Studies* 11/1 (2009), 75-125.

George, Alain. "Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in Early Qur'ans (Part I)". *Journal of Qur'anic Studies* 15/1 (2015), 1-44.

George, Alain. "Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in Early Qur'ans (Part II)". *Jurnal of Qur'anic Studies* 17/2 (2015), 75-102.

Ghabban, Ali Ibrahim. "The Inscription Of Zuhayr, The Oldest Islamic Inscription (24 AH/AD 644–645), The Rise Of The Arabic Script And The Nature Of The Early Islamic State". çev. Robert G. Hoyland. *Arabian Archaeology And Epigraphy* 19 (2008), 209-236.

Hames, Constant. "Sura Headings and Subdivisions in Qur'an Manuscripts from Sub-Saharan Africa: Variations and Historical Implications". *Journal of Qur'anic Studies* 15/3 (2013), 232-252.

Haris el-Muhâsibî, Ebû Abdillah. *Fehmü'l-Kur'ân*. thk. Hasan Kuvvetli. b.y., 1971.

Hatib el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ali b. Yusûf. *en-Neşr fi'l-Kırâ'âtî'l-Aşr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr. *Kitabü'l-Mesâhif*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Ibrahim, Yasir S. "Continuity and Change in Qur'anic Readings: A Study of the Qur'anic MS. Garrett 38". *Journal of Islamic Studies* 19/3 (2008), 369-390.

Jeffery, Arthur. *Mukaddimatân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.

Karimi-Nia, Morteza. "The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke". *Journal of Qur'anic Studies* 15/1 (2013), 46-68.

Khan, Ruqayya Y. "Did a Woman Edit the Qur'an? Hafsa and her Famed 'Codex'". *Journal of the American Academy of Religion* 82/1 (2014), 174-216.

Lichtenstadter, Ilse "Bell's Introduction to the Qur'an, Completely Revised and Enlarged by W. Montgomery Watt (Untitled Review)". *International Journal of Middle East Studies* 3/1 (Ocak/1972), 76-78.

Malik, Fazlurrahman. "Some Recent Books on the Qur'ân by Western Authors". *The Journal of Religion* 64/1 (Ocak/1984), 73-95.

Margoliouth, David Samuel. "Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung (Lines Followed by the Islamic Exegesis of the Kur'an). Vol. VI by Ignaz Goldziher (Untitled Review)". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (Ocak/1922), 120-122;

Modarressi, Hossein. "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân: A Brief Survey". *Studia Islamica* 77 (1993), 5-39.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabî, ts.

Osman, Amr. "Human Intervention in Divine Speech: waqf Rules and the Redaction of the Qur'anic Text". *Journal of Qur'anic Studies* 14/2 (2012), 90-109.

Rabb, Intisar A. "Non-Canonical Readings of the Qur'an: Recognition and Authenticity (The Himsî Reading)". *Journal of Qur'anic Studies* 8/2 (2006), 84-127.

Ragib, Yusuf. "L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'Islam, Les premières écritures islamiques". *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 58 (1991), 14-29.

Reynolds, Gabriel Said. "Le problème de la chronologie du Coran", *Arabica* 58/6 (2011), 477-502.

Rippin, Andrew. "Reading the Qur'ân with Richard Bell". *Journal of the American Oriental Society* 112/4 (Ekim-Aralık/1992), 639-647.

Süyûtî, Celâluddîn. *ed-Durrü'l-Mensûr*. Kahire, b.y., 1897.

Süyûtî, Celâluddîn. *el- İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbi, 1978.

Şahin, İskender. "Sahabe ve Tâbiînün Kur'ân Mushafıyla İlişkileri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 34 (Aralık 2018), 299-324.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Velid, Muhammed Muhtar. "A Reading of Nöldeke's Geschichte Des Qorâns". *Journal of Qur'anic Studies* 14/2 (2012), 159-173.

Watt, William Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'ân*. Edinburgh: Edinburgh Universtiy Press, 1970.

Winnett, Frederick Victor - Reed, William LaForest. *Ancient Records From North Arabia*. Toronto: University of Toronto Press, 1970.

Zadeh, Travis. "Touching and Ingesting: Early Debates over the Material Qur'an". *American Oriental Society* 129/2 (2009), 443-466.

Zencânî, Ebû Abdullah. *Kur'ân Tarihi*. çev. Ziya Şen. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-İhya-i'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.

Ek

Aşağıda JSTOR dijital veri tabanında bulunan Kur'ân tarihi ve Mushaf, Kur'ân nüshası veya Kur'ân varakları hakkında bilgi barındıran makalelerin listesi tablo halinde paylaşılmıştır.

Tablo 1: JSTOR Dijital Veri Tabanında Bulunan Kur'ân Tarihi Konulu İngilizce Makalelerin Listesi

NO	NAME OF ARTICLE (ING)	MAKALENİN ADI (TR)	MAKALENİN YAZARI
1	A Signed and Dated Seljuq Qur'an	İmzalanmış, Tarihi Belli Selçuklu Kur'ân'ı	Richard Ettinghausen
2	An Early Mushaf According to the Reading of Ibn 'Âmir	İbn 'Âmir Kıraatine Göre Yazılmış Erken Dönem Mushaf'ı	Yasin Dutton
3	An Umayyad Fragment of the Qur'an and its Dating	Emevilere Ait Kur'ân Varağı ve Tarihlendirilmesi	Yasin Dutton
4	Calligraphy, Colour and Light in the Blue Qur'an	Mavi Kur'ân'daki Hat Sanatı, Renklendirme ve Bezeme	Alain George
5	Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'ans (Part I)	Erken Dönem Mushaflarında Bulunan Renkli Noktalama İşaretleri ve Hangi Bölgeye Ait Oldukları Sorunu (I. Bölüm)	Alain George
6	Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'ans (Part II)	Erken Dönem Mushaflarında Bulunan Renkli Noktalama İşaretleri ve Hangi Bölgeye Ait Oldukları Sorunu (II. Bölüm)	Alain George
7	Continuity and Change in Qur'anic Readings: A Study of The Qur'anic Ms. Garrett 38	Kur'ân Kıraatlerindeki Devamlılık ve Değişim: Ms. Garret 38 Koleksiyonu İçindeki Kur'ân Nüshası Üzerine Bir Çalışma	Yasir S. Ibrahim

8	Did a Woman Edit the Qur'an? Hafsa and her Famed "Codex"	Bir Kadın Mushaf'ı Düzenledi Mi? Hafsa ve Onun Meşhur Kur'an Nüshası	Ruqayya Y. Khan
9	Early Debates on the Integrity of the Qur'an: A Brief Survey	Kur'an'ın Sıhhatiyle İlgili Erken Dönem Tartışmaları: Kısa ve Öz Bir Çalışma	Hossein Modarressi
10	Human Intervention in Divine Speech: Waqf Rules and the Redaction of the Qur'anic	İlahî Kelama Beşerî Müdahale: Vakıf Kuralları ve Kur'an Metninin Düzenlenmesi	Amr Osman
11	Iranian Kufic Qur'an Manuscripts: A Brief Survey	İran'daki Küfî Kur'an Nüshaları: Kısa ve Öz Bir Çalışma	Morteza Karimi-Nia
12	Islamic Manuscript Collections in Ethiopia	Etiyopya'daki Kur'an Nüshası Koleksiyonları	Hassen Muhammad Kawo
13	Non-Canonical Readings of the Qur'an: Recognition and Authenticity (The Hımşî Reading)	Kur'an'ın Sahih Olmayan Kıraatleri: Hımsî ⁹⁸ Kıraatinin Tanınırlığı ve Özgünlüğü	Intisar A. Rabb
14	Qur'anic Manuscripts from Late Muslim Spain: The Collection of Almonacid de la Sierra	Müslüman İspanya'nın Son Dönemlerine Ait Kur'an Nüshaları: Almonacid de la Sierra Koleksiyonu	Nuria Martínez-de-Castilla-Muñoz
15	Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts — Part I	Erken Dönem Kur'an Nüshalarındaki Harekelerin Bazı Yansımaları: Kırmızı, Yeşil, Sarı ve Mavi Noktalar- I. Bölüm	Yasin Dutton
16	Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts — Part II	Erken Dönem Kur'an Nüshalarındaki Harekelerin Bazı Yansımaları: Kırmızı, Yeşil, Sarı ve Mavi Noktalar- II. Bölüm	Yasin Dutton

⁹⁸ Bu kıraat Şam bölgesinde yaşamış, Abdurrahman b. Cabir el-Kelâ'î el-Hımsî'ye aittir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 1/280-281.

17	Some Notes on the British Library's 'Oldest Qur'an Manuscript (Or. 2165)	British Library'deki En Eski Kur'ân Nüshası (Or. 2165) Hakkında Bazı Notlar	Yasin Dutton
18	Sura Headings and Subdivisions in Qur'an Manuscripts from Sub-Saharan Africa: Variations and Historical Implications	Sahraaltı Afrika'sında Bulunan Mushaflardaki Sûre Başlıkları ve Ayrımları: Kiraatler ve Tarihsel Etkiler	Constant Hamès
19	The British Library's oldest Qur'an manuscript Or. 2165	British Library'deki En Eski Kur'ân Nüshası (2165)	-
20	The Geometry of Early Qur'anic Manuscripts	Erken Dönem Kur'ân Nüshalarının İç ve Dış Düzeni	Alain George
21	The Qur'ân as the Voice of God	İlahi Kelam Kur'ân	Gerhard H. Böwering
22	The Sherifuvitch Mushaf	İbnü'ş-Şerif'e Ait Mushaf	Mahmoud el-Saied el-Doghim
23	Touching and Ingesting: Early Debates over the Material Qur'an	Etkileyici ve insanın içine işleyen: Kur'ân Malzemesiyle İlgili Erken Dönem Tartışmaları	Travis Zadeh

Tablo 2: Mushaf, Kur'ân Nüshası ve Varakların Listesi

No	ADI	BULUNDUĞU YER	MAKALE
1	Emevi Kur'ân Nüshası	Londra	An Umayyad Fragment of the Qur'an and its Dating
2	Paris Bibliotheque Nationale 328c Kur'ân Nüshası	Paris	An Early Mushaf According to the Reading of Ibn 'Âmir
			1. The British Library's Oldest

3	British Library Or. 2165 Kur'ân Nüshası	Londra	Qur'an Manuscript "Or. 2165" 2. Some Notes on the British Library's 'Oldest Qur'an Manuscript' "Or. 2165"
4	Mavi Kur'ân Nüshası ⁹⁹	İstanbul, Tunus, Paris, Londra	Calligraphy, Colour and Light in the Blue Qur'an
5	Amâjur Kur'ân Nüshası	İstanbul, Tunus, Paris, Londra	1. Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in Early Qur'ans: Part 1 2. The Geometry of Early Qur'anic Manuscripts
6	Abdūlmun'im Kur'ân Nüshası ¹⁰⁰	Dublin	Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in

⁹⁹ Bu Kur'ân nüshası altınla yazılmış mavi sayfalarıyla dikkat çekmektedir. R. R. Martin'in Mavi Kur'ân varaklarından bazılarını alması ve bu varakları halk nazarına sunması, Mavi Kur'ân nüshası üzerine dikkaetlerin çekilmesini sağlamıştır. Martin bu varakların Abbâsi halifesi Me'mun'un emri ile babası Hârûn Reşid'in kabri için hazırlandığını, bu nedenle yas tutmaya işaret eden mavi renginin kullanıldığını iddia etmiştir. Ancak 1976 yılında Londra'da düzenlenen İslam festivalinde bu varakların 3/9. yüzyılda İran'da yazıldığı bilgisi verilmiştir. Bu karışıklıkların ardından Jonathan Bloom konuyla alakalı bir dizi makale yayınlamış ve bu varakların Fâtîmîler döneminde Mısır'ın fethinden (358/969) önce kaleme alındığını, ayrıca erken dönem Fâtîmî yazısının özelliklerini yansıttığını belirtmiştir. Bununla beraber Tim Stanley bu varakların Endülüs Emevîleri döneminde kaleme alındığını öne sürmüştür. Ancak günümüz araştırmacılarından Alain George, bu varakların Abbâsi dönemine ait olduğunu belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk: George, "Blue Qur'ân", 75-125.

¹⁰⁰ Bu Kur'ân nüshası, Abdūlmun'im b. Ahmed tarafından 298/Temmuz 911'de Emevi Camii'nde kaleme alınmaya başlamıştır. Yazımı oldukça uzun zaman almıştır. Abdūlmun'im Kur'ân nüshasında harfleri ve hareketleri belirtmek için kırmızı renkli noktalar kullanılmıştır. Alain

			Early Qur'ans: Part I
7	İbn Şazân Kur'ân Nüshası ¹⁰¹	İstanbul, Dublin	Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in Early Qur'ans: Part I
8	İsfahan Kur'ân Nüshası	İstanbul, Dublin, New York, Londra, Geneva	Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in Early Qur'ans: Part I
9	Keykânî Kur'ân Nüshası	New York	Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in Early Qur'ans: Part I
10	Fadl Kur'ân Nüshası ¹⁰²	Rakka, Paris	Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in

George'a göre bu nüsha Abbâsi dönemine aittir. Ayrıntılı bilgi için bk: George, "Coloured Dots in Early Qur'ans", 20-21.

¹⁰¹ Bu Kur'ân nüshası Ali b. Şazân el-Beyyi tarafından 361/972 yılında kaleme alınmıştır. Küfî yazısının yerini almaya başlayan yeni köşeli Arap yazısının ilk örneklerindedir. Nüshanın büyük bir kısmı bugün İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde, çok az bir bölümü Dublin Chester Beatty Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. Nüshada, med, hemze, teşdid ve hareketleri belirtmek için kırmızı ve açık yeşil renkler kullanılmıştır. İbn Kesir ile Ebû Amr'a ait olan iki kıraat mevcuttur. Kıraat farklılıklarında İbn Kesir'e (ö. 120/738) ait olan yerleri belirtmek için sarı, Ebû Amr'a (ö. 154/771) ait olan yerleri belirtmek için fıstık yeşili rengi kullanılmıştır. Bununla beraber Ebû Amr'ın okuyuşuna ait olan yerlerde art arda gelen sûrelerin başına besmele yazılmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk: George, "Coloured Dots in Early Qur'ans", 22-27.

¹⁰² Bu nüsha, Abbasiler döneminde klasik Küfî yazı şekli ile kaleme alınmıştır. Bugün büyük bir bölümü Rakka'da bulunan Musée National d'Art Islamique'de, diğer bir bölümü ise Bibliothèque Nationale de France'da muhafaza edilmektedir. Karbon 14 testi sonucuna göre %95 ihtimalle 716-891 yılları arasına ait olduğu tespit edilmiştir. Nüshanın genellikle 295/907 yılında Fadl (Bu Kur'ân nüshasının bazı folyolarının giriş bölümünde Fadl'ın, Ebû Eyyub Ahmed b. Muhammed'in mevlâsı olduğu ve bu Kur'ân'ı 295/907 yılında kaleme aldığı yazmaktadır) tarafından kaleme alındığı düşünülse de, üzerinde yapılan incelemeler sonucunda Fadl'ın yazmadığı, ancak sahibi olduğu sonucuna varılmıştır. Fadl Kur'ân nüshasında hareketleri belirtmek için kırmızı, kıraatleri göstermek için yeşil renk kullanılmıştır.

			Early Qur'ans: Part II
11	Bodleian Library MS Arab. c. 38, c. 56, c. 75, f. 3, g. 18, Marsh 2, Marhs 178, Ouseley 401, Ouseley 420 numaralı Kur'ân nüshaları	Oxford	Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts: Part I-II
12	Almonacid de la Sierra Koleksiyonu Ms. 3, Ms. 4, Ms. 5, Ms. 10, Ms. 11, Ms. 14, Ms. 15, Ms. 16, Ms. 30, Ms. 31, Ms. 32, Ms. 33, Ms. 34, Ms. 1, Ms. 8, Ms. 9, Ms. 12, Ms. 13, Ms. 18, Ms. 19, Ms. 20, Ms. 22, Ms. 23, Ms. 24, Ms. 25, Ms. 27, Ms. 37, Ms. 6, Ms. 17, Ms. 2, Ms. 7, Ms. 21, Ms. 26, Ms. 28, Ms. 29, Ms. 35, Ms. 36 numaralı Kur'ân nüshaları	Madrid	Qur'anic Manuscripts from Late Muslim Spain: The Collection of Almonacid de la Sierra
13	Palermo Kur'ân Nüshası ¹⁰³	Londra, Geneva	Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in Early Qur'ans: Part II
14	Selçuklu Kur'ân Nüshası	Philadelphia	A Signed and Dated

Ayrıntılı bilgi için bk: Alain George, ““Coloured Dots and the Qestion of Regional Origins in Early Qur'ans (Part II)”, *Journal of Qur'anic Studies* 17/2 (2015), 75-77.

¹⁰³ Fatimî devletinin hüküm sürdüğü topraklarda, kendi döneminin yeni Kûfi yazı stili ile kaleme alınmıştır. İncelemelerde elde edilen bilgiler ışığında nüshanın Sünnîler tarafından yazıldığı düşünülmektedir. Harekeleme sisteminde kırmızı, mavi ve sarı renkler üstün, esre, ötre, şedde, sükun ve harfleri ayırt edici kılmak için kullanılmıştır. Nüshaya herhangi bir ekleme yapılmadığı, yazısının orijinal olduğu düşünülmektedir. Bu Kur'ân nüshası, Londra ve Geneva'da, Khalili Koleksiyonu içinde muhafaza edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: George, “Coloured Dots in Early Qur'ans (Part II)”, 77-82.

			Seljuq Qur'an
15	Ms. Garrett 38 Kur'ân Nüshası	Princeton	Continuity and Change in Qur'anic Readings: A Study of the Qur'anic MS. Garrett 38
16	Rezâ Abbasi Müzesi Ms. 3370 Kur'ân Nüshası	Tahran	Iranian Kufic Qur'an Manuscripts: A Brief Survey
17	R-12 İbn Şerif Kur'ân Nüshası ¹⁰⁴	Bosna Hersek	The Sherifuvitch Mushaf
18	Maur 1/Maur 2, Moritanya Kur'ân Nüshaları	Trarza	Sura Headings and Subdivisions in Qur'an Manuscripts from Sub-Saharan Africa: Variations and Historical Implications
19	Chad 1/ Chad 2, Çad Kur'ân Nüshası	Bardai	Sura Headings and Subdivisions in Qur'an Manuscripts from Sub-Saharan Africa: Variations and Historical Implications
			Sura Headings and

¹⁰⁴ Muhammed Fazıl İbnü'ş-Şerif'in 1289/1872 yılında Bosna Hersek/Sarayevo'daki Gazi Hüsrev-Begova Camiye bağışladığı bu Kur'ân nüshasının orijinali bugün Londra'da bulunan Furqan Foundation'da ve dijital hali Gazi Hüsrev-Begova Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. Bu nüsha bir süre İstanbul'da, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezinde muhafaza edilmiştir. Nüshanın Gazi Hüsrev-Begova Kütüphanesindeki referans numarası 12 idir. Nüshanın en önemli özelliği, 582/1186 tarihinde yaşamış Bağdatlı kâtip Muhammed b. Altuntaş b. Abdullah'ın, Hz. Osman döneminde istinsah edilen ve Bağdat'a gönderilen ana nüsha üzerinden çoğalttığı kendi Kur'ân'ı üzerinden kopya edilmiş olmasıdır. Bütün sûreleri barındırmayan ve üç yüz kırk sekiz sayfadan oluşan bu nüsha üzerinde önemli süslemeler ve motifleri vardır. Nüshayı kaleme alan kişinin tuttuğu bazı notlar sayfa kenarlarında göze çarpmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk: Mahmoud el-Saied el-Doghim, "The Sherifuvitch Mushaf", *Journal of Qur'anic Studies* 2/1 (2000), 154-156.

20	Somali Kur'ân Nüshası	Mogadişu	Subdivisions in Qur'an Manuscripts from Sub-Saharan Africa: Variations and Historical Implications
21	Etiyopya Mushaf Koleksiyonları (Üzerine çalışma yapılmamış Mushaflar)	Bu Kur'ân Nüshaları Etiyopyadaki Farklı Ulusal Müzelerde Sergilenmektedir.	Islamic Manuscript Collections in Ethiopia

Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı -el-Kasasu'l-Kur'ânî Adlı Eseri Bağlamında-

Öz: Bu yazıda, el-Kasasu'l-Kur'ânî -Arzu Vaqâi'a ve Tahlîlü Ehdâs- adlı kitabında Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî'nin (öl. 2022) Kur'ân kıssalarına yaklaşımı ele alınacaktır. Muasır bir araştırmacının Kur'ân kıssalarını incelerken dayandığı temel parametreleri tespit etmek, çağdaş tefsir çalışmalarının serüvenini izlemek açısından önemlidir. Hâlidî'nin Kur'ân kıssalarını tefsir ederken esas aldığı kaynakları, yorumlama şeklini ve vurguladığı meseleleri ortaya çıkarmak, güncel literatürde kıssa yorumunu belirleyen etkenleri tespit etmek bakımından kayda değerdir. Müellifin kıssa yorumundan hareketle onun tefsir tarihi literatüründe etkilendiği damarları keşfetmek dikkat çekicidir. Bu minvalde, eserin metin tahlili yoluyla incelemesine dayanan bu çalışmada, büyük ölçüde tasvirî yöntemle kısmen eleştirel bir tutumla söz konusu keşiflere yoğunlaşmıştır. Makalenin ulaştığı bulgular; müellifin kıssa yorumunda dayandığı iki temel kaynağın, Kur'ân ve sahih hadis olduğunu ve kıssa yorumunda dilbilimsel tahlillere sıkça yer verdiğini ortaya koymaktadır. Hâlidî, kıssa yorumunda isrâiliyat karşıtlığı ile öne çıkmaktadır. Hâlidî'yi Kur'ân kıssalarının yorumunda, dava-aksiyon ekolünün ve içtimâî tefsir ekolünün yaklaşımına konumlandırmak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kıssa, Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, İsrâiliyat.

Ayşe
UZUN* 

Salâh 'Abd al-Fattâh al-Khalidî's Approach to the Qur'anic Parables in the Context of His Work Entitled al-Qaşş al-Qur'ânî

Abstract: In this article, Salâh 'Abd al-Fattâh al-Khalidî's (d. 2022) approach to Qur'anic parables in his book al-Qaşş al-Qur'ânî -Arzu Vaqâi'a wa Tahlîl al-Ahdâs- will be discussed. It is important to identify the basic parameters that a contemporary researcher relies on when examining the Qur'anic parables in order to trace the adventure of contemporary tafsir studies. It is noteworthy to reveal the sources that al-Khalidî relied on while exegeting the Qur'anic parables, the way he interpreted them and the issues he emphasised in order to identify the factors that determine the interpretation of the parables in the contemporary literature. It is noteworthy to discover the veins influenced by the author's interpretation of the parable in the literature of the history of tafsir. In this respect, this study, which is based on the analysis of the work through textual analysis, focuses on these discoveries with a largely descriptive method and partly with a critical attitude. The findings of the article reveal that the two main sources that the author relies on in the interpretation of the parable are the Qur'ân and the authentic hadith and that he frequently uses linguistic analyses in the interpretation of the parable. al-Khalidî, stands out with his opposition to isrâ'iliyyât in parable interpretation. In the interpretation of Qur'anic parables, it is possible to position al-Khalidî in the approach of the da'wa-action school and the social exegesis school.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Parable, Salâh 'Abd al-Fattâh al-Khalidî, İsrâ'iliyyât.

Giriş

Araştırmamızın konusu, *el-Kasasu'l-Kur'ânî -Arzu Vaqâi'a ve Tahlilü Ehdâs-* adlı eserin Kur'ân kıssalarına yaklaşımıdır. Kitabın yazarı Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî (öl. 2022), çağdaş dönem araştırmacılarından olması hasebiyle dikkat çekmektedir. Zira çağdaş dönemde Kur'ân kıssalarını tefsir ederken müellifin hangi kaynaklardan istifade edeceği, hangi meselelere temas edeceği yahut hangi konuyu vurgulayacağı ilgi uyandıran hususlardır. Bunları tespit etmek, bir başka deyişle, müellifin Kur'ân kıssalarını incelerken dayandığı temel parametreleri ortaya çıkarmak, bu yazının temel hedefidir. Bu hedef doğrultusunda makalede sırasıyla şu adımlar takip edilecektir: Öncelikle müellifin hayat hikâyesine ve literatür değerlendirmesine yer verilecektir. Ardından Hâlidî'nin Kur'ân kıssalarını yorumlama biçimi açıklanacaktır. Akabinde, Hâlidî'nin Kur'ân kıssalarını yorumlarken dayandığı kaynaklar, kıssa yorumunda dilbilimsel tefsirden istifade etmesi, coğrafi koordinat belirleme çabası, isrâiliyat karşıtı söylemi benimsemesi, içtimâî tefsir eğilimi, çağdaş meselelere atıflar yapması ve müphemâtü'l-Kur'ân konusundaki vurguları sırasıyla örnekler eşliğinde izah edilecektir.

Müellif, Filistin asıllı, Ürdün'de yaşamış, Kur'an ilimleri ve tefsir alanında uzman muasır akademisyen, hoca, imam ve hatiptir.¹ Ebû Üsâme künyeli müellif, kökeni Hâlid b. Velîd'e (öl. 21/642) dayanan ve seçkin Arap kabilelerinden biri olan Hâlidîlerin soyundan gelmektedir.² Osmanlı dönemi Kudüs'ünde Filistin siyasetinde etkili aileler arasında Hâlidî ailesi zikredilmektedir.³ Hâlidî ailesinin a'yânlardan olduğu bilinmektedir.⁴ 1744 yılı başlarında, soylarının Hâlid b. Velîd'e dayandığını mahkeme kayıtları üzerinden meşrulaştırdığı bilinen Hâlidî ailesi mensupları Kudüs'te başkatiplik görevi yapmıştır.⁵

Filistin'in Cenin şehrinde 1947 yılında doğan Hâlidî, ziraatla uğraşan fakir bir ailede yetişmiştir. İlk eğitimine hükümete bağlı okulda başlayan yazar, akabinde Ezher ile bağlantılı çalışan Nablus'taki İslâmî enstitüde eğitim sürecini devam ettirmiştir. Burada başarılı öğrencilere uygulanan sistemle

¹ Abdulazeez Adheed Ezzat Al-Mashhadani, *Menhecü'd-Duktûr Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî fî't-Tefsîr (Dirâse Tahliyye)* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 7.

² Al-Mashhadani, *Menhecü'd-Duktûr Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî fî't-Tefsîr*, 8.

³ Alaattin Dolu, *Osmanlı Kudüs'ünde Toplum ve Siyaset (1703-1789)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 5.

⁴ Rashid Khâlid, "Ottoman Notables in Jerusalem: Nationalism And Other Options", *The Muslim World* 84/1-2 (1994), 1-18.

⁵ Dolu, "Osmanlı Kudüs'ünde Toplum ve Siyaset (1703-1789)", 109-110.

Mısır'a gönderilmiş ve 18 yaşında Ezher'de lise diplomasını almıştır. Ardından 1966-1970 yılları arasında Ezher Üniversitesi Şerîa Fakültesinde lisans eğitimini tamamlamıştır. 1967 yılında Batı Kudüs'ün işgali nedeniyle Mısır'dan Ürdün'e dönen yazar 1967-1976 yılları arasında memur olarak çalışmıştır. "Seyyid Kutub ve Tasvîrül-Fennî fî'l-Kur'ân" başlıklı yüksek lisans tezini 1977-1980 yılları arasında Riyad'da İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesinde hazırlamıştır. Bu tezin jürisindeki isimlerden biri de Seyyid Kutub'un ikizi Muhammed Kutub'dur. Yüksek lisans eğitiminin ardından tekrar Ürdün'e dönmüş, burada öğretmenlik ve imamlık görevlerini icra etmiştir. Doktora derecesini aynı üniversite bünyesinde "Fî Zilâli'l- Kur'ân -Dirâse ve't-Takvîm-" başlıklı teziyle almıştır. Hâlidî'nin, Seyyid Kutub ile arasında hoca-öğrenci münasebeti bulunmadığı ve yüz yüze hiç görüşmedikleri halde onun kitaplarını okumak suretiyle hoca-öğrenci bağı kurduğu ve ondan çok etkilendiği bilinmektedir. Hâlidî 1965 yılında Kahire'ye gittiğinde Seyyid Kutub tutukludur.⁶ Dolayısıyla görüşme fırsatları olmamıştır. Bununla birlikte eserlerinin yaklaşık on tanesinin Seyyid Kutub ve tefsiriyle irtibatlı olduğu görülmektedir.⁷

Ürdün'deki üniversitelerde 1981-2015 yılları arasında ders veren Hâlidî'nin eserlerinin çoğu Kur'ân ve tefsir araştırmaları hakkındadır. Amman'da 28 Ocak 2022 tarihinde korona virüs sebebiyle vefat etmiştir.⁸ Hâlidî'nin *el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân* adlı kitabını tanıtan Aktaş, müellifin Min Künûzi'l-Kur'ân üst başlığıyla yazdığı eserlerini şöyle listelemektedir: 1. *Mefâtîh li't-te'âmül ma'al-Kur'ân*, 2. *Fî Zilâli'l-Îmân*, 3. *eş-Şahsiyyetu'l-Yehûdiyye min Hilâli'l-Kur'ân*, 4. *Tasvîbât fî Fehmi Ba'dü'l-Âyât*, 5. *Ma'a Kısası's-Sâbikîn fî'l-Kur'ân*, 6. *Letâif Kur'âniyye*, 7. *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 8. *Mevâkifu'l-Enbiyâ fî'l-Kur'ân*, 9. *İtâbu'r-Resûl fî'l-Kur'ân*, 10. *el-A'lâmu'l-A'cemiyye fî'l-Kur'ân*, 11. *Vu'ûdu'l-Kur'ân bi't-Temkîn li'l-İslâm*, 12. *el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân*.⁹

Hâlidî ve eserleri hakkında yapılan akademik çalışmalar nispeten sınırlıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece iki tez çalışması vardır. Bunlardan birincisi, 2018 yılında Fâdıl Abbas Fâdıl tarafından "Cuhûdu'd-Duktûr Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî ve Ârâuhû fî't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân" başlığıyla doktora tezi olarak Irak Üniversitesi'nde hazırlanmıştır. İkincisi ise Abdulazeez Adheed Ezzat Al-Mashhadani tarafından "Menhecü'd-duktûr Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî fî't-tefsîr (Dirâse Tahliliyye)" başlığıyla 2022 yılında Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisans tezi

⁶ Al-Mashhadani, *Menhecü'd-Duktûr Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî fî't-Tefsîr*, 8-20.

⁷ Mehmet Nurullah Aktaş, "el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 / 15 (Aralık 2016), 223.

⁸ Al-Mashhadani, *Menhecü'd-Duktûr Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî fî't-Tefsîr*, 10-21.

⁹ Aktaş, "el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân", 223.

olarak hazırlanmıştır.

Bahsi geçen iki tez Hâlidî'nin tefsir ve Kur'ân ilimleri alanındaki genel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Elinizdeki yazıda ise Hâlidî'nin ansiklopedik bir usulde, konulu tefsir perspektifinden ve hususî bir alana odaklanarak yazdığı Kur'ân kıssaları hakkındaki görüşleri incelenmektedir. Ürdün üniversitelerinde tefsir dersleri veren muasır, velud bir akademisyenin Kur'ân kıssalarına yaklaşımını ortaya koymayı hedefleyen bu araştırma, müellifin *el-Kasasu'l-Kur'ânî* adlı dört ciltlik eseriyle sınırlandırılmıştır. Kur'ân kıssaları özelinde çağdaş akademik bilginin serüveninden haberdar olmayı sağlayan araştırma sayesinde Hâlidî'nin kıssa yorumunda etkilendiği isimleri, odaklandığı meseleleri ve hariçte bırakıp gündemine taşımadığı tartışmaları tespit etmek mümkündür.

Dört ciltten oluşan eserin ilk cildinde, yöntem meselesine değinen yazar sekiz peygamberin kıssasını ele almıştır. Burada Âdem, Nûh, Hûd, Sâlih, İbrâhim, İsmâil, İshak ve Lût peygamberlerin kıssasını anlatan Hâlidî, ikinci ciltte Şuayb, Ya'kûb, Yusûf ve Mûsâ peygamberlere odaklanır. Musa peygamberin kıssasını diğerlerine nispetle uzun bir şekilde yazan müellif üçüncü ciltte de onun hikayesine devam eder. Bununla birlikte üçüncü ciltte Dâvud ve Süleyman peygamberlerin kıssaları da yer alır. Son ciltte ise Eyyüp, Yunûs, İdris, İlyas, Yesa', Zülkifl, Zekeriyâ, Yahyâ ve İsâ b. Meryem'e yer vermiştir. Hâlidî'nin, peygamber kıssalarını sahih bir şekilde yorumlamak maksadıyla bu eseri telif ettiği anlaşılmaktadır.

1. Hâlidî'nin Kur'ân Kıssalarını Yorumlama Biçimi

Kıssalar konusunu nasıl işleyeceği hakkında yöntemine dair müstakil başlık açan Hâlidî, kitabının mantığını sahih bilgiye dayanmak ve isrâiliyattan sakınmak üzerine temellendirdiğini söylemektedir. Kur'ân kıssalarını yorumlama yöntemi başlığı altında yazarın yaptıkları sırasıyla şöyledir: Kıssanın sözlük anlamını ve Kur'ân'da kıssa kelimesinin kullanımını vermek, Kur'ân kıssalarının nitelikleri ve hedeflerini izah, kıssaları anlamak için Kur'ânî yönlendirmelere dikkat çekmek, isrâiliyat karşısında bilimsel tutumun ne olduğunu ortaya koymak ve İsrâiloğullarından gelen nakillere dair sahih hadisi nakletmek.¹⁰ Esasında bu izahların, konuyu okura hazırlama sadedinde giriş bilgisi olduğu söylenebilir. Ancak yazarın Kur'ân kıssalarını yorumlama yöntemine dair; kronolojiyi dikkate alan, konulu tefsir perspektifinden yorumlayan ve dilbilimsel izahları dahil ederek tefsir yapan bir

¹⁰ Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî -Arzu Vaqâi ve Tahlilü Ehdâs* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2007) 1/19-76.

değerlendirmesi yoktur. Doğrusu, yazar bunları Kur'ân kıssalarını yorumlama yöntemi olarak sunmasa da bu sıraladıklarımızın hepsini eserinde kullanmıştır. Bununla birlikte çalışmasının "isrâiliyattan sakınmak, sahih bilgiye sarılmak" şeklindeki iddiasını, yöntem olarak takdim etmiştir. Söz konusu iddia, en genel şekliyle müellifin kaynak kullanımına da referanstır. Hâlidî, Kur'ân kıssalarındaki metodunu tanımlarken âyetle ve sahih hadisle yetinmek şeklinde bir çerçeve çizmektedir. Müellif, "yöntemimiz Taberî (öl. 310/923) ve İbn Kesîr'in (öl. 74/1373) bu konuyla alakalı yorumlarını almamak" şeklinde cümle kurmaktadır.¹¹ Doğrusu, müellifin yöntem ve kaynağı birbirine karıştırdığını söylemek mümkündür. Kıssaları yorumlarken dayandığı kaynaklarını yöntem olarak sunması hatalıdır. Kıssaları tefsir ederken kronolojik bir dizge içinde giden müellifin, bunu yöntem olarak sunması isabetli olabildi.

Hâlidî, Kur'ân kıssalarını peygamber kıssaları ve peygamberlerin dışındakilerin kıssaları şeklinde ikiye ayırmaktadır. Peygamber olmayanların kıssalarına verdikleri örneklerin bir kısmı Âdem'in iki oğlu, Hârut-Mârut, Ashâbu'l-Karye, Ashâbu'l-Uhdûd ve Ashâb-ı Kehf'tir. Nübüvvetine dair sahih hadis olmadığı için Lokman kıssasını ise bu kategorilere dahil etmemektedir.¹² Kur'ân'ın Fârisîler, Rumlar, Çinliler ve Hintliler gibi diğer toplumlara gönderilen Peygamberlerden bahsetmediğini; Kur'ân'ın bahsettiği peygamberler coğrafyasının Irak bölgesi, Şam, Mısır ve Arap yarımadasından oluştuğunu belirten yazar¹³ çalışmasının coğrafi sınırlarını çizirken Kur'ân'ı merkeze almaktadır.

Hâlidî, kelimelerin Kur'ân'da kaç defa ve hangi formda geçtiği hususuna yani sayı meselesine meraklıdır.¹⁴ Neredeyse her başlık altında sayı meselesine temas etmektedir. Kur'ân'da kasas kelimesinin mansub, nekre ve tenvinli formda bir kez geçtiğinden bahseden yazar, söz konusu kelimenin Allah'a ve Peygamber'e izafe edilmiş formda geçtiği yerleri listelemektedir.¹⁵ Âdem'in Kur'ân'da yirmi beş kez,¹⁶ İbrâhim'in altmış dokuz kez¹⁷ geçtiğini söylemektedir. Bunları tespit etmek için *Mu'cemü'l-Müfehres'ten* yararlanmıştır.¹⁸

Kelimelerin kaç defa zikredildiği hususunda ilgili olan müellif kimi zaman bu

¹¹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/76.

¹² Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/28.

¹³ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/39.

¹⁴ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/362-363; 2/386-387; 3/407; 3/552; 4/7; 4/163.

¹⁵ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/22-24.

¹⁶ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/81.

¹⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/304.

¹⁸ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/304.

ilgisini kelime kökenlerinde de sürdürmektedir. Bu meyanda, kelimeleri Arapça ve a'cemî şeklinde iki başlık altında ele almaktadır. Örneğin Âdem kelimesinin kökenini incelerken Arapça bir kökten türemediğini bununla birlikte insanlığın atası olarak adlandırılan Hz. Âdem'in henüz ilk Arap'ın yaratılmadığı bir aşamada Arapça konuştuğunu iddia etmektedir.¹⁹ Öte yandan Nûh'un Arapça isim olmayıp ecnebi ad olduğunu söylerken Hz. Nûh zamanında Arapların ve Arapça'nın olmadığını buna gerekçe göstermektedir.²⁰ Âd kavminin Arapça konuşan ilk kavim olduğunu,²¹ iddia eden yazar, Arapça'yı fasih ve belâgatlı bir biçimde ilk konuşan kişinin Hz. İsmâîl²² olduğunu söylemektedir. Âd kavmi ve Hz. İsmâîl arasındaki zamansal farklılıktan kaynaklanan problem ortaya çıkacağını fark ettiği için ilerleyen satırlarda bu iki bilgiyi uzlaştırma yoluna gitmektedir. Bu defa Âd'ın Arapça'yı fasih olarak konuşan ilk kabile olduğunu dile getirmektedir.²³ Hûd, Şuayb ve Sâlih peygamberlerin Arap kabilelere gönderilen Arap peygamberler olduğunu söylemektedir.²⁴ Genel itibarıyla Hâlidî'nin Arap ve Arapça konularına fazlasıyla alakadar olduğu söylenebilir. Hatta söz konusu ilginin, spesifik bir biçimde Kureyş'e yöneldiği de görülmektedir. Örneğin Hz. İsa'nın nüzulünün akabinde, yeryüzünde İslam hâkim olduktan sonra İsa'ya yeryüzünün yönetiminde Kureyşlilerin yardımcı olacağını²⁵ söylerken tam da mezkûr ilginin tezahüründen bahsedilebilir. Esasında Kur'ân kıssalarını merkeze alarak yazılan bir eserde, yüzeysel dil milliyetçiliğine varan duruşun okur açısından tenkit edilebilecek yönleri vardır. En temelde çelişik bilginin sunulması ve kitabın ana konusundan bağımsız mevzularla içeriğin doldurulması bunlardan sayılabilir.

Kelime kökenlerine ve Arapça'ya ilgili olan müellif, Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin varlığının, onun Arapça oluşuna hâlel getirmediğini düşünmektedir. Ona göre a'cemî kelimeler, Arapça harflerle Arapça'ya tercüme edilmiştir. Dolayısıyla artık bunlar Arapça'ya mal olmuştur.²⁶ Arapça'nın tevkifi mi yoksa vaz'î mi olduğu tartışmasında ikinci görüşten yanadır.²⁷

¹⁹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/81.

²⁰ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/157.

²¹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/223.

²² Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/226.

²³ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/227.

²⁴ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/9.

²⁵ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/417.

²⁶ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/480.

²⁷ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/224.

Hâlidî, Kur'ân kıssalarının tarihsel gerçekliğiyle alakalı tartışmalara hiç girmez. Onun bu konudaki kanaati, kıssalarda anlatılan hadiselerin tarihsel süreçte gerçekleştiği yönündedir. Kur'ân kıssalarının sadece faydalanma ve teselliden ibaret olmayıp ilmî, fikrî ve eğitimsel amaçları da gerçekleştirmeye dönük olduğunu belirtmektedir.²⁸ Âl-i İmrân sûresi 62. âyette zikredilen “*إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ*” cümlesindeki “hak”ı sıdk, sıhhat ve doğruluk anlamında yorumlamaktadır. Bundan dolayı Kur'ân kıssalarında -konusu akide, davet veya teşrî her ne olursa olsun- bütün zikredilenlerin hakikat olduğunu söylemektedir.²⁹ Allah'ın Kur'ân'da Mûsâ kıssasıyla ilgili anlattığı her şeyin hakikat, doğru ve sahih olduğunu söylerken de aynı tezi tekrarlamaktadır.³⁰

Kur'ân kıssalarını anlatırken edebî tasvirleri yoğun biçimde kullanan Hâlidî, bunu meşhed/sahne kelimesini sıkça kullanarak da pekiştirmektedir.³¹ Edebî tasvirlerle dolu anlatımların yoğunluğu, neredeyse anlatılanları canlandırarak düzeyde bir üslup kullanmasıyla ilgilidir.³² Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümle ilgili izahlarda bunun üst düzey örneği vardır. Mûsâ'nın dilindeki düğümün, küçüklüğünde Firavunun saçını sakalını çekmesine mukabil bir ceza olarak anlatılmasını kabul etmeyen yazar, bahsi geçen dildeki düğümü psikolojik tahlille izah etmektedir. Mûsâ'yı meşrep itibarıyla heyecanlı birisi şeklinde tasvir eden Hâlidî, heyecanlı kişinin hızlı konuşması nedeniyle kelimeleri yuttuğunu ve dilinin tutuk olduğunu anlatır. Bu tasvirler, neredeyse Mûsâ'yı canlı bir şekilde tahayyüle sevk eder.³³ Edebî tasvirleri ve psikolojik izahları yoğun kullandığı bu kesitte Seyyid Kutub'dan istifade etmektedir.³⁴ Özellikle Mûsâ'nın dilindeki düğümün maddi değil manevi olduğu yönündeki vurgular, okurun zihninde düğümün mahiyetine dair başka ihtimalleri akla getirmesinden dolayı ilgi çekicidir. Mûsâ'nın on yıllık çobanlık sürecinden sonra Firavun'a gittiği düşünülürse bu süreçte Medyenlilerin memleketinde başka bir dili konuşması da ihtimal dahilindedir. Bu durumda, Firavun'un memleketinde konuştuğu dili bütünüyle unutmasa da pratik yapmadığı için kardeşi Hârûn kadar akıcı konuşmuyor olabilir. Elbette bu düşünce, bir kaynağa ve delile dayanmamaktadır. Sadece Hâlidî'nin bol çağrışımlı zihin dünyasının okur üzerindeki etkisinin göstergesidir.

Kitabın temel konusu Kur'ân kıssaları olmasına rağmen ana izlekten zaman zaman çıkıldığı görülmektedir. Hâlidî'nin konuyla irtibatsız bilgileri vermesi,

²⁸ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 1/7.

²⁹ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 1/30.

³⁰ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 2/282.

³¹ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 1/318; 2/186; 2/225; 2/237; 2/241; 2/276.

³² Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 1/506; 3/105; 3/263.

³³ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 2/377-380.

³⁴ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 2/383.

şahsî ilgilerine sınır çizmekte zorlandığını gösterebileceği gibi okurun dikkatini muhafazada özenli olmadığına da işaret edebilir. Örneğin Hz. Âdem'in kıssasını anlatırken, "Âdem'e henüz ruh üflenmeden Muhammed Aleyhisselam nebiydi"³⁵ şeklinde alt başlık açıp bunu hadislerle ispatlamaya çalışması bu kapsamda sayılabilir.

Netice itibarıyla Hâlidî'nin Kur'ân kıssalarını yorumlaması incelendiğinde; sahih bilgiye dayanmak, isrâiliyattan sakınmak, edebî tasvirleri yoğun kullanmak, kelimelerin kaç kere zikredildiğine ve kökenlerine dair açıklama yapmaktan bahsedilebilir. Bunun yanında yazarın Kur'ân kıssalarını tefsir ederken yararlandığı kaynaklar, dilbilimsel tefsir yapma eğilimi, mübhemâtü'l-Kur'ân karşısındaki tutumu, içtimâî tefsire yönelimi, coğrafi koordinat belirlemesi ve nadiren kırâat izahlarına yer vermesi bu makalede ele alınmaktadır.

2. Hâlidî'nin Kur'ân Kıssalarını Yorumlarken Dayandığı Kaynaklar

Hâlidî mukaddime başlığı altında literatür değerlendirmesi yapmıştır. Abdülvehhâb en-Neccâr, Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ ve Muhammed Tayyib en-Neccâr'ın peygamber kıssaları ve peygamberler tarihi alanlarında yazdıklarından haberdardır. Bununla birlikte Mustafa Abdülvehhâb gibi bazı çağdaş müelliflerin okuru yanılttığını iddia etmektedir. Çünkü bahsi geçen yazar, İbn Kesir *Kasasu'l-Enbiyâ* adlı bir eser telif etmediği halde, onun *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı kitabından ilgili pasajlardan bir kolaj yaparak yeni bir eser ortaya koymuştur.³⁶

Hâlidî'nin literatür değerlendirmesi hususunda tek eleştirisi, okuru yanıltma meselesiyle alakalı değildir. Eserlerin muhtevaları veya kaynak kullanımları da tenkide dahildir. Örneğin o, Abdülfettâh Tabbâra'nın *Meâ'l-Enbiyâ fî'l-Kur'ân* adlı kitabını, zayıf rivâyetlere dayanması, tarih kitaplarına ve isrâiliyata başvurması nedeniyle eleştirmektedir.³⁷ İsrâiliyat konusu yazarın üzerinde hassasiyetle durduğu bir alan olması hasebiyle Muhammed Seyyid Vekîl'in çalışması da bu noktadan eleştirilmektedir.³⁸ Hâlidî adeta isrâiliyattan arınmış bir metin bulamadığı için *el-Kasasu'l-Kur'ân*'yi telif ettiğini söylemektedir. Bu noktada, İbrahim el-Âlî'nin Kur'ân kıssalarıyla alakalı sahih hadisleri derlediği çalışması, Hâlidî için yararlı bir başucu kaynağı haline gelmiştir.³⁹

³⁵ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/97.

³⁶ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/8.

³⁷ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/8.

³⁸ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/8.

³⁹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/10-11.

Kur'ân kıssalarını yorumlarken Kur'ân'daki muhtevaya ve sahih hadise dayanmak gerektiğini iddia eden müellif⁴⁰ isrâiliyat diye nitelendirilen bilgilerden kesin surette kaçınmak gerektiğini vurgulamaktadır.⁴¹ Bu tezini gerekçelendirme sadedinde, bir toplumun Kutsal Kitabına ve dinine inanmadığı halde rivâyetlerini ve tarih bilgisini kabul etmenin çelişik bir tutum olacağını söylemektedir.⁴² Ona göre Kur'ân kıssaları, maziye ait gaybî bilgi içerdiği için söz konusu bilginin alınabileceği temel kaynaklar sarih âyet ve sahih merfû hadistir.⁴³ Müellifin Kur'ân'da ve sahih hadiste bilgi verilmeyen noktalara ihtiyaç duymadığımız yönündeki vurgusu⁴⁴ kitabın temel mottosu sayılabilir.

Kur'ân kıssalarının tefsirinde Kur'ân ve hadisi birincil kaynak kabul eden Hâlidî'nin hadisler hususunda titizlendiği söylenebilir. Nitekim hadisler, Hz. Âdem ve Hz. Nûh arasındaki nesebi tespit etmeye imkân vermediği için⁴⁵ Hz. İbrâhim'in ateşe nasıl atıldığının cevabını içermediğinden⁴⁶ adeta hadisin sukut ettiği yerlerde yorum yapmayı makul bulmamaktadır. Benzer şekilde Hz. İbrâhim'in ailesini yerleştiği yerin Hicâz olduğuna dair sahih hadislerde bilgi olmadığı için bu yöndeki verileri de kabul etmemektedir.⁴⁷

Hâlidî'nin, kavramsal çerçeveyi çizerken Ahmed b. Fâris'in (öl. 395/1004) *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* sözlüğüne başvurduğu⁴⁸ tespit edilmiştir. Kelime ve kavramları tanımlarken Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin (öl. 1095/1684) *Külliyât*⁴⁹ ve İbn Düreyd'in (öl. 321/933) *İştikak*⁵⁰ yararlandığı kaynaklardandır. *Kasasü'l-Kur'ânî*'nin muhtevasına bakıldığında; özellikle dilbilimsel tefsir sadedinde müellifin yararlandığı kaynakların başında Râgıp el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ının geldiği görülür. Hâlidî âyetlerde geçen kelimeleri açıklarken

⁴⁰ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/41-42; 3/361.

⁴¹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/43; 3/376; 3/383.

⁴² Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/43.

⁴³ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/158.

⁴⁴ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/314.

⁴⁵ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/157.

⁴⁶ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/361.

⁴⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/384.

⁴⁸ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/19; 1/225; 1/231; 1/255; 1/270; 1/273; 1/282; 1/347; 1/459; 1/480; 4/228.

⁴⁹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/20; 3/46; 3/76.

⁵⁰ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/226.

sıklıkla bu esere başvurmuştur.⁵¹ Bunun yanı sıra Semîn el-Halebî,⁵² Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415),⁵³ Ferrâ' (öl. 207/822)⁵⁴ ve Ezherî (öl. 370/980)⁵⁵ müracaat edilen isimlerdir. Zemahşerî (öl. 538/1144)⁵⁶ ve İbn Kesîr⁵⁷ de yazarın yararlandığı isimlere dahildir.

Klasik kaynakların yanı sıra Hâlidî çağdaş dönem müelliflerinden de istifade etmektedir. Örneğin Yûsuf sûresinin indiği dönemde Mekke'de Müslümanların maruz kaldığı eziyetlerden bahseden yazar, Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân* adlı tefsirinden blok nakillerde bulunur.⁵⁸ Yazar üzerindeki Seyyid Kutub etkisi muhteva, kelime ve kavram kullanımında da görülmektedir.⁵⁹ Özellikle "tağutlar" şeklindeki kullanım buna örnek gösterilebilir.⁶⁰ İsrâiliyata yaklaşımında Seyyid Kutub'un izinde olduğu⁶¹ söylenebilir. Nitekim Seyyid Kutub'un isrâiliyatı hiçbir surette tefsir malzemesi olarak kullanmaması, sosyo-politik problemlere duyarlılığı, materyalist düşünceye karşı çıkışı, cihat ve cahiliye vurguları⁶² Hâlidî için önemli bir rehber

⁵¹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/80; 1/92-94; 1/226; 1/235; 1/255; 1/258; 1/282; 1/295; 1/349; 1/430; 1/434; 1/442; 1/459; 1/480; 1/489; 1/509; 1/514; 1/518; 1/520; 1/524; 2/16; 2/31-34; 2/116; 2/172; 2/220-221; 2/234; 2/249; 2/263; 2/296; 2/302; 2/309; 2/310; 2/327; 2/332; 2/350; 2/361; 2/363; 2/370; 2/373; 2/381; 2/386-387; 2/421; 2/452; 2/457; 2/473; 2/499; 3/26-28; 3/32; 3/76; 3/79; 3/80; 3/90-91; 3/95; 3/99; 3/141; 3/169; 3/171; 3/190; 3/208-209; 3/211; 3/213; 3/219; 3/224; 3/230; 3/233; 3/252-253; 3/256; 3/272; 3/369; 3/379; 3/387; 3/415; 3/428; 3/436; 3/440; 3/454; 3/457; 3/460; 3/484; 3/513; 3/516; 3/522; 3/563; 3/564; 4/12; 4/18; 4/22; 4/47; 4/48; 4/52; 4/99; 4/123; 4/127; 4/129; 4/131; 4/131; 4/139; 4/142; 4/145; 4/173; 4/178; 4/183; 4/191; 4/195; 4/199; 4/203; 4/203; 4/216; 4/228-229; 4/245; 4/260; 4/264; 4/268; 4/271; 4/301; 4/313; 4/339; 4/347; 4/355; 4/380.

⁵² Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/235; 1/250; 1/254; 1/271; 1/283; 1/290; 1/293; 1/295; 1/296; 1/468; 1/520; 2/10; 2/223; 2/249; 2/263; 3/66; 3/520; 3/551; 3/564; 4/18; 4/28; 4/40; 4/43; 4/44; 4/58; 4/67; 4/115; 4/117; 4/139; 4/201; 4/210; 4/234; 4/298.

⁵³ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/251.

⁵⁴ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/295.

⁵⁵ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/228; 2/249.

⁵⁶ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/192; 3/521; 3/561; 4/204; 4/279; 4/368.

⁵⁷ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/188; 3/196.

⁵⁸ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/76-78.

⁵⁹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/223; 2/338; 2/454; 2/459; 2/477; 3/7; 3/18; 3/34; 3/148; 3/186; 3/188; 3/192; 3/207; 3/230; 3/245; 3/270; 3/283; 3/287; 3/397; 3/463; 4/75; 4/112; 4/116; 4/119; 4/135; 4/192; 4/209; 4/226; 4/233; 4/235; 4/236-237; 4/243; 4/250; 4/281; 4/319.

⁶⁰ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/180.

⁶¹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/29; 3/453.

⁶² Eşref Hacı Abdurrahman vd., "Fî Zilâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'ân Tefsiri", çev. İsmail Çalışkan, *Eskiyeni* 22 (2011), 84-87.

olmuştur.

Seyyid Kutub'un dışında, Tâhir b. Âşûr'dan (öl.1973) istifade ettiği,⁶³ Hz. Mûsâ'nın kıssasına yer verdiği pasajlarda⁶⁴ ve diğer meselelerde Reşid Rızâ'dan (öl.1935) yararlandığı⁶⁵ anlaşılmaktadır. Gerek klasik gerekse çağdaş dönem müelliflerine başvurduğunda bunlar tamamen teyit amaçlı değildir, kimi zaman bu şahıslardan tenkit maksatlı iktibasta bulunmaktadır. Mesela Taberî ve Seyyid Kutub'tan istifade etse de hemfikir olmadığını ifade ettiği⁶⁶ yerler mevcuttur.

3. Kıssa Yorumunda Dilbilimsel Tefsire Müracaât

Dilbilimsel tefsirin uğraş alanı geniştir. Dilbilimsel tefsir, kelimelerin eş anlamlı, çok anlamlı, zıt anlamlı olmaları gibi anlam yönüne odaklanan aynı zamanda onların yapısal özelliklerine eğilen, gramer boyutundan kelimeleri inceleyen, fonetik yönlerine temas eden özetle Kur'ân'ı Arapça'nın dil özelliklerini göz önünde bulundurarak inceleyen araştırma alanı şeklinde tanımlanabilir.⁶⁷

Müellifin kelimeleri izah ederken dayandığı iki ana kaynak Râgıp ve Semîn el-Halebî'dir. Kelime ve kavramları genellikle âyeti zikrettikten sonra orada müphem gördükleri arasından seçmektedir. Hâlidî'nin bu türden izahlarının, kısa bir sözlüğe benzediği söylenebilir. Bununla birlikte kimi zaman müstakil bir şekilde izah etmeden, satır arasında verdiği tanımlamaların da olduğu görülmektedir. Örneğin o, Sâd sûresinde Âdem Aleyhisselam'a dair zikredilen âyetlerin, vahyin Allah kelâmı ve Hz. Muhammed'in de O'nun resulü olduğuna dair delil olduğunu söylerken bu türden bir izahta bulunur. Hz. Âdem'in cennetteki kıssasının detaylarını bilen Hz. Muhammed'in bu bilgiye erişmesinin vahiyle mümkün olduğuna dikkat çeker. Aksi takdirde ümmî olan Peygamber'in vahiy olmadan bu bilgiyi edinmesinin mümkün olmadığını söyler.⁶⁸ Bu durumda onun *ümmî*'ye yüklediği anlam, vahiy bilgisine sahip olmakla ilişkilidir.

Fesahat ve belagatin zirvesi kabul edilen Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin

⁶³ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 3/175; 3/184; 3/188; 3/212; 3/217; 3/226; 3/257; 3/374.

⁶⁴ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 3/138; 3/141; 3/143; 3/145.

⁶⁵ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 3/200; 3/211; 3/220; 3/241; 3/245; 3/291; 3/397.

⁶⁶ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 1/331.

⁶⁷ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 324-325; İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu - Tarihsel Gelişim ve Sorunlar-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 36-37.

⁶⁸ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 1/85.

bulunup bulunmadığı tartışılmıştır.⁶⁹ Kelimeleri Arapça ve a'cemî şeklinde sınıflandıran müellifin bu doğrultuda zikrettiği pek çok kelime vardır. Köken itibariyle Arapça olmayan yani a'cemî kelimeler arasında İblîs,⁷⁰ Havvâ,⁷¹ Âzer,⁷² Ya'küb,⁷³ İsrâîl,⁷⁴ Yûsuf,⁷⁵ Firavun,⁷⁶ Zebur, Tevrat, İncil,⁷⁷ Zekeriyâ,⁷⁸ Yahyâ⁷⁹ ve İsâ⁸⁰ vardır. Zekeriyâ, Yahyâ, İsâ ve Meryem gibi şahısların Arap olmayıp İsrailoğulları soyundan geldiği, mukaddes topraklarında Yahudilerle birlikte yaşadıkları ve Yahudilerin dilinin İbranice olduğu bilindiği halde söz konusu isimlerin Arapça olduğunu iddia etmeyi mantıksız bulmaktadır. Müellif, dilsel izahını nesep, coğrafya ve kültür bilgisiyle desteklemektedir.⁸¹ Bu meyanda İdrîs kelimesinin, Allah'ın kitabını çokça çalışan anlamına geldiğini belirten Zemahşerî'yi söz konusu kelimenin Arapça asıllı olmamasını iddia etmesi nedeniyle eleştirmektedir.⁸²

Müellifin dilbilimsel tefsir çabasına, harf-i cerlerin cümleye kattığı anlamla ilgili izahları da dahildir. Örneğin Sâd sûresi 72. âyette “وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي” cümlesindeki “min”in teb'iziyye anlamında olmayıp beyâniyye olduğu yönündeki izahı⁸³ bu türdendir. Aynı sûrenin 73. âyetindeki “الْمَلَكَةُ” kelimesindeki harf-i tarifin, istiğrak manasında olduğu,⁸⁴ lâmu'l-âkibe'nin anlama etkisini izahı⁸⁵ da bu kapsamdadır. Gramatik izah, âyetlerin yanı sıra konuyla alakalı hadislerde de titizlikle sürdürülmüştür. O, Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığını anlatan hadiste zamirin nereye râcî olduğuyula alakalı görüşleri incelemektedir. Ona göre zamirin Allah'a râcî olduğu

⁶⁹ Semîh Ebû Muğulî, *Kur'an'ın Dilleri -Kur'an'da Arapça Olmayan Kelimeler-*, çev. Muammer Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 93-94.

⁷⁰ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/112.

⁷¹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/122.

⁷² Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/323.

⁷³ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/50.

⁷⁴ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/51.

⁷⁵ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/73.

⁷⁶ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/263.

⁷⁷ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/414.

⁷⁸ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/110.

⁷⁹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/130.

⁸⁰ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/202.

⁸¹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/130.

⁸² Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/91.

⁸³ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/101.

⁸⁴ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/109.

⁸⁵ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/299.

yönündeki görüş hatalıdır.⁸⁶

Fonetik boyutu olması hasebiyle kırâat meselelerini de dilbilimsel tefsir başlığında ele almak uygundur. Hâlidî kırâat meselelerini nadiren ele almaktadır.⁸⁷ Kırâat izahlarının anlama odaklanması hasebiyle tefsire katkı sadedinde olduğu söylenebilir. Şuâra sûresi 149. âyetteki “فَارِهِينَ” kelimesinin okunuşuyla alakalı İbn Âmir (öl. 118/736) kıraatine göre okunduğunda mahir, becerikli anlamına; İbn Kesîr (öl. 120/738), Nâfi' (öl. 169/785) ve Ebû Amr (öl. 154/771) ve Ya'kûb (öl. 205/821) kıraatlerine göre elifsiz olarak okunduğunda mütekebbir anlamına⁸⁸ geldiğini söylemesi buna örnek gösterilebilir.

Âyetlerdeki kelime kullanımına dikkat eden Hâlidî, muhteva değişimini lafız farklılıkları üzerinden takip etmektedir. Kur'an'ın “imrae” kelimesini eşler arasında insicam olmadığında kullandığını söyleyen müellif, kadının doğuramamasını da insicamsızlık sebebi olarak görmektedir. Zekeriyyâ'ya henüz çocuk bahşedilmeden önce karısı âyette “امْرَأَتِي” şeklinde tanımlanırken, çocuk verildikten sonra “زَوْجَتُهُ” şeklinde anlatılmaktadır. Meryem sûresi 8. Âyette “imrae” kelimesi kullanılırken Enbiyâ sûresi 90. âyette “zevce” kelimesi vardır.⁸⁹ Seyyid Kutub'un Kur'ân kıssalarını tefsir ederken kelimelerin derinliklerine odaklandığı yönündeki tespit, ⁹⁰ Hâlidî için de geçerli olduğu söylenebilir. Kıssa yorumunda müellifin dilbilimsel tefsiri kullanmasının etkisini değerlendirdiğimizde genel itibariyle iki neticeden bahsedilebilir. Bunlardan ilki şudur: Hâlidî'nin kelimenin kökenine dair etimolojik izahları, kıssa yorumunu etkilememiştir. Çünkü bunlar, anlam düzeyinde tartışmaya açılmadan sadece kökenbilimsel açıdan yapılan açıklamalardır. İkinci netice ise şudur: Kelimenin anlamına yönelik izahlar ve manayı doğrudan şekillendiren yorumlar, kıssalarda kullanılan lafızların letâfetini vurguladığı için mana zenginliğini okura aktarma bakımından etkileyicidir.

4. Coğrafi Koordinat/Konum Belirleme Çabası

Hâlidî'nin Kur'ân kıssalarını tefsir ederken coğrafi konum belirleme çabası

⁸⁶ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 1/103.

⁸⁷ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 3/134; 3/572.

⁸⁸ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 1/274.

⁸⁹ Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî*, 4/122-126.

⁹⁰ Büşra Mutlu, *Seyyid Kutup ve İzzet Derveze'nin Tefsirlerinde Mekki ve Medeni Sureler Bağlamında Kur'ân Kıssaları*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 85.

dikkat çekmektedir. Kur'ân'da zikredilen yerlerin net konumlarını tespit edebilmek için rivâyet bilgilerine müracaat etmek, rivâyetlerin muhtelif muhtevaya sahip olması nedeniyle çözüm sunmamaktadır.⁹¹ Buna rağmen Hâlidî çeşitli kaynaklar yardımıyla konum belirlemeye çalışmaktadır. Coğrafi yer tespitlerinde bazen kaynak belirtir. Örneğin Medyen'e ve Ba'lebek'e dair izahında Yâkût el-Hamevî'nin (öl. 626/1229) *Mu'cemü'l-büldân*'ına başvurmuştur.⁹²

Hâlidî'nin konum belirleme çabalarına şunlar örnek gösterilebilir: İbn Abbas (öl. 68/687-88) , Katâde (öl. 117/735) ve İbn İshâk (öl. 151/768) rivâyetlerine dayanarak Ahkâf-kum tepelerinin Hadramevt ile Uman arasında olduğu,⁹³ Semûd kavminin yaşadığı Hicr bölgesinin, Hicâz'ın kuzey batısına düştüğü ve bu mekânın, Hz. Peygamber'in Medine'den Tebük'e giderken güzergahında olduğu ve Hz. Sâlih'in devesinin su içtiğinin kuyunun halen mevcut olduğu, günümüzde bu yerleşim yerinin Ūlâ diye isimlendirildiği⁹⁴ yönündeki bilgiler bu kapsamda sayılabilir. Aynı şekilde müellifin Kureyşli tüccarların yol güzergahının nispeten detaylı taslağını çıkarması⁹⁵ ve Sâmirî'den yola çıkarak Samerrâ şehrinin Nablus'a yakınlığından bahsetmesi⁹⁶ de bu kabilden bilgiler arasındadır. Ayrıca Nil ve Fırat arasında kalan toprakların mukaddesliği,⁹⁷ İsrâiloğullarının mukaddes toprakların hangi tarafında bulunduğu,⁹⁸ Hz. Mûsâ'nın kabrinin bulunduğu yerin Ürdün civarında olduğu,⁹⁹ Ninova'nın Irak'a yakınlığı,¹⁰⁰ Hz. Meryem'in doğum yaptığı yerin Beytullahim olduğu,¹⁰¹ Hz. İsa'nın deccali öldüreceği Lüd şehrinin yakınındaki şehirler,¹⁰² Medyen halkının yaşadığı yerin, Lût kavminin mekanına yakınlığı¹⁰³ şeklindeki bilgiler onun coğrafyaya ilgisini göstermektedir.

Müellifin coğrafyaya ilgisi yoğundur. Tevrat'ın Hz. İbrâhim'in şehirlerine dair

⁹¹ Ali Akpınar, *Kur'an Coğrafyası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), 243.

⁹² Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/324; 4/99.

⁹³ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/228.

⁹⁴ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/274-275.

⁹⁵ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/522-523.

⁹⁶ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/160.

⁹⁷ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/274.

⁹⁸ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/338.

⁹⁹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/340.

¹⁰⁰ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/36; 4/79.

¹⁰¹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/240; 4/242.

¹⁰² Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/409.

¹⁰³ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/11; 2/22.

detaylı veriler içerdiğini¹⁰⁴ bilir. Tevrat'ın İsrâiloğullarının geçtikleri yerleri zikrettiğini bilen müellif, isrâiliyattan uzak kalmayı istese de coğrafyaya ilgisi onu bu konuda ikincil literatür aracılığıyla söz konusu bilgilere ulaştırmaktadır. Abdülvehhâb Neccâr'ın *Kasasü'l-Enbiyâ* adlı eseri üzerinden mezkûr isrâiliyat verisini elde eden Hâlidî, yine de bu bilgiler karşısında ihtiyatlı davranmak gerektiğini düşünmektedir.¹⁰⁵ Ya'küb'un oğlu Yûsuf'un kokusunu aldığı yeri tam olarak belirleyemeyeceğini,¹⁰⁶ iki denizin birleştiği yerin coğrafi haritalandırmasını yapmanın imkansızlığını¹⁰⁷ söyleyen Hâlidî aslında tefsirde belirlediği temel ilkelerine büyük ölçüde sadık kalmaktadır. Özellikle isrâiliyata karşı mesafesi ve mübhemât konusundaki tutumu ile bu tavrı örtüşmektedir.

5. İsrâiliyat Karşısı Söylem

Hicrî dördüncü asırda Mes'ûdî (öl. 345/956) tarafından kullanılan isrâiliyat terimine, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den (öl. 543/1148) itibaren olumsuz bir anlam yüklendiği, İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ile bunun vurgulandığı, son olarak İbn Kesîr ile bu olumsuz yaklaşımın pekiştirildiği bilinmektedir.¹⁰⁸

Bu bakış açısını benimseyen Hâlidî de isrâiliyat bilgisinin, Kur'ân'ın müşkilâtını çözmek için başvurulacak bir araç olmadığını¹⁰⁹ bizatihi Kur'ân'ın geçmiş kavimlerin kıssalarıyla alakalı detaylar hususunda Ehl-i kitabâ soru sormayı ve onlardan yararlanmayı nehyettiğini iddia etmektedir. Bu meyanda Kehf sûresi 22. âyette geçen “فَلَا تُمَارِفِ بِهِمْ إِلَّا مَرَاءَ ظَاهِرٍ وَلَا تَسْتَفْتِ” (Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve onlarla ilgili bilgi isteme!)¹¹⁰ hitabını bu iddiasına kanıt olarak sunmaktadır. Her ne kadar âyette ilk muhatap Hz. Peygamber olsa da bütün Müslümanların söz konusu hitabın kapsamına girdiğini söyleyen yazar, yakinî bilgi sahibi olmayan Yahudi, Hıristiyan veya diğer dini gruplara Kur'ân kıssalarının tefsirinde müracaat edilmemesi gerektiğini dile getirmektedir.¹¹¹

İsrâiliyatın tasnifinde Muhammed Hüseyin ez-Zehbî'nin (öl. 1977) izinden giden Hâlidî, isrâiliyat bilgisini, sıhhat değeri açısından, dine muvafık yahut muhalif oluşuna göre ve tematik olmak üzere üç aşamada sıralamaktadır.

¹⁰⁴ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/375.

¹⁰⁵ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 3/88.

¹⁰⁶ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/232-233.

¹⁰⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 3/307.

¹⁰⁸ Roberto Tottoli, “İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı”, çev. Mesut Kaya, *Marife* 2 (2010), 201-215.

¹⁰⁹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/12.

¹¹⁰ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Kasım 2023), el-Kehf 18/22.

¹¹¹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/47-48.

Anlaşıldığına göre isrâiliyatı teknik bir bilgi olarak toptan reddetme tutumu sergilemeyen Hâlidî, bunun özellikle Kur'ân yorumunda kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Bu doğrultuda Yahudilerin yalancılığından, tahrifinden, hakikati gizlemelerinden, Müslümanları kıskanmalarından, bilinçli bir şekilde hakikati terk etmelerinden, anlayışı-kavrayışı kıt tipler olarak tasvirinden ve onların bilgisinin zan ve vehimden ibaret olduğundan bahseden âyetleri Hâlidî, kendi tezine dayanak olarak sunmaktadır.¹¹²

Bunun yanı sıra Türkçeye *Kur'an Öyküleri* başlığıyla çevrilen kitabında yazar, isrâiliyatı, doğru olup olmaması bakımından ikiye ayırmaktadır. Bu tasnife göre Hz. Peygamber'in Tevrat'ta niteliklerine dair Ka'bu'l-Ahbâr'dan (öl. 32/652-53 [?]) nakledilen veri doğru iken Kafdağı hurafesi yalandır. Hâlidî, isrâiliyatı dine uygun olup olmaması bakımından ise üç kategoride sınıflandırmaktadır: 1. Kıyamet gününde yeryüzünün ekmek gibi olduğunu belirten makbul rivâyet 2. Allah'ın altı günde yerleri gökleri yarattıktan sonra yedinci günde dinlendiğini içeren ve kabul edilmeyen haber. 3. Dinin kabul veya reddetmediği hususlar.¹¹³

Hâlidî'ye göre tarihçiler bile geçmişte cereyan eden bütün olayları nakletmeye güç yetiremez, üstelik tarihsel süreçte hadiselerin kayda geçirilmesinde pek çok kopuk halkanın olması mümkündür. Durum bu minval üzereyken, ona göre isrâiliyat bilgisini, sıhhati soruşturmalı olan tarih bilgisinin üstüne konumlandırmak problemlili bir tutumdur.¹¹⁴ Ayrıca Kur'ân'ın bilgisiz yere konuşmaktan nehyeden İsrâ sûresi 36. âyeti de isrâiliyattan kaçınmak gerektiğine delildir. Zira Hâlidî'ye göre isrâiliyat da bilgiye dayanmayan bu kabilden bir sözdür.¹¹⁵ Müellif, isrâiliyattan kaçınmanın gerekliliğini temellendirirken âyetlerin yanı sıra sünnetten ve sahabenin bu meseleye dair uyarısından da destek almaktadır. Bu bağlamda Ehl-i kitabın Tevrat'ı İbranice okuyup Müslümanlar için Arapça tefsir ettiğini ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in "Onları ne tasdik edin ne de yalanlayın, haktan gelene iman ettik deyin" şeklindeki ikazının gerçekleştiğini dile getirmektedir.¹¹⁶ Sözün söylendiği bağlama ve arka plana işaret eden yazar bahsi geçen hadisin farklı yorumlarını da ele almaktadır. Hadis metninde geçen ibarelerin delaletine dair, İmam-ı Şafii'den (öl. 204/820) İbn Hacer'e (öl. 852/1449) varıncaya kadar nakillerde bulunur. Hâlidî'ye göre hadisin maksadı, İsrâilîoğullarının tarihiyle alakalı bilgilenmekten ibarettir.¹¹⁷ Ancak müellif söz konusu tarihin kapsamına

¹¹² Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/54-63.

¹¹³ Internet Archive (IA), "Kur'an Öyküleri" (Erişim 11 Ağustos 2023).

¹¹⁴ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/64.

¹¹⁵ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/65.

¹¹⁶ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/66-68.

¹¹⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/70-74.

nebilere ve salihlere almamaktadır. Esasında onun, tarih bilgisinin kapsamını, herhangi bir kriter belirlemeden keyfî bir şekilde çizdiği söylenebilir.

Hâlidî isrâiliyata bağlı kalmamayı ilmî bir yöntem olarak sunmaktadır.¹¹⁸ Allah'ın kelâmını yalan ve iftiradan ibaret olan isrâiliyatla tefsir etmenin caiz olmadığı kanaatindedir.¹¹⁹ Bahsi geçen hadisi kendilerine alan açan, mübah kılan ve ruhsat sayan müfessirleri ve tarihçileri isrâiliyattan yararlanmaları nedeniyle eleştirmektedir.¹²⁰ Pek çok meseleyi ele alırken hurafeye ve isrâiliyata yönelmediğinin altını çizmektedir.¹²¹ Mesela İblis'in cennette meleklerin yanında yer alma sebebini belirlemenin imkansızlığını vurgularken buna gerekçe olarak isrâiliyat ve hurafe bilgisinden uzak durmayı göstermektedir.¹²² İsrâiliyat ve esâtir kelimelerini yan yana zikretmesi¹²³ manidardır. Esasında mit, efsane ve masal gibi kavramlar teknik olarak farklı anlamlara gelse¹²⁴ de Hâlidî bunlar arasındaki ayrımlara dikkat etmemektedir. Esfâr-ı Ahd-i Kadîm ile isrâiliyatın esâtirlerine bilgi değeri atfeden tarihçileri ve tefsircileri tenkit etmektedir.¹²⁵ Müellif kendisi isrâiliyat malzemesi naklettiyse bunu naklettiği veriyi tenkit amaçlı yapmaktadır.¹²⁶

Hz. İbrâhim'in hikayesini Kur'ân'ın başlattığı yerden ele almak gerektiğine değinen Hâlidî, her ne kadar Tevrat'ta onun nübüvvet öncesi sürecine dair veriler olsa da tahrif edilmiş bir kitap olması hasebiyle ona güvenilmeyeceğinin altını çizmektedir.¹²⁷

İsrâiliyat eleştirisi yapan müellif, yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için yararlandığı kaynağı açıkça göstermektedir. Örneğin Hz. Adem'in eşinin adının Havvâ olduğunu sahih hadis kaynaklarından öğrendiğini¹²⁸ belirtmektedir.

Müellifin isrâiliyat karşıtı tutumunu, Havvâ'nın, Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığıyla alakalı tartışmalarda da görmek mümkündür. Bu meselede isrâiliyata değinmeksizin hadisi ön planda tutarak tartışma yürütmektedir. Hz. Peygamber'den nakledilen hadisin, zahiri yorumlanması

¹¹⁸ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/49.

¹¹⁹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 4/21.

¹²⁰ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/75.

¹²¹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/131; 1/143; 1/181; 1/375; 3/70; 3/137; 3/243; 3/352; 4/96.

¹²² Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/111.

¹²³ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/180; 1/504; 2/282; 2/362.

¹²⁴ Rukiye Aysun İnan, "Mitoloji", *Dinler Tarihi*, ed. Ramazan Adıbelli (İstanbul: Lisans Yayınları, 2023), 1.

¹²⁵ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 3/277; 4/89.

¹²⁶ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 4/10.

¹²⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/314.

¹²⁸ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/120.

sebebiyle yanlış anlaşıldığını düşünen Hâlidî'ye göre erkek de kadın da insanî özden yaratılmıştır.¹²⁹ Hâlidî, Havvâ'nın yaratılışı konusunda âyet ve hadislerin sarih olmadığını, nasların hakkında sustuğu bir başka deyişle müphem bıraktığı konuda konuşmanın uygun olmadığını söylemektedir.¹³⁰

Genel itibarıyla hadisler hususunda yazarın savunmacı bir tavır bulunduğu söylenebilir. Bilhassa kadınların yaratılışındaki eğriliğin, maddi değil, manevî eğrilik olduğu yönünde tevile giderken¹³¹ ve "Havvâ olmasaydı kadın kocasına hıyanet etmezdi" hadisindeki¹³² hıyanetle kastedilenin zina olmayıp kadının din ve itaat hususunda hıyanet etmesi şeklinde yorumlarken,¹³³ bu tutum göze çarpar fakat bu tür yorumlardan müellifin kadın karşıtı bir anlayışta olduğu çıkarılmaz. Aksine Yûsuf sûresi 28. âyetteki "إِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيمٌ" cümlesinin Havvâ'nın bütün kızlarına teşmil edilemeyeceği, söz konusu ifadenin, deyyus bir adamın karısının kurnazlığı karşısındaki tutumunu yansıttığı¹³⁴ şeklinde tefsir etmektedir. Yine Hâlidî Âl-i İmrân sûresi 136. âyetteki "erkeğin kız gibi olmayacağı" mealindeki ifadeyi açıklarken de kadın-erkek üstünlüğü şeklinde yorum çıkarılamayacağını söylemektedir.¹³⁵

Müellif, Hz. Nûh'a iman edenlerin sayısı ve isimleri gibi faydasız bilgileri ashabin merak etmediğini bu türden bilgilerin bütün müphemliğiyle kalması gerektiğini söylemektedir.¹³⁶ Hz. Nûh'un gemisinin yapıldığı ağacın cinsi ve boyutları gibi detay hususların isrâiliyat ve esâtirde karşılığı olsa bile kendi nezdinde bir kıymeti olmadığını söylerken,¹³⁷ Ya'küb'un niye böyle isimlendirildiğini tespit etmek için isrâiliyata müracaât etmeyeceğini bildirirken,¹³⁸ Hz. Ya'küb'un diğer oğullarının adlarının isrâiliyyat ve Ahd-i

¹²⁹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/122-123.

¹³⁰ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/125.

¹³¹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/124.

¹³² Bahsi geçen rivâyetin senet ve metin tahlili üzerine araştırmalar yapılmıştır. Neticede mezkûr rivâyet, senet bakımından sahih olsa da Kur'ân'a ve sahih sünnetin naslarına aykırı olması hasebiyle kabul görmemiştir. bk. Emine Atak, *İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi Rivâyetinin Hadis Tekniği Açısından Tahlili* (Adıyaman: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-62; Abdülhekim Öz, "İsrailoğullarını Yeren Bir Rivâyetin Tahlili" *Batman Akademi Dergisi* 5/2 (2021), 516-541.

¹³³ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/121.

¹³⁴ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/127.

¹³⁵ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/176.

¹³⁶ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/180.

¹³⁷ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/187.

¹³⁸ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/50.

Atîk'in Esfârlarında bulunsa da bunu araştırmayacağını¹³⁹ söylerken hep aynı ilkeye sadakat göstermektedir.

Müellifin isrâiliyat bilgisi karşısında akıl yürüterek, bunun makul olmadığını ispatlama durumundan bahsedilebilir. Mesela isrâiliyatta hem mümin hem de İsmail ve Hacer'den kurtulmak isteyen bir zalim şeklinde tasvir edilmesinden dolayı Sâre portresini çelişik görmektedir.¹⁴⁰ Fakat Hz. Mûsâ'nın elbiselerini çalıp kaçan taştan bahseden hadisi naklettiği zaman, burada zikredilen içerik hakkında aynı akıl yürütmeyi yapmaz. Çünkü ona göre içeriğin makuliyet düzeyi değil bilginin kaynağı önemlidir.¹⁴¹

Hâlidî'ye göre Âd kavminin boyu posu, gücü kuvveti hakkında tahmin yürütmek isrâiliyat ve esatir,¹⁴² Hz. Lût'un kızlarıyla kastedilenin kimler olduğunun tespiti isrâiliyat ve esatir,¹⁴³ Yusuf'un çocukken hırsızlık yaptığı bilgisi isrâiliyattır.¹⁴⁴ Anlaşıldığı kadarıyla, Kur'ân yorumunda fayda sağlamayacak bu türden bilgiler isrâiliyat kategorisinde sınıflandırılır.

Her ne kadar müellif kendisini isrâiliyat karşıtı bir yere konumlandırırsa da bundan kaçınmadığı durumlar da vardır. Mesela Babil kralı Nemrut'un burnundan beyne giren sivrisinekle helak olduğu bilgisinde isrâiliyattan kaçınmamıştır.¹⁴⁵ Isrâiliyattan kaçındığı yerlerde ise hayal gücüne başvurduğu olmuştur. Hz. Mûsâ'nın annesinin Firavun sarayına çocuğunu emzirmek üzere çağrıldığı esnadaki halini tasvir ederken isrâiliyattan yararlanmasa da hayal gücüne dayandığını gösteren betimlemeler ve duygu tahlilleri çoktur.¹⁴⁶ Benzer şekilde Kasas sûresi 23. âyette hayvanlarını suyun ötesinde tutan iki kadını tasvir ederken canlı betimlemelerle detaya girmektedir. Hayvanların suya her defa yaklaşmasında kadınların onları bundan engellediğini söyleyen yazar, bu bilginin kaynağını aktarmamaktadır. Bu noktada, isrâiliyatın bıraktığı boşluğu, müellifin hayal gücünün doldurup doldurmadığı hususu şüphe uyandırmaktadır.¹⁴⁷

Kasas sûresi 19. âyette Hz. Musa ile diyalogu zikredilen şahsa dair detay bilgiler veren Hâlidî, bu bilginin kaynağını açıklamaz. Hayal gücüne dayandığını düşündüren yazarın bu tavrı, isrâili bilgiden faydalanıp faydalanmadığı

¹³⁹ Hâlidî, *el-Kasas'ı'l-Kur'ânî*, 2/63; 2/73.

¹⁴⁰ Hâlidî, *el-Kasas'ı'l-Kur'ânî*, 1/385.

¹⁴¹ Hâlidî, *el-Kasas'ı'l-Kur'ânî*, 3/345.

¹⁴² Hâlidî, *el-Kasas'ı'l-Kur'ânî*, 1/237.

¹⁴³ Hâlidî, *el-Kasas'ı'l-Kur'ânî*, 1/503.

¹⁴⁴ Hâlidî, *el-Kasas'ı'l-Kur'ânî*, 2/209.

¹⁴⁵ Hâlidî, *el-Kasas'ı'l-Kur'ânî*, 1/337.

¹⁴⁶ Hâlidî, *el-Kasas'ı'l-Kur'ânî*, 1/305.

¹⁴⁷ Hâlidî, *el-Kasas'ı'l-Kur'ânî*, 2/327.

hususunda okuru şüpheye düşürür. Müellifin kendi koyduğu ilkeye uyup uymadığı şüphesine düşmek mümkündür.¹⁴⁸ Benzer şekilde müellif, Sâmirî'nin buzağı yapma sürecinde muhataplarını ikna ederken kullandığı ifadeleri aktarırken bu bilgilerin kaynağını vermez.¹⁴⁹ Burada da isrâiliyattan yararlanma ihtimalini akla getirir.

Hz. İbrâhim'in kurban edilen oğlunun İshak olduğunu iddia edenlerin, Ka'bu'l-Ahbâr'dan veya Ehl-i kitabın suhufundan yararlandıklarını söylemektedir.¹⁵⁰ İsrâiliyyat kaynaklarından haberdar olduğunu fark ettirmesine rağmen bundan yararlanmama noktasında ısrarcıdır.¹⁵¹ Örneğin Hz. Ya'küb'un kıssasındaki mübhemâtle alakalı Kur'ân'da ve hadiste olmayan bilgilerin, Ahd-i Kadîm'in Sefri't-tekvin kısmında bulunduğunu¹⁵² ve Sefri'l-hurûc'ta Hârûn'a iftira sadedinde yalan yanlış bilgilerin geçtiğini¹⁵³ söylemektedir. Yahudi din adamlar tarafından derlenen Sefri't-tekvin'de geçen Ya'küb'un Rable gürüşmesini anlatan isrâilî rivâyetlere itibar etmemektedir. Zira Yahudilerin Allah tasavvuru, ona karşı küfür içermektedir.¹⁵⁴ Tâlût ve Câlût kıssasına dair birinci ve ikinci Samuel sifirlerindeki bilgiden haberdar olduğu halde, bunları isrâiliyyat olarak tanımladığı için istifade edilecek bilgi kategorisinde görmemektedir.¹⁵⁵

Hz. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'te zikredildiği konusunda ise Keldânî rahip David Benjamin'in yazdıklarından kanıt getirmektedir. Söz konusu şahsın yazdıkları Hz. Muhammed'in beşaretini tasdikler mahiyettedir. Hâlidî bu meseleyle alakalı sayfalarca nakil ve izaha yer vermektedir.¹⁵⁶ Aynı şekilde Hz. İsâ'nın göğe yükseltilmesi konusunda İncillerin çelişkili yorumlara yer verdikleri Barnaba İncili'nin bu noktada onlardan ayrıştığına dikkat çekmektedir.¹⁵⁷ Çağdaş dönemde isrâiliyyatın tefsirde kullanımına yönelik eleştirilerin bir yandan da beraberinde Ehl-i kitabın kaynaklarına ilgiyi

¹⁴⁸ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/320.

¹⁴⁹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/173.

¹⁵⁰ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 1/401.

¹⁵¹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/160; 3/195; 3/398; 3/487; 3/489; 3/500; 3/502; 3/512; 4/20; 4/35; 4/130; 4/154; 4/158-159.

¹⁵² Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/49.

¹⁵³ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/180.

¹⁵⁴ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 2/51-52.

¹⁵⁵ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/372.

¹⁵⁶ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/ 341-346.

¹⁵⁷ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 4/383-386.

beraberinde getirdiğini iddia eden Mesut Kaya'nın tespiti¹⁵⁸ Hâlidî bağlamında da geçerlidir. Zira müellif kendi ilgisi doğrultusunda az da olsa söz konusu verileri zikretmektedir.

Yazarın isrâiliyat karşısındaki tutumu, Kutsal Kitabı mitolojik öğelerden arındırma ve ondaki mitolojik unsurları sembolik bir bakış açısıyla yeniden yorumlama anlamında kullanılan demitolojizasyon işini¹⁵⁹ hatırlatmaktadır. Tıpkı Kutsal Kitap'taki irrasyonel unsurların ayıklanması gibi Hâlidî de adeta tefsirin mitolojisi olarak gördüğü isrâiliyat verileri karşısında tefsirin demitolojizasyonunu yapmaktadır.

6. İçtimâî Tefsir Eğilimi ve Çağdaş Meselelere Atıflar

İçtimâî tefsir ekolü, on sekizinci yüzyıl sonrası süreçte ortaya çıkan materyalist ve pozitivist ideolojilerin karşısında İslâmî diriliş hareketini hedefleyen bir eğilimdir. Cemâleddin Efgânî (öl. 1897) ve Muhammed Abduh'un (öl. 1905) fikri mimarlığını üstlendiği bu oluşum, Kur'ân yorumunda belli ilkeler belirlemiştir. Örneğin Kur'ân'ın hidâyet işlevini vurgulamak, akli tefsirde fonksiyonel kılmak, anlam ve hükümlerin umûmiliğine riâyet etmek, süre ve konu bütünlüğünü gözetmek, müteşâbih âyetlerin tefsirinde selefî çizginin izinde olmak, Kur'ân'a yapılan eleştiri ve onun hakkındaki iddiaları savunmak ve cevaplar vermek bu ilkeler arasında sayılabilir. Aynı zamanda söz konusu tefsir akımı, Kur'ân'ı ve nebevî sünneti merkeze alan bu oluşum; aklın ve maslahatın öncelenmesini, isrâiliyât rivâyetlerinden kaçınılmasını ve toplumsal yapının inşasında Kur'ân'ın rehberliğinin esas alınmasını vurgular. İçtimâî tefsir ekolünün üzerinde durduğu bazı meseleler şunlardır: Ekonomik bilincin ıslahı, hürriyet ve eşitlik, kadın, eğitim ve öğretim ıslahı, yönetim sorunu, adalet ve emanet, içtihad, vahdet, cihad.¹⁶⁰ İçtimâî tefsir eğilimi, tarih disiplinine önem verir. Bu meyanda Kur'ân kıssalarında anlatılan iman-inkâr, hidâyet-dalalet, izzet-zillet gibi durumlara odaklanıp bunlardan ibret çıkarmanın gerekliliğinin üzerinde durur.¹⁶¹ Bu hususların neredeyse hemen hepsinin Hâlidî'nin kıssa yorumunda bulunduğu söylenebilir. Örneğin Hz. Sâlih'in kavmindeki inkarcılara cevabının, batılla mücadele eden her ıslahçı davetçinin tutunacağı bir yol olduğunu¹⁶² belirten müellifin bu mesaj kaygısı

¹⁵⁸ Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 535-536.

¹⁵⁹ Şehmar Demir, "Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'ân Kıssalarının Tarihi Gerçekliği", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 104.

¹⁶⁰ Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı (İçtimâî Tefsir)* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 5-6, 286-286.

¹⁶¹ Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı (İçtimâî Tefsir)*, 122.

¹⁶² Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 1/285.

içtimâî tefsire dahildir. Firavun'un cesedini bulan Maurice Bucaille'dan ve cesedin günümüze kadar ulaşmasının ibretlerinden bahsetmektedir.¹⁶³ Helak edilen kavimlerden geriye kalan eserler karşısında Müslümanın tutumunun nasıl olması gerektiğine dair nasihat üslubuyla yol göstermesi, sosyal mesaj anlamına gelmektedir. Söz konusu eserlere hayranlıkla bakmak ve şenlikler düzenleyerek onların hatasını tekrarlamak gibi tenkitler de bunun göstergesidir.¹⁶⁴

Toplumsal problemleri tefsirin gündemine taşımayı ödev addeden içtimâî tefsir ekolü, modern ilimlerin etkisinde kalmaları ve sahih rivâyetlere gereken önemi vermemeleri nedeniyle eleştirilmiştir.¹⁶⁵ Hâlidî'nin bu eleştiriden muaf olduğu söylenebilir. Hadis ve bilimsel veri arasında kaldığı zaman genellikle tercihi ilkinden yanadır. Örneğin Hz. Âdem'in boyunun, cennette ve dünyada 60 zira yani 42 metre olduğunu hadise¹⁶⁶ dayanarak aktaran Hâlidî, süreç içerisinde insanların boyunun kıaldığını iddia ediyor. Ona göre "insanların Hz. Âdem'den bu yana boylarının kıalmaya devam ettiğini" anlatan hadis, Darwin nazariyesinin aksini iddia etmektedir.¹⁶⁷ Müellif, bilim-din tartışmalarını gündeme getirecek konularda bazen meselenin en uzak yönüne temas etmektedir. Mesela "İsrailoğulları olmasa et kokmazdı" hadisini açıklarken o dönemde etleri muhafaza edebilecekleri buzdolabı ve dondurucunun yokluğundan bahsetmektedir.¹⁶⁸ Kur'ân kıssalarına yönelik bir kitapta okurun, nispeten konuyla ilgisiz diyebileceğimiz bir yorumla karşılaşması pek muhtemel değildir.

Din-bilim karşıtlığı üzerinden ele almasa da Hâlidî'nin, konuya uzak izahlar silsilesinde zikredebileceğimiz başka yorumları da vardır. Mesela İsrailoğullarının soğan sarımsak talebi bağlamında, nane ve maydanoz gibi yeşilliklerin iştah açıcı ve sindirimi kolaylaştırıcı etkilerine varıncaya kadar detay meselelere girmektedir.¹⁶⁹ Benzer şekilde Şuâra sûresi 148. âyetteki "هَضِيمٌ" kelimesine dayanarak hurmanın sindirim sistemi için faydasından

¹⁶³ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 3/107.

¹⁶⁴ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/298.

¹⁶⁵ Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008), 82-89.

¹⁶⁶ Hz. Âdem'in boyunun altmış zira olduğunu bildiren nakillerin senet ve metin yönünden sahih olsa da bunun, mânevî azamet ve bereketi ifade ettiği yahut Hz. Âdem'in cennetteki boyuna delalet ettiği şeklinde yorum yapılmıştır. bk. Yunus Emre Gördük, "Hz. Âdem'in Boyu ile İlgili Rivâyetler Üzerine", *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (2013), 121-133.

¹⁶⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/103.

¹⁶⁸ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/121.

¹⁶⁹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 3/237.

âyetin bahsettiğini, Hz. Sâlih'in binlerce yıl önce belirttiğini¹⁷⁰ söylemektedir.

Çağdaş sorunlar ve güncel problemler Hâlidî'nin gündemindedir. Topluma bulaşan modern vebanın AIDS olduğunu söyleyen müellif, iffet ve temizlikten başka ilacı olmayan bu hastalığın İslâmî çerçeveye riâyet etmemekten kaynaklandığını iddia etmektedir.¹⁷¹

İslam'da kadın konusu da kıssaların tefsiri bağlamında zikredilmektedir. Hz. Mûsâ'nın annesinin çocuğunu emzirmesi meselesinden hareketle "günümüz kadınları emzirmenin önemini bilseler keşke"¹⁷² temennisinde bulunmaktadır. Kadının çalışıp çalışmaması gerektiği yönündeki tartışmalar da bu minvalde ele alınmaktadır.¹⁷³

Kıssalar, fikhî hüküm çıkarmak için veri sağlar mı sorusuna Hâlidî, Kasas süresinde Mûsâ ve medyenli iki kız arasındaki diyalog üzerinden cevap verir. Ona göre söz konusu diyalogdan hareketle kadın-erkek karışık ortamlara ve konuşmalara cevaz verilemez. Kadının fitratının erkeklerle konuşmamak üzerine olduğunu iddia eden yazar ahlaklı kadının, erkeklerle karışık ortamda çalışmayı fitratı gereği kabul etmeyeceğini ve kadın için evinde oturmanın esas ve makbul olduğunu ifade etmektedir. Hatta bu iddiasını desteklemek üzere şiir zikrederek kadın-erkek mukayesesine girişmektedir. Kadının sadece zaruri durumlarda çalışabileceğini düşünen yazarın¹⁷⁴ bu tutumunun toplumların sosyolojisi ve kültürel arka planları gibi hususları öteleyen keyfi bir bakış açısının ürünü olduğu söylenebilir. Müellifin mezkûr diyalog üzerinden zorlama yorumlara gittiğini söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Mûsâ'yı çağırmaya giden kızın bu işi yaparken çok zorlandığını, fitratıyla ve tabiatıyla uyuşmayan bu işi evde hizmetçi benzeri bir görevli olmadığı için mecburen yaptığını iddia emektedir.¹⁷⁵ Bahsi geçen örnek özelinde Hâlidî'nin kıssadan fikhî hüküm çıkarma eğiliminde olduğu söylenebilir. Ayrıca yazar bu mesele üzerinden Müslüman kadının şahsiyeti ve fitratı hakkında öğüt ve vaaz içerikli tahlillere yer vermektedir.¹⁷⁶ Musa ve Medyenli kız arasındaki konuşmayı tasvir ederken hayal gücünden beslendiğini söylemek mümkündür. Mesela Medyenli kızın babasının talebini ilettikten sonra müthiş bir ferahlama hissettiğini, ağır bir yükten arındığını ve erkeklerin yapması gereken bu tuhaf işi tamamladığını aktaran yazar, bu hissî tahlillere herhangi

¹⁷⁰ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 1/277.

¹⁷¹ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 1/488.

¹⁷² Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 2/286.

¹⁷³ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 2/329-330.

¹⁷⁴ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 2/329-330.

¹⁷⁵ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 2/331.

¹⁷⁶ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 2/333.

bir kaynak göstermez.¹⁷⁷

Hâlidî günümüzde Âd kavmi gibi davrananları örnekleme sadedinde İspanya, Portekiz, Hollanda, İngiltere, Fransa, Nazi Hitler Almanyası ve Sosyalist Sovyetler C. Birliğini zikretmektedir. Söz konusu devletlerin “bizden daha güçlü kim var!” mantığıyla hareket ettiğini düşünen Hâlidî, Amerika karşıtlığını da bu eleştiri bağlamında dile getirir. Ona göre ötekini köleleştirmek için bütün kuvvetini kullanan Amerika ve bölgedeki devletleri ve halklarını köleleştiren Yahudiler, Fussilet sûresi 15. âyetteki “مَنْ أَشَدُّ مِرًا قُوَّةً” ifadesinin çağdaş versiyonlarıdır. Seyyid Kutub’u hatırlatan Amerika karşıtlığı ve geçmiş kavimlerle günümüzdeki toplumların mukayesesine dayanan tahliller ictimâî tefsir ekolünün yorum anlayışı içerisinde değerlendirilebilir. Nitekim Hâlidî mesaj ve ders verme kaygısıyla Amerika’yı ve Yahudileri bekleyen şeyin, tıpkı Âd kavminin sonu gibi olacağını, Allah’ın sünnetinin işleyeceğini belirtmektedir.¹⁷⁸ *Kasasü'l-Kur’ân*’ın muhtelif yerlerinde yeryüzünün sömürgeleştirilmesi bağlamında batı karşıtlığını dile getirmektedir. Sömürgeciliğin/kolonyalizmin batılı ve çağdaş bir kavram olduğunu düşünen Hâlidî, mevcut batılı devletlerin yaptığını; bir yeri mamur hale getirmek değil, tam tersine bir şeyi kökünden kazımak şeklinde değerlendirmektedir. Mümin ve kafir karşıtlığı üzerinden yeryüzünü ihya ve tahrip etme mukayesesini yapmaktadır.¹⁷⁹

Hâlidî’nin idarî ve adlî konuları, kıssalar bağlamında güncel okumaya tabi tuttuğu söylenebilir. Yûsuf Aleyhisselam’ın hapiste tutuklu olduğunu anlatırken her dönemde zalimlerin yönteminin hapis ve tutuklama olduğu yönündeki ibaresi¹⁸⁰ de güncele atıf kabul edilebilir. Yönetim şekillerine dair izahları da bu kapsamda anılabilir.

Sebe melikesinin yönetim şeklinin bugün demokrasi diye adlandırılan sisteme benzediğini iddia etmektedir. Demokrasiye yönelik olumsuz bir imada bulunmayan yazar, Sebe melikesinin günümüzden hayli uzak bir zaman öncesinde üstelik Allah’ı inkâr ettiği halde böyle bir sistem kurmasını meziyet olarak değerlendirmektedir.¹⁸¹ İslam öncesi Yemen’de kurulan devletler genel itibarıyla feodal bir yapıyla yönetilirken beraberinde danışma meclisi niteliğinde bir kurumun etkinliğinin olduğu bilinmektedir.¹⁸²

¹⁷⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur’ânî*, 2/334-335.

¹⁷⁸ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur’ânî*, 1/238.

¹⁷⁹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur’ânî*, 1/278.

¹⁸⁰ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur’ânî*, 2/142.

¹⁸¹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur’ânî*, 3/542.

¹⁸² Elif Yazıcı, *Yemen’le İlgili Kur’ân Kıssaları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 153.

Şuâra sûresi 23-28. âyetlerdeki Mûsâ-Firavun tartışmasının “çağdaş tabirle demokratik biçimde” gerçekleştiğini söylemektedir. Her zaman ve her mekânda zorbarların üslubunun Firavun'unkine benzediğini düşünmektedir.¹⁸³ Yazar alaycı denilebilecek bir üslupla “demokrat Firavun'un soylulardan emir aldığı” iddia etmektedir.¹⁸⁴ Firavun'un tutumunun, cahilî Firavun sisteminde ilkel formuyla demokratik bir oyuna benzetmektedir.¹⁸⁵ “Demokratik Firavun”¹⁸⁶ şeklindeki vurgular da mevcut yönetim biçimlerine kısaca tahlilleri üzerinden bir gönderme sayılabilir. Zaten yazar “çağdaş kavramlarla ifade edecek olursak Firavun'un esasında gösterişten ibaret olan izin isteme ve danışma şeklindeki davranışları demokratik muameledir”¹⁸⁷ şeklinde bunu net bir biçimde ifade etmektedir. Hâlidî'nin, Firavun ve güncel meselelerle kurduğu irtibat demokrasiden ibaret değildir. Rus, Marksist kozmonot Yuri Alekseyeviç Gagarin ile Firavun arasında karşılaştırma yapar. Söz konusu mukayesede; uzaya çıkan ve kâinatın muhteşemliğinden büyülenen Gagarin, bu evrenin bir yaratıcısı olması gerektiğini itiraf etmiştir. Firavun ise gökyüzüne çıktığı halde Allah'ı bulamadığını iddia etmiştir.¹⁸⁸ Demokrasi, cumhuriyet rejimi, şûrâ ve parlamento gibi yönetim biçimlerine atıf yapan içtimaî tefsir ekolünün¹⁸⁹ izleri Hâlidî'nin kısaca yorumunda tezahür etmektedir.

Günümüzde Kudüs'te öncelikle kimin hak sahibi olduğuna atıf yapması da güncel konular arasında zikredilebilir. Hz. İbrâhim zamanından beri İslam beldesi olan Kudüs'te Müslümanların, Yahudi ve Hıristiyanlara nispetle öncelikli hak sahibi olduğunu iddia etmektedir.¹⁹⁰ Zulümleri ve inkarları sebebiyle Yahudilerin imâmet rolünü ve mukaddes topraklardaki haklarını kaybettiklerini söylemektedir.¹⁹¹ Ya'küb'un vârisi olmaya sadece Müslümanların layık olduğunu¹⁹² söylerken de aynı tezi tekrarlamaktadır.

Günümüzdeki Yahudilerin, İsrâiloğullarının soyundan geldikleri yönündeki iddiayı asılsız bulan Hâlidî, bunların sonradan Yahudileştiği kanaatindedir. Bunları, zalim, kafir, tahrifçi ve yalancı gibi sıfatlar eşliğinde anmaktadır.¹⁹³

¹⁸³ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/419-420.

¹⁸⁴ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/423.

¹⁸⁵ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/431.

¹⁸⁶ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/485.

¹⁸⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/486.

¹⁸⁸ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/500-501.

¹⁸⁹ Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı (İçtimâî Tefsir)*, 171-178.

¹⁹⁰ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/415.

¹⁹¹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/445.

¹⁹² Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/70.

¹⁹³ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/62-63.

Günümüzde Yahudi-Arap ilişkilerine atıf yapan yazar, Yahudi tabiatının ezelden beri değişmeyen tuhaflığından şikâyet etmektedir. Bu bağlamda Mısır ile Yahudiler arasında imzalanan Kamp David sözleşmesinden, Filistinlilerle imzalanan Oslo I ve Oslo II anlaşmalarına varıncaya kadar yakın siyasi tarihin verilerine değinmektedir. Bu bilgileri, İsrâiloğullarının karakterini izah maksadıyla ve onlarla anlaşma yapma çabasının vakit ve emek israfı olduğunu belirtmek için yapmaktadır.¹⁹⁴ Mâide sûresi 22. âyetin tefsirinde Yahudilerin işgal edip kendi devletlerini kurdukları Filistin'in özgürlüğü için bir şey yapmayan günümüz Araplarını ve Müslümanlarını tembellikle ve korkaklıkla nitelemektedir. Tıpkı âyette kavminin Mûsâ'ya dediği gibi günümüz Müslümanları da "onlar oradan çıkmadıkça biz girmeyiz" demektedir.¹⁹⁵ Filistin meselesinde muasır Müslümanların korkak ve zayıf karakterli İsrâiloğullarının izinden gittiklerini vurgulu bir biçimde belirtmektedir.¹⁹⁶ Bahsi geçen Müslümanlara hitap eden günümüz davetçilerinin, cihat ve özgürlük çağrısında bulunurken kendilerini anlamayan kitle karşısında emeklerini boşa sarf ettiklerini düşünmektedir. Cihat çağrısına icabet etmeyen, bu dile karşı kör ve sağır kesilen bir kitleye hitap etmek ona göre anlamsızdır.¹⁹⁷ Siyaseten güçlü olmanın getirilerini göz önünde bulunduran Hâlidî'nin Araplara yönelttiği eleştiriler karşısında, kendisinden altı asır önce vefat eden tarihçi, sosyolog ve siyaset teorisi üzerine emek veren İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) düşüncelerini hatırlamak isabetli olabilir. Onun siyasete en uzak millet olarak gösterdiği Araplar, göçebe yapıları ve dini unutmaları nedeniyle devlet kurma ve yönetme becerisinden uzaktır.¹⁹⁸ Yahudilerin devlet tecrübesi üzerinden yaptığı tahliller de İbn Haldûn'un yorumuyla örtüşmektedir. Hâlidî, Hz. Süleyman kıssasını ele alırken Yahudilerin devlet tecrübesinin tarihsel süreç içerisindeki vaziyetine işaret etmektedir. Buna göre pek uzun soluklu olmayan tecrübeleri Allah'ın azabı ve gazabıyla neticelenmiştir.¹⁹⁹

Hâlidî'nin isrâiliyat karşıtlığı ve Yahudilere yönelik yaklaşımı arasında bir irtibat kurulmaz. En azından yazarın bu kabilden bir yoruma alan açtığı söylenemez. Bilindiği üzere Ebû Reyve (öl.1970) ilk isrâiliyat ravilerini, ilk siyonistler olarak takdim etmektedir. Onun entelektüel ilgisi ile çağdaş Filistin sorunu arasında

¹⁹⁴ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/265-266.

¹⁹⁵ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/279.

¹⁹⁶ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/284.

¹⁹⁷ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/289.

¹⁹⁸ Sümeyye Sevinç, *İbn Haldûn'da Tarih, Toplum ve Kur'ân* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2021), 205.

¹⁹⁹ Hâlidî, *el-Kasasu'l-Kur'ânî*, 3/576.

irtibat kurması ahistorik bir perspektif olması nedeniyle tenkit edilmiştir.²⁰⁰

Hâlidî, Karunca iktisâdî sistemden bahisle on sekizinci yüzyılda bir grup Fransız iktisatçının kullandığı meşhur “bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler”²⁰¹ deyişinin, çağdaş cahiliyyenin sloganı olduğunu söylemektedir.²⁰² Hûd sûresi 87. âyette Şuayb peygambere muhataplarının itirazlarını tefsir ederken müellif, canlı bir anlatım yolunu benimsemiştir. Özellikle muhatapla kurduğu ilişkiyi yansıtmaya bakımından Seyyid Kutub'u çağrıştıran yorumlarından bahsedilebilir. Dinin iktisâdî ve ticarî hayata müdahalesine tepki gösterenlerin vaziyetini izah ettiği kısımlar bunun ispatıdır. Medyenlilerin çağdaş versiyonlarına atıfla âyeti güncel okumaya tabi tutmaktadır. Günümüzde İslâm'ın ticarî hayata karışmasından rahatsızlık duyanların itirazlarından bahsederek kıssanın ana fikrini ve özetini bugüne taşımaktadır.²⁰³

7. Mübhemâtü'l-Kur'ân Vurgusu

Kur'ân'da sarih bir şekilde belirtilmeyip zamir, işaret isimleri, zaman ve mekân isimleri, künye, lakap ve vasıf gibi kapalı kelime ve ifadelerle zikredilen hususlar “mübhemâtü'l-Kur'ân” diye adlandırılır.²⁰⁴ Müellif, cevabı olmayan bazı soruları mübhemât kapsamında görür.²⁰⁵ Mesela, Allah Âdem'e her bir şeyin ismini ezberletirken sözlüğü mü ezberletmiştir? Yahut sadece onun ihtiyaç duyduğu kelimeleri mi ezberletmiştir? Yahut da Âdem'e kelimeleri ezber dışında başka bir yolla mı vermiştir? Yazara göre bu ve bunun gibi soruların cevabı yoktur, bunlar mübhemât kapsamındadır.²⁰⁶ Yazarın, Kur'ân kıssalarının mübhemâtı başlığı altında gördüğü hususlar arasında şunlar sayılabilir: Hz. Nûh'un çocuklarının adı, sayısı, eşinin ve anne-babasının adları,²⁰⁷ Hz. Hûd'un davetine icabet edenlerin sayısı,²⁰⁸ Hûd'un kabrinin

²⁰⁰ Ronald. L Netler, “İlk Dönem İslâm'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat”, çev. Mesut Kaya, *Marife* 3 (2011), 191-203.

²⁰¹ Fransızca Laissez-faire, (bırakınız yapsınlar) bireylerin ve toplumun ekonomik işlerine asgari düzeyde hükümet müdahalesi politikası anlamında kullanılır. bk. The Editors of Encyclopaedia, “Laissez-faire”, *Encyclopedia Britannica* (Erişim 10 Kasım 2023).

²⁰² Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 3/54.

²⁰³ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/19-20.

²⁰⁴ Abdulhamit Birışık, Hüseyin Abdülhâdî Muhammed, “Mübhemâtü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Kasım 2023).

²⁰⁵ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/187; 4/97; 4/106; 4/111.

²⁰⁶ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/107.

²⁰⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/157.

²⁰⁸ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/245.

nerede olduğu, Âd kavminin helakinden sonra Hûd'un ne kadar yaşadığı,²⁰⁹ Hz. İbrâhim ve Hz. Lût arasındaki bağın mahiyeti,²¹⁰ Hz. Yûsuf'un atıldığı kuyunun yeri,²¹¹ Yûsuf'un azizin evinde kaldığı süre,²¹² azizin karısının adı, iman ettikten sonraki süreci, Hz. Yûsuf ile evlenip evlenmediği,²¹³ Mısır'ın kapıları,²¹⁴ Yûsuf'un vefatıyla alakalı bilgiler,²¹⁵ Yûsuf'un kabrinin nerede olduğu,²¹⁶ Firavun'un karısının Arap olup olmadığı, Mûsâ'yı evlat edinip edinmediği,²¹⁷ Firavun'un karısı Asiy'e'nin kısır olup olmadığı,²¹⁸ Mûsâ'ya ikramda bulunan Medyenli şahsın Şuayb veya salih bir kişi olup olmadığı,²¹⁹ Firavun'un adının Ramses II olup olmadığı,²²⁰ Sâmirî'nin kimliği,²²¹ Tâlût'un sınıdığı nehrin adı,²²² Neml vadisinin yeri,²²³ ifritin adı, görevi,²²⁴ Zekeriyâ'nın vefatı,²²⁵ Yahyâ'nın vefatı,²²⁶ İmrân'ın karısının adı.²²⁷

Müellif, Bakara sûresi 35. âyette zikredilen ağacın ne olduğunu bilmekte fayda olsaydı bunu Kur'ân'ın söyleyeceğini²²⁸ Ya'kûb'un oğullarının şehre farklı kapılardan girmesindeki gerekçenin müphemliği ve bizatihi Kur'ân'ın bunu müphem kıldığı çünkü bunun faydasız bilgi kategorisinde olduğunu²²⁹ iddia etmektedir.

Kur'ân'ın sustuğu konular hakkında konuşmamayı ilke edinen yazar²³⁰

²⁰⁹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/261, 1/269.

²¹⁰ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/478.

²¹¹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/99.

²¹² Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/113.

²¹³ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/176.

²¹⁴ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/196.

²¹⁵ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/254.

²¹⁶ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/256.

²¹⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/295.

²¹⁸ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/296.

²¹⁹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/339.

²²⁰ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/390.

²²¹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 3/160.

²²² Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 3/385.

²²³ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 3/518.

²²⁴ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 3/551.

²²⁵ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 4/154.

²²⁶ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 4/157.

²²⁷ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 4/173.

²²⁸ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/126.

²²⁹ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 2/198.

²³⁰ Hâlidî, *el-Kasasü'l-Kur'ânî*, 1/222; 1/261; 1/478; 3/332; 3/383; 3/531; 4/285; 4/333.

Kur'ân'ın müphem bıraktığını müphem bırakmaktan, sahabenin anladığı şekilde anlamaktan ve onların sustuğu konularda susmaktan yanadır.²³¹ Hatta bunu bir metot olarak sunmaktadır: “Menhecimiz Kur'ân kıssalarındaki müphemleri olduğu şekliyle bırakmak” cümlesiyle ifade etmektedir.²³² Kur'ân ve sahih hadisin durduğu yerde durmayı ve müphemün tebyînine gerek olmadığını²³³ söylemektedir.

Kur'ân nadiren şahısların ismini verirken Hz. İbrâhim'in babasının adını, Âzar'ı zikretmiştir. Hâlidî'ye göre bu bile isrâiliyattan menetmeye yöneliktir. Ona göre bu bilgiyi araştırmak maksadıyla Müslümanların muharref Tevrat'a başvurmasını engellemek için Allah onun ismini vermiştir.²³⁴ Kasas sûresi 20. âyette anlatılan şehrin öteki ucundan koşarak gelen ve Mûsâ'ya haber ileten kişinin adını Kur'ân'ın müphem bırakmasının, övgü maksatlı olduğunu iddia eden yazar, bu şekilde isminden ziyade imânî cesaretine işaret edildiğini söylemektedir.²³⁵

Kur'ân'ın sustuğu yerde konuşmamak gerektiği yönünde ilke belirleyen yazarın, merakına yenik düştüğü örneklerden bahsedilebilir. Örneğin Medyenli kız, Mûsâ'yı babasına götürmek üzere rehberlik edeceğinde, Mûsâ onun arkasında yürümeyi kabul etmemiştir. Rûzgâr estiğinde kızın vücudundan bir yerin açılması tehlikesinden ötürü Mûsâ, Medyenli kızın önünde yürümüştür.²³⁶ Bu iddia yazarın, Kur'ân ve hadiste verilen bilginin ötesinde yorum yapma hususunda meraklı olduğuna işaret etmektedir.

Bu meyanda bir başka örnek de müellifin A'râf sûresi 145. âyetin tefsirinde, Hz. Mûsâ'ya verilen levhaların odun gibi bir malzemeye yazılı olan Tevrat olduğunu söylediği satırlarda mevcuttur. Müellife göre İslâmî kaynaklarda Mûsâ'nın okuryazarlığına dair bilgi olmasa da bu konuda tahmin yürütülebilir. Nitekim yazar, söz konusu levhaların verildiği sürecin, vahyin başlangıç aşamasına tekabül ettiğini varsaymaktadır. Şer'î hükümlerin ilerleyen zamanlarda geldiği kanaatindedir. Levhaların sayısı, hacmi, yapıldığı materyal ve nitelikleri hususunda isrâiliyat bilgisine başvurmayacağını söyleyen Hâlidî, müphemün izahında tahminlerine dayanmaktadır.²³⁷

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hâlidî, Kur'ân kıssalarındaki müphem öğeleri belirlemek için isrâiliyata başvurmaz. Aksine, Kur'ân yorumunu isrâiliyattan arındırmak için çabalar. Bu durumda isrâiliyat malzemesi, tefsir açısından bilgi

²³¹ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 1/337; 1/338.

²³² Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 1/440.

²³³ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 2/246; 3/396; 4/333.

²³⁴ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 1/323.

²³⁵ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 2/321.

²³⁶ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 2/335-336.

²³⁷ Hâlidî, *el-Kasas'ı-Kur'ânî*, 3/148.

kaynağı sayılmamaktadır. Öte yandan isrâiliyat, Kur'ân ve Yahudi-Hıristiyan kutsal kitapları arasındaki metinlerarası ilişkileri belirginleştirme ve Kur'ân kıssalarındaki mübhemâtı açıklığa kavuşturmanın imkânı olarak değerlendirilmektedir.²³⁸

Müellifin mübhemâtı açıklamak için isrâiliyata başvurmaması, içtimâî tefsir ekolünün öncü isimlerinden Muhammed Abduh'un yaklaşımıyla örtüşmektedir. Abduh da Kur'ân'ın mübhemâtında işaret edilenle yetinmenin ve onun dışında bilgi kaynağı arayışına girmemenin gerekliliğini izah etmektedir.²³⁹

Sonuç

Davetçi, imam ve akademisyen kimliklerini mündemiç Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, Filistin asıllıdır. Mısır ve Suûd'da aldığı lisans ve lisansüstü eğitimlerinden sonra hayatını Ürdün'de sürdürmüştür. Ürdün üniversitelerinde Ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir dersleri vermiş, *el-Kasasu'l-Kur'ânî* adlı dört ciltlik kitap yazmıştır. Eser, Arap ülkelerindeki üniversitelerde tefsire dair akademik bilgi üretiminin mahiyetini göstermesi bakımından kayda değerdir. Her ne kadar bu bilgi üretimi, Kur'ân kıssaları gibi spesifik bir konu özelinde olsa da meseleye yaklaşım, literatür kullanımı, güncel tartışmalardan haberdar olma ve teori geliştirme gibi yönleri açığa çıkardığı için önem arz eder.

Hâlidî'nin ömrü, akademik kürsülerle vaaz kürsüleri arasında geçmiştir. Akademik yazım çalışmaları ile halka yönelik irşat faaliyetleri arasında mekik dokuduğu söylenebilir. Lisansüstü tez çalışmalarında da bu duyarlılığı ve ilgisi onu Seyyid Kutub gibi çağdaş tefsir araştırmaları arasında aksiyon ve dava ekolünün öncü isimlerinden birini çalışmaya sevk etmiş olmalıdır. Nitekim Hâlidî, hoca-öğrenci bağı olmadığı halde bunu, Kutub'un kitaplarını okumak suretiyle manevî bir öğrencilik bağı kurarak tesis etmiştir. Söz konusu bağı, onun Kur'ân kıssalarını yorumlamasına tesir etmiştir. Bilhassa Amerika karşıtlığı, meşhed-sahne ifadesi üzerinden edebî tasvirlerle yönelmesi ve isrâiliyyâta karşı mesafe bilinci gibi hususlar bu tesirin bariz göstergesidir.

Kur'ân kıssalarını tefsir eden Hâlidî'nin dayandığı temel ilkeler üç başlık altında toplanabilir: İsrâiliyyâttan sakınmak, sahih bilgiden beslenmek ve mübhemâtı fazla irdelememek. Onun sahih bilgiyle kastettiği, Kur'ân ve sahih hadistir.

²³⁸ Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 273.

²³⁹ Muhammed Abduh-Muhammed Reşit Rıza, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Hakîm* (Mısır: Dârü'l-Menâr, 1947), 1/320.

Hâlidî kıssaları yorumlarken kelimelerin üzerinde itinayla durmaktadır. Müellif, ele aldığı kelimenin Kur'ân'da kaç kere ve hangi formda geçtiğini dile getirerek konuya girizgâh yapmaktadır. İncelediği kelimelerin Arapça ve a'cemî olmalarına dair bilgilendirme yapan müellifin, Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığı-yokluğu tartışmasında ilk görüşten yana olduğu söylenebilir. Kelimelere olan özeni, onu dilbilimsel tefsirin mühim isimlerinden sürekli iktibasa sevk etmiştir. Özellikle Râgıp el-İsfahânî ve Semîn el-Halebî onun en çok iktibasta bulunduğu alimlerdir.

Kur'ân kıssalarının tarihsel gerçekliğinden şüphe etmeyen müellif, kıssaların ibret yönünün yanı sıra ilmî, fikrî ve pedagojik amaçlarını vurgular. İsrâiliyat onun nezdinde, hurafe ve esâtirle eşdeğerdir. Kutsal Kitabını tahrif etmiş bir toplumun kültürel bakiyesi olan rivâyetleri, Kur'ân tefsirinde kullanmayı çelişik bulur. Bu nedenle isrâiliyatın, Kur'ân kıssalarının tefsirinde kesinlikle kullanılmamasını öğütler. Fakat yazarın isrâiliyata karşı mesafesi ve keskinliği nadiren de olsa onu kullanmaktan alıkoymamıştır. Her ne kadar Hâlidî, adeta tefsirin mitolojisi gibi gördüğü isrâiliyat verilerini tefsir kültüründen arındırmak istese de bu arzusunun hilafına davrandığı da olmuştur. Kimi zaman ise isrâiliyatın bıraktığı boşluk, yazarın hayal gücü tarafından doldurulmuştur.

Kur'ân kıssalarındaki müphemleri olduğu şekliyle bırakmak gerektiğini ilke olarak ortaya koyan yazar, Kur'ân'ın sustuğu yerde susmak gerektiğini defalarca dile getirmiştir. Benzer şekilde Kur'ân kıssalarında müphem bırakılan mekanlar vardır. Hâlidî, bu mekanların coğrafî konumunu tespit etmek için çaba sarfetmiştir. Coğrafyaya ilgisi ve merakı, onun söz konusu müphemün örtüsünü aralamaya çalıştığına delalet edebilir. Büyük ölçüde belirlediği ilkeye sadık kalsa da kimi zaman şahsî ilgileri bunu aşmaya neden olmuştur.

İçtimâî tefsir ekolünün ve aksiyon ve dava ekolünün ele aldığı meseleler, *el-Kasasul-Kur'ânî*'nin muhtevasına yansımıştır. İman-inkâr, hidâyet, cihat bilinci, vahdet, iktisadi ıslah, kadının çalışması, demokrasi, cumhuriyet rejimi, şûrâ ve parlamento ve Kudüs'ün vaziyeti bunlar arasındadır. Hâlidî, kıssalar vesilesiyle Kur'ân'ın mümkün olan her söylem ve anlatımından yaşadığı zamana mesaj çıkarma, kendi zamanının meselelerine atıflar yapma eğilimindedir.

Şarkiyatçıların kıssalar hakkında ortaya attığı iddialara detaylı cevap verme kaygısı olmayan Hâlidî'nin, kıssaların ibret yönüne odaklandığı söylenebilir. Bu noktada, genel okur kitlesine hitabeden metin yazdığı anlaşılmaktadır. Kıssa yorumu, çağdaş dünyaya mesaj vermenin ve muhataplarını bilgilendirmenin aracı haline gelmiştir.

Hâlidî'nin Kur'ân kıssalarının nerede gerçekleştiğini tespit etmeye yönelik araştırmaları, alt metninde bazı göndermeler taşıyabilir. Tıpkı kendisi gibi

Ezher'den yolu geçen Muhammed Ahmed Halefullah'a ve onun Kur'an kıssalarıyla alakalı görüşlerine antitez sadedinde, söz konusu coğrafi vurguları yapmış olması muhtemeldir. Elbette bu ihtimalin, her iki ismi mukayeseli çalışmak suretiyle değerlendirilmesi mümkündür.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed-Rıza, Muhammed Reşit. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 12 Cilt. Mısır: Dârü'l-Menâr, 1947.
- Abdurrahman, Eşref Hacı. vd. "Fî Zilâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'ân Tefsiri". çev. İsmail Çalışkan. *Eskiyeni* 22 (2011), 80-90.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Coğrafyası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Aktaş, Mehmet Nurullah. "el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 / 15 (Aralık 2016), 223-226.
- Atak, Emine. *İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi Rivayetinin Hadis Tekniği Açısından Tahlili*. Adıyaman: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı (İçtimâî Tefsir)*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Aydın, İsmail. *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu -Tarihsel Gelişim ve Sorunlar-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Birişik, Abdulhamit. Abdülhâdî, Hüseyin. "Mübhemâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mubhematul-kuran>
- Demir, Şehmus. "Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'an Kıssalarının Tarihi Gerçekliği". *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 103-122.
- Dolu, Alaattin. *Osmanlı Kudüs'ünde Toplum ve Siyaset (1703-1789)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ebû Muğulî, Semîh. *Kur'ân'ın Dilleri -Kur'an'da Arapça Olmayan Kelimeler-*. çev. Muammer Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Gördük, Yunus Emre. "Hz. Âdem'in Boyu ile İlgili Rivâyetler Üzerine". *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (2013), 121-133.
- Hâlidî, Salâh. *el-Kasasü'l-Kur'ânî -Arzu Vaqâ'ia ve Tahlilü Ehdâs*. 4 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2007.
- IA, Internet Archive. "Kur'an Öyküleri". Erişim 11 Ağustos 2023. <https://archive.org/details/KURANOYKULERIDr.SalâhAbdulfettahHalidi/KURAN%20%C3%96YK%C3%96YKLER%C4%B0-Dr.%20Sal%C3%A2h%20Abd%C3%BCfettah%20H%C3%A2lid%C3%AE/>
- İnan, Rukiye Aysun. "Mitoloji". *Dinler Tarihi*. ed. Ramazan Adıbelli. 65-84. İstanbul: Lisans Yayınları, 2023.

- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Khâlid, Rashid. "Ottoman Notables in Jerusalem: Nationalism And Other Options". *The Muslim World* 84/1-2 (1994), 1-18. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1994.tb03586.x>
- Kur'ân Yolu*. Erişim 10 Kasım 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mutlu, Büşra. *Seyyid Kutup ve İzzet Derveze'nin Tefsirlerinde Mekki ve Medeni Sureler Bağlamında Kur'an Kıssaları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Netler Ronald L. "İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrâiliyyat". çev. Mesut Kaya. *Marife* 3 (2011), 191-203.
- Öz, Abdülhekim. "İsrâiloğullarını Yeren Bir Rivâyetin Tahlîli". *Batman Akademi Dergisi* 5/2 (2021), 516-541.
- Sevinç, Sümeyye. *İbn Haldûn'da Tarih, Toplum ve Kur'ân*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008.
- The Editors of Encyclopaedia. "Laissez-faire". *Encyclopedia Britannica*. Erişim 10 Kasım 2023. <https://www.britannica.com/money/topic/laissez-faire>
- Tottoli, Roberto. "İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı". çev. Mesut Kaya. *Marife* 2 (2010), 201-215.
- Yazıcı, Elif. *Yemen'le İlgili Kur'ân Kıssaları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

Türkçe Fıkıh Usûlü Eserleri ve Merhum Ahmed Davudoğlu'nun Usûl-i Fıkıh Dersleri

Öz: Fıkıh usulüne dair telif edilen eserler ilk asırlardan beri Arapça olarak yazılmıştır. Bununla beraber diğer dillerde ve Türkçe yazılan usul kitapları da bulunmaktadır. Bu makalenin birinci kısmında Türkçe usul eserlerinin tespiti ve haklarında genel bilgilere yer verilmekte, ikinci kısmında ise son devrin âlimlerinden Ahmed Davudoğlu'nun *Usûl-i Fıkıh Dersleri* adlı kitabının Türkçe usul yazımı bakımından yeri belirlenmeye çalışılmaktadır. Ahmed Davudoğlu'nun ilgili eseri tanıtmakta, muhtevası, kaynakları, üslubu, konuları izah tarzı ve verdiği örneklerin niteliği gibi açılardan incelenmektedir. Makalenin ilk kısmında arşiv taraması ve ikinci kısmında metin analizi yöntemleri kullanılmış ve daha önce üzerinde çalışılmamış bir eser incelenerek tanıtılmış, elde edilen bulgular kaydedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usulü, Türkçe usul kitapları, Menar Tercümesi, Ahmed Davudoğlu, Usûl-i Fıkıh Dersleri.

Fetullah

YILMAZ* 

Usul al-Fiqh Works in Turkish and Ahmed Davudoğlu's Book the Usul al-Fiqh Lessons

Abstract: The works on the fiqh method have been written in Arabic since the first centuries. However, there are also methodology books written in other languages and in Turkish. In the first part of this article, the identification of the works in question and general information about them are given and in the second part, it is tried to determine the place of Ahmed Davudoğlu's book called *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, one of the scholars of the last period, in terms of Turkish procedural writing. The relevant work is introduced and analysed in terms of its content, sources, style, the way it explains the subjects and the characteristic of samples it gives. In the first part of the article, archive scanning and in the second part, textual analysis methods were used and a work that had not been studied before was examined and introduced, and the findings obtained were recorded.

Keywords: Uşûl al-Fiqh, Turkish uşûl books, Menar Translation, Ahmed Davudoğlu, Uşûl al-Fiqh Lessons.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-posta: fllhyilmaz@ankara.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2348-9537>

Giriş

Makalenin konusunu; son dönem İslam âlimlerinden merhum Ahmed Davudoğlu (ö. 1912-1983) öncesinde Türkçe olarak yazılan usûl-ı fıkıh eserlerinin tespiti ve kısaca değerlendirilmesi ile Davudoğlu'nun *Usûl-i Fıkıh Dersleri*'nin gerek yazıldığı dönem ve gerekse içeriği ve usûl konularını ele alışı itibarıyla değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Böylece A. Davudoğlu'nun *Usûl-i Fıkıh Dersleri* adlı eserinin Türkçe usul yazımına ve bu ilmin öğretimine katkısı vs. bakımlardan yerinin belirlenmesi amaçlanmaktadır.

Asıl amacımız Ahmed Davudoğlu'na kadar yazılan Türkçe usûl-i fıkıh eserleri hakkında genel bilgiler vermek olduğu için sonraki usûl çalışmalarına yer verilmeyecektir. Zira kendisinden sonra çok sayıda Türkçe usûl eseri yazılmış ve halen yazılmaya devam etmektedir.

Adı geçen eser ıstılahlarının Türkçeleştirme zorunluluğunun hissedildiği bir dönemde kaleme alınmıştır. Ancak ölkemizde özellikle İslamî ilimlerin tahsil ve tedrisinin ciddi şekilde sekteye uğradığı bir zaman diliminden sonra yazıldığı halde, A. Davudoğlu'nun *Usûl-i Fıkıh Dersleri*'nin adeta yokluğa mahkûm edilmesi dikkat çekicidir.¹ Eserin hak ettiği ilgiyi görmemesinde Davudoğlu'nun kendisini "müellif/yazar" olarak değil de bir tevazu eseri "derleyen" mahlasıyla takdim etmesi rol oynamış olabilir.² Fakat kitap incelenince derinlikli, çoğu usûl bahsini sade ve özlü biçimde ortaya koymasına bakımdan başarılı olduğu görölmektedir.

1. Davudoğlu Öncesi Türkçe Usûl-ı Fıkıh Çalışmaları

Ahmed Davudoğlu'na gelene kadar yazılan Türkçe usûl-i fıkıh kitaplarına dair genel bir durum tespiti yapmak, onun eserini daha iyi konumlandırmak

¹ Ancak eser kısa bir süre önce yayımlanmıştır. Bk. Ahmed Davudoğlu, *Fıkıh Usulü Dersleri*, haz. Fetullah Yılmaz (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023). Kitabın asıl nüshasında hiçbir ayetin sure ve numara bilgisi verilmemiş ve hadislerin kaynağı belirtilmemiştir. Müellif çoğunlukla ayet ve hadislerin tercümesine yer vermiş de bazen sadece nassların metinlerini zikretmekle iktifa etmiştir. Söz konusu ayet ve hadislerin tercümesi veya sadece Türkçesinin verildiği yerlerde Arapçası, hazırlayan tarafından dipnotta kaydedilmiştir. Yayına hazırlanırken metin içerisinde bazı hususların izahı köşeli parantezle verilmiştir. Bk. Davudoğlu, *Fıkıh Usulü Dersleri*, 14.

² Hayatı hakkında bilgi veren bir araştırmacı onun bu yönüne şöyle dikkat çekmiştir: "Merhumun tevazu sahibi bir şahsiyet olduğu tezini destekleyen bir diğer husus, klasik İslam ulemasının bir nevi tevazu ifadesi olarak eserlerini kendilerine atfetmekten ziyade şerh, haşiyeye, zeyiller kaleme almaları gibi, onun da fikir ve görüşlerini kendisine ait eserlerden ziyade tercüme veya şerh ettiği ya da takriz yazdığı eserlerle ortaya koymasındır." Vedat S. Ahmed, "Delioranlı İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu'nun Hayatı ve Şahsiyeti", *İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, ed. Muhammet Abay (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2016), 48.

bakımından faydalı olacaktır.

İlk Türkçe *usûl-i fıkıh* eserinin ne zaman yazıldığını tespit etmek zor görünmektedir. Konuya dair yapılan araştırmalara bakılırsa, bunun tarihi çok da eskilere gitmemektedir. Her ne kadar özellikle Osmanlı tarihi boyunca çok sayıda furû eseri ve hususan ilmihal türü kitapların Türkçe olarak yazıldığı yahut bu dile tercüme edildiği görülse de aynı durumun usûl-i fıkıh için geçerli olduğunu söylemek güçtür. Zira “Osmanlı âlimleri, Türk olmalarına ve Türkçe konuşup Türkçe yazabilmelerine rağmen eserlerini Arapça kaleme almışlardır. Bunu, medreselerde hâkim olan ilim dili Arapça'nın eserlere de yansımaları şeklinde görmek mümkündür.”³

Kimi araştırmalarda ilk Türkçe usûl kitabı olarak Ahmed Hamdi Şirvânî'nin (1831-1890) *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*⁴ adlı eseri gösterilmektedir. Ancak bunun tarihinin daha eskiye gittiği kanaatini oluşturacak bilgiler mevcuttur. Özellikle *Menâr* tercümelerinin tarihi daha eskiye gitse de⁵ telifler daha sonra gündeme gelmiş görünmektedir. İsa b. Mahmud (ö. XVII. yüzyıl -Sultân İbrâhîm devri-) tarafından yazılan *Hulâsatü'l-usûl*⁶ adlı kitap, Türkçe usûl yazımının daha önceden başladığını göstermektedir. Kâtip Çelebi⁷ ve çağdaş araştırmacılar eserin *Menâr*'ın bir Türkçe şerhi olduğunu⁸ söylese de 169 varaktan oluşan bu kitabın, gerek müellifin girişteki ifadeleri ve gerekse metnin muhtevası dikkate alındığında *Kitâb* ve *elfâz* bahisleri hariç hemen bütün usûl konularını ele alan bir telif olduğu görülmektedir.

Türkçe fıkıh usûlü eserlerinin ilk olarak ne zaman yazılmaya başladığını tespit kolay olmasa da bazı araştırmacılar hukuk alanında yaşanan değişim sürecinde Türkçe usûl eserleri literatürünün oluştuğunu iddia etmişlerdir: “Fıkıh usûlü, medreseye alternatif olarak kurulan bu kurumların [Mekteb-i Hukûk gibi] müfredatında yer aldı. Mânastırlı İsmail Hakkı, Ali Haydar Efendi, Seyyid Bey gibi dönemlerinin önemli hukukçularından sayılan, kanunlaştırma

³ Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları - Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 340.

⁴ Ahmed Hamdi Şirvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301).

⁵ Bu konuda bk. Sadık Yazar, “Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercüme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/23 (2014), 56-58.

⁶ İsa b. Mahmud, *Hulâsatü'l-usûl* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş No: 34 Nk 1331).

⁷ Kâtip Çelebi, “*Menâr*'ın üçüncü rûknünü divan katibi olan İsa b. Mahmûd Türkçe olarak şerh edip Sultân İbrahim'e hediye etti.” (*Keşfu'z-zûnûn*, 2/1826-27) demiş olsa da aslında kitabın girişinde üçüncü rûkn değil, ikinci rûkn ibaresi geçmektedir. Bu bir istinsah yahut matbaa hatası olmalıdır.

⁸ Ferhat Koca, “*Menârü'l-envâr*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/119.

faaliyetlerinde ve çeşitli komisyonlarda yer alan, zaman zaman siyasi görevler de üstlenmiş olan kişiler bu dersi okuttular. Okutulan bu derslerin birçoğu da ya öğrenciler tarafından ya da hoca tarafından derlenerek kitap haline getirildi ve böylece, fıkıh usûlüne dair Türkçe yeni bir literatür oluşmaya başladı.”⁹

Gerek tercüme ve gerekse telif olsun Türkçe usûl eserlerinin yazılmasının hukuk alanındaki değişime hasredilmesi yukarıdaki tespitler ışığında pek isabetli görünmemektedir. Ancak hukuk alanındaki değişimin usûl yazımına farklı bir ivme kazandırdığı da sabittir. Osmanlı son devrinde Türkçe usûl-i fıkıh yazanlara baktığımızda şu isimler karşımıza çıkmaktadır:¹⁰

1. Ahmed Hamdi Şîrvânî (1831-1890), *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301, 133 s.): Mekteb-i Sultânî Hukuk Mektebi’nde fıkıh usûlü dersini okutmakla görevli A. Hamdi Şîrvânî, önce Hâdimî’nin *Mecâmiu’l-Hakâik*’ini takip etmiş, sonra bunu *Levâmiu’d-dekâik fî tercemeti Mecâmii’l-hakâik* adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir.¹¹ Ancak öğrencilere ağır gelmesi sebebiyle muamelattan çokça örnek veren veciz eseri *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*’ı telif etmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi kimileri bu eseri, Türkçe fıkıh usûlü telif türünün ilk örneği saymıştır. Bu eserde Hanefî usûlünden *Mecâmi’, Tavzîh, Mir’ât, Menâr, Fusûlü’l-bedâyi’, Usûl-i Pezdevî; Şâfiî usûlünden Cem’u’l-cevâmi* ‘ve Mâlikî usûlünden *Muhtasaru Telhîs* isimli kaynaklardan yararlanılmıştır. Kısa ve öz bir biçimde telif edilen eser; fıkıh usûlünün tanımı, edille-i erbaa, lafızlar, delillerin teâruzu, tercih ve hüküm bahislerini ihtiva etmektedir.¹²

2. Ali Haydar Efendi (1837-1903), *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1326, 558 s). İstanbul Hukuk Mektebi’nde vermiş olduğu dersler talebesi Hacı Âdil Bey tarafından tespit edilmiş ve 1326’da Sırât-ı Müstakîm mecmûasının ilâvesi olarak neşredilmiştir. Dersini işlerken temel aldığı kaynaklar ise Molla Hüsrev’in *Mirkât*’ı ve şerhi *Mir’ât*’tır. Son nesil Osmanlı ulemâsından Büyük Ali Haydar Efendi, klasik Hanefî usûl kitaplarındaki üslûp

⁹ Sümeyye Onuk, “Son Dönem Fıkıh Usûlü Eserleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/24 (2014), 174-175.

¹⁰ Burada verilen eserler çoğunlukla bizzat bulup incelediklerimizden oluşmaktadır. Bulamadıklarımız ise tespit edildikleri kaynağa atıfla verilmiştir.

¹¹ Eser latinize edilerek basılmıştır: Ahmed Hamdi Şîrvânî, *Levâmi u’d-Dekâik fî Tercemeti Mecâmii ‘îl-Hakâik*, Haz. Hüseyin Örs-Seher Erdem Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017).

¹² Onuk, “Son Dönem Fıkıh Usûlü Eserleri”, 176.

ve muhtevayı Türkçe'ye aktarmadaki başarısıyla öne çıkmıştır.¹³

3. Mânastırlı İsmail Hakkı'nın (1846-1912), *Usûl-i Fıkıh* isimli eseri, Hüseyin Bey Matbaası tarafından İstanbul'da, 1328 yılında, 140 sayfa olarak basılmıştır. "*Hüsün ve kubuh meselesiyle başlayan eser, dörtlü taksimatiyle lafızlar bahsini (vaz'olunduğu mâna bakımından lafızlar, mânaya delaletinin açıklığı ve kapallığı açısından lafızlar, kullanıldığı mâna açısından lafızlar, ibarenin delâleti bakımından lafızlar) ve onların alt başlıklarını ihtiva etmektedir. 'Mesele' veya 'metin' başlığıyla verilen genel bilgiden sonra 'takrir' yapılmakta ve yeri geldikçe de bazı kurallar 'tenbih' edilmektedir. Zaman zaman konuyla ilgili olarak furû-ı fıkıhtan soru ve cevaplara yer verilmekte ve böylece teorik bilginin pratikteki uzantısı gösterilmektedir.*"¹⁴

4. Mahmud Es'ad Seydişehrî (1856-1918); fıkıh usûlü ile ilgili iki eseri vardır: *Usûl-i Fıkıh* ve *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*. Birincisi kısmen daha geniştir fakat usûl konularının tamamı işlenmemiştir. Esasen bu, birkaç ciltten oluşması planlanan eserin birinci cildini oluşturmaktadır. İkincisi ise adından da anlaşılacağı üzere özet bir şekilde temel bütün konuları ele almış olup çok sistemli bir eserdir. Seydişehrî, anılan kitabında meseleleri numaralandırarak işlemiştir. Mantık ağırlıklı ve *Mecelle'*den ve yeni örneklerle yer vererek işlediği konular, bu alanda çalışanların meseleleri kolayca anlayabilmelerini sağlamaktadır.¹⁵ Son zamanlarda hem sadeleştirme hem de Osmanlıca metin ile karşılıklı olarak yayınlanmıştır.¹⁶

5. Seyyid Bey'in (1873-1925) iki eseri vardır. 1. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*: Büyük çoğunluğu Dârülfünûndaki ders notlarından derlenmiştir. 1328 ve 1330 yıllarında iki ayrı cilt olarak yayımlanmıştır. Birbirinin devamı niteliğindeki bu iki cilt, fıkıh usûlü konularının tamamını ihtiva etmemektedir. 2. *Usûl-i Fıkıh Medhal*: Üç kısmı havidir. Birinci kısımda fıkıh usûlünün ortaya çıkışı ve tarihi; ikinci kısımda fıkıh usûlünün mahiyeti, konusu ve gayesi; üçüncü kısımda hilâfet meselesi, icthad ile taklit ele alınmıştır. Ardından Medhal'in devamı niteliğindeki "*Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader*" isimli eseri yazmıştır.¹⁷

6. İzmirlî İsmail Hakkı (1869-1946), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. Verdiği derslerden

¹³ Onuk, "Son Dönem Fıkıh Usûlü Eserleri", 177; A. Cüneyd Köksal – İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/210.

¹⁴ Onuk, "Son Dönem Fıkıh Usûlü Eserleri", 178.

¹⁵ Hasan Özket, *XIX. Asır İslam Hukuk Usûlü Çalışmaları (1800-1923)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 93.

¹⁶ Mahmud Es'ad bin Emin Seydişehrî, *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh* (Konya: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022).

¹⁷ Onuk, "Son Dönem Fıkıh Usûlü Eserleri", 180.

derlenen iki eserinin birincisinde (176 s.), hüsün ve kubuh meselesi işlenmiştir. İkincisinde ise fıkıh usûlünün diğer ilimler arasındaki yeri, fıkıhın tedvini, şer'î hükümlerin kaynakları, mesâlik-i fukaha, fukahanın ihtilafı ve ihtilaf sebepleri hakkında bilgi verilmiş ve sahabî, tâbiîn ve tebe-i tâbiînin tarifleri yapılarak onların fakih olanları anlatılmıştır. Ayrıca İzmirli İsmail Hakkî'nin usûlle ilgili *İlm-i Hilâf* adlı eseri de önemlidir. Üç cüz olarak planlanan, ancak iki cüzü basılabilen eserin birinci cüzünde fıkıh usulü konularından hükümlerin istinbat edilme sureti, şer'î deliller, delillerin teâruzu ile ictihad-taklid meselelerindeki ihtilaflar incelenmiştir.¹⁸

7. Mustafa Meccüddîn (Mübeyyiz), *Usûl-i Fıkıh* isimli eseri, 65 sayfa olup taş baskı olarak İstanbul'da, Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Litoğrafya Destgahı'nda 1306 yılında basılmıştır. Eser, kapağında yazıldığı üzere "*Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne beşinci sınıf talebesine mahsus*" olarak yazılmıştır. Sadece elfaz bahisleri ele alınmıştır.

8. Mehmed Zihni Efendi (1846-1913), *Usûl-i Fıkıh*, İstanbul, Mekteb-i Mülkiye-i Şahane, Litoğrafya Destgahı, 1309 (1892), 116 s. Taş baskı; İstanbul, Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Litoğrafya Destgahı, 1312/1313 (1895), 123 s. Taş baskı; İstanbul, Mekteb-i Mülkiye-i Şahane, Litoğrafya Destgahı, 1314 (1896), 130 s. Taş baskı.¹⁹ Belirtilen farklı baskılar her ne kadar kapak sayfalarında M. Zihni Efendi'ye izafe edilse de aralarındaki farklılıklar ve "mübeyyiz" isimlerinin değişik olması eseri bizzat yazmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Zihni Efendi'ye nispet edilen bu usul eserlerinin, Mekteb-i Mülkiye'de usul-i fıkıh öğretmenliği yaparken öğrencilerine tutturduğu notlardan müteşekkil kitaplar olduğu söylenebilir. 1310 tarihli baskıda hâs, âmm, emir ve nehiy, emr-i mutlak ve emr-i mukayyed, eda ve kaza, nehiy, müteakilât, müteallikât-ı nusus, vücuh-ı faside konuları bulunmakta; 1312/1313 tarihli baskıda ise mahkum aleyh, avârız-ı ehliyyet, ictihad, emir, nehiy, eda ve kaza, emir çeşitleri, mutlak ve mukayyed işlenmiştir. Dersler anlatılırken bazı konulara uygun Arapça şairlerden de örnekler verilmiş; bazı meseleler ise şema çizilerek anlatılmıştır.²⁰

9. Abdulkadir Sadreddin (1349/1931), *ez-Zerîa ila ilmi'ş-Şerîa*, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1311/1893, 146 s. Konuları tablolar halinde işlemesi bakımından alanında tek sayılabilecek bu eserin baş tarafında temel usûl istilahlarına yer verilmiş, sonunda ise fukahanın ihtilaf sebepleri gibi hususlara

¹⁸ Onuk, "Son Dönem Fıkıh Usûlü Eserleri", 182.

¹⁹ Ali İpek - Güller Nuhoğlu, "Eski Harflerle Basılmış Türkçe Tecvid, Usul-i Fıkıh ve Kıraat Eserleri," *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4 (2015), 154.

²⁰ Hamza Ermiş, *Mehmed Zihni Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Belagatindeki Yeri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 91-92.

değnilmiştir.²¹

10. Cemaleddin, *Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, Selânik, 1327 (1911), 81 s., Taş baskı.²²

11. Hacı Reşid Paşa'nın (1918) *Mecelle şerhi* olarak yazdığı *Rûhu'l-Mecelle* (1326-1328)'deki 30 (1/30-60) sayfalık *Usûl-i Fıkıh* bölümü gerek özlü oluşu gerekse tasnifi ve bazı konuları Avrupa hukukuyla mukayesesi bakımından önemlidir.

12. Abdullah Safi Efendi, *Usûl-i Fıkıh*, İstanbul, 1325/1327 (1909), 136 s. Taş baskı. İlk sayfasında "IV. Sınıfa Mahsus" ibaresi yazılmış, hangi okul için yazıldığı belirtilmemiştir. Kapağında *Metn-i Veciz* alt başlığını taşıyan kitap, hüsün ve kubuh bahsiyle başlamaktadır. Konular önce *metin* yazılarak kısaca ifade edilmekte ve *takrîr* başlığıyla izah edilmektedir.

13. Mustafa Asım Nasuhizade, *Usûl-i Fıkıh*, İstanbul 1329 (1910), cüz: 1. 80 s. Taş baskı. Kapakta "Darü'l-Fünun İlâhiyat Şubesi Derslerinden" ibaresi yanında müellif olarak belirttiğimiz zatın adı dersin "muallimi" olarak belirtilmiştir. Bu da kitabın talebesi tarafından derslerde tutulan notlardan oluştuğunu düşündürmektedir. Yine kapağında "ikinci sınıfa mahsus" ibaresi vardır. Emir bahsiyle başlamakta ve *teklif* konusuyla bitmektedir. Yer yer *metin* verilerek, *izah* başlığıyla açıklamalar yapılmış, kimi zaman da soru-cevap usulü takip edilmiştir.

14. Mustafa Hazım, *Usûl-i Fıkıh*, Selânik, 1325/1326 (1909), 300 s. Taş baskı.²³

15. Mustafa Şevket Efendi (1878-1951), *Usûl-i Fıkıh*, Darü'l-Fünun Matbaası, 1336/1337 (1920/1921), 100 s. Taş baskı, Darü'l-Fünun-i Osmanî Talebe-i Hukuk Cemiyeti Neşriyatından. Kitabın kapak sayfasında "*Müderriş muhterem Hâce Şevket Efendi hazretlerinin Hukuk Medresesi üçüncü sınıfındaki takrîr-i âlîleridir.*" kaydı düşülmüştür. Müellif kitaba usûl-i fıkıhın tarifi ile başlamış, ilk sayfalarda konuları *metin-izâh* sıralamasıyla işlemiştir. Elfâz bahislerden özellikle hâss, emir ve nehiy konularına yoğunlaşmış, sona doğru ise mutlak, mukayy ve 'âmm lafızları ele almıştır.

16. Hüseyin Refik Kırış, (1868-1945), *Usûl-i Fıkıh*. Yazma eserler arasında tespit ettiğimiz kitap yaklaşık 23 varaktır. (Milli Kütüphane-Ankara, Demirbaş No: 06 Mil Yz A 6500). Yazar aslî deliller hakkında kısa bilgiler verdikten sonra, lafız bahislerine geçmiştir. Bundan sonra kısa Arapça ibareler kaydedip bunları açıklayarak konuları işlemiş, *vucûh-i isti'mâl'*den (lafzın mânada kullanımı)

²¹ Eser yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış olmakla beraber ciddi okuma hatalarıyla malüldür. Bk. Ölkü Nur Şahin Erginbaş, *Abdülkâdir Sadreddîn'in ez-Zer'â ilâ 'İlmi's-Şerî'a Adlı Eseri ve Tahlili*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²² İpek - Nuhoğlu, "Eski Harflerle Basılmış Türkçe Tecvid, Usul-i Fıkıh ve Kiraat Eserleri", 153.

²³ İpek - Nuhoğlu, "Eski Harflerle Basılmış Türkçe Tecvid, Usul-i Fıkıh ve Kiraat Eserleri", 154.

mecaz konusuyla bitmiştir.

17. Musa Kazım, *Usul-i Fıkıh Dersleri Notları*, İstanbul, 1911, 15 s. İlahiyat şubesi ikinci sınıfta okutulan Usûl-i Fıkıh ders notlarından teşekkül ettiği belirtilen çalışma, dersin hocası Şeyhulislam Musa Kazım'a nispet edilmektedir. Bir formalık not halindeki eser, okutulduğu sınıfın müfredatı icabı olsa gerek, hüsün ve kubuhtan başlar hakikat, mecaz, sarih ve kinayeyi işleyerek son bulur.²⁴

Bahsedilen usul kitapları yanında Osmanlı son döneminde fıkıh usûlüne ait bahisleri işleyen pek çok makale ve risale de yazılmıştır. Bunların önemli bir kısmı yukarıda isimleri verilen müelliflere ait olup gündemdeki usul mevzuları ele alınmış, tartışmalar yapılmış, cevaplar verilmiştir. Diğer taraftan İslam mecmûası yazarlarından olup konu ile ilgili ortaya koyduğu fikirler nedeniyle Sebilurreşad yazarları tarafından tenkitlere maruz kalan Ziya Gökalp, 1914 yılında İctimaî Usûl-i Fıkh'ın oluşturulması gerektiği yönünde iddiada bulunmuştur. O, fıkhın bir yönüyle vahye, diğer yönüyle de ictimaiyata dayandığı gerekçesiyle İslam şeriatının hem ilahi hem de ictimai olduğunu savunmuştur.²⁵ Günümüz tarihselciliğinin öncülerinden sayılabilecek bu yaklaşımı o dönemde destekleyen Halim Sabit ve Mustafa Şerif'in makaleleri yanında, karşı çıkan ve bunun bilgisiz bir tercih olduğunu vurgulayan İzmirli İsmail Hakkı da pek çok makale yazmıştır. Kimi araştırmacılar bu makaleleri, ilim adamlarının arayış içerisinde olduğunu göstermesi açısından önemli bulmuşlardır.²⁶

Türkçe telif usûl eserlerin yanında tercüme usûl kitapları da vardır. Hatta tercümelerin daha erken dönemde yazılmaya başladığı görülmektedir. Bunlar arasında Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Menâru'l-Envâr* adlı eserinin öne çıktığı görülmektedir. Tespit edilen tercümeleri şunlardır:

1. (Mütercim ve Şârihi Belirsiz), *Şerhü'l-Menâr*,²⁷
2. Mehmed Emin Konevî, *Muhtasar Menar Tercümesi* (İstanbul 1298, 1300).²⁸
3. Hekimbaşızâde Mehmed Sâdık, *Tercüme-i Menâr* (Süleymaniye Ktp., Hacı

²⁴ Eserden sadece Özket'in çalışmasında bahsedilmiştir. Bk. Özet, *XIX. Asır İslam Hukuk Usûlü Çalışmaları*, 107.

²⁵ Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, haz. Ferit Ragıp Tuncor (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 21-24.

²⁶ Özet, *XIX. Asır İslam Hukuk Usûlü Çalışmaları*, 107-109.

²⁷ Yazar, "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeler", 56.

²⁸ Koca, "Menâru'l-envâr", 29/119.

Mahmud Efendi, nr. 807; Fâtih, nr. 1425; İbrâhim Efendi, nr. 880).²⁹

4. Ömer el-Halvetî Manisavî, *Menâr'ın Manzum Tercümesi* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 784).³⁰

5. Seyyid Mustafâ, *Enfesü'n-Nefâ'is* (Tercüme-i Şerh-i Menâr-ı İbn Melek).³¹

6. (Şârihi Belirsiz), *Şerh-i Menâr*.³²

Bir de *Menâr'ın* Kasım b. Kutlubuğa (ö. 879/1474) tarafından yapılan muhtasarı da tercüme edilmiş ve tabedilmiştir: *Usûl-i Fıkıhdan Muhtasar Menar Tercümesi*, Çev. Mehmed Emin Hafız, İstanbul, Babîâli Caddesinde 7 numaralı Matbaa, 1298 (1881), 154 s. Niçin tercüme edilip basıldığına dair bilgi kapağında şöyle ifade edilmiştir: “Daru’s-Şafaka’nın yedinci senesinde tedris olunmak üzere Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye tarafından intihab ve kabul olunmuştur.” Önce Arapça ibareler yazılmış ve bunlar tercüme edilerek açıklanmıştır.

Aynı şekilde Molla Hüsrev’in *Mirkât’ı* da tercüme edilmiştir: *Tercüme-i Mirkat, (Teshilu Mirkati'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl)*, Molla Hüsrev Muhammed b. Feramürz, Çev. Osman b. Mustafa el-Celibolî, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1288 (1871), 322 s.

Bunların haricinde *Terceme-i İlm-i Usûli'l-Fıkıh* adıyla, yazar ve mütercimi belli olmayan bir eser daha tespit etmiş bulunmaktayız. (Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, Demirbaş No: 10 Hk 1276, 26 vr.)

Osmanlı Devleti zamanında yazılmış bulunan fıkıh usûlü eserlerine takip ettikleri metodlar açısından bakıldığında, fukaha mesleği ve memzuc mesleğin esas alındığı görülmektedir. Diğer taraftan özellikle Osmanlı’nın son zamanlarında yazılanlarda çok az da olsa devrin sorunları ile ilgili işaret ve örneklere rastlamak mümkündür. Usul meselelerine en çok örnek verilen kaynak ise *Mecelle’*dir. Gerek *Mecelle’*nin girişindeki külli kaideler ve gerekse diğer bölümlerden alınan örnekler, söz konusu kitapların bir kısmında önemli bir yer işgal etmektedir.³³

Cumhuriyet dönemine gelince; esasen bu devrin başlarında ilk usûl çalışması sayılabilecek denemeler mevcuttur. Sami Erdem’in ifadeleriyle; “*Bir süre Darülfünun’da Usul-i fıkıh müderrisi olarak çalışmış olan Hüseyin Naci’nin yeni bir usul-i fıkıh tanımlama iddiasını yansıtan iki metni bulunmaktadır.*

²⁹ Koca, “*Menâru'l-envâr*”, 29/119.

³⁰ Koca, “*Menâru'l-envâr*”, 29/119.

³¹ Yazar, “Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler”, 57.

³² Yazar, “Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler”, 58.

³³ Özket, *XIX. Asır İslam Hukuk Usûlü Çalışmaları*, 91, 93.

Bunlardan birisi Darülfünun Hukuk Fakültesinde okuttuğu usul-i fıkıh derslerine ait ders notlarından oluşmaktadır. İkinci metin ise bu ders kitapçığıyla yaklaşık aynı zaman diliminde bir makale formatında kaleme alınarak 'Usul-i Fıkıh Nasıl Tedris Edilmeli?' başlığıyla neşredilmiştir. Bu iki metinden Usul-i Fıkıh ders notları 1340-1341 (1924-1925), makalenin neşredildiği mecmûa ise Mayıs 1341 (1925) tarihini taşımaktadır. Metinde üç temel konu ele alınır. İlk olarak Usul-i fıkıh dersinin hukuk fakültesi müfredatından çıkarılması girişimlerine karşı bu ilim dalının güncel hukuku anlamak ve yorumlamak için önemli bir araç oluşuna vurgu yapılır. Bu sebeple Hüseyin Naci eski ve eksik yönlerinin gözden geçirilmesi durumunda usul-i fıkıh verilerinden yararlanılabileceğini tartışır. İkinci olarak usul-i fıkıh karşısındaki mevcut tarihsel yaklaşımları ikiye ayırarak tasnif eder. Ders notlarının üçüncü eksenini, dersin esas konusu olan geleneksel tasnifteki fıkıh usulü konuları oluşturmakla beraber eserde, bu konuların çok küçük bir kısmını oluşturan "hüküm" bahsinin bazı sınırlı meseleleri ele alınabilmiştir."³⁴

Fıkıh usulüne biraz farklı bir fonksiyon yüklemeye denemesi sayılan bu çalışmalardan sonra bu ilmi aslî hüviyeti ile ele alan ilk girişimin Ömer Nasuhi Bilmen tarafından yapıldığı görülmektedir. Onun usûl eseri, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*'nun birinci cildinin bir bölümünü teşkil etmektedir.³⁵ Eser ilk defa İstanbul Hukuk Fakültesi tarafından 1949'da altı cilt olarak basılmıştır. Birinci ciltte usûl-i fıkıh, kavâid-i fıkhiyye ve tabakât-ı fukahâ bölümleri bulunmaktadır.³⁶ Merhum Bilmen, yine usûl-i fıkıhın sorulu-cevaplı bir özetini *Dinî Bilgiler – Sualli-Cevaplı* adlı eserinde vermiştir. Bu eser, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çeşitli görevler için yapılan imtihanlara girecek kimseler için hazırlanmış, usûl-i fıkıh yanında tefsir, hadis, kelâm, vakıf, ferâiz ve siyer konularını ele almıştır.³⁷

Bilmen'den sonra ilginç bir çalışma daha yapılmıştır. Çalışmanın sahibi Ali Himmet Berkî'dir. E. Said Kaya'nın belirttiği gibi, "*Berki'nin 1948'de yayınladığı Hukuk Mantiği ve Tefsir eseri, fıkıh usulündeki elfaz bahislerinin kavram ve sistematiğinin modern Türk medenî hukukuna tatbik teşebbüsü olarak nitelenebilir. Resmî bir kurumun yayınlamaya talip olmadığı kitap, lâik bir fıkıh*

³⁴ Sami Erdem, "Hüseyin Naci'nin Darülfünun Hukuk Fakültesindeki Son Fıkıh Usulü Ders Takrirleri (1924-1925)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 27 (Bahar 2019), 35-91.

³⁵ *Hukûk-ı İslâmiyye Kamusu*'nun Usûl-i Fıkıh bölümü müstakil olarak sadeleştirilip basılmıştır: Ömer Nasuhi Bilmen, *Usûl-i Fıkıh*, sad. Şevket Topal, Seyit Badır, İlyas Yıldırım (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2021).

³⁶ Onuk, "Son Dönem Fıkıh Usulü Eserleri", 186.

³⁷ Kitabın daha sonra birçok baskısı yapılmış ve sadeleştirilerek de yayınlanmıştır. Sadeleştirilmesi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Sorulu Cevaplı Dinî Bilgiler*, sad. Bilal Aksoy (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015).

*usulü inşa etme teşebbüsü olarak değil, eğitim hayatı boyunca fıkıh usulü görmemiş yeni hukukçu neslin hukuk metinlerini anlama noktasında nasıl bocaladığına şahit olmuş eski bir Mekteb-i Kudat mezunu ve tecrübeli bir hâkim tarafından getirilen çözüm teklifi olarak yorumlanmalıdır.*³⁸

Tercüme eser olarak zikredilmesi gereken bir çalışma daha vardır. Bu önemli kitap; Osmanlı döneminde yetişmiş bir Hıristiyan ilim ve devlet adamı olan Sava Paşa'ya aittir. Baha Arıkan tarafından Fransızca'dan tercüme edilip *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* başlığıyla Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında neşredilmiştir (I-II, Ankara 1955-1956). Bu eserin ikinci cildi usul bahislerini ihtiva etmektedir.

Usûl yazımında eski "usul"ü takipte Bilmen'den sonra Ahmed Davudoğlu gelmektedir. Ancak gerek kendisinden gerekse dönemin fıkıh literatüründen bahseden araştırmalarda bu eserine yer verilmemiştir.³⁹ Görebildiğimiz kadarıyla sadece bir çalışmada bu kitabın varlığından *"bazı çağdaş araştırmacılar onun Usûl-ü Fıkıh Dersleri ismiyle ders notlarını ihtiva eden bir kitaptan bahsederler."*⁴⁰ şeklinde söz edilmiştir.

Söz konusu ders notlarının yanında, *Selamet Yolları* adlı telif-tercüme eserinin giriş kısmında fıkıh usûlünü çok muhtasar bir surette vermiştir. *"Bazı Usûl-i Fıkıh İstılahlarının Kısaca İzahı"* başlığı altında verdiği malumat *Usûl-i Fıkıh Dersleri'*nin bir özeti niteliğindedir. Fakat buradaki konuların tasnifinde *Usûl-i Fıkıh Dersleri'*ndeki tasnifine nispetle bazı farklılıklar bulunmaktadır.⁴¹

³⁸ Eyyüp Said Kaya, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hâsıla", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/24 (2014), 43.

³⁹ Mesela bk. H. Mehmet Günay, "Ahmed Davudoğlu'nun Fıkıh Çalışmaları", *İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, ed. Muhammet Abay (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2016), 79-90; Kaya, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", 9-126.

⁴⁰ Mahmut Samar, "Ahmed Davudoğlu'nun (1912-1983) Fıkıh Literatürüne Katkıları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2018), 170. Bunun yanında Cevat Akşit, A. Davudoğlu'ndan bahsederken "Hocanın fıkıh usulü notları bende var, notları Türkçe hazırlanmış, kaideleri Arapça yazmıştır." demiştir. Bk. Dursun Ali Türkmen, "Nüvvab'da Arapça Eğitimi ve Ahmed Davudoğlu'nun Arapça Hocalığı", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi = Journal of the Near East University Islamic Research Center*, 2/2, (2016), 47. Ancak acaba bu notlar bizim elimizdeki daktilo edilen şekli midir yoksa el yazısıyla mı yazılmıştır, bilemiyoruz. Zira teksir yoluyla çoğaltılan nüshalarda kaideler değil, ayet ve hadisler Arapça yazılmıştır.

⁴¹ Ahmed Davudoğlu, *Buluşu'l-Meram Tercümesi ve Şerhi- Selamet Yolları* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017), 1/24-31.

2. Davudoğlu'nun Hayatı ve Eserleri

2.1. Hayatı

Merhum Ahmed Davudoğlu'nun (1912-1983) gerek hayatı gerekse fıkıhçılığıyla ilgili yeterince çalışma bulunduğu için hayatına dair kısa malumat vermekle yetinilecektir.

Davudoğlu; Bulgaristan'ın Deliorman bölgesindeki şumnu vilayetine bağlı Kalaycıköy'de doğmuştur. Babası Hasan, dedesi Davud Ağa'dır. Sıbyan mektebi ve rüşdiyeden sonra 1936'da şumnu'da Medresetü'n-Nüvvâb'dan mezun olmuş, Mısır'da beş yıl kalarak Câmîatü'l-Ezher Külliyyetü'ş-Şerîa'yı bitirip 1942'de vatanına dönmüştür. Medresetü'n-Nüvvâb'a önce muallim, sonra müdür olarak atanmıştır. Bu görevleri sırasında şumnu komünist idaresinin baskılarına ve anarşist öğrencilerin eylemlerine karşı mücadele vermiş; Bulgaristan, komünizm idaresine geçtiğinde 1945 yılında tutuklanıp altı ay hapisten sonra devam eden tazyikler üzerine 31 Aralık 1949'da hanımı ve iki kızı ile birlikte Türkiye'ye göç etmiştir. Farklı illerde imamlık, vaizlik, müftülük, kütüphane memurluğu yapmış ve 1959 yılında öğretime başlayan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün öğretim kadrosu içinde yer almış, Enstitüsü müdürlüğu görevi de ifa etmiştir. 22 Mart 1968'de 163. maddeden bir yıl ağır hapse ve dört ay mecburi ikamete mahkûm olmuş, memuriyetten ihraç edilmiştir. Bunun üzerine 1971 yılında emekliliğe ayrılarak ilmî çalışmalarını evinde sürdürmüştür. 7 Nisan 1983'de vefat etmiştir. Eyüp Sultan Kabristanı'nda medfundur.⁴²

2.2. Eserleri

1. *Selâmet Yolları* (I-IV, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017), 2. *Sahih-i Müslim Tercemesi ve şerhi* (I-XI, İstanbul: 1973-1980). 3. *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli* (İstanbul: 1988). 4. *Tibyân Tefsiri* (yayına hazırlama, I-IV, İstanbul 1980-1981). 5. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (I-XVIII, İstanbul: 1982-1988). İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'ının tercümesidir. Davudoğlu ilk on cildini hazırlamış, sonrasını Mehmet Savaş ve Mazhar Taşkesenlioğlu tercüme etmiştir. 6. *Mülteka Tercemesi* (I-II, İstanbul: 1980-1983). 7. *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* (İstanbul: 1974, 1978, 1980). 8. *Ölüm Daha*

⁴² Mahmut Samar, "Ahmed Davudoğlu'nun (1912-1983) Fıkıh Literatürüne Katkıları", 165-166; Nihat Engin, "Ahmed Davudoğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/52-53; Ahmed, "Deliormanlı İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu'nun Hayatı ve şahsiyeti", 41-50.

Güzeldi (İstanbul 1970, 1979). 9. *Müsned-i Ebubekri's-Sıddık (Hadis-i Şerifler)*. 10. Mehmed Zihni Efendi'nin *Ni'met-i İslâm* adlı eserinin sadeleştirmesi; basılmamıştır. Bu eserlere ilaveten ilmi ve popüler pek çok yayın organlarında onlarca makalesi ve farklı eserlere yazmış olduğu takdim ve takrizler de bulunmaktadır.⁴³

3. Davudoğlu'nun Usûl-i Fıkıh Dersleri

3.1. Nüshaları

Usûl-i Fıkıh Dersleri adlı esere ait iki nüsha araştırmaya esas alınacaktır. Birincisi Gümüşhane Üniversitesi Aysin-Rafet Ataç Merkez Kütüphanesi Aysin-Rafet Ataç Salonu 0085642 demirbaş nolu ve yer olarak 297.5/SOF 1960-1961 şeklinde kayıtlı nüshadır. Nüsha; eser adı olarak "Tefsir dersleri: usûl-i fıkıh dersleri" şeklinde kayıt yapılmış, "Yazar: Sofuoğlu, Mehmet; Sorumlular: Ahmet Davudoğlu" olarak girilmiştir. Hâlbuki tek mücellet içerisinde iki eser bulunduğu halde kayıt bu şekilde yapılmıştır. Nitekim eserin kapak sayfasında el yazısıyla şu bilgilere yer verilmiştir:

"Bu cilt içerisinde; Mehmet Sofuoğlu'nun Tefsir Dersleri II, Ahmet Davudoğlu'nun Usûl-i fıkıh Dersleri vardır. Bu teksirleri okulun makinesinde Selçuk Eraydın yapardı."

Anlaşılaçağı üzere eser, daktiloda yazılarak teksir yoluyla çoğaltılmıştır. Arapça ibarelerin ise el yazısıyla yazıldığı görölmektedir. Sayfaları saman kâğıdından müteşekkil olup ansiklopedik boydadır. Kapak kısmı ile içindekilerin yer aldığı bölüm hariç 163 sayfadan müteşekkildir.

Kitabın kapak sayfasında alt alta ve biraz da boşluk bırakılarak sırasıyla şunlar yazılıdır: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü - 4. Sınıf - USÛL-Ü FIKIH DERSLERİ - Derleyen: AHMET DAVUDOĞLU - Ocak – 1963

İstifade edilen diğer nüsha İSAM kütüphanesinde, 297.501 USU.F numarada kayıtlıdır. Bu nüsha önceki ile aynı olup diğerine nispetle çoğu sayfaları daha okunaklıdır.⁴⁴

⁴³ Engin, "Ahmed Davudoğlu", 9/52-53; Ahmed, "Deliormanlı İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu'nun Hayatı ve Şahsiyeti", 46.

⁴⁴ Diğer bir nüshanın da Bitlis Güroymak İlçe Halk Kütüphanesi [297 DAV]'nde kayıtlı olduğu görölmektedir. Eser ders kitabı olarak hazırlandığı için büyük ihtimalle o dönemde İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde talebelik yapan pek çok kişinin hususi kütüphanesinde mevcut olmalıdır.

3.2. Muhtevası

Kitabın hemen girişinde de belirtildiği üzere, “Bu kitap bir mukaddime, iki maksat ve bir hâtimeden ibarettir.” Bu tertip, esasen Molla Hüsrev’in (öl.885/1480) *Mirkât* ve şerhi *Mir’ât*’ındaki ile aynıdır.

“Mukaddime, usûl ilminin tarifi, mevzuu ve gayesi beyanındadır.”

Birinci maksat, şer’î deliller beyanında olup müellifin ifadesi şöyledir:

“Şer’î deliller dört rükün üzerine tertip olunmuştur. Kitap, Sünnet, icmâ-ı ümmet, kıyâs-ı fukaha. Bu dört delilden başka; geçmiş şeriatler, örf ve teâmül, istishâb, taharrî, zâhir ve ezhar ile amel, ihtiyatla amel... gibi birtakım deliller daha varsa da bunlar yukarıda saydığımız dört delilden birine katılırlar. Meselâ, geçmiş şeriatler Kitab veya Sünnete, örf ve teâmül icmâ-ı ümmete mülhaktırlar.”

Birinci rükünde Kitab’ın tarifi ve izahını zikreder. Tanımdaki kayıtların ne ifade ettiğine ve neleri tanım dışı bıraktığına temas eder. Kitab’ın kendine mahsus ve Sünnet ile aralarında müşterek bahislerinin varlığını belirtir, Kitab’ın hususi bahislerini anlatır. Tevatürle menkul oluşuna değinerek “menkûlün Kur’ân olması için tevâtür şarttır. Ancak bazı ulema tevâtürün alelîtlak şart olduğuna, bazıları da hey’ette şart değil lafzın cevherinde şart olduğuna kâil oldular.” ifadelerini kullanır. Ardından *cevher ve heyeti* kısaca açıklar. Pek çok usûl kitabında bahsedilmeyen *Besmele Hakkındaki İhtilafı* anlatır. “Şâfiiler besmele her sûrenin ilk ayetidir derler. Mâlikîler ise sûre başlarındaki besmelelerin Kur’ân’dan olmadığına, zira bunlar tevâtüren nakledilmemiş bulunduğuna kaidirler.” dedikten sonra şöyle devam eder:

“Kur’ân’dan olduğu tevâtüren bilinmeyen bir şeyi Kur’ân’dan saymak ve keza bir Kur’ân ayetini Kur’ân’dan değildir, demek küfür sebeplerinden ise de besmele hakkında her iki tarafın şüphesi ve bir taraf diğeri nezdinde müevvil sayılacağına binaen Şâfiyye ile Mâlikîyye birbirlerini ikfâr edemezler.”⁴⁵

Yine Molla Hüsrev’in *Mirkât*’ındaki sistematiğe uygun olarak Kitap ile Sünnet Arasında Müşterek Bahisler’e geçer. Bunlar,

“Mânaya delâlet eden nazmın şer’î hükümlerin bilinmesine ait haller sebebiyle söz konusu olan kısımlar:

Birinci taksim: Lafzın mânaya vaz’ı itibariyledir. Bu da dört kısımdır: Hâss, ‘âmm, müşterek, müevvel.

⁴⁵ Davudoğlu, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri* (İstanbul: İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, 1963), 6. Bundan sonra esere yapılacak atıflar teksir nüshaya aittir. Bu atıflar, dipnotları çoğaltmamak için çoğunlukla metinde ve parantez içerisinde zikredilecektir.

İkinci taksim: Lafzın mânâ üzerine açık veya kapalı delâlet etmesi itibariyledir. Kapalı delâleti itibariyle dört kısımdır: Hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih. Açıklık itibariyle de dört kısımdır: Zâhir, nass, müfesser, muhkem.

Üçüncü taksim: Lafzın mânâda kullanılması itibariyledir. Bu da dört kısımdır: Hakikat, mecaz, sarîh, kinâye.

Dördüncü taksim: Lafız ile mânaya vukuf itibariyledir. Ve yine dört kısımdır: Dâl bil-ibâre, dâl bil-işâre, dâl bil-delâle, dâl bil-iktiza. Bu kısımların hepsine şâmil olmak üzere dört şey daha vardır: Mezkûr kısımların me'hazlarını [işimlerin verilme sebeplerini], şer'î hakikatleri ile ıstîlâhî tariflerini, teâruz halinde takdim ve tercih ve hükümlerini bilmektir."⁴⁶ Molla Hüsrev teâruz ve tercih için ayrıca bir bahis açmışken⁴⁷ Davudoğlu adı geçen kısımlarla ilgili teâruz ve tercih meselelerini konuların içerisinde ele almıştır.

Birinci taksimde önce hâssı işler. Hâssın kısımları olarak emir ve nehiy, mutlak ve mukayyedi zikreder. Bundan sonra 'âmm lafza geçer. 'Âmm lafızlardan sonra müşterek lafzı, ardından müevveli ele alır ve lafzın birinci taksimi bitmiş olur. (6-45) Ancak parantez içerisinde "Bazı usûlcüler müevvelin yerine cem-'î münekkeri almışlardır." diyerek kasaca cem-'î münekkeri anlatır. (45-46)

İkinci taksim, lafzın mânaya delâleti itibariyle olup "vuzûh itibariyle dört, hafâ itibariyle de dört kısma ayrılmak suretiyle mecmûu sekiz kısımdır. Vuzûh itibariyle lafız dört kısımdır. 1. Zâhir, 2. Nass 3. Müfesser, 4. Muhkem." (46-50)

Hafâ itibariyle de lafzı dört kısım olarak ele alır: 1. Hafî, 2. Müşkil, 3. Mücmel, 4. Müteşâbih. (50-55)

"Üçüncü taksim lafzın mânâda isti'mâli itibariyle olup dört kısımdır: 1. Hakikat, 2. Mecâz, 3. Sarîh, 4. Kinâye." (55-63)

"Dördüncü taksim; lafızla mânaya vukuf itibariyle dört kısımdır: 1- Dâl bi'l-ibâre 2- Dâl bi'l-işâre, 3- Dâl bi'd-delâle, 4- Dâl bi'l-iktizâ." (63-73)

Ardından da fâsid istidlâl yollarından bahseder. (73-75) Sonra Kitap ile Sünnet arasındaki müşterek bahislerden *Beyan*'la ilgili meseleleri işler: Beyan-ı takrir, beyan-ı tefsir, beyan-ı tağyir, beyan-ı tebdil, beyan-ı zaruret. (75-81)

Sonra ikinci rükün olan Sünnet'e geçer. Burada haberin üç kısmı (mütevâtir, meşhûr, âhâd), râvide aranan şartlar ve râvinin hali yani râvinin rivayet ettiği hadislerle maruf ve meşhur olması yahut olmaması ve maruf olanın da ya fakih ve müctehid olması veya olmaması ve ilgili meseleler; inkitâ', hadise ta'n,

⁴⁶ Davudoğlu, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, 6-7.

⁴⁷ Bk. Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali, *Mir'âtü'l-usûl şerhu mirkâtî'l-vusûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307/1890), 266.

*Mahallü'l-haber*⁴⁸ bahislerini işler. (82-97)

Sonra üçüncü rükün olan icmâ'a geçer. Verilen örnekler itibariyle kitabın en soyut kalan bahsi burası olmalıdır. *İcmâ'in rüknü, şartı ve hükmü* hakkındaki bilgilerle konuyu tamamlar. (98-102)

Dördüncü rükün kıyas beyanındadır: *Kıyasın rüknü ve hükmü, kıyasın esas şartları, nassların ta'fili*; kıyas-ı celi - kıyas-ı hafî. (102-117)

Şer'î delillerden sonra gelen "*İkinci maksat hükümler beyanındadır ve üç faslı hâvidir: 1- Hüküm, 2- Mahkûmun bih, 3- Mahkûmun aleyh.*" Günümüzdeki usûl eserlerinde terk edilen bir bahsi, hükmün mükellefin fiilinin vasfı ve sonucu olması bakımından kısımlarını işler. Sonra hükümle bağlantılı olan mahkûmun bih'i (*kendisine Şârî'in hitabı taalluk eden fiil*) işler. Mahkûmun bihin dört nevine değinir: 1- Sırf Allah hakları, 2- Sırf kul hakları, 3- Allah hakkının gâlip olduğu haklar, 4- Kul hakkının gâlip olduğu haklar. (118-142)

Sonra mahkûmun aleyhi (mükellef), bu bağlamda akli, ehliyet ile ehliyet ârızalarını işler. Semâvî avârizdan cünûn, uyku, bayılma, kölelik; mükteseb arızalardan sefeh, yolculuk gibi ârızaları ele almadığı gibi, bunun sebebinin de beyan etmez. (143-158)

Hâtîme kısmında ictihaddan bahsederek kitabı nihayetlendirir. İctihadın tanımını, şartı hükmü ve tecezzi kabul edip etmemesini anlatır. (159-163)

3.3. Kaynakları

Yukarıda belirtildiği üzere Davudoğlu konuların tertibinde Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-vusûl* adlı eserini takip etmiştir. Ancak oradaki bütün konuları işlediği söylenemez. Meselâ, *Hurûfu'l-meânî* ele almadığı konulardandır. Ancak eserin hiçbir yerinde herhangi bir usûl kaynağından bahsetmemiştir. Sadece usûl sahibi üç kişiden bahsettiği görülmektedir. Bunların birincisi, Molla Hüsrev⁴⁹ ile *Haberin Mahalli* bahsinde görüşlerine yer verdiği Cessâs (öl.370/981)⁵⁰ ve *inkitâ* bahsi ile *Haberin Mahalli* konusunda adını verdiği Kerhîdir (öl.340/952).⁵¹ Ancak bunların görüşlerini kendi eserlerinden mi yoksa başka usûl kitaplarından mı naklettiği beyan edilmemiştir.

⁴⁸ Konuya dair bir araştırma için bk. Yavuz Gönan – Fetullah Yılmaz, "Hanefî Usûlcülere Göre Mahallü'l-Haber Kavramı: İhbârın Konusunu Oluşturan Meseleler," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 39 (2022), 61-91.

⁴⁹ Davudoğlu, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, 10.

⁵⁰ Davudoğlu, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, 96.

⁵¹ Davudoğlu, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, 90, 96.

Müellifin bir beyanı olmadığı için eserin kaynaklarını tek tek tespit etmek çok zor görünmektedir. Tertip olarak *Mirkât*'ı esas alması ve bir yerde onun müellifinin adını vermesi, ilk başta sadece söz konusu usûl kitabından faydalanmış olabileceğini akla getirmektedir. Ancak gerek *Mirkât* ve gerekse şerhi *Mir'ât* ile *Usûl Dersleri* arasında yaptığımız kısmi mukayeseler, adı geçen eserlerde bulunmayan bilgi ve açıklamalara yer verdiğini göstermektedir. Bu da yazarın ismini vermediği pek çok usûl kaynağından istifade ettiğini ortaya koymaktadır.

3.4. Özellikleri

Kitabın içeriğine dair hususiyetleri birkaç açıdan değerlendirmek mümkündür.

3.4.1 Üslubu ve Terimlerin Tercüme ve İzahı

Selâmet Yolları'nın girişinde yer verdiği şu cümleler *Usûl* kitabının da üslubunu yansıtmaları bakımından önemlidir:

“Eserde mümkün olduğu kadar sade bir dil kullanmak tarafını iltizam ettiysem de günün modası haline gelen yeni uydurma tabirlerden bi'l-iltizam kaçındım. Vakıa bunları kullanıp kullanmamanın dinen hiçbir ehemmiyeti yoktur. Fakat ne de olsa kelimeler mânaların kalıbıdır. Gönül ister ki bir kalıbdan çıkan mâna aslını inkâr etmesin. Halbuki yeni tabirler böyle olmaktan maalesef uzaktır.”⁵²

Merhum Davudoğlu'nun *Usûl-i Fıkıh Dersleri* kitabındaki üslubunun da aynı olduğunu söylemek mümkündür. Kullanılan dil yer yer çok sade olup günümüzde bile vasat seviyede olanların anlayabileceği bir niteliğe sahiptir. Ancak bazı kelimeler müstesnadır. Misal olarak, *mâadâ* (73, 80), *nisbî umur* (29), *tazyî-i nesep* (31)... gibi kelime ve tabirler zikredilebilir. Bunun gibi bazı kelime ve istilahları izah etmese de eser, konulara aşına olmayan ilim talibinin anlamakta zorlanacağı istilahları çoğunlukla açıklamasıyla dikkat çekmektedir. Usûlcümüzün terimlere verdiği karşılıkların bir kısmı günümüzde kullanılsa da bir kısmı değerlendirilip geliştirilmesi gereken karşılıklar olarak görünmektedir. Bunlardan öne çıkanları asıl (teksir) nüshadaki sayfa numaralarıyla şöyledir:

Teâruz ettikleri yani birbirlerine karşı geldikleri... (7)

Uhdeden huruç yani mesuliyetten kurtulmak. (17)

Misli-i gayr-i mâkul ile kaza yani akıl ermeyen misil ile kaza. (18)

⁵² Ahmed Davudoğlu, *Selâmet Yolları* (İstanbul: Fazilet Neşriyat 2017), 1/13.

Kelimetullahı i'lâ din ve vatani müdafaa. (23)

Şumul kaplamak, örtmek; *ihata* sarmak, dolaylamak; *şüyû'* da yayılmak demektir. (33)

"İstiğrak" gark edercesine kaplamaktır. (36)

Tevakkuf olunur. Yani ona hiçbir hüküm verilmez.(37)

Bir lafzı bir mânaya *vaz' etmek*, o lafzı o mânaya tahsis etmek demektir. (43)

Müşabehet, benzeyiş demektir. İstilahta, bir şeye ziyade ihtisas ve taalluku olan vasıfta diğer bir şeyin ortak olmasıdır. (57)

Müteazzir, aklen mümkün olmayan demektir. (59)

Mâ sika leh tabirinden murad, mütekellimin maksadıdır. (63)

İktizâ istemek mânasınadır. (71) *İktizâ* "taleb etmek" demektir.(118)

Sadr-ı kelam yani söz başı. (77)

Yed omuza kadar devam eden uzvun adıdır. (77)

Terâhî yani gecikme. (78)

Ma'rız-ı hacette yani beyana hâcet varken. (78)

Tevâtür lügatte *tetâbu'* yani birbiri ardınca gelmek demektir. (84)

İnzâr, ilme ve amele davettir. (86)

Taife, bir veya birkaç kişidir. (86)

Belvâ-yı âmme yani umûmun mübtela olduğu hadiseler. (91)

Hadise *ta'n*, ona dokunmak ve itiraz etmektir. (92)

Mestûru'l-hâl ... kapalı halli kimseler... (95)

İlzâm, sabit kılmak, lâzım getirmek demektir. (96)

Velayet istesin istemesin, sözü başkasına geçirmektir. (96)

Istishâb yani aslı ibkâ kaidesi. (103)

Bir nassın *ta'lîli* onun illetini bulmaktır. (110)

Tereccüh etmiş, üstünleşmiş... (111)

İhâle, müctehidin kalbinde bir hayal vaki olmak... Müctehid düşünür; birçok vasıflar bulur. Bunların hangisi kalbine yatarsa illet odur. (111)

Tefrîğ-i zimmet, zimmeti boşaltmak demektir ki bundan maksat ibadet borcunu sahih denilecek bir surette ödemektir. (120)

Malın *rakabesine* yani kendisine. (120)

Tarikat-ı meslûke yani tutulmuş bir yol. (121)

Lügatte *illet*, değiştirici demektir. Hastalık insanın mizacını değiştirdiği için ona da illet derler. (125)

Tencîz olur, yani derhal talâk vaki olur. (136)

Ta'lik, bir cümlenin ifade ettiği mânanın meydana gelmesini, ikinci cümlenin ifade ettiği mânanın meydana gelmesine bağlamaya derler. (137-138)

Alâmet, bildiren şey demektir. (138)

İhtiyar, mümkün olan bir şeyin yapmak veya yapmamak taraflarından birini tercih ile kalbin ona meylidir. (157)

Teveccüh yani ona doğru dönmek. (162)

Bazı kelimeleri ise Türkçe açısından çok da uygun görünmeyen bir şekilde karşılamıştır. Meselâ *kar'* lafzını, toplanma yerine "topluluk" olarak tercüme etmesi (44) bu kabildendir.

3.4.2. İstilahlar Arasındaki Farklar

Kitapta dikkat çeken diğer bir husus da bazen yakın anlamlı istilahlar arasındaki ince farka dikkat çekmesidir:

"*Nehiy, menhiyyun anhin kubhunu iktiza eder. İcab eder demiyoruz. Zira icab eder demek, nehiy vârid olduğu için kabih oluyor demektir. Hâlbuki öyle değil, o fiil zaten kabih imiş ki ondan nehy olunuyor. İşte iktiza tabiri bu mânaya delalet eder.*" (28)

"*Tahsis def'dir. Yani hüküm gelip yerleşmeden onu karşılayıp geri çevirmektir. Yerleştikten sonra çıkarmaya ref' derler.*" (39)

Dâl bi'd-delâle ile kıyas arasındaki farkı maddeler halinde misalle güzelce izah etmesi de zikre değer bir husustur:

"*Dâl bi'd-delâlede illet lügatten anlaşıldığı için, re'y üzerine mebni olan kıyasla ispat edilemeyen hudûd ve keffaretler delâlet-i nass ile sabit olur. Mamefih dâl bi'd-delâle ile kıyas arasındaki fark o kadar incedir ki bu yüzden onu göremeyenler bile olmuş ve delâlet-i nassı kıyas-ı celiye katarak ayrıca bir kısım saymamıştır. Hâlbuki dâl bi'd-delâleye kıyas-ı celidir, demek dört vecihle fasittir:*

1- *Dâl bi'd-delâlede mansûs, bazı kere fer'den cüz' olur. "Falana zerre verme."* sözünde olduğu gibi. *Zerre vermeye razı olmayan bir adam bir kilo vermeye*

evleviyetle razı olmaz. İşte “Zerre verme!” dâl bi'l-ibâre, evleviyetle anlaşılın “fazla verme” de dâl bi'd-delâle sabittir. Kıyasta bu memnudur. Kıyasta daima asıl fer'den büyük olacaktır, cüz' olamaz.

2- Delâlet kıyastan evvel sabittir. Yani kıyas nedir bilinmezken delâlet vardı.

3- Delâletin menâtı lügaten anlaşılır. Kıyas ise şer'î bir takım mukaddimelere yani istinbat ve içtihad mütevakkıftır.

4- Kıyasta fer' asıldan aşağıdır. Delâlette ise fer' asıla ya müsavi yahut ondan a'lâdır. İşte bu delillerle anlaşılır ki kıyas ile delâlet başka başka şeylerdir.” (67-68)

3.4.3. İlave Bilgiler

Usûl-i Fıkıh Dersleri'nin diğer bir özelliği de belki dipnotlarda verilmesi uygun olan birtakım malumatı parantez içerisinde vermesidir. Parantez arası cümlelerle metindeki istilâhların daha iyi anlaşılması için ilave bilgiler verir. Meselâ, mantıkta işlenen, kavramlar arası dört nisbet (niseb-i erbaa: tebayün ya tesâvî ya umum ve husus mutlak yahut umum ve husus minvech) bunlardandır:

“Alış-verişle riba arasında umum ve husus mutlak; dört ay on gün iddet bekleyen kadınlarla doğuruncaya kadar iddet bekleyenler arasında da umum ve husus minvech vardır.” (40)

“Mütevâtirin hükmü, bi'z-zarure ilm-i yakini mucip olmaktır.” dedikten sonra yine parantez açar ve şu bilgileri verir:

“İlm-i yakîn: Halde ve istikbalde sabit ve vakıa mutabık olan kat'i itikattır. Ki zan, şek ve vehm gibi şeyler bunun tarifinden hariçtir. Zira zanda kat'î itikad yoktur. Sıdkı; kizbi üzerine galip olan ilme zan derler. Sıdkı kizbi müsavi bulunana, şek; galip olan tarafın mukabili yani mağlup tarafa vehim denir. Meselâ, sıdkı galip olana zan denilince onun karşısındaki mağlup taraf yani kizb tarafı vehim olur. İlm-i yakîn iki kısımdır: 1- Nazarî ilm-i yakîn, 2- Zarurî ilm-i yakîn. Nazarî ilm-i yakîn, muhakeme ve istidlâl suretiyle hâsıl olan ilimdir. Yerin dönmesini tasdik gibi. Zarurî ilm-i yakîn ise istidlâl hacet kalmadan bizzarure hâsıl olan ilimdir. İki kere iki dört eder, ilminde olduğu gibi.” (85)

Bazı ek bilgileri ise konunun akışı içerisinde verir. “Meşhûrun hükmü, tuma'nînet-i zannı mucip olmaktır. Yani meşhûr, ilim mertebelerinden zannı ifade ederse de sadece kuru bir zan değil, itmi'nanlı yani kalbi yatıştıracak, teskin edecek derece kuvvetli bir zandır.” dedikten sonra ilim mertebelerini şu ifadelerle ortaya koyar:

“Şu hâlde yakîn % 100 ilim ifade edince tuma'nînet-i zan da % 90-95 ilim ifade

eder. Çünkü zan haddizatında % 50'den fazla ilim ifade ederdi. Buna bir de itmi'nan katılınca elbette daha kuvvetlenir ve hemen hemen yakîn derecesine vasıl olur.” (85)

Mükelleften bahsederken akılla ilgili parantez içinde uzun bir açıklamaya yer verir:

“Akıl, insan nefsinin kendisiyle bilgi kazanacağı kuvvettir. Akıl muhtar olan tarifi budur. Diğer tabirle, akıl nefsin bilgi kazanmasına vasıta olan bir kuvvettir. Kuvvet de bir şeydir ki onunla diğer şey müessir veya müteessir olur. Demek insanın nefsinde tesir ve teessüre şamil bir hâlet vardır. Ve o hâlet insanı ilim kazanmaya sevk eder. Nefisten murad, ruh dediğimiz şeydir. Buna nefis-i nâtika derler. İşte ilim kazanmak tabirinden de anlaşılacağı veçh ile ruhun tesir ve teessüre şamil olan hâlet vasıtasıyla kazanacağı ilim, tahsile muhtac olan ilimlerdir ki onlar da nazar ve istidlâle ihtiyacı bulunan nazarî bilgilerdir.

Akıl dört mertebesi vardır:

1- Akıl-ı heyûlanî: Sureti kabul eden asli maddelere heyûlâ derler. Meselâ, bir odayı meydana getiren taş, tuğla, tahta gibi şeyler odanın heyulasıdır. Bunlar birbirleriyle imtizac ederek oda şeklini almaya müstaid imişler ki bu oda vücuda gelmiş. İşte akıl-ı heyûlanî de ruhun ilk yaratılış anındaki mertebesidir. Odanın taşları, tuğlaları mesabesindedir. Henüz bir şey olmuş değil fakat olmak istidadını haizdir. Meselâ, yeni doğan bir çocuğun yazı yazmağa istidadı bu mertebededir. Ve bu istidadla çocuk sair hayvanlardan ayrılır. Zira onlar da böyle bir istidad yoktur.

2- Akıl bi'l-meleke: Bu mertebe, nefsin bedihî olan şeyleri anlayarak nazariyatın tahsiline müstaid olduğu zamandır. Yazı yazmayı bilmeyen bir şahsın yazı öğrenme istidadı bu menzilededir.

3- Akıl bi'l-fiil: Nefsin, nazarî şeyleri de anlayarak istediği zaman onları hazırlamağa muktedir olduğu mertebedir. Yazı yazmayı bilen bir adamın istidadı bu menzilededir. Şimdi yazmasa bile istediği vakit yazabilir. Bu kuvvet fiile pek yakın olduğu için ona akıl bi'l-fiil demişlerdir.

4- Akıl-ı müstefad: Bu mertebe nazariyatın nefis için tamamen hazır ve açık bulunduğu bir mertebedir. Kâtibin yazı yazarken bulunduğu menzile budur.” (143-144)

Merhum esasen her meseleyi tafsilatlı açıklama peşinde değildir. Gerekli gördüğü mevzuları bir şekilde izah ederken, pek çok muhtasar eserde görüldüğü üzere bazı konulardaki ayrıntıyı mufassal usûl kitaplarına havale eder.⁵³

⁵³ Mesela bk. Davudoğlu, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, 90.

3.4.4. Nadir Terim ve Açıklamalar

Zikredilmesi gereken diğer bir hususiyet de eserin usûl kitaplarında pek rastlanmayan terim ve açıklamalara yer vermesidir. Mesela;

“Mukaddime sözü, Araplar’ın “mukaddimetü’l-ceyş” tabirinden alınmıştır ki avcı bölüğü demektir. Harbe girişmezden önce avcı bölüğü sayesinde düşmanın hali nasıl anlaşılır da öyle harp edilirse, ilim kitaplarındaki mukaddimeler de okunacak ilim hakkında aynı vazifeyi görürler.” (1)

Müstebâh olmak kavramını gündeme getirip onunla *mübah* olmak arasındaki farka dikkat çekmesi hakikaten müstesna bir tespittir:

“Müstebâh olmak mübah olmak demek değildir, mübah muamelesi görmektir. Meselâ puta tapmak kabihdir. Bunu inkâr etmek haktır, helaldir. Barıştırmak için yalan söylemek kabih değildir fakat mübah da değildir, müstebâhtır.” (29)

Bunlardan birisi de mücmel lafız bağlamında verdiği şu tafsilattır:

“Şâri’in muradı olan mânada şüphe ve ihtimal bırakmayan beyana beyan-ı şâfi derler ki artık bu beyandan sonra mücmel müfesser olur. Salât, zekât lafızları gibi. Şâri’in muradını şüphe bırakmayacak derecede tayin edemeyen beyana da beyan-ı gayr-i şâfi derler. Ribada olduğu gibi ki talebden, tetebbudan sonra müşkil, teemmülden sonra da zan ifade etmiş ve müevvel olmuştur. Başa mesh miktarı dahi böyledir.” (54)

Hanefî mezhebine ait pek çok kaynakta, hata eseri olarak talak lafzını kullanma sonucu boşamanın tahakkuk edeceği belirtilir fakat bunun kazaî ve diyânî yönüne pek dikkat çekilmezken, Davudoğlu bu hususta şunu der: *“Bir adam karısına hitaben ‘Testi boş!’ diyecek iken ‘Sen boşsun!’ dese karısı derhal boş olur. Şu kadar ki bu, mahkeme nazarında böyledir. Yoksa diyaneten boş olmaz.” (61)*

Bazı terimlerdeki inceliğe dikkat çekmesi ilim tâlibi için ufuk açıcı mahiyette görünmektedir:

“Hakikatte müşterek olan, lafızlar değil mânalardır. Yani müşterek lafzın delâlet ettiği mânalar aynı lafızda iştirak ediyorlar. Şu halde müşterek demek, hazf ve îsâl kaidesince “müşterekün fih” demektir. Zarf edatı hazf olunmuştur.” (43-44)

Fıkıh ve usûl kitaplarında verilen örnekler çoğunlukla Arapça cümle ve kelimelerden seçilmektedir. Ancak Davudoğlu’nun *Usûl-i Fıkıh Dersleri* bu hususta da dikkat çekici bir özelliğe sahiptir. Şu ifadelerde olduğu gibi:

“Cem-i münekkerin hükmü: Üç ve ziyadeye şamil olmaktır. Üçten aşağıya şamil değildir. Zira cemî’ olmaktan çıkar. Binaenaleyh “Gazeteler okumam!”

diye yemin eden bir adam, bir veya iki gazete okumakla yemininden dönmüş olmaz.” (46)

Lafızla mânaya vukuf itibarıyla dört kısmı olan dâl bi'l-ibâre, dâl bi'l-işâre, dâl bi'd-delâle ve dâl bi'l-iktizâyı mantıktaki üç delâletle izah eder. Bu açıklama tarzı *Mir'ât*⁵⁴ gibi eserlerde bulunduğu halde, günümüzde yazılan usûl eserlerinde artık rastlanmamaktadır. Dâl bi'l-ibâreyi şöyle tarif eder:

“Üç delâletten biriyle mâ sîka leh olan mânaya delâlet eden lafızdır. Tarifteki üç delâletten murad: 1. Delâlet-i mutâbıkıyye, 2- Delâlet-i tazammuniyye, 3- Delâlet-i iltizâmiyyedir.

1- Bir lafız, mânasının tamamına delâlet ederse ona delâlet-i mutâbıkıyye derler. İnsan lafzının hayvan-ı nâtıka delâleti gibi.

2- Mânasının bir cüz'üne delâlet ederse, delâlet-i tazammuniyye denir. İnsan lafzının hem hayvan hem nâtık cüz'lerine delâleti gibi. Çünkü bir şeyin bütününe delâlet eden, onun cüz'üne de delâlet eder.

3- Eğer lafız mânanın lâzımına delâlet ederse bu da delâlet-i iltizâmiyye olur. İnsan lafzının ilim, sanat ve yazı yazmak kabiliyetine delâleti gibi.

Burada üçüncüye örnek olarak alışverişin helâl, ribânın haram kınıldığını belirten ayeti⁵⁵ verir.

Bu ayetin alışverişle riba arasındaki farka delâleti dâl bi'l-ibâredir ve buna delâlet-i iltizâmiyye ile delâlet eder. Çünkü “fark” alışverişin ve ribanın mâ vud'ıa lehi değil, lâzımıdır. Alışverişin helal, ribanın haram olmasına delâleti, dâl bi'l-işâredir.” (64)

Alışverişle riba arasındaki farka delâlet eden ayet hemen bütün usûl kitaplarında pek çok lafız çeşidini açıklamak için örnek olarak verilmektedir. Ancak aynı ayetin nasıl olup da farklı lafız türleri için örnek olabildiğine dair açıklama genelde yapılmamaktadır. Merhum bu inceliğe yukarıdaki izahlarından sonra parantez açarak şöyle dikkat çekmiştir:

“Biz bu ayet-i kerimeyi zâhir ve nassa misal göstermiştik. Burada da dâl bi'l-ibâre ile dâl bi'l-işâreye misal oluyor. Çünkü sadedinde bulunduğumuz kısımlar birbirine dâhil olabilirler. Meselâ, bir lafzın hem zâhir hem dâl bi'l-işâre olması mümkündür. Nitekim burada da öyledir. (64)⁵⁶

⁵⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 160.

⁵⁵ el-Bakara 2/275. Çalışmada geçen ayet mealleri A. Davudoğlu tarafından tercüme edilmiştir.

⁵⁶ *Selâmet Yolları* adlı eserinde usûle dair verdiği özet bilgilerin sonunda da bu hususu müstesna bir biçimde “Usûl-i fıkha göre bir ayetin tahlili” başlığıyla şöyle ortaya koyar:

İlahî ilim ve beşere nispetle neshin durumuna dair tespitleri de dikkate değer görünmektedir:

“Beyan-ı tebdil, hem beyan hem nesihtir. Çünkü Allah’ın ilmine nispetle mensûhun sona erdiğini beyandır. Bize göre ise şer’î bir hükmü tebdildir. Çünkü Cenâb-ı Hak o hükmün ne kadar süreceğini bilir, biz bilmeyiz. Onun için bize nazaran nesih, hükmü kaldırmaktır. Eğer Allah Teâlâ hakkında dahi ref olsa, o vakit Şâri’ Teâlâ’ya bedâ ve cehil isnad edilmiş olur. Güya o hükümden daha güzeli hatırına gelmiş de onu kaldırıyormuş yahut ne kadar devam edeceğini bilmiyormuş da hâdisât icab etmiş ve değiştirmiş olur ki bu bâtıldır.” (79-80)

Zelle için verdiği tanımda da dikkat çekici incelikler mevcuttur: *“Zelle; kasıtsız olarak işlenen ve peygamberler hakkında caiz olan küçük günahtır.”* (82)

Mütevâtire neden bu adın verildiğini şöyle açıklar: *“Tevâtür lügatte tetâbu’ yani birbiri ardınca gelmek demektir. Râvileri üç devirde birbiri ardınca cemaat derecesinde oldukları için bu habere mütevâtir denmiştir.”* (84) Yine aynı yerde mütevâtir haberin naklinde râvilerin yalan üzere ittifak edememelerinin sebebine dair yaptığı şu açıklama pek çok çağdaş usûl eserinde rastlanmayan türdendir:

“Böyle bir haberde râvilerin kizb üzerine ittifaklarını âdeten akıl tecviz etmez. Yani arada menfaat celbi veya mazarrat def’i gibi yalan söylemeyi icap edecek bir delil yoktur. Binaenaleyh yalan uydurmalarına akıl cevaz vermez. Fakat aklın bu cevaz vermeyişi haddizatında o haberin yalan olmak imkânı yoktur mânasına değil, adeten yani bu haberi adet ölçüsüne vursa böyle bir haberde yalanı tecviz etmez mânasıdır. Yoksa bu haberin haddizatında yalan olabileceğini akıl kabul eder.” (84)

Haber-i vâhidin hücciyetine dair yazdığı deliller hem açık hem de kısa ve öz lüdü:

“Haber-i vâhidin amel icab etmesi, Kitap, Sünnet, İcmâ-ı ümmet ve ma’kûl ile

الرَّبِّوَا: وَأَخْلَى اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [و] Atıf harfidir. **Mutlak cem’** ifade eder. Bu manada **hâssdır**. Tertib ve ta’kibe delalet etmez.

أَخْلَى *Fil-i mâzidir*. Helal kılmak manasında **hâssdır**.

الرَّبِّوَا deki *harf-i ta’rîf* istiğrâk içindir ve **âmm**dir. Medlûlünü kat’î olarak ifade eder.

حَرَّمَ: **hâssdır**.

الرَّبِّوَا: **hâssdır**. Hâss da medlûlünü kat’î suretle ifade eder. Bu ayet *alış-verişin helal, ribanın haram olduğunu* ifade babında **zâhir**, fakat *alış-verişle ribanın* arasında fark olduğunu beyan için nâzil olmuştur. Binaenaleyh bu manada **nassdır**. Aynı zamanda bu manada **dâl bi’l-ibâre**dir. Zâhir olan manada ise **dâl bi’l-işârettir**. *Ribayı alışveriş nevelerinden tahsis ettiğinden* bu manada **beyân-ı tağyîr**dir. Bk. Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, 1/31.

sabittir. Kitap'tan delilimiz, *قَلَوْلًا تَقَرَّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَّقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ* yani "Onlardan her fırkadan bir taife dinde fakih olmaya gitse de kavimlerine döndükleri vakit onları inzâr etseler ya! Belki kavimleri sakınır."⁵⁷ ayet-i celilesidir. Allah Teâla Hz.leri fukaha taifesine inzâr emrediyor. İnzâr, ilme ve amele davettir. Eğer inzâr amel icab etmeseydi, emrin bir faidesi kalmazdı. Taife, bir veya birkaç kişidir. Bunların haberi ise haber-i vâhiddir. Demek ki haber-i vâhid amel icab ediyormuş ki fukahaya inzâr emir buyurulmuştur.

Sünnetten delilimiz, Hz. Peygamber'in bazı ashâbı etraf memleketlere ahkâm tebliğine memur olarak göndermesi ve hediye hakkında Berîre'nin, sadaka hakkında Selman'ın haberlerini kabul buyurmasıdır.

İcmâ'dan delilimiz, sahabe ve tâbiîn hazeratı birçok vakalarda haber-i vâhid ile amel etmiş, bu mesele aralarında şuyû bulunduğu halde inkâr eden olmamıştır.

Ma'kûl delilimiz, şehadet meselesidir. Bir davada şahitlik yapacak iki kimse hakkında töhmet ihtimali vardır. Çünkü davacıyı sevdikleri için lehinde veya sevmedikleri için aleyhinde şehadet etmeleri caizdir. Sonra, bu şahitler güvenilir adamlardır diye ümmet arasında meşhur olmayabilirler. Böyle iken yine şehadetleri mûcibince amel lâzım oluyorsa, hakkında hiçbir töhmet bulunmayan ve adaletiyle meşhur olan râvinin haberini kabul etmek evleviyetle lâzım olur." (86-87)

Yine haber konusunda "Rivayeti kabul edilebilmek için dört şart aranır: Akıl, İslam, zabt, adalet." dedikten sonra İslam şartını açıklarken "Râvinin müslüman olması, yalan söyleyeceğinden korkulduğu için şart kılınmamıştır. Yalan bütün dinlerde haramdır. Lâkin müslüman olmayanlar taassupları neticesi müslümanlığı yıkmaya çalışırlar da onun için şart kılınmıştır." demiştir. (87)

Yine aynı bahiste adaletle ilgili şu tespitler önemlidir:

"Adalet: Râvinin dininde ve hatt u harekâtında istikamet üzere bulunması, din ve aklının heva ve şehvetine galip olmasıdır. Adalet gizli bir hey'et olduğundan, bu hususta bazı zahîrî alametler vaz' edilmiştir ki şunlardır:

I- Büyük günahlardan sakınacak.

II- Küçük günahları ısrar ile işlemeyecek.

III- İzzet-i nefsi düşüren küçük günahlardan sakınacak. Meselâ, bir lokmayı çalmak böyledir.

⁵⁷ et-Tevbe 9/122.

iv- İzzet-i nefsi düşüren mübahlardan dahi sakınacaktır. Güvercin ile oynamak gibi." (88)

Bilgi edinme yollarından hangisinin en güçlü olduğu yolundaki şu cümle de çoğu usul kitabında bulunmamasıyla dikkat çekicidir: "Esbâb-ı ilmin en yüksek derecesi müşahede yani gözle görmektir." (96)

Yine icmâ'ın imkânına dair yaptığı değerlendirmeler konuyu izah sadedinde câlib-i dikkattir:

"Nefs-i icmâ mümkün olduğu gibi, bize nakledilerek onu bizim bilmemiz de caizdir. İcmâ'ı inkâr edenler, buna da ihtimal vermezler. Derler ki: Âdet, şarkta garbda yaşayan âlimlerin şahıslarına ait bilgiyi bile mümteni görürken, nasıl olur da birçok ihtimallere maruz kalan ictihadlarının bilinmesine cevaz versin.

Bu sözler, zarureten sabit olmuş bir delile karşı ümmeti şüpheye düşürmekten başka bir şey değildir. Tarihte, Türk orduları bir yandan Viyana kapılarına, öte yandan Acemistan'a, Mısır'a, Afrika'ya kadar gittiler. Acaba bu uzak memleketlerden hiç muhaberatta bulunmadılar mı? O günün vesaiti düşünülürse, şimdi bize muhal gibi görünür. Fakat bu seferler, muhabereler hep oldu. Bunlar caiz oluyor da icmâ'ın bize nakli neden caiz olamasın?" (98-99)

Sükûtî icmâdan bahsederken şöyle der:

"Bu icmâ'a ruhsat denmesi, müctehidlerin susmasını zarureten ittifak saymamızdandır. Çünkü ümmetin büyükleri hiçbir vakit hakkın karşısında susmazlar. Onların susması ittifaktan başka bir şeye hamledilemez. Bir mani olmadıkça susmak haramdır." (100)

İcmâ'ın hükmü'nü beyan ederken farklı icmâ türlerinden, daha doğru bir ifadeyle farklı icmâ mertebelerinden bahsetmesi, meseleleri incelikli ve derinliğine ele aldığıın göstergesidir:

"Ekser Hanefiyye'ye göre Kitap ve Sünnet gibi icmâ ile de yakînen hüküm sabit olur. Ve böyle bir hükmü inkâr küfürdür. Şu kadar var ki kat'iyet ifade edecek icmâ'ın tevâtüren naklolunması şarttır. Haber-i vâhid ile nakledilen icmâ zannî olur. Mama'fih icmâ asıl itibariyle kat'î bir delildir. Zira icmâ ile sabit olan hüküm müctehitlerin kendi re'yi değildir. Onların elbette bir senedleri vardır. İşte o sened kat'î ise icmâ ile tahakkuk edecek hüküm de kat'î bir delile istinad etmiş olur ki artık orada icmâ zannî olur. Zira müstakil delil değildir. İcmâ müstakillen delil olmak için senedi zannî bir delil olmalıdır. Bu surette icmâ o zannî delili kuvvetlendirir. Hüküm de o delile değil, icmâ'a izafe edilir. Tevâtüren nakledilen icmâ'ın en kuvvetlisi sahâbenin kavli icmâ'ıdır. Fakat bunun ittifakî olabilmesi için sahâbenin münkariz olmaması lâzımdır. Böyle bir icmâ, delâleti kat'î ayet ve haber-i mütevâtir gibidir. Münkiri ikfâr olunur.

Sahabeden sonra aynı şartlarla tâbiînin icmâ'ı muteberdir. Ve haber-i meşhûr kuvvetindedir. İnkâr eden dalâlete nisbet olunur. Daha sonra muhtelefun fih icmâ gelir ki bu da sahih olan haber-i vâhidler kuvvetindedir. İcmâ' nâsîh ve mensûh olamaz.” (101-102)

“Kıyasın hüccet olduğu Kitap, Sünnet ve icma ile sabittir.” dedikten sonra, “Kitap’tan delilin, فَأَعْتَبُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ “Ey akıl sahipleri, siz bundan ibret alınız!”⁵⁸ ayet-i kerimesi olduğunu ve bunun ahdini bozan Yahudiler hakkında indiğini beyanla şunu ifade eder: “İtibar üç mânaya gelir: 1- Bir şeyi benzerine red, 2- Nasihat almak, 3- Geçmek. Bu mânaların üçü de kıyasta mevcuttur. Binaenaleyh bu itibarla kıyas da me’ûrun bihtir. (104)

İstihsana niçin bu adın verildiğine dair yaptığı açıklama şöyledir: “Buna istihsan denilmesinin vechi kıyas-ı hafî ile amel hoş görüldüğündendir.” (114)

Teklifi hükmün bir şeye taallukunun olmadığını, vaz’î hükmün ise bir taallukunun bulunduğunu söylerken dikkat çektiği hususlar, usûle vâkıf bir bakışı ortaya koymaktadır:

“Teklîfî hüküm, bir şeyin başka bir şeye taalluku suretiyle olmayan hükümdür. Yani talep veya tahyîr yoluyla doğrudan doğruya mükelleflerin fiillerine taalluk eden hitabların eserleridir. Vakıa hakikatte taalluksuz hüküm olamaz. Hükümün hâkime, mahkûmun bihe, mahkûmun aleyhe şüphesiz bir taalluku vardır. Ama teklîfî hükümlerde bundan mâadâ bir şeyin başka bir şeye taalluku yoktur. Hâlbuki vaz’î hükümlerde böyle ikinci bir taalluk vardır. Meselâ, vakit namazın sebebidir ve bir vaz’î hükümdür. Çünkü namaza taalluku vardır.” (119)

Yine vaz’î hükümlere dair şu değerlendirmesi ufuk açıcıdır:

“...çeşitli itibar ve haysiyetlerle vaz’î hükümlerin bir yerde toplanmasında bir münafat yoktur. Meselâ, bir şey hükümde tesir etmesine bakarak illet; hükme ulaştırmasına bakarak sebep; hükümün kendisine tevakkuf etmesine bakarak şart; ve hükmü göstermesine bakarak alâmet olur.” (140)

Bazı hususlarda verdiği bilgiler çok sistemattiktir. Ehliyet ârızalarından ölüm hakkında verdiği bilgiler bu kabildendir. Özetle, “Ölümün dünya ve ahirete müteallik bazı hükümleri vardır. İki de dört tanedir. Ahirete taalluk edenler, 1- Başkasının malı, canı yahut ırzına tecavüzden dolayı ölene vacip olan haklar. 2- Ölenin malına, canına yahut ırzına başkasının tecavüzünden dolayı alacak hakları. 3- İman ve taatleriyle nâil olduğu sevap. 4- Günah sebebiyle düşürüleceği azaplar. Bunlar hakkında ölüme dirilik hükmü verilir. Ana rahmindeki çocuğa bazı dünyevi hükümlerde diri hükmü verildiği gibi,

⁵⁸ el-Haşr 59/2.

kabirdeki ölü için de ahirete ait hükümlerde diri hükmü verilir.

Dünyaya taalluk eden hükümler: 1- Teklifî hükümlerden namaz, oruç gibi ibadetler sâkit olur. Çünkü tekliften maksat kendi ihtiyarı ile edâdır. Ölüde bu tasavvur edilemez. Velhasıl bütün mali ve bedeni ibadetler sakıt olur. Ancak eda etmediğinden dolayı kazandığı günah yine bakidir. 2- Ölü üzerine başkasının ihtiyacı için meşru olmuş şeyler: a. Sıllalar; Vasiyyet müstesnadır sağlığında vacip olan yakınlarının nafakası vs. sakıt olur. b. Zimmetindeki borçlar düşer. c. Vedia, gasb gibi ayna müteallik haklar sâkit olmazlar. Bunlarda maksat aynın sahibine nazaran selametidir. 3- Ölünün kendi hâceti için meşru olanlar sâkit olmazlar. Techiz, tekfin, borçlarını ödemek, vasiyyetlerini tenfiz, malını vârislere taksimi; bunlar onun zarurî ihtiyaçlarındandır. 4- Ölünün kendi ihtiyacına yaramayanlar; ölüyü öldüreni kısas gibi. Bunlarda ölüye müsaadekâr davranmağa lüzum yoktur. Meselâ, kâtili kısas etmek onun ihtiyaçlarından değildir. Zira kısas, intikam için meşru olmuştur. Ölü bu gibi şeylere ehil değildir. Böyle haklar mirasçılara ibtidâen sabit olur. Bu sebepten ölü henüz hayatta iken mirasçı kâtili kısastan affedebilir. Kısasın vücûbuna sebep ölü olduğu için o da hayatında kâtili affedebilir.” (149-151)

Diğer taraftan kitapta bazı tabirlerin günümüzde farklı kullanıldığı barizdir. Hırsız yerine “hayırsız”, hırsızlık yerine de “hayırsızlık” kelimesinin kullanılması böyledir. (131)⁵⁹

3.4.5. İstilahların Diğer İlimlerle Mukayesesi

İstilahları yer yer diğer ilimlerle mukayese etmesi *Usûl Dersleri*'nin dikkat çekici diğer bir hususiyetidir. Bu mevzuda öne çıkan ilk ilim belâğat/beyan, ikincisi de mantık ilmidir. Bu yönüyle kitap farklı ilimlere bir pencere açan niteliğe sahiptir.

Cins-tür ayırımında mantık ve usûl arasında yaptığı şu mukayese ilk dikkat çekenidir: *“Bizim burada raculü nev’, insanı cins yapmamız, usûlcülerin istilahına göredir. Mantıkçıların istilahi başkadır. Onlar insanı nev’, hayvanı cins sayarlar.”* (9)

Alâka türlerine dair yaptığı şu mukayesede ise usûl ve beyan ilmini karşılaştırmaktadır:

“Hakiki mânaların mecaza naklinde muteber olan alâka nevelerini lisancılar beyan ilminde sayıp dökmüşler ve kimisi beş, kimisi sekiz ve kimisi yirmi beş

⁵⁹ Hırsız kelimesinin hakkında bk. Emrah Bozok, “Hırsız Sözcüğünün Kökeni Üzerine”, *International Journal of Humanities and Education*, 4/9 (2018), 63-71.

çıkarmışlardır. Usûlcülerce muteber olan alâka nevileri ise sekizdir: Müşabehet, kevin, evl, istidad, hulul, cüz'iyet, sebebiyyet, şartiyyet.” (56)

Yine aynı konuyla ilgili şu karşılaştırmaları yapar:

“Eğer alâka müşabehet olursa beyan uleması o mecaza istiâre derler. Cesur adama aslan demek bu kabildendir. Şöyle ki aslanın en hususi vasfı cesurluğudur. İşte cesur adam da bu vasıfta ona iştirak ediyor. Alaka, müşabehetin gayri olursa beyan uleması ona mecaz-ı mürsel derler. Fukahaya gelince; onlar da alakayı müşabehet ve müşabehetin gayri diye taksim ederler ise de alaka yerine ittisal tabirini kullanırlar ve ittisali de ittisal-i manevî, ittisal-i surî olmak üzere ikiye taksim ederler. İttisal-i manevî istiâredir, ittisal-i surî de mecaz-ı mürsel demektir.” (56-57)

Kinâye lafızdan bahsederken de aynı ilimle mukayeseyi ihmal etmez:

“Kinâye, hakikat olsun, mecaz olsun, kendisinden murad olan mâna kullanım bakımından kapalı olan lafızdır. Usûlcülerin bu tarifi beyan ulemasının tarifine uymamaktadır. Beyancılarca kinaye, mâ vudı'a leh için lâzım olan bir mânada kullanılan lafızdır.” (62)

Aynı yerde şöyle bir mukayese yer alır: “Beyanın kinayesi mutlaka mecaza mukabil olur. Hâlbuki usûlün kinayesi mecazla birleşebilir. Yani usûlün kinayesi e'amdır.” (62)

3.4.6. Fıkıh Dışı Örnekler

Pek çok usûl kitabında da görüldüğü üzere verdiği bazı örnekler doğrudan fıkıhla ilgili olmayabilmektedir. Muhkem bahsini anlatırken “Muhakkak ki Allah Teâlâ her şeyi bilir.”⁶⁰ mealindeki şu ayet dahi muhkem liaynihîdir.” der.

Müşkil lafız için verdiği şu örnek de böyledir: “قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ” “Gümüştan sürâhiler...”⁶¹ ayet-i kerimesidir. Kârûre, sırçadan yapılmış sürâhi ve bardaktır. Ayet-i kerimeye göre kârûreler gümüştan olacak. Hâlbuki kârûre sırçadandır. Şu hâlde bu ayet müşkildir ve lafızda bir istiâre-i bedîiyye vardır.” (52)

Neshin mahallini anlatırken zikrettiği şu ayet de aynı şekildedir: “خَالِدِينَ فِيهَا” (79) gibi ki bu da nesih kabul etmez.”⁶²

Yukarıdaki türden örnekler yanında bazı misallerin çok daha müşahhas olduğu

⁶⁰ el-Enfâl 8/75.

⁶¹ el-İnsan 76/16.

⁶² en-Nisâ 4/57, 122.

görülür. Müevvelin hükmünü açıklarken muamelattan şöyle bir misal verir:

“Beş liraya bir kitap alınsa, bu parayı Türk parasının her nevinden vermek caizdir. Ufaklık, bütün bir lira veya banknot verilebilir. İşte bu beş lirayı beldenin geçer parasına sarf etmek te’vildir. Başka bir şey değildir. Fakat paralar değer bakımından birbirinden farklı olursa, satış fâsid olur. Meselâ altın mukabilinde bir mülk satılsa, bu sözde Osmanlı, İngiliz, Fransız altınları dâhildir. Satıcı tarafından nevi bildirilmedikçe bunların birbirine tercihi mümkün değildir ve şu hâlde satış fasit olur. Buna sebep, fukahaya göre semenin meçhul olmasıdır. Usûlcülerce ise umum müşterek icab etmesidir.” (45)

3.4.7. Farazi Misaller

Fıkıhtan olmayan misaller yanında bir de farazî örneklere yer verir. Sünnet konusunu işlerken *“Merviyûn anhin kendisine nisbet edilen rivayeti nefiy ve inkâr etmesi bilittifak hadisi cerhtir.”* dedikten sonra verdiği örnek böyledir: *“Meselâ, râvi Hz. Enes’e Hz. Ömer’den bir hadis rivayet ediyor. Sonra Enes bunu Hz. Ömer’e soruyor. Eğer Hz. Ömer “Ben böyle bir hadis söylemedim!” derse, o hadis bilittifak mecrûhtur.”* (92)

Yine aynı bahiste benzer usûlle şöyle der:

“Merviyûn anhin tereddüdü ve bir mânada zâhir olan hadisi gayr-i zâhir mânaya haml ederek te’vilde bulunması ihtilaflıdır. Meselâ, merviyûn anha sorulduğu vakit, “Böyle bir hadis hatırlayamıyorum.” derse İmam Ebû Yûsuf’a göre cerh, İmam Muhammed, Mâlik ve Şâfiî’ye göre cerh değildir.” (92)

İcmâ’ın azimetinden bahsederken verdiği örnek de böyledir:

“Bütün müctehidlerin konuşması veya amel etmesidir. Meselâ, hicretin yüzüncü yılında Bağdad’da, Mısır’da, Şam’da beş tane müctehid yetiştiğini farz edersek, bunların şer’î bir hadise vasıl olunca, hepsi birden o hâdise üzerine, “Şöyle bir hüküm verilmek lâzımdır.” diye konuşmaları bir azimettir. Buna “kavlî icmâ” derler. Aynı müctehidler, içlerinden hiçbiri hariç kalmamak şartıyla bir amelde ittifak ederler, meselâ şirket akdi yaparlarsa –ki icmâ ile sabittir- bu da bir azimet olur. Buna da “amelî icmâ” denir.” (99)

3.4.8. Yazımda Farklılık ve Yanlışlar

Kitapta yer yer yazım farklılıkları da göze çarpmaktadır. Meselâ, usûl terimlerinden “hafî” kelimesi diğer eserlerinde yazıldığı şekliyle değil, çoğunlukla “hafiy” biçiminde yazılmıştır. Yine “nedb” kelimesi, “nüdb” olarak

kaydedilmiştir. Teksir nüshalarında yazım yanlışlarına rastlansa da bunların daktilo edilirken yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Meselâ, “belvâ-yı âmire” (91) yazılmış fakat doğrusu *belvâ-yı âmme* olmalıdır.

“Süt *ninesinin* ücreti, evin kirası gibi bedeller çocuğun malından verilir.” (145) denmiş, fakat doğrusu “annesinin” olmalıdır.

Kul haklarının üç kısım olduğu açıklanırken “1. *Kendisinde mahza ilzâm bulunan ukubetler.*” (95) denmişse de doğrusu “akitler” olmalıdır. Nitekim konunun siyakına bakılınca akitlerden bahsedildiği görölmektedir.

Başka bir eksikliğin bulunduğu yer de şu cümlelerdir: “*Kul hakları, üç kısımdır: Ya sırf menfaat ya sırf zarar yahut ikisinin arasında döner. Sırf menfaatin edâsı sahihtir. Velew ki velisi razı olsun. Sabînin hibe etmesi, karısını boşaması gibi.*” (147) Burada “edâsı sahihtir”den sonra bir veya birkaç cümlenin atlandığı anlaşılmaktadır. Çocuğun yararına olan haklar anlatılırken, konu bitirilmeden zararına olan tasarruflara geçilmiştir. Doğrusu şöyle olmalıdır: “*Sırf menfaatin edâsı sahihtir. Hibe ve sadaka kabulü gibi. Sırf zararına olanların edâsı sahih değildir. Velew ki velisi razı olsun. Sabînin hibe etmesi, karısını boşaması gibi.*”

Bir de meramı tam anlaşılmayan çok az cümle bulunmaktadır. Allah haklarıyla ilgili şu cümle böyledir: “*Bu kısma yaratma itibariyle bütün haklar, Allah'ın, bütün varlıklar O'nun mahlûkudur.*” (141)

Sonuç

Günümüze ulaşan ilk usûl kitabı İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra çok sayıda usûl yazılmıştır. Hanefî âlim Ebû Zeyd Debûsî (ö.430/139) ile Şâfiîlerden Ebû Hâmîd Gazâlî'den (ö.505/1111) sonra usûl bahislerinin tebellür ettiği ve konuların tasnifinin genel itibariyle oturduğu görölmektedir. Daha sonra telif edilen usûl eserlerinde bazı yeni mevzular ilave edilmiş olsa da bunların daha önceki tasnif usûlü üzerinden icra edildiği söylenebilir.

Son dönemde ise yine usûl eserleri yazılmaya devam etmektedir. Ancak göröldüğu kadarıyla artık yeni bahisler ve farklı tasniflerden ziyade, önceden yazılmış eserlerden nasıl yararlanıldığı ve onlarda ele alınan hangi konuların öne çıkarılıp takdim edildiği önem kazanmıştır.

Dinî bilgilerin kaynakları Arapça olduğundan bunları anlama yöntemi olan fıkıh usulüne dair kitaplar ilk devirlerden itibaren Arapça yazılmıştır. Ancak zamanla görölen ihtiyaç üzerine önce *Menâr* gibi itibar gören kimi usûl kitaplarının farklı dillere tercüme edildiği, daha sonra ise teliflerin yapıldığı müşahede edilmektedir. Yapılan çalışmalar, bu durumun hususiyle Türkçe açısından sabit olduğunu ortaya koymaktadır. Önceleri *Menâr* olmak üzere, daha sonra *Mirkât* ve *Mecâmi'u'l-hakâik* gibi eserler tercüme edilmiştir.

Tanzimat'la başlayan devir öncesinde az da olsa usûl alanında telifler bulunsa da Osmanlı'nın son döneminde hukuk alanında yaşanan değişimin Türkçe usûl yazımına hız verdiği görülmektedir. Her ne kadar hukukta ve hukuk eğitiminde değişiklikler yaşansa ve hatta "ictimai usûl-i fıkıh" gibi teşebbüsler bulunsa da usûl konularını ele almada önceki birikimden ciddi bir sapmanın olmadığı söylenebilir.

Cumhuriyetle birlikte, hukuken tam bir değişim yaşanmadan evvel usûle kısmen farklı fonksiyon yükleme arayışı görülmüştür. Bu bağlamda Hüseyin Naci, usul-i fıkıh dersinin hukuk fakültesi müfredatından çıkarılması girişimlerine karşı, bu ilim dalının güncel hukuku anlamak ve yorumlamak için önemli bir araç oluşuna vurgu yapmış ve usul-i fıkıh verilerinden yararlanılabilmesi için onun eski ve eksik yönlerinin gözden geçirilmesi teşebbüsünde bulunmuştur. Ancak bu tür yönelimlerin, daha sonraki "usûl" sâhibi Ömer N. Bilmen'de akis bulmadığı görülmektedir. Kendisinden sonra gelen ve son devrin önemli âlimlerinden merhum Ahmed Davudoğlu da aynı yolda yürümüş, kendisinden önceki ilim silsilesine bağlı kalmıştır.

Davudoğlu, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* adlı eserini Molla Hüsrev'in *el-Mirkât*'ındaki gibi bir mukaddime, iki maksat ve hâtime şeklinde tertip etmiştir. Birinci maksatta şer'î delilleri (Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyası dört rükün olarak) işlemiş; ikinci maksatta hükümler ve hükümle ilgili bahisleri; hâtimede ise kısaca ichtihad konusunu anlatmıştır.

A. Davudoğlu, bir tevazu göstergesi olarak *Usûl-i Fıkıh Dersleri* adlı eserin "derleyen"i şeklinde takdim edilmiş olsa da kendisinin "müellif", kitabın da "telif" vasfını hak ettiğini söylemek abartı sayılmasa gerekir.

Eserin dikkat çeken pek çok nitelikleri bulunmaktadır. Bu babdan olmak üzere müellif özellikle usûl-i fıkıhla ilgili istilahlar arasındaki ince ve önemli farkları izah etmiş, bunların bir kısmını mantık ve belagattaki anlam ve kullanımlarıyla mukayese etmiştir. Pek çok usul kitabında rastlanmayan bilgilere de yer vermiştir. Diğer yandan; meseleleri açıklamak için yer yer fıkıhın alanına dâhil bulunmayan örnekler ile farazî misaller de zikretmiştir. Eserin teksir nüshasında cümle düşüklükleri yanında bazı kelimelerin yazımında hatalar ve farklılıklar da göze çarpmaktadır. Bunların müellif kaynaklı olmayıp daktiloda yazım esnasında vuku bulmuş olmaları kuvvetle muhtemeldir.

A. Davudoğlu'nun *Usûl-i Fıkıh Dersleri* kitabının; geçmiş usûl birikiminden derli toplu faydalanan, onu günümüz ilim taliplerine temel seviyede fakat çok iyi bir biçimde nakleden ve terimlerin Türkçe karşılıklarını vermede iyi bir seviye yakalayan bir usûl çalışması olduğu söylenebilir. Zira önceki usûl kitaplarında istilahların Türkçe tercüme ve karşılıklarına fazla yer verilmediği görülmektedir. Dolayısıyla mevzubahis eser, yazıldığı dönemin öncesini sonrasına bağlayan önemli bir halka olmakla beraber bu halkanın maalesef

kayıp olduğu görölmektedir. Kendisini takip eden dönem itibariyle Türkçe usûl çalışmalarının onsuz devam etmesinin yer yer eksikliğinin göröldüğu izahıtan varestedir. Davudoğlu'nun *Usûl-i Fıkıh Dersleri* kısa bir süre önce yayınlanarak ilim dünyasına kazandırılmış olup bunun söz konusu eksikliği gidermede katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, Vedat S. "Deliormanlı İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu'nun Hayatı ve Şahsiyeti", *İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, ed. Muhammet Abay. 41-50. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Usûl-i Fıkıh*. sad. Şevket Topal, Seyit Badır, İlyas Yıldırım. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2021.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Sorulu Cevaplı Dinî Bilgiler*. sad. Bilal Aksoy. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Bozok, Emrah. "Hırsız Sözcüğünün Kökeni Üzerine", *International Journal of Humanities and Education* 4/9 (2018), 63-71.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları - Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Davudoğlu, Ahmed. *Buluğu'l-Meram Tercümesi ve Şerhi- Selamet Yolları*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017.
- Davudoğlu, Ahmed. *Fıkıh Usulü Dersleri*. haz. Fetullah Yılmaz. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023.
- Engin, Nihat. "Ahmed Davudoğlu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/52-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erdem, Sami. "Hüseyn Naci'nin Darülfünun Hukuk Fakültesindeki Son Fıkıh Usulü Ders Takrirleri (1924-1925)" *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*. 27 (2019 Bahar), 35-91.
- Ermis, Hamza. *Mehmed Zihni Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Belagatindeki Yeri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Gökalp, Ziya. *Makaleler VIII*. haz. Ferit Rağıp Tuncor. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Gönan, Yavuz – Yılmaz, Fetullah. "Hanefî Usûlcülere Göre Mahallü'l-Haber Kavramı: İhbârın Konusunu Oluşturan Meseleler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 61-91.
- Günay, H. Mehmet. "Ahmed Davudoğlu'nun Fıkıh Çalışmaları", *İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, ed. Muhammet Abay. 79-90. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.
- İpek, Ali – Nuhoğlu, Güller. "Eski Harflerle Basılmış Türkçe Tecvid, Usul-i Fıkıh ve Kıraat Eserleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 53-155.
- İsa b. Mahmud. *Hulâsatü'l-usûl*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi,

Demirbaş No: 34 Nk 1331.

- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zünûn*. Tashih: M. Şerefeddin Yaltkaya. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kaya, Eyyüp Said. "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 9-126.
- Koca, Ferhat. "Menâru'l-envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/119. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Köksal, A. Cüneyd – Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuraz b. Ali. *Mir'âtü'l-usûl şerhu mirkâtî'l-vusûl*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1307/1890.
- Onuk, Sümeyye. "Son Dönem Fıkıh Usûlü Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 173-195.
- Özket, Hasan, *XIX. Asır İslam Hukuk Usûlü Çalışmaları (1800-1923)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Samar, Mahmut. "Ahmed Davudoğlu'nun (1912-1983) Fıkıh Literatürüne Katkıları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 163-184.
- Şirvânî, Ahmed Hamdi. *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1301.
- Şirvânî, Ahmed Hamdi. *Levâmi'ü'd-Dekâik fî Tercemeti Mecâmi'i'l-Hakâik*. haz. Hüseyin Örs – Seher Erdem Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Türkmen, Dursun Ali. "Nüvvab'da Arapça Eğitimi ve Ahmed Davudoğlu'nun Arapça Hocalığı", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2/2 (2016), 39-48.
- Yazar, Sadık. "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/23 (2014), 56-58.

تحليل الاستعارة في الخطابة والشعر: قصيدة "هو الحب" لمحمود درويش أنموذجا

للتلخيص: عادة ما ينظر إلى الاستعارة بوصفها مقوما زخريا يندرج ضمنه باقي المقومات، غير أن أرسطو نظر إليها بوصفها مقوما حجاجيا وأداة للمعرفة الإضافية. وهذا ما تنبئه إليه أميرتو إيكو في كتابه السيميائية وفلسفة اللغة الذي درس فيه خمسة مداخل أو مفاهيم أطرت الفكر الغربي طوال تاريخه، وكان من بينها مفهوم الاستعارة، وذلك تحت عنوان: الاستعارة وتوليد الدلالة. إن مهمتنا الأساسية في هذا المقال تتلخص في عرض التصورات الكبرى التي جعلت من الاستعارة ميدانا لدراستها وتحليلها، وسنحاول في هذا المقال العمل على تطبيق ما تعود به علينا نظرية الاستعارة من مفاهيم على الخصائص اللغوية للتصوُّص، مختارين نصا للشاعر الفلسطيني المعاصر المتفرد محمود درويش. وكان النص الذي حظي باهتمامنا "هو الحب" لأنه يناقش النظرة المساندة عن درويش، والتي اختصرته في شعر الثورة ورفض الصهيونية؛ ذلك أن هذا النص يجعل من الحب محورا أساسيا، وهو ما يجعل منه شاعرا قادرا على التعبير عن جميع المواقف الإنسانية في أكثر لحظاتها تنافسا.

الكلمات المفتاحية: الاستعارة، النص الشعري، محمود درويش، اللغة، الأدب.

Hitabet ve Şiirsel Metnin İstiare Analizi: Mahmud Derviş'in "Huve'l-Hub" Şiiri Örneği

Öz: İstiare genellikle diğer unsurları içeren güzelleştirici bir unsur olarak görülür. Ne var ki Aristoteles onu bir cedel unsuru ve ek bilgi için bir araç olarak görmüştür. Bu, Umberto Eco'nun Batı düşüncesini çerçeveleyen baş giriş ve kavramı incelediği Semiotics and The Philosophy of Language (Dil Belfesefesi ve Göstergibilim) adlı eserinde farkına vardığı şey idi. Ele aldığı kavramlar arasında istiare kavramı da vardı. Bu kavram "istiare ve delalet çıkarımı" başlığı altında işlemiştir. Bu makalenin temel görevi, istiareyi inceleme ve analiz alanı haline getiren önemli tasavvurları sunmaktır. Bu çalışmada istiare nazariyesinin sunduğu kavramları metinlerin dilsel özelliklerine uygulamaya çalışacağız. Bu amaçla da inceleme metni olarak Mahmud Derviş'in devrim ve siyonizmin reddi şeklinde özetleyebileceğimiz yaygın kabulüne aykırı olduğu için "Huve'l-Hub" şiirini seçtik. Zira bu metin aşkı temel bir odak noktası haline getiriyor, bu da onu tüm insani tutumları en çelişkili anlarda ifade edebilen bir şair yapıyor.

Anahtar Kelimeler: İstiare, Şiirsel Metin, Mahmud Derviş, Dil, Edebiyat.

Analysis of Metaphor in Rhetoric and Poetry: The Poem 'This is love' by Mahmoud Darwish as a Model

Abstract: Although metaphor is often seen as a decorative feature that enhances other aspects in a text, Aristotle saw it differently. He thought of metaphor as a transforming element that broadens our understanding and offers new information. In his book "Semiotics and the Philosophy of Language," Umberto Eco takes up this point of view and discusses five key ideas that have influenced Western thought. One of these ideas is metaphor, with a focus on how it creates implications. Our primary goal in writing this study is to introduce the major ideas that have turned metaphor theory into a discipline for research and analysis. By concentrating on the writings of the unique poet Mahmoud Darwish, we want to apply these theoretical ideas to texts distinguished by their linguistic characteristics. Darwish's poem "Love" captures our attention because it contrasts with his established reputation as a poet of revolution and anti-Zionism. This poem, which centers on love, demonstrates Darwish's capacity to convey the full range of human emotions even in their most contradictory moments.

Keywords: Mataphor (Istiara), Poetic Text, Mahmoud Darwish, Language, Literature.

Mahmud
KADDUM*
İbrahim
ELBOUABDELLOUİ**

*Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık (Arapça) Anabilim Dalı, E-Posta: mkaddum@bartin.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9636-4903>.

**Doktora Öğrencisi, Moulay Ismail Üniversitesi, Errachidia Fakültesi, Arap Dili Anabilim Dalı, E-Posta: Ibrahim.elbouabdellouï93@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-1702-2773>.

مقدمة

توجد الاستعارة في كل خطاباتنا، ذلك أن ألفاظنا الأدبية في معظم الأحيان كائنات استعارية بالدرجة الأولى؛ إنها متضمنة في الحديث اليومي، وفي اللباس، وفي الفن، وفي الحياة. ولقد آمن بهذه الفكرة عدد من الدارسين الذين جعلوا التفكير في المجاز من أولى انشغالاتهم، حيث نجد كلا من جورج لايكوف ومارك جونسون في كتابهما "الاستعارات التي نحيا بها" يؤكدان ذلك بقولهما: "لقد انتبهنا إلى أن الاستعارة حاضرة في كل مجالات حياتنا اليومية. إنها ليست مقتصره على اللغة، بل توجد في تفكيرنا وفي الأعمال التي نقوم بها أيضا. إن النسق التصوري العادي الذي ييسر تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعارية بالأساس"¹.

إن ما يجب تأكيده، هو أن الاستعارة ليست مرتبطة فقط بالزخرف البلاغي، وإنما هي شاملة لكل تجاربنا في الحياة. ولعل من أهم هذه التجارب التجربة الفنية، والتي يعد الشعر مثلا بارزا لها.

الخطابة بوصفها برهانا:

يعد الإنسان كائنا مركبا، لذلك أشكل على الدارسين والباحثين؛ إذ إن دراسة جانب منه وإهمال آخر يعدان منزلقين علميين يؤدي إلى قصور الرؤية وضبايتها. ولعل من أهم الخصائص المميزة لهذا الكائن أنه لغوي بامتياز، ذلك أن اللغة تعد الخاصية الأساسية التي تميزه عن الكائنات الأخرى، والتي من خلالها يظهر فكره ويجليه للآخر، وبها يدافع عن نفسه، ويبرر مختلف سلوكياته؛ إنها قادرة على فعل أشياء كثيرة، ولذلك كانت مركزيتها في العديد من المباحث والحقول المعرفية التي جعلت الإنسان محور اهتمامها². إن هذه المركزية لم تكن وليدة اللحظة الراهنة أو الأزمنة القليلة الماضية، وإنما هي متجذرة في الفكر الإنساني منذ القديم؛ حتى إن الإغريق جعلوها أهم سمة مميزة للإنسان:

"لم يكن لدى الإغريق أدنى شك في أن اللغة كانت إحدى أكثر السمات المميزة للإنسان. ويمكن أن تستخدم اللغة لتعريف الإنسان. إنه الكائن الحي الذي يمتلك القدرة على الكلام، وكانت ملكة الكلام قد ميزته أكثر من ملكة العقل (reason إن الكلمة logos نفسها تدل على الكلام والعقل) التي ميزته عن الحيوانات الأخرى"³. هكذا يرى الإغريق الإنسان، فهو يتحدد من خلال اللغة أكثر مما يتحدد انطلاقا من أي خاصية أخرى. إذ خاصيته الجوهرية لا تتمثل في الشكل الذي يساير بقية بني جنسه، وإنما تتمثل في استثماره للأصوات من أجل تكوين كلمات وجمل.

إن " مهمة الخطابة هي التأثير في الرأي"⁴؛ ولكل منا طريقته في ذلك، إذ يمكن أن يكون هذا

¹ جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة (المغرب: دار توبقال للنشر، 2018م)، 27.

² عيسى برهومة، اللغة والجنس (عمان: دار الشروق للنشر، 2002م)، 7-11.

³ تيرنس هوكس، الاستعارة، تر: عمرو زكريا عبد الله (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016م)، 17.

⁴ أرسطو، الخطابية، تر: عبد الرحمن بدوي (العراق: دار الرشيد للنشر، 1980م)، 194.

معتمداً على العقل انطلاقاً من تقديم الحجج التي تسند الموضوع، ويمكن الانتكاء على الأسلوب الذي من خلاله تستميل السامع وتجعله موافقاً لك في دواك. وما يميز الخطابة كفن، أنها لا تختص بموضوع معين، وإنما تتناول أموراً "تدخل- على نحو عام- في نطاق معرفة الناس جميعاً"⁵. وهذا ما يجعلها مشتركة بين كل الذوات المتكلمة، وبدرجات مختلفة في كل خطاب. إن عنصر الإقناع، انطلاقاً من الحجج، هو المزية الأساسية للخطابة، وما سواه فهو مجرد حلية تزين الخطاب، حلية يمكن الاستغناء عنها وعدم الالتفات إليها. ولهذا، نجد أن: "التصديقات هي الأمور الوحيدة الداخلة في مجال الفن (فن الخطابة)، وما عداها فهو مجرد زوائد"⁶. وعليه، فإننا نرى هنا نظرة متمركزة حول الحجج المنطقية، نظرة تفسر رؤية أرسطو إلى الكون، من خلال تمجيد العقل وإعلاء مكانته، واحترار كل ما يمكن أن يدخل الخلط وعدم الصواب في الأمور، وهو ما يمكن أن تقع فيه العامة؛ لأن مسألة الإقناع مشتركة بين الجميع.

لقد دافع أرسطو بشدة عن مركزية الحجج المنطقية في الخطابة؛ لأنها السبيل إلى إقامة الأمور السليمة، لكن ذلك لم يمنعه من الالتفات إلى جانب الأسلوب، الذي يمثل بالنسبة إليه شيئاً زائداً، وخارجاً عن موضوع فنه. فهو ضروري في كل خطبة رغم هذه الوضعية، إذ به يمكن أن يؤثر الخطيب في السامع دون استناد إلى حجج منطقية، وهذا ما يبين أنه عنصر مهم رغم كونه لا يندرج ضمن السليم: "لما كانت مهمة الخطابة التأثير في الرأي، فعلياً أن نعى بمسألة الأسلوب لا باعتبارها سليمة، بل لأنها ضرورية؛ لأنه من حيث الصواب ينبغي على المرء أن يهدف في خطبته إلى تجنب إثارة الألم أو اللذة؛ إذ العدالة تقتضي ألا تعالج القضايا إلا بالوقائع وحدها، حتى إن أي شيء آخر إلى جانب البرهان يعد فضولاً ونافلة"⁷.

يؤكد أرسطو في مواضع عدة من كتاب الخطابة الرؤية الهامشية للأسلوب، بوصفه أمراً يدخل في دائرة اهتمام من ليس لهم همٌّ في إقامة العدل، لكونه عنصراً يستند إلى أدوات خارجة عن موضوع فنه الذي يعالج الجوانب الصائبة فقط؛ ولذلك يخطئ من يدرج المقالة الثالثة من "خطابة أرسطو"، والتي يتحدث فيها عن الأسلوب ومواصفاته وغيرها من الأمور المتعلقة به، ضمن بلاغة المحسنات. إن الإلقاء والأسلوب يشتركان في كونهما فضلة، لأنهما لا يعلمان المرء الخطأ والصواب، إنهما يثيران عواطف لدى عامة الناس فقط. ولذلك كانت وضعيتهما هكذا:

"المسألة التي يشدد عليها هذا الكتاب هي نفسها مسألة الحجاج منظوراً إليها من الزاوية اللغوية. فليست المقومات اللغوية أو المحسناتية أو الإيقاعية أو البيانية الاستعارية أو التشبيهية أو التناسبية مجرد أدوات تزيينية، بل إنها مقومات حجاجية لا تقل أهمية عن القياس الإضماري والشاهد، وعن الأخذ بالوجوه والانفعالات. إننا بصدد كتاب آخر في البلاغة الحجاجية، كتاب يغير زاوية النظر،

⁵ أرسطو، الخطابية، تر: عبد الرحمن بدوي (العراق: دار الرشيد للنشر، 1980م)، 23.

⁶ أرسطو، الخطابية، تر: عبد الرحمن بدوي (العراق: دار الرشيد للنشر، 1980م)، 24.

⁷ أرسطو، الخطابية، تر: عبد الرحمن بدوي (العراق: دار الرشيد للنشر، 1980م)، 194.

عبر الانتقال من المقومات المنطقية والتداولية إلى المقومات اللغوية اللفظية والبنائية⁸.

توفرت للخطابة ظروف سياسية وفلسفية ساهمت في ميلادها وازدهارها؛ كان أهمها ولادتها في ظل مجتمع ديمقراطي، مجتمع يسعى إلى إرجاع الحقوق لأصحابها؛ إن ذلك يتم من خلال الترافع أمام القضاة، استنادا إلى حجج تقنعهم وتجعلهم يحكمون بأن هذه الأرض لهذا الشخص أو ذاك. هذا الترافع ليس له أسلوب ثابت، إذ كل واحد يختار ما يلائمه، وما يبدو له قادرا على الإقناع. ومن أهم الأشياء التي تحتمها الممارسة الديمقراطية، مشاركة الشعب في تسيير شؤون الحكم، ذلك ما يستدعي حوارا ونقاشا بين مختلف الفاعلين، كل يسعى لإقناع الآخر بوجاهة رأيه وسداد فكره.

ولأنها تعالج قضايا تخص الشعب، وتعد من أولوياته الرئيسية، فقد أدرج أرسطو الخطابة ضمن البنية الديمقراطية للدولة، "لأنها في النهاية تدور حول موضوعات مركزية هي محاكمة مرتكبي الجرائم الوطنية، والتفاهم على ما تنبغي إقامته من مشاريع تهم الشعب، والتنويه بعظمائه أو مناسباته وأمجاده"⁹. إن كل ذلك يتم عن طريق الكلمة، التي يمكن استعمالها استعمالات عديدة؛ كل بحسب نيته وغاياته.

تمثل خطابة أرسطو محاولة لحصر "الاستعمالات المشروعة للكلمة القوية، ورسم خط يفصل بين الاستعمال وسوء الاستعمال، وإقامة روابط فلسفية بين دائرة صلاحية الخطابة والدائرة حيث تسود الفلسفة. تمثل خطابة أرسطو أسطح هذه المحاولات لأجل تأسيس الخطابة انطلاقا من الفلسفة"¹⁰.

الأسلوب بوصفه مقوما ضروريا للإقناع:

يحصّر أرسطو الخطابة في ثلاثة مواضع، حسب تصوره¹¹. الاستشارية والقضائية والاحتفالية، إن سيره هذا كان في إطار محاولة عقلنتها وإضفاء صفة العلمية عليها، غير أنه أخرجها من الجانب المهم في حياة الأفراد، إنها أساسية في الاستعمالات الجماهيرية. إننا نتكلم، وفي الآن نفسه، نسعى إلى إثبات شيء ما، أو نفيه، وهذا لا يعني أننا نفعل ذلك انطلاقا من الفضاءات التي حددها أرسطو، إنها مصاحبة لكل الاستعمالات الجماهيرية للكلام. هذا الصنيع الذي قام به يعد أول عمل اختراعي للخطابة. إن حقل الخطابة "كان في موطنه الأصلي بسيراكوز suracuse، مسخرا لتنظيم كل استعمالات الكلام الجماهيرية. لقد وجدت هناك خطابة، لأنه وجدت هناك فصاحة، فصاحة جماهيرية"¹². غير أن هذا الصنيع يظهر كاستجابة لحاجة عصره، وهي استجابة أملت الحاجة "الديمقراطية الأثينية المعتمدة على الممارسة السياسية في المحكمة وفي التجمعات الاستشارية

⁸ محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية (الرباط: منشورات دار الأمان، 2005م)، 68-69.

⁹ محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية (الرباط: منشورات دار الأمان، 2005م)، 27.

¹⁰ بول ريكور، الاستعارة الحية، تر: محمد الولي (بيروت: دار الكتاب المتحدة، 2012م)، 50-51.

¹¹ أرسطو، الخطابة، تر: عبد الرحمن بدوي (العراق: دار الرشيد للنشر، 1980م)، 9-10.

¹² بول ريكور، الاستعارة الحية، تر: محمد الولي (بيروت: دار الكتاب المتحدة، 2012م)، 48.

الشعبية وفي التجمعات الاحتفالية بعظماء الدولة والأبطال القوميين"¹³.

كان أرسطو، وهو يعالج مسائل تتعلق بالإقناع، مدركاً أهمية الجانب الأسلوبي في كل فعل خطابي؛ ذلك أن "البلاغة تغدو ضرورية بمجرد الرغبة في التأثير على الآخر بواسطة الكلام"¹⁴، وهو ما يتم عن طريق الحجج المنطقية كما يتم عن طريق الأسلوب. هذا الجمع بين عنصرين من طبيعة مختلفة؛ يدرج الخطابة ضمن موقع المحتمل؛ إنها لا تناقش الأمور البديهية، كما أنها لا تهتم بالأمور التي لا يعرف عنها أحد شيئاً، إن نمط البرهان الذي يناسبها "ليس الضروري ولكن المحتمل؛ إذ إن الأشياء الإنسانية موضوع تشاور وحكم المحاكم والتجمعات العمومية لا تنقاد للضرورة أو القيود العقلية"¹⁵.

يغدو الأسلوب ضرورياً في الموضوع الذي لا يتأتى الاقتناع عن طريق الحجج فقط، وإنما من طرق أخرى دخيلة. إنه يشير إلى سلبية تفكير من يوجه إليهم الخطاب، لأنهم لو كانوا قادرين على التمييز بين ما هو من صميمه، وما هو دخيل عليه، لما كانت هناك حاجة إليه. إن المستمع هنا يمتاز بكونه لا يفتن إلا بالحركات والصوت والمظاهر، وهي أشياء خارجة عن فن الخطابة، إنها أمور "اعتبرت عامية"¹⁶. ولهذا نظر إلى الأسلوب نظرة ارتيائية، إذ هدفه فقط إثارة العواطف؛ حيث يصير الخطيب بمثابة ممثل، وظيفته جعل كلامه مقبولاً حتى ولو كان ذلك بخلاف الوقائع، وهذا ما يؤكد أرسطو بقوله:

"وعلينا بعد هذا أن نتكلم عن الأسلوب، إذ لا يكفي أن يعرف المرء ما يجب عليه أن يقوله، بل عليه أن يعرف كيف يقوله، وهذا يسهم كثيراً في جعل الكلام ذا مظهر معين. وأول ما اهتمامنا به كان بالطبع هو ما يأتي أولاً بالطبع، أعني كيف نحدث الإقناع استناداً إلى الوقائع نفسها، والثاني كيف نرتبها في أسلوب، والثالث: الإلقاء... ولما كان الممثلون لهم تأثير على المسرح أكبر من الشعراء، فالأمر كذلك أيضاً في المنازعات السياسية، بسبب فساد نظم الحكم عندنا"¹⁷.

يرتب أرسطو في هذا النص العناصر التي يجب توفرها في الخطابة: إن أولها وأهمها هو الوقائع المعززة بالحجج المنطقية، إنها الأساس الذي يجب أن يبنى عليه كل خطاب إقناعي، وهي الموضوع الأول بالنسبة إليه لفن الخطابة. إن فساد الطبع هو ما جعل أرسطو يفكر في كيفية جعل المرء يدرك كيفية قول كلامه، ذلك أن العامة لو كانت تتساوى في نظرتها للأمور، لرأت ما هو حسن حسناً، وما هو قبيح قبيحاً؛ لكنها بخلاف ذلك، تعتمد على المظاهر الخداعة فقط، إذ لا تنظر إلى جوهر الكلام ولبه، وإنما إلى طريقة قوله، وبأي أسلوب صيغ. إن الطريقة والأسلوب غير مهمين، لأنهما

¹³ محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، 29.

¹⁴ محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، 29.

¹⁵ بول ريكور، الاستعارة الحية، 51.

¹⁶ أرسطو، الخطابة، 293.

¹⁷ أرسطو، الخطابة، 194.

يشيران إلى أمور خارجية عن العلم، إذ إن "أحدا لا يعلم الهندسة بهذه الطريقة"¹⁸.

الاستعارة وطريقة القول:

إن اتجاه أرسطو إلى الأسلوب حتم عليه تناول الاستعارة؛ إنها عنصر مهم جدا في تكوين الخطاب الإقناعي، ذلك أنه " لا يكفي أن يعرف المرء ما يجب عليه أن يقوله، بل عليه أيضا أن يعرف كيف يقوله، وهذا يسهم أيضا في جعل الكلام ذا مظهر معين"¹⁹.

في كتابه فن الشعر تناول أرسطو ضروبا من الكلمات، وقسمها إلى نوعين: الأسماء البسيطة، والأسماء المزدوجة؛ وهي لا تخرج عن إطار ثمانية أنواع بصرف النظر عن نوعها، وذكر من بينها المجاز الذي وصفه بقوله: " ولكن الشيء الأعظم في هذا كله، فهو التجويد في صياغة المجاز"²⁰.

إن هذه المكانية التي يتبوؤها المجاز جعلت أرسطو يعتبره أس الأسلوب، إذ لم يقصره على مجال بعينه، وإنما هو "مهم جدا في الشعر والنثر على السواء"²¹. هذه الازدواجية في التوظيف تعكس " ثنائية في استعمال الخطاب، كما تعكس ثنائية مقامي الخطاب"²². وهذا ما يقودنا إلى الاختلاف الحاصل في الوظيفة التي يكتسبها في كل جنس على حدة، إذ إن له وظيفتين: شعرية وخطابية. إن الشعر ليس له منحنى إقناعي، إنه يهدف إلى محاكاة الأفعال الإنسانية، في حين تهدف الخطابة إلى استمالة المتلقي وإثارة انتباهه وإقناعه. وفرق ابن رشد بين الشعر والخطابة من خلال الألفاظ "الأقاول" بطريقة متفردة، واستعمال اللفظ في غير ما وضع له في الحقيقة، واستثمار تقنيات المجاز؛ فاللغة الشعرية عند ابن رشد يجب أن تتجاوز مستوى الإفهام الذي تحققه الألفاظ الحقيقية في الخطابة إلى مستوى آخر هو اللذة والتعجب لأنها تحقق التخيل في الصناعة الشعرية²³.

اهتم أرسطو بالجمل، ولم يحفل بالخطاب، حدد العناصر المؤلفة للجمل واللغة بشكل عام في أجزاء هي: "الحرف الهجائي أو العنصر الأساسي، والمقطع، وأداة الربط، وأداة الوصل، والاسم، والفعل، والتصريف، والعبارة أو الجملة"²⁴. غير أنه يجب الانتباه في هذا الموضوع إلى أن أرسطو لم يغفل الخطاب، وإنما جعله في دائرة اهتمامه. ذلك أن العبارة على ضربين: "فإما تدل على شيء واحد، وإما تتألف من أقوال عديدة، تكون كلا عن طريق الربط. فالإلياذة مثلا وحدة كلامية، تتألف من أجزاء مرتبط بعضها ببعض. وكذلك تعريف الإنسان وحدة لأنه يدل على شيء واحد"²⁵. إن الوحدة

¹⁸ أرسطو، الخطابية، 194.

¹⁹ أرسطو، الخطابية، 193.

²⁰ أرسطو، فن الشعر، تر: إبراهيم حمادة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1982م)، 92.

²¹ أرسطو، الخطابية، 197.

²² بول ريكور، الاستعارة الحية، 52.

²³ ابن رشد، محمد بن أحمد، تلخيص الخطابة، تحقيق: محمد سليم سالم (القاهرة: دار التحرير للطباعة والنشر،

1967م)، 451-452.

²⁴ أرسطو، فن الشعر، 180.

²⁵ أرسطو، فن الشعر، 183.

في الموضوع تجعل النص والخطاب عامة بمثابة عبارة. وهذا التصور لانسجام النص عبر وحدة الموضوع هو ما نادى إليه تيارات حديثة خاصة في الشعر، والتي اعتبرها النقاد بمثابة ثورة على القصيدة القديمة التي كانت ذات أغراض متعددة.

حينما تناول أرسطو أنواع الكلمات، قسم الأسماء إلى قسمين بحسب بنيتها، فمنها ما هو بسيط، ومنها ما هو مزدوج: البسيط يتألف من أجزاء، كل جزء على حدة غير دال بنفسه، في حين يتألف المزدوج من جزئين أو أكثر لكل واحد منها على الأقل دلالة. فإن الكلمات يمكن حصرها بصرف النظر عن الشكل في: "شائعة، أو أجنبية معارة، أو مجازية، أو زخرية، أو مبتدعة المعنى، أو مطولة مزيدة، أو منقوصة، أو معدلة"²⁶.

ربط أرسطو المجاز بالكلمة، إنه لا يتعدها إلى الجملة والخطاب؛ هذا التصور هو الذي تحكّم في تاريخ البلاغة الغربية مدة طويلة من الزمن. إن الاستعارة ولدت مختزلة، ولعل السبب يرجع في ذلك إلى كون أرسطو تمثلها جزءاً فقط من خطاب عام وشامل، إنه خطاب يقوم على مقومات عديدة أهمها الحجج في الخطابة، والفعل في التراجيديا. وهذا هو التعريف الذي وضعه أرسطو له: "الاسم المجازي هو إعطاء اسم يدل على شيء إلى شيء آخر؛ وذلك عن طريق التحويل: إما من جنس إلى نوع، أو من نوع إلى جنس، أو من نوع إلى نوع، أو عن طريق القياس"²⁷.

جعل أرسطو المجاز جنساً يتضمن عدة أنواع، فوظفه بمعناه الشامل، "الذي يشمل جميع أنواع الدلالة المجازية، كما نعبر عن الجزء بالكل، أو عن الكل بالجزء، أو عن النوع بالجنس، أو عن الجنس بالنوع. ومع ذلك سيكون من المجحف وصف هذا الكاتب الدقيق والحاذق بعدم الدقة. وخاصة أنه لم تعرف تلك التقسيمات الكثيرة وتلك الأسماء المتنوعة للمجازات، التي هي من اختراع بعض المؤلفين الأكثر حداثة"²⁸.

نجد في التعريف الذي وضعه أرسطو مقابلة بين عالمين: العالم الحقيقي، والعالم المجازي؛ إن العالم الأول تشير فيه الكلمة إلى دلالة صريحة ومحددة، إننا أمام معنى مباشر، معنى يستوطن المعاجم. أما العالم الثاني، فتخرج فيه الكلمة من فضاءها الخاص إلى فضاء آخر.

يتم الانتقال في المجاز بالكلمة من مكان هو مكانها الطبيعي، إلى آخر يحتضنها ويمنحها دلالة جديدة؛ هذا النقل يخرج بها من عالمها المباشر إلى آخر مجازي، إنها تستبدل بمكانها القديم مكاناً آخر طريفاً، تستبدل بمكانها المألوف المبتذل العادي، مكاناً آخر يعطيها دلالة جديدة ويمنحها معاني وقيماً لم تكن لها في البدء. إن هذا التصور يفترض أن اللغة تقوم على التعاقد والمواضعة، وذلك ما يجعل مستعملها يدركون ما هو مندرج ضمن قواعدها وما هو خارج عنها؛ إن الاستعارة

²⁶ أرسطو، فن الشعر، 185.

²⁷ أرسطو، فن الشعر، 186.

²⁸ عبد العزيز لحويدي، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لاكوف ومارك جونسون (عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2015م)، 15-16.

تبدو هنا باعتبارها خرقاً لهذا النسق، وهذا ما يجعلها مصدراً للتجديد والحركة.

تم النظر إلى الاستعارة بكونها لفظاً "يشير عند الكثير من المؤلفين إلى جميع الوجوه البلاغية بصفة عامة، وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى أرسطو وتيساورو، معتبرين إياها، مثلما قال بيذا الجليل: جنساً تكون منها جميع الصور البيانية أنواعاً"²⁹.

الاستعارة هي تطور في درجة الخيال بعد الصورة التشبيهية، فهي امتداد لها³⁰. ويعرف عبد القاهر الجرجاني الاستعارة بقوله: "أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجره عليه، تريد أن تقول: رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء. فتدع ذلك، وتقول (رأيت أسداً)"³¹.

ويقتصر تعريف عبد القاهر بهذا النص على الاستعارة التصريحية حيث المشبه به مصرح به والمشبه محذوف، ثم يعرف الاستعارة الممكنة بقوله: "و ضرب آخر من الاستعارة، وهو ما كان قوله: (إذ أصبحت بيد الشمال زمامها) هذا الضرب وإن كان الناس يضمونه إلى الأول حيث يذكر الاستعارة فليسا سواء، وذاك أنك في الأول تجعل الشيء ليس به، وفي الثاني تجعل للشيء الشيء له"³²، ويجمع السكاكي بين الاستعارتين بقوله: "الاستعارة هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه، وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه به، كما تقول: في الحمام أسد، وأنت تريد به الشجاع، مدعياً أنه من جنس الأسود، فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به، وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بإفراده في الذكر، أو كما تقول: إن المنية أنشبت أظفارها، وأنت تريد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها، وإنكار أن تكون شيئاً غير سبع فتثبت لها ما يخص المشبه به وهو الأظفار"³³.

ويستخرج البلاغيون أنماطاً للاستعارة غير النمطين السابقين فعرفوا الاستعارة بقولهم: "هي استعمال الكلمة في غير ما وضعت له لعلاقة المشابهة"³⁴.

الاستعارة سيميائياً:

خصص أمبيرتو إيكو في كتابه: "السيميائية وفلسفة اللغة" باباً خاصاً بالاستعارة، وضع له عنواناً هو: "الاستعارة وتوليد الدلالة"، وقد جعل القضية المركزية فيه تتمحور حول "معرفة هل الاستعارة طريقة تعبيرية لها أيضاً قيمة معرفية"³⁵. إن هذا التصور لا ينظر إلى الاستعارة في بعدها الزخرفي، وإنما

²⁹ أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005م)، 234.

³⁰ محمد محمد أبو موسى، التصوير البياني (القاهرة: مكتبة وهبة، 2009م)، 229.

³¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، 1992م)، 67.

³² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، 1992م)، 67.

³³ أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق حمدي قابيل (القاهرة: المكتبة الوقفية)، 174.

³⁴ محمد محمد أبو موسى، التصوير البياني (القاهرة: مكتبة وهبة، 2009م)، 233.

³⁵ أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005م)، 237.

في جانبها المعرفي، وهو في ذلك يتماشى مع أرسطو، الذي نظر إلى المجاز بكونه "أكثر من غيره، يعطي الوضوح"³⁶. أي إنه يعرفنا أكثر بالشيء، ويزيدنا معرفة به؛ ذلك أن وظيفته هي إعطاء معلومات تخرجه من حال الغموض إلى التجلي الواضح.

إن الوضوح الذي يتوخاه المجاز يدخله ضمن الجانب التداولي؛ فالاستعارة تريد بجديّة قول شيء صادق يتجاوز ما هو حرفي الدلالة رغم أنها تظاهر بقول شيء ما. وهنا ينهبنا أرسطو إلى ضرورة توخي القصد في استعمال المجاز، "لأن إهمال ذلك يضر أكثر مما يضر أن يرمي المرء الكلام على عواهنه"³⁷. وهذا ما يفسر ظاهرة رفض الاستعارة في مواضع كثيرة، إذ إن المتحدث بها يغادر دائرة الوضوح، ليدخل عالم الإخلال بقواعد المحادثة إخلالاً تاماً. وقد بين أرسطو أن هناك استعارات يمكن أن يقبلها المتلقي، في مقابل أخرى يمكن أن يمجها، وهو في هذا "يرفض الجهد الاستعاري الذي لا يمكن أن تتحملة ثقافة ذلك العصر(..) إن من بين القوانين التداولية التي تنظم قبول الاستعارات (وقرار تأويلها) قوانين اجتماعية- ثقافية ترسم موانع وحدوداً لا يمكن تجاوزها دون المجازفة بالخطأ"³⁸.

إن الإتيان بالمجازات الفريدة التي لم يسبق لها أن قيلت يجعلها في أحيان كثيرة غامضة، لذا يجب أن تتقاطع مع نماذج تناصية وسيناريوهات وأطر، انطلاقاً منها يتم تحديد ما يمكن قبوله وما يمكن رفضه: "إن الذين يستخدمون اللغة المجازية بسبب افتقارهم للذوق يجعلون الأسلوب بارداً مضحكاً، ومثل هذا الهذر يحدث الغموض"³⁹.

ولعل "الذوق" هنا عبارة عن تحديد للقوانين الاجتماعية الثقافية، ولكل أشكال التناص، التي بموجبها يحكم على استعارة ما؛ وهذا ما يجعل "سيمائية الاستعارة تمر أيضاً عبر سيميائية الثقافة"⁴⁰. إن ذوق المجتمع والثقافة التي تشكلت في هذا المجتمع هي ما يمنح الدلالة لكل استعارة، وما يجعلها مقبولة أو غير ذلك.

ولهذا، المنظور الثقافي في الحكم على المجاز منظور فريد؛ إذ بالاستناد إلى التقسيمات التي كان قد وضعها لوتمان في كتابه سيمياء الكون يجوز لنا أن ننظر إلى الاستعارات نظرة تصنيفية ونظرة فيها نوع من الاستعمارية: إن الحد الفاصل بين الاستعارة الجميلة والردئية حد ثقافي؛ إن الثقافة هي المحدد البدئي لما يمكن أن يدرج ضمن مركز الكون السيميائي الاستعاري وما يشكل خروجاً عنه وهامشاً له، أو ما نعهه مدرجا ضمن ثقافة أخرى. ولذلك، الاستعارات التي تحتفي بها الثقافة وتجعلها معبرة عنها ترى فيها من الجمال والعدوية والموهبة البصرية ما يجعلها جديرة بصفة الإبداعية والتميز.

³⁶ أرسطو، الخطابة، 197.

³⁷ أرسطو، الخطابة، 202.

³⁸ أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، 241.

³⁹ أرسطو، الخطابة، 202.

⁴⁰ أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، 242.

في حين أن الاستعارات التي حادت عن هذه الصفات ينظر إليها نظرة ارتيابية وخارجة عن القوانين التي تنظم ميدان الثقافة؛ إذ الثقافة كيان منظم لكل الأنساق التي يحتضنها المجتمع وليس جماعا لها فقط.

بالنسبة إلى النوعين الأولين من الاستعارة؛ أي من الجنس إلى النوع، ومن النوع إلى الجنس، فقد سمتهما جماعة مو البلجيكية: مجازا مرسلا معمما بخصوص الأول، فيما الثاني سمته مجازا مرسلا مخصصا. ولعل السبب الذي دفعها إلى ذلك، هو أننا في المجاز المرسل المعمم عندما نحاول تمثيله انطلاقا من شجرة فورفوروية⁴¹. نكون إزاء انتقال من عقدة عليا إلى واحدة من العقد؛ إننا نكون إزاء اختيار؛ حيث نأخذ عقدة دنيا لها نفس المكانة التي للعقد الواقعة إلى جانبها: فالموت مثلا هو جنس، وهو يحتوي عدة أنواع، كل نوع يناسب سياقا معينا، ويلائم بنية ثقافية خاصة؛ إن من أنواعه الدنيا "الوفاة"، و"المنية" و"الحتف" و"الشعوب"... إن الحتف مثلا يقال لمن مات دون ضرب أو قتال، أما الشعوب، فهي المفردة، لأنها تفرق بين المرء ومن حوله؛ إن هذين النوعين من أنواع الموت يشتركان في خاصية معينة هي أنهما يشيران إلى نتيجة؛ بينما يختلفان في كون الأول يمتاز بالدلالة على حالة، والثاني يقف على ما ذكرنا فقط.

بالنسبة للنمط الثاني من المجاز الذي سمته جماعة مو مجازا مرسلا مخصصا، يتم عبر الصعود من عقدة دنيا إلى عقدة عليا؛ إن الانتقال يتم من نوع إلى جنس، وفي هذه الحالة نكون أمام اختيار واحد لا غير. إن المنية أو الوفاة عبارة عن نوعين بمجرد ما أن يطلقا يشيران إلى جنس محدد هو الموت.

النوع الثالث من الاستعارة هو النمط الذي يتم الانتقال فيه من نوع إلى نوع. ويمكن أن نقدم مثلا على ذلك: /إنها غزالة/ حيث إن الفتاة والغزالة تشتركان في مجموعة من السمات. إن الفتاة تكتسب شيئا من خصائص الغزالة، كما أن الغزالة تكتسب عددا من خصائص الفتاة، إضافة إلى أن كليهما تفقد خصائص أخرى. إن الغزالة تفقد أن تكون ذات قرون مثلا، ولها أربع قوائم، وهي قادرة على العدو مسافات طويلة في وقت وجيز، كما أن الفتاة يتم تكثيف خصائصها في العينين اللوزيتين، وفي الجاذبية الشعرية. إننا هنا نتحدث عن نظرية انتقال السمات، حيث تنتقل سمات بشرية إلى الغزالة، وتنتقل سمات حيوانية إلى الفتاة.

النوع الرابع من أنواع الاستعارة هو الاستعارة بحسب التناسب. نحن في هذا الشق أمام أربعة حدود، حيث النسبة بين الشيوخوخة والحياة، هي نفسها بين العشية والنهار، ولهذا يقال عن الشيوخوخة إنها عشية الحياة، وعن العشية إنها شيوخوخة النهار⁴².

⁴¹ الشجرة الفورفوروية (Tree Porphyry): شرح توضيحي على شكل شجرة استخدمه فورفوروس أحد شراح أرسطو؛ وضح فيه كيفية الانتقال من الجنس إلى النوع في نظرية أرسطو الاستعارية. وهي: مشجر يمثل تبعية المفاهيم بعضها إلى بعض، ضمن تراتبية معروفة. وهو يقدم ارتباط المفاهيم –وبالتالي الكلمات– بعضها ببعض وفق التضمن، بمعنى أن الأرزة تتضمنها شجرة، والشجرة تتضمنها كائن.

⁴² أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، 252.

إن الانتقال من الأنواع الثلاثة الأولى، كما أكد ذلك إيكو، انتقال من إنتاج الاستعارة وتأويلها، في اتجاه المعرفة المضافة التي تعطيها لنا الاستعارة؛ إننا في هذا النوع الأخير نمي معرفتنا بالعلاقات الموجودة بين الأشياء.

لقد حصرت الاستعارة زمناً طويلاً ضمن فضاء المحسنات، إنها عبارة عن تبديل جميل لدلالة كلمة أو عبارة، وبهذا أخرجت من باب المعرفة المضافة. لكن بيرلمان حرص على النظر إليها بعدّها مقوماً حججياً ضرورياً في أي خطاب كيفما كان، باستثناء الخطاب العلمي الصارم، وحتى هذا الخطاب يحتاج إليها عندما تعوزه البرهنة الدقيقة. غير أن الاستعارة يمكن أن تحدد باعتبارها تناسباً حججياً أكثر من أي نوع آخر: "إن أي تصور للاستعارة لا يلقي الضوء على أهميتها في الحجج لا يمكن أن يحظى بقبولنا. إلا أننا نعتقد أن دور الاستعارة سيوضح أكثر بربطه بنظرية التناسب الحجججي (..) إننا لا نستطيع في هذه اللحظة وصف الاستعارة إلا باعتبارها تناسباً مكثفاً، ناتجاً عن ذوبان عنصر المستعار منه في المستعار له"⁴³.

سمى بيرلمان الحدين الأولين من التناسب ثيمة⁴⁴، والحدين الأخيرين حاملاً؛ وتتجلى وظيفة الثاني في توضيح الأول وجعله أكثر تجلياً وقرباً إلى ذهن المخاطب. "إننا في التناسب لا نكون أمام علاقة تشابه، بل أمام تشابه علاقة"⁴⁵. وانطلاقاً من هذه العلاقة نكتشف تشابهات لم تكن ظاهرة للعيان، إنها تشابهات مبتكرة، خارجة عن المألوف، وهنا تتبدى الوظيفة المعرفية للاستعارة وهذا ما تنبه إليه أرسطو، حينما لم ينظر إليها على أنها مجرد زينة، إذ أكد أننا نتعلم بالخصوص من خلال الاستعارة: "إن صياغة المجاز الجيد تدل على موهبة بصرية قادرة على إدراك وجوه الشبه في أشياء غير متشابهة"⁴⁶. وقد ربطها بالمحاكاة، ذلك أن أفضل الاستعارات هي التي تمثل الواقع في حركيته وديناميته⁴⁷.

اشتغال الاستعارة في قصيدة "هو الحب" لمحمود درويش:

يعد محمود درويش من أبرز الشعراء الفلسطينيين واشتهر بكونه أحد أدباء المقاومة، وحملت الكثير من قصائده القضية الفلسطينية فلقّب بشاعر الجرح الفلسطيني. وُلِدَ عام 1941م بقرية البروة ثم انتقل مع عائلته إلى لبنان بعد نكبة 1948 وعاد إلى فلسطين بعدها بسنتين متخفياً ليجد أن قريته قد دُمّرت، فعاش في قرية الجديدة ثم انتقل في شبابه إلى موسكو للدراسة، وذهب ليعيش في القاهرة

⁴³ محمد الولي، الاستعارة الحجاجية بين أرسطو وشايم بيرلمان (نقلاً عن موقع الجابري عابد)، https://www.aljabriabed.net/n61_07alwali.htm

⁴⁴ الفكرة الأساسية أو التكوين الرئيس للجملة أو النص.

⁴⁵ الحسين بنو هاشم، نظريات الحجج عند شايم بيرلمان (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014م)، 89.

⁴⁶ أرسطو، فن الشعر، 192.

⁴⁷ أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، 267.

ومنها إلى بيروت ثم تونس وباريس، قبل أن يعود ليعيش أواخر حياته في مدينة عمان الأردنية ورام الله الفلسطينية. لمحمود درويش أكثر من 30 ديوان شعر ونثر و8 كتب، وتميز شعره بالوطنية حتى لقبوه بشاعر فلسطين وفي الوقت نفسه بالرومانسية والحنين الدائمين والحب، سواء كان حب الوطن أم غيره.

ألف القراء الحديث عن محمود درويش كواحد من رموز الثورة الفلسطينية في مجال الإبداع الشعري، ذلك أن له باعا طويلا في النضال السياسي والاعتقال في سجون الاحتلال الصهيوني. وقد غطى ذلك على إبداعه في مواضيع أخرى كموضوع الحب التي أبدع فيها أيما إبداع. ولعل قصيدة "هو الحب" واحدة من الأمثلة الإبداعية الفريدة والعميقة التي تعبر عن هذه العاطفة وهذا الشعور البشري.

ولأنه لا تخلو تجربة شعرية وإبداعية من استعارات وكنائيات وصور بلاغية، كان حريا بدرويش أن يجعل من قصيدته هاته مسرحا تحدثم فيه هذه الصور، مضمفية على منجزه جمالية ورونقا، إضافة إلى جعله قريبا من الأذهان والأفهام.

استنادا إلى ميكائيل ريفاتير يمكن أن ننظر إلى هاته القصيدة من خلال بعدين أساسيين، أو يمكن أن نسميهما طورين من أطوار القراءة:

- الطور الأول يدرك من خلاله القارئ المعنى في جانبه السطحي، إن ذلك يتجلى من خلال محاولة فهم مختلف الأدلة والتراكيب والجمال، وهي التي تعطينا ما يسمى الخبر. ومعلوم أن القصائد لا تمثل الواقع ولا تحاكيه، ولذلك هي دائما تعبر بشكل غير مباشر، إنها لا نحوية. ولهذا، كانت لها بنية حركية وانسيابية تمنحها إمكانية التعبير والتدلال بشكل كبير.

- الطور الثاني، وهو القراءة الاسترجاعية، وفيه يبحث القارئ عن النواة التي ولدت القصيدة، والتي تعد هذه الأخيرة تمطيلا لها. إن القارئ هنا يمارس طقسا لعييبا من خلال بحثه الدؤوب والمستمر عما يسوغ انتقاءه للنواة، وما يضمن تماسك قراءته وانسجامها. إن عدم نحوية الشعر تتأتى عبر مجموعة من المقومات لعل أهمها الاستعارات، وهي مصادر للجمال والإلهام، كما أنها موارد للمعرفة المضافة وللهم غير المباشر.

من خلال القراءة المباشرة لقصيدة درويش نلفي أنفسنا أمام عدة أخبار ومعان تريد القصيدة إبلاغنا إياها، غير أن ذلك جاء بصورة غير مباشرة. ففي المقطع الأول يقول⁴⁸:

هو الحب، كال موج

تكرار غبطتنا بالقديم - الجديد

⁴⁸ محمود درويش، أثر الفراشة (بيروت: دار رياض الريس للكتاب، 2009م)، 216.

سريع، بطيء
بريء كظبي يسابق دراجة
وينديء.. كديك
جريء كذي حاجة
عصبي المزاج رديء
هادئ كخيال يرتب ألفاظه
مظلم، معتم.. ويضيء
فارغ ومليء بأضداده
هو الحيوان/الملاك.

يجعل الحب المصاب به شخصاً مليئاً بالتناقضات؛ يفعل الشيء وضده، يقول الكلام ويقترف خلافه. إن هذا المقطع يشرح الذات الإنسانية حال الحب، يصفها ويراكم السمات التي تعرفنا بشخصية المحب. لقد رسم الشاعر، انطلاقاً من عدة تشبيهات، صورة تترك المتلقي عن ذات المحب، إذ إنه بنديء، وفي الآن ذاته بريء، عصبي، وفي اللحظة نفسها هادئ... إنه لا يستقر على حال. إن أداة تقريب هذه الشخصية من ذهن المتلقي كانت التشبيهات والاستعارات؛ ذلك أن هذين المقومين يشتغلان هنا كأداة للمعرفة واللفهم، إضافة إلى أبعادهما البلاغية والزخرفية. إن الحب، الذي صيغت من أجله الكثير من التشبيهات، عبارة عن مجاز مرسل، حيث اختزل الكيان الإنساني ككل وصار عاطفة فقط. إن ذلك بالنسبة إلينا يحيل إلى أن الإنسان عندما تتملكه خاصية معينة يمكن أن يعرف بها ويختزل إليها. وهنا ندرك أننا لم نعد نرى من هذا الشخص أية خاصية أخرى؛ إذ لم يعد كائننا بشرياً، مفكراً، متكلماً، عاملاً... لقد لفت النظر إلى الشيء المميز فيه فقط، حيث تم التمييز حول الصفة التي غدت تتحكم في ذاته وتجعله يتصرف كل هذه التصرفات المتناقضة، ذلك أنه لو كان مثلاً مفكراً، ما تصرف بعصبية، وكان هادئاً فقط، ولو كان عاملاً لشغله ما يصنع عن مثل هاته الأمور.. لكن هذا الشخص جعل الحياة كلها مختزلة في الحب، وكذلك الذين ينظرون إليه. إننا تصورنا هنا لهذا الإنسان يتحكم فيه ما تراكم عندنا من أفكار وتصورات عن الحب وما يفعله في المرء في ثقافتنا العربية وغيرها من الثقافات. ذلك أن هذا الشعور جعل من الشعراء حالة فريدة في مجتمعاتهم، تصرفوا فيها تصرفات غير عادية، مارسوا حياتهم بطريقة لا تراعي الأعراف ولا تحتكم إلى المعايير.. إنهم يرون الحياة كلها مختزلة في وجه المحبوب.

إن الحب، أو بالأحرى المحب، تأتي عليه لحظات يكون فيها هادئاً، ساكناً، غير هائج، وهو في ذلك شبيه بالخيال: "هادئ.. كخيال يرتب ألفاظه"؛ ذلك أن الإنسان حال التخيل والكتابة يحتاج أكثر ما يحتاج إلى الهدوء والطمأنينة النفسية والمزاج الرائق. إن الشاعر لا يكتفي بصياغة تشبيهه للحب، وإنما يعرفنا ويفهمنا أن الخيال ليس شيئاً يسيراً، إنه يقتضي عدة أشياء، فإن أتخيل معناه

أن أخلق بفكري ووجداني إلى أمور غير موجودة حال التفكير، إنه إنشاء عالم خاص من خلال الصور والأفكار والكلمات.. وهذا ما يجمع الحب بالخيال، إنهما معا يقودان إلى إنشاء عوالم لا وجود لها، عوالم ممكنة قد تتحقق وقد لا تتحقق.

إن هذا السطر قد جمع بين أدلته ما يربك القارئ والمتلقي؛ ففيه تشبيه، ويتجلى في تشبيه عاطفة بملكة، وكلاهما غير مرئي، وإنما ندركهما من خلال آثارهما في الوجود الإنساني. غير أن ما يزيد من حيرة المتلقي الاستعارتان الأخريان اللتان تليان التشبيه. إن ما يحكم تصور الشاعر للخيال هو تصوره للإنسان، كما أن ما يحكم تصوره للألفاظ هو تصوره للأشياء الملموسة المحسوسة.

إن ما يجمع الإنسان والخيال صعب على القبض، ذلك أن الأول ذات محسوسة ملموسة، في حين يتمظهر الثاني بعده ملكة باطنية ونفسية. وهنا تتجلى عبقرية الشاعر؛ ذلك أن صياغة المجاز، كما رأينا عند أرسطو، تدل على موهبة بصرية قادرة على إدراك وجوه الشبه في أشياء غير متشابهة؛ ذلك أن "ما يراهن عليه التعبير الاستعاري(..) هو إظهار قرابة ما، حيث لا ترى النظرة الاعتيادية أية قرابة"⁴⁹. إن ما يجمع بين الخيال والإنسان هو انتماء الأول للثاني، إنه جزء منه، إذ إن من مميزات الذات الإنسانية قدرتها على التخيل وإنشاء عوالم غير حقيقية. لكنهما يشتركان أكثر في قدرتهما على الترتيب. إن الإنسان قادر على ترتيب المعقولات عن طريق العقل، والمحسوسات انطلاقاً من الجوارح. بينما الخيال يستطيع فقط ترتيب الأفكار غير الواقعية. إن الترتيب يستلزم وجود يدين قادرتين على حمل الأشياء، ورجلين تصيرانها إلى المكان الذي يود المرء حملها إليه. كما أنه يستلزم وجود فوضى، إذ لا ضرورة لترتيب الأمور وهي منظمة أصلاً. لقد استطاع الشاعر تخدير كل الأمور المميزة للإنسان من نطق وتفكير وتمتعه بجسد يحتوي كل الوجه والأحشاء وغيرها. إن الإنسان هنا قد اختزل إلى الأدوات القادرة على الترتيب وجمع الشتات. إن ترتيب الألفاظ من لدن الخيال قد جعل الشاعر يصورها بعدها أشياء متجسدة ومحسوسة؛ إنها أشياء يمكن نقلها وإسائها والقبض عليها؛ وإذن هي مرئية، وهذا ما ليس في جوهر الألفاظ.

لقد صور الشاعر ذات المحب بوصفها ذاتا تعيش جملة من التناقضات والصراعات، وهو في هذا يستلهم التراث الشعري العربي وغيره. ذلك أن المحب بمن أحبه قتيل، وهو له عبد خاضع ذليل، وهذا ما يصوره عروة بن حزام حين قال⁵⁰:

وإني لتعروني لذكراك رعدة

لها بين جسمي والعظام ديب

وما هو إلا أن أراها فجاءة

⁴⁹ بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006م).

92.

⁵⁰ مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف للنشر، 1982م)، 206/2.

فأبْهت حتى ما أكاد أجيب
وأصرف عن رأيي الذي كنت أرثي
وأنسى الذي حدثت ثم تغيب
ويظهر قلبي عذرها ويعينها
علي فما لي في الفؤاد نصيب
وقد علمت نفسي مكان شفائها
قريباً وهل ما لا ينال قريب

وهذا ما يمنح استعارات وتشبيهات درويش هنا تماسكاً، وهو نفسه ما يجعلها قابلة للتأويل ومستساغة ضمن بنية الثقافة العربية، إذ سبق أن أشرنا إلى أن أرسطو رأى أن مقبولية أي استعارة وتأويلها رهينان برؤية المجتمع والثقافة التي يعبر عنها ذلك الخطاب. ولقد عرفنا ما الذي يسببه الحب في الذات المحبة، وكيف تنظر إلى الأشياء والحياة.

إن المعنى أو الخبر الذي ينقله النص يتمظهر من خلال تراكم مجموعة من المواصفات والسمات التي جلت لنا نفسية الذات المحبة وباطنها. فعمد إلى إبطاء، بل وإيقاف السرد، ليمسح المجال أمامه للكشف عن مكونات الذات الإنسانية، معبراً عن التناقضات التي تكتنفها وتؤطر رؤيتها للأشياء والوجود. وهذا ما سيتبدى من خلال المقطع الثاني والأخير، حيث يقول⁵¹:

بقوة ألف حصان، وخفة طيف
وملتبس، شرس، سلس
كلما فر كر
ويحسن صنعاً بنا ... ويسيء
يفاجئنا حين ننسى عواطفنا
ويجيء...
هو الفوضوي/ الأناني/
والسيد/الواحد/المتعدد
نؤمن حيناً ونكفر حيناً
ولكنه لا يبالي بنا
حين يصطادنا واحداً واحداً
ثم يصرعنا بيد باردة
إنه قاتل ... بريء

⁵¹ محمود درويش، أثر الفراشة (بيروت: دار رياض الريس للكتاب، 2009م)، 217.

إن إظهار المعاني المتولدة عن الاستعارات وغيرها من الصور البلاغية يقف بالقارئ أمام البعد الأول من أبعاد القراءة، ومع ذلك هو السبيل الأمثل للقبض على الرحم أو النواة التي ولدت القصيدة، إذ إن المتلقي سيكتشف بيسر وسهولة من خلال حل لغز الاستعارات أن نواتنا هنا هي: التناقض. وذلك نتيجة تراكم مجموعة من السمات كالسرعة والبطء، وكذا القوة والخفة، والإيمان والكفر...

إن إسباغ الصفات الإنسانية على الحب جعلنا ننأى بأنفسنا عن تمثيل كل الأمور المجردة التي يحيل إليها، فصرنا نتصورها كشخص يأتي ويذهب، يحسن إلى المحب ويسيء... إنه لا يتوقف عن فعل مختلف المتناقضات التي تشير إلى الذات الإنسانية أكثر من أي ذات أخرى؛ إذ الإنسان وحده مصدر التناقضات، ومصدر الأفعال والانفعالات التي قد تخضع للمنطق وقد تتجاوزها. لقد بأر درويش نظرة المتلقي على الأحداث التي يؤديها الحب على مسرح المحبة؛ فصار القارئ يتمثل الحب إنساناً يفعل كل ما هو إيجابي، لكنه في الآن ذاته يتكرّر لتلك الأشياء فيفعل نقيضها. إن تراكم عدد من الصفات يجعل المتلقي يرى الحب بصورة جميلة، فيخدر كل ما هو قبيح: "خفة طيف - يحسن صنعا بنا - نؤمن حيناً...". لكن الصوت الذي يتحدث عن نفسه، ويوسع كلامه ليشمل الذات الإنسانية بشكل عام يفاجئنا أيضاً بقلب كل هاته القيم الإيجابية إلى نقيضها: "ملتبس - شرس - يسيء - لا يبالي بنا - إنه قاتل...".

إن الاستعارات لا يمكن أن تُؤول إلا في إطار بنية ثقافية محدّدة، وبمجرد تجاوز هذه الثقافة تتغير دلالاتها، كما يتغير الأثر الذي يمكن أن تُحدثه في المتلقي. لذلك، فتأويل الاستعارات التي جاد بها علينا درويش في هذه القصيدة محكوم بما يملكه القارئ عن الثقافة العربية واحتفائها بالحب في محطات كثيرة من تاريخ آدابها، خاصة بعده الشعري. يضاف إلى ذلك أن القارئ ملزم بتملك موسوعة نفسية قادرة على تشريح الذات الإنسانية وفهم التناقضات التي تسوطن كيانها. ولعلّ من أبرز الأشياء المشتركة التي اتفق حولها الكتاب بشأن الاستعارة أنها تُظهر سمات وتُخفي أخرى؛ وهذا الإظهار يزيد المتلقي معرفة بصفات لم يكن يلتفت إليها في السابق، من ذلك نجد هنا: التناقض الذي يصيب المحب جراء الحب، وكذا حالات التعدد التي يسقط فيها جراء عدم تملكه لأمر نفسه.

وعليه، قد جسّدت لنا هاته الاستعارات التي تراكمت طوال القصيدة الصراع الداخلي الذي يعيشه المحب جراء تلبّس الحب بقلبه، كما بأرت لنا وجهة نظر واحدة من بين وجهات نظر كثيرة، بل وعرفتنا أكثر بالطبيعة الإنسانية وما يمكن أن يطرأ عليها من تغييرات في حالات مثل الحب. إننا هنا أمام استعارة نصية مثلت فيها القصيدة ككل مجازاً عن الحالة الإنسانية في تناقضاتها الكثيرة عقب تملك الحب لها.

الخاتمة

عملنا في هذه الدراسة على بسط رؤية عن مكانة الاستعارة منذ أرسطو، وصولاً إلى تجارب غربية رائدة من قبيل تجربة بول ريكور وأمبيرتو إيكو، في محاولة لمزج التقاليد البلاغية بالتقاليد

السيمائية، دون إغفال للنموذج التصوري الذي صاغه لايكوف وجونسون، والذي اشتغل كخلفية معرفية فعلناها مباشرة، ذلك أنها تتقاطع مع النموذج المعرفي الذي صاغه أمبيرتو إيكو وجماعة مو وغيرهما. إن أهمية منجزنا تبنت من خلال تطبيق الأطر النظرية التي بسطناها في توضيح عمل الاستعارة في القول الشعري؛ ذلك القول الذي تحتدم فيها الاستعارات وغيرها من الصور البلاغية في خرق لبنية المحاكاة، وللتعبير عن احتمالية الدلالات التي ترمي بها إلى القارئ. وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، من أهمها:

يتم الانتقال في المجاز بالكلمة من مكان هو مكانها الطبيعي، إلى آخر يحتضنها ويمنحها دلالة جديدة؛ هذا النقل يخرج بها من عالمها المباشر إلى آخر مجازي، إنها تستبدل مكانها القديم بآخر طريف جديد، تستبدل مكانها المؤلف المبتدل العادي، بمكان آخر يعطيها دلالة جديدة ويمنحها معاني وقيما لم تكن لها في البدء.

تقوم اللغة على التعاقد والمواضعة، وذلك ما يجعل مستعملها يدركون ما هو مندرج ضمن قواعدها وما هو خارج عنها؛ إن الاستعارة تبدو هنا باعتبارها خرقة لهذا النسق، وهذا ما يجعلها مصدرا للتجديد والحركة.

رغم أن الاستعارة هي تظاهر بقول شيء ما، فهي تريد بجدية قول شيء صادق يتجاوز ما هو حرفي الدلالة.

من بين القوانين التداولية التي تنظم قبول الاستعارات وقرار تأويلها: قوانين اجتماعية- ثقافية ترسم موانع وحدودا لا يمكن تجاوزها دون المجازفة بالخطأ.

إن الإتيان بالمجازات الفريدة التي لم يسبق لها أن قيلت يجعلها في أحيان كثيرة غامضة، لذا يجب أن تتقاطع مع نماذج تناصية وسيناريوهات وأطر، انطلاقاً منها يتم تحديدها ما يمكن قبوله وما يمكن رفضه.

إن ذوق المجتمع والثقافة التي تشكلت في هذا المجتمع هي ما يمنح الدلالة لكل استعارة، وما يجعلها مقبولة أو غير ذلك.

إن الاستعارات التي تحتفي بها الثقافة وتجعلها معبرة عنها ترى فيها من الجمال والعدوبة والموهبة البصرية ما يجعلها جديرة بصفة الإبداعية والتميز. في حين أن الاستعارات التي حادت عن هذه الصفات ينظر إليها نظرة ارتياحية وخارجة عن القوانين التي تنظم ميدان الثقافة؛ إذ الثقافة كيان منظم لكل الأنساق التي يحتضنها المجتمع وليس جماعاً لها فقط.

إن لا نحوية الشعر تتأني عبر مجموعة من المقومات لعل أهمها الاستعارات، وهي مصادر للجمال والإلهام، كما أنها موارد للمعرفة المضافة وللقيم غير المباشر.

إن الشاعر لا يكتفي بصياغة تشبيه للحب، وإنما يعرفنا ويفهمنا أن الخيال ليس شيئاً يسيراً، إنه يقتضي عدة أشياء، فإن أتخيل معناه أن أحلق بفكري ووجداني إلى أمور غير موجودة حال التفكير،

إنه إنشاء عالم خاص من خلال الصور والأفكار والكلمات.. وهذا ما يجمع الحب بالخيال، إنهما معا يقودان إلى إنشاء عوالم لا وجود لها، عوالم ممكنة قد تتحقق وقد لا تتحقق.

إن ما يحكم تصور الشاعر للخيال هو تصويره للإنسان، كما أن ما يحكم تصويره للألفاظ هو تصويره للأشياء الملموسة المحسوسة.

إن إظهار المعاني المتولدة عن الاستعارات وغيرها من الصور البلاغية يقف بالقارئ أمام البعد الأول من أبعاد القراءة، ومع ذلك فهو السبيل الأمثل لبلوغ القبض على الرحم أو النواة التي ولدت القصيدة، إذ إن المتلقي سيكتشف بيسر وسهولة من خلال حل لغز الاستعارات أن نواتنا هنا هي: التناقض.

Kaynakça

Âristo. *el-Hatâbiyye*. Tercüme: Abdürrahmân Bedevî. el-İrâk, Dâru'r-Raşîd li'n-Neşr, 1980.

Âristo. *Fenni's-Şî'r*. Tercüme: İbrâhim Hamâda. Kahire: Mektebetü'l-Encilü el-Misriyye. Barhûma, Îsâ. *el-Lügatü ve'l-Cins*. Ammân: Dâru's-Şurûk li'n-Neşr, 2002.

Benû Hâşim, El-Hüseyn. *Nazariyyetü'l-Hicâci inde Chaim Perelman*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehîde, 2014.

Dervîş, Mahmûd. *Eseru'l-Ferâşeti*. Beyrût: Dâru Riyâz er-Rayyis li'l-Kütüb, 2009.

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed, *et-Tasvîru'l-Beyânî*. el-Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2009.

Eco, Umberto. *es-Simyâyye ve Felsefetü'l-Lügati*. Tercüme: Ahmed el-Sama. Beyrût: el-Münazzametü'l-Arabiyye li't-Terceme, 2005.

El-Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-Îcâz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir el-Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.

Es-Sekkâkî, Ebû Yâkub. *Miftêhu'l-Ulûm*. thk. Hamdî Kâbil, el-Kâhire: el-Mektebetü'l-Vakfiyye.

El-Velî, Muhammed. *el-İstiâratü fî Mehattât Yûnâniyyetü ve Arabiyyetü ve Garbiyye*. er-Ribât: Menşûrât Dâru'l-Amân, 2005.

Hawkes, Terence. *el-İstiâra*. Tercüme: Amrû Zekêriyyê Abdullâh. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2016.

İbn Kuteybe, Müslim. *eş-Şî'ru ve's-Şuarâ'*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, el-Kâhire: Dâru'l-Maârif li'n-Neşri, 1982.

İbn Rüşd, Muhammed. *Telhîsu'l-Hatâbe*. thk. Muhammed Süleym Sâlim, el-Kâhire: Dâru't-Tahrîr li't-Tıbbêati ve'n-Neşri, 1967.

Rikor, Paul. *el-İstiâratü'l-Hayyetü*. Tercüme: Muhammed Velî, Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-Müttehîde, 2012.

Rikor, Paul. *Nazariyyetü't-Te'vil; el-Hitâb ve Fâizü'l-Ma'nâ*. Tercüme: Said el-Ğânimî, el-Merkezü's-Segâfiyyü'l-Arabî, Beyrût: ed-Dâru'l-Beydâ', 2006.

Lahvîdak, Abdülazîz, *Nazâriyyâtü'l-İstiârati fî'l-Belâgati'l-Arabîyyeti min Aristo ilê Lakoff ve Mark Johnson*. Ammân: Dâru Künûz el-Ma'rifeti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.

Lakoff, George. ve Johnson, Mark. *el-İstiârât elletî Nahyâbihê*. Tercüme: Abdülmecît Cühfe. Fas: Dâru Toubkal li'n-Neşri, 2018.

Bursa Tasavvuf Kültüründe Mevlevî Mûsikîşinaslar

Öz: Pınarbaşı Mevlevîhânesi, Bursa tasavvuf tarihinin önde gelen müesseselerindedir. Bursa Mevlevîhânesi, mûsikîşinasları aracılığıyla İstanbul'un dinî mûsikî kültüründen beslenmiş ve Bursa'nın dinî mûsikî birikimini de İstanbul'un dinî mûsikî kültürüne yansıtmıştır. Mevlevî dergâhları arasında zikredilen Pınarbaşı Mevlevîhânesi hem mûsikîşinas postnişinleri hem de yetiştirdiği bestekâr, âyinhan ve neyzenleriyle de temayüz etmiş bir dergâhtır. Çalışmada İsmail Belîğ tarafından kaleme alınan Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'dan başlanarak Mısır Dergahı son şeyhi Mehmed Şemseddin Uluso'y un Yâdigâr-ı Şemsî, Bahâr-ı Şemsî ve Âyine-i Diyâr-ı Şemsî adlı eserleri de dahil olmak üzere Bursa vefeyâtnâmeleri incelenmiş, Bursa Mevlevîlik geleneği bağlamında şehrin dinî mûsikî hayatına katkı sağlayan mûsikîşinasların hayatları ele alınmıştır. Sözü edilen vefeyâtnâmelerde mûsikîşinaslar hakkında sınırlı bilgiler yer almakla birlikte Mehmed Şemseddin Efendi'nin son dönem Mevlevî mûsikîşinasları hakkında verdiği bilgiler Bursa Mevlevîlik tarihi bakımından oldukça önemlidir. Kamil Kepecioğlu'nun Bursa Kütüğü de çalışmaya ışık tutan diğer önemli eserdir.

Şemsettin
ÇOBAN* 

Anahtar Kelimeler: Pınarbaşı Mevlevîhânesi, Mûsikîşinas, Âyinhan, Neyzen, Bursa.

Mevlevi Musicians in Bursa Sufi Culture

Abstract: Pınarbaşı Mevlevîhânesi is one of the leading institutions in Bursa Sufi history. Bursa Mevlevîhânesi was nourished by the religious music culture of İstanbul through its musicians and reflected Bursa's religious music accumulation to the religious music culture of İstanbul. The Pınarbaşı Mevlevîhânesi, which is mentioned among the Mevlevî lodges, is both a music dervish lodge and a theme house with the music it has trained. In the study, starting from Güldeste-i Riyâz-ı İrfân, written by İsmail Belîğ, the works of Mısır Lodge sheikh Mehmed Şemseddin Uluso named Yâdigâr-ı Şemsî, Bahâr-ı Şemsî and Âyine-i Diyâr-ı Şemsî were examined. In the context of Bursa Mevlevî tradition, the lives of musicians who contributed to the religious music life of the city were discussed. Although there is limited information about musicians in the mentioned vefayetnames, the information given by Mehmed Şemseddin Efendi about the last period of Mevlevî music is very important in terms of the history of Bursa Mevlevî Order. Another important work that sheds light on the study is Kamil Kepecioğlu's Bursa Book.

Keywords: Pınarbaşı Mevlevîhânesi, Musicians, Ayinhan, Neyzen, Bursa.

* Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Musikisi Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye. E-posta: semsettincoiban82@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-4494-3700

Giriş

İslam dünyasının en yaygın tarikatlarından biri olan Mevlevîlik Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin eserleri, görüşleri ve yaşam biçimi etrafında şekillenmiştir. Afganistan'ın Belh şehrinde dünyaya gelen Mevlânâ babası Bahâüddin Veled ve ailesiyle birlikte Anadolu'ya gelmiştir. Medrese tahsilinden sonra tasavvufa meyletmiş özellikle Şems-i Tebrizî onun üzerinde derin tesirler bırakmıştır. *Mesnevî*, *Dîvân-ı Kebîr* ve *Fih-i mâfih* Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışını yansıtan temel eserlerdir.¹ 13. yüzyıldan başlamak üzere tedricen İslam dünyasının büyük bir bölümüne yayılan Mevlevîlik Osmanlı'nın kuruluşundan tekkelerin kapandığı 1925 yılına kadar Anadolu coğrafyasının en mühim tasavvufi cereyanlarından birini teşkil etmiştir. Merkez âsitanesi Konya'da bulunan Mevlevîlik başta İstanbul olmak üzere Anadolu şehirlerinin önemli bir bölümünde yüzyıllarca tasavvuf kültürüne hizmet etmiştir.² İşlevleri itibarıyla birbirinden farklılık arz eden bu mevlevîhânelerin semâhâne, çilehâne, türbe, selamlık, harem dairesi, hücreler, mutfak ve meşk odalarını ihtiva edenlerine âsitâne, bunlara bağlı daha küçük kapsamlı olanlarına ise zaviye ismi verilmiştir. Öte yandan güzel sanatlarla özellikle de mûsikîyle olan münasebeti sanat tarihinin yanında tasavvuf kültürü açısından da son derece önemlidir. Zira Osmanlı dönemi hem dinî hem de lâ dinî mûsikî kültüründe önde gelen bestekâr ve icrâcıların büyük bir bölümünü Mevlevîyye'ye mensup mûsikîşinaslar oluşturmuştur.³ Bu bağlamda hem fiziki imkanları hem de yüzyıllar içinde bünyesinden çıkardığı mutasavvıf mûsikîşinaslar ile önem arz eden mevlevîhânelerden biri de Bursa Mevlevîhânesi'dir.

1. Bursa'da Mevlevîlik Kültürü

Bursa'da ilk mevlevîhâne Çekirge yolundaki Demirhisar mevkiinde Hayreddin b. Garip tarafından yaptırılarak dönemin Mevlevî dervişlerine vakfedilmiştir. Bu zaviye daha sonraki yıllarda Dîvâne Mehmed Çelebi tarafından genişletilerek tamir ettirilmiştir. 17. yüzyılın başlarında oturulamayacak kadar harap olan zaviye Derviş Mehmed isimli bir Mevlevî'nin gayretleri ve I. Ahmed'in fermanıyla tekrar tamir ettirilerek hizmete açılmıştır. Bu Mevlevî zaviyesi hakkında daha sonraki kaynaklarda ise herhangi bir bilgiye

¹ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Mûsikî ve Sema* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 358.

² Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/468-469.

³ Mustafa Kara, *Din, Sanat ve Hayat Açısından Tekke ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 207.

ulaşılammıştır.⁴

Bursa Mevlevîlik kültüründe Pınarbaşı Mevlevîhânesi'nden önce kullanılan bir diğer dergâh Setbaşı Sempti'nde bulunan Yakub Efendi Dergâhı'dır. Aslen Halvetiyye'ye mensup bu tekke geçici bir süre Mevlevî dervişânına ev sahipliği yapmıştır. Yakub Efendi Dergâhı aynı zamanda yetiştirdiği zâkir ve mûsikîşinaslar ile de şöhret bulmuştur.⁵ Bir diğer mevlevîhânenin de Ulu Camii civarında olduğu nakledilmekle birlikte hakkında yeterli bir bilgi bulunmamaktadır.⁶ Pınarbaşı Sempti'nde bulunan Bursa Mevlevîhânesi ise Cunûnî Ahmed Dede'nin gayretleriyle 1024/1615 yılında inşası tamamlanarak açılmıştır. Bursa'yı ziyaret eden Evliya Çelebi'ye göre bu dergâh müştemilat bakımından diğer dergâhlardan daha büyüktür.⁷ Bursa tasavvuf tarihinin en mühim müesseseleri arasında yer alan Pınarbaşı Mevlevîhânesi yüzyıllar içerisinde çeşitli tamiratlardan geçerek dergâhların kapatıldığı 1925 yılına kadar hizmete devam etmiştir.⁸

Bursa Mevlevîhânesi'nde kuruluşundan itibaren sırasıyla

1. Ahmed Cunûnî Dede (ö. 1030/1620)
2. Zihnî Salih Dede (ö. 1073/1662)
3. Mehmed Dede (ö. 1115/1703)
4. Salih Receb Dede (ö. 1129/1717)
5. Sahib Receb Dede (ö. 1131/1718)
6. Mehmed Şeyhî Dede (ö. 1151/1738)
7. Atâullah Dede (ö. 1214/1799)
8. Salih Dede (ö. 1246/1830)

⁴ Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü I-IV*, Haz. Prof. Dr. Hüseyin Algül, Prof. Dr. Osman Çetin, Prof. Dr. Mefail Hızlı, Prof. Dr. Mustafa Kara, Doç. Dr. Asım Yediyıldız (Bursa: Bursa Kültür AŞ. Yayınları, 2009), 3/190-191; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017), 300; Hasan Basri Öcalan, *Bursa Mevlevîhânesi* (Bursa: Bursa Kültür AŞ. Yayınları, 2023), 33.

⁵ Mehmed Şemseddin Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, Haz. Mustafa Kara, Kadir Atlansoy (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 495; Suat Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Gûldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 216), 337.

⁶ Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 301; Abdurrezzak Tek, "Mevlevîliğin Bursa'daki İzleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006), 3.

⁷ Hasan Basri Öcalan, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü* (Bursa: Gaye Kitabevi, 2000), 136.

⁸ Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 496; Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Gûldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*, 338.

9. Mehmed Dede (ö. 1248/1832)
10. Nizameddin Dede (ö. 1269/1852)
11. Sabri Dede (ö. 1288/1871)
12. M. Şemseddin Dede (ö. 1349/1930) postnişin olarak görev yapmıştır.⁹

Yaklaşık dört asır boyunca mevcudiyetini devam ettiren Bursa Mevlevîhânesi Bursa'nın ilim, kültür ve sanat hayatında önemli izler bırakmıştır. Başta dergâhın kurucusu Cunûnî Ahmed Dede olmak üzere şiir ve edebiyatta yekta mutasavvıfların yanında Atâullah Dede gibi dinî mûsikî kültürünün en önemli eserleri arasında zikredilen Kutbu'n-Nâyî Osman Dede'nin Mi'râciyyesi'nin Bursa Mevlevîhânesi'nde okunması ve diğer dergâhlara da yayılmasını sağlayan sanatkâr şeyhlere ev sahipliği yapmıştır.¹⁰ Öte yandan bünyesinde yüzyıllar boyunca pek çok mutasavvîf mûsikîşinası barındıran bu dergâh seviyeli bir mûsikî kültürünün Bursa'daki devamlılığı bakımından da mühimdir. Zira Bursa'da dünyaya gelip hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemini idrak eden bestekârlardan İsmail Baha Sürelsan 1925 öncesi dönemde çocukluk hatıraları arasında babası Bahâeddin Efendi tarafından Bursa Mevlevîhânesi'ne götürüldüğünden bahsetmiştir.¹¹ Dolayısıyla dergâhların son dönemine kadar Mevlevîhâne ekseninde Bursa'da güçlü bir dinî mûsikî kültürünün varlığından bahsedilebilir. Ancak bu büyük birikime rağmen sınırlı sayıda Mevlevî mûsikîşinas kaynaklara yansımıştır.

2. Bursa Mevlevîhânesi'ne Mensup Mûsikîşinas Zâtlar

2.1. Mevlûdî Osman Efendi (ö. 1079/1668)

Bursa'da dünyaya gelen Osman Efendi hakkında elimizde bulunan en eski kaynak İsmail Belîğ'in *Güldeste'si*dir. Tasavvuf ve mûsikî çevrelerinde Mevlûdî Osman Efendi denmekle şöhret bulmuştur. Süleyman Çelebi Mevlîdî'nin bestekârı Sekban'ın talebesi Ubeyd Efendi'den besteli mevlîdi meşk ederek

⁹ Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 517; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 311; Abdurrezzak Tek, "Mevlevîliğin Bursa'daki İzleri", 3-12.

¹⁰ Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 504.

¹¹ İsmail Baha Sürelsan, "17 Eylül 1961 Günü Ankara Radyosu'nda Yaptığı Sohbetin Metni" *Mûsikî Mecmuası* (İstanbul: Hüsnütabiat Basımevi, 1961), 165/161.

kıraatına mezun olmuştur.¹² Osman Efendi besteli mevlîdin icrası kadar meşk silsilesi içinde öğretilmesinde de en mühim halkalarından biri kabul edilmiştir. Zira dönemin yine meşhur bir diğer mûsikîşinası Yeşil Camii imam hatibi el-Hâc Mustafa Efendi besteli mevlîdi Osman Efendi'den meşk ederek bir sonraki asra talebeleri vasıtasıyla taşımıştır.¹³ Osman Efendi Ku'ân'ı Kerim tilaveti ve fenn-i mûsikîdeki maharetiyle Orhan Camii şerifinde devirhan ve Mevlevîhâne'de na'thanlık vazifelerinde bulunmuştur.¹⁴ Onun mûsikî sanatındaki hüneri hakkında:

“Fîrâz-ı nahli gülde bülbül-i nâlân ederler yâd

Sanasın devr okur mahfilde bir sâhib nefes üstâd”

mısraları nakledilmiştir. Pınarbaşı Mezarlığı'nda Mevlevîhâne hizasına defnedilmiştir.¹⁵

2.2. Dervîş Sadâyi (ö. 1066/1655)

Aslen İstanbullu olup çocukluk ve ilk eğitim yılları bu şehirde geçmiştir. Daha sonra Mısır'ın Kahire şehrine göç edip Şeyh İbrahim Gülşenî Asitânesi fukarasından Sadâyî namıyla bilinmiş ve mûsikî ilmindeki mahareti ve sesinin güzelliği ile şöhret bulmuştur. Uzun seyahatlerin ardından zengin dergâh kültürüyle tanınan Bursa'ya yerleşmiştir. Post sahibi mutasavvıf bir mûsikîşinas iken 6 Muharrem 1066/1655'te vefat etmiş, Deveciler Mezarlığı'na defnedilmiştir.¹⁶ Bursa vefeyâtnâmelerinde Gülşeniyye'ye mensup olduğu bildirilmişken Şeyhülislam Mehmed Es'ad Efendi *Atrâbü'l-Âsâr*'da Mevlevî dervîşânından olduğunu nakletmiştir.¹⁷ Devrinin en kudretli mûsikîşinasları arasında yer alan Dervîş Sadâyî'nin vefatına İsmail Belîğ

¹² İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân* (Bursa: Bursa Vilayet Matbaası, 1302/1885), 526; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye, 1098), 350a.

¹³ Bedri Mermutlu, “Besteli Mevlîd Meselesi”, *Süleyman Çelebi ve Mevlîd* Ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007), 418.

¹⁴ İsmail Belîğ, *Güldeste*, 526; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emiri Şeriyeye, 1098), 350a-350b; Mahmut Ragıp Gazimihal, *Bursa'da Mûsikî* (Bursa: Bursa Yeni Basımevi, 1943), 13; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 62.

¹⁵ İsmail Belîğ, *Güldeste*, 526; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emiri Şeriyeye, 1098), 350b; Mehmed Şemseddin Ulusoy, *Âyine-i Diyâr-ı Şemsî*, (El Yazması), Mustafa Kara Özel Kütüphanesi, 459.

¹⁶ İsmail Belîğ, *Güldeste*, 524; Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emiri Şeriyeye, 1098), 350a; Gazimihal, *Bursa'da Mûsikî*, 12; Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 61.

¹⁷ Cem Bahar, *Şeyhülislam'ın Müziği -18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Mûsikîsi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrâbü'l-Âsâr'ı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 247.

*Güldeste'*sinde şu tarihi düşmüştür:

“Ayağın çekti çün Derviş Sadâyî bezm-i fenâdan

Tutup râh-ı adem sûy-i bekâya menzilin buldu

Dedim tarih edince mûrg-i rûhi uçmaya pervâz

Sadâî andelîb-i gülşenî azm-i bekâ kıldı”¹⁸

2.3. Nâcî Ahmed Dede (ö. 1120/1708)

Nâcî Ahmed Dede 1042/1632 yılında Bursa’da dünyaya gelmiştir. Bursa Mevlevîhânesi şeyhi Salih Zihni Dede’nin sohbetinde bulunarak intisap etmiş ve ondan icazet almıştır. Bu sırada din bilimleri tahsilinin yanında Farsçayı da öğrenmiştir.¹⁹ Bursa Mevlevîhânesi’nde çilesini tamamlayarak Dede ünvanı alan Nâcî Ahmed Dede bir müddet sonra İstanbul’a giderek Galata Mevlevîhânesi şeyhi Ahmed Efendi’ye intisap etmiştir. Şeyhi Ahmed Efendi ile birlikte hac yolculuğuna çıkmış, şeyhinin yolculuk esnasında Mısır’da vefatı üzerine İstanbul’a dönüşünde dergâhın şeyhi Arzî Mehmed Dede’ye intisap etmiştir. 1070/1660 yılında ise Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Muhammed Dede’nin vefatı üzerine yerine şeyh olmuştur.²⁰

Kırım Savaşı’na gönüllü olarak iştirak eden Nâcî Ahmed Dede dönüşte dergâhın postunda Yusuf Dede bulunması sebebiyle Galata Mevlevîhânesi postnişinliğine getirilmiştir. On iki yıl kadar burada vazife yaptıktan sonra bilinmeyen bir sebeple görevden el çektirilmiştir. Bir müddet sonra ise Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliğine tayin olunmuştur.²¹ Şeyhliği döneminde semâ yasağının kaldırılması sebebiyle bu hadiseye şöyle tarih düşmüştür:

“Gûş-i câna mülhem-i gaybî didi târîhini

Mevlevîler döndi câna aşk-ı Mevlânâ”

Çocukluk ve ilk gençlik yılları Bursa’da geçen Nâcî Ahmed Dede’nin bu süreçte iyi bir eğitim aldığı, özellikle edebiyat ve mûsikîde ileri bir seviyeye ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu sahadaki birikimini İstanbul’a gittikten sonra da geliştiren Ahmed Dede İstanbul’da mûsikî nazariyatına dair dersler vermiştir. Ayrıca Fatih Camii’nde Mesnevî ve kavâid okuttuğu da nakledilen bilgiler arasındadır. Nâcî Ahmed Dede 81 yaşında vefat etmiş ve Yenikapı Mevlevîhânesi

¹⁸ İsmail Belîğ, *Güldeste*, 524-525.

¹⁹ Tek, “Mevlevîliğin Bursa’daki İzleri”, 13.

²⁰ İbrahim Benlioğlu, *Bursa’da Yetişen Mûsikîşinaslar* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018), 78.

²¹ Tek, “Mevlevîliğin Bursa’daki İzleri”, 13.

haziresine defnedilmiştir.²²

2.4. Mustafa Dede (ö. 1140/1727)

Cunûnî Ahmed Dede tarafından kurulan Bursa Mevlevîhânesi yüzyıllar içinde Bursa'nın tasavvuf kültürüne önemli katkılar sağladığı gibi pek çok mûsikîşinas zâtın yetişmesine de ev sahipliği yapmıştır. İşte bu isimlerden biri de hakkında sınırlı sayıda bilgiye sahip olunan Neyzen Mustafa Dede'dir. Bursa'da doğmuş, mevlevîhânedede yetişip burada neyzenbaşı olmuştur. 1140/1727 yılında vefat etmiştir. Mezarı tespit edilememekle birlikte Pınarbaşı Mezarlığı'nda olduğu düşünülmektedir. Mustafa Dede'nin neyzenlikteki kudretinin yanında iyi bir bestekâr olduğuna dair bilgilerde mevcuttur. Günümüze sadece Dügâh Evsat Tevşîhi ulaşmıştır.²³

2.5. Veli Dede (ö. 1182/ 1768)

Hakkında sınırlı bilgiye ulaşılabilen bir diğer Mevlevî mûsikîşinas neyzen Veli Dede'dir. Bursa'da doğmuştur. Dede unvanı sebebiyle Bursa Mevlevîhânesi'nde çile tamamladığı tahmin edilmektedir. Neyzenliğe dair ilk eğitimine Bursa'da başlayan Veli Dede'nin zaman zaman İstanbul'a da giderek mûsikî çevrelerinde bulunduğu dair rivayetlerde mevcuttur. 1182/1768 yılında vefat ederek Bursa Mevlevîhânesi'ne defnedilmiştir. Neyzenliğinin yanında iyi bir bestekâr olduğu da bilinen Veli Dede'nin peşrev ve saz semaisi formlarında bazı eserleri günümüze ulaşmıştır. Bu eserler arasında Dügâh Buselik Peşrev ve Saz Semaisi'yle Hicaz Hümayun Peşrevi zikredilebilir.²⁴ Dönem itibarıyla iyi bir neyzen ve bestekâr olduğu tahmin edilen Veli Dede hakkında Bursa vefeyât-nâmelerinin mûsikîşinaslar bölümlerinde herhangi bir bilgiye rastlanmaması da dikkat çekicidir.

2.6. Ragıp Paşa Kitapçısı Âmâ Mehmed Sadık Efendi (ö. 1213/1799)

İstanbul'da dünyaya gelen Âmâ Sadık Efendi ilim tahsilinde devrin ulemasından istifade etmiştir. Daha sonra Vezir Ragıp Paşa'nın kitapçısı olmuştur. Ragıp Paşa'nın vefatından sonra görme yetisini kaybetmiştir. Âmâ olduğu dönemde Bursa'ya gelerek bir müddet tasavvuf ve mûsikî

²² Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü* 2/ 261.

²³ Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB. Yayınları, 1974), 2/47; Benlioğlu, *Bursa'da Yetişen Mûsikîşinaslar*, 71.

²⁴ Benlioğlu, *Bursa'da Yetişen Mûsikîşinaslar*, 82-83.

mahfillerinde bulunmuştur. 1213/1799'da vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir.²⁵ Vefat tarihini Mehmed Fahreddin Efendi *Gülzâr-ı İrfân*'da 1799 olarak verirken Sadettin Nüzhet Ergun Bakırcı Mehmed Raşid Efendi'nin *Zübdetü'l-vekâyi*'sına dayanarak 1194/1780 veya 1790'lı yıllara vermektedir.²⁶ Amâ Sadık Efendi mûsikî çevrelerinde özellikle şarkı besteleriyle bilinmiş olup kendine mahsus nağmelerle bestelediği peşrevler ile de döneminde dikkat çekmiştir.²⁷ Hem İstanbul hem de Bursa mûsikî çevrelerinde tanınan Sadık Efendi'nin Sultan III. Selim'in musahibi olduğuna dair bilgilerde nakledilmiş olup bu bilgilerden yola çıkarak mûsikî kültürü bakımından velüd bir muhitte yetiştiği anlaşılmaktadır. Onun dini mûsikî çevrelerinde asıl şöhreti ise Bestenigâr makamında bestelediği âyin-i şerif ile olmuştur. Kendisinin dedegândan değil muhibbândan olduğu da nakledilen bilgiler arasındadır.²⁸

2.7. Ahmed Neşâtî Dede (ö. 1206/1792)

Vefeyâtnâmelerde zikredilen Mevlevî mûsikîşinaslardan biri de Hindiler Kalenderhânesi şeyhi Abdullah Efendi'nin (ö.1198/1783) oğlu olan Ahmed Neşâtî Dede'dir. 1761 senesinde Bursa Pınarbaşı Semti'nde dünyaya gelmiştir.²⁹ Tam olarak tarihi belli olmamakla birlikte Hindiler Kalenderhânesi'nin kuruluşu Bursa'nın fethi öncesine kadar gitmektedir. Mehmed Şemseddin Efendi *Yâdigâr-ı Şemsî*'nin ilgili kısmında kalenderhânenin kuruluşuna dair bir hikayede nakletmektedir.³⁰ Kalenderhâne kurulduktan sonra meşihat Kâdirî meşâyihine geçmiştir. Ahmed Neşâtî Dede babası Abdullah Efendi'nin vefatının ardından dergâhın üçüncü postnişini olmuştur. Dergâhta misafirperverliği ve cömertliği ile şöhret bulmuştur. Hicrî 1204/1790 veya 1206/1792 tarihinde vefat etmiş ve dergâhın haziresine defnedilmiştir.³¹

İyi bir eğitim aldığı da nakledilen Ahmed Efendi bu yıllarda mûsikîye de heves ederek neyzenliği ile şöhret bulmuştur. *Yâdigâr-ı Şemsî*'de bu hususta "*fenn-i mûsikîde üstâd*" bir zât olarak tavsif edildiği gibi neyzenlikteki mahareti hakkında "*sâhib-i yed-i tûlâ*" ifadeleri yer almıştır. Dergâhı Mevlevîhâne'ye de yakın bir muhitte bulunan Ahmed Neşati Dede'nin Bursa Mevlevîhânesi'nin

²⁵ Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emiri Şeriyeye, 1098), 355a-355b-356a.

²⁶ Ergun, *Türk Müsikisi Antolojisi*, 186.

²⁷ Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân* (Ali Emiri Şeriyeye, 1098), 356a.

²⁸ Ergun, *Türk Müsikisi Antolojisi*, 186-187.

²⁹ Gazzizâde Abdüllatif Efendi, *Ravzatü'l-Müflihûn* (Bursa: BEEK. Orhan Kitaplığı, 1041), 10a.

³⁰ Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 590.

³¹ Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 590; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 226.

Cuma günleri mutrip heyetinde de bulunarak ney üflediği ve güzel sesiyle na'thanlık yaptığı da hakkında verilen bilgiler arasındadır.³²

2.8. Ataullah Dede (ö. 1214/1799)

Bursa Mevlevîhânesi'nin yedinci postnişini olan Ataullah Dede pederi Mehmed Sadık Dede'nin yerine dergâha şeyh olmuştur. Vakur ve hüsn-i ahlak sahibi bir zât olarak çevresinden büyük hürmet görmüştür. Cunûnî Ahmed Dede'nin Bursa'ya gelişinden sonra inşa olunan Bursa Mevlevîhânesi şehrin dinî kültürüne önemli katkılar sağladığı gibi sanat hayatında da mühim tesirler bırakmıştır. Özellikle dini mûsikî kültürü açısından yüzyıllar içinde pek çok zâtin yetişmesine ev sahipliği yapan Bursa Mevlevîhânesi İstanbul mûsikî birikiminin Bursa'ya taşınmasında da öncü müesseseler arasında yer almıştır. Bu bağlamda Ataullah Dede Kutbü'n-nâyî Osman Dede tarafından bestelenen mi'râciyye'nin Bursa'ya intikali ve diğer dergâhlara yayılmasını sağlayan zât olarak bilinmektedir.³³

Kaynaklarda kendisinin icrâ ve mûsikîşinaslığına dair detaylı bir bilgi bulunmamasıyla birlikte dönem itibarıyla Türk din mûsikîsinin en sanatlı ve uzun eseri olarak nitelendirilebilecek bir bestenin onun gayretleriyle 1208/1793 Mi'râc Kandili'nde önce mevlevîhânedede daha sonra ise Bursalı mutasavvıf mûsikîşinaslar vasıtasıyla diğer dergâhlara yayılması Ataullah Dede'nin bu sahadaki öncü şahsiyetini ortaya koymaktadır.³⁴ Sadece Osmanlı dönemi ile sınırlı kalmayıp günümüzde de Numâniyye Dergâhı ve Mahkeme Camii'nde her Mi'râc Kandili devam eden bu geleneği başlatan Ataullah Dede'nin mûsikî ile ileri seviyede bir münasebetinin olduğu çıkarılabilir. Postnişinliği döneminde mevlevîhânenin onarımı için de büyük gayretler gösteren Ataullah Dede 1214/1799 yılında vefat etmiş ve dergâhın hazinesine defnedilmiştir.³⁵

2.9. Emin Mehmed Rauf (ö. 1235/1820)

Aslen Bursalıdır. İyi bir hafız olan Emin Mehmed Rauf Efendi sesinin güzelliğiyle önce Salihzâde Esad Efendi'ye daha sonra ise II. Mahmud'a imam olmuştur. 1235/1820 yılında İstanbul'da vefat etmiş olup Üsküdar'a

³² Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 590; Benlioğlu, *Bursa'da Yetişen Mûsikîşinaslar*, 51.

³³ Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi, *Gülzâr-ı Sülehâ ve Vefeyât-ı Urefâ* (Bursa: BEEK, Orhan Kitaplığı, 1018/2), 123b; Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 504; Tek, "Mevlevîliğin Bursa'daki İzleri", 8.

³⁴ Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 504; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 313.

³⁵ Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 505.

defnedilmiştir.³⁶

2.10. Arif Dede (ö. 1230/1815)

Ataullah Dede'nin vefatından sonra mahdumları Ahmed Dede ve Salih Dede mevlevîhânedede postnişîn olmuştur. Salih Dede'nin Hicaz'da vefatı üzerine İstanbul meşâyih-i kirâmından Seyyid Nizameddin Efendi'nin soyundan gelen Sindi Halil Efendi Dergâhı şeyhi Abdülkadir Efendi'nin oğlu Mehmed Dede postnişîn olmuştur. Abdülkadir Efendi'nin vefatı üzerine Mehmed Dede ve kardeşleri yetim kalmıştır. Dergâhın varidatı olmaması sebebiyle valideleri Mevlevî mühibbânından olan Arif Dede ile evlenmiştir. Bu münasebetle üvey pederi Arif Dede ile birlikte Mevlevîyye'ye meylederek Yenikapı Mevlevîhânesi postnişîni Osman Dede'nin pederi Baki Dede'ye intisap ederek çile tamamlamıştır. Bir müddet sonra ise Arif Dede ile birlikte Bursa'ya gelerek mevlevîhânedede aşçıbaşılık vazifesine getirilmiştir. Arif Dede ise hem engin mûsikî bilgisi hem de devrinin önde gelen neyzenlerinden biri olarak Bursa Mevlevîhânesi'nde neyzenbaşı olmuştur.³⁷ Mevlevî mûsikînaslar bakımından İstanbul-Bursa etkileşiminin önemli örneklerinden biri olan Arif Dede 1230/1815 yılında vefat ederek mevlevîhânenin haziresine defnedilmiştir. Arif Dede'nin vefatına ihvanından bir şair şöyle tarih düştür:

“Neyzen-i dergâh-ı Mevlânâ cenâb-ı Ârif

Mutrib-i nağme-serây-ı pür-hüner

Cây-ı âsâyiş değil gördi cihân

Âlem-i câna hemen itdi sefer

Didi gelin dû zebân târîhini

Oldı Ârif Dede'ye cennet makarr”³⁸

2.11. Neyzen Hasib Efendi (ö. 1278/1861)

Celvetiyye Tarîkatı'ndan hulefâsından olan Hasib Efendi Tahtakale İnebey Hamamı civarındaki hânesini vakfederek Mecidiye Dergâhı ismiyle tevsim etmiştir. Evlatlarına meşruta olmak üzere vakfettiği bu yapı daha sonra Belediye tarafından istimlak edilerek tahıl pazarı haline getirilmiştir. Neyzen

³⁶ Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 2/27.

³⁷ Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 507-508; Tek, “Mevlevîliğin Bursa'daki İzleri”, 10.

³⁸ Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 508; *Âyine-i Diyâr-ı Şemsî*, 460.

Hasîb Efendi Bursa'da devrinin en kudretli neyzenlerinden biri olarak bilinmiştir Muhîbbân-ı Mevlevîyye'den olan Hasîb Efendi'nin neyzenlikteki maharetini Şemseddin Efendi "*Mûsikîde bâ-husus ney üflemekte fâiku'l-akrân, muşârun bi'l-benân olub*" ifadeleriyle dile getirmiştir. Neyzenlikte üstâd-ı küll olarak nitelendirilen Hasîb Efendi bu fende maharetiyle Mevlevîhâne'de neyzenbaşılık vazîfesini îfâ etmiştir. Mahdumu Nesîb Efendi ise babasından daha kudretli bir neyzen olarak bilinmiştir. Her ikisinin beraber olduğu meclislerde dinleyenler üzerinde derin tesirler bıraktıkları yine nakledilen bilgiler arasındadır. Neyzen Hasîb Efendi'nin oğlu Nesîb Efendi ve birâderi Cemil Efendi memuriyetleri sebebiyle Bursa'daki bu dergâhta uzun süre bulunamamıştır. Emekliliğinin akabinde Cemil Efendi Bursa'ya gelmiş ancak dergâhın tamiratiyle meşgul iken 1895/1896 yılında hamamda aniden vefat etmiştir. Neyzen Hasîb Efendi ise 1277/1860-1861 yılında vefat ederek Pınarbaşı Mezarlığı'nda Hindiler Tekkesi civarına defnedilmiştir. Hasîb Efendi'nin neyzen olan oğlu Nesîb Efendi ise İstanbul'da kalmıştır. Neyzen Hasîb Efendi'nin Cemil Efendi'den torunu olan Salih Efendi de mûsikîye âşinâ bir zât olup muhrik sadâsı ile bazı tekkelerde zâkirlik yapmıştır. Fakat sefaletten dolayı 1312/1894 yılında vefat etmiştir.³⁹

2.12. Hafız Ulvi Ali Dede (ö. 1303/1886)

Ulvi Dede aslen Afyonkarahisarlı olup Mevlevîyye'ye mensup bir aileden gelmektedir. Babası Ömer Sıddık Efendi'dir. 1218/1803 senesinde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarda ilim tahsiline başlayan Ulvi Dede 12 yaşında hafız olmuş, Afyonkarahisar Mevlevî şeyhi Reşid Çelebi'ye intisap ve fenn-i hat meşkiyle 1236/1821 senesinde mevlevîhânenin imametine tayin olunmuştur. 1245/1829 senesinde ise İstanbul'a giderek Galata Mevlevîhânesi'nde bin bir gün çilesini tamamlamıştır. Mûsikîdeki mahareti sebebiyle Beşiktaş Mevlevîhânesi kudümzenliği vazifesine getirilen Ulvi Dede aynı zamanda hat sanatındaki vüs'atıyla de devrinin önemli zâtları arasında yer almıştır. Bir gün Dolmabahçe Sarayı'na davet edilerek padişah için bir Kur'ân'ı Kerim yazması irâde olunmuştur. Bu eserin bitiminde padişahın büyük takdirini kazanan Ulvi Ali Dede Üsküdar Tavâşî Hasan Ağa Camii'ne imam, mektebine de muallim olarak tayin edilmiştir.⁴⁰

1255/1839'da evlenen Ulvi Dede Üsküdar Mevlevîhânesi'nde kudümzenbaşılığı ifa etmekte iken Kılıç Ali Paşa Camii mesnevîhanlığı vazifesi de kendisine verilmiştir. 1268/1852 senesinde eşinin vefatından sonra memleketi Afyonkarahisar'a gitmek üzere yola çıkmış, Bursa Mevlevîhânesi'nde misafir olduğu sırada Şehadet Camii hitabet vazifesi

³⁹ Ulusoy, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 481; *Âyine-i Diyâr-ı Şemsî*, 465.

⁴⁰ Ulusoy, *Bahâr-ı Şemsî*, 53-54; *Âyine-i Diyâr-ı Şemsî*, 417-442-443.

kadrosunun boş olmasından dolayı bu göreve getirilerek Bursa'da kalmıştır. 1271/1855 Büyük Bursa Depremi'nde Şehadet Camii'nin yıkılması üzerine İstanbul'a dönmüştür. Ancak kısa bir müddet sonra Bursa Hüdâvendigâr Camii baş imamlığı vazifesine getirilerek tekrar Bursa'ya gelmiştir. 1305/1887 yılında vefat eden Ulvi Dede mevlevîhânenin karşısında Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Hem ilmî hem de sanatsal yönüyle dönemin Bursa'sının en mühim Mevlevî zâtları arasında yer alan Ulvi Dede'nin bu birikimi özellikle mûsikîşinas iki oğlu âyinhan Hulusi Dede ve Neyzen Muhtar Dede ile devam etmiştir. Vefatına şöyle tarih düşülmüştür:

Hafız Dede Efendi kıldı vedâ-ı fâni

Şehrâh-ı Mevlevîden bir zât idi dil-âgâh

Sultân Murâd-ı Evvel mihrâb-ı câmiinde

Olmuştu başimamet ona muvâzabetgâh

Kur'ân tilâvetinde hoş-hân idi hoş-elhân

Etmîşti hüs-i ahvâl insân-ı Cenâbullah

Âyin-hanlığıyla hoş eyleyip safâyı

Efzûn olurdu daim şevk-i semâ-ı dergâh

Nakş etti harf-i mu'cem levh-i beyân-a târîh

Hafız Ali Efendi göçtü bekâyâ nâ-gâh (1305)⁴¹

2.13. Osman Dede (ö. 1303/1886)

Bursa Mevlevîhânesi'nde uzun yıllar semazenbaşılık ve aşçıbaşılık görevlerinde bulunan Osman Dede vakur ve mütevazı bir zât olarak bilinmiştir. 1303/1886 yılında vefat ederek mevlevîhâne kapısı karşısında defnedilmiştir. Mukabele esnasında mehib simasıyla semazenler arasında vakûrâne dolaşmasıyla dervîşâna ve ziyaretçilere mehâbet vermiştir. Vefatından sonra yerinin doldurulamadığı Şemseddin Efendi'nin naklettiği bilgiler arasındadır.⁴²

2.14. Hafız Ali Efendi (ö. 1305/1888)

19. yüzyılda Bursa Mevlevîhânesi'nin yetiştirdiği önde gelen

⁴¹ Ulusoy, *Bahâr-ı Şemsî*, 54-55.

⁴² Ulusoy, *Bahâr-ı Şemsî*, 53.

mûsikîşinaslardan biri de Hafız Ali Efendi'dir. Hayatına dair kaynaklarda bir bilgiye ulaşamasa da Pınarbaşı Mezarlığı'ndaki mezar taşından iyi bir kârî ve âyinhan olduğu anlaşılmaktadır. Kiraatının güzelliği sebebiyle Murad Hüdâvendigâr Camii baş imam hatipliği vazifesinde bulunan Hafız Ali Efendi aynı zamanda mevlevîhânedeki âyinhanlık da yapmıştır. Pınarbaşı Mezarlığı'ndaki şâhidesine şöyle tarih düşülmüştür:

"Hafız Dede Efendi kıldı vedâ'-ı fânî

Şehrâh-ı Mevlevîde bir zât idi dil-âgâh

Sultan Murad ol mihrâb-ı camiinde

Olmuştu baş imamet ona muvâzabetgâh

Kur'ân tilâvetinde hoş-hân idi hoşelhân

Etmışti hüsn-i ahvâl ihsan Cenâb-ı Allah

Âyin-hânlığıyla bahş eyleyüb safâyı

Efzûn olurdu dâim şevk semâ'-ı dergâh

Nakş etti harf-i mu'cem levh-i beyâna târih

Hafız Ali Efendi göçtü bekâyâ nâgâh" 1305/1888⁴³

2.15. İzzet Dede (ö. 1306/1889)

Harc vekili Mehmed Efendi'nin kardeşidir. Mevlevîhânedeki neyzenbaşılık vazifesinde bulunup makâmâta vâkîf, usûle 'ârif bir zât olarak bilinmiştir. 1306/1889 yılında vefat edip mevlevîhâne karşısında Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Neyzenlik hususunda bir çok talebe yetiştirmiş, kendine hayru'l-halef olan Ulvi Ali Dede'nin mahdumu Hâfız Muhtâr Dede'nin ta'lîm kerdelerindedir. Neyzen İzzet Dede tasavvuf çevrelerinde beşûş, halîm selîm bir zât olarak tanınmıştır.⁴⁴

2.16. Hüseyin Efendi. (ö. 1321/1903)

Pınarbaşı Mahallesi'nde dünyaya gelen Hüseyin Dede mevlevîhânenin kudümzenbaşılığı ile şöhret bulmuştur. Önce Sâdî Dergâhı şeyhi Said Efendi'ye intisap etmiş bu arada devrin mûsikîşinaslarından istifade ederek pek çok ilahi ve âyinler meşk ederek mûsikîde üstâd-ı yektâ olmuştur. Mısırî Dergâhı şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi'nin hatiplik vazifesinde bulunduğu Pınarbaşı

⁴³ Tek, "Mevlevîliğin Bursa'daki İzleri", 21.

⁴⁴ Ulusoy, *Âyine-i Diyâr-ı Şemsî*, 460.

Camii'nin müezzinliğini de yapmıştır. 5 Mayıs 1319/1903 tarihinde yaşı sekseni geçmiş iken vefat ederek Düstürhan Türbesi'nin doğu cihetine defnedilmiştir. Mahdumu Emin Dede de tekkelerin ilgasına kadar babası Hüseyin Dede'nin vazifesini devam ettirmiştir. Emin Dede bütün âyinleri tekmil olarak okuyan bir âyinhan olarak bilinmiştir.⁴⁵

2.17. Mustafa Rıza Efendi. (ö. 1328/1910)

Ulu Camii imamlarından Reisü'l-Kurrâ Hafız Mehmed Efendi'nin oğludur. 1246/1830 yılında Şeker Hoca Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir. Müftü Abdurrahman Efendi'den medrese ilimlerini, Müftü Hafız İbrahim Efendi'den de kıraat ilmini tahsil etmiştir. Hem ilmî müktesebatı hem de hafızlığı ve güzel sesi sebebiyle henüz yirmi dört yaşında iken Ulu Camii imamlığına tayin olunmuştur. 1271/1855 yılında vuku bulan büyük Bursa depreminde Ulu Cami'nin hasar görmesi sebebiyle İstanbul'a gitmiştir. Sesinin ve kıraatının güzelliği nedeniyle Evkaf Nazırı Hüseyin Paşa'nın hususi imamı olmuştur. Bunun yanında Eyüp Sultan Vakfı'nın yardımlarının fukaraya dağıtılmasında da vazife almıştır. Bu arada Mevlevî şeyhi Mehmed Nazif Efendi ile Bedevî şeyhi Hüseyin Efendi'ye intisap etmiştir. Ulu Camii'nin tamiratının ardından tekrar Bursa'ya dönen Mustafa Rıza Efendi bir müddet Üftâde Camii hatipliği ile çeşitli medreselerde müderrislik vazifelerinde bulunmuştur. 1311/1893 yılında ise Yıldırım Medresesi müderrisi iken Bursa'da bulunan müderrislere başkanlık etmiştir. Mutasavvıf bir medreseli olarak medreselerin tamirâtı ve ihyasının yanında yetiştirdiği talebeler ile de Bursa'nın ilmî kültürüne çok önemli katkılar sağlamıştır. Bu gayretleri sebebiyle Osmanî ve Mecîdî nişanlarıyla taltif edilmiştir. 1328/1910'da seksen bir yaşında iken vefat etmiş ve Üftâde Türbesi karşısındaki hazireye defnedilmiştir.⁴⁶

2.18. Neyzen Muhtar Dede (ö. 1347/1929)

Hafız Ulvi Dede'nin küçük oğludur. Bursa Mevlevîhânesi'nin velüd mûsikî ortamında yetişmiştir. Büyük kardeşi âyinhan Hulûsî Dede mevlevîhânenin kudumzenbaşı olduğu gibi kendisi de dergâhın neyzenbaşı olmuştur. Neyzenlikteki kudreti sebebiyle Mehmed Şemseddin Efendi "*Bakiyyetü's-selef olub bir daha Bursa'da misli yoktur ve olmayacaktır*" ifadelerini kullanmıştır.⁴⁷ Neydeki icrası kadar nazariyat bilgisiyle de devrin Bursa'sının önde gelen mûsikîşinasları arasında yer alan Muhtar Dede dergâhların kapanmasından

⁴⁵ Ulusoy, *Bahâr-ı Şemsî*, 148.

⁴⁶ Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 3/ 425; Tek, "Mevleviliğin Bursa'daki İzleri", 15.

⁴⁷ Ulusoy, *Âyine-i Diyâr-ı Şemsî*, 446.

sonra Bursa gezek meclislerine neyi ile iştirak ederek Osmanlı ile Cumhuriyet Dönemi arasında bu sahanın köprü şahsiyetlerinde biri olmuştur. 1347/1929 yılında vefat etmiş, Zindankapı Mezarlığı'na defnedilmiştir.⁴⁸

2.19. Kudümzenbaşı Hulûsi Dede (ö. 1351/1933)

Bursa Mevlevîhânesi ser âyinhanı Hafız Ali Ulvi Dede'nin büyük oğludur. Babası Ulvi Dede'den sonra dergâhın âyinhanı ve kudümzenbaşı olmuştur. Usûl-i Mevlevîyye'nin icrâsında devrinin en yekta zâtı olarak tanınmıştır. Dergâhların kapanmasından sonra Şehadet Camii'nde hitabet vazifesini ifa ederken seksen dört yaşında 1351/1933 senesinde vefat etmiş olup Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Mehmed Şemseddin Efendi kardeşi Neyzen Muhtar Dede için kullandığı ifadeleri Hulûsi Dede'nin mûsikî müktesebatı içinde kullanarak "*Bursa'da emsâli olmadığı gibi dergâhların seddi üzerine tabî bu gibi âyinhânlar artık yetişemeyecektir*" cümlesiyle dile getirmiştir.⁴⁹

Sonuç

Osmanlı mûsikî kültürünün temelini teşkil eden Bursa fethedildiği 1326'dan dergâhların kapatıldığı 1925 yılına kadar zengin dinî mûsikî birikimiyle de temayüz etmiş bir şehirdir. Erken dönemde İbn Battûta'nın bir Âhi Zâviyesi daha sonra Evliya Çelebi'nin ise Mevlevîhâne gibi dergâhların seviyeli bir tekke mûsikîsi ortamını eserlerinde dile getirmesi şehrin yüzyıllar boyunca sahip olduğu bu birikimi ortaya koymaktadır. Anadolu'daki diğer Mevlevîhânelere göre daha geç sayılabilecek bir dönemde kurulan Bursa Mevlevîhânesi şehrin dinî ve sanatsal hayatında önemli izler bırakmıştır. Celvetî, Sâdî, Kâdirî-Eşrefî ve Mısrî dergâhlarına müntesip mûsikîşinasların yanında Bursa Pınarbaşı Mevlevîhânesi'nde yetişen mûsikîşinaslar ile de Bursa'da yüzyıllar boyu tekke mûsikîsi hayat bulmuştur. Mûsikîşinaslar bağlamında İstanbul-Bursa etkileşiminin görüldüğü dergâhlardan biri Mevlevîhânedir. Bursa Mevlevîhânesi'ne mensup Âmâ Mehmed Sadık Efendi, Veli Dede ve Hafız Ulvi Dede bu etkileşimin sembol isimleridir. Bu sanatkarların bestekârlık yönüyle de ön plana çıkması Mevlevîhânenin Bursa mûsikî kültürü açısından öncü müesseselerden biri olduğunu da göstermektedir. Diğer taraftan son kudümzenbaşı ve âyinhanlardan Hulûsi Dede ile son neyzenbaşı Muhtar Dede'nin bu büyük birikimi Cumhuriyet Dönemine taşıyan isimler arasında yer alması Mevlevîhânenin 1920'li yıllarda dahi sahip olduğu mûsikî zenginliğine işaret etmektedir. Bununla birlikte yaklaşık dört asır boyunca Bursa dinî hayatına hizmet eden bu dergâha müntesip Mevlevî mûsikîşinasların sınırlı

⁴⁸ Ulusoy, *Bahâr-ı Şemsî*, 55.

⁴⁹ Ulusoy, *Âyine-i Diyâr-ı Şemsî*, 447, *Bahâr-ı Şemsî*, 55.

sayıda kaynaklara yansımış olması da dikkat çekicidir. Zira Bursa vefeyâtnâmelerinin mûsikîşinas bölümleri incelendiğinde bu durum açık bir biçimde görülmektedir. Vefeyâtnâme müelliflerinin kendi dergâhlarına müntesip zâkir ve mûsikîşinasların hayat hikayelerini önceleyen bir bilgi aktarımının yanında Bursa Mevlevîhânesine mensup mûsikîşinas zâtlar özelinde bir eserin vücut bulmamış olması da bu sahada sınırlı bir bilgiye ulaşmamıza sebep olmuştur. Ancak verdiği eserler ile Bursa tasavvuf tarihinin en mühim simalarından Mısırî Dergâhı son şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi'nin muasırı olan Mevlevî mûsikîşinaslar hakkında verdiği bilgiler bu sahadaki sınırlı bilgiyi nisbî olarak zenginleştirmiştir.

Kaynakça

- Bahar, Cem. *Şeyhülislam'ın Müziği-18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Mûsikîsi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrâbü'l-Âsâr'ı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım. 2017.
- Benlioğlu, İbrahim. *Bursa'da Yetişen Mûsikîşinaslar*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018.
- Donuk, Suat. *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*. Ankara: Gece Kitaplığı. 2016.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım. 2004.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Mûsikîsi Antolojisi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Eşrefzâde Ahmed Ziyaeddin Efendi. *Gülzâr-ı Sülehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*. BEEK, Orhan Kit. Nu. 1918/2, 123b.
- Gazimihal, Mahmut Ragıp. *Bursa'da Mûsikî*. Bursa: Bursa Yeni Basımevi, 1943.
- Gazzîzâde Abdüllatif Efendi. *Ravzatü'l Müflihûn*. BEEK, Orhan Kit. Nu. 1041, 10a.
- İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*. Bursa: Bursa Vilayet Matbaası, 1302/1885.
- Kara, Mustafa. *Din, Sanat ve Hayat Açısından Tekke ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım. 1999.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2003.
- Kara, Mustafa. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017.
- Kepecioğlu, Kamil. *Bursa Kütüğü I-IV*. Haz. Prof. Dr. Hüseyin Algül, Prof. Dr. Osman Çetin, Prof. Dr. Mefail Hızlı, Prof. Dr. Mustafa Kara, Doç. Dr. Asım Yediyıldız, Bursa: Bursa Kültür AŞ. Yayınları, 2009.
- Mehmed Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân*. İstanbul: Millet Ktp. Ali Emiri Şeriyeye, Nu. 1098, 350a-356a.
- Mermutlu, Bedri. "Besteli Mevlîd Meselesi", *Süleyman Çelebi ve Mevlîd*. Ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007.
- Öcalan, Hasan Basri. *Bursa'da Tasavvuf Kültürü*. Bursa: Gaye Kitabevi, 2000.

- Öcalan, Hasan Basri. *Bursa Mevlevîhânesi* Bursa: Bursa Kültür AŞ. Yayınları, 2023.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi I-II*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974.
- Sürelsan, İsmail Baha. "17 Eylül 1961 Günü Ankara Radyosu'unda Yaptığı Sohbetin Metni" *Mûsikî Mecmuası* İstanbul: Hüsnütabiat Basımevi, 165, 1961.
- Tanrıkorur, Barihüda. "Mevlevîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/468-469. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Tek, Abdurrezzak. "Mevlevîliğin Bursa'daki İzleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006), 1-27.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ*. İstanbul: Marifet Yayınları, 3. Basım, 1998.
- Ulusoy, Mehmed Şemseddin. *Âyine-i Diyâr-ı Şemsî*. Mustafa Kara Özel Kütüphanesi.
- Ulusoy, Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî-Bursa Dergâhları I-II*. Haz. Mustafa Kara, Kadir Atlansoy, Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Ulusoy, Mehmed Şemseddin. *Bahâr-ı Şemsî- Bursalı Mutasavvıflar Âlimler ve Meşhurlar*. Haz. Mustafa Kara, Serhat Gültaş, Olcay Kocatürk, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2021.

Yanına Gelenlerin Hz. Peygamber'i Tanıyamadığını Gösteren Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Öz: Hz. Peygamber'in fizikî yapısını da içeren beşeriyeti meselesi geleneksel ile modern peygamber tasavvuru arasındaki çatışma alanlarından bir tanesidir. Yanına gelenlerin Hz. Peygamber'i tanıyamadığını gösteren hadisler ise bu çatışmanın kendisini gösterdiği, geleneksel tasavvuru geçersiz kılp modern olanı desteklediği düşünülen rivayet gruplarındandır. Ancak bu tür rivayetleri bir araya getirerek bağlamlarının tespitine odaklanan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu da onların benimsenen herhangi bir yaklaşım için delil kılınmasını kolaylaştırmaktadır. Araştırmamız öncelikle bu rivayetleri tespit etmekte, akabinde ise hadis şerhlerinden de faydalanıp sekiz sorudan oluşan bir usule istinaden onların bağlamlarını-anlamalarını göstermeye çalışmakta, Hz. Peygamber'in herhangi bir beşer olup-olmamasına delaletlerini sorgulamaktadır. Neticede yaşadıkları sosyo-kültürel ortam, fizikî şartlar, sahip oldukları psikoloji ve Peygamber'in mütevazî kişiliği daha önce onu görmemiş olanların kendisini tanıyamamasına sebep olmuş görünmektedir. Rivayetler mütevaziliği dışında Hz. Peygamber'in beşeriyeti, fizikî özellikleri, sıradanlığı ya da olağanüstülüğü hakkında bir yargıda bulunma imkânı sunmamakta, tümüyle onu görmeye gelenlerle ilgili mâlûmat ortaya koymaktadır.

Fatih
BAYRAM*



Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Muhammed, Beşer, Olağanüstü, Sıradan.

An Analysis of Narratives Demonstrating The Unrecognizability of The Prophet Muhammad to Those Seeing Him

Abstract: One of the areas of conflict between the traditional perception of the Prophet and the modern perception is the issue of the humanity of Prophet Muhammad, which includes his physical attributes. The hadiths showing that those who came to him could not recognize the Prophet Muhammad are among the groups of narrations that are thought to show this conflict, invalidating the traditional vision and supporting the modern one. However, there is no study that focuses on bringing together such narrations and determining their context. This makes it easier to use them as evidence for any approach adopted. Our research primarily aims to identify these narrations and subsequently, using a method based on eight questions, draw attention to their contexts and meanings by leveraging commentary on the hadiths and it questions the implications of whether the Prophet was a human being or not. Ultimately, the socio-cultural environment, physical conditions, the psychology of those who had not previously seen him, and the Prophet's modest personality seem to have caused to the inability of such individuals to recognize him. The narrations, aside from emphasizing his humility, do not provide an opportunity to pass judgment on the humanity, physical attributes, ordinariness, or extraordinariness of Prophet Muhammad. Instead, they exclusively reveal information about those who came to see him.

Keywords: Hadith, Muhammad, Human, Extraordinary, Ordinary.

Giriş

Klasik dönem tasavvurunda Hz. Peygamber “kul peygamber” olmayı tercih eden mütevazi bir beşerdir. Fizyonomik olarak mükemmel, biyolojik açıdan âdeta olağanüstüdür. Mesela sahip olunabilecek en güzel sima ondadır. Yine mükemmel kişisel niteliklere ve karakter özelliklerine sahiptir. Ancak tüm bunlarla birlikte o, her hâlûkârda bir beşerdir ve bu asla reddedilmemektedir.¹ Bu tavsifin bir hakikatinin olduğu şüphesizdir. Ancak bu noktada özellikle onun fizikî yapısını tasvir edenlerin sevgi ve muhabbetten kaynaklı bakışlarının, o nazarla bakıp göremeyenlere nispetle mübalağalı bir anlatıma dönüşmüş olması da tabiidir.

Modern zamanlara gelindiğinde ise “geleneksel anlayışın Hz. Peygamber’i beşer olmaktan çıkarıp, tanrısal bir boyuta taşıyarak örnekliğini ortadan kaldırdığı”² temel tezinden hareketle ona dair yeni, öncekinden neredeyse tamamen farklı bambaşka bir tasavvur ortaya konulmuştur.³ Bu tasavvuru şu şekilde özetlemenin mümkün olduğu kanaatindeyiz: Hz. Peygamber’in beşerleştirilmesi, aklîleştirilmesi ve tarihselleştirilmesi. Bu da sırayla onun kutsiyetini, gaybiyetini ve şâri` oluşunu âdeta ortadan kaldırmaktadır.⁴ Son noktada ise Hz. Peygamber’i tasavvur, “olağanüstü beşer” olmaktan “olağanüstü derecede beşer” olmaya evrilmiş görünmektedir. Yine âdeta kelama odaklanıp sahibü’l-kelamı sıradanlaştırarak pasifleştirmektedir.

Bahis konusu evrilmenin kendisine istinat ettiği rivayet gruplarından bir tanesi de yanına gelenlerin Hz. Peygamber’i tanıyamadığına yani peygamber olduğunu anlayamadığına delâlet eden hadislerdir. Bunlar ve benzeri örneklerden hareketle onun -vahiy almak dışında- bilhassa fizikî açıdan kendisini ashabının herhangi birinden ayırt ettirecek niteliklere sahip olmayan bir beşer olduğu sonucuna varılabilmektedir. Ne var ki biz bu rivayetlerin bir arada zikredildiği bir çalışma tespit edemedik. Bu çerçevede araştırmamız öncelikle ilgili metinlerin derlemesini yapmakta ve bağlantılı olarak şu sorulara cevap aramaktadır: İlgili rivayetler, bağlamları dikkate alındığında bu tür yaklaşımları desteklemekte midir? Ya da bağlamları dikkate alınmadan

¹ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi Özel Sayı* (2003), 309-321.

² Örnek için bkz. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye”, *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, (2002), 129-139.

³ Geniş bilgi için bkz. Fatih Bayram, *Modern Dönem Peygamber Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

⁴ Bilgi için bkz. Taha Abdurrahman, *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*, çev. Muhammet Ateş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 84-85.

arzu edilenin kendilerine söylettirildiği metinlere mi dönüşmüşlerdir? Onlara istinaden Hz. Peygamber hakkında bir hükme/kanaate varmak mümkün müdür? Ya da hangi hükme varılabilir? En temelde ise ilgili rivayetler kiminle ilgilidir? Yine bu bağlamda modern dönem içerisinde teşekkül etmiş “güzellik anlayışı” gibi algıların anlama ve yorumlamadaki etkisi ne orandadır? Neticede hem hadis kaynaklarından tespit edebildiğimiz ilgili metinler bir araya getirilmekte hem onların nasıl anlaşılması gerektiğine dair yöneme dayalı bir örnek sunulmaya çalışılmakta hem de peygamber tasavvuru üzerine bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yani kelama ve sahibül- kelama dair yaklaşımlar birlikte tetkik edilmektedir.

Araştırmamız öncelikle mezkûr konuda zikredilen, zikredilebilecek olan rivayetlerin kaynaklarıyla birlikte tespitini yapmakta ve hadislerin sıhhat durumlarına kısaca temas etmektedir. Çoğu uzun metinler olduklarından sadece konumuzu ilgilendiren kısımlarına yer verilmiştir. Akabinde ise rivayetlerin bağlamları dikkate alınarak onların anlam tespiti ile bahis konusu hususta istiḥād edilebilecek birer delil olup olamayacakları tahlil edilmektedir. Tahlil yapılırken hadis şerhlerinden, ilgili görülebilecek başka rivayetlerden, tarihî ve sosyo-kültürel verilerden faydalanılmıştır.

1. Rivayetler ve Kaynakları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla konumuzla ilgili olabilecek sekiz rivayet bulunmaktadır. Kolaylık olması açısından onları metinlerin muhtevasında geçen olayların kahramanlarına nispetle sıralamayı tercih ediyoruz.

1.1. “Dımâm b. Sa`lebe” Rivayeti

İlk rivayet, kendisinin sahâbe neslinden olduğunu bilmemize vesile olan, Hz. Peygamber tarafından kabilesine gönderilen elçinin tebliğ ettiği hususların doğruluğunu tespit ve teyit amacıyla Medine'ye gelen Dımâm b. Sa`lebe'nin yaşadıklarını haber veren, Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711-12) naklettiği ve sıhhati üzerinde ittifak edilmiş olan⁵ hadistir. Konumuzu ilgilendiren kısmında rivayetin tüm tarikleri ittifak halindedir. Şöyle ki ashâbı Hz. Peygamber ile Mescid-i Nebevî'de otururken Dımâm b. Sa`lebe devesi üzerinde mescidin avlusuna girer, onu çöktürür ve bağlar. Sonra da hemen “Hanginiz

⁵ Bkz. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zuheyr eş-Şâviş (Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 1/12; Sıhhat değerlendirmesi için ayrıca bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvî'nî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/449.

Muhammed?" diye sorar. Sorunun muhatapları yaslanmış halde ashâbiyla oturmakta olan Hz. Peygamber'i göstererek "Şu yaslanmış olan beyaz tenli adam - هذا الرجل الأبيض المتكى" cevabını verirler.⁶

Diğerlerinde de görüleceği üzere şârihler rivayeti çoğunlukla ve öncelikli olarak fikhî mülâhazalara konu etmişlerdir. Nitekim İbn Hacer (öl. 852/1449) Hz. Peygamber'in yaslanarak oturuyor olmasını "imamın tâbileri arasında yaslanarak oturmasının cevazına delil" kabul eder. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in arkadaşları arasında oturması kendisinde kibir ve tekebbürün bulunmadığını göstermektedir.⁷ "Beyaz" olması ise "parlak, aydınlık yüzlü olmak" anlamında bir beyazlık, "kireç rengi gibi bir beyazlık" ya da "cüz zamillerdak/abraşlardaki gibi bir beyazlık" veyahut da "kırmızıya çalan beyazlık" olarak izah edilmiştir.⁸ Dımâm'ın bir müşrik olarak gelip orada imanını izhar ettiği, o geri döndükten sonra da kavminin İslâm'a girdiği ifade edilmektedir. Mesele bir müşrikin ihtiyaç halinde mescide girmesinin cevazı, - bazı rivayetlerde mescidin kapısına ya da girişine bağlandığı yer alsa da- devenin mescide bağlanmış olmasından hareketle onun idrarının temizliği, bir insanı "beyaz", "kırmızı", "kısa", "uzun" gibi sıfatlarla tarif etmenin câiz oluşu, haber-i vâhidle amel etmek ve âlf isnad aramak gibi bağlamlarda ele

⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Murşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 20/138 (No. 12719); Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zib Feyyâd (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), 2/520 (No. 831), 3/1190 (No. 2237); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "İlim", 6; İbn Mâce, "İkâmeti's-Salât", 194 (No. 1402); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Salât", 23 (No. 486); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî Bezzâr, *el-Baḥrû'z-zehḥâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009), 12/327 (No. 6192); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Sıyâm", 1 (No. 2413, 2414); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *eş-Şâhih*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 4/63 (No. 2358); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Şâhiḥu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/367 (No. 154).

⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şâhiḥi'l-Buḥârî*, thk. Muhibuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 1/150.

⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/150-151; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerḥi Şâhiḥi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/21; Nitekim bir başka rivayette Enes b. Mâlik bineği üzerindeki Hz. Peygamber'in elbisesini biraz yukarı çekmesi sebebiyle açılan baldır kemiğini yine "beyaz" olarak tavsif etmektedir. Bkz. Buhârî, "Salât", 12 (No. 371).

alınmıştır.⁹ Dımâm'ın Hz. Peygamber'i tanımamış olmasına ya da kim olduğunu sormasına onun tevazuu da dahil hiçbir cihetle temas edilmemiştir. "أَيْكُمْ مُحَمَّدٌ؟" - Hanginiz Muhammed?" ifadesine önce cümlenin i'rabı sadedinde sonra da Hz. Peygamber'e ismiyle veya dedesine nispet ederek hitap etmenin bedevilere ait bir kabalık ve cehalet örneği olup ayetle¹⁰ yasaklandığı, bahis konusu hitabın edebe ve tazime riayetsizlik olduğu, Hz. Peygamber'e "Allah'ın Nebîsi" ya da "Allah'ın Rasûlü" diyerek hitap etmek gerektiği vurgulanarak temas edilir.¹¹

1.2. "Câbir b. Süleym" Rivayeti

Câbir b. Süleym -önceki rivayette olduğu gibi- ashâbından bazılarıyla birlikteyken Hz. Peygamber'in yanına geldiğinden bahseder. Fakat kendi ifadesiyle Nebî (s.a.) "eteklerinde süslemeleri, püskülleri bulunan ve ayaklarına kadar inen pelerin (tarzı bir kıyafetle) örtünmüş - وهو محتب و بشملة له و قد وقع هديها على قدميه" haldedir. O da "Hanginiz Muhammed/Hanginiz Allah'ın Rasûlü?" diye sorar. Hz. Peygamber eliyle kendisini işaret edince Câbir "Ben bâdiyedenim (bedevî) ve onların kabalığına, sertliğine sahibim. Bana tavsiyede bulun" der. Hz. Peygamber de "Kardeşini güler yüzle karşılamak dahi olsa hiçbir iyiliği hakir görme..." diye başlayan nasihatlerini sıralar.¹² Rivayetin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan tariki senedindeki mestûr râvi sebebiyle zayıf görülmüşse de farklı kaynaklardaki tüm tarikleri dikkate alınarak hadise sahih hükmü verilmiştir.¹³

Bu rivayetin izahı sadedinde zikredilenler de fikhî hüküm çıkarma ve faziletler bağlamındadır. Rivayette geçtiği şekilde bir elbise giymenin selefte ait giyim

⁹ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: el-Matba`atü'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/145; Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-Şahîh*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 1/144-145; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/152; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/22-23; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Şahîhi'l-Buĥârî* (Mısır: el-Matba`atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1323), 1/160; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 2/107-108.

¹⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nûr 24/63.

¹¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/21; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/161; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 2/108.

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/237-238 (No. 20635); Ebû Dâvûd, "Libâs", 21 (No. 4075); Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu`cemu'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 7/64 (No. 6385).

¹³ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/238.

tarzı olup herhangi bir sakıncasının bulunmadığı ve kendini beğenmişlik/kibir alameti sayılmadığı zikredilir. Kibir alameti olan şey elbisenin yerde sürünecek kadar sarkıtılarak giyilmesidir. Arapların âdetinden olmak üzere böyle bir şal ya da giysi omuzları örtecek şekilde kullanılmakta olup kişi herhangi bir yere yaslanmadığı sürece iki eliyle kenarlarından tutmaktadır.¹⁴ Bu rivayet bağlamında yapılan açıklamalarda da bâdiyeden gelen kişinin Hz. Peygamber'i tanımaması üzerinde durulmamıştır.

1.3. “Bizans elçisi” Rivayeti

Saîd b. Ebî Râşid Emevî devletinin ilk zamanlarında Hz. Peygamber döneminde Bizans Kayseri'nin elçiliğini yapan komşusuna Nebî'nin (s.a.) Kayser'e gönderdiği mektup ve onun cevabıyla ilgili sorular sorar. Rivayetin konumuzla ilgili bölümünde elçi şöyle der: “Kendisi ashâbıyla birlikteyken Peygamber'e geldim. Onlar Tebük kuyusu civarında kılıçlarını bağlamak için kullandıkları kuşaklarla örtünmüş/yüzlerini örtmüş haldeydiler – **و هم محتبون بحمائل سيوفهم**. ‘Hanginiz Muhammed?’ dedim. Peygamber eliyle kendisini işaret etti ben de mektubu ona verdim.”¹⁵ Hadisin râvilerinin güvenilir (sika) oldukları beyan edilerek sıhhatine hükmedilmiştir.¹⁶

Rivayetin izahı sadedinde herhangi bir bilgi tespit edemedik. Ancak hem gelen kişinin Müslüman olmayan yabancı bir elçi olması hem de Hz. Peygamber'in örtünmüş bulunması konumuz bağlamında ehemmiyet arz etmektedir.

1.4. “Hicret yolculuğunda yaşanan hadiseyi haber veren” Rivayet

Hicret yolculuğu esnasında vuku bulan ve Enes b. Mâlik tarafından rivayet edilen bir hadise söz konusudur. Buna göre Hz. Peygamber terkinde Hz. Ebû Bekir olduğu halde Mekke'den Medine'ye doğru yol almaktadır. Hz. Ebû Bekir Şam'a gidip gelen bir kimse olduğu için karşılaştıkları insanlardan onu tanıyanlar çıkmakta ancak Hz. Peygamber'i tanımamaktadırlar. Bu nedenle “Önündeki delikanlı da kim? – **من هذا الغلام بين يدك**” diye sorarlar. Hz. Ebû Bekir'in cevabı hem hakikat hem mecaz ihtiva etmekte olup son derece

¹⁴ Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, 21/300; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422), 7/2790; Azîmâbâdî, *‘Avnü'l-ma'bûd*, 11/86.

¹⁵ İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, 1/123-125 (No. 104); Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 3/170-172 (No. 1597).

¹⁶ Bkz. Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 3/170.

stratejiktir: “Bana yolu gösteren rehber – **هذا هاد يهدي السبيل**.”¹⁷ Muhtemelen güvenlik amacıyla Hz. Peygamber bu insanlarla muhatap olmamıştır. Hadisin sahih kabul edildiği görülmektedir.¹⁸

Ebû Hureyre'nin (öl. 58/678) mevlâsı Ebû Vehb'ten gelen bir başka rivayette ise –ki mevcut haliyle sadece İbn Sa'd (öl. 230/845) tarafından nakledildiğini tespit ettik- hem Hz. Ebû Bekir'in hem de Hz. Peygamber'in kim olduğu sorulmaktadır. Hz. Ebû Bekir kendisinin kim olduğunu soranlara “yolunu şaşırılmış, yolunu kaybetmiş – **باغ أبغي**”, Hz. Peygamber'i soranlara da “bana yol gösteren rehber – **هاد يهديني**” cevabını vermektedir. Ancak bu rivayette önde oturan Hz. Ebû Bekir'dir. Hz. Peygamber ise onun terkisindedir.¹⁹

Burada yer verdiğimiz ilk rivayet İbn Sa'd'a ait ikinci rivayetten istifade edilerek açıklanmış görünmektedir. Sahih görüşe göre Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber'den iki yaş küçüktür. Ancak Hz. Ebû Bekir'in saçları beyazlamış olduğundan daha yaşlı, Hz. Peygamber ise ona göre delikanlı gibi görünmektedir. Ayrıca yaptığı ticarî yolculuklar sebebiyle Medine'ye uğradığından oranın ahalisi tarafından tanınmaktadır.²⁰

Bu rivayet için de “kendisini görenler tarafından Hz. Peygamber'in tanınmamış olması” üzerinde durulan bir konu değildir. Ayrıca bu rivayet özelinde Hz. Peygamber'i görenlerin –öyle bile olsa- ayırt edici ya da dikkat çekici yüz güzelliğinden hareketle onun peygamber olduğuna hükmetmelerini beklemek isabetli olmasa gerektir.

1.5. “Çocuğu ölmüş kadın” Rivayeti

Enes b. Mâlik tarafından rivayet edilen ve çocuğu vefat etmiş bir kadının Hz. Peygamber'i tanıyamamasını haber veren sahih²¹ meşhur hadistir. Hz. Peygamber kabristanda kadının yanına gelerek bir nevi başsağlığı dileyip ya da onun feryat-figan yas tutmasına şahit olup Allah'tan korkmasını ve sabır göstermesini tavsiye eder. Kadın ise “Sen benim başıma geleni nereden

¹⁷ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/329 (No. 31812); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/450-451 (No. 14063); Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 45 (No. 3911).

¹⁸ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/451.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 1/234.

²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/251; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 17/53.

²¹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/443; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 6/176, 222; Begavî, *Şerhu's-sünne*, 5/447.

bileceksin!” diyerek karşılık verir. Hz. Peygamber ayrılınca kendisine onun Allah Rasûlü olduğu hatırlatılır. Peygamber’e karşı sergilediği tavrı kendisi açısından “ölüm gibi acı bir durum” olarak niteleyen kadın hemen evinin önünde hiçbir nöbetçinin bulunmadığına şahit olduğu ve haberin aktarımında bunu zikretme ihtiyacı duyduğu Nebî’nin (s.a.) evine girer ve “Seni tanıyamadım – لم أعرفك “ diyerek özür beyan eder.²²

Bu rivayet hakkında da başta kabir ziyareti olmak üzere fikhî meseleler ve hükümler önceliklidir. Hz. Peygamber’in kabir ziyaretini önce yasakladığı sonra bu yasağı kaldırdığı ve rivayette yer alan kadını da bundan nehyetmemesinin kabir ziyaretinin mübahlığına delâlet ettiği zikredilir. Onun ve halifelerinin yaptığı kabir ziyaretlerine örnekler verilir. Bunda bir beis olmadığı hususunda ümmetin de icmânının bulunduğu vurgulanarak konuyla ilgili farklı yaklaşımlar, yas tutmanın hükmü ve tâziyede bulunmanın müstehaplığı gibi hususlara temas edilir.²³

Öncekiler gibi bu rivayet bağlamında da Hz. Peygamber’in tevazuuna dikkat çekilmiştir. Zira o kendisine karşı bilmeden, tanımadan sergilenen nâhoş tavırlar için mütevazi ve hoşgörülü olmuştur. Kadının bir nevi “Git başımdan!” anlamındaki tavrına karşı ona kızmamış, yaşadığı acı olay sebebiyle kendisini mâzur görmüştür. Özür beyanına mukabil “(Asıl) sabır, musibetin ilk anında olandır.” buyurmasının ise âdeti “Özür dilemeyi bırak, kendine çeki düzen ver, ben Allah’a karşı yapılanlar haricindeki şeylere öfkelenip kızmam.” manasında olduğu söylenmiştir. Tüm bunlar ve Hz. Peygamber’in kapısında nöbetçi buldurulmaması onun tevazuuna delâlet etmektedir.²⁴

Ancak öncekilerden farklı olarak bu rivayetle ilgili açıklamalarda Hz. Peygamber’in tanınmamış olması üzerinde durulduğu görülmektedir. Evvela kadının “Seni tanıyamadım.” sözü “bir kimsenin onları iccittğinde fazilet ehlinde özür ve af dilemesi” şeklinde izah edilir. Yine kişi kendisine iyiliği

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/443 (No. 12458); Buhârî, “Cenâiz”, 31 (No. 1283); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'ü's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1374/1955), “Cenâiz”, 15 (926); Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 28 (No. 3124); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 6/176, 222 (No. 3458, 3504); İbn Hibbân, *Şahîhu İbn Hibbân*, 7/154-155 (No. 2895).

²³ İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şâhîh*, 3/269-271; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/150; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/69-70; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 2/399; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr*, thk. İsmâuddîn eş-Şabâbitî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 4/117.

²⁴ İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şâhîh*, 3/271; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1392/1972), 6/227-228; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/150; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 2/399.

emreden/tavsiye eden kimseyi tanımasa dahi onun nasihatini kabul etmelidir. Kadının Hz. Peygamber'i tanımayıp o şekilde karşılık vermesi "tanısaydı bu şekilde hitap etmezdi" denilerek açıklanır. Zira ona nasihat edenin kim olduğu söylendiğinde mahcubiyet ve endişe duymuş, çocuğunun ölüm acısına benzer bir üzüntü yaşamış ve hemen Hz. Peygamber'in kapısına koşmuştur.²⁵ Son noktada Kastallânî (öl. 923/1517) kadının Hz. Peygamber'i tanımamış olması meselesini iki maddede özetler: Peygamber'in krallar, makam sahipleri ve toplumun önde gelenleri gibi arkasında kendisini takip eden adamlarından ve hizmetlilerinden müteşekkil kalabalık bir toplulukla yürümeyerek tevazu göstermesi ve kadının da başına gelen acı olay sebebiyle üzgün olması.²⁶

1.6. "Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir Medine'ye ulaştığında yaşananları haber veren" Rivayet

Sürâka b. Cü`şum'dan nakledilen ve hicret yolculuğu sonunda Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir'in Medine'ye ulaşmaları akabinde yaşananları haber veren sahih²⁷ hadistir. Buhârî'de (öl. 256/870) yer alan şekliyle Hz. Peygamber'in Mekke'den yola çıktığını haber alan Müslümanlar her gün Harre bölgesine giderek gündüz sıcağı bastırana kadar onu beklemektedir. Bu günlerden birinde geri dönerlerken bir Yahudi onların "beyazlar giymiş halde - مبيضين" geldiklerini haber verir. Bunun üzerine Müslümanlar hemen Peygamber'i karşılamaya gider, o da gelenlerle birlikte Medine'ye yakın yerdeki Amr b. Avf oğulları yurdunda yani Kubâ'da konaklar. Gelen insanları Hz. Ebû Bekir karşılamakta ve o muhatap olmaktadır. Hz. Peygamber ise sessizce bir kenara oturmuştur – قام أبو بكر للناس و جلس رسول الله صامتاً. Manzara böyle olunca Ensar'dan daha önce kendisini görmemiş olanlar Hz. Ebû Bekir'i selamlamaya başlar – فطفق من جاء من الأنصار ممن لم ير رسول الله ص يحيي أبا بكر. Ancak Hz. Peygamber'in oturduğu yere güneş vurmaya başlayınca Hz. Ebû Bekir ridâsıyla ona gölge yapmaya çalışır. Böylece gelenler peygamberin o olmadığını anlamış ve Hz. Peygamber'i tanımışlardır – حتى أصابت الشمس رسول الله ص فأقبل أبو بكر حتى ظلل عليه بردائه فعرف الناس رسول الله ص عند ذلك.²⁸

Dördüncü rivayetle ilgili açıklamalar bu rivayet için de zikredilmiştir. Yani bölge ahalisi Hz. Ebû Bekir'i ticaret vesilesiyle Medine'ye uğramış olması

²⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 6/227; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/150; Aynı, *'Umdetü'l-kârî*, 8/68.

²⁶ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 2/399.

²⁷ Bkz. Begavî, *Şerhu's-sünne*, 13/362.

²⁸ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Muşannef fi'l-ħadîs*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 5/395-396 (No. 9743); Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 45 (No. 3906).

hasebiyle tanımaktadır. Ancak Hz. Peygamber Medine'ye yetişkinlik döneminde ilk defa gelmiştir ve bu nedenle tanınmamaktadır. Ya da her ikisini de tanımadıklarından Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'i gölgelemesine şahit olunca hangisinin peygamber olduğunu anlamışlardır.²⁹ Yapılan izahların hiçbirinde gelenlerin Hz. Peygamber'i tanımamaları, üzerinde durulması gereken farklı bir durummuş gibi ele alınmamıştır. Onu "daha önce görmemeleri" yeter sebep olarak zikredilir.

1.7. "Kayle bint Mahreme" Rivayeti

Abdullah b. Hassân'ın nineleri Safiyye bint. Uleybe ile Duhaybe bint. Uleybe vasıtasıyla bâdiyeden olan Kayle bint Mahreme'den naklettikleri ve onun başından geçenleri haber veren rivayettir. Kayle Hz. Peygamber'i görmeden onun elçileri vasıtasıyla Müslüman olmuştur. Kocasının vefatı üzerine kızları amcaları tarafından elinden alınır. Derdine çözüm bulmak amacıyla Hz. Peygamber'in yanına varıp onunla görüşmek ister. Zahmetli bir yolculuk sonunda Medine'ye varır. İmsak vakti yeni girmiştir ve Hz. Peygamber sabah namazını kıldırmak için mescidedir. Hava henüz karanlık olduğundan neredeyse erkekler dahi birbirini tanıyamamaktadır. Cemaatle namaz ve saf düzenini dahi bilmemektedir ki şöyle der: "Câhiliyeden yeni kurtulmuş bir kadın olarak erkeklerin yanında namaza durdum." Nitekim safta yanına denk geldiği erkek de yine havanın karanlığından dolayı şüpheyle kendisine erkek mi kadın mı olduğunu sorar. Kadın olduğunu öğrenince onu Hz. Peygamber'in hanımlarına ait odaların bulunduğu taraftaki kadınlar safına yönlendirir. Kendi ifadesiyle mescide girdiğinden itibaren Hz. Peygamber'i hiç görmemiştir. Kadınlar safındayken namaz sonrasında gün ağarmaya başlayınca Peygamber'in olduğu tarafa doğru yaklaşmaya ve önündeki insanlar üzerinden onu görmeye çalışır. Bu haldeyken bir adam Hz. Peygamber'in yanına gelerek selam verir ve o zaman uzaktan silüetini gördüğü zatın Peygamber olduğunu anlar. Kendi ifadesiyle üzerinde za`feran rengi eski bir elbise ve elinde bir hurma çubuğu vardır. Ancak hala yüzünü görmemiştir. Huşû içerisinde bağdaş kurarak oturduğunu söylediği Hz. Peygamber'i bu kadarıyla görünce titremeye başlar. Peygamber'in yanındaki erkeklerden birisi bunu fark eder ve "Ya Rasûlallah! Zavallı kadın titriyor." der. Kayle bint Mahreme'nin beyanına göre kendisi Hz. Peygamber'in arkasında kalmaktadır. Peygamber de ona bakmadan sakin olmasını söyler ve bu sözün ardından

²⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/244; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 17/49; Kastallânî, *İrşâdüs-sârî*, 6/220.

kalbindeki korku yok olur.³⁰ Hadisin râvileri güvenilir (sika) bulunmuştur.³¹

Rivayetin izahı sadedinde metin içerisinde geçen hususların hatırlatılmasıyla yetinilmiş görünmektedir. Kadının korkması ise Hz. Peygamber'in heybetinden korkma olarak anlaşılmıştır. Ancak burada da fikhî bir hüküm çıkarma girişimi vuku bulmuş ve Peygamber'in ona bakmadan cevap vermesi üzerinden nâmahrem bir kadını ilk anda görme ile sonraki görmenin ve bakmanın hükümleri üzerinde durulmuştur.³²

1.8. "Hz. Peygamber'in ashâbına su dağıttığını haber veren" Rivayet

Burada zikredeceğimiz rivayet şöyledir: "Bir gün Allah Resûlü (a.s.) ashabiyla birlikteyken onlara su dağıtır. Şu haliyle dışarıdan gelen birisi onu tanıyamamıştır. 'Sizin efendiniz kim?' diye sorar. Allah Resûlü de (a.s.), 'Seyyidü'l-kavmi hâdimühüm' yani 'Bu toplumun efendisi onlara hizmet edendir.' buyurur. Adam hemen su dağıtan kişinin Efendimiz (a.s.) olduğunu anlar."³³ Rivayet bu haliyle hiçbir hadis kaynağında yer almamaktadır.

Bu şekliyle metne vaaz ve sohbet ortamları da dahil farklı vesilelerle veya internet ortamında kolayca rastlamak mümkündür. Ancak biz Hz. Peygamber'e ait son cümle ile onun öncesinde anlatılan su dağıtma hadisesini kaynaklarda bir arada tek bir metin olarak tespit edemedik. Üstelik ashâbına su dağıttığını haber veren rivayetlerde o esnada gelip de kendisini tanıyamayan birisinden söz edilmemektedir. Şöyle ki Hz. Peygamber ve ashâbı susamış, konakladıklarında su getirilmiş, o da su kabını alarak ashâbına su

³⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 3/232 (No. 1763); Ebû Dâvûd, "Edeb", 25 (No. 4847); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Edeb", 50 (No. 2814); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/177 (No. 1058); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 3/302 (No. 3469), 25/8 (No. 1).

³¹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/306; Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahman Zeynuddin el-İrâkî, *Tahrîcû eḥâdîsî'l-İhyâ'* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 859.

³² Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 3/45, 4/117; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 6/168-169; Ebü'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî İbn Receb, *Fethu'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdülmaksûd (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417), 4/429-430; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 7/2979.

³³ Örnek için bkz. <https://www.yeniasir.com.tr/yasam/2015/06/25/toplumun-efendisi-hizmet-edenidir>

dağıtmaya başlamıştır. Sahâbenin öncelikle kendisinin içmesini istemesi üzerine “Bir topluluğa su dağıtan herkese dağıttıktan sonra en son kendisi içer.” buyurmuştur.³⁴

Konu başlığı yaptığımız rivayette Hz. Peygamber’e ait olan son cümle “سید القوم خادمهم في السفر”³⁵ ya da “سید القوم خادمهم في السفر – Bir topluluğun efendisi seferde/yolculukta onlara hizmet edendir”³⁶ şeklinde bazı kaynaklarda yer almaktadır. Metnin diğer iki versiyonu ise şöyledir: “أعظم القوم أجرا خادمهم – Bir topluluğun kazandığı ecir bakımından en üstünü onlara hizmet edendir.”³⁷ , “أفضل الغزاة في سبيل الله خادمهم” - Allah yolunda gazâ edenlerin en üstünü onlara hizmet edendir.”³⁸

2. Rivayetlerin Tahlili

Bu başlık altında hem yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerin bağlamlarından hem de ilgili gördüğümüz başka rivayetlerden istifade edilerek gelenlerin Hz. Peygamber’i tanıyamama gerekçeleri sıralanacaktır. Hadislerin anlaşılıp yorumlanmasında mümkün olduğunca doğru anlamın tespiti açısından takip edilecek usûl, sorulacak sorular ve soruların muhatapları üzerinden yapılacak değerlendirmeler meselenin ehemmiyet arz eden nirengi noktasıdır. Nitekim bu doğrultuda bir yöntem olarak zikredilen “kim, kime, neyi, hangi vasıfla, niçin, nasıl, ne zaman ve nerede söylemiştir”³⁹ sorularından bir tanesi hariç diğerleri yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerde geçen olayların kahramanlarıyla ilgili görünmektedir. Hz. Peygamber’e karşılık gelen sadece “Kime?” sorusudur ve cevabı da aşağıdaki “Hz. Peygamber ve Mütevazi Kişiliği”

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/155 (No. 19412); İbn Mâce’de ise rivayetin son kısmını ihtiva eden bir rivayet yer almaktadır. Yani Hz. Peygamber’in ashâbına su dağıttığı zikredilmemektedir. Bkz. İbn Mâce, “Eşribe”, 26 (No. 3434).

³⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, thk. Abdül’aliyy Abdülhamîd (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 10/582-583 (No. 8050).

³⁶ Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezi İbnü’l-Mübârek, *el-Cihâd*, thk. Nezîh Hammâd (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1972), 159 (No. 207).

³⁷ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu’be el-Horasânî Saîd b. Mansur, *es-Sünen*, thk. Habîburrahman el-A’zamî (Hindistan: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1403/1982), 2/191 (No. 2406).

³⁸ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsaf*, thk. Tarık b. İvâdullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, ts.), 5/176 (No. 4993).

³⁹ Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 204-206; Benzer bir yöntem ve uygulama örnekleri için bkz. Mustafa Işık, *Hadisleri Anlama Yöntemi - 5N1K’dan Hareketle* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2018).

başlığının muhtevasına tekabül edecek niteliktedir. Diğer yedi soru Hz. Peygamber'i tanı(ya)mayanlarla ilgili olup onları tanımayı ve bu doğrultuda bağlam tespiti yapmayı gerekli kılmaktadır.

Soruların cevabı mahiyetindeki hepsi birbirini tamamlayan başlıklarımıza geçmeden önce şu hususu da hatırlatmak isteriz ki rivayetlerin kahramanı konumundaki kişilerin hiçbirisi daha önce Hz. Peygamber'i görmemiştir. Sadece "çocuğu ölen kadının" önceden görmüş olma ihtimali bulunmaktadır. Normal şartlarda bir kimseyi tanıyamamak için sadece bu gerekçe bile yeterli ve geçerli bir sebep iken bize göre Peygamber tasavvurunda yaşanan kırılma ve değişim, doğal olanı problemlili hale getirmiştir.

2.1.Sosyo-Kültürel Yapı

Öncelikli olarak câhiliye dönemi Arap toplumunun zihin dünyasının temellerini oluşturan varlık, bilgi ve değer anlayışlarının izah edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira bunlar sosyo-kültürel yapının zeminini teşkil eden unsurlardır.

Bu bağlamda câhiliye dönemi varlık hiyerarşisinin en tepesinde her şeyi var eden kadir-i mutlak bir tanrı bulunmaktadır. Ancak bu tanrı varlık alanından çekilen, egemenliğinden vaz geçen, insanların hayatlarına müdahale etmeyen, yetkilerini başka varlıklara yani putlara devreden "âtıl" bir tanrıdır. Âtıl tanrının gücü ve sıfatları ikincil ilâhlar konumundaki putlar tarafından tevarüs edilmekte, onlar arasında paylaştırılmakta böylece de tapınmanın ana unsuru halini almaktadırlar. Bu sayede yaratıcının soyut ve tasvir edilemez oluşu da aşılmış olmaktadır. Ortaya çıkan politeist anlayışta yaratıcı ile irtibat, bahis konusu putlar ve onların hizmetindeki özellikle fal okları çekmeyi yerine getiren görevliler ve kâhinler vasıtasıyla temin edilmektedir. Böylece insanlar doğumdan ölüme dîni, siyasî, sosyal ya da ekonomik her türlü ihtiyaçlarında "putlarda tecessüm eden aktif tanrısal varlıklara" yönelmişler ve bu çerçevede politeist karakterli bir toplum düzeni inşa edilmiştir. Bu nedenle bir peygambere ihtiyaç da kalmamıştır. Zira inşa edilen yapı, yaratıcıyı her hâlükârda müdahil konuma getiren ve putları da mutlak olarak reddeden bir peygamber fikrini olumsuzlamaktadır. Söz konusu varlık anlayışındaki fal okları ile kâhinler aynı zamanda geleceğe dair bilgi elde etmenin kaynağı⁴⁰,

⁴⁰ Nitekim Medine döneminde dahi bu kabullerin yansımalarını görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in gittiği bir düşün evinde def çalıp şarkı söyleyen küçük kızlardan bir tanesi "Aramızda yarın ne olacağını bilen Peygamber var." demekte, Hz. Peygamber de böyle söylememesi hususunda onu uyarmaktadır. Bkz. Buhârî, "Nikâh", 48 (No. 5147); Câhiliye Arabi kâhinlerin gaybdan haber verdiğiğine inanmakta, onların ruhlarla, başka manevî varlıklarla, hatta ilâhlarla irtibata geçtiğini ve bu sayede insanlara fayda ya da zarar verme kudretine sahip olduğunu kabul etmektedir. Kâhinler içerisinde ruhlara istediklerini yaptırabilme derecesine

gündelik olanlar dahil her türlü problemin çözüm mercii konumundadır⁴¹ ve câhiliye Arabının hayatına yön vermektedir. Bu sayede aldıkları kararlar da dolaylı olarak putlar sayesinde meşrû bir zemine oturtulmuş olmaktadır. Fal okları ve kâhinler peygamber tarafından getirilen vahyin mukabili bir konumdadır. Peygambere ait tüm fonksiyonlar onlara yüklenmiş haldedir. Bu nedenle yaratıcıyla iletişim halinde olacak, hakikatin bilgisini getirecek, onları vahye muhatap kılarak hayatlarını şekillendirecek bir peygambere hiç ihtiyaç kalmamaktadır. Hatta Hz. Peygamber'in kâhin ve benzeri ithamlara maruz kalması da bilinmeyen peygamberlik ve beklenmeyen peygamberi kendi zihin dünyalarındaki karşılıklarıyla tanımlama çabasıdır. Çünkü onu nereye konumlandıracaklarını kestirememişlerdir. Câhiliye Arabı peygamberlikten bîhaberdir ve bu, onun zihin dünyasında karşılığı olmayan bir husustur. Bu nedenle bî'setin başlangıcında Mekkeli müşrikler peygamberlik ve peygamberle başa çıkma hususunda Yahudi ve Hıristiyanlara danışmışlardır.⁴²

Câhiliye dönemi Arap zihin dünyası değer açısından ise tümüyle maddeci ve elitisttir. Mekke bir aristokrat sınıf tarafından yönetilmektedir. Yönetim şekli için aristokrasi ya da oligarşi tanımlaması isabetli görünmektedir. Bu aristokratlar ya da oligarklar toplumu yöneten ve yönlendiren ya kendi çabaları ya da mensup oldukları kabileleri ve soyları sayesinde azamet, şan, şöhret ve zenginliğe sahip olmuş kimselerdir. Nitekim her kabile hürler, mevâlî ve köleler şeklinde üç sınıftan oluşurken aynı kabile içerisindeki hürler de soya nispetle derecelendirilmekte, yani kabilenin hür öz evlatları dahi kendi arasında üstünlük sıralamasına tabi tutulmaktadır.⁴³ Bu nedenle onlara göre vahiy ve peygamberlik varlıklı ve azametli olan elit tabakaya mensup iki kişiden birine gelmelidir.⁴⁴ Bu nedenle Hz. Peygamber'i vazgeçirmek için mal-

ulaşanlara da "sâhir/sihirbaz" denilmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)* (İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2020), 78-87 Bu durum bilhassa risâletinin başlangıcında müşriklerin Hz. Peygamber'i neden "kâhin" ve "sihirbaz" diyerek karalamaya çalıştıklarını da açıklamaktadır.

⁴¹ Nitekim yine Medine döneminde Mescid-i Nebevî'de Hz. Peygamber'e hoşnut olmayacağı bazı sorular sorulmuş o da "dilediğinizi sorun" buyurunca arka arkaya gelen iki soru da "Benim babam kim?" olmuştur. Bkz. Buhârî, "İlim", 28 (No. 92).

⁴² Bkz. Mehmet Alıcı, "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIX/1 (2018), 117-138.

⁴³ Bilgi için bkz. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 220-227; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 169-170.

⁴⁴ ez-Zuhuf 43/31.

mülk, kadın ve liderlik teklif edilmektedir.⁴⁵ Ve yine bu nedenle Hz. Peygamber'i dinlemeyi kabul ettiklerinde yanlarında alt tabakadan gördükleri hiçbir Müslümanın bulunmamasını istemektedirler.⁴⁶

Netice itibarıyla peygamberi cari düzenlerini ortadan kaldırarak maddi bir güç elde etmek isteyen birisi olarak tasavvur etmişler, peygamberliği de kabileler arası bir üstünlük vasıtası olarak görmüşlerdir. Bu gerçeklik kendisini en belirgin şekilde peygamberlik iddiasındaki yalancıların zuhur etmesinde göstermiştir. Araplar arasındaki güç temerküzünün yeni bir yolu olarak algılanan peygamberlik, kabileler arasındaki üstünlük tartışmalarına da önceden farklı yepyeni bir boyut kazandırmıştır. Bu durum siyasi birer güç olma çabasındaki kabilelerden peygamber olduğunu iddia eden kimselerin çıkmasına yol açmıştır. Onların Hz. Peygamber'in bi'setinden sonra ortaya çıkmış olması da bu gerçekliği teyit etmektedir.⁴⁷ Bu noktadan itibaren gerek bâdiyede gerekse yerleşik Arap toplumunda hâkim konumdaki kabile, kabile reisi ve "lider kültü" hususlarına geçebiliriz.

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde bilhassa Arap toplumunun büyük bir parçası konumundaki bedeviler "belli özellikleri ve nitelikleriyle kabilesini temsil eden reislerinin dışında hiçbir otoriteye boyun eğmeyen" kimselerdir.⁴⁸ Kâhin ya da şair veyahut da her ikisi birden olması makbul görülen kabile reisi başka vasıfları yanında -konumuzla da alakalı olarak- en temelde varlıklı, zengin olmalı ve güçlü bir taraftar kitlesine sahip bulunmalıdır. Yaşlı olmaları da genel olarak tercih sebebidir. Öncelikli maddi hakları ve ayrıcalıkları vardır. Hayvancılıkla uğraşan kabilelerde en büyük sürüye ve en çok deveye, ticaretle uğraşanlarda en yüklü kervana, tarımla uğraşanlarda ise en çok hurmaya kabile reisi sahiptir. Bir şekilde ele geçirilen malların paylaşımında da öncelik onundur. Savaşa çıkıldığında yolda ele geçirilenlerin tamamı reise aittir. Ganimetlerin paylaşımından önce esirler arasından istediği kızı, mallar arasından da en seçkin olanını hiçbir muhalefetle karşılaşmadan alma hakkı vardır. Yine ganimetlerin dörtte biri ile paylaşımın ardından taksimi yapılmayan inci, kılıç ve benzeri değerli eşyalar da onundur. Giyim-kuşamları da bahis konusu zenginlikleriyle mütenasıptir. Yetki ve güçlerinin alameti sayılabilecek elbiseler giymekte, taç takmakta, hatta krallar gibi taht yaptırmaktadırlar. Taç takmıyorlarsa mutlaka -yöneticilik alameti sayılan-

⁴⁵ Örnek için bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/330 (No. 36560); Ebû Ya'lâ, *el-Müsne'd*, 3/349 (No. 1818); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Ahmed İsmâ el-Kâtib (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401), 267.

⁴⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 6/415 (No. 32518); Müslim, "Fezâilu's-Sahâbe", 46 (2413); İbn Mâce, "Zühd", 7 (No. 4127-4128); Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, 4/61 (No. 1228), 5/409 (No. 2041), 6/69 (No. 2130); Nesâî, "Menâkib", 28 (No. 8180).

⁴⁷ Alicı, "Cahiliye Arabî Bir Peygamber Bekliyor muydu?", 139-145.

⁴⁸ Bkz. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 23, 28, 163.

kırmızı bir sarık sarmaktadırlar. Altın, gümüş ve fildişi ile süslenmiş, açık renkli; keten, pamuk ya da ipekten yapılmış yumuşak elbiseler giymeleri âdettendir. Sıradan insanlar ise sert, basit ve dokuması gevşek yöresel elbiseler giyerler. Elbiseler toplumdaki sınıflandırmanın yansıması olup zengin ile fakirin, hür ile kölenin ayırt edilme alametidir. Yine kabile reisleri bir yere merasimle gitmeyi, selamlama merasimi uygulamayı ve tazim ifade eden lakaplarla hitap edilmesini isteyebilmektedirler. Bu bağlamda onlar, kabilenin mensupları tarafından asla hafife alınmazlar, kendilerine ilâhlara gösterilene yakın bir saygı gösterilir.⁴⁹ Nitekim Hz. Peygamber'in karşısında titreyen kişiye "Ben kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum."⁵⁰ demesi bir taraftan onun tevazuunu gösterirken diğer taraftan da câhiliye Arap zihnindeki kabile reisi ve lider anlayışının yansıması olsa gerektir. Bahis konusu sınıfsal yapıyı ve Hz. Peygamber'i nasıl konumlandıklarını ya da onu bir kabile reisiymiş gibi telakki ettiklerini gösteren örneklerden bir tanesi Medine'ye hicrette kendisini göstermiştir. Zira oraya vardıklarında Peygamber'i evlerine davet edenler bilhassa kabile reisleri/liderleri olmuştur.⁵¹ Ayrıca toplum da bu gerçekliği kültürel bir unsur olarak kanıksamış görünmektedir. Zaten kabile reisleri hem toplumsal konum itibarıyla üstün kabul edilen hem de genel olarak yaşça büyük kimselerdir. İnşa edilen sosyo-kültürel yapı önceliği onlara vermektedir. Abdullah b. Ömer'den gelen rivayet de bu durumun bir yansıması olarak değerlendirilebilir. O, Hz. Peygamber'in müminlerin hangi ağaca benzediğini sorması üzerine bildiği halde cevap vermemiş, bunun sebebini ise bir tarihte "topluluğun en küçüğü olduğum için sustum", bir tarihte de "utandım" diyerek açıklamıştır.⁵²

Şu halde ilk üç rivayetin kahramanı konumundaki bedevilerin ve Bizans elçisinin âşına olup muhtemelen görmeyi umdukları -yukarıda zikrettiğimiz-maddi unsurları Müslümanların lideri ve reisi konumundaki Hz. Peygamber de dahil orada bulunan hiç kimsede göremeyince "Hanginiz Muhammed?" diye sormaları kadar tabii bir şey olmasa gerektir. Mesele bahis konusu bağlamlarıyla ele alındığında sosyo-kültürel açıdan Hz. Peygamber'in fizyonomisi ile ilgili bir beklentinin ve bu doğrultuda bir dikkatin söz konusu olmadığı aşikardır. Kısaca gelenlerin Peygamber'de odaklandığı nokta bireysel-fiziksel yapı değil, kendi zihin dünyalarındaki haliyle görmeyi bekledikleri makam, mevki, reislik, liderlik ve bunların fizikî yansımalarıdır. Söylediklerimiz dolaylı olarak dördüncü rivayet için de geçerlidir. Ayrıca

⁴⁹ Bkz. Hakan Temir, *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 215-227.

⁵⁰ İbn Mâce, "Et'ime", 30 (No. 3312).

⁵¹ Fuat İstemi, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 375-376.

⁵² Buhârî, "İlim", 14, 50 (No. 72, 131).

peygamber beklemeyen ve peygamberliğin ne olduğunu bilmeyen bir toplumun Peygamber'in güzel yüzlü ve fizyolojik açıdan mükemmel olmasını düşünmesi ya da beklemesi de anlamsız olsa gerektir.

Bu çerçevede bizim açımızdan ilginç olan, beşinci sıradaki rivayette yer alan ve Müslüman olduğu anlaşılan "çocuğu ölmüş kadının" da bâdiyeden olmamasına rağmen -daha önce görmüşse bile- Hz. Peygamber'in kişiliği ve peygamberlik hakkında ciddi bir mâlûmatının bulunmamasıdır. Zira onun kapısında nöbetçiler bulunacağını, yanında kalabalık bir toplulukla gezip dolaşacağını düşünmektedir. Bu durumu dikkate alan Aynî (öl. 855/1451) ve Kastallânî'nin ifadesiyle kadın Hz. Peygamber'i krallar gibi telakki ettiğinden korkup ürkmüş ve kapısında da insanların kendisine ulaşmasını engelleyen nöbetçiler olacağını tasavvur etmiş, ancak bunun tersi bir manzara ile karşılaşmıştır.⁵³ Nöbetçilerle karşılaşmadığını vurgulama ihtiyacı duyması da hem bu tespiti teyit etmekte hem de peygambere ve peygamberliğe dair nasıl bir anlayış ve beklenti içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus iman etmiş olsa dahi rivayetlerde yer alan herkesin bilhassa da kadınların Peygamber'e olan yakınlıkta ve onu tanımada bir Hz. Ebû Bekir, Hz. Aişe, Hz. Ömer veya bir başka önde gelen sahâbî gibi olmadığının unutulmaması gerektiğidir.

2.2.Hz. Peygamber ve Mütevazi Kişiliği

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere mevcut sosyo-kültürel yapıda ashâbı/taraftarları içerisinde onlarla oturup kalkan, onlar gibi giyinen ve görünen bir lider beklenmemektedir. Ancak onun da tüm hayatı boyunca bu halinden asla vazgeçmediği müsellem bir hakikattir. Yani kibir ve tekebbürün zerresi kendisinde görülmemiştir. Çünkü zerre miktarı da olsa kibir kişiyi hem kendi gerçekliğinden hem de yaratılış mana ve maksadından uzaklaştırmaktadır.

Yukarıda yer verdiğimiz rivayetlere dair izahlarda da ashâbı içerisindeyken Hz. Peygamber'in hem Arap toplumunda hem de -Bizans elçisi örneğinde olduğu gibi- uluslararası ilişkilerde alışılmış ve beklenen ayırt edici unsurları taşımaması isabetli bir şekilde kendisinde kibir ve tekebbürün bulunmadığının delili kabul edilmiştir.

Kapısında nöbetçiler bulunmaması, toplum içine çıktığında etrafında kalabalık bir hizmetli grubunun ve yardımcılarının olmaması da onun tevazuunun bir yansıması olarak görülmüştür. Kayle bint Mahreme'nin onu anlatırken "üzerinde eski bir elbise ve elinde bir hurma çubuğu olan, herhangi biri gibi oturmuş" olarak tarif etmesi de böyledir. Yine onun ashâbına su dağıtması ve

⁵³ Aynî, 'Umdetü'l-kârî, 8/68; Kastallânî, İrşâdü's-sârî, 2/399; Azîmâbâdî, 'Avnül-ma'bûd, 8/274.

tüm ısrarlara rağmen en son kendisinin içmesi de öncekilerden farklı bir durum değildir.

Hz. Peygamber'in, örnekleri başka rivayetlerle çoğaltılabilecek mütevazı hali mevcut sosyo-kültürel kabullerle birleştiğinde –yüzü ve fizyolojisi dikkat çekecek kadar güzel bile olsa- gelenlerin zihin dünyasında kolayca herhangi biri olarak telakki edilip tanınmamasına ya da aranılan kişi olarak görülmemesine sebep olabilecek niteliktedir.

Bu başlık altında şu hususu da vurgulamak isteriz: Bilhassa hicret ederek Medine'ye gelen Peygamber'i tanımayanlar için daha önce onu görmemiş olmalarının yegâne gerekçe olarak zikredildiği altıncı rivayet dikkate alındığında anlaşılmaktadır ki geleneksel dönemde şârihler tarafından Hz. Peygamber'in "mükemmel, olağanüstü fizikî özelliklere ve en güzel simaya sahip olması" tasavvuru ile –ki yaşadıkları ve eser verdikleri zamanlar bu tasavvurun hâkim olduğu dönemdir- mezkûr gerekçe arasında bir çelişki görülmemiştir. Bizim kanaatimiz klasik dönemde başta Hz. Peygamber olmak üzere, dört halife ve önde gelen sahâbîler hakkında çift kutuplu bir tasavvur inşa edildiği yönündedir. Aynı kişinin kaleminden çıktığı halde tamamen ilmi mesainin ürünü olup öncelikle ilim ehline hitap eden çalışmalar ile daha ziyade ilim ehli olmayanlara, halka yani çoğunluğa hitap eden çalışmalardaki tasavvur birbirinden farklıdır. Biz böyle bir tercihte bulunmalarının ilmi ya da ahlâki açıdan bir sıkıntı doğurmadığı kanaatindeyiz. Aksine öze ve esasa taalluk eden bir farklılık olmadığı sürece kime, niçin ve hangi metotla yazıldığını dikkate alarak konuyu işlemenin isabetli olduğunu düşünüyoruz. Nitekim altıncı rivayetle ilgili açıklamalarında son derece rasyonel bir yaklaşım sergileyen Kastallâni *Mevâhibu'l-Ledünniyye* adlı eserinde fizikî açıdan olağanüstü bir peygamber algısı ortaya koyabilmiştir.⁵⁴ Ancak mezkûr eserinde zikredip ön plana çıkardığı nitelikler de Hz. Peygamber'le bir arada kalmadan bilinebilecek hususlar değildir.

Ayrıca müstakil bir araştırmayı gerektirmekle beraber rivayetlerdeki "yüz-vech/وجه" ifadesinin "zikru'l-cüz' irâdetü'l-küll" nevinden olma ihtimali dikkate alınmayıp doğrudan ve sadece "yüz/sima" şeklinde kabul edilerek geleneksel tasavvurda yer edinmiş olması da mümkün görünmektedir. Nitekim "vech-yüz/sima" kelimesiyle kişinin kendisinin kastedildiğine dair şu rivayet dikkat çekicidir: Benu Hanife'nin lideri büyük tüccar Sümâme b. Üsâl yakalanıp esir edildikten sonra Hz. Peygamber tarafından serbest bırakılmış, sonrasında da Müslüman olmayı seçmiştir. Hz. Peygamber'e gelerek şöyle

⁵⁴ Bkz. Shirin Zholdoshbek Kyzy, "El-Mevâhibu'l-Ledünniyye" İsimli Eseri Işığında Kastallâni'nin Peygamber Tasavvuru (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 69-85.

der: Daha öncesinde yeryüzünde senin yüzün (**و الله ما كان على الأرض وجه**) (أبغض إلي من وجهك), senin dinin ve senin memleketin kadar beni öfkeliendirip kızdıranı bir yüz, din ve memleket yok idi. Şimdi ise bana senin yüzünden, dininden ve memleketinden daha sevimlisi yoktur (**ما وجه أحب الي من**) (وجهك).⁵⁵

Son olarak da maddeci, materyalist ve teşhirci bir nitelik arz eden modern düşüncenin oluşturduğu güzellik anlayışının sırf beden ve beden ölçülerini merkeze almasının da konuyu problemlili hale getirdiği kanaatindeyiz. Ne var ki bugün dijital ortamda yapay zekâ ve benzeri imkânlarla oluşturulan altın orana sahip insan yüzleri dahi herkes için aynı derecede güzel görülmeyebilmektedir.

2.3.Fizyolojik Sebepler ve Fiziki Şartlar

Hicret yolculuğunu ve Medine'ye ulaştıktan sonra yaşananları haber veren rivayetler bu başlık altında öncelikle değerlendirilebilecek niteliktedir. Zikredildiği üzere hem Hz. Peygamber genç delikanlı olarak tavsif edilmekte hem de sosyo-kültürel yapı genel olarak genç olanı önder ve öncelikli görmemektedir.

Bu çerçevede Hz. Peygamber'e nispetle Hz. Ebû Bekir'in saçlı-sakalı ağarmış olduğundan –hakikatte tersi olmasına rağmen- ondan daha yaşlı görünmektedir. Nitekim Buhârî'nin tahric ettiği bir rivayette Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde ashâbı içerisinde Hz. Ebû Bekir'den başka saçlı-sakalı ağarmış kimsenin bulunmadığı ve bu nedenle onun kına ve keten bitkisi kullanarak saçını ve sakalını boyadığı haber verilmektedir. Muhtemelen bahis konusu fizyolojisi sebebiyle Medine'ye gelen ashâb içerisinde en yaşlının Hz. Ebû Bekir olduğu söylenmiştir.⁵⁶ Zaten Medine'ye doğru Hz. Peygamber'in terkisinde yol alırken karşılaştıkları insanların Hz. Ebû Bekir'e Hz. Peygamber'i kastederek “**من هذا الغلام بين يديك** – ” diye sormaları da bunu teyit etmektedir. Ayrıca o dönemde bir çocuk olan Enes b. Malik şahit olduğu bu manzarayı “Ebû Bekir (insanlar tarafından) tanınan bir ihtiyar, Hz. Peygamber ise (insanlar tarafından) tanınmayan bir genç idi – **أبو بكر شيخ يعرف و نبي الله ص شاب لا يعرف**.”⁵⁷ diyerek tavsif eder. Halbuki Fil

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/317 (No. 7361); Buhârî, “Meğâzi”, 72 (No. 4372); Müslim, “Cihâd”, 59 (1764).

⁵⁶ Buhârî, “Menâkıbu'l-Ensâr”, 45 (No. 3919-3920).

⁵⁷ Buhârî, “Menâkıbu'l-Ensâr”, 45 (No. 3911).

Vak'ası'ndan üç yıl sonra doğdu⁵⁸ ve bu hadisenin de genel kabule göre Hz. Peygamber'in 571'deki doğumundan kısa bir süre önce meydana geldiği⁵⁹ düşünüldüğünde kendisi yaşça Peygamber'den küçüktür ya da ona çok yakındır. Yaşlı olanı önder ve öncelikli kabul eden sosyo-kültürel yapı sebebiyle genç görünümüyle bir kenara çekilmiş sessizce oturan Hz. Peygamber'e değil yaşlı bir görünüme sahip olup insanları karşılayan Hz. Ebû Bekir'e ilgi gösterildiği ve onun Peygamber olduğunun düşünüldüğü anlaşılmaktadır

Hız. Peygamber'le karşılaşılan ortamdaki fizikî şartlar da onun tanınmamasında önceki sebepler kadar etkili görünmektedir. Bazı rivayetlerde geçtiği üzere Hz. Peygamber'in örtünmüş olması söz konusudur. Ayrıca Kayle bint Mahreme rivayetinde görüldüğü gibi gece karanlığı da bir başka engeldir ki yanındakinin erkek mi kadın mı olduğu dahi anlaşılammaktadır. Kayle ancak gün ağarmaya başlayınca Hz. Peygamber'i silüetiyle fark edebilmiştir. Üstelik Ebû Said el-Hudri "Mescid tavanının tamamı hurma dallarıyla kaplıydı ve biz gökyüzünü göremezdik." diyerek Mescid-i Nebevî'yi tavsif eder⁶⁰ ki bu durum gündüz vaktinde bile belli oranda engel oluşturabilecek niteliktedir. Özellikle de Dımâm b. Sa'lebe örneğinde olduğu gibi dışarıdan yani güneşli ortamdaki gelen kimseler için.

2.4. Psikolojik Gerekçeler

Kişilerin psikolojik halleri herkes gibi Hz. Peygamber'i de tanıyamamalarına sebep olabilir. Nitekim evlat acısı çeken kadının durumu böyledir.

Bu bağlamda gelen kimselerin dikkatsiz davranması da ihtimal dahilindedir. Mesela Dımâm b. Sa'lebe kendisine "yaslanan beyaz adam" şeklinde bir tarif yapıldığında Hz. Peygamber'i tespit etmekte hiç zorlanmamıştır. Aslında bu durum, dikkatli davranıldığında Peygamber'in kolayca fark edilebilecek bir yapıda olduğuna da yorulabilir. Hatta kanaatimizce bâdiyeden gelenlerin karakteristik özellikleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'e sorular soran bedevi "bunlardan ne fazla ne eksik yaparım" diyerek "arkasını dönüp gitmiştir."⁶¹ Çünkü onlar çöl ortamından kaynaklı çetin hayat şartlarının da etkisiyle kaba-saba, şiddete eğilimli, geleneklerine

⁵⁸ Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/101.

⁵⁹ Mustafa Fayda, "Fil Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/71.

⁶⁰ Buhârî, "Ezân", 133 (No. 813).

⁶¹ Buhârî, "İman", 33 (No. 46).

sıkı sıkıya bağlı, değişime kapalı ve bu nedenle “bilmedikleri her şeye düşman” kimselerdir.⁶² Aynı zamanda son derece bencildirler. Zira yeni Müslüman olmuş bir bedevî şöyle dua edebilmektedir: “Allahım! Bana ve Muhammed’e merhamet eyle, bizden başka hiç kimseye merhamet eyleme!”⁶³

Ayrıca rivayetlerdeki herkes Hz. Peygamber’i daha önce hiç görmemiştir. Bu nedenle onu ilk defa görececek olmalarının verdiği heyecan da bu noktada etkili olabilir.

Bu başlık altında son olarak şu hususu vurgulamak isteriz ki bize göre Hz. Peygamber’i tanıyamama öncelikli olarak Peygamber’le değil, onun yanına gelenlerle bağlantılı bir meseledir. Zira Hz. Peygamber’in “kişinin anne-babasından, evladından, tüm insanlardan ve de nefsinden daha çok kendisini sevmesi gerektiğini hakiki imana erme şartı” olarak beyan ettiği rivayet(ler)⁶⁴ dikkate alındığında kastımız daha net anlaşılacaktır. Zikredilen şartı tam manasıyla yerine getirebilen için ondan daha güzelinin olması mümkün müdür? Bu noktada güzellik fizikî görünüşle değil; kalp, iman, muhabbet ve bunların sahibiyle alakalı olmaktadır. Yani bakan ve görenle ilgili olup, en temelde görülenle alakalı dahi değildir. Son tahlilde mesele hem yukarıdaki sekiz rivayetin kahramanları hem de bizler için kendimizle bağlantılıdır ve bir hükme varılacaksa bu Peygamber için değil, tümüyle kendimiz içindir.

Sonuç

Hz. Peygamber’in yüz güzelliği de dahil fizyolojik açıdan mükemmelliğini ön plana çıkaran geleneksel peygamber algısı ile onu herhangi bir beşer konumuna indirgeyerek klasik anlayışın mezkûr telakkilerini mübalağalı, gereksiz, hatta gerçek dışı gören modern peygamber tasavvuru arasında bir çatışmanın söz konusu olacağı aşıkardır. Muhtevasında Hz. Peygamber’in yanına gelip de onu tanıyamayanların bulunduğunu beyan eden rivayetler de bu çatışma alanının içerisine dahil olmakta, hatta ilk bakışta modern tasavvurun iddialarını destekler görünmektedir. Hadis kaynaklarından tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çerçevede zikredilebilecek yedi rivayet söz konusudur ve tamamı hadis değerlendirme kriterleri açısından sahih kabul edilmektedir. Araştırmamızda yer verdiğimiz sekizinci rivayet ise muhtevasında dışarıdan gelerek Hz. Peygamber’i tanıyamayan birisinin bulunmadığı en az iki farklı hadisin birleştirilmesiyle oluşturulan bir kurgudan ibaret görünmektedir. Nitekim zikredilen haliyle hiçbir hadis kaynağında yer almamaktadır.

⁶² Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 23.

⁶³ Buhârî, “Edeb”, 27 (No. 6010).

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/583 (No. 18047); Buhârî, “İman”, 7 (No. 15); Buhârî, “Eymân”, 3 (No. 6632).

Bir tanesi ihtimal dahilinde olmakla beraber rivayetlerde yer alan ve Hz. Peygamber’i tanıyamayan kişilerin tamamı onu daha önce hiç görmemiş ve çoğu badiyeden olan kimselerdir. Aslında bu durum onu tanıyamamaları açısından yeterli bir sebeptir. Ancak bu kimselerin câhiliye devri varlık-bilgi-değer anlayışıyla şekillenmiş zihin dünyaları, Hz. Peygamber ile karşılaştıklarında içerisinde buldukları psikolojik ve fizikî şartlar onu tanıyamama halini tümüyle kendileri üzerinden değerlendirmeyi gerekli ve isabetli kılmaktadır. Aynı şekilde bu rivayetleri esas alarak Hz. Peygamber, onun beşeriyeti ya da sıradanlığı üzerine hüküm bina etmenin de isabetli olmayacağını göstermektedir. Zira bize bu doğrultuda doneler sunmamaktadırlar. Rivayet metnine “kim, kime hangi sıfatla, neyi, niçin, nasıl, nerede, ne zaman” gibi sorular sorulmasını esas alan bir usule istinaden onların anlaşılmasında merkeze “Peygamber’i” değil de “yanına gelen kişiyi” koymak gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü ifade ettiğimiz gibi mesele öncelikli olarak Peygamber’i gören kişinin zihin yapısı, ruh hali ve karakteriyle ilgilidir. Yani “bakılanın/görülenin” değil, “bakanın/görenin” konumu asıldır. Kısaca tüm rivayetler gibi bu tür rivayetlerin anlaşılmasında da metinlerin bağlamlarını tespit etmek ve bağlamlarından koparılmamasını sağlamak meselenin nirengi noktasıdır. Aksi durumda hadislerin “konuşan” değil, arzu edildiği şekilde “konuşturulan” metinlere dönüşmesi kaçınılmazdır.

Hz. Peygamber’in herhangi bir insanda bulunması kusur addedilen ve alay konusu yapılabilecek fizyolojik nitelikleri taşımadığı kesindir. Zira Bakara Sûresinin 104. âyetinden de anlaşılacağı üzere Allah, onun için istihza vesilesi yapılan hitap şekline dahi müsaade etmeyip müdahalede bulunmuştur. Bu noktadan itibaren ise onun mükemmel güzelliği en temelde kendisine iman edip tâbi olanlara göredir.

Hadis rivayetlerinin değerlendirilmesinde başka algılar gibi modern dönem güzellik algı ve telakkilerinin de belirleyici olmasına izin verilmemesi gerekmektedir. Zira esas itibarıyla güzellik mankenlik değildir. Üstelik bugün bilhassa dijital ortamda bilimsel olarak orantılı, simetrik ve benzeri nitelikleri haiz en nizami yüzler oluşturulabilmekte ancak bu dahi herkes tarafından “en güzel” olarak görülmemektedir. Ayrıca herkesin gözünü alamayacağı olağanüstü, mucizevi bir güzellik bir açıdan imtihan sırrına muhalefet, bir başka açıdan da anlamsız olacaktır. Zira peygamberler tarihi boyunca mucizeler ve olağanüstülükler genel itibarıyla bir iman etme sebebi olmamıştır.

Son olarak klasik dönemde rivayetlerin “Hanginiz Muhammed?” kısmıyla pek ilgilenilmemiş görünmektedir. Bu durum bir taraftan şerh faaliyetinde Fıkıh ilminin yani hadislerden fikhî hüküm çıkarma çabasının baskın konumuyla ilgiliyken diğer taraftan -öz itibarıyla değişmemekle beraber- muhatap kitleye göre farklılık arz eden çift kutuplu peygamber tasavvuruyla bağlantılıdır.

Kaynakça

- Abdurrahman, Taha. *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*. çev. Muhammet Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Muşannef fi'l-hadîş*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Murşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Alıcı, Mehmet. "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtil Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIX/1 (2018), 117-154.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirķâtü'l-mefâtîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *'Avnü'l-ma'bûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Bayram, Fatih. *Modern Dönem Peygamber Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zuheyr eş-Şâvîş. 15 Cilt. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*. thk. Ahmed İsâm el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülaliyy Abdülhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî. *el-Baḥrû'z-zeḥḥâr*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsîr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/101-108.

- İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Fayda, Mustafa. "Fil Vak'ası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. Halep: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Işık, Mustafa. *Hadisleri Anlama Yöntemi - 5N1K'dan Hareketle*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2018.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Mu'avvid. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu'l-Câmi'i's-Şahîh*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Ehâdîş ve'l-Âşâr*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Şahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *eş-Şahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A`zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî. *Fethu'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdülmaksûd. 8 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Şâkir Zîb Feyyâd. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal İl'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *el-Cihâd*. thk. Nezîh Hammâd. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1972.
- İstemi, Fuat. *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li*

- şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1323.
- Kırbaşoĝlu, Mehmet Hayri. "Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye". *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, 129-139.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı". *Diyanet İlmî Dergi Özel Sayı* (2003), 307-330.
- Saîd b. Mansur, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *es-Sünen*. thk. Habîburrahman el-A`zamî. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evĥâr şerhu Münteķa'l-aĥbâr*. thk. İsamuddîn eş-Şabâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsaĥ*. thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed, Abdülmühsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmühsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Temir, Hakan. *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım., 2021.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvâd Ma`rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Zeynuddin el-İrâkî, Ebu'l-Fadl Abdîrrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahman. *Tahrîcû eĥâdîsi'l-İhyâ'*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Zholdoshbek Kyzy, Shirin. "El-Mevâhibu'l-Ledunniyye" İsmi Eseri Işığında *Kastallânî'nin Peygamber Tasavvuru*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

İlyyâ Ebû Mâdî'nin el-Ustûratu'l-Ezeliyye Şiirindeki Örtük Göstergelerin Alımlama Estetiği Kuramı Çerçevesinde Okunması

Öz: Yazar ve metin merkezli edebiyat kuramlarının okuru ihmal ettiğini düşünen bir kısım edebiyat kuramcıları, postmodern söylemin çoğulcu yaklaşımının etkisiyle dikkatlerini okura çevirmiştir. Okur merkezli bu kurama göre bir metnin anlamı büyük oranda okuyucunun ne anladığında saklıdır. Bu kurama göre edebi bir metinde anlamsal boşluklar ve bilinmezlikler vardır. Her bir okura düşen metindeki bu örtülü anlamları kendine ait zihinsel ve duygusal arka planı ile tamamlamaktır. Bu yönüyle okur, metni tüketirken aynı zamanda bir anlam üretimi de sunar. Literatüre alımlama estetiği olarak giren bu kavram bilhassa okuru anlamın merkezine koymaktadır. Yorumda aşırı bir özneliliğin önünü açmakla tenkit edilen bu yöntem son yıllarda oldukça kabul görmüştür. Bu çalışmanın amacı, alımlama estetiği kuramının Arap Meher Edebiyatının önde gelen şairlerinden İlyyâ Ebû Mâdî'nin el-Ustûratu'l-Ezeliyye kasidesine bir uygulamasını yapmaktır. Görebildiğimiz kadarıyla şairin şiirleri bu kuram çerçevesinde daha önce incelenmemiştir. Dolayısıyla bu çalışma özgünlüğü itibarıyla önem arz etmektedir. Çalışmanın ulaştığı bulgulara göre şair, her bir okuyucusunun kendine mahsus iç deneyimlerinin olduğunu bilincindedir ve bu yüzden her birinin kendi içsel dünyasında öznel imgeler uyandırmak ister. Başvurduğu teşbihlerle net olmayan bulanık ve çekinik ilişkilerle muhatabını anlam üretiminin içine dâhil etmeye çalışır.

Adnan
ARSLAN*



Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Şiiri, İlyyâ Ebû Mâdî, el-Ustûratu'l-Ezeliyye, Alımlama Estetiği.

Reading the Implicit Signs in İlyyâ Abû Mâdî's Poem of al-Ustûra al-Ezeliyye According to Reception Aesthetic Theory

Abstract: Some literary theorists, who think that writer and text-centered literary theories neglect the reader, have turned their attention to the reader with the effect of postmodernism's pluralistic approach. According to this reader-centered theory, the meaning of a text is largely hidden in what the reader understands. According to this theory, there are semantic gaps and ambiguities in a literary text. Each reader fills these implicit meanings in the text with his own mental and emotional background. In this respect, the reader also offers a production of meaning while consuming the text. This concept, which entered the literature as aesthetics of reception, puts the reader at the center of the meaning. This theory, which has been criticized for paving the way for an excessive subjectivity in interpretation, has gained widespread acceptance in recent years. In this study, an application of the theory of reception aesthetics to the al-Ustûra al-Ezeliyye eulogy of İlyyâ Abû Mâdî, one of the leading poets of Arabic Mahcer Literature, will be made. In this narrative poem of the poet, the complaints of young, old, beautiful and ugly women, poor, rich, weak-minded and genius people are listened to. Each of them is not satisfied with the situation they are in, and they all have their own grievances. The poet tries to give some implicit messages through their complaints.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, İlyyâ Abû Mâdî, al-Ustûra al-Ezeliyye, Aesthetics of Reception.

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye. E-Posta: adnan.arslan@bilecik.edu.tr ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3989-6612

Giriş

Bir edebiyat eserinin yazarının kim olduğu, anlam katmanlarını tespit edebilmek için önem arz eder. Yapıt mademki, sahibinin zihnî ve hissî derinliklerinden sızarak yüzeyle ulaşır, o halde eserdeki anlam, gün yüzüne çıkıncaya kadar mutlaka yazarından bir şeye dokunarak gelir. Kurguya dayalı bir romana bu eser, karakterlerinde hele ki başkarakterinin davranış ve sözlerinde kurgu sahibinin arzuları, hayal kırıklıkları ve korkularından bir şeyler mecburen tereşşuh eder. Zira kurgu, yazarının hayal atölyesinde işlenmiş, fikir tezgâhında dokunmuş ve onun duygu iplikleriyle örülmüştür. Şirse bu yapıt, mana yine şairinin düşüncelerinin mahzeninde ve duygularının membaında aranır. Arapların da dediği gibi; المعنى في بطن الشاعر *Anlam şairin karınıdadır*. Bu yüzden eserdeki anlam derinliklerine ulaşabilmenin yolunun yazarının niyetinde (*intentio auctoris*) derinleşmeye bağlı olduğu düşüncesi¹ asırlar boyu kabul görmüştür. Bu yaklaşıma göre; “eserin gerçek anlamı yazarın kafasında düşündüğü, tasarladığı, dile getirmek istediği anlamdır. Onun için yazarın kafasına ve ruhuna sızabilir ve eseri meydana getiren duyguları, fikirleri keşfedebilirsek, eserin gerçek anlamını kavrar, yorumlar ve yazarın yapmak istediğini yapıp yapamadığına bakarak eserin başarı derecesini ölçebiliriz.”² Müellif eksenli akademik çalışmaların giriş yahut birinci bölümlerinde biyografik verilerden önce döneme ait ilmi ve siyasi hayata dair bilgiler vermek bu yaklaşımın bir gereği olarak elzem görülmüştür.

Edebi bir metin ancak bir dilin kendi kuralları içerisinde vücuda gelebilir. Gramer kuralları bir dilin adeta bilinçaltındaki yapısını teşkil eder. Kurallar görünmez, dokunulamaz fakat söz, söylenilmeden önce bir hâkim gibi, kalemden akacak mürekkebe hükmeder. Ya da bir müfettiştir; ağızdan dökülecek kelimeleri teftiş eder. Türkçe ise örneğin; derin bir mantık, ismi sıfattan önce getirme teşebbüsüne şiddetle mukavemet gösterir. Arapça ise; oldukça güçlü bir sistem, faili merfû', mef'ûlü mansûb, muzâfun ileyhi de mecrûr yapar. İngilizce, Çince, Farsça vb. her dilin genetik kodları kabilinden değişmez, değişmez yaratılış yasaları vardır. O halde şöyle bir soru akla gelir: Herhangi bir metnin, yazarının duygu ve düşüncelerinden bağımsız kendi içerisinde sözdizimsel bir yapısı varsa anlamı metnin bu derin yapısında aramak neden mümkün olmasın? 20. yüzyılın ikinci yarısında rağbet gören bu *yapısalcı* yaklaşım, metnin incelenmesinde derin dilsel yapıyı esas olarak bu soruya olumlu cevap verir. Yapısalcılığın ortaya çıkış serüvenini İsmet Emre şöyle özetlemiştir: “Modern düşünce nasıl insana dikkat kesilip onun yaratıcısını gölgeleştirmiş, ikincil değere düşürmüşse yapısal yöntem de yapıyı

¹ Hilmi Yavuz, *Okuma Biçimleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 8.

² Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* (İstanbul: Cem Yayınları, 1988), 118.

oluşturan sanatçıyı devreden çıkararak dikkatini yapının kendisine vermiştir.”³ Yapıya odaklanan bu kuramla birlikte asırlar boyu sahibinin biyografisi ve fikriyat ve hissiyatında aranan anlam, artık müstakil olarak metnin kendi içyapısında aranır olmuştur.⁴ Dildeki bu anlayış, varlıktaki her oluşu bir sebep-sonuç döngüsüne ram eden pozitivist dil ve edebiyat alanındaki araştırmaların izdüşümü olarak kabul edilmiştir.

Temelleri ne kadar köklü ve delilleri ne denli güçlü olursa olsun beşeri her türlü algı ve anlayışın da tabii bir ömrü olduğu gibi pozitivism de sorgulanmış ve genel kurallar çözülme sürecine girmiştir.⁵ 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kural ve kurumlara bir nevi başkaldırı, öznelci akımlar içerisinde yeşermeye başlamıştır. Siyasi anlamda demokrasi kültürü, edebiyat ve sanatta da makes bulmuş, *postmodern söylemin* anahtar kavramları olan çoğulculuk ve belirsizlik, kuralcılık ve durağanlığın yerini almaya başlamıştır.⁶ Kesin olandan hoşlanmayan, bir dayatmasından haz almayan ve tek sesten nefret eden bir anlayış, edebiyatta yazar ve metin tahakkümünden sıyrılmak istemiştir. Nitekim postmodernist söyleme göre; “edebi metnin özünü çoğulculuk teşkil etmeli ve sanat eseri çok katmanlı bir yapı arz etmelidir.”⁷ Bu yeni yaklaşım, anlamı keşfetmek için yazarın düşünsel ve duyuşal dünyasına mahkûm olmayı yahut metnin derin dilsel yapısında basmakalıp ve soğuk çıkarımlara mecbur kalmayı okuru ihmal olarak görmüştür. Arapların, “mana şairin karnındadır” fehvasına karşın “anlam ne yazarda ne de metindedir; anlam okurun anladığındadır” diyerek okura hakikaten bambaşka bir liyakat yükleyen bu okur merkezli kuram, kısaca *alımlama estetiği/ Rezeptionsästhetik* olarak takdim edilmiştir.

Alımlama estetiği 1960'lı yıllarda,⁸ Batı Almanya'da bir grup akademisyenin birbirine bağlı, kolektif ve bilinçli bir şekilde hareket ederek geliştirdikleri bir edebiyat eleştiri yöntemidir.⁹ İlk yıllarda pek tanınmayan yöntem birkaç on

³ İsmet Emre, “Yapısalcı Edebiyat Teorisi”, *Türk Dili* 68/801 (Eylül 2018), 61.

⁴ Arif Keskin, “Edebiyat Eleştirisinde Yapısalcı Kuramın Gelişimi”, *Edebi Eleştiri Dergisi Eleştiri Kuramları Özel Sayısı 3/3* (Aralık 2019), 285.

⁵ Konu hakkında bilgi için bk. Tuğşat Güzelöğlü, “Eleştirel Teori ve Pozitivism Eleştirisi”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2021), 95-102.

⁶ Tolga Kavalcı, “Üç Önemli Kuramcı Üzerinden Alımlama Estetiğinin İncelenmesi ve Bir Uygulama”, *Söylem Filoloji Dergisi* 2/3 (2017), 55-57.

⁷ Mustafa Karabulut, İbrahim Biricik, “Postmodern Edebiyatın “Ne”liği”, *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi, Gelenek ve Postmodernizm Özel Sayısı 3* (2017), 39.

⁸ Joe Culpepper, “Births, Deaths and Reincarnations of Reception Theory”, *mei* (2011), 95.

⁹ Sedef Kendir, *Türk Edebiyatında Alımlama Estetiği Ve Akşit Göktürk'ün İnceleme Ve Deneme Yazıları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 6

yıl içerisinde son derece popüler hale gelmiştir.¹⁰ Kuramı ortaya atan kuramcılarının tamamı tabii olarak aynı şeyleri söylemezler¹¹ hatta yöntem, Amerikalı edebiyat kuramcıları tarafından epey bir değişikliği de uğramıştır¹² fakat okura yükledikleri görevin çerçevesi genel olarak benzerlik arz eder. Edebiyat eleştirisi alanında epey önemli bir katkı sunmuş olan bu kuramcılara göre anlam, okurun anlama eylemi ile ortaya çıkan bir süreçtir. Onlara göre “metin, bir nesne değil yazar ile okur arasında yaşanan bir olaydır. Dolayısıyla metnin böyle bir yapıda olması ona farklı okurlar tarafından her ele alınışında tekrar üretilen bir özellik katar.”¹³ Moran’ın özetlediği şekliyle; “bir edebiyat yapıtının anlamı metnin içinde hazır bir şekilde bulunmaz, metindeki bazı ipuçlarına göre okur tarafından okuma süresinde yavaş yavaş kurulur.”¹⁴ Bu kurama göre okuru olmayan bir kurgunun ve dinleyiciye kavuşmamış bir beytin anlamı olamaz. Metnin okuyucuyla yakınlaşıp buldukları yerde edebiyat yapıtı ortaya çıkar ve okur ile estetik değer tebarüz eder.¹⁵ Okuru, anlamın bir tüketicisi olarak gören geleneksel kabulün aksine artık ona (okura) anlam üreten bir dinamik olarak bakma eğilimi güç kazanmıştır. Bu ve bu minvaldeki yaklaşımlara göre yapıt, sonlu içine konulmuş bir sonsuzluktur. Her bir okuma belirli bir biçim içine sıkıştırılmış bir sonsuzluğun açılımını ifade eder. Bu, yapıtın sayısız görünümüne karşılık yorumcunun da sayısız bakış açısı anlamına gelir. Devingen bir yapıt haline gelmiş eserde yazar ile okur arasında yeni tip ilişkiler ortaya çıkar.¹⁶ Kimyada farklı maddelerin birbirleri ile tepkimeye girerek yeni maddeler ortaya çıkması gibi, edebi bir metin de farklı okuyucularla reaksiyona girerek bambaşka anlam ufukları ortaya çıkarır. Dilsel yetkinlikleri, kültürel arka planları ve en önemlisi de beklentileri ölçüsünde okur, bir metinle hemhal olur ve her okuyuşta o metinden yeni yeni çıkarsamalarda bulunur. Umberto Eco’nun da işaret ettiği gibi gerçek okur, “bir metnin gizinin, metnin boşluğu olduğunu anlayan okurdur.”¹⁷ Kuramın

¹⁰ Robert C. Hollub, *Reception Theory* (Abington: Routledge, 2003), 6.

¹¹ Okur merkezli kuramın ortaya çıkış ve gelişmesinde öncü isimlerden olan Wolfgang Iser ve Hans-Robert Jauss arasındaki algı farklılıkları hakkında bk. Yanling Shi, “Review of Wolfgang Iser and His Reception Theory”, *Academy Publisher* 3/6 (2013), 982-986.

¹² Bilgi için bk. Robert C. Holub, “American Confrontations with Reception Theory”, *Monatshefte* 81/2 (1989), 213-225.

¹³ Sait Tüzel, “Alımlama Estetiği Kuramı Doğrultusunda Okurun Beklenti Ufkunun Tespit Edilmesi Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/21 (2013), 103.

¹⁴ Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 205.

¹⁵ Berna Köseoğlu, Metin Toprak, “Modern Kuramların Postmodern Yansımaları: Okur Odaklı Edebiyat Kuramlarında Okurun Konumlandırılması”, *Diyalog* 1 (2017), 53.

¹⁶ Umberto Eco, *Açık Yapıt*, çev. Yakup Şahan (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1992), 33-34.

¹⁷ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 2003), 50.

fikir önderlerinden olan Iser'e göre yazar, bu boşlukları kasıtlı olarak metinde bırakmıştır.¹⁸ Bunu sezdikten sonra okurun rolü, yazarın kendisi tarafından tamamlanmak üzere boş bırakılan yerlerini doldurmasıdır.¹⁹ Böylece anlam denilen şey, modüler bir yapıya kavuşmuştur artık. Yazarın kayıtlarından özgürlüğünü elde etmiş, metnin derin kurallarından sıyrılmış ve en önemlisi de her bir okurun rengiyle renklenebilmiş gayet esnek ve müsamahalı bir hal kazanan anlam, okurun önünde her gün yeniden keşfedilmeyi bekler. Farklı mizaçlarda, başka beklentilerde olan okur kitlesine metin, böylece çok yönlü hitap edebilme becerisini elde eder. Bu yaklaşımla metin de tekdüzelikten kurtulur. Anlam denilen şey Amerikalı edebiyat teorisyeni Stanley Fish'in ifadesiyle; "meaning as an event" bir eyleme dönüşür.²⁰ Bu eyleme göre okumak, "kilitli ve karanlık bir odanın anahtarlarını bulmak ve ardından aydınlatmaktır."²¹ Bu bakış açısıyla artık edebiyat olgusal değil algısal bir yapı halini alır.²² Postmodernist edebiyatta olduğu gibi okuma bir anlam bulma çabasından çok aynaya bakma eylemine benzer.²³ Yapıtı okurun katkısını Eco şöyle özetler: "Her sanat yapıtı açıkça ya da örtülü olarak, bir zorunluluk poetikasının ürünü de olsa, olası okumaların gücül olarak sonsuz bir dizisine açıktır: Bu okumaların her biri yeni bir bakış açısına, bir beğeniye, kişisel bir "çalış" tarzına göre yapıtı yeniden yaşatır."²⁴

Sosyal bilimlerdeki hemen tüm kuramlarda olduğu gibi alımlama estetiği kuramı da geçmişi olmayan bir anda ortaya çıkmış bir yöntem değildir. Pozitivizm karşısında ona bir tepki olarak ortaya atılan öznelci yaklaşımlardan köklerini alan bu kuramın klasik Arap edebiyat tarihinde de varlığından söz edilmektedir.²⁵ Yine her yöntemde olduğu gibi alımlama kuramı da eleştirilmiştir. Bu eleştiriler tahmin edildiği gibi metin ve yazar aleyhine okura bu denli önem verilmesinin anlamı aşırı derecede indî mülahazalara kurban edebileceği noktasında yoğunlaşır.²⁶ Her şeyin, özellikle de ilmi müşterekler

¹⁸ Chhabi Seth, "Dimensions Of Reader-Text Relationship: A Study Of Wolfgang Iser's Reception Theory", *International Journal of Creative Research Thoughts* (IJCRT) 8/5 (2020), 2724.

¹⁹ Eco, *Açık Yapıt*, 31.

²⁰ Todd F. Davis, Kenneth Womack, *Formalist Criticism and Reader-Response Theory* (Hampshire: Palgrave, 2002), 82.

²¹ Adem Gürbüz, "Alımlama Estetiği", *Eleştiri Kuramları ve Metin Tahlilleri*, ed. Ulaş Bingöl, Enser Yılmaz, (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 154.

²² Serhat Ulağlı, *"Öteki"nin Bilimine Giriş İmgebilim* (Ankara: Motto Yayınları, 2018), 127.

²³ Şaban Sağlık, *Hikâye/Anlatı/Yorum* (Ankara: Hece Yayınları, 2014), 164.

²⁴ Eco, *Açık Yapıt*, 32.

²⁵ Şerif Merzûk, "Nazayiyyetu't-telakkî ve utrûhâtuhû", *Mecelletu'n-Nass* 1/7 (2021). 198

²⁶ Bu eleştiriler için bk. Rosmarin Heidenreich, "La problématique du lecteur et de la réception", *Cahiers de recherche sociologique* 12 (1989), 77-89.

gerektilen karmaşık problemlerin salt okur keyfiliği ile çözülemeyeceği aşikârdır.²⁷ Aynı zamanda Arrojo'nun dikkat çektiği gibi "yazar eleştirilebiliyorsa okur da bu eleştiriden nasibini almalıdır."²⁸

Burada şu bilhassa büyük bir önem arz eder ki anlamsal zenginliğin hâsıl olabilmesi için metin yazarına düşen büyük bir sorumluluk vardır. Yazar, tek tip okur beklentisi tahakkümünden vazgeçmelidir. Okurun ne anlaması gerektiğini tayin etmeye çalışmamalı, en azından kelimelerini seçerken, üslubunu belirlerken okurunun sezgi dünyasında serbestçe cevalan edebilmesine müsaade etmelidir. Esere müşteri olan okuru, belirli birtakım inançları satın almaya zorlamamalıdır. Ürünü albenili bir sanatla yalnızca teşhir etmeli, müşterisinin anlamı nerede ve nasıl kullanacağına karışmamalıdır. Yazar sahnedeki sessizce çekilmeli, okuruna güvenmeli ve seçtiği kelimeleri de toprağa düşen bir yağmur katresi gibi olmalıdır.²⁹ Su birdir fakat o su; gül goncasında taç, menekşede renk, incir meyvesinde de tada dönüşür.

Bu çalışmada işbu alımlama estetiği çerçevesinde İliyyâ Ebû Mâdî'nin bir kasidesi incelenecektir.

el-Ustûratu'l-Ezeliyye

Yaşama şevkiyle dolup taşan Ebû Mâdî'nin hayatı boyunca en büyük hasımları ümitsizlik ve karamsarlık olmuştur. Pek çok kasidesinde hayata olumlu bakmayı ilke edinen şairin bu iki hasma karşı verdiği mücadele görünür. Sadece Arapları, gençleri yahut kendi çağının insanlarını değil, tüm insanlığa tüm zamanlarda kuşatıcı bir mesaj vermek ister. Hayatı gussedâr eden sızlanmalardan, dertleri iki kat eden şikâyetlerden nefret eder. Her fırsatta ümit dolu gençleri kucaklar, karamsar tiplere de hep yüzünü ekşitir. Geleceğin tasasıyla gününü berbat geçiren kişilere acır, onlara teselli vermek ister. Şiirlerinden görüldüğü kadarıyla onun en hoşlanmadığı şey şikâyetidir.

²⁷ Peter V. Zima, *Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi*, çev. Mustafa Özsarı (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 126.

²⁸ Sevcan Yılmaz Kutlay, "Beyaz Adam'ın Yazar Söyleminin "Doğumu" ve "Ölümü"nü Politiki ve Çeviribilimdeki İzdüşümleri, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 362.

²⁹ Alımlama estetiği hakkında ülkemiz üniversitelerinde epey bir çalışma yapılmıştır. Girişte bu çalışmalardan yararlandık ve atıfta bulunduk. Bunun dışında şu çalışmalar da alan araştırmacılarına yardımcı olacaktır: Yılmaz Özbek, *Postmodernizm ve Alımlama Estetiği* (İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2015); Seda Alabulut, *Alımlama Estetiği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Banu Başkaya Alımlama Estetiği Açısından Keşif, Haz Ve Sağaltım İlişkisi (İstanbul: Işık Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Fatih Arslan, "Metni Bireyselleştirme Ölçütünde "Alımlama Estetiği" Algısı", *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/4 (2010), 646-651.

Araştırma konumuzu teşkil eden bu kasidede Ebû Mâdî'yi şikâyetçi insanoğluna karşı kaşlarını çatmış fakat elinden de tutmak isterken görürüz.

Kaside toplam 138 beyit ve 10 bölümden oluşur. Her bir bölümde kafiye değişmektedir. Bölümler ve beyit sayıları ise şöyledir:

- 1) Giriş: 18
- 2) Genç: 19
- 3) Yaşlı: 16
- 4) Güzel Kadın: 14
- 5) Çirkin Kadın: 11
- 6) Yoksul: 9
- 7) Zengin: 23
- 8) Kıt Akıllı: 10
- 9) Zeki: 12
- 10) Hatime: 6

Şairin diğer şiirlerine nispeten uzun kabul edilebilecek bu kasidesinde, giriş ve hatime dışındaki sekiz bölüm toplumun sekiz kısmını teşkil etmektedir. Her birinin kendilerine göre şikâyetleri vardır. Her birisi yeniden dünyaya gelmek istediklerini, hayatlarından memnun olmadıklarını dile getirir. Şairin kaside boyunca kullandığı kelimelerin bilhassa bir kısmı pek çok anlama muhtemeldir.

1. Kısır/عاقِر

Kaside, girişte kulların şikâyetlerini kısaca özetledikten sonra yaratıcının kendilerine şöyle seslendiğini söyler:

مَا بِالْكُم صَرَخَاتِكُمْ عَلِيَّهِ فَقَالَ رَبُّ الْعَرْشِ مَا خَطْبُكُمْ
أَمْ غَارَتِ الْأَنْجُمُ فِي هَاوِيَّهِ هَلْ أَصْبَحْتَ أَرْضَكُمْ عَاقِرًا

Arşın Rabbi onlara şöyle dedi: Ne oluyor size ki böyle bağıırp duruyorsunuz?

Yeryüzü kısır mı oldu yoksa yıldızlar uçuruma mı battı?³⁰

³⁰ Ebû Mâdî, İliyyâ. *el-A'mâlu'ş-Şi'riyyeti'l-Kâmile* (Kuveyt: Muessesetu Câizeti Abdilazîz, 2008), 831-842. Bu çalışmada başvurulacak kaside bu sayfalar arasındadır. Her bir pasaj için ayrıca dipnot verilmeye gerek duyulmamıştır.

Kadının doğurganlık bakımından kısır, toprağın ise mecazen verimlilik açısından kıraç olduğu anlamlarına gelen عَقْرٌ fiilinin³¹ ism-i faili olan عَاقِرٌ, bu beyitte yeryüzü için kullanılmıştır. Buldukları halden şikâyetçi olan insanoğluna rabbani bir tekdiri ifade eden bu istifhamda, yeryüzüne isnat edilen عَقْرٌ lafzının anlamca zengin bir çağrışıma sahip olduğu söylenebilir. Kasidenin tanıtımında değindiğimiz gibi şikâyet eden tipler, gencinden yaşlısına, fakirinden zenginine buldukları hali beğenmeyen ve o halden başka bir halin kapısını çalmayan kişilerdir. Şair, عَقْرٌ tabiriyle şikâyetçi ve memnuniyetsiz tiplerin ortak bir yönüne işaret eder. Bunlar yeryüzüne kısır bir kadın yahut çorak bir toprak gibi davranırlar. Şöyle ki; çoğu kişi için evliliğin kemal ve güzelliği çocuklarla tamamlanır. Karı koca evlendikten bir süre sonra kucaklarında çocuklarının sıcaklık ve yumuşaklığını hissetmek ister. Aynı şekilde tarım niyetiyle toprak satın almış kişinin arazisinden beklediği, toprağın yemyeşil bir tarlaya dönüşmesi ve hasat zamanı da bol bol mahsulat elde etmesidir. Evlenmiş fakat çocuğu olmamış, tarla almış lakin eli boş kalmış kişinin üzülmeye anlaşılar. Ancak şairin bu kasidede sözlerine yer verdiği sekiz taifenin şikâyet hakları yoktur. Zira onlar oldukça doğurgan, verimli ve bereketli yeryüzünde yaşamalarına rağmen dünyanın onlara sunduğu fırsatları hiç değerlendirmezler. Yüzlerine bir kapı kapandığı zaman yeryüzü kadar geniş başka kapılara gitmezler. Yüzlerine çarpılan kapının önünde ağlayıp durmaktan başka bir şey yapmazlar. Kucaklarına nice mütebessim çocuklar, bol ve gür mahsuller bırakan yeryüzünü kısırlıkla itham ederler. Beyit *istifham-ı inkârî* denilen soru üslubuyla bu tür şikâyetçileri en başta kınamıştır.

İkinci mısradan işaret edilen yıldızların bir uçuruma yahut cehenneme çekilmesi ise ilk mısradan bahsedilen yeryüzünün kısır olmasından daha yaygın imgele bir anlatıma sahiptir. غار fiili Arapçada herhangi bir göl yahut kuyu suyunun yere batarak çekilmesi anlamına gelir. Mülk suresinde de bu anlamda kullanılmıştır: “قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ” *Bir de şunu sor: “Suyunuz çekilirse size yerden kaynayan suyu kim getirebilir?”*³² Suyun toprağa çekilip kaybolması gibi yıldızların da karanlığa gömülüp görünmez olması anlamında kullanıldığı anlaşılan غارت الأنجم ifadesi هاوية mefulü ile birlikte kullanılmıştır. هاوية çukur, uçurum ve cehennem anlamlarına gelmektedir. Mısraın, “Yoksa yıldızlar bir çukura mı düştü; cehenneme mi girdi?” gibi çağrışımlarla karanlığı imgelemekte olduğu anlaşılmaktadır. Şair bu sözleri رب العرش diyerek yaratıcıya isnat eder. Yeryüzündeki mevcut hallerinden memnun olmayan insanoğluna en yüksek sema tabakasının üstünde, etrafı meleklerle çevrili, azamet ve saltanattan kinaye olabilecek

³¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 4-591.

³² Kur'ân Yolu (Erişim 25 Kasım 2022), el- Mülk 67/30.

arşın Rabbi olan Allah mealen şöyle der: “Arz kısır mı oldu yoksa yıldızlar karanlığa mı gömüldü?”

Burada kullanılan sözcüklerin sıradanlığın dışına çıkarak, “okuyucunun kavrama, sezme, algılama ve dönüştürme yetisine göre metin bağlamında yeni hayal ve anlam dünyası kurmasını”³³ sağlayacak yayılgan imgeleri tetiklediğini söyleyebiliriz. Zira yıldızların bir هابوية içine girip de çekilmesi pek çok farklı açıdan okunabilir. Gökyüzünü ışıklandıran yıldızlar, dünyadan belki de milyonlarca büyük kütleleri ile düzen içerisinde. Fezaya hükmeden bu kusursuz nizam, yeryüzü sakinlerini unutmaz. Bulunduğu halden şikâyetçi olan insanoğlu yıldızların intizamına bakarak ilahi takdire teslim olmalıdır. Korkunç kütleleri ile yıldızları mükemmel bir ahenk içerisinde ışıl ışıl gezdiren yaratıcı, yeryüzündeki küçük insanları ihmal etmez. Böyle bir ibret almak isteyen kişinin gözlerini gece vakti semaya çevirmesi yeterlidir. Yıldızlar uçuruma mı battı ki insanoğlu bu gerçeği görmez?

2. Zifiri Karanlık/ حِنْدِسْ

Şairin şikâyetlerine tercümanlık ettiği kesimlerden ilki olan genç, delikanlı ve heyecanlı oluşundan mustarıptir. Hayallerinin peşinde koşmakta ve bir seraba dönen umutlarının ardında nefes nefese kalmaktadır. Genç bu halinden memnun değildir. Allah'tan kendisini bir an evvel yaşlı ve olgun biri haline getirmesini isterken şöyle der:

وَإِزْرَعِ نُجُومَ الشَّيْبِ فِي لَمَّتِي فَيَنْجَلِي حِنْدِسْ أَوْهَامِي

İhtiyarlığın yıldızlarını zülfüme ek ki vehimlerimin gecesi aydınlansın.

Bu beyitte gençliğin taşkınlıklarıyla boğuşan bir delikanlının oldukça masum bir temennisi vardır. Genç, bir an evvel yaşlanıp tecrübe ve hikmet sahibi olmak ister. Delikanlılığın delice akan heveslerinin önünde sürüklenip gitmektedir. Tecrübesizlik onun yolunu karartmış, evham ve kuruntuları ise hayatını حِنْدِسْ zifiri karanlığa döndürmüştür. Bir an evvel kulaklarının üstünden ihtiyarlık şafağının tulu etmesini ister; ta ki kafasındaki evhamlar dağılsın. Genç, burada kuruntularını *beliğ teşbih* yoluyla kapkaranlık bir geceye benzetir. Gençlik, kuruntular ve gece arasında bir ilişki kurar. Benzetme yönünün izah edilmediği bu teşbih üzerinden ibarenin pek çok manayı şifrelediği anlaşılmaktadır. Evham hangi açıdan geceye benzer? Bu soruya verilecek epey bir cevap vardır: Kuruntularıyla uğraşanlar gece karanlığına saplanmış kişilere benzerler; müspet düşünemez, doğru kararlar veremezler. Evhamın puslu ve sisli havasında gerçek ile hayali tefrik

³³ Gürkan Doğan, “Şiir Dili, Bağıntı ve Zayıf Sezdirimler”, *bilig* 64 (2013), 125.

edemezler. Aslında hiç korkunç olmayan şeylerden beyhude korkar, gereksiz yere telaş ve endişe ederler. Sanrıların esiri olup aklın gösterdiği doğru yolda yürüyemezler zira doğruyu göremezler vb. anlamlar ağıını حَندِسُ kelimesinin ördüğü söylenebilir.

3. Zelzele/زلزلة

Klasik Arap şiirinde yaşlıların neler hissettiği pek çok şairin ilgilendiği bir konu olmuştur. Genellikle olumsuz görülen ihtiyarlık, halsizlik ve tükenmişlik gibi pek çok fiziki sorunu beraberinde getirdiği için şikâyet edilmiştir. Bu kasidede de aynı şekilde yaşlılık hallerinden pek mustarip bir ihtiyarı görürüz. Gencin heves ettiği hikmet ve hayat tecrübesi ihtiyarın gözünde değersizdir. Şair, ihtiyarın iç dünyasında neler yaşadığını anlatmak için şöyle bir tasvirde bulunur:

لَمَا بِهِ مِنْ رَعَشَةٍ وَإِضْطِرَابٍ
كَأَنَّما زَلْزَلَةٌ تَحْتَهُ

Korku ve ıstıraptan dolayı sanki altında bir deprem var.

Yerkürenin bir kısmının kuvvetli bir sarsıntıyla faylarından hareket etmesi olan زلزلة/deprem, sebebiyet verdiği yıkım ve tahribattan dolayı epey ürkütücü çağrışımları olan bir kelimedir. Şair, ihtiyarın altında sanki bir deprem varmış gibi görür. Bu depremin sebebi ise aşırı korku ve ıstıraptır. İhtiyarın dünyasında yaşadığı bu kaygı ve çalkantının sebebi neler olabilir? Yaşlının dünyasında hissettiği şeylerin deprem ile benzerlik yönleri nelerdir? Ebû Mâdî bu soruların cevabını vermez. Zira bu okurun işidir. Yer altındaki sapasağlam devasa kayalar kırılınca deprem olur. Acaba insanın gençliğinde yekpare kaya gibi muhkem bildiği ömür ve sağlık çatırdamaya başladığı için mi yaşlılık depreme benzer? Yoksa insanoğlunun kalbine yaşama heyecanı veren ve dünyayı şirin gösteren sevimli dostların aniden vefatları yahut vefasızlıkları mıdır bu deprem? Bu ve benzeri daha pek çok soru sorulabilir, muhtelif açılardan cevapları verilebilir. Büyük ihtimalle şairin زلزلة kelimesinin altında bıraktığı boşlukla istediği de zaten budur.

4. Bal/شهد

Kasidenin şikâyetine yer verdiği diğer bir kesim de zenginler taifesidir. Fakirler yoksulluktan şikâyet ederken zenginler de tam aksine varlığın telaşıyla meşguldürler. Onların da kendilerine göre dertleri başlarından aşkıdır. Bu bölümde okuyucunun hayal gücüne bırakıldığını söyleyebileceğimiz şöyle bir beyit vardır:

مِنَ الْجَنَاحِينَ فَلَمْ تَفَلْتِ
كَتَحْلَةٍ أَمْسَكَهَا شَهْدُهَا

Arı gibi; balı kanatlarını tutmuş, kaçamıyor.

Şair burada zengini arıya benzetir. Arı canla başla çalışır, kilometrelerce mesafeleri kat eder, bir damla bal için yüzlerce çiçekten polenleri toplayıp kovanına geri döner. Tüm ömrü çiçeklerin peşinde, bal yapma derdinde geçen arının kimi zaman da helaketi yine baldan dolaydır. Zira bazen üzerine değen bal damlacıklarından dolayı arı, kanatlarını çırpamaz. Tutkal etkisi yapan balın maddesi, bir yere yapışıp kalmasına sebep olur. Peşinde koştuğu, hayatını adadığı bal artık onun uçmasına engeldir. Şair, bu arı-zengin, bal-servet benzetmesiyle gayet zengin anlamlara kapıyı aralık bırakmıştır. Servet peşinde koşan ve mal yığan insan için biriktirdiği her şey onun ayaklarına bir prangadır, zihnine bir kelepçedir. Mevcut malını zayi olmaktan muhafaza etmek ve daha da artırmak için hırs, merak ve telaşla servetine kilitlenir. Mal tatlıdır fakat balın tatlılığı arının özgürlüğünü kısıtladığı gibi mal da sahibinin hürriyetini alıkoyar. Bahçesi vardır, gidemez; aracı vardır, binemez; yatağı vardır açılmaz vb. Hülâsa; parası vardır, yiyemez. İşine, malına, servetine hatta makam ve mevkiine paçasını kaptırmış kurtulamaz. Fakat şu da oldukça anlamlıdır ki bal gibi tatlı olduğu için bırakmak da istemez.

5. Müstehcen Bakışlar/ نَظَرَاتُ الْخَنَا

Ebû Mâdî'nin sesine kulak verdiği şikâyetçi kesimlerden biri de güzel kadınlardır. İffetini muhafaza etmeye çalışan kadına ayrılan bölümde yakınma sebebi, kem gözlerin haset dolu bakışları, ahlaksız erkeklerin aşağılık iftiralardır, şehvetine ram olmuş kişilerin hasis sarkıntılıklarıdır. Şair, güzel bir kadının maruz kalabileceği olumsuzlukları, önceki örneklerde olduğu gibi anlam yelpazesi geniş sözcük ve terkiplerle ifade eder. Bunlar içerisinde en çok ilgi çekici olduğunu düşündüğümüz نَظَرَاتُ الْخَنَا terkididir. Türkçeye *müstehcen bakışlar* şeklinde çevirdiğimiz bu ibarenin geçtiği beyit şöyledir:

وَيَلِي مِنَ خَائِنَةِ الْأَعْيُنِ
كَمْ تَقْتَفِينِي نَظَرَاتُ الْخَنَا

Fuhşun bakışları beni ne de çok takip ediyor

Şu hain bakışlardan vay başıma gelenler.

Bu beyitte güzel bir kadının şikâyetçi olduğu husus, her ne kadar açıkça belirtilmiş olsa da نَظَرَاتُ الْخَنَا terkidinde puslu bir müphemlik vardır. Sözlük anlamı *خَنَا* çirkin söz ve *فُحْشٌ* ahlaksızlık ve *مُستَهْجَنٌ* olan *مُستَهْجَنٌ* anlamı *مِنْ قَبِيحِ الْكَلَامِ*

hanâ fiili ve mastarı,³⁴ eylemden ziyade söze yöneliktir. Şair burada görme eylemine ait olan bakışları söze isnat etmiştir. Müstehcen sözlerin bakışlara sahip olması ne anlama gelir? Sözlere ait olan çirkin bakışların kadının izini takip etmesi ne demektir? Şunu rahatlıkla söylemek mümkündür ki; buradaki terkinin farklı yorumlanabilme potansiyeli epey güçlüdür. Terkip, müstehcen sözleri *istiare-i mekniyye* yoluyla bir kişiye benzettir. Bu ahlaksız kişinin bakışları sürekli kadının peşindedir. Bu istiarenden şöyle bir anlam çıkarılabilir: İffetli bir kadının arkasından ahlaksızca söylenen sözler eninde sonunda o kadının kulağına gelecektir. Kem göz ile bakıldığında bu bakışın nazar etkisi olduğu gibi çirkin sözler de hedefine ulaşacak ve hakkında konuşulan bu kadının iffetini rencide edecektir. Kadın nereye giderse gitsin bu sözler onun izini sürecektir. Diğer taraftan şu da anlaşılabilir: Kadının gıyabında sarf edilen bu ahlaksızca ifadeler söz sahiplerinin bakışlarına da yansır. Bu kişilerin cümleleri gözlerinde de okunur. Zaten hain bakışlardan bahseden beytin ikinci mısraı bu anlamı teyit etmektedir.

6. Yollar/الدروب

Kaside, mahiyetçe birbirine zıt olan olguları karşı karşıya getirmiştir. Zengin/fakir, genç-yaşlı, güzel-çirkin gibi birbirine zıt olan figürlerin her birisi de şikâyetçidir. Şair, şikâyet edenlerin haksız oldukları düşüncesini bu zıtlık üzerinden verir. İnsanoğlu öyle nazlı bir varlık ki hangi durumda olursa olsun söylenmeye hazırdır gibi bir mesajı dolaylı yoldan şairin vermek istediği anlaşılmalıdır. Bu şikâyetçilerden biri de zeki kişidir. Ebleh/kıt akıllı olanın şikâyetçi oluşu anlaşılır fakat kıvrak bir zekâyâ malik kişi de hayatından memnun değildir. Onun da kendine göre aklın getirdiği yükleri vardır. Aşağıdaki beyitte zeki kişi derdinin şöyle dile getirir:

سِرْتُ وَلَمْ تَكْثُرْ أَمَامِي الدُّرُوبُ لَوْ أَنَّ نِي كُنْتُ بِلَا فِطْنَةٍ

Eğer zekâ sahibi biri olmasaydım önümde pek çok yol olmadan yürürdüm.

Eşya ve olaylar arasında bağlantılar kurarak yeni şemalar oluşturup yeni anlamlar üretmek insan aklının mazhar olduğu bir nimettir. İnsana ihsan edilen bu nimetle, binlerce bilim dalı ve sayısız aletler ortaya çıkmıştır. İnsanlık tarihi boyunca yazılı ve sözlü kültürle aktarılan müteaddit sebep-sonuç ilişkileri hep bu akıl nimetinin tezahürü olmuştur. Şairin şikâyetine kulak verdiği zekâvet sahibi kişiye göre ise bu, tam aksine nimet olmaktan çıkmış, zihni keşmekeşin bizzat sebebi olmuştur. Zekâ sahibi olan zekâsından neden şikâyetçi olur? Şair, toplumda imrenilen kişiler olan *أريب/zeki kimselerin*

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/244.

sıkıntısına, الدُّرُوب / *yollar* kelimesiyle işaret eder. Buna göre zeki olanlar, üstün bir zekânın gereği olarak eşya arasında sıradan bir zekâyâ sahip kimselerin aklına bile gelmeyecek bağlantılar kurarlar. Bu bağlantılar aynı zamanda seçenekler anlamına da gelir. Amacına ulaşmak için önüne binlerce seçenek yani الدُّرُوب / *yollar* çıkmış olan kişi için bu ne kadar bir nimettir? Herhangi bir konuda karar vererek yolunda ilerlemesi gereken insanoğlu, zekâsının gösterdiği pek çok ihtimal arasında mütereddit kalır. Hangi yol iyidir; hangisini tercih edeyim derken karar veremiyor oluşun karmaşası, zekâ nimetine gölge düşürür. Ortalama bir zekâ seviyesindeki kişi, aklına ilk beliren sade düşüncesi ile yolunda mutmain devam ederken onlarca seçenek arasında kalmış üstün zekâlî bireyin hayatı ise kimi zaman karmakarışık bir labirente döner. Şairin, şikâyetine tercümanlık ettiği üstün zekâlî kişi de hayatının dolambaçlı bir keşmekeşe dönüşmesinden mustarıptır.

7. Elbise/بردة

Şairin kullandığı kelimeleri özenle seçtiğini gördüğümüz diğer bir beytinde şikâyetçi olan bir zengini görmekteyiz. Zengin olan kişi çevresindekilerin kendisine sadece maddi varlığından dolayı değer verdiğini şöyle dile getirir:

فَمَا يَرَى الْخَلْقُ سِوَى بُرْدَتِي قَدْ اخْتَفَتْ ذَاتِي فِي بُرْدَتِي

Kimliğim elbisemde kaybolmuş, insanlar bende elbisemden başka bir şey görmüyor.

Zengin, bu beyitte zatının بردة / *bürde* içerisinde gizlendiğini ifade eder. *Zât* ve *bürde* sözcükleri, kişi ile kişinin sahip olduğu tüm sıfatlara işaret etmektedir. Burada özellikle *bürde* lafzının, sayısız sıfatlara yorumlanması mümkündür. Kişinin zatı yahut özü, onun insanlık gibi başlı başına övünülesi mahiyetini ifade eder. İnsan, akıl nimetiyle kabiliyet bakımından tüm hayvanlara galip ve hâkim olmakla kalmamış marifetinin genişliğinden dolayı meleklerle dahi üstün gelmiş bir yeryüzü halifesidir. Bu, onun yaratılışından gelen cevherî yönüdür. Bunun dışında kalan servet, güç, mevki vb. imkânlar onun arazî sıfatlarıdır ve *bürde*/elbise mesabesindedir. Kişinin üzerindeki elbisesi tefekkür edip konuşamaz, şefkat ve merhamet edemez, ahlaki bir erdem gösteremez, hikmet ve ibret öğretmez. Elbiseden ilim irfan, fazilet ihsan beklenmez. İnsanoğlunun meleklerle racih gelecek tarafı onun elbisesi olamaz. Ancak اخْتَفَتْ fiilinin çağrışımına göre madde ve maddiyat *bürde*/elbisesi öyle şaşıla ve kalındır ki özdeki manayı gizler.

8. Serap Peşinde Koşmak/العدو خلف السراب

Şikâyetine kulak verilen ihtiyarın kendi iç dünyasını yansıtan bir beyitte Ebû Mâdî, özel olarak yaşlı bireyin genelde de insan türünün bir özelliğine vurgu yapmak ister:

بَلْ لَدَّتِي بِالْعَدُوِّ خَلْفَ السَّرَابِ مَا لَدَّتِي بِالْمَاءِ أُرْوِي بِهِ

Lezzetim içtiğim suda değil benim, lezzetim serap peşinde koşmaktadır.

Bu beyitte yaşlı bireyin ruhen maruz kaldığı sıkıntının kökenine inilmektedir. İnsanoğlu, hayatta bir şeylerin peşinde büyük bir hırsla eline geçirinceye kadar koşar. Elde edince kısa zamanda yana yakıla peşinde sürüklendiği şey değerini yitirmeye başlar. Bu kez başka bir hedefe doğru atılır ve ömrü böylece tükenir. Acaba insanın asıl lezzet aldığı şey hedefini elde etmekte midir yoksa herhangi bir hedef peşinde koşuyor olmasında mı? İhtiyarın sözleri açıkça bu sorunun cevabını verir. Koşturmacanın bizatihi kendisi lezzetin kaynağıdır. Önceki örnekler kadar olmasa da burada şairin başvurduğu ucu açık kelimeler nispeten geniş bir anlam ağına sahiptir ve birçok şeye tatbik edilebilir.

9. Hastalık/السقم

Şairin diğer şiirlerinde de maharetini gösterdiği kelime seçimleri, bu kasidesinde daha bir parlak görünmektedir. Aşağıdaki beyitte bu anlam zenginliği kendini gösterir:

وَبَرِّمُوا بِالسَّقْمِ وَالْعَافِيَةِ مَلَّ بَنُو الْإِنْسَانِ أَطْوَارَهُمْ

İnsanoğlu halinden bıktı.

Hastalıktan ve afiyetten usandı.

Bu beyitte kasidenin temasını teşkil eden şikâyet olgusunun ilk nüvesinden bahsedilir. Şaire göre insanın halinden şikâyetçi olmasının sebebi aynı hal üzere uzun süre durağan kalmasındandır. Burada insan fitratına örtülü bir göndermede bulunduğu söylenebilir. Aynı tavır ve hal üzere devam eden insan tabiatının içinde bulunduğu hale karşı tepkisi مل برموا fiilleri ile ifade edilir. Her ikisi de kabaca bıkmak ve usanmak anlamına gelen bu fiillerin taalluk ettiği şu iki konu da ilginçtir: السقم hastalık ve العافية afiyet/sağlık. Buna göre insanoğlu hastalıktan bıktığı gibi sağlıktan da bıkar. Burada şair bizi şaşırtarak belki de şu soruyu sormamızı ister: İnsan sürekli afiyet üzere olmaktan bıkmaz, hayatı zevksiz ve yeknesak görebilir fakat hastalıktan bıkmak nasıl olur? Hastalık zaten hiç istenmeyen bir şeydir. Burada alımlama estetiği kuramının anahtar kelimeleri olan boşluk ve belirsizlik akla gelir. Yoksa

hakikaten insan, aslında hastalıktan hayatına renk ve anlam katacak bir şeyler mi alıyor? İlk bakışta acı, sızı, uykusuzluk, endişe gibi olumsuz çağrışımları olan sağlık sorunları hayata derinlerden bir tat mı bırakıyor? Kanaatimizce beyitte yer alan السقم kelimesi, böyle istifhamlarda bulunmamızı ve hastalık denen olgunun bilinenin dışındaki olumlu yönüne dikkat çekmek istemektedir. Beytin dolaylı olarak söyleyeceği şu manalar da vardır: Afiyet ve sıhhatin peşin sıra gelmesi, her ikisinin de devamlı olmaması insanın iç huzuru için büyük bir nimettir.

Sonuç

Bu çalışmada Lübnan asıllı Mehcer şairi İliyyâ Ebû Mâdî'nin şikâyetçi insanoğlu temalı bir kasidesinin Alımlama Estetiği Kuramı çerçevesinde okunmasının imkânını inceledik. Şairin sade fakat imgesel örüntü yayılımı epey kapsamlı olan kelimeleri seçiyor oluşunun onun şiirlerinin mezkûr kuram ekseninde irdelenebileceği varsayımından hareket ettik. Gördük ki Ebû Mâdî, yaklaşık 140 beyitlik şiirinde, insanoğlunun her ne durumda olursa olsun hayatta bir şeylerden şikâyetçi olmaya hep eğilimli olduğu düşüncesini işliyordu. Bunu yaparken insanları genel olarak sekiz tabakaya ayırmış, zengin-fakir, genç/yaşlı gibi tipik sekiz figürün dillerinden bir şikâyet atlası ortaya koymuştu. *Anlatımsal/öyküsel şiir* kapsamında ele alınması mümkün olan bu kasidesi üzerinden didaktik mesajlar vermek istiyordu. Onun şiirinden kim ne anlamalıydı? Şairin bu şiirinde özenle seçtiği kelime ve terkiplerinden anlıyoruz ki bu soruya net ve kesin bir cevap vermek istememiştir. Zira burada sadece dokuz örneğine yer verdiğimiz kelimelerin imgesel zenginliğine bakıldığında şairin, okuyucusunun edebi kariha ve zevkine güvendiği anlaşılmaktadır. Her bir okuyucusunun kendine mahsus iç deneyimlerinin olduğunun bilincindedir ve bu yüzden her birinin kendi içsel dünyasında öznel imgeler uyandırmak ister. Başvurduğu teşbihlerde net olmayan bulanık ve çekinik ilişkilerle muhatabını anlam üretiminin içine dâhil etmeye çalışır. Kullandığı kelimelerin muhtelif tabakadaki insanların değer dünyasında farklı çağrışımlar yapabileceğinin farkındadır. Çok anlamlılığı hedeflediği için işlevselliği olan sözcükleri istihdam etmiştir. Bu yüzden aynı mesajı farklı dizelerde yineleyerek tekrara düşmekten çekinmemiştir.

Kaynakça

Alabulut, Seda. *Alımlama Estetiği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler

- Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Arslan, Fatih. "Metni Bireyselleştirme Ölçütünde "Alımlama Estetiği" Algısı". *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/4 (2010), 646-651.
- Başkay, Banu. *Alımlama Estetiği Açısından Keşif, Haz Ve Sağaltım İlişkisi*. İstanbul: Işık Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Culpepper, Joe. "Births, Deaths and Reincarnations of Reception Theory", *Mei* (2011), 95. (Erişim 24 Kasım 2022) http://joeculpepper.com/wp-content/uploads/2014/10/Culpepper_Births-Deaths-and-ReincarnationsCopyOfPublishedArticle.pdf
- Davis, Todd F. – Womack, Kenneth. *Formalist Criticism and Reader-Response Theory*. Hampshire: Palgrave, 2002.
- Doğan, Gürkan. "Şiir Dili, Bağıntı ve Zayıf Sezdirimler". *Bilig* 64 (2013), 123-150.
- Ebû Mâdî, İliyyâ. *el-A'mâlu's-Şi'riyyeti'l-Kâmile*. Kuveyt: Muessesetu Câizeti Abdilazîz, 2008.
- Eco, Umberto. *Açık Yapıt*. çev. Yakup Şahan. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1992), 33-34.
- Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 2003.
- Emre, İsmet. "Yapısalcı Edebiyat Teorisi". *Türk Dili* 68/801 (Eylül 2018), 60-65.
- Gürbüz, Adem. "Alımlama Estetiği". *Eleştiri Kuramları ve Metin Tahlilleri*. ed. Ulaş Bingöl, Enser Yılmaz. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Güzeloğlu, Tuğşat. "Eleştirel Teori ve Pozitivizm Eleştirisi". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2021), 95-102.
- Heidenreich, Rosmarin. "La problématique du lecteur et de la réception". *Cahiers de recherche sociologique* 12 (1989), 77-89.
- Hollub, C. Robert. *Reception Theory*. Abington: Routledge, 2003.
- Holub, C. Robert. "American Confrontations with Reception Theory". *Monatshefte* 81/2 (1989), 213-225.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- Karabulut, Mustafa – Biricik, İbrahim. "Postmodern Edebiyatın "Ne"liği". *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi, Gelenek ve Postmodernizm Özel Sayısı* 3 (2017), 34-45.
- Kavalcı, Tolga. "Üç Önemli Kuramcı Üzerinden Alımlama Estetiğinin İncelenmesi ve Bir Uygulama". *Söylem Filoloji Dergisi* 2/3 (2017), 52-74.
- Kendir, Sedef. *Türk Edebiyatında Alımlama Estetiği Ve Akşit Göktürk'ün İnceleme Ve Deneme Yazıları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Keskin, Arif. "Edebiyat Eleştirisinde Yapısalcı Kuramın Gelişimi". *Edebi Eleştiri Dergisi Eleştiri Kuramları Özel Sayısı* 3/3 (Aralık 2019), 274-286.
- Köseoğlu, Berna – Toprak, Metin. "Modern Kuramların Postmodern Yansımaları: Okur Odaklı Edebiyat Kuramlarında Okurun Konumlandırılışı". *Diyalog* 1 (2017), 49-70.

- Kur'ân Yolu. Erişim 25 Kasım 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kutlay, Sevcan Yılmaz. "Beyaz Adam'ın Yazar Söyleminin "Doğumu" ve "Ölümü"nü Politiki ve Çeviribilimdeki İzdüşümleri. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 358-366.
- Merzûk, Şerîf. "Nazariyyetu't-telakkî ve utrûhâtuhû". *Mecelletu'n-Nass* 1/7 (2021), 192-211.
- Moran, Berna. Edebiyat Kuramları ve Eleştiri. İstanbul: Cem Yayınları, 1988.
- Özbek, Yılmaz. *Postmodernizm ve Alımlama Estetiği*. İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2015.
- Sağlık, Şaban. *Hikâye/Anlatı/Yorum*. Ankara: Hece Yayınları, 2014.
- Seth, Chhabi. "Dimensions Of Reader-Text Relationship: A Study Of Wolfgang Iser's Reception Theory". *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)* 8/5 (2020), 2720-2725.
- Shi, Yanling. "Review of Wolfgang Iser and His Reception Theory". *Academy Publisher* 3/6 (2013), 982-986.
- Tüzel, Sait. "Alımlama Estetiği Kuramı Doğrultusunda Okurun Beklenti Ufkunun Tespit Edilmesi Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/21 (2013), 101-123.
- Ulağlı, Serhat. *"Öteki"nin Bilimine Giriş İmgebilim*. Ankara: Motto Yayınları, 2018.
- Yavuz, Hilmi. *Okuma Biçimleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Zima, Peter V. *Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi*. çev. Mustafa Özsarı. Ankara: Hece Yayınları, 2015.

Mehmet Görmez'in Hadis ve Sünneti Doğru Anlama Çabalarına Katkısı ve Teklif Ettiği İlkeler Üzerine Bir Değerlendirme

Öz: Mehmet Görmez, akademik çalışmalarını hadis alanında yürüten ve kurduğu İslâm Düşünce Enstitüsü'nde metodoloji konusundaki çalışmalarını sürdüren günümüz hadis araştırmacılarından. Görmez, hadis ve sünnetle ilgili tartışmaların en önemli sebeplerinden birinin "anlama ve yorumlama konusundaki yöntem eksikliği" olduğunu fark etmiş ve konuyu doktora tezi olarak çalışmıştır. O, 2020 yılında yayınladığı *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*'nda ise hadis ve sünnet tartışmalarının doğru zeminde yapılmasına katkı sunmak amacıyla kırk iki ilkeden oluşan yeni bir usül önermiştir. Görmez'in eserinde teklif ettiği prensiplerin değerlendirilmesine yönelik çalışmaların kemiyet ve keyfiyet bakımından yetersiz oluşu bu makalenin yazılma nedenidir. Makalede onun hadis ve sünnet tartışmalarına yaklaşımı, hadis ve sünneti doğru anlama ve yorumlama çabalarına katkısı incelenmiş, önerdiği ilkelerle yöneltilen bazı tenkitler analiz edilmiştir. Çalışmada Görmez'in her biri ayrı araştırmaların konusu olan görüşleri yerine sadece hadis ve sünnete dair olanları ele alınmıştır. Makalede veri toplama ve analiz yöntemi kullanılmıştır. Makalenin amacı onun hadis ve sünneti doğru anlama çabalarına katkısını tahlil etmek, ortaya koyduğu üsüle yöneltilen bazı tenkitleri değerlendirmektir. Makale sonunda onun hadis ve sünneti doğru anlama ve yorumlama konusunda önerdiği ilkelerin kayda değer olduğu, bu usül problemini çözmek için zengin hadis tarihinden, Usûl-i Fıkh'ın farklı ekollerinden, çağdaş anlambilim ve yorumbilimden faydalanılması gerektiği ve bu konudaki gayretlerin sürdürülmesinin isabetli olacağı neticesine ulaşılmıştır.

Ahmet
Emin
SEYHAN*

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Hadis Usûlü, Mehmet Görmez, Ehl-i Re'y.

An Evaluation of Mehmet Görmez's Contributions to the Efforts to Understand Hadith and Sunnah Correctly and the Principles He Offered

Abstract: Mehmet Görmez conducted his academic studies on the field of hadith and is nowadays one of the hadith researchers who continues his studies on methodology in the Institute of Islamic Thought he established. For the reason that Görmez he noticed that one of the most important reasons for the discussions on hadith and Sunnah was "the lack of method on the issue of understanding and interpreting", and he studied this topic in his doctoral dissertation. He proposed a new method consisting of forty-two principles in order to contribute to the discussions on hadith and Sunnah to be held on a right ground in Guideline of Understanding the Sunnah and Hadith that he published in 2020. The reason for writing this article is that the studies for evaluating the principles offered by Görmez in his work are insufficient with regard to quantity and quality. This article investigates his approach to hadith and Sunnah discussions in Türkiye, and his contribution to the efforts for understanding and interpreting hadith and Sunnah correctly and analyzes some of the criticisms raised against the principles that he proposed. The study discussed Görmez's views related only to hadith and Sunnah rather than his views each of which has been a separate topic for research. In the article, data collection and analysis method was used. The purpose of the article is to analyse his contributions to understanding hadith and Sunnah correctly, and evaluate some of the criticisms raised against the method attempt that he presented. At the end of the article, it was concluded that the principles he proposed for correctly understanding and interpreting hadith and Sunnah are significant, that the rich hadith history, different schools of Usul-i Fıkh, contemporary semantics and hermeneutics should be used to solve this method problem, and that it would be appropriate to continue efforts in this regard.

Keywords: Hadith, Fihrist, Fahrassa, Hadith Books.

* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: ahmeteminseyhan@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5740-487X>

Giriş

Diyanet İşleri eski Başkanlarından Mehmet Görmez,¹ günümüzün en önemli sorunlarından birinin “bilgisizlik anlamında cehalet” değil “usûlsüzlük” olduğunu, bilgi azlığı değil usûl yokluğunun büyük problem teşkil ettiğini, dinî konularda malumat çoğaldıkça cehaletin arttığını, bilgi kaosu ve usûlden yoksun yorum anarşisinin dinin sade ve berrak hakikatlerini gölgelediğini, bir dine yapılacak en büyük kötülüğün “ilke, kural ve kaide tanımadan onu yorumlamak”² olduğunu ifade eden bir akademisyendir. Görmez’e göre bir dinin başına gelebilecek en büyük musibet “asırlar içinde istikrar bulan kaynak bütünlüğü, asıllar ve deliller sistemi ile değerler hiyerarşisinin” göz ardı edilerek o dinin anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmasıdır.³ Ona göre dinin sabiteleriyle değişkenlerinin, aslî olanla fer’î olanın, vahyî olanla kültürel olanın, âdet ile ibadetin, yerel olanla cihanşümül olanın birbirine karıştırılması doğru değildir. Müellif, dinî bilginin İslâm’ın temel esasları, Kitap-sünnet ilişkisi, akıl-nakil bütünlüğü yanında İslâm’ın sabiteleri ve değişkenleriyle yerel ve evrensel değerler açısından da değerlendirilmesini, “illet, sebep ve hikmet açısından da açıklanabilir” olmasını savunur. Ona göre bütün bunları başarabilmek için hem dini hem de dinî metinleri doğru anlayacak bir usûle sahip olmak büyük önem arz eder.⁴ Eğer söz konusu dinî bilgi Hz. Peygamber’in sünnetini taşıyan hadis rivayetleri ise “usûlün önemi” daha da artar. Çünkü hadisler içinde sahîh, hasen, zayıf ve uydurma olanların yanı sıra birbirleriyle çelişen binlerce haber vardır. Eğer bütün bu haberler bir usûlden yoksun anlaşılmaya veya yorumlanmaya kalkılırsa nice uydurma rivâyet Hz. Peygamber’e isnâd edilir ve nice sahîh rivâyet de yanlış anlaşılımların kurbanı olur.⁵ Müellif, böyle bir hataya düşmemek için fakîh ve usûlcülerin görüşlerini esas alarak “sünnette örneklik” ve “hadiste bütünlük” ilkeleri üzerinden sünnet ve hadisi anlamaya çalışır. O, bunları yaparken en büyük prensibinin risâlet-i Muhammediye’yi hiçbir rivâyete feda etmemek, Resûlullah’tan intikal eden her sahîh rivâyetin sadece İslâm ümmeti için değil, tüm insanlık için çok

¹ 1959 yılında Gaziantep’te doğan Görmez, 1987’de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun olmuş, 1990’da “Musa Cârullah Bigiyef, Hayatı, Fikirleri ve Eserleri” adlı teziyle yüksek lisansını tamamlamış, 1994’te “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu” isimli teziyle doktorasını bitirmiştir. 1998’de yardımcı doçent, 1999’da doçent, 2006 yılında profesör olmuş, 2003-2010 yılları arasında Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, 2010-2017 yılları arasında ise Diyanet İşleri Başkanı olarak görev yapmıştır.

² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 15.

³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 15.

⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 16.

⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 16-17.

değerli olduğunu ortaya koymak olarak açıklar.⁶

Bu makalede İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Hücetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Mûsâ Cârullah (ö. 1949/1368) gibi âlimlerden etkilendiği anlaşılan,⁷ Ehl-i Re'y ekolüne yakın duran, geleneği yok saymayan ve mutedil yolu önemseyen Görmez'in hadis ve sünnet tartışmalarının doğru zeminde yapılmasına yönelik çabaları ele alınmıştır. Makale beş başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta hadis anlayışı, ikinci başlıkta sünnet anlayışı, Ehl-i Hadis ile Ehl-i Kur'ân'a eleştirileri ve Türkiye'deki hadis ve sünnet tartışmalarına yaklaşımı incelenmiştir. Üçüncü başlıkta önerdiği hadis ve sünneti doğru anlama ve yorumlama ilkelerine kısaca temas edilmiş, dördüncü başlıkta çalışmanın kaynakları ve özgünlüğü üzerinde durulmuştur. Beşinci başlıkta ise Görmez'in usûl denemesine yöneltilen bazı tenkitler değerlendirilmiştir.

1.Hadis Anlayışı

Görmez'in hadis ve sünnet anlayışı ayrı başlıklar altında incelenmiş olsa da yer yer bunların birbirlerine eklenilebileceği göz ardı edilmemelidir.

Görmez'e göre hadis, Allah Teâlâ'nın Kur'ân ile gösterdiği ve Hz. Peygamber'in uyguladığı yol olan sünnet nizâmını ümmete ulaştıran rivâyetlerdir. Usûl açısından bakıldığında ise hadis, "Hz. Peygamber'in tebliğ etmekle mükellef olduğu risâlet ve nübüvvet görevlerinin bir parçası olarak dine taalluk eden bütün hikmetli sözlerdir."⁸ Ona göre hiçbir hadis dinî metinler arasında "bağımsız ve müstakil bir metin" değil "sünnet" adı verilen model yaşantının sözlü veya yazılı parçasıdır. Nitekim bir peygamberi diğer insanlardan ayıran en önemli husus onun Yüce Allah'tan vahiy almasıdır. Görmez'e göre Kur'ân-ı Kerîm, İslâm vahyinin temel kitabı, sünnet ise bu kitabın kavî ve fiilî beyânıdır. Kur'ân ile sünnet ayrılmaz bir bütündür. Bu bağlamda hadisler İslâm'ın bütünlüğü, dinin genel çerçevesi, vahiy, peygamberlik, sünnetin evrensel temel ilkeleri, İslâm'ın Allah, âlem, varlık,⁹ bilgi, değer ve insan tasavvuruyla

⁶ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 58-59.

⁷ Nitekim Görmez de Mûsâ Cârullah gibi taklide karşıdır, içtihadı önemser, mutedil yolu savunur, Ehl-i Kur'ân'ın yanlışlarını eleştirir ve özellikle kadın hakları konusuna daha çok vurgu yapar.

⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 19-20.

⁹ Resûlullah, vahiy alan bir beşer olarak sadece şehâdet âleminde değil gayb âleminde de haber vermiş, ancak insan akli bu haberleri anlama ve yorumlamada bazen aciz kalmıştır. İmâm Gazzâlî, hadislerde haber verilen gaybî hususları insanların daha rahat anlamalarını sağlamak için "varlığın beş mertebesiyle" izah etmiştir. Görmez, hadislerdeki gaybî konularla alakalı bazı hususları doğru anlamak için "İmâm Gazzâlî'nin takip ettiği bu anlama yönteminin" esas

“ortak anlam ilişkisine” sahiptir. Herhangi bir hadis bu ortak anlam ilişkisinden bağımsız ele alınamaz. Bunlar hakkında bilgi sahibi olmadan konuşmak, “hadisleri doğru anlamak isteyenleri” sağlıklı sonuçlara götürmez.¹⁰ Görmez’e göre hadisi doğru anlamak için onun sadece sünneti taşıyan haberler olduğunu bilmek yetmez, buna ilave olarak hadisi “İslâm’ın küllî kaideleri doğrultusunda, Kur’ân-sünnet bütünlüğü, akıl-vahiy bütünlüğü, şekil-ruh bütünlüğü, sebep-illet-hikmet bütünlüğü, makâsîd-maslahat bütünlüğü, konu-rivâyet bütünlüğü, kaynak bütünlüğü ve bütüncül bir yaklaşım içinde okumak gerekir.¹¹ Ona göre hadisler doğru anlaşılıp yorumlanırsa farklı coğrafyalarda ve farklı kültürlerle sahip Müslümanlara “homojen bir kültür” kazandırıp onları birleştirebilir. Ancak hadisler “belirli bir usûl, bütünlük ve metodoloji içinde okunmazsa” ayrıştırıcı bir unsura dönüşebilir. Mesela “aynı besmelede, aynı duada, aynı Fâtihâ’da, aynı ibadette, aynı şeâirde ümmeti birleştiren bir hadis” doğru anlaşılmaz ve kültüre ait bir öge dinin sabitelerine dönüştürülürse bu, “bir ayrışma sebebi” olabilir. Nitekim bir hadis bazen İstanbul’da nadan¹² bir tekke ehlinin elinde “tekfir okuna”, bazen de bir militanın elinde “canlı bombaya” dönüşebilir.¹³ Görmez’e göre günümüz İslâm dünyasında egemen olan hadis anlayışı bütüncül bakıştan yoksun, son derece parçacı olan eczacılık yöntemidir. Oysa doktor tavsiyesi olmadan alınan ilaçlar dertlere deva olamaz. Bu nedenle uzman doktorların önerilerine kulak verilmesi icap eder.¹⁴

Müellife göre asırlar içinde oluşan bütün hadis külliyâtı ciddi bir ilmî çaba sonucu ortaya çıkmıştır. Bu devasa külliyâtı oluşturan her bir eserde râvî, musannif ve müelliflerin katkısı vardır. Dolayısıyla bu kadar çok insanın vazife aldığı ilmî faaliyetlerde eksikliklerin olması kaçınılmazdır. Her âlim hadislerin

alınabileceğini ifade eder. bk. Mehmet Görmez, “Gazâli Felsefesinde Varlık Mertebeleri Bakımından Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 357-368.

¹⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 57. Ayrıca bk. Mehmet Görmez, *Hadis İlminin Temel Meseleleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2014).

¹¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 17, 57. Ayrıca bk. Mehmet Görmez, “Hadislerde Delâlet Sorunu”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı, Tebliğ ve Müzakereler 02-06 Ekim 2002* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 232-235; Mehmet Görmez, “Hadis ve Semantik”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması, Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, 29-30 Mayıs 2004* (Bursa: 2005), 231-236.

¹² Görmez, genellikle “nadan” kelimesini konuşmalarında kullanır ve bununla “ufku dar, dünyası küçük, bilgisi yetersiz, görgüsüz, kendini ve haddini bilmez, densiz ve nobran kimseleri” kast eder. Bunlarla polemige girmek için isim vermekten özenle kaçınır.

¹³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 29-30.

¹⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 35-36.

sıhhatini belirlerken kendi içtihatlarında hata etmiş olabilir. Bu itibarla söz konusu ilmî çabaları tek kalemde silip atmak nasıl büyük bir yanlış ise, onu tümünden takdîs edip hatadan münezzehe görmek de o denli büyük bir yanıştır. Behemehal bu büyük ilmî miras tezyîf-takdîs çizgisinden uzak “bilimsel bir usûlle” ve “ihtilaf ahlâkını”¹⁵ esas alan bir yöntemle incelenmelidir. Zira Müslümanlar bu kaynaklardan hem peygamberden miras kalan imân, itikâd ve tevhdî hem de ilmi, tarihi ve kültürü öğrenmişlerdir. Dolayısıyla bu külliyyât ilmî, tarihî ve kültürel eserler olup amentüye dâhil edilecek imân, tevhdî ve akâid kitapları değildir.¹⁶ Görmez'e göre hadisi Hz. Peygamber'e isnâd edilen bir rivâyet olmaktan çıkartıp Hz. Peygamber ile aynıleştirmek, hadis tartışmalarını “Hz. Peygamber'e isnâdı üzerinden yapılan ilmî ihtilaftan” ziyade bir inanç ihtilafına dönüştürmek doğru değildir.¹⁷ Bilindiği üzere Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) kendi belirledikleri kriterlere göre sahîh hadisleri tespit etmiş, Buhârî'nin şartlarına göre sahîh olan bazı hadisler Müslim'in şartlarına göre sahîh olmayabilmiştir. Ancak her iki müellif de sadece kendi eserlerine aldıkları rivâyetlerin sahîh, geri kalanların “uydurma” olduğunu iddia etmemişlerdir. Aynı şekilde bunun tam tersi de söz konusu olmuş, sonraki âlimler müstakil kitaplar yazarak her iki eserde de yer alan bazı hadisleri eleştirmişlerdir.¹⁸ Nitekim İbn Salâh (ö. 643/1245), “bazen hadisin isnâdının sahîh olduğunun belirtildiğini, ancak ilgili hadisin şâz veya illetten dolayı metninin sahîh kabul edilmediğini” ifade etmiştir.¹⁹ Bu itibarla her iki eser de mezheplerin teşekkülünden sonra derlendikleri için mezhep âlimleri *Sahîhayn*'da yer alan pek çok hadisle amel etmemişlerdir.²⁰ Bilhassa İmâm Buhârî birçok konuda Hanefî mezhebine aykırı fikirlerini hadislerle ispat etme cihetine gitmişse de bu durum Hanefî âlimler tarafından eleştirilegelmiştir. Binaenaleyh bugün amelde Hanefî mezhebini benimseyen bir mümin “Ref' u'l-yedeyn” başta olmak üzere namazdaki birçok hususta Buhârî'nin *Sahîh*'indeki hadislerle amel etmemektedir. Görmez, bütün bunları ifade ettikten sonra kendi kanaatini şöyle açıklar: “Bugün eleştirilen az sayıdaki hadis üzerinden ümmetin hüsn-i kabulüne mazhar olmuş bu ilmî eserleri ve müelliflerini itibarsızlaştırmaya çalışmak ne kadar yanlış ise her iki eseri -haşa- zaman zaman Allah'ın kitabı Kur'ân ile mukayese etmeye kalkışmak, sahîh hadisler konusunda Resûlullah'tan üç asır sonra derlenen birbirinden kıymetli bu iki ilmî

¹⁵ Görmez, Müslümanlar arasında müşavere ve müzakerelerin belli bir usûl ve adâb içinde yapılmasını isterken sıklıkla “ihtilaf ahlâkını” kavramını kullanır.

¹⁶ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 46-47.

¹⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 25.

¹⁸ Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 221.

¹⁹ İbn Salâh, *Mukaddime/Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nureddîn İtr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 38.

²⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 47.

eseri imân edilmesi gereken kitaplar gibi takdim etmek veya herhangi bir rivâyetini eleştirenleri/reddedenleri dinden çıkmış gibi tefsîk, tadlîl ve tekfîr etmek de o denli büyük bir cehaletin eseridir."²¹ Görüldüğü üzere müellif, ümmet-i Muhammed'e Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leriyle ilgili "hissî değil ilmî değerlendirmeler" yapılmasını önermektedir.²² Kanaatimizce Görmez'in bu tespitleri son derece makul olup dikkate alınması gerekmektedir.

Diğer taraftan Görmez'e göre Ehl-i Kur'ân'ın yaptığı "hadis karşıtlığı" ile ehil âlimlerin yaptığı ilmî ve ictihâdî bir mesele olan "hadis tenkîdini" birbirine karıştırmamak gerekir. Zira hadis tenkîdi sahâbe devrinden beri yapılagelmektedir.²³ Yazar, özellikle sünnete ve Hz. Peygamber'e ihtiram gösteren birinin ondan sahîh isnâd ile ulaşılmış bir hadisi inkâr etme korku ve endişesi taşıması gerektiği gibi Hz. Peygamber'e ait olmayan bir sözü ona nispet ederken de aynı korku ve endişeyi taşıması gerektiğini ifade eder.²⁴ Bize göre de böyle bir korku ve endişe taşımayan birisinin ne gerçek İslâm âlimi ne de muttakî bir mümin olması söz konusu olabilir. Dolayısıyla Görmez'in bu tespitinin de doğru, haklı, yerinde ve isabetli olduğu ifade edilebilir.

2. Sünnet Anlayışı

İslâm'ın Kur'ân'dan sonraki en önemli ikinci kaynağı olan sünnet Hz. Peygamber'in vahyin ilkeleri ışığındaki söz, fiil ve takrirleri, önderliği, takip ettiği yol, Kur'ân'ın bireysel ve toplumsal hayata nasıl aktarılacağını gösteren örnek yaşam tarzıdır.

Görmez'e göre sünnet, Resûlullah'ın açıklaması ve uygulamasıyla Müslümanlara gösterilen doğru, mutedil ve örnek yoldur.²⁵ Muhteva olarak bütün yönleriyle Kur'ân'da mevcut olan sünnet, Hz. Peygamber'in örnek yaşantıya dönüştürdüğü sırât-ı müstakîmin adı, nübüvvetin ve risâletin tabîî bir sonucu, tebliğ, öğretim ve tezkiye vazifesinin "belâğ-ı mübîne" dönüşmesidir. Sünnet, sadece Resûlullah'ın Müslümanları ilgilendiren söz, fiil

²¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 48.

²² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 48-49.

²³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 32.

²⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 42.

²⁵ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 218-224. Aydın, Görmez'in bu çalışmasını takdire ve tebriğe şayan bulmakla birlikte eserde gözden kaçan bazı noktalar olduğunu, yer yer yanlış bilgilere ve buna bağlı olarak da hissî değerlendirmelere rastlandığını, bazı çelişkiler olduğunu ve yanlış tercüme yapıldığını örneklerle açıklar. bk. Abdullah Aydın, *Hadis Yazıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 275-285.

ve onayları değil tüm insanlık için bir değerler manzumesi, İslâm medeniyetinin kurucu kaynağı, Müslümanların kişiliklerini inşâ eden örneklidir. Sünnet, tarihte kalan bir şey değil İslâm'ın değişimler karşısında sürekliliğini sağlayan manevî bir güç ve Asr-ı Saadet'i tüm çağlara taşıyan model yaşam tarzıdır.²⁶ Bu açıdan bakıldığında Resûlullah'ın bir hareket veya davranışının sünnet olabilmesi "örneklik, doğruluk, mutedillik, orijinallik, süreklilik, şuurulluk, olumluluk, kuralsallık" gibi vasıflar içermesine bağlıdır.²⁷

Görmez'e göre Kur'ân'ın anlaşılması ve hayata aktarılmasında vazgeçilmez kaynak olan sünnet sadece sadık haberler yoluyla gelmemiştir. Hz. Muhammed, Kur'ân'ın emir ve nehiyelerini yaşamış, sünneti "örnek hayata" dönüştürmüş, sahâbenin şehadetiyle de sonraki nesillere intikal etmiştir. Vahyin uygulanışına bizzat tanık olan sahâbe Resûlullah'tan duydukları, gördükleri ve yaşadıklarını sonraki nesillere sadece rivâyet yoluyla değil, şehâdet (tanıklık) yoluyla da nakletmişlerdir. Bu şehâdetin isnâdı râviler değil "adalet" olmuştur. Yani; dinin esasları rivâyetlerle değil, "adil şahitlerin şehâdetiyle" nakledilmiştir. Bir başka ifadeyle dinin asılları olan "namaz, hac, oruç, zekât, ezan, cuma, bayram gibi" şeâir-i İslâmiyye yaşanarak sonraki nesillere intikal ettirilmiştir. Bunlar fiilî mütevatir olanlardır; ümmetin bunlar üzerinde icmaı vardır ve inkârı da mümkün değildir. Ashâbın bir kısmı bu tanıklığı bizzat yaşayarak, bazıları şifahî olarak, bazıları da yazarak nakletmiştir. Hz. Peygamber'in sünneti hem şehâdet nesli hem de rivâyet nesli marifetiyle sonraki nesillere aktarılmıştır. Sahâbe hem vahyin inişine hem de sünnetin şekillenişine şahit olmuş, Hz. Peygamber'in örnekliliğini bizzat görüp yaşamıştır. Bu bakımdan sünnet kavramı ittibâ ve örneklik kavramlarından ayrı düşünülemez. Çünkü sünnet "başkaları ve sonrakiler tâbi olsunlar diye

²⁶ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 19-21; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 220-221.

²⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 222-224. Köktaş, Görmez'in eserinin hadis çalışmalarına katkısının olduğunu, ancak eserde ortaya konulan bazı bilgi ve yaklaşımların eleştiriyi hak ettiğini söyler. Köktaş, Görmez'in iddiasının aksine her hadisin gaye ve maksadının tespit edilmesine gerek olmadığını, lafızcılığın eleştirilebileceğini ama lafızların eleştirilemeyeceğini, İslam geleneğinde anlama ve anlatmayla ilgili kavramları tasnif eden yazarın "yorumlamayla ilgili kavramlar" şeklinde bir tasnif yapma gereği duymadığını ifade eder. O, yapılan bazı genellemelere ve Klasik Hadis Usûlü eleştirilerinin bir kısmına itiraz eder, Ehl-i Hadis'e yönelttiği bazı eleştirileri haksız bulur, yeni metod geliştirmek için eskiyi olumsuzlamanın anlamının olmadığını kaydeder. Ayrıntılar için bk. Yavuz Köktaş, "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu Adlı Kitabın Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2003), 85-130. Kanaatimizce Görmez, eskiyi olumsuzlamamış, Klasik Hadis Usûlü'nün yetersizliğine dikkat çekmek istemiş ve kendi teklifini ortaya koymuştur.

örnek davranış” ortaya koymaktır. Bu nedenledir ki ittibâ kavramı sahâbeden sonraki iki neslin adını belirlemiştir. Nitekim tâbiûn “sünnete tâbi olan nesil”, “tebe-i tâbiîn” ise “sünnete tâbi olan nesle tâbi olan nesil” demektir.²⁸

Kanaatimizce Kur’ân ile sünnet “et ile tırnak gibi” ayrılmaz bir bütündür. Kur’ân gonca ise sünnet onun açılmış gül hâlidir. Sünnet, Kur’ân’ın hayata açılımı ve nebevî tefsiridir. Kur’ân-ı Kerîm “anayasa ise” sahîh sünnet anayasaya uygun yasalardır. Bu bakımdan Hz. Peygamber’in sünneti olmadan İslâm’ı anlamak, yorumlamak ve yaşamak mümkün değildir.

Görmez, tıpkı ilk usûlcü ve fakihlerin yaptığı gibi “hadis” ve “sünnet”²⁹ terimlerini birbirinden ayrı değerlendirmiş, birini diğerinin yerine kullanmamıştır.³⁰ Nitekim günümüzde yaygın olarak bilinenin aksine İslâm’ın ilk iki asrında da “sünnet” ve “hadis” ayrı kabul edilmiş, hadis, sünnetin kaynaklarından sadece birisi olarak görülmüş, ancak İmâm Şafîî (ö. 204/819) ile birlikte Ehl-i Hadis’in “sünnet ve hadisi aynı değerlendiren görüşü” hâkim hâle gelmiştir.³¹ Oysa hadis bir fiilin Resûlullah’a nispeti iken sünnet, peygamber sıfatıyla yaptığı, ashâbına öğrettiği ve yapılmasını istediği örnek davranışlardır. Nitekim Resûlullah; “*Sünnetimden yüz çeviren benden değildir*”³² ve “*Size iki şey bıraktım; onlara tutunduğunuz sürece (istikâmetten) sapmazsınız: Allah’ın Kitab’ı ve nebîsinin sünneti*”³³ buyururken bu örnek uygulamalarına dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber; “*...Benim ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine uyun, bunlara azı dışerinizle (bütün gücünüzle) sımsıkı sarılın*”³⁴ derken de “halifelerinin sünnetine” atıfta bulunarak onların da sünnet ihdas edebileceklerini ifade etmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber; “*Kim İslâm’da güzel bir sünnet (sünnet-i hasene) başlatırsa ona hem kendi sevabı hem de ecirlerinden hiçbir şey eksilmeksizin kendisinden sonra kıyamete kadar o işi yapanların mükâfatı vardır. Kim de İslâm’da kötü bir*

²⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 20.

²⁹ Sünnet teriminin kavramlaşma süreciyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 14-78.

³⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 56.

³¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 22.

³² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 1; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuad Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 5.

³³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. M. Fuad Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kader”, 3.

³⁴ Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as, *Sunenü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Sünnet”, 5; Muhammed b. İlsâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh (Sünenü’t-Tirmizi)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İlim”, 16; Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni, *Sunenü İbn Mâce*, thk. M. Fuad Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mukaddime”, 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4/126.

*sünnet (sünnet-i seyyie) başlatırsa, ona hem kendi günahı hem de günahlarından hiçbir şey eksilmeksizin kendisinden sonra kıyamete kadar o işi yapanların vebali vardır*³⁵ buyururken başka insanların da “iyi veya kötü sünnet” ortaya koyabileceklerini belirtmiştir. Bütün bu hadisler dikkatlice tetkik edildiğinde sünnet ve hadis arasında fark olduğu görülür. Nitekim tarihî süreçte de bazı âlimler sünnet ve hadis arasındaki bu farka dikkat çekmişlerdir. Mesela tebeu't-tâbiînin tanınmış hadis hâfızı ve fıkıh âlimi Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813-814); “*Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) hadiste imam olup sünnette olmadığını, Evzâî'nin (ö. 157/774) sünnette imam olup hadiste olmadığını, ancak Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) her ikisinde de imam olduğunu*”³⁶ söyleyerek aradaki farka işaret etmiştir.

Bazı oryantalistler de hadis ve sünnet farkını tespit etmişlerdir. Örneğin Fransız müsteşrik D'Herbeloth (ö. 1107/1695), “sünnet” ve “sünen” kavramlarının Müslümanların “hadis” ve “ehâdis” diye adlandırdığı şeyle karıştırıldığını, hadis veya ehâdisin pek güvenilir olmayan tarihî haberler olduğunu, fakat sünnetlerin Müslümanlara kural ve kaide koyan hükümler olduğunu, bununla beraber İslâm araştırmalarında her ikisinin sık sık birbirine karıştırıldığını, bu yüzden de sadece hadisleri ihtiva eden pek çok kitaba “Sünen” adının verildiğini kaydetmiştir.³⁷ Aynı şekilde Ignaz (İshak) Goldziher de (ö. 1339/1921) *Muslim Studies*'in ilk bölümünü bu konuya ayırmış, Müslümanların hayatında normatif bir güç olarak sünnete atfedilen değerini “İslâm kadar eski/İslâm'ın ilk günlerinden beri var” olduğunu ifade etmiştir.³⁸ O, hadisin “söz ve hikâye” gibi anlamlara geldiğini, geçmiş veya yakın zamanda yaşanan olaylar aktarılırken kullanıldığını belirtmiş, Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678); “*Size bir hadis nakledeyim mi?*” deyip Ensâr'a Mekke'nin fethiyle ilgili bir hâdiseyi nakletmesini buna örnek olarak göstermiştir. Goldziher, müşrik Arapların “eyyâm-ı Arab'a” dair hikâyelerini naklederken de “hadis kelimesini kullanmalarını” iddiasına delil getirmiştir.³⁹ Yahudi oryantalist Ignaz Goldziher, her ne kadar sünnet ve hadis Müslümanlar tarafından eş anlamlı kabul edilse de hadisin “Hz. Peygamber'den gelen şifâhî rivayetler” olduğunu, sünnetin ise -bunu nakleden bir rivayet olsun olmasın- erken dönem Müslümanları nezdinde “dinî ve fikhî bir uygulamaya” işaret ettiğini

³⁵ Müslim, “Zekât”, 20; İbn Mâce, “Muqaddime”, 14.

³⁶ İbn 'Asâkîr, *Târihu Dimeşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 35/183.

³⁷ Mehmet Görmez, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”, *İslâmiyât* 3/1 (2000), 12.

³⁸ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber - S. M. Stern (London: New York Üniversitesi Yayınları, 1971), 2/31.

³⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/32.

kaydetmiştir.⁴⁰ Netice itibarıyla Görmez, hem ilk usûlcü ve fakihlerin ifade ettiği hem de bazı oryantalistlerin tespit ettiği üzere “hadis” ve “sünnet” arasındaki bu farka özellikle vurgu yapmaktadır.

Kanaatimizce “hadis” ve “sünnet” arasındaki bu fark çok önemlidir. Zira yüzyıllardır bu farka yeterince dikkat edilmediği için ümmet-i Muhammed birçok ilmî, fikrî, siyasî ve ictimâî problemle karşı karşıya kalmıştır. Bu bakımdan Abdurrahman b. Mehdî'nin on iki asır önce ifade ettiği ve Görmez'in de eserinde dikkat çektiği husus mühim olup asırlardır süren bu hatadan dönülmesinin elzem olduğu ifade edilebilir.

Öte yandan Görmez, günümüzde hâlâ yapılan “sünnetin değeri, sünnetin hücciyeti, sünnetin İslâm teşrîâtındaki yeri” şeklindeki tartışmaları gereksiz görür. Zira ilk asırlardaki tartışmaların bir tekrarı olan bu “sünnet müdafaası” veya “sünnet savunusu edebiyatı” problemlerin çözümüne katkı sağlamaktan uzaktır. Çünkü günümüzdeki savunu edebiyatı birinci savunu edebiyatının tekrarı mahiyetindedir. Ahirete irtihalinin üzerinden asırlar geçmiş Hz. Peygamber'in sünnetinin değerini hâlâ münakaşa konusu yapmak, inanç, ibadet, ahlâk ve müesseseleriyle kültür ve medeniyetini “büyük oranda Kur'ân ile birlikte sünnet üzerine inşa eden” Müslümanlar için normal değildir. Zira sünnetin değeri ve önemi bu kadar açık ve net iken sünnet savunusu yapmak, gerek geçmişte gerekse günümüzde olduğu gibi Kur'ân ve sünneti karşı karşıya getirmek, hatta Allah Teâlâ ile O'nun elçisini hâkimiyet yarışına sokmak doğru değildir.⁴¹

Kanaatimizce Görmez, bu konuda “sünnetin hücciyeti tartışmalarının en asgariye indirilmesi ve bir sonuca bağlanması için önyargısız, objektif ve ilmî bir yol izlenmesi ve zorlama yorumlardan kaçınılması” gerektiğini belirten M. Hayri Kirbaşoğlu ile aynı düşünmektedir.⁴²

Görmez'e göre sünnet ve hadisi anlama ve yorumlamadaki ihtilaf tabîî bir ihtilafdır. Zira dinin, dilin, nassın ve insanın tabiatı farklılık arz eder ve bütün bu tabiatları yok saymak doğru değildir. Kaldı ki bu durum sünnetullahı da aykırıdır.⁴³ Ona göre bu ihtilaflar “sünnet ve hadisi bir bütün olarak okuyamamaktan” kaynaklanır. Görmez, usûlcüler, kelâmcılar, muhaddisler, müfessirler, siyer âlimleri, tarih bilginleri, hatta siyaset bilimciler, filozoflar,

⁴⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/24. Goldziher'in sünnet ve hadis kavramlarını birbirinden ayrı değerlendirmesiyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 144-150.

⁴¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 24-25.

⁴² M. Hayri Kirbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet, -Eleştirel Bir Yaklaşım-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 126-127.

⁴³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 22.

eğitlimciler gibi pek çok ilim adamının “bütünlükten uzak parçacı bir yaklaşımla” meseleyi ele aldığını, sadece kendi zaviyesinden sünnet ve hadisi tanımladığını, bunun da “bilgi kaynağı, usûl ve metodoloji açısından” birçok sorunu beraberinde getirdiğini kaydeder. Müellif, kelâmcıların hadisi “haber”, usûlcülerin “delil”, fakihlerin “hüküm”, hadisçilerin “rivâyet”, müfessirlerin “beyân”, siyer ve tarih bilginlerinin “tarihî veri” olarak “parçacı bir yaklaşımla” ele aldıklarını, günümüzde bile bütün bunları birleştiren “disiplinler arası bütüncül bir bakışın” olmadığını, böyle bir bakış açısına acilen ihtiyaç duyulduğunu ifade eder.⁴⁴

Görmez'e göre Kur'ân ve sünnet, kültür ve medeniyetin tüm sahalarına olduğu gibi “hukuka” da kaynaklık eder. Ancak ne Kur'ân ne de hadisler tam birer hukuk kuralları koleksiyonudur. Hadisler sadece kanun koyma gayesiyle varit olmamıştır. Resûlullah'ın kanun metni tanzim etmek gibi bir gayesi yoktur.⁴⁵ Kaldı ki hadislerin kahir ekseriyeti “manayla” rivâyet edilmiştir. Hal böyleyken hadisleri kanun metni gibi görüp onların “kelime, edat ve harflerini” gramer ve dil kaideleri çerçevesinde ele alıp bunlardan hüküm çıkarmak doğru bir yöntem değildir.⁴⁶ Müellife göre sünneti doğru anlamak için onun Kur'ân'dan sonra “ikinci bilgi kaynağı” olduğunu bilmek yetmez, buna ilave olarak sünnetin tüm insanlık için bir değerler manzumesi ve İslâm medeniyetinin inşasındaki kurucu rolünü de idrak etmek icap eder.⁴⁷

Sonuç olarak, sünnetin hücciyeti tartışmalarının en asgariye indirilmesi, “hadis” ve “sünnet” arasındaki farka dikkat edilmesi, sünnetin sadece Resûlullah'ın Müslümanları ilgilendiren söz, fiil ve takrirleri değil, aynı zamanda tüm insanlık için bir değerler manzumesi, İslâm medeniyetinin

⁴⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 23.

⁴⁵ Köktaş, âyet ve hadislerin hukukî amaçlarla ortaya konulmadığını, ancak hukuku da ihtiva eden metinler olduğunu, bunlarda hukukî olanla olmayanların ayırımının yapılmadığını, bu işin ümmete bırakıldığını kaydeder. bk. Köktaş, “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu Adlı Kitabın Değerlendirilmesi”, 116-120.

⁴⁶ Mehmet Görmez, “Hadis İlimi ve İslâmî İlimler”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri -İlmî Toplantı-* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 202. Polat ise lafızcı anlama yönteminin problemleri olduğu, bu yöntemin dinî metinleri kanun metni gibi değerlendirdiği vs. iddiaları reddeder ve Usûl-i Fıkh hakkında yapılan bu tür genellemelerin hepsinin doğru olmadığını, Usûl-i Fıkh'ın uygulaması mahiyetinde olan fıkhî ilminde hadislerin mânen rivâyetinin göz önünde bulundurulduğuna dair pek çok örnek olduğunu ifade eder. Polat, Usûl-i Fıkh'ı lafızcılıkla suçlayıp “Yeni bir anlama metodolojisi geliştirelim” diyenleri müşahhas tekliflerini ortaya koymaya davet eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Selahattin Polat, “Sünnetin Anlaşılmasında Yeni Metodoloji Arayışları Üzerine”, *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu, 1-2 Kasım 1997, Bildiriler* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 148-150.

⁴⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 17.

kurucu kaynağı ve Müslümanların şahsiyetlerini inşâ eden bir örneklik olduğunun akıldan çıkartılmaması gerekir.

2.1. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Kur'ân'a Yaklaşımı

Görmez, İslâm dinini “Kur'ân İslâm'ı” veya “Hadis İslâm'ı” şeklinde tasnif ederek Allah Teâlâ ile Resûlü'nü karşı karşıya getirmenin doğru olmadığını ifade eder.⁴⁸ O, Hadis İslâm'ı denilen savunmacı anlayışın en az Kur'ân İslâm'ı denilen reddiyeci anlayış kadar yanlışlar içerdiğini, bu ifrat-tefritin kaosu büyütme ve daha da derinleştirmekten başka bir işe yaramadığını kaydeder.⁴⁹ Aynı şekilde Görmez, Şii-Sünnî, sûfî-selefi, zâhirî-batinî, gelenekçi-yenilikçi gibi bölünmelere de karşı çıkar,⁵⁰ kültürü din haline getiren Neo-selefilik'e de Kur'ân'ı kültürün bir ürünü olarak gören Modernizm ve Tarihselcilik gibi usûl dışı arayışlara da iyi nazarla bakmaz.⁵¹

Görmez, Ehl-i Hadis zihniyetini eleştirir. O, asırlardan beri Hz. Peygamber'in örnekliğinin mahiyeti, sünnete ittibâin anlamı ve rivâyetlerin bilgi ve amel kaynağı olarak değerinin ilmî çerçevede hep tartışlageldiğini, bunun da normal olduğunu ifade eder. Ancak müellif, bu tartışmaların her defasında “hadisin” Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivâyet olmaktan çıkartılıp “sünnetle” hatta “Hz. Peygamber ile özdeşleştirilmesini” yanlış bulur ve bunun isnâd üzerinden yapılan ilmî bir ihtilaftan ziyade inanç ihtilafına dönüştürülmesini tenkit eder.⁵² Zira hadislerin kitâbeti, tedvîni, tasnîfi, sahîhini sakîminden, makbûlünü merdûdundan ayırt etme faaliyetlerinde “insan faktörü” söz konusu olduğu için hatalar olması kaçınılmazdır.⁵³ Görmez'e göre risâleti rivâyete feda edercesine her rivâyeti “mutlak vahiy” kategorisine çıkartan müfrit Ehl-i Hadis'in; “O, kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır”⁵⁴ âyetinden çıkardıkları “yanlış istinbât” ile asırlar içinde ortaya çıkan usûlü yok saymaları, deliller hiyerarşisini bozmaları, Hz. Peygamber'den nakledilen her sözü vahiy kabul etmeleri, sonra da “sünnetin

⁴⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 15.

⁴⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 29.

⁵⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 16.

⁵¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 16.

⁵² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 25.

⁵³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 34.

⁵⁴ Kur'an Yolu Meâli (Diyanet İşleri Başkanlığı)

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=53&ayet=3> (Erişim Tarihi 11.04.2023), en-Necm 53/3.

Kur'ân'ı nesh edebileceğini" iddia etmeleri doğru değildir.⁵⁵

Kanaatimizce Görmez'in dikkat çektiği bu husus önemli olup müfrit Ehl-i Hadis'in mezkûr hatadan dönmesi, asırlar içinde ortaya çıkan usûlü yok saymaktan ve deliller hiyerarşisini bozmaktan vazgeçmesi gerekmektedir.

Görmez'e göre Ehl-i Hadis'in akıl ve yorum karşıtlığı da yanlıştır. Zira hadisleri sağlıklı anlamak ve yorumlamak için rivâyetler aklın sarîh, küllî ve tüm insanlar tarafından kabul edilen ilkelerine arz edilmeli, ancak bu akıl yönlendirilmemiş, önyargılardan ve tarafgirlikten uzak, dış etkilerden korunmuş, mantık kurallarına göre hareket eden selim bir akıl olmalıdır.⁵⁶ Aynı şekilde Görmez, Ehl-i Hadis'in Hz. Peygamber'e ittibâ'ı taklit/teşebbüh olarak anlamasını eleştirir, ittibâin teessî (örnek almak) ile mümkün olduğunu, onun hangi tasarrufların sünnet hangisinin olmadığını çok iyi tespit edilmesini gerektiğini ifade eder.⁵⁷

Müellif, Ehl-i Kur'ân zihniyetini de tenkit eder. Ona göre sünnetin kaynak değerini toptan reddetme modern zamanlara özgü arızî bir durumdur ve bu arızî durum hastalıklı bir durumu da beraberinde getirmiştir. Yazara göre İslâm tarihi boyunca Hz. Peygamber'in örnekliliğini ve rehberliğini, ölümünden sonra bu örnekliliğin ifadesi olan "sünnetini", sünnetin yazılı ve sözlü belgeleri olan "rivâyetleri" külliyyen reddeden hiçbir grup olmamıştır.⁵⁸ Görmez'e göre hadislerin başlangıçta Kur'ân gibi yazılmaması, nispeten geç tedvîni veya Hz. Peygamber'in otoritesini istismar amaçlı hadis uydurulması hadisin değerinden hiçbir şey eksiltmez. Çünkü bir altın küpünün içine kum, toprak veya çakıl karıştı diye altınlardan vazgeçmek nasıl mümkün değilse hadisler arasına uydurmalar karıştı diye de hadislerin tamamından vazgeçmek mümkün değildir.⁵⁹ Müellif, günümüz Ehl-i Kur'ân mensuplarının bu marazî hâle düşmelerinin nedenlerinden birisini şöyle açıklar: "İlk beş asırda tamamlanan hadis külliyyâtı modern zamanlara kadar vaaz ve irşâd amacıyla derlenmiş kitaplar hariç halkın dinî bilgi edinme kaynakları arasında değildi. Geçmiş dönemlerde büyük hadis külliyyâtı sadece âlimlerin denetim ve yönetimindeydi. Günümüzde ise bu külliyyâtın tamamı farklı dünya dillerine çevrildi, sahîhi sakîminden ayrılmadan, dinî olan ile kültürel olan

⁵⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 46.

⁵⁶ Ayrıca bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 318.

⁵⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 58; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 59-65; Mehmet Görmez, "Hz. Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine", *Üçüncü 1000'e Girerken İslâm, Kutlu Doğum Sempozyumu-2000* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 99-101.

⁵⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 25.

⁵⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 33-34.

ayrıştırılmadan, her biri peygambere dayanan bir isnâdla ve peygamber mührüyle yayıldı. Ayrıca bu külliyyât modern zamanlarda dijital sistemle herkesin evine ve cebine kadar ulaştı.”⁶⁰

Görmez’e göre bu muazzam külliyyâtta problemler rivâyetleri veya yanlış yorumlanan hadisleri gerekçe göstererek “hadis ve sünnet karşıtlığı” yapan Ehl-i Kur’ân yanılmaktadır. Ona göre bu külliyyâtı ayrıştırmak ve her bir konunun hakkını verebilmek için “güçlü bir usûl ve metodolojiye, tarih felsefesine, tarihte yaşanmış bütün siyasî ve sosyal meseleleri anlayacak evrensel perspektife” ihtiyaç vardır ve bu mesele ideolojik değil “ilmî tavırla” analiz edilmelidir.⁶¹ Müellife göre Kur’âncıların, İslâm’ın Kur’ân’dan başka kaynağı olmadığını, Hz. Peygamber’in yegâne görevinin Kur’ân’ı tebliğ olduğunu, bunun dışında dinde hüküm koyma yetkisinin bulunmadığını, gerek onun örnek hayatını ifade eden “sünnetinin” gerekse sünnetin sözlü ve yazılı belgeleri olan “hadislerinin” dinî bir hüviyet taşımadığını söylemeleri, sünnet ve hadis düşmanlığı yapmaları doğru değildir.⁶² Aynı şekilde Ehl-i Kur’ân’ın son ilahî vahiy Kur’ân’ın apaçık ve anlaşılır bir kitap olup peygamberin beyânına muhtaç olmadığını, Kur’ân’da geçen beyân kavramının “tebliğ” manasına geldiğini, her âyetin mufassal olduğunu,⁶³ Kur’ân’da mücmel, müphem ve muğlak hiçbir şey bulunmadığını söylemeleri de yanlıştır. O, Ehl-i Kur’ân’ın ümmet-i Muhammed’i suçlayarak on beş asırdır Kur’ân’da geçen resûl ve nebî kavramlarını birbirinden ayırmadığını; “Resûl’e itaat edin!”, “Resûl’e tabi olun!”, “Meselelerinizi Resûl’e götürün!”⁶⁴ şeklindeki âyetleri yanlış anlayarak Kur’ân’ın yanı sıra “sünnet ve hadis adını taşıyan” ikinci bir kaynak/otorite ihdas etmekle yanlış bir din telakkisine saptığını iddia etmelerini de haksız, tutarsız ve temelsiz bulur. Görmez’e göre “bu tefrit düşünce biçimi” böylesine vahim bir neticeye Kur’ân’ın bütünlüğünü, sahâbenin şehâdetini, ümmetin icmâını bir tarafa bırakıp resûl ve nebî kavramlarının “sözde linguistik tahlillerinden hareketle” ulaşmıştır. Bu bile başlı başına Ehl-i Kur’ân zihniyetinin “garabetini” göstermesi açısından yeterlidir.⁶⁵ Müellif, “peygamberin sünneti” tabirinin doğrudan Kur’ân’da geçmeyişi “sünnetin aleyhine delil” olarak kullanılan bazı Kur’âncılara da şöyle cevap verir: “Kur’ân bir sözlük kitabı değildir. Hz. Peygamber’in sünneti muhteva olarak bütün yönleriyle zaten Kur’ân’da mevcuttur. Zira Kur’ân’da geçen ‘ittibâ, iktidâ, itaat

⁶⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 25-26.

⁶¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 26.

⁶² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 31-32; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 89.

⁶³ el-A’râf 7/52.

⁶⁴ en-Nisâ 4/59; el-Enfâl 8/20.

⁶⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 46.

ve *üsve-i hasene'* kavramları zorunlu olarak sünneti ifade eder. Nitekim Kur'an'da 'Hz. Peygamber'in örnek davranışı' anlamında '*üsve-i hasene'*,⁶⁶ Hz. Peygamber'in 'en güzel ahlâk üzere olduğu',⁶⁷ Hz. Peygamber'e uymak manasındaki '*ittibâ-i Resûl'*⁶⁸ ve Hz. Peygamber'e itaat anlamındaki '*itaat-i Resûl'ü'*⁶⁹ haber veren âyetler sünneti beyân eden âyetlerden sadece bir kaçıdır.'⁷⁰

Görmez, sünneti ve hadisi reddeden Ehl-i Kur'an'ın zaman zaman ilmî çizginin de dışına çıkarak Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ile Hz. Ömer'i (ö. 23/644) kendi vehimlerine âlet etmelerini, bunu tutarsız bir şekilde toptan reddettikleri hadis külliyyâtı içinde kıymeti harbiyesi olmayan bazı "talî kaynaklara" dayandırmalarını, her iki halifenin hayatları boyunca ve hilafetleri döneminde yüzlerce meselede "sünnet ve hadisle amel ettikleri gerçeğini" bir kenara koymalarını da eleştirir. O, Ehl-i Kur'an'ın iki halifenin İslâm'ın deliller hiyerarşisini tespit ederken Kur'an'dan sonra "sünnete müracaat ettikleri gerçeğini" yok saymalarını iyi niyetle bağdaştırmaz. Yazar, Ehl-i Kur'an'ın bunlarla da yetinmeyerek Hz. Ebû Bekir'in yazdırdığı "beş yüz hadisi" vefatından önce yaktırdığını, Hz. Ömer'in hadis rivâyet etme yasağı getirdiğini ve bazı sahâbîleri hadis rivâyet ettikleri gerekçesiyle hapse attırdığını "ısrarla dillerine dolmalarını" da tenkit eder. Görmez, bu ideolojik görüş sahiplerinin adı geçen halifelerin Kur'an öncelikli sünnet anlayışlarını, hadisleri Kur'an'a arz etmelerini ve bir hadisin Resûlullah'a nispetinde ne kadar hassas davrandıkları hakikatini hayret verici şekilde görmezden gelmelerini doğru bulmaz.⁷¹

Görüldüğü üzere müellif, hem Ehl-i Hadis'e hem de Ehl-i Kur'an'a yönelik yapıcı tenkitlerde bulunmuştur. Bununla birlikte Görmez'in "günümüzde de yapılan ve benzeri tartışmaların yeni/orijinal olmadığını, ortaya atılan iddialarla ilgili müstakil onlarca kitap telif edildiğini, bu nedenle 'tarihte hesabı verilmiş kadîm tartışmaları' tekrarlananın hiçbir faydasının olmadığını"⁷² ifade etmesi kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü bu ve benzeri konularda yapılan kadîm tartışmalarda ortaya muknî cevaplar konulabilse ve telif edilen onlarca müstakil kitap bu sorunu çözmeye yetseydi Görmez'in kendisi de böyle bir usûl teşebbüsünde bulunma ihtiyacı hissetmez, mezkûr eseri kaleme

⁶⁶ el-Ahzâb 33/21.

⁶⁷ el-Kalem 68/4.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/30; el-En'âm 6/154.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/31.

⁷⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 21.

⁷¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 49.

⁷² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 45.

almak zorunda kalmaz, sünnet ve hadis tartışmalarına yeni bir açılım/boyut kazandırmak için bu kadar emek sarf etmezdi.

2.2. Türkiye'deki Hadis ve Sünnet Tartışmalarına Yaklaşımı

Görmez, 2010'lu yıllarda İslâm dünyasında başlayan fikir kargaşalarının Türkiye'de de sünnet ve hadis üzerinden yeniden alevlendiğini, özellikle dinî bilginin dijitalleşmesiyle birlikte Türkiye'de hadis tartışmalarının bambaşka bir boyut kazandığını, bu tartışmaların önceki yılların aksine ilmî ve akademik zeminden tamamen uzak, ihtilaf ahlâkından yoksun, polemik seviyesinde cereyan ettiğini, bunun Türkiye'nin yaklaşık elli yıllık ilmî ve akademik birikimini yok saymakla kalmayıp aynı zamanda akademik dünyayı da tesir altına aldığını kaydeder. Görmez'e göre günümüz Türkiye'sinde hadis meselesinin ilim ve hikmetten uzak, ifrat-tefrit çizgisinde ele alınması, zaman zaman dinî hayatı zedeleyen kamplaşmalara yol açılması, hadis ilmi ve tekniği konusunda bilgisi olmayan Müslümanları doğru bilgilendirmek yerine onları "taraf ve taraftar hâline getiren" kışkırtıcı söylemlerde bulunulması yanlıştır. Ona göre bu konudaki toplumsal cehaletin istismar edilmesi, konunun zamanla alaylı-mektepli ihtilafına dönüştürülmesi, alaylıların kendilerini dinin, sünnetin, Ehl-i sünnet'in hamisi olarak görmelerini, mektebi ve mektepliği "dini bozmakla, sünneti inkâr etmekle" suçlamaları da doğru değildir.⁷³

Görmez'e göre bir ülkede aynı ilim dalında, hatta aynı konuda farklı ekollerin ortaya çıkması ve "ihtilaf ahlâki çerçevesinde" hakikate vasıl olma yolunda kıyasıya tartışmaları "fikir zenginliğidir." Ancak bir ekolü "yenilikçi/modernist" diğerini de "gelenekçi" şeklinde yaftalamak doğru değildir.⁷⁴ Müellife göre Resûlullah'a isnâd edilen uydurma rivâyetlerin dijital kürsülerden dünyanın gözünün önünde pervasızca seslendirilmesine karşı gösterilen "duyarsızlık" ile mahiyeti ne olursa olsun ve nasıl yorumlanırsa yorumlansın herhangi bir hadis kitabındaki rivâyetin ilmî ölçüler içinde tenkit edilip reddedilmesine gösterilen "aşırı tepkisellik" yanlıştır. Ona göre bu ideolojik tavrın nedenleri ne oryantalistik çalışmalarla ne de "*Kur'ân bize yeter*" diyerek hadis ve sünnet karşıtlığı yapanların çabalarıyla izah edilebilir.⁷⁵ Görüldüğü üzere yazar, yaptığı bu önemli tespitlerle hem müfrit Ehl-i Kur'ân'ı hem de müfrit Ehl-i Hadis'i ciddi bir özeleştiriye davet etmekte ve meseleye ideolojik değil ilmî yönden

⁷³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 44.

⁷⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 42.

⁷⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 26.

bakılmasını salık vermektedir.⁷⁶

Görmez'e göre İslâm dünyası ifrat-tefrit çizgisinde yol alırken Klasik Oryantalizm, İslâm ümmetinin hem vahdet hem de çözülüş ve ayrışmasının sünnetle olabileceğini öngörmüştür.⁷⁷ Bu nedenle Görmez, oryantalistlerin daha önce İncil'in Batı dillerine tercüme edilerek yaygınlaşmasıyla birlikte "Hristiyanlığın farklı dinlere" dönüştüğünü, hadis çözümlemelerinin de İslâm dünyasında benzer bir etkiyi oluşturabileceğine inandığını ve bu konuda çalışmalar yaptığını söyleyerek Müslümanları dikkatli olmaya davet eder.⁷⁸

Yazara göre hadisle hayat bulduğunu iddia eden Vehhâbîlik her ne kadar saf dine ulaşma sevdasıyla doğduğunu iddia etmişse de dinin asıl safiyetini kaybetmesine yol açmıştır. Çünkü Vehhâbîler, dini kültürden arındırma söylemiyle ortaya çıkmış olsalar da nice konularda kendi kavimlerinin kültürünü din kuralına dönüştürmekten kurtulamamışlardır.⁷⁹ Aynı şekilde müellif, dinin Kur'ân ve hadis metinlerinin lafzî ve harfî manasıyla ve ilk üç neslin (selef) yapıp ettiklerinden ibaret olduğunu söyleyen, Kur'ân'ın tarihini ilk üç asırla sınırlayan Seleflik cereyanını da eleştirir. Ona göre Selefler sünneti çağa taşınması gereken bir örneklik değil "ilk üç nesille başlayıp onlarla biten bir tarih" olarak görürler.⁸⁰

Görmez, Kur'ân-ı Kerîm'i "içine nazil olduğu tarih ve kültürün ürünü", sünneti de "Kur'ân'ın içine doğduğu tarih ve kültür" olarak gören Tarihselcilik anlayışını da eleştirir.⁸¹ Müellife göre Kur'âncılık, Tarihselcilik ve Vehhâbîlik akımları Modernizm ile gelenekçilik ihtilafından doğan, Modernizm'den beslenip "hikmetten uzak bir gelenekçiliği" tahkim eden anlayışlardır. Her üçünün de birbirini besleyen ortak ve tezat yönleri vardır. Her üç akımın ortak yönü tarihi, kültürü ve medeniyeti yok saymaları, usûlî bir kenara bırakmaları, İslâm'ın tarih boyunca kurduğu asıllar ve deliller sistemi ile asıllar ve deliller

⁷⁶ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Emin Seyhan, "Mehmet Görmez'in İdeolojik Sünnet ve Hadis Tartışmalarına Yaklaşımının Değerlendirilmesi (*Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* Adlı Eseri Üzerinde)", *Tafsir* 3/1 (2023), 87-101.

⁷⁷ Ayrıntılar için bk. Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", 11-31. Nitekim Alfred Guillaume, Margoliouth, Thomas Arnold, Wensinck ve Johann Fück gibi oryantalistler de İslâm'ın yayılmasının, bir ümmet meydana getirmesinin, bu ümmetin fertleri arasında ortak bir kültür ve yaşam biçimi oluşturmasının ve bunun sürekliliğinin sağlanmasının ancak "hadis ve sünnet ile" mümkün olduğu kanaatindedir. bk. Görmez, "Hz. Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine", 94-96.

⁷⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 29-30.

⁷⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 30-31.

⁸⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 40.

⁸¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 40.

hıyerarşisini tanımamaları, kıyas, icmâ, istihsân, ıstıslâh, ıstıshâb, örf, sedd-i zerîa gibi delillere kıymet vermemeleridir. Yazar, bu üç cereyanı tanıtırken şu benzetmeyi yapar: İslâm medeniyetini bir nehre benzetecek olursak üçünün de ortak yönü İslâm medeniyet nehrini akıtılmamalarıdır. Biri, nehrin, ilk kaynağındaki sudan ibaret olduğunu ve sünnet adı verilen yanlış bir mecrada aktığını, tarihi başa çevirerek nehri yeniden akıtmak gerektiğini iddia eder. Diğeri, nehrin ilk kaynağındaki suyun mahiyetini modern laboratuvarlarda incelemekle meşgul olur. Bir diğeri ise on beş asırlık nehrin suyunun modern âlet ve edevat ile sözde arıtma cihazlarıyla arıtılması gerektiğini ileri sürer.⁸²

Görüldüğü üzere müellif, tüm bu aşırı uçları hadis ve sünneti doğru anlamaya ve yorumlamaya, tarihi, kültürü ve medeniyeti yok saymamaya, usûle gereken önem vermeye, mutedil yolda buluşmak için gayret göstermeye, böylece İslâm'ı en güzel şekilde temsil ve tebliğ etmeye davet eder.

Kanaatimizce din kardeşliğine ve ümmet olma bilincine zarar veren Şîh-Sünnî, sūfî-selefi, zâhirî-batınî, gelenekçi-yenilikçi vs. bölünmeler doğru olmadığı gibi, kültürü din haline getiren Selefilik ve Vehhâbilik ile “usûl dışı arayışlar olan Kur’âncılık ve Tarihselcilik gibi akımlar” da çok büyük bir yanılğı içindedir.

3. Sünnet ve Hadisi Doğru Anlama Çabalarına Katkısı

Görmez, sünnet ve hadisi doğru anlama ve yorumlama çabalarına katkı sunmak amacıyla yazdığı eserde kırk iki ilkedен oluşan “yeni bir usûl” önermiştir. O, sünneti doğru anlamak ve yorumlamak için “on üç ilke”, hadisi doğru anlamak ve yorumlamak için ise “yirmi dokuz ilke” belirlemiştir. Makalenin hacmini zorlamamak amacıyla ayrıntıları mezkûr kitaba havale ederek onun sünneti doğru anlamak için belirlediği ilkeleri şöyle sıralayabiliriz:

3.1. Sünneti Doğru Anlama ve Yorumlama İlkeleri

Görmez’in belirlediği bu on üç ilke şunlardır:

1. İnsanlık için bir değerler manzumesi olarak sünneti anlamak
2. İslâm medeniyetinin kurucu kaynağı olarak sünneti anlamak
3. İslâm ümmetini inşa eden bir örneklik olarak sünneti anlamak
4. Asr-ı Saadet’i tüm zamanlara taşıyan bir hayat tarzı olarak sünneti anlamak
5. İslâm’ın değişimler karşısında sürekliliğini sağlayan mânevî bir güç olarak

⁸² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 41.

sünneti anlamak

6. Kur'ân'ı yaşanan hayata dönüştüren bir beyân, tefsir ve tevil olarak sünneti anlamak

7. Hz. Peygamber'in örneği olarak sünneti anlamak

8. Şekil-ruh bütünlüğü açısından sünneti anlamak

9. Âdet-ibadet farkı açısından sünneti anlamak

10. Sünnet-bid'at farkı açısından sünneti anlamak

11. Sünnet-kültür farkı açısından sünneti anlamak

12. Beşer-peygamber sıfatları açısından sünneti anlamak

13. Fıkıh ve bağlayıcılık açısından sünneti anlamak

Görmez, sünnetin doğru anlaşılması ve yorumlanması için belirlediği bu ilkeleri adı geçen eserinde örneklerle açıklamış ve sünnetin bu umdeler ışığında anlaşılmasının uygun olacağını ifade etmiştir.

Kanaatimizce belirlenen bu on üç prensip ilerleyen yıllarda daha da geliştirilebilir ve sünnetin doğru anlaşılması çabalarına nitelikli katkılar sunulabilir.

3.2. Hadisi Doğru Anlama ve Yorumlama İlkeleri

Görmez'in hadisi doğru anlamak ve yorumlamak için belirlediği ilkeler ise şunlardır:

1. İslâm'ın bütünlüğü içinde hadisi anlamak

2. Kur'ân-sünnet bütünlüğü içinde hadisi anlamak

3. Risâlet-nübüvvet bütünlüğü içinde hadisi anlamak

4. Sünnet-hadis bütünlüğü içinde hadisi anlamak

5. Sünnet-sîret bütünlüğü içinde hadisi anlamak

6. Kaynak bütünlüğü içinde hadisi anlamak

7. Akıl-vahiy bütünlüğü içinde hadisi anlamak

8. Sebep-illet-hikmet bütünlüğü içinde hadisi anlamak

9. Makâsîd-maslahat bütünlüğü içinde hadisi anlamak

10. Esbâb-ı vürûd-bağlam bütünlüğü içinde hadisi anlamak

11. Konu bütünlüğü içinde hadisi anlamak
12. Rivâyet bütünlüğü içinde hadisi anlamak
13. Kavramsal bütünlük içinde hadisi anlamak
14. Lafız-mana bütünlüğü içinde hadisi anlamak
15. Hakikat-mecaz bütünlüğü içinde hadisi anlamak
16. Dil-beyân-üslup bütünlüğü içinde hadisi anlamak
17. Fıkıh ve bağlayıcılık açısından hadisi anlamak
18. Hadislerdeki deyimsele ifadeleri anlamak
19. Hadislerdeki kıssaları ve temsîli anlatımları anlamak
20. Hadislerdeki meselleri (emsâlu'l-hadis) anlamak
21. Hadislerdeki sayı, ölçü ve miktarları anlamak
22. Hadislerdeki varlık mertebelerini anlamak
23. Hadislerdeki tadrîciliği ve neshi anlamak
24. Hadislerdeki ihtilafları ve çözüm yollarını anlamak
25. Tergîb ve terhîb hadislerini anlamak
26. Müteşâbih hadisleri anlamak
27. Fiten ve melâhim hadislerini anlamak
28. Ahkâm hadislerini anlamak
29. Ahlâk hadislerini anlamak

Makalenin sınırlarını aşmamak amacıyla müellifin hadisin doğru anlaşılması ve yorumlanması için belirlediği ilkelere kısaca işaret ediyor, ayrıntıları müellifin eserine havale ediyoruz. Ancak Görmez'in "fiten ve melâhim hadislerini anlamak" başlıklı ilkeyi açıklarken zikrettiği bazı hususlara katılmadığımızı da belirtmemiz gerekir. Görmez'e göre kıyamet alametleri konusunda pek çok sahîh hadisin varlığı inkâr edilemez. Zira bu alametlerin bir kısmını Kur'ân-ı Kerîm açıkça ifade eder, diğer bir kısmını ise Hz. Peygamber şahsî fetânet ve basîretle ümmetini uyarmak için haber verir. Yazar, Kur'ân'daki; *"Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz, ancak elçi olarak seçtiği başka"*⁸³ âyetiyle Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e bazı gaybî haberler vermiş olabileceğine dikkat

⁸³ Kur'an Yolu Meâli (Diyânet İşleri Başkanlığı)

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=72&ayet=26> (Erişim Tarihi 25.06.2023), el-Cin 72/26-27.

çeker ve bu görüşünü mezkûr âyetle temellendirir. Kanaatimizce gerek Kur'ân'da gerekse sahih hadislerde "toplumsal ve kişisel kıyametin alametlerine" doğrudan veya dolaylı olarak işaret edilmekle birlikte "küresel kıyametin alametlerini" haber veren rivâyetlerin sened ve metin açısından şiddetli zayıf olduğu, konuyla ilgili âyetlerin de bu sakîm rivayetler referans alınarak yorumlandığı ve çok hatalı sonuçlara ulaşıldığı anlaşılmaktadır.⁸⁴

4. Görmez'in Kitabının Kaynakları ve Özgünlüğü

Türkiye'de son dönemde sünnet ve hadisin doğru anlaşılması ve yorumlanması çabalarına "yeni bir bakış açısı" kazandırmak amacıyla çalışmalar yapılmaktadır. Hayri Kırbasoğlu ve Mehmet Görmez bu çalışmaları yapan iki hadis araştırmacısıdır. Onların hadis usûlünün asırlara dayanan problemlerini teşhis ve tedavi amaçlı yaptıkları bu çabalar takdire şayandır. Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım-, İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*⁸⁵ ve *Alternatif Hadis Metodolojisi*⁸⁶ adlı eserleriyle Klasik Hadis Usûlü'nü teorik ve pratik açıdan eleştirmiş, bu usûlün uygulamadaki sonuçlarını tespit etmeye çalışmış, ancak ortaya açık, net ve sistematik bir metodoloji koyamamıştır. Elbette onun bir proje dâhilinde yazdığı kitaplarda yaptığı bazı tespitler önemli, lakin yeterli değildir. Bununla birlikte onun savunduğu fikirlerin büyük bir kısmını Görmez'in daha da geliştirdiği, uzun yıllara sârî bilgi ve birikimiyle bu usûlü sistematik hâle getirdiği görülmektedir.

Görmez, mezkûr çalışmasında Kırbasoğlu gibi Klasik Hadis Usûlü'nü çeşitli açılardan tenkit etmiş, hadis ve sünnet tartışmalarına yeni bir açılım ve dinamizm kazandırmıştır. Nitekim bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere önerdiği usûle müspet-menfî değerlendirmelerde bulunanlar olmuştur. Şurası bir gerçektir ki her teori eleştirildikçe eksiklikleri giderilir ve zamanla daha da olgunlaşır. Yazar, kitabında "yeni bir usûl" ortaya koyarken "yıkıp yeniden inşa etmek" yerine Ayasofya Camii örneğinde olduğu gibi "destekleyerek sağlam hâle getirme" seçeneğini tercih etmiştir. O, İslâm'ın asırlardır süren deliller sistemini ve deliller hiyerarşisini bozmadan, Kur'ân-sünnet ilişkisini ve akıl-nakil münasebetini kaybetmeden, İslâm'ın genel ilkeleri ışığında, Kur'ân'ın öncülüğünde, Şerîat'ın maksatlarını dikkate alarak, risâlet-i

⁸⁴ Ayrıntılar için şu çalışmaya bakılabilir: Ahmet Emin Seyhan, *Hadislerde Kıyâmet Alâmetleri (Envârü'l-Âşikîn Örneğinde)*, (Isparta: Tuğra Ofset, 2006), 165-229.

⁸⁵ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999).

⁸⁶ M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Kitabiyat, 2002).

Muhammediyye'nin evrensel örnekliği çerçevesinde ve bütüncül bakışla meseleye yaklaşmıştır.⁸⁷

Müellif, eserinin diğer eserlerden ayrılan yönünü ve özgünlüğünü bizzat kendisi açıklamıştır. Görmez, teklifinin her ne kadar bir usûl teşebbüsü olsa da “klasik bir hadis ve sünnet usûlü” olmadığını, çünkü klasik usûllerin sünneti temellendirirken dinin kaynakları olan Kitap ve sünneti esas aldığını, ancak kendisinin sünneti sadece dinin temel kaynaklarıyla değil, doğrusu ve yanlışıyla on beş asırlık tatbikatı da esas alarak “örneklik ilkesi” üzerinden temellendirmeye çalıştığını, sünnetin sadece dindeki yerini değil, “insanlık için nasıl bir değerler manzumesi olduğunu, İslâm medeniyetinin ve İslâm ümmetinin kurucu kaynağı olarak tarih içindeki fonksiyonunu” da ele aldığını, tabir caizse bir “sünnet sosyolojisi” üzerinden sünneti anlamaya ve anlatmaya çalıştığını ifade etmiştir. Görmez, bu fonksiyonu icra ederken zaman zaman ortaya çıkan yanlış anlaşılmalara da işaret etmiş, sünnet tasnifleri ve bağlayıcılığı konusundaki klasik usûl kitaplarından da faydalanmıştır.⁸⁸

Müellif, eserinde bilhassa fakîh ve usûlcülerin görüşlerini esas alarak “sünnette örneklik” ve “hadiste bütünlük” ilkeleri üzerinden “sünnet ve hadisi anlama usûlüne giriş” mesabesinde bilgilere yer vermiş, en büyük prensibini risâlet-i Muhammediye'yi hiçbir rivâyete feda etmemek, en büyük gayretini ise Resûlullah'tan intikal eden her sahîh rivâyetin sadece “İslâm ümmeti” için değil “tüm insanlık” için çok değerli olduğunu göstermek olarak açıklamıştır.⁸⁹

Görüldüğü üzere yazar, günümüze kadar yapılan ilmî çalışmalardan istifade etmekle beraber “sünnet sosyolojisi” üzerinden meseleye yaklaşmış, yarım asırlık bilgi, birikim ve tecrübesiyle mezkûr kılavuzu telif etmiştir. Kanaatimizce Görmez, İbn 'Âşûr (ö. 1393/1973)⁹⁰ ve Yusuf el-Karadâvî'nin (ö.

⁸⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için şu tebliğe bakılabilir: Ahmet Emin Seyhan, “Türkiye’de Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasına Dair İki Yeni Usûl Arayışının Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu II: İslâmî İlimlerde Yeni Usul Arayışları Bildiriler Kitabı 4-5 Kasım 2022 Çanakkale*. (Yayın aşamasındaki tebliğ).

⁸⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 57. İbn 'Âşûr da Hz. Peygamber'in sünnetini bağlayıcılık açısından aynı derecede görmez ve sünneti on iki kategoride mütalaa eder. bk. Muhammed et-Tâhîr b. 'Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed et-Tâhîr el-Misâvî (Beyrut: Dâru Lübnân, 1432/2011), 157-175. Görmez'in de İbn 'Âşûr'un bu tasnifine önem verdiği anlaşılmaktadır. İbrahim Kutluay da sünnetin tamamının bağlayıcı olup olmadığı, bağlayıcı ise hangi ölçüde ve ne tür bir bağlayıcılık ifade ettiği konusunu incelerken İbn 'Âşûr'un sünnet tasnifine dikkat çeker. bk. İbrahim Kutluay, “The Relationship Between The Sunnah And The Wahy And Its Effects On The Authority Of Sunnah According To Some Contemporary Scholars”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2019), 33-35.

⁸⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 58-59.

⁹⁰ İbn 'Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 100-185.

1444/2022)⁹¹ eserlerinde pek çoğuna vezic şekilde işaret ettikleri ilkeleri daha da geliştirmiş ve sistematik hâle getirmiştir. İnsan ürünü her çalışmada olduğu gibi onun da eserinde bazı eksiklikler olması kaçınılmazdır. Ancak ilerleyen yıllarda yapılacak daha kapsamlı ilmî çalışmalarla Görmez'in usûl teşebbüsü daha da geliştirilebilir, yeni gelişmeler dikkate alınarak işlevsel ve etkili bir hadis usûlü inşa edilebilir, hadis ve sünneti doğru anlama çabalarına değerli katkılar sunulabilir, böylece Hz. Peygamber'i hakkıyla tanıtmaya faaliyetlerinin aralıksız sürdürülmesine imkân sağlanabilir.

5. Önerdiği Usûle Yöneltilen Bazı Tenkitlerin Değerlendirilmesi

Makalenin son kısmında Görmez'in adı geçen eserinin tanıtımını yapan Mukadder Esen'in⁹² hem Görmez'e hem de önerilerine yönelttiği bazı eleştiriler değerlendirilmiştir.

Araştırmacı Esen, Görmez'i "Hz. Peygamber'den günümüze kadar olan süreçte hadisleri anlama gayretlerinin semereleri olan hadis ve sünnetle ilgili kaynakları, bu kaynaklardaki genel kabul görmüş meseleleri ve değerlendirmeleri göz ardı ettiği, bunun ise çalışmasında üzerinde hassasiyetle durduğu bütünlük ilkesinin ihmali olduğu" gerekçesiyle tenkit etmiştir.⁹³ Esen'in bu ifadelerinden Görmez'in kitabını dikkatlice okumadığı sonucuna varılabilir. Çünkü Görmez, hadis ve sünnetle ilgili kaynakları göz ardı etmek şöyle dursun "sahâbeyi takip eden kuşakların Resûlullah'ın sünnet ve hadislerini, Medine'nin hafızasını, sahâbenin söz ve amellerini gelecek kuşaklara aktaracak şekilde kayıt altına almalarını" sadece kendi adlarına değil, tüm insanlık adına alkışlanacak ve takdir edilecek üstün çaba ve gayretler olarak görür.⁹⁴ Aynı şekilde Görmez, hadis külliyyâtının ilmî, tarihî ve kültürel eserler olduğunu, tezyîf-takdîs çizgisinden uzak bilimsel metotla incelenmesi gerektiğini belirtir, hem hadis külliyyâtını yok sayanları hem de insan ürünü bu kitapları kusursuz ve mükemmel görenleri eleştirir, her iki kesimi de mutedil yola davet eder. Kanaatimizce Esen'in tanıtımını yaptığı kitabın yazarının tüm bu ifadelerini yeterince kavrayamaması ve "hadis ve sünnetle ilgili kaynakları göz ardı ettiğini" iddia etmesi isabetli değildir. Aynı şekilde Esen'in "bu kaynaklardaki genel kabul görmüş meseleleri ve

⁹¹ el-Karadâvî de eserinde aynı hususlara işaret eder. bk. Yusuf el-Karadâvî, *Keyfe neteâmeli maa's-sünneti'n-nebeviyye* (y.y.: Dâru'l-vefâ, 1414/1993).

⁹² Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı.

⁹³ Mukadder Esen, "Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu Kitabının Tanıtım ve Değerlendirmesi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (2020), 529.

⁹⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 34.

değerlendirmeleri dikkate almadığını” söylemesi, buralardaki mevcut görüşlerin eleştirilemeyeceğini ima etmesi, üstelik bu varsayımlarını “Görmez’in bütünlük ilkesini ihmal ettiği gerekçesine” dayandırması da bilimsellik ve objektiflikten uzak analizler olarak görülebilir. Çünkü gerek hadis kaynakları gerekse onlara dayanılarak üretilen tüm görüşler neticede birer içtihatdır. İctihatlar ise “mutlak doğru ve tartışmasız” olmayıp izafidir. Bütün içtihatlar sorgulanabilir, eleştirilebilir, tartışılabilir, değiştirilebilir ve geliştirilebilir. İctihatları çoğunluğun savunuyor olması onların eleştirilemeyeceği manasına gelmez. Dolayısıyla Görmez’in yanlış veya hatalı gördüğü içtihatları “hakikate ulaşmak adına sağlam bilgiye ve güçlü delillere dayanarak tenkit edip reddetmesini” bütünlük ilkesinin ihmali olarak görmek/göstermek uygun olmasa gerektir. Kaldı ki burada “bütünlük ilkesinin” ihmali de söz konusu değildir. Görmez’in temel hadis kaynaklarını ve oradaki görüşleri yok saymadığı, bunları bir bütün halinde değerlendirip tamamından istifade ettiği, eksik yönlerini belirttiği, sonunda da kendi kanaatini ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada bütünlüğün ihmaliinden söz etmenin uygun olmadığı söylenebilir. Diğer taraftan Görmez’in “Kur’ân-sünnet bütünlüğü” veya “akıl-vahiy bütünlüğü” derken kast ettiği bütünlük, “bu kaynaklar arasındaki uyum ve birlikteliktir.” Esen’in, Görmez’in “bütünlük” kavramıyla neyi kast ettiğini tam olarak anlayamadığı, bütünlük kelimesinin “meseleleri bir bütün halinde”, “uyum içinde” ve “bütüncül yaklaşımla değerlendirmek” gibi üç muhtelif manaya geldiğini fark edemediği, bunları birbirine karıştırdığı, sonra da müellifi bütünlük ilkesini ihmal etmekle itham ettiği anlaşılmaktadır. Esen’in bu yaklaşım tarzının mezkûr kitapları dokunulmaz ve eleştirilmez kabul eden, çoğunluğun savunduğu görüşlerin tenkit edilmesinden rahatsız olan/tepki gösteren kimselerin tavırlarına benzediği ifade edilebilir.

Aynı şekilde Esen, “Buhârî’nin *Sahîh*’inde geçen Hz. Peygamber’e büyü yapıldığı ve onun da bu büyüden etkilendiği rivâyetini”⁹⁵ reddeden Görmez’i; “*Reddedilenin neden reddedildiği ve varlığını hâlâ muhafaza eden birikimin nasıl yorumlanacağı konusunun tartışmaya açık bırakıldığını*” söyleyerek eleştirmiştir. Esen, Görmez’in Hz. Peygamber’e sihir yapıldığı rivâyetini “İslâm’ın birçok umdesiyle çeliştiği gerekçesiyle kabul edilemeyeceğini” söylemesini yeterli görmemiş; “*Böylesine salt reddetme anlayışının ümmetin çoğunluğu tarafından Kur’ân’dan sonraki en sağlam kaynak kabul edilen Sahîh-i Buhârî’de varlığını muhafaza eden muhtevanın nasıl vuzûha kavuşacağını tam manasıyla açıklayamadığını*” belirtmiş, Görmez’in çalışmasının “bu gibi eksik yönleri” bulunduğunu ileri sürmüştür.⁹⁶

⁹⁵ Buhârî, “Tıbb”, 47, 49, 50.

⁹⁶ Esen, “Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu Kitabının Tanıtım ve Değerlendirmesi”, 528-529.

Kanaatimizce Esen'in bu iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Esen'in bahsettiği husus Görmez'in kitabında eksik bıraktığı bir yön değil, önerdiği ilkenin gerekçelerini açıklarken misal gösterdiği "senedi sahîh ancak metni problemlili rivâyetlerden" sadece biridir. Kaldı ki Görmez, "vahyin bir süreliğine kesildiği zaman diliminde Hz. Peygamber'in intihara teşebbüs ettiği"⁹⁷ ve "Allah Resûlü'nün Benî Kureyza Yahudilerinin tamamını sorgusuz sualsiz kılıçtan geçirttiği"⁹⁸ şeklindeki rivâyetleri de "aynı ilkeye" dayanarak reddetmektedir. Dolayısıyla *Sahîh-i Buhârî*'deki rivâyetleri eleştirilemez kabul eden bakış açısını yansıtan Esen'in bu analizlerinin de isabetli olmadığı söylenebilir. Nitekim mezkûr rivâyetlere hem Görmez'in önerdiği ilkeler çerçevesinde hem de bütüncül bir gözle bakıldığında ret gerekçesi çok daha kolay anlaşılabilir. Bununla birlikte Görmez'in kitabındaki amacı, "söz konusu rivâyeti sened ve metin yönünden tahlîl ve tenkîd eden kapsamlı bir araştırma yapmak" değil önerdiği bu prensibin bile "tek başına bu tür rivâyetlerin reddi için çok güçlü gerekçe teşkil ettiğini" ortaya koymaktır. Çünkü Görmez, sünnet ve hadis doğru anlaşılmaya çalışılırken dikkat edilecek en önemli ilkenin "genelde peygamberlerin özelde ise Hz. Muhammed'in risâletine ve nübüvvetine gölge düşürecek, ismetini, sadâkatini, emanetini, fetânetini ve adaletini ihlal edecek herhangi bir rivâyetin ondan sadır olmayacağını bilmek" şeklinde açıklamaktadır. O, gerek hadislerin sahîhini sakîminden ayırt edebilmek gerekse senedi sahîh rivâyetleri doğru anlayabilmek için "sahîh peygamberlik anlayışını"⁹⁹ şart koşmakta, Hz. Peygamber'i risâlet-nübüvvet ayırımı yapmadan bütün yönleriyle değerlendirme zaruretine dikkat çekmektedir.

Kanaatimizce Görmez'in önerdiği "sahîh peygamberlik anlayışı" dikkate değer olup Hz. Muhammed'in doğru anlaşılabilmesi ve tüm insanlığa hakkıyla tanıtılabilmesi için şu an dünyada yaşayan ve kıyamete kadar da yaşayacak olan tüm muttakî müminlerin "doğru bir peygamber tasavvuruna" sahip

⁹⁷ Buhârî, "Ta'bir", 1.

⁹⁸ Tirmizî, "Siyer", 29; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 18.

⁹⁹ Salih Özer, Görmez'in "sahîh peygamber anlayışına ihtiyaç olduğu" şeklindeki vurgusunu eleştirir. O, geçmiş çağlardaki "bizce" abartılı peygamber yorum ve anlayışlarının büyük oranda o görüş sahiplerinin akli yetersizliklerinden kaynaklanmadığını, yaşadıkları çağın kutsal oryantasyonlu düşünüşüyle bağlantılı olduğunu ifade eder. Muhaddislerin bu şekildeki yorumlarını kaldıracabilecek bir toplumsal düşünüş ve atmosfer olduğunu söyler. Bugün aynı atmosfer olmadığı için o yorumların bizi rahatsız ettiğini belirtir. bk. Salih Özer, "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Dr. Mehmet Görmez, TDV Yayınları, Ankara, 1997, Adli Kitabın Tanıtımı", *İslamî Araştırmalar* 10/1-4 (1997), 225. Kanaatimizce Özer, meseleye tek açıdan bakmış, resmin tamamını görememiş, bu nedenle de isabetli bir değerlendirme yapamamıştır.

olmaları büyük önem arz eder.

Genç araştırmacı Esen, Görmez'in; *"Usûle giriş mahiyetindeki kılavuzu, geniş perspektifli bakış açılarına ışık tutacak ve gerekliliğini fark ettirecek niteliktedir. Ancak bu kılavuz bazen bazı rivâyetlerin temel umdelere arz edilerek kabul edilmemesine sebep olabilir"* şeklinde de eleştirmiş; *"Burada metodolojik eksikliğin, varlığı reddedilen ancak muteber kaynaklarda mevcudiyetini muhafaza eden rivâyet kültürünün yorumlanma/anlamlandırılma eksikliği"* olduğunu iddia etmiştir. Esen; *"Tarih boyunca her mezhep ve yaklaşımın birtakım kaidelerle rivâyetleri kabul/red cihetine gittiğini, vakia olarak seçmeci anlayışları zemmeden yaklaşımların dahi bazı noktaları 'seçerek' bir usûl inşa ettiklerini"* söyleyerek Görmez'i tenkit etmiştir.¹⁰⁰ Esen'in "Görmez'in rivâyetleri yorumlama ve anlamlandırma eksikliği" olduğu iması, "birtakım temel umdelerle rivâyetleri kabul/ret cihetine gittiği ve bazı noktaları seçerek kendine göre bir usûl inşa ettiği" şeklindeki tespitleri de isabetli değildir. Çünkü müellifin temel kaynakları reddetmediği, toptan kabul kadar toptan ret anlayışlarına da karşı çıktığı, mümeyyiz olmak gerektiğini ifade ettiği, seçici olurken de "temel ilke, kural ve kaideleri" kendisine referans aldığı anlaşılmaktadır. Kaldı ki hiçbir âlim ilkesiz ve kuralsız bir şekilde keyfi/indî arzularına göre bir usûl inşa edemez, etse de bu, zaten kabul görmez ve reddedilir. Bu bakımdan bir usûl ortaya koyacak kişinin usûlünü çok güçlü ve sağlam gerekçelere dayandırması bir zorunluluktur. Nitekim Görmez'in de yaklaşık yarım asırdan beri bütün dikkatini usûl konularına teksif ettiği, probleme çok yönlü, tarafsız ve objektif yaklaştığı, rivâyetlerdeki illetleri fark ettiği, muallel rivâyetleri kılavuzunda gerekçelerini genişçe açıkladığı temel prensiplere dayanarak reddettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun mezkûr umdeleri belirlerken on beş asırlık birikimden faydalandığı, İslâm'ın deliller sistemini ve deliller hiyerarşisini dikkate aldığı, Kur'ân'ın rehberliğinde, Şâri'in maksatlarını önceleyerek ve bütüncül bakışla meseleleri çözümlenmeye çalıştığı görülmektedir. Bu itibarla müellifin bazı noktaları seçerek kendine göre bir usûl inşa ettiği şeklindeki mezkûr analizlerin gerekçelerle örtüşmediği söylenebilir.

Sonuç

Ebû Hanîfe, İmâm Gazzâlî ve Mûsâ Cârullah gibi âlimlerden etkilenen Mehmet Görmez'in Ehl-i Re'y ekolüne yakın olduğu, geleneği yok saymadığı ve mutedil yolu önemseddiği anlaşılmaktadır. Görmez'in Hz. Peygamber'in sünneti ile hadis rivâyetlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanması konusunda Klasik Hadis Usûlü'nün yetersiz kaldığını fark ettiği, bu eksikliği gidermek için kırk iki

¹⁰⁰ Esen, "Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu Kitabının Tanıtım ve Değerlendirmesi", 528.

ilkeden oluşan yeni bir usûl teklifinde bulunduğu görülmektedir. Görmez, usûl eksikliğini yok sayarak sünnet ve hadisi sürekli tartışmak yerine Hz. Peygamber'in tüm âlemlere (dünyada farklı diller konuşan tüm kavim ve kabilelere) gönderildiği "evrensellik gerçeği" ile bütün zamanlara hitap ettiği "ebedîlik hakikatini" dikkate alarak, "sünnette örneklik ve hadiste bütünlük" ilkeleri çerçevesinde, parçacı değil bütüncül yaklaşımla, güçlü bir usûl ve derin makâsîd bilgisiyle, İslâm'ın deliller sistemi ve deliller hiyerarşisini bozmadan, Kur'ân-sünnet ilişkisini ve akıl-nakil münasebetini kaybetmeden metodoloji konusundaki çalışmalara ağırlık verilmesini ve zengin hadis tarihi, Usûl-i Fıkh'ın farklı ekolleri, çağdaş anlambilim ve yorumbilimden de faydalanılmasını önermektedir.

Sünnet ve hadisi sağlıklı anlamak ve yorumlamak için öncelikle her ikisinin doğru tanımlarının yapılması, ilk usûlcü ve fakihlerin yaptığı gibi "hadis" ve "sünnet" terimlerinin birbirinden ayrılması, birinin diğerinin yerine kullanılmaması gerekir.

Sünnetin, Allah Resûl'ün sadece müminleri ilgilendiren söz, fiil ve takrirleri değil, aynı zamanda tüm insanlık için bir değerler manzumesi, İslâm medeniyetinin kurucu kaynağı, Müslümanların kimlik ve kişiliklerini inşa eden bir örneklik, İslâm'ın değişimler karşısında sürekliliğini sağlayan manevî bir güç ve Asr-ı Saadet'i tüm çağlara taşıyan örnek bir hayat tarzı olduğu idrak edilmelidir.

Ehil âlimlerin yaptığı hadis tenkîdi ile Ehl-i Kur'ân'ın savunduğu hadis karşıtlığı birbirine karıştırılmamalı, hadislerle ilgili muhtelif ilmî değerlendirmeler yapan âlimler "sünnet düşmanı", "hadis münkiri", "sapık" veya "itikâdı bozuk" şeklinde yaftalanmamalıdır.

Hadis külliyyâtını yok saymak nasıl yanlış ise beşer ürünü bu kitapları kusursuz ve mükemmel görmek de yanlıştır. Dolayısıyla bu kaynaklar tezyîf-takdîs çizgisinden uzak bilimsel metotla incelenmeli, bunların ilmî, tarihî ve kültürel eserler olduğu unutulmamalıdır.

Hız. Peygamber'e tâbi olmak şeklen ona benzemekle değil, onu örnek almakla mümkün olabilir. Hız. Muhammed'in içinde yaşadığı toplumun örf, âdet ve gelenekleri gereği yaptıklarını aynen alıp tekrarlamak sünnet değil taklittir. Bir mümin Hız. Peygamber'i taklitle değil, onun yaptığı davranışın amacını/maksadını bilmek ve o amaç doğrultusunda o fiili icra etmekle mükelleftir. Bu bakımdan tüm dünyadaki Müslümanlar Hız. Peygamber gibi güzel ahlâk sahibi, sorumluluklarının bilincinde, kınayanın kınamasına aldırmayan, cesur, adaletli, çalışkan, disiplinli, ilkeli, tutarlı, kararlı, dürüst ve erdemli bir mümin olmak için gayret göstermelidir.

Sünnet, temel amaç ve ilkeleri itibarıyla zamana ve şartlara göre şekillenerek

yeni ve daha zengin anlamlar kazanabilecek bir potansiyele sahiptir. Bu gelişme ve şekillenme tarihî bağlamından kopartılmadan ve amacından saptırılmadan yapılmalı, değişen şartlara göre yeniden yorumlanmalı, her dönemde uygulanabilir olduğu gösterilmeli ve “yaşayan bir geleneğe” dönüştürülmelidir. Çünkü toplumlar zamana uyarlanabilen, ancak “ana damarı ve karakteristiği bozulmadan sürdürülebilen gelenekler” sayesinde ayakta kalır. Bu itibarla muttakî müminler tüm dünyanın örnek alabileceği bir İslâm toplumu inşa etmek için “güçlü temellere dayanan müşterek bir sünnet anlayışı” geliştirmek zorundadır. Bunu yapabilmek için de metodolojinin önemini fark eden, küllî ilim tasavvuruna sahip olan, Kur’ân’ın ilkelerini özümseyen, sahîh peygamberlik anlayışını içselleştiren, Hz. Muhammed’in ahlâkıyla ahlaklanan, meselelere çok yönlü bakabilen, dünyadaki gelişmeleri doğru okuyan, güvenilir bilimsel bilgilere değer veren, kendini sürekli yenileyen, içtihadın önemini idrak eden ve sağlıklı tefekkürün hakkını veren muttakî müminlerin sayıları artırılmalıdır.

Kaynakça


- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Ali el-Kârî. *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Yazıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Esen, Mukadder. “Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu Kitabının Tanıtım ve Değerlendirmesi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (2020), 523-530.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. çev. C. R. Barber - S. M. Stern. London: New York Üniversitesi Yayınları, 1971.
- Görmez, Mehmet. “Gazâli Felsefesinde Varlık Mertebeleri Bakımından Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanması”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 357-368.
- Görmez, Mehmet. “Hadis İlimi ve İslâmî İlimler”. *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri -İlmî Toplantı-*. 197-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Görmez, Mehmet. “Hadis ve Semantik”. *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri 29-30 Mayıs 2004*. 231-236. Bursa: 2005.
- Görmez, Mehmet. “Hadislerde Delâlet Sorunu”. *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı Tebliğ ve Müzakereler 02-06 Ekim 2002*. 225-240. Ankara: Diyanet

- İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Görmez, Mehmet. "Hz. Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine". *Üçüncü 1000'e Girerken İslâm, Kutlu Doğum Sempozyumu-2000*. 93-106. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Görmez, Mehmet. "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine". *İslâmiyât* 3/1 (2000), 11-31.
- Görmez, Mehmet. *Hadis İlminin Temel Meseleleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Makâsıdu's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed et-Tâhir el-Mîsâvî. Beyrut: Dâru Lübnân, 1432/2011.
- İbn 'Asâkîr, Ebû Muhammed. *Târihu Dimeşk*. 80 Cilt. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Salâh eş-Şehrezûrî. *el-Mukaddime/Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Nureddîn İtr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Karadâvî, Yusuf. *Keyfe neteâmelü maa's-sünneti'n-nebeviyye*. y.y.: Dâru'l-vefâ, 1414/1993.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet, -Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Kur'ân Yolu Meâli (Diyanet İşleri Başkanlığı)
<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=53&ayet=3>
(Erişim Tarihi 11.04.2023)
- Kur'ân Yolu Meâli (Diyanet İşleri Başkanlığı)
<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=72&ayet=26>
(Erişim Tarihi 25.06.2023)
- Kutluay, İbrahim. "The Relationship Between The Sunnah And The Wahy And Its Effects On The Authority Of Sunnah According To Some Contemporary Scholars". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2019), 7-47.
- Köktaş, Yavuz. "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu Adlı Kitabın Değerlendirilmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2003), 85-130.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. 2. Cilt. thk. M. Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. 3. Cilt. thk. M. Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Özer, Salih. "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu. Dr. Mehmet Görmez. TDV Yayınları. Ankara, 1997 Adlı Kitabın Tanıtımı". *İslamî Araştırmalar* 10/1-4 (1997), 222-225.
- Polat, Selahattin. "Sünnetin Anlaşılmasında Yeni Metodoloji Arayışları Üzerine". *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*. 145-152. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Seyhan, Ahmet Emin. *Hadislerde Kıyâmet Alâmetleri (Envâru'l-Âşikîn Örneğinde)*. Isparta: Tuğra Ofset, 2006.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Mehmet Görmez'in İdeolojik Sünnet ve Hadis Tartışmalarına Yaklaşımının Değerlendirilmesi (*Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* Adlı Eseri Özelinde)". *Tafsir* 3/1 (2023), 87-101.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Türkiye'de Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasına Dair İki Yeni Usûl Arayışının Değerlendirilmesi". *Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu II: İslâmî İlimlerde Yeni Usul Arayışları Bildiriler Kitabı 4-5 Kasım 2022, Çanakkale*. (Yayın aşamasındaki tebliğ).
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 5. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Goldziher'in "Hadiste Metin Tenkidi Yapılmadığı" İddiasının Değerlendirilmesi

Öz: Bu araştırma, Goldziher'in (1850-1921) muhaddislerin hadiste metin tenkidi yapmadıkları iddiasının analizini amaçlamaktadır. Bu çalışmada ele alınan iddiaların bir kısmı Goldziher tarafından ortaya atılmış olup diğer bir kısmı ise yaptığımız değerlendirmeye karşın akla gelebilecek muhtemel sorulardan müteşekkildir. Seçtiğimiz mevzu, çağdaş bilimsel camiada tartışılan seçkin konulardan biri olup Goldziher'in iddiasını değerlendirmesi bakımından önem arz etmektedir. Goldziher'in söz konusu iddiası bazı çalışmalarda genel olarak oryantalistlerin iddiası bağlamında zımnen ele alınmışsa da bu konuya dair irdelediğimiz ibaresini konu edinen müstakil bir çalışmanın bulunmaması araştırmamızın orijinalliğini göstermekte ve bu hususta zikrettiğimiz bazı yeni örnekler ve istidlaller ise araştırmamızın önceki çalışmalarından farklı olduğunu vurgular niteliktedir. Bu araştırmada, problem çözme metodu ve diyalektik yaklaşım kullanılmıştır. Sonuç olarak, Goldziher'in iddiasında tespit edilen çelişki, tutarsızlık ve yanlış genelleme gibi mantıksal hatalar, bunlara yönelik ilzâmî ve tahkîkî cevaplar ve delilleri zikredilmek suretiyle muhaddislerin hadislere yönelik muhteva tenkidini yeterli miktarda yaptıkları görüşü ispata kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Muhammad
Masharib
Shah SYED* 

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tenkit, Goldziher, Çelişki, Genelleme.

Evaluation of Goldziher's Assertion That The Textual Criticism Has Not Been Conducted in Ḥadīth

Abstract: This research aims to analyze Goldziher's (1850-1921) claim that muḥaddithin did not engage in content criticism of ḥadīth. Some of the arguments addressed in this study were put forward by Goldziher, while others are possible questions that could arise against our evaluation. Our subject is one of the distinguished topics debated in the contemporary scientific community and is significant for evaluating Goldziher's claim. While Goldziher's claim has been implicitly addressed in some studies within the context of the Orientalists' claims, the absence of a dedicated study focusing on the phrase we have scrutinized demonstrates the originality of our research. Moreover, the new examples and arguments we present distinguish our research from previous works. The research employs problem-solving method along with dialectical approach. In conclusion, an attempt is made to establish the view that muḥaddithin adequately engage in content criticism of ḥadīths by identifying logical fallacies such as contradictions, inconsistencies, and hasty generalizations in Goldziher's claim, their speculative and investigative responses and other evidences.

Keywords: Ḥadīth, Criticism, Goldziher, Contradiction, Generalization.

* Doktor (Hadis). E-Posta: masharibsherazi92@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0624-4594>.

Giriş

Hadislere yönelik metin tenkidi yapılmadığı iddiasının analizini amaçlayan bu çalışma, Ignaz Goldziher'in (1850-1921) bu konuda ortaya attığı bir iddiasını değerlendirmekten ibarettir. Bu incelemede ele alınan iddiaların, sorunların, itirazların ve eleştirilerin bir kısmı Goldziher tarafından ileri sürülürken, diğer kısmı ise bu sorunları çözerken akla gelebilen mantıksal problemler ve itirazlardan oluşmaktadır. Ancak çalışmamız, makalenin hacmini zorlayacağı için araştırmamız, Goldziher'in bir itirazı bağlamında hadiste metin tenkidi iddiasının incelenmesiyle sınırlanmıştır.

Bu araştırmada çözülmesi gereken probleme gelinecek olursa Goldziher'in muhaddislerin hadislerin muhtevasına dikkat etmedikleri iddiasının doğru olup olmadığının incelenmesidir. Seçtiğimiz konu, sosyallik, güncellik ve hayatın içinden olmak bakımından günümüz bilim camiasında tartışılan konuların başında geldiği için önem kazanmaktadır. Konuyu inceleme biçiminin farklı oluşu, bazı yeni bakış açıları, çıkarımlar, örnekler ve sonuçlar çalışmamızı önceki araştırmalardan ayıran özelliklerdendir.

Araştırmacılar, Türkçe literatürde yer alan hadiste metin tenkidi yapıldığına dair çalışmalar içerisinde, İbrahim Hatiboğlu'nun da dediği gibi, Salahattin Polat'ın kitabına¹ muhtaçtır.² Buna ilaveten Peyman Ünügür'ün *Şia'da Metin Tenkidi*³ isimli doktora tezi ve "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şia'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi"⁴ adlı makalesi ile Bekir Kuzudişli'nin "Şia'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'ân'a Arzı -

¹ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010).

² İbrahim Hatiboğlu, "Metin Tenkidi Çerçevesi, Boyutları, Temel Problemleri, İslâmî İlimler Açısından Önemi ve Va'at Ettikleri" *Konulu Sunum Üzerine, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları -II* İstanbul, (2008), 398. Bu konuda ayrıca bakınız: Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet yayınları, 2009); Salâhuddîn b. Ahmed el-İdlibî, *Menhecu nakdi'l-metn 'inde 'ulemâi'l-hadisî'n-nebevî* (Beyrut: Dârü'l-âfâk, 1403/1983); Muhammad Tahir el-Cevâbî, *Cuhûdu'l-muhaddisîn fî nakdi metni'l-hadisî'n-nebeviyyi's-şerîf* (Tunus: Muessesâtu Abdulkarim b. Abdullah Tunus, t.s); Ebû Hamza Mîsîr b. Gurmullâh ed-Dümeynî el-Gamidî, *Meşkâysü nakdi mütûni's-sünne* (Riyaz: y.y., 1404/1984); Halit b. Mansur ed-Dirîs., *Nakdu'l-metni'l-hadisî ve eseruhû fî'l-hüküm 'ala'r-ruvât* (Riyaz: Dârü'l-muhaddis, 1428); Jonathan A. C. Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism And Why Its So Hard To Find", *Islamic Law And Society* 15 (2008), 143-184; a.mlf. "The Rules of Matn Criticism There Are No Rules", *Islamic Law and Society*, 19 (2012), 356-396; İbrahim Kutluay, *Şia'da Hadis Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 331.

³ Peyman Ünügür, *Şia'da Metin Tenkidi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

⁴ *İlahiyat Akademi* 7-8 (December 2018), 283-326.

Tûsî'nin *İstibsâr*'ı Örneği"⁵ isimli makalesi önemli çalışmalar olmakla beraber Şîa'ya has olması hasebiyle konumuzdan farklılık arz etmektedir. Ayrıca Harald Motzki (1948-2019) ve Joseph Schacht'in (1902-1969) metin tenkidine dair görüşlerini inceleyen Bilal Ahmad Quraishi'nin *Textual Criticism: A Comparative Study Between the Methods of Joseph Schacht and Harald Motzki in the Study of Hadîth*⁶ adlı doktora tezi önem kazanmaktadır. Fakat adından da aşîkâr olduğu gibi bu çalışma hadiste metin tenkidi ve bu konuda mezkûr iki oryantalistin görüşlerini incelese de Goldziher'in görüşlerini değerlendirmemektedir. Öbür taraftan Goldziher'in hadise dair farklı görüşlerini ele alan çok sayıda çalışma bulunmasına rağmen⁷ özellikle onun hadiste metin tenkidine dair yaptığı itirazları yeterli miktarda inceleyen müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Bu husus araştırmamızı önceki çalışmalardan ayırmaktadır.

Bu çalışmada, Amerikan filozof John Dewey'nin (1859-1952) benimsediği araştırma-inceleme stratejisi, çağdaş yapılandırmacı yaklaşım, bireysel çalışma ile problem çözüme yöntemi, analiz, değerlendirme ve eleştirel ve yaratıcı fikirleri sentezleyen metotlarla beraber diyalektik metot kullanılmıştır. Buna ek olarak yaptığımız tahlillerin bir kısmını Joseph Schacht'in yaptığı gibi salt tahminler üzerinden yürüttük. Bunun sebebi görüşümüzü kör tahmin ile desteklemek değildir. Bilakis Goldziher ve Schacht gibi bazı oryantalistlerin kullandığı ihtimal argümanına mukabil mantıkta kullanılan ilzâmî bir cevaptır; çünkü onlar hadisleri eleştirirken 'şöyle olabilir', 'falandan almış olabilir' 'bu, buna benziyor demek ki ondan alma ihtimali yüksektir' ve benzeri tahminleriyle⁸ çalışmalarını yürütebilmektedirler. Nitekim İngiliz oryantalist John Burton'un (1929-2014) tespitine göre Schacht'in Emevî yönetimi ve amelî sünnete dair verdiği bütün referanslar yalnızca kör/asılsız iddialardır. Bu varsayımların tek bir örneği dahi ispatlanmamıştır. Doğrusu bütün iddialar 'muhtemelen', 'belki de', 'galiba' ve 'herhalde' gibi tahmini ifadelerle desteklenmiştir.⁹ Binaenaleyh tahkik şayet

⁵ M. Macit Karagözoğlu- M. Enes Topgöl (ed.), *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Klasik, 2015), 109-112. Ayrıca bk. Muhammad Masharib Shah Syed, "Nakdül'metn fi'l-hadis 'inde's-Şi'â", ed. Muhammad Masharib Shah SYED, *Buhûsun fi'l-hadîs* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023). 85-118.

⁶ Bilal Ahmad Quraishi, *Textual Criticism: A Comparative Study Between the Methods of Joseph Schacht and Harald Motzki in the Study of Hadîth* (İslamabad: International Islamic University, Usulu'd-din Fakültesi, Doktora Tezi, 2016).

⁷ Mesela bk. Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma yayınları, 2014); a.mlf., *Goldziher, Hadis Kültürü Araştırmaları* (Ankara: Otto, 2020). Ayrıca Goldziher öncesi iştirak için bk. Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019).

⁸ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber - S. M. Stern (Chicago: Aldine Atherson, 1971), 2/46.

⁹ John Burton, *An Introduction to the Hadîth* (UK: Edinburgh University Press, 1994), 22.

tahmin ise, aynı mantık gereği bu tür tahminler oryantalistlerin iddialarının aleyhine de kullanılabilir. Bu mantıkla ortaya koyduğumuz tahminler şayet bilimsel değilse, bu durum söz konusu oryantalistlerin delilsiz tahminlerinin de bilimsel olmadığını ispatlamaktadır. Yani Goldziher ve izinden gidenlerin bazı tahminlerinin yanlış olduğu yine aynı mantıkla tahminler üzerinden ispatlanmıştır ki buna ilzâmî cevâp denir. Bu noktada öncelikle Goldziher'in iddiasını zikredeceğiz ve daha sonra bu iddianın bir değerlendirmesini yapacağız.

1. Goldziher'in İddiası

Ignaz Goldziher'e göre muhaddisler hadis tenkidi yaparken hadisin zahiri şeklini yani isnadlarını araştırmışlardır. Yani metnin değerli olup olmadığı hükmü, isnadının doğruluğuyla alakalıdır. Ona göre iç ve dış çelişkilerle dolu imkânsız bir metin eğer bir isnada bağlanırsa o artık dikkatli bir inceleme ve eleştiriye tabi tutulur. Eğer isnadı muttasıl ve râvileri güvenilir ise o zaman metin de kabul görülür, "Çünkü metin mantıksal veya tarihsel bir hata içermektedir; dolayısıyla bunun isnadından şüphe ederim." diye bir söz söylenmesine izin vermezler. Fakat metni reddetmeyip çok ayrıntıya girerek metinler arasında uyumluluk sağlamaya çalışırlar. Hiç olmazsa onu mensûh veya ma'lûl kategorisine koyarlar. Öbür taraftan Goldziher'e göre Müslüman alimler isnad sahih olduğu müddetçe çok basit bir anakronizmi bile fark edemezler.¹⁰

Goldziher iddiasını desteklemek üzere bir rivayetten istidlal etmiştir. Bu rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.), farklı bölgelerden hacca gidenler için ihramı giymek üzere farklı mîkât bölgeleri tayin etmiştir. Bu rivayetlerden birinde Irak'tan gelenler için de belli bir yer tayin edilmiştir.¹¹ Goldziher'in burada anakronizmden kastı, muhtemelen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zamanında Irak'ın henüz fethedilmemiş olmasından dolayı doğal olarak oradan hacca gidecek bir Müslümanın da var olmayacağı fikridir. Ona göre, bu rivayette yer alan Irak ahali için tayin edilen mîkât bölgesi sonradan eklenmiştir fakat bu eklemeyi reddeden alimler de söz konusu rivayetteki anakronizmden dolayı değil yalnızca isnadını eleştiri konusu yaparak reddetmişlerdir.¹²

¹⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/140-141.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'i, *el-Müsned* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1400), 1/114.

¹² Goldziher, *Muslim Studies*, 2/140-141.

2. Değerlendirme

Goldziher'in söz konusu iddiası ve iddiasını delillendirmek üzere zikrettiği örnek, vakiaya aykırı olmakla beraber çelişki, tutarsızlık ve genelleme gibi bazı mantıksal hatalar içermektedir. Bunun açıklaması aşağıda verilmiştir.

2.1. Çelişkisi ve Tutarsızlık

Goldziher'in mezkûr iddiası onun başka bir görüşüyle çelişmektedir. Zira ona göre hadisleri tenkit eden alimler iddialarını ispatlamak üzere hadislerde bulunan çelişkileri delil olarak kullanmışlar ve buna karşın muhaddisler de onlara cevaben bu tür çelişkileri gidermek amacıyla çok erken dönemlerden beri kurallar ortaya koymaya başlamışlardır. Zira ona göre İmam Şâfi'î (öl. 204/820) ve İbn Kuteybe (öl. 276/889) hadisler arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışmışlardır.¹³ Bu durum Goldziher'in Müslüman alimlerin metin tenkidi yapmadıkları gibi genelleyici ifadelerine terstir. Şayet gerçekten ters ise burada bir çelişki söz konusudur, yok eğer umumî bir sözün istisnası ise o zaman çelişki söz konusu değildir. Çünkü Goldziher'in bu ifadeleri hiç olmazsa bazı Müslüman alimlerin hadisler arasındaki çelişkilerin farkında oldukları ve neticede bu çelişkiyi yok ederek metin tenkidi yaptıkları anlamına gelmektedir.

Goldziher'in iddiasındaki ikinci çelişki ise onun zikrettiği örnektir. Şöyle ki Goldziher, muhaddislerin çelişkili hadisleri cem etmede uyguladığı metottan bahsederken hadisleri cem etmeye dair bir örnek zikretmiştir. Bu örneğe göre Rasûlullah'ın (s.a.v.) Kâbe içinde namaz kılip kılmadığı hususunda Hz. Bilal ile İbn Abbas'tan gelen iki sahih rivayette¹⁴ bulunan dış görünüşteki çelişkiyi gidermek üzere muhaddisler, "İspatlayanın şahadeti, nefyedeninkine tercih edilir."¹⁵ şeklindeki kaideye uyup Hz. Bilal'in rivayetini güvenilir sayarak onu İbn Abbas'ın rivayetine tercih etmişlerdir.¹⁶ Goldziher'in zikrettiği bu örneğin kendi iddiasının aleyhinde olduğu kanaatindeyiz. Nitekim mezkûr örneğe göre muhaddisler, iki rivayetin metinleri arasındaki çelişkiyi fark etmişler ve daha

¹³ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/85-86. Şayet Goldziher burada hadisler arasındaki çelişkileri gideren muhaddisler ile buna dikkat etmeyen muhaddisler arasındaki farka dikkat ederse o zaman ortada böyle bir çelişki kalmayacaktır. Fakat bunun için, kastedilen iki farklı kategoride yer alan muhaddislerin isimlerini belirtmesi gerekmektedir. Daha sonra çelişkileri görmeyen muhaddislerin çelişkileri görmediklerini delil ve örneklerle ispatlaması gerekecektir.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, thk. Muhammed Zühayir b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâr Tavk en-Necât, 1422), Zekât 55 (No. 1483).

¹⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 1/27.

¹⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/140-141.

sonra isnadı sahih de olsa şaz kategorisine koyarak onu kabul etmemişlerdir ki, bu da Goldziher'in istidlal etmek istediği iddiasına ters bir durumdur. Kaldı ki musannifler bunları emanet kabul ederek hiç değiştirmeden duydukları gibi yazmışlardır. Onların bu rivayetleri zikrederken bu tür çelişkilere değinmemeleri, yazılan kitabın rivayet kitabı olması hasebiyle yazım metodundan kaynaklanmış olabilir. Zira her tartışma, açıklama veya reddiye her yerde yazılmaz.

Goldziher'in anakronizmi ispatlamak üzere zikrettiği örnek ile muhaddislerin hadisin metnindeki anakronizmi fark etmedikleri ya da anakronizmden dolayı hadisi eleştirmedikleri iddiası arasında bir tutarsızlık görünmektedir. Zira söz konusu hadisteki anakronizm bile aynı hadisin diğer tariklerinde de açıkça dile getirilmiştir. Örneğin İbn Ömer (öl. 73/693), Tâvus (öl. 106/725) ve İbn Cüreyc (öl. 150/767) gibi sahâbî ve tâbii alimleri Ehl-i Maşrik (Doğu ahalisi) veya Irak'ın o zamanlarda henüz bulunmadığını söyleyerek bunu eleştirmişlerdir. İmam Şâfi'î de bunu Tâvûs'tan rivayet edip onun eleştirisinin isabetli olduğunu dile getirmiştir.¹⁷ Hatta Goldziher'in başvurduğu kaynaklardan olan Zürkânî'nin (ö. 1122/1710) *Muvaţta'* üzerine yazdığı şerhte bile bu hadisteki anakronizmi fark edip bunu tartışan alimlerin görüşleri yer almaktadır.¹⁸ Diğer taraftan alimler bu rivayeti, hadis içindeki anakronizmi fark etmedikleri için değil Rasûlullah'ın (s.a.v.) mucizelerinden saydıkları için sahih kabul etmişlerdir¹⁹ ki, Goldziher de bu tür tevilin farkındadır.²⁰ Bunu kabul eden alimlerin başka bir teviline göre ise gelecek zamanlarda Şarktan gelenler için önceden geçerli bir hükmün zikredilmesi söz konusudur. Zira bu hadisin bazı versiyonlarında Irak değil, Ehl-i Maşrik sözü geçmektedir.²¹ İster mucize olarak değerlendirilsin ister tevil yapılsın, her iki durumda da alimlerin bu hadisteki anakronizmi fark edip bunu gidermeye çabaladıklarını görüyoruz, ki bu durum da bize hadisin muhteva bakımından tenkid edildiğini göstermektedir. Kısacası bu rivayeti reddedenler hem sened hem metin açısından bunu eleştirmişlerdir. Fakat Goldziher sadece sened yönünden eleştirildiğini düşünmüştür.

Buna ek olarak Goldziher'in metin tenkidi yapılmadığı iddiasına yönelik dile getirdiği ifadeler de onun iddiasını desteklememektedir. Örneğin; "Eğer iç ve dış çelişkilerle dolu imkânsız bir cümle bir isnadla bağlanırsa, o artık formel bir

¹⁷ eş-Şâfi'î, *el-Müsned*, 1/114. Anakronizme dayalı tenkite dair diğer örnekler için bk. Bünyamin Erol, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* (Ankara: Otto, 2014), 99-109, 193.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Muvaţta'*, thk. Abdurraûf Saad (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1424/2003), 2/358-359.

¹⁹ ez-Zürkânî, a.g.e., 2/358-359.

²⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/141.

²¹ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Muvaţta'*, 2/358-359.

eleştiriyeye tâbi tutulur.”²² cümlesinden anlaşılıyor ki muhaddisler metindeki sıkıntılara azami derecede dikkat ederler ve ardından da onu çözmek için şu veya bu şekilde bir çaba gösterirlerdi ya da Goldziher'in dediği gibi çok ince tevellere kadar giderlerdi. Ayrıca isnad tenkidi de metin içinde bulunan söz konusu tuhaflık, çelişki ya da anakronizmi gidermek amacıyla ortaya konulan metotlardandır. Başka bir deyişle isnad tenkidi, metinleri ve muhtevaları incelemek için başlatılmıştır.²³ Nitekim muhaddisler de isnad tenkidinden sonra aceleci davranıp metinleri atmazlar, bilakis metinler arasında bulunan çelişkinin niteliğini de anlamaya çalışırlardı.²⁴ Kanaatimizce bir hadisin metnindeki çelişkiyi fark etmek, onu anlamaya ve gidermeye çabalamak, hiç olmazsa hadisi mensuh sayıp bırakmak amelîyesi, metin tenkidi olarak kabul edilir. O zaman metin tenkidi yapılmadığı iddiasının asıl amacı, muhaddislerin hadislerin metinlerine dikkat etmedikleri veya herhangi bir tahlil süzgecinden geçirmedikleri manasını vurgulamaktan çok öteye gidilerek genellemeci ve aceleci bir tutumla hadisleri yabana atmayı istemekten ibarettir. Buna karşın metin tenkidi adına hadisleri reddetmemek, heva ve hevesten hareketle 'akla uygun değil' diye vahye karşı çıkmamak, hadisleri elden geldiği kadar anlamaya çalışmak ve hemen kestirip atmamak, hadisleri muhafaza etmek, onları ümmet arasında anlaşılır hale getirmeye yönelik gayret göstermek, metinler arası zahîrî çelişkiyi gidermek için aksiyon almak ve böylece sünneti İslâm toplumunda ihya edip ümmet ile Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) arasında bir bağ oluşturmak şeklindeki gaye ve prensipler de muhaddislerin metin tenkidinin arkasında yatan motivasyonlardandır. Fakat Goldziher'in iddiasında zikredilen 'metin tenkidi' anlayışı hadisleri reddetmekten ibarettir. Muhaddisler de hadisleri reddetmedikleri için hadiste metin tenkidi yapmadıkları itirazına maruz kalmışlardır. Netice itibarıyla bu itirazın sebebi muhaddislerin hadisleri reddetmeyip teferruatlı bir incelemeye tabi tutarak sonuçta kabul etmeleridir.

2.2. Genelleme

Goldziher'in "Çünkü metin mantıksal veya tarihsel bir hata içermektedir; dolayısıyla bunun isnadından şüphe ederim, diye bir şey söylenmesine hiç

²² Goldziher, *Muslim Studies*, 2/141.

²³ Bunu İbn Mübârek'in şu sözünden çıkarabiliriz: "İsnad olmasaydı herkes istediğini konuşabilirdi." bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ağlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyaz: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.), 2/213 (No. 1643).

²⁴ Örneğin bunu, Goldziher'in değerlendirmekte olduğumuz iddiası ve bu iddiasını desteklemek için zikrettiği Rasûlullah'ın (s.a.v.) Ka'be'de namaz kılıp kılmadığına yönelik İbn Abbâs ve Bilâl'den gelen rivayetler arasında dış görünüşte varmış gibi görünen çelişkinin giderilmesi için muhaddisler tarafından takip edilen yöntemlerden anlayabiliriz. Goldziher, *Muslim Studies*, 2/140-41.

kimseye izin verilmez”²⁵ ifadesinde biraz abartma söz konusudur. Doğrusu muhaddisler, hadisleri uyduran râvilerin sahih isnada dayandırarak aktardıkları metinlerin nekâretine (tuhafılığına/yabancılığına) binaen bu râvileri cerh ederek isnadları da kabul etmemişlerdir.²⁶ Muhaddislerin tenkidi ile Goldziher’in itirazında bir çerçeve çizdiği tenkit arasında bu açıdan fark vardır. Onun sorununun bir gereği olarak eğer metin yanlışsa onu aktaran isnad silsilesinin tümü yani bütün râviler kabaca reddedilmelidir. Muhaddisler ise isnadın bütünü reddetmekten ziyade her râviyi ayrı ayrı inceleyerek bahsi geçen hatanın kimin tarafından yapıldığını ortaya çıkarıp yalnızca hatalı kişi için hüküm vermeyi tercih ederler. Yani onlar gelişigüzel eleştiri ve genelleme yapmazlar. Örneğin Şu’ayb b. Ebî Hamza’nın rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) hayatının son zamanlarında ateşle pişirilen yemeği yedikten sonra abdest almaya gerek olmadığını söylemiştir.²⁷ İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) bu hadisi babasına sormuştur. O da bu hadisin metninin muztarib olduğunu söyleyerek ona doğru metni aktarmıştır. Bu metne göre Rasûlullah (s.a.v.) hayvanın kürek kısmındaki eti yiyip abdestini yenilemeden namaza kalkmıştır.²⁸ Ebû Hâtim’e (ö. 277/890) göre belki de Şuayb b. Ebî Hamza bunu hafızasından rivayet ettiği için vehme düşmüş olabilir.²⁹ Esasen Şuayb b. Ebî Hamza sika râvidir.³⁰ Fakat metni yanlış bir şekilde aktardığı için eleştirilmiş ve diğer sika râvilerden gelen metin kabul edilmiştir.

Ayrıca muhaddislerin *İhtilâtu’s-sikât*, *Muhâlefetu’s-sikât* ve illetin çeşitlerine dair yaptıkları çalışmalar³¹ da Goldziher’in ileri sürdüğü bu iddianın isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Zira ihtilat konusunda bir râvi sika da olsa şayet bir rivayetin metnini karıştırırsa bunun üzerine muhaddisler durumu fark edip hangi râvinin karıştırdığını belirtir ve böylece râvi sika olmasına rağmen hakkında “*ihtelefa*” denilir. Bu suretle hem onu hem de dolaylı olarak

²⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/141.

²⁶ Örnekler için bk. Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta’dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: İVAF 2019); Fikret Özçelik, *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi* (İstanbul: y.y., 2021).

²⁷ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *‘İlelü’l-ḥadîs* (b.y.: Matâbî’ü’l-Hamîdî, 1427/2006), 2/7 (No. 174).

²⁸ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., 2/7 (No. 174).

²⁹ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., 2/7 (No. 174). Ayrıca bk. Adil b. Abdüşşekur ez-Zurakî, *Kavâ’idu’l-ilel ve karâinu’t-tercîh* (b.y.: Dârü’l-muhaddis, 1425), 25.

³⁰ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Halep: Dârü’r-reşîd, 1406/1986), 267 (No. 2798)

³¹ Ebû’l-Hasan Mustafa b. İsmail, *Şifâu’l-‘alîl bi elfâzi ve kavâ’idi’l-cerhi ve’t-ta’dîl* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1411/1991), 397; Abdulmâjid Ghorî, *Mu’cemu elfâzi’l-cerhi ve’t-ta’adîl* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1428/2007), 80-81; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 191-205, 206-211, 231, 259-283; ez-Zurakî, *Kavâ’idu’l-ilel*, 25.

isnadını eleştirirler.³² Muhaddisler böyle bir aşamada o sika râviyi diğer sika râvilerle aykırı düşüp çelişkili durmasına yol açan gaflet, hata, vehim veya ihtilat gibi hafızasına yönelik çeşitli sınavlardan geçirek yaptığı yanlışlığın sebebini belirtmeye çalışırlar. Lakin sahih bir isnadda yer alan sika bir râvinin hatası onun yalancı olduğunu gerektirmediği gibi isnadda bulunan bütün râvilerin güvenilirliğinin zedelenmesini de gerektirmez. Bilakis sika dahi olsa sonuçta beşer olması hasebiyle masum olmayıp hata yaptığına dair hüküm verilir. Muhaddisler, her ne kadar sika, adil, zâbit ve güvenilir de olsa hiçbir râvinin tamamen hatasız ve masum olduğuna inanmamaktadır. Hatta 'ben hata yapmam' diye iddia eden kimsenin yalancı olduğunu ifade etmişlerdir.³³

Yeri gelmişken, Goldziher'in söz konusu iddiasına karşın ayrıca muhaddislerin kurduğu 'İlmü'l-İlel isimli dört başı mamur bir bilim dalı bulunduğu ifade edilmektedir. 'İlel ilminin konusu ve niteliği aslında sika râvilerin rivayetlerini son bir kez daha gözden geçirmekten ibarettir. Nitekim 'İlmü'l-İlel zayıf râvilerin rivayetlerine yönelik kurulmuş bir tenkit sistemi değildir. Bu yüzdendir ki, zayıf râviler için 'İlmü'l-cerh ve't-ta'dîl isimli bir bilim dalı bulunmaktadır. Öte yandan Goldziher'in sorununa rağmen muhaddislere göre bazı durumlarda isnadda bir illet bulunur ve o illet kimi zaman metni zedelerken bazen de zedelemeyebilir. Aynı şekilde bazı durumlarda da illet metinde olur ve o illet bazen isnadı zedelerken kimi zaman da zedelemeyebilir. Bu ve bunun gibi adı geçmeyen birçok detay bu ilim içinde özellikle³⁴ bu verilere istinaden Goldziher'in 'Hiç kimsenin metinden hareketle sahih isnaddan şüphe edemeyeceği' yönündeki ifadesinde geçen genellemeci yaklaşımı artık çok isabetli gözükmemektedir. Kısacası Muhaddislerin hadisin sıhhati için koyduğu beş şart arasından şüzûz ve illetin bir kısmı da özellikle metin ve muhtevasına yöneliktir.³⁵ Bu da metin tenkidi yapıldığına dair bir başka delildir.

Bazen sahih isnadlarla gelen bir metnin birden fazla varyantı olmaktadır. Hatta kimi zaman bu farklı varyantlar arasında çelişki de bulunur. Bu çelişkiyi

³² Mahmud et-Tahhân, *Teysîru muştalehi'l-hadis* (Lahor: Mektebe-i Rahmaniye, ts.), 226-227. Ayrıntılı örnekler için bkz: Ebû'l-Vefâ Sibtu İbnî'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, *el-İğtibâ't li-men rumiye bi'l-ihtilâ't fi ricâli'l-ğadîs*, thk. Alâeddin Ali Rızâ (Kahire: Dârü'l-hadis, 1988).

³³ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcüt - Ali Muhammed Mu'avvez (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/191.

³⁴ Detaylı bilgi için bk. ez-Zurakî, *Kavâ'idu'l-İlel*, 25.

³⁵ et-Tahhân, *Teysîr*, 98, 117. Ayrıca hadis'te idrâc da metin tenkidini göstermektedir. Örnek için bk. Muhammed Akdoğan, "Zerkeşi ve et-Tezkire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehera İsimli Eserinde Rivayetleri Değerlendirme Yöntemi", *CUID* 22/1 (June 2018), 227; Mehmet Ali Çalgan, "İbn Ebu Hâtim'in 'İlelü'l-hadis İsimli Eserinde Metin Tenkidi", *HADITH* 9 (Aralık 2022), 1-49.

incelemek amacıyla da muhaddisler sika râvilerden kimin hataya düştüğünü irdelerler. Akabinde metinde bulunan hatadan dolayı sika râviler arasından bir kişinin böyle bir hataya düştüğünü ortaya çıkarıp o isnadı şaz kategorisine koyarlar.³⁶ Bu durum Goldziher'in 'Hiç kimsenin metinden hareketle sahih isnaddan şüphe edemeyeceği' ifadesindeki genellemenin çok münasip olmadığını tekrardan gözler önüne sermektedir. Tahminimizce Goldziher, muhaddislerin bu konuda şaz ile münker arasında ortaya koyduğu farkı görmezden gelmiş olabilir; zira Goldziher'in bahsettiği söz konusu sorunu sadece sahih isnadla sınırlaması ona göre muhaddislerin sadece zayıf râvinin sika râviye ters düşmesi halinde onu reddettikleri şeklindeki kabulünü göstermektedir. Oysa zayıf râvinin naklettiği metin eğer sika râvinin naklettiği metinle çelişirse muhaddisler onu münker kategorisine koyarlar, ancak sika râvinin naklettiği metin başka bir sika râvinin nakli ile çelişirse o zaman bu râvi her ne kadar sika da olsa rivayet ettiği çelişkili metinden hareketle söz konusu hatayı onunla ilişkilendirip isnadını metinle beraber şaz kategorisine koyarlar. Şaz da tenkit edilmiş bir hadistir.³⁷

Kanaatimizce oryantalistik çalışmalarda alimlere, onların eserlerine ve râvilerle karşı güvensizlik meselesi söz konusudur. Zira ilmî sahada doğal olarak meydana gelen hataların dışında Endülüs'ten Arabistan'a kadar uzanan bir bölgede üzerinde yüzlerce sene çalışılan binlerce metni bir kalemde silip atmak bilimsel bir davranış değildir. Nitekim kimi Batılı araştırmacılara göre İslâm'ın sahte bir tarih yazmadığını ve hadisleri uydurmadığını kabul etmek nasıl güç ise; İspanya'dan Orta Doğu'ya kadar uzanan coğrafyada yaşayan İslâm alimlerinin – modern iletişim araçlarının olmadığı dönemde ve aralarındaki şiddetli ihtilaflara rağmen – oluşturduğu en iyi sonuçlara ulaştıracak kadar tutarlı usullerin hepsini bir kalemde silmek çok daha güçtür.³⁸

3. Metnin Lafız ve Muhteva Bakımından Tenkidi

Mezkûr değerlendirme şöyle bir itiraza açıktır: Goldziher ve onun görüşünü benimseyenler, muhaddislerin hadiste metin tenkidi yapmadıkları iddialarında metnin sözlerine değil onun muhteva ve mânasına işaret etmektedirler. Yani onlara göre hadisçiler her ne kadar metin tenkidi

³⁶ et-Tahhân, *Teyisîr*, 116.

³⁷ Fazla bilgi için bk. et-Tahhân, *Teyisîr*, 95; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 214.

³⁸ Jonathan A. C. Brown, *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (UK: Oxford One World, 2009), 225; Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins* (New Jersey: The Darwin Press Princeton, 1998), 27; Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", *Arabica* 52/2 (2005), 235.

yapmışsa da bu tenkit mânaya yönelik değil sadece metnin zahirî lafızlarına yöneliktir. Nitekim Brown'un tespitine göre de oryantalistler, muhaddislerin yaptığı metin tenkidinin hadisin mânasına yönelik olmayıp yalnızca metnin zahirî lafızlarına yönelik olduğunu iddia etmişlerdir.³⁹ Bu iddia ilzâmî ve tahkikî olmak üzere iki farklı yönden analiz edilebilir.

İlzâmî değerlendirmeye gelince, oryantalistlerin bazı görüşlerinden hareketle muhteva tenkidi yapıldığının ispatına yönelik olup ilzâmî bir cevap mahiyeti taşımaktadır. Oryantalistlerin bazı ifadeleri ve iddiaları muhaddislerin hadislere yönelik metin tenkidi yapmış olduklarını ispatlamaktadır. Mesela Danimarkalı-Amerikalı revizyonist Patricia Crone'e (1945-2015) göre Müslüman alimler, Rasûlullah'ın (s.a.v.) konuştuklarını değil onu (s.a.v.) nasıl konuşturmak istiyorlarsa bize onları nakletmişler ve sadece dilediklerini ezberlemişlerdir.⁴⁰ Yani Müslüman alimler hadisleri yazıp aktarıırken kişisel görüşlerini nakletmiş ve böylece Rasûlullah'ın (s.a.v.) imajını, kendi fikriyat ve tevillerini meşrulaştırmak üzere lehine kullanmışlardır. Bu durum hadis metinlerindeki içeriğin ne mâna ifade ettiğinin gayet de bilincinde olduklarını, hatta bu metinlerin onların şahsî görüşleri olduğunu göstermektedir. Hal böyleyken bir alimden şahsî fikrini yansıtmak üzere uydurduğu metnin muhtevasına dikkat etmediğini söylemek akıllıca değildir.

Aynı şekilde Goldziher'in hadislerin sahte olduğu iddiasına yönelik zikrettiği hadislerin siyasî ve dinî çatışmaların sonucunda vuku bulduğu⁴¹ görüşü de aynı emareye işaret etmekte ve yine hadisin muhtevasına dikkat edildiğini ispatlamaktadır. Buna ek olarak tarihî tenkidin redaksiyon kritiğine göre hadis yazarları şahsî anlayışlarını zamanla naklettikleri metinlere eklemişlerdir.⁴² Bu teori de bizi aynı sonuca ulaştırmaktadır. Demek ki, muhaddisler metinlere şahsî eklemelerde bulunmuşlarsa bu, onların metinlerin muhtevasını ve mânasını dikkate aldıkları gerçeğini yansıtmaktadır. Ünlü simalardan Alman sosyolog Max Weber'den (1864-1920) nakledildiğine göre dinin asıl kurucuları, dinin temsilcisi konumundaki zatlar değil o zatlara tabi olanlardır ki, sözlü geleneği ve talimatları uydurup sistemleştiren de aslında bunlardır.⁴³ Beyanlardan anlaşılıyor ki, hadislerde redaksiyon yapıldığı yani uyduranların şahsî görüşlerini yansıtmaya çalışırken uydurduğu hadisin muhtevasından da bihaber olamayacağı kendiliğinden belirlemektedir. Haddizatında metin uydurmak, ihtilafta bulunmak, Rasûlullah'ı (s.a.v.) şahsî yorumla anlatmak ve hadisleri kişisel görüşlerle redaksiyon yaparak nakletmek için metinlere dikkat

³⁹ Brown, "How We Know", 144.

⁴⁰ Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (UK: Cambridge University Press, 2002), 33.

⁴¹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/19.

⁴² Krentz Edgar, *The Historical Critical Method*, (Philadelphia USA: Fortres Press, 1977), 51.

⁴³ Brown, *Hadith Muhammad's Legacy*, 202.

etmek zorunludur. Hatta metnin tümü zaten râvi, muhaddis, fıkıhçı ve alimler tarafından da uydurulmuşsa kendi uydurduğu metne dikkat etmemesi asla düşünülemez. Şayet muhaddisler fıkıhçılara karşı bir hadis uyduracak olsa bir taraftan fıkıhçıların hadis metinlerini anlamaları gerekir, öbür taraftan da kendi metinleri üzerinde düşünerek, oluşturduğu mâna ve muhtevanın şuurunda olması gerekir. İşte bunlar metin tenkidinin özelliğindedir. Ancak yeni metin oluştururken ne kadar başarılı oldular? Hangi hata ya da anakronizme düştüler? gibi hususlar da sonraki meseledir. O yüzden metin oluştururken meydana getirdikleri hatalar, metnin muhtevasına hiç bakmadıkları anlamını doğurmaz. Özellikle Guillaume (1888-1965), Crone ve diğer bazı oryantalistler İmam Buhârî'nin (öl. 256/870) 600.000 (altı yüz bin) hadis içinden seçerek meydana getirdiği kitabı hakkında yüzde birini (%1) seçip doksan dokuzunu (%99) bıraktığı iddiasından⁴⁴ da bırakılan hadislerin yalnızca isnaddan oluşmadığı anlaşılmaktadır. Oryantalistlerin bu mantığı ve yaklaşımı da metin tenkidi yapılmadığı iddiasının isabetli olmadığını yinelemektedir.

Tahkikî analize gelince, mevzu bahis eleştiri birkaç nedenden dolayı vakıya münasip değildir. Örneğin bir kelimenin zahirî lafzı değişirse mânası da değişir. Dolayısıyla muhaddislerin hadis lafızlarını koruma metodu dolaylı olarak mânanı korumayı da bir yere kadar kapsamaktadır. Hatta tabiri caizse, bir taşla iki kuşu vuran bu metot temel ve ihtiyatlı bir metot sayılabilir. Fakat gelinen nokta da yine başka bir itiraza açıktır. Bu itiraza göre lafzı muhafaza edilmiş her metnin mânasının da her zaman korunmuş olması gerekmez. Bunun cevabı şudur ki, muhaddisler bu durumun farkında olup metinlerin lafızlarını korudukları gibi mânalarını da muhafaza etmeye yönelik usuller geliştirmişlerdir. Mesela hadiste metnin mânasını değiştiren bir yanlışlığı belirtmek üzere "Muşahhâf" isimli bir kategori belirlemişlerdir. Daha sonra bu kısmı genişleterek hadisin yeri, menşei ve lafız ile mânası olmak üzere üç farklı yönden bakarak altı tane alt kategori oluşturmuşlardır. Bunlardan mânevî muşahhâf isimli kategori, sırf hadisin mânasının değişip değişmediğini incelemek üzere ortaya konmuş müstakil bir kategoridir.⁴⁵ Mesela "'Aneze hadisi" bunun meşhur bir örneğidir. Bu rivayete göre 'Aneze adlı bir kabileye mensup Ebû Musa el-'Anezî "Biz öyle bir milletiz ki, bizim şerefimiz vardır. Biz 'Anezeliyiz. Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) bize doğru (kabilemizi kible yaparak) namaz kılmıştır."⁴⁶ diye iddia ettiğinde hadis tenkidçileri onun bir hadisi yanlış anladığından dolayı böyle bir sonuca vardığını belirtmişlerdir. Ebû Musa el-

⁴⁴ Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam - An Introduction to the Study of Hadith Literature* (England: Oxford University Press, 1924), 28-29; Crone, *Roman, Provincial*, 33.

⁴⁵ et-Tahhân, *Teysîr*, 98, 115.

⁴⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr li-ma'rîfeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 90.

'Anezî'nin yanlış anladığı hadise göre Rasûlullah (s.a.v.), bir yolculuk esnasında kibleye doğru namaz kılacağı vakit önünden birinin geçmesi halinde namazının bozulmaması için önünde sütte olsun diye Arapça'da mızrak anlamına gelen 'Aneze' harp aletini dikip ona doğru namaz kılmıştır.⁴⁷ İlginçtir ki Ebû Musa, bu hadiste geçen 'Aneze kelimesinden kendi kabilesinin kastedildiğini zannetmiştir. Muhaddisler de hadisin mânasını bu şekilde değiştiren kişinin rivayetini düzelterek bu hatayı da manevî muşahhaf kategorisine koymuşlardır.⁴⁸

Şunu unutmamamız gerekir ki burada sunulan örnek bu meselede başka örneklerin bulunmadığını gerektirmez. Mânası üzerinde ihtilaf edilen hadisler de aslında – muşahhaf olmazsa da – muhteva tenkidi açısından aynı mantığı içermektedir. Sahâbeden başlayarak hadisçiler ve fıkıhçılar arasındaki ihtilafların büyük bir kısmı hadislerin mânalarının farklı şekillerde anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁹ Bu tablo hadis metinlerinin ne kadar detaylı incelendiğini göstermektedir. Halbuki metnin mânası ve muhtevasına dikkat edilmeksizin bu bakımdan bir ihtilaf söz konusu olamaz. Örneğin Goldziher, Dâvûd ez-Zâhirî'nin (öl. 270/884) eserlerinde birçok hadis varken muhtemelen özel bir nedenden – Zâhirilik'ten – dolayı muhaddislerin nazarında bir hadisçi olarak pek değer kazanmadığı iddiasında bulunmuştur.⁵⁰ Zira – Goldziher'in istidlal ettiği ve atıfta bulunduğu kaynakta yazıldığı gibi – Dâvûd, muhaddislerin nazarında sika⁵¹ olmasına rağmen – Goldziher'in de dediği gibi – muhaddisler ondan pek rivayet almamışlardır. O halde muhaddisler, Dâvûd'un sika olmasına ve elinde pek çok rivayet bulunmasına⁵² rağmen rivayet ettiği lafızların muhtevasına dikkat etmişler ve Zahirî fikhını destekleyen rivayetleri de metin tenkidi süzgecinden geçirerek nazar-ı itibara almamışlardır. Yine Goldziher'e göre Abdurrahman b. Mehdî (öl. 198/813-14) dehr/zaman hadisinin⁵³ mânası sıkıntılı olduğu için onu tevil etmeye

⁴⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Murşid vd., (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1421/2001), 31/55 (No. 18761).

⁴⁸ et-Tahhân, *Teysîr*, 115.

⁴⁹ Krş. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 115-133, 247-257. Ayrıca bk. Hamza b. Hasan el-İşfahânî, *Kitâbü't-tenbîh 'ala hudûsî't-taşhîf*, thk. Muhammad Es'ad Talas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1412/1992).

⁵⁰ Goldziher, *The Zahiris, Their Doctrine and Their History*, çev. Wolfgang Behn (Leiden: Brill, 1971), 29.

⁵¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/288.

⁵² Goldziher, *The Zahiris*, 29.

⁵³ "Ademoğlu bana eziyet verir. O, zamana küfreder. Hâlbuki zaman benim. Zira emir benim elimdedir ve gece gündüzü ben evirip çeviririm." Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 274 (No. 4826). Bu hadisin değerlendirilmesi ve Goldziher'in bu konudaki iddiasının asılsızlığı için bk. Muhammad Masharib Shah Syed, *Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarında*

çalışmıştır.⁵⁴ Goldziher istidlalini desteklemek için bu rivayete itimat etmiştir. Aynı şekilde bu misal de Abdurrahman b. Mehdî'nin hadisin mânasına dikkat edip tenkit ettiğini göstermektedir.

İmam Müslim (öl. 261/875) de isnad bakımından sahih olarak gördüğü her hadise kendi *Şahih*'inde yer vermemiştir. Mezhebine (anlayışına/tercihine) yakın âlimlerin ittifak ettiği veya belli şartları taşıyan hadisleri seçtiğini ifade etmiştir.⁵⁵ Kanaatimizce sahih olup da bırakılan bu hadislerin bir kısmı, yine İmam Müslim'in mezhebine göre istidlal edilmeyecek metinlere sahip hadisler olabilmektedir. Benzer şekilde İmam Buhârî de bazı tartışmalı konularda kendi fıkhına daha yakın ve uygun gördüğü hadislere *Şahih*'inde yer vermiştir. Kendisi yüz bin sahih hadis ile iki yüz bin gayri sahih hadisi ezberlediğini ifade etmiştir.⁵⁶ Hatta onun başka bir ifadesine göre kendisi *Şahih*'ini toplam altı yüz bin hadisten seçerek yazmıştır.⁵⁷ Anlaşılan o ki, bu hadislerin çoğu isnadla alakalı olsa da bunların bir kısmının metinle hiç alakası olmadığını söylemek mantıksız ve yanlış bir genellemedir. Bunun iki delili vardır. İlki *Şahih*'in dışında yüzlerce sahih metinlerin bulunması, diğeri ise oryantalistlerin anlayışıdır. Nitekim Guillaume, Crone ve bazı diğer oryantalistler İmam Buhârî'nin 600.000 (altı yüz bin) hadisten seçerek yazdığı *Şahih* eserine dair yüzde birini seçip doksan dokuzunu bıraktığını ve terk ettiği tüm hadislerin yalan olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁸ Kanaatimizce oryantalistlerin yalan olarak nitelendirdiği bu rivayetler, sadece isnadlarının yalan olmalarıyla sınırlı değildir. Ancak bütün bu hadislerin metin nitelikli olduğunu söylemek de yanlış bir genelleme olacaktır.

3.1. Metinden Hareketle Râvi Tenkidi

Çağdaş araştırmacı Amerikalı mühtedi Jonathan Brown'a göre muhaddisler bir metinde problem görürlerse o problemi isnadla yer alan herhangi bir hatanın neticesi olarak kabul ettikleri için tenkitlerini de isnad tenkidi olarak ortaya koyarlardı.⁵⁹ Ona göre bazı râviler sırf yanlış metin aktardığından dolayı

Kullandıkları Metot ve Kaynakların Değerlendirilmesi (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022), 234.

⁵⁴ Goldziher, *The Zahiris*, 144.

⁵⁵ Muslim, *el-Câmi'* 'Salât', 5/932.

⁵⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Darü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 2/340.

⁵⁷ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 2/340.

⁵⁸ Guillaume, *The Traditions of Islam*, 28-29; Crone, Roman, Provincial, 33.

⁵⁹ Brown, "The Rules of Matn Criticism", 359.

itibarlarını kaybetmişlerdir.⁶⁰ Ayrıca muhaddisler bir hadis metninde nekâret gördüğü vakit onu şu veya bu şekilde isnad tenkidine bağlı olarak reddederlerdi;⁶¹ zira bir metinde hata varsa bu durum, söz konusu metni aktaran râvilerden birinin yaptığı yanlış neticesinde meydana gelmiştir. Dolayısıyla Goldziher, muhaddislerin isnad tenkidini incelerken satır arası mânaları kaçırmış olabilir. Muhaddisler nasıl ki râvinin zayıflığından hareketle metinleri zayıf kabul etmişlerse aynı şekilde metinlerin nekâretinden yola çıkarak râvilerin bir kısmının itibarını da zedelemişlerdir. Örneğin İmam Müslim'in şu sözü buna bir delildir: "Münker bir rivayetin alameti şudur ki, onu sika râvilerin rivayetiyle karşılaştırdığımızda onlara karşı çıkar. Bu terslik şayet fazlaca olursa onu rivayet eden râviden rivayet almak terkedilir."⁶² Bu da gösteriyor ki, bir râvinin rivayetinin diğer sika râvilerin rivayet ettiği isnad veya metinlere ters düşüşünün az olması, beşer olmanın bir neticesi olarak doğaldır; fakat bu ters düşüş ziyadesiyle yaşanırsa bu, söz konusu râvinin itibarını zedeler, zayıflığını gerektirir ve böylece metinden hareketle isnad tenkidi gerçekleşir.⁶³ Bunu Goldziher'in kendi görüşünü ispatlamak üzere kullandığı bir örnekten de istidlal edebiliriz. Goldziher'e göre muhaddisler Dâvûd ez-Zâhirî'nin hadisçi yönüne çok önem vermemişlerdir. O, bu iddiayı ispatlamak üzere Sübkî'nin (öl. 771/1370) ez-Zâhirî'den yalnızca "Kim aşktan dolayı ölürse şehit sayılır."⁶⁴ anlamındaki tek bir rivayeti nakletmekle yetinmesinden hareketle istidlal etmiştir.⁶⁵ Bu rivayetin isnadında bulunan Süveyid b. Said bazı muhaddisler nazarında sika⁶⁶ olsa da söz konusu rivayetin içeriğinden yola çıkarak muhaddisler Süveyid'in itibarını zedelemişlerdir.⁶⁷ Bu durum metnin muhtevasına dayanarak isnad ve ricâl tenkidi yapıldığını ispatlamaktadır.

⁶⁰ Brown, "How We Know", 163. Rivayetlerden hareketle râvilerin cerh edilmesi konusuna dair geniş bilgi için bk. Topgöl, *Rivayetten Raviye*; Özçelik, *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi*.

⁶¹ Brown, "The Rules of Matn Criticism", 359.

⁶² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyai't-türâsî'l-Arabî, ts.), 1/6 (Mukaddime)

⁶³ Krş. Brown, "How We Know", 163. Ayrıca metnin nekâretinden dolayı râvinin güvenilirliğinden şüphe etme türündeki tenkit, ricâl kitaplarında özellikle zayıf ravilere has eserlerde yer almaktadır.

⁶⁴ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü'l-hicr, 1413/1992), 3/172.

⁶⁵ Goldziher, *The Zahiris*, 29.

⁶⁶ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma'rîfetü's-Şikât*, thk. Abdülâlîm Abdülâzîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405/1985), 1/442 (No. 699).

⁶⁷ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Halep: Darü'l-va'y, 1396/1976), 1/389. İbn Hibbân söz konusu aşka dair hadisten dolayı kendisini eleştirmiştir.

3.2. İsnaddan Hareketle Metin Tenkidi

İsnad tenkidi genelde – istisnaları durumlar hariç – tek başına, bir hadisin metninin doğru olup olmadığını ortaya çıkarabilme potansiyeline sahiptir. Nitekim Brown'un görüşünden de anlaşıldığı gibi muhaddisler hadiste metin tenkidini yaparken onu isnad tenkidine bağlı bir şekilde ortaya koyabilecek seviyede güçlü bir metoda sahiptirler.⁶⁸ Bir râvinin hatasını belirtmek hem isnad tenkidi hem de metin tenkidini – metinde belirtilen hatanın belirtilmesini – kapsayabilir. Dolayısıyla kimi zaman isnad ve metin tenkidi birbirine ilintili ve içkin olabilmektedir. İsnad eleştirilirse o tarik ile gelen metin de – istisnalar hariç – bir şekilde eleştirilmiş olur. Aynı şekilde bir metin eleştirilirse dolaylı olarak onu aktaran kişiler de eleştirilmiş olur. Bu münasebetle bazı durumlarda isnadla metin tenkidi, لازم ve melzum haline gelebilir. Fakat söz konusu 'ilmü'l-'ilel gibi çok hassas bir metod olunca cerh ve ta'dil ilminin zahiri kuralları da değişebilir.

3.3. Bid'at ve Metin Tenkidi

Hadis usulünde bid'atçının rivayetlerini kabul etmemenin arkasında bazı durumlarda metnin muhtevasının tenkidi de yatmaktadır. Hafıza yönünden sika, ancak akide yönünden bid'atçı olan bir râvinin rivayet ettiği hadis şayet bid'atçı râvinin akidesini destekliyorsa ve akidesini destekleyen başka sahih bir hadis de yoksa muhaddisler, ondan özellikle o metni kabul etmezler.⁶⁹ Fakat buna, 'Bid'atçılık râvinin zayıflığının bir alameti olduğu için metin tenkidiyle alakası yoktur.' şeklinde bir itiraz doğabilir. Lakin bizce bu itiraz sathîdir; çünkü bid'at, mutlak bir zayıflık değildir. Aksine onun da çeşitleri vardır. Hükmü de farklı durumlara göre değişkenlik gösterir.⁷⁰ Yani bid'at mutlak bir zayıflığın alameti olmamakla beraber bid'atçının rivayet ettiği metnin muhtevasına da bakılır. Muhaddisler de Şii ve Haricî râvilerden gelen rivayetleri ancak bu şartlar altında kabul etmiş ya da reddetmişlerdir.⁷¹

⁶⁸ Brown, "The Rules of Matn Criticism", 357.

⁶⁹ Ebû Bekir Kâfi, *Menhecü'l-İmam el-Buhârî fî tashîhi'l-ehâdis ve ta'lîlîhâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2000), 99; et-Tahhân, *Teyisîr*, 123.

⁷⁰ et-Tahhân, *Teyisîr*, 123; Kâfi, *Menhacü'l-İmam el-Buhârî*, 99.

⁷¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Kitâbü's-selsebil fî şerhi elfâzi ve 'ibârâti'l-cerh ve't-ta'dil*, (Devha: Darü'l-İmam el-Buhârî, 1428/2007), 116; Kâfi, *Menhacü'l-İmam el-Buhârî*, 98.

4. Günümüzde Görülen Tenkidsiz Bırakılmış Metinler

Yukarıda zikrettiğimiz analiz yine şöyle bir soruya muhatap olacaktır: Muhaddisler şayet metin tenkidi yapmışlarsa bugün problematik olarak görülen metinleri ya da metin tenkidine tâbi tutulan rivayetleri neden tenkidsiz bırakmışlardır? Kanaatimizce bunun dört farklı sebebi vardır. Birincisi, muhaddisler ile oryantalistler arasında metin tenkidinin niteliğindeki farklılık; ikincisi, metin ve din anlayışındaki farklılık; üçüncüsü, o zamanlarda böyle bir meselenin dillendirmeye değecek bir ihtilaf konusu olmaması; son olarak dördüncüsü ise metnin birden fazla konuyu içermesidir.

4.1. Metin Tenkidinin Tanımı ve Niteliğindeki Farklılık

Oryantalistik yaklaşımın metin tenkidi hadisleri reddetmeye yönelik olduğu kanaatindeyiz. Bunu oryantalistlerin indirgemeci bir yaklaşım sergilemelerinden⁷² ve hadislerin çoğunun sahte olduğu iddialarından⁷³ kolayca anlayabiliriz. Ayrıca Juynboll'un ifadeleri de buna delalet etmektedir. Ona göre Kur'ân ve diğer hadislere uyum sağlayan rivayet bir şekilde tevil edilebiliyorsa o vakit metin tenkidsiz bırakılmıştır. Her hâlûkârda cem etme, nesih veya reddetmeye tercih edilmiştir.⁷⁴ Binaenaleyh hadisleri reddeden oryantalistlerin metin tenkidi, neticede hadisi reddetmekten ibaret iken muhaddislerin metin tenkidi ise çelişkiyi gidermek, cem etmeye çalışmak, nâsîh ve mensûha bakmak; kısacası hadisi reddetmede aceleci olmamak, hadisi doğru bir şekilde anlayıp tevil etmek ve ihmal değil ihya etmekten ibarettir. Bunu Goldziher'in 'iç ve dış çelişkilerle dolu imkânsız bir cümle bir isnada bağlanırsa, o artık formel bir eleştirinin dikkatli bir incelemesine tâbi tutulur.' sözü ve 'metni reddetmeden çok ayrıntılara girip metinler arası uyum sağlamaya çalışırlar. Hiç olmazsa mensûh veya ma'lûl kategorisine koyarlar.'⁷⁵ ifadelerinden de anlayabiliriz. Ancak bu formel eleştirinin neticesinde metinlerin bir kısmını muhaddisler cem edip kabul ettikleri ve buna karşın oryantalistler de reddettikleri için sözde bu metinlerin muhaddisler tarafından tenkidsiz (reddiyesiz) bırakıldığı iddia edilmiştir. Bu anlamda tabii ki de muhaddisler oryantalistler gibi hadisleri reddetmemişlerdir, yani onların kastettiği şekliyle metin tenkidi yapmamışlardır. Velhâsıl oryantalistlere göre

⁷² Özcan Hıdır, "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi ve Türkiye'deki Siret Yazıcılığına Etkisi", *Siret Sempozyumu I Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, ed. Tahsin Koçyiğit (Ankara 2012), 599-601.

⁷³ Wael Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem", *Studia Islamica* 89 (1999), 77.

⁷⁴ G.H.A Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature Discussion in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 1969), 139.

⁷⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/140-141.

hadiste metin tenkidi onu reddetmek iken muhaddislere göre ise tevil, cem, nesh, tercih ve benzeri incelemelerden ibarettir.

Buna ek olarak muhaddislerin hadiste metin tenkidi yaptıkları Brown'un ifadelerinden de anlaşılmaktadır. O, muhaddislerin anakronizme karşı uyanık olduklarını, mantıksal imkânsızlığın hassasiyeti ve tarihsel, hukuki ve dogmatik temeller üzerinden hadiste metin tenkidi yapılmasının gerekliliğine dair çok net bir vizyona sahip olduklarını ifade etmektedir.⁷⁶ Fakat bu tenkit hadisleri yok etmeye yönelik olmadığı için itiraza maruz kalmıştır.

Günümüzdeki araştırmacılar, muhaddislerin kabul ettiği binlerce hadisi gördüğü için onların hadisleri hemen kabul ettikleri ve hiçbir şekilde reddetmediklerini zannetmişlerdir. Halbuki muhaddislerin reddettiği hadislerin sayısı bize aktardıkları veya kabul ettikleri hadislerin sayısından daha fazladır. Zaten muhaddisler bunların bir kısmını reddedip kendi eserlerinde yazmaya ihtiyaç duymadıkları için zamanla yok olmuşlardır. Uydurulan metinlerin bir kısmı fitneler zamanında zındıklar, hikâyeciler, cahil zahidler ve para kazanma amacı güden yalancılar tarafından kıssalar şeklinde sözlü olarak aktarıldığı için muhaddisler bunları kabul etmemişler ve bu metinler zamanla yok olmuşlardır. Diğer bir kısmı da ricâl, mevzuat, 'ilel ve diğer eserlerde kaydedilmiştir. Muhaddisler zayıf veya uydurma hadisleri inceledikleri eserlerin yazımında isnad ve râvi merkezli bir sıralamayı temel aldıkları içindir ki, hadiste metin tenkidi yapılmadığı iddiasında bulunan bazı araştırmacılar muhaddislerin sadece isnad tenkidiyle yetindiklerini zannetmişlerdir. Aslında muhaddislerin isnad tenkidini merkeze alarak metin tenkidi yapmalarının nedeni metin tenkidinin az da olsa bir sübjektiflik barındırmasıdır. Nitekim Brown'un da ifade ettiği gibi herkes metni, anlayışına ve akıl seviyesine göre kolayca reddedebildiği için muhaddisler de metin içinde bulunan hatanın asıl kaynağı yani isnaddaki râviler bağlamında objektif bir sistem geliştirmenin daha mantıklı, güvenilir ve bağlayıcı olduğunu görmüşlerdir.⁷⁷

4.2. Anlayış Farklılığı

Muhaddisler ile oryantalistler arasında din ve metin anlayışındaki farklılıktan ötürü muhaddislerin metin tenkidi yapmadıklarına inanılmaktadır. Birçok faktör de bu din anlayışındaki farklılığa yol açmaktadır. Mesela idrak seviyesi, ilimdeki yetkinlik, sahip olduğu uzmanlık alanı ve bulunduğu zaman ve ortamın sosyo-kültürel şartları bunlardandır. Bu kadar farklılık varken iki şahsın din ve metin anlayışında değişkenlik olması gayet tabiidir. Mesela bazı

⁷⁶ Brown, "How We Know", 162-163.

⁷⁷ Brown, "The Rules of Matn Criticism", 388.

oryantalistlere göre fıkıhla ilgili hadislerin çoğu Rasûlullah'a (s.a.v.) ait değildir.⁷⁸ Böyle bir peygamber ve din anlayışının neticesinde doğal olarak bu konudaki hadisler Rasûlullah'la (s.a.v.) ilişkilendirilince bunların tenkitsiz bırakıldığı kuşkusunu uyandırılacaktır. Zira bu metinler şayet metin tenkidi süzgecinden geçirilseydi bunların Rasûlullah'tan (s.a.v.) nakledilmediği anlaşılacaktı. Buna mukabil muhaddislerin peygamber ve din anlayışına göre ise Rasûlullah (s.a.v.) hukuku öğreten bir peygamberdir. Müslümanlara göre Rasûlullah (s.a.v.) fıkıhla ilgili hadisler söyleyebilir, dolayısıyla metin tenkidi adına bu konudaki hadisleri yok saymaya gerek yoktur. Sözün özü buradaki mesele metin tenkidi yapıp yapılmadığı değil her iki tarafın Rasûlullah (s.a.v.) hakkında çizdiği özel bir algı, ön yargı ve anlayıştır.

4.3. Meselenin Gündem Olmaması

Bir toplumda bir mesele tartışılınca o meseleyi içeren metinler daha özel ve daha titiz bir araştırmaya tâbi tutulmaktadır. Bununla birlikte günümüzde tartışılan meselelerin çoğu eski âlimler tarafından tartışılmış olsa da yeni meselelerin bir kısmı da erken dönem İslam toplumunda bahse değer bir ihtilafa sahip olmadığı için özel bir eleştiriye tâbi tutulmamıştır. Muhaddisler kendi zamanlarında tartışılan meseleleri ihtiva eden metinleri daha dikkatli bir şekilde incelemişlerdir. Diğerlerini ise zaruret ölçüsünde inceleyip bir kısmını da kuralların akışına bırakmışlardır. Sonradan gelen alimler ise meselelere vazedilmiş kurallara binaen ve çağın ihtiyacına göre yaklaşmışlardır. Kısacası günümüzde sorunlu olarak gördüğümüz metinlerin bir kısmı erken dönemde tartışma konusu olarak görülmediği için zinhar tartışılmamıştır. Örneğin Hz. Aişe'nin küçük yaştaki evliliğine dair hadisler, Batı'da pedofili kavramı ve evlilikte yaş sınırı gibi yasalar ortaya çıkana kadar üzerinde tartışılması gereken bir mevzu değildi. Bundandır ki, erken dönemdeki oryantalistler bile İslâm, Rasûlullah (s.a.v.), Kur'ân ve hadisler hakkında itirazda bulunurken dahi bu konuyu tartışmamışlardır. Mesela Yuhanna ed-Dımaşkî (öl. 749), Hz. Zeyneb'in (r.a.) evliliği konusunu eleştirirken Hz. Aişe'nin evliliğine hiç değinmemiştir. Aynı şekilde Mu'tezile de diğer hadisleri eleştirirken bu konudaki hadisleri eleştirmemiştir. Bunun en basit nedeni de bu konunun onların zamanında kritiğe değer bir konu olarak görülmemesidir.⁷⁹ Brown'un

⁷⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 2/19; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1967), 4-5; Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2019), 79.

⁷⁹ Joshua Little'nin Isnad cum Matn yöntemine dayalı tahkikine göre bu konudaki hadisler ilk kez Hişâm b. 'Urva b. ez-Zübeyr (öl. 146-47/763-64) tarafından hayatının son zamanlarında Basra'ya taşındıktan sonra oradaki Şii'lere karşı uydurulmuştur. bk. Joshua J. Little, *The Hadith of 'Ā'īshah's Marital Age: A Study in the Evolution of Early Islamic Historical Memory* (England: Oxford Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022); Juynboll bu konudaki hadislerin gerçeğe dayalı bir

tespitine göre İtalyan papaz ve İslâm karşıtı polemist Lodovico Marracci (1612-1700), Simon Ockley (1678-1720) ve David Samuel Margoliouth (1858-1940) Hz. Aişe'nin küçük yaştaki evliliğine dair hadisleri bir bahis olarak ilk kez gündeme getiren oryantalistlerdendir.⁸⁰

4.4. Metnin Birden Fazla Konuyu İçermesi

Kimi zaman sahih isnadla gelen bir metin birden fazla konuyu içerebilmektedir. Bu metinde bir konuya dair verilen bilgi doğru iken başka bir konuya dair verilen bilgi ise hatalı olabilmektedir. Bu durum muhaddisin o metinde bulunan hatayı fark etmediğini gerektirmemektedir. Zira bazen bir muhaddis böyle bir durumda ilmî emanet göreyerek metni hiç kesmeden ve

kökünün (kern) var olduğuna dair bir ihtimalin bulunduğu inanmaktadır. bk. Gautier Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden: Brill, 2007), 75; Brown'un *Isnad cum Matn* yöntemine dayalı görüşüne göre ise bu hadisler gerçekten Hz. Aişe'ye (r.anha) kadar ulaşmaktadır. bk. Jonathan A. C. Brown, interview with Ernie Rea 'Hadith', *Beyond Belief*, on *BBC Radio 4* (29th/June/2015, 23:00-23:20): <http://www.bbc.co.uk/programmes/b06084ky>; <https://www.facebook.com/jonathanacbrown/posts/10156584464609850>. (20 Kasım 2023, 23:00) Kanaatimizce İsnad cum Matn yönteminde isnada dayalı tezler müşterek râvi teorisine dayandığı için çok fazla ikna edici değildir. Özellikle Little'in müşterek râvi kullanımı aynı zamanda e-silentio argümanına dayanmaktadır ki o da tartışmalı bir konudur. Bu durumda iki tartışmalı konunun birleşmesiyle kesin sonuç çıkarmak çok isabetli değildir. Müşterek râvi teorisinin tenkidi için bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*; e-Silentio'nun tenkidi için bk. Zafar Ishaq Ansârî, "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument E-Silentio", *Hamdard Islamicus* 7/2 (Summer, 1984), 52. Ayrıca Little'in iddia ettiği gibi şayet gerçekten bunu ilk kez Hişâm, Basra'da uydurmuşsa bile, bu durum bizim ortaya koyduğumuz üçüncü çözüme aykırı değil, bilakis onu ispatlayan bir örnektir. Zira Little'in de dediği gibi Hişâm bunları Şiilere karşı uydurmuştur. Başka bir deyişle Hişâm Şiilerle irtibata geçince böyle bir rivayeti uydurma ihtiyacı duymuştur. Bu da demek oluyor ki, Hişâm'ın geldiği coğrafyada Hz. Aişe'nin (r.a.) fazileti konusu gündemde olmadığı gibi tartışılmamış ve buna bağlı olarak hadisleri uydurma ihtiyacı da hasıl olmamıştır. Aslında bizce Hişâm bunları uydurmamış aksine Şiilere rivayet etmiştir. Yani bu ikisi arasındaki fark, olmayan bir şeyi uydurmak ile var olanı ilk kez duruma göre beyan etmektir. Kısacası konunun ortaya çıkma sebebi, meselenin gündem olup olmaması, ona ihtiyaç duyulup duyulmaması, ona dair hadislerin rivayet edilip edilmemesi, rivayet edilse bile belli bir kesim ulemanın bu konudaki rivayetleri bilip bilmemesi, bilseler bile onların nazarında sahih olup olmaması, sahih olduğu hâlde istidlâl edilebilecek durumda olup olmaması gibi hususlara dikkat etmek, hadisin uydurulduğu veya metin tenkidi yapılmadığını söylemekten daha bilimsel ve dolayısıyla isabetli bir tavır olacaktır.

⁸⁰ Jonathan A. C. Brown, *Misquoting Muhammad The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy* (UK: One World, 2014), 209, 409.

üzerinde düzeltme de yapmadan râvinin aktardığını olduğu gibi yazabilmektedir. Ayrıca istidlal etmek istediği noktaya odaklanarak hatalı olan kısmı aynıyla kaydedebilir. Yahut hata çok belirgin, net ve aşikâr olduğu için eleştirmeye bile ihtiyaç duymayabilir. Hatta diğer tariklerden onun mukabili olan doğru metni veya onun hatalı olduğunu ispatlayan ve onu düzelterken rivayetleri zikretmekle de iktifa edebilir. Bu da onun tarafından hatalı kısmı yine bir başka rivayetle düzeltme anlamına gelmektedir. Sanki muhaddis bir taşla iki kuş vurmuşçasına hem hadisi aktarmakta hem de hadis usulü vazetmektedir. Bu hadis usulüne göre ise sika bir râvi hata yapabilir. Muhaddisler bu kurala binaen yine isnadı sahih olan bir hadisle ispatlamak amacıyla bazı sika râvilerin rivayet ettikleri tarihsel veya mantıksal hata içeren metinleri de olduğu gibi nakletmişlerdir. Örneğin İbn Abbas'ın (r.a.) öğrencisi İkrime (r.a.) ve Ahmed b. Ca'fer el-Ma'kirî'nin (r.a.) naklettiği metne göre Ebû Süfyân (r.a.) İslâm'ı kabul ettikten sonra Müslümanların nazarında kaybettiği konumu geri kazanmak için Rasûlullah'tan (s.a.v.) üç şey talep etmiştir. Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) de ona olumlu karşılık vermiştir. Birincisi kâfirlere karşı savaşmak için ordunun komutanlığına getirilmesi, ikincisi oğlu Muâviye'yi (r.a.) vahiy katibi olarak kabul etmesi, üçüncüsü ise kızı Ümmü Habîbe (r.anhâ) ile evlenmesi teklifidir.⁸¹ Hâlbuki Hz. Ümmü Habîbe (r.anhâ) bu vakiadan önce müminlerin annesi olma şerefine nâil olmuştur. Ne var ki, İmam Müslim'in bunu bilmemesi ya da böyle bir hatayı not almaması neredeyse imkânsızdır. Buna rağmen râvinin hatasını kendince düzeltmeden bu hadise yer vermesinin nedeni bu rivayette bulunan diğer konuların delil teşkil etmesidir. Zira İmam Müslim bu hadisi Hz. Ümmü Habîbe'nin evliliği konusunda değil sahâbenin fazileti başlığı altında zikretmiştir. Nitekim İmam Nevevî (r.a.) Ebû Süfyân'ın (r.a.) fazileti başlığı altında bu hadise yer vermiştir. Böylece İmam Müslim bir taraftan sika bir râvinin masum olmadığı ve hataya düşebileceği kuralının canlı bir örneğini verirken diğer taraftan bu rivayeti evlilik konusunda zikretmeyip fazilet rivayetleriyle beraber zikrederek metinde yer alan hatanın farkında olduğuna da işaret etmiştir. Buna ilaveten ilmî emanet olarak rivayetin metniyle hiç oynamadan işittiği gibi nakletmesi de metinlerin lafızlarının titizlikle aktarıldığı ve redaksiyon yapılmadığını göstermektedir. Bu nedenle artık denilebilir ki, mezkûr veriler, hadiste metin tenkidi yapılmadığı iddiasını asılsız bırakıp tam tersine redaksiyon yapılmadığını göstermektedir.

Sonuç

Araştırmamızda vardığımız sonuçlara göre hadiste metin tenkidinin yapılmadığı yönündeki iddiada yanlış bir genelleme söz konusudur. Zira Endülüs'ten Hicaz'a kadar uzanan coğrafyada yıllar boyunca süregelen birçok

⁸¹ Müslim, *el-Câmi'*, 'Fadâilü's-sahâbe', 168/2501.

ilmî çalışmaların inceleme sahasına giren veyahut çoğu yerde kritiği edilmiş bu metinler üzerinde; çağdaş iletişim sistemleri olmaksızın alimlerin birbirlerine muhalif düşmelerine rağmen tutarlı tenkit sistemi oluşturdukları için hadisleri uydurmak suretiyle komplo yaptıklarına inanmak çok güçtür. Ayrıca Goldizher'in bu konuya dair görüşleri ile diğer bazı iddiaları arasında çelişki ve tutarsızlıklar da bulunmaktadır. Örneğin hadislerin uydurulduğu iddiası ile hadisin muhtevasına dikkat edilmediği şeklindeki iddia arasında bir çelişki söz konusudur. Zira hadisi uyduran kimsenin uydurduğu metnin muhtevasına dikkat etmemesi mantıken beklenemez. Buna ilaveten muhaddisler anakronizmin farkında olup rivayetler arası çelişkilere de değinmişlerdir. Ayrıca onlar bid'at, taşhîf, şüzûz, illet, nekâret ve iztırâb gibi kavramlar ışığında hadisin muhtevasını incelemeye tâbi tutmuşlardır. Keza muhaddislerin metne bağlı olarak râviyi cerh etmeleri ve râvinin zayıflığından hareketle metni reddetmeleri de hadislerin mânalarını inceleme bağlamında dikkat çekicidir. Çünkü onlar hadiste metin tenkidini râvi ve isnad tenkidi başlığı altında işlemişlerdir. Bunun nedenlerinden birisi de metin tenkidinin biraz sübjektif olup isnad tenkidinin ise daha objektif olmasından kaynaklıdır. Bunun dışında bir metinde hata varsa bunun mutlak surette râviden kaynaklı bir durumdan dolayı olduğu düşüncesini gerektirdiği için muhaddisler söz konusu metin hatasını onun kaynaklandığı neden ile birlikte ele almışlardır.

Buna ilaveten bugün tenkidsiz bırakılmış diye düşündüğümüz problematik metinler ile çelişki ve anakronizm içeren metinlere gelince, bunların birkaç nedeni vardır: İlki, muhaddisler ile oryantalistler ya da onların iddialarına katılan araştırmacıların metin tenkidi kavramının niteliğine yönelik anlayış farklılığıdır. Zira oryantalistlere göre metin tenkidi, rivayeti reddetmek düşüncesinden ibaret iken muhaddislerin metin tenkidi ise hadislerde bulunan çelişkiyi gidermeye çalışmak, cem etmek, nesih edilebilme hususuna dikkat etmek ve tercih yöntemini izlemek gibi çok sayıda özelliklerden oluşmaktadır. Metni bu aşamalardan geçirdikten sonra kimi metinleri kabul etmişler, kimisini muhtarib kategorisine koymuşlar, kimisini de münker, şaz, ma'lûl vb. diye reddetmişlerdir. Bir diğer neden ise oryantalistler ile muhaddislerin din ve metin anlayışları arasında farklılığının bulunmasıdır. Bunlardan üçüncüsü de günümüzde sorunsal olarak görülen meselenin muhaddislerin zamanında bahse değer ve üzerinde tartışılması gereken mühim bir mesele olmayışındandır. Dördüncü bir neden olarak da belli bir metinde birden fazla konunun yer alması ve buna mukabil olarak muhaddisin de bu konular içinde önemli meselelere değinip sorunlu kısmına ise hiç değinmeksizin olduğu gibi nakletmekle yetinmesidir. Son olarak beşincisi ise ilmî emanet olarak rivayeti duyduğu gibi nakletme mesuliyetini taşımış olmalarıdır diyebiliriz. Mezkûr nedenler dışında belli bir rivayeti tenkidsiz bırakmışlarsa söz konusu hadiste bulunan çelişki, anakronizm ya da problemi gerçekten fark edemedikleri söylenebilir. Zira ilmî çalışmalarda hata yapmak

doğaldır. Tıpkı Juan Andres'in (öl. 1515) bir yerde Rasûl-i Ekrem'in milâdî 660 yılında başka bir yerde ise 630 yılında ilk vahiy aldığını söylemesi gibi. Fakat tüm bunların aksine, var olabilecek hatalardan dolayı rivayetlerin tümü ya da çoğunun tenkidsiz bırakıldığı ve metinlere hiç dikkat edilmediği hatta muhtevasına bile bakılmadığı veya anakronizmin farkında olunmadığı gibi kesin sonuçlar çıkarmak yanlış bir genellemedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Murşid vd. 31 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1421/2001.
- Akdoğan, Muhammed. "Zerkeşî ve *et-Tezkire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehra* İsimli Eserinde Rivayetleri Değerlendirme Yöntemi". *CUID* 22/1 (June 2018), 215-232.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher, Hadis Kültürü Araştırmaları*, Ankara: Otto, 2020.
- Brown, Jonathan A. C. "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find". *Islamic Law and Society* 15 (2008), 143-184.
- Brown, Jonathan A. C. "The Rules of Matn Criticism There Are No Rules". *Islamic Law and Society* 19 (2012), 356-396.
- Brown, Jonathan A. C. *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: One World, 2009.
- Brown, Jonathan A. C. interview with Ernie Rea 'Hadith', Beyond Belief, on BBC Radio 4 (29th/June/2015, 23:00-23:20):
<http://www.bbc.co.uk/programmes/b06084kv>;
<https://www.facebook.com/jonathanacbrown/posts/10156584464609850>.
(20 Kasım 2023, 23:00)
- Brown, Jonathan A. C. *Misquoting Muhammad The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. UK: One World, 2014.
- Burton, John. *An Introduction to the Hadith*. UK: Edinburgh University Press, 1994.
- Crone, Patricia. *Roman, Provincial and Islamic Law*. UK: Cambridge University Press, 2002.
- Çalgan, Mehmet Ali. "İbn Ebu Hâtim'in 'İlelü'l-hadîs' İsimli Eserinde Metin Tenkidi". *HADITH* 9 (Aralık 2022), 1-49.
- Çap, Sabri, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- ed-Dirîs, Halit b. Mansur. *Nakdu'l-metni'l-hadisî ve eseruhû fi'l-hükm 'ala'r-ruvât*. Riyaz: Dârü'l-muhaddis, 1428.
- ed-Dümeynî, Ebû Hamza Misfir b. Gurmullâh el-Gamidî. *Meşkâyisü naqdî mütûni's-sünne*. Riyaz: y.y., 1404/1984.
- Edgar, Krentz. *The Historicâl Critical Method*. Philadelphia USA: Fortres Press, 1977.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Haṭîb. *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. Riyaz: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Haṭîb. *Târîhu Bağdâd*, thk: Beşşâr Avvâd Maruf.

- 2 Cilt. Beyrut: Darü'l- ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Züheyir b. Nâsir en-Nâsir. b.y.: Dâr Tavk en-Necât, 1422.
- el-Cevâbî, Muhammad Tahir. *Cuhûdu'l-muhaddisîn fî nakdi metni'l-hadisi'n-nebeviyyi's-şerîf*. Tunus: Muessesâtu Abdulkерim b. Abdullah Tunus, t.s.
- el-İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405/1985.
- el-İdlibî, Salâhuddîn b. Ahmed. *Menhecu nakdi'l-metn 'inde 'ulemâi'l-hadisi'n-nebevî*. Beyrut: Dârü'l-âfâk, 1403/1983.
- el-İşfahânî, Hamza b. Hasan. *Kitâbü't-tenbîh 'ala hudûsi't-taşhîf*. thk. Muhammad Es'ad Talas. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Baskı, 1412/1992.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Ensârî, Zafar Ishaq. "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument E-Silentio". *Hamdard Islamicus*, 7/2 (1984), 51-61.
- Erol, Bünyamin. *Hz. Âşenin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Ankara: Otto, 2014.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyetil-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-hicr, 1413/1992.
- eş-Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1400.
- et-Tahhân, Mahmud. *Teysîru muştalehi'l-hadis*. Lahor: Mektebe-i Rahmaniye, ts.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-telvîh 'ala't-tevdîh*. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü's-selsebîl fî şerhi elfâzi ve 'ibârâti'l-cerh ve't-ta'dîl*. Devha: Darü'l-imam el-Buhârî, 1428/2007.
- ez-Zurakî, Adil b. Abduşşekur. *Kavâ'idu'l-ilel ve karâinu't-tercîh*. b.y.: Dârü'l-muhaddis, 1425.
- ez-Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu'l-Muvaţta'*. thk. Abdurraûf Saad. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1424/2003.
- Ghorî, Abdulmâjid. *Mu'cemu elfâzi'l-cerhi ve't-ta'adil*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1428/2007.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. çev. C. R. Barber - S. M. Stern. Chicago: Aldine Atherson, 1971.
- Goldziher, Ignaz. *The Zahiris, Their Doctrine and Their History*, çev. Wolfgang Behn. Leiden: Brill, 1971.
- Guillaume, Alfred. *The Traditions of Islam - An Introduction to the Study of Hadith Literature*. England: Oxford University Press, 1924.
- Hallaq, Wael "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem". *Studia Islamica* 89 (1999), 75-90.

- Hatiboğlu, İbrahim. "Metin Tenkidi Çerçevesi, Boyutları, Temel Problemleri, İslâmî İlimler Açısından Önemi ve Va'at Ettikleri" *Konulu Sunum Üzerine, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları -II*. İstanbul, 2008).
- Hıdır, Özcan. "Oryantalistlerin 'Rasyonel-Skeptik' Yöntemi ve Türkiye'deki Siret Yazıcılığına Etkisi". *Siret Sempozyumu I Türkiye'de Siret Yazıcılığı*. ed. Tahsin Koçyiğit. 593-625. Ankara 2012.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcüt - Ali Muhammed Mu'avvez. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *'İlelü'l-ḥadîs*. b.y.: Matâbi'ü'l-Hamîdî, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Halep: Dârü'r-reşîd, 1406/1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûḥîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Halep: Darü'l-va'y, 1396/1976.
- İbni'l-Acemî, Ebü'l-Vefâ Sıbtu Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî. *el-İgtibâṭ li-men rumiye bi'l-iḥtilât fî ricâli'l-ḥadîs*. thk. Alâeddin Ali Rızâ. Kahire: Dârü'l-hadis, 1988.
- Juynboll, G.H.A. *Encyclopedia of Canonical Ḥadîth*. Leiden: Brill, 2007.
- Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of The Tradition Literature Discussion in Modern Egypt*. Leiden: Brill, 1969.
- Kâfî, Ebû Bekir. *Menhecü'l-imam el-Buḥârî fî tashîhi'l-ehâdis ve ta'lîlihâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2000.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM, 2019.
- Kutluay, İbrahim. *Şia'da Hadis Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- Kuzudişli, Bekir. "Şia'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'ân'a Arzı -Tûs'nin İstibsâr'ı Örneği" *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, ed. M. Macit Kragözoğlu - M. Enes Topgül, (İstanbul: Klasik, 2015), 109-112.
- Little, Joshua J. *The Hadith of 'Ā'īshah's Marital Age: A Study in the Evolution of Early Islamic Historical Memory*. England: Oxford Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Motzki, Harald. "Dating Muslim Traditions: A Survey". *Arabica* 52/2 (2005), 204-253.
- Mustafa, Ebü'l-Hasan b. İsmail. *Şifâu'l-'alîl bi elfâzı ve kavâ'idil-cerhi ve't-ta'dîl*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1411/1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Özçelik, Fikret. *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi*. İstanbul: y.y., 2021.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.
- Quraishi, Ahmad Bilal. *Textual Criticism: A Comparative Study Between the Methods of Joseph Schacht and Harald Motzki in the Study of Ḥadîth*. İslâmabad: International Islamic University, Usulu'd-din Fakültesi, Doktora Tezi, 2016.

- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press, 1967.
- Syed, Muhammad Masharib Shah, "Nakdü'l-metn fi'l-hadis 'inde's-Şi'â", ed. Muhammad Masharib Shah SYED. *Buḥûsun fi'l-hadîs*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023. 85-118.
- Syed, Muhammad Masharib Shah. *Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarında Kullandıkları Metot ve Kaynakların Değerlendirilmesi*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.
- Topgöl, Muhammed Enes. *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*. İstanbul: İVAF 2019.
- Ünügür, Peyman. "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi". *İlahiyat Akademi* 7-8 (December 2018), 283-326.
- Ünügür, Peyman. *Şîa'da Metin Tenkidi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2017.
- Yıldırım, Enbiya *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet yayınları, 2009.

التناص القرآني في شعر ابن الفارض دراسة نقدية

ملخص: ل يرتبط النقد بالأدب ارتباطاً وثيقاً فيزدهر بازدهاره وينحط بانحطاطه، لا يمكن فقه الأدب وتاريخه من دون نقده وتحليله، ولا يزال النقاد يبذلون جهداً للكشف عن جماليات النص الأدبي وخاصة نظم الشعر ليظهروا جماليات النص الأدبي. ويعد التناص من أبرز التقنيات الفنية التي يستخدمها الناقد للكشف عن ووافد الشاعر والمصادر الثقافية التي أتكا عليها أثناء المحظة الإبداعية. ويقسم التناص إلى عدة أقسام منها التناص القرآني، الذي أخذ حيزاً كبيراً في شعر ابن الفارض. ويركز هذا المقال على دراسة ظاهرة التناص القرآني في شعر ابن الفارض. وقد عرف الباحث فيه بابن الفارض ثم عرج على تعريف التناص وأهميته وأسبابه وبيان أقسامه باختصار، ثم ناقش توظيف الشاعر للآيات القرآنية مبيئاً التعالق بين النص القرآني والنص الشعري وما أضافه هذا التناص من أبعاد معرفية وجمالية، ثم أتى بأمانة توضيحية لظاهرة التناص القرآني بأشكاله في شعر ابن الفارض سعياً منه إلى إبراز قدرة الشاعر على استحضار الآيات القرآنية وتوظيفها في نصه الشعري. وقد سلط البحث الضوء على مراعاة الشاعر لكافة المعايير الأخلاقية للقرآن والحفاظ على قداسه.

الكلمات المفتاحية: الأدب، النقد، التناص القرآني، الشعر، ابن الفارض.

İbnü'l-Fâriz'in Şiirinde Kur'an Kaynaklı Metinlerarasılık Eleştirel Bir İnceleme

Öz: Eleştiri ve tahlil olmadan edebiyat ve edebiyat tarihi gereği gibi anlaşılabilir. Çünkü eleştiri sayesinde edebi metnin güzellikleri ortaya çıkar. Eleştirmenler, geçmişten günümüze edebi metnin, özellikle şiir nazımın estetiğini ortaya koyma çabasındadır. Bu çabalardan bir tanesi de şairin kullanmış olduğu ve dayandığı kültürel kaynakları ortaya çıkarmaya çalışan metinlerarasılıktır. Metinlerarasılık bir çok bölümden oluşmaktadır. Bunlardan bir tanesi Kur'an kaynaklı metinlerarasılıktır. Bu konu İbnü'l-Fâriz'in divanında önemli yer teşkil etmektedir. Bu makale, İbnü'l-Fâriz'in şiirlerindeki Kur'an kaynaklı metinlerarasılık olgusunun incelenmesine odaklanmaktadır. Bu çalışmada, Kur'an metni ile manzum metin arasındaki ilişkiyi ve bu örtüşmenin kattığı bilişsel ve estetik boyutları göstererek şairin Kur'an ayetlerini kullanışı açıklanmıştır. Ardından, şairin Kur'an ayetlerini şiirsel metinde kullanma yeteneği vurgulanmaya çalışılarak İbnü'l-Fâriz'in şiirindeki bölümleriyle Kur'an kaynaklı metinlerarasılığı açıklayan örnekler verilmiştir. Araştırma şairin Kur'an'ın ahlaki ölçülerine uymasına ve kutsallığını korumasına ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Eleştiri, Kur'an Kaynaklı Metinlerarasılık, Şiir, İbnü'l-Fâriz.

The Qur'anic Intertextuality in Ibn al-Fârid's Poems

Abstract: Criticism is closely linked to literature, so it thrives with its prosperity and declines with its decline. Literature and its history cannot be understood without criticism and analysis. Critics aim to reveal the aesthetics of literary texts, especially poetic systems, by analyzing their constituent elements. Intertextuality is one of the most prominent artistic techniques used by critics to uncover the sources and cultural influences that a poet relied upon during the creative moment. It is a monetary phenomenon that has its splendor and beauty. Intertextuality is divided into several sections, including Qur'anic intertextuality. Qur'anic intertextuality played a significant role in the poetry of Ibn al-Faridh and was considered a virtual tributary in his poetry. This article focuses on studying the phenomenon of Qur'anic intertextuality in the poetry of Ibn Al-Faridh. The article begins by introducing Ibn Al-Faridh and then defines intertextuality, its importance, its causes, and its various divisions. The research seeks to highlight the poet's ability to evoke Qur'anic verses and employ them in his poetic text while maintaining the ethical standards and holiness of the Qur'an.

Keywords: Literature, Criticism, Intertextuality, Poetry, Ibn Fâridh.

Mahieddin
RACHID*^{ib}

المقدمة

إن القارئ لشعر ابن الفارض يلفتُ نظرَه نصوصٌ غائبةٌ في المتن متنوعة في طبيعتها ومصدرها، ويتصدر النص القرآني القائمة، حيث نشعر بوجوده بقوة في عدة مواضع من شعره. وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن النصوص القرآنية الغائبة في شعر ابن الفارض من خلال الاعتماد على تقنية التناص، كما تهدف إلى إبراز وظيفة التناص والقيمة الأدبية التي يضيفها على النص الشعري. وقد اعتمدت في البحث على المنهج البنوي الذي يحلل بنية النص ويغوص في تراكيبه لاستنباط بعض المصادر الذي كونت ثقافة الشاعر ودورها في إنتاجه الشعري.

1. ترجمة الشاعر ابن الفارض

ابن الفارض هو عمر ابن أبي الحسن، وهو حموي الأصل، لكن ولد في مصر وتوفي فيها، وكان مذهبه مذهب الإمام الشافعي، واشتهر بابن الفارض¹، وكان والده عالماً بالفروض واشتهر بكتابه للنساء والرجال² لذلك سمي بالفارض. ولد ابن الفارض سنة (1181/576م)³، ونشأ في بيت عفاف وعبادة وزهد وقناعة، درس الفقه الشافعي، وكان عالماً بالحديث فقد تلقى الحديث عن شيخه ابن عساكر، وعن ابن الفارض أخذ الحافظ المنذري وغيره، وكان يحب الخلاء والسياحة على طريق الصوفية، وقد أُخبر بأنه يفتح عليه بمكة فخرج إليها وأقام فيها خمسة عشر عاماً وتم الفتح وصار فريد عصره في علم التصوف، ثم عاد إلى مصر وأقام بالجامع الأزهر فعكف عليه الأئمة⁴. وقيل إنه أخذ عن ابن عربي⁵. وقد ذكر ابن حجر والمناوي وابن العماد والسخاوي بعض كراماته⁶ وله شهرة واسعة عند الناس لزهده وورعه⁷ وذكر علي باشا مبارك في كتابه الخطط الجديدة

¹ - زكي الدين عبد العظيم المنذري، *التكملة لوفيات النقلة*، المحقق: بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1984)، 3: 388؛ ابن الملقن: عمر بن علي بن أحمد الشافعي، *طبقات الأولياء*، المحقق: نور الدين شريبه، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1994م)، 465.

² - إسماعيل بن عمرو ابن كثير أبو الفداء، *تفسير ابن كثير*، تحقيق سامي سلامة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م)، 17: 222.

³ - المنذري، *التكملة لوفيات النقلة*، 3: 388؛ أحمد بن محمد ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر)، 3: 455.

⁴ - عبد الحي بن أحمد ابن العماد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، المحقق: محمود الأرنؤوط، (بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1986م)، 7: 262.

⁵ - أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده، *مفتاح السعادة ومصباح السيادة*، (بيروت: كتب الدار العلمية، ط1، 1985م)، 1: 214.

⁶ - ابن حجر العسقلاني، *لسان الميزان*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر، ط1، 2002م)، 6: 123؛ محمد عبد الرؤوف المناوي، *الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية الطبقات الكبرى*، المحقق: أديب الجادر، (بيروت: دار صادر)، 2: 498؛ ابن العماد، *شذرات الذهب*، 7: 263؛ نور الدين علي بن أحمد أبو الحسن السخاوي، *تحفة الأحباب وبغية الطلاب في الخطط والمزارات والتراجم والبقاع المباركات*، تحقيق: محمود ربيع وحسن قاسم، (القاهرة: طبع على نفقة أحمد نشأت، ط1، 1937م)، 383.

⁷ - ابن حجر، *لسان الميزان*، 6: 123.

(التوفيقية) أن مولدا يقام في كل سنة تحت رعاية أحفاده في مسجد عمر بن الفارض⁸. توفي ابن الفارض سنة (1235/هـ632م) ودفن بسفح المقطم تحت العارض⁹. وقد كان له باعٌ طويلٌ في النظم، ووصفَ بشاعر الوقت¹⁰ وسيد شعراء عصره على الإطلاق¹¹ وصاحب الشعر الرائق¹²، وشعره في الذروة لا يلحق شأؤه¹³ فقد جمع في شعره بين الجزالة والحلاوة¹⁴ وأسلوبه فيه رائق ظريف¹⁵ وشعره مشهور كثير الوجود بأيدي الناس، وأشهر من أن يُذكر¹⁶، وله دوييت ومواليا وألغاز.¹⁷ يقول ابن خلكان في وفياته عند ترجمة ابن الفارض: "حدثني عنه بعض أحبابه أنه ترنم يوماً وهو في مكان بيت صاحب المقامات الحريري" وهو:

مَنْ ذَا الَّذِي مَا سَاءَ قَطُّ وَمَنْ لَهُ الْحَسَنَى فَقَطُّ

قال: فسمع قائلاً ولم يرَ شخصه وقد أنشد:

محمدٌ الهادي الذي عليه جبريل هبط¹⁸

وكان يقول: نظمت بيتين في النوم، وهما:

وحياة أشواقي إليـك وحرمة الصبر الجميل

لا أبصرتُ عيني سواك ولا صبوتُ إلى خليل¹⁹

2. التناص:

التناص (Intertextuality) مصطلح حديث له أصول في الأدب العربي القديم، وقد جعل

⁸ - سعادة علي باشا مبارك، الخطط الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1305هـ)، 5: 59.

⁹ - المنذري، التكملة لوفيات النقلة، 3: 388؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3: 455؛ محمد بن أحمد بن إياس الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، المحقق: محمد مصطفى، (مكة المكرمة: دار الباز)، 1: 266.

¹⁰ - محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، المحقق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م)، 22: 368.

¹¹ - ابن العماد، شذرات الذهب، 7: 261.

¹² - ابن الملقن، طبقات الأولياء، 465.

¹³ - الذهبي، سير أعلام النبلاء، 22: 369.

¹⁴ - المنذري، التكملة لوفيات النقلة، 3: 389.

¹⁵ - ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3: 454.

¹⁶ - يوسف بن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب)، 6: 288.

¹⁷ - ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3: 454.

¹⁸ - المرجع نفسه، 3: 455.

¹⁹ - المرجع نفسه، 3: 455.

الجاحظ²⁰ لهذا الموضوع باباً مستقلاً تحت عنوان إغارة الشعراء على المعاني²¹ تحدث فيه عن استعانة الشعراء بمعاني مَنْ قبلهم. ومع تطور الدراسات النقدية الحديثة في الغرب أصبح فناً مستقلاً له قواعده وأساسه وأشكاله وأنواعه.²²

والتناص "استحضار نصوص غائبة سابقة في النصّ الشعري الحاضر وتوظيفها معنوياً أو فنياً أو أسلوبياً".²³ وهو "فسيفساء"²⁴ من نصوص أخرى أدمجت في النص بتقنيات مختلفة²⁵ أي هو توظيف بعض الجمل من نصوص سابقة في النص. وهذا التوظيف لا بد منه إذ إن المتن الأدبي - أي متن- لا يُكتب من الصفر، ولكن يكون له سوابق ينطلق منها، فالتناص هو استدعاء لمجموعة من النصوص، يتلاقى سابقها بلاحقها يمنح النصّ زينة وبهاء تُحرّكُ ذهنَ القارئ.

تبرز أهمية دراسة التناص في الكشف عن العناصر الثقافية التي أثرت في المبدع وكيف ساهمت في أثناء إبداع النص، وما هي الاتجاهات الثقافية والتاريخية التي يميل إليها المبدع، ويحتاجُ التناصُ إلى خبرة عميقة بالنصوص الأدبية²⁶ في جميع عصوره ليقف على ما أخذ فيه الخلف عن السلف، ونفرد بين التقليد والتجديد. والتناص قد يكون ظاهراً واضحاً وقد يكون خفياً يحتاج إلى تأمل لاستخراجه.

3. أنواع التناص:

للتناص عند الباحثين تقسيمات كثيرة وتسميات مختلفة، ويمكن تصنيف أهم هذه التقسيمات إلى قسمين رئيسين: الأول ما هو حسب المقدار المأخوذ، وهو أنواع: مثل التناص الاقتباسي الكامل المنصص²⁷ والتناص الاقتباسي الكامل المحوّر، والتناص الاشاري، والثاني: ما هو حسب نوع النص المأخوذ، وهو أنواع مثل التناص القرآني والتناص الحديثي، والتناص التاريخي والتناص الشعري...²⁸ وهناك أنواع أخرى لا تندرج تحت هذين القسمين مثل تناص المعارضة، وتناص

²⁰ - عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ)، 3: 149.

²¹ - وفي نسخة أخرى من تحقيق عبد السلام هارون تحت عنوان أخذ الشعراء بعضهم معاني بعض. انظر: عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، المحقق: عبد السلام هارون، (مصر: دار مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1965م)، 3: 311.

²² - انظر مثلاً: كتاب دراسات في النصّ والتناصية، وهو عدة مقالات لعدة مؤلفين (رولان بارت، مارك انجينو، ليون سيمفل، جيرار جينيت) ترجمة: محمد خير البقاعي، وكتاب علم النص، جوليا، كريستيفا، ترجمة: فريد الزاهي، سلسلة المعرفة الأدبية. وكتاب شعرية دوستوفسكي، ميخائيل باختين، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، ومقال نظرية التناصية، مارك دوبيازي، ترجمة: الرّمحوتي عبد الرّحيم.

²³ - محمد الأحمد، شعر الالتزام وبنائه الفني عند الشاعر عمر أبي ريشة (أنقرة: صون جاغ، 2021)، ص183.

²⁴ - قطع صغيرة.

²⁵ - محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، (الدار البيضاء: دار المركز الثقافي العربي، ط3، 1992م)، 121.

²⁶ - رجاء عبد، "النصّ والتناص"، مجلة علامات النادي الأدبي، جدة، مجلد5، العدد 18، (ديسمبر 1990م): 184.

²⁷ - وهذا ما يسمى بالاقْتِباس أو العزو أو العطف.

²⁸ - وقد تناول عدة باحثين عرب التناص بشكل موسع معتمداً بعضهم على الباحثين الأوربيين، والآخر مؤصلاً لفكرة التناص ومبياً جذورها في الأدب العربي القديم. انظر مثلاً كتاب النص الغائب تجليات التناص في الشعر العربي للمؤلف

الشخصيات... وما يهمننا في الدرس هنا من هذه التقسيمات هو التناص القرآني.

4. التناص القرآني:

التناص القرآني هو استدعاء المبدع شيئاً من القرآن الكريم وتوظيفه في النص، والقرآن هو أعلى المصادر الأدبية بياناً وفصاحةً، وهو مصدر إلهام للشاعر لأن معانيه متجددة لا تنتهي، فما يكاد شاعر أو خطيب بعد نزول القرآن إلا اقتبس أو ضمّن نصوصه من القرآن الكريم، يقول الجاحظ "كانوا يستحسنون أن يكون آي من القرآن في خطب الاحتفال، وفي خطب صلاة الجمعة؛ فإن ذلك يعطي الكلام البهاء والوقار، والرقة"²⁹ وعلى هذا فإن استدعاء النصوص القرآنية أثناء إبداع الشعر هو أحد السبل للارتقاء بالشعر لأن الخطاب القرآني لا يضاهيه خطاب فهو نبع ثري لا ينفد، وإن استثمار التراكيب القرآنية في الأشعار تضيف قوة وجزالة على النص.

وقد استخدم الشاعر ابن الفارض التناص القرآني في نظمه، لأن ابن الفارض عاش في بيئة صوفية قوامها الكتاب والسنة. فصار النص القرآني أحد أهم مكونات أشعار ابن الفارض وعنصراً بارزاً في شعره. والتناص القرآني عند ابن الفارض جاء مع المفردة القرآنية ومع الجملة ومع القصة القرآنية. وقد أكسب هذا التناص القرآني أشعار ابن الفارض "تنوعاً في الأساليب، وقوة في المعاني، وبلاغة في التعبير، وأضفى عليها جمالاً فتياً مؤثراً"³⁰.

1.4 - التناص مع المفردة:

كانت المفردة القرآنية حاضرة في شعر ابن الفارض، وقد قام الشاعر باستدعاء المفردات القرآنية وزين بها شعره، يقول:³¹

وكلُّ اللَّيالي ليلةُ القدرِ إنْ دَنَتْ كما كُلُّ أَيامِ اللَّقا يومُ جُمعةٍ

استدعى ابن الفارض في البيت الشعري لفظة ليلة القدر من كتاب الله الكريم في قوله تعالى: (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ)³² ليرتقي في تعبيره إلى قمة الذوق الرفيع للمحبة، فقد شبه الشاعر كل ليلة تدنو المحبوبة منه وتتجلى له بليلة القدر التي وصف الله فيها العبادة بأنها خير من ألف شهر في العظمة والقداسة، فكما أن ليلة القدر عظيمة القدر كذلك قرب المحبوبة في نظر الشاعر عظيم، وكما يتوجه المترقب ليلية القدر بكليته لإحيائها دون ترك لحظة منها، ويسعد، كذلك المحب يصبُّ

محمد عزام، وكتاب التناص، دراسة نقدية في التأصيل لنشأة المصطلح، للمؤلف عبد الفتاح داود كاك. وكتاب تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص، للمؤلف محمد مفتاح: 119-135.

²⁹ - عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ)، 1: 115.

³⁰ محمد الأحمد، "أثر حرب حزيران عام 1967 في شعر نزار قباني"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أون دوغوز مايس 47 (كانون الأول، 2019)، 371.

³¹ - أبو حفص عمر بن أبي الحسن ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (بيروت: دار صادر)، 80.

³² - سورة القدر، آية 3.

كل تركيزه على محبوبته دون تحول الطرف عنها، وقد أحسن الشاعر توظيف لفظة ليلة القدر في النص الشعري، مع المحافظة على قداسة النص القرآني.

وفي موضع آخر يقول ابن الفارض:

فما الودقُ إلا من تحلبِ وما البرقُ، إلا من تلهبِ زفرتي
مدمعي

وظف الشاعر في نصه الشعري لفظة الودق الواردة في قول الله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ)³³، وقد أحسن ابن الفارض استخدام هذه اللفظة في نصه الشعري، ففي الآية القرآنية لفت سبحانه وتعالى أنظار خلقه إلى مظاهر القدرة الإلهية في الكون، وكيف أنه يسوق السحاب عند بدأها وهي ضعيفة، ويسمى الأجزاء ثم يجمعه بعدما تفرق، ثم يصيره متراكما أي يركب بعضه بعضا، فترى المطر أي الودق يخرج من خلاله.³⁴ أما في ابن الفارض فقد صور نزول دموعه المنهمر بكاءً على محبوبه كنزول المطر من السحاب المتراكم.

وفي مثال آخر يقول:³⁵

ومن نورهِ مشكاة ذاتي أشرقَتْ عليَّ فنارتُ بي عِشائِي كَصَحْوِي

يبين الشاعر في هذا البيت أن مشكاة ذاته أشرقت من نور محبوبه فأنارت مساءه وأصبح عشاءه كصباحه. وقد استخدم الشاعر في هذا البيت مفردة مشكاة في إشارة إلى قول الله تعالى: (مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ)³⁶، فامتص من الآية معنى المشكاة ووظفها في غرضه الشعري.

2.4 - التناص مع الجملة القرآنية:

وظف ابن الفارض الجملة القرآنية في شعره وقد كان التناص كاملاً في بعض الأحيان، لكن في معظمه كان محوراً ولم يكن كاملاً، وهذا التحوير كان متعمداً ليناسب السياق الشعري، فكان النص الشعري في أبهى صورته، يقول:³⁷

تعرّض قومٌ للغرام وأعرّضوا
رَضُوا بالأمانِي وابتلوا بحطّوْظهم
فهم في السرى لم يبرّحوا من مكانهم
بجانبيهم عن صحّتي فيه فاعتلوا
وخاضوا بحار الحبّ دعوى فما
ابتلوا

³³ - سورة النور، آية 43.

³⁴ - ابن كثير، تفسير ابن كثير، 6: 72.

³⁵ - ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، 115.

³⁶ - سورة النور، آية 35.

³⁷ - ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، 134.

عن مذهبي لما استحبوا العمى على
وما ظعنوا في السير عنه وقد كلوا
الهدى حسداً من عند أنفسهم ضلوا
الهدى حسداً من عند أنفسهم ضلوا

يتكلم ابن الفارض في هذه الأبيات عن الذين ادعوا دخول طريق التصوف من باب الحب الإلهي، ثم راح يصف حالهم في الحب مستخدماً الجمل بعض القرآنية، هؤلاء القوم كان دخولهم التصوف مجرد أمني وقد أعطوا لحظوظهم الدنيوية القسم الأكبر، وهم قد خاضوا بحار الحب قولاً لا فعلاً، لذلك لم تبتلهم قطرة من بحر الحب، وهم في السير والسلوك لم يتقدموا خطوة واحدة لعدم وجود الرغبة الحقيقية في السير، لذلك قد كلوا عن التصوف لأنهم استحبوا الشهوات الدنيوية على السعادة الحقيقية، وبدلوا الهدى بالعمى، وبسبب جحدهم وحسدهم قد ضلوا الطريق.

وقد استخدم ابن الفارض في هذه الأبيات الأربعة ثلاث جمل قرآنية ركبها في نصه الشعري مع تحوير في بعضها، الأولى في قوله: أعرضوا بجانبهم، وقد اقتبس هذه الجملة من قول الله تعالى: (وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ)³⁸ وهذا التشابك في المعنى قد لفت ذهن القارئ وجعله يستحضر الآية القرآنية، ولا شك أن هذا الاستخدام أعطى جمالا للقطعة الشعرية. والثانية في قول ابن الفارض: وقد كلوا عن مذهبي لما استحبوا العمى على الهدى، متناصاً مع قوله تعالى: (وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى)³⁹، فكما أن تمود رجحوا الضلالة على الهدى بعد هداية الله لهم، كذلك المدعين للتصوف مالوا إلى الشهوات واكتفوا بادعاء الحب ولم يبرهنوا على هذا الادعاء بالظعن في السير والسلوك القائم على مجاهدة النفس ورياضتها على الطاعة. والثالثة في قول ابن الفارض: حسداً من عند أنفسهم، وقد تداخلت هذه الجملة مع النص القرآني في قول الله تعالى: (وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ)⁴⁰ واندمج معه اندماجاً إيجابياً دون تغيير في اللفظ أو الدلالة، فالمدعون عندما يرون المحب الحقيقي والسالك إلى الله بجده يحسدونه ويريدونه أن يترك ما هو عليه.

وفي مثال آخر لتناص الجملة يقول ابن الفارض:⁴¹

فَكُنْ بَصْرًا وَأَنْظُرْ، وَسَمْعًا وَعَهْ، وَكُنْ
لِسَانًا وَقُلْ، فَالْجَمْعُ أَهْدَى
طَرِيقَةَ
فَصَارَتْ لَهُ أَمَّارَةً وَاسْتَمَرَّتْ
عِدَاهَا، وَعَدُّ مِنْهَا بِأَحْصَنِ جِنَّةٍ

التوظيف هنا لجملة سولت له نفسه مقتطعة من الآية القرآنية (قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ

³⁸ - سورة الاسراء، آية 83. وسورة فصلت، آية 51.

³⁹ - سورة فصلت: آية 17.

⁴⁰ - سورة البقرة، آية

⁴¹ - ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، 74.

قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي) ⁴²، ومثلها في قول الله تعالى (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً) ⁴³ والتوظيف هنا كاملاً بالدلالة مع تغيير طفيف في الألفاظ، بحيث يسهل على القارئ كشف التعالق بين النص الشعري والنص القرآني، والتسويل هو تزيين الشيء إلى الإنسان ليقوله أو ليفعله، ⁴⁴ ونقل الزبيدي عن الراغب قوله: هو تحسين النفس لما حرص عليه، وتصوير الشيء القبيح منه بصورة الشيء الحسن ⁴⁵ والشاعر في البيت الأبيات الشعرية السابقة يطلب من المرید ألا يتبع كل من سولت له نفسه كما حدث مع السامري الذي ذكره الله في الآية السابقة حيث سولت له نفسه أن يأخذ من أثر جبريل عليه السلام ويضعها في العجل ⁴⁶، وكما حدث مع إخوة يوسف، حيث قال لهم يعقوب عليه السلام لقد زينت أنفسكم أمراً هممتم به وأردتموه ⁴⁷.

ومن خلال النظر إلى التناص في البيت الشعري ندرك أن الدلالة بقيت على حالها والتصرف كان في بعض الألفاظ، وقد أدى هذا التناص وظيفية جمالية حيث قرّب الشاعر للمرید حالتين ذكرهما الله في القرآن وذكر ما آل إليه أمر كل حالة واعظاً الشاعر المرید بالابتعاد عن كلا الحالتين كي يسلم في أمور دينه ودنياه.

ومثال آخر نسوقه في تناص الجملة، يقول الشاعر: ⁴⁸

فيا قلبُ شاهدُ حُسْنِهَا وَجَمَالِهَا	ففيها لأسرارِ الجمالِ ودائِعُ
لقد قُلْتُ في مَبْدَأِ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ	بلى قد شَهِدْنَا وَالْوَالَا مُتَتَابِعُ
فيا حَبِذاً تِلْكَ الشَّهَادَةُ إِنَّهَا	تُجَادِلُ عَنِّي سَائِلِي وَتُدَافِعُ

يخاطب الشاعر قلبه بأن يشاهد حسنَ جمالِ المحبوبة لأنَّ فيها أسرارَ عظيمة، وأنت يا قلبُ قلتِ - حين أخذ عليك الله العهد في مقام ألسنتِ بربكم - بلى وشهدتِ أن الله ربُّكَ فتابعِ الولاءِ وابقِ على هذه الشهادة لأنها ستدافع عني يوم القيامة حين أُسألُ. وقد أحلنا الشاعرُ في نصِّه السابقِ بصورة مباشرة وواضحة إلى قوله تعالى (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) ⁴⁹ عندما أخذ الله العهد على بني آدم وأشهدهم على أنفسهم. وقد ارتقى الشاعر بذهن القارئ من خلال هذا التوظيف ليربط الذهن بين النص الشعري

⁴² - سورة طه: آية 96.

⁴³ - سورة يوسف: آية، 83.

⁴⁴ - محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، 18: 350.

⁴⁵ - محمد بن عبد الرزاق الملقب بمرتضى، الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: دار الهداية)، 29: 239.

⁴⁶ - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م)، 512.

⁴⁷ - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م)، 16: 213.

⁴⁸ - ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، 213.

⁴⁹ - سورة الأعراف: آية 172.

والنص القرآني، ويوجد التعلق بينها.

3.4 - التناص مع القصة القرآنية:

القصص القرآني هو "إخبار الله عما حدث للأمم السابقة، وأحوالهم مع أنبيائهم، وتقديمه للأمم المسلمة صورة ناطقة لما كان عليه أسلافهم من الأمم، لا للمتعة والتسلية، وإنما للعتبة والعبارة"⁵⁰ وقد تأثر ابن الفارض بروعة القصص القرآني فوظفها في شعره في شكل لوحات جميلة المشاهد، متوهجة اللغة والمعاني. وإن استدعاء الشاعر للقصة القرآنية لبث الأفكار والخواطر من خلالها هو تعبير عن العاطفة في قالب فني.

ومن القصص البارزة التي استخدمها ابن الفارض قصة موسى حين أراد اقتباس النار، يقول ابن الفارض:⁵¹

لَيْلًا قَبَشْرَتْ أَهْلِي	آنَسْتُ فِي الْحَيِّ نَارًا
أَجِدُ هُدَايَ لَعْلِي	قُلْتُ امْكُثُوا فَلَعْلِي
نَارَ الْمَكَلِّمْ قَبْلِي	دَنَوْتُ مِنْهَا فَكَانَتْ
رُدُّوا لِيَالِي وَصَلِي	نُودِيَتْ مِنْهَا جِهَارًا
مِيقَاتُ فِي جَمْعِ شَمَلِي	حَتَّى إِذَا مَا تَدَانَى الْ
مِنْ هَيْبَةِ الْمُتَجَلِّي	صَارَتْ جِبَالِي دَكًّا
يَدْرِيهِ مَنْ كَانَ مِثْلِي	وَلَا حَ سِرٌّ خَفِي

استحضر الشاعر قصتين مختلفتين حدثت مع سيدنا موسى ووظفهما في غرضه الصوفي، ولخص من خلالهما مقام الشهود عند الصوفية، القصة الأولى تضم ذكر رؤية موسى للنار، وكيف أمر أهله بالمكث، وأخبرهم بأنه آنس ناراً، ووعدهم بأن يأتيهم بنار يصطلون بها، أو يصل إلى شيء يهتدون به إلى الطريق التي يشدونها، يقول الله تعالى: (وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعْلِي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى)⁵²

والقصة الثانية: هي قصة المعياذ حيث جاء موسى لميقات ربه، وحصل له من الله الكرامة وهي التكليم، وطلب من الله تعالى أن ينظر إليه. يقول الله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۖ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۖ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا ۖ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ

⁵⁰ - محمد السعيد أبو زهرة، " تجليات القصة القرآنية في شعر محمد هلال البريكي"، مجلة بحوث كلية الآداب، مجلد1،

العدد 125، (إبريل 2021م)، 9.

⁵¹ - ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، 175.

⁵² - سورة طه: آية 9-12.

يظهر التعالق بين القصة القرآنية والنص الشعري بطريقة فنية تربط بين ما يعيشه الشاعر في مقام الشهود وبين قصة موسى عندما رأى النار وقد أنزل الشاعر عناصر القصة على الأحداث التي يعيشها السالك في مرتبة الشهود، فسيدنا موسى عندما سار بأهله قاصداً بلاد مصر أضل الطريق، وكانت ليلة باردة ليلاً شتوية،

ونزل بين شعاب ووديان وجبال، وكما جرت له العادة بدأ يقده بزند معه ليشعل ناراً، لكن لم يستطع تشغيل النار فبينما هو يحاول تشغيلها إذ لمحت له من جانب جبل الطور ناراً، فقال لأهله بقصد تشيرهم: (إِنِّي أَنسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ)⁵⁴، وقد استخدم ابن الفارض هذه المعاني في الأبيات السابقة شارحاً مقام الشهود الذي يقتضي ترك الأهل والنفس والمال وكل متاع الدنيا والتوجه إلى الله بقلب صافٍ لمشاهدة التجليات الإلهية وخاصة في الليالي التي يشتد بها الأُنس بقاء المحبوب. يقول:

أَنسْتُ فِي الْحَيِّ نَارًا	لَيْلًا فَبَشَّرْتُ أَهْلِي
قُلْتُ امْكُثُوا فَلَعَلِّي	أَجِدُ هُدَايَ لَعَلِّي
دَنَوْتُ مِنْهَا فَكَانَتْ	نَارَ الْمُكَلِّمِ قَبْلِي

لقد لمحت في قلب الشاعر جذوة نور فترك الشاعر نفسه وعبر عنها بالأهل وتابع هذه الشعلة فلما عاينها وجدها نفس نار المُكَلِّم إشارة إلى سيدنا موسى فلم تكن ناراً بل كان تجلى الحق له.

وقد تابع الشاعر توضيح مقام الشهود فقد تم لقاء المحبوب وتلقَّف الأسرار عنه، وهذا ما يتضح في هذه الأبيات:

نوديتُ منها جهاراً	رُدُّوا لياليَ وصلي
حتى إذا ما تدانَى ال	مِيقَاتُ فِي جَمْعِ شَمْلِي
صارتُ جبالي دكاً	مَنْ هَبَّيَّةَ الْمُتَجَلِّي
ولاحَ سرُّ خفي	يُدْرِيهِ مَنْ كَانَ مِثْلِي

فقد نودي الشاعر بوضوح من قِبَل النار أن اترك الأهل والنفس وكل شيء وأقبل عليّ، فلما تم قطع طريق السير والسلوك وحان موعد اللقاء تجلى المحبوب عليه فصارت بشرته متناثرة كتناثر جبل الطور، لا كثافة له وقد ارتقى بروحه إلى مقام يستطيع تحمل الأسرار ووصل لمقام الشهود.

وقد أبدع الشاعر إبداعاً لا مثيل له حينما أسقط قصتين مختلفتين من قصص القرآن على توضيح

⁵³ - سورة الأعراف: آية 143.

⁵⁴ - ابن كثير، تفسير ابن كثير، 5: 275.

مقام من مقامات التصوف الذي مرَّ به الشاعر.

ومن القصص التي استخدمها ابن الفارض قصة الخضر مع نبي الله موسى، يقول: ⁵⁵

فَلَمَّا رَفَعْتُ السُّتْرَ عَنِّي كَرَفَعِهِ بَحِيثٌ بَدَتْ لِي النَّفْسُ مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ
وَقَدْ طَلَعَتْ شَمْسُ الشُّهُودِ فَأَشْرَقَ وَجُودٌ وَحَلَّتْ بِي عَقُودُ أَخِيَّةٍ
ال جِدَارَ الْأَحْكَامِي وَخَرَقَ سَفِينَتِي
قَتَلْتُ غَلَامَ النَّفْسِ بَيْنَ إِقَامَتِي ال

لخص الشاعر في هذه الأبيات رحلته الصوفية في أجمل تصوير وأروع توصيف مضيفاً إلى صورته البديعة نكهة التناص القرآني من خلال إسقاط أحداث قصة موسى عليه السلام مع الخضر على أحداث رحلة السير والسلوك، فقد عرف نفسه وحقيقتها وعرف أنها الحجاب الذي تحجبه عن مشاهدة الأسرار والأنوار فقام برفع هذا الحجاب من خلال قتل شهوات النفس ورغباتها وإقامة جدار الأحكام الشرعية على نفسه وخرق سفينة العادات، فتحقق له رؤية شمس الشهود التي لا تغيب إنما يحجب المرء عنها بشهوات نفسه.

من السهل على القارئ أن يستحضر في الأبيات الشعرية السابقة الآيات القرآنية التي تحدثت عن قصة لقاء كليم الله موسى بالخضر عليه السلام ⁵⁶ لكن يحتاج المتلقي التأمل العميق ليكتشف التعلق النصي بين هذا المقطع الشعري والقصة القرآنية؛ لأن الشاعر استخدم الألفاظ التي وردت في القصة القرآنية ولم يستخدم معانيها، وإنما استخدم معاني صوفية، فخرق السفينة في القصة القرآنية كان حقيقياً وهو معلوم، أما عند الشاعر فهو إشارة إلى ترويض النفس على مخالفة ما ألفتته من عادات، وتربيتها على العبادات، وبالتالي يتحقق خرق العادات، وكذلك قتل الغلام كان حقيقياً أما عند الشاعر فهو إشارة إمامة كل شهوات النفس ورغباتها وإقامة أحكام الله الذي أشار إليه الشاعر بإقامة الجدار. وقد دلَّ توظيف الشاعر للقصة القرآنية بما يخدم غرضه الشعري على موهبته الفنية في التعامل مع النص القرآني والمحافظة على قداسته.

إن المتأمل في القصص القرآنية التي استعارها ابن الفارض لأشعاره يجدها تصب في خدمة غرضه الصوفي. ويأحصى هذه القصص القرآنية فقد حازت قصة موسى على الصدارة بأربع مواضع مختلفة ⁵⁷ وقصة سيدنا محمد عليه السلام أثناء المعراج ⁵⁸ وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ⁵⁹ وقصة هاروت وماروت ⁶⁰ وقصة أصحاب بدر. ⁶¹ وهناك إشارات لقصص قرآنية فضلت أن أضعها

⁵⁵ - ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، 112.

⁵⁶ - انظر سورة الكهف: آية 65-82.

⁵⁷ - ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، 47، 91، 116، 175.

⁵⁸ - المرجع نفسه، 69.

⁵⁹ - المرجع نفسه، 112.

⁶⁰ - المرجع نفسه، 27.

⁶¹ - المرجع نفسه، 92.

تحت فقرة مستقلة بعنوان استدعاء الشخصيات؛ لأن التوظيف لم يكن صريحاً بل تلميحاً.

5. استدعاء الشخصيات التي وردت في القرآن:

ساعة اللحظة الإبداعية للشاعر قد تطرق ذهنه شخصيات معروفة تتلاءم طبيعة هذه الشخصية مع رؤاه الشعرية فيقوم باستدعائها وينزلها على حالها أو يكتفي باستدعاء اللفظ ويلبسه معاني جديدة. ويكون الاستدعاء بوعي وقصد من الشاعر لإضفاء أمرين، الأول: العامل الفني حيث يعطي الاستدعاء الشعرَ زينةً وبهاءً، والثاني: العامل المعرفي حيث تكون هذه الشخصية وما تتعلق به من أمور شارحةً لحالة الشاعر التي يريد أن يعبر عنها.

ولم يهمل شاعرنا الشخصيات التي وردت في القرآن الكريم فقد وظف معظمها - إن لم يكن أتى عليها جميعاً- في خدمة تصوراته ورؤاه الداخلية، وهذا يدل على ضلوع الشاعر بقضايا القرآن والوقوف على تفاصيله، وابن الفارض لا يحتاج لنثبت له ثقافته الدينية فهو تربي في بيت العلم الورع والزهد والتصوف، يقول: ⁶²

هي النفسُ إن أَلَقَتْ هَوَاهَا تَضَاعَفَتْ وَنَاهِيكَ جَمَعًا لَا بَفَرْقٍ مَسَاحَتِي بِذَاكَ عَلَا الطُّوفَانَ نُوحٌ وَقَدْ نَجَا وَعَاضَ لَهُ مَا فَاضَ عَنْهُ اسْتِجَادَةٌ وَسَارَ وَمَتَنَ الرِّيحَ تَحْتَ بَسَاطِهِ وَقَبْلَ ارْتِدَادِ الطَّرْفِ أَحْضَرَ مِنْ سَبَا وَأَخْمَدَ إِبْرَاهِيمَ نَارَ عَدُوِّهِ وَلَمَّا دَعَا الْأَطْيَارَ مِنْ كُلِّ شَاهِقٍ وَمِنْ يَدِهِ مُوسَى عَصَاهُ تَلَقَّقَتْ وَمِنْ حَجَرٍ أَجْرَى عَيْونًا بَضْرِيَّةٍ وَيُوسُفُ إِذَا أَلْقَى الْبَشِيرُ قَمِيصَهُ رَأَاهُ بَعِيْنٌ قَبْلَ مَقْدَمِهِ بِكِي وَفِي آلِ إِسْرَائِيلَ مَائِدَةٌ مِنْ آلِ وَمِنْ أَكْمِهِ أَبْرًا وَمِنْ وَضَحِ عَدَا	قُوَاهَا وَأَعْطَتْ فَعَلَهَا كُلَّ ذَرَّةٍ مَكَانٍ مَقْيَسٍ أَوْ زَمَانٍ مُوقَّتٍ بِهِ مَنْ نَجَا مِنْ قَوْمِهِ فِي السَّفِينَةِ وَجَدَّ إِلَى الْجُودِي بِهَا وَاسْتَفَرَّتْ سُلَيْمَانَ بِالْحَيْشِينَ فَوْقَ الْبَسِيطَةِ لَهُ عَرْشٌ بَلْقَيْسٍ بَغِيرٍ مَشَقَّةٍ وَعَنْ نُورِهِ عَادَتْ لَهُ رَوْضَ جَنَّةٍ وَقَدْ ذُبِحَتْ جَاءَتْهُ غَيْرَ عَصِيَّةٍ مِنَ السَّحَرِ أَهْوَالًا عَلَى النَّفْسِ شُقَّتْ بِهَا دِيمًا سَقَتْ وَلِلْبَحْرِ شَقَّتْ عَلَى وَجْهِ يَعْقُوبَ عَلَيْهِ بِأُويَّةٍ عَلَيْهِ بِهَا شَوْقًا إِلَيْهِ فَكَفَّتْ سَمَاءَ لَعِيْسَى أَنْزَلَتْ ثُمَّ مَدَّتْ شَفَى وَأَعَادَ الطَّيْنَ طَيْرًا بِنَفْحَةٍ
--	---

يتناول الشاعر في هذه الأبيات نتائج وثمرات مقام الجمع أو جمع الجمع، وقد ساق ابن عربي أقوال بعض العارفين عن هذا المقام وخلصته أن الجمع عند بعضهم هو إشارة من أشار إلى حق بلا خلق، أمام أبو علي الدقاق فقد قال الجمع هو ما سلب عنك، وهناك طائفة تقول: الجمع هو ما

⁶² - المرجع نفسه، 103.

أراك الحق من فعله بك على وجه الحقيقة، وقال غيرهم الجمع هو مشاهدة المعرفة، وقال آخرون الجمع هو إثبات الخلق قائماً بالحق، وجمع الجمع هو الفناء عن مشاهدة كل شيء غير الحق، وقال بعضهم الجمع هو شهود الأغيار بالله، أما جمع الجمع فهو الاستهلاك بالكلية وفناء الإحساس بما سوى الله عند غلبات الحقيقة، وقالت طائفة: الجمع هو مشاهدة تصريف الحق الكل⁶³ ويمكن جمع هذه الأقوال تحت تعريف واحد لمقام الجمع وهو الفناء عن مشاهدة كل شيء سوى الحق عن طريق سلب كل صفاتك، والاستهلاك بالكلية في مشاهدة تصريف الحق في الخلق. وهذا ما أقره ابن الفارض عند تعريفه لمقام الجمع فيما يقارب من عشرين بيت، أذكر آخرها بقوله:

هي النفسُ إن أَلَّتْ هَواها تَضَاعَفَتْ قُواها وَأَعْطَتْ فِعْلاها كُلَّ ذَرَّةٍ

أي أن النفس إن تركت تعلقها بالأمر الخسيسة الفانية تتضاعف قواها فأعطت فعلها لكل ذرة من ذرات الوجود، وذلك لأن النفس إنما ضعفت وتضغرت لتعلقها بالبدن العنصري وتنزلها بالعالم السفلي، وكانت قبل ذلك من المبادي العالية المتصرفة في الأفلاك والعناصر وما فيها، فعند رجوعها إلى مقامها الأصلي ووصولها بالأوج الأزلي، ترجع إليها قوتها المفطورة بها، فتحصل منها في العالم العنصري أفاعيل يعجز عنها غيرها⁶⁴

ثم يتابع فيقول:

وَناهيكَ جَمْعاً لا بفرقِ مِساخَتِي مِكانَ مَقِيسِ أوْ زِمانِ موقَّتِ

أي: وكيفيك وجود الخارقة الحاصلة على أيدي الأنبياء والأولياء من جهة وصولهم إلى مقام الجمع لا بسبب مقام الفرق الواقع في مساحتي مكان مقدر أو زمان موقت، أي الواقع في الزمان والمكان ثم أشار إلى ذكر الخوارق الصادرة من الأنبياء عليهم السلام، ثم بدأ يدلل على هذا مقام الجمع بأمثلة من القرآن بقوله:

بِذاكَ عَلا الطُّوفانَ نوحٌ وَقَد نَجَّا.....

أي: بمقام الجمع علا نوح الطوفان وجد واجتهد أن يميل بالسفينة إلى الجودي، وبمقام الجمع سار سليمان مع جيش الجن والإنس وسار على بساط الريح وأحضر عرش بلقيس...، وبمقام الجمع أطفئت نار النمرود، وعا الطيور المذبوحة فتجمعت إليه...، وكذلك ما حصل مع موسى ويوسف ويعقوب وعيسى عليهم السلام.

وهنا يتجلى استدعاء الشخصيات القرآنية مع لمحة سريعة عن أهم حادثة حدثت مع هذه الشخصية، وقد وظف الشاعر هذه الشخصيات في غرضه الصوفي وهو توضيح فكرته عن مقام الجمع الذي يمر فيه.

⁶³ - محي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 4: 217.

⁶⁴ - داود بن محمود بن محمد القيصري، شرح تائية ابن الفارض الكبرى، تحقيق: أحمد فريد المزدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004م)، 158.

6. الخاتمة:

حضر التناص القرآني في شعر ابن الفارض وتنوع، فكان التوظيف الكلي للنص القرآني أو التوظيف الجزئي أو التوظيف المحور، أو استدعاء شخصيات وردت في القرآن الكريم، أو استلهام المعاني القرآنية وأحداثها وذلك بهدف إغناء نصه الشعري والارتقاء به لترقية أبعاده اللغوية والفكرية وبالتالي التأثير على نفس المتلقي.

ومن خلال التناص القرآني الكثيف في شعره نستشف تصوراتهِ ورؤاه الداخليّة ومدى الثقافة الدينية التي عليها، فقد كان صوفياً من الدرجة الأولى ضالعا في القرآن والسنة.

لقد كان التناص القرآني رافدا قويا من روافد شعر ابن الفارض، وقد برع الشاعر في توظيف التراكيب القرآنية مع الحفاظ على قداسة القرآن دون الخدش به أو الإلحاق من قداسته، أو الإتيان بمتله، أو السخرية منه. وهذا التوظيف الراقى يدل على قوة خيال الشاعر في استحضار التراكيب القرآنية وسكبتها في ثنايا جملة الشعرية.

Kaynakça

- Alahmad, Mohamad. *Şi'ru'l-İltizâm ve Binâ'uhu'l-Fennî 'inde's-Şa'ir 'Umer Ebû Rîşe*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Alahmad, Mohamad. "Haziran 1967 Savaşının Nizar Kabbani Şiirindeki Etkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık, 2019), 252-284.
- İbn 'Arabî, Muhyiddîn. *el-Futuḥâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, trs.
- İbn Hacer, el-'Aşkalânî. *Lisânu'l-Mizân*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut – Lübnan: Dâru'l-Beşâir, 2002.
- İbn Ḥallikân, Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâ'u Ebnâ'iz-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâr Şâdir, trs.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve n'-Nihâye*, thk. Sami Muhammed Selame. Riyad: Dâru Taybe, 2. Baskı, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Alî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Şâdir, 1414.
- İbnu'l-Fâriz. *ed-Dîvân*. Beyrut: Dâr Şâdir, trs.
- el-Câhîz, 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1423.
- el-Câhîz, *Kitâbu'l-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- el-Munâvî, Muhammed Abdurraûf. *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Terâcimi's-Sâdeti's-Şûfiyye - eṭ-Ṭabakâtu'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Beyrut: Dâr Şâdir, trs.
- Miftâh, Muhammed. *Tahlîlu'l-Ḥiṭâbi's-Şî'rî İstirâtîciyyetu't-Tenâşş*. ed-Dâru'l-Beydâ': nşr. el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, 1992.
- ez-Zebîdî Murtaḏâ, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrezzâk. *Tâcu'l-'Arûs min*

Cevâhiri'l-Kâmûs. thk. Mecmû'atun mine'l-Muhaḳḳiḳîn. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, trs.


ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân b. Ḳây mâz. *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arnavuḩ. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.

المصادر:

- أبو زهرة، محمد محمود السعيد. " تجليات القصة القرآنية في شعر محمد هلا البريكي ". مجلة بحوث كلية الآداب. مجلد1. العدد 125. (إبريل 2021م)، 3- 46.
- الأحمد، محمّد. شعر الالتزام وبنائوه الفني عند الشاعر عمر أبي ريشة. أنقرة: صون جاغ، 2021.
- الأحمد، محمّد. "أثر حرب حزيران عام 1967 في شعر نزار فبّاني". مجلة كلية الإلهيات في جامعة أون دوقوز مايس 47 (كانون الأول، 2019): 353-384.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، د/ت.
- ابن عربي، محي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي. الفتوحات المكية. ضبط أحمد شمس الدين. بيروت: الكتب العلمية، د/ت.
- ابن الفارض، أبو حفص عمر بن أبي الحسن. ديوان ابن الفارض. بيروت: دار صادر، د/ت.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمرو. تفسير ابن كثير. تحقيق سامي محمد سلامة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقيق: محمود الأرنؤوط. بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1986م.
- ابن الملن، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري. طبقات الأولياء. تحقيق: نور الدين شريه. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1994 م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط3، 1414 هـ.
- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب. البيان والتبيين. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. الحيوان. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424 هـ.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. مصر: دار مصطفى الباي الحلبي، ط2، 1965م.
- الحنفي، محمد بن أحمد بن إياس. بدائع الزهور في وقائع الدهور. تحقيق: محمد مصطفى، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، د/ت.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م.
- الرّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرّزّاق الملقّب بمرّضى الرّبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس. الكويت: دار الهداية، د/ت.
- السخاوي، نور الدين أبو الحسن علي بن أحمد بن عمر بن خلف بن محمود الحنفي. تحفة الأحاب وبغية الطلاب في الخطط والمزارات والتراجم والبقاع المباركات. تحقيق: محمود ربيع وحسن قاسم. القاهرة: طبع على نفقة أحمد نشأت، ط1، 1937م.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي). تحقيق: عبد الرحمن بن معلّ. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.
- طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى. مفتاح السعادة ومصباح السيادة. بيروت: كتب الدار العلمية، ط1، 1985م.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري). تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.

- الظاهري الحنفي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، د/ت.
- العسقلاني، ابن حجر. لسان الميزان. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر، ط1، 2002م.
- عيد: رجاء، "النص والتناص"، مجلة علامات النّادي الأدبي، جدة، مجلد5، العدد18، (ديسمبر ١٩٩٠م): 175-208.
- القيصري، داود بن محمود بن محمد. شرح تائية ابن الفارض الكبرى. تحقيق: أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004م.
- مبارك، سعادة علي باشا. الخطط الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ط1، 1305هـ.
- مفتاح، محمد. تحليل الخطاب الشعري. الدار البيضاء: دار المركز الثقافي العربي، ط3، 1992م.
- المنذري، زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي. التكملة لوفيات النقلة. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1984م.

Legal and Regulatory Frameworks For Sharī'a Governance Practices in the Islamic Banking Industry of Bangladesh*

A.H.M.
Ershad
UDDIN**
Md.
Kausar
Alam*** 

Abstract: This paper aims to explore the regulatory arrangements for *sharī'a* governance practices in the Islamic banking industry of Bangladesh and to identify the issues and challenges faced in this regard. Despite notable advancements, the necessity for a more robust regulatory framework, separate from the modified Banking Companies Act of 1991, which currently integrates Islamic banking regulations, remains apparent. A conspicuous challenge lies in the lack of a dedicated department within Bangladesh Bank responsible for overseeing Islamic banking activities. The article suggests an independent government-supervised Sharī'a board. This study enhances Bangladesh's Islamic banking regulation and promotes an understanding of *sharī'a* governance. The research is based on the review of existing literature but lacks empirical evidence. It has been stated in previous studies that a survey method can be used to examine real scenarios. This paper discusses the effectiveness of the Islamic Law Rules in the current practices of Islamic banks in Bangladesh, shedding light on their deficiencies.

Keywords: Islamic Law, Sharī'a Standards, Islamic Banking, Finance, Bangladesh.

Bangladeş'te İslami Bankacılık Sektöründe Şer'i Yönetişim Uygulamalarına Dair Hukuki ve Düzenleyici Çerçevesel

Öz: Bu makale, Bangladeş'in İslami bankacılık sektöründe şer'i yönetim uygulamalarına ilişkin düzenleyici düzenlemeleri araştırmayı ve bu bağlamda karşılaşılan sorunları ve zorlukları belirlemeyi amaçlamaktadır. İslami bankacılık alanında kayda değer ilerlemeler kaydedilmiş olmasına rağmen, şu anki düzenlemelerin, değiştirilmiş 1991 tarihli Bankacılık Şirketleri Kanunu'ndan ayrı, daha sağlam bir düzenleyici çerçeveye ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Bangladeş Bankası bünyesinde İslami bankacılık faaliyetlerini denetlemekten sorumlu özel bir departmanın bulunmaması da dikkat çekici bir sorundur. Bu nedenle, makale, hükümet tarafından denetlenen bağımsız bir şer'i kurulun kurulmasını önermektedir. Bu çalışma, Bangladeş'in İslami bankacılık düzenlemesini geliştirmeyi ve şer'i yönetim anlayışını desteklemeyi amaçlamaktadır. Araştırma mevcut literatürün incelenmesine dayanıyor ancak ampirik kanıtlardan yoksun. Daha önceki çalışmalarda gerçek senaryolarını incelemek için bir anket yöntemi kullanılabilirdi belirtiliyor. Bu yazı, Bangladeş'teki İslami bankaların mevcut uygulamalarındaki İslam Hukuku Kurallarının etkinliğini eksiklikleri vurgulayarak tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şeriat Standartları, İslami Bankacılık, Finans, Bangladeş.

* Bu makale, A.H.M. Ershad UDDIN tarafından hazırlanan "Bangladeş'teki İslam bankacılık uygulamasının fıkhi açıdan incelenmesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr Öğretim Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı. E-Posta: ahmershad86@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6270-9117>

*** Dr. Assistant Professor, Department of Accounting, Brac University Bangladesh. E-Posta: kausarfloreance@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9748-5862>

Introduction

The inception of Islamic banking traces back to its primary objective of conducting banking operations in Muslim countries worldwide while adhering to the principles of *sharī'a*. Unlike traditional banks that impose compound interest rates on lending, Islamic banking focuses on promoting the welfare of individuals. This approach alleviates the substantial burden on entrepreneurs caused by interest rates. Moreover, the profit-based participatory policy of Islamic banks serves as a magnet for businesspeople seeking financing opportunities.

However, the global market for Islamic finance is expected to reach \$4.0 trillion in 2021 due to the substantial expansion of the Islamic banking sector in recent years. Global Islamic finance assets are anticipated to exceed \$6 trillion by 2026, according to Refinitiv (2021) and the Islamic Corporation for the Development of the Private Sector (ICD).¹ This expansion is especially noticeable in Bangladesh, where Islamic banking is becoming a more and more popular alternative to traditional banking. Providing financial services following *sharī'a* law—which forbids interest-based transactions and encourages ethical investing and risk-sharing—is the fundamental tenet of Islamic banking.

With the backing of the government and the populace, Bangladesh established the Islamic banking system in 1983. Ten full-fledged Islamic banks exist in Bangladesh, and mainstream commercial banks have opened Islamic banking branches to draw the attention of Muslim clients. The country's central bank, Bangladesh Bank, developed the *sharī'a* governance guideline in 2009 to regulate the Islamic banking sector. A *sharī'a* department with numerous executives has also been established by Islamic banks in Bangladesh to assist the *Sharī'a* Supervisory Board (SSB) in executing *sharī'a* laws.² The management of these duties is handled by certain officers who work under the *sharī'a* department, even though Islamic banks in Bangladesh do not have distinct divisions for *sharī'a*-related operations including research, audit, compliance, and review. The *sharī'a* department's activities are overseen by a few full-time personnel who answer to the *sharī'a* Secretary. Members of the SSB evaluate the *sharī'a*

¹ *Islamic Corporation for The Development Of The Private Sector member* (Jeddah: The Islamic Development Bank (IsDB) Group, 2020).

² Md. Kausar Alam et al., "Shariah Governance Framework of Islamic Banks in Bangladesh: Practices, Problems and Recommendations," *Asian Economic and Financial Review* 9/1 (2019), 123.

officers' reports and serve as a liaison between the SSB and Islamic banks.³ Thus, they play a significant role in carrying out *shari'a* governance tasks such as review, compliance, audit, reporting, and monitoring.

Despite development in this area, Islamic banks in Bangladesh have not yet established distinct departments for doing *shari'a*-related tasks, including research, audit, compliance, and review.⁴ Instead, a few officials who work for the *shari'a* department are in charge of these duties. The *shari'a* Department has a minimal number of full-time personnel who oversee its activities and report to the *Shari'a* Secretary. Members of the SSB assess the reports that *Shari'a* officers submit, and the officers serve as intermediaries between the SSB and the Islamic banks. As a result, they play a critical role in carrying out *Shari'a* Governance (SG) tasks, including review, compliance, audit, reporting, and monitoring.

The lack of more well-qualified *shari'a* scholars poses a significant challenge as they interpret and implement *shari'a* principles in banking activities. Due to this shortage of human resources, there is a requirement for uniform *shari'a* interpretations, which can lead to non-uniformity in applying *shari'a* principles across various banks and financial institutions.⁵

Another area for improvement is the limited supervisory capacity of regulatory authorities, which can lead to gaps in monitoring and enforcing *shari'a* compliance. This can be particularly problematic in cases where banks or financial institutions must fully comply with *shari'a* principles due to the lack of monitoring and oversight.⁶

The Islamic banking industry needs more transparency and disclosure of *shari'a* compliance practices.⁷ Some banks have internal *shari'a* supervisory

³ Md. Kausar Alam et al., "Independence and Effectiveness of Shariah Department Officers to Ensure Shariah Compliance: Evidence from Islamic Banks in Bangladesh," *Asian Journal of Accounting Research* 8/1 (2022), 19.

⁴ Muhammad Sholihin et al., "Shariah Compliance in Islamic Economics: A Bibliometric Analysis," *Malaysian Journal of Economic Studies* 58/2 (2021), 326.

⁵ Adnan Trakic, "Shari'ah Compliance in Islamic Finance Contracts: The Malaysian Constitutional Dilemma," *Oxford University Commonwealth Law Journal* 20/2 (2020), 293.

⁶ Gökberk Can, "Does Sharia Compliance Affect Financial Reporting Quality? An Evidence from Muslim Majority Countries," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 14/1 (2021), 18.

⁷ Dali Nuradli Ridzwan Shah Bin et al., "Performance of Shariah Compliance Companies in the Plantation Industry," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 1/2 (2008), 169.

mechanisms, but more accountability and trust are required. Bangladesh's Islamic banking industry needs a comprehensive and standardized regulatory framework for *shari'a* governance.⁸ This requires training more *shari'a* scholars for qualified human resources,⁹ increasing regulatory capacity, and developing a standardized interpretation.¹⁰ The industry also needs more transparency and disclosure of *Shari'a* compliance practices.

However, the regulatory arrangements for *shari'a* governance practices in Bangladesh's rapidly growing Islamic banking industry identify the underlying reasons for the challenges and issues encountered in implementing these practices. The existing literature (i.e., Alam et al., 2021; Abdullah and Rahman, 2017; Ullah and Khanom, 2018) provides some insights, but there still needs to be a significant gap in understanding the extent to which regulatory structures ensure the implementation of *shari'a* governance practices.

This paper presents the regulatory arrangements for *shari'a* governance practices in the Islamic banking industry of Bangladesh and identifies the issues and challenges faced in this regard. It adds to the ongoing discussion on the growth of the Islamic banking industry and emphasizes the significance of a sturdy regulatory framework. The paper offers valuable insights into measures that can be implemented to support the expansion and durability of the sector in Bangladesh. Furthermore, the research delves into the practical situation of *shari'a* department officers in Bangladesh, contributing to the literature within the country's context. The central bank must guarantee the autonomy of *shari'a* department officers to perform their duties following *shari'a* guidelines. The study aims to contribute to the literature and inform policymakers and stakeholders by identifying the challenges and reasons for their occurrence, aiming to develop a more comprehensive and standardized regulatory framework.

⁸ Moctar Moussa Djibrilla et al., "The Challenges of Shariah Compliance in the Islamic Banking Practices: Whether Ibn-Al Qayyim's Principles of Muamalat Be the Panacea?" *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research* 14/1 (2017), 78.

⁹ Omar Farooq - Amal Alahkam, "Performance of Shariah-Compliant Firms and Non-Shariah-Compliant Firms in the MENA Region: Which Is Better?" *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 7/4 (2016), 271.

¹⁰ Md Robiul Islam - Mohammad Shamsus Sadekin, "Disclosure of Financial Reporting of Islamic Financial Institutes of Bangladesh: A Concept of Relevant Reviews," *International Journal of Economics Business and Accounting Research (IJEBAR)* 4/3 (2020), 327.

1. The Background of Islamic Banking

Shari'a governance, based on Islamic law and regulates all aspects of Muslim life, including business and money, is a crucial component of the Islamic banking sector (Hassan & Lewis, 2007). Early in the 1960s, Mit Ghamr Local Savings Bank, the first Islamic bank, was established in Egypt (Iqbal & Molyneux).¹¹

To offer alternatives to traditional banking, Islamic scholars created contracts that adhered to Shari'a, which resulted in the founding of several Islamic banks across the Middle East and Asia. Among others, these banks were established in Malaysia (1963), Bangladesh (1983), and Indonesia (1991). To support economic growth in Muslim nations and offer Shari'a-compliant financing, the Islamic Development Bank (IDB) was established in 1975 as a regional development organization. In more than 75 countries worldwide, more than 500 Islamic banks and financial institutions are in operation.¹² Global Islamic Finance Landscape:

Total Islamic finance assets in 2021: US\$ 4.0 Trillion

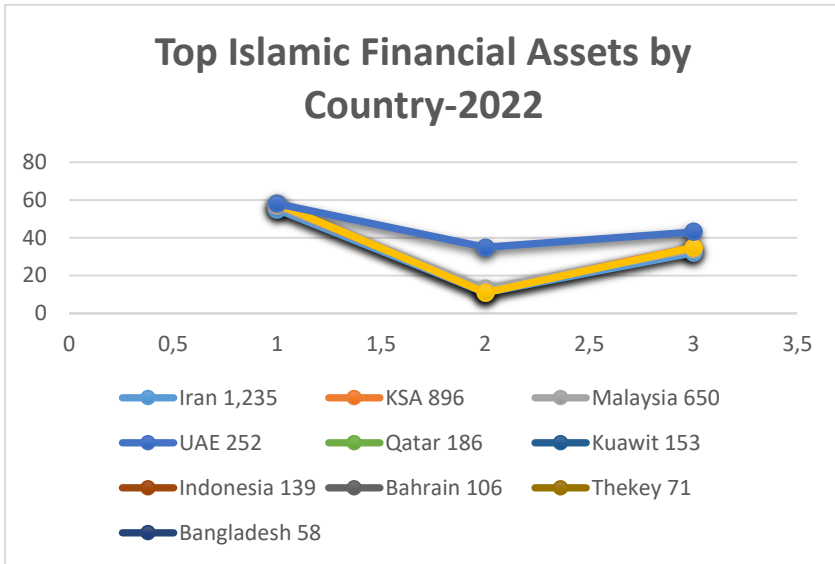
Growth of IF assets in 2021: 17%

Total Islamic finance institutions: 1,679

The data below provides information about the breakdown of Islamic finance assets worldwide. Islamic finance assets refer to the financial assets held by Islamic financial institutions that comply with Islamic law (*shari'a*).

¹¹ Munawar Iqbal - Philip Molyneux, *History and Growth of Islamic Banking and Finance. In: Thirty Years of Islamic Banking*. (London: Palgrave Macmillan, 2005), 37.

¹² Muhammad Hanif, "Shari'ah-Compliance Ratings of the Islamic Financial Services Industry: A Quantitative Approach," *ISRA International Journal of Islamic Finance* 10/2 (2018), 170.



However, the data indicates that the total Islamic banking assets in 2021 were US\$2.8 trillion, which grew by 17% compared to the previous year. There are a total of 566 Islamic banks in the world. To analyze the data provided, we can create a bar graph to visualize the distribution of Islamic finance assets across different countries.¹³ From the data, it can be seen that Iran has the highest Islamic finance assets at US\$1,235 billion, which includes Islamic banking assets of US\$1,039 billion. KSA follows closely with US\$896 billion in Islamic finance assets, including Islamic banking assets of US\$606 billion. Malaysia has the third-highest Islamic finance assets at US\$650 billion, including Islamic banking assets of US\$262 billion. UAE has the fourth-highest Islamic finance assets at US\$252 billion, including Islamic banking assets of US\$196 billion, followed by Qatar at US\$186 billion. Kuwait has US\$153 billion in Islamic finance assets, including Islamic banking assets of US\$134 billion. Indonesia, Bahrain, Turkey, and Bangladesh have lower Islamic finance assets than the above countries. Indonesia has US\$139 billion, Bahrain has US\$106 billion, Turkey has US\$71 billion, and Bangladesh has US\$58 billion in Islamic finance assets. It can be seen that most Islamic finance assets come from Islamic banking, with a total of US\$2.4 trillion in assets across all countries. Iran has the highest Islamic banking assets, followed by KSA and Malaysia. However, Iran, KSA, and Malaysia have the highest Islamic finance assets in the world. Islamic banking is the most significant contributor to Islamic

¹³ ICD-Refinitiv Islamic Finance Development Report 2022 (Malaysia: IFDI, 2022), 34.

finance assets.¹⁴ This chart provides insights into Islamic finance assets' global growth and distribution. The information presented here could be helpful for policymakers, investors, and financial institutions to understand the Islamic finance landscape and identify potential investment opportunities.

Shari'a governance is built on the concept of trust, which is established through transparency, accountability, and ethical behavior. It includes three essential components: the *Shari'a* Supervisory Board (SSB), Audit, and Compliance Department. The SSB ensures that all bank products and services comply with *shari'a* principles, while the *shari'a* Audit function independently assesses the bank's compliance.¹⁵ The *shari'a* Compliance Department ensures that the bank's operations and activities adhere to *shari'a* principles. A comprehensive and standardized regulatory framework is required to maintain the industry's success, which necessitates focusing on *shari'a* scholar education and training to ensure qualified human resources are available. Regulatory authorities should also improve their capacity to supervise the industry and develop standardized *shari'a* interpretations to address challenges.¹⁶

The Islamic banking industry in Bangladesh has been experiencing rapid growth and expansion in recent years, holding a significant market share of the country's banking assets. However, this growth also presents several challenges for the industry, including the need for a robust regulatory framework to ensure compliance with *shari'a* principles in all aspects of the industry's operations.¹⁷

Alam et al. (2022) stated that one key area of focus in developing the regulatory framework for *shari'a* governance practices is the composition and independence of institutional *shari'a* boards.¹⁸ These boards' lack of transparency and accountability is often criticized and debated. Additionally, the shortage of qualified scholars can lead to inconsistencies in implementing

¹⁴ ICD-Refinitiv *Islamic Finance Development Report 2022*, 40.

¹⁵ Mohammad Masud Perves, "Legal and Regulatory Framework in Islamic Banking System: Bangladesh Perspective," *European Journal of Business and Management* 7/21 (2015), 38.

¹⁶ Nawal Kasim et al., "Shari'ah Governance for Islamic Capital Market: A Step Forward," *International Journal of Educational Research* 6/1 (2013), 8.

¹⁷ Sharif Hosen et al., "Talent Management: An Escalating Strategic Focus in Bangladeshi Banking Industry," *The International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8/1 (2018), 169.

¹⁸ Md. Kausar Alam et al., "The Influences of Shariah Governance Mechanisms on Islamic Banks Performance and Shariah Compliance Quality," *Asian Journal of Accounting Research* 7/1 (2022), 7.

sharī'a principles across different banks. The limited supervisory capacity of the regulatory authorities is also a significant challenge facing the industry, as it can result in non-compliance with *sharī'a* principles.¹⁹

There is a need for more clarity and consistency in the *sharī'a* compliance inspection process, leading to misunderstandings and disputes between banks and regulatory authorities. A robust *sharī'a* governance framework is essential to ensure the reliability and integrity of the Islamic banking system.²⁰

To guarantee that the Islamic banking sector in Bangladesh continues to expand and thrive, the issues it faces must be resolved. A robust *sharī'a* governance system is necessary to guarantee adherence to *sharī'a* principles and preserve the integrity and dependability of the sector.²¹ Ullah (2014) stated that lack of a suitable *sharī'a* governance structure may result in a lack of adherence to *Sharī'a* principles and a decline in stakeholder confidence. They maintained that a strong *sharī'a* governance structure is necessary to guarantee the dependability and integrity of the Islamic financial system.²²

In addition to the Bangladeshi Islamic banking sector's difficulty, attempts have been made to overcome these difficulties and foster the sector's expansion.²³ The study clarified the necessity for a workable *sharī'a* governance system to guarantee Islamic banks' adherence to *Sharī'a* standards. The authors pointed out that the absence of an appropriate *sharī'a* governance structure may result in Islamic banks failing to adhere to *sharī'a* principles, which may cause stakeholders to lose faith in those institutions. The report recommended that the regulatory authorities need a more rigorous *sharī'a* governance system to guarantee that Islamic banks adhere to *sharī'a* principles. For instance, the Bangladesh Bank has taken action to strengthen the regulatory and oversight environment for Islamic banking. A

¹⁹ Md. Kausar Alam et al., "External *Sharī'ah* Audit and Review Committee Vis-a-Vis *Sharī'ah* Compliance Quality and Accountability: A Case of Islamic Banks in Bangladesh," *Journal of Public Affairs* 22/1 (2020), 5.

²⁰ Babatunji Adedeji et al., "Corporate Governance, Sustainability Initiatives and Firm Performance: Theoretical and Conceptual Perspectives," *Asian Journal of Social Science* 9/1 (2019), 42.

²¹ M Kabir Hassan et al., "Case Studies of Shariah Governance Practices in Bangladesh" (HBKU-QFC Roundtable on Islamic Finance - Shariah Governance in a Globalized World, Doha, Qatar: HBKU, 2017).

²² Hafij Ullah, "*Sharī'ah* Compliance in Islamic Banking: An Empirical Study on Selected Islamic Banks in Bangladesh," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 7/2 (2014), 186.

²³ Alam, "A Proposed Centralized Shariah Governance Framework for Islamic Banks in Bangladesh," *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 13/2 (2021), 372.

detailed *shari'a* governance guideline for Islamic banks was published by the Bangladesh Bank in 2018 and offered a structure for the membership, functioning, and duties of institutional *shari'a* boards. The protocol also specifies the obligations of the regulatory bodies monitoring Islamic banks' adherence to *shari'a*.²⁴

In another study, Abdullah et al. (2017) investigated the regulatory and supervisory framework of Islamic banking in Bangladesh.²⁵ The study identified several challenges, including the need for more qualified Shari'a scholars, the lack of standardized *shari'a* interpretations, and the limited supervisory capacity of the regulatory authorities. The authors examined the role of the *shari'a* Supervisory Board and its relationship with the regulatory authorities. The authors recommended that the regulatory authorities increase their capacity to supervise the industry and develop a standardized *shari'a* interpretation to address the challenges.

Moreover, the Bangladesh Bank has also taken steps to increase the capacity of *shari'a* scholars and promote standardization in *shari'a* interpretations. For instance, the central bank has established a dedicated training program for *shari'a* scholars to enhance their knowledge and skills in *shari'a* principles and governance practices. The Bangladesh Bank has also encouraged the establishment of *shari'a* research and development centers to facilitate research and promote the standardization of *shari'a* interpretations.

The central bank has established a separate division for Islamic banking supervision. It has increased the number of *shari'a* compliance inspectors to enhance the efficiency and effectiveness of the Shari'a compliance inspection process. Additionally, the Bangladesh Bank has increased its supervisory capacity to monitor the activities of Islamic banks and ensure compliance with *shari'a* principles.

Islamic banking in Bangladesh is growing but faces challenges such as a shortage of *shari'a* scholars and limited regulatory capacity. A solid regulatory framework is needed to ensure *shari'a* compliance, and the Bangladesh Bank is taking steps in the right direction by enhancing regulation and promoting standardization.

The bank's board is made up of at least five internal and external members, it was learned after interacting with the *shari'a* supervisory board members.

²⁴ Perves, "Legal and Regulatory Framework in Islamic Banking System: Bangladesh Perspective," 182.

²⁵ Md. Faruk Abdullah - Asmak Ab. Rahman, "Shari'ah Governance of Islamic Banks in Bangladesh Issues and Challenges," *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* 13/3 (2017), 87.

While internal members must meet additional requirements by AAOIFI criteria, such as educational background and competence, external members are chosen based on their familiarity with *sharī'a* principles.

The *Sharī'a* Supervisory Boards (SSB) of Islamic banks uphold Islamic legal regulations and restrictions of *sharī'a*. There is no chance of establishing a unified reporting standard or guideline since there must be collaboration among the boards of various institutions. However, respondents argued that consistent policies are crucial for Islamic banks and that the CSBIB and Bangladesh Bank may play a vital role. According to the general managers of Bangladesh Bank's banking regulation and policy division, quarterly reports are published, and the performance of Islamic banks is continually monitored. Since 2007, the Islamic banking industry has tripled, accounting for 15% of the global market. About 25% of all banking industry investments and deposits in Bangladesh are made in the Islamic banking sector.²⁶

Due to their benefits, more banks have shown interest in converting to Islamic banks or opening Islamic banking windows. However, Bangladesh Bank has not issued new licenses for *sharī'a*-compliant finance expansion in the past seven years due to a lack of resources to ensure *sharī'a* compliance.

2. Regulatory Oversight of Sharī'a Boards in Bangladesh

The Islamic banking industry in Bangladesh has experienced significant growth in recent years, with nine banks holding a combined market share of about 28% of the country's total banking assets. The industry has grown at a Compound Annual Growth Rate (CAGR) of 24% over the past decade, with a growth rate of 18.8% in 2020-21, higher than Bangladesh's overall banking sector's growth rate.²⁷ Despite this growth, implementing *Sharī'a* principles has faced obstacles, including a shortage of qualified scholars, the need for standardization in the interpretation of the regulation in terms of Islamic law, and the limited supervisory capacity of regulatory authorities.²⁸

Legally speaking, Bangladesh Bank can regulate all financial organizations, including Islamic banks. However, the state has yet to mandate the central *sharī'a* advisory council or board to oversee or monitor adherence to the

²⁶ *Developments of Islamic Banking System in Bangladesh* (Dhaka: Islamic Banking Wing Research Department Bangladesh Bank, September 2022), 5.

²⁷ *Developments of Islamic Banking System in Bangladesh*, 3.

²⁸ Md. Kausar ALAM et al., "A Central Shariah Regulatory Authority for the Islamic Banks in Bangladesh: Legalization or Formation," *The Journal of Asian Finance, Economics and Business* 7/1 (2020), 95.

shari'a system. Islamic banks are governed by several pieces of legislation, including the 1993 Securities and Exchange Commission Act, the 1991 Bank Companies Act, the 1994 Companies Act, and the 1972 Bangladesh Bank Order.²⁹ Bangladesh Bank has gradually implemented many sensible measures to aid the development of Islamic banking in the nation. Nevertheless, despite all of this work, it is widely acknowledged that poor corporate governance is one of the main reasons for financial crises. In this regard, Islamic financial institutions are not any different. A guide on the operation and management of Islamic banks was released by the Bangladesh Central Bank (BCB) on November 9, 2009, and it covered subjects like the *shari'a* and corporate governance mechanism, product definition, operational framework, alternative investment types, and the conversion of a conventional bank to an Islamic bank. According to the manual, the bank's board of directors will ensure that all its operations and products adhere to Sharia.

Islamic Finance Industries (IFIs) are after an alternative financial system. For this reason, Islamic banks with Islamic branches should have consisted of managers with the necessary knowledge and expertise in Islamic law, which is seen as absent in the practical field. *Shari'a* administration is exercised through Sharia boards.³⁰ Sharia boards are an independent source of control and supervision. It audits not only the products but also every activity of the institution.

According to this guideline, Islamic banks or their branch boards are responsible for ensuring that all their activities follow *shari'a* principles. To achieve this, board members are expected to possess *shari'a* knowledge. However, they may establish a *shari'a* supervisory board to assist. In addition, the directive specifies the requirements and credentials needed for people to hold positions on the *shari'a* Supervisory Council:³¹

-To understand Arabic, Islamic law, Islamic economics, Islamic finance, and a master's or doctorate.

- To have three years of board member experience deciding on *shari'a* and

²⁹ Riazuddin Ahmed - Mohamad Saifullah Mohamad, "The Practice of Shariah Governance in Islamic Banking and Finance: A Study of Islamic Banks in Bangladesh," *International Journal of Management and Applied Research* 6/4 (2019), 277.

³⁰ Kamal Naser et al., "Islamic Banking: A Study of Customer Satisfaction and Preferences in Jordan," *The International Journal of Bank Marketing* 17/3 (1999), 140.

³¹ "Guidelines For Islamic Banking" (Dhaka: Bangladesh Bank, 2009), 31.

financial issues.³²

- To have at least three years of experience in research, teaching, or conducting in Islamic law or finance and have written three volumes in Islamic law or finance or three essays in globally renowned peer-reviewed publications.

The *Sharī'a* Board ensures that all products and services related to Islamic finance comply with Islamic law. The following are some of the crucial duties of the *Sharī'a* Board:

1. Publishing *Sharī'a* opinions: The *Sharī'a* Board publishes *fatwās*— Islamic legal opinions—on the legitimacy of financial services and goods by Islamic law.³³ The *fatwās* acts as a legal decree and aids in ensuring that financial services and goods adhere to *Sharī'a* law.

2. Examining financial services and goods: The *Sharī'a* Board examines financial services and products to ensure they adhere to Islamic standards. The Board evaluates the characteristics, organization, and functionality of the economic goods and services and gives the management of the bank feedback.³⁴

3. Conducting audits: The Board audit committee conducts *sharī'a* audits to ensure *sharī'a* compliance in the bank's operations and procedures.³⁵ The audit investigates the bank's financial accounts, commercial dealings, and other functions to guarantee adherence to *sharī'a* guidelines.

4. Establishing *sharī'a* guidelines and standards for Islamic financial services and products: The *Sharī'a* Board creates *sharī'a* guidelines and standards.³⁶ These criteria ensure financial services and products adhere to Islamic beliefs, principles, and *sharī'a* law.

5. Guiding *sharī'a* compliance: The *Sharī'a* Board guides *sharī'a* concerns to

³² Md Muhabbat Hossain, "Financial Statements of Banks Under Islamic Shariah: Status of Regulatory Compliance," *Thoughts on Economics* 22/1 (2012), 57.

³³ Saiful Azhar Rosly - Mohd Afandi Abu Bakar, "Performance of Islamic and Mainstream Banks in Malaysia," *International Journal of Social Economics* 30/12 (2003), 1255.

³⁴ Razali Haron et al., "Shari'ah Governance of Islamic Banks: The Role of Shari'ah Supervisory Board - A Bibliometric Analysis," *IJUM Law Journal* 30/2 (2022), 144.

³⁵ K. M. Anwarul ISLAM et al., "The Impact of Shariah Supervisory Board and Shariah Audit Committee on Corporate Social Responsibility Adoption at Islamic Banks in Bangladesh," *Journal of Asian Finance, Economics and Business* 8/3 (2021), 481.

³⁶ Laily Dwi Arsyianti, "The Role of Shariah Supervisory Board In Islamic Financial Industry (Case Study: Iran, Malaysia, And Indonesia)," *Al-Infaq: Jurnal Ekonomi Islam* 1/1 (2010), 66.

the bank's management. The Board also assists in resolving any issues about the application and interpretation of *shari'a* principles.

Nevertheless, the *Shari'a* Board ensures that the bank's operations, financial products, and services comply with *shari'a* principles. The Board plays a critical role in maintaining the trust and confidence of customers in Islamic banking products and services.

Bangladesh's Islamic banks must comply with different laws and regulations than conventional banks. Islamic banks simultaneously follow the rules implemented by the government for conventional banks and the AAOIFI and IFSB standards established for Islamic banks. The Securities and Exchange Commission Act regulated Bangladesh's financial markets in 1993, which was later amended in 2012. How the *Shari'a* Board System works in the Islamic banking sector will be explained below.

3. Islamic Banks' Consultative Forum (IBCF)

A typical forum for Bangladeshi Islamic banking service providers is the Islamic Banks' Consultative Forum (IBCF), established in 1995. The IBCF started operations on October 11, 1997, and comprises Islamic financial institutions' presidents, CEOs, and general managers.³⁷ The IBCF also has a central bank representative on staff. The Forum effectively pursued the shared objective of Islamic bankers by addressing industry issues, attaining goals, and developing strategies. The establishment of an Islamic investment board, the beginning of Islamic insurance companies, the renewal of new Islamic financial products and union investments, and the creation of a central *shari'a* board for Islamic banks are just a few of the projects that this institution has successfully managed and completed on behalf of the government of Bangladesh. All member banks and the general banking sector benefit from this forum.

It is to be noted that the Islamic Bank Advisory Forum, on March 30, 1997, at its first meeting in Istanbul, decided to meet regularly, at least once every three months. However, the IBCF is less fully active than CSIBIB regarding fiqh-based work, and several executives expressed their views in Bangladesh. This Forum is mainly governed by prominent Islamic bankers and financial experts with the government's support, while CSBIB is run under *shari'a* scholars to maintain *shari'a* compliance. The Islamic banking system is now quite well-liked in Bangladesh. As a result, Islamic banking is expanding every day.

³⁷ <http://ibcfbd.com/Establishment/>

Additionally, Islamic and conventional banks are cooperating. IBCF has been pushed ahead from the start. The IBCF members reached their full membership age of 14 after 21 years. Establishing an interest-free banking system in Bangladesh is an aim shared by these 14 banks.

However, the Bangladesh Central Bank is a full-fledged member of the International Islamic Financial Services Board (IFSB) and AAOIFI. Its officials are actively drafting different international guidelines for Islamic banks worldwide, demonstrating their positive stance towards the industry. In addition, Bangladesh Bank has set up a special inspection department for a transparent examination of the business activities of Islamic banks, including foreign banks. The Bangladesh Central Bank carries out supervision and oversight of Islamic banking transactions according to specific guidelines applicable to them and general guidelines framed for conventional banks. While the BMB monitors the *sharī'a* enforcement status of Islamic banks, it also examines the commercial activities of the *sharī'a* councils/committees of the relevant banks.

4. Central Sharī'a Board of Islamic Banks (CSBIB)

A formal *sharī'a* board does not govern Bangladesh's Islamic banks. However, the main body responsible for ensuring that Islamic financial institutions in Bangladesh function by *sharī'a* law is a private organization known as the Central *Sharī'a* Board of Islamic Banks (CSBIB). The CSBIB is a legally recognized organization (Govt. Reg. No. S-9922 of 2009) whose primary goal is to provide the government, the central bank, the regulatory body, and member banks with all necessary cooperation and assistance.³⁸ The CSBIB, composed of eminent Bangladeshi academics and has monthly meetings to examine *sharī'a* problems relevant to the nation's Islamic banking sector, is a group that all Islamic banks in Bangladesh are members of. The CSBIB conducts research, writes and publishes books and journals, and provides training courses and advice on *sharī'a*-related topics to its members. The CSBIB currently has a membership that includes ten fully-fledged Islamic banks, seven conventional banks with Islamic banking windows, ten conventional banks with Islamic banking branches, and one non-bank Islamic financial institution. Indeed, many other Islamic banking branches and windows have yet to join. These institutions show their dedication to following *sharī'a* law by entering the CSBIB.

While the *sharī'a* rulings made by the CSBIB are not binding, no Islamic bank

³⁸ Central Shariah Board for Islamic Banks of Bangladesh (CSBIB), 2009, p. 2.

in Bangladesh would oppose its decisions due to reputational risks. Being a member of the CSBIB provides access to guidance and expertise on Shari'a matters, helping member institutions design and offer Shari'a-compliant financial products and services that meet their customers' expectations. The board cooperates with other institutions and comprises experts in Islamic finance who oversee its activities. Due to the establishment of this Central *Shari'a* Supervisory Board, the BMB's close and accurate direction, supervision, and monitoring of the activities of Islamic banks through this *shari'a* Committee have strengthened the coordination and cooperation between the *shari'a* councils.³⁹

5. Independent Fatwā Boards of Banks

A *Shari'a* supervisory board made up of *shari'a* experts oversees every Islamic bank. *Shari'a* scholars gather monthly to explore new concerns regarding how Islamic banks operate. An Islamic bank must present a new product to the *shari'a* supervisory board to review its status under *shari'a*.⁴⁰ The *shari'a* supervisory board comprises various members: a chairperson, a vice-chairperson, and a secretary. Banks publish the judgments made by the *shari'a* advisory board in their annual reports. As members of their *shari'a* advisory panels, Islamic banks frequently choose some of the top *shari'a* academics in the nation. For example, Article 123 of the memorandum and Bangladesh Islamic Bank Ltd. (IBBL) articles of association stipulate that "the board of directors of the bank may occasionally appoint advisory bodies specialized in the economic, financial, and operational aspects of *shari'a*."⁴¹

The *shari'a* committee may set the terms of reference for studies and these advisory bodies. Similar rules relating to the *shari'a* council were approved in section 158 of the memorandum and articles of organization of Al-Arafah Islamic Bank. To guarantee that corporate transactions do not contain any aspects prohibited by *shari'a*, members of the legal and economic communities will provide advice on those deals. The bank's board of directors

³⁹ Md. Kausar Alam et al., "The Influences of Board of Directors and Management in Shariah Governance Guidelines of the Islamic Banks in Bangladesh," *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/9 (2020), 1644.

⁴⁰ Ullah, "Shari'ah Compliance in Islamic Banking: An Empirical Study on Selected Islamic Banks in Bangladesh," 2014, 184.

⁴¹ Alam et al., "Shariah Governance Framework of Islamic Banks in Bangladesh: Practices, Problems and Recommendations," 122.

will establish the *sharī'a* board's guidelines.⁴²

Some Islamic banks called it the "*Sharī'a* Inspection and Compliance Division." Most of those under this section are *sharī'a* officers and conduct *sharī'a* inspections. In some Islamic banks, these officers are also called "*murāqib*," apart from their supervisory duties, according to *sharī'a*. Conventional banks that run Islamic banking window units also have an Islamic banking section with a few officials under *sharī'a* supervision and fully-fledged Islamic banks. Full-fledged Islamic banks must have *sharī'a* supervisors who must report to the *sharī'a* supervisory board via the *sharī'a* secretariat. Since there are few *sharī'a* experts in Bangladesh, a select handful either preside over or serve as chairs for practically all *sharī'a* supervisory boards of Islamic banks and insurance firms.⁴³ In addition, some *sharī'a* boards need a proper educational foundation.

The conceptual differences regarding Islamic banks and *Sharī'a* governance frameworks (SGF) between the Board of Directors (BOD), management, executives, clients, and the general public provide another difficulty. The BOD and management frequently impact on how SG rules are applied, thereby delaying the execution of SSB decisions. Moreover, SSB members need to be more independent in performing their work in Bangladesh, undermining the effectiveness of *sharī'a* audits.⁴⁴ Intensely, *sharī'a* officers are not independent in performing their *sharī'a*-related works.

6. Issues and Challenges in *Sharī'a* Governance Practice in Bangladesh

Out of Bangladesh's 10974 total branches, ten fully operating Islamic banks now have a combined total of 1605 branches. In addition, to provide Islamic financial services in the nation, 13 conventional commercial banks have built 511 Islamic banking windows, and 11 conventional commercial banks have constructed 23 Islamic banking branches.

Table 1: Shows a comprehensive overview of the Islamic banking industry in

⁴² Mahmood Ahmed - Maksuda Khatun, "The Compliance with Shariah Governance System of AAOIFI: A Study on Islamic Banks Bangladesh Introduction," *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* 9/3 (2013), 183.

⁴³ Mosab I. Tabash et al., "Ethical Legitimacy of Islamic Banks and Shariah Governance: Evidence from Bangladesh," *Journal of Public Affairs* 22/2 (2022).

⁴⁴ Md. Kausar Alam - Muhammad Shahin Miah, "Independence and Effectiveness of Shariah Supervisory Board of Islamic Banks: Evidence from an Emerging Economy," *Asian Review of Accounting* 29/2 (2021), 178.

Bangladesh;⁴⁵

No.	Full-fledged Islamic Banks	Islamic Banking Branches in Conventional Banks	Islamic Banking Windows in Conventional Banks
1.	Islami Bank Bangladesh Limited (389)	The City Bank Limited (1)	Sonali Bank Limited (58)
2.	Al-Arafah Islami Bank Limited (204)	AB Bank Limited (1)	Janata Bank Limited*
3.	Social Islami Bank Limited (172)	Dhaka Bank Limited (2)	Agrani Bank Limited (48)
4.	EXIM Bank Limited (141)	Premier Bank Limited (2)	Pubali Bank Limited (17)
5.	Shahjalal Islami Bank Limited (133)	Prime Bank Limited (5)	Trust Bank Limited (15)
6	First Security Islami Bank Limited (197)	Southeast Bank Limited (5)	Bank Asia Limited (5)
7.	Union Bank Limited (105)	Jamuna Bank Limited (2)	Standard Chartered Bank (1)
8.	ICB Islamic Bank Limited (33)	Bank Alfalah Limited (1)	Mercantile Bank Limited (45)
9.	Standard Bank Limited (138)	NRB Bank Limited (1)	Midland Bank Limited (1)
10.	Global Islami Bank Limited (93)	One Bank Limited (2)	NRBC Bank Limited (268)
11.		United Commercial Bank (1)	United Commercial Bank (10)
12.			Meghna Bank Limited (3)
13.			Mutual Trust Bank Limited (15)
14.			Premier Bank Limited (25)

⁴⁵ *Developments of Islamic Banking System in Bangladesh, 2.*

The table above highlights the tremendous potential of the Islamic banking industry in Bangladesh, which has resulted in conventional banks either transferring operations or establishing Islamic branches/windows due to the high demand for Islamic financial services. Despite this growth, the industry faces a significant challenge in ensuring *sharī'a* compliance in its operations. However, in recent years, Bangladesh has witnessed a surge in using Sukuk, a *sharī'a*-compliant financial instrument, indicating a growing interest in the Islamic finance industry. Moreover, sustainable growth and adherence to *sharī'a* principles require addressing specific challenges.⁴⁶ One of the most significant obstacles is the need for more qualified *sharī'a* scholars in the country.⁴⁷ The demand for experts in Islamic finance and *sharī'a* law exceeds the current supply, making it challenging for Islamic banks to adhere to *sharī'a* principles and leading to non-compliance risks.

Another challenge is the need for standardized *sharī'a* interpretations. Different *sharī'a* legal scholars may have variations, leading to inconsistent application of *sharī'a* principles. This inconsistency can make it difficult for Islamic banks to comply with *sharī'a* principles and create confusion and uncertainty among customers.⁴⁸ Additionally, regulatory authorities in Bangladesh need more supervisory capacity, hindering their ability to monitor and oversee the Islamic banking industry. This can lead to non-compliance with *sharī'a* principles and concerns for stakeholders, including supervisory boards and auditors.⁴⁹

A unified governance framework and a standardized regulatory framework for Sukuk issuance and trading are necessary to address these challenges. Adequate education and training of *sharī'a* scholars can equip them with the required knowledge and skills to effectively fulfill their role in the *sharī'a* governance structure of Islamic banking institutions, thereby mitigating the risk of non-compliance. This will help create consistency and transparency in *sharī'a* governance practices, mitigate non-compliance risks, and promote a

⁴⁶ Ahm Ershad Uddin - Ayhan Hira, "Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk) Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi" 10/20 (2023), 579.

⁴⁷ Sahibzada Muhammad Wasim JAN et al., "Regulatory Arrangement for Shariah Governance Practice of Islamic Banking Institutions in Pakistan: Issues and Challenges," *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 178.

⁴⁸ Alam, "A Proposed Centralized Shariah Governance Framework for Islamic Banks in Bangladesh," 373.

⁴⁹ Ahmed - Mohamad, "The Practice of Shariah Governance in Islamic Banking and Finance: A Study of Islamic Banks in Bangladesh," 276..

socially responsible and ethical investment option for investors.⁵⁰

In Bangladesh, institutional *shari'a* boards oversee the *shari'a* compliance of Islamic financial institutions, following guidelines set by the AAOFI and other regulatory bodies. However, appointing eligible board members remains challenging due to the need for more qualified *shari'a* scholars. The central bank, Bangladesh Bank, has issued guidelines requiring a minimum of three independent board members with expertise in Islamic jurisprudence and finance without any conflict of interest with the institution they oversee. The SEC has also issued guidelines for establishing *shari'a* boards for Islamic mutual funds, requiring members with expertise in Islamic scholarship, investment, and legal matters.

Despite these guidelines, there is a need for a central *shari'a* board to oversee the operations of Islamic banks. Islamic banks often have *shari'a* supervisory boards appointed by the bank's management or board of directors. This can lead to consistency in *shari'a* compliance and interpretation across different banks, creating confusion and damaging the trust of customers and investors. A central *shari'a* board would provide a standardized approach to *shari'a* compliance, which would help strengthen the credibility of Islamic banking as a whole.

A central *shari'a* board would help ensure that Islamic banks operate by *shari'a* principles and do not engage in practices that could harm customers or investors. A central *shari'a* board would also help ensure that Islamic banks comply with *shari'a* principles and do not engage in practices that are incompatible with Islamic finance regulations.⁵¹ This is particularly important in jurisdictions where the regulatory framework for Islamic banking is still evolving.

Regulatory authorities are still learning about the unique aspects of Islamic banking and may need to gain the necessary expertise to oversee Islamic banks effectively. A central *shari'a* board would help bridge this gap by providing regulatory authorities with the expertise required to manage Islamic banks and maintain *shari'a* compliance. Furthermore, a central *shari'a* board would facilitate dialogue between Islamic banks and regulatory authorities.

⁵⁰ Shariful Islam, "The 'Flexible' Shariah Practice of Islamic Banking in Bangladesh," *Dhaka Tribute* (2020).

⁵¹ Md. Hafiz Ullah, "Shari'ah Compliance in Islamic Banking: An Empirical Study on Selected Islamic Banks in Bangladesh," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 7/2 (2014), 190.

Lastly, a central *shari'a* board would promote innovation in Islamic banking. By providing a consistent framework for *shari'a* compliance, Islamic banks could focus more on innovation and developing new products and services that are *shari'a*-compliant. This would help Islamic banks remain competitive with their conventional counterparts and attract more customers and investors.

However, a central *shari'a* board for Islamic banking in Bangladesh would help maintain *shari'a* compliance under state monitoring. It would provide a standardized framework for *shari'a* compliance and ensure the validity of Islamic banks.

Conclusion

The study aimed to pinpoint the legal and regulatory challenges of Islamic banks in the application and practices of SG. Since Bangladesh's CSSB is structured differently from those in Malaysia, Bahrain, or the United Arab Emirates, the government must demonstrate political will and desire to strengthen CSSB. If they are interested, the government or regulatory authorities can draft a circular to authorize or establish a CSSB. Regulators might take steps like training programs, seminars, conferences, and professional courses to overcome the difficulty of finding a qualified *shari'a* candidate or expert to create CSSB in Bangladesh. The central bank is in charge of establishing policies that safeguard the interests of all parties involved. Stakeholders should be aware of SSBs' formal independence and *shari'a* compliance procedures. The absence of CSSB and explicit standards might boost stakeholder confidence by fostering clarity. Therefore, by a circular that would act as a mandated directive for Islamic banks, the central bank might legitimize the CSBIB or create a new CSSB.

The study's conclusions and recommendations imply that public demand and religious influence are to blame for Bangladesh's Islamic banks' success. Bangladesh must create. Thorough SGF, a distinct Islamic banking law, a standardized accounting system, and a robust *Shari'a* audit system to improve its performance. Due to the absence of appropriate regulatory support and Islamic banking legislation, Bangladesh needs more specialists, experienced personnel, and competent *Shari'a* professionals. There is no CSSB under the central bank, a *shari'a* audit company or entities that offer *Shari'a* indices. Islamic banks must establish their SG guidelines and follow the central bank's

directives but are not obligated to comply fully with *shari'a* regulations.⁵² Higher education institutions in Bangladesh do not offer professional SG or Islamic finance degrees, hindering their ability to provide goods and services. There must be a conceptual gap between the BOD, management, executives, customers, and the general public regarding Islamic banks, SG, and the financial system. Additionally, the BOD and management are not overly concerned with *shari'a*-related issues.

It is also critical to promote more openness and disclosure of *shari'a* compliance processes in the sector and to strengthen regulatory bodies' ability to monitor and enforce *shari'a* compliance. To establish proper control and monitoring of the industry, the present regulatory framework for *shari'a* governance must be consolidated and comprehensive. By providing a clear and consistent regulatory framework for *shari'a* governance, training and educating *shari'a* scholars and experts, enhancing the capacity of regulatory authorities, and encouraging greater transparency and disclosure of *shari'a* compliance practices in the industry, the Bangladeshi government must prioritize the development of the Islamic finance sector. By overcoming these obstacles, Bangladesh's Islamic banking sector can uphold *shari'a* law ideals and favorably impact the economy.

It is critical to increase the regulatory agencies' ability, encourage openness and disclosure of *shari'a* compliance processes, and give the industry's growth top priority if the Islamic banking sector in Bangladesh is to adopt *shari'a* governance successfully. Encouraging collaboration between banks, developing a comprehensive training program for *shari'a* scholars, increasing research and development, strengthening the regulatory framework, and increasing public awareness and education are all essential steps to take. In addition to these recommendations, further suggestions could help overcome common challenges and promote a more standardized approach to *shari'a* compliance. By implementing these suggestions, the Islamic banking industry in Bangladesh can overcome challenges, grow sustainably, and contribute positively to the economy while adhering to *shari'a* law principles.

The study is based on the prior literature and published works. Future studies can focus on outlining the SG practices of Islamic banks by applying qualitative and quantitative methods. It would be sounder if future studies focus on the comparative demonstration of global practices.

⁵² Abdullah - Rahman, "Shari'ah Governance of Islamic Banks in Bangladesh Issues and Challenges," 82–94. Hassan et al., "Case Studies of Shariah Governance Practices in Bangladesh."

Bibliography

- Abrahimi, Mohammad Fawad. *İslam Medeniyetinin İki Şehri (Belh ve Konya) Üzerinde Mevlana'nın Etkilerinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Abdullah, Md. Faruk - Rahman, Asmak Ab. "Shari'ah Governance of Islamic Banks in Bangladesh Issues and Challenges." *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* 13/3 (2017), 82–94.
- Adedeji, Babatunji et al. "Corporate Governance, Sustainability Initiatives and Firm Performance: Theoretical and Conceptual Perspectives." *Asian Journal of Social Science* 9/1 (2019), 35–47.
<https://doi.org/10.18488/journal.1.2019.91.35.47>
- Ahmed, Mahmood - Khatun, Maksuda. "The Compliance with Shari'a Governance System of AAOIFI: A Study on Islamic Banks Bangladesh Introduction." *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* 9/3 (2013), 177–191.
<https://doi.org/doi.org/10.12816/0001617>
- Ahmed, Riazuddin - Mohamad, Mohamad Saifullah. "The Practice of Shari'a Governance in Islamic Banking and Finance: A Study of Islamic Banks in Bangladesh." *International Journal of Management and Applied Research* 6/4 (2019), 271–284.
- Alam, Md. Kausar "A Proposed Centralized Shari'a Governance Framework for Islamic Banks in Bangladesh." *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 13/2 (2021), 364–389. <https://doi.org/10.1108/JIABR-03-2021-0106>
- Alam, Md. Kausar et al. "A Central Shari'a Regulatory Authority for the Islamic Banks in Bangladesh: Legalization or Formation." *The Journal of Asian Finance, Economics and Business* 7/1 (2020), 91–100.
- Alam, Md. Kausar et al. "External Shari'ah Audit and Review Committee Vis-a-Vis Shari'ah Compliance Quality and Accountability: A Case of Islamic Banks in Bangladesh." *Journal of Public Affairs* 22/1 (2020), 2–10.
- Alam, Md. Kausar et al. "Independence and Effectiveness of Shari'a Department Officers to Ensure Shari'a Compliance: Evidence from Islamic Banks in Bangladesh." *Asian Journal of Accounting Research* 8/1 (2022), 15–26.
<https://doi.org/10.1108/AJAR-01-2022-0022>
- Alam, Md. Kausar et al. "Shari'a Governance Framework of Islamic Banks in Bangladesh: Practices, Problems and Recommendations." *Asian Economic and Financial Review* 9/1 (2019), 118–132.
<https://doi.org/10.18488/journal.aefr.2019.91.118.132>
- Alam, Md. Kausar et al. "The Influences of Board of Directors and Management in Shari'a Governance Guidelines of the Islamic Banks in Bangladesh." *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/9 (2020), 1633–1647.
- Alam, Md. Kausar et al. "The Influences of Shari'a Governance Mechanisms on Islamic Banks Performance and Shari'a Compliance Quality." *Asian Journal of Accounting Research* 7/1 (2022), 2–16.

- Alam, Md. Kausar - Miah, Muhammad Shahin. "Independence and Effectiveness of Shari'a Supervisory Board of Islamic Banks: Evidence from an Emerging Economy." *Asian Review of Accounting* 29/2 (2021), 173–191.
- Arsyianti, Laily Dwi. "The Role of Shari'a Supervisory Board In Islamic Financial Industry (Case Study: Iran, Malaysia, And Indonesia)." *Al-Infaq: Jurnal Ekonomi Islam* 1/1 (2010), 61–79.
- Bin, Dali Nuradli Ridzwan Shah et al. "Performance of Shari'a Compliance Companies in the Plantation Industry." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 1/2 (2008), 166–178. <https://doi.org/10.1108/17538390810881008>
- Can, Gökberk. "Does Sharia Compliance Affect Financial Reporting Quality? An Evidence from Muslim Majority Countries." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 14/1 (2021), 16–33. <https://doi.org/doi.org/10.1108/IMEFM-04-2019-0149>
- Djibrilla, Moctar Moussa et al. "The Challenges of Shari'a Compliance in the Islamic Banking Practices: Whether Ibn-Al Qayyim's Principles of Muamalat Be the Panacea?" *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research* 14/1 (2017), 73–85.
- Farooq, Omar - Alahkam, Amal. "Performance of Shari'a-Compliant Firms and Non-Shari'a-Compliant Firms in the MENA Region: Which Is Better?" *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 7/4 (2016), 268–281. <https://doi.org/10.1108/JIABR-10-2013-0039>
- Hanif, Muhammad. "Shari'ah-Compliance Ratings of the Islamic Financial Services Industry: A Quantitative Approach." *ISRA International Journal of Islamic Finance* 10/2 (2018), 162–184. <https://doi.org/10.1108/IJIF-10-2017-0038>
- Haron, Razali et al. "Shari'ah Governance of Islamic Banks: The Role of Shari'ah Supervisory Board - A Bibliometric Analysis." *IJUM LAW JOURNAL* 30/2 (2022), 129–157.
- Hassan, M Kabir et al. "Case Studies of Shari'a Governance Practices in Bangladesh." Doha, Qatar: HBKU, 2017.
- Hosen, Sharif et al. "Talent Management: An Escalating Strategic Focus in Bangladeshi Banking Industry." *The International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8/1 (2018), 156–166.
- Hossain, Md Muhabbat. "Financial Statements of Banks Under Islamic Shari'a: Status of Regulatory Compliance." *Thoughts on Economics* 22/1 (2012), 57.
- Iqbal, Munawar - Molyneux, Philip. *History and Growth of Islamic Banking and Finance. In: Thirty Years of Islamic Banking*. London: Palgrave Macmillan, 2005.
- Islam, K. M. Anwarul et al. "The Impact of Shari'a Supervisory Board and Shari'a Audit Committee on Corporate Social Responsibility Adoption at Islamic Banks in Bangladesh." *Journal of Asian Finance, Economics and Business* 8/3 (2021), 479–485.
- Islam, Md Robiul - Sadekin, Mohammad Shamsus. "Disclosure of Financial Reporting of Islamic Financial Institutes of Bangladesh: A Concept of Relevant Reviews."

- International Journal of Economics Business and Accounting Research (IJEBAR)* 4/3 (2020), 319–339.
- Islam, Shariful. "The 'Flexible' Shari'a Practice of Islamic Banking in Bangladesh." *Dhaka Tribute* (2020). <https://archive.dhakatribune.com/business/banks/2017/10/30/flexible-shari'a-practice-islamic-banking-bangladesh>
- Jan, Sahibzada Muhammad Wasim et al. "Regulatory Arrangement for Shari'a Governance Practice of Islamic Banking Institutions in Pakistan: Issues and Challenges." *Hitit Ilahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 167–194.
- Karim, Md. Rezaul - Shetu, Samia Afrin. "Level of Shari'a Compliance in the Operation of Islamic Banks in Bangladesh: An Empirical Study." *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 6/3 (2020), 293–317. <https://doi.org/10.25272/ijisef.755679>
- Kasim, Nawal et al. "Shari'ah Governance for Islamic Capital Market: A Step Forward." *International Journal of Educational Research* 6/1 (2013), 1–14.
- Naser, Kamal et al. "Islamic Banking: A Study of Customer Satisfaction and Preferences in Jordan." *The International Journal of Bank Marketing* 17/3 (1999), 135–151.
- Perves, Mohammad Masud. "Legal and Regulatory Framework in Islamic Banking System: Bangladesh Perspective." *European Journal of Business and Management* 7/21 (2015).
- Rosly, Saiful Azhar - Bakar, Mohd Afandi Abu. "Performance of Islamic and Mainstream Banks in Malaysia." *International Journal of Social Economics* 30/12 (2003), 1249–1265.
- Sholihin, Muhammad et al. "Shari'a Compliance in Islamic Economics: A Bibliometric Analysis." *Malaysian Journal of Economic Studies* 58/2 (2021), 315–337.
- Tabash, Mosab I. et al. "Ethical Legitimacy of Islamic Banks and Governance: Evidence from Bangladesh." *Journal of Public Affairs* 22/2 (2022).
- Trakic, Adnan. "Shari'ah Compliance in Islamic Finance Contracts: The Malaysian Constitutional Dilemma." *Oxford University Commonwealth Law Journal* 20/2 (2020), 289–309. <https://doi.org/10.1080/14729342.2020.1812025>
- Uddin, Ahm Ershad - Hira, Ayhan. "Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk) Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi" 10/20 (2023), 577–601. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1250424>
- Ullah, Hafij. "Shari'ah Compliance in Islamic Banking: An Empirical Study on Selected Islamic Banks in Bangladesh." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 7/2 (2014), 182–199.
- Ullah, Md. Hafiz. "Shari'ah Compliance in Islamic Banking: An Empirical Study on Selected Islamic Banks in Bangladesh." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 7/2 (2014), 182–199.
- Developments of Islamic Banking System in Bangladesh*. Dhaka: Islamic Banking Wing Research Department Bangladesh Bank, September 2022. "Guidelines For Islamic Banking." Dhaka: Bangladesh Bank, 2009.
- ICD-Refinitiv Islamic Finance Development Report 2022*. Malaysia: IFDI, 2022.

A.H.M. Ershad UDDIN & Md. Kausar ALAM

Legal and Regulatory Frameworks For Shari'a Governance Practices in the Islamic Banking Industry of Bangladesh

*Islamic Corporation for The Development Of The Private Sector*member. Jeddah: The Islamic Development Bank (IsDB) GROUP, 2020. <https://icd-ips.org/en/news/refinitiv-icd-2020-report-global-islamic-finance-assets-expected-to-hit-369-trillion-in-2024>

Bazı Değişkenler Açısından Ölüm Kaygısının İncelenmesi*

Öz: Çalışmanın amacı, ölüm kaygısını bazı değişkenler açısından incelemektir. 409 katılımcı ile gerçekleştirilen bu araştırmada, betimsel araştırma modeli ve rastgele örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Ölüm kaygısını çok çeşitli değişkenler açısından ele alması ve ilk yetişkinlik dönemindeki bireyler üzerinde gerçekleştirilmesi bakımından önemli bir çalışmadır. Araştırmanın sonuçlarına göre cinsiyet, yaş, dini inancının hayatına etkisi ve beş vakit namaz kılma sıklığı açısından ölüm kaygısı puanlarında farklılaşmalara ulaşılmıştır. Buna göre katılımcıların genel ölüm kaygısı düzeyleri düşüktür. Erkeklerin ölüm kaygısı, kızlardan daha yüksektir. '24 yaş ve üzeri' grubun ölüm kaygısı en yüksektir. Büyükşehirlerde yaşayan grubun ölüm kaygısı en yüksektir. Sosyo-ekonomik durumu 'yüksek' olanların ölüm kaygısı en yüksektir. İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilerin ölüm kaygısı, diğerlerinden daha yüksektir. Kendisini 'dindar' olarak tanımlayanların ölüm kaygısı, 'dindar değil' diyenlerinkinden daha yüksektir. Ailesini 'dindar' olarak algılayanların ölüm kaygısı, 'dindar değil' diyenlerinkinden daha düşüktür. Dini inancının hayatına etkisini 'düşük' düzeyde olduğunu belirtenlerin ölüm kaygısı en yüksektir. Beş vakit namazı 'hiçbir zaman' kılmayanların ölüm kaygısı, diğer gruplardan daha yüksektir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ölüm Kaygısı, İlk Yetişkinlik Dönemi, Dindarlık, Beş Vakit Namaz.

Abdullah
DAĞCI**

Investigation on Death Anxiety in terms of Some Variables

Abstract: The study's purpose is to examine death anxiety by some variables. It is conducted with 409 participants, chosen descriptive research model and random sampling method. It addresses death anxiety in terms of a wide variety of variables and did research on individuals in early adulthood, so it is an important study. According to results, differences were observed in death anxiety scores in terms of gender, age, religious belief's impact on one's life and frequency of praying. General death anxiety is at 'low'. Males' death anxiety is higher. Death anxiety of the '24 years and above' group is the highest. Death anxiety of group in big cities is the highest. As socio-economic status, 'high' level is the highest. The death anxiety in theology faculty students is higher. The death anxiety for 'religious' is highest. The death anxiety for perceiving their family as 'religious' is lower. The death anxiety of religious belief had 'low' level of impact on their lives is the highest. The death anxiety of 'never' perform the daily prayers is higher.

Keywords: Psychology of Religion, Death Anxiety, Early Adulthood, Religiousness, Five-time Prayers.

* Araştırmanın etik izinleri, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Başkanlığının 22.09.2023 tarihli 150769 sayılı kararıyla alınmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı". Eposta: adagci@kmu.edu.tr ORCID ID:https://orcid.org/0000-0003-1540-1256

Giriş

İnsan ölümlü bir varlık olduğu halde umut duygusu ile gelecek planları yapar.¹ Ölümüne yüklenen anlam, hayatı anlamlandırmanın niteliğini belirler. Çünkü ölüm algısı bireyden bireye ve toplumdaki topluma farklılık gösterir. Bazı kişiler için bu kavram kaygı ve endişeye yol açarken bazıları içinse ebedi hayatın başlangıcıdır. Ayrıca dinlerde ölüme farklı açılardan atıflar bulunur ve İslami düşüncede ölüm kavramı, ruhun bedenden ayrılmasına işaret eder. Ahiret inancına sahip yaşlı bireyler için ölüm, kendisinden önce vefat edenlere kavuşmayı ifade ederken herhangi bir inanca sahip olmayanlar için ise bir yok oluşa karşılık gelir. Ölüm gerçeği her halükârda hayatımızı etkiler fakat buna ilişkin yüksek kaygı duymak insanın psikolojik iyi oluş düzeyinin düşürür. Bu nedenle homeostazın sağlanması için ölüme ilişkin algılarda çarpıklıklar olmamalıdır. Bununla birlikte ölüm algısına, psikoloji literatüründe yeterince önem verildiği söylenemez. Oysa ölüme ilişkin kaygı ve korku ile başa çıkma konusunda insanların desteklenmesi elzemdir.

Doğu kültürünün mihenk taşlarından olan İbn Sina (980-1037) 'Ölüm Korkusundan Kurtuluş' adlı eseri yazmıştır. Psikoloji alanı açısından değerlendirildiğinde, İbn Sina'nın bu çalışmasının ölüm kaygısı üzerine bilimsel anlamda açıklamalar yapan ilk eser olduğu söylenebilir. Bu bilgi dikkate alındığında, ölümün bir tabu olarak algılanması ve genellikle filozoflara ait bir konu olduğunun düşünülmesi nedeniyle özellikle Batı kaynaklarında ölümü psikolojik açıdan inceleyen araştırmaların geçmişinin çok geç tarihlerde başladığı fakat günümüze yaklaştıkça ölüm kaygısına dair çalışmaların hızla arttığı ifade edilebilir. Batı'da psikoloji alanında ölüm kaygısı konusuyla ilgili ilk çalışmaların Hall'ün 1896 tarihli 'Korkuların Araştırılması' ve 1975 tarihli 'Ölüm Fobisi ve Ölümsüzlük' adlı eserler olduğu ifade edilebilir. Yine Batı'da APA tarafından ölüm konusu üzerinde sempozyum düzenlenmiş ve bu sempozyum bildirileri 1959'da Feifel tarafından 'Ölümün Anlamı' adı altında kitaplaştırılmıştır. Ayrıca Mood'un 1975'teki 'Ölümden Sonra Hayat' adlı çalışması da Batı'da yapılmış bir başka çalışmadır. Kübler-Ross (1969) ise eserinde bize acı veren olaylar yaşadıkten sonra insanların yasın beş evresini (inkâr etme, öfkelenme, pazarlık yapma, depresyon ve kabul etme) tecrübe ettiklerini dile getirmiştir.²

Kur'an'da ölüme ilişkin birçok ayet bulunur. Bu ayetlerde ölüm, her canlının

¹ Tuğrul Niyazibeyoğlu, "Ergenlerin Umut Duygularını Artırması Açısından Biyografilerin Öneminde Dair Bir Değerlendirme", *Milli Eğitim Dergisi* 52/240 (2023), 3225.

² Akt.: Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yay., 2020), 2013-215.

deneyimleyeceği bir olgu³ olarak tasvir edilmişken ölüm zamanımızın sadece Allah tarafından bilinebileceğine,⁴ Allah'ın izni olmadan hiç kimsenin ölemeyeceğine⁵, ölümden sonraki hayatın sonsuz olduğuna⁶ ve dünya hayatında yapılan kötülüklerin karşılığının ahirette mutlaka verileceğine⁷ vurgu yapılmıştır. Hz. Peygamber'in hadislerinde de ölümün hatırlanması ve ölümden sonrası için hazırlıklar yapılmasına⁸ ilişkin ifadelerin olduğu görülür. Ayrıca İslam, inananların hayatını anlamlandırmaları ve hayat amacı belirlemelerine yönelik güdülemek için yaşam-ölüm ilişkisini etkin bir şekilde kullanmıştır. Bu kapsamda araştırmanın amacı öncelikle üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısı düzeylerini incelemektir. Ardından bazı değişkenlerin (cinsiyet, yaş, yerleşim yeri, sosyo-ekonomik durum, öğrenim görülen fakülte, öznel dindarlık algısı, aile dindarlık algısı, dini inancının hayatına etkisi, beş vakit namaz kılma sıklığı) ölüm kaygısı düzeyini farklılaştırıp farklılaştrmadığını araştırmak da araştırmanın amacı kapsamındadır.

Ülkemizde farklı yaş gruplarını temele alarak ölüm kaygısı hakkında gerçekleştirilmiş araştırmalar vardır. Bu kapsamda genç yetişkinler,⁹ yetişkinler,¹⁰ yaşlılar¹¹ üzerinde çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Ülkemizde üniversite öğrencileri üzerinde yapılan çalışmalarda ölüm kaygısı ile çeşitli

³ Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), Âl-i İmrân 2/185.

⁴ Lokman 31/34.

⁵ Âl-i İmrân, 3/145.

⁶ A'la 87/17.

⁷ Nisâ 4/18.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. M. Mustafâ el-A'zamî (b.y.: Riyad, 1403/1983), "Zühd", 31; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen-i Mücteba*, nşr. Hüseyin Yıldız (b.y.: İstanbul, 2019), "Cenaiz", 3.

⁹ Şeyma Nur Balta, *Genç Yetişkin Bireylerin Bilişsel Esneklik Düzeylerinin, Ölüm Kaygısı Düzeyleri ve Mutluluk Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Ramazan Kadioğlu, *Genç Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı, Beş Faktör Kişilik Özellikleri ve Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkiler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹⁰ Aişe Hümeyra Çakmak -Mustafa Bilici, "Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (2022), 1-12; Nurten Kımtır -Özlem Köftegöl, "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 55-82.

¹¹ Zehra Öztürk vd., "Yaşlı Bireylerde Ölüm Kaygısı", *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 12/1 (2011), 37-43; Cemalettin Şenol, *Ankara İlinde Kurumlarda Yaşayan Yaşlılarda Ölüme İlişkin Kaygı ve Korkular* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

değişkenler arasındaki ilişkiler araştırılmıştır. Mizah tarzları ve psikolojik belirtiler¹², psikolojik dayanıklılık¹³, motivasyonel (iç güdümlü ve dış güdümlü) dindarlık¹⁴, yaşamın anlamı ve öz aşkınlık¹⁵, öğrenim gördüğü bölüm¹⁶, dindarlık¹⁷ gibi çalışma konuları ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalar mevcuttur.

Yurtdışında üniversite öğrencileri üzerindeki çalışmalarda ise hem doğrudan bu grubun ölüm kaygısını ölçmeye yönelik çalışmalar¹⁸ hem de ölüm kaygısı ile sigara kullanma, savaşla ilgili travmatik olaylara maruz kalma, öz kontrol ve sağlık kontrol odağı arasındaki ilişkileri araştıran çalışmalar¹⁹ gerçekleştirilmiştir. Fakat bu çalışmalarda bağımsız değişken olarak genellikle cinsiyet, yaş ve sosyo-ekonomik düzey belirlenmiştir. İlk yetişkinlik

¹² Nagihan Avcı, *Üniversite Öğrencilerinin Mizah Tarzlarının, Psikolojik Belirtiler ve Ölüm Kaygısı ile İlişkisi* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

¹³ Burcu Dok - Fidan K. Owen, "Psikolojik Danışman Adaylarının Ölüm Kaygılarının Psikolojik Dayanıklılık ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Yeditepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/12 (2021), 23-45.

¹⁴ Emine Mutlu, *İç Güdümlü ve Dış Güdümlü Dindarlık ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileriyle Bir Çalışma* (İstanbul Arel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013).

¹⁵ Gökhan Özcan vd., "Üniversite Öğrencilerinde Yaşamın Anlamı ile Öz-Aşkınlık İlişkisinde Ölüm Anksiyetesinin Aracılık Rolü", *Kriz Dergisi* 28/2 (2020), 71-87.

¹⁶ Fuat Tanhan - Figen Arı, "Üniversite Öğrencilerinin Ölümüne Verdikleri Anlam ve Öğrenim Gördükleri Program Açısından Ölüm Kaygısı Düzeyleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/2 (2006), 34-43.

¹⁷ Murat Yıldız, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dindarlık ve Ölüm Kaygıları Üzerine", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2002), 161-174.

¹⁸ Ahmed M. Abdel-Khalek, "Death Anxiety in Spain And Five Arab Countries", *Psychological Reports* 93/2 (2003), 527-528; Bernadette H. Schell -J. Terence Zinger, "Death Anxiety Scale Means And Standard Deviations For Ontario Undergraduates And Funeral Directors", *Psychological Reports* 54/2 (1984), 439-446; Jack F. Schumaker et al., "Death Anxiety in Malaysian And Australian University Students", *The Journal of social psychology* 128/1 (1988), 41-47; Joaquín Tomás-Sábado -Juana Gómez-Benito, "Psychometric properties of the Spanish form of Templer's Death Anxiety Scale", *Psychological reports* 91/3 (2002), 1116-1120; W. G. Warren, - P. N. Chopra, "Some Reliability and Validity Considerations on Australian Data From The Death Anxiety Scale", *OMEGA-Journal of Death and Dying* 9/3 (1979), 293-299.

¹⁹ Afzal Kureshi - Husain Akbar, "Death Anxiety And Intropunitiveness Among Smokers And Non-Smokers: A Comparative Study", *Journal of Psychological Researches* 25/1 (1981), 42-45; Simin Roshdieh et al., "The Relationships of Death Anxiety and Death Depression to Religion and Civilian War-Related Experiences in Iranians", *OMEGA-Journal of Death and Dying* 38/3 (1999), 201-210; Catherine So-Kum Tang et al., "Psychosocial Correlates of Death Anxiety Among Chinese College Students", *Death studies* 26/6 (2002), 491-499.

döneminde yer alan üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmanın yukarıdakilerden farkı, bu üç sosyo-demografik değişkenin yanında farklı değişkenleri (yerleşim yeri, öğrenim görülen bölüm, öznel dindarlık algısı, aile dindarlık algısı, dini inancın hayatına etkisi ve beş vakit namaz kılma durumu) de bağımsız değişken olarak belirleyerek ölüm kaygısı ile bu değişkenler arasındaki ilişkileri ortaya koymasındadır. Bu kapsamda ölüm kaygısını çok çeşitli değişkenler açısından ele aldığından dolayı bu araştırmanın, alan yazın için önemli bir çalışma olduğu ifade edilebilir.

1. Yöntem

İlk yetişkinlik dönemindeki bireylerin ölüm kaygısı üzerine gerçekleştirilen bu çalışma, birtakım sınırlara sahiptir. Buna göre araştırma, araştırmaya gönüllü olarak katılmayı kabul eden 18-28 yaş arasındaki 409 katılımcı ile sınırlıdır. Elde edilen veriler üzerindeki değerlendirmeler, çalışmaya katılanların verdikleri cevaplara dair değerlendirmeler ile sınırlıdır. Araştırmanın örneklemini, Türkiye'deki üniversitelerde öğrenim gören öğrenciler ile sınırlıdır. Araştırma 2023 yılında araştırmanın yapıldığı zaman aralığı ile sınırlıdır. Araştırmadaki ölüm kaygısına dair elde edilen bulgular, Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin ölçme kapasitesi ile sınırlıdır.

Türkiye'deki farklı üniversitelerde öğrenci olan 409 kişiyle yapılan bu çalışmada, betimsel araştırma modeli ve rastgele örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Betimsel araştırmadır, çünkü araştırmaya katılanların ölüm kaygısına dair özelliklerini betimlemektedir. Bu kapsamda çalışmada katılımcıların tanımlayıcı özellikleri üzerinden ölüm kaygısı düzeylerinde değişimler olup olmadığı analiz edilmiştir. Ölçekleri uygulamadan önce ölçeği geliştirenlerde gerekli izin alınmış ve ardından araştırmaya başlanmıştır. Elde edilen verileri değerlendirirken SPSS programı tercih edilmiştir. Örneklemin %17,8'i (n=73) erkek ve %82,2'si (n=336) kız iken %46,7'si (n=191) İlahiyat Fakültesi (İslami İlimler Fakültesi dahil) ve %53,3'ü (n=218) ise diğer fakültelerdeki bölümlerde öğrenim görmektedir. Yerleşim yeri açısından katılımcıların %38,1'i (n=156) büyükşehirde, %29,6'sı (n=121) ilde, %16,9'u (n=69) ilçede ve %15,4'ü (n=63) köy/kasabada ikamet etmektedir. Ayrıca sosyo-ekonomik durum açısından %19,3'ü (n=79) 'yüksek', %72,9'u (n=298) 'orta' ve %7,8'i (n=32) 'düşük' sosyo-ekonomik düzeydedir. Dolayısıyla araştırmanın bulguları değerlendirilirken bu bilgilerin göz önünde bulundurulmasında fayda vardır. Araştırma verilerini toplamak için Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Başkanlığının 22.09.2023 tarihli 150769 sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelerine bağlı kalınmıştır. Araştırmanın verileri 22.09.2023 – 04.10.2023 tarihleri arasında toplanmıştır.

Araştırmanın veri elde etme aşamasında Türkiye kültürüne uyarlanan “Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği”nden²⁰ yararlanılmıştır. On beş maddeden oluşan bu ölçekte “evet” cevabı 1 ve “hayır” cevabı 0 olarak puanlandırılır. 10., 11., 12., 13. ve 14. maddeler ters kodlandırılır ve ölçekten en az 0 ve en çok 15 puan alınabilir. Ölçekten alınan puan ne kadar yüksekse ölüm kaygısı o kadar yüksektir. Ölçek geliştirme çalışmasında ölçeğin güvenilirlik (CR Alfa) katsayısı ,75 olarak tespit edilmiştir.. Üniversite öğrencilerinde ölüm kaygısını konu edinen bu çalışmada ise bu değer ,76 bulunmuştur.

Araştırmanın hipotezleri şunlardır:

Hipotez 1) Öğrencilerin genel ölüm kaygısı, düşük düzeydedir.

Hipotez 2) Ölüm kaygısı düzeyleri cinsiyet açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 3) Ölüm kaygısı düzeyleri yaş açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 4) Ölüm kaygısı düzeyleri yerleşim yeri açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 5) Ölüm kaygısı düzeyleri sosyo-ekonomik durum açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 6) Ölüm kaygısı düzeyleri öğrenim görülen fakülte açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 7) Ölüm kaygısı düzeyleri öznel dindarlık algısı açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 8) Ölüm kaygısı düzeyleri aile dindarlık algısı açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 9) Ölüm kaygısı düzeyleri dini inancının hayatına etkisi açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 10) Ölüm kaygısı düzeyleri beş vakit namaz kılma sıklığı açısından farklılaşmaktadır.

2. Bulgular ve Tartışma

Araştırmada veriler, grupların ölüm kaygısı ölçeğinden aldıkları toplam puan üzerinden değerlendirilmiş ve SPSS programı ile analize tabi tutulmuştur. Verilerin normallik dağılım tablosu aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 1: Ölüm Kaygısı Ölçeği Verilerinin Normallik Dağılımı

²⁰ Bkz. Figen Akça-İ. Alper Köse, “Ölüm Kaygısı Ölçeğinin Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Klinik Psikiyatri Dergisi* 11/ (2008), 7-16.

			Statistic	Std. Error
Ölüm ölçeği puan	kaygısı toplam	Skewness	,263	,121
		Kurtosis	-,561	,241

Yukarıdaki tabloya göre ölüm kaygısı ölçeği verileri +1 ile -1 aralığında değerler (skewness ve kurtosis) almış ve normal dağılmıştır. Verileri analiz ederken cinsiyet, fakülte, öznel dindarlık algısı ve aile dindarlık algısı değişkenleri için bağımsız örneklem t-testi; yaş, yerleşim yeri, sosyo-ekonomik düzey, dini inancının hayatına etkisi ve beş vakit namaz kılma sıklığı değişkenlerinin analizinde ise ANOVA testi kullanılmıştır.

2.1. Genel Ölüm Kaygısı Düzeyleri

Tablo 2: Katılımcıların genel ölüm kaygısı düzeyleri

n	puan ort.	sd.	%95 güven aralığı için		Min	Max.
			alt sınır	üst sınır		
409	6,003	3,25	5,69	6,32	0	14

Ölüm kaygısı ölçeğinden elde edilen puanlar üzerinden katılımcıların ölüm kaygısı düzeyleri yüksek, orta ve düşük olarak belirlenebilir. Buna göre 7 ve üzeri yüksek düzey olarak, 7'nin altı ise düşük düzey olarak değerlendirilmektedir. Alan yazında ölüm kaygısı düzeyini yüksek veya düşük olup olmaması açısından değerlendiren çalışmalar mevcuttur. Kimter ve Köftegül'ün yetişkinler üzerinde ölüm kaygısı ile dindarlık ilişkisini araştırdığı çalışmada ölüm kaygısı düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir.²¹ Yıldız'ın İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dindarlık ve ölüm kaygılarını incelediği çalışmada bu öğrencilerin ölüm kaygısının normalin üzerinde olduğuna ulaşılmıştır.²² Öztürk ve diğerlerinin yaşlılarla gerçekleştirdiği araştırmada, onların ölüm kaygısı düzeyleri yüksek bulunmuştur.²³ Bunun yanında Templer ve Dotson'un üniversite öğrencilerinde gerçekleştirdiği araştırmada ölüm kaygısının düşük düzeyde olduğu tespit edilmiştir.²⁴ Üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısını inceleyen bu araştırmada ise ölüm kaygısı puanları ortalaması,

²¹ Kimter-Köftegül, "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı", 55.

²² Yıldız, "İlahiyat Fakültesi Öğrencileri", 166.

²³ Öztürk vd., "Yaşlı Bireylerde Ölüm Kaygısı", 40.

²⁴ Donald I. Templer -Elsie Dotson, "Religious Correlates of Death Anxiety", *Psychological Reports* 26/3 (1970), 895.

yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere 6,003 olduğu ortaya çıkmış ve üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısının *düşük* düzeyde olduğu tespit edilmiştir (Hipotez 1 doğrulanmıştır).

2.2. Cinsiyet Değişkeni Açısından Ölüm Kaygısı

Tablo 3: Cinsiyet Değişkeni Açısından Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin T-Testi Sonuçları

Değişken	n	puan ort.	sd	t	p	
Cinsiyet	Kız	336	5,82	3,218	2,470	,014*
	Erkek	73	6,85	3,294		

* $p < ,05$

Yukarıdaki tablo cinsiyet açısından incelendiğinde ortalamalar arasında anlamlı farklılaşmalar olduğu görülür ($t=2,470$; $p<,05$). [Hipotez 2 doğrulanmıştır]. Buna göre erkeklerin ölüm kaygısı puan ortalaması ($\mu: 6,85$), kızların ortalamasından ($\mu: 5,82$) anlamlı düzeyde daha yüksektir.

Ölüm kaygısının cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığıyla ilgili çok sayıda araştırma sonucuna ulaşılmıştır. Birçok çalışmada ölüm kaygısının cinsiyet açısından anlamlı düzeyde farklılaştığı ve kadınların erkeklerden daha yüksek kaygı düzeyine sahip olduğu ortaya çıkmıştır.²⁵ Acehan ve Eker tarafından ölüm kaygısı ve ölüme ilişkin depresyon arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmada,²⁶ Çetin ve Sözel tarafından sağlık çalışanları üzerinde gerçekleştirilen çalışmada,²⁷ Kadioğlu tarafından genç yetişkinler üzerinde

²⁵ Ronald H. Aday, "Belief in Afterlife and Death Anxiety: Correlates And Comparisons", *OMEGA-Journal of Death and Dying* 15/1 (1985), 67-75; Kimter-Köftegöl. "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı", 69; Kazım Ayhan Korkmaz, *Cerrahi Hemşirelerinin Ölüm Kaygısı ve Yaşlı Ayrımcılığı Yapma Düzeyi Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi* (İstanbul: İstanbul Okan Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 22; James A. Thorson -F. Chuck Powell. "Elements of Death anxiety and Meanings of Death". *Journal of Clinical Psychology* 44/5 (1988), 697; Murat Yıldız, "İlahiyat Fakültesi Öğrencileri", 467.

²⁶ Gülten Acehan -Fatma Eker, "Acil Tıp Hizmeti Veren Sağlık Personelinin Ölüm Kaygısı, Ölüme İlişkin Depresyon Düzeyleri ve Kullandıkları Başa Çıkma Yolları", *Journal of Psychiatric Nursing* 4/1 (2013), 30.

²⁷ Songül B. Çetin - Hasan Sözel, "COVID-19 Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Ölüm Kaygısı Düzeyleri", *Eskişehir Medical Journal* 2/2 (2021), 74.

yapılan araştırmada,²⁸ Alioğulları ve diğerleri tarafından 18 yaş ve üstü bireylerin sağlık kaygısı ile ölüm kaygısının incelendiği araştırmada,²⁹ Caba tarafından covid-19 korkusu ve ölüm kaygısının ele alındığı araştırmada,³⁰ cinsiyet açısından ölüm kaygısının farklılaştığına ve kadınların erkeklerden daha fazla ölüm kaygısı hissettiklerine ulaşılmıştır.

Çok sayıda araştırmada da cinsiyet açısından ölüm kaygısında anlamlı farklılıklara ulaşılamamıştır. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan Özcan ve diğerlerinin çalışmasında,³¹ Dok ve Owen'ın rehberlik ve psikolojik danışmanlık bölümü üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada,³² Conte ve diğerlerinin gerontoloji öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada³³, hem Erdoğan ve Özkan'ın hem de Yıldız'ın araştırmalarında³⁴ cinsiyet açısından anlamlı bir farklılığa ulaşılamamıştır. Bununla birlikte farklılıklara ulaşılamamasına rağmen kızların ölüm kaygısının erkeklerden daha yüksek olduğunu ortaya çıkaran araştırmalar da mevcuttur. Bu araştırmalar şunlardır: Özdelikara ve diğerlerinin öğrenci hemşireler ile yaptığı araştırmada³⁵, Mutlu'nun ve Rusaac'ın çalışmalarında³⁶ ise kızların erkeklere göre ölümden daha çok korktuklarına ulaşılmıştır. Ayrıca birçok çalışmada³⁷ kızların ölüm

²⁸ Kadioğlu, *Genç Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı*, 61.

²⁹ Aysun Alioğulları vd., "Covid-19 Salgınında Sağlık Anksiyetesi ve Ölüm Anksiyetesi Düzeylerine Sosyodemografik Değişkenlerinin Etkisi" 14/1 (2022), 24.

³⁰ Nurhan Caba, *Hemşirelerde COVID-19 Korkusu ve Ölüm Kaygısı ile Bakım Davranışları Arasındaki İlişki* (İstanbul: İstanbul Medipol Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 49.

³¹ Özcan vd., "Üniversite Öğrencilerinde Yaşamın Anlamı", 82.

³² Dok-Owen, "Psikolojik Danışman Adaylarının Ölüm Kaygılarının Psikolojik Dayanıklılık ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi".

³³ Hope R. Conte et al., "Measuring Death Anxiety: Conceptual, Psychometric, and Factor-Analytic Aspects", *Journal of personality and social psychology* 43/4 (1982), 775-785.

³⁴ M. Yüksel Erdoğan-Mustafa Özkan, "Farklı Dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları ile Ruhsal Belirtiler ve Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler", *Journal of Turgut Ozal Medical Center* 14/3 (2007), 176; Murat Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 66.

³⁵ Afıtap Özdelikara vd., "Öğrenci Hemşirelerde Ölüm Kaygısı", *Samsun Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/1 (2016), 122.

³⁶ Mutlu, *İç Güdüllü ve Dış Güdüllü Dindarlık*, 48; R. J. Russac, et al. "Death Anxiety Across The Adult Years: An Examination of Age and Gender Effects", *Death studies* 31/6 (2007), 555.

³⁷ Stephen F. Davis et al., "The Interrelationships of Ego Strength, Self-Esteem, Death Anxiety, and Gender in Undergraduate College Students", *The Journal of General Psychology* 108/1 (1983), 55-59; Kurtulan, - Karairmak, "Ölüm Kaygısı, Tinsellik, Dindarlık Eğilimi ve Varoluş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", 181; Christina H. Rasmussen, - Mark E. Johnson,

kaygısı erkeklerden yüksek çıkmıştır. Ayrıca Tang'ın üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada,³⁸ Harding ve diğerlerinin yüksekokul, lisans ve lisansüstü öğrenciler üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada,³⁹ Eshbaugh ve Henninger'in üniversite öğrencileri örnekleminde cinsiyet ile ölüm kaygısı, sosyal çekicilik, depresyon ve kontrol arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmada,⁴⁰ Abdel-Khalek'in altı ülkedeki üniversite öğrencilerini kıyasladığı araştırmada,⁴¹ kızların ölüm kaygısı erkeklerden daha yüksek çıkmıştır. Cinsiyet açısından ölüm kaygısını ele alan çalışmaların sadece birkaçında ise anlamlı farklılaşmalara ulaşılamamış ama erkeklerin ölüm kaygısı kızlardan yüksek çıkmıştır. Ayrıca Aday'ın ve Avcı'nın çalışmalarında ise ölüm kaygısında cinsiyet açısından anlamlı farklılaşmalara ulaşılamamasına rağmen erkeklerin ölüm kaygısının kızlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁴²

Dolayısıyla ölüm kaygısı ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında ölüm kaygısının, cinsiyet açısından birçok araştırmada farklılaştığı görülür. Bu farklılaşmalarda, kızların ölüm kaygısının erkeklerden daha fazla olduğuna dair sonuçlar daha fazladır. Farklılaşma elde edilemeyen çalışmaların büyük çoğunluğunda yine kızların ölüm kaygısı erkeklerden daha yüksek çıkmıştır. Üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısı konusunda yapılan bu çalışmada da alan yazındaki diğer çoğu çalışmada olduğu gibi cinsiyet açısından anlamlı düzeyde farklılığa ulaşılmıştır. Fakat alan yazındaki diğer araştırmaların aksine bu çalışmada erkeklerin ölüm kaygısı, kızlardan daha yüksek çıkmıştır.

2.3. Yaş Değişkeni Açısından Ölüm Kaygısı

Tablo 4: Yaş Değişkeni Açısından Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin ANOVA Testi Sonuçları

"Spirituality And Religiosity: Relative Relationships To Death Anxiety", *OMEGA-Journal of Death and Dying* 29/4 (1994), 313; Roshdieh et al., "The Relationships of Death Anxiety And Death Depression to Religion and Civilian War-Related Experiences in Iranians", 201; Schumaker, "Death Anxiety in Malaysian and Australian University Students", 41; Ahmed M. Abdel-Khalek, "Comparison of Death Anxiety in Two Groups Tested During and After (1986 and 1991) The Lebanese Civil War". *Psychological Reports* 98/3 (2006), 712.

³⁸ Tang et al., "Psychosocial Correlates of Death Anxiety Among Chinese College Students", 491.

³⁹ Stephen R. Harding et al., "The Influence of Religion on Death Anxiety And Death Acceptance", *Mental Health, Religion & Culture* 8/4 (2005), 253.

⁴⁰ Elaine Eshbaugh-William Henninger, "Potential Mediators of the Relationship Between Gender and Death Anxiety", *Individual Differences Research* 11/1 (2013), 22.

⁴¹ Abdel-Khalek, "Death Anxiety in Spain and Five Arab Countries", 527.

⁴² Aday, "Belief in Afterlife", 71; Avcı, *Üniversite Öğrencilerinin Mizah Tarzları*, 60.

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Yaş grubu	Gruplararası	158,988	5	31,798	3,083	,010*
	Gruplarıçi	4156,009	403	10,313		
	Toplam	4314,998	408			

* $p < ,05$

	n	Ortalama	
Yaş grubu	19 yaş ve altı	46	6,35
	20 yaş	69	5,23
	21 yaş	106	5,71
	22 yaş	84	5,82
	23 yaş	68	6,40
	24 yaş ve üzeri	36	7,58

Yukarıdaki tablo yaş bakımından irdelendiğinde gruplar arasında anlamlı farklılıklar olduğu görülür ($F=3,083$; $p<,05$). [Hipotez 3 doğrulanmıştır]. Bu farklılıkları tespit etmek için Bonferroni testi yapılmıştır. Buna göre '24 yaş ve üzeri' grubun ortalaması (μ : 7,58), 20 yaş (μ : 5,23) ve 21 yaş (μ : 5,71) gruplarının ortalamalarından anlamlı düzeyde yüksektir. Bunun yanında genel olarak yaş arttıkça ölüm kaygısının da arttığı ifade edilebilir.

Alan yazında ölüm kaygısının yaşa göre farklılaşmadığına dair araştırma sonuçlarına ulaşılmıştır. Kimter ve Köftegöl'ün yetişkinler üzerinde yaptığı çalışmada,⁴³ Özcan ve diğerlerinin üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada⁴⁴ ve Conte ve diğerlerinin gerontoloji öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada⁴⁵ yaş açısından ölüm kaygısında herhangi bir farklılaşmaya ulaşılamamıştır. Bunun yanı sıra anlamlı farklılığa ulaşamayan diğer araştırmalar da vardır.⁴⁶

Ölüm kaygısının yaşa göre farklılaşmasına dair araştırma sonuçlarına da

⁴³ Kimter-Köftegöl, "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı", 70.

⁴⁴ Özcan vd., "Üniversite Öğrencilerinde Yaşamın Anlamı", 82.

⁴⁵ Conte et al., "Measuring Death Anxiety: Conceptual, Psychometric, And Factor-Analytic Aspects", 775.

⁴⁶ Acehan - Eker, "Acil Tıp Hizmeti Veren Sağlık Personelinin Ölüm Kaygısı", 31; Çetin - Sözel, "COVID-19 Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Ölüm Kaygısı Düzeyleri", 72; Korkmaz, *Cerrahi Hemşirelerinin Ölüm Kaygısı*, 24.

ulaşmıştır. Thorson ve Powell'in araştırmasında yaş açısından anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmış ve 18-20 yaş grubunun ölüm kaygısının 21-36 yaş grubundan daha yüksek olduğunu tespit edilmiştir.⁴⁷ Yine Erdoğan ve Özkan'ın çalışmasında, anlamlı farklılıklara ulaşılmış ve öncelikle en yaşlı grubun (60 yaş ve üstü), daha sonra ise en genç grubun (16-22 yaş) ölüm kaygıları daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁴⁸ Ayrıca Kadioğlu'nun genç yetişkinler üzerine yaptığı çalışmada 18-22 yaş aralığının en yüksek puana ve 27-30 yaş aralığının en düşük puana sahip olduğu tespit edilerek, yaş arttıkça ölüm kaygısının azaldığına ulaşılmışken⁴⁹ Thorson ve Powell'in çalışmasında ise yaş arttıkça ölüm kaygısının arttığı tespit edilmiştir.⁵⁰ Russac ve arkadaşlarının çalışmasında da daha yaşlı kadınların genç kadınlara göre ölümden daha az korktuklarına ve yirmili yaşlardaki kadınların diğer yaşlardaki kadınlardan daha çok ölüm kaygısı duyduklarına ulaşılmıştır.⁵¹ Caba'nın çalışmasında, anlamlı farklılıklar olduğu ve yaşı en küçük olan 21-25 yaş grubunun en düşük ölüm kaygısına sahip olduğu tespit edilmiştir.⁵² Tang ve diğerlerinin üniversite öğrencileri üzerindeki araştırmasında yaşı küçük olan grubun ölüm kaygısı, yaşı büyük olan gruptan daha fazla olduğu ortaya çıkmıştır.⁵³

Yaşla ölüm kaygısı arasındaki korelasyonu araştıran çalışmalar da vardır. Bu çalışmaların bir bölümünde yaş ile ölüm kaygısı arasında pozitif ilişkilere ulaşılmış ve yaş arttıkça ölüm kaygısının da arttığı tespit edilmiştir.⁵⁴ Buna ek olarak Nienaber ve Goedereis'in⁵⁵ çalışmasında yaş ile ölüm kaygısı arasında negatif ilişkilere ulaşılmış ve yaş arttıkça ölüm kaygısının azaldığı tespit edilmiştir. Ceylan'ın⁵⁶ dini başa çıkma, Tanrı algısı ve ölüm kaygısı ilişkisini ele

⁴⁷ Thorson – Powell, "Elements of Death Anxiety and Meanings of Death", 697.

⁴⁸ Erdoğan-Özkan, "Farklı Dini İnanışlardaki Bireyler", 175.

⁴⁹ Kadioğlu, *Genç Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı*, 64.

⁵⁰ Thorson – Powell, "Elements of Death Anxiety and Meanings of Death", 697.

⁵¹ Russac et al. "Death Anxiety Across the Adult Years: An Examination of Age and Gender Effects", 556.

⁵² Caba, *Hemşirelerde COVID-19 Korkusu*, 35.

⁵³ Tang et al., "Psychosocial Correlates of Death Anxiety Among Chinese College Students", 491.

⁵⁴ Avcı, *Üniversite Öğrencilerinin Mizah Tarzları*, 60; Caba, *Hemşirelerde COVID-19 Korkusu*, 49; Herman Feifel-Vivian T. Nagy, "Another Look At Fear of Death", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 49/2 (1981); Thorson – Powell, "Elements of Death Anxiety and Meanings of Death".

⁵⁵ Nienaber, Kristie-Goedereis, Eric, "Death Anxiety And Education: A Comparison Among Undergraduate And Graduate Students", *Death studies* 39/8 (2015), 483.

⁵⁶ Ummahan Esra Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı Ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 81.

aldığı incelemede, yaşla ölüm kaygısı arasında anlamlı korelasyona ulaşılmıştır. Ayrıca yaş ile bağlantılı olarak; Yıldız'ın⁵⁷ İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleminde gerçekleştirdiği incelemede sınıf düzeyi yükseldikçe ölüm kaygısı düzeylerinin azaldığına ulaşılmışken Aday'ın⁵⁸ üniversite öğrencileri örneklemindeki çalışmasında ise sınıf düzeyi arttıkça ölüm kaygısı düzeylerinin de arttığına ulaşılmıştır.

Ölüm kaygısı ile ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde araştırmaların bir kısmında ölüm kaygısı yaşa göre farklılaşmışken diğer kısmında ise farklılaşmamıştır. Farklılaşan çalışmalarda ise yaşlıların gençlerden daha yüksek ölüm kaygısına sahip olduğuna ya da bunun tam tersine dair genel bir sonuç da çıkarılamaz. Diğer yandan alan yazındaki çalışmalarda genellikle yaş ile ölüm kaygısı arasında pozitif ilişkilerin olduğuna ulaşılmıştır. Üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısı düzeyleri ile ilişkili bu araştırmada da yaş açısından anlamlı farklılığa ulaşılmıştır. Ayrıca 20 yaşından itibaren, Thorson ve Powell'in çalışması ile de paralel olarak, yaş arttıkça ölüm kaygısının da arttığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla çalışmada yaş bakımından ölüm kaygısı düzeylerinde anlamlı düzeyde farklılığa ulaşılmıştır. Buna göre '24 yaş ve üzeri' grubun puanları, '20 yaş' ve '21 yaş' grubunun puanlarında anlamlı düzeyde yüksektir. Bunun yanında çalışmadaki verilere göre yirmi yaşından sonra yaş arttıkça ölüm kaygısı düzeylerinin de yükseldiği söylenebilir.⁵⁹

2.4. Yerleşim Yeri Değişkeni Açısından Ölüm Kaygısı

Tablo 5: Yerleşim Yeri Değişkenine Açısından Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin ANOVA Testi Sonuçları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Yerleşim yeri	Gruplararası	25,290	3	8,430	,796	,497**
	Gruplarıçi	4289,708	405	10,592		
	Toplam	4314,998	408			
** p>,05						
				n	Ortalama	
Yerleşim yeri	Köy/kasaba			63	5,65	

⁵⁷ Yıldız, "İlahiyat Fakültesi Öğrencileri", 166.

⁵⁸ Aday, "Belief in Afterlife", 71.

⁵⁹ Thorson – Powell, "Elements of Death Anxiety and Meanings of Death", 697.

İlçe merkezi	69	5,81
İl merkezi	121	5,91
Büyükşehir merkezi	156	6,30

Yukarıdaki tablo yerleşim yeri değişkeni bakımından incelendiğinde gruplar arasında anlamlı farklılaşmalar olmadığı görülür ($F=,796$; $p>,05$). [Hipotez 4 doğrulanmamıştır]. Fakat en yüksek puana 'büyükşehir merkezinde' ikamet eden grubun (μ : 6,30) ve en düşük puana ise 'köy/kasabada' ikamet eden grubunun (μ : 5,65) sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca genel olarak taşradan şehirlere doğru gidildikçe ölüm kaygısının da arttığı ifade edilebilir.

Konuyla ilgili olarak sınırlı sayıda araştırmaya ulaşılmıştır. Avcı'nın üniversite öğrencilerinin mizah tarzları, psikolojik belirtiler ve ölüm kaygısını incelediği çalışmada, ölüm kaygısıyla yerleşim yeri arasında anlamlı farklılık olmamakla birlikte ilde yaşayanların diğer yerleşim yerindekilerden daha fazla ölüm kaygısına sahip oldukları ortaya çıkmıştır.⁶⁰ Uçar ve diğerlerinin algılanan stres ile ölüm kaygısı ilişkisini araştırdığı çalışmada yaşanılan yer açısından ölüm kaygısı puanlarında farklılık oluşmamıştır.⁶¹ Eyüboğlu'nun depresif belirtileri olan hastalar üzerinde yaptığı çalışmada, yaşanılan yer bakımından gruplar arasında anlamlı bir farklılığa ulaşılamamıştır.⁶² Dolayısıyla ölüm kaygısı ile ilgili yapılan sınırlı sayıda araştırmanın tamamında yerleşim yeri bakımından ölüm kaygısı düzeylerinde farklılıklara ulaşılamamıştır. Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırma da alan yazındaki bu sonuçlarla paralellik göstermiş ve yerleşim yerinin değişmesinin ölüm kaygısında anlamlı bir farklılığa neden olmadığı ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte kırsal yerleşim yerlerinden kentsel yerleşim yerlerine doğru ölüm kaygısında düzenli bir artıştan söz edilebilir.

2.5. Sosyo-ekonomik Durum Değişkeni Açısından Ölüm Kaygısı

Tablo 6: Sosyo-Ekonomik Durum Değişkeni Açısından Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin ANOVA Testi Sonuçları

⁶⁰ Avcı, *Üniversite Öğrencilerinin Mizah Tarzları*, 62.

⁶¹ Mehmet Uçar vd., "Covid-19 Pandemi Döneminde Algılanan Stres ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkiler", *Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2023), 1.

⁶² Suna Ö. Eyüboğlu, *Depresif Yakınmaları Olan Hastaların Depresyon Ve Ölüm Kaygısı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 55.

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Sosyo-ekonomik durum	Gruplarası	23,643	2	11,821	1,118	,328**
	Gruplarıçi	4291,355	406	10,570		
	Toplam	4314,998	408			

** $p>,05$

	n	Ortalama	
Sosyo-ekonomik durum	Düşük	32	5,91
	Orta	298	5,88
	Yüksek	79	6,49

Yukarıdaki tablo sosyo-ekonomik durum değişkeni bakımından incelendiğinde gruplar arasında anlamlı farklılaşmalar olmadığı görülür ($F=1,118$; $p>,05$). [Hipotez 5 doğrulanmamıştır]. Fakat en yüksek puana 'yüksek' sosyo-ekonomik düzeyde olan grubun (μ : 6,49) ve en düşük puana ise 'orta' sosyo-ekonomik düzeyde olan grubun (μ : 5,88) sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

Alan yazındaki sosyo-ekonomik durum ile ölüm kaygısını araştıran çalışmalarda çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çalışmaların bir bölümünde ölüm kaygısının sosyo-ekonomik düzeye göre farklılaştığında dair sonuçlar elde edilmiştir. Ceylan'ın⁶³ araştırmasında sosyo-ekonomik açıdan ölüm kaygısı puanlarının farklılaştığına, sosyo-ekonomik açıdan yüksek düzeyde olan grubun ölüm kaygısının en düşük olduğuna ulaşılmıştır. Erdoğan ve Özkan'ın⁶⁴ araştırmasında alt ve üst sosyo-ekonomik düzeyde olanların, daha yüksek ölüm kaygısı hissettikleri ortaya çıkmıştır. Şenol'un⁶⁵ yaşlılar üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında sosyo-ekonomik düzey açısından ölüm kaygısında anlamlı farklılıklara ulaşılmış ve sosyo-ekonomik olarak yüksek düzeydekilerin daha çok ölüm kaygısı hissettikleri ortaya çıkmıştır.

Araştırmaların bir bölümünde ise ölüm kaygısının sosyo-ekonomik düzeye göre farklılaşmadığını ortaya koyan sonuçlara ulaşılmıştır.⁶⁶ Yıldız'ın üniversitede çeşitli fakültelerde öğrenim gören öğrenciler üzerinde gerçekleştirilen çalışmada ölüm kaygısıyla sosyo-ekonomik durum arasında

⁶³ Ceylan, *Ölümlülük Bilinci*, 102.

⁶⁴ Erdoğan-Özkan, "Farklı Dini İnanışlardaki Bireyler", 175.

⁶⁵ Şenol, *Ankara İlinde Kurumlarda Yaşayan Yaşlılar*.

⁶⁶ Feifel-Nagy, "Another Look At Fear of Death"; Faruk Karaca, *Psikolojik Açından Ölüm ve Dini İnanç İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 218.

anlamli korelasyon ortaya çikmamıştır.⁶⁷ Aday'ın⁶⁸ üniversite öğrencileri örnekleminde gerçekleştirdiği araştırmasında sosyo-ekonomik düzey açısından ölüm kaygısında anlamli farklılıklara ulaşılamamış fakat geliri yüksek olan grubun ölüm kaygısının daha düşük olduğu ortaya çikmıştır. Eyüboğlu'nun⁶⁹ çalışmasında da algılanan gelir düzeyi grupları arasında, ölüm kaygısı bakımından anlamli farklılıklara ulaşılamamıştır.

Sosyo-ekonomik düzey ile ölüm kaygısı arasındaki korelasyonu ele alan araştırmalar da vardır. Kimter ile Köftegöl'ün⁷⁰ çalışmasında gelir düzeyleri arttıkça ölüm kaygısının da arttığı tespit edilmiştir. Yıldız'ın⁷¹ incelemesinde anlamli düzeyde olmasa da sosyo-ekonomik düzey arttıkça ölüm kaygısının yükseldiği ortaya çikmıştır. Aday'ın⁷² araştırmasında genel olarak gelir attıkça ölüm kaygısının azaldığına ulaşılmıştır. Eyüboğlu'nun⁷³ çalışmasında ise algılanan gelir durumu arttıkça ölüm kaygısı düşmektedir.

Sosyo-ekonomik açıdan ölüm kaygısını araştıran çalışmalar değerlendirildiğinde bir bölümünde anlamli farklılaşmalara ulaşılmışken bir bölümünde ise ulaşılamamıştır. Yine bu çalışmaların yarısında sosyo-ekonomik düzey arttıkça ölüm kaygısının arttığı tespit edilmişken diğer yarısında ise sosyo-ekonomik düzey arttıkça ölüm kaygısının azaldığına ulaşılmıştır. Bu sonuçlara göre sosyo-ekonomik düzeyde ölüm kaygısı arasında genel-geçer bir ilişkiden bahsedilemez. Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırmada ise sosyo-ekonomik düzeyin, ölüm kaygısı puanlarını farklılaştırdığına ulaşılamamakla birlikte 'yüksek' düzeydeki grubun ölüm kaygısının en yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca araştırma sonucuna göre sosyo-ekonomik düzey arttıkça ölüm kaygısının da arttığı ifade edilebilir.

2.6. Öğrenim Görülen Fakülte Değişkeni Açısından Ölüm Kaygısı

Tablo 7: Öğrenim Görülen Fakülte Değişkeni Açısından Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin T-Testi Sonuçları

⁶⁷ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı*, 66.

⁶⁸ Aday, "Belief in Afterlife", 70.

⁶⁹ Eyüboğlu, *Depresif Yakınmaları Olan Hastalar*, 56.

⁷⁰ Kimter-Köftegöl, "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı", 70.

⁷¹ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı*, 66.

⁷² Aday, "Belief in Afterlife", 70.

⁷³ Eyüboğlu, *Depresif Yakınmaları Olan Hastalar*, 56.

Değişken	n	puan ort.	sd	t	p	
Fakülte	İlahiyat Fakültesi	191	6,14	3,056	,778	,437**
	Diğer fakülteler	218	5,89	3,417		

** $p>,05$

Yukarıdaki tablo fakülte değişkeni bakımından incelendiğinde gruplar arasında anlamlı farklılaşmalar olmadığı görülür ($t=,778$; $p>,05$). [Hipotez 6 doğrulanmamıştır]. Ama İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilerin puan ortalamalarının (μ : 6,14) diğer fakültelerin ortalamasından (μ : 5,89) daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Alan yazında fakülte değişkeni bakımından ölüm kaygısını inceleyen sınırlı sayıda araştırmaya ulaşılmıştır. Yedi fakülte'deki dini hayat ile ölüm kaygısı ilişkisinin karşılaştırıldığı incelemede ölüm kaygısıyla öğrenim görülen fakülte arasında anlamlı bir ilişkiye ulaşılamamıştır.⁷⁴ Beş farklı fakülte öğrencilerindeki mizah tarzları, psikolojik belirtiler ve ölüm kaygısı ilişkisinin ele alındığı incelemede, ölüm kaygısı değişkeniyle fakülte değişkeni arasında anlamlı bir farklılık olmamakla birlikte Tıp Fakültesinde en yüksek ve eğitim fakültesinde ise en düşük ölüm kaygısı olduğu ortaya çıkmıştır.⁷⁵ Dört fakülte ve iki yükseköğretim öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada, öğrenim görülen fakülte değişkeni açısından anlamlı farklılıklar tespit edilememiştir.⁷⁶ Görüldüğü üzere alan yazındaki araştırmalarda fakülte değişkeni açısından ölüm kaygısı puanlarında farklılıklar elde edilememiştir.

İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile diğer fakültelerin öğrencilerinin dini eğilimleri ve ölüm kaygıları arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmada, örneklem İlahiyat Fakültesi ile diğer bölümlerdeki öğrenciler olarak belirlendiği halde bu iki grubun ölüm kaygısı bakımından farklılaşma farklılaşmadığına dair herhangi bir analiz yapılmamıştır.⁷⁷ Diğer yandan öğrenim görülen programla ölüm kaygısı ilişkisini inceleyen birkaç çalışmaya rastlanmıştır. BÖTE ve RPD programlarında öğrenim gören Eğitim Fakültesi

⁷⁴ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı*, 66.

⁷⁵ Avcı, *Üniversite Öğrencilerinin Mizah Tarzları*, 61.

⁷⁶ Meryem Berrin Bulut - Ali Kuşat, "Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacının Ölüm Kaygısı Üzerine Etkisinin İncelenmesi", *Bilimname* 35 (2018), 145-173.

⁷⁷ Mutlu, *İç Güdümlü ve Dış Güdümlü Dindarlık*, 46.

öğrencileri üzerinde gerçekleştiren çalışmada öğrenim görülen program değişkeni açısından ölüm kaygısı düzeylerinde bir farklılaşmaya ulaşılamamıştır.⁷⁸ Tıp Fakültesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen araştırmada cerrahiye tercih eden öğrencilerin ölüm kaygısı, psikiyatryi tercih edenlerinkine göre daha düşük olduğu tespit edilmiştir.⁷⁹ Konuyla bağlantılı olabilecek bir çalışma ise lisans ve lisansüstü öğrencilerin ölüm kaygılarının karşılaştırıldığı araştırmadır. Bu çalışmada lisansüstü öğrencilerinin ölüm kaygısının lisans öğrencilerinden daha az olduğu ortaya çıkmıştır.⁸⁰ Konuyla bağlantılı olabilecek diğer bir araştırmada üniversite öğrencilerinden dinî eğitim alanların ölüm kaygısının almayanlara göre daha yüksek olduğuna ulaşılmıştır.⁸¹ Dolayısıyla fakülte değişkeni bakımından ölüm kaygısını ele alan az sayıda çalışma tespit edilmiştir.

Üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısı düzeyleri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırmada fakülte değişkeni bakımından farklılaşp farklılaşmadığının irdelenmesinin nedeni, bu kaygının üstesinden gelmenin dini bakımdan önemsenmesidir. İlahiyat Fakültesindeki derslerde ölüm ve ahiret konularına müfredatta geniş ölçüde yer verildiği ifade edilebilir. İlahiyat Fakültesi'nin müfredatı, İslam'ın başlıca membalarına -Kur'an ve Hz. Peygamber- dayanarak geliştirilir. Bilgilerin Kur'an-ı Kerim ile Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarına dayandırılması, daha fazla ilgi çeker. Ahirete yönelik olarak bu gelişim evresinde gereğinden çok bilgi öğrenmesi, bu öğrencilerdeki ölüm kaygısı düzeyini artırabilir. Ayrıca hem kültürde hem de eğitim-öğretimde hala korkutarak dini öğretimin esas alınması, ölüm kaygısı düzeylerini yükseltmiş olabilir. Üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısı düzeyleri ile ilişkili gerçekleştirilen bu araştırmada, İslam temelli müfredata sahip İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ölüm kaygısının diğer fakültelerdekilerden daha yüksek olduğuna ulaşılmıştır. Sonuç olarak ölüm ve ahiret ile ilişkili derslerde korku temelli din eğitimi değil de sevgi temelli din eğitimi gerçekleştirilmesinin öğrencilerin ölüm kaygısı düzeylerini azaltacağı ifade edilebilir.

⁷⁸ Tanhan - Arı, "Üniversite Öğrencilerinin Ölümüne Verdikleri Anlam Ve Öğrenim Gördükleri Program Açısından Ölüm Kaygısı Düzeyleri", 51.

⁷⁹ Hakan Ertufan, *Bir Grup Tıp Öğrencisi Üzerinde Ölüm Kaygısı ve Korkusu Ölçeklerinin Geçerlik Güvenilirlik Çalışması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

⁸⁰ Nienaber-Goedereis, "Death Anxiety And Education: A Comparison Among Undergraduate And Graduate Students".

⁸¹ Kurtulan- Karairmak, "Ölüm Kaygısı, Tinsellik", 171.

2.7. Öznel Dindarlık Algısı Değişkeni Açısından Ölüm Kaygısı

Tablo 8: Öznel Dindarlık Algısı Değişkeni Açısından Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin T-Testi Sonuçları

Değişken	n	puan ort.	sd	t	p	
Öznel dindarlık algısı	Dindar değilim	88	5,78	2,977	,711	,478*
	Dindarım	321	6,06	3,325		

** $p > ,05$

Yukarıdaki tablo öznel dindarlık bakımından incelendiğinde gruplar arasında anlamlı farklılaşmalar olmadığı görülür ($t = ,711$; $p > ,05$). [Hipotez 7 doğrulanmamıştır]. Ama dindar olduğunu düşünenlerin ölüm kaygısı ölçeği ortalamasının (μ : 6,06) dindar olmadığını belirtenlerinkinden (μ : 5,78) daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Alan yazında dindarlıkla ölüm kaygısının negatif yönde ilişkili olduğunu ortaya çıkaran araştırmalar mevcuttur. 18 ile 88 yaş arasındaki katılımcılar üzerinde gerçekleştirilen çalışmada, iç güdümlü dindarlık arttıkça ölüm kaygısının azaldığı tespit edilmişken;⁸² dindarlık, dini şüphe ve ölüm kaygısı konusunun incelendiği çalışmada dindarlık arttıkça ölüm kaygısının azaldığı ve bu nedenle dindarlık ile ölüm kaygısının ters orantılı olduğu ortaya çıkmıştır.⁸³ Üniversite öğrencileri üzerindeki bir araştırmada dindarlık eğilimiyle ölüm kaygısı arasında negatif ilişkiye ulaşılmıştır.⁸⁴ Dine sıkı bir şekilde bağlanan inananlar üzerinde yapılan çalışmada, daha sağlam dini inanç ve dini bağlılıkları olan, dini hizmetlere daha sık katılan, ölümden sonraki yaşamın varlığına kesin olarak inanan ve dini kitapta emredilenlere birebir uyan kişilerin ölüm kaygısının daha düşük olduğu tespit edilmiştir.⁸⁵ Konuyla bağlantılı olabilecek bir diğer çalışmada Yaradan'a kaygılı bağlanmayla ölüm kaygısı arasındaki pozitif ilişki düzeyinin Yaradan'a güvenli bağlanmayla ölüm kaygısı arasındaki pozitif ilişkiden daha yüksek olduğuna; Tanrı'ya kaygılı olarak bağlananların Tanrı'ya güvenli olarak bağlananlardan daha fazla ölüm kaygısı hissettiklerine

⁸² Thorson- Powell, "Meanings of Death and Intrinsic Religiosity". *Journal of Clinical Psychology* 46/4 (1990), 379-391.

⁸³ Henrie- Patrick, "Religiousness, Religious Doubt, And Death Anxiety", *The International Journal of Aging and Human Development* 78/3 (2014), 217.

⁸⁴ Ferdi Kırac, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁸⁵ Donald I. Templer, "Death Anxiety in Religiously Very Involved Persons", *Psychological Reports* 31/ (1972), 361-362.

ulaşmıştır.⁸⁶

Dindarlıkla ölüm kaygısı arasında pozitif ilişkilere ulaşan araştırmalar da vardır. Bir çalışmada dindarlıkla ölüm kaygısı arasında pozitif ilişkiler ortaya çıkmış, dindarlık arttıkça ölüm kaygısının da arttığı; dindarlık ve ölüm kaygısının karşılıklı birbirini etkilediği tespit edilmiştir.⁸⁷ Diğer araştırmalara bakıldığında bir çalışmada genel dindarlık arttıkça ölüm kaygısının da arttığına ulaşılmışken,⁸⁸ 18 ile 71 yaş arasındaki bireyler üzerinde yapılan diğer çalışmada da dindarlık ile ölüm kaygısı arasında pozitif ilişkiler olduğuna ulaşılmıştır.⁸⁹ Yapılan bir çalışmada ölümden sonraki hayata inananların ölüm kaygısı 'inanmayanlardan' daha yüksek iken ölümden sonraki hayatın 'belirsiz' olduğunu belirtenlerin en yüksek ölüm kaygısı düzeyine sahip olduğu tespit edilmiştir.⁹⁰ Başka bir incelemede dindarlıkla ölüm kaygısı arasında anlamlı ilişkilere rastlanmış, öğrencilerin dindarlığı arttıkça ölüm kaygısının da arttığı tespit edilmiştir.⁹¹

Dindarlık ile ölüm kaygısı arasında anlamlı ilişkilere ulaşamayan çalışmaların olduğu da görülmektedir. Üniversite öğrencileri örneklemindeki araştırmada ölüm kaygısıyla dindarlık eğilimi arasında herhangi bir ilişkiye rastlanmamıştır.⁹² Farklı dini inançlara sahip örneklem üzerinde yapılan çalışmada ibadetin sıklığı ile ölüm kaygısı arasında anlamlı farklılıklara ulaşılamamıştır.⁹³ Tıp Fakültesi'ndeki öğrenciler örnekleminde gerçekleştirilen incelemede dindarlıkla ölüm kaygısı arasında anlamlı korelasyona ulaşılamamıştır.⁹⁴ Diğer bir incelemede dindarlıkla ölüm kaygısı arasında ilişki bulunamamıştır.⁹⁵ Dolayısıyla dindarlık ile ölüm kaygısı ilişkisinin niteliğine ve yönüne dair yapılan çalışma sonuçlarından yola çıkılarak kesin bir yargıya varılamamaktadır. Üniversite öğrencilerinin ölüm

⁸⁶ Mehmet Çınar, "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 331.

⁸⁷ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı*, 108.

⁸⁸ Kimter-Köftegöl, "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı", 70.

⁸⁹ Çakmak-Bilici, "Yetişkinlerdeki Dindarlık", 6.

⁹⁰ Donald I. Templer– Elsie Dotson, "Religious Correlates of Death Anxiety", *Psychological Reports* 26/3 (1970), 896.

⁹¹ Yıldız, "İlahiyat Fakültesi Öğrencileri", 166.

⁹² Kurtulan- Kararımak, "Ölüm Kaygısı, Tinsellik", 171.

⁹³ Erdoğan-Özkan, "Farklı Dini İnanışlardaki Bireyler", 176.

⁹⁴ Ertufan, *Bir Grup Tıp Öğrencisi Üzerinde Ölüm Kaygısı*.

⁹⁵ Adam B. Cohen et al., "Intrinsic And Extrinsic Religiosity, Belief In The Afterlife, Death Anxiety, And Life Satisfaction In Young Catholics And Protestants", *Journal of research in personality* 39/3 (2005), 307-324.

kaygısını araştıran bu çalışmada anlamlı farklılıklara ulaşılamamakla birlikte, kendisinin dindar olduğunu düşünenlerin ölüm kaygısı, kendisinin dindar olmadığı düşünenlerden daha yüksek çıkmıştır.

2.8. Aile Dindarlık Algısı Değişkeni Açısından Ölüm Kaygısı

Tablo 9: Aile Dindarlık Algısı Değişkeni Açısından Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin T-Testi Sonuçları

Değişken	n	puan ort.	sd	t	p	
Aile dindarlık algısı	Dindar değil	39	6,44	2,998	,875	,382*
	Dindar	370	5,96	3,278		

** $p > ,05$

Yukarıdaki tablo incelendiğinde aile dindarlığı bakımından gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı görülür ($t=,875$; $p>,05$). [Hipotez 8 doğrulanmamıştır]. Ama ailesini 'dindar' olduğunu düşünenlerin ortalaması ($\mu: 5,96$) 'dindar değil' diyenlerinkinden ($\mu: 6,44$) daha düşüktür.

Alan yazında aile dindarlık algısı açısından ölüm kaygısını doğrudan inceleyen herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Konuyla ilgili olabilecek Templer ve Dotson'un araştırmasında katılımcıların dörtte üçünden daha fazlasının, çocukluğunda yetiştirildiği dini inanca sahip olduğu tespit edilmiştir.⁹⁶ Buna göre çocukluğunda yetiştirildiği dini inanca sahip olanların ölüm kaygısı, yetiştirildiği dini inanca sahip olmayanlardan daha yüksektir. Templer'in dine sıkı bir şekilde bağlanan inananlar üzerinde yaptığı çalışmada, katılımcıların yarısından fazlasının çocukluğunda yetiştirildiği dini inanca sahip olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu çalışmada çocukluğunda yetiştirildiği dini inanca sahip olanların ölüm kaygısı, yetiştirildiği dini inanca sahip olmayanlardan daha düşük çıkmıştır.⁹⁷ Ertufan'ın⁹⁸ üniversite öğrencileri üzerindeki çalışmasında ailesinde ruhsal sorunlar yaşayan fertlerin olması ile katılımcıların dini inançları arasında ilişki olmadığı tespit edilmiştir.

⁹⁶ Templer–Dotson, "Religious Correlates of Death Anxiety", 896.

⁹⁷ Templer, "Death Anxiety in Religiously Very Involved Persons", 361.

⁹⁸ Ertufan, *Bir Grup Tıp Öğrencisi Üzerinde Ölüm Kaygısı*.

2.9. Dini İnancının Hayatına Etkisi Değişkeni Açısından Ölüm Kaygısı

Tablo 10: Dini İnancının Hayatına Etkisi Değişkeni Açısından Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin ANOVA Testi Sonuçları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Dini inancının hayatına etkisi	Gruplararası	130,981	2	65,491	6,355	,002*
	Gruplarıçi	4184,016	406	10,305		
	Toplam	4314,998	408			
* $p < ,05$						
				N	Ortalama	
Dini inancının hayatına etkisi	Düşük			87	6,87	
	Orta			191	5,45	
	Yüksek			131	6,23	

Yukarıdaki tablo incelendiğinde dini inancının hayatına etkisi bakımından gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşıldığı görülür ($F=6,335$; $p<,05$). [Hipotez 9 doğrulanmıştır]. Yapılan Bonferroni testine göre 'düşük' düzeyde olan grubun ortalaması ($\mu: 6,87$), 'orta' düzeyde olan grubun ortalamasından ($\mu: 5,45$) anlamlı düzeyde daha yüksektir.

Alan yazındaki konuyla ilgili az sayıda araştırmaya ulaşılmıştır. Templer ve Dotson'un üniversite öğrencilerinde gerçekleştirdiği araştırmasında ölüm kaygısı ile dini bağlılık, dini inanç, dini aktivite arasında herhangi bir ilişkiye ulaşılamamıştır.⁹⁹ Templer'in araştırmasında dini bağlılık düzeylerini 'zayıf' olarak belirtenlerin ölüm kaygısının en yüksek olduğuna ve dini bağlılık düzeyi azaldıkça ölüm kaygısının arttığına ulaşılmıştır.¹⁰⁰ Kurtulan ve Kararımak'ın çalışmasında ölüm kaygısı azaldıkça dışsal dindarlık eğiliminin arttığına ulaşılmıştır.¹⁰¹ Mutlu'nun çalışmasında içgüdümlü dindarlıkla ölüm kaygısı arasında negatif yönde korelasyon tespit edilmişken ve dışgüdümlü dindarlık ile ölüm kaygısı arasında herhangi bir korelasyona ulaşılamamıştır.¹⁰²

Alan yazında konuyla dolaylı olarak ilişki kurulabilecek çalışmalara da ulaşılmıştır. Aday'ın çalışmasında dini inanç yoğunluğu çok olan grubun ölüm

⁹⁹ Templer–Dotson, "Religious Correlates of Death Anxiety", 895.

¹⁰⁰ Templer, "Death Anxiety in Religiously Very Involved Persons", 361.

¹⁰¹ Kurtulan- Kararımak, "Ölüm Kaygısı, Tinsellik", 181.

¹⁰² Mutlu, *İç Güdümlü ve Dış Güdümlü Dindarlık*, 46.

kaygısının düşük olduğu tespit edilmiştir.¹⁰³ Kımtar ve Köftegöl'ün çalışmasında ölüm kaygısıyla dindarlığın duygu, düşünce ve davranış boyutları arasında olumlu yönde korelasyonlar elde edilmiştir.¹⁰⁴ Yıldız'ın çalışmasında ölüm kaygısı düzeyleri, dindarlık açısından farklılaşmış ve düşük düzeyde ölüm kaygısına sahip olan grubun diğer gruplardan daha düşük düzeyde dindarlık düzeyine sahip olduğu tespit edilmiştir.¹⁰⁵ Rasmussen ve Johnson'un araştırmasında maneviyatla ölüm kaygısı arasında ters yönde korelasyon elde edilmişken; dindarlıkla ölüm kaygısı arasında herhangi bir ilişkiye ulaşılamamıştır.¹⁰⁶ Harding ve arkadaşlarının araştırmasında dinin ölümü kabullenme ve ölüm kaygısı üzerindeki etkisini araştırdığı çalışmada Tanrı'nın varlığına inanma ile ölüm kaygısı arasında negatif ilişkilere ulaşılmıştır.¹⁰⁷

2.10. Beş Vakit Namaz Kılma Sıklığı Değişkeni Açısından Ölüm Kaygısı

Tablo 11: Beş Vakit Namaz Kılma Sıklığı Değişkeni Açısından Templer Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin ANOVA Testi Sonuçları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Beş vakit namaz kılma sıklığı	Gruplararası	195,618	4	48,904	4,796	,001*
	Gruplarıçi	4119,380	404	10,196		
	Toplam	4314,998	408			
* p<,05						
				n	Ortalama	
Beş vakit namaz kılma sıklığı	Hiçbir zaman			32	6,91	
	Çok çok nadiren			45	5,49	
	Bazen			94	5,32	
	Genellikle			112	5,56	
	Her zaman			126	6,86	

¹⁰³ Aday, "Belief in Afterlife", 72.

¹⁰⁴ Kımtar-Köftegöl, "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı", 70.

¹⁰⁵ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı*, 83.

¹⁰⁶ Rasmussen-Johnson, "Spirituality And Religiosity: Relative Relationships To Death Anxiety", 316

¹⁰⁷ Harding et al., "The Influence of Religion on Death Anxiety and Death Acceptance".

Yukarıdaki tablo beş vakit namaz kılma sıklığı bakımından incelendiğinde gruplar arasında anlamlı farklılaşmalar olduğu görülür ($F=2,974$; $p<,05$). [Hipotez 10 doğrulanmıştır]. Buna göre beş vakit namazı 'her zaman' kılanların ölüm kaygısı ortalamalarının (μ : 6,86), 'bazen' (μ : 5,32) ve 'genellikle' (μ : 5,56) cevabını verenlerinkinden anlamlı ölçüde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca beş vakit namazı 'hiçbir zaman' kılmayan grubun ölüm kaygısı ortalaması en yüksektir (μ : 6,91).

Alan yazında konuyla ilgili olabilecek çalışmalara ulaşılmıştır. Erdoğan ve Özkan'ın çalışmasında ibadet sıklığıyla ölüm kaygıları arasında farklılığa ulaşılamamıştır.¹⁰⁸ Kınter ve Köftegöl'ün çalışmasında ölüm kaygısı ile dindarlığın davranış boyutu arasında pozitif yönde ilişkilere ulaşılmıştır.¹⁰⁹ Yıldız'ın çalışmasında ölüm kaygısının dini davranış açısından farklılaştığına ulaşılmış ve düşük dini davranışa sahip olan grubun ölüm kaygısının orta ve yüksek dini davranışa sahip olanlardan daha düşük olduğu tespit edilmiştir.¹¹⁰ Aday'ın üniversite öğrencilerinin ölümden sonraki hayata inanma ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmasında kiliseye 'haftada en az bir' gidenlerin ölüm kaygısı, 'ayda bir' gidenlerden ve 'nadiren' gidenlerden daha düşük düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır.¹¹¹ Templer ve Dotson'un araştırmasında kilise ya da herhangi bir grup tarafından düzenlenen dini bir aktiviteye katılma sıklığı açısından değerlendirildiğinde 'nadiren ya da asla' cevabını verenlerin ölüm kaygısının diğer gruplardan düşük olduğu tespit edilmiştir. Bu aktivitelere katılma sıklığı azaldıkça ölüm kaygısı da azalmaktadır.¹¹² Templer'in araştırmasına göre toplu dini ibadetlere katılım sıklığını 'nadiren ya da hiç' olarak belirtenlerin ölüm kaygısı en yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.¹¹³ Diğer yandan Balta'nın araştırmasında ibadet etme ile ölüm kaygısı arasında anlamlı farklılıklar elde edilememiş fakat 'sadece özel dini günlerde' ibadet edenlerin ölüm kaygısı düzeyinin 'sadece dua edenler', 'sürekli ibadet edenler' ve 'hiç ibadet etmeyenler'den daha yüksek olduğuna ulaşılmıştır.¹¹⁴ Dolayısıyla ölüm kaygısı ile ilgili yapılan çalışmalarda da genel olarak ibadet etme sıklığının artmasının ölüm kaygısını azaltıcı bir etkiye sahip olduğuna ilişkin sonuçlara ulaşıldığı söylenebilir. Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırmanın sonuçlarında ise alan yazındaki

¹⁰⁸ Erdoğan-Özkan, "Farklı Dini İnanışlardaki Bireyler", 176.

¹⁰⁹ Kınter-Köftegöl, "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı".

¹¹⁰ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı*, 71.

¹¹¹ Aday, "Belief in Afterlife", 72.

¹¹² Templer-Dotson, "Religious Correlates of Death Anxiety", 896.

¹¹³ Templer, "Death Anxiety in Religiously Very Involved Persons", 361.

¹¹⁴ Balta, *Genç Yetişkin Bireylerin Bilişsel Esneklik Düzeyleri*, 87.

çalışmalarla kısmen zıtlık gösterdiği ve beş vakit namaz kılma sıklığı arttıkça ölüm kaygısının da genel olarak arttığı ortaya çıkmıştır.

Sonuç

Çalışmanın amacı, üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısı düzeylerini genel ölüm kaygısı, cinsiyet, yaş, yerleşim yeri, sosyo-ekonomik durum, öğrenim görülen fakülte, öznel dindarlık algısı, aile dindarlık algısı, dini inancının hayatına etkisi ve beş vakit namaz kılma sıklığı bakımından araştırmaktır. Betimsel araştırmanın benimsendiği bu araştırmadaki veriler, üniversite öğrencisi olan 409 kişiden toplanmıştır. Elde edilen verilerin normal dağılıdığını ulaşılmış ve analiz aşamasında cinsiyet, öğrenim görülen fakülte, öznel dindarlık algısı ve aile dindarlık algısına dair verileri değerlendirirken bağımsız örneklem t-testi; yaş, yerleşim yeri, sosyo-ekonomik durum, dini inancının hayatına etkisi ve beş vakit namaz kılma sıklığı değişkenleri için ANOVA testi kullanılmıştır. Araştırmada şu sonuçlar elde edilmiştir:

- Üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısı düzeyleri, 'düşük' düzeydedir.
- Cinsiyet açısından ölüm kaygısı puanlarının anlamlı düzeyde farklılaştığına ulaşılmıştır. Buna göre kızların ölüm kaygısı erkeklerden daha düşük çıkmıştır.
- Yaş grupları açısından ölüm kaygısı puanlarında farklılıklara ulaşılmıştır. '24 yaş ve üzeri' grubun ölüm kaygısı en yüksektir. Ayrıca genel olarak yaş arttıkça ölüm kaygısı da artmaktadır.
- Yerleşim yeri açısından ölüm kaygısı puanlarında anlamlı farklılıklara ulaşılamamıştır. Fakat 'büyükşehir merkezinde' ikamet edenlerin ölüm kaygısı en yüksektir. Ayrıca genel olarak taşradan şehre doğru gidildikçe ölüm kaygısı da artmaktadır.
- Sosyo-ekonomik durum açısından ölüm kaygısı puanlarında anlamlı farklılıklara ulaşılamamıştır. Fakat 'yüksek' sosyo-ekonomik düzeyde olan grubun ölüm kaygısı en yüksektir.
- Fakülte bakımından ölüm kaygısı puanlarında herhangi bir farklılaşma tespit edilememiştir. Ama İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilerin ölüm kaygısı, diğer fakültelerin öğrencilerinkinden daha yüksektir.
- Öznel dindarlık algısı açısından ölüm kaygısı puanlarında anlamlı farklılıklara ulaşılamamıştır. Fakat kendisinin 'dindar' olduğunu düşünenlerin ölüm kaygısı, 'dindar değilim' cevabını verenlerinkinden daha yüksektir.
- Aile dindarlık algısı açısından ölüm kaygısı puanlarında anlamlı farklılıklara ulaşılamamıştır. Fakat ailesini 'dindar' olarak algılayanların ölüm kaygısı, 'dindar değil' diyenlerinkinden daha düşüktür.

- Dini inancının hayatına etkisi açısından ölüm kaygısı puanlarında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır. Dini inancının hayatına etkisi 'düşük' düzeyde olanların ölüm kaygısı en yüksektir.

- Beş vakit namaz kılma sıklığı açısından ölüm kaygısı puanlarında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır. Beş vakit namazı 'hiçbir zaman' kılmayanların ölüm kaygısı, en yüksektir.

Araştırmamanın sonuçlarından yola çıkılarak şu önerilerde bulunulabilir:

-Lisans ve lisansüstü öğrencilerin ölüm kaygısı düzeyleri karşılaştırmalı olarak incelenebilir.

-Üniversitede öğrenim gören lisans öğrencilerinin sınıf düzeylerine göre ölüm kaygısı düzeyleri incelenebilir.

-Sel, deprem, salgın gibi bir doğal afet gerçekleşikten hemen sonra, üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısı düzeyleri incelenebilir.

Kaynakça

- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Death Anxiety in Spain and Five Arab Countries". *Psychological Reports* 93/2 (2003), 527-528.
- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Comparison of Death Anxiety in Two Groups Tested During and After (1986 And 1991) The Lebanese Civil War". *Psychological Reports* 98/3 (2006), 712-714.
- Acehan, Gülten- Eker, Fatma. "Acil Tıp Hizmeti Veren Sağlık Personelinin Ölüm Kaygısı, Ölümüne İlişkin Depresyon Düzeyleri ve Kullandıkları Başa Çıkma Yolları". *Journal of Psychiatric Nursing/Psikiyatri Hemşireleri Dernegi* 4/1 (2013), 27-35.
- Aday, Ronald H. "Belief in Afterlife and Death Anxiety: Correlates And Comparisons". *OMEGA-Journal of Death and Dying* 15/1 (1985), 67-75.
- Akça, Figen- Köse, İ. Alper. "Ölüm Kaygısı Ölçeğinin Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Klinik Psikiyatri Dergisi* 11/(2008), 7-16.
- Alioğulları, Aysun vd. "Covid-19 Salgınında Sağlık Anksiyetesi ve Ölüm Anksiyetesi Düzeylerine Sosyodemografik Değişkenlerinin Etkisi". 14/1 (2022), 21-27.
- Avcı, Nagihan. *Üniversite Öğrencilerinin Mizah Tarzlarının, Psikolojik Belirtiler ve Ölüm Kaygısı İle İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Balta, Şeyma Nur. *Genç Yetişkin Bireylerin Bilişsel Esneklik Düzeylerinin, Ölüm Kaygısı Düzeyleri ve Mutluluk Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bulut, Meryem Berrin- Kuşat, Ali. "Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacının Ölüm Kaygısı Üzerine Etkisinin İncelenmesi". *Bilimname* 35 (2018), 145-173.

- Caba, Nurhan. *Hemşirelerde COVID-19 Korkusu ve Ölüm Kaygısı ile Bakım Davranışları Arasındaki İlişki*. İstanbul: İstanbul Medipol Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ceylan, Ummahan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Cohen, Adam B. et al. "Intrinsic And Extrinsic Religiosity, Belief in the Afterlife, Death Anxiety, and Life Satisfaction in Young Catholics and Protestants". *Journal of research in personality* 39/3 (2005), 307-324.
- Conte, Hope R. et al. "Measuring Death Anxiety: Conceptual, Psychometric, and Factor-Analytic Aspects". *Journal of Personality And Social Psychology* 43/4 (1982), 775-785.
- Çakmak, Aİşe Hümeyra- Bilici, Mustafa. "Yetişkinlerdeki Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (2022), 1-12.
- Çetin, Songül B.-Sözel, Hasan. "COVID-19 Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Ölüm Kaygısı Düzeyleri". *Eskisehir Medical Journal* 2/2 (2021), 74-81.
- Çınar, Mehmet. "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 313-338.
- Davis, Stephen F. et al. "The Interrelationships of Ego Strength, Self-Esteem, Death Anxiety, and Gender in Undergraduate College Students". *The Journal of General Psychology* 108/1 (1983), 55-59.
- Dok, Burcu- Owen, Fidan K. "Psikolojik Danışman Adaylarının Ölüm Kaygılarının Psikolojik Dayanıklılık ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Yeditepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/12 (2021), 23-45.
- Efe, Adem - Aydemir, Mücahit. "Yaşlı Kadın Olmak: Psiko-Sosyolojik Kuramlar Çerçevesinde Yaşlılık ve Kadın". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/3 (2015), 193-223.
- Erdoğan, M. Yüksel- Özkan, Mustafa. "Farklı Dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları ile Ruhsal Belirtiler ve Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler". *Journal of Turgut Ozal Medical Center* 14/3 (2007), 171-179.
- Ertufan, Hakan. *Bir Grup Tıp Öğrencisi Üzerinde Ölüm Kaygısı Ve Korkusu Ölçeklerinin Geçerlik Güvenilirlik Çalışması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Eshbaugh, Elaine- Henninger, William. "Potential Mediators of the Relationship Between Gender and Death Anxiety". *Individual Differences Research* 11/1 (2013), 22-30.
- Eyüboğlu, Suna Ö. *Depresif Yakınmaları Olan Hastaların Depresyon ve Ölüm Kaygısı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Feifel, Herman- Nagy, Vivian T. "Another Look At Fear of Death". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 49/2 (1981), 278.
- Harding, Stephen R. et al. "The Influence of Religion on Death Anxiety and Death Acceptance". *Mental Health, Religion & Culture* 8/4 (2005), 253-261.

- Henrie, James- Patrick, Julie Hicks. "Religiousness, Religious Doubt, and Death Anxiety". *The International Journal of Aging and Human Development* 78/3 (2014), 203-227.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. nşr. M. Mustafâ el-A'zamî. b.y.: Riyad, 1403/1983.
- Kadioğlu, Ramazan. *Genç Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı, Beş Faktör Kişilik Özellikleri ve Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkiler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karaca, Faruk. *Psikolojik Açıdan Ölüm ve Dini İnanç İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1997.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yay., 2020.
- Kıraç, Ferdi. *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,, 2007.
- Kimter, Nurten- Köfteğül, Özlem. "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 55-82.
- Korkmaz, Kazım Ayhan. *Cerrahi Hemşirelerinin Ölüm Kaygısı ve Yaşlı Ayrımcılığı Yapma Düzeyi Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi*. İstanbul: İstanbul Okan Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kureshi, Afzal-Akbar, Husain. "Death Anxiety and Intropunitiveness Among Smokers and Non-Smokers: A Comparative Study". *Journal of Psychological Researches* 25/1 (1981), 42-45.
- Kurtulan, Merve Halıcı- Kararımak, Özlem. "Ölüm Kaygısı, Tinsellik, Dindarlık Eğilimi ve Varoluş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Spiritual Psychology and Counseling* 1/2 (2016), 163-187.
- Kübler-Ross, Elisabeth. *On Death And Dying*. New York: Macmillan Publishing Co, 1969.
- Mutlu, Emine. *İç Güdümlü Ve Dış Güdümlü Dindarlık ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileriyle Bir Çalışma*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen-i Mücteba*. nşr. Hüseyin Yıldız b.y.: İstanbul, 2019.
- Nienaber, Kristie- Goedereis, Eric. "Death Anxiety and Education: A Comparison Among Undergraduate And Graduate Students". *Death studies* 39/8 (2015), 483-490.
- Niyazibeyoğlu, Tuğrul. "Ergenlerin Umut Duygularını Artırması Açısından Biyografilerin Öneme Dair Bir Değerlendirme". *Milli Eğitim Dergisi* 52/240 (2023), 3221-3238.
- Özcan, Gökhan et al. "Üniversite Öğrencilerinde Yaşamın Anlamı ile Öz-Aşkınılık İlişkisinde Ölüm Anksiyetesinin Aracılık Rolü". *Kriz Dergisi* 28/2 (2020), 71-87.
- Özdelikara, Afitap vd. "Öğrenci Hemşirelerde Ölüm Kaygısı". *Samsun Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/1 (2016), 117-132.
- Öztürk, Zehra vd. "Yaşlı Bireylerde Ölüm Kaygısı". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 12/1 (2011),


37-43.

- Rasmussen, Christina H.- Johnson, Mark E. "Spirituality And Religiosity: Relative Relationships to Death Anxiety". *OMEGA-Journal of Death and Dying* 29/4 (1994), 313-318.
- Roshdieh, Simin et al. "The Relationships of Death Anxiety and Death Depression to Religion and Civilian War-Related Experiences in Iranians". *OMEGA-Journal of Death and Dying* 38/3 (1999), 201-210.
- Russac, R. J. et al. "Death Anxiety Across The Adult Years: An Examination of Age and Gender Effects". *Death studies* 31/6 (2007), 549-561.
- Schell, Bernadette H.- Zinger, J. Terence. "Death Anxiety Scale Means and Standard Deviations for Ontario Undergraduates and Funeral Directors". *Psychological Reports* 54/2 (1984), 439-446.
- Schumaker, Jack F. et al. "Death Anxiety in Malaysian and Australian University Students". *The Journal of social psychology* 128/1 (1988), 41-47.
- Şenol, Cemalettin. *Ankara İlinde Kurumlarda Yaşayan Yaşlılarda Ölümüne İlişkin Kaygı ve Korkular*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Tang, Catherine So-Kum et al. "Psychosocial Correlates of Death Anxiety Among Chinese College Students". *Death studies* 26/6 (2002), 491-499.
- Tanhan, Fuat-Arı, Figen. "Üniversite Öğrencilerinin Ölümüne Verdikleri Anlam ve Öğrenim Gördükleri Program Açısından Ölüm Kaygısı Düzeyleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/2 (2006), 34-43.
- Templer, Donald I.- Dotson, Elsie. "Religious Correlates of Death Anxiety". *Psychological reports* 26/3 (1970), 895-897.
- Templer, Donald I. "Death Anxiety in Religiously Very Involved Persons". *Psychological Reports* 31/(1972), 361-362.
- Thorson, James A.- Powell, F. Chuck. "Elements of Death Anxiety and Meanings of Death". *Journal of clinical psychology* 44/5 (1988), 691-701.
- Thorson, James A.- Powell, F. Chuck. "Meanings of Death and Intrinsic Religiosity". *Journal of Clinical Psychology* 46/4 (1990), 379-391.
- Tomás-Sábado, Joaquín- Gómez-Benito, Juana. "Psychometric properties of the Spanish form of Templer's Death Anxiety Scale". *Psychological reports* 91/3 (2002), 1116-1120.
- Uçar, Mehmet vd. "Covid-19 Pandemi Döneminde Algılanan Stres ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkiler". *Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2023), 1-32.
- Warren, W. G.- Chopra, P. N. "Some Reliability and Validity Considerations On Australian Data From The Death Anxiety Scale". *OMEGA-Journal of Death and Dying* 9/3 (1979), 293-299.
- Yıldız, Murat. *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Yıldız, Murat. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dindarlık ve Ölüm Kaygıları Üzerine". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 14/ (2002), 161-174.

Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin Gül-i Sadberk'i İkinci Edisyonu Üzerine Bazı Mülâhazalar

Öz: Türk İslam Edebiyatı'nda Hz. Peygamber'in hayatı farklı yönleriyle işlenmiş ve bunun sonucunda ortaya çıkan yeni türlerde birçok eser yazılmıştır. Edebiyatımızdaki bu türlerden biri de "yüz yapraklı gül" manasına gelen ve Hz. Peygamber'in yüz mucizesini ele alan "Gül-i Sadberk"'tir. Anadolu ve Rumeli Kazaskeri olarak tanınan Bostanzâde Yahyâ Efendi kaleme aldığı bu eserin iki kez edisyonunu yapmış, ilk edisyonu Genç Osman'a, ikinci edisyonu da IV. Murad'a ithaf etmiştir. Müellifin ikinci edisyonu oluştururken eser üzerinde büyük değişiklikler yaptığı görülmüştür. Eser üzerinde yapılan bu değişikliklerin sebebi müellifin yeni padişaha daha kâmil bir eser sunma isteğidir. Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin Gül-i Sadberk'te yaptığı değişiklikleri ele alan bir çalışma şimdiye kadar yapılmamıştır. Bu çalışmanın amacı eserin metnindeki tüm değişikliklerin saptanması ve bunun ikinci edisyona nasıl yansıtıldığını ortaya konmasıdır. Bu makalede eserin ikinci edisyonunun yapılma sebebi ortaya konulmuş, metinden örneklerle iki edisyon arasındaki temel farklılıklar gösterilmiş ve müellifin yeni edisyonu oluştururken yapmış olduğu tüm değişiklikler tespit edilerek sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Siyer-i Nebî, Bostanzâde Yahyâ Efendi, Gül-i Sadberk, İkinci Edisyon.

Özlem
DEMİR* 

Some Thoughts on the Second Edition of Bostanzâde Yahyâ Efendi's Gul-i Sadberk

Abstract: The life of the Hz. Prophet has been studied in different aspects in Turkish Islamic Literature and as a result, many works have been written in new genres. One of these types is the meaning of "hundred petal rose" and it is "Gul-i Sadberk" which deals with the hundred miracles of the Hz. Prophet. Bostanzâde Yahyâ Efendi, known as Anatolian and Rumelia Kazasker, published two editions of this work, dedicate the first edition to Young Osman and the second edition to IV. Murad. It was observed that the author made major changes to the work while creating the second edition. The reason for these changes made on the work is the author's desire to present a more complete work to the new sultan. A study examining the changes made by Bostanzâde Yahyâ Efendi in Gul-i Sadberk has not been done so far. The aim of this study is to determine all the changes in the text of the work and to reveal how these are reflected in the second edition. In this article the reason for the second edition of the work is revealed, the main differences between the two editions are shown with examples from the text, and all the changes made by the author while creating the new edition are identified and listed.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Siyar-i Nabî, Bostanzâde Yahyâ Efendi, Gul-i Sadberk, Two Copyright.

Giriş

XVII. yüzyılın âlim ve devlet adamlarından Kazasker Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin (ö. 1049/1639) eserlerinden biri de Hz. Peygamber'in yüz mucizesini anlattığı *Gül-i Sadberk*'tir.¹

Bilindiği gibi Türk İslam Edebiyatı'nda “yüz hadis, yüz beyit, yüz gazel” gibi yüz sayısı esas alınarak farklı konularda hazırlanan eserlere *Gül-i Sadberk* denilmektedir.² Bostanzâde Yahyâ Efendi ise *Gül-i Sadberk* ismini verdiği eserinde Hz. Peygamber'in yüz mucizesini ele almıştır.

Eserin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 3386; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 3390; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Lala İsmâil Efendi, 368; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Selim Ağa, 842; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Edebiyat, 360; Râşid Efendi Kütüphanesi, 114; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi Kitapları, 1207 olmak üzere yedi nüshası tespit edilmiştir. Genç Osman'a (ö. 1031/1622) ithaf edilen ve müellif hattı olan eserin ilk edisyonu Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 3386 numaralı nüshadır. Eserin iki edisyonu da farklı iki beyitle başlamakta; Allah'ın büyüklüğü, yaratıcılığı, kainatın güzellikleri ve sebep-i telifin de yer aldığı uzun bir mukaddime yer almaktadır. Burada ayrıca münâcât, na't, dönemin padişahına övgüden sonra yüz mucizenin anlatılmasına geçilmektedir. Eser, hâtîme kısmı ve müellifin kendisine ait iki beyitlik bir şiiriyle tamamlanmaktadır. Sadece ilk edisyonun sonunda bulunan kayıtta Bostanzâde Yahyâ Efendi, eseri İstanbul kadılığından ayrıldığı dönemde 1315/1630 yılında, on beş gün gibi kısa bir zamanda yazdığını belirtmektedir.

Eserin ikinci edisyonunun ise birçok nüshası bulunmaktadır. Müellif IV. Murad (ö. 1049/1640) zamanında, birinci edisyona eklemeler ve çıkarmalar yaparak eseri yeniden yazmış, bunu yaparken de mucizelerin sırasını değiştirmiş, ikinci edisyonda esere “Mu'cize-i bisyâr şüden-i âb-ı çâh-ı Hudeybiye bâ-teveccüh-i hayrül-beriyeye 'aleyhi's-salâtu ve't-tahiyye” başlığı ile bir mucize daha

¹ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-fuzalâ*, nşr. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/287; Uşşâkizâde İbrâhim Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâ'ik*, nşr. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 248; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, nşr. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 5/1672; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/265; Mustafa Çağrırcı, “Bostanzâde Yahyâ Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1992), 6/311-313.

² Gül-i Sadberk türü hakkında bilgi için bk. İ. Çetin Derdiyok, “Gül-i Sad-berk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/225-226.

eklemiştir.

Gül-i Sadberk yazıldığı dönemin dil hususiyetlerini taşımaktadır. Müellif münâcât ve na't bölümlerinde sade, geri kalan bölümlerde ise sanatlı bir dil kullanmıştır. Eseri güzel bir nesr-i müsecca' örneği olarak değerlendirmek mümkündür. Burada müellifin sanat göstermek için nadir kullanılan kelimeler ve ifadelerle uzun zincirleme isim tamlamalarına sıkça başvurduğu görülmektedir. Eserin bu yönü müellifin ilmî seviyesini ve edebî yeteneğini göstermesi açısından ehemmiyet arz etmektedir. Metinde Arapça, Farsça, Türkçe şiirler, mısralar, kelâm-ı kibarlar ile müellifin kendi şiirleri "li-münşî'ihî ve li-münşî'ihî'l-fakîr" başlığı altında işaretlenmiştir. Büyük bir kısmı mensur olmakla birlikte yer yer sade bir dille ve aruzun kısa kalıplarıyla yazılmış çoğunlukla yarım ve tam kafiye kullanılmış manzum kısımlar vardır. Eserde mucizeler anlatılırken âyet ve hadislerden hem iktibas hem de bunlara telmihlere başvurulmuş, konular işlenirken yeri geldikçe temel eserler ve büyük İslam âlimleri kaynak olarak zikredilmiştir.

Gül-i Sadberk üzerinde önce tarafımızdan yüksek lisans tezi ve Ferudun Hakan Özkan da doktora tezi hazırlamıştır.³ Özkan'ın eseri tanıttığı bir makalesi de yayımlanmıştır.⁴

Demir'in yüksek lisans tezi Bostanzâde Yahyâ Efendî'nin hayatı ve eserlerini, *Gül-i Sadberk*'in nüshalarını ve transkripsiyonlu metnini içermektedir. Ancak araştırmacı eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi Kitapları, 1207 numaralı nüshasına erişemediğinden altı nüshadan yararlanmıştı. Bu çalışmada müellifin ikinci edisyonunun Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Edebiyat, 360 numaralı nüshası, fevâid kaydındaki müstensihin notunda eserin aslından tebyiz edildiği belirtildiğinden zemin nüsha kabul edilmiştir. İkinci edisyonun bütün nüshalarının kendi içlerinde edisyon kritikleri yapılmış ve ortaya çıkan metinle ilk edisyonun müellif hattı olan nüshasının edisyon kritiği yapılarak metin inşâ etme yolu tercih edilmiştir. Böylece eserin iki edisyonu da değerlendirilmiştir. Bu çalışmada mucizelerin özetleri, eserin dil özelliklerinin detaylı incelenmesi, Farsça şiirlerin Türkçe tercümesi bulunmamakla birlikte metinde geçen âyet ve hadislerin kaynağı ile Türkçe tercümeleleri dipnotlarda gösterilmiştir.

Özkan'ın tezi üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Bostanzâde Yahyâ

³ Özlem Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberk'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010); Ferudun Hakan Özkan, *Bostanzade Yahya Gül-i Sad-berk (İnceleme-Tenkitledi Metin)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

⁴ Ferudun Hakan Özkan, "Bostanzâde Yahyâ ve Gül-i Sadberk'i", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/3 (Yaz 2012), 2079-2104.

Efendi'nin ailesi, hayatı, eserleri ve kişiliği ele alınmış; incelemelerin yer aldığı ikinci bölümde eserin özetine, ana çizgileriyle mucizelerin tahliline, dil ve anlatım özelliklerine; üçüncü bölümde ise eserin transkripsiyonlu metnine yer verilmiştir.

Özkan'ın tezinde dikkat çeken hususlar şöyle sıralanabilir. Öncelikle, ikinci bölümde yüz mucizenin anlatıldığı kısmı günümüz Türkçesine çevirerek başarılı bir şekilde özetlemiştir.⁵ Yine ikinci bölümde idrâk edilimleri bakımından mucizeleri hissi, haberi ve akli; amaçları bakımından da hidâyet, yardım ve helâk mucizeleri olarak gruplara ayırmış, yüz mucizeyi bu kategorilere göre listelemiştir.⁶ Özkan, metinde geçen Türkçe, Arapça ve Farsça deyimleri; eserin imlâ özelliklerini, eserin metninde yer alan manzumeleri ve edebî sanatları metinden bolca örnekler vererek işlemiş, yer yer tablolardan da yararlanmıştır.⁷ Buna karşın *Gül-i Sadberk*'in temel kaynağı mahiyetindeki âyet ve hadisler mevzuu detaylı bir incelemeye tâbi tutulmamış, metinden hiçbir örnek verilmeden konuya birkaç cümleyle değinilmiştir.⁸ Özkan eserin yedi nüshasının tavsifini yaparak ilk edisyon olan müellif hattıyla diğer nüshaları karşılaştırıp eserin nüsha şeceresini tablo halinde göstermiştir. Eserin edisyon kritiği yapılırken sadece ikinci edisyonda aynı koldan gelen Râşid Efendi Kütüphanesi, 114; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 3390 ve Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Selim Ağa, 842 nüshaları kullanılmıştır. Özkan, Hacı Selim Ağa, 842 numaralı nüshanın müstensihinin Şabanzâde Mehmed Muhteşem olabileceğini varsayarak bu nüshayı zemin nüsha olarak kabul etmiştir.⁹ Nüshanın fevâid kaydındaki müstensih notunda aslından tebyiz edildiği belirtilmesine rağmen Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Edebiyat, 360 numaralı nüshanın edisyon kritikte zemin nüshalardan kabul edilmemesi dikkat çekicidir. Özkan eserin metnini kurarken de âyet ve hadislerin, Arapça ve Farsça manzume ve uzun cümlelerin Türkçe karşılıklarını vermiş; sadece âyet-i kerîmelerin kaynağını göstermiştir.

Özkan'ın Bostanzâde ailesi, Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin hayatı ve eserleri, *Gül-i Sadberk*'in genel özelliklerini esas alan makalesi ise doktora tezinden üretilmiş olup tezin özeti niteliğindedir. Makalede *Gül-i Sadberk*'in dil hususiyetleri üzerinde özellikle durulmuş ve eserin bu yönü metinden örneklerle açıklanmıştır.

Sonuç olarak, *Gül-i Sadberk* üzerinde yapılan doktora ve yüksek lisans tez

⁵ Özkan, *Bostanzade Yahya Gül-i Sad-berg*, 25-71.

⁶ Özkan, *Bostanzade Yahya Gül-i Sad-berg*, 79-86.

⁷ Özkan, *Bostanzade Yahya Gül-i Sad-berg*, 89-149.

⁸ Özkan, *Bostanzade Yahya Gül-i Sad-berg*, 124.

⁹ Özkan, *Bostanzade Yahya Gül-i Sad-berg*, 105.

çalışmalarının birbirini tamamladığı görülmektedir.

Bu makale ise *Gül-i Sadberk*'in ikinci edisyonunun yazılma sebebini tespit etmeyi, eserin metninden örneklerle ikinci edisyonunu ortaya koymayı ve müellifin ikinci edisyonu yazarken uyguladığı yöntemleri teşhis etmeyi amaçlamaktadır. Makalede eserin literatür değerlendirmesinin yer aldığı girişin ardından *Gül-i Sadberk*'in ikinci defa kaleme alınmasının sebebi üzerinde durulmuştur. Ayrıca eserin metninden örneklerle iki edisyonu arasındaki farklar ve müellifin ikinci edisyonu oluştururken ilk metinde yaptığı değişiklikler ortaya konmuştur.

Makalenin yazımında ana kaynak *Gül-i Sadberk* olmakla birlikte yeri geldikçe klasik ve modern kaynaklardan da yararlanılmıştır.

Bu makalenin hedefi *Gül-i Sadberk* üzerinde çalışılmamış yönleri ortaya koyup literatüre katkı sağlamaktır.

1. *Gül-i Sadberk*'in İkinci Edisyonunun Sebebi

Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellifin eserini ikinci defa ele almasının sebebi, ilk edisyonu kısa bir süre içerisinde aceleyle yazmasıdır. İlk edisyonda, eserin sonunda 160b'nin sonu ve 161a'nın başında "lillâhi'l-hamd ki destyârî-i aklâm ile erkâm-ı mu'cizât-ı efdal-i rusûl-i kirâm nihâyete irûp bu kitâb-ı 'anberîn-fâm-ı miskiyyetü'l-hitâm resîde-i itmâm olup teyessür-i müyessirü'l-umûr ile müyesser ve bir iki haftada muharrer oldı" ifadeleriyle¹⁰ müellif eseri bir iki hafta gibi kısa bir sürede tamamladığını belirtmektedir.

İkinci edisyonda 196a'da "resîde-i itmâm" yerine "resîde-i ihtitâm", "bir iki haftada" yerine ise "'acele ile" ifadeleri yer almaktadır.¹¹ Bu ifadelerden çıkarılacak sonuç şu olabilir: Müellif bu eseri bir iki hafta gibi kısa bir sürede telif edip dönemin padişahı Genç Osman'a; Genç Osman'ın yeniçeriler tarafından şehit edilmesi üzerine de yeniden ele alarak geliştirdiği eserini yeni padişah IV. Murad'a daha güzel bir hüviyette sunmak istemiş olmalıdır.

Kanaatimizce ilk edisyonda "bir iki hafta" şeklinde belirli bir zaman diliminden bahsedilirken ikinci edisyonda "acele ile" yazdığının söylenmesi tevazu kaynaklı olabileceği gibi eserdeki eksiklerin hoş görülmesini temin için de olabilir.

2. *Gül-i Sadberk*'in İki Edisyonu Arasındaki Temel Farklılıklar

¹⁰ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk*'i, 683-684.

¹¹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk*'i, 683-684.

Bu kısımda farklar, *Gül-i Sadberk*'in her iki edisyonunun birer nüshası üzerinden gösterilecektir. Bunlar ilk edisyon için müellif hattı olan Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 3386 (M) nüshası; ikinci edisyon için eserin aslından tebyiz edilmiş olan Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Edebiyat, 360 (E) nüshasıdır.

Gül-i Sadberk'in iki edisyonu arasındaki farklar, eserin başından itibaren görülmektedir.¹² İlk edisyonun başında yer alan şiir müellif tarafından ikinci edisyonda tamamen değiştirilmiştir, ayrıca ilk edisyonun başında “besmele” bulunmamaktadır. Birinci edisyon aşağıdaki şiirle başlarken;

Ey mu'cize-bahş-i enbiyâ-i kirâm

Ey mevcûd-i ma'dûm-i hâlık'ul-enâm

Sensin iden eşyâya feyz-i cûd

Hep sanadur kamu rûkû'-le sücûd

İkinci edisyonda şiir şu şekildedir:

Bismillâhi'r-rahmânî'r-rahîm

Ey mu'cize-bahş-i enbiyâ-i kümmel

Ey kâm-revâ-yı her Nebiyy-i mürsel

Eşyâya ifâza-i kerem sendendür

Ey sun'ına her varak kitâb-ı mücmel

Kanaatimizce müellifin eserin en başında böyle bir değişikliğe gitmesi, ikinci edisyonun birinci edisyondan farklı olmasını istediğini ve eserde köklü değişiklikler yapacağını göstermektedir.

Birinci edisyonda dönemin padişahının övüldüğü kısımda padişahın ismi Osmân,¹³ ikinci edisyonda bulunan aşağıdaki şiirde ise Murâd olarak zikredilmiştir:

Şeh-i Murâd Hân ibn Ahmed Hân

¹² Özkan eser üzerinde yapmış olduğu doktora tezinde iki edisyon arasındaki birkaç farka değinmiştir fakat verdiği örnekler ve yaptığı tespitler yeterli görülmemektedir. bk. Özkan, *Bostanzade Yahya Gül-i Sad-berg*, 163-169.

¹³ Bostanzâde Yahyâ Efendi, *Gül-i Sadberk* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 3386), 10a.

Hüsrev-i dehr server-i zî-şân

İbn Sultân Muhammed bin Murâd

*İbn Sultân Selîm-i pâk-nejâd*¹⁴

İlk edisyonun sonunda yer alan ve tamamı Arapça olan müellif kaydı sadece M'de bulunmaktadır. Müellif burada eserin tamamlandığını belirterek kendi ismini zikretmiş, Hz. Peygamber'e "salâtüselâm" getirmiştir. Hemen akabinde Hz. Peygamber'e yazdığı na'ta yer vermiş, en sonda eseri yazdığı tarihi ve yeri belirterek dönemin padişahına "dua" ile sözlerini tamamlamıştır.¹⁵

İki edisyon arasındaki en büyük fark, mi'rac mucizesinin işlendiği bölümde görülmektedir. Mi'rac bahsi işlenirken ekleme ve çıkarmalar yapılmış, cümleler ve konunun sıralaması tamamen değiştirilmiştir. Müellifin ikinci edisyonda "bihterîn-i mu'cizât" olarak nitelediği mi'rac bahsini daha geniş işlemiştir. Konu başlığı M 10b'de "Der beyân-ı mi'râc-ı cismânî ve teşrîf-i hacle-hâne-i âsmânî" iken E 10b'de "Mu'cize-i mi'râc-ı cismânî ve reften-i der-hacle-hâne-i âsmânî" şeklindedir. Mi'rac mucizesiyle ilgili yerin geneline bakıldığında müellifin mensur bölümleri tamamen değiştirdiği ve aynı konuyu farklı cümlelerle ifade ettiği görülmektedir. Manzum kısımlarda ise ikinci edisyona 2 Türkçe,¹⁶ 1 Arapça,¹⁷ gerisi Farsça olmak üzere 29 beyit eklendiği;¹⁸ ilk edisyondaki 12 Türkçe,¹⁹ 3 Arapça,²⁰ gerisi Farsça olmak üzere 21 beytin çıkarıldığı;²¹ ilk edisyondaki 6 Türkçe,²² gerisi Farsça olmak üzere 26 beytin metindeki yerlerinin değiştirildiği;²³ ikinci edisyona ilk edisyonda bulunmayan 21 Farsça mısranın eklendiği²⁴ ve 1 Farsça mısranın da metindeki yerinin değiştirildiği²⁵ görülmektedir. Bu durum eseri yeniden tanzim ederek daha

¹⁴ Bostanzâde Yahyâ Efendi, *Gül-i Sadberk* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Edebiyat, 360), 10a.

¹⁵ Bostanzâde Yahyâ Efendi, *Gül-i Sadberk* (Ayasofya, 3386), 161a-161b.

¹⁶ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 105.

¹⁷ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 112.

¹⁸ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 101, 102, 103, 107, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 124, 127, 128, 129, 130, 131.

¹⁹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 105, 124-125.

²⁰ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 123.

²¹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 98, 101, 103, 110, 133.

²² Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 104, 106-107.

²³ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 100, 104, 108, 112, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 126, 127.

²⁴ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 102, 107, 109, 111, 113, 116, 117, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 132.

²⁵ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 98.

güzel bir şekilde yeni padişaha sunmak isteyen müellifin Farsça bilgisini daha iyi sergilemek istediğini hatıra getirmektedir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in buraka binip Ümmü Hânî'nin (ö. 50/670'ten sonra) evine gelmesinin anlatıldığı bölümde M'de 11a'nın sonu ve 11b'nin başında bulunan Türkçe 9 beytin ikinci edisyona konulmaması dikkat çekicidir. Müellif bunun yerine eserini Farsça beyitlerle süslemeyi tercih etmiş görünmektedir.²⁶

Müellif mi'rac bahsinde mi'racın gerçekleştiği zaman ve mekân, meleklerin yeryüzüne inmesi, Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında geçen konuşmalar, isrâ ve mi'racın mahiyeti, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerin ruhlarına namaz kıldırması, burakın vasıfları ve fizikî özellikleri, Hz. Peygamber'in mi'rac gecesindeki konumu ve melekler tarafından karşılanması, göğün yedi tabakasında yaşananlar, sidre, refref, Hz. Peygamber'in kâbe kavseyne erişmesi ve burada zuhur eden hadiseler, Hz. Peygamber'in Ümmü Hânî'nin evine dönüşü yolunda yaşadıklarını işlemiştir. Konular işlenirken başlıklar ve muhteva aynı kalmakla birlikte müellif, ikinci edisyonda cümleleri genişleterek ve değiştirerek mi'rac mucizesini adeta yeniden yazmıştır.

3. *Gül-i Sadberk*'in İkinci Edisyonu Oluşturulurken Yapılan Değişiklikler

Eser üzerinde yaptığımız incelemelerde, müellifin eseri iki kez edisyon ettiğini gösteren dört temel husus tespit etmiş bulunmaktayız:²⁷ Birincisi kaynak gösterilerek eserin muhteva açısından zenginleştirilmesi; ikincisi mucizelerin isimlerinde ve sıralamasındaki değişiklikler; üçüncüsü cümlelerdeki üslup değişiklikleri ve dördüncüsü de manzumelerdeki değişiklikler.

3.1. Eseri Muhteva Yönünden Zenginleştiren Değişiklikler

1. Müellif eserin ikinci edisyonunda bazı kısımlara âyet ve hadisler ile âlimlerin ve eserlerin isimlerini ekleyerek metni kaynak bakımından zenginleştirmek istemiştir. Bu hususta tespit edebildiğimiz örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

a. Mi'rac mucizesinin başında konuya giriş yaparken M 10b'de "tafsîl-i mi'râc kütüb-i müteaddide bugüne idrâc olunmuşdur ki" şeklinde genel bir ifade kullanan müellif, E 11a'da ise "ba'z-ı e'imme şehr-i Rebî'ül-âhirde İmâm Nevevî ve İmâm Kurtubî şehr-i Receb'de olmaga zâhib olmuşlardur" şeklinde

²⁶ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 124-125.

²⁷ Eserin iki edisyonundaki bütün farklılıklar eser üzerinde hazırlamış olduğumuz yüksek lisans tezinde gösterildiği için bu çalışmanın genelinde sadece belirttiğimiz hususlara dikkat çekilecektir.

ve farklı görüşlerin kaynaklarını belirterek aktarmıştır.²⁸

b. M'de mî'racda göğün tabakalarında yaşananların anlatıldığı kısımda, 13a'da sadece Hz. Peygamber'in göğün tabakalarında sırasıyla Hz. Âdem, Hz. Yahyâ, Hz. İsbâ, Hz. Yûsuf, Hz. İdrîs, Hz. Hârûn, Hz. Mûsâ ve Hz. İbrâhim'in isimleri zikredilirken E'de bu konu 14a-16a arasında daha detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Müellif mî'rac bahsinde önemli bir yer teşkil eden bu kısmı daha geniş işleyerek konunun önemini vurgulamak istemiştir.²⁹

c. E 30b'den itibaren "Nükte-i latîfe der-Medîne-i Münevvere ve Mekke-i şerîfe" başlığı altında işlenen bölümde Mekke ve Medine'nin fazileti belirtilirken bazı imamların ve âlimlerin bu konudaki fikirlerine yer verilmiştir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) Hz. Peygamber'in medfun olduğu ve hicret ettiği yer olması sebebiyle Medine'yi; İmâm-ı Âzam (ö. 150/767), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Lokmân³⁰ bin Hanbel'in (ö. 241/855) ise Hz. Âdem'in tavafi, Hz. Peygamber'in doğumu, Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil'in burada bulunması hasebiyle Mekke'yi daha faziletli kabul ettiğini belirten müellif, bu görüşü İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-688) rivayet edilen bir hadisle güçlendirmek istemiştir ki bu bölüm birinci edisyonda bulunmamaktadır.³¹

d. Hz. Peygamber'in Mûte Gazvesi'nde sancağı taşıyıp şehit olacak üç sahâbeyi bildirdiği "Mu'cize-i ta'yîn-i şehâdet-i ba'z-ı ashâb der-teslîm-i livâ-yı nusret-intisâb" başlıklı 8. mucizeyi işlerken E 38b'de el-Fetih 48/1 âyetini eklemiştir.³²

e. Hz. Peygamber'in hanımlarından birinin hânesinde ashâb-ı Suffe'ye bir kâse sût ikram etmesinin ve herkes içtikten sonra dahi bu sûtün hiç eksilmemesinin anlatıldığı "Mu'cize-i işbâ-i Resûl-i mutâ'" başlıklı 10. mucizeye E 46b'de İmâm-ı Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) Neml sûresinin tefsirinde geçen Hz. Süleyman ile kanaatkâr bülbül kıssası eklenmiştir ki bu kısım da birinci edisyonda bulunmamaktadır.³³

f. Vedâ haccındayken dilsiz bir çocuğun konuşabilmesi için Hz. Peygamber'den yardım istenmesi ve onun teşebbüsüyle çocuğun konuşarak peygamberliğini tasdik etmesinin işlendiği "Mu'cize-i intâk-ı ahres-i gabî ve güftâr-ı sabî" başlıklı 14. mucizede, E 55a'da "Şifâ nâm kitâb-ı belâgat-encâmında rakamzede-i hâme-i 'anberîn-fâm itmîşdür" ifadesiyle Kâdî İyâz'ın bu mucizeyi *Şifâ*

²⁸ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 98.

²⁹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 110-115.

³⁰ Müellifin burada Ahmed b. Hanbel'i kastettiğini düşünerek onun vefat tarihini vermiş bulunmaktayız.

³¹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 167-168.

³² Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 192.

³³ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 218.

adlı kitabında naklettiği belirtilerek eser kaynak yönünden zenginleştirilmiştir.³⁴

g. Câbir bin Abdullah'ın (ö. 78/697) kötü huylu bir yahudiden hurma borç alması ve kuraklık sebebiyle borcunu ödeyememesi, yahudinin borcunu ödemesi için ona mühlet vermemesinden sonra Câbir'in Hz. Peygamber'e müracaat etmesi, bunun sonucunda Hz. Peygamber'in mucizesi olarak onun kurak tarlasının bereketlenmesi ve Câbir bin Abdullah'ın da borcunu ödemesi konulu "Mu'cize-i izdiyâd-ı hurmâ-yı medyûn be-du'â-yı Hazret-i nübüvvet-makrûn" başlıklı 15. mucizede, E 58a'nın ortalarında bulunan "nesir" ibaresinden konunun sonuna kadarki kısım M'de bulunmamaktadır. Müellif eklediği bu kısımda Allah'a niyazda bulunup Hz. Peygamber'i övdüğü Türkçe ve Farsça beyitlerle konuya bir ahenk kazandırmış, konuyu işlerken de Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olduğunu belirten "lî-ma'allâh" hadisi ve nankör kâfirlerin azaba düşer olacağını belirten el-Enbiyâ 21/107, el-Fetih 48/6 ve el-Burûc 85/12 âyetleriyle, Allah'ın rahmetinden ümit kesmemeyi öğütleyen ez-Zümer 39/53 âyetini de delil göstererek eseri kaynak açısından geliştirmiştir.³⁵

h. Hz. Peygamber'in peygamberliğini sorgulayan yahudilerin isteği üzerine kendi kavimlerinden üç yüz sene evvel vefat etmiş olan Yûsuf b. Ka'b isimli birini diriltmesinin işlendiği E 76b'de "Mu'cize-i zîsten-i yekî ez-mürdegân der-inkâr-ı kûr-dilân" başlıklı 28. mucizeye müellif, E 80a'da Hz. Peygamber'in Hz. Âdem su ve çamur arasındayken nebî olduğunu belirten hadîs-i şerifi eklemiştir.³⁶

i. Hz. Peygamber'in Hz. Ali (ö. 40/661) ve Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) savaşacaklarını önceden bildirmesi ve sözlerinin gerçekleşmesini konu alan E 104a'da "Mu'cize-i zuhûr-i kelâm-ı seyidü'l-enâm der-muhârebe ve muşkâtele-i Hazret-i 'Alî bâ-Zübeyr bin 'Avvâm" başlıklı 46. mucizeyle ilgili olarak müellif, E 105a'nın başında yer alan fesadın karada ve denizde zuhur edeceğini bildiren er-Rûm 30/41 âyetini eklemiştir.³⁷

j. Ebû Cehil'in (ö. 2/624) evinin önüne derin bir hendek kazıp Hz. Peygamber'in buraya düşmesi için tuzak kurması ve kurduğu tuzağa kendisinin düşmesinin anlatıldığı E 146a'da "Mu'cize-i âgâhî-i Hazret ez-hîle-i Ebû Cehil-i dalâlet-fitrat" başlıklı 70. mucizeyle ilgili olarak E 148a'nın sonuna müellif, el-Ankebût

³⁴ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 250.

³⁵ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 260-262.

³⁶ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 339.

³⁷ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 426.

29/65 âyetini eklemiştir.³⁸

k. Ebû Cehil'in Hz. Peygamber Kâbe'de ibadet ederken onun başını ayağının altına almak için tuzak kurması ve bu tuzağın bozulmasını anlatan, E 148b'de "Mu'cize-i redd-i fesâd-ı Ebî Cehil-i nâdân bâ-melâ'ike-i âsmân" başlıklı 71. mucizenin sonunda, E 149b'de müellif, bazı tefsir kitaplarında da Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e taş atmak isterken taşların eline yapıştığının ve elinin kurduğunun yer aldığını belirtmiş, konuyu işlerken de Yâsîn 36/8 âyetinin Ebû Cehil hakkında nâzil olduğunu eklemiştir ki konunun işlendiği bu kısım ilk edisyonda bulunmamaktadır.³⁹

l. İki edisyon arasındaki en büyük farklardan biri, yahudi Lebîd bin A'sam'ın Hz. Peygamber'in tararken dökülen saçlarına on bir düğüm atıp Mescid-i Dirâr yakınındaki bir kuyuya atarak Hz. Peygamber'e büyü yapması, Hz. Peygamber'in duasının kabul olmasıyla bu kuyuya gidilerek saçının çıkarılması, Cebrâil'in öğrettiği dua okunduğunda düğümlerin açılması ve büyü'nün bozulması konulu, E 160b'de 79. mucize olarak zikredilen "Mu'cize-i âgâhî-i Hazret-i risâlet zi-sihr-i a'dâ-yı dalâlet-menkabet" başlıklı mucizede görülmektedir. E 160b'de 14. satırdan başlayıp 161a 10. satıra kadar devam eden bu bölüm ilk edisyonda yer almamaktadır. Burada sihrin varlığı ve peygamberlere isabet edip etmeyeceği işlenmiş, konu işlenirken de büyüden bahseden el-Bakara 2/102 ve el-Felak 113/4 âyetleri iktibas edilip delil olarak gösterilmiştir. Bu bölümde de müellif konuyu ilmî açıdan zenginleştirmiştir.⁴⁰ Aynı mucizenin devamında müellif, E 162a'nın başından konunun sonuna kadar Kâdî İyâz'ın *Şifâ fî Hukûki'l-Mustafâ* isimli eserinde Hz. Âişe'den (ö. 58/678) nakledilen Hz. Peygamber'in bu büyüü bozduğuna dair bir hadise yer vermiş, bu hadisin Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inde ve İmâm Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbih*'inde nakledildiğini belirterek bu rivayetleri aktarmıştır. Hasılı müellif bu bölümün sonuna, bu hadis haricinde, Hz. Peygamber'in büyü'nün insanlara zarar vereceğinden korktuğunu belirttiği ve kendisine büyü yapılan kuyudan bahsettiği iki hadîs-i şerif ile Türkçe iki beyit ekleyerek konuyu sonlandırmıştır.⁴¹

m. Hz. Peygamber'in Hudeybiye Gazvesi esnasında parmaklarından su akmasının anlatıldığı E 171b'de "Mu'cize-i cereyân-ı âb ez-fürce-i engüşt-i ân seyid-i 'âlî-cenâb u çarh-intisâb" başlıklı 85. mucizeye müellif, E 172b'nin ortalarında Yâsîn 36/34 âyetini ekleyerek konuyu desteklemiştir.⁴²

n. Hz. Peygamber'in Huneyn Gazvesi'nde yerden toprak alıp kâfirlerin

³⁸ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberk'i*, 543.

³⁹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberk'i*, 547.

⁴⁰ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberk'i*, 579-580.

⁴¹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberk'i*, 583-584.

⁴² Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberk'i*, 615.

üzerlerine atması sonucunda onların helâk oluşunu anlatan E 187b'de "Mu'cize-i inhizâm-ı küffâr be-du'â-yı teveccüh-i seyyidü'l-ebrâr pes ez-zâhir şüden-i nev'-i inkisâr" başlıklı 95. mucizeye ise müellif, E 189b'de el-Bakara 2/251 ve el-Ahzâb 33/11 âyetlerinin arasına konunun insicâmını tamamlayacak şekilde el-İsrâ 17/46 âyetini eklemiştir.⁴³

3.2. Mucizelerin İsim ve Sıralamasındaki Değişiklikler

Müellifin eseri ikinci kez edisyon ettiğinin göstergelerinden bir diğeri de mucizelerin isimlendirilmesinde ve tasnifinde yapmış olduğu değişikliklerdir. Eserde bu hususla ilgili tespit edebildiğimiz örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

a. Hz. Peygamber'in İslam'ı kabul etmesi için Hüsrev Pervîz'e (ö. 6/628) davet mektubu göndermesi ve Hüsrev'in bu mektubu parçalaması üzerine saltanatının yıkılması için Hüsrev'e beddua etmesi, Hüsrev'in oğlu Şireveyh tarafından hançerlenerek öldürülmesi ve Hüsrev'den sonraki dönemde Emir Bâzân (ö. 10/632) zamanında Fârisîlerin İslam'ı kabul etmesi konulu E 63b'de "Mu'cize-i küşte şüden-i Pervîz-i bed-râ be-du'â-yı Hazret-i sultân-ı enbiyâ ve 'alâ âlihî ve ashâbihî'l-berereti'l-etkiyâ" başlıklı 20. mucizede, E 67b'de 5. satırdan itibaren konunun geri kalan kısmı M 129b'de "Mu'cize-i perîşânî-i memâlik-i Pervîz-i bed-haslet bâ-du'â-yı Hazret-i risâlet" başlığı altında işlenmiştir. Müellif ilk edisyonda Hüsrev Pervîz'in ölümünü ve ölümünden sonra meydana gelen hadiseleri ayrı ayrı değerlendirirken ikinci edisyonda konuyu bütün olarak ele almıştır. Konuyu tek bir başlık altında işlemesi de doğal olarak eserde yer verilen mucizelerin sayısını değiştirmiştir.⁴⁴

b. Müellif ilk edisyonda bazı konu başlıklarını "Mu'cize-i..." şeklinde vermediği halde ikinci edisyonda "Mu'cize-i..." şeklinde vermiştir, bu da doğal olarak mucize sayısını değiştirmiştir ki eserde yüz mucize işlenmesine rağmen ilk edisyonda mucizelerin sayısı başlıklar esas alındığında yüzü bulmamaktadır. Mesela E 74a'da, 25. mucize olarak nakledilen "Mu'cize-i delâlet-i şîr-i Sefîne-râ ki bende-i ân zât-ı hatîrest", M 39b'de "Kıssa-i şîr bâ-Sefîne ki..." şeklinde isimlendirilmiştir.⁴⁵ Aynı husus E 10b'de yer alan "Mu'cize-i mi'râc-ı cismânî ve reften-i der-hacle-hâne-i âsmânî" başlıklı 1. mucize M 10b'de "Der beyân-ı mi'râc-ı cismânî ve teşrîf-i hacle-hâne-i âsmânî",⁴⁶ E 19b'deki "Mu'cize-i Hazret-i Kur'ân-ı 'Azîmü's-şân" başlıklı 2. mucize M 16a'da "Der i'câz-ı Hazret-

⁴³ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 664.

⁴⁴ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 293-299.

⁴⁵ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 316.

⁴⁶ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 97.

i Kur'ân-ı 'azîmü'ş-şân",⁴⁷ E 97b'de "Mu'cize-i bedî'atü'l-âsâr der-hareket ü güftâr-ı eşcâr-ı kûh-sâr" başlıklı 42. mucize M 50a'da "Der beyân-ı mu'cize-i bedî'atü'l-âsâr ve intâk-ı eşcâr-ı kûh-sâr"⁴⁸ şeklinde isimlendirilmiştir. Müellifin bazı mucizelerin isimlerinde ise büyük değişiklik yaptığı görülmektedir. E 23a'da bulunan "Mu'cize-i def-i şerer-i âteş-i hücum-i eşirrâ'-i küffâr der-gâr-ı bâ-yâr-ı sadâkatkâr" başlıklı 4. mucize M 19b'de "Mu'cize-i gâr-ı Cebel-i Sevr,"⁴⁹ E 190a'da yer alan "Mu'cize-i güftâr-ı şütür-i a'râbî der-pîş-gâh-ı dergâh-ı Nebiyy-i 'Arabî" başlıklı 96. mucize M 153b'de "Mu'cize-i suhan-ı nâka-i hamrâ' der-pîş-i Hazret-i sultânü'l-verâ sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve 'alâ âlihi'n-nücebâ ve sahibih'l-etkiyâ"⁵⁰ şeklinde isimlendirilmiştir.

c. Müellif ilk edisyonda tek başlıkta işlediği bazı mucizeleri ikinci edisyonda ayrı başlıklar altında işlemeyi tercih etmiştir. E 82a'da, 29. mucize "Mu'cize-i şikâyet-i ba'îr der-meclis-i hatîr-i Nebiyy-i 'arş-mesîr", M 63b'de "Mu'cizât-ı ba'îr ü şecer ve def-i darr-ı sar'-ı püser der-hâlet-i zar' be-iltimâs-ı peder" şeklinde yer almaktadır.⁵¹ M'deki bu başlık üç mucizeyi kapsamaktadır ki bunlar E 83a'da, 30. mucize olarak zikredilen "Mu'cize-i hareket-i şecer der müşâhede-i rû-yi pâk-i Hazret-i hayrû'l-beşer"⁵², yine E 84b'de, 31. mucize olarak zikredilen "Mu'cize-i def-i darr-ı sar'-ı püser der hâlet-i sar' be-iltimâs-ı mâder" ile M 64a ve 65b'de "biri dahi" şeklinde isimlendirilen mucizelerdir.⁵³ Müellif ara başlık olarak zikrettiği mucizeleri ana başlığa çevirerek mucize sayısını yüze tamamlamak istemiştir. E 88a'da, 33. mucize olarak zikredilen "Mu'cize-i dîger der-ân neberd-i rüst-e-hîz kerd" ile aynı varakta 34. mucize olarak yer alan "Mu'cize-i kitâl-i melâ'ike-i kirâm bâ-küffâr-i li'âm" başlığında da aynı durum görülmektedir. Konu başlığı yerine M 68b'de, "mu'cize-i dîger" ifadesi yer almaktadır ki bu durum da mucize sayısını değiştirmektedir.⁵⁴

d. E 177a'da, 88. mucize olarak zikredilen Hudeybiye'de kuyu suyunun temel ihtiyaçları karşılayamayacak derecede azalması üzerine ashâbın Hz. Peygamber'den yardım istemesi, Hz. Peygamber'in de abdest alırken ağzını çalkaladığı suyun artanını kuyuya dökmesiyle kuyunun suyunun çoğalması konulu "Mu'cize-i bisyâr şüden-i âb-ı çâh-ı Hudeybiye be-teveccüh-i hayrû'l-beriyye 'aleyhi's-salâtu ve't-tahiyye" başlığıyla verilen mucize ilk edisyonda

⁴⁷ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 134.

⁴⁸ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 401.

⁴⁹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 145.

⁵⁰ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 667.

⁵¹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 349.

⁵² Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 352.

⁵³ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 358.

⁵⁴ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 368.

bulunmamaktadır.⁵⁵ Müellif ikinci edisyona sadece bu mucizeyi eklemiştir, yukarıda bahsettiğimiz üzere birkaç mucizenin de konu başlıklarını değiştirerek mucize sayısını yüze tamamlamıştır.

Hz. Peygamber'in süt, su, yağ, et ve ekmek gibi yiyecek maddelerini bereketiyle çoğalttığına dair birçok mucize bulunmaktadır. Yine aynı şekilde E 171b'de, 85. mucize olarak zikredilen "Mu'cize-i cereyân-ı âb ez-fürce-i engüşt ân-seyyid-i 'âli-cenâb u çarh-intisâb" başlıklı mucizede de Hudeybiye Gazvesi'nde aşırı sıcaktan ötürü ashâbda susuzluk peyda olması, yanlarında bulunan bir cezve suyun içine Hz. Peygamber'in elini sokması ve parmaklarından su fışkırması sonucu bu sudan bin kişinin istifade etmesi anlatılmaktadır. Aynı konuyla ilgili olarak başka bir yerde de susuzluk ortaya çıkınca, Hz. Peygamber'in bir miktar suyu ağzına alıp yutmasıyla suyun çoğalması ve yetmiş iki kişinin bu sudan istifade etmesi nakledilmektedir.⁵⁶ Kanaatimizce müellif 85. mucizede Hudeybiye'de ve başka bir seferde yaşanan susuzluktan ve Hz. Peygamber'in himmetiyle suyun bereketlenmesinden bahsetmiş, 88. mucizeyi de bu rivayetlere destek olması için nakletmiş olabilir.

Bostanzâde Yahyâ Efendi ikinci edisyonda mucizelerin yerlerinde büyük değişiklikler yapmıştır. Müellif eserin münâcât, na't, dönemin padişahına methiyeden oluşan giriş bölümü ile ilk sekiz mucizenin sıralamasında değişiklik yapmamıştır. Sekizinci mucizeden eserin sonuna kadarki kısımda birkaç yer haricinde bütün mucizelerin sıralamasını değiştirmiştir.⁵⁷ Örnek vermek gerekirse, ikinci edisyondaki dokuz ile yirminci sıradaki mucizeler ilk edisyonda 23, 83, 25, 36, 37, 9, 84, 85, 42, 43, 46 ve 47. sıradadır. Benzer durum eserin sonuna kadar görülmektedir. Müellif metin içerisindeki yerlerini değiştirirse dahi bazı mucizelerin sıralamasını korumuştur. İkinci edisyonda 29-34 arasındaki mucizeler ilk edisyonda 21-26; 62-68 arasında yer alan mucizeler 50-56; 73-78 arasında bulunan mucizeler 82-87; 96-99 arasındaki mucizeler ise 93-96 arasında gösterilmiştir. Son olarak bir fikir vermesi için eserdeki bazı mucizelerin sıralamasını göstermek gerekirse ikinci edisyondaki 83. mucize ilk edisyonda 10.; 47. mucize 20.; 89. mucize 30.; 11. mucize 40.; 62. mucize 50.; 55. mucize 60.; 20. mucize 70.; 19. mucize de 80. mucize olarak yer almaktadır.

⁵⁵ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 628-630.

⁵⁶ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 612-618.

⁵⁷ Özkan, ilk on mucizeden sonra sıralamanın değiştiğini tespit etmiştir. bk. Özkan, *Bostanzade Yahya Gül-i Sad-berg*, 165. Mucizelerin iki edisyondaki sıralamasına bakılınca ikinci edisyondaki dokuzuncu mucize ilk telifte 23. sırada ve onuncu mucize de 83. sırada yer almıştır. Yani sıralamadaki değişiklik sekizinci mucizeden sonra başlamıştır.

3.3. Cümlelerde Yapılan Değişiklikler

Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin eseri yeniden düzenlemek ve geliştirmek için daha önce değindiğimiz kaynak ekleme, mucizelerin yerlerini ve başlıklarını değiştirme dışında cümle çıkarma, cümle ekleme, aynı cümleyi farklı şekilde ifade etme yollarına da sıklıkla başvurduğu görülmektedir. Eserde bu tür değiştirmelerin tek tek gösterilemeyecek derecede çok olması sebebiyle fikir vermesi amacıyla birkaçını vermekle yetineceğiz.

Müellif, eserin ikinci edisyonunda ilk edisyondan sayılı miktarda ve çoğunlukla kısa cümleleri çıkarmıştır.⁵⁸ Müellifin metinden çıkardığı uzun cümlelere birkaç örnek cümle şöyledir:

“Hakkâ ki ol sultân-i velâyet-i risâlet ve fermân-fermâ-yı kişver-i nübüvvet Hazretlerinün mahâsin-i âsârı ihâta-i nitâk-ı beyândan efvân ve icâle-i kilik-ı gevher-i silk ile i'lândan bîrûndur.”⁵⁹

“Hakkâ ki mu'cizât-ı Resûl-i 'Allâm efdal-i mu'cizât-ı enbiyâ'-i kirâm idüğü muhtâc-ı tahrîk-i aklâm degüldür zât-ı mübeccelleri cümleden efdal olıcak fazîlet-i mu'cizât-ı bahse mahal olmaz.”⁶⁰

“Mazmûnı bâd-ı beşâret ile kûşeme tokınur idi Hudâyâ minnet ki kadem-i sa'âdet-tev'em ile pîş-gâh-ı hânemüz reşk-endâz-ı behişt ü İrem oldu deyu püseri 'urza-i 'arsa-i kadem-i muhterem-i Hazret-i Resûl-i mükerrerem eyleyüp...”⁶¹

Müellif, ikinci edisyonda sıklıkla yeni cümle ekleme yoluna başvurmuş olup bu durum metnin tamamında görülmektedir. Birkaç örnek cümle şöyledir:

“Nâtika-i medîh-küsterde oldenlü kudret yokdur ki deryâ-yı menâkıb-ı celiyye-i Hazretten bir katre beyânına tâkat göstere ve zebân-ı medh-serâda ol cür'et yokdur ki âftâb mahâmid-i cemîle-i nübüvvetden bir zerre imlâsına kudret bula.”⁶²

“ayıtdı bunca eyyâmdur ki vilâyet-i Şâm pâ-zede-i semend-i naks u ibrâm iken 'azl-i 'Alî ile in'izâl ve nefes-i nefsi izlâl-i muqtezâ-yı 'akl olmadugunu bedîhî-hâldur da'vâ-yı hilâfete mâni' olmadugı lâmi'dür münâsib belki vâcib budur ki katl-i 'Osmânda 'Alî de iştirâk emrine inhimâk idüp tâlib-i dem-i 'Osmân olmağ semtine insilâk eylesin bu kâra herkes mu'âvenet iderek emr-i hilâfetde ihtilâf nümâyende-i sûret-i bî'atdur deyu bu gûne mekr ü hîle ile îkâd-ı şerer-i

⁵⁸ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 204, 208, 216, 222, 246, 248, 256, 271, 279, 303, 337, 340, 354, 359, 361, 372, 380, 388, 402, 416, 420, 536, 567, 638.

⁵⁹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 279.

⁶⁰ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 340.

⁶¹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 361.

⁶² Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*, 348.

fesâd idüp Mu'âviye dahî hilâfete tam' u ragbet üzre idi istisvâb idüp ayıtdı 'Alî zümre-i kâtilînden idüğünde irtiyâb yokdur degül ise niçün..."⁶³

"ya'ni sarsar-ı bâd-ı şedîd naks-ı temre vezîd olmayup karîb olan hadâyıkda zarar pedîd idi sâyir eşcâr-ı şâmiha vü 'âliye ve ezhâr-ı gâliye fûtâde-i zahm-ı rûzgâr-ı zûr-kâr olmuş idi bereket-i makdem-i seyyid-i 'âlem ile bu nahlistâna bir vech-ile elem irişmemişdi."⁶⁴

Müellifin metne cümle eklemeyen sonra en sık başvurduğu uygulama aynı cümleyi değiştirip farklı şekilde ifade etmedir. Bununla ilgili örnekler şöyledir:

a. "lenger-i imdâd u mu'âvenet ile bahr-i hayretten halâsa himmet idüp mededkârî-i nesîm-i eltâf-ı Girdigârî ile şîr-i dilîr makâm-ı tezellül ü tevâzu'da cây-gîr olup envâ'-i temelluk ile dâmen-i Süfeyne'ye ta'alluk ve lîsân-ı hâ-ile râh-ı müstakîme delâlet idüp envâ'-i huşû' u meskenet gösterdi ve bir mikdâr önince reftâr..." (M 40b)

"makâm-ı 'özü ü niyâzda cây-gîr olup envâ'-i temelluk ile dâmen-i Süfeyneye ta'alluk idüp lenger-i imdâd u mu'âvenet ile ol merd-i garîb def'-i kürbeti için tatyîb ile dil-firîb olup girdâb-ı hayretten halâsa himmet idüp bir vech-ile inkiyâd gösterdi ki Süfeyneye i'timâd gelüp imdâd-ı şîre istinâr u i'tikâd itdi şîr önince revân ve bedreça-i râh gibi hîrâmân olup meded-kârî-i nesîm-i eltâf-ı Girdigârî muvâfık-ı hâl ü kârî olup envâ'-i huşû' u meskenet ile râh-ı müstakîme delâlet..."⁶⁵ (E 75a)

b. "Resûl-i hatîrde sâbit idüp 'urza-i 'arsa-i nübüvvet idüp sebebini istifsâra cür'et itdüm buyurdılar ki..." (M 65a)

"hatîrleri idüp eyitdüm ey mazhar-ı mevhibet-i nübüvvet-i Vehhâb hakkâ ki bu emir beni ziyâde i'câb eyledi hareket-i şecer gerçi 'aceb-terdür ammâ bu cümleden bu mertebe fazîlete bu şecer mazhar olup gayrısına müyesser olmamak muhayyer-i 'akl-ı beşerdür bir vech-ile nahzat u kıyâm ve âdâb-ı merâsim-i hizmet ü ziyâreti itmâm itdi ki bir recül-i kâmil-i müstahzar ancak bu mertebeye kâdir olur buyurdılar ki ey Ya'lâ bu şecer-i 'âlî..."⁶⁶ (E 84a)

c. "âftâb-ı hayât resîde-i bâm-ı memât olup şâh-bâz-ı ecel şîkâr-ı sa've-i cân-ı nâ-tüvâna mahal buldı hasbe'l-vasiyye ümmîd-i zuhûr-ı nükte-i hafîyye ile cenâzesin mahall-i ma'hûda vaz' idüp ilkâ'-i sem' itdiler meger 'Abdullâh bin Mes'ûd 'Irâkdan kâdim ve vatanına 'âzim idi ol mahalle tesâdüf olup Ebû Zer idüğüne 'ârif olıcak..." (M 123a)

⁶³ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 441.

⁶⁴ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 659.

⁶⁵ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 320.

⁶⁶ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 357.

“pes temşiyet-i vasiyyet idüp hasbe'l-vasiyye muntazır-ı nükte-i hafiiye oldılar meger 'Abdullâh bin Mes'ûd 'Irâkdan kâdim ve vatanına 'âzim idi ol mahalden güzer idüp cenâzeden haber sordı eyitdiler Ebâ Zerdür ki âftâb-ı hayâtı reside-i bâm-ı memât olup şâhbâz-ı ecel şikâr-ı sa'Ve-i câna mahal buldı.”⁶⁷ (E 95a)

Bostanzâde Yahyâ Efendi cümleler üzerindeki bu uygulamaların dışında cümlelerin metin içerisinde yerlerini değiştirme⁶⁸ ve yeni metin ekleme⁶⁹ yollarına da başvurmuştur.⁷⁰

3.4. Mısra ve Beyitlerde Yapılan Değişiklikler

Bostanzâde Yahyâ Efendî'nin eserin ikinci edisyonunda mısra ve beyitler üzerinde de ekleme, çıkarma ve yer değiştirme başta olmak üzere farklı yollarla düzenlemeye başvurduğu görülmektedir.⁷¹ Öncelikle müellif, ikinci edisyonda ilk edisyondaki 3 Türkçe mısrayı çıkarmış;⁷² ikinci edisyona 3 Türkçe,⁷³ 2 Arapça,⁷⁴ 8 Farsça⁷⁵ mısra eklemiştir. Aynı şekilde ikinci edisyonda ilk edisyondaki 5 Arapça,⁷⁶ 8 Farsça,⁷⁷ 1 Arapça-Farsça mülemmâ,⁷⁸ gerisi Türkçe olmak üzere toplam 52 beyti çıkarmış;⁷⁹ ikinci metne 5 Arapça,⁸⁰ 17

⁶⁷ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 393.

⁶⁸ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 281, 292, 301, 303, 322, 337, 345, 366, 388, 402, 408, 432, 472, 482, 487, 510, 638, 643.

⁶⁹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 260-262, 276, 282, 296-297, 471-472, 547, 579-580, 583-585.

⁷⁰ Mi'rac mucizesi metin olarak tamamen yenilendiği ve ayrı ele alındığı için bu paragrafta verilen sayfa numaraları eserin mi'rac mucizesi bahsi haricindeki bölümlerini kapsamaktadır.

⁷¹ Mi'rac mucizesi metin olarak tamamen yenilendiği ve ayrı ele alındığı için bu paragrafta verilen sayfa numaraları eserin mi'rac mucizesi bahsi haricindeki bölümlerini kapsamaktadır.

⁷² Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 292, 474, 636.

⁷³ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 151, 394, 414.

⁷⁴ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 281, 390.

⁷⁵ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 251, 292, 478, 479, 480, 507, 611, 646.

⁷⁶ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 139, 279, 408, 581.

⁷⁷ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 221, 249, 274, 295, 306, 333, 417, 560.

⁷⁸ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 452.

⁷⁹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 141, 142, 179, 184, 227, 260, 321, 343, 347, 439, 451, 461, 462, 473, 484, 506, 508, 606, 610, 616, 631, 659.

⁸⁰ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendî ve Gül-i Sadberg'i*, 199, 518, 523.

Farsça,⁸¹ gerisi Türkçe olmak üzere toplam 48 yeni beyit eklemiştir.⁸² Bostanzâde Yahyâ Efendi; beyit ekleme ve çıkarma haricinde beyitleri tamamen değiştirme,⁸³ beyitlerin mısralarının yerlerini değiştirme,⁸⁴ beytin tek mısra'ını değiştirme,⁸⁵ iki beytin yerlerini değiştirme,⁸⁶ beyitlerin metindeki yerini değiştirme,⁸⁷ hem beytin tamamını hem de metindeki yerini değiştirme⁸⁸ yollarına da başvurmuştur. Müellifin mısra ve beyitleri yeniden düzenlerken Arapça ve Farsçaya ağırlık vermesi dikkat çekmektedir.

Sonuç

Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin, eserin sonunda ifade ettiği gibi, *Gül-i Sadberk*'i çok kısa bir sürede yazması doğal olarak eserde birtakım eksikliklere sebep olmuştur. Müellif bunun farkında olduğu için esere bazı eklemeler yapmıştır. Bunlar âyet ve hadisler ile meşhur âlimlerin görüşlerinin ve bunların yer aldığı eserlerinin eklemesi şeklindedir. Müellif ayrıca mucizelerin sırasını da yeniden düzenlemiştir. Bundaki amaç ise mucize sayısını yüze tamamlamak olmalıdır ki ilk edisyonda mucize sayısı yüzü bulmamaktaydı. İlk edisyonda eserin ithaf edildiği padişahın Genç Osman, ikinci edisyonda ise IV. Murad olması da tahta çıkan yeni padişaha daha iyi bir eser sunma arzusunu göstermektedir. Müellifin metnin cümleleri ve manzumeler üzerinde yapmış olduğu değişiklikler ve yenilikler de bunu desteklemektedir.

İkinci edisyonda dikkat çeken en önemli husus mucizelerin sıralamasının değiştirilmesidir. İlk sekiz mucizeden sonra sıralamanın tamamen değiştirildiği görülmektedir. Mucizelerin konu başlıklarına baktığımızda tamamına yakını insanların duyularına hitap eden, tabiat kanunlarına aykırıymış gibi görünen hissî mucizelerden oluşmaktadır. Müellifin eserini daha dikkat çekici ve etkileyici kılmak için bu çeşit mucizelere yer vermiş olması muhtemeldir. Bununla birlikte her iki edisyonda da mucizelerin sıralamasında takip edilen usule dair bir kanaate ulaşamadık.

⁸¹ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 69, 151, 176, 226, 311, 331, 394, 404, 478, 483, 488, 551, 637, 664.

⁸² Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 66, 83, 84, 85, 233, 240, 303, 332, 348, 375, 423, 425, 482, 531, 544.

⁸³ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 96, 170.

⁸⁴ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 97, 244, 257, 274, 309, 443.

⁸⁵ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 190.

⁸⁶ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 206, 246, 554.

⁸⁷ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 227, 302, 343, 385, 567.

⁸⁸ Demir, *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberg'i*, 349.

Bostanzâde Yahyâ Efendi ikinci edisyonu düzenlerken metindeki cümleler, beyitler, mısralar üzerinde de tasarrufta bulunmuştur. Mi'rac mucizesinin anlatımı neredeyse tamamen değiştirilmiş, diğer mucizelerin anlatımında ise küçük değişikliklere gidilmiştir. Müellifin eseri yenileme sürecinde metni Farsça beyit ve mısralarla zenginleştirmek istediği görülmektedir. Metinden çıkarılan Türkçe manzumelerin yerini Farsça manzumelerin alması da bunu desteklemektedir.

Gül-i Sadberk zengin içeriğiyle Fars Dili ve Edebiyatı, Siyer, Hadis ve Kelâm gibi birçok ilim dalı için zengin bir kaynaktır ve üzerinde başka alanlarda da çalışmalar yapılması mümkün ve bu alanların literatürüne katkı sağlayacak değerlerde görünmektedir.

Kaynakça

- Bostanzâde Yahyâ Efendi. *Gül-i Sadberk*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Edebiyat, 360, 1b-197a.
- Bostanzâde Yahyâ Efendi. *Gül-i Sadberk*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 3386, 1b-161b.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Çağrı, Mustafa. "Bostanzâde Yahyâ Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Demir, Özlem. *Bostanzâde Yahyâ Efendi ve Gül-i Sadberk'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Derdiyok, İ. Çetin. "Gül-i Sad-berk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*. nşr. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Özkan, Ferudun Hakan. *Bostanzade Yahya Gül-i Sad-berg (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Özkan, Ferudun Hakan. "Bostanzâde Yahyâ ve Gül-i Sadberg'i". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/3 (Yaz 2012), 2079-2104.
- Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-fuzalâ*, nşr. Ramazan Ekinci. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Uşşâkîzâde İbrâhim Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâ'ik*, nşr. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Kitap Tanıtımları
Book Reviews
تعريف الكتب



Antonio E. Momplet Miguez

El Arte Hispanomusulman

Madrid: Encuentro Yayıncılık. 2008. 780 sayfa. ISBN:978-84-9920-507-6.

■ Bahar SELİMGİL*

Arjantin’de doğan, çocukken İspanya’ya gelmiş olan ve halen orada yaşayan yazar Antonio E. Momplet, Orta Çağ sanatı ve mimarisi, İspanyol Romanesk sanatı ve mimarisi, İslam sanatı ve Endülüs sanatı konularında üniversitede araştırmalar yapan bir profesördür. Yazar bu kitapta Müslüman İspanyol sanatını Bizans, Vizigot, İslam ve Afrika etkileri ile detaylı olarak incelemeyi amaçlamıştır. Bunun İslam sanatının bir parçası olduğunu fakat İspanyol olarak kabul edilen özellikler ile de ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca mudejar üslubuna¹ ilişkin etkileri de detaylı olarak incelemiştir. Genel olarak kitabın, konuyla ilgili öğrenci ve öğretmenlere faydalı olması, yazarın kişisel araştırma, düşünce ve hipotezleri neticesinde ulaştığı sonuçları ortaya koyma niyeti ile kaleme alındığı belirtilmektedir.

El Arte Hispanomusulman (Müslüman İspanyol sanatı) adlı kitabın basılı hali 2010 tarihli, İspanyolca olarak 480 sayfa ve 15,24 x 23,5 cm ebatlarındadır. İncelememiz e-kitap versiyonu içindir ve 2008 tarihli İspanyolca olarak 780 sayfadır. Kapak, önsöz ve giriş bölümlerinden sonra kaynakça dahil olmak üzere yedi bölümden oluşmaktadır. En sonda dizin, çizim (142 adet) ve fotoğraflar (142 adet) yer almaktadır.

İspanya’daki Müslüman mimarisi ve sanatını geniş bir tarih perspektifinden sunan yazar birinci bölümde Endülüs Emevî Sanatını, ikinci bölümde Taife Sanatını, üçüncü bölümde Murâbit ve Muvahhid Sanatını, dördüncü bölümde Nasrî Sanatını, beşinci bölümde Müslüman İspanyol şehirçiliği konusunu, altıncı bölümde eski eserleri ve diğer süsleme sanatlarını incelemiştir. Yedinci bölüm ise kaynakçaya ayrılmıştır.

¹ Genel olarak İslam sanatı etkileri ile yapılan Hıristiyanlara ait eserler “*Mudejar stil*” ya da “*Mudejar üslubu*” olarak isimlendirilmiştir. Detaylı bilgi için Bknz. Mudejar (Müdeccen) Kavramı Üzerine: Hıristiyan Sanatında İslam Estetiği Tartışmaları, Dr. Fatma Yıldız.

Yazar birinci bölümde Endülüs Emevî sanatının 8. yüzyıldan 11. yüzyılın başına kadar olan üç yüzyıllık süre itibarıyla, aralarında mantıklı bir sürekliliğin olduğunu, birbirini izleyen ve yakından bağlantılı iki sanatsal döneme ayrılarak araştırılabileceğini belirtmiştir. 8. yüzyıl ve 9. yüzyılın sonuna kadar olan iki yüzyıllık sürenin emirlik sanatı ve 10. yüzyıl ve 11. yüzyılın başına kadar olan bir yüzyıllık dönemin hilafet sanatı olarak incelenebileceği vurgulanmıştır. Eserde, Emevî sanatının hem birçok sanatsal projeden sorumlu yönetici hanedanlar vasıtasıyla hem de İslam sanatının ilk dönemiyle organik bağlantısının bulunması sebebiyle şekillendiği belirtilmektedir. Bunların dışında da Müslüman İspanyol sanatının gelişmesine pek çok faktörün katkıda bulunduğunu özellikle Roma, Bizans ve Vizigot sanatının etkileri olduğunu, Kuzey Afrika'da, Tunus ve Mısır'da Fatimilerden etkilerin de söz konusu olduğu anlatılmaktadır. Tüm bu etkilere rağmen Endülüs sanatının kendine özgü formlarını yavaş yavaş oluşturduğu ve nihayetinde karmaşık ve zengin bir üsluba ulaştığı açıklanmaktadır. Endülüs sanatının ilk üç yüzyıllık döneminde oluşturulan karakteristik özelliklerin 11. yüzyıldan sonraki dönemde Endülüs sanatında baskın bir etkiye sahip olduğu ifade edilmektedir. Birinci bölüm beş başlık altında incelenmiştir. Birinci başlıkta Kurtuba Ulu Cami; 1. Abdurrahman cami, 2. Abdurrahman dönemi genişlemesi, 9. yüzyılın diğer eserleri, 2. Hakem cami, 2. Hakem harim alanı, el-Mansûr'un genişlettiği alan olarak altı kısım halinde incelenmiştir. İkinci başlıkta ise Endülüs Emevî dönemi dinî mimari, üçüncü başlıkta Endülüs Emevî sivil mimari, dördüncü başlıkta Medinetü'z-Zehrâ sarayı ve beşinci başlıkta heykel (saraylarda görülen hayvan figürlü heykeller) konuları detaylı olarak anlatılmıştır.

İkinci bölümde "Taife sanatı" sivil mimari ve dinî mimari olarak iki ayrı kısımda incelenmiştir. Bu dönem sanatının hilafet sanatının bir devamı olduğu ama Akdeniz'de devam eden ticari münasebetler nedeniyle birtakım etkilenmelerin olduğu ve bunların karışımı neticesinde kendine özgü denilebilecek bir Taife sanatının ortaya çıktığı belirtilmektedir. Hilafet döneminin ihtişamlı mimarisine kıyasla daha küçük çaplı ve ucuz malzemeli yapılar inşa edildiği fakat kemer gibi mimari öğelerin daha karmaşık kombinasyonlu olarak yapıldığı ifade edilmektedir. Sivil mimari bölümünde bu dönemden günümüze kalan Zaragoza'daki Caferiye Sarayı'nın dikdörtgen planlı, Suriye ve Ürdün'deki çöl saraylarına benzer bir yapı olduğu bunun dışında başka saray, kale ve hamam kalıntılarının bulunduğu anlatılmıştır. Dinî mimari bölümünde ise Toledo'daki Tornerías Camii'nden, kare planlı ve dört merkezi payanda üzerinde ve tonoz örtülü olarak Babü'l-Merdum camisine benzer olduğundan bahsedilmiştir.

Üçüncü bölüm, Afrika Hanedanları dönemindeki sanat başlığı altında; Murâbit sanatı, askeri ve sivil mimarisi, Mürsiye hükümdarlığında Mardenis mimarisi, Muvahhid dönemi dinî, sivil, askeri mimarisi ve Hıristiyan topraklarında Muvahhid sanatı olarak dört kısım olarak incelenmiştir. Murâbitlar ve

Muvavvidlerin belli bir tarihsel süreçte aynı dönemi paylaşımlarının iki dönem arasında sanatsal sınırların bulanıklaşmasına yol açmasına rağmen yine de askeri mimari ve cami yapılarının yoğunluk kazandığı ifade edilmektedir. Ana yapı malzemesi olarak tuğla kullanıldığı, at nalı kemerlerin ve ahşap tavanların hâkim olduğu ayrı bir Murâbit sanatının varlığından bahsetmenin mümkün olduğu belirtilmektedir. Muvahhidlerin, dinî mimaride Murâbitlarda var olan bazı binalardan yararlanıp bunları yenilediği anlatılmaktadır. Sivil mimari için ise özellikle merkezleri olan Sevilla'da saraylar yaptıkları vurgulanmaktadır. Bu dönem sanatının, genel olarak bu hanedanların Afrika kökenli olması sebebiyle Fas ve Cezayir'deki eserler ile mukayeseli olarak incelenebileceği ifade edilmektedir.

Dördüncü bölüm, Nasrî sanatı başlığı altında Elhamra sarayı, Generalife (Cennetü'l-arîf, yazlık saray ve bahçeler), sivil mimari ve dinî mimari olmak üzere dört kısım olarak vurgulanmıştır. Elhamra sarayı; Granda Elhamra'sı alt başlığında, kapılar, kuleler, alcazaba (etrafı surla çevrili kale şeklinde sarayın savunma bölümü), eski hükümdarlık binası, masvar (idari işler için kullanılan alan), altın oda, Komeres sarayı (sultanın resmi ikametgâh yeri), hamamlar, aslanlar sarayı, partial sarayı ve diğer yapılar olarak on bir ayrı kısımda detaylı olarak incelenmiştir. Elhamra Sarayı'nın Nasrî sanatının en önemli yapıtı olduğu ve Endülüs Müslüman sanatının sembolü olduğu ifade edilmektedir. Generalife (Cennetü'l-arîf) sarayının meyve ağaçlı bahçelerinin tasarımı ve su merdivenleri ile sultanlar için dinlenme alanı olarak tasarlanmış önemli bir yer olduğu belirtilmiştir. Nasrî dönemi sivil mimarinin en eski örneklerinden birinin Corral del Carbón kervansarayı olduğu, açık avlulu ve anıtsal bir taçkapiya sahip olduğu ve bu dönemden çok sayıda hamamın günümüze kadar geldiği fakat dinî mimariden çok az sayıda örneğin günümüze ulaştığı anlatılmıştır. Nasrî döneminin Müslüman İspanyol sanatının son dönemi olduğu fakat hiçbir şekilde sanatın gerilediği bir dönem olmadığı, geçmişten gelen Müslüman İspanyol sanat geleneğinin de devam ettirildiği bir dönem olduğu vurgulanmıştır.

Beşinci bölümde Müslüman İspanyol şehirciliği ele alınmıştır. Bu bölüm Oscar Garcinuño Callejo tarafından hazırlanmıştır. Birinci kısımda teorik bir bakış açısıyla İslami şehircilik, ikinci kısımda, yerleşime göre, işlevine göre ve konumuna göre olmak üzere şehir tipolojisi incelenmiştir. Üçüncü kısımda şehrin yapısı ve unsurları, dördüncü kısımda Endülüs'ün kentsel gelişimi, beşinci kısımda Endülüs'ün idari ve bölgesel organizasyonu ve beşinci kısımda ise Mudejar şehri anlatılmıştır. Bu bölümde şehirlerin sadece bir kent dokusunun ve bunun içinde geliştirilen yapıların analizi olarak değil doğa, coğrafya ve sosyolojik olgular gibi etkenlerle birlikte değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir. Fakat sekiz asırlık geniş bir zaman diliminde yapılan bu incelemelerin genelleştirme yapmayı zorlaştırdığı ifade edilmektedir. Bu konunun son yıllarda yapılan arkeolojik çalışmalara istinaden genel olarak kabul

edilen özelliklere zıt olan yeni yaklaşımlarla ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. İlk Müslümanların göçebe kültürüne sahip olmasına rağmen aslında şehirli olduğu, İslami şehirciliğin başlangıç noktasının hicret edilen Medine şehri olması gerektiği belirtilmektedir. Endülüs'te Kurtuba ve Toledo gibi tüm büyük şehirlerin ortak özelliğinin Müslümanların yaşamı için gerekli tüm kaynaklara sahip olması ifade edilmektedir. Müslüman İspanyol şehirlerinin kentsel alanlar, kent çevresindeki alanlar ve kentler arası alanlar olarak üç bölümde incelenmesi gerektiği belirtilmektedir. Şehirlerin ilk dönemlerde Roma ve Vizigot kalıntılarından yararlanarak kurulduğu, 9. yüzyıldan itibaren yeni kent merkezlerinin oluşturulmaya başlandığı, 10. ve 11. yüzyıllarda şehirlerin geliştiği anlatılmaktadır. İspanya'daki Müslüman egemenliği sona erdikten ve Hıristiyan yönetimine geçtikten sonra yaklaşık birkaç yüzyıl daha şehirlerin hiç değişmeden Müslüman şehri olarak eski düzenini koruduğu ve bu durumun "Mudejar şehri" olarak adlandırıldığı açıklanmaktadır.

Altıncı bölümde özel sanatlar ve süsleme sanatları ana başlığı altında fildişi, seramik, kumaşlar, metal işleri, kuyumculuk, mobilya, deri işleri, el yazmaları, eski eserler ve el sanatları incelenmiştir. Bu bölümde İslam süsleme sanatlarının genel olarak İslam sanatı içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu, dekoratif, uygulamalı ve endüstriyel sanatları kapsayan geniş alanlarda, malzeme ve teknik olarak kaliteli ve incelikli objeler üretildiği belirtilmektedir. Emirlik döneminden özellikle 10. yüzyıldan itibaren Endülüs sosyetesinin güç ve para sahibi olan hükümdarların lüksünü taklit etme durumundan, zengin ve gösterişli hayat tarzı neticesinde Endülüs'ün lüks nesnelerin üretim ve tüketiminde büyük bir merkez haline geldiği özellikle fildişi malzemenin rağbet gördüğü ifade edilmektedir. Fildişinin uzak yerlerden ithal edilmesi ona egzotik bir hava katmasının yanında değerinin artmasına neredeyse altın ve gümüş kadar değer kazanmasına yol açtığı belirtilmektedir. Fildişinden aromatik maddelerin, parfümlerin, kozmetik ürünlerinin muhafaza edildiği kaplar yapıldığı vurgulanmaktadır. 11. yüzyıldan itibaren fildişi işçiliğinin tamamen ortadan kalktığı, onun yerini ahşap kakma işçiliğinin aldığı anlatılmaktadır. Fildişi bölümü Silva Santa-Cruz tarafından hazırlanmıştır. Emevî dönemi çinilerinin sırlı ve sırsız olmak üzere iki tipte olduğu, sırlı seramiklerin kalitesi ve zenginliği ile daha çok tercih edildiği, çeşitli geometrik, figüratif ve hat yazısı kullanılarak süslenen bu çinilerin hem mimaride kullanıldığı hem de kap kaçak olarak üretildikleri ifade edilmektedir. Kumaş imalatının, İspanya'da o zamana kadar bilinmeyen keten, pamuk ve ipek gibi kumaşların kurulan atölyelerde üretilmesi ile yaygınlaştığı, zenginliğin ve sosyal konumun bir göstergesi olduğu belirtilmektedir. Metal nesnelerin üretimini, değerli metallerin ve değerli taşların kullanıldığı toplumun seçkinlerine yönelik bir mücevherat ve kuyumculuk sanatının olduğu anlatılmaktadır. Müslümanların mimari yapılarda kaliteli ahşap çatılar kullandıkları ve bu marangozluk geleneğinin Hıristiyanlara da geçtiği, Mudejar

sanatının en önemli bölümlerinden biri olduğu, minber gibi çeşitli ahşap ürünlerin üretildiği belirtilmektedir. Erken dönemden itibaren deri eşyaların üretildiği, kılıç kınları, deri ciltler ve derinin özellikle masa örtüsü olarak da kullanıldığı ifade edilmektedir. Bu dönemde cam eşyaların da lüks ürünler olarak görüldüğü ve üfleme, kesme gibi tekniklerle çeşitli cam ürünlerin üretildiği anlatılmaktadır. Bu bölgede üretilen İslami el yazmalarının tezhipli ve motiflerinin bol ve çeşitli olduğu, geometrik ve bitkisel bezemenin bir arada kullanıldığı, bu dönemden günümüze ulaşan en eski el yazmasının 13. yüzyılın başlarına tarihlenen şu an Vatikan Apostolik Kütüphanesi'nde bulunan "Vat.ar.368" kod numaralı Beyad ve Riyad² adlı eser olduğu belirtilmektedir.

Yedinci ve son bölüm kaynakça kısmına ayrılmıştır. Burada, Leopoldo Torres Balbas'ın (1888-1960, İslam dönemi İspanya'sı üzerine çalışmalar yapan akademisyen ve mimar) yirmi bir yayını, Basilio Pavon Maldonado'nun (1931-2022, İspanyol sanat tarihçisi, akademisyen) on bir yayını, Manuel Gómez-Moreno Martínez'in (1870-1970) yedi yayını, Antonio Fernandez-Puertas'ın (1950-2016, sanat tarihçisi, akademisyen) üç yayını ve Elie Lambert'in (1888-1961, Fransız sanat tarihçisi ve arkeolog) üç yayını en çok yararlanılan kaynaklar arasında yer almaktadır.

Akademik bir dille yazılmış olan bu kitap, tarihsel bilgiler ışığında İspanya'daki Müslüman varlığını ve sanatını detaylı olarak ele alan ve bunun İspanya'daki Hıristiyanlar üzerindeki sanatsal etkilerini de inceleyen değerli bir eserdir. Kitabın genel olarak sanat tarihi terminolojisi kullanılarak ve zengin bir kaynak birikiminden faydalanılarak hazırlandığı anlaşılmaktadır. Çok sayıdaki resim ve çizimlerle desteklenen, sanat tarihi bakış açısıyla oldukça geniş kapsamlı olarak hazırlanan, birçok kıymetli bilgi içeren bu eserin en kısa zamanda Türkçeye çevrilerek, akademi dünyasına kazandırılması gerektiği net olarak görülmektedir.

² https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.368

Yazım İlke ve Kuralları

Guidelines

النشر قواعد

Dergi Hakkında

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmalarını da iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

MİZAN, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Mizanü'l-Hak, İsnad Atıf Sistemi'ni (İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır.

<http://www.isnadsistemi.org>

2. Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, TDV İslam Ansiklopedisi'nin imlâ kaideleri esas alınır.
3. Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
4. Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özetleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de özet eklenmelidir. Özetler, yazının amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özeti ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özetlerin dilinde 10 punto Times New Roman ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10.000 sözcüğü, kitap incelemesi 1.500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özetlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Çalışma; yazım Editörleri tarafından şekil ve dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atif Sistemi'ne uygunluk açısından incelenir ve daha sonra alan editörleri tarafından *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Alan editörleri aynı zamanda gönderilen yazıyı akademik dil ve üslup açısından da inceler. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir. Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar. Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli durumlarda yazardan tashih istenir.
12. İSNAD Atif Sistemi kullanılmayan makaleler tashih için yazara iade edilir.
13. MİZAN tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne aittir.

YAZIM İLKELERİ

14. Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 6 (2018) sayısından itibaren yayın başvurusu yapılmış bütün çalışmalar için hakem değerlendirmesi sürecine geçmeden önce iThenticate yazılımı ile benzeşme taraması yapılmaktadır. Hakem sürecinin başlatılabilmesi için bir yazının benzerlik oranının üst sınırının %15 olması beklenir.
15. Başvurusu yapılmış çalışmanın benzerlik oranının %15'den yüksek olması durumunda:
 - Yazı, editor tarafından yeniden düzenleme için yazarlara gönderilebilir;
 - Söz konusu yazı editör tarafından reddedilebilir.

İSNAD DİPNOTLU ATIF SİSTEMİ

The Isnad Citation Style

<https://www.isnadsistemi.org/>

Author Guidelines:

1. Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of The Isnad 2 (Author-title system). Further information and samples can be found in the web page of Isnad: <https://www.isnadsistemi.org/en/>
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in TDV Encyclopedia of Islam.
3. The paper format for submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in Microsoft Office Word, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstract should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.

6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added at the submission of translation, simplification, and transcription.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables, and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. This information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.
10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is made by the editor. Later the Editorial Board decide whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board is sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of of the materials published by MIZAN is Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies.

قواعد النشر:

- ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دورية نصف سنوية محكمة تصدرها كلية الإلهيات في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- الاسم المختصر للمجلة هو "ميزان".
- يتم التقييم العلمي للرسائل المقدمة لمجلة "ميزان" في إطار مبدأ التحكيم المُخفي لهوية الطرفين (الكاتب والمحكم). لهذا السبب، لا يتم نشر أسماء الحكام في مجلتنا. كما يجب على كلا الطرفين؛ الحكام والمؤلفين، عدم الكشف عن أسمائهم. وتسجيل أعمالهم بدون إظهار هويتهم لبعضهم البعض.
- تقبل مجلة "ميزان" نشر الدراسات الدينية (الاجتماعية والإنسانية) بشكل عام، والدراسات التي أجريت في جميع مجالات العلوم الإسلامية بشكل خاص. بالإضافة إلى ذلك، تقوم المجلة بنشر الأعمال الأخرى ذات الصلة بهذه المجالات مثل دراسات الشرق الأوسط، والدراسات العثمانية، وتعليم ثقافة الدين والأخلاق.

YAZIM İLKELERİ

- تنشر مجلة ميزان، الدراسات العلمية من تأليف وترجمة (بعد موافقة المترجم وتقديمه)، وتدوين وتبليغ وتعريف بالكتب والمقالات والأطروحات والمشاريع، وتقييم الوثائق والاجتماعات والندوات العلمية، والمقالات التعريفية (مثل الكتب والرسائل الجامعية واللقاءات العلمية).
- ينبغي أن تكون البحوث المقدمة لمجلة "ميزان" غير منشورة أو غير مقدمة للنشر في مكان آخر.
- المسؤولية العلمية والأخلاقية والقانونية عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث.
- وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان في حالة قبول البحث للنشر.
- ينبغي للكاتب أو الكتاب (إذا كان عددهم أكثر من كاتب)، التوقيع على نموذج نقل حقوق النشر الذي يقر بعدم نشر البحث أو إرساله إلى أي مكان آخر وتقديم هذا النموذج مع البحث لمجلة ميزان.
- جميع الآراء الواردة في الأعمال المنشورة في مجلتنا تخص مؤلفيها؛ ولا تعكس وجهات النظر الرسمية للوحدات الفرعية والموظفين في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- تصدر ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية باللغة التركية. كما يتم قبول الأعمال المكتوبة باللغة العربية والإنجليزية وفقاً لإستراتيجية مجلتنا الدولية. أما الأعمال الواردة بغير هذه اللغات فيتم تقييمها بشكل منفصل.
- أما في الأعمال التركية، فعلى الكتاب أن يعتمدوا في قواعد اللغة والإملاء على القاموس التركي الحالي ودليل قواعد الإملاء الصادر عن مؤسسة اللغة التركية.
- ينبغي كتابة أسماء الأشخاص والمؤسسات القائمين بجميع أنواع المساعدة والدعم في هامش الصفحة الأولى من المقال.
- لا تدفع أية أجره للمؤلفين مقابل أبحاثهم المنشورة في مجلتنا.

قواعد الكتابة:

- تستند مجلة ميزان الحق، في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ 16 من أسلوب إسناد - نظام الاقتباس في الحاشية السفلية. وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل " Isnad Atif Sistemi (The Isnad Citation Style) 2. Edisyon " و / أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-2-yazim-kilavuzu/>
- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و / أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- يجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4 ، الجزء العلوي: 3.5 سم، يسار: 3.5 سم، أسفل: 3 سم، يمين: 3 سم؛ إن كان النص مكتوب بالحروف اللاتينية فالخط: تايمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: 12 نقطة، وفي الهوامش: 10 نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم 14 نقطة. تباعد

الفقرات: قبل: 0 نقطة بعد: 3 نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي. Traditional Arabic وينبغي محاذاة النص من الجانبين.

- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فيجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجيته / وأسلوبه، ونتائجه الأساسية، وأصالته / وقيمه؛ تكون في حدود "100-150" كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال، وملخصه، وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز الـ 5 كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان Times New Roman ويحجم 10 نقاط.
- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة 10000 كلمة، وتحليل الكتب 1500 كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات، فهئية التحرير تعطي القرار النهائي.
- يجب أن يكون عرض الصفحة 12 سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجم.
- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقا في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلميّة، والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني للباحث في وثيقة مرفقة خارج العمل المقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق موقع الإلكتروني للمجلة: (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mizan>).
- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق تدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهئية التحرير.
- عند قبول البحث للنشر تُثقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية "ميزان الحق".