

ISSN: 2651-4559
e-ISSN 2651-4567

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

TRABZON THEOLOGY JOURNAL



cilt **10** sayı **2**
volume issue

Güz/2023
Autumn/2023

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 10, Sayı: 2, Güz 2023



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 10, Issue: 2, Autumn 2023

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ
Trabzon Theology Journal

TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Owner
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Erol
(Dekan Yardımcısı)

Editörler / Editors in Chief
Doç. Dr. İhsan Timür
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız

Editör Yardımcıları / Assistant Editors
Dr. Öğr. Üyesi Abdülkerim Malkoç
Arş. Gör. Mustafa Gargar

Alan Editörleri / Field Editors
Doç. Dr. Eyüp Öztürk; Doç. Dr. Şenol Saylan; Doç. Dr. Ali Fidan; Doç. Dr. Semra Çinemre; Doç. Dr. Ali Gül;
Doç. Dr. Necmi Karşlı; Doç. Dr. Ahmet Yazıcı; Dr. Öğr. Üyesi Züleyha Birinci; Dr. Öğr. Üyesi Samet Şenel;
Dr. Öğr. Üyesi Kadim Sayım; Dr. Öğr. Üyesi Fatma Yıldız; Dr. Öğr. Üyesi Mehtap Aydın Kaim;
Dr. Öğr. Üyesi Abdülkerim Malkoç; Dr. Öğr. Üyesi Ersan Türkmen; Dr. Öğr. Zahir Aslan

Yayın Kurulu/ Editorial Board
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (TRÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizgundogdu@hotmail.com)
Prof. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Prof. Dr. Nihat Uzun (TRÜİF, nirunx@hotmail.com)
Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (TRÜİF, topaloglu37@hotmail.com)
Doç. Dr. Eyüp Öztürk (TÜİF, eyupoztturk@gmail.com)
Doç. Dr. Şenol Saylan (TRÜİF, senolsaylan@mynet.com)

Tashih / Redaction
Arş. Gör. Muhammed Şükrü Düzcan;
Arş. Gör. Mustafa Gargar; Arş. Gör. Ramazan Aslan; Arş. Gör. Ayşegül Balık; Arş. Gör. Muhammed Ali Tuzlu;
Arş. Gör. Hatice Demirci; Arş. Gör. Abdülkadir Dural; Arş. Gör. Hilal Bayraktar

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors
Dr. Öğr. Üyesi Rızkan Tok; Dr. Öğr. Üyesi Arzu Yıldız

İstatistik Editörü / Statistics Editor
Doç. Dr. Necmi Karşlı

Etik Editörü / Ethics Editor
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız

Dizgi-Mizampaj / Layout
Hacer Yavruoğlu
HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Yazışma / Correspondence
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı
Çimenli Kampüsü Rize Caddesi No: 98/A
61000 - Trabzon - TÜRKİYE
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@trabzon.edu.tr
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

Kapaktaki Hat Eseri
el-Beşîr, Ömer Faruk Dere

Baskı Yeri ve Tarihi
Matsis Matbaa Hizmetleri
Tevfikbey Mh. Dr. Ali Demir Cd. No: 51 Tel.: +90 (212) 624 21 11 Sefaköy / İSTANBUL

Basım Tarihi
Aralık 2023

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University
Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)

(Yayınlanan Sayılar / Number of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue:
1, Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Sattî (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Garbavi (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Bu dergi



veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Development of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh: Legal Barriers and Challenges*
Bangladeş'te Katılım Sigortacılığının (Tekafül) Gelişimi: Yasal Engeller ve Zorluklar
A.H.M. Ershad Uddin 7 - 30
- Kırâat İhtilaflarının Vakf-İbtidâya Etkisi (Vakf Yerlerinin Değişmesi Bağlamında)*
The Effect of Qirâat's Differences on Waqf-Ebtidâ (In the Context of Changing Waqf Locations)
Alaaddin Salihoğlu 31 - 52
- Hız Peygamber Devrinde Bir Hadım: Me'bûr el-Kıbtî (ö. 60/679-80) Üzerine Bir Değerlendirme*
An Eunuch in the Age of the Prophet Muhammad: An Evaluation on Ma'bûr al-Qibtî (d. 60/679-80)
Enes Ensar Erbay 53 - 66
- Molla Sadrâ'nın Tanrı Kanıtlaması*
Mulla Sadrâ's Proof of God
Fevzi Yiğit 67 - 85
- Modern Tefsirde Ahlâk Meselesi -İbn Âşûr Örneği-*
The Moral Issue in Modern Interpretation -The Example of Ibn Ashur-
Gülnur Külünkoğlu 87 - 109
- Çağrı (1976) Filminde Hristiyan ve Yahudiler: İnşa Edilen Anlamlar ve Dinler Arası Diyalogun İzleri*
Christians and Jews in The Film The Message (1976): Constructed Meanings and Traces of Interfaith Dialogue
Mustafa Sarmış - Ali Kuşçalı 111 - 139
- İbn Cüzey'e Göre Tefsirin Mahiyeti, İrtibatlı Olduğu İlimler, İhtilafların Sebepleri ve Çözüm Yolları*
The Concept of Tafsîr, the Sciences It is Related to, Reasons for Disputes and Solutions According to Ibn Juzay
Mehmet Yaşar 141 - 167
- Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Formel Bir Yapı: Tatrîz*
A Formal Structure in Ottoman Period Arab Poetry: Tatrîz
Mehmet Zahid Çokyürür 169 - 194
- İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Öğretim Yılı Başında Arapçaya ve Arapça Dersine Dair Düşünce, Beklenti ve Hedefleri (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)*
The Thoughts, Expectations and Objectives of The Arabic Preparation Class Students of The Faculty of Theology at The Beginning of The School Year (The Case of Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology)
Osman Arpaçukuru - Hasan Sabri Çeliksaş 195 - 226

Nuḥbetü'l-fiker Şerhi Üzerine Yazılan Bir Hâşiyenin Trabzonlu Müellifini Tespit Sorunu <i>The Problem of Identifying the Trabzonian Author of a Hashiyah Written on Nukhbat al-fikar Commentary</i> Selim Demirci.....	227 - 250
Hakîm Senâ-yi Gaznevî'nin Hadîkatü'l-hakîka İsimli Eserinde Tahkiye <i>The Narration in Hadîkat al-Haqîqa of Hakîm Senâ-yi Ghaznavî</i> Sezai Küçük - Zabihullah Rahmani.....	251 - 278
Fusûlü'l-Üsrûşenî Adlı Eserin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı Hakkında Bir Değerlendirme <i>An Evaluation of The Contribution of Fusul al-Urusheni to The Hanafi Fiqh Literature</i> Şerif Gedik.....	279 - 304
Emevî Dönemi Su'lûk Şairlerinden Kattâl el-Kilâbî'nin Şiirlerinde Hapis Teması <i>Imprisonment Theme in the Poems of al-Qattâl al-Kilâbî , One of the Su'luk Poets of the Umayyad Period</i> Yusuf Buhan.....	305 - 331
İmam Mâtürîdî'nin Şîlik Eleştirisi: Bedâ Düşüncesi Örneği <i>Imam Maturidi's Criticism of the Shiites: Example of the Badâ Thought</i> Yusuf Koçak.....	333 - 348
Memlük Ulemâsından Şümunnîler ve Hadis Usulü Çalışmaları <i>Shumunnis From The Mamluk Scholars And Their Hadith Methodology Studies</i> Zübeyde Özben Dokak.....	349 - 369
Kur'an'ın Ahlâkî Tekâmül Yöntemi <i>The Morality Development Method of the Qur'an</i> Hasan Keskin - Muhammet Yılmaz.....	371 - 397
Osmanlı Döneminde Pratik Arapça Öğretimine Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî Adlı Eser Özelinde Genel Bir Bakış <i>An Overview From Specific to General Phenomenon of the Work Mukâlame al-Arabî ve al Türkî in the Practical Arabic Teaching in the Ottoman Period</i> Sümeyra Bolat.....	399 - 428
Arap Dilinde ve Kur'an'da Deyimlerin Etkisi <i>The Influence of Idioms in the Arabic Language and the Qur'an</i> Zaid Al-Badaren - Muhammet Yılmaz.....	429 - 449
Araştırma Notu / Research Note	
'Karadeniz'de Hoca Olmak: Hatıralara Yansıyan Yönleriyle Yakın Dönemde Dinî Hayat' Projesi <i>'Being a Hoğja in The Blacksea Region: Religious Life in The Recent Period With Aspects Reflected in Memories' Project</i> Şenol Saylan.....	451 - 454

Bangladeş'te Katılım Sigortacılığının (Tekafül) Gelişimi: Yasal Engeller ve Zorluklar

A.H.M. Ershad Uddin | 0000-0002-6270-9117 | E-Posta: ahmershad86@gmail.com

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: 0411seq30

Öz

Bu araştırma, İslamî sigorta modeli olan tekafül kavramını ve yasal çerçevesini inceleyerek Bangladeş sigorta pazarındaki rolünü ve potansiyelini ele almakta ve tekafülün geleneksel sigorta sistemlerine nazaran büyümesini etkileyen zorlukları, tekafülün sunduğu fırsatları, İslami prensiplerle uyumu ve geleneksel sigortadan kaynaklanan sorunları göz önünde tutarak bir değerlendirme yapmayı hedeflemektedir. Geleneksel sigorta sisteminin İslam hukukuna uyum sağlama konusundaki sıkıntıları, İslami finans ilkelerine dayalı bir alternatif sigorta modeli olan tekafülün gelişimine fırsat tanımıştır. Bangladeş'i oluşturan Müslüman nüfus ve ülkenin İslami bankacılığa olan ilgisi, tekafül sektörünün büyümesine yol açmaktadır. Bu çalışma, İslami finans alanındaki genel perspektife katkıda bulunurken etik ve Şeriat (İslam hukuku) uyumlu bir sigorta ihtiyacını ele alır. Temel amacı, Bangladeş sigorta pazarındaki tekafülün önemini değerlendirmek olan bu çalışma, İslami ilkelere uygunluğunu, pazar içindeki büyüme potansiyelini ve yasal çerçevesini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda, zorlukları ve fırsatları belirleyerek, politika yapıcıları ve sigorta profesyonellerine, Bangladeş'te tekafülü etkili bir şekilde teşvik etme konusunda öneriler sunar. Çalışma, karma bir yöntem yaklaşımını benimser. Çalışmada öncelikli olarak, geleneksel sigorta, tekafül, İslami finans ve ilgili yasal çerçeveler hakkında kapsamlı bir literatür taraması yapılır. Akabinde, tekafülün pazar payı, büyüme eğilimi ve geleneksel sigorta ürünleriyle karşılaştırılması için nicel analiz yöntemleri kullanılır. Ancak çalışmada zaman zaman tekafülün büyümesini engelleyen hukuki ve ticari zorlukları belirlemek için nitel analiz yöntemi de kullanılmış; araştırma sonuçlarına dayanarak öneriler geliştirilmiş ve bu öneriler, 2010 Sigorta Kanunu çerçevesinde yapılacak politika değişiklikleri aracılığıyla tekafülün rolünü güçlendirmeyi ve İslam ticaret hukukuyla uyumunu ve ilgili zorlukları gidermeyi hedeflemektedir. Bangladeş sigorta pazarında tekafülün rolünü ve önemini inceleyen bu çalışma, İslami prensiplere ve etik değerlere saygılı bir şekilde sektörün büyümesine rehberlik ederek paydaşlara değerli bilgiler sunar.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, İslami Finans, Tekafül, Sigorta, Bangladeş.

Atıf Bilgisi

Uddin, A.H.M. Ershad "Bangladeş'te Katılım Sigortacılığının (Tekafül) Gelişimi: Yasal Engeller ve Zorluklar". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 7-30.

<https://doi.org/10.33718/tid.1374161>

Geliş Tarihi	: 10.10.2023
Kabul Tarihi	: 27.11.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Development of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh: Legal Barriers and Challenges

Uddin, A.H.M. Ershad | 0000-0002-6270-9117 | Email: ahmershad86@gmail.com

Kocaeli University, Theology, Basic Islamic Sciences, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: 0411seq30

Abstract

This study delves into the concept of Takaful, an Islamic insurance model, and its legal framework, focusing on its role and potential within the insurance market of Bangladesh. It examines the challenges and opportunities posed by Takaful, considering its alignment with Islamic principles and its growth compared to conventional insurance systems involving ribā (interest) and ghrār (uncertainty), which raises concerns about Islamic law. The traditional system of insurance's concerns over compatibility with Islamic law has paved the way for Takaful, an alternative insurance model rooted in Islamic finance principles. Given Bangladesh's Muslim-majority population and substantial market for Islamic banking, understanding and enhancing the Takaful industry's potential is crucial. This study addresses the need for an ethical and Sharia-compliant insurance solution while contributing to the broader discourse on Islamic finance. The primary objective of this study is to assess the significance of Takaful in the context of the Bangladeshi insurance market. It aims to evaluate Takaful's alignment with Islamic principles, its market growth, and its legal framework. By identifying challenges and opportunities, the study seeks to provide recommendations for policymakers and insurance practitioners to promote Takaful effectively in Bangladesh. This study employs a mixed-methods approach. The research assesses Takaful's market share, growth trajectory, and comparison with conventional insurance products. In addition, qualitative analysis is used to identify legal and commercial challenges hindering Takaful's growth. Recommendations are formulated based on the research findings, aiming to enhance Takaful's role through policy adjustments within the Insurance Act 2010 and addressing challenges related to Islamic commercial law. By scrutinizing the significance of Takaful in the specific context of Bangladesh's insurance market, this study provides valuable insights to stakeholders, guiding the growth and development of the Takaful industry while respecting Islamic principles and ethical considerations.

Keywords

Islamic Law, Islamic Finance, Takaful, Insurance, Bangladesh.

Citation

Uddin, A.H.M. Ershad "Development of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh: Legal Barriers and Challenges". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 7-30.

<https://doi.org/10.33718/tid.1283821>

Date of Submission : 10.10.2023

Date of Acceptance : 27.11.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Introduction

Takaful is a concept of Islamic insurance that operates on cooperation, shared responsibility, and risk-sharing principles, which means “guaranteeing each other,” “joint benefit,” or “shared duty,” which is derived from the Arabic word “K-F-L.” It is said that the takaful existed in various forms, especially under the rule of ‘Umar, the second Caliph of Islam.¹ However, Murat and Hatice (2021) claimed that classical fiqh works do not directly address a contract type that matches the modern technical sense of insurance. Therefore, there is no explicit ruling concerning the permissibility of such contracts. However, specific arrangements and risk-sharing mechanisms are similar to various insurance types.² The earliest references to insurance in the fiqh literature can be traced back to Ibn Abidin, who provided initial insights on the subject. Zubayr ibn ‘Awām, a companion of the Prophet, participated in a comparable practice to Takaful although the concept of Takaful finds its roots in the Kafālat concept, it was introduced as a contractual tool in the early 20th century. There are claims that Ibn Taymiyah also addressed this topic with scholars in his *Majma‘ al-Fatwā*, which received authorization through traditional academic consensus (Ijmā‘).

Additionally, it was customary for the closest relative of a murder victim to provide blood money in cases where the perpetrator belonged to a different tribe. This financial assistance served as a means to protect the successors of the deceased from untimely harm. However, it is essential to note that this practice is associated with “‘Āqile” rather than Takaful.³ There is evidence of Islamic insurance under the fifth Caliph Umar ibn Abdul Aziz.⁴ The Islamic insurance system was established, as represented in the creation of the treasury (Bayt al-mal). This system was to assist poor Muslims and people living in Islamic territory.⁵

Furthermore, Issa Khan et al. (2016) studied Zubayr’s commercial aspect as a role model throughout his career. Sharia-compliant fundraising ethics was one of Zubayr’s model’s driving themes. Zubayr’s habit of receiving safety deposits as a loan and investing the money without accepting interest as a commercial profit, which is banned in Islam, was incorporated into this fundraising attempt.⁶ Despite not being initially recognized as a business contract in early Islam, the Takaful system was seen as a significant model in Muslim society. Dalgın (2009) stated that Ibn Abidin first introduced the concept of insurance in Islamic economics into the literature with the word “sevkere” in his *Radd al-Mukhtār*.⁷ It

1 Ahmad Tisman Pasha - Mher Mushtaq Hussain, “Conceptual and Operational Differences between General Takaful and Conventional Insurance”, *Australian Journal of Business and Management Research* 1/8 (2011), 23–28.

2 Murat Şimşek - Hatice Kübra Pekkırbbızlı, “Islamic Insurance and Takaful Insurance Models”, *Journal of Islamic and Humanities Studies* 1/3 (2021), 5.

3 Şimşek - Pekkırbbızlı, “Islamic Insurance and Takaful Insurance Models”, 5.

4 Ali Muhammad As-Sallabi, *The Rightly-Guided Caliph and Great Reviver ‘Umar Bin Abd al-Aziz* (Riyadh: Darus-salam, 2011), 388. See also, Hasan Hacak - Yunus Emre Gürbüz, “İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâful)”, *TKBB Publication* 2 (2019), 296–321.

5 Ahmad Rufai Muhammad, *Theory and Application of Islamic Insurance in Malaysia and Sudan: A Comparative-Study* (University of Malaya, Phd Thesis, 2006), 236–240.

6 Issa Khan et al., “History, Problems, and Prospects of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh”, *SpringerPlus*, (2016), 719.

7 Nihat Dalgın, “Sigorta”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 159.

is to be noted that Islamic insurance (Takaful) has seen a faster development in Western regions compared to its progress in Muslim societies. Hacak (2006) highlighted a significant reason for the underdevelopment of participation insurance in Islamic lands, citing the lack of resolution for incurred losses through cooperation.⁸ Additionally, Söyler (2018) pointed out the need for explicit statements about insurance within Islamic teachings.⁹ It distinctly differs from traditional interest-based insurance by emphasizing mutual support and contributing to poverty alleviation within society. However, the ongoing adaptation of the Takaful model within the present Islamic financial sector across Muslim nations reflects its continuity. This evolution is rooted in historical principles of cooperation and communal welfare, shaping the current landscape of Islamic financial practices. The integration of Takaful into modern financial systems highlights its enduring relevance, presenting an ethical and sustainable framework for ensuring financial security in Muslim societies.

However, the necessity for the formal continuation of the Takaful model arose due to the requirements of Muslim societies. Consequently, King Faisal of Saudi Arabia urged all Muslim nations to revamp their banking institutions per Islamic commercial law. This call for reform led to the establishment of Faisal Islamic Bank as a public limited company in August 1977, aimed at introducing Zubeyir, an insurance system rooted in early Islamic practices.¹⁰ The bank's Shari'ah Supervisory Board (SSB) made changes, which were adopted, and the SSB guaranteed that the plan was sound regarding Islamic business law and practicality. Sudanese Public Business, Islamic Insurance Company Ltd. Sudan, was founded in January 1979. The world's Takaful is a model of Islamic finance that emphasizes cooperation and shares responsibility, promoting social solidarity and community welfare. It has been widely accepted, evolved swiftly from its start, and has continued indefinitely.¹¹

In Takaful, policyholders contribute to a common fund, which the Takaful operator manages. The fund is used to pay out claims in case of loss, and any remaining funds are distributed among participants as profits¹² or returned as a rebate. The contributions made by the participants are based on Tabarru' (donation), which means voluntary contribution and is considered an act of charity or benevolence. Unlike conventional insurance, which operates based on a contract of indemnity between the insurer and the policyholder, Takaful is conducted through a Shari'ah-compliant contract between the insurer (Takaful operator) and the policyholder (participant). Takaful was established to meet the requirements of Muslims previously excluded from financial possibilities such as insurance. This gave them a fantastic chance to live their lives by the values of their religion. Takaful has become an essential and complementary component of the Islamic financial system and a crucial

8 Hasan Hacak, "İslam Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2006), 21–50. See also, Hasan Hacak, "İslami Sigorta (Tekâfûl) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?" (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 93–110.

9 İlhami Söyler, *Tüm Yönleriyle Tekafül İslami Sigorta* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018), 36.

10 Nawal binti Kasim et al., "The Religious Perspective of Takaful as Ethical Insurance," *Mediterranean Journal of Social Sciences* 7/4 (2016), 96–104.

11 Kasim et al., "The Religious Perspective of Takaful as Ethical Insurance", 97.

12 It is not always distributed and can be kept as a reserve and implemented as a discount for the following year. There are 3 or 4 options based on the country's Shari'ah ruling, as AAOIFI stated in 26 and related standards. See, *AAOIFI Shari'ah Standards* (Bahrain: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, 2010).

element in its success and growth.

The takaful market is projected to experience substantial growth in the coming years. From 2022 to 2023, the global takaful market size is anticipated to increase from \$26.50 billion to \$29.73 billion, reflecting a compound annual growth rate (CAGR) of 12.2%. However, the global economic recovery from the COVID-19 pandemic is facing challenges due to the Russia-Ukraine war. In the short term, this conflict has resulted in economic sanctions on multiple countries, disruptions in supply chains, and a surge in commodity prices. Consequently, inflation has affected various markets worldwide, including the takaful industry. Despite these obstacles, the global takaful market is predicted to continue its growth trajectory, reaching \$45.95 billion by 2027, with a CAGR of 11.5%.¹³

Takaful, or Islamic insurance, is gaining popularity in countries with a significant Muslim population, such as Asia and Africa, and countries with a minority Muslim population, such as Asia, Europe, and North America.¹⁴ Iran, Saudi Arabia, and Malaysia continued to be substantial market contributors to the top global Takaful markets in 2022.¹⁵ Takaful is gaining popularity worldwide as an alternative to traditional insurance. Takaful has been widely embraced in Muslim-majority nations such as Malaysia, Bangladesh, Indonesia, Turkey, and the Gulf Cooperation Council (GCC) countries.¹⁶

In 2006, the AAOIFI published a *Shari'ah Standard* on Islamic insurance, a guide for regulators and industry participants. Takaful is defined in Standard No. 26 as an agreement between people exposed to specific risks to pay for the losses resulting from those risks being realized.¹⁷ Malaysia-based Islamic Financial Services 2013 (IFSA) defined Takaful as a contract based on mutual aid, while the Islamic Financial Services Board (IFSB) described it as a transaction in which participants make donations to help each other in their predetermined damages and losses.¹⁸ However, the Islamic banking sector's global expansion in the mid-1970s and early 1980s led to the establishment of the Islamic banking system in Bangladesh in 1983.¹⁹ Despite being considered minor compared to the banking and capital market sectors, Takaful, an insurance model based on the principles of Shari'ah, has emerged as one of the most innovative products of modern times.²⁰

However, the extensive corpus of scholarly work on Takaful spans national and international domains in different languages. It encompasses a broad spectrum of topics ranging from the fundamental concept of Takaful and its quantifiable metrics to its recent in-

13 Ross Glover, *Takaful Global Market Report-2023*, Research and Markets (Dublin Ireland: The Business Research Company, 2023) (The Business Research Company), 7–12.

14 Md. Golzare Nabi - Md. Makhlesur Rahman, "Exploring Potentials and Challenges of Takaful in Bangladesh", *Thoughts on Economics* 29/1 (2020), 7–24.

15 Yusuf Dinç et al., *Improving the Takaful Sector in Islamic Countries* (Standing Committee for Economic and Commercial Cooperation of the Organization of Islamic Cooperation (COMCEC), 2019), 17.

16 Syed Ahmed Salman, *Implementing Takaful in India Prospects, Challenges, and Solutions* (SpringerLink, 2021), 39.

17 "AAOIFI Held the 13th Accounting Board Meeting", AAOIFI, 2019.

18 IFSB - World Bank, *Realising The Value Proposition of the Takaful Industry for a Stable and Inclusive Financial System*, IFSB-World Bank Joint Publication on Takaful (2017).

19 Mohammad Saif Noman Khan et al., "Banking Behavior of Islamic Bank Customers in Bangladesh", *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* 3/2 (2008), 162.

20 Syed Othman Alhabshi - Shaikh Hamzah Razak, "Takaful Insurance: Concept, History and Development Challenges," *The Foundations of Islamic Banking* (United Kingdom: Edward Elgar Publishing, 2011), 189.

tersection with the economic landscape. This academic exploration has culminated in an enhanced comprehension of Takaful's multifaceted dimensions and their ramifications on global financial systems. Turning gaze to Bangladesh's context, while an array of studies has explored Islamic Banking, delving into its intricacies, challenges, and corporate governance structures, a notable scarcity exists in dedicated scholarly endeavors concerning Takaful. Scholars have extensively dissected the emergence of a central Shariah regulatory authority for Islamic banks, the intricate interplay of management, regulatory frameworks, legal dynamics, and the pivotal tenets of Shariah disclosure and adherence.

Noteworthy contributions have emerged from this scholarly tapestry nationally, like Khan's seminal 2015 doctoral dissertation, "*Juristical Study of Takaful and its Application in Bangladesh*," conducted at the University of Malaya, is significant. Further enriching the discourse is the specialized "TJCSCIIB (2012) Takaful Journal of Central Shariah Council for Islamic Insurance of Bangladesh," a dedicated platform for Takaful studies. In the context of Bangladesh, pertinent works include Sarwar (2016), "*Future Challenge in Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh*," Bhuiyan, Md. Anwar Hossain et al. (2012), "*Islamic Management Practices in Islamic Life Insurance Companies of Bangladesh*," Ullah MW (2013), "*Role of the Shariyah Officer (Muraqib)*" as Practised by Prime Islami Life Insurance, Rahman MA (2013), "*Comparative Study on the Efficiency of Bangladeshi Conventional and Islamic Life Insurance Industry: a non-parametric approach*." Besides these, recent studies have been conducted on the takaful industry of Bangladesh, like Lubaba, Saeeda et al. (2022), Nabi, Md. Golzare-Rahman and M. Mokhlesur (2020) etc., are mentionable, and these contributions offer vital insights into the landscape of Takaful in Bangladesh.

In their qualitative study, Khan, I., Rahman, et al. (2016) explored the history, current issues, and prospects of Islamic insurance (Takaful) in Bangladesh. They found that Islamic insurance operates under the Insurance Act of 2010, which contradicts Islamic principles and poses various challenges in the sector. Despite these obstacles, the authors acknowledged the significant growth potential of the Islamic insurance industry in Bangladesh and recommended separate regulations for Islamic and conventional insurance.²¹ Similarly, in 2018, S. Islam and T. Sultana identified critical challenges in the Takaful industry in Bangladesh, including human resource scarcity, lack of standardization, diverging regulatory approaches, absence of centralized regulations, and technical issues related to valuation and risk management. These challenges encompassed ribā, re-takaful, profit distribution, and claims settlement procedures.²²

M. K. Alam et al. (2019) investigated the practices and issues within Bangladesh's Shari'ah governance framework of Islamic insurance. Their findings revealed that Islamic insurance companies rely on voluntary initiatives for governance, lacking a comprehensive framework. Each company has its own Shari'ah Supervisory Board responsible for audits and reviews.²³

21 Khan et al., "History, Problems, and Prospects of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh", 785.

22 Serajul Islam - Tania Sultana, "Islamic Insurance in Bangladesh: Performance, Problems and Prospects", *International Journal of Islamic Business & Management* 2/2 (2018), 43.

23 Md. Kausar Alam et al., "Shariah Governance Practices and Regulatory Problems of Islamic Insurance Companies in Bangladesh", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 9 (2019), 112.

Since the establishment of the Islamic Bank Bangladesh in 1983, Islamic financing has been implemented in Bangladesh.²⁴ However, this industry is expanding in many countries, especially those with a Muslim majority.²⁵ Islamic insurance was started in the nation as a fast-rising sector. Total premiums increased from Tk 1.4 million (US\$0.02 million) to Tk 5.7 million (US\$0.07 million) between 2004 and 2008, accounting for 12% of total premiums in the insurance business. The Bangladesh Insurance Academy has licensed over 60 Islamic insurance operators to represent the promise of Islamic insurance throughout the country.²⁶

1. Fundamental Roles of Takaful Operations

Takaful transactions adhere to Islamic business law norms. Since this system is based on cooperation, ownership of the pool funds belongs to the policyholders, not the company. The advisory boards in the country approve interest-free market instruments in which the funds are evaluated. In addition, Takaful should not contain doubt, greed, excessive risk, and uncertainty. All the products and services in the application are subject to Sharia law. The Takaful Fund and the shareholders' accounts are entirely separate.²⁷ However, the Takaful sector has seen diverse patterns in terms of product offerings in different countries. However, most of the goods in the industry are based on the Wakālah model, the Muḍārabah model, or a hybrid Wakālah-Muḍārabah model.²⁸ Takaful products are divided into two main categories: Generic and Family. Generic Takaful is similar to conventional general insurance as it covers various aspects except life and health. Generic Takaful includes fire, house, and car coverage, typically for a limited period ranging from a few days to a year.

On the other hand, Family Takaful is a Shari'ah-compliant savings plan that serves as a long-term life insurance solution with specific financial objectives. It is a contract of ten years or longer, offering an alternative to regular life insurance. Family Takaful provides financial protection to the participants' beneficiaries in the event of unforeseen disasters or the participant's death. The primary focus of the Family Takaful plan is the equitable distribution of Takaful benefits upon the participant's demise. Common Takaful products encompass Family Takaful, Health Benefit Takaful, Critical Illness Coverage, Education Benefit Takaful, and Savings Benefit Takaful.²⁹ According to research, three regularly utilized takaful business models are the Wakālah Model, the Muḍārabah Model, and the Mixed Model.

1. Wakālah Model: In this model, which is based on a paid power of attorney, the premiums received from the insured as donations are collected in a pool. The management of this

24 Islam - Sultana, "Islamic Insurance in Bangladesh: Performance, Problems and Prospects", 46.

25 Syed Ahmed Salman, "Contemporary Issues in Takaful (Islamic Insurance)", *Asian Social Science* 10/22 (2014), 213.

26 Khan et al., "History, Problems, and Prospects of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh", 718.

27 Hakan Aslan - Muhammed Emin Durmuş, "İslami Sigortacılık (Tekafül): Yöneticilerin Perspektifinden Türkiye Uygulaması" (International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISEF), Sakarya: International Congress on Islamic Economics and Finance, 2015). Mehmet Ali Aytekin, "İslami Sigorta Akdinin Niteliği", *Uluslararası İslami Sigortacılık & Finans Sempozyumu Kitabı* (Çorum: Hitit University, 2021), 48.

28 Abul Hassan - Sabur Mollah, *Operational Mechanism of Takaful and Re-Takaful*. In: *Islamic Finance* (London: Palgrave Macmillan, 2018), 21. Hassan - Mollah, *Operational Mechanism of Takaful and Re-Takaful*. In: *Islamic Finance*, 21.

29 Nabi - Rahman, "Exploring Potentials and Challenges of Takaful in Bangladesh", 13.

pool, which is formed by the participation shares, is carried out by the insurance company as a proxy. The operator company performs technical and financial transactions as a proxy and receives a predetermined fee for the service rendered. The attorney's cost can be fixed or proportional. The company is not given a share of the profit from the investment. All profits belong to the participants of the insurance fund. When the loss occurs, it is covered by the funds collected in the pool.³⁰

2. Muđārabah Model: The Muđārabah model operates on the principles of labour-capital partnership and is based on profit-loss sharing. In this model, the remaining amount after technical expenses are invested by the operator company following Islamic principles. According to the previously determined rate, the income obtained is distributed between the participants and the Muđārib (entrepreneur) insurance company. In this model, the insurance company cannot receive an attorney's fee since it is a profit-loss partner in the entrepreneurial status.³¹

3. Mixed Model: As the name suggests, this model mixes muđārabah and proxy models. The hybrid model is the most common in its application today. In this model, on the one hand, the insurance company, as a muđārib, receives a share of the profit obtained from evaluating the funds at the rate specified in the contract. On the other hand, he gets an attorney's fee from the participation fund due to the management of the funds. In this model, the operator company has three incomes: two separate attorney's fees from financial and the other from technical transactions, and one dividend from investment. The income items are more advantageous to the business, which explains this.³²

2. Takaful versus Conventional Insurance

Takaful sets itself apart from conventional insurance contracts through its distinct approach. Unlike conventional insurance, where the insured parties do not have a collaborative or mutual protection arrangement, Takaful operates differently. In Takaful, the insurer earns income by offering insurance coverage in return for a predetermined premium paid by the policyholder. However, the key distinction lies in the concept of a Takaful agreement, which necessitates the parties to contribute to a fund. This fund is utilized to cover claims for participants who experience specified losses. The contributions made by the participants are not meant to come at the expense of others but rather to provide a system of shared financial protection and indemnification.³³

Insurance develops from helping one another during times of need and difficulty rather than being a commercial strategy for profit-making.³⁴ Takaful is a concept related to cooperative insurance. Members mutually pledge to assist one another and give a set amount of

30 İsmail Yıldırım, "Tekâfûl (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye'de Uygulanabilirliği", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (2014), 53.

31 Abdullah Durmuş, "AAOIFI Standartlarında Tekâfûl Sigortacılığı", *Tekâfûl (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 94.

32 Hakan Aslan, "Tekâfûl Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme", *Tekâfûl (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 160.

33 Dinç et al., *Improving the Takaful Sector in Islamic Countries*, 20.

34 Ramin Cooper Maysami - John Joseph Williams, "Evidence on the Relationship between Takaful Insurance and Fundamental Perception of Islamic Principles", *Applied Financial Economics Letters* 2/4 (2006), 230.

money to the Takaful fund as Tabarru' (donation). They are also eligible for Takaful rewards if specific circumstances occur.³⁵ Takaful is an insurance arrangement where the participants are the insurers, and the insured are the policyholders. The TO (Takaful Operator) manages the Takaful fund and handles Takaful certificates. Profit is not Takaful's primary purpose.³⁶

According to OIC Fiqh Academy, Takaful is a form of insurance where policyholders collaborate to protect their common interests. It is made by the tabarru' method, which allows for uncertainty in the number of contributions and remuneration.³⁷ The Takaful company is not bound to offer indemnification or reimbursement, but a manager or administrator manages and administers the fund. It is not a pure donation contract like şadaqah or hibah, as each participant contributes to the Takaful fund for it to be used to assist fellow members. This tabarru' form was practiced during Prophet Muhammad.³⁸ However, takaful aims to offer participants coverage, rights, and privileges. It often uses the concept of hibah as a conditional hibah in family Takaful plans, where participants transfer Takaful benefits to their children to cover future education costs. The hibah becomes effective only after the participant's death or the maturity of the Takaful certificate.³⁹

Takaful is a non-profit insurance scheme that promotes individual responsibility and public interest. It avoids conventional practices such as "Ghrār" (uncertainty), Maysr (gambling), and ribā (interest) which is prohibited according to Islamic law. Takaful contributes to society by fostering community connections, reducing conflicts, and encouraging individuals to share private time helping each other when needed. Takaful and conventional insurance are distinct insurance models with varying underlying principles and operational structures. Takaful is rooted in the principles of Shari'ah, emphasizing cooperation, shared responsibility, and risk-sharing among participants. In Takaful, a common fund is formed from policyholders' contributions, which covers losses and distributes surplus among participants.⁴⁰ Conversely, conventional insurance centers on risk transfer, where insurers indemnify policyholders against losses for premiums. Unlike conventional insurers focused on profits, Takaful operates under a board of directors, including Shari'ah scholars, ensuring adherence to Shari'ah principles.⁴¹ Investment strategies also diverge; conventional insurers invest in diverse assets, whereas Takaful funds adhere to Shari'ah-compliant investments. Risk management varies, with conventional insurers employing reinsurance, whereas Takaful relies on mutual support.⁴² Contractually conventional insurance operates based on a contract of indemnity between the insurer and the policyholder. The contract is

35 Diamantin Rohadatul Aisy, "Optimizing Tabarru' Funds in Sharia Insurance by Digital Donation-Based Crowdfunding", *International Journal of Emerging Issues in Islamic Studies (IJEIIS)* 2 (2021), 42.

36 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).

37 OIC Fiqh Academy, "Resolution of OIC Fiqh Academy No.200 (6/21)", *Islamic Economic Studies* 24/1 (2016), 121.

38 Dinç et al., *Improving the Takaful Sector in Islamic Countries*, 87.

39 World Bank, *Realising The Value Proposition of the Takaful Industry for a Stable and Inclusive Financial System*.

40 Salman, *Implementing Takaful in India Prospects, Challenges, and Solutions*, 17.

41 Syeda Fahmida Habib, *Fundamentals of Islamic Finance and Banking* (Wiley Online Library, 2018), 38.

42 Archer Simon et al., *Takaful Islamic Insurance: Concepts and Regulatory Issues* (Singapore: John Wiley Sons (Asia), 2009), 9.

based on the principles of Tabarru' (voluntary contribution), Muḍārabah (profit-sharing), and Wakālah (agency). In contrast, Takaful operates based on a Shari'ah-compliant contract between the Takaful operator and the participant. However, takaful and conventional insurance differ in their fundamental principles, governance, management, investment strategies, risk management, and contractual frameworks. While conventional insurance is focused on transferring risks and generating profits, Takaful operates on the principles of cooperation, shared responsibility, and risk-sharing and is governed by a board of directors that ensures Shari'ah compliance.

3. A Brief Overview of Islamic Finance of Bangladesh

Islamic insurance was introduced in Bangladesh on December 12th, 1999, with the launch of Islami Insurance Bangladesh Ltd. However, the government has yet to establish specific regulations or norms. Despite numerous proposals, bureaucracy and political instability have hindered the development of Islamic insurance regulations. The field of insurance, particularly Islamic insurance, still needs to be explored in Bangladesh, with only a limited number of individuals delving into this specialized area.

In 2010, the Bangladeshi parliament enacted two insurance laws to regulate the investment practices of Takaful providers. As a result, there are now eight full-fledged Takaful providers in Bangladesh, including five offering family Takaful services and conventional insurance companies that have incorporated Islamic insurance into their offerings. Together, these entities contribute 12% of the total premiums generated within the insurance industry.⁴³

In Bangladesh, the growth of the Takaful industry requires enhancing workforce skills, educating customers about Takaful, supporting government initiatives, and adhering to Shari'ah rules. However, the sector faces challenges like a shortage of qualified personnel, a lack of Takaful training institutes, limited engagement from Muslim scholars, customer unfamiliarity with Takaful, and a preference for conventional insurance savings.

Banks operating in the country and undergoing the process of harmonizing with Islamic provisions have brought their institutional structures to a certain level today. In Bangladesh, there are now three types of Islamic banking operations:

1. Fully-fledged (10)
2. Islamic banking branches (23 of 11 conventional commercial banks)
3. Islamic banking (511) units/windows banking activities of 13 conventional commercial banks.⁴⁴

We see institutional disparities in Islamic banks and their current status. For the past three decades, Bangladesh's Islamic banking network has expanded. There are ten full-

43 Abdulla Al-Towfiq Hasan - Md Takibur Rahman, "Family Takāful Purchase Intentions in Bangladesh: The Mediating Role of Attitude and Saving Motives and the Moderating Role of Religiosity", *Islamic Economic Studies* 30/2 (2023), 3.

44 Ahm Ershad Uddin - Ayhan Hira, "Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk) Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 579.

fledged Islamic banks, with 1679 out of 10942 banking branches. Furthermore, Islamic financial services are available in Bangladesh through 41 Islamic banking units operated by nine traditional commercial banks and 434 Islamic banking windows used by 13 conventional commercial banks.⁴⁵

However, Bangladesh Islamic Limited Bank (IBBL) is the country's first Islamic bank. It is a worldwide bank founded as a joint venture on March 13, 1983, as a public limited company under the Companies Act of 1913.⁴⁶ IBBL accounts for around 29% of total national remittances. As a result, IBBL is Bangladesh's most significant private banking network. IBBL was the first bank in Southeast Asia to provide Sharia-compliant financial services,⁴⁷ and NRB Global Bank was relaunched as Global Islami Bank on January 03, 2021, becoming the final Sharia-compliant bank. Bangladesh Bank authorized the bank's plan to raise 42.5 billion BDT through an IPO in June. Bangladesh Bank punished the bank in September 2021 for exceeding the bank's investment limit on the stock market.⁴⁸ At the end of March 2022, Islamic banks had 28.21 percent of the overall banking sector's deposits and 27.78 percent of the banking sector's investments. Total deposits in the Islamic banking industry reached TK 3996.79 billion at the end of March 2022, up BDT 65.68 billion, or 1.67%, from the end of December 2021 and 11.71% from the same quarter last year. The proportion of total deposits held by Islamic banks during the reporting period was 28.21% of the total deposits held by the banking industry. Full employment in the Islamic banking business was 47,927 at the end of March 2022.⁴⁹

4. The Evolving Landscape of Takaful in Bangladesh

Takaful, an Islamic insurance industry, is growing in Bangladesh due to the growing Muslim population's need for Shari'ah-compliant financial products. The government promotes Islamic finance and Takaful to develop the financial sector. Ali examines the market size, potential, rules, and challenges of the industry, emphasizing the importance of establishing a supportive environment through legal, regulatory, and Shari'ah frameworks for sustainable growth.⁵⁰

Takaful was first launched in Bangladesh by Islamic Insurance Bangladesh Ltd on December 12, 1999.⁵¹ Following independence, the insurance industry in Bangladesh began with two nationalized insurance firms, a life and general insurance company and an international insurance company, in the mid-1980s. Later, private-sector insurance companies entered and grew the industry at the beginning of the 2000s. Currently, 77 firms are func-

45 "Developments of Islamic Banking in Bangladesh", *Bangladesh Bank Islamic Banking Cell Research Department* (June 15, 2022), 2-3.

46 Islam - Sultana, "Islamic Insurance in Bangladesh: Performance, Problems and Prospects", 44.

47 Ahm Ershad Uddin, *Bangladeş'teki İslam Bankacılık Uygulamasının Fikhî Açından İncelenmesi* (Istanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 67-68.

48 AKM Zamir Uddin, "NRB Commercial Bank Fined for Breaching Stock Investment Ceiling", *The Daily Star* (September 6, 2021)

49 "Developments of Islamic Banking in Bangladesh" (June 15, 2022), 3.

50 Md. Abul Kalam Azad et al., "Prospects Analysis of an Islamic Capital Market in Bangladesh", *Global J Manag Business Res Finan* 13/6 (2013), 59.

51 Saeeda Lubaba et al., "Challenges Facing the Development Of Takaful Industry In Bangladesh And Indonesia: A Review", *Journal of Nusantara Studies (JONUS)* 7/1 (2022), 105.

tioning under the Insurance Act of 2010. There are life and general insurance companies, including one foreign company. In Bangladesh, insurance firms offer the following services:

1. Life insurance,
2. General insurance,
3. Reinsurance,
4. Microinsurance, and
5. Takaful, or Islamic insurance.

There are thirteen Islamic insurance windows and twelve fully-fledged Islamic insurance businesses. However, the Bangladeshi government must formulate legislation to regulate the takaful industry fully compliant with Islamic Shari'ah principles. The takaful companies that adhere to Islamic Shari'ah are as follows;⁵²

Table 1 displays the takaful institutions' names, indicating their establishment dates and branch numbers.

No	Name of the Takaful/Islamic Insurance Companies	Since	Branches
1	Islami Insurance Bangladesh Ltd.	October 25, 1999	45
2	Takaful Islami Insurance Limited	December 21, 1999	51
3	Islami Commercial Insurance Co. Ltd.	January 01, 2000	37
4	Padma Islami Life Insurance Company Ltd.	April 26, 2000	89
5	Fareast Islami Life Insurance Company Ltd.	May 29, 2000	More than 200
6	Prime Islamic Life Insurance Ltd.	April 22, 2002	62
7	Zenith Islami Life Insurance Ltd.	August 11, 2013	51
8	Mercantile Islamic Life Insurance Ltd.	September 02, 2013	39
9	Trust Islami Life Insurance Co. Ltd.	February 05, 2014	27
10	Alpha Islamic Life Insurance Company Ltd.	May 13, 2014	---
11	NRB Islami Life Insurance Company Ltd.	May 06, 2021	36
12	Bengal Islami Life Insurance Ltd.	Mid of 2021	92

Table 1 illustrates the current status of the takaful industry, including the founding dates of these takaful institutions and the number of their branches.⁵³ It is worth mentioning that Prime Islami Life Insurance Co. Ltd. On June 20, 2002, the directors and members of the Shari'ah board from the takaful industry in Bangladesh convened to address the

52 "IDRAB: Insurance Development & Regulatory Authority Bangladesh" (2023), 5. "Developments of Islamic Banking in Bangladesh" (June 15, 2022).

53 *Developments of Islamic Banking System in Bangladesh* (Dhaka: Islamic Banking Wing Research Department Bangladesh Bank, September 2022).

regulation and standardization of takaful practices within the country. They reconvened on August 13, 2002, and eventually, on January 19, 2008, the Shari'ah Board for Islamic Insurance of Bangladesh was officially registered. The primary objectives of Bangladesh's Shari'ah Council for Islamic Insurance revolve around the comprehensive application of Shari'ah principles and regulations in each takaful company and its operations. The council also intends to suggest that all duties related to Islamic insurance be carried out following Shari'ah law by Bangladesh's Insurance Development and Regulatory Authority.⁵⁴

As the country has no separate law for Islamic Banking and the Takaful industry, conflicting regulations in Islamic financial services and their impact on the Takaful business are legal problems in any Takaful regulatory structure.⁵⁵ Without rules or regulations, insurance companies prepare their accounts following the Insurance Act of 1938, which applies to conventional insurance enterprises. There is also no separation of policyholders' risk and investment funds. Product design, price, and value are all identical to traditional products.⁵⁶ The lack of scarcity of bespoke goods is because the Islamic Insurance business in Bangladesh is still in its early stages, and only a few products are now accessible on the market. This might be one of the reasons for the takaful sector's underdevelopment. Family Takaful enterprises are required by law to invest 30% of their total assets in government bonds and usury-based securities, known as ribā. They are restricted to investing in lawful government sectors.⁵⁷ It implies that Takaful contractual agreements must be Shari'ah-compliant and conform to the country's domestic laws. It has several hurdles due to legacy concerns linked to product innovation and acceptability; these legal issues have morphed into new obstacles, such as the Takaful sector's failure to keep up with the fast-paced innovations in the conventional insurance business. The lack of independent regulation, Shar'ah-compliant deposit portfolios, and an Islamic capital market impedes Islamic Insurance, which requires an Islamic capital market. Because all current bonds and investment certificates are based on interest, Islamic insurance firms only have options for investing funds with Islamic banks. Interest-bearing products are prohibited for Islamic insurance businesses to engage in this investment or capital market, unexpected competition, and a need for qualified field workers.⁵⁸ Besides this, another factor is the existing discounting provision; for example, conventional non-government insurance businesses profit by discounting or repaying premiums to policyholders. Islamic Insurance and established government insurance businesses view this offering as a significant challenge. Policyholders are urged to work with well-established non-government insurance businesses that hope to make a profit or get a bonus at the end of the year. In contrast, Islamic insurance companies do not provide policyholders discounts or refunds. As a result, Islamic insurance plans are less appealing to them. While the Bangladesh Insurance Academy

54 Khan et al., "History, Problems, and Prospects of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh", 715.

55 Daniele D'Alvia, "(Legal) Uncertainty: Takaful between English Common Law and Shari'A Law", *International Review of Law* 10/1 (2017), 8.

56 M.J Sarwar, "Future Challenge in Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh", *Australian Journal of Sustainable Business and Society* 2/1 (2016), 72.

57 Tahani Coolen Maturi, "Islamic Insurance (Takaful): Demand and Supply in the UK", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 6/2 (2013), 91.

58 Issa Khan et al., "A Narrative on Islamic Insurance in Bangladesh: Problems and Prospects", *International Journal of Ethics and Systems* 34/2 (2018), 192.

teaches how to administer Islamic insurance for free, there are no options for one-on-one education or study into the Islamic insurance system.⁵⁹ According to Ullah, Bangladesh lacks training institutes for insurance staff, except for Islami Bank Bangladesh Ltd., which offers training facilities. Takaful experts recommend hiring a Murāqib (Shari'ah Auditor) to oversee company Shari'ah procedures. However, designing employees as Murāqib can make it challenging to supervise Shari'ah practices, especially senior employees. With a Muslim population of over 90%, only a tiny percentage of Bangladesh's nine Takaful firms operate due to the lack of Islamic reinsurance and training institutes. This highlights the need for improved Shari'ah compliance in Bangladesh.⁶⁰

5. The Approach for Overcoming the Challenges in Bangladesh

Takaful companies need a regulatory framework to implement their activities in the country. As a result, on March 03, 2010, the Insurance Act 2010, which solely contained provisions for traditional insurance investment assets and Takaful, was enacted in Parliament⁶¹ Takaful has grown in popularity in Bangladesh and other Muslim nations since its introduction in 1999. Nonetheless, Bangladesh's Takaful industry has struggled for various reasons mentioned above. However, Islamic financial organizations must follow Shari'ah law. Any financial transaction and its entire procedure must not violate Shari'ah standards.⁶² Takaful concepts, products, investments, contract wordings, marketing collateral, surplus sharing, and fee structures are all Shari'ah-compliant in the Takaful business.⁶³ The risks described in Takaful also apply to other companies.⁶⁴ It is a necessary component of any Islamic Financial Institution (IFI) and Takaful that meets Muslims' religious requirements in Bangladesh. The general populace often needs to be made aware of Islamic law. Transactions that violate the Shari'ah can have financial and non-financial repercussions, as can be seen in a society where people depend on and respect the judgments of the Shari'ah Supervisory Board regarding Takaful products and their financial efficacy implications render the contract flawed and profit-making transactions invalid.⁶⁵

Internal Shari'ah supervision boards oversee IFIs in Malaysia, which the BNM (Bank Negara Malaysia) has authorized to monitor and advise on Shari'ah compliance.⁶⁶ No government in Bangladesh has made a significant move to establish a Shari'ah monitoring body since the Islamic financial industry and Takaful began. Consequently, the country must enhance the Shari'ah compliance of Islamic financial institutions (IFIs), including Takaful operations. Malaysia serves as a notable example of a thriving Takaful market. In Bangla-

59 Dinç et al., *Improving the Takaful Sector in Islamic Countries*, 105.

60 Md. Hafij Ullah, "Quality of Disclosure of Islamic Banks in Bangladesh: Evidence from a Survey", *Global Journal of Management and Business Research* 13/4 (2013), 12.

61 "Nsurance Development & Regulatory Authority" (2023), 5.

62 M. Kabir Hassan et al., "The Determinants of Co-Movement Dynamics between Sukuk and Conventional Bonds", *The Quarterly Review of Economics and Finance* 68 (2018), 77.

63 Umar A. Oseni et al., "The Legal Implications of 'Fatwā Shopping' in the Islamic Finance Industry: Problems, Perceptions and Prospects", *Arab Law Quarterly* 30/2 (2016), 109.

64 Ahmad Alrazni Alshammari et al., "A Comparative Study of the Historical and Current Development of the GCC Insurance and Takaful Industry", *Journal of Islamic Marketing* 9/2 (2018), 360.

65 Samir Alamad, "Islamic Financial Instruments: Accounting of Charitable Contracts," *In Financial and Accounting Principles in Islamic Finance* (Springer Books, 2019), 180.

66 Kasim et al., "The Religious Perspective of Takaful as Ethical Insurance", 101.

desh, Takaful enterprises require more robust regulatory support firmly rooted in Islamic Shari'ah principles. This is crucial for the growth and expansion of the Takaful industry, which necessitates more substantial legal authority to govern its operations nationwide.⁶⁷ While the Central Shari'ah Board for Islamic Banks in Bangladesh (CSBIB) was established within the framework of the Private Islamic Banks Association in 1999, there are doubts regarding its capacity to monitor Takaful companies' policies and activities effectively. The Takaful industry would greatly benefit from a sufficient number of knowledgeable Shari'ah board members who can oversee adherence to guidelines and ensure compliance with Islamic commercial laws. While progress has been achieved in Bangladesh's takaful industry, pertinent challenges remain that demand attention. Among these is the need for more public awareness surrounding Takaful products, impeding their broad acceptance. Moreover, there is a pressing need to address regulatory and legal hurdles to ensure the industry's enduring and sustainable development. Bangladesh's Takaful industry faces several critical challenges, though the industry has immense potential. Limited consumer awareness leads to a preference for other options,⁶⁸ while Takaful operators struggle with product diversity and regulatory compliance.⁶⁹ The scarcity of investment opportunities hinders adherence to Islamic principles. Established conventional insurers intensify competition, impeding market entry. Personnel, mostly from conventional insurance backgrounds, require Islamic finance knowledge.⁷⁰ Unfortunately, due to the present circumstances, critics, notably in Bangladesh, question the Islamic insurance model.⁷¹ Takaful's growth lags compared to banking and capital markets. Furthermore, a re-takaful system, Islamic capital market, and more Islamic bonds are needed.⁷²

Conclusion

The Insurance Act 2010 in Bangladesh lacks a comprehensive regulatory framework specifically for Takaful, hindering its growth. Takaful operators must navigate various provisions of the Act, company laws, and financial regulations, creating confusion and uncertainty. The absence of Shari'ah-compliant investment opportunities limits their ability to invest funds by Islamic principles. This presents a challenge for operators to offer competitive Takaful products. The industry's risk-sharing and cooperation characteristics and the lack of clear legal regulations in Bangladesh have shaped its development. Clear legal regulations and Shari'ah-compliant investment opportunities are needed to promote Takaful growth. Despite its high Muslim population, Bangladesh's Takaful market has low penetration compared to other countries like Malaysia, Saudi Arabia, Turkey, etc. Takaful, a cooperative insurance form,⁷³ could help reduce financial risk and vulnerability, potentially

67 Sarwar, "Future Challenge in Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh", 74.

68 Peni Nugraheni - Rifqi Muhammad, "Innovation in the Takaful Industry: A Strategy to Expand the Takaful Market in Indonesia", *Journal of Islamic Marketing* 11/6 (2020), 1316.

69 Weimann L., *Insurance Markets in 2016: China Saves the Day Group Communications and Corporate Responsibility* (Germany: Allianz SE, 2017).

70 Md. Anowar Hossain Bhuiyan et al., "Islamic Management Practices in Islamic Life Insurance Companies of Bangladesh", *Journal of Novel Applied Sciences* 4 (2012), 133.

71 Alam et al., "Shariah Governance Practices and Regulatory Problems of Islamic Insurance Companies in Bangladesh", 113.

72 Ullah, "Quality of Disclosure of Islamic Banks in Bangladesh: Evidence from a Survey", 14.

73 Salman, "Contemporary Issues in Takaful (Islamic Insurance)", 214.

ending poverty in the country. By creating a shared fund, Takaful participants can support each other during difficult times. Deeper Takaful penetration could lead to faster economic growth in Bangladesh, encouraging risk-taking, investment, and savings.

The Takaful industry in Bangladesh faces several pressing issues that require resolution. These include a need for increased focus on heeding advice from both internal and external Shari'ah boards, addressing unethical business practices, and refraining from directing funds toward family takaful institutions. To address these challenges, the government must chart a new course, enact specific regulations, and actively promote the effective adoption of Takaful within society. Establishing a Central Shari'ah Board composed of experts in Islamic commercial law would ensure comprehensive oversight of takaful operations. Furthermore, collaborative efforts between the government and the private sector should include incorporating Islamic finance departments within Islamic institutions (madrassas) to cultivate expertise in this field.⁷⁴ Presently, educational institutions predominantly emphasize traditional subjects like Quranic studies, Hadith, Fiqh, Arabic literature, and general subjects, often overlooking Islamic finance, a crucial area of Islamic law that is severely neglected. There is also a notable need for more accountability among Islamic banks in Bangladesh. The study reveals that graduates from Madrassas often enter the Islamic banking and Takaful sectors but require a deeper understanding of Islamic commercial contracts to contribute effectively to this profession. Moreover, despite the Islamic Banking Industry significantly impacting nearly one-third of the country's economy, it fails to contribute to developing Islamic finance institutions through collaboration with the nation's leading universities and academic institutions. Despite a burgeoning Islamic commercial market since its independence in 1971, Bangladesh trails behind Malaysia and Turkey in Islamic finance research and institution development. There is a notable shortage of comprehensive studies in the Takaful sector compared to other Muslim countries. Bangladesh must bridge this gap by fostering robust research in Islamic finance, enhancing Islamic finance institutions, and integrating Islamic finance courses into university curricula nationwide. This step is pivotal for the country to align itself with the advancements in Malaysia and Turkey within the Islamic finance field. Malaysia and Turkey have conducted exhaustive research and established globally recognized institutions hosting seminars, symposiums, and conferences regularly.

However, there is no question that Bangladesh has tremendous potential to develop the Takaful market if the required suggestions and efforts are taken to eliminate difficulties and execute the policies of the AAOFI and other organizations. The study aims to help policymakers and stakeholders understand the industry's growth barriers, enable long-term development, and overcome obstacles for the takaful sector.⁷⁵

In Bangladesh, Takaful firms should organize educational programs, workshops, and seminars to raise knowledge of Takaful and Islamic finance among the general public. Takaful businesses should provide a range of goods with enticing characteristics and competitive prices to satisfy the diverse expectations of customers. Takaful enterprises can

74 Khan et al., "Banking Behavior of Islamic Bank Customers in Bangladesh", 194.

75 Lubaba et al., "Challenges Facing The Development Of Takaful Industry In Bangladesh And Indonesia: A Review", 111.

expand their clientele by establishing a solid network with banks, microfinance organizations, and other financial institutions on a Shariah-compliant basis. The regulatory environment may be improved to create efficiency, transparency, and consumer and investor trust. Initiatives for staff training and development may improve customer satisfaction and service levels. By encouraging innovation, takaful companies may set themselves apart from competitors and maintain their competitiveness in the market. This research highlighted the significance of the Takaful market in Bangladesh, home to nearly 90 percent of the Muslim population and where Islamic banking holds a substantial 27% share of the banking sector. Despite its immense potential for Islamic insurance (Takaful), the Takaful industry in Bangladesh has faced neglect, primarily due to political interference and the need for proper Islamic law for banking regulation, in contrast to its counterparts in other Muslim-majority nations. By reforming the regulatory framework governing Islamic banking and Takaful, Bangladesh can encourage its citizens to actively participate in the Islamic financial sector actively, thereby making a valuable contribution to the country's economy.

References

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.

Aisy, Diamantin Rohadatul. "Optimizing Tabarru' Funds in Sharia Insurance by Digital Donation-Based Crowdfunding." *International Journal of Emerging Issues in Islamic Studies (IJEI-IS)* 2 (2021), 40–46. <https://doi.org/10.31098/ijeis.v1i2.712>

Alajaji, Khalid et al. *Global Takaful Report 2017: Market Trends in Family and General Takaful*. Milliman Research Report, 2017. <http://www.milliman.com/uploadedFiles/insight/2017/Takaful-2017-full-report.pdf>

Alam, Md. Kausar et al. "Shariah Governance Practices and Regulatory Problems of Islamic Insurance Companies in Bangladesh." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 9 (2019), 109–124. <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v9-i1/5368>

Alamad, Samir. "Islamic Financial Instruments: Accounting of Charitable Contracts." *In Financial and Accounting Principles in Islamic Finance*. 175–208. Springer Books, 2019.

Alhabshi, Syed Othman - Razak, Shaikh Hamzah. "Takaful Insurance: Concept, History and Development Challenges." *The Foundations of Islamic Banking*. 184–200. United Kingdom: Edward Elgar Publishing, 2011.

Alharbi, Ahmad T. "Determinants of Islamic Banks' Profitability: International Evidence." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 10/3 (2017), 331–350. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748621002.003.0008>

Alshammari, Ahmad Alrazni et al. "A Comparative Study of the Historical and Current Development of the GCC Insurance and Takaful Industry." *Journal of Islamic Marketing* 9/2 (2018), 356–369. <https://doi.org/10.1108/JIMA-05-2016-0041>

Archer, Simon et al. *Takaful Islamic Insurance: Concepts and Regulatory Issues*. Wiley & Sons (Asia) Pte. Ltd, 2009.

Aslan, Hakan. "Tekâfûl Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme." *Tekâfûl (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*. 160. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Aslan, Hakan - Emin Durmuş, Muhammed. "İslami Sigortacılık (Tekafül): Yöneticilerin Perspektifinden Türkiye Uygulaması." *Sakarya: International Congress on Islamic Economics and Finance*, 2015.

As-Sallabi, Ali Muhammad. *The Rightly-Guided Caliph and Great Reviver 'Umar Bin Abd al-Aziz*. Riyadh: Darussalam, 2011.

Avcı, Mustafa. *İslam'a Göre Sigorta*. Istanbul: Marmara Üniversitesi, Masters Thesis, 1987.

Aytekin, Mehmet Ali. "İslami Sigorta Akdinin Niteliği." *Uluslararası İslami Sigortacılık & Finans Sempozyumu Kitabı*. 44–67. Çorum: Hitit University, 2021.

Azad, Md. Abul Kalam et al. "Prospects Analysis of an Islamic Capital Market in Bangladesh." *Global J Manag Business Res Finan* 13/6 (2013), 57–61.

Bhuiyan, Md. Anowar Hossain et al. "Islamic Management Practices in Islamic Life Insurance Companies of Bangladesh." *Journal of Novel Applied Sciences* 4 (2012), 128–136.

Chachi, Abdelkader. "Basic Principles of Islamic Economics-Part 8: Islamic Insurance." *IRTI Knowledge Review* 6/2 (2017), 33–54. <https://hdl.handle.net/20.500.12436/4265>

Chachi, Abdelkader. "Thirty Years of Islamic Banking: History, Performance and Prospects." *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 19/1 (2006), 37–39.

Dalgın, Nihat. "İslâm Hukuku Açısından Karşılıklı Sigortalar". *Journal of İslâmî Araştırmalar* 16/4 (2003), 615–629.

Dalgın, Nihat. "Sigorta". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 159–164. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.

D'Alvia, Daniele. "(Legal) Uncertainty: Takaful between English Common Law and Shari'A Law." *International Review of Law* 10/1 (2017), 1–17.

Dinç, Yusuf et al. *Improving the Takaful Sector in Islamic Countries*. Standing Committee for Economic and Commercial Cooperation of the Organization of Islamic Cooperation (COMCEC), 2019.

Durmuş, Abdullah. "AAOIFI Standartlarında Tekâful Sigortacılığı." *Tekâful (İslami Sigorta) Teori ve Uygulama*. 93–110. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Glover, Ross. *Takaful Global Market Report-2023*. Research And Markets. Dublin Ireland: The Business Research Company, 2023. The Business Research Company. <https://www.thebusinessresearchcompany.com/report/takaful-global-market> report#:~:text=The%20global%20takaful%20market%20size,least%20in%20the%20short%20term.

Habib, Syeda Fahmida. *Fundamentals of Islamic Finance and Banking*. Wiley Online Library, 2018.

Hacak, Hasan. "İslam Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2006), 21–50.

Hacak, Hasan. "İslami Sigorta (Tekâful) Ticari Sigortadan Farklı Mıdır?" 93–110. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Hacak, Hasan - Gürbüz, Yunus Emre. "İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâful)." *TKBB Publication* 2 (2019), 296–321.

Hasan, Abdulla Al-Towfiq - Rahman, Md Takibur. "Family Takâful Purchase Intentions in Bangladesh: The Mediating Role of Attitude and Saving Motives and the Moderating Role of Religiosity." *Islamic Economic Studies* 30/2 (2023). <https://doi.org/10.1108/IES-03-2023-0012>

Hassan, Abul - Mollah, Sabur. *Operational Mechanism of Takaful and Re-Takaful*. In: *Islamic Finance*. London: Palgrave Macmillan, 2018.

IFSB - World Bank. *Realising The Value Proposition of the Takaful Industry for a Stable and Inclusive Financial System*. IFSB-World Bank Joint Publication On Takaful (2017).

Islam, Serajul - Sultana, Tania. "Islamic Insurance in Bangladesh: Performance, Prob-

lems and Prospects.” *International Journal of Islamic Business & Management* 2/2 (2018), 39–53. <https://doi.org/10.46281/ijibm.v2i2.228>

Karaoğlu, Ömer. “An Overview of the Financial History of Muslims.” *Journal of Knowledge Economy and Knowledge Management* 15/1 (2020), 1–15.

Kasim, Nawal binti et al. “The Religious Perspective of Takaful as Ethical Insurance.” *Mediterranean Journal of Social Sciences* 7/4 (2016), 96–104. <https://doi.org/10.5901/mjss.2016.v7n4p96>

Khan, Issa et al. “A Narrative on Islamic Insurance in Bangladesh: Problems and Prospects.” *International Journal of Ethics and Systems* 34/2 (2018), 186–199. <https://doi.org/10.1108/IJOES-06-2017-0087>

Khan, Issa et al. “History, Problems, and Prospects of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh.” *SpringerPlus*, 711–785. <https://doi.org/10.1186/s40064-016-2400-5>

Khan, Mohammad Saif Noman et al. “Banking Behavior of Islamic Bank Customers in Bangladesh.” *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* 3/2 (2008), 159–194.

Khan, Muhammad Akram. *What Is Wrong with Islamic Economics?: Analysing the Present State and Future Agenda*. United Kingdom: Edward Elgar Publishing, 1st Ed., 2013.

L., Weimann. *Insurance Markets in 2016: China Saves the Day Group Communications and Corporate Responsibility*. Germany: Allianz SE, 2017.

Lubaba, Saeeda et al. “Challenges Facing The Development Of Takaful Industry In Bangladesh And Indonesia: A Review.” *Journal of Nusantara Studies (JONUS)* 7/1 (2022), 100–113. <https://doi.org/10.24200/jonus.vol7iss1pp100-113>

M. M, Billah et al. *Encyclopedia of Islamic Insurance, Takaful and Retakaful*. United Kingdom: Edward Elgar Publishing, 2019.

Maturi, Tahani Coolen. “Islamic Insurance (Takaful): Demand and Supply in the UK.” *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 6/2 (2013), 87–104. <https://doi.org/10.1108/17538391311329806>

Maysami, Ramin Cooper - Williams, John Joseph. “Evidence on the Relationship between Takaful Insurance and Fundamental Perception of Islamic Principles.” *Applied Financial Economics Letters* 2/4 (2006), 229–232. <https://doi.org/10.1080/17446540500461778>

Muhammad, Ahmad Rufai. *Theory and Application of Islamic Insurance in Malaysia and Sudan: A Comparative Study*. University of Malaya, Phd Thesis, 2006.

Nabi, Md. Golzare - Rahman, Md. Mokhlesur. “Exploring Potentials and Challenges of Takaful in Bangladesh.” *Thoughts on Economics* 29/1 (2020), 7–24.

Nugraheni, Peni - Muhammad, Rifqi. “Innovation in the Takaful Industry: A Strategy to Expand the Takaful Market in Indonesia.” *Journal of Islamic Marketing* 11/6 (2020), 1313–1326. <https://doi.org/10.1108/JIMA-08-2018-0143>

OIC Fiqh Academy. “Resolution of OIC Fiqh Academy No.200 (6/21).” *Islamic Economic*

Studies 24/1 (2016), 117–127. <http://www.irti.org/English/Research/Documents/IES/197.pdf>

Oseni, Umar A. et al. "The Legal Implications of 'Fatwā Shopping' in the Islamic Finance Industry: Problems, Perceptions and Prospects." *Arab Law Quarterly* 30/2 (2016), 107–137. <https://doi.org/10.1163/15730255-12341319>

Pasha, Ahmad Tisman-Hussain, Mher Mushtaq. "Conceptual and Operational Differences between General Takaful and Conventional Insurance." *Australian Journal of Business and Management Research* 1/8 (2011), 23–28.

Salman, Syed Ahmed. "Contemporary Issues in Takaful (Islamic Insurance)." *Asian Social Science* 10/22 (2014), 210–216. <https://doi.org/10.5539/ass.v10n22p210>

Salman, Syed Ahmed. *Implementing Takaful in India Prospects, Challenges, and Solutions*. SpringerLink, 2021.

Sarwar, M.J. "Future Challenge in Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh." *Australian Journal of Sustainable Business and Society* 2/1 (2016), 69–80.

Simon, Archer et al. *Takaful Islamic Insurance: Concepts and Regulatory Issues*. Singapore: John Wiley & Sons (Asia), 2009.

Şimşek, Murat - Pekkırbızlı, Hatice Kübra. "Islamic Insurance and Takaful Insurance Models." *Journal of Islamic and Humanities Studies* 1/3 (2021), 1–16.

Söyler, İlhami. *Tüm Yönleriyle Tekafül İslami Sigorta*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.

Uddin, Ahm Ershad. *Bangladeş'teki İslam Bankacılık Uygulamasının Fikhî Açısından İncelenmesi*. Marmara University, Phd Thesis, 2020.

Uddin, Ahm Ershad - Hira, Ayhan. "Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk) Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi." *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 577–601. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1250424>

Uddin, AKM Zamir. "NRB Commercial Bank Fined for Breaching Stock Investment Ceiling." *The Daily Star* (September 6, 2021).

Uddin, AKM Zamir. "Sukuk Era Begins: BB Holds Maiden Auction of the Islamic Bond." *The Daily Star* (June 29, 2022). <https://www.thedailystar.net/business/news/sukuk-era-begins-2018825>

Uddin, S. M. Sohrab - Suzuki, Yasushi. "Financial Reform, Ownership and Performance in Banking Industry: The Case of Bangladesh." *International Journal of Business and Management* 6/7 (2011), 28–39. <https://doi.org/10.5539/ijbm.v6n7p28>

Ullah, M Hafiz et al. "Comparative Compliance Status of AAOIFI and IFSB Standards". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 9/4 (2018), 607–628. <https://doi.org/10.1108/JIABR-11-2014-0040>

Ullah, Md. Hafij. "Quality of Disclosure of Islamic Banks in Bangladesh: Evidence from a Survey." *Global Journal of Management and Business Research* 13/4 (2013), 1–22.

Yıldırım, İsmail. “Tekâfûl (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye’de Uygulanabilirliği.” *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (2014), 49–58.

Zarqa, Mustafa Ahmad. *Nizaam Al-Ta’meen: Haqeeqatuhu-Wa-al-Ra’yu al-Shar’i Fiyhi (Insurance System: Reality and Shari’ah Point of View)*. Beirut-Lebanon: Mu’assasah al-Risalah, 1984.

“AAOIFI Held the 13th Accounting Board Meeting.” AAOIFI, 2019. <https://aaoifi.com/announcement/aaoifi-held-the-13th-accounting-board-meeting-and-concludes-on-the-aaoifi-fas-review-and-revision-project/?lang=en>

Developments of Islamic Banking in Bangladesh. Islamic Banking Wing Research Department Bangladesh Bank, March 2022.

“IDRAB: Insurance Development & Regulatory Authority Bangladesh.” 2023. <http://www.idra.org.bd/>

“Islamic Banking in Bangladesh: Performance, Problems & Prospects.” *International Journal of Islamic Financial Services* 1/3 (1999), 15–36.

Islamic Finance & Wealth Management 2021. Dubai: Alpen Capital, 2021.

Islamic Finance Development Report 2018: Building Momentum. Thomson Reuters, 2018.

“Multiple Contracts According to the Fatwa of National Sharia Council.” *International Journal of Nusantara Islam* 1/4 (2016), 41–48. <https://doi.org/10.15575/ijni.v4i1.1184>

Natural Catastrophes and Man-Made Disasters in 2018: “Secondary” Perils on the Frontline. Swiss Re Sigma, 2018. Swiss Re Institute, 2019, no date. Swiss Re Institute, 2019.

Takaful Market: Global Industry Trends, Share, Size, Growth, Opportunity and Forecast 2018-2023. IMARC. United States: International Market Analysis Research and Consulting Group (IMARC), 2018. International Market Analysis Research and Consulting Group (IMARC).

Kırâat İhtilaflarının Vakf-İbtidâya Etkisi (Vakf Yerlerinin Değişmesi Bağlamında)

Alaaddin Salihoğlu | 0000-0002-2390-6679 | alaaddin.salihoglu@dpu.edu.tr

Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi ABD,
Kütahya, Türkiye

ROR ID: 03jtrja12

Öz

Müdevven Kur'ân ilimlerinden tecvid ilminin mühim rükünlerinden biri kabul edilen vakf-ibtidâ, doğrudan Kur'ân'ın manası ve tilâvetiyle ilgili bir ilim dalı olması nedeniyle farklı okuyuşları konu edinen ve Kur'ân'ın yorumuna etkisi olan kırâat ilmi ile yakından ilişkilidir. Nitekim âyetlerin irâbının doğru yapılabilmesi, âyette Allah'ın muradına uygun mananın ortaya çıkarılması, âyetlerin sahih bir şekilde tefsir edilerek itikâdî ve fikhî hükümlerin tespit edilmesi ve bu hususların tilâvete yansıtılması ancak bu iki ilmin birlikte değerlendirilmesiyle mümkündür. Bu çalışmada, öncelikle kırâat ilminin vakf-ibtidâ ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Daha sonra vakf-ibtidâ yerlerinin belirlenmesinde takip edilen yöntemler hakkında bilgi verilmiştir. Bununla birlikte bu başlık altında kırâat imamlarının konuyla ilgili belli tercihlerinden bahsedilmiştir. Ardından kırâat vecihlerinin vakf-ibtidâya etkisi ele alınmış ve üç başlıkta incelenmiştir. Bunların birincisi kırâat farklılıklarının vakf yerlerine etki etmemesi, ikincisi vakf yerlerinin derecesini değiştirmesi ve üçüncüsü de vakf yerlerinin mahallini değiştirmesidir. Çalışmada araştırmanın ana konusunu teşkil eden üçüncü başlık üzerinde yoğunlaşmış ve meselenin açıklayıcı örneklerle anlaşılır olması hedeflenmiştir. Yöntem açısından mukayese ve tarama metodu kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi, Kırâat vecihleri, Vakf-ibtidâ, Vakf derecesi, Vakf mahalli.

Atıf Bilgisi

Salihoğlu, Alaaddin. "Kırâat İhtilaflarının Vakf-İbtidâya Etkisi (Vakf Yerlerinin Değişmesi Bağlamında)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 31-52.

<https://doi.org/10.33718/tid.1357483>

Geliş Tarihi	: 08.09.2023
Kabul Tarihi	: 11.12.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Effect of Qirāat's Differences on Waqf-Ebtidā (In the Context of Changing Waqf Locations)

Alaaddin Salihoğlu | 0000-0002-2390-6679 | alaaddin.salihoglu@dpu.edu.tr
Dumlupınar University, Faculty of Islamic Studies, Department of Qirāah, Kütahya, Türkiye

ROR ID: 03jtrja12

Abstract

The science of waqf-ebtedā, which is considered one of the most important topics in the science of tajweed, is a branch of science that is directly related to the meanings of the Qur'an on the one hand and its recitation (telāwa) on the other. And because the science of readings (qirāats) deals with the different Quranic readings and has an impact on the interpretation of the Qur'an, we can say that there is a close link between the science of waqf and qirāats. Thus, revealing the meaning in accordance with Allah's will in the verse, determining the religious and fiqh provisions by interpreting the verses authentically, and reflecting these issues in the recitation is only possible by evaluating these two sciences together. In this study, first of all, the relationship between the science of qirāats and the science of waqf-ebtedā is emphasized. Then, information is given about the methods followed in determining the places of waqf-ebtedā. Again, under this heading, some concepts and terms related to the subject are included. Then, the effect of qirāat aspects on waqf-ebtedā was discussed and examined in three categories. The first of these is that qirāats differences do not affect the waqf places, the second is that they change the degree of waqf places, and the third is that they change the location of waqf places. The study focused on the third category, which is the main subject of the research, and aimed to explain the issue with explanatory examples. In terms of method, comparison and screening methods were used.

Keywords

Qur'anic Recitation, Aspects of Qirāats, al-Waqf and al-ebtedā, Type of waqf, Place of waqf.

Citation

Salihoğlu, Alaaddin. "The Effect of Qirāat's Differences on Waqf-Ebtidā (In the Context of Changing Waqf Locations)". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 31-52.

<https://doi.org/10.33718/tid.1357483>

Date of Submission : 08.09.2023

Date of Acceptance : 11.12.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, İslam'ın doğuşundan itibaren İslam bilginlerinin ilgi odağı olmuş ve onun etrafında birçok ilmi disiplin teşekkül etmiştir. Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olması itibariyle çeşitli yönlerden araştırma ve incelemelere konu olan bu ilimlerin biri de vakf-ibtidâ ilmidir. Bu ilim, âyetlerdeki muhtelif manaları, yakın hükümleri ve farklı kişilere ait olan sözleri birbirinden ayırmada önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Bunun neticesinde Kur'ân'ı doğru anlamak noktasında oynadığı rolün ciddiyetine binaen erken dönemden itibaren âlimlerin ilgi gösterdiği ilim dalları arasındaki yerini almıştır. Nitekim Kur'ân'ın nüzulüyle oluşmaya başlayan bu ilmin tedvinine Hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren başlanmıştır. Literatürde, bu konuda hemen hemen her asırda muhtelif eserlerin yazıldığı vurgulanırken, sadece ilk altı asırda yüzü aşkın eserin telif edildiği kaydedilmiştir. Bu çalışmaların günümüze ulaşan kısmı, vakf-ibtidâ ilminin vazgeçilmez ana kaynaklarını teşkil etmektedir. Bu alandaki telif hareketi şerh, nazma çekme, tenkit ve derleme şeklinde asırlarca devam etmiştir. Konu hakkında yapılan bazı araştırmalara göre bu sayı toplamda iki yüz elliye ulaşmaktadır.¹

Genel olarak klasik dönem vakf-ibtidâ müellefatına bakıldığında âlimlerin her birinin kendi vakf sistemini kurduğu ve buna göre vakf çeşitlerini tanımladığı görülmektedir. Yine bu alan âlimleri tarafından izlenen ortak bir yöntem de mushaftaki tertip sırasına göre her bir sûreyi ele alarak vakfın denk geldiği ilgili kelime önüne vakf çeşidini belirtmeleridir.² Bunu yaparken ilgili âyetteki farklı vakf seçeneklerini dil, kırâat farklılıkları, tefsir ve kimi zaman fikhî ve itikâdî mezhepler ışığında değerlendirmiş ve tercihte bulunmuşlardır. Bu bağlamda vakf seçenekleri değerlendirilirken, ilgili âyette kırâat ihtilaflarına göre vakf durumunun gösterdiği değişikliklere işaret edildiği görülmektedir. Fakat “Kırâat vecihlerinin vakf-ibtidâ ilmine etkisi” konusu - tespit edebildiğimiz kadarıyla - müstakil bir çalışmada ele alınmamıştır. Ayrıca bu tür eserlerin yanı sıra bir vakf çeşidi üzerine yazılan risâleler³ ile bazı özel kelimelerin üzerine vakf keyfiyetini izah eden risâlelerden⁴ söz etmek mümkündür.

Günümüz araştırmacıları tarafından konuya açıklık getirilmeye çalışılmış, biri Arapça ve diğeri Türkçe olmak üzere iki yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁵ Söz konusu çalışmaların

1 Vakf-ibtidâ alanında telif edilmiş eserler hakkında daha geniş bilgi için bk. Müsâ'id b. Süleyman et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve eseruhâ fi't-tefsîr* (Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li tîbâ'ati'l-Mushafî-Şerîf, 1431), 67-94; Muhammed Tefvîk Hadîd, *Mu'cemü muşannefâti'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2016), 1/14-49.

2 Vakf-ibtidâ sistemleri ve ekolleri hakkında bilgi için bk. Alaaddin Salihoglu, “Mağrib ve Kuzey Afrika Mushaflarında Takip Edilen İmam Hebtî'nin (ö. 930/1523) Vakf Sistemi ve Vakf-İbtidâ İlmindeki Yeri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023), 239-240.

3 Muhammed İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Kasîdetün fi ma'rifeti'l-vukûfi'l-lâzime* ile Muhammed Saçaklızâde el-Mer'âşî'nin (ö. 1145/1732) *Risâletün fi vukûfîn lâzime* adlı eserleri, bir vakf çeşidi üzerine yazılan risâlelere örnek gösterilebilir. Bk. Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 83, 86.

4 Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin (ö. 437/1045) *Şerhu kellâ ve belâ ve ne'am ve'l-vakfu 'alâ külli vâhidetin min-hüm* ile Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1052) *el-Vakfu 'alâ Kellâ ve belâ* adlı eserleri, özel kelimelerin üzerine vakf keyfiyetini açıklayan risâlelere örnek gösterilebilir. Bk. Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 76-77.

5 Arapça kaleme alınan eser, *Eseru'l-Kırâat fi'l-Vakfi ve'l-ibtidâ* adını taşımaktadır. Eser, Mahmûd eş-Şenkîti tarafından 2011 yılında İmam Muhammed bin Suûd Üniversitesi Kur'ân İlimleri Bölümü'nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış, 2013 yılında Dâru't-Tedmüriyye tarafından basılmıştır. Söz konusu çalışma, tahlil ve uygulama olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Tahlil bölümünde kırâat vecihlerinin

ikisinde kırâat vecihlerinin vakf yerlerine etkisi, sarf ve nahiv ilimleri yönüyle tasnif edilerek incelenmiştir. Ayrıca bu iki çalışmanın yanı sıra konuyla alakalı Arapça bir makale de yayınlanmıştır.⁶ Makalede kırâat vecihlerinin vakf yerlerine tesiri, sadece kırâatlerin vakf yerlerinin derecesini etkilemesi ile sınırlandırılmıştır.⁷ Araştırmamızda ise kırâat ihtilaflarının vakf yerlerine tesiri, bu etkinin mahiyeti (vakf durumunun gösterdiği değişiklikler ve bu değişikliklerin yarattığı sonuç) bakımından tasnif edilip üç başlıkta ele alınmıştır. “Kırâat Farklılıklarının Vakf Yerlerine Etki Etmemesi” ile “Kırâat Farklılıklarının Vakf Yerlerinin Derecesini Değiştirmesi” hakkında bilgi verildikten sonra makalenin asıl konusu olan “Kırâat Farklılıklarının Vakf Yerlerinin Mahallini Değiştirmesi” başlığı üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bu bağlamda konunun doğru bir şekilde anlaşılıp kavranılması açısından kırâat-vakf ekseninde önem arz eden birtakım husus ve kavramlara yer verilecektir.

Araştırmada yer alan âyetler, Hafs b. Süleymân (ö. 180/796) rivâyetine göre yazılmıştır. Âyetlerde kullanılan vakf işaretleri, ülkemiz mushaflarında esas kabul edilen Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) vakf-ibtidâ sistemine göre zapt edilmiştir. Ele alınan örnekler kırâat-ı aşere ile sınırlandırılmış olup kırâat ihtilafları ile ilgili incelemelerde İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ile Ahmed el-Bennâ'nın (ö. 1117/1705) *İthâfû fudalâ'i'l-beşer*'i gibi eserlere başvurulmuştur. Kırâat farklılıklarının mana ve dilbilgisi açısından âyetlerde ne gibi değişikliklere yol açtığı, tefsir ve kırâat tevcihi eserlerinden irdelenmiştir. Kırâat ihtilaflarının Kur'ân yorumuna etkisi neticesinde âyetteki vakf yerlerinin belirlenmesi ve vakf-ibtidâ ile ilgili açıklamaların tespit ve değerlendirilmesinde Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/939) *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*'sı, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *el-Kat' ve'l-i'tinâf*1, Dâni'nin (ö. 444/1053) *el-Müktefâ*'sı, Ebû Muhammed el-Umânî'nin (ö. 450/1058 civarında) *el-Mürşid*'i ve Secâvendî'nin *İlelü'l-vukûf*u temel dayanaklarımız olmuştur.

1. Kırâat İlminin Vakf-İbtidâ İlmi ile İlişkisi

Vakf, ıstılahta “Bir kelime üzerinde, kırâate tekrar başlamak niyetiyle, normal olarak nefes alacak kadar bir zaman sesi kesmektir.”⁸ İbtidâ ise ıstılahta vakfin karşıtı olup “İlk defa

vakf yerlerine etkisi, sarf ve nahiv ilimleri yönünden tasnif edilerek incelenmiştir. Uygulama bölümünde ise süre tertibine göre âyetler ele alınarak kırâat ihtilaflarının vakf yerlerine etkisi üzerinde durulmuştur. Çalışmadaki örnekler değerlendirilirken birçok vakf-ibtidâ âliminin görüşlerine de yer verilerek bir mukayese imkânı sağlanmıştır. Türkçe kaleme alınan çalışma ise *Kırâat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi* başlıklı eserdir. Kenan Aklan tarafından 2019 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanan çalışma, 2023'te İlahiyat Yayınları tarafından basılmıştır. Sarf ve nahiv ilimleri bağlamında bir tasnife tabi tutulan eserde, kırâat ihtilaflarının vakf-ibtidâ ilmine etkileri Secâvendî ve Uşmûnî örneğinde incelenmiş, iki âlimin örtüştüğü ve ayrıştığı noktalar karşılaştırılmıştır. Bk. Mahmûd eş-Şenkîfî, *Eserü'l-Kırâat fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* (Riyad: Dâru't-Tedmürîyye, 2013); Kenan Aklan, *Kırâat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023).

- 6 Makale, *Eserü İhtilâfî'l-Kırâati'l-Kurâniyye fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ fi Kitâbi'llâh* adını taşımaktadır. Eser, Abdurrahman el-Cemel tarafından 2004 yılında Gazze'de yer alan en-Necâh Üniversitesinin Mecelletü Câmîati'n-Necâh li'l-Ebhâs dergisinde yayınlanmıştır. Çalışma, inceleme ve uygulama olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. İnceleme bölümünde vakf çeşitleri ele alınırken, uygulama bölümünde farklı yirmi örneğe yer verilerek kırâat ihtilaflarının vakf yerlerinin derecesini değiştirmesi etkisi üzerinde durulmuştur. Bk. Abdurrahmân Cemel, “Eserü İhtilâfî'l-Kırâati'l-Kurâniyye fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ fi Kitâbi'llâh”, *Mecelletü Câmîati'n-Necâh li'l-Ebhâs* 18/1 (2004), 285-308.
- 7 Bk. Cemel, “Eserü İhtilâfî'l-Kırâati'l-Kurâniyye fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ fi Kitâbi'llâh”, 287.
- 8 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/240. Krş. Nihat Temel, *Kur'ân Kırâatında Vakf*

okumaya başlamak veya vakf yaptıktan sonra kırâate devam etmek için tekrar başlamak” anlamında kullanılmaktadır.⁹ Kur’ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen kırâat ilmi ise¹⁰ vakf-ibtidâ ilminin fiilî uygulama sahasını temsil etmektedir. Bundan dolayı olsa gerek kırâat âlimleri erken dönemlerden itibaren vakf-ibtidâya çok önem vermişlerdir. Bu başlık altında bazı kırâat otoritelerinin görüşlerine yer vererek kırâat ile vakf-ibtidâ ilmi arasındaki ilişkiyi göstermek hedeflenmiştir.

Mesela Nehhâs’ın şu ifadeleri söz konusu ilişkiye ışık tutmaktadır: “Bazı arkadaşlarımızın *İbn Mücâhid*’den (ö. 324/936) naklettiklerine göre o: ‘Tam anlam ifade eden yerde vakf yapmayı ancak nahiv, kırâat, tefsir, kasas ve Kur’ân’ın nazil olduğu dile vâkıf olan biri yapar.’”¹¹ Diğer taraftan Dâni, “Kırâat mütehasıslarının en önemli ihtiyaçlarından biri de vakfın tam, hasen veya kabîh anlam ifade edeceği yerleri bilmesidir”¹² sözleriyle mevzubahis ilişkiye dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) *en-Neşr* adlı eserinde, kırâat eğitimini aldığı hocalarının durulacak yerleri parmaklarıyla gösterdiklerini ve vakf-ibtidâ bilgisine hâkim olmayan talebelere kırâat icazeti verilmemesini şart koştuklarını vurgulamıştır.¹³

Belirtilen ilişkinin önemini ortaya çıkaran bir başka husus da kırâatlerin, cem/indirâc¹⁴ usulüyle okunmasıdır. İndirâc usulüne göre bir âyetteki tüm farklı rivâyetleri/vecihleri bir arada okumak için âyette bir vakf yeri belirlenir ve bu vakf yerine göre bir sonraki rivâyete/veche geçilir. Buradaki söz konusu vakf türüne vakf-ı intizârî denilir.¹⁵ İndirâc usulüne göre farklı kırâat vecihlerini okurken âyetin manasının bozulmasına yol açacak vakf-ı intizârî yerlerinden kaçınmanın gerekli olduğu muhakkaktır. Bu sebeptendir ki İbnü’l-Cezerî, kırâat eğitimini indirâc usulüyle okumak isteyenlerin riayet etmeleri gereken hususları şu dört maddede ifade etmiştir: 1. Vakfa riayet 2. İbtidâya riayet 3. Hüsn-i edâ (güzel okumak) 4. Terkipten kaçınmak (kırâatlerin tariklerini karıştırmamak).¹⁶

Kırâat-vakf ilişkisini gösteren bir başka husus da kırâat imamlarının vakf tercihleridir. “Vakf-İbtidâ Yerlerinin Belirlenmesinde Takip Edilen Yöntemler” başlığı altında görüleceği üzere kırâat imamlarının konuyla ilgili belli tercihleri olmuştur. Bu durum, bir kırâati okurken o kırâat imamının vakf tercihlerini de dikkate almayı gerekli kılmaktadır. İbnü’l-Cezerî, “Kırâat imamlarının vakf-ibtidâ konusundaki temel yaklaşımları bilinmek durumundadır ki böylece

ve İbtidâ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 43.

9 Ali b. Muhammed es-Safâkîsî, *Tenbihü’l-gâfilîn*, thk. Muhammed eş-Şâzelî (Tunus: el-Mektebetü’l-Kur’âniyye, 1974), 128. Krş. Temel, *Kur’ân Kırâatında Vakf ve İbtidâ*, 44.

10 Kırâat ilminin tanımı için bk. Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukri’in ve müşhidü’l-ğâlibîn*, thk. Ali Muhammed el-Umrân (Mekke: Dâru ‘Âlemi’l-Fevâ’id, 1417), 49.

11 Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Nehhâs, *Kitâbü’l-Kaç’ ve’l-İtinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1992), 18.

12 Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *Şerhu’l-manzâmeti’l-hâkâniyye*, thk. Gâzi el-Umerî (Mekke: Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, Külliyyetü’l-Dave ve Usûli’l-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1419), 2/96.

13 İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/225.

14 Yedi ve on kırâat tahsili sürecinde zamandan tasarruf etmek maksadıyla V. yüzyıldan sonra tek tek her bir râviye göre bir hatim okuma yerine bir âyetteki bütün vecihleri belli bir sıraya göre bir arada ele almak şeklinde bir yöntem geliştirilmiş ve buna da cem, indirâc ve irdâf gibi isimler verilmiştir. Bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 156.

15 Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 137.

16 İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/204.

hepsinin kırâatinde vakfyaklaşımı esas alınabilsin"¹⁷ sözleriyle bu gerekliliğe işaret etmiştir. Dolayısıyla bir kırâati okuyan kimse, o kırâatin nispet edildiği imanın vakf tercihlerine riayet etmeli ve bunu rivâyete uymanın bir gereği olarak değerlendirmelidir.¹⁸

2. Vakf-İbtidâ Yerlerinin Belirlenmesinde Takip Edilen Yöntemler

Kırâat âlimlerinin/imamlarının vakf-ibtidâ yerlerinin tespiti konusunda belli tercihleri olmuştur. Bu tercihler şu noktalarda karşımıza çıkmaktadır:

1. Vakfta âyet sonuna itibar etmektir: Âlimlerin bir bölümüne göre vakfta esas olan âyet sonlarıdır. Bunlara göre âyet sonlarında vakf yapmak mutlak sünnettir. Nitekim bu vakfa vakf-1 sünnet, vakf-1 nebî ve vakf-1 mustahsen gibi isimler verilmiştir. Bu görüşü benimseyenlerin delili ise Hz. Peygamber'in tilâvetinin keyfiyetini anlatan, "Resûlullâh Kur'ân okurken kırâatini âyet âyet keserdi"¹⁹ şeklindeki Ümmü Seleme'den nakledilen haberdir. Zira bu görüşte olanlara göre âyetin bir sonraki âyetle mana ve/veya lafız (irâb) bakımından taalluk edip etmemesine bakılmaksızın (yani kelamın tamam olup olmasına itibar edilmeksizin) âyet sonları en faziletli durak yerleri kabul edilmektedir. Kaynaklarda tâbiîn hadis âlimlerinden İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), yedi kırâat imamından Ebû Amr b. el-Alâ' el-Basrî (ö. 154/771), Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) bu görüşte olduklarına dair bilgiler yer almaktadır.²⁰ Bu arada yedi kırâat imamından İbn Kesîr el-Mekkî'nin (ö. 120/738) nefes durumunun müsaade ettiği kadarıyla âyet sonlarında vakf yapmayı tercih ettiği de nakledilen rivâyetlerden anlaşılmaktadır.²¹ Diğer taraftan vakfta âyet sonuna değil, mana ve/veya lafız (irâb) açısından irtibata itibar eden ve cumhurun görüşünü temsil eden yöntem sahipleri, âyet sonlarının genel olarak vakf yerleri olduğunu kabul ederler ancak âyet sonlarının mutlak sünnet olduğu konusunda itirazlarını dile getirirler. Nitekim konuyla alakalı Ca'berî, Hz. Peygamber'in tilâvetinin keyfiyetini anlatan Ümmü Seleme haberinin âyet sonlarında vakfın sünnetine delil olmadığını ve Hz. Peygamber'in bu rivâyette dile getirilen uygulamasının sadece âyetlerin fasıllarını belirtmek maksadıyla olduğunu altını çizmiştir.²²

17 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/238.

18 Maşalı, *Kıraat İlmî*, 159.

19 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 6/302; Nehhâs, *el-Ka' ve'l-i'tinâf*, 11; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi'u li-şu'abi'l-îmân*, thk. Abdulalî Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/175; Ali b. Ahmed İbnü'l-Ğazzâl, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Tâhir Muhammed el-Hems (Dımaşk: Câmîatü Dımaşk, Kısmü'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 63.

20 Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 4/175; Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-îbâd*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/326; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226, 238; Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Le'tâ'ifü'l-îşârât li-fünûni'l-kur'ât*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye (Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1434), 2/501, 516.

21 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/238; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye (Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1426), 2/559; Kastallânî, *Le'tâ'ifü'l-îşârât*, 2/516.

22 Bk. Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Ca'berî, *Vaşfü'l-ihtidâ' fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Nevvâf el-Hârisî (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud, Külliyyetü'd-Dave ve Usûlî'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1427), 1/12; Kastallânî, *Le'tâ'ifü'l-îşârât*, 2/501. Konuyla alakalı Nehhâs, âyet sonlarının çoğunun tam veya kâfi olduğunu dile getirirken; Umânî, âyet sonlarının kahir ekseriyetinin vakf yerleri olduğunu ifade etmiştir. Dâni ise selef imamları ile kırâat hocalarının âyet sonlarında durmayı tercih ettiklerine ve burada vakf yapmanın her hâlükârda hasen olduğuna işaret etmiş olsa da bazı âyet sonlarında vakf yapmanın kabih/çirkin olduğunu dile getirmekten çekinmemiştir. Bk. Nehhâs, *el-Ka' ve'l-i'tinâf*, 1/12; Ebû Amr Os-

2. Vakfta nefesin kesilmesine itibar etmek: Kaynaklarda, kırâatinin uzun med vecihlerini ihtiva ediyor olması ve tilâvet biçiminin tahkik usulü üzerine olması nedeniyle yedi kırâat imamından Hamza b. Habîb ez-Zeyyât el-Kûfî'nin (ö. 156/773) vakf-ibtidâ konusunda nefes durumunu dikkate aldığı yönünde bilgi mevcuttur.²³ Bu arada İbn Kesîr'in de nefesin kesildiği yerde durduğu, meşhur iki râvisinden biri olan Kunbül (ö. 291/904) tarafından nakledilmektedir.²⁴

3. Vakfta mana ve/veya lafız (irâb) bakımından irtibata itibar etmek: Vakf-ibtidâ yerlerinin tespiti konusunda âlimlerin kahir ekseri, vakf yerlerinin sonrasıyla mana ve/veya lafız (irâb) bakımından ilişkisini inceleyerek vakf mahallinin sonrası ile öncesi arasındaki taalluk durumuna göre bu durakları farklı çeşitlere/derecelere ayırırlar. Başta İbnü'l-Enbârî, Neh-hâs, Dâni, Umânî ve İbnü'l-Cezerî olmak üzere vakf-ibtidâ âlimlerinin hemen hemen tamamı vakf yerlerinin tespiti konusunda bu görüştedirler.²⁵ Genel kabule göre, belirtilen taalluk durumları ve bunlara bağlı vakf dereceleri şu noktalarda karşımıza çıkmaktadır:

3. 1. Vakf-ı *tam* ve ibtidâ-ı *tam*, vakf mahallinin sonrasıyla mana ve lafız (irâb) yönünden herhangi bir irtibatı olmayan durak yerleridir. Bu yerlerde vakf yapıp sonrasından ibtidâ etmek, lafız veya mana yönüyle bir kesintiye neden olmadığından tam bir anlam ifade etmektedir. Bu vakf çeşidi genellikle âyet, kıssa, konu veya sure sonlarında olur.²⁶

3. 2. Vakf-ı *kâfi* ve ibtidâ-ı *kâfi*, vakf mahallinin sonrasıyla lafız (irâb) yönünden herhangi bir irtibatı olmayan ancak mana bakımından taalluku devam eden vakf yerleridir. Bu yerlerde vakf yapmak ve devamından ibtidâ etmek güzel/sahih bir anlam ifade etmektedir. Bu vakf-ibtidâ çeşidinde durağın öncesi sonrasından, sonrası öncesinden bağımsız olduğu için bu isim verilmiştir.²⁷

3. 3. Vakf-ı *hasen*, vakf mahallinin sonrasıyla hem lafız yönünden hem de mana bakımından taalluku devam eden ve üzerinde durmak güzel bir anlam ifade eden vakf yerleridir. Bu yerlerde vakf yapmak uygun görülmüştür. Ne var ki bu tür durak yerlerinin sonrasıyla taalluku devam ettiğinden, bu vakf mahallinden ibtidâ etmek çirkin görülmüştür. Dolayısıyla bu ibtidâ çeşidine, ibtidâ-ı *kabîh* ismi verilmiştir. Ancak cumhurun görüşüne göre âyet

mân b. Saîd ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Cemâl M. Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2006), 22, 31; Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Umânî, *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'ati ve ğayrihim (min evveli'l-Kur'ân ilâ âhiri'n-nisâ)*, thk. Hind bint Mansûr el-Abdelî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Dave ve Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1423), 2/9. Ayrıca âyetlerin sonunda vakf etmek konusuna ilgili bilgi için bk. Enes Yarız, "Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 164-170.

23 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/238; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/559; Kastallânî, *Leṭâ'ifü'l-işârât*, 2/516.

24 Bk. Dâni, *el-Müktefâ*, 18.

25 Lafız-mana ilişkisine göre oluşturulan sistemler ve müellifler hakkında bilgi için bk. Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 99-204; Mustafa Karagöz, "Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi, A'râf Süresi'nin 188. Ayeti Örneği", *Bilimname Düşünce Platformu* 34/2 (2017), 41-45; Yakup Uzun, "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ", *Bilimname* 44/1 (2021), 170-194. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin vakf-ibtidâya dair görüşleri için bk. Mehmet Kara, "İbnü'l-Cezerî'nin Vakf-İbtidâ İlmine Yaklaşımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 55-79; Osman Bostan, "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023), 202-203.

26 Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1971), 1/149; Dâni, *el-Müktefâ*, 19; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226.

27 Bk. Dâni, *el-Müktefâ*, 21; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226.

sonları bunun dışında tutulmuştur.²⁸

3. 4. Vakf-ı *kabîh* ve ibtidâ-ı *kabîh*, anlaşılır bir mana ifade etmeyen ve sonrasıyla lafız ve mana bakımından güçlü taalluku devam eden vakf yerleridir. Bu yerlerde vakf yapmak uygun görülmemiştir.²⁹

Bu bağlamda bazı kırâat imamlarının vakf-ibtidâ tercihleri de mana bakımından uygunluğu itibara almaktadır. Nitekim kırâât-ı seb'a imamlarından Nâfi' el-Medenî'nin (ö. 169/785) kelamın tamamlandığı yerlerde vakf yaptığı nakledilmiştir. Aynı şekilde Kûfe kırâat imamlarından Âsım (ö. 127/745) ile Kisâî'nin (ö. 189/805) kelamın tamamlanmasına riayet etmek suretiyle en güzel/uygun ibtidâyâ imkân veren vakfı tercih ettikleri rivâyet edilmiştir.³⁰

3. Kırâat Farklılıklarının Vakf-İbtidâ'ya Etkisi

Yukarıda kırâat ile vakf-ibtidâ arasındaki güçlü irtibattan bahsedilmişti. Burada ise kırâat farklılıklarının vakf-ibtidâ yerlerine etkisi üzerinde durulacaktır. Bilindiği gibi kırâat ihtilafları, usûl ve ferş olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmaktadır. Belli kaidelere dayanan idgâm, imâle, sekt, nakl vb. gibi fonetik farklılıkları konu edinen bölüme 'usûl' adı verilirken herhangi bir kurala bağlı olmayıp farklı vecihlerle okunan kelimelere/ihtilaflara -Kur'an'ın tamamına yayılması sebebiyle- 'ferşü'l-hurûf' adı verilmiştir.³¹ Usûl kapsamında değerlendirilen kırâat farklılıklarının -fonetik yapısı nedeniyle- vakf yerlerine herhangi bir etkisinden söz etmek mümkün değildir. Ferş kapsamına giren ihtilaflara gelince bunların bazılarının vakf yerlerine etkisinin olduğu görülürken bazılarının ise herhangi bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Bu arada kırâat farklılıklarının vakf yerlerini etkilemesinin iki unsura bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi okuyuştaki farklı vecihler sebebiyle ortaya çıkan anlam değişiklikleridir. İkincisi ise bu vecihler nedeniyle âyetin maruz kaldığı dilbilgisi değişiklikleridir. Burada kırâatlerin vakf-ibtidâyâ tesirini, etkinin mahiyeti (yarattığı sonuç) bakımından tasnif edip üç başlıkta ele almak mümkün olacaktır. Bunların birincisi kırâat vecihlerinin vakf yerlerine etki etmemesi, ikincisi vakf yerlerinin derecesini değiştirmesi ve üçüncüsü de vakf yerlerinin mahallini değiştirmesidir. İlk iki madde hakkında birer örnek verildikten sonra araştırmanın asıl konusunu teşkil eden üçüncü madde ele alınıp açıklayıcı örnekler verilerek konu hakkında değerlendirme yapılacaktır.

3. 1. Kırâat Farklılıklarının Vakf Yerlerine Etki Etmemesi

Kırâat ihtilaflarının vakf yerlerini etkilememesi hususunu bir misal ile izaha kavuşturmak yerinde olacaktır. Tevbe 9/61. âyet-i kerimede Hz. Peygamber'i incitip "O her söylenene

28 Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/150; Dâni, *el-Müktefâ*, 22; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226.

29 Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/150; Dâni, *el-Müktefâ*, 25; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226. Vakf-ibtidâ çeşitleri ve kategorilerine ilişkin daha geniş bilgi için bk. Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Şurûh*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/342-368; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/543-552; Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'an*, 240-248; Temel, *Kur'an Kırâatında Vakf ve İbtidâ*, 63-79; Veli Kayahan, "Vakf ve İbtidâ İlmî ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 311-319; Recep Koyuncu, "Vakf-İbtidâ'nın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015), 171-175.

30 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/238; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/559; Kastallânî, *Leṭâ'ifü'l-işârât*, 2/515-516.

31 Bk. Alî b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd fi şerhi'l-kaşîd*, thk. Mevlây Muhammed el-İdrîsî (Riyad: Mekettebüt'r-Rüşd, 2002), 3/619.

kulak veriyor” diyenlere karşı *“De ki: O sizin için hayırlı olana kulak veriyor; Allah’a inanıp müminlere güveniyor. Ve o içinizin iman edenler için bir rahmettir.”* buyrulmaktadır.³² Bu âyette yer alan *وَرَحْمَةً* kelimesini, Hamza dışındaki kırâat imamları *أَدِ* kelimesi üzerine atfederek ref’ ile okurken, Hamza dışındaki kırâat cerr ile okumuştur.³³ Cumhur kırâatinin takdiri: *قُلْ أَذُنُ خَيْرٍ وَرَحْمَةٌ* “O sizin için hayırlı olana kulak veriyor ve müminler için bir rahmettir.” şeklindedir. Hamza kırâatine göre ise *قُلْ أَذُنُ خَيْرٍ وَرَحْمَةٌ* “O sizin için hayırlı ve rahmet olana kulak veriyor.” anlamına gelmektedir.³⁴ Görüldüğü üzere burada *وَرَحْمَةٌ* kelimesindeki okuyuş farklılığının hemen hemen aynı anlamı ifade ettiği görülmektedir. Diğer taraftan her iki okuyuşta da *وَرَحْمَةٌ* kelimesi matûf konumundadır. Matûf ile matûfun aleyhi birbirinden ayırmak doğru olmadığından³⁵ vakf yeri ancak *مَنْكُم* kelimesinde uygun olabilir. Bu sebepten dolayı olsa gerek Nehhâs dışındaki vakf-ibtidâ âlimleri bu âyetteki kırâat ihtilafına işaret etmemişlerdir. Nehhâs ise buradaki okuyuş farklılığını göstererek her iki kırâate göre de *مَنْكُم* kelimesinde durmanın vakf-ı kâfi olduğunun altını çizmiştir.³⁶ Bu örnekten anlaşıldığı üzere bazı *ferşî* farklılıklarının durak yerlerine etkisi olmamıştır. Araştırmamız neticesinde kırâat ihtilaflarının büyük kısmının vakf-ibtidâ yerlerini etkilemediğini söylemek yanlış olmayacaktır.³⁷

3. 2. Kırâat Farklılıklarının Vakf Yerlerinin Derecesini Değiştirmesi

Vakf-ibtidâda mana ve/veya lafız bakımından irtibata itibar eden yöntem, vakf yerlerinin sonrası ile öncesi arasındaki taalluk durumuna göre bu durakları farklı derecelere ayırır. Bu vakf dereceleri, kırâattaki farklı vecihler sebebiyle ortaya çıkan anlam ve/veya dilbilgisi değişiklikleri neticesinde farklılık arz etmektedir. Örneğin, bir kırâate göre belli bir yerde durmak vakf-ı tam kabul edilirken, başka bir kırâate göre aynı yerde durmak vakf-ı kâfi veya vakf-ı hasen şeklinde değerlendirilmiştir. Aynı şekilde bir kırâate göre bir yerde durmak hasen görülürken, diğer bir kırâate göre aynı yer ‘ahsen’ veya ‘etemm’ (tam anlam vermesi bakımından daha iyi) addedilmiştir. Ele alınacak şu misal konuya açıklık getirmesi bakımından önem arz etmektedir. Kehf 18/26. âyet-i kerimede Ashâb-ı Kehf’le ilgili *مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا* “Onların Allah’tan başka bir yardımcısı ve yöneticisi yoktur. O, kendi

32 *Kur’ân-ı Kerîm Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 196.

33 Aynı şekilde bu âyette yer alan *أَدِ* kelimesinin zel harfini, Nâfî’ dışındaki kırâat imamları damme ile okurken, Nâfî’ cezm ile okumuştur. Söz konusu bu kırâat farklılığı usûl kapsamına girmekte ve âyetteki vakf yerlerine etkisi olmamaktadır. İlgili kelimelerdeki kırâatler için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/280; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ’i’l-beşer bi’l-kırâ’ati’l-erba’ate ‘aşer*, thk. Şabân M. İsmâil (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1987), 2/94.

34 Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-ğur’ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 11/536; Hasen b. Ahmed Ebû Ali el-Fârîsî, *el-Hüccce fi ‘ileli’l-kırâ’ati’s-seb’*, thk. Âdil el-Mevcûd vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2007), 3/139; Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kırâ’ati’s-seb’ ve ‘ilelihâ ve hüccecihâ*, thk. Muhyiddin Ramadan (Dimaşk: Mecme’u’l-Lugati’l-Arabiyye, 1974), 1/503-504; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-ğur’ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 10/283; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhtî*, thk. Sıdkî Cemîl (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2010), 5/449.

35 Bk. İbnü’l-Enbârî, *İzâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 1/116; Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *‘ilelü’l-vukûf (el-Vakfı ve’l-ibtidâ’ül-kebîr)*, thk. Muhammed b. Abdillâh el-İdî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2006), 1/135. Ayrıca bk. Şenkîti, *Eserü’l-Kırâat fi’l-Vakfi ve’l-İbtidâ*, 276.

36 Bk. Nehhâs, *el-Çat’ ve’l-i’tinâf*, 1/289.

37 Bu hususla ilgili başka örnekler için bk. Yûnus 10/100, Yûsuf 12/49, Nahl 16/96. Krş. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/287, 295, 304.

hükümranlığına kimseyi ortak etmez.” buyurulmaktadır. Bu âyette yer alan وَلَا يَشْرِكُ kelimesini, İbn-i Âmir ed-Dimeşkî (ö. 118/736) dışındaki kırâat imamları kâf'in dammı ve gâip sığası ile okurken, İbn-i Âmir وَلَا تُشْرِكُ şeklinde kâf harfi cezimli olmak üzere nehiy ve hitap sığası ile okumuştur.³⁸ Burada nehiy ve hitabı içeren okuyuşun anlamı: “Ey Muhammed Allah'ın gaybı bilme gücüne kimseyi ortak etme.” şeklindedir. Aslında görünürde Hz. Peygamber'e olan bu hitap ümmete yöneltilmiş bir uyarıdan ibarettir.³⁹ İbnü'l-Enbârî, Nehhâs ve Dâni'ye göre vakf yeri âyetin sonudur.⁴⁰ Umânî'ye göre ise âyetin sonunda durmak vakf-ı tâm olmakla birlikte gâip kırâati için وَيُ kelimesinde durmak hasen iken, hitap kırâati için ahsendir.⁴¹ Buna benzer bir şekilde Secâvendî'ye göre gâip kırâati için وَيُ kelimesinde durmak vakf-ı mücevvez (ج) iken, hitap kırâati için vakf-ı mutlak (ط) مَا لَيْمٍ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَيُ. cümlesi ile وَلَا يَشْرِكُ ifadesi haberî cümle iken, وَلَا تُشْرِكُ şeklinde nehiy ve hitap kırâati inşâ cümledir. İnşâ cümlelerinin haberî cümle üzerine atfedilmesinin Arap dilcilerinin çoğuna göre uygun olmadığından⁴³ olsa gerek Umânî ile Secâvendî, وَيُ kelimesinde vakf yaparak iki cümleyi birbirinden ayırmışlar ve vakf yapmanın daha iyi olduğunu ifade etmişlerdir. Gâip kırâatine göre وَيُ kelimesinde vakf yapmanın mücevvez-hasen şeklinde değerlendirilmesi ise birbirine atfedilmiş iki haberî cümleyi ayırmanın caiz olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁴ Örnekten anlaşıldığı üzere bir kırâate göre mücevvez-hasen olan vakf yeri, diğer kırâate göre ahsen-mutlak şeklinde değerlendirilmiş ve böylece âyetteki okuyuş farklılığı her iki kırâate göre vakf mahalli olarak kabul edilen vakfın derecesini değiştirerek etkilemiştir.⁴⁵

3. 3. Kırâat Farklılıklarının Vakf Yerlerinin Mahallini Değiştirmesi

Kırâat vecihlerinin âyette yol açtığı anlam ve/veya dilbilgisi değişiklikleri sonucunda bir kırâate göre âyetin belli bir kelimesinde durmak vakf mahalli kabul edilirken, başka bir kırâate göre aynı yerde durmak uygun/caiz olmayabilir. Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden bu kategoride toplamda yirmi âyet tarafımızca tespit edilmiştir. Konuya açıklık getirmesi bakımından ehemmiyet arz eden beş misal ele alınıp bunların tahlili ve değerlendirmesi yapılacak, diğerleri ise tabloda gösterilecektir.

1. Örnek:

Bakara 2/284. âyette وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ط فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ

38 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/31; Bennâ, *el-İthâf*, 2/213.

39 Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *el-Hüccce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Sa'îd el-Efgânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 415; Kaysî, *el-Kesf*, 2/59.

40 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/757; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/388; Dâni, *el-Müktefâ*, 142. Ayrıca bk. Şenkîti, *Eserü'l-Kırâat fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, 355.

41 Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Umânî, *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'ati ve ğayrihim (min sûreti'l-mâide ilâ âhiri'l-Kur'ân)*, thk. Muhammed el-Ezverî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Dave ve Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1423), 2/356.

42 Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 2/660.

43 Muhammed b. Ahmed el-Mekkî İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât (Şârîka: Câmî'atü's-Şârîka, 2006), 8/230.

44 İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 3/325.

45 Bu hususla ilgili başka örnekler için bk. Bakara 2/119, En'âm 6/132, İbrâhîm 14/1-2. Krş. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/221, 262, 298, 210; İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/530, 2/739; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/77, 247; Dâni, *el-Müktefâ*, 44, 130; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/238, 2/123, 289; Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/233, 2/621.

açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediğini başışlar, dilediğine azap eder.” buyrulmaktadır. Bu âyette yer alan *يُغْفِرُ* ile *يُعَذِّبُ* kelimelerini, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca’fer (ö. 130/748) ve Ya’kûb (ö. 205/821) cümle-i istînâfiye takdiriyle merfu olarak okurken, diğer kırâat imamları şartın cevabı olan *يُحَاسِبُكُمْ* üzerine atfederek *يُعَذِّبُ* - *يُغْفِرُ* şeklinde cezm ile okumuşlardır.⁴⁶ Tefsir ve kırâat tevcihi kaynaklarına bakıldığında mana cihetinden her iki kırâatin hemen hemen aynı anlamı ifade ettiği ve buradaki ihtilafın nahiv merkezli olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Biraz daha izah etmek gerekirse cezm kırâatine göre *يُغْفِرُ* ibaresinde geçen ‘fe’ harfi ta’kib (sıralama) anlamını ifade eden atif edatıdır. Dilciler, ta’kib anlamında kullanılan ‘fe’ edatının, mâtûf ile matûfun aleyh arasında güçlü bir bağ oluşturduğuna işaret etmişlerdir.⁴⁸ Bu sebeptendir ki Nehhâs, Dâni, Umânî ve Secâvendî gibi vakf-ibtidâ âlimleri, cezm kırâatine göre birbirine atfedilen fiilleri ayırmamak için *يُحَاسِبُكُمْ بِهٖ اللّٰهُ* ifadesinin vakf yeri olmadığı konusunda hemfikirlerdir. Ref⁴ kırâatine göre ise ‘fe’ harfi istînâf (başlangıç) edatıdır ki bulunduğu cümlenin önceki cümleyle lafız bakımından irtibatlı olmadığını göstermektedir.⁴⁹ Buna göre belirtilen yerin vakf mahalli olduğu noktasında ittifak edilmiştir. Nehhâs’a göre bu durak tam iken, Dâni ile Umânî’ye göre hasen, Secâvendî’ye göre vakf-ı mutlaktır.⁵⁰ İbnü’l-Enbârî ise söz konusu âyetle ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır.⁵¹

2. Örnek:

Bakara 2/285. âyette *كُلُّ أَمْرٍ بِاللّٰهِ وَمَلٰئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ ط لَا تَفْرُقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهٖ* “Her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandılar. O’nun elçileri arasında ayırım yapmayız” dediler.” buyrulmaktadır. Bu âyette yer alan *لَا تَفْرُقُ* kelimesini, Ya’kûb *لَا تَفْرُقُ* şeklinde gâip sığasıyla okurken diğer kırâat imamları nefis-i mütekellim maa’l-ğayr sığasıyla okumuşlardır.⁵² Cumhur kırâatinin takdiri: *“Müminlerin her biri: O’nun elçileri arasında ayırım yapmayız” derler.*” şeklindedir.⁵³ Bu takdire göre *كُلُّ أَمْرٍ* cümlesi ile *لَا تَفْرُقُ* cümlesi arasında mana açısından bağlantı olsa da lafız/irâb bakımından birbirinden bağımsız iki cümleden bahsetmek mümkündür. Zira *والمؤمنون يقولون: لَا تَفْرُقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهٖ* takdiriyle başlayan ikinci cümle istînâfiyedir. Bu yüzden olsa gerek İbnü’l-Enbârî, Nehhâs, Dâni, Umânî ve Secâvendî, -tercihleri farklı olsa da- *وَرُسُلِهٖ* lafzının vakf yeri olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Nitekim söz konusu kelime vakf yapmak İbnü’l-Enbârî ile Umânî’ye göre hasen, Dâni’ye göre kâfi, Secâvendî’ye göre mutlaktır.⁵⁴ Nehhâs ise vakf derecesini açıklamadan buradaki vakf mahallini Ebû Hâtim es-Sicistânî’ye

46 İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237; Benna, *el-İthâf*, 1/461.

47 Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüccce*, 2/247-248; İbn Zencele, *el-Hüccce*, 152; Kayısî, *el-Keşf*, 1/323; Kurtubî, *el-Câmi*, 4/490; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîf*, 2/752.

48 Bk. Ahmed b. Abdünnûr el-Mâlekî, *Rasfü’l-mebânî fi şerhi hurûfi’l-me’ânî*, thk. Ahmed M. el-Harrât (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 2002), 440-450. Ayrıca vakf yapılması uygun olmayan yerler hakkında bk. Nihat Temel, “Kıraatte Vakf- İbtida ve Anlama” (Tarihten Günümüze Kıraat İlimi, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 288-298; Ahmet Gökdemir, “İbnü’l-Cevzî’nin Vakf Yapılmaması Gereken Yerlere Dair Görüşlerinin Kaynağı: İbnü’l-Enbârî”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2018), 26-29.

49 Bk. Mâlekî, *Rasfü’l-mebânî*, 440-450.

50 Nehhâs, *el-Kâf ve’l-İtinâf*, 1/120; Dâni, *el-Müktefâ*, 56; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/397; Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, 1/353. Ayrıca bk. Şenkîti, *Eserü’l-Kırâat fi’l-Vakfi ve’l-İbtidâ*, 146.

51 İbnü’l-Enbârî, *İzâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 1/559.

52 İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237; Benna, *el-İthâf*, 1/462.

53 Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/150; Kurtubî, *el-Câmi*, 4/496-497; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîf*, 2/758; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisyye, 1984), 3/133.

54 İbnü’l-Enbârî, *İzâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 1/560; Dâni, *el-Müktefâ*, 56; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/398; Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, 1/352. Ayrıca bk. Şenkîti, *Eserü’l-Kırâat fi’l-Vakfi ve’l-İbtidâ*, 149.

(ö. 255/869) nispet etmiştir.⁵⁵ Ya'kûb kırâatinin takdiri ise رسله من أحد من رسله “Müminlerin hiç biri, O'nun elçileri arasında ayırım yapmaz.”⁵⁶ Bu takdire göre رَبِّ إِي وَصَعْتَهَا أَنْتِي وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَصَعَتْ ط وَلَيْسَ ط cümlesi arasında hem mana hem de lafız/irâb bakımından bağlantı devam etmektedir. Bir başka deyişle mübtedâ-haber durumunda olan iki cümleyi ayırmamak adına vakf-ibtidâ kaynaklarında وَرُسُلِهِ lafzının vakf yeri olmadığına işaret edilmiştir. Özetlemek gerekirse mütekellim kırâatinde vakf yeri olarak gösterilen وَرُسُلِهِ kelimesi, gâip kırâatinde vakf mahalli kabul edilmemiştir.

3. Örnek:

Âl-i İmrân 3/35. âyette İmrân'ın eşinin karnındaki çocuğu Allah'a adadığından bahsedilmektedir. Bu bağlamda 36. âyet-i kerimede وَلَيْسَ ط وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَصَعَتْ ط وَرُسُلِهِ ط “Onu doğurunca dedi ki: ‘Rabbim! Onu kız doğurdum. -Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir.- Erkek de kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum.” Burada geçen وَصَعَتْ kelimesi, İbn Âmir, Ebû Bekr (ö. 193/809) ve Ya'kûb tarafından وَصَعْتُ şeklinde müfred mütekellim sığasıyla okunurken, diğer kırâat imamları tarafından وَصَعْتُ şeklinde müfred gâip sığasıyla rivâyet edilmiştir.⁵⁷ وَصَعْتُ kırâatinde, وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَصَعْتُ cümlesinin öncesinde yer alan رَبِّ إِي وَصَعْتَهَا أَنْتِي “Rabbim! Onu kız doğurdum.” ifadesi Hz. Meryem'in annesine ait iken, وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَصَعْتُ ibaresi Allah'a aittir.⁵⁸ İmrân'ın eşinin sözünü Allah'ın sözünden tefrik etmek, ancak أَنْتِي kelimesinde vakf yapmakla gerçekleşir. Bundan hareketle âlimler, وَصَعْتُ kırâatine göre أَنْتِي lafzının vakf mahalli olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. İbnü'l-Enbârî ile Nehhâs söz konusu yerde durmanın hasen, Dâni ile Umânî kâfi, Secâvendî ise mutlak olduğunu tasrih etmiştir.⁵⁹

وَصَعْتُ şeklinde okunan müfred mütekellim kırâatine gelince, وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَصَعْتُ “Oysa Allah benim ne doğurduğumu daha iyi bilmektedir.” anlamına gelmektedir. Bu durumda hem وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَصَعْتُ cümlesi hem de âyetin başındaki رَبِّ إِي وَصَعْتَهَا أَنْتِي ifadesi, Hz. Meryem'in annesine ait olacaktır.⁶⁰ Bir başka tabirle bu kırâate göre aynı kişiye ait birbirine atfedilmiş ve birbirinin devamı niteliğinde bitişik iki cümleden söz edilebilir. Buna karşın yukarıda adı geçen âlimler, müfred mütekellim kırâatine göre aynı kişinin sözü devam ettiği için أَنْتِي kelimesinin vakf mahalli olmadığına altını çizmişlerdir.⁶¹

Burada temas edilmesi gereken başka bir husus da aynı âyetin devamında yer alan وَلَيْسَ ط “Erkek de kız gibi değildir.” cümlesinin kimin sözü olduğu meselesidir. Bahse konu olan cümle Hz. Meryem'in annesinin sözü mü, yoksa onun sözünü bölen Allah'a ait itirâziye bir cümle mi? Bu sorular, âyete doğru bir anlam verilmesi ve dolayısıyla vakf yerlerinin belirlenmesi açısından önemlidir. Kanaatimizce âyetteki vakf yerlerinin tespiti, anahtar konumunda olan iki kriterden geçmektedir. Birincisi, وَصَعْتُ kelimesindeki kırâat farklılığı; ikincisi

55 Nehhâs, *el-Kaṭʿ ve'l-i'tinâf*, 1/121.

56 Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/150; Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 4/496-497; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 2/758; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/133.

57 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/239; Bennâ, *el-İthâf*, 1/475.

58 Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/336-338; Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 5/102; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 3/117; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/233.

59 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâʿ*, 2/575; Nehhâs, *el-Kaṭʿ ve'l-i'tinâf*, 1/132; Dâni, *el-Müktefâ*, 59; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/437; Secâvendî, *İlelül-vukûf*, 1/370.

60 Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/268; İbn Zencele, *el-Hücce*, 160; Kaysî, *el-Keşf*, 1/340.

61 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâʿ*, 2/575; Nehhâs, *el-Kaṭʿ ve'l-i'tinâf*, 1/132; Dâni, *el-Müktefâ*, 59; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/437; Secâvendî, *İlelül-vukûf*, 1/370.

ise *وَلَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأُنثَى* cümlesinin kime ait olduğu ve nasıl tevیل edileceği hususudur.

İslam âlimlerinin çoğunluğu, sözü edilen cümlelerin İmrân'ın eşine ait olduğu düşüncesindedir. Onlara göre mezkûr cümle, bir önceki âyette İmrân'ın eşinin “*Rabbim! Karnımdaki çocuğu sırf sana hizmet etmek üzere adadım, benden kabul et.*”⁶² şeklindeki duası ile yakından bağlantılıdır. Bu çerçevede, adağın konusunun yerine gelmesi bakımından erkek çocuğun kız çocuğa üstünlüğünü dile getirerek bu konudaki üzüntüsünü belirtmek ve özür dilemek üzere “*Adadığım erkek, doğurduğum kız gibi değildir.*” cümlesini söylediği görüşündedirler. Çünkü o, nezirde bulunduğu, muhtemelen Beytülmakdis hizmetine elverişli cinsiyete sahip, bir erkek çocuğu dünyaya getirme ihtimalini esas almıştı.⁶³ Buna karşılık bazı müfessirler, *وَلَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأُنثَى* cümlesinin Allah'ın sözü olduğu kanaatindedirler. Bunlara göre âyetin tevili: Hz. Meryem'in annesinin adadığı erkek bizim bahsettiğimiz kız gibi değildir. Bu âyette, onun hayıflanmasının ve özür beyan etmesinin işin hakikatini bilmemesinden kaynaklandığı ve dünyaya getirdiği bu kız evlâdının ne kadar ulvî bir mertebeye sahip olacağı ima edilmiştir.⁶⁴ Bu bağlamda, araştırmada müracaat edilen vakf-ibtidâ kaynaklarına bakıldığında -Secâvendî hariç- *وَلَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأُنثَى* cümlesinin sonunun vakf yeri olup olmadığına işaret edilmediği görülmektedir. Ancak İbnü'l-Enbârî ile Nehhâs, ilgili cümlelerin yukarıda belirtilen her iki tevile de açık olduğunu dile getirmişlerdir.⁶⁵ Secâvendî ise ilgili cümlelerin mütakellim kırâatinin devamı olma ihtimalini düşünerek cümlelerin sonunda vakf yapmanın câiz (ج) olduğunu kaydetmiştir.⁶⁶

Kanaatimizce âyetteki vakf yerlerini daha sağlıklı bir biçimde belirlemek için *وَلَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأُنثَى* cümlesini, *وَضَعْتُ* kelimesindeki kırâatlerle birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Böylece vakf yerleri açısından dört farklı ihtimal karşımıza çıkmaktadır.

1- *وَضَعْتُ* kelimesinin, *وَضَعْتُ* şeklinde müfred gâip sîgasıyla okunması ile *وَلَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأُنثَى* cümlesinin Hz. Meryem'in annesine ait olması durumudur. Bu takdirde *وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ* ifadesi cümle-i itirâziye olup Allah'ın sözü iken, öncesi ve sonrasındaki bütün ifadeler İmrân'ın eşine aittir. Yukarıda da zikredildiği gibi tevilde iki ihtimale açık olan *وَلَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأُنثَى* cümlesinin İmrân'ın eşine ait olması, bir önceki âyette geçen nezrin yerine gelmemesinden hasıl olan üzüntü karinesine bağlanmıştır. Buna göre âyetin anlamını ve dolayısıyla vakf yerlerini şu şekilde tayin etmek mümkündür: “... *Rabbim! Onu kız doğurdum. -Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir.- Beytülmakdis hizmetine adadığım erkek bu kız gibi değildir...*”. Bir başka tabirle bu duruma göre vakf mahalli, *وَضَعْتُ* ve *وَضَعْتُ* kelimelerinin üzerindedir.

62 Kur'ân-ı Kerîm Meâlî, 53.

63 Bk. Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 5/337; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muħarrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselâm Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/425; Kurtubî, *el-Câmî*, 5/102-103; Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. M. Abdurrahmân el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 2/14; Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Neseîf, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Seyyid Zekeriyâ (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 156-157; Ebû Hayyân, *el-Baħrû'l-muħiṭ*, 3/117-118; İbn Âşûr, *et-Taħrîr ve't-tenvîr*, 3/233.

64 Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haķâ'iki't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vü-cûhi't-te'vîl*, thk. Halil Memûn Şîhâ (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009), 3/169; Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 317; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/14; İbn Âşûr, *et-Taħrîr ve't-tenvîr*, 3/233.

65 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/575; Nehhâs, *el-Ķaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/132.

66 Secâvendî, *İlelü'l-vuķûf*, 1/370.

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ (وقف) وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ (وصل) وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ

2- وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ cümlesinin, وَضَعْتَ şeklinde müfred gâip sîgasıyla okunması ile cümlesinin Allah'a ait olması durumudur. Bu takdirde وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ cümlesi, Allah'ın sözünü temsil eden وَضَعْتَ fiilinin karinesiyle bir önceki cümlelerin devamı niteliğindedir. Burada mevzubahis iki cümle Allah'a ait olduğu düşünülürse, وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ifadesinin tamamının Hz. Meryem'in annesinin sözünü bölen bir cümle-i itirâziye olduğu söylenebilir. Ayrıca gâip kırâatinin aktardığı anlam, sonraki cümlelerin tevili ile bütünleşmekte ve örtüşmektedir. Nitekim iki cümleye şöyle mana verilebilir: “... Rabbim! Onu kız doğurdum. - Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir ki onun dilediği erkek Allah'ın lütfettiği ve ulvî mertebeye ulaşacağı bu kız gibi değildir. - Ben onun adını Meryem koydum ...”⁶⁷ Bir başka ifadeyle bu duruma göre vakf mahalli, أَنْتَىٰ ve كَالْأُنْثَىٰ kelimelerinin üzerindedir.

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ (وقف) وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ (وقف) وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ ...

3- وَضَعْتَ kelimesinin, وَضَعْتُ şeklinde müfred mütekellim sîgasıyla okunması ile وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ cümlesinin İmran'ın eşinin sözü olması durumudur. Bu takdirde âyette yer alan bütün cümleler, Hz. Meryem'in annesine aittir. Ayrıca bu kırâate göre وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ cümlesinin İmrân'ın eşine ait olması, iki önemli karine ile desteklenmektedir. Bunların ilki bir önceki âyette geçen nezir meselesidir. İkincisi ise mütekellim kırâati dahil olmak üzere âyetteki (وَضَعْتُهَا، سَمَّيْتُهَا، أَعْبَدُهَا) gibi fiillerin Hz. Meryem'in annesini göstermesidir. Zira burada mütekellim kırâatinin verdiği anlam, sonraki cümlelerin tevili ile bütünleşmekte ve örtüşmektedir. Buna göre âyetin anlamını ve dolayısıyla vakf yerlerini şu şekilde belirlemek mümkündür: “... Rabbim! Onu kız doğurdum, oysa Allah benim ne doğurduğumu daha iyi bilmektedir; Beytülmakdis hizmetine adadığım erkek bu kız gibi değildir...” Bir başka tabirle وَضَعْتُ kırâatine göre vakf mahalli âyetin sonundadır.

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ (وصل) وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ (وصل) وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ (وصل) وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ ...

4- وَضَعْتَ kelimesinin, وَضَعْتُ şeklinde müfred mütekellim sîgasıyla okunması ile وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ cümlesinin Allah'ın kelâmı olması durumudur. Bu takdirde sözü edilen ifade dışında âyette yer alan bütün cümleler, Hz. Meryem'in annesine ait olacaktır. Ancak bütün cümlelerin Hz. Meryem'in annesine ait olduğu bir durumda, söz konusu ifadenin itirâziye olup Allah'ın sözü olmasını destekleyen bir karineden bahsetmek mümkün değildir. Diğer taraftan sadece bu cümlelerin Hz. Meryem'in annesine ait olmadığı düşünüldüğünde ortaya çıkan mananın, âyetteki mütekellim sîgasıyla ifade edilen fiillerle örtüşmediği ve bir bütünlük içerisinde olmadığı anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla bütün fiillerin Hz. Meryem'in annesini işaret ettiği bir âyette, herhangi bir karine olmadan bu cümlelerin başkasına nispet edilmesi uzak bir ihtimal olarak görülmektedir.

Bu örnekte ele alınan kırâat farklılığı, bulunduğu cümlede vakf mahallinin tespitinde mühim rol oynamıştır. Bunun yanı sıra âyetin devamındaki ifadelerin teviline karine teşkil ederek ortaya farklı mana çıkmasında ve bunun sonucunda vakf yerlerinin tayininde belirleyici olmuştur.

67 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/169; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm*, 317; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/14; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/233.

4. Örnek:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا ۗ

Râf 7/54. âyette ^ط *“Şüphesiz sizin rabbiniz, gökleri ve yeri altı evrede yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır.”* buyrulmaktadır. Bu âyette yer alan *يُغْشِي* kelimesini, Ebû Bekr, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef (ö. 229/844) *يَغْشَى* şeklinde şin harfinin şeddesi ve gayn harfinin fethası ile okurken, diğer kırâat imamları ise şin harfini şeddesiz ve gayn harfini de cezm ile okumuşlardır. Yine aynı âyette geçen *السَّمَسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ مُسْخَرَاتٍ* kelimelerin dördünü, İbn Âmir ref ile kırâat ederken, cumhur nasb ile rivâyet etmiştir.⁶⁸ Kırâatlerin tevcihine yönelik kaynaklarda tef'îl bâbından olan *يَغْشَى* - *يَغْشَى* ile if'âl bâbından olan *أَغْشَى* - *يَغْشَى* lafızlarının aynı manayı ifade eden iki lügat/lehçeden ibaret olduğu kaydedilmiştir. Ancak tef'îl bâbından olan *يَغْشَى* kelimesinde tekrar anlamı vurgulanmaktadır. Çünkü her gün farklı bir gece gündüze bürünüp örtülüyor. Burada her iki kırâatin hemen hemen aynı şeyi işaret ettiği ve farklı bir mananın ortaya çıkmadığı rahatlıkla söylenebilir.⁶⁹ Nitekim sözü edilen kırâat ihtilafının âyetteki vakf yerlerine etki etmediği de aşîkârdır. Âyetteki diğer kırâat farklılığına gelince cumhur kırâatini temsil eden nasb okuyuşuna göre yukarıda belirtilen sözcükler, mefûlün bih konumunda olan *السَّمَوَاتِ* kelimesinin üzerine atfedilmiştir. Bu durumda âyetin takdiri: *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَخَلَقَ السَّمَسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ حَالَ كَوْنِهَا مُسْخَرَاتٍ بِأَمْرِهِ* *“Şüphesiz sizin rabbiniz, gökleri, yeri, güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır.”* şeklindedir. Bu takdir ve irâba göre matûf ile matûfun aleyhi ayırmak uygun olmadığından *حَثِيثًا* lafzında vakf yapmayıp *بِأَمْرِهِ* kelimesinde durmak daha münasiptir. Halbuki ref kırâatine göre *السَّمَسِ* lafzı mübtedâ olup haberi *مُسْخَرَاتٍ* kelimesidir.⁷⁰ ise *السَّمَسِ* üzerine matûf olup âyetin takdiri: *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ... وَالسَّمَسِ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْخَرَاتٍ بِأَمْرِهِ* *“Şüphesiz sizin rabbiniz, gökleri ve yeri yaratan Allah'tır. Güneş, ay ve yıldızlar, onun emrine boyun eğmişlerdir.”* şeklindedir.⁷¹ Bu takdir ve irâba göre *السَّمَسِ* ile başlayan cümle istinâfiye olduğundan ve iki cümle arasında lafzî bir bağlantı olmadığından *حَثِيثًا* kelimesinde vakf yapmak uygundur. Bu bağlamda Dâni, Umânî ve Secâvendî, ref kırâatine göre *حَثِيثًا* lafzının vakf mahalli olduğu, nasb kırâatine göre ise mezkûr sözcüğün vakf yeri olmadığı noktasında ittifak etmişlerdir. Dâni ile Umânî, söz konusu kelimeye vakf derecesini belirtmezken, Secâvendî mutlak olduğunu kaydetmiştir. İbnü'l-Enbârî ile Nehhâs ise bu âyetteki kırâat vecihlerinin etkisine değinmemişlerdir.⁷² Görüldüğü gibi buradaki kırâat ihtilafı, ilgili lafızların dilbilgisi cihetinden farklı değerlendirilmesine ve dolayısıyla farklı irâb vecihlerine sahip olmasına yol açmış, bunun neticesinde cümlenin anlamı ile yapısını etkilemiş ve doğrudan vakf yerinin değişmesine neden olmuştur.

68 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/269; Bennâ, *el-İthâf*, 2/51.

69 Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/18-19; İbn Zencele, *el-Hücce*, 284; Kaysî, *el-Keşf*, 1/464-465.

70 Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/19-20; İbn Zencele, *el-Hücce*, 284; Kaysî, *el-Keşf*, 1/465.

71 Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/246-247; Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/241-242; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, 5/67; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/168-169.

72 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/658; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-ir'tinâf*, 1/255; Dâni, *el-Müktefâ*, 96; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/141; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 2/503. Ayrıca bk. Şenkitî, *Eseru'l-Kırâat fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, 251.

5. Örnek:

A'râf 7/186. âyette *“Allah kimi dalâlete düşürürse artık onu hidâyet yoluna iletecek kimse yoktur. O (Allah), onları azgınlıkları içinde yollarını şaşırmış olarak bırakır.”* buyrulmaktadır. Bu âyette yer alan *وَيَذَرُهُمْ* kelimesini, Nâfi‘, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Ca’fer cümle-i istinâfiye takdiriyle *وَيَذَرُهُمْ* şeklinde nûn ve ref’ ile okurken; Ebû Amr, Âsım ve Ya’kûb, âyette geçtiği şekilde gâip sîgası ve ref’ ile okumuşlardır. Hamza, Kisâi ve Halef ise şart cevabı olan *فَلَا هَادِيَ لَهُ* cümlesinin mahalli üzerine atfederek *وَيَذَرُهُمْ* şeklinde gâip sîgası ve cezm ile okumuşlardır.⁷³ Anlam açısından bakıldığında, söz konusu üç kırâatin de hemen hemen aynı manayı ifade ettiği ve buradaki ihtilafın nahiv merkezli olduğu görülmektedir.⁷⁴ Bu meyanda cezm kırâatine göre birbirine atfedilen cümleleri tefrik etmemek amacıyla vakf-ibtidâ âlimleri, *فَلَا هَادِيَ لَهُ* cümlesinin vakf mahalli olmadığı yönünde görüş belirtmişlerdir. Dolayısıyla cezm kırâatine göre buradaki vakf yeri âyetin sonudur. Ancak ref’ kırâatlerine göre yeni bir cümle başladığından *فَلَا هَادِيَ لَهُ* sonunda vakf yapıp *وَيَذَرُهُمْ / وَيَذَرُهُمْ* lafzından devam etmek konusunda ittifak edilmiştir. Şöyle ki ref’ kırâatlerinde birinci cümlelerin sonunda vakf yapmak İbnü'l-Enbârî ile Umânî'ye göre hasen, Nehhâs ile Dâni'ye göre tam, Secâvendî'ye göre ise vakf-ı mutlaktır.⁷⁵ Özetlemek gerekirse bu örnekten de anlaşıldığı üzere bir kırâate göre vakf mahalli olarak kabul edilmeyen bir yer, bir diğer kırâate göre (hasen, tam veya mutlak) olarak değerlendirilebilmektedir.

Araştırmanın makale sınırlarını aşmaması için, kırâat ihtilaflarının vakf yerlerini değiştirmesi ile alakalı tespit ettiğimiz diğer misallere sadece işaret edilmiştir. Bu doğrultuda söz konusu âyetleri, âyetlerdeki kırâat farklılıklarını ve her bir kırâate göre uygun vakf yerlerini tablo halinde şu şekilde göstermek mümkündür.

Sûre/Âyet	Âyetin Metni	Kırâatler	Vakf Yeri
Âl-i İmrân, 3/39	فَتَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ ۖ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ	1- أَنَّ اللَّهَ 2- إِنَّ اللَّهَ 76	1- الصَّالِحِينَ 2- الْمِحْرَابِ 77
Âl-i İmrân, 3/73	قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ ۖ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوْتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ ۗ	1- أَنْ يُؤْتَىٰ 2- ءَأَنْ يُؤْتَىٰ 78	1- رَبِّكُمْ 2- هُدَى اللَّهِ 79

73 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/273; Bennâ, *el-İthâf*, 2/70-71.

74 bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/75; İbn Zencele, *el-Hücce*, 303; Kaysî, *el-Keşf*, 1/485; Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/404; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîf*, 5/236; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/199-200.

75 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/671-673; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/267; Dâni, *el-Müktefâ*, 101; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/163; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 2/525-526. Ayrıca bk. Şenkîti, *Eserü'l-Kırâat fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, 263.

76 İbn Âmir ile Hamza, (ي) harfinin hemzesini kesre ile okurken, diğer kırâat imamları fetha ile okumuşlardır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/239; Bennâ, *el-İthâf*, 1/477.

77 Âyetteki vakf yerleri ile ilgili farklı görüşler için bk. Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/134; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/441-442.

78 İbn Kesîr, ilki hemze-i istihâm olmak üzere iki hemze ile okurken, diğer kırâat imamları tek hemze ile okumuşlardır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/240; Bennâ, *el-İthâf*, 1/482.

79 Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/578; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/140; Dâni, *el-Müktefâ*, 62; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/469-470; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/376-377.

Âl-i İmrân, 3/146	وَكَأَيُّنَ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ لَمْ يَمُتْ رِيثُونَ كَثِيرٌ ؕ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا ط	1- قَاتَلَ 2- فُتِلَ 80	1- كَثِيرٌ/ وَمَا اسْتَكَانُوا 2- فُتِلَ / وَمَا اسْتَكَانُوا 81
Mâide, 5/45	وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ تُقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ ط	1- وَالْعَيْنُ.. وَالْجُرُوحُ - 2- وَالْعَيْنُ.. وَالْجُرُوحُ - 3- وَالْعَيْنُ.. وَالْجُرُوحُ - 82	1- قِصَاصٌ 2- بِالسِّنِّ 3- بِالسِّنِّ 83
En'âm, 6/54	وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ	1- اللَّهُ - فَإِنَّهُ - 2- إِنَّهُ - فَإِنَّهُ - 3- أَنَّهُ - فَإِنَّهُ 84	1- رَحِيمٌ - 2- الرَّحْمَةَ - 3- رَحِيمٌ 85
En'âm, 6/54	وَإِذَا قَالَ لِإِبْرَاهِيمَ لِإِخْوَتِهِ أَسْتَأْذِنُكُمْ لِمَا تَدْعُونَ فَيَقُولُ بَشِّرْهُنَّ بِمَا تَدْعُونَ فَيَقُولُ بَشِّرْهُنَّ بِمَا تَدْعُونَ فَيَقُولُ بَشِّرْهُنَّ بِمَا تَدْعُونَ	1- أَرَزَ - 2- أَرَزُ 86	1- إِلَهَةٌ 2- لَابِيهٌ 87
A'râf, 7/26	يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَدِّي سِوَانِكُمْ وَيُرِيهَا وَرَيْشًا ۗ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ جَاهِلًا فَاجْتَنِبْهَا وَتَلَوَّى ذِكْرًا حَرِيمًا ۗ	1- وَيَلْبَسُ 2- وَيَلْبَسُ 88	1- وَيُرِيهَا - خَيْرٌ - 2- وَتَلَوَّى - خَيْرٌ - 89
Tevbe, 9/40	قَاتِلُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرْبًا مَدِينَةَ وَلْيَعْلَمُوا أَنَّهُمْ لَنْ يُغْنِيَهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ الْعَمَلُ ط	1- وَكَلِمَةَ اللَّهِ - 2- وَكَلِمَةَ اللَّهِ - 90	1- السُّفْلَى - 2- الْعُلْيَا 91

80 Nâfi', İbn kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb, elifsiz ve meçhul sîgasıyla okurken, diğer kırâat imamları fâ'ale sîgasıyla okumuşlardır Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/242; Bennâ, *el-İthâf*, 1/489-490.

81 Âyetteki vakf yerleri ile ilgili farklı görüşler için bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/585-587; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/150; Dâni, *el-Müktefâ*, 66; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/393-394.

82 Kisâi, (وَالْعَيْنُ... وَالْأَنْفُ... وَالْأُذُنُ... وَالسِّنُّ... وَالْجُرُوحُ) kelimelerinin beşini ref' ile okurken; Ebû Amr, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer ilk dördünü nasb ile okumuşlardır. Diğer kırâat imamları ise söz konusu kelimelerin beşini nasb ile rivâyet etmişlerdir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254; Bennâ, *el-İthâf*, 1/536.

83 Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/621-622; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/204-205; Dâni, *el-Müktefâ*, 81; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/77-78; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 2/455.

84 İbn Âmir, Âsım ve Ya'kûb, her iki harfin hemzesini fetha ile okurken; Nâfi' ile Ebû Ca'fer, ilk harfin hemzesini fetha ile, ikincisini kesre ile okumuşlardır. Diğer kırâat imamları ise iki hemzeyi kesre ile rivâyet etmişlerdir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/258; Bennâ, *el-İthâf*, 2/13.

85 Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/633-634; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/223-224; Dâni, *el-Müktefâ*, 86; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/106-107; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 2/477.

86 Ya'kûb, münâdâ olarak ref' ile okurken, diğer kırâat imamları bedel olarak nasb ile okumuşlardır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/259; Bennâ, *el-İthâf*, 2/17.

87 Âyetteki vakf yerleri ile ilgili farklı görüşler için bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/636-638; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/227; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/112.

88 Nâfi', İbn Âmir, Kisâi ve Ebû Ca'fer, nasb ile okurken, diğer kırâat imamları ref' ile okumuşlardır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/268; Bennâ, *el-İthâf*, 2/46.

89 Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/652-653; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/249; Dâni, *el-Müktefâ*, 93-94; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/134; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 2/498.

90 Ya'kûb, nasb ile okurken, diğer kırâat imamları ref' ile okumuşlardır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/279; Bennâ, *el-İthâf*, 2/92.

91 Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/693-694; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/287; Dâni, *el-Müktefâ*, 107; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/193; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 2/550.

Yûnus, 10/81	قَلَمًا أَلْتَمُوا قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُمْ بِهِ السَّخَرُ ط إِنَّ اللَّهَ سَبَّطِلُهُ ط	1- السَّخَرُ 2- السَّخَرُ 92	1- السَّخَرُ سَبَّطِلُهُ 2- السَّخَرُ سَبَّطِلُهُ 93
Hûd, 11/46	قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ة إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ	1- عَمَلٌ غَيْرُ 2- عَمِلَ غَيْرُ 94	1- أَهْلِكَ 2- غَيْرُ صَالِحٍ 95
Nahl, 16/12	وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۗ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ط وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ط	1- اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ 2- اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ 3- اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ 96	1- وَالْقَمَرَ - بِأَمْرِهِ 2- وَالنَّهَارَ - بِأَمْرِهِ 3- بِأَمْرِهِ 97
Mü'minûn, 23/111	إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا ۗ إِنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ	1- إِنَّهُمْ 2- إِنَّهُمْ 98	1- الْفَائِزُونَ 2- صَبَرُوا 99
Furkân, 25/10	تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۗ وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا	1- وَيَجْعَلُ 2- وَيَجْعَلُ 100	1- قُصُورًا 2- الْأَنْهَارُ 101
Duhân, 44/49	ذُقْ ؕ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ	1- أَنْتَ 2- إِنَّكَ 102	1- الْكَرِيمُ 2- ذُقْ 103
Tûr, 52/28	إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ ط إِنَّهُ هُوَ الْبُورُ الرَّحِيمُ	1- أَنَّهُ 2- إِنَّهُ 104	1- الرَّحِيمُ 2- نَدْعُوهُ 105

92 Ebû Amr ile Ebû Ca'fer, ilki hemze-i istifhâm olmak üzere iki hemze ile okurken, diğer kırâat imamları tek hemze ile okumuşlardır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/286; Bennâ, *el-İthâf*, 2/118.

93 Âyetteki vakf yerleri ile ilgili farklı görüşler için bk. Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/307-308; Dâni, *el-Müktefâ*, 115; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/226; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 2/575-576.

94 Kisâi ile Ya'kûb, mâzî fiil sigasıyla okurken, diğer kırâat imamları mastar sigasıyla okumuşlardır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/289; Bennâ, *el-İthâf*, 2/127.

95 Âyetteki vakf yerleri ile ilgili farklı görüşler için bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/713; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/319-320; Dâni, *el-Müktefâ*, 119; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/239; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 2/584.

96 İbn Âmir, (وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ) kelimelerinin dördünü ref ile okurken; Hafs, son ikisini ref ile okumuştur. Diğer kırâat imamları ise söz konusu kelimelerin dördünü nasb ile rivâyet etmişlerdir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/302-303; Bennâ, *el-İthâf*, 2/181.

97 Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/125; Dâni, *el-Müktefâ*, 133; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 2/315; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 2/635-636.

98 Hamza ile Kisâi, (يَا) harfinin hemzesini kesre ile okurken, diğer kırâat imamları fetha ile okumuşlardır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/329-330; Bennâ, *el-İthâf*, 2/288-289.

99 Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/794; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 2/461-462; Dâni, *el-Müktefâ*, 160; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 1/241; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 2/733.

100 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/333; Bennâ, *el-İthâf*, 2/305.

101 Bk. Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 2/479; Dâni, *el-Müktefâ*, 165; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 2/459; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 2/746.

102 Kisâi, (يَا) harfinin hemzesini fetha ile okurken, diğer kırâat imamları kesre ile okumuşlardır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/371; Bennâ, *el-İthâf*, 2/464.

103 Âyetteki vakf yerleri ile ilgili farklı görüşler için bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/889; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 2/652; Dâni, *el-Müktefâ*, 214; Umânî, *el-Mürşid*, 1423, 3/690; Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 3/931.

104 Nâfi', Kisâi ve Ebû Ca'fer, (يَا) harfinin hemzesini fetha ile okurken, diğer kırâat imamları kesre ile okumuşlardır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/378; Bennâ, *el-İthâf*, 2/496-497.

105 Âyetteki vakf yerleri ile ilgili farklı görüşler için bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/909; Neh-

Sonuç

Kur'ân'ın lafzı ve manası ile doğrudan ilgili olan vakf-ibtidâ ilmi, Kur'ân'ın tilâveti ve farklı okuyuşlarını konu edinen kırâat ilmi ile sıkı bir ilişki içerisinde. Bu çalışmada kırâat ilminin vakf-ibtidâya etkisi konusu çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Bu çerçevede yapılan araştırmada klasik dönem eserlerinde her ne kadar yeri geldiğinde sûrelerdeki ilgili örneklerle temas edilip farklı kırâatlere göre vakf durumunun gösterdiği değişikliklere işaret edilmiş olsa da bu konunun müstakil bir çalışmada ele alınmadığı tespit edilmiştir.

Makalede, vakf-ibtidâ ile kırâat ilimleri arasındaki ilişkiyi incelemenin yanı sıra vakf-ibtidâ yerlerinin belirlenmesinde takip edilen yöntemlere temas edilmiştir. Bu kapsamda kırâat imamlarının vakf-ibtidâ yerlerinin tespiti konusunda belli tercihleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda bir kırâate göre okunduğunda, o kırâatin nispet edildiği imamın vakf tercihlerine riayet edilmesinin gerekliliği sonucuna ulaşılmıştır.

Diğer taraftan çalışmada, kırâatlerin vakf-ibtidâya tesiri ele alınmış, bu etkinin mahiyeti (yarattığı sonuç) bakımından üç başlıkta tasnif edilmiştir. Bunların birincisi kırâat vehihlerinin vakf yerlerine etki etmemesi, ikincisi vakf yerlerinin derecesini değiştirmesi ve üçüncüsü de vakf yerlerinin mahallini değiştirmesidir. Çalışmamızda incelenen örnekler değerlendirildiğinde usûl kapsamına giren kırâat farklılıklarının vakf yerlerine herhangi bir etkisinin olmadığı görülmüştür. Ferş kapsamında değerlendirilen kırâat ihtilaflarına gelince bunların, bazı vakf yerlerine etkisi olurken bazılarının ise bir etkisinin olmadığı mülahaza edilmiştir. Bu bağlamda yapılan incelemede, kırâat farklılıklarının vakf yerlerini etkilemesinin, âyetin uğradığı anlam ve/veya dilbilgisi değişikliklerine bağlı olduğu neticesine varılmıştır. Yine kırâat farklılığının, âyette vakf mahallinin tespitindeki önemini yanı sıra ilgili âyetin/âyetlerin devamındaki ifadelerin teviline karine teşkil ettiği görülmüştür. Bu durum, ortaya farklı manaların çıkmasına ve bunun sonucunda vakf yerlerinin değişmesine neden olmuştur.

hâs, el-Ğağ' ve'l-i'tinâf, 2/690; *Dânî, el-Müktefâ*, 225; *Umânî, el-Mürşid*, 1423, 3/734; *Secâvendî, İlelü'l-vukûf*, 3/973.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akkan, Kenan. *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfû fużalâ'i'l-beşer bi'l-kırâ'ati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Şabân M. İsmâîl. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Câmi'u li-şu'abi'l-îmân*. thk. Abdulali Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.
- Bezvâvî, Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. M. Abdurrahmân el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Bostan, Osman. "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023), 185-212.
- Ca'berî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Vaşfü'l-ihtidâ' fi'l-vaqfi ve'l-ibtidâ'*. thk. Nevvâf el-Hârisî. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, Külliyyetü'd-Dave ve Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1427.
- Cemel, Abdurrahmân. "Eserü İhtilâfi'l-Kırâati'l-Kurâniyye fi'l-Vakfi ve'l-ibtidâ fi Kitâbi'llâh". *Mecelletü Câmiati'n-Necâh li'l-Ebhâs* 18/1 (2004), 285-308.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Müktefâ fi'l-vaqfi ve'l-ibtidâ'*. thk. Cemâl M. Şeref. 1 Cilt. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1. Basım, 2006.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Şerhu'l-manzûmeti'l-hâkâniyye*. thk. Gâzî el-Umerî. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Dave ve Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1419.
- Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *el-Hücce fi 'ileli'l-kırâ'ati's-seb'*. thk. Âdil el-Mevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muḥîṭ*. thk. Sıdkî Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2010.
- Gökdemir, Ahmet. "İbnü'l-Cevzî'nin Vakf Yapılmaması Gereken Yerlere Dair Görüşlerinin Kaynağı: İbnü'l-Enbârî". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2018), 19-34.
- Hadîd, Muhammed Tevfik. *Mu'cemü muşannefâti'l-vaqfi ve'l-ibtidâ'*. 6 Cilt. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1. Basım, 2016.
- İbn Akîle, Muhammed b. Ahmed el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât. 10 Cilt. Şârika: Câmi'atü's-Şârika, 1. Basım, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1. Basım, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi ḥayri'l-'ibâd*. thk. Şuayb Arnavut. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1998.

İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *el-Hüccce fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Sa'îd el-Efgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn*. thk. Ali Muhammed el-Umrân. Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâ'id, 1417.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. 2 Cilt. Dimaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1971.

İbnü'l-Ğazzâl, Ali b. Ahmed. *el-Vakf ve'l-ibtidâ'*. thk. Tâhir Muhammed el-Hems. Dimaşk: Câmîatiü Dimaşk, Kısmü'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Kara, Mehmet. "İbnü'l-Cezerî'nin Vakf-İbtidâ İlmine Yaklaşımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 55-79.

Karagöz, Mustafa. "Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi, A'râf Sûresi'nin 188. Ayeti Örneği". *Bilimname Düşünce Platformu* 34/2 (2017), 31-96.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Leṭā'ifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye. Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1. Basım, 1434.

Kayahan, Veli. "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 299-341.

Kaysî, Mekki b. Ebî Tâlib. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hüccehâ*. thk. Muhyiddin Ramadan. 2 Cilt. Dimaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1974.

Koyuncu, Recep. "Vakf-İbtidâ'nın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015), 163-188.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 15. Basım, 2008.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.

Mâlekî, Ahmed b. Abdünnûr. *Raşfü'l-mebânî fi şerhi ḥurûfi'l-me'ânî*. thk. Ahmed M. el-Harârât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 2002.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2016.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ḳaṭ' ve'l-i'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1. Basım, 1992.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. thk. Seyyid Zekeriyâ. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.

Safâkısî, Ali b. Muhammed. *Tenbihü'l-ğâfilîn*. thk. Muhammed eş-Şâzelî. Tunus: el-Mektebetü'l-Kur'âniyye, 1. Basım, 1974.

Salihoglu, Alaaddin. "Mağrib ve Kuzey Afrika Mushafalarında Takip Edilen İmam Hebtî'nin (ö. 930/1523) Vakf Sistemi ve Vakf-İbtidâ İlmindeki Yeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023), 237-260.

Secâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr. *İlelü'l-vukûf (el-Vakfû ve'l-ibtidâ'ü'l-kebîr)*. thk. Muhammed b. Abdillâh el-İdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2006.

Sehâvî, Alî b. Muhammed. *Fethu'l-vaşid fi şerhi'l-kaşid*. thk. Mevlây Muhammed el-İdrîsî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2002.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Merke-zü'd-Dirâsâtî'l-Kurâniyye. Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1426.

Şenkâtî, Mahmûd. *Eseru'l-Kirâat fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*. Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 1. Basım, 2013.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Kahire: Dâru Hecer, 1. Basım, 2001.

Tayyâr, Müsâ'id b. Süleyman. *Vukûfu'l-Ḳur'ân ve eşeruhâ fi't-tefsîr*. Medine: Mucem-me'u'l-Melik Fehd li tıbbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerif, 1. Basım, 1431.

Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2013.

Temel, Nihat. "Kıraatte Vakf- İbtida ve Anlama". 271-305. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Temel, Nihat. *Kur'ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2014.

Umânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali. *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'ati ve ğayrihim (min evveli'l-Kur'ân ilâ âhiri'n-nisâ)*. thk. Hind bint Mansûr el-Abdelî. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Dave ve Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1423.

Umânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali. *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'ati ve ğayrihim (min sûreti'l-mâide ilâ âhiri'l-Kur'ân)*. thk. Muhammed el-Ezverî. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Dave ve Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1423.

Uzun, Yakup. "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ". *Bilimname* 44/1 (2021), 165-207.

Yarız, Enes. "Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 161-172.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vucûhi't-te'vil*. thk. Halil Memûn Şihâ. Beyrut: Dâru'l-Marife, 3. Basım, 2009.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1. Basım, ts.

Hız. Peygamber Devrinde Bir Hadım: Me'bûr el-Kıbtî (ö. 60/679-80) Üzerine Bir Değerlendirme

Enes Ensar Erbay | 0000-0002-4518-2392 | ensarerbay@gmail.com

Bir kuruma bağılı değildir, Sakarya, Türkiye

Öz

Kurumsal istihdam anlamında Orta Asur dönemine kadar uzanan hadım varlığı, tarih boyu belirgin bir rağbet gören temel kölelik türleri arasında zikredilebilir. Hadımların Cahiliye devri de dâhil olmak üzere İslâm'ın ilk yıllarındaki varlıklarının eserlerde bahis konusu olduğu gözden kaçmamaktadır. Mukavkıs (ö. 21/642 [?]) tarafından hediye olarak gönderilen köleler içerisinde bulunan Kıbtî kökenli Me'bûr da söz konusu hadımlar arasında yer almaktadır. Hz. Mâriye'nin (ö. 16/637) ağabeyi veya amcaoğlu olduğu yönünde kayıtlar bulunan ve ona hizmet etmesi nedeniyle çeşitli odakların iftira ve suçlamalarına maruz kaldığı anlaşılan Me'bûr hakkında, kaynaklarda oldukça kısıtlı bilgi yer almaktadır. Bu bilgiler çerçevesinde öne çıkan yönünün hadımlığı olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Bu makale, Me'bûr'un Mukavkıs tarafından Hz. Peygamber'e gönderilişi, fizyolojik bir özellik olarak hadımlığı ve tematik bir bahis çerçevesinde klasik kaynaklarda yer alan Hz. Mâriye ile ilgili bir suçlamaya konu olması gibi temel tarihî meseleler üzerinde durmaktadır. Bu doğrultuda onun hadımlığı etrafında nakledilen rivayetler, makalenin temel odak noktasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Tarihi, Hz. Peygamber, Mukavkıs, Mâriye, Hadım, Me'bûr.

Atıf Bilgisi

Erbay, Enes Ensar. "Hz. Peygamber Devrinde Bir Hadım: Me'bûr el-Kıbtî (ö. 60/679-80) Üzerine Bir Değerlendirme". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 53-66.

<https://doi.org/10.33718/tid.1328040>

Geliş Tarihi	: 16.07.2023
Kabul Tarihi	: 26.10.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Eunuch in the Age of the Prophet Muhammad: An Evaluation on Ma'būr al-Qibtī (d. 60/679-80)

Enes Ensar Erbay/0000-0002-4518-2392/ensarerbay@gmail.com

It is not affiliated with an institution, Sakarya, Türkiye

Abstract

Eunuchs have been a significant type of slavery throughout history, dating back to the Middle Assyrian period as institutionalized employment. Their presence during the early Islamic years, including the Jahiliyya period, is mentioned in the chronicles. Ma'būr, of Coptic origin, was one of the slaves sent as a gift by Muqawqis (d. 21/642 [?]). Records indicate that he was the elder brother or uncle's son of Māriya (d. 16/637). It is known that he faced slander and accusations from various sources due to his service to Māriya. It is important to note that there is limited information about him in the sources. Furthermore, his historical presence in the chronicles is primarily defined by his status as a eunuch. This article begins by examining Muqawqis' dispatch of Ma'būr to the Prophet Muhammad and discuss an accusation against Māriya. It also explores castration as a physiological characteristic, with a focus on the narratives surrounding Ma'būr's eunuch status.

Keywords

Islamic History, Prophet Muhammad, Muqawqis, Māriya, Eunuch, Ma'būr.

Citation

Erbay, Enes Ensar. "An Eunuch in the Age of the Prophet Muhammad: An Evaluation on Ma'būr al-Qibtī (d. 60/679-80)". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 53-66.

<https://doi.org/10.33718/tid.1328040>

Date of Submission : 16.07.2023

Date of Acceptance : 26.10.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Me'bûr el-Kıbtî, Hz. Peygamber'e Mukavkis tarafından gönderilmiş bir hediyedir. Metinlerde onun tarih sahnesine çıkışına dair dört aşama gözlemlenmektedir. Bu süreci şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

1.	Hâtib b. Ebû Belta'a'nın (ö. 30/650) Mukavkis'a İslâm daveti için gönderilişi.
2.	Mukavkis'ın bu davet üzerine Mâriye, kardeşi Sîrîn, çeşitli hediyeler ve bir hadım göndermesi.
3.	Hadım üzerinden oluşturulan iftira hadisesi dolayısıyla İbrahim'in doğumuna dair duyulan şüphe.
4.	Hadımın Mâriye'nin hizmetiyle meşgul olarak yanına çokça girip çıkması, çeşitli söylentilerin oluşması ve Hz. Peygamber'in Hz. Ali vasıtasıyla onu öldürtmek istemesi.

Yukarıdaki tasnif, Me'bûr'a dair kaydedilen rivayetlerin kronolojik ve tutarlı bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır. Bu çerçevede Hâtib b. Ebû Belta'a'nın (ö. 30/650) Hz. Peygamber'in elçisi olarak Mısır'a doğru yola çıkışı,¹ bir tür başlangıç noktası teşkil edebilir. Ancak çalışmamız yapısal olarak bu konuyu içermediği için buraya dair bir anlatı tercih edilmeyecektir. Makalenin başlangıç noktasını Mukavkis tarafından gönderilen hediyelerin içeriği oluşturmaktadır. Çalışmanın konu başlıkları arasında bir hediye olarak gönderilen hadım, söz konusu hadımın Medine toplumu tarafından algılanışı ve bu algının bir sonucu olarak oluşan söylentilerin Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturulması bulunmaktadır. Çalışma, Me'bûr'un tarihî kimliğine odaklanmakla birlikte Hz. Mâriye ile ilgili anlatıya konu edildiği iftira hadisesinin hadım açısından boyutunu da incelemektedir. Diğer yandan Me'bûr'un gerçekten hadım olup olmadığı da tartışılmayı hak eden bir konudur. Bu nedenle bölüm başlığı olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Me'bûr'un kaynaklarda bir anlatıya konu olmasının temel çıkış noktası, Hz. Mâriye odaklıdır. Bu saikle çoğunlukla Hz. Mâriye'nin yer aldığı paragraflarda onun da anıldığı söylenebilir. Hususen İbn İshak (ö. 151/768), İbn Sa'd (ö. 230/845), İbn Abdülhakem (ö. 257/870), Belâzürî (ö. 279/892-3), Taberî (ö. 310/923), İbnü'l-Esîr (ö. 360/1233) gibi müelliflerin çoğunlukla tarihî bağlam etrafında oluşturulan eserlerinde bu durum daha açıktır. Söz konusu kaynaklarda genellikle kronolojik veya tematik bir üslubun ağır bastığı, Me'bûr'un da bu tasnife uyumlu olarak ele alındığı fark edilmektedir. Bu açıdan Me'bûr'un, eserlerin ana konu başlığını oluşturmadığını belirtmek gerekir. Bunun yanında gerek erken dönem tarih gerekse Müslim (ö. 261/875) gibi temel hadis metinlerinde onun tarihî şahsiyetine ve iftira odaklı bir hâdiseye konu olması durumuna atıf yapılması; varlığı, hakkındaki olayın sıhhat değeri ve tarihî sabitesi açısından bir gerçeklik taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla tarihsel bir tartışmaya konu olabilecek temel argümanları içermesi açısından onun şahsiyeti önem arz etmektedir.

Modern dönemde hakkında müstakil olarak bir bilimsel yayın üretilmediğini tespit edebildiğimiz Me'bûr el-Kıbtî, çoğunlukla Hz. Mâriye ile alakalı kaleme alınan eserlerde -genel-

1 Hicretin 7. yılında gerçekleştiği anlaşılan bu elçilik faaliyeti için bk. Mehmet Ali Kapar, "Hâtib b. Ebû Beltaa Hayatı ve Faaliyetleri", *İSTEM* 17/33 (2019), 9-14.

likle iftira hadisesi odaklı- incelenmiştir. Bu çerçevede konuya taalluk eden en erken tarihli modern dönem eser, el-Adevî'nin Hz. Mâriye'nin hayatı üzerine kaleme aldığı kitabıdır.² Türkçe yayın olarak araştırmacılarından Peköz,³ Temir⁴ ve Erkocaaslan,⁵ Hz. Mâriye'nin hayatına odaklanmışlar, ona yönelik iftira hadisesini işlemişler, bu çerçevede Me'bûr'a dair tarihî anlatıyı da değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin "Mâriye" maddesinde de Me'bûr'a değinilmekte ve onun söz konusu iftira hadisesindeki konumuna dair incelemelerde bulunmaktadır.⁶ Buna karşın Brill'in hazırladığı *Encyclopaedia of Islam*'ın "Mâriya" maddesinde konuyla ilgili herhangi bir bilgi yer almadığını ifade etmek gerekir.⁷ Bu makale, zikredilen modern çalışmaların içeriğinden de anlaşıldığı gibi üzerine müstakil bir bilimsel çalışma kaleme alınmamış olan Me'bûr el-Kıbtî'nin tarihsel kimliğine yoğunlaşmaktadır. Burada onun özellikle Şîî yazın geleneğinde tartışılan konumuna⁸ değil, temelde bir hediye olarak gönderilen tarihî şahsiyetine, iftira hâdisesindeki konumuna ve bununla doğrudan bağlantılı olan hadımlığına yoğunlaşmaktadır. Zira onun kaynaklarda belirgin olarak öne çıktığı temel unsurlar bunlardır.

1. Hediye Bir Hadım Olarak Me'bûr

İbn Sa'd'da yer alan bir rivayete göre hicretin 7. yılında (628-29) Mukavkıs, Mâriye ve kardeşi Sîrîn'i⁹ bin miskal altın, yirmi değerli elbise, Düldül¹⁰ isimli katır ve Ufeyr isimli bir eşek ile birlikte hediye olarak Hz. Peygamber'e göndermiştir. Hediyeler içerisinde Me'bûr isminde bir de hadım (*hasî*) da bulunmaktadır. İbn Sa'd'ın kaydında Me'bûr oldukça 'yaşlı' bir adamdır ve aynı zamanda -genç olduğu bilinen- Mâriye'nin kardeşidir. Bu hediyeler, Mukavkıs'a elçi olarak giden Hâtıb b. Ebû Belta'a ile gelmiştir. Hâtıb'ın -yolda- Mâriye'yi İslâm'a davet ettiği, onun bu daveti kabul ettiği ancak Me'bûr'un bir müddet kendi dininde [Hıristiyan] kaldığı, daha sonra Hz. Peygamber henüz hayattayken Müslüman olduğu kayıt-

2 Muhammed Ali Mahlûf el-Adevî, *Mâriye el-Kıbtîyye* (Kâhire: Dârü'l-Menâr, 1406/1986).

3 Emine Peköz, "Hz. Peygamber'in Cârîyesi Mâriye", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak-Haziran 2017), 69-92.

4 Hakan Temir, "Hz. Peygamber'in Cârîye Eşi Mâriye el-Kıbtîyye'nin Hayatı", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 6/2 (2020), 319-352.

5 Recep Erkocaaslan, "Hz. Mâriye bint Şem'ûn'a Atılan İftira ve Sünnî-Şîî Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri", *Eskiyeni* 43 (Mart 2021), 11-26.

6 Aynur Uraler, "Mâriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Nisan 2023).

7 Bilgi için bk. F. Buhl, "Mâriya", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1991), 6/575.

8 Bu çerçevede bir değerlendirme için bk. Erkocaaslan, "Hz. Mâriye bint Şem'ûn'a Atılan İftira", 20-22.

9 Bölgenin [Mısır] bir kaynağı olarak İbn Abdülhakem, Mukavkıs'ın Hz. Peygamber'e üç cârîye hediye ettiği, bunlardan Mâriye dışında birinin Ebû Cehm Huzeyfe el-Abderî'ye, diğerinin de Hassan b. Sâbit'e Hz. Peygamber tarafından hediye edildiğini belirtmektedir. Bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Abdülhakem el-Mısırî, *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*, (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415), 71. İbnü'l-Esrî, Mukavkıs'ın Hz. Peygamber'e dört cârîye hediye ettiğini ifade etmekle birlikte bu cârîyelerin isimlerini zikretmemektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, nşr. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1417/1997), 2/91. Reşid b. ez-Zübeyr de dört cârîye hususunda İbnü'l-Esrî ile ortaktır. Bk. Reşid b. ez-Zübeyr, *Kitâbü'z-zehâir ve't-tuhaf*, thk. Muhammed Hamidullah, (Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 1959), 7.

10 Gönderilen hediyeler arasında bulunan boz katır Hz. Peygamber 'Düldül' olarak isimlendirmiştir. Bu katırın Muâviye'nin hilâfet yıllarında öldüğü, aktarılan detay bilgiler arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber, gönderilen hediyeler arasında bulunan eşeği de Ya'fûr, atı ise (*feres*) Lizâz olarak isimlendirilmiştir. Mukavkıs, Hâtıb b. Ebu Belta'a'ya ise 100 dinar, yirmi elbise ve çeyiz kabilinden çeşitli hediyeler vermiştir. Bk. Reşid b. ez-Zübeyr, *Kitâbü'z-zehâir ve't-tuhaf*, 7-8.

lıdır.¹¹ Öyleyse o, aynı zamanda sahâbîdir.

Belâzürî'nin kayıtlarında Hz. Peygamber'e Mukavkis tarafından hediye edilen bir hadımdan (*hasî*) söz edilmektedir. Hz. Peygamber'e hediye edilenler arasında bu hadımla birlikte Mâriye, kız kardeşi Şirin [Sîrîn], bin miskal altın, Düldül olarak bilinen bir katır ve Ya'fûr (veya Afîr/Ufeyr) ismindeki bir eşek de yer almaktadır. Bu hadımın ismini zikretmeyen müellif, onun belli bir müddet kendi dini üzere kaldığını, akabinde Hz. Peygamber hayattayken İslâm'ı kabul ettiğini dile getirmektedir. Yine müellifin kaydına göre bu hadım, 60 (679-80) yılında vefat etmiş, Baki' mezarlığına defnedilmiştir.¹² Taberî, Mukavkis'in Mâriye ile birlikte kardeşi Sîrîn, Düldül isminde bir binek, Ya'fûr isimli bir eşek, ayrıca bir de hadım gönderdiğini ifade etmektedir.¹³ O, Mukavkis tarafından gönderilen Me'bûr ismindeki bu hadımın, Hz. Mâriye ve Sîrîn'e yol boyunca eşlik etmesi için görevlendirildiğini belirtmektedir.¹⁴ Müstedrek'te 7011 numaralı hadiste hediyeler içerisinde Me'bûr da zikredilmektedir.¹⁵ Başka bir kayıтта gönderilen hediyeler arasındaki Me'bûr isimli hadımın Mâriye'nin erkek kardeşi olduğu kaydedilmektedir. Bu hadım, Mâriye'nin hizmetiyle meşguldür ve Medine'de vefat etmiştir.¹⁶ Me'bûr'un mülkî tasarrufunun Hz. Peygamber'in üzerinde bulunduğu İbnü'l-Esîr'in kaydından anlaşılmaktadır. Müellif, "onun 'Me'bûr' denilen bir hadımı vardı" diyerek durumu belirtmektedir.¹⁷ Diğer yandan her ne kadar el-Adevî, Me'bûr'un 'siyahî' (*esved*) olduğunu ifade etse de konuyla ilgili herhangi bir klasik kaynağa atıfta bulunmamaktadır.¹⁸

Yukarıdaki rivayetler esas alındığında şu çıkarımları yapabilmek mümkündür: 1. Me'bûr, Hz. Peygamber'e sunulan hediyeler arasındadır ve öyle anlaşılıyor ki hadım olma durumunun işlevselliği nedeniyle gönderilmiştir. Daha açık bir ifadeyle hediye gönderen Mukavkis, onun hadımlığının sağladığı avantajları Hz. Peygamber'in kullanmasını istemiş olmalıdır. Bu çerçevede bir hadım hem hanımının yanına girebilir hem de erkeklerin yapabileceği işleri yapabilir. Nitekim ileride onun Mâriye'nin temel ihtiyaçlarını karşıladığı görülecektir. 2. Kuvvetle muhtemel Mukavkis'in tasavvurunda Hz. Peygamber, bir tür hükümdar olarak şekillenmiş olmalıdır. Onun hediye olarak hususen hadım göndermiş olması, Hz. Peygamber'in saray hayatı yaşadığına dair bir algısının olduğunu zımnen hissettirmektedir. Hadımların saray hayatında, özellikle saray içi haremde görevli idareciler oldukları bilinmektedir. 3. Bir köle olarak Me'bûr, Hz. Peygamber'e gönderilmiştir ve mülkî tasarruf yetkisi de onun elindedir. 4. Yaşlı ve güçten düşmüş bir hadımın hediye olarak gönderilmesi mümkün müdür? O, kullanılması ve kendisinden yararlanılması amacıyla hediyeler arasına dâhil edilmiştir. Buna rağmen yaşlı olması ihtimal dâhilinde görünmemektedir. Ayrıca onun

11 Ebû Abdullâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, nşr. Ali Muhammed Ömer. (Kahire: Mektebtü'l-Hancî, 1421/2001), 10/201.

12 Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996), 2/85-86.

13 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Darü'l-Meârif), 3/21.

14 Taberî, *Târîh*, 3/172.

15 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Kâhire: Dârü't-Te'sîl, 1435/2014), 7/73.

16 Reşid b. ez-Zübeyr, *Kitâbü'z-zehâir ve't-tuhaf*, 7.

17 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/175.

18 Adevî, *Mâriye el-Kibtîyye*, 18.

vefat tarihi (60/679-80) göz önünde bulundurulduğunda Mısır'dan geldiğinde (7/628-29) 'yaşlı' olması mümkün değildir. Zira Belâzürî'nin yukarıdaki rivayetine göre o, Medine'ye geldikten sonra yaklaşık elli yıl daha yaşamıştır. Bu durum, onun yaşlı olduğu konusunda bilinçli bir rivayet üretimini akla getirmektedir. Bunun için bazı gerekçeler bulunmaktadır. Söz konusu gerekçelere ileride değinilecektir.

2. İftira Hâdisesi ve Me'bûr

Kaynaklar, Me'bûr'un Mâriye'ye hizmet etmesinden ötürü Medine'de insanlar içerisinde bir dedikodunun meydana geldiğini ve durumu haber alan Hz. Peygamber'in çözüm için onun öldürülmesi yönünde bir talimat verdiğini kaydetmektedir. Bu doğrultuda öncelikle kronolojik sırayla klasik kaynakların kayıtlarını incelemek gerekmektedir:

İbn İshak'ın kaydettiği ve Hz. Ali'den yapılan rivayette Me'bûr'un ismi geçmemekle birlikte onun Mâriye'nin amcaoğlu olduğu zikredilmektedir. Rivayette o, 'Kıbtî' olarak anılmaktadır. Hz. Peygamber'in onun Mâriye ile olan yakınlığından rahatsızlık duyduğu ve Hz. Ali'yi çağırarak "Bu kılıcı al ve git, eğer onu [Me'bûr] orada (Mâriye'nin evi) görürsen öldür" diyerek görevlendirdiği ifade edilmektedir. Hz. Ali, Mâriye'nin bulunduğu eve gidince Kıbtî'yi orada görmüş ve onu öldürmek amacıyla kılıcını sıyırmış, öldürüleceğini anlayan Kıbtî hurma ağacına tırmanmış, akabinde ağaçtan düşmüş ve avret mahalli açılmıştır. Hz. Ali, erkekliğine dair herhangi bir uzvun bulunmadığını ve onun hadım olduğunu anlamış, kılıcını yerine koyarak durumu Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Hz. Peygamber'in, bu haberi aldığı anda Allah'a hamdettiği belirtilmektedir.¹⁹

İbn Sa'd'da yer alan diğer bir rivayet, Mâriye'ye odun ve su taşıyan bir Kıbtî'den bahsetmektedir. Onun bu ihtiyacını karşılaması nedeniyle insanlar arasında bir tür dedikodu yayılmış ve "Kâfir kâfire yakınlaşır"²⁰ şeklinde bir kabulle bu durumu nitelemeye başlamışlardır. Hz. Peygamber'e bu haber ulaştınca o, Hz. Ali'yi Mâriye'nin bulunduğu yere göndermiştir. Bu sırada bir hurma ağacı üzerinde olan Kıbtî, Hz. Ali'nin kılıcını gördüğünde kendini ağaçtan atmış, elbisesi açılmış ve onun hadım (*meçbûb*) olduğu anlaşılmıştır. Hz. Ali, bu durumu Hz. Peygamber'e haber vermiştir. Rivayette Hz. Peygamber'in, Mâriye'den doğan oğlu hususunda -mezkûr dedikodu kaynaklı- bir şüphesinin bulunduğu, Cebrail'in kendisine gelerek "Selâm sana ey İbrahim'in babası" şeklinde hitap etmesinden sonra ise bu şüphesinin izale olduğu kaydedilmektedir.²¹ Aynı eserde Hz. Ali'nin olayı teftişine dair kaydedilen diğer bir rivayet ise onun su taşırken Kıbtî'yi gördüğü, Kıbtî'nin de kendisini fark etmesi üzerine başında taşıdığı su kırbasını yere attığı, akabinde hızlıca hurma ağacına tırmanmaya çalıştığı, bu sırada elbisesinin açılarak avret mahallinin görüldüğü ve hadım olduğunun Hz. Ali tarafından anlaşıldığı yönündedir. Hz. Ali bu durumu Hz. Peygamber'e haber verdiğinde onun "İsabet ettin. Şüphesiz ki [bir olaya] şahit olan, olmayanın [gâib] görmediğini görür" dediği nakledilmektedir.²²

İbn Abdülhakem'in sunduğu olay örgüsünde durum biraz farklılık arz etmektedir. Buna

19 Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk, *es-Sîre (Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî)*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398/1978), 271.

20 Bu sözle, Hz. Mâriye ve Me'bûr kastedilmektedir.

21 İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 10/203.

22 İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 10/204.

göre Hz. Peygamber Mâriye'yi ziyaret ettiğinde, onun yanında erkek kardeşinin (*nesib*) olduğunu görmüştür. Rivayetin içeriğinden Hz. Peygamber'in, bu kimsenin Mâriye'nin erkek kardeşi olduğunu bilmediği anlaşılmaktadır. Devam eden rivayet, bu kimsenin Mâriye'nin yanına çokça girip çıkıyor olması nedeniyle Hz. Peygamber'in kuşkulandığını, Mâriye'nin yanından döndüğünde Hz. Ömer'e durumu bildirdiğini, onun ise kılıcını kuşanarak Mâriye ve yakınının olduğu eve girdiğini açıklamaktadır. Hz. Ömer'in kılıçla kendisine yönelik bir hamle yapacağını anlayan bu kişi, avret mahallini açarak onun bir hadım olduğunu (*mecbûb*) anlamasını sağlamıştır. Durumun farkına varan Hz. Ömer, bu gelişmeyi Hz. Peygamber'le paylaşmıştır. Hz. Peygamber, Cebrail'in kendisine gelerek Allah'ın Mâriye ve yakını olan bu adamı temize çıkardığını, bunun yanında Mâriye'nin ayrıca kendisinden hamile olduğunu, doğacak bu çocuğun ona çok benzediğini haber verdiğini, ayrıca onu 'İbrahim' olarak isimlendirmesini istediğini belirtmiştir.²³ İbrahim'in doğumuyla ilgili diğer bir nakilde onun doğduğunda Hz. Peygamber'in içinde bir tür şüphe bulunduğunu ancak Cebrail'in gelip 'Ey Ebû İbrahim' şeklinde hitabından sonra onun memnun olduğu kaydedilmektedir.²⁴ Beyhakî'deki rivayet de son kısmı teyit edici niteliktedir.²⁵

Müslim'de yer alan bir hadis de konu hakkında bilgi sunmaktadır. Buna göre 'bir adam' Mâriye ile yakınlık kurmak yönünde suçlanmaktadır. Bu duyumu aldığı anlaşılan Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'yi görevlendirerek bu adam için ona 'Git ve boynunu vur' dediği, Hz. Ali'nin de onu bir su birikintisinin içerisinde -muhtemelen çıplak bir şekilde- serinlenirken bulunduğu nakledilmektedir. Bu adama oradan çıkmasını söyleyen Hz. Ali, serinlediği bölgeden çıktığında onun hadım olduğunu anlamış, onu öldürmekten vazgeçmiş ve durumu Hz. Peygamber'e bildirmiştir.²⁶ Müsned'de yer alan rivayet de bunun bir benzeridir.²⁷

Belâzürî, hadımın Hz. Peygamber'in câriyesi olan Mâriye'nin yanına girip çıktığını ve onunla konuştuğunu, bu hususta münafıkların uygun olmayan çeşitli söylentilerde bulduklarını kaydetmektedir. Bu doğrultuda bazıları, onun hadım olmadığını (*innehu gayr mecbûb*) ve Mâriye'nin yanına girip çıktığını ileri sürmüşlerdir. Söylentilerin yoğunluğundan olacak ki Hz. Peygamber, iddia edilen bu durumun içeriğini tam anlamıyla öğrenip vakıf olabilmesi için Hz. Ali'yi göndermiştir. Hz. Peygamber, hadım hakkında aktarılanlar şayet doğruysa onu öldürmesini emretmiştir. Hz. Mâriye'nin bulunduğu eve doğru giden Hz. Ali, hadımı hurma ağacının üstünde bulmuştur. Onu gören hadım, Ali'nin kendisine bir kötülük yapabileceğini sezmiş ve izarını kaldırarak avret mahallini ona göstermiştir. Bu şekilde onun bir hadım (*mecbûb*) olduğu anlaşılmıştır. Hz. Ali, durumu Hz. Peygamber'e bildirince onun Allah'ın münafıkları yalanlaması ve hadımın temize çıkması nedeniyle hamdettiği ifade edilmektedir.²⁸ Taberânî'deki (ö. 360/971) rivayet de yukarıdaki kayıtlarla oldukça benzerlik arz etmektedir.²⁹

23 İbn Abdülhakem, *Futûhu Mısır*, 70.

24 İbn Abdülhakem, *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*, 70.

25 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el- Beyhakî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve* nşr. Abdülmütî Kal'acî, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 1/163.

26 Ebül-Hasen Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhü Müslim* (Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1435/2014), "Tevbe", 7123.

27 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, nşr. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 21/405 (No. 13989).

28 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 2/87.

29 Ebül-Kâsım Süleyman b. Ahmed eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, nşr. Târik b. İvâdullah b. Mu-

Taberî, Medine'de Hz. Mâriye ile olan yakınlığından ötürü Me'būr'un iftiraya maruz kaldığını belirtmektedir. Bu iftiradan ötürü Hz. Peygamber onun katledilmesi emrini vermiş ancak Hz. Ali'nin onun hadım olduğunu ve erkeklik uzvuna sahip olmadığını fark etmesi üzerine öldürülmemiştir.³⁰ İbnü'l-Esîr de Me'būr'u Hz. Peygamber'in emriyle öldürmeye giden Hz. Ali'nin onun hadım olduğunu anladığında geri döndüğünü ifade etmektedir.³¹

Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Müstedreki*'nde yer alan 7013 numaralı diğer bir hadiste Mâriye'nin 'amcaoğlu' ile birlikte Hz. Peygamber'e hediye edildiği kayıtlıdır. Buradan Me'būr'un onun amca oğlu olduğu yönünde bir iddiamın varlığıyla karşılaşmaktadır. Mâriye hamile kalınca iftira ve yalana başvuran insanların (*ehlü'l-ifk ve z-zûr*) çeşitli söylentiler içerisine girdiği ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'e bu söylentiler ulaşınca o, Hz. Ali'yi çağırarak ve "Bu kılıcı al ve yürü, Mâriye'nin amcaoğlunu bulduğun yerde boynunu vur" diyerek onu görevlendirmiştir. O sırada hurma ağacının üzerinde taze hurma toplamakta olan Mâriye'nin amcaoğlu, Hz. Ali'nin yanına kılıç kuşanmış bir şekilde geldiğini görünce telaşlanmış ve düşmüş, bu sırada onun hadım olduğu anlaşılmıştır.³² Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) naklettiği rivayet de bu anlatımla oldukça benzerdir. Onun naklinde Me'būr'un Mâriye'nin amcaoğlu olduğuna dair kayıt belirgindir.³³

Müstedrek'te nakledilen 7015 numaralı hadiste konuyla ilgili kurgu biraz daha farklıdır. Burada Mâriye'nin töhmet altında bırakıldığına dair (*tüttehem biraculin*) ibare açıktır. Bu çerçevede Hz. Peygamber, ilgili adamın boynunun vurulmasını istemiş ancak konuyla ilgili soruşturma yürütenler onun hadım olduğunu anlamışlardır.³⁴ Aynı bölümde yer alan bir sonraki hadiste, Ümmü İbrâhîm [Mâriye] ile töhmet altında bırakılan bir adamdan bahsedilir. Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi onun boynunu vurmaya yönünde görevlendirmiş, bunun üzerine o, serinleyen adamı bulunduğu yerden çıkartmış ve akabinde onun bir hadım olduğunu anlamıştır.³⁵ Nispeten geç dönem kaynakları arasında yer alan İbn Abdilber (ö. 463/1071), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) sahâbî tabakâtına dair oluşturdukları eserlerinde ise yukarıdaki kayıtlarla kayda değer bir farklılık arz etmeyen benzer olay örgüleri mevcuttur.³⁶

Yukarıdaki kayıtlardan hareketle evvelâ bir olay örgüsü çıkarılarak rivayetler tahlil edilmiştir: 1. İlk olarak Me'būr'un Hz. Mâriye'nin hizmetiyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere Hz. Mâriye, Mescid-i Nebevî'den nispeten uzak bir konumda bulunan Meşrebe³⁷

ammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, (Kâhire: Dârü'l-Haremeyn), 4/89.

30 Taberî, *Târîh*, 3/172.

31 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 175.

32 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 7/74.

33 Ahmed b. Abdullah b. Ahmed Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (Mısır: es-Sa'ade, 1394/1974), 3/177.

34 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 7/75.

35 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 7/75.

36 Atıflar için bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvid, Âdil Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/422, 465; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed er-Rufâî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996), 5/5, 7/282; Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe* nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1429/2008), 9/408-410, 14/195-196.

37 Araştırmacılar Peköz'ün incelemelerine göre Hz. Peygamber Mâriye ve Şirin'i öncelikle Ümmü Süleym bint Milhan veya Hâris b. Nu'man'ın evlerinden birine yerleştirmiş, Hz. Peygamber'in onu sıkça ziyaret etmesi ve diğer hanımlarının bu durumu çokça kıskanması nedeniyle Mâriye, Mescid-i Nebevî

mevkiinde ikamet etmektedir. Kuvvetle muhtemel bu bölgede yaşayan insanların peygamberin evine bir adamın sürekli girip çıktığını görmesi, söz konusu kişiyi tanımamaları ve dolayısıyla onu eleştirerek bir söylenti yaydıkları anlaşılmaktadır. Bu dedikoduları üretenlerin münafıklar veya çeşitli iftira odakları olduğuna dair kayıtlara yukarıda temas edilmiştir. Öyleyse hadisenin merkezinde, Me'bûr'un hadım karakteriyle esasında hizmet etmesi için istihdam ediliyor olması yer almaktadır. 2. Diğer yandan *el-Müstedrek*'te iftira ve dedikodu üreten kimselerin (*ehlül'l-ifk ve'z-zûr*) Mâriye'nin hamile kalması neticesinde Me'bûr'un varlığı üzerinden bir söylenti ürettikleri fark edilmektedir. Burada Hz. Peygamber'in diğer hiçbir hanımının gebe kalmaması ancak sadece Mâriye'nin bununla lütuf bulması, ilgili söylentinin üretilmesinde diğer bir gerekçe olmalıdır. Öyleyse bu yöndeki bir söylentinin Mâriye'nin hamile kalması neticesinde belirginleştiğini ifade etmek daha yerindedir. Nitekim Hz. Peygamber'in İbrahim'in doğumuna kadar duruma şüpheli bir şekilde yaklaştığı da yine rivayetlerin aktarımları arasındadır. 3. Hz. Peygamber'in İbrahim'e dair duyduğu şüphe, rivayetdeki kronolojik bir ayrıntı ile ilgili olmalıdır. Buna göre onun kuşkusu, doğum gerçekleşikten sonra Cebrâil'in de tasdikiyle giderilmiştir. Anlaşılan o ki doğumdan sonra duruma tam anlamıyla vâkıf olan Hz. Peygamber, insanların Mâriye hakkında ürettikleri dedikodularının yersiz olduğunu göstermek amacıyla Hz. Ali'yi devreye sokmuştur. 4. Hz. Peygamber'in onun hadım olduğunu bilmemesi ihtimal dışıdır. Zira Mukavkis tarafından hediye olarak sunulan bu hadım, direkt ona gönderilmiştir. Araştırmacılar Dan Temir ve Erkocaaslan'ın da kaydettiği gibi Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi (veya daha az muhtemel olarak Hz. Ömer'i) Me'bûr'u öldürmekle görevlendirmesi, kuvvetle muhtemel onun münafıklara yönelik planladığı bir hamledir.³⁸ O, halihazırda hadım olduğunu bildiği Me'bûr'un bu fizyolojik özelliğinin tasdik edilmesini ve herkesçe duyulmasını sağlamak istemiş olmalıdır. Bu yolla hanımı üzerindeki çirkin suçlamayı bertaraf etmiştir. Buna ek olarak bir hadımın, dış görünüş itibarıyla hadım olduğu rahat bir şekilde anlaşılabilir. Buna bir sonraki başlıkta yoğunlaşılacaktır. 5. Me'bûr'un yaşlı bir kimse olması ancak kardeşi Mâriye'nin genç olması mümkün müdür? Bu rivayet, Me'bûr'un kasdî bir sûrette cinsî güçten düşük olduğunu göstermek amacıyla üretilmiş benzemektedir. 6. Me'bûr'un Mâriye'nin ağabeyi veya amca

etrafındaki bu bölgeden alınarak Medine'nin Avâli/Âliye olarak bilinen doğu bölgesinde bahçe içinde bir eve yerleştirilmiştir. Bk. Peköz, "Hz. Peygamber'in Cârîyesi Mâriye", 78-79. Bu bölgenin zamanla Meşrebe olarak anıldığı anlaşılmaktadır. Temir, rivayetlere açıklık getirerek Mâriye ve Şirin'in misafir olarak öncelikle Ümmü Süleym'in evinde kaldıklarını, akabinde Hâris b. Nu'man'ın evine yerleştirildikleri yorumunda bulunmaktadır. O ayrıca Mâriye'nin diğer eşlerin bulunduğu mevkiden alınıp Âliye mevkiine taşınmasını Mâriye'nin Mısır'daki hayatıyla ilişkilendirmektedir. Buna göre Mâriye, çocukluk ve gençlik döneminde köy hayatında yetişmesi nedeniyle bahçelik bir coğrafyası olan Âliye'ye taşınmıştır. Âliye'ye yerleşmesinde hamile kalmasının da etkili olduğunu kaydeden yazarın bu görüşüne katılmadığımızı ifade etmeliyiz. Zira kuvvetle muhtemel Mâriye, Âliye bölgesine taşındıktan sonra İbrahim'e hamile kalmış olmalıdır. Netice itibarıyla Mâriye'nin kaldığı bu yer zamanla 'Meşrebetü Ümmü İbrahim' olarak anılmıştır. Yazarın değerlendirmeleri için bk. Temir, "Hz. Peygamber'in Cârîye Eşi Mâriye", 330-331. Konu hakkında araştırmacılar Erkocaaslan ise Âliye bölgesine taşınma gerekçesini Hz. Peygamber'in hanımlarının kıskançlığı üzerinden okumaktadır. Zamanla Meşrebe olarak anılan bu bölgenin Mescid-i Nebvî'ye uzaklığı üç kilometre kadardı. Bk. Erkocaaslan, "Hz. Mâriye bint Şem'un'a Atılan İftira", 13.

- 38 Araştırmacılar, Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı ve hadis eserlerinde de yer alan bir rivayete dayanarak durumu açıklamaktadırlar. Buna göre Hz. Peygamber'in Me'bûr'un öldürülmesine dair verdiği hüküm, tıpkı Hz. Süleyman'ın bir çocukta hak iddia eden iki kadına verdiği cevaba benzerdir. Hz. Süleyman, çocuğu bir zarar verme amacı taşımasına rağmen çocuğun annesinin kim olduğunu tayin etmek amacıyla çocuğu ikisi arasında pay edebileceği yönünde bir cevap vermişti. Değerlendirme için bk. Temir, "Hz. Peygamber'in Cârîye Eşi Mâriye", 338-339, Erkocaaslan, "Hz. Mâriye bint Şem'un'a Atılan İftira", 19.

oğlu olduğuna dair rivayetlerin de benzer bir bağlamı içerdiği söylenebilir. Burada hususen ağabeyi olduğunda aralarında herhangi bir yakınlaşmanın mümkün olmayacağı gibi bir amacın okuyucuya hissettirilmeye çalışıldığı fark edilmektedir. Ayrıca şayet ağabeyi olsaydı söz konusu iftira hadisesi de yayılmış olmayacaktı. Bu açıdan ilgili yakınlık da sonradan üretilmişe benzemektedir. 7. el-Adevî'nin rivayetleri birleştirerek olay örgüsüne dair her aşamanın fasıla fasıla gerçekleşmiş olabileceği, akabinde Hz. Ali'nin onun hadım olduğunu anlamasıyla durumun neticelendiğine dair tespiti³⁹ önemlidir. Bu durum, rivayetlerin bir-biriyle çelişmekten ziyade uyum içinde bulunmasını sağlamaktadır.

3. Hadımlığına Dair Durumun Tahlili

Me'bûr'un hadımlığı ve bu hadımlığın Hz. Peygamber devrinde algılanış biçimi bu bölümün iki temel odak noktasını oluşturmaktadır. Bu çerçevede ilk olarak onun hadımlığına dair kaydedilen iki özel terimi incelemek gerekmektedir. Terimlerden ilki 'hasî' (حصي) olarak kaydedilmektedir.⁴⁰ Hadımlık için genel bir terim olan bu kelime, pek çok hadımlık formunu ifade etmek amacıyla da kullanılmaktadır. Çoğulu 'hisyan' (حصيان) olan bu terim, 'iğdiş edilmiş, yumurtalıkları çıkarılmış, hadım kimse' anlamlarına gelmektedir.⁴¹ Bu çerçevede söz konusu terimin 'hadım' anlamına geldiği açıktır. Diğer bir terim olan 'mecebûb'un (مجبوب) da yine Me'bûr'un hadımlığını tanımlamak amacıyla kullanılması dikkat çekmektedir.⁴² Hasî'ye kıyasla Me'bûr için metinlerde daha fazla zikredildiğini fark ettiğimiz bu kelimenin daha has bir anlam ifade ettiğini belirtmek gereklidir. Buna göre kelime, hadımlığın daha dar anlamlı bir formu olan 'tam hadımlığı' açıklamaktadır. Mecbûb hadımların zeker ve yumurtalıklar dâhil olmak üzere genital bölgedeki tüm uzuvları alınmaktadır.⁴³ Yukarıda zikredildiği üzere Hz. Ali'nin onun söz konusu bölgesinde erkeklığe dâhil hiçbir şeyin olmadığını belirtmesi bu nedenledir. Her ne kadar Taef El-Azhari, Me'bûr'un hangi tür hadımlığa ait olduğunun bilinmediğini ifade etse de⁴⁴ onun mecebûb hadımlardan olduğu metinde açık bir şekilde belirtilmektedir. Tüm bu detaylar, Me'bûr'un tam bir hadım olduğunu göstermektedir.

Rivayetlerin sunumuna dair ilginç olan, Hz. Ali'nin öldürmeye gidip avret mahallini görmesiyle Me'bûr'un hadım olduğunun yenice anlaşıldığı gibi yanlış bir anlamaya fırsat verecek yapıda olmasıdır. Evvelâ yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber tara-

39 Adevî, *Mâriye el-Kibtîyye*, 32-33.

40 Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 10/201, Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2/85-86.

41 Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 4/286, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 2001), 7/200, Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-lüga*, nşr. Muhammed Hasen Âlu Yâsin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 4/381, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr Zeyneddin er-Râzî, *Muhtârü's-sihah*, nşr. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), 1/92.

42 Bir kısmı için bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 10/203, Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2/87, Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 4/89, İbn Abdülhakem, *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*, 70.

43 Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 10/272, Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-lüga*, 6/415, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 1/96, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 1/249.

44 Taef El-Azhari, *Queens, eunuchs and concubines in Islamic history, 661-1257* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 31.

findan Me'bûr'un hadım olduğu kuvvetle muhtemel bilinmektedir. Öyleyse konu aslında Me'bûr'un hadım olması değil, onun hadımlığının teyit edilmesi, bir şekilde onanması ve duyurulmasıdır. Zira mecbûb bir hadımın fizyolojik değişim kaynaklı dış görünüş olarak hadım olduğu doğrudan anlaşılabilir. Daha açık bir ifadeyle aktarmak gerekirse hadım edilmiş bir kimsenin hadım edildikten sonra vücut yapısında meydana gelen değişimler, dış görünüşünü şekillendirmesi nedeniyle kendisinin 'hadım olduğu' hususunda bir kanaate varmaya imkân tanımaktadır. Bu özellikler sıradan ve basit bir gözlemlerle gerçekleştirilebilir. Çok temel sayılabilecek birtakım özellikleri burada zikretmekte yarar vardır:

1. Hadımın vücudundaki en temel değişim, kıllarda kendini göstermektedir. Hadım edilmiş bir erkeğin artık sakalları çıkmamaktadır.⁴⁵ Erkeklerin önemli bir bölümünün sakallı olduğu bir toplumda -herhangi bir gerekçe olmadan- sakal bırakmayan bir kimsenin tanınması ve dikkat çekmesi oldukça olasıdır. Dolayısıyla bu durum, onun hadım olduğunun anlaşılmasını kolaylaştıracak bir etkidir.

2. Bir hadımın sesinin kadın ve çocuk sesi arasında bir kalınlıkta olduğu, konuştuğu zaman kendisinin hadım olduğunun anlaşıldığı bilinmektedir. Ses bir anlamda tiz bir boyuta erişmektedir.⁴⁶

3. Hadım edilen kimselerin uzuvlarındaki orantı zamanla değişim göstermektedir. Bu doğrultuda onların el ve ayaklarının, bacak boylarının normal boyutlardan uzun olduğu gözlemler arasındadır.⁴⁷ Bu orantsız değişim, dikkat çekici bir boyutta olduğu için, dışarıdan bir göz için hadımın dikkat çekici beden yapısının farkına varılacaktır.

Yukarıdaki kayıtlar, hadımların bedenlerinde meydana gelen değişimlerden sadece birkaçıdır. Bunun yanında söz konusu detaylar, genel geçer kabuller olmaktan ziyade, modern dönem çalışmalarında, hadımlar üzerine yapılan incelemelerde de bilimselliği kanıtlanmış temel bulgular arasında yer almaktadır.⁴⁸ Bu açıdan Me'bûr'un hadımlığına odaklanan araştırmacı için iki soru kayda değerdir: 1. Me'bûr'un hadım bir köle olduğu gerçeği, Hz. Peygamber devrinde de anlaşılmuş bir olgu muydu? 2. Me'bûr'un hadımlığı, o günkü Medine toplumu tarafından tam olarak anlaşılammış olabilir mi?

İlk soru, bizi Belâzürî'deki bir rivayete götürmektedir. Bu rivayet, -yüksek ihtimalle münafiklardan olduğu anlaşılan- bazı kimselerin Me'bûr'un esasında hadım (*mecbûb*) olmadığını iddia ettiklerini, bu iddia saikiyle bir tür söylentinin yayıldığını içermektedir.⁴⁹ Bu iddia, sarıh bir sûrette Me'bûr'un bir hadım olduğunun anlaşıldığını ancak söylenti çıkarmak isteyen bazı kimselerin onun hadım olmadığı yönünde bir haber yaydıklarını göstermektedir.

45 Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Kitâbü Ahseni't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlim*, ed. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1906), 242-243.

46 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965), 1/113.

47 Câhiz, *el-Hayevân*, 1/106.

48 Bu hususta çeşitli değerlendirmeler için bk. Olivier de Marliave, *Hadımların Dünyası: Çağlar Boyunca Hadımlık*, çev. Yasemin Kayacan (İstanbul: Doğan Kitap, 2015), 108-109, 158-159. Bu konuda özellikle Doktor Zambako Paşa'nın gözlemleri son derece önem arz etmektedir. Onun bilimsel anlamda hadım bedenine yönelik yaptığı incelemeler, yukarıdaki kayıtları onamakta ve daha fazla açıklayıcı detaylar sunmaktadır. Bk. Le Dr. Démétrius A. Zambacho Pacha, *Les eunuques d'aujourd'hui et ceux de jadis* (Paris: Masson et Cie, 1911).

49 Belâzürî, *Ensâbü'l-Şerâf*, 2/87.

Anlaşılan o ki Me'bûr'un hadım olduğu görülmüş ancak hizmet amacıyla Mâriye'nin evine çokça girip çıkması münafıklar eliyle bir tür dedikodu aracına dönüştürülmüştür. Zira mevcut toplumda hadım kullanımı yaygın değildir ve Hz. Peygamber gibi toplumun lideri olan bir kimsenin haremlik-selamlık uygulamasının geleneksel olarak varlığına rağmen hadım da olsa neticede erkek olan birini haremde hizmet ettirmesi çeşitli suçlamalara kapı açacak kullanışlı bir aparata dönüştürülmüştür. İkinci soru ise hadımların yukarıda zikredilen fiziksel değişimleri düşünüldüğünde Me'bûr'un hadımlığı göze çarpan bir detay olmasıyla açıklanabilir. Belki de onun bu dikkat çekiciliği mezkûr söylentilere kapı aralamış olabilir.

Netice itibariyle Me'bûr'un hadımlığı, Hz. Peygamber ve Medine toplumu tarafından bilinen ve görülen bir olgudur. Metinlerde tartışılan ve Hz. Mâriye'nin iffeti üzerinden konu edinilen husus ise, onun hizmetini görmesi nedeniyle yanına çokça girip çıkmasıdır. Bu durum, ilgili dönemdeki toplumsal yapı düşünüldüğünde dikkat çekici bir vaziyet arz etmiştir.

Sonuç

Hz. Peygamber devrine tesadüf eden bir vetirede hadımlığı kaynaklarda görünürlük arz eden Me'bûr el-Kıbtî, söz konusu süreçte Medine'ye köle statüsünde 'hediye' olarak gönderilmiştir. Me'bûr, hadımların hususi alanlarda hizmet edebilme becerileri dolayısıyla Hz. Peygamber'in ümmüveledi Mâriye'nin özel hizmetiyle meşgul olmuş; onun bu meşguliyeti, hadım istihdamına çok da aşına olmayan Medine toplumunda dikkat çekmiştir. Bu duruma Hz. Peygamber'in gizli düşmanı sayılabilecek münafıkların dedikodu ve söylentileri de eklenince haberin şehir içinde yayıldığı, Hz. Peygamber'in ise bu asılsız iddiaları bertaraf edecek bir inisiyatif aldığı anlaşılmaktadır. Onun -esasen toplumca da bilindiği anlaşılan hadımlığı, Hz. Ali'nin görevlendirilmesiyle tasdik edilmiştir.

Fizyolojik değişimi itibariyle Me'bûr'un bulunduğu toplum içerisinde hadım olarak bilinmemesi imkân dâhilinde değildir. Me'bûr el-Kıbtî, hadım kullanımına ilgili dönemde oldukça yabancı olan İslâm toplumuna dikkat çekici ve sıradışı bir figür olarak algılanmış olmalıdır. Mâriye'ye hizmetle yüklenmiş olduğu görevi, bu doğrultuda yadırganmıştır. Zira bu yönüyle o, söz konusu süreçte toplumun yabancı ve alışık olmadığı bir istihdam alanını yansıtmaktadır. Onun Hz. Mâriye olayını tecrübe etmiş olması, hiç şüphesiz İbrahim'in doğumuyla da ilgilidir. Hadım karakterinin işlevini bilmeyen ve yenice hamile kalmış Mâriye'nin evine 'yabancı' birinin sürekli girip çıktığını gören insanlar, bu durumu yadırgayarak çeşitli söylentiler üretmişlerdir. Kaynaklar onun hadımlığını, hadımlığa ait hususi terimlerle ifade etmektedirler. Bu yönüyle fizyolojik olarak hadım olduğu sabittir. Bu sabilde, çeşitli kabulleri de zorunlu kılmaktadır. Zira hadımlık, pek çok fizyolojik dönüşümü içeren, normal erkek tipinden önemli ölçülerde ayrılan bir görünüm çizmektedir. Dolayısıyla onun hadımlığı, sonradan üretilmiş bir tarihî argüman olmaktan uzak olmakla birlikte aksine bunu onaylayan pek çok tarihî veri bulunmaktadır.

Kaynakça | References

Adevî, Muhammed Ali Mahlûf. *Mâriye el-Kibtîyye*. Kâhire: Dârü'l-Menâr, 1406/1986.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

El-Azhari, Taef. *Queens, eunuchs and concubines in Islamic history 661-1257*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Husrevcirdî. *Delâ'ilü'n-Nübüvve*. nşr. Abdülmutî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.

Buhl, F. "Mâriya". *The Encyclopaedia of Islam New Edition*. 6/575. Leiden: Brill, 1991.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: es-Sa'ade, 1394/1974.

Erkocaaslan, Recep. "Hz. Mâriye bint Şem'un'a Atılan İftira ve Sünnî-Şîî Geleneklerdeki Rivayet Farklılıklarının Sebepleri". *Eskiyeni* 43 (Mart 2021), 11-26.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Mıhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 8 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed. *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. nşr. Ali Muhammed Mu'avvid, Âdil Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Abdülhakem el-Mısırî. *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 14 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1429/2008.

İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr. *es-Sîre (Kitâbü's-siyer ve'l-Megâzî)*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398/1978.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İbnü'l-Esrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-târîh*. nşr. Ömer Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.

İbnü'l-Esrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. nşr. Âdil Ahmed er-Rufâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.

Kapar, Mehmet Ali. "Hâtıb b. Ebû Beltea Hayatı ve Faaliyetleri". *İSTEM* 17/33 (2019), 1-19.

Makdisî. Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü ahseni't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*. ed. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1906.

Marliave, Olivier de. *Hadımların Dünyası: Çağlar Boyunca Hadımlık*. çev. Yasemin Kayacan. İstanbul: Doğan Kitap, 2015.

Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhü Müslim*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.

Peköz, Emine. "Hz. Peygamber'in Cârîyesi Mâriye". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak-Haziran 2017), 69-92.

Reşid b. ez-Zübeyr. *Kitâbü'z-zehâir ve't-tuhaf*. thk. Muhammed Hamidullah. Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 1959.

Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâil b. *el-Muhît fî'l-lüga*. nşr. Muhammed Hasen Âlu Yâsin. 10 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed eş-Şâmî. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. nşr. Târik b. İvadullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif.

Temir, Hakan. "Hz. Peygamber'in Cârîye Eşi Mâriye el-Kıbtiyye'nin Hayatı". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 6/2 (2020), 317-352.

Uraler, Aynur. "Mâriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mariye>

Zambacho Pacha, Le Dr. Démétrius A. *Les eunuques d'aujourd'hui et ceux de jadis*. Paris: Masson et Cie, 1911.

Zeyneddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr. *Muhtâru's-sihah*. nşr. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.

Molla Sadrâ'nın Tanrı Kanıtlanması

Fevzi Yiğit | 0000-0001-9420-5186 | fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye

ROR ID: 04f81fm77

Öz

Bu makalenin yazılış amacı, Tanrı ispatlamasının, “metafizik gelenekte” varlık üzerinden yapıldığına dikkatleri çekmektir. Örneğin İslâm felsefesinin klasik dönem en büyük filozofu İbn Sînâ Tanrı kanıtlamasını “varlık olması açısından varlığın” idrakine dayandırmış ve bunu ancak sıddıklar dediği seçkin insan grubunun anlayabileceğini dile getirmiştir. Bu delili bir adım ileri götürerek varlığın birliği öğretisini tesis eden metafizikçi İbnü'l-Arabî'dir. Molla Sadrâ ise varlık hakkındaki yaptığı yetkin açıklamalarla delili sistematik ve gelişmiş bir forma ulaştırmıştır. Bu çalışmada Molla Sadrâ'nın Tanrı kanıtlanması varlık temelinde kapsamlı ve bütüncül olarak ele alınmıştır. Makaleyi teşkil eden alt başlıklar oluşturulurken Molla Sadrâ'nın *Mefâtihu'l-gayb* adlı eseri esas alınmıştır. O, bu eserde var olması bakımından varlığı, “akıl, nefis ve cisimden ibaret olan” üç çeşit cevheri ve arazi Tanrı'nın varlığına delil kılmıştır. Bunlara varlığın en yetkin formlarından birisi olan insan-ı kâmilî de ekleyebiliriz. Yine Molla Sadrâ müstakil başlık altında incelemese de varlığın zihinsel formlarına dair -ontolojik ve imkân delillerine- anlatılarda bulunur. Bu yüzden bu ikisini ayrı başlıklar altında incelemeye karar verdik.

Anahtar Kelimeler

İslâm Felsefesi, Molla Sadrâ, Tanrı Kanıtlanması, Varlık, Sıddıkîn Delili.

Atıf Bilgisi

Yiğit, Fevzi. “Molla Sadrâ'nın Tanrı Kanıtlanması”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023 Aralık), 67-85.

<https://doi.org/10.33718/tid.1341848>

Geliş Tarihi	: 12.08.2023
Kabul Tarihi	: 24.10.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Mulla Sadrā's Proof of God

Fevzi Yiğit | 0000-0001-9420-5186 | fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy,
Sivas, Türkiye

ROR ID: 04f81fm77

Abstract

The purpose of this article is to draw attention to the fact that the proof of God is based on "being" in the "metaphysical tradition." For example, the greatest philosopher of Islamic philosophy in the classical period, Ibn Sīnā, based his proof of God on the apprehension of "being as being" and stated that only a select group of individuals called "siddiqīn" could comprehend it. The metaphysician who advanced this proof one step further by establishing the doctrine of the unity of being is Ibn Arabī. Mulla Sadrā, on the other hand, brought the evidence to a systematic and advanced form with his competent explanations about existence. In the study, Mulla Sadrā's proof of God is comprehensively and holistically discussed based on the foundation of being. The subheadings of the article are based on Mulla Sadrā's work "Mefātiḥu'l-gayb" (The Keys to the Unseen). In this work, he has made the existence in the sense that exist, "three substances that consisting of intellect, soul and body" and accident, as evidence for the existence of God. We can also include the perfect form of existence, the "īnsan-ı kāmīl" (the Perfect Man), among these entities. Although Mulla Sadrā does not examine the mental forms of existence as a separate topic, he includes narratives on ontological and possibility proofs. Therefore, we decided to examine these two under separate headings.

Keywords

Islamic Philosophy, Mulla Sadrā, Proof of God, Existence, Siddiqīn Proof.

Citation

Yiğit, Fevzi. "Mulla Sadrā's Proof of God". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 67-85.

<https://doi.org/10.33718/tid.1341848>

Date of Submission : 12.08.2023

Date of Acceptance : 24.10.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslâm filozoflarının ve bilhassa Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 428/1037), Sühreverdî (öl. 587/1191) ve İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) gibi sistemci filozofların el-Evvel, Zorunlu Varlık, Nuru'l-Envâr ve Mutlak Gayb gibi isimlerle isimlendirdikleri varlık seviyesini ulûhiyet varlık seviyesinden üstte görmeleri, metafiziğin temel esaslarından biridir. İşte bu esas aynı zamanda tevhid inancının da temelidir.¹ İbn Sînâ; *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserinin ilgili pasajında Tanrı kanıtlamasına dair “sıddıkların hükmü” adını verdiği akıl yürütmede el-Evvel'in ispatı için “varlığı derinlemesine düşünme” dışında başka bir delil ve açıklamaya gerek olmadığını söyler. Bu hükümde insan, var olması açısından varlığı tecrübe ettikten sonra zorunluluğa ve oradan da Tanrı'ya ulaşır.² Sıddıkların verdiği şekliyle Varlığa (el-Evvel) kendisi dışında delil getirilememesinin aklî nedeni, varlığın nihai gerçek olduğu, biricikliği ve eşsizliği iken mantıkî dayanağı ise varlığın cins ve faslının olmamasıdır.³

İbnü'l-Arabî'ye göre müminler ve vahdet-i vücûd taraftarları (ehlül'-vücûd) nezdinde Hak hissedilir ve görülür iken halk akledilirdir. Hakk'ın akılla idrak edilip gözle idrak edilemeyeceğini söylemek akla dayanan bir söz olmayıp bir tür söz oyunudur.⁴ Vahdet-i vücûda kail olmayan teolojik genel tavrın Tanrı'yı temelde hüviyet sahibi bir mevcut olmakla sınırlaması, teolojik ilginin kutsama ve tenzih etme merkezli oluşmasına neden olmuştur. Bu nedenle zâtî yönünden bilme ve araştırma alanının dışında itilen Tanrı, âlemlerle ilişkisi yani sıfatları yönüyle bilinmiş ve araştırılmıştır. Burada amaç Tanrı'yı tanımak değil insanın dünya ve ahiret mutluluğu olmuştur.⁵

Teolojik tavır Tanrı'yı mahiyeti üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır. Mahiyeti açısından Tanrı fikri genel olarak teist (hüviyet sahibi), ateist (hüviyet sahibi Tanrı'yı olumsuzlayan), deist (âlemlerden ayrı) ve panteist (âleme içkin) ekollerin oluşmasına neden olmaktadır. Mahiyete bürünmüş Tanrı inancını ispatlamanın kolay olmadığı aşikardır ve bu açıdan Tanrı'yı sadece insan konu edinir.

İnsanın Tanrı'yı konu edinmesi hem kendi varlığını hem de çevreyi araştırmasından kaynaklanır.⁶ Filozofların metafizik ilmini teşkil etmesiyle birlikte Tanrı, metafizikte araştırılır olmuştur ancak metafiziğin konusu varlık olması açısından varlıktır. Molla Sadrâ'ya (öl. 1050/1641) göre de mahiyeti açısından Tanrı meselesi, metafiziğin konusu olmayıp onun meselelerinden birisidir ve bu yüzden kanıtla muhtaçtır.⁷

1 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2021), 1.

2 Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 474; Kutbüddin Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât* (Kum: Neşrül-Belâga, 1435), 3/67; Fevzi Yiğit, “İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlaması”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2021), 95.

3 Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 2/92; Yiğit, “İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlaması”, 96.

4 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebu'l A'la Afîfî (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, ts), 108; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, tsh. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 6/147.

5 Bayram Çınar, “İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları”, *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 45.

6 Abdullah Pakoğlu, *Çevre ve Tanrı* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2023), 14.

7 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hak-*

Molla Sadrâ, Tanrı kanıtlarını aklî ve naklî diye ikiye ayırır: Aklî kanıtların bütün öncülleri akla dayanırken naklî olanların bazıları akla bazıları nakle dayanır. Ona göre akla dayanmayan hiçbir kanıt ispat yapamaz zira aklî ispat zorunluluğu esas alır.⁸ Bununla beraber ariflere ait özel bir ispat yöntemi daha vardır ki buna, *keşif* yöntemi denir.⁹ Keşif; soyut âlemde akıl, somut âlemde duyu ve hayal aracılığıyla gerçekleşir. Kanaatimizce aklın keşfine tenzih denirken duyunun keşfine teşbih denir. Teşbihin kaynağı varlıktır; kendisini cevher ve mevcutlarda gösterir. Dolayısıyla teşbihin amacı ontolojik yetkinlik ve tamlığı ortaya koymaktır. Tenzih ise Tanrı'nın, âlemi temsil eden yokluk, noksanlık ve eksikliklerden olumsuzlanmasını ifade eder. Bu durumda Tanrı kategorik durumların sınırlılığından soyutlanır ve O'nu nitelerek için kullanılan dilin yetersiz olduğu ifade edilir.¹⁰ Avamın ve vehmin baskın geldiği kimselerin yolu teşbih iken havasın ve aklın baskın geldiği kimselerin yolu tenzihdir. Allah ehli ise O'nu tanıdıkları için bu iki yolu birleştirir. Bu birleşik yola tanıma (marifet) denir.¹¹ Molla Sadrâ'da Tanrı'yı tanıma ve Tanrı'yı kanıtlama yolları birbiriyle kesişir çünkü onun sisteminde varlık hem Tanrı'nın kendisi hem de Tanrı'yı kanıtlamanın yoludur.

Makalemizin konu başlıkları şunlardır: Var olması açısından varlık kanıtı, ontolojik kanıt, imkân kanıtı, akıl kanıtı, nefis kanıtı, cisim kanıtı, araz kanıtı ve insan-ı kâmil kanıtı. Bunlar içerisinde en önemli ve esas olanın “var olması açısından varlık kanıtı” olduğu görülür. Molla Sadrâ'nın Tanrı kanıtlaması hakkında ülkemizde Hüsnü Aydeniz ve Sedat Baran'ın çalışmaları dışında doğrudan yapılmış bir çalışmanın olmadığı görülür. Aydeniz, çalışmasında Tanrı'nın bilinme imkânını tartışırken Baran ise iki ayrı makalede siddikîn ve nefis delillerini konu edinmiştir. Oysa bizim çalışmamız Molla Sadrâ'nın Tanrı kanıtlamasını bütün yönleriyle ve kapsamlı olarak ele almaktadır. Yine Baran'ın çalışmasından farklı olarak Tanrı kanıtlamasında “varlık vardır” önermesinin esas olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

1. Var Olması Açısından Varlık Üzerinden Kanıtlama (Siddikîn Delili)

Meşhur olan görüşe göre siddikîn delilini ilk olarak Fârâbî, varlık mahiyet ayrımı üzerinden ortaya koymuştur. Buna göre varlık ve mahiyet ayrımına tâbi her mevcudun varlığı, mümkün olup var olabilmek için zorunlu varlığa muhtaçtır. İbn Sînâ varlık mahiyet ayrımı hiç olmadığı kadar belirginleştirerek Tanrı ispatlamasında bunu kullanmış olsa da o, en güçlü Tanrı kanıtlamasının “varlığın derinlemesine düşünülmesinde” gizli olduğunu dile getirmiştir. Sühreverdî siddikîn delilini nur ve onun dereceli yapısı üzerinden açıklamaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî ve Davûd-î Kayserî (öl. 751/1350) gibi tasavvuf metafizikçileri varlığın birliği ve asaletine vurgu yaparak delili ileriye taşımışlardır. Delile son formunu veren Molla Sadrâ, varlık mahiyet ayrımını Fârâbî ve İbn Sînâ'dan, varlığın asaleti ve birliği prensibini tasavvuf metafizikçilerinden ve varlığın teşkik ilkesini ise Sühreverdî'nin nurun

kında Âriflerin İksiri, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017), 61.

8 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, “Tefsîru sûratü't-Tevhîd”, *Mecmûatü'r-Resâilî'l-Felsefiyyeti*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Beirut: Dâru İhyâi't-Tûrasi'l-Arabî, 2001), 432.

9 Molla Sadrâ, “Tefsîru sûratü't-Tevhîd”, 325.

10 Daniel Gimaret, “Un Traité Théologique Du Philosophe Musulman, Abû Hâmid Al-İsfizârî”, *Mélanges De l'Université Saint-Joseph* 50 (1984), 210.

11 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı (İkâzü'n-nâimîn)*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 47; Hüsnü Aydeniz, “Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 355.

teşhîk ilkesinden almıştır.¹²

Molla Sadrâ'ya göre “burhanların en etkilisi ve yolların en doğrusu Allah'ın zâtına zâtıyla delil getirmektir. Tabâtabâî bunu Zorunlu Varlığa varlık yoluyla ulaşmak olarak nitelendirir.¹³ Delili oluşturan önermeler varlığın apriori bilgisine ve bu bilgiye bağlı fitrî önermelere dayanır ve bu yüzden delilde araçlar artmaz. Çünkü bu delilin en önemli özelliği araçlar kullanılmadan doğrudan varlık üzerinden ispatta bulunuyor olmasıdır. Dolayısıyla burada teselsül ve kısır döngünün batıl olmasından yardım almaya ihtiyaç yoktur.¹⁴ Başka bir deyişle delilin gücü burhandaki orta terime ulaşmanın kolaylığında saklıdır. Yani bu delil, “analitik yolla değil varlığın metafizik tecrübesi yoluyla (doğrudan) Zorunlu Varlığa bizi ulaştırır. Burada tecrübenin aracılığı gerçek bir aracılık değildir çünkü tecrübe eden, edilen ve tecrübe birdir. Öyleyse Zorunlu Varlık dışında bizi kendisine ulaştıracak bir illet yoktur.¹⁵

Nitekim şeylerin en açığı ve en çok bilineni varlıktır. Varlık, mutlak olması açısından Mutlak Varlığın tabiatı ve Vacib Teâlâ'nın hakikatinin kendisidir. Hakk-ı Evvel dışında hiçbir şey, varlığın hakikatinin kendisi olamaz. Yani var olması açısından varlık Tanrı'ya, Tanrı da âleme şahittir.¹⁶ Bu duruma Kur'ân'dan şu âyetle delil getirilir: “*Rabbînin her şeye şahit olması yetmez mi?*”¹⁷ Ancak bu delilin illetten malule doğru yapılan bir delillendirme olduğu ve limmî burhana benzediği de savunulmuştur.¹⁸

Sıddıkîn kanıtlanması, “varlık” üzerine inşa olduğundan aşağıdaki önermeler üzerinden tanıtılabilir. Önermeleri açıklamadan önce varlıktan kısaca bahsetmek yerinde olur. Molla Sadrâ'nın varlık üzerine yaptığı en özlü ve etkili değerlendirmelerden birisi *Meşâîr*'de yer alır. Burada Molla Sadrâ, varlığın inniyeti ile mahiyeti arasındaki ters orantıya dikkatleri çeker. Şöyle ki varlık, inniyeti yönünden şeylerin en açığı iken mahiyeti ve tasavvuru yönünden ise şeylerin en gizlisidir. Varlık, zihindeki anlamı yönünden en açık olmasına rağmen dile getirilen bir kavram olması yönüyle en tarif edilemez olandır; yine o, içine aldığı fertlerin kapsamı açısından en geniş ve genel iken şahıslaşmada en özel olandır; hatta o, şahsiyet sahibi tek şeydir.¹⁹

Varlık mefhumunun ifade ettiği anlam bedihî olup nuranî basit hakikatin adıdır, ayân ve zihinlerde tahakkuk edip oluşandır. İşte bu yüzden onu, mahiyet ve cevherleşmeye bulaşmış mevcutlar gibi tasavvur etmek çok güçtür. Çünkü o, ilk tasavvur edilendir hatta bizatihi

12 Sedat Baran, “Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn”, *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 212-214.

13 Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, tlk. Şeyh Abbas Ali (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434), 2/207.

14 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, (Kum: Menşuratu Mustafevi, 1368), 6/25-26. Bu eser bundan sonra *Esfâr* olarak kısaltılacaktır; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler (el-Mezâhirü'l-ilâhîyye)*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022), 30.

15 Baran, “Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn”, 210.

16 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Esrârü'l-âyet*, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: İran Felsefe Akademisi Yayınları, 1402/1981), 26.

17 *Kur'ân Yolu* (Erişim 21 Haziran 2023), el-Fussilet 41/53.

18 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/29; Tabâtabâî bunun innî burhan türünden bir burhan olduğunu ifade eder. Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme*, 2/208.

19 Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâîr*, 40.

tasavvur olunandır.²⁰ Bütün tasavvurları meydana getirdiği için bu durum bazılarının “varlığın dış dünyada asıl tahakkuk eden olduğunu” anlayamamasına neden olmuştur.²¹ Bunun bir diğer nedeni, varlığın şeyleri kuşatmasının, küllî olanın cüzi olanı kuşatması şeklinde olduğunun sanılmasıdır. Başka bir nedeni, varlığın kendinde cevher olduğunu düşünmektir. Oysa varlık, zâtında cevher ve araz değildir tam tersine her bir cevher ve araz, küllî mâhiyetin birer imgesidir.²² Diğer bir nedeni; zihnin, varlığın künhüne erebilme noktasındaki acizliğidir. Şöyle ki zihin, dış dünyada tekil bir şey olarak mevcut olmayan herhangi bir şeyin varlığını tam olarak takdir edememektedir. Başka bir deyişle gelişmemiş zihinler, maddî olmayan mevcutların varlığını kavrayamamaktadır. Bu yüzden ancak güçlü ve aydınlanmış zihinler layıkıyla düşündüklerinde varlığın hakikatının her şeyin aslı olduğu ve dış dünyada varlığın bütün şeyleri mevcut kıldığı sonucuna ulaşabilmektedir.²³ Bu sonuca ulaşanlar genelde buna keşif ve sezgi ile ulaştıklarını söylerler. Sonrasında onlar bu bilgiye ulaşamamanın nedenlerini varlığının aşırı derecede yetkin ve güçlü, zuhurunun gözleri kör edecek kadar parlak, onu kavramaya çalışan zihinlerin yetersiz ve onun onlara yakınlığının ise aşırı olmasına bağlarlar.²⁴ Şu hâlde zihin, varlığı nispeten bilse de onu gerçek anlamda huzur ve keşif bilebilir.²⁵

Sıddıkîn delilinin üçü öncülde teşkil olduğunu ileri sürebiliriz. Bu öncüllerden oluşan kıyası şöyle kurabiliriz:

I. Varlık vardır, birdir, basit ve zorunludur.

II. Varlık mahiyetlere göre asalet sahibidir.

III. Varlık dereceli yapısı gereği ferdiyeti yönünden en mükemmel ferde sahiptir. Bu ferde Tanrı denir.

Şu hâlde Tanrı var demektir.

Birinci öncül “Varlık vardır” önermesidir. Molla Sadrâ felsefesinden elde edilen belki de en temel önermenin bu olduğunu düşünüyoruz. Aslında Tanrı kanıtlanmasında bu öncül tek başına yeterlidir. Bunu, “Varlık varsa Tanrı’da vardır” şeklinde de ifade edebiliriz. Buna göre aşağıda gelecek diğer önermelerin Tanrı’yı belirginleştirmeye ve anlamaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Molla Sadrâ’ya göre, varlık dediğimiz hakikat var olmasaydı, hiçbir şey mevcut olamazdı; lakin her şey mevcuttur. Şu hâlde varlık dışında mevcut olduğu söylenen şeyler ya bir mâhiyettir ya da kusurlu ve noksan şeylerdir.²⁶ Bu değerlendirme Dâvûd-i el-Kayserî’nin varlıkla ilgili değerlendirmelerinin neredeyse aynıdır.²⁷

20 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd fî Hikmeti’l-müte’âliye*, thk. Muhammed Zebihî-Cafer Şah Nazarî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1381), 1/19.

21 Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 32.

22 Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 32.

23 Molla Sadrâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 1/55-57.

24 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mefâtihü’l-gayb*, thk. Necefku Hü Habibî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1384), 1/518; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Arşâ Ait Hikmetler*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 27-28.

25 Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 32.

26 Molla Sadrâ, *Esrârü’l-âyât*, 26-27.

27 Dâvud el-Kayserî, *Mukaddemât*, çev. Hasan Şahin vd. (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınla-

“Varlık birdir” önermesi “varlık vardır” önermesinin bir sonucudur. Varlığın eşi ve ortağı olmadığı gibi onu sınırlandıran ikinci bir varlık yoktur. Varlıkta ikinci olarak farz edilen ne varsa ya birincinin aynıdır ya da yokluğa aittir.²⁸ Şöyle ki var olması açısından iki varlık olsaydı biri noksan ve diğerine muhtaç olurdu. Oysa noksan ve muhtaç olmaklık varlığın değil yokluğun niteliğidir. Dolayısıyla varlık birdir, zâtıyla kaimdir ve gayrını da kaim kılandır.²⁹

Birinci öncülde dile getirilen diğer bir önerme “Varlık zorunlu ve basittir” önermesidir. Varlık zorunludur ve onun dışındakilerin varlığı, “başkasıyla zorunlu olan” diye isimlendirilen mecazî varlıklardır. Dış dünyada var olan her şey zorunluluğun bir eseridir. Zorunlu Varlık basittir zira “varlık olması açısından varlığın” herhangi bir mahiyeti yoktur. Çünkü böyle olmasaydı o, her mevcudun varlığı olamazdı. Ayrıca varlığın mahiyeti olması onda imkân ve zorunluluğun karışımından meydana gelen bir yokluğu gerekli kılar ki bu, onun için imkânsızdır.³⁰

İkinci öncül “Varlık mahiyet karşısında asalet sahibidir” önermesidir. Varlık ve mahiyet ayrımı Molla Sadrâ felsefesinin temelini oluşturur. Buna göre varlık yansıyan, görünen ve gölge sahibi iken mahiyet yansıma, görüntü ve gölge konumunda olandır. El-Evvel, salt varlıktır ve varlığıyla (inniye) bütün var olanlar ondan sudur eder. Varlık, kendi olması yönüyle mevcuttur, mahiyet için bu söylenemez.³¹ Mahiyet varlığın nuru ile yokluğun karanlığı arasında yer alan bir berzaktır. Mahiyetin kendi olması açısından varlıktan ve zorunluluktan bir payı yoktur. Molla Sadrâ'ya göre varlıkları dikkate alınmaksızın mahiyetler, hakikatleri olmayan birtakım isimlerin verildiği putlar gibidir. Bu noktada Molla Sadrâ şu âyeti delil getirir: “*Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir. Allah putlara herhangi bir yetki ve güç (sulta) vermemiştir.*”³²

Üçüncü öncül “Varlık teşkiki bir yapıdadır” önermesidir. Varlığın gücü, önceliği ve yetkinliği mevcutların üzerine teşkik (dereceli anlamdaşlık) ile söylenir. Teşkiki anlamak zayıf akıllar için mümkün değildir zira teşkikte iki şey arasındaki birleşme ve ayrılmanın sebebi aynıdır. Dolayısıyla mevcutların birleşmelerinin ve ayrılmalarının nedeni varlıktır. Varlık; basit, tek ve aynı bir hakikat olmakla birlikte illet, malul, yetkinlik, noksanlık, şiddet ve zayıflık gibi yönlerden dereceli bir yapıya sahiptir.³³ Mahiyetlerde teşkik gerçekleşmez zira onun fertleri ancak zâtlarına eklenti durumlar dolayısıyla farklılaşır. Teşkik varlığın mertebeli yapısına işaret eder ve dolayısıyla üst varlık mertebeleri var olmadan aşağı varlık mertebelerinin meydana gelmesi imkânsızdır.³⁴

rı,1997), 12.

28 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, tlk. Mevla Ali en-Nuri, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: Müessesese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî Encümen-i İslami-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1363), 240-241.

29 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 240.

30 Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 31.

31 Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Kum: Müessesese-i Bustân-ı Kitap, 1392/1972), 162.

32 En-Necm 53/23.

33 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/14-15; Fevzi Yiğit, “İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkik Niteliği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (Haziran 2020), 75-76.

34 Muhammed Tâkî Misbâh Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd fi ta'limi'l-felsefe*, Nşr. Muhammed Abdül Münim el-Hakanî (Beyrut: Dârü't Teârifi li'l-Matbûât, 2008), 2/366.

Molla Sadrâ, Eş'ârî kelamcılarının ileri sürdüğü şöyle bir itirazı dile getirir: Varlıkta teşkiki kabul etmek, mevcudiyet sahibi her şeyin Zorunlu Varlık olmasını gerektirir.³⁵ Molla Sadrâ bu itiraza cevap verirken teşkik düşüncesinin tam da böyle bir yanlış anlamayı gidermek için geliştirildiğini söyler. Şöyle ki, Zorunlu Varlık dışında başka bağımsız varlıklar kabul etmek, Zorunlu Varlığın çoğalması anlamına gelir. Hâlbuki Zorunlu Varlık hakikati tam, zâtı sonsuz kuvvet ve şiddete sahip kâmil varlıktır. Bu yüzden ezanda Allah-u Ekber denilmektedir ki bu cümlenin varlığın teşkiki niteliğine işaret ettiği söylenebilir. Öncelik, şiddet ve zorunluluk açısından Zorunlu Varlıkta herhangi bir zayıflık, kusur ve noksanlık yoktur. Mevcutlardaki kusur ve noksanlık, varlığın aslından kaynaklanmayan tam aksine onların vukuunun mertebelerindeki yokluktan ve kusurdan kaynaklanan bir durumdur. Buna yirmi dört ayar altının ayarının düşürülmesini örnek olarak verebiliriz.³⁶ Başka bir izaha göre teşkik varlığın derecesinin azalmasına bağlı olarak güç ve etkinliğinin azalması anlamına gelir. Bu, sudûr süreciyle -ki açılım ve aynı zamanda uzaklaşmayı ifade eder- varlığın gücünün zayıflaması ve azalmasıyla “varlığı, kuvve ve istidadının kendisi olan” heyûlâya ulaşması anlamına gelir.³⁷ Buna da ışığın şiddetinin azalması veya dalga boyunun kısalıp genişlemesi veya yüksek voltajlı elektriğin voltajının düşürülmesi örnek verilebilir.

Son olarak Molla Sadrâ'ya göre siddıklar; peygamberler, imamlar, müteellih filozoflar ve veliler gibi seçkin kişilerdir. Molla Sadrâ, genel olarak yaptığı gibi burada da tabiri caizse İslâm felsefesinin gerçek kurucusu olduğunu söylediği velayet kandilinin en parlak nuru, Arap'ın hakîmi ve yaratılmışların imamı Hz. Ali'nin şu sözlerini, onun gerçek bir siddik olduğuna yönelik olarak yorumlar: “Eğer perdeler kaldırılrsa yakînim artmaz.” “Bir şey görmedim ki onda veya ondan önce Allah'ı görmemiş olayım.” “Kalbim rabbimi gördü.” “Allah nesnel anlamda olmaksızın hem her şeyin içindedir hem her şeyin dışındadır.” Hz. Peygamber Hz. Ali'ye “Allah vardı, O'ndan başka bir şey yoktu” sözünü söylemiştir. Buradan hareketle Molla Sadrâ, burhanlar sayesinde Zorunlu Varlığın bilinmesine yakîn, burhanlara ihtiyaç olmaksızın Tanrı hakkında marifet meydana gelmesine “görme, müşahede ve ih-san” adını verir. Bu yüzden Hz. Peygamber ihsanı, “Hakk'ı görüyormuşçasına kulluk etmek” olarak tanımlamıştır.³⁸

1.1. Mükemmel Varlık Düşüncesi Üzerinden Kanıtlama/Ontolojik Delil

Molla Sadrâ teknik anlamda ontolojik delilden bahsetmez. Onun anlatımlarında, siddikîn deliliyle iç içe geçmiş bir biçimde ontolojik delile işaretler vardır. Buna göre o, zihinsel açıdan Zorunlu Varlığı kendisinden daha mükemmeli tasavvur olunamayan bir varlık olarak kabul eder. Böyle bir varlığın hakikatinin iki tane olması, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir varsayımdır.³⁹

Molla Sadrâ konuyu “basit varlık” tasavvuru üzerinden tartışır. Buna göre iki tane “basit varlığın” mevcut olduğunu farz etmek gerçeğe aykırıdır çünkü onların basit olmaları iki

35 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/17-18.

36 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/24; Molla Sadrâ, *Arş'a Ait Hikmetler*, 22-25; Yiğit, “İbn Sînâ'da Sıddikîn Delili: Tanrı Kanıtlanması”, 10; Engin Erdem, “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 102.

37 Molla Sadrâ, *Mefâtihü'l-gayb*, 235; Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/25-26; Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 30.

38 Molla Sadrâ, *Mefâtihü'l-gayb*, 243.

39 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/14-15, 24.

tane olmalarına manidir. Şayet iki tane basit varlık olsa, kesinlikle birinin diğerinden daha tamam ve daha güçlü olması, diğerinin ise malul olması gerekir. Mevcut iki varlık arasındaki farklılıklar şu ihtimallerden hariç değildir: Ya “hareket ve siyahlık gibi” zât ve hakikat yönünden, ya “at ve insan gibi” hakikatin bir cüzü olması yönüyle dış dünyadan, ya “beyazlık ve siyahlık gibi” zihin yönünden, ya “açık ve koyu siyahlık” gibi müşterek hakikatindeki noksanlık ve kemâl cihetinden, ya da okuma yazma bilmeme gibi arızî ve sonradan eklenen bir sebepten dolayıdır. Bütün bu cihetlerden herhangi birinin, “basit varlığın” taaddüdüne sebep olması mümkün değildir. Çünkü birinci ihtimal varlığın hakikati tek olduğundan, ikinci ihtimal varlık basit olduğundan, üçüncü ihtimal “basit varlık” mükemmel olduğundan, dördüncü ihtimal her noksan ve mahdud olan şeyin varlığı böyle olmayanın malulü olduğundan ve basit varlığın nicelik, nitelik ve benzeri gibi haricî bir tahsis ediciden sonra gelmesi imkânsız olduğundan geçersizdir.⁴⁰

Molla Sadrâ'ya göre, iki basit varlığın farz edilmesi ne kadar saçma ise iki ilâhın farz edilmesi de o kadar saçmadır. Şöyle ki, âlem bütünlüğü açısından bir olduğuna göre onun ilâhı da bir olmalıdır. Zira malulün şahıslaşması, ona vücut veren illetin şahıslaşmasına (teşahhus) bağlıdır. Her şeyin varlığı, teşahhusunun aynısı; teşahhusu da vücudunun aynıdır. Varlığı bağışlayan, o şeye şahsını da bağışlar. Şahsı yönünden bir şeyin iki varlığı ve iki şahsiyeti olamayacağı gibi, iki var edeni ve şahsiyet vereni de olamaz; bu, aklın ve hikmetin ilkelerine aykırıdır. Nitekim âyette şöyle buyurulmuştur: “*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah, onların nitelermelerinden uzaktır, yücedir.*”⁴¹ Âyetin manası çoğunluğun zannettiği gibi “faraza iki ilah olsaydı aralarında çatışma ve kavga çıkardı” şeklinde değildir. Çünkü bu şekildeki bir yorum, hitabî hatta şiirseldir.⁴²

1.2. Mümkün Varlık Üzerinden Kanıtlama

Molla Sadrâ, mümkün varlık üzerinden kanıtlama yapmayı sıddıkîn deliline yakın bir ispatlama olarak kabul eder. Sıddıkîn delilinde Tanrı, “kendinde olan ile” yani varlık yönüyle ispatlanmıştı. Burada ise O, kendisinde olmayan ile yani imkân ile kanıtlanır. Başka bir deyişle sıddıkîn delilinde varlığın hakikatine nazar edilirken burada ise mevcudun *mefhumuna* nazar edilir.⁴³ Fazlurrahman'a göre bu kanıt, Tanrı'yı ispatta en güçlü ve en önemli kanıtlardan birisidir.⁴⁴

Yukarıda bahsi geçtiği üzere mevcutlar imkân ve mahiyetin iliştiği varlıklardır. Buna göre mevcut, nefsü'l-emirde ya özdeşliği yönünden zâtı mertebesindedir ya da yokluktan sonra varlık (kuvveden sonra fiil) mertebesindedir. Birinci mevcut, mevcudiyete dair bütün ilgi ve nispetler atılınca kendinde mevcut olduğu görülen Zorunlu Varlık iken ikincisi mümkün bir mahiyettir. Zâtı dolayısıyla mümkün olan, gerçekte mevcut değildir zira imkân; varlık, yokluk, sübutî ve yokluksal bütün sıfatların kendisinden zorunlu olarak olumsuzlanabildiği şeydir. Mümkün ister istidadı ölçüsünce maddede isterse kendinde bulunsun

40 Molla Sadrâ, *Esrârü'l-âyat*, 32.

41 El-Enbiyâ 21/22.

42 Molla Sadrâ, *Esrârü'l-âyat*, 34.

43 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/27.

44 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Şadrâ* (New York: State University of New York Press, 1975), 126.

kuvveden hali değildir. Mümkünleri kuvve halinden fiil haline çıkartacak salt fiil (yetkin) ve aynı zamanda tercih edici olan bir varlığa ihtiyaç duyulur ki bu varlık Zorunlu Varlıktır. Aksi halde teselsül meydana gelir ve bu da muhaldir.⁴⁵

Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye* adlı eserinde varlıkta ancak Zorunlu Varlığın hüviyet sahibi olduğunu dile getirir. Buna göre mümkünlerin hüviyetleri, Onun nurunun ışıkları ve varlık denizinin sızıntılarıdır. Şu hâlde gayrı vasıtasıyla mevcut olabilen bir şey ancak b-zatihi mevcut olan aracılığıyla mevcut olabilir. Eğer böyle olmadığı söylenirse bu durumda teselsül meydana gelir. Molla Sadrâ, "*Dikkat edin halk ve emir onundur.*"⁴⁶ âyetine işaret ederek Vacip Teâlâ'nın zâtıyla kaim olduğunu, mahiyet sahibi mevcutların ise Onun iş, tavır, itibar, yön ve haysiyetleri olduğunu dile getirir.⁴⁷

İmkân delilinde ispat, teselsül üzerinden yapılırken mümkün mevcutlar tek tek veya bütün olarak ele alınır. Bütün olarak ele alındığında akıl yürütme şöyledir: Eğer mümkünlerden oluşan bir birliğin, birliğini varlığa çıkartacak bir tarafı (ucu) olmazsa herhangi bir ferdinin illet ve malul olması söz konusu değildir. Çünkü birliğin bütünü mümkündür ve mümkün olmak yönünden fertlerinden birinin diğerine üstün olması söz konusu değildir. Oysa birliğin mevcut olması bir tarafının kendi başına mevcut olan Zorunlu Varlık olmasıyla mümkündür.⁴⁸

Molla Sadrâ'ya göre mahiyetler varlığın hakikatine dâhil olmayıp tam tersine "varlığın hakikatinin aslından" dışarıda olmalarını temsil eden eksiklikler ve yokluklardır. Hatta mahiyetler varlık kazanınca varlıkları güç ve şiddet yönünden azalır; zira terkihi bir varoluşa sahip olurlar.⁴⁹ Bunlar bağlı, eksik ve muhtaç olduğundan bağımsız, tam ve muhtaç olmayan bir varlığa dayanmaları gerekir.⁵⁰

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere imkân kendisi açısından gayrıyla taalluku zorunlu kılmadığı gibi mahiyet de illete duyulan ihtiyacın sebebi olamaz. Zira mahiyet var kılanla bağlantı kurabilecek var kılınmış (mecul) bir şey değildir. Yine mahiyet bizzat mevcut değildir; o ancak bilaraz ve tâbi oluş yoluyla mevcuttur.

2. Akıl Varlığı Üzerinden Kanıtlama

Molla Sadrâ'nın *Mefâtiḥü'l-gayb* kitabında Tanrı kanıtlaması için dile getirdiği ikinci delil varlığı açısından akıldır. Akıl ve bundan sonra işlenecek olan nefis delilinin her ikisi de üstün delillerdir zira insanın kendini bilmesi, bu iki vasıtayla kesintisizce devam eder.⁵¹ Akıl deliliyle nefis delili karşılaştırılınca bir açıdan akıl delilinin başka bir açıdan nefis delilinin üstün olduğu görülür. Nitekim akıl nefse göre Tanrı'ya daha yakın olduğu için akıl delili nefis delilinden, "giden ile gidilen yol aynı olduğu" için nefis delili akıl delilinden daha üstün-

45 Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/27-28.

46 El-Â'râf 7/54.

47 Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 160.

48 Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/26-27.

49 Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 161.

50 Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd*, 2/366.

51 İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 121.

dür.⁵² Ayrıca ontolojik açıdan nefis, merkezinde aklın olduğu bir daireye, akıl da merkezinde el-Evvel'in bulunduğu bir daireye benzer.⁵³

Aklın varlığını kanıtlamak için herhangi bir ispatta bulunmaya gerek yoktur çünkü insanın benlik bilinci ve kendini idraki apriori/önsel ve apaçık olup aklın bir sonucudur. Ancak burada bir zorluk vardır. İnsanlar kendilerini idrak vasıtasıyla aklın varlığına ulaşırsalar da maalesef onun Tanrı'ya delaletini rahatlıkla kavrayamamaktadırlar. Çünkü benlik bilincinin apaçık olması bunun zihinsel idrakini apaçık kılmaz.⁵⁴

Aklın Tanrı'ya delaleti doğrudan ve dolaylı birçok yolla gerçekleşir. Dolaylı delaletin yollarından biri nâtık nefsin akıl vasıtasıyla bilfiil akıl olmasıdır. Şöyle ki insanın sahip olduğu bilkuvve akıl ancak "bilfiil bir akıl" tarafından fiiliyata geçirilir. Bilfiil akılları sonsuzca geriye götüremeyeceğimize göre kendiliğinden bilfiil olan bir aklın bulunması gerekir ki bu da Tanrı'dır. Bu yollardan bir başkası, heyûlâ ile sûret arasındaki birleşmenin akıl sayesinde gerçekleşmesidir. Mutlak sûret heyûlânın varlığından öncedir; sûret cismin varlığında heyûlâyla ortak illettir ve cisimde onun yok olmasını engeller.⁵⁵

Bu yollardan bir diğeri, feleklerin akîl bir gayeye sahip olmasıdır. Onların gayeleri şehvî veya gazabî bir gaye olmadığı gibi aşağılarında veya üstlerinde yer alan herhangi bir cisim de olamaz. Şu hâlde onların gayeleri, küllî olarak maddeden ayrık ve sonsuz güç sahibi kutsî bir akıldır. Aklın Tanrı'ya delaleti ise doğrudandır. Nitekim Hz. İbrahim feleklerin hareketlerini ve onların yeryüzündeki etkilerini müşahede edince buradan Tanrı'nın varlığına istidlalde bulunmuş ve şöyle demiştir: "Yüzümü bir hanif olarak göklerin ve yerin Yarattıcısına döndürdüm. Ben müşriklerden değilim."⁵⁶

Molla Sadrâ, orijinal bir yorumla imanı bilfiil akıl ile özdeşleştirir. Şöyle ki iman halkın ve havasın imanı olarak ikiye ayrılır. O, birincisini bir tür taklit, ikincisini ise nefsi kuvveden fiile, noksanlıktan kemâle çıkararak, cisimler ve karanlıklar âleminden ruhlar ve nurlar âlemine yükselten ve Tanrı'ya kavuşmaya hazır hale getiren akîl bir nur olarak değerlendirir. Bu nur, önceki filozoflar tarafından "bilfiil akıl" diye adlandırılmıştır.⁵⁷

3. Nefsin Varlığı Üzerinden Kanıtlama

Molla Sadrâ'ya göre sıddıkîn delilinden sonra en güçlü delil budur.⁵⁸ O, nefis deliliyle ilgili olarak şu iki âyeti zikreder: "Nefislerinizde açık kanıtlar vardır, hiç görmüyor musunuz?"⁵⁹ "Varlığımızın delillerini... kendi nefislerinde onlara göstereceğiz."⁶⁰ O, *Esfâr*'da bu delili tabiatçıla-

52 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 248-249.

53 Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/29.

54 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 245-246.

55 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 245-246. Sühreverdi'ye göre de cismi oluşturan sûret ve maddenin bir araya gelmeleri ancak Tanrısal bir zorunlulukla gerçekleşebilir. Şihâbüddîn es-Sühreverdi, *Hikmet Parıltıları (Kitâbü't-telvîhât)*, çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 400.

56 El-En'âm 6/79; Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/30.

57 Molla Sadrâ, *Esrâri'l-âyât*, 28.

58 Molla Sadrâ, *Esrâri'l-âyât*, 27.

59 Ez-Zâriyât 51/21.

60 El-Fussilet 41/53.

rın benimsediğini dile getirir.⁶¹ Nefis ve akıl delilinde görme ve olmaya dayalı bilgi ve tecrübenin kesinliği varken diğer delillerde ancak ilmi bir kesinlikten söz edilebilir.⁶²

Molla Sadrâ, nefis meselesini metafizik bir mesele olarak inceler. Ona göre insan nefsi Tanrı'nın varlığına delildir zira nefis, insan bedeninin üzerine taşan Allah'ın nurlarından bir nurdur. Yaratılışının başlangıcında o, mümkün ve hâdis olsa da aslı itibariyle soyut ve yüce bir cevherdir. Dolayısıyla o, ortaya çıkarken bilgidен hali bilkuvve akıl iken, kendisini yetkinleştiren bir fail sayesinde bilfiil akıl olur.⁶³

Meseleyi biraz daha açmak gerekirse nefsin sudûrun hem iniş hem de çıkış yayında mücerret ve maddî dünya arasında bir tür berzah olduğu görülür. Şöyle ki cismanî âlemin varlığı küllî nefsin bir sonucu iken tikel bir nefsin zuhuru için bedene ihtiyaç duyulur ve dolayısıyla herhangi bir nefsin ancak bir bedeni vardır. Sudûr aracılığıyla meydana gelen cismanî âlem, urûca/çıkişa geçtiğinde cansızlıktan canlılığa geçişte nefse ihtiyaç duyar. Böyle olmasaydı bütün cisimlerin nefis sahibi olması gerekirdi. Çünkü bütün cisimler cisimlikte ortaktır.⁶⁴ Cismanî kuvvetlerin -ister nefis ister cismanî sûret ve isterse cismanî bir araz olsun- nefsin ileti olması muhaldir. Çünkü bu sayılanların etkileri ancak konum ve durum aracılığıyla. Oysaki nefsin bir konumu ve durumu yoktur. Aynı şekilde bir şey kendisinden daha şerefli olan başka bir şeyden meydana gelir. Buna göre nefis cirmanî kuvvelerden daha şereflidir. Şu hâlde onu meydana getiren madde ve cirimlerden daha mukaddes olan Zorunlu Varlıktır.⁶⁵

Burada iki güçlükten bahsedilebilir: Birincisi, eğer cismanî kuvvetler ancak konum sahibi olmaları yönünden etki yapıyorlarsa bu durumda cisimlerin mufârik ilkelerden etkilenmemesi gerekir. Molla Sadrâ buna şöyle cevap verir: Cisim ve maddelerin kendileri ilkelerden etkilenerek mevcut olurlar, konumlarından etkilenerek değil. İkinci güçlük şudur: Nefis soyut olduğu için bedene etki edememesi gerekir. Bunun cevabı şöyledir: Nefis soyut olması itibariyle bedeni etkilemez tam aksine bedeninin tamamı ve bağlantılı olması açısından ona etki eder.⁶⁶

Nefsin mahiyeti gereği maddeye gömülmeyip yücelebilmesi için insanın uğraş vermesi gerekir ki bu uğraşı verene salık denir. Molla Sadrâ'ya göre salikin Allah'ın marifetine ulaşabilmesi için benlik dağını parçalaması gerekir. Bu parçalama "gerçek olmayan benlik algısını" yok etme ve insanın özünde saklı bulunan Hakk'ın nûrunu keşfetme yoluyla gerçekleşir.⁶⁷ Molla Sadrâ yine orijinal bir yorumla aşk ve nur yolunu akıl yolu olarak değerlendirir.⁶⁸

Aşk ve akıl insanı halife kılan özelliklerin başında gelir. Molla Sadrâ'ya göre A'râf sûresi 179. âyette ifade edildiği üzere Tanrı, Hz. Âdem'in zürriyetinden söz almıştır. Şöyle ki, insanlardan rububiyet ikrarında bulunmaları istenmiş ancak varlık ikrarında bulunmaları

61 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/44.

62 Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Nefs", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 47.

63 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 248.

64 Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/31; *Tabâtabâi, Nihâyetü'l-hikme*, 2/215.

65 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/46.

66 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/46-47.

67 Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı (İkâzü'n-nâimîn)*, 21.

68 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 248.

istenmemiştir. Zira varlık ikrarında bulunmak için var olmak dışında ayrıca başka bir şey ihtiyac duyulmaz.⁶⁹ Şu hâlde Zorunlu Varlık delile ve açıklamaya ihtiyaç duymayan fitrî bir emirdir. Bu, halkın fitratında da görülür zira insanlar korku ve zorluk hallerinde doğal olarak Tanrı'ya dayanır ve yönelir. Ancak bazı ateistler, tabiatçılar, tesadüfçüler ve vehim kurbanı kişiler fitrattan uzaklaştıklarından böyle durumlarda farklı tepkiler verebilirler.⁷⁰ Nitekim bireysel bilinç tanımı gereği bir örtüdür ve ilâhî aklın gözleri kör eden ışığını kırdığı ölçüde varlığı söz konusudur.⁷¹

4. Cismin Varlığı Üzerinden Kanıtlama

Molla Sadrâ; kelamcılarının, cisimlerin hareket ve sükûn hallerini -devir ve teselsülün imkânsızlığını da- esas alarak onların hâdis olduğunu ortaya koymalarını ve buradan Tanrı'ya ulaşmalarını güzel bir yol olarak kabul eder. Ancak ona göre cevherî hareket yani cismanî zâtların sürekli yenilenerek hâdis olduğu fikri kabul edilirse delil tamam olur.⁷² Tabâtabâ'ye göre de hudûs delili cevherî hareket teorisinin eklenmesiyle burhanî bir form kazanmaktadır.⁷³

Berberlerinde varlık ve yokluğa dair herhangi bir şey şartı olmaksızın cisimler; müşterek ve benzerdir. Cisimler zâtlarına eklenti olan şeylerle birbirlerinden ayırt olunurlar; örneğin miktarlar, heyetler, yetkinlikler ve sûretler gibi. Başka bir deyişle cisimleri birbirinden farklılaştıran şey, cisim olmaktan farklı bir şeydir. Yine herhangi bir cismin cisim olması yönüyle diğer cisimlerden ayırt olunması, şeyin kendisini öncelemesini gerektirir ki bu imkânsızdır. Şu hâlde cisimleri birbirinden farklılaştıran nihai sebep Tanrı'dır. Cismanî âlemin Tanrı'yla bağlantısı kitabın yazarıyla bağlantısı gibidir. Akıl âleminin Tanrı'yla ilgisi ise bir insanın kendi sözüyle ilgisi gibidir.⁷⁴

Cismanî evrenin Tanrı'ya delil oluşu insanların çoğunluğu açısından daha aşikârdır. Bir Kur'ân âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “Biz ayetlerimizi âfakta...onlara göstereceğiz.”⁷⁵ Allah Teâlâ; yerin ve göklerin yaratılışına bakanları, sanatının eserleri ve varlığı hakkında düşünenleri övmüştür.⁷⁶ Bu delil bir yönüyle hudûs deliline bir yönüyle de gaye ve nizam deliline benzer. Molla Sadrâ gaye nizam ve inayet delillerine işaretlerde bulunur. Ona göre âlem Tanrı'nın kelimeleri, âyet, tavır, hal ve işleridir. Allah'ın Hz. Âdem'e öğrettiği isimler zâta delalet eden sıfatlardır ki bunlar âlemden mevcudiyet bulan varlıkları temsil eder.⁷⁷ Âlem bütün parçalarıyla güzel bir nizama sahiptir ve dolayısıyla bu, âlemin varlığı, iş ve işleyişinde tesadüfe yer olmadığını ve inayetiyle kendisini bir yaratanın olduğunu gösterir.

69 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 241. Sadrâ'nın bu yorumu genel felsefesine ve nefis görüşüne uygun düşmektedir.

70 Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/38.

71 Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan (İstanbul: Ribat Yayınları, 1982), 101.

72 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 6/47.

73 Tabâtabâi, *Nihâyetü'l-hikme*, 2/216.

74 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 249-250; Osman Karaağaç, *Tanrı ve Yaşam* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 131.

75 El-Fussilet 41/53.

76 El-Âl-i İmrân 3/189.

77 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 241.

5. Arazların Varlığı Üzerinden Kanıtlama

Diğer bir kanıtlama cisimlerin hal ve arazları üzerinden yapılır. Şöyle ki, âlemdeki en aşikâr ve şümulü araz harekettir. Etrafımızdaki cisimlerin bazı vakitlerde, gökyüzü cisimlerinin ise sürekli olarak hareket ettikleri görülür. Hareket bitişik bir uzamdır ve sürekli olarak hareket eden ve ettireni gerektirir. Hareketli olan dönüßen ve değişen bir şeydir. Hareketin faili ise zamanın dışında olup onu mevcut kılandır. Şu hâlde onun akıl veya aklın fevkinde bir varlık olması gerekir ki o da Tanrı'dır.⁷⁸

Molla Sadrâ'ya göre hareket faili açısından cevhere, cevher ise Zorunlu Varlığa dayanır. Hareketin gayesinin zamansal bir şey olması söz konusu değildir çünkü bu, hareketin sona ermesi anlamına gelir; oysa hareket sonsuzdur. Hareketin gayesi Tanrı'dır çünkü Tanrı sonsuzdur. Eğer aksi olsaydı hareketin sona ermiş olması gerekirdi.⁷⁹

Yön sahibi olması açısından hareket, yön ve cihetleri sınırlandıran şeye delalet eder. Bu şeyin, "bir mekân ve cihette olamayan" ibdâya ait bir cirim olması hatta uç ve sınırları -ki bunlar cirim ve ahiret âlemidir- toplayan bir berzah olması gerekir. Berzahlar nihayetinde mevcutlara, mevcutlar varlığa, varlık ise Tanrı'ya delalet eder. Sonuç olarak hareketi sebepleri ve ilkeleri açısından geriye doğru sardığımızda kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye ulaşırız.⁸⁰

6. İnsan-ı Kâmilin Varlığı Üzerinden Kanıtlama

Molla Sadrâ'ya göre âlem büyük bir insan ve apaçık bir kitap; insan ise küçük bir âlem ve onun seçilmiş bir nüshası gibidir. Âlem ve insana nazar edilince bazı kısımlarının diğerlerinden daha değerli ve yüce olduğu görülür. Bu durumda âlemin bânını zahirinden daha üstündür tıpkı insanın ruhunun bedeninden daha üstün olması gibi.⁸¹ Bu noktada Molla Sadrâ'nın İbnü'l-Arabî'den oldukça etkilendiği görülür. İbnü'l-Arabî'ye göre insan-ı kâmil Rabbine en güçlü delildir zira o, bütün varlık mertebelerini kendisinde toplayan en yetkin varlıktır. "İnsan Tanrı sûretinde yaratılmıştır" derken kastedilen de insan-ı kâmidir. Yani insanın hüviyet ve hakikati yaratıcısının hüviyet ve hakikatiyle aynıdır.⁸² Tanrı; insanı kâmil bir bütün olarak kendisine tam anlamda delalet eden eksiksiz bir delil olarak yaratmıştır.⁸³

Molla Sadrâ'ya göre sudûr insan-ı kâmil ile başladığı gibi urûc da onunla sona erer. Nitekim Zorunlu Varlığa en yakın olan mümkün fert diğer mümkünlere nazaran üstünlük ve öncelik kazanır⁸⁴ ki bu fert, akl-ı evveldir (insan-ı kâmil). Şöyle ki, âlem gibi hüviyet sahibi her bir şey, "bilfiil bir" ve "bilkuve çoktur." Âlemin bir hüviyeti vardır ki o da zâtının sûretidir yani İlk Akıldır. Onun dışındakiler İlk Aklın hüviyet ve varlığını kabul eden madde menzilesindedir.⁸⁵ Başka bir deyişle İlk Aklın zâtı Rabbin nuruyla nurlanmış olduğundan

78 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 251. Hareket delilinin İslâm filozofları arasındaki ilk ve en yetkin örneklerinden birisi Ebû Hâmid İsfizârî'ye aittir. bk. Gimaret, "Un Trait  Théologique Du Philosophe Musulman, Abû Hâmid Al-İsfizârî".

79 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 252.

80 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 251.

81 Molla Sadrâ, *Esrârü'l-âyat*, 34-35; Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/38.

82 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 214-215; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/463.

83 Sadreddin Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 249.

84 Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/26-27.

85 Molla Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 236.

eşyayı olduğu gibi bilir.⁸⁶

Molla Sadrâ'ya göre insan-ı kâmil Allah isminin mazharı ve onun halifesidir. İnsan-ı kâmil kendisi dışındaki bütün mevcutlara burhandır. Allah her şeyin faili ve gayesi iken insanı kâmil de bütün mevcutların gayesidir. Bunun için hadis-i şerifte “Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” buyurulmuştur. Hz. Muhammed'in belirgin bazı mucizeler yapmaması onun her şeye burhan olmasından dolayıdır.⁸⁷

Anlaşılan insan-ı kâmilin Tanrı'ya delaleti doğrudandır çünkü o, Tanrı'ya benzeyen en mükemmel varlıktır. Başka bir deyişle insan-ı kâmilin yukarıda dile getirilen bütün varlık basamaklarını kendinde topladığı görülür. Şu hâlde insan-ı kâmil ve imamet fikrini kabul eden bir anlayışın felsefe ve akıl yolundan ayrılması kabul edilemez.

Sonuç

İslâm filozofları, varlık piramidinin tepesine el-Evvel, Vâcibü'l-vücûd, el-Hakk, Mutlak Gayb, Zât ve Vâcip Teâlâ gibi isimlerle ifade edilen “salt varlığı” koyarlar. Bu varlık, kendisini bütün varlık mertebelerinde gerçekleştiren nihai varlıktır. Onu tespit etmek ve şuuru ermek için var olmak yeterlidir. Şu hâlde varlık bilgisi apaçık ve önseldir ancak bunun zihinsel idraki böyle değildir. İşte felsefe ve kanıtlama burada devreye girer. Buna göre “Varlık vardır” önermesinin idrakine varmak Tanrı'nın varlığını kabul etmeyi, bunu kabul etmek de mevcutların varlığını kabul etmeyi gerektirir. Burada “Varlık vardır” önermesinin doğruluğunun sağlaması yapılırken, varlığı, dış dünyadaki mevcutlardan bir mevcut olarak değerlendirmek yanlıştır. Aynı şekilde Tanrı'yı diğer mevcutların paralelinde veya yanında olan bir mevcut olarak kabul etmek doğru değildir. Böyle bir kabul Tanrı'yı anlayamamak dolayısıyla onu kanıtlayamamak anlamına gelir. Doğrusu Tanrı'nın bütün mevcutları var kılan varlığın ta kendisi olduğudur. Tanrı ile mevcutlar arasında ontolojik ayrıklığa dayanan bir ilgi kurmak onu belirsiz, insan biçimci, saçma ve hatta komik durumlara sokmak anlamına gelir. Böyle bir Tanrı inanılan bir ilâh haline dönüştüğünden kanıtlanması da zordur.

İşte Molla Sadrâ, Tanrı kanıtlamasındaki bu zorluğu aşmak için İbn Sînâ'nın açtığı yoldan ilerler. Molla Sadrâ'nın yaptığı iş İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin açtıkları yolu genişletmek ve düzenlemekten ibarettir. Buna göre Tanrı kanıtlanması varlık üzerinden yapılır. Burada varlık, Anselm'in (öl. 1109) veya kelamcılarının dile getirdiği anlamda zihnin soyutlamasıyla elde edilen genel varlık değildir. Aksine varlık, kendisi olması açısından bütün mevcutları ve şeyleri meydana getirendir.

Konuyla ilgili bizim elde ettiğimiz ve belirginleştirdiğimizi düşündüğümüz şey Molla Sadrâ'nın varlığın bilgisine ve buradan da Tanrı'ya üç yolla ulaştığıdır:

Birincisinde var olması açısından varlıkla yani özdeşliği cihetiyle varlığın kendisiyle Tanrı'ya ulaşılır. Bunu, “Varlık vardır” şeklinde ifade edebiliriz. Bunun bilgisi zihnî, tecrübî, huzurî, aynî ve keşfidir. Her varlık seviyesi kendi güç ve yeterliliği oranında varlığın ve dolayısıyla Tanrı'nın hakikatini gösterir; her idrak aleti ve vasıtası kendince buna katılır. Bilindiği üzere bir şeye kendisinden ulaşılmasına mantıkta özdeşlik ilkesi denir.

86 Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 98.

87 Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 69-70.

İkincisinde varlığın, “zıttı ve çelişği olan yokluk” yoluyla Tanrı’ya ulaşılır. Bu aynı zamanda Tanrı’yı imkân aracılığıyla kanıtlamak demektir. Bunu “yokluk yoktur” şeklinde ifade edebiliriz. Buna göre âlemin meydana gelmesi varlığın derece, güç, yetkinlik ve tamlığının tezahürüne engel olan maniler ve durumlar aracılığıylaadır. Dolayısıyla bu sayılan mâni, engel, yokluk, eksiklik ve benzerleri varlıktan nefyedilir. Şu hâlde varlık Tanrı’yla özdeşleştirilince cisimlerin Tanrı’ya delaleti, sahip olmadıkları sınırlılık, sonluluk, sûret sahibi olma, oluş ve bozuluşa tâbi olma gibi şeylerin ondan uzak tutulmasıyla olur. İşte bu, aklın soyutlama ve tenzih yoluyla Tanrı’yı bilmesinin anlamıdır. Bunun mantıktaki karşılığı çelişmezlik ilkesidir. Bunun genellikle yanlış anlaşıldığını düşünüyoruz. Aklın soyutlamasından genellikle deist Tanrı fikri çıktığı düşünülmektedir. Oysa gerçek anlamıyla aklın soyutlaması, Tanrı’dan yokluk ve eksikliğin nefyedilmesi anlamına gelmektedir. Yani aklın bu tutumu varlıktan ve mevcutlardan Tanrı’nın uzaklaştırılması anlamına gelmez.

Üçüncüsünde mevcutlar ve cevherler yoluyla Tanrı’ya ulaşılır. Bu yol ilk iki yolun birleşmesiyle meydana gelir. Cevherler varlığın derece, hal, iş, tavrı ve tecellileri olmaları itibarıyla bu yola katılırlar. Şöyle ki, mevcutlar hem varlıkları itibarıyla hem de sahip olmadıklarıyla yani yokluklarıyla Tanrı’ya delalet ederler. Örneğin cisimler varlıkları yönüyle Tanrı’ya, zâtî eksiklikleriyle Tanrı’nın ne olmadığına delalet ederler. Şu hâlde mevcutlar Tanrı’ya iki şekilde delildir ve bu durum mantıkta üçüncü hâlin imkânsızlığı olarak karşılığını bulur. Son olarak sadece insan-ı kâmil Tanrı’ya en yetkin ve tam bir şekilde delil olabilir. Zira sadece o, bütün varlık mertebelerini kendinde toplar.

Kaynakça | References

Aydeniz, Hüsnü. "Molla Sadrâ'da Allah'ı Bilmenin İmkânı ve O'nun Hakkında Konuşmanın Sınırları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 347-376.

Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Sıddıkîn". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 205-224.

Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da Vâcibü'l-Vücûd'un İspatında Burhan-ı Nefs". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 36-49.

Burckhardt, Titus. *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. çev. Fahreddin Arslan. İstanbul: Ribat Yayınları, 1982.

Çınar, Bayram. "İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 29-48.

Dâvud el-Kayserî. *Mukaddemât*, çev. Hasan Şahin vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997.

Erdem, Engin. "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52/1 (2011), 97-119.

Fazlur Rahman. *The Philosophy of Mullā Şadrâ*. New York: State University of New York Press, 1975.

Gimaret, Daniel. "Un Traité Théologique Du Philosophe Musulman, Abû Hâmid Al-İsfârî", *Mélanges De l'Université Saint-Joseph* 50 (1984), 207-252.

Hanoğlu, İsmail. "İbn Sînâ'dan Sadreddin Konevî'ye Eşyanın Hakikati Sorunu", *Felsefe Dünyası* 52/2 (2010), 164-181.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebu'l A'la Afîfî. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Tsh. Ahmed Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.

Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak, Molla Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Karaağaç, Osman. *Tanrı ve Yaşam*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Konevî, Sadreddin. *Fatıha Sûresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Kur'ân Yolu. Erişim 21 Haziran 2023. https://yayin.diyenet.gov.tr/File/Download?-path=429_1.pdf&id=429.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Arşâ Ait Hikmetler*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Esrârü'l-â-yât*. tsh. Muhammed Hâcevî. Tahran: İran Felsefe Akademisi Yayınları, 1402 (1981).

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hakkında Âriflerin İksiri*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*. Kum: Menşuratu Mustafevi, 1368.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *İlâhî Tecelliler (el-Mezâhirü'l-ilâhîyye)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Kalbin Uyanışı (İkâzü'n-nâimîn)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. "Tefsîr-u Sûratü't-Tevhîd". Mecmûatü'r-Resâilî'l-Felsefiyyeti, thk. Celâleddin Aştîyânî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrasi'l-Arabî, 2001.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Kitâbü'l-meşâ'ir*. çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Baskı, 2021.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *el-Mebde' ve'l-me'âd fi Hikmeti'l-Müte'âliye*. thk. Muhammed Zebihî-Cafer Şah Nazarî. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Molla Sadrâ, 1381.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Mefâtihi'l-gayb*. thk. Necefkulu Habîbî. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Molla Sadrâ, 1384.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Mefâtihi'l-gayb*. tlk. Mevla Ali en-Nuri. tsh. Muhammed Hâcevî. Tahran: Müessesese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi Encümen-i İslami-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1363.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *eş-Şevâhidü'r-ru-bûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Kum: Müessesese-i Bustân-ı Kitap, 1392/1972.

Pakoğlu, Abdullah. *Çevre ve Tanrı*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2023.

Râzî, Kutbüddin. *Şerhü'l-işârât ve't-tenbihât*. Kum: Neşri'l-Belâga, 1435.

Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Hikmet Parıltıları (Kitâbü't-telvihât)*. çev. Ahmet Kâmil Cihan-Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-hikme*. tlk. Şeyh Abbas Ali. 2 Cilt. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434.

Yezdî, Muhammed Tâkî Misbâh. *el-Menhecü'l-cedîd fi ta'limi'l-felsefe*. Nşr. Muhammed Abdü'l Münim el-Hakanî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü't Teârifi li'l-Matbûât, 2008.

Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 / 41 (Haziran 2020): 57-80. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.711785>.

Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlanması". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2021), 89-109.

Modern Tefsirde Ahlâk Meselesi -İbn Âşûr Örneği-

Gülnur Külünkoğlu | 0000-0003-2464-8170 | E-Posta: gulturkulkoglu@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı, İstanbul, Türkiye

Öz

İslam düşüncesinde ahlâk meselesi, çeşitli boyutlarıyla pek çok ilim dalında ele alınmıştır. Ahlâk konusuna gösterilen tevecçühte İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın konu ve hedef olarak ahlâka yer vermesinin payı büyüktür. Öncelikli olarak Kur'an'ın konularından biri olan ahlâk, insanın ıslahı amacıyla Kur'an'ın maksatları arasında yer almaktadır. Modernleşme ile birlikte pek çok alanda olduğu gibi sabitelerin değerini yitirmesiyle ahlâkî bir boşluk oluşmuştur. Bu sebeple İslam ahlâkına vurgular artmış ve bu konuda ortaya çıkan te'lifler artış göstermiştir. Özellikle ıslah hareketleri modern dönemde ortaya çıkan problemlerde çözümü hem ahlâkî hem de siyasî ıslah ile mümkün görmüştür. Bu çalışma İbn Âşûr'un ahlâk içerikli ayetlere yaklaşımını konu edinmiştir. Modern dönemin önemli müfessirlerinden olan İbn Âşûr, çağdaşları arasında makâsîd konusuna katkısı ve ıslah fikri ile öne çıkmakta, müellifin fikirleri daha çok hukuk alanında incelenmektedir. Müfessirin hukuka zemin teşkil eden ahlâkî yaklaşımı hakkında yeterli çalışmanın olmadığı görülmektedir. Çalışmanın amacı, müfessirin ahlâk muhtevalı ayetlere yaklaşımı üzerinden akıl, fitrat, ıslah ve ifsad kavramlarının ahlâk ile ilişkisine açıklık getirmektir. Son tahlilde müfessirin ahlâk konulu görüşlerinin ıslah fikrinden bağımsız olmadığı ve müfessirin fertten topluma yayılan ıslah fikrindeki tedriciliğin ahlâk yorumuna yansıdığı görülmektedir. İbn Âşûr, ahlâk konulu yorumlarında küllî ilkelerin işlevselliğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda onun düşüncesinde adalet ve ihsan gibi küllî ilkeler, ahlâklı olma temel ilkesi altında yer almaktadır. Cüz'î ahlâkî ilkeler ise küllî ilkeler altında yorumlanmaktadır. Çalışmada müfessirin ilgili ayetler bağlamındaki yorumları tespit edilmiş, elde edilen veriler analiz edilerek müfessirin ahlâk konusuna yaklaşımı ortaya konulmuştur. Küllî ilkelerin rehberliği hakkındaki görüşleri ve ahlâk konusuna hiyerarşik yaklaşımı infak örneği çerçevesinde analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, İbn Âşûr, İslah, Ahlâk.

Atıf Bilgisi

Külünkoğlu, Gülnur, "Modern Tefsirde Ahlâk Meselesi -İbn Âşûr Örneği-". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (December 2023), 87-109.

<https://doi.org/10.33718/tid.1283774>

Geliş Tarihi : 15.04.2023

Kabul Tarihi : 09.08.2023

Yayın Tarihi : 31.12.2023

- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Moral Issue in Modern Interpretation -The Example of Ibn Ashur-

Glnur Klnkoğlu | 0000-0003-2464-8170 | e-mail: glnurkulunkoglu@gmail.com

Independent Researcher, İstanbul, Türkiye

Abstract

The issue of morality in Islamic thought has been discussed in many branches of disciplines with its various dimensions. The fact that the Qur'an, which is the main source of Islam, includes morality as a subject and aim has a great share in the favor shown to the subject of morality. Morality, which is primarily one of the subjects of the Quran, is among the purposes of the Quran for the betterment of human beings. With the modernization, as in many other fields, a moral vacuum has emerged with the loss of the value of the constants. For this reason, the emphasis on Islamic morality has increased and the works on this subject have increased. Especially the *islah* movements see the solution of the problems that arise in the modern period as possible with both moral and political reform. This study deals with Ibn Ashur's approach to verses that contain moral aspects. Ibn Âşûr, one of the most important commentators of the modern period, stands out among his contemporaries with his contribution to the issue of maqasid and the idea of *islah* and his ideas are mostly studied in the field of law. It is seen that there is not enough work on the moral approach of the interpreter that forms the basis of law. The aim of the study is to clarify the relationship between the concepts of reason, *fitra*, *islah* and corruption with morality through the commentator's approach to verses with moral content. In the final analysis, it is seen that the commentator's views on morality are not independent of the idea of *islah*, and the gradualism of the commentator's idea of *islah*, which spreads from the individual to the society, is reflected in his interpretation of moral. Ibn Ashur drew attention to the functionality of universal principles in his comments on morality. In this context, in her thought, *kullî* principles such as justice and *ihsân* are included under the basic principle of being moral. *Cuz'î* moral principles are interpreted under *kullî* principles. In the study, the commentator's comments within the scope of the relevant verses were determined, the obtained data were analyzed and the commentator's approach to the issue of morality was revealed. His views on the guidance of *kullî* principles and his hierarchical approach to morality was analyzed within the framework of the *infaq* example.

Keywords

Tafsir, Quran, İbn Ashur, Islah, Morality.

Citation

Klnkoğlu. Glnur, "The Moral Issue in Modern Interpretation - The Example of Ibn Ashur-". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 87-109.

<https://doi.org/10.33718/tid.1283774>

Date of Submission : 15.04.2023
Date of Acceptance : 09.08.2023
Date of Publication : 31.12.2023
Peer-Review : Double anonymized - Two External
Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks : Yes - iThenticate
Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslam düşüncesinde ahlâk, öncelikle Kur'an ve sünnetin konusu olarak ele alınmıştır. İslam dini, Müslüman kimliğini inancın amelle birlikteliği üzerine kurmayı amaçladığı için ahlâk meselesine önem vermiştir. Mesele, Kur'an merkezli olarak incelendiğinde -diğer konularda olduğu gibi- Kur'an'da ahlâk konusunun sistematik olarak yer almadığı görülür. Bununla birlikte ahlâk, ilahi kitabın en temel konuları arasındadır. Bu bağlamda Kur'an ve sünnetin ahlâkî prensiplerinden neşet eden önemli bir birikim oluşmuştur. el-Mâverdü'nin (öl. 450/1058) *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*,¹ et-Tabersî'nin (öl. 548/1153) *Mekârimü'l-ahlâk*, İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *el-Ahlâk ve's-siyer* alanın önemli eserleri arasında yer almaktadır. Bunların dışında siyasetnâme ve nasihatnâme türünden eserler de ahlâk konusunu incelemektedir.² Ahlâk konusu, İslamî ilimlerin diğer dallarında da ele alınmıştır. Kelam alanında ef'âl-i ibâd ve kader konusu ile bağlantılı olan irade, salah-aslah, hüsün-kubuh gibi meseleler ahlâkî tartışmalara yol açmıştır. İnsanın ahlâkî olanı, başka bir ifade ile iyi-kötü, doğru- yanlış olanı bilip bilemeyeceği bu çerçevede ele alınan konulardan olmuştur.³ Öte yandan tasavvuf tarihinde takva, vera', ihlâs gibi ahlâkî erdemler üzerinde durulmuştur. Mutasavvıfların yorumlarında tasavvufun hal veya ahlâk ilmi olduğu vurgulanmıştır.⁴ İslam düşüncesinde ahlâk, felefenin de önemli konuları arasında yer almıştır. İslam filozofları, Kur'an ve sünnete dayalı tasnif ve tanımlarla ahlâk ilminin sistemli bir hale gelmesine katkı sağlamıştır. Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (öl. 252/866 [?]), Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (öl. 313/925), Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (öl. 339/950), Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdilâh b. Alî b. Sînâ (öl. 428/1037) alana önemli katkılarda bulunan İslam filozofları arasında yer almaktadır.⁵

Ahlâk konusu insanlığın en temel meselelerinden biri olmuştur. Bir düşünce sistemi olarak ahlâkın varlıklar içinde sadece insanın meselesi olduğunu söylemek yanlış olmaz.⁶ Zira ahlâkın ferdî boyutu olduğu gibi toplumsal boyutu da vardır. Ferdî ve toplumsal boyutlarıyla ahlâk, zaman ve zemine göre insanlığın dünyadaki seyri içinde değişmiş, dönüşmüştür. Modern dönem ise pek çok alanda köklü değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Modernitenin hayatı şekillendirme iddiası modern değerler temelinde yeni ahlâk anlayışlarını gündem getirmiştir. Dahası modern dönemin bireyi bir ölçüt olarak kabul etmesi, ahlâkî bir boşluğa sebep olmuştur.⁷ Bu dönemde geleneksel toplumlarda hayata yön veren küllî ahlâkî ilkelerin etkisini yitirdiği ve birey merkezli değişken-görece değerlerin hâkim olduğu görülür.⁸ Özellikle modernleşme süreci ile birlikte klasik ahlâk literatüründe tevekkül, sabır, kanaat gibi hasletlerin Müslüman toplumu durağanlaştırdığı gerekçesiyle eleştirilmesi ve

1 bk. Fatih Kanca, "Edeb-Ahlâk Türü Eserlerde Âyetlerin Yorumlanma Biçimi: Mâverdü'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'i Özelinde", *Dergiabant* 10 / 1 (Mayıs-2022), 237-265.

2 Mustafa Çağrırcı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/1-9.

3 Mustafa Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 94-105.

4 Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 111-112.

5 Mehmet S., Aydın, "Ahlâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1989), 2-10-14.

6 Ejder Okumuş, "Modern Toplumda Ahlâk ve Gençlik". *Gençlik Araştırmaları Dergisi*. (Nisan-2017) 5/1, 79-93.

7 bk. Ahmet Kemal Bayram, "Modern Etik ve Siyaset". *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu* (2005), 44-56.

8 İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 21.

modern düşünce ile uyumlu aktif bir ahlâk anlayışının ikame edilme çabası İslam ahlâk ilkelerinin etkisini kaybetmesini hızlandırmıştır.⁹ Batı'nın teknolojik gelişmelerle önemli bir ivme kaydetmesi ve İslam dünyasının geri kalması ahlâkî problemleri daha da gün yüzüne çıkarmıştır. Bu süreçte İslam toplumlari da bu dönüşümden payını almıştır. Batı'nın teknolojisini alıp ahlâkını almama söylemi, bu soruna bir çözüm olarak gündeme gelişmiştir. Öte yandan ahlâkî değişimin hem ferdi hem de toplumsal ölçekte hissedilir hale gelmesi İslam düşünürlerini ahlâk vurgusunu gündeme getirmeye itmıştır.

Modern ıslah hareketleri Müslüman toplumun hem ahlâkî hem de siyasî olarak ıslahını amaçlamıştır. Cemaleddin Efgânî (öl. 1897), Muhammed Abdud (öl. 1905) ve Reşîd Rızâ (öl. 1935) gibi isimlerin ıslah konusundaki gayretlerini ahlâkî ve ictimâî alana teksif ettikleri söylenebilir. İmam Mâlik'in "Bu ümmetin âhiri ancak evvelinin salâh bulduğu şeyle salâh bulur." ifadesine tutunan ıslahçı yaklaşım, selevin atılımını sağlayan ahlâkî ve siyasî prensiplere sarılmayı çözüm olarak öne sürmüştür. İslahçı yaklaşımın bu prensiplerin ana kaynağı olarak Kur'an'ı gördükleri izahtan varestedir.¹⁰ Örneğin Reşîd Rızâ, Menâr tefsirinde tarih ilmiyle birlikte ahlâkın sosyoloji ilmine önemli veriler sağladığını ifade etmektedir. Burada ahlâktan kasıt Kur'an, sünnet ve selevin sözlerine dayanan ahlâkî faziletler ve kaçınılması gereken ahlâka aykırı davranışlardır.¹¹

Abdullah Dirâz (öl. 1958) da *Kur'an Ahlâkî* adlı eseriyle ahlâk alanında öne çıkan isimlerden biridir. Dirâz, eserinde ahlâk meselesini modern nazariyelerle karşılaştırmalı olarak ele almış ve Kur'an'ın ahlâkî esaslarını açıklamıştır. Dirâz'ın ahlâk konulu bir eser te'lif etmesinin sebebi Batılı yazarlar tarafından ortaya konulan Kur'an ve ahlâk konulu eserlerin İslam inancından uzak olmasıdır. Yazar, Batıya Kur'an ahlâkının gerçek mahiyetini göstermek istemiştir. Doğu Arap toplumlarının yanı sıra Osmanlı coğrafyasında Ömer Nasuhi Bilmen (öl.1971) ve Ahmet Hamdi Akseki (öl. 1951) gibi isimler, toplumun ahlâkî çöküşüne karşı İslam'ın evrensel ilkelerini gündeme getirerek önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle Kur'an yorumlarında ahlâkî vurgulara yer verildiği görülür. Örneğin Akseki, dönemin diyanet reisinin talebi üzerine telif ettiği Asr sûresi tefsirinde ahlâkî muhtevaya ağırlık vermiştir. Ömer Nasuhi Bilmen ise hem verdiği dersler hem de eserleri ile İslam ahlâkının evrensel değerlerine vurguda bulunmuştur.¹² Bunların yanı sıra yeni araştırmalarda Kur'an'ın ahlak kavramlarını inceleyen çok sayıda konulu tefsir çalışması ortaya çıktığı gibi¹³ Kur'an yorumunda yeni bir yöntem teklifi olarak ahlâkî tefsirin imkanı ele alınmıştır. Ahlâkî tefsir önerisine göre Kur'an'ın kelimâ, fikhî, tasavvufî ve edebî yönlerine ağırlık veren tefsirler ortaya çıkmış olmasına rağmen ahlâkî boyutunu ortaya koyan tefsirler ortaya çıkmamıştır. Çalışma Kur'an'ın ahlâk merkezli olarak yorumlanmasının gerekliliğine dikkat çekmekte-

9 İsmail Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele alınabilir?", *Kutatgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları* 4 (2003), 183.

10 bk. Ali Merad, "İslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 19/143-156.

11 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, (Kahire: Darü'l-Menâr, 1947), 10/ 34-35.

12 Rahmi Yaran, "Bilmen, Ömer Nasuhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/162-163; bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslam ahlâkı*, (İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası 1949); a.mlf, *Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler: ilaveli birinci kitap*, 2. bs (İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası 1972).

13 bk. Davud Ayduz, *Hucûrat Suresi (Ahlak ve Âdab Suresi) Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006); Yunus Ekin, *İslam ahlaki açısından Lokman Suresi'nin Tefsiri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 1994).

dir.¹⁴ Konu ile ilgili diğer eser ise Hasan Sevim tarafından hazırlanan *Menâr Tefsirinde Ahlak Perspektifi* adlı çalışmadır. Bu çalışma Bakara ve Âl-i İmran sûreleriyle sınırlandırılmıştır. Bu çerçevede Abduh'un düşüncesinde İslam ahlakının temel özellikleri, İslam'ın üzerine inşa edildiği beş temel esasın ahlakla ilişkisi ve günümüz müslümanlarının İslam ahlakıyla ahlaklanamamalarının sebepleri konusunda Abduh'un tepitleri ele alınmıştır.¹⁵

Ahlâk meselesinin yirminci asır başlarından itibaren İslam dünyasını çeşitli boyutları ile meşgul ettiği görülmektedir. Kur'an'ın ahlâkî mesajının öne çıkarılması amacıyla telifler çoğalmıştır. Bu dönemde ahlâka ve ıslaha vurgusuyla öne çıkan isimlerden biri de Muhammed Tâhir İbn Âşûr'dur (1879- 1973). Makâsîd ve ıslah konusundaki katkıları sebebiyle İbn Âşûr'un görüşlerinin genellikle hukuk alanında ele alındığı görülmektedir. Ancak ahlâk konusundaki yaklaşımının onun görüşlerine zemin teşkil ettiği söylenebilir. Bu bağlamda çalışmanın konusu modern dönemin önemli müfessirlerinden İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsirinde ahlâk konusuna yaklaşımıdır. Araştırma, İbn Âşûr'un görüşleri çerçevesinde Kur'an'ın en temel gayesi olarak ıslah fikrinin altında yer alan ahlâk konusunun hiyerarşik olarak nasıl konumlandığını, çeşitli boyutlarıyla ıslaha nasıl hizmet ettiğini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada müfessirin düşüncesinde ahlak ile ilişkili olarak öne çıkan ıslah, ifsad, akıl ve fitrat kavramları ele alınacaktır. Müfessirin ahlâkî ilkelerin yorumunda bütüncül ve tedrîcî yaklaşımı ortaya konulacaktır. Bunun yanı sıra müfessirin özgün tarafının somutlaştırılabilmesi için *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'de infak örneği çerçevesinde ahlâkî pratiklerin yorumuna yer verilecektir. Makalede genel olarak yazılı metinlerden sistematik olarak veri toplamayı ve elde edilen verilerin incelenmesini sağlayan içerik analizi yöntemi tercih edilmiştir. Çalışmanın çağdaş tefsir alanında ahlâk konusundaki yaklaşımlara dikkat çekerek katkı sağlayacağı ön görülmektedir.

1. İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* Adlı Tefsirinde Ahlâkın İslah ve İfsad ile İlişkisi

Ahlâk; tabiat, huy, seciyye anlamındaki *hulk* kelimesinin çoğuludur. *Halk*, insanın fiziksel yönü için kullanılırken *hulk*, manevi yönü için kullanılmıştır.¹⁶ İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *hulk* ve *halk* sözcüklerinin temelde aynı anlamda olduğunu ifade ederek aralarındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Bu ayrıma göre *halk*, basarla yani çıplak gözle algılanan şekillere tahsis edilmişken *hulk*, basiretle idrak edilebilen huylara tahsis edilmiştir. Ahlâk kendiliğinden sadır olan bir hal olması ile *ğarize* olarak da adlandırılır. İnsanın çabasına bağlı olan ahlâkî yönü ise *mükteseb* olarak adlandırılmıştır.¹⁷

İbn Âşûr, ahlâk kavramını insanın nefsinde yerleşmiş olan hayra ve şerre sevk eden seciyye olarak tanımlamıştır. Bu yönüyle kavram, hayra veya şerre muhtemeldir. Kavramın ne yöne sevk ettiğini ifade etmek üzere “حسن” veya “سوء” gibi kayıtlar kullanılır.¹⁸ İstilâhî olarak ise kişiden düşünmeksizin sadır olan eylemlerin kaynağı olup nefiste yerleşmiş bir nite-

14 Adil Bor, “Kur'an'ın Ahlâkî Tefsirinin İmkân ve Lüzumu (Yeni Bir Tefsir Türü Teklifi)”, *Usul İslam Araştırmaları* 35 / 35 (Mayıs-2021), 113-138 .

15 Hasan Sevim, *Menâr Tefsirinde Ahlak Perspektifi*, (Konya: Gece Kitaplığı 2022), 15-16.

16 İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisâ-nü'l-'Arab*, (Kahire: Dârü'l-meârif, h.1119), 2/1244-1245.

17 Râğib el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'i'a*, Thk. Ebu Yezid Ebu Zeyd el-Acmi, (Kahire: Darü's-selâm 2007), 96.

18 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984), 19/ 171.

liktir. Kişinin ahlâkı onun huylarının toplamıdır. Bunlar cibillî veya kesbîdir. Cibillî olanlar doğuştan nefiste bulunurken, kesbî olanlar tekrar, taklid veya tecrübe gibi yollarla edinilir.¹⁹

Müfessirin ahlâkî esasları hiyerarşik bir şekilde sıraladığı görülmektedir. Ona göre ahlâk alimleri tarafından “*hikmet, iffet ve şecaat*”, kendileriyle adaletin ortaya çıktığı temel ahlâk esasları olarak kabul edilmiştir. Örneğin gazab, olumlu anlamıyla şecaatin ilk seviyesidir. Kişinin kendisine zarar veren şeylerden korunmasını sağlar. Övülen gazab ise özellikle mesâlih-i amme ve dini esaslar söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Gazab, şecaat kapsamındaki en alt ahlâkî esas olarak yer almaktadır.²⁰ Ahlâk-ı zemîme ile de ilgili ayrıntılı açıklamalar getirmiştir. Örneğin nifak kavramını tasnif etmiştir. Bu tasnife göre nifak kavramı yalan, korku ve hile olmak üzere üç temel kavrama bölünmüştür. Özellikle dinde nifak konusuna eğilen müellif, yalan, korku ve hileyi nifaktan kaynaklanan hastalıklar olarak yorumlar.²¹ Görüldüğü gibi müfessirin ahlâk konusunda olumlu ve olumsuz anlamda küllî faziletlerin altında daha cüz’î faziletlere yer verdiği görülür.

İbn Âşûr’un ahlâk yorumunda onun düşüncesinin önemli kavramlarından olan ıslah ve ifsad önem taşımaktadır. İslah daha kapsamlı bir ilke olup ahlâkın onun altında tasnif edildiği görülür. İbn Âşûr’a göre Kur’an’ın gerçekleştirmeyi hedeflediği en yüce gayesi ıslahtır. Ahlâk, ise çeşitli boyutlarıyla Kur’an’ın gerçekleştirmeyi hedeflediği küllî maksatları arasındadır.²² İslah, salah anlamında bir şeyin kemâlinin ortaya çıkmasıdır. Mesela bir kişinin salahı, o kişiden güzel söz ve fiillerin ortaya çıkması ile gerçekleşir.²³ İbn Âşûr’un ıslah düşüncesi, insandan topluma oradan da halka halka genişleyerek umrana giden bir kapsamlılığa sahiptir. Müfessir, insanın ıslahını, itikadî ve vicdanî olmak üzere ikiye ayırır. İtikadî ıslah, itikadın tevhide dayalı olarak düzeltilmesi ile, vicdanî ıslah ise ibadet ve ahlâkî güzelliklere riayet ve ahlâkî çirkinliklerden kaçınmakla gerçekleşir. Toplumsal ıslah ise fert fert gerçekleşecek ıslaha insan ilişkilerindeki ıslahın dahil edilmesiyle mümkün olur. Ümmetin ıslahı ise tüm müslümanların salahını amaçlamaktadır.²⁴

Fesâd ise sözlük anlamı ile faydalı olan şeydeki faydanın ortadan kalkarak zarara dönüşmesidir. İlk anda fayda söz konusudur, ancak aşama aşama zarar ortaya çıkar. Bu husus yemeğin bozulması ile örneklendirilmiştir. Başka bir anlamı ile bir şeyin zararlı olmasına da fesad denilir. Yani bir şeyde ilk andaki bozulmaya da baştan bozuk olmadığı halde sonradan ortaya çıkan bozulmaya da *fâsid* denilir.²⁵ Fesâd, salâhın zıddıdır. İslah ise ifsadin zıt anlamlısıdır. Fesâdın anlamında olduğu gibi ıslahta da başlangıçtaki halden bir dönüşüm söz konusudur. Bu yönüyle ıslah, fâsid olan bir şeyin sâlih hale gelmesidir.²⁶

19 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 19/172.

20 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/198.

21 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/179-181.

22 Mahmut Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr’un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 153 vd; Külünkoğlu, *Günümüz Kur’an araştırmalarında Makâsîdî Yaklaşım*, (İstanbul: İFAV Yayınları 2022), 171 vd.

23 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/355-356.

24 bk. İbn Âşûr, *Usûlü’n-nizâmî’l-ictimai fi’l-İslâm*, (Amman: eş-Şeriketü’t-Tunisiyye, 2001), 19; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/. 38; bk. Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr’un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı*, 149-167.

25 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/284.

26 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/285.

Müfessirin Bakara sûresi 11. ayetinde yer alan ““Onlara “Yeryüzünde düzeni bozmayın” denildiğinde, “Hayır, biz yalnızca ıslah edenleriz” derler.””²⁷ ifadelerinde ıslah ve ifsada dair yorumları dikkate değerdir. Müfessir, ayette ifsad edenlerin ifsad ettikleri bu kadar açık iken kendilerini muslih/ıslah edici olarak görmelerini ifsâdın üç seviyesinden bahsederek açıklar;

1. Birinci boyut, kişinin kalbî hastalıklarda ısrarı neticesinde kendini ifsâd etmesidir. Bu sebeple kınanan durumlar ve mefâsid meydana gelir.
2. Bu sıfat ve davranışların yayılması ile insanların ifsâdı meydana gelir. Ailelerin ve evlatların müfsidlerini takip etmesinin neticesinde “Sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar ve sadece günahkâr nankör nesiller yetiştirirler.”²⁸ ayetinde ifade edilen durum ortaya çıkar.
3. Müslümanlara karşı gruplaşma, fitnelerin yaygınlaşması, düşmanlık, söz taşıma, gam-mazcılık gibi toplumsal fesadın neşet ettiği fiillerle toplumun ifsâdı meydana gelir.²⁹

Müfessirin yorumuna göre ferdi boyuttaki kötü davranışların yayılmasıyla toplumsal bozulmanın başlaması olgusunda ifsâd, kişisel düzlemden toplumsal düzleme aşama aşama yaygınlaşan bir niteliğe sahiptir.

*“Medyen’e kardeşleri Şuayb’ı (gönderdik). Dedi ki: “Ey kavmin! Allah’a kulluk edin; sizin O’ndan başka tanrınız yoktur. Size rabbinizden açık bir delil gelmiştir. Artık ölçüyü tartıyı tam yapın, insanların mallarının değerini düşürmeyin, düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Eğer inananlar iseniz bunlar sizin için daha hayırlıdır.”*³⁰

A’râf sûresi 85. ayet-i kerimedeki ifadelerde ise öncelikle tevhid, daha sonra ise ticari bir ahlâk olarak ölçü ve tartıyı tam yapmak zikredilmiştir. Sonra ise yeryüzünde ıslahtan sonra ifsâd yasaklanmıştır.³¹ Müellif ayetin yorumunda yeryüzündeki fesâdın aşamalılığının yanı sıra çok boyutlu olduğuna da dikkat çekmiştir. Yeryüzünde gerçekleşen fesâd ile insanlar, hayvanlar, nebâtat, her alanda Allah’ın koyduğu düzen ve kuralların ifsadı meydana gelir.³²

İbn Âşûr, tevhidin ıslahtan önce zikredilmesine dayanarak düşüncenin ıslahını amellerin ıslahından öncelikli görmektedir. Zira teşrî, tevhid temelinden neşet ettiği gibi ıslahın aslı da tevhiddir. Akıl, kendisi sâlih olmadan sâlih olana yaklaşamaz, sâlih olanın peşine düşemez. Dolayısıyla ahlâkî ve sâlih olan için aklın salahı öncelik taşımaktadır.³³ Akidenin korunmasının diğer maslahatlardan daha önemli olması, şer’î asılların korunmasının, temel olmayanların korunmasından daha elzem olmasıyla ilgilidir.³⁴ Bu sebeple İslam’da ıslah, insanın ıslahî âlemin ıslahına hizmet edeceğinden itikadın ıslahı ile başlamıştır. Nefsin tezikeyesi ise sonra gelmektedir. Hz. Peygamber bu hususa işaret ederek “Dikkat edin! Vücutta bir et parçası vardır ki o iyi olduğunda bütün vücut iyi, o kötü olduğunda bütün vücut kötü

27 Kur’an Yolu, (Erişim 20 Ocak 2023)

28 Nûh 71/27.

29 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/284.

30 el- A’raf 7/85.

31 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 8/244.

32 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/285.

33 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 15/67.

34 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 16/293.

olur. Dikkat edin! O, kalptir.”³⁵ buyurmuştur. İnsanın ıslahı ise hukukun en büyük gayesi olan maslahatın celbi mefseletin def’i ile gerçekleşecektir.³⁶

İbn Âşûr’a göre kişi ancak iman-amel bütünlüğü ile ahsen-i takvîm seviyesine erişir.³⁷ İnsanın ahsen-i takvîm üzere yaratılması konusunda insanın sadece suretinin ve fiziki özelliklerinin Allah katında önemli olmadığını vurgular. Allah insanı her bakımdan en güzel surette yaratmıştır. Ancak insanın Allah katındaki değerini belirleyen fiziki özellikleri değildir. Zira Hz. Peygamber, “Allah sizin suretinize bakmaz, kalplerinize bakar”³⁸ derken bunu kastetmektedir. Çünkü kişinin veya yeryüzünün ıslahında insanın fiziki özelliklerinin etkisi yoktur.³⁹ Ahlâk ve imanın birbiri ile bağlantısına dikkat çeken İbn Âşûr, sâlih amelleri ahsen-i takvîme dahil eder. Zira sâlih ameller, kişinin güzel ahlâkını perçinler. Bu sebeple Allah Resûlü, “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.”⁴⁰ buyurmuştur.⁴¹ İlk nâzil olan ayetlerden olan Kalem sûresinin 4. ayeti Hz. Peygamber’in büyük bir ahlâk üzere olduğunu ifade etmektedir.⁴² Ayetteki “خُلِقَ عَظِيمٌ” ifadesi kaynaklarda Kur’an ahlâkı, İslam ahlâkı, din, dinin emir ve yasaklarına tutunma vb. şekillerde yorumlanmaktadır.⁴³ Ayetin ilk nazil olan ayetlerden olması sebebiyle Hz. Peygamber’in üstün ahlâka risâlet öncesinde de sahip olduğu söylenmektedir.⁴⁴ Öte yandan ifadenin *din* olarak açıklanmasının daha isabetli olduğu da dile getirilmiştir.⁴⁵ İbn Âşûr ilgili ayetin yorumunda ifadeyi insanı kemale erdiren üstün ahlâkî özellikler olarak açıklamıştır. Hz. Peygamber’de ahlâkın en üstün özellikleri toplanmıştır. “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim” ifadeleri de bunu anlatmaktadır. O, insanoğlunun nefsinde güzel ahlâk bakımından gereken şeyleri tamamlamayı şeriatinin esası olarak nitelemiştir. Müfessir güzel ahlâk esaslarını sabır, zühd, insanlara iyi muamele, tevazu, iffet, hilm gibi hal ve davranışlarla örneklendirmiştir.⁴⁶ İslam dini, tüm insanlara mümin-kafir ayrımı olmaksızın güzel ahlâkla muamele etmeyi emretmiştir. Bu emirden kasıt ise kafir de olsa insana merhametli olmak, hakkını teslim etmek, izzetini kaybetmeden güzel ve yumuşak söz söylemek gibi davranışları benimsemektir.⁴⁷ Bu bağlamda Hz. Peygamber’in etrafındakilere yumuşak davranışı ve katı yürekli olmaması gibi üstün ahlâkî

35 Buhârî, “İmân”, 39.

36 İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi: Mekâsıdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999),121.

37 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/430

38 Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyri Müslim b. Haccâc, *Sahih-i Müslim*, neşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire : Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1955), “Birr”, 33.

39 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/424.

40 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, (Beyrut: y.y., 1405/1985), *el-Müsned*, 2 / 381.

41 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/429.

42 وَأَنَّكَ تَعْلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ “Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin.” (el-Kalem 68/4)

43 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. (Mekke: Dârü’t-terbiye ve tûras, ts), 23/529-230.

44 Mustafa Altundağ, “Kuran Vahyinin İlk Mesajlarında Ahlâkî Boyut”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1/2 (2004), 114.

45 Koca, “Aydınlıkta Saklanan Bir Ayet: Ve-inneke le-alâ hulukin azîm (68/el-Kalem:4) Ayeti Çerçevesinde Kur’an’da Huluk Kavramını Yeniden Düşünmek”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 32.

46 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 29/64-65.

47 Tahir bin Âşûr, *Kitabü cemheratü makalat ve resaili Muhammed Tahir İbn Âşûr*, Derl. Muhammed Tahir el-Mesawî, (Ürdün: Darü’n-nefais, 2015), 1/214.

nitelikleri dini tebliğin başarısını doğrudan etkilemiştir.⁴⁸

Hz. Peygamber'in ahlâkını açıklayan Hz. Aîşe'den gelen "Onun ahlâkî Kur'an'dı" ifadesi ahlâkî nebevi pratiğin kaynağını göstermesi açısından önem taşımaktadır. Hz. Âîşe rivayetin başka versiyonlarında Mü'minûn Sûresi'nin ilk on ayetine işaret etmektedir.⁴⁹ Bu ayetler, müminleri ahlâkî faziletlerle elde edilen felahla müjdeleyerek başlamaktadır.⁵⁰ Arkasından huşû ile namaz, boş şeylerden yüz çevirme, zekât, ırzı koruma, emanete ve söze riayet, namazda devam hususları müminlerin özelliği olarak zikredilmektedir.⁵¹ Ayetlerde zikredilen nefis tezkiyesi ve istikamet kazandıran ilmî ve ruhî faziletler, ferdî ıslaha yardımcı olmaktadır.⁵²

Müfessir, aşağıdaki ayetin yorumunda bazı güzel ahlâkî nitelikleri Ehl-i kitaptan Hristiyanlar için de ayırıcı bir vasıf olarak görmektedir;

*"Kuşku yok ki iman edenlerin, insanlar içinde en amansız düşmanlarının Yahudiler ve şirk koşanlar olduğunu göreceksin. Yine, onlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da, "Biz Hristiyanız" diyenler olduğunu göreceksin. Çünkü bunların içinde (insaflı) keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar."*⁵³

Ayette diğer inanç mensupları, mü'minlere düşmanlıkları bakımından derecelendirilmiştir. Yahudiler, mü'minlere peygamber kendi içlerinden çıkmadığı için düşmanlık etmektedir. Müşrikler ise hak yola tabi olarak kendilerini geçtikleri için haset ederek Müslümanlara düşmanlıkta bulunmuştur. Ayette müminlere en yakın olarak Hristiyanlar zikredilmiştir. Buradaki yakınlıktan kasıt İslam'a muhalif tavır sergileyen milletler arasında en yakın olanıdır. Onların Müslümanlara yakınlıklarının yani düşmanlıkta bulunmamalarının sebebi ise onların arasında keşişlerin ve rahiplerin bulunmasından ileri gelmektedir. Hristiyanların alimleri olarak nitelenecek olan bu sınıflar, Araplar tarafından güzel ahlâkları ve tevazuları ile bilinmektedir. Alimlerinin Hristiyan toplum içinde yer alması, Hristiyanların tevâzu sahibi ve insaflı olmalarında etkili olmuştur. Burada bahsi geçen Hristiyanların Müslüman olan Arap Hristiyanlar olduğu ihtimali de zikredilmiştir. Bu yoruma göre onların sahip olduğu ahlak, Arap olmaları sebebiyledir. Müslüman olmalarından sonra dinin etkisiyle ahlâkları daha da güzelleşmiştir.⁵⁴ Hristiyanların tevâzu sahibi ve insaflı olmaları onların ahlâkî kaynağı olan vahye kulak vermesini sağlamış ve iman etmelerini kolaylaştırmıştır. Kibir, kişinin aklî dinginliğinin yok olmasına sebep olduğu için vahye kulak vermesini engelleyen bir haslet olarak nitelenmiştir.⁵⁵ Başka bir ifade ile Hristiyanların fitrata uygun ahlâkı, hal ve tavırları, Yahudi ve müşriklere kıyasla müminlere yakın olmalarını sağlamıştır.

48 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/45.

49 "Müminler kesinlikle kurtuluşa ermiştir. Ki onlar, namazlarında derin bir saygı hali yaşarlar; Anlamsız, yararsız söz ve davranışlardan uzak dururlar; Zekâtı verirler; İffetlerini korurlar; Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (câriyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir. Ama her kim bunun ötesine geçmek isterse işte haddi aşanlar onlardır. Yine o müminler emanetlerine ve ahidlerine sadakat gösterirler; Namazlarını titizlikle eda ederler. İşte vâris olacaklar bunlardır; Firdevs cennetine vâris olacaklar ve orada onlar ebedî kalacaklardır." (el-Mü'minûn 23/1-10)

50 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/6.

51 el-Mü'minûn 23/1-10.

52 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/7-21.

53 el-Mâide 5/82.

54 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/7-8.

55 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/188-189.

2. İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* Adlı Tefsirinde Ahlâkın Fıtrat ve Akıl ile İlişkisi

İbn Âşûr'un yorumlarında ahlâk konusu ile ilgili önemli kavramlardan biri de fıtratır. İslah ile fıtratın uyumuna dikkat çeken müfessire göre İslam'ın ıslah konusunda ortaya koyduğu ilkeler insanın fıtratı ile uyumludur. Allah'ın Rûm sûresi 30. ayette⁵⁶ İslam'ı fıtrat olarak nitelendirilmesinin sebebi de budur. İslam'ın kıyamete kadar bütün insanlığı kapsayacak şekilde genel ve kuşatıcı olmasının sebebi fıtrata uygun olmasıdır.⁵⁷ İbn Âşûr'un yorumlarında ahlâk, akıl ve fıtrat kavramları ile karşılıklı etkileşim içindedir. Bu etkileşimi anlamada ahlâk kavramının hikmetle ilişkisine bakmak gerekmektedir. Hikmetin çeşitli tanımlarına yer veren müellif, din nazarında hikmeti dörde ayırır: *marifetullah, ilm-i ahlâk, tehzîbü'l aile, ümmetin ıslahı*.⁵⁸ Hikmetin alt dallarından biri olarak ilm-i ahlâkı, beşerin gücü yettiğince ilahi sıfatlarla bezenmesi olarak tanımlar ki bu sayede insan kemale ulaşır.⁵⁹ Çünkü güzel ahlâk, insana akli bir dinginlik ve amelde istikamet kazandırır.⁶⁰ Bu sebeple güzel ahlâkın zıddı olarak bilgiye kulak vermeden kibir ve inkara kalkışmak, ilmi hakikatlerin kişiye ulaşmasını engeller. Bu durumda kişi için netlik kaybolur, faydayı ve zararı ayırt edemez hale gelir. İbn Âşûr, bilgi karşısında doğrudan inkâr ve kibre meyilememenin ahlâk ilminin temeli olduğunu ifade eder. Bu sebeple Kur'an'da müşriklerin kibirle vahiyden yüz çevirmesi eleştirilmiştir.⁶¹ Bu yoruma göre kibirli ve inatçı olmanın akli perdelediği söylenebilir. Ahlâkî davranışlar ise akli dinginliği sağlayarak kişiyi fıtrata yaklaştırıp vahyin kabulüne etki etmektedir.

Akla önemli bir konum veren müfessir, insanın takvayı ve fücûru anlamasını akıl vasıtasıyla mümkün görür. Allah, insanın beşerî ve ruhî yönüne uygun zaruri bilgileri fıtratına yerleştirmiştir ki insan seçimlerini buna göre yapsın ve ilâhî çağrıya kulak verebilsin. İbn Âşûr'a göre insanın ahlâkî olanı bilmesi için Allah'ın bildirmesi bu anlama gelir. Bu sebeple Allah, "*Fücûru ve takvâyı ilham etti*"⁶² buyurmuştur. Allah, ahlâkî bilgiyi insanın fıtratına yerleştirmiştir. Aksi taktirde insanın ilahi kanunların kendisine olan davetine anlam vermezdi.⁶³ Müfessir, Tîn sûresinde de ahsen-i takvîm üzere yaratıldığı beyan edilen insanın en önemli yönünün dosdoğru bir akıl olduğunu vurgular. Aynı zamanda insan dosdoğru aklını kullanacak bir kabiliyette yaratılmıştır. Örneğin Adem'in oğullarından biri istinbat yolu ile kargayı müşahede ile taklid ederek kardeşini gömmüştür.⁶⁴ Bu anlamda kendisinden eylemlerin sudûr ettiği beden, aklın hizmetkârı olmakla ikincil konumdadır.⁶⁵ Özetle Allah, şeriat-

56 "O halde sen hanîf olarak bütün varlığını dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler." (er-Rûm 30/30)

57 İbn Âşûr, *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimai fi'l-İslâm*, 32-42.

58 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/63.

59 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/62.

60 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/60.

61 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/188-189.

62 eş-Şems 91/8.

63 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/370; İslam düşüncesinde ahlâkî faziletlerin akli olup olmadığı meselesi adalet, irade, hürriyet ve istitâat gibi meseleler bağlamında tartışılmıştır. İslam kelam tarihinin rasyonel tarafı olarak bilinen Mu'tezile, ahlâkî olanın iyi ve gerekli olduğu hakkındaki bilgilerin akli olduğunu savunmuştur. Eş'arî alimler ise ahlâkî değerlerin dini olduğu yani Allah'ın bildirmesine dayandığını savunurken Mâtürîdiler ise aklın ahlâkî değerleri anlayabilecek güçte yaratıldığını ifade etmiştir. Ahlâk-akıl ilişkisi için bk. Çağrıç, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 97-109.

64 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/303

65 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/424.

leri muhatapları tarafından kabul edilerek sürekliliğinin gerçekleşmesi için hitabı muhatapın akli kabiliyetlerine uygun olarak göndermiştir. Çünkü Allah gönderdiği şeriatlerle amel edilmesini istemektedir. Allah'ın şeriatleri ve peygamberlerini göndermesindeki amaç, sadece insana mesajı duyurmak veya kelamı vasıtasıyla edebi zevk tattırmak değildir.⁶⁶

İslam'ın dünya ve ahirette saadete ulaştırması, iman ve amel birlikteliğine bağlıdır. Amelin gerçekleşebilmesi de İbn Âşûr tarafından hitabın fitrata ve akla uygunluğuna bağlanmıştır. Al-i İmran sûresi 19. ayette;

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

“Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır. Kitap verilenler, ancak kendilerine ilim geldikten sonradır ki, aralarındaki hak tanımazlık yüzünden ayrılığa düştüler. Allah'ın âyetlerini inkâr edenler bilmelidirler ki Allah'ın hesabı çok çabuktur.”⁶⁷

Ayette zikredilen “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” ifadesi İslam'ın dinler tarihi silsilesinin son mükemmel hali olduğunu beyan etmektedir. İslam'ın *kâmil* ve *tamam* olması, önceki dinlerin öğretilerinin sadece kendi zamanları ve mekanları için ihtiyaçları karşılayacak özellikle ilkeler içerdiğini gösterir.⁶⁸ Bu sebeple İslam, herhangi bir gelenekten veya mezhepten etkilenmemiş, usûlünü fitrat üzere mebnî kılmıştır.⁶⁹ Bu asıl, tüm insanlığın İslam'ı kabulünü hazırlayan ve ona hizmet eden dokuz şekilde ortaya çıkmaktadır; 1. İtikadın ıslahı 2. Nefsin tezkiye ile ıslahı ve toplumun şeriatle ıslahının bir arada olması 3. Muhatapın durumuna göre ikna yöntemlerinin olması 4. Davetin umûmî olması ve süreklilik 5. Bütün zamanlara hitabın mümkün olması ve müctehidlerin istinbat edebilmesi için şer'î asıllar üzere gelmesi ve fer'î hususların azaltılması 6. Kendisiyle amelin mümkün olması 7. Önceki şeriatlerden farklı olarak ağır hükümlerin kaldırılmasıyla insana merhamet ve yumuşaklık 8. İslam'da şeriatin hükümet ve yönetimle birleşmesi 9. Şer'î kat'ilerin Kur'an'daki tekrarlarla açık olması.⁷⁰ Bu esaslarda görüldüğü gibi İslam'ın fitrat üzere kolaylıkla kabulü ve davranışlara yansımaları mümkün olmuştur.

Fitrata uygunluk, İslam'ın kabul edilmesinde ve itaatte kolaylık sağlasa da buna rağmen insan her zaman fitrata uygun seçimler yapmayabilir. Allah, insanı fitrat üzere yaratmış, peygamberler ve kitaplarla desteklemiştir. Ancak insan zamanla fitrat-ı selimeden uzaklaşmıştır ki müellif bu durumun ahlâkî çeşitli boyutlarıyla ilgili dört sebebi olduğunu ifade eder;⁷¹

1. İnsanın doğuştan meydana gelen aklî veya bedensel bir hastalık nedeniyle fitratından uzaklaşması

2. Şehvî ve gadabî kuvvetlerden üretilen fesada çağırıcıları taklid ederek kötü ahlâkî tercih edilmesi

3. İnsanın kendini sevmeye ve başkalarından nefret etmeye aşırıya kaçarak ve şehvî

66 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/190.

67 Âl-i İmrân 3/19.

68 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/190.

69 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/193.

70 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/194-196.

71 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/303.

duygulara kapılması sonucunda nefsinde yerleşen hayali düşüncelerdir. Bunlar insanı vesveseye sürükler ve insan bunu gerçekleştirmeyi düşünür.

4. İnsanın bazı davranışları kendisi için önce uygun ve hoş bulması sebebiyle tercih etmesi, sonra zamanla alışkanlığına ve nihayet tabiatına dönüşmesiyle fitratından uzaklaşmasıdır. Çünkü basiretten mahrum kalmış saf bir akıl zayıflıklarla karşılaştığı zaman bu onun tabiatı haline gelir. En tehlikelisi de bu davranışların yaygınlık kazanmasıdır.⁷²

Örneğin Hz. Adem'in oğullarından birinin kardeşini öldürme hadisesi üçüncü maddeye dahil edilmiştir. Müellif bunun kaynağının öldürme duygusunu tetikleyen cehaletten kaynaklanan haset duygusu olduğunu ifade eder. Dördüncü sebep ise toplumların gerilemesinin en önemli sebeplerinden sayılarak diğerlerinden daha tehlikeli görülmüştür.⁷³ İnsanlık tarihinde nesillerce aktarılan iyiliklerin ortaya çıkan ihtilaflarla yok olması da dördüncü madde kapsamında değerlendirilmiştir. Bu sebeple her devirde ıslah edici olarak peygamberler ve kitaplar gönderilmiştir.⁷⁴

İbn Âşûr'un ahlâk düşüncesinde aklın ve fitratın merkezi bir konumda olduğu görülmektedir. Ahlâkî olanın bilinmesinde ve ahlâkî yönelişte fitratın bozulmaması ve aklın salim olması önemlidir. İbn Âşûr, ıslah düşüncesinde olduğu gibi fitrattan uzaklaşmanın aşamalarını sıralayarak fertten topluma fitrattan uzaklaşmanın tederjî niteliğini göstermektedir.

3. Müfessirin Düşüncesinde Ahlâk Konusunda Külli İlkelerin Rehberliği

İbn Âşûr'un düşüncesinin en önemli yönü makâsîd fikrini sistematik bir hale getirmeye çalışmasıdır. Makâsîd fikri, modern çağda muamelat alanında belirsiz olanın mümkün olduğu kadar azaltılması amacına hizmet etmektedir. Bu düşünceyle müellif, muamelat alanında kesinliği artırmak için külli kaideler temin etmek istemektedir. Zira İslam'ın temel kaynakları bu açıdan verimlidir. Ona göre kaynaklar tekrar tekrar incelenerek kaideler ortaya çıkarılmalıdır. Zira dinlerin ve peygamberlerin gönderilmesinin gayesi, toplumsal düzenin sağlanmasıdır. Toplumsal düzen de her dönemde ancak bu kaideler üzerinden temin edilebilir.⁷⁵

İbn Âşûr'un yorumlarında Kur'an'ın külli asıllar üzere nâzil oluşu, ahlâk konusunda da söz konusudur. Nahl sûresi 89. Ayet⁷⁶ Kur'an'ı “بَيِّنَاتًا لِّكُلِّ شَيْءٍ” olarak nitelemektedir. Kur'an'ın her şeyin açıklayıcısı olması tefsir tarihinde pek çok tartışmaya sebep olmuştur. Özellikle ilmî/bilimsel tefsir çalışmalarının en önemli delillerinden biri olarak sunulmuş ve Kur'an'ın “بَيِّنَاتًا لِّكُلِّ شَيْءٍ” olmasının mahiyeti ele alınmıştır.⁷⁷ İbn Âşûr'a göre Nahl sûresi 89. âyetteki “küllî şey” ifadesi umum ifade eder. Kur'an- Kerîm, nefsin ıslahı, toplum düzen ve hukuk, kevnî hakikatler konusundaki külli beyanlarının yanında ahlâkın ikmalini de kapsayan açıklama-

72 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/304.

73 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/304.

74 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/305.

75 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, 28.

76 “Yine o gün her ümmetin içinden kendileri hakkında birer tanık çıkaracağız; seni de bu kimseler hakkında tanık yapacağız. Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.” (en-Nahl 16/89)

77 bk. Şehmus Demir, “Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme”, *Tefsir-de Akademik Yaklaşımlar-1*. ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 275.

lar içerir.⁷⁸ Ona göre Nahl sûresi 90. âyet ise Kur'an'ın *tibyân* niteliğinin neye yönelik olduğu beyan etmektedir. Ayetin adalet ve ihsan emri, fahşâ ve münkerden nehiy gibi beyan ettiği ahlâkî esaslar ile Kur'an'ın يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا نَبِّئَانَا لِكُلِّ شَيْءٍ عَدْلٌ niteliği açıklanmıştır. Bu özelliği ile ayetin usûl-ü teşrîyi kapsadığına işaret edilmiştir.⁷⁹

Mü'minlere güzel ahlâkî ve adabı öğreten, kötü ahlâktan sakınmayı tavsiye eden ahlâkî içeriği ile Kur'an'ın en önemli örneklerinden biri Hucûrât sûresi hakkındaki yorumu müfessirin bütüncül bakış açısını göstermesi açısından önemlidir.⁸⁰ İbn Âşûr'a göre sûrede يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ifadesi beş kez geçer ve her birinden sonra faziletli bir davranışa yönlendirme yapılır;

1- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ifadesi Allah Resûlü'ne itaati, Allah'a itaatin kapsamına alır ve Hz. Peygamber'e ittibayı emreder.

2- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ ifadesi Hz. Peygamber'e güzel davranışın mahiyetini açıklamak için gelmiştir.

3- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ ifadesi ile müminlerin yolundan ayrılıp ayrılmadığı belli olmayan kimseler hakkında ihtiyatlı davranmak emredilmiştir.

4- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْخَرُوا قَوْمًا مِنْ قَوْمٍ ifadesi dille muamelede bir ölçü ortaya koymaktadır.

5- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّهُ بِغَيْبِكُمْ لَئِيمٌ عَقِيبٌ ifadesiyle zandan sakınmak emredilmiştir.

İbn Âşûr'a göre sûrede beş kere geçen "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" ifadeleri ile Hucûrat sûresindeki münasebetin gerektirdiği şekilde mekârim-i ahlâkın her bir bölümünden bir örnek zikredilmiştir. Mekârim-i ahlâkın her bir örneği kendi türünün geri kalanına işaret etmektedir. Sûre, hiçbir külfet ve bıkmılığa sebebiyet vermeden benzerlerinin hükmüne bir rehber olması için inzal edilmiştir.⁸¹

İbn Âşûr'un bu yaklaşımını Asr sûresi'nde de görürüz. İbn Âşûr, sûrenin وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ifadelerinin tüm dini mesâlihın tesis edilmesini kapsadığını dile getirir. Zira İslâmî akide ve dini ahlâk hakkında toplanmıştır. Sâlih amel ve kötülükten kaçınma da *sabır*da toplanmıştır. Ahlâklı olmada sabır, bütün ahlâkî faziletlerin başıdır. Ahlâk eğitimi, kişinin kendini nefsinin şehvetlerine karşı zorlamasından hali olamaz. Neticede bu durum sabrı gerektirir ki sonunda kişi güzel ahlâktan razı olur.⁸² *Hakk*, akîde ve ahlâkın tümünü, *sabır* ise sâlih amel ve kötülükten kaçınmanın tüm cüz'î boyutlarını kapsamına almakla küllî ahlâkî esaslar olarak yorumlanmıştır.

İbn Âşûr'un ahkam konusundaki bütüncül yaklaşımı ahlâkî davranışlarda da kendini göstermektedir. Küllî ilkelerin ışığında yeni hukukî durumların yorumlanması gibi ona göre davranışların ahlâkî ve adab ile ilgili niteliği de iki şekilde bilinmektedir. Birincisi, naslarda açıkça beyan edilen musâfaha etmek, yemek ikram etmek, selâmı yaymak gibi davranışlardır. İkincisi ise naslarda bildirilmeyen selef zamanında da olmayan davranışlardır. Sebepleri olmadığı için müsebbebleri de selef hal ve hareketlerinde ortaya çıkmamıştır. Ona göre şer'î bir örneği olmamakla birlikte bu gibi durumların hükmü kavâid-i şer'iyye ile bilinir.

78 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/253.

79 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/254.

80 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/214.

81 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/218-219.

82 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/533

Mesela içeri âyandan biri girdiğinde ayağa kalmak, başını eğmek, övgü maksatlı *Nureddin* veya *Cemaleddin* gibi sıfatlar kullanmak sevgi ve saygı davranışları çerçevesinde adâb-ı muâşeret olarak anlaşılmaktadır. Haramı helal kılmamak ve farzı terk etmemek koşuluyla ikinci kısım bu kaide üzere cârî olur. İzz b. Abdüsselam'a selef zamanında olmayan âyan önünde ayağa kalkmanın hükmü sorulmuştur. O da:

“لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تقاطعوا، وكونوا - عباد الله - إخواناً”

“Birbirinizden nefret etmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. İlişkileri koparmayın. Ey Allah'ın kulları, kardeşler olun.”⁸³ hadisini zikrederek “Bu zamanda kıyâmı terketmek, ihtilafa ve ayrılığa düşmeye sebebiyet verir” cevabını vermiştir. Kıyam davranışı, selef zamanından sonra ortaya çıkmasına rağmen *ihtilafı azaltma* ve *birliği sağlama* üst ilkeleri kapsamında değerlendirilmiştir.⁸⁴

İbn Âşûr'un hukukî yaklaşımında küllî ilkelerin belirleyici olduğu gibi ahlâk ve adab konusundaki görüşlerinde de küllî bir yaklaşımının olduğu görülür. Bu yaklaşımında müfessir, *sabır* ve *hakk* gibi ahlâkî faziletleri küllî ahlâkî ilkeler olarak yorumladığı gibi ahlâkî içerikli sûrelerde tavsiye edilen davranışların kendi türüne rehberlik edecek niteliğine işaret etmiştir. Öte yandan selefın davranışlarında benzeri görülmeyen yeni hal ve tavırları ahlâkî üst ilkeler ışığında değerlendirmiştir.

4. et-Tahrîr ve't-tenvîr'de Ahlâkî Faziletlerin Yorumu: İnfak Örneği

İbn Âşûr'un ahlâk konusundaki özgün yönü, ahlâkî faziletler hakkındaki yorumlarında daha net görülmektedir. Küllî ilkelerin rehberliği ve ahlâk konusundaki hiyerarşik yaklaşımı infak konusundaki yorumlarında ortaya çıkmaktadır. Tükenmek, harcamak ve yok olmak anlamındaki *nefk* / نفق kökünden gelen infak⁸⁵, “Allah'ın hoşnutluğunu elde etme amacıyla kişinin kendi servetinden harcama yapması, muhtaçlara aynî ve nakdî yardımda bulunmak” olarak tanımlanmıştır. Kur'an'ın beyan ettiği ahlâkî faziletlerden biridir. Ayetlerde genel olarak “harcama yapma” anlamında kullanılmıştır.⁸⁶ İnfak, bir yandan kişinin kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kimselere yaptığı harcamalar anlamına gelirken öte yandan ihtiyaç sahiplerine harcamada bulunmayı da ifade eder. Müfessire göre övgüyü hak eden davranış ise ikincisi yani ihtiyaç sahiplerine yapılan harcamalardır. Çünkü kişinin kendine ve ailesine harcamada bulunması cibillî bir vasıftır. Dinin teşvik ettiği infak bu değildir.⁸⁷ Bununla birlikte hadislerde kişinin ailesine yaptığı harcamalardan övgüyle bahsedildiği ve bu harcamaların en hayırlı infak çeşidi olarak nitelendiği görülmektedir.⁸⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de namaz ve iman ile yakından ilişkili olarak infak, kâmil imanın tezahürlerinden biri olarak beyan edilmiştir. Örneğin ümmetin ihtiyacı durumunda ordunun teçhiz edilmesi ve zekât gibi hükümler de bu kapsamda değerlendirilmiştir. İbn Âşûr'a göre

83 Buhârî, “Edeb”, 62.

84 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/214-215.

85 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/4508.

86 Mustafa Çağrıcı, “İnfak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/289.

87 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/235-236.

88 Müslim, “Zekât”, 38, 39.

infak, iman ve namaz ile birlikte İslam'ın temeli ve ihlas halinin delillerindedir.⁸⁹ Infak konulu ayetlere bakıldığında bu ayetlerin aynı zamanda ahlâk ve adabı telkin eden ayetler olduğu görülmektedir. Bakara sûresinin 261- 274. ayetleri infak hakkında ayrıntılı hükümler beyan etmektedir. Infak ayetleri arasında yer alan Bakara sûresi 269. ayet⁹⁰ ise infak ayetlerinin tazammun ettiği ahlâkî umdeleri ifade etmek bakımından konu ile ilgili ayetler arasında bir zeyl olarak yorumlanmıştır.⁹¹ İbn Âşûr'a göre şeytanın infakı engelleyen şehvet ve hırs vaadine karşı ilgili ayette Allah, infak ile *hikmet* ve *akla davet* etmektedir.⁹²

Müfessirin yorumuna göre hikmet ve aklın ürünü olarak nitelenen infak, mekârim-i ahlâktan bir cüz olmakla birlikte uygulanma biçimi olarak da ahlâkî bir tutumu gerektirmektedir. İslam'ın getirdiği bütün hükümlerde olduğu gibi infak konusundaki emir ve tavsiyeler de *adalet* ve *ihsan* üst ilkelerine uygun olarak gelmiştir. Örneğin Bakara Sûresi 264. ayette⁹³ sadakaların *menn* ve *ezâ* ile boşa çıkarılmaması emredilmiştir. İslam, başa kakmak ve incitmek ile infak edileni rahatsız etmeyi yasaklamıştır. Aynı zamanda infak hakkında şartları belirleyerek ve malın korunması ilkesi altında hükümler beyan ederek haksızlığa meydan vermemiştir.⁹⁴ Özellikle *menn* ve *ezâ*'nın sadakaları boşa çıkaracağı beyanı bireysel sadakalarda ihlasın önemini göstermektedir. Burada müfessir, yaprakları acı olan bir ağacın yapraklarının *mennden* daha tatlı olduğunu ifade eden “طَعْمُ الْأَثَرِ أَحْلَى مِنَ الْمَنِّ” ibaresini Zemahşeri'den (öl. 538) nakletmekle infaktaki ahlâkî tutumun önemini göstermektedir. Bu davranışlar kişinin kibirlenerek ihtiyaç sahibini küçük görmesinin de işaretidir. Halbuki Allah infak eden kimseyi, bu davranışlardan arındırmak istemektedir.⁹⁵ Bakara sûresi 263. ayette⁹⁶ güzel söz ve bağışlamanın ardından eza ve gelen sadakadan daha hayırlı olduğu beyan edilmiştir.

Tevbe sûresinde⁹⁷ ise müminlerin infakı Allah'a yakınlık ve onun rızasına ulaşmak için bir vesile kabul ettikleri beyan edilmiştir. Ayette geçen *kurubât* ifadesinin çoğul olarak gelmesi, infakın tekrarlanmasını ve her infakla gerçekleşen amaçladıkları yakınlığın artmasını ifade etmektedir.⁹⁸ Zira “Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al!”⁹⁹ ayetinde görüldüğü gibi infak, arınma ve nefsi tezkiye aracı olarak nitelenmiştir.

89 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/235-236.

90 يُؤَيِّدُ الْحِكْمَةَ مَنْ نَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذُكُّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.

“O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.” (el-Bakara 2/269)

91 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/60.

92 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/61.

93 “Ey iman edenler! Allah'a ve âhiret gününe inanmadığı halde malını insanlara gösteriş yapmak için harcayan kimse gibi sadakalarınızı başa kakmak ve incitmek suretiyle boşa çıkarmayın. O kimsenin misali, üzerinde toprak bulunan düzgün ve yalçın bir kayadır; kayanın üzerine şiddetli bir yağmur yağmış, onu çıplak halde bırakmıştır. Bu gibilerin kazandıkları hiçbir şeyden istifadeleri olmaz ve Allah, inkârcı topluluğa hidayet vermez.” (el-Bakara 2/264)

94 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/44-47.

95 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/44.

96 “İyi sayılan bir söz ve bir bağışlama, arkasından eziyet gelen bir sadakadan daha iyidir. Allah zengindir, halîmdir.” (el-Bakara 2/263)

97 “Bedeviler arasında öyleleri de vardır ki, Allah'a ve âhiret gününe inanır, hayır yolunda harcadıklarını Allah'a yakın olmak ve peygamberin duasını almak için vesile sayar. Bilesiniz ki bunlar kendileri için bir yakınlık vesilesidir. Allah onları rahmetiyle kuşatacaktır. Şüphesiz Allah bağışlayıcıdır, esirgeyicidir.” (et-Tevbe 9/98)

98 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/15.

99 et-Tevbe 9/103.

Müminlerin hali olarak infak, onların diğer inanç mensuplarından farkını göstermektedir. İnkâr edenlerin ve münafıkların aksine zor hükümlere itaat etmek, müminlere zor gelmez. Nitekim Bakara sûresi 265. ayette şöyle buyurulmaktadır;

*“Mallarımı Allah rızasını dileyerek ve içlerinden gelerek harcayanların misali ise tatlı bir yamaçta bulunan, üzerine bolca yağmur yağan, bu sebeple ürününü iki misli veren bir bahçedir; şayet sağanak yağmazsa incecik yağar. Allah yapıp ettiklerinizi görmektedir.”*¹⁰⁰

Ayette geçen “وَتَنْبِيئًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ” ifadesi ise İbn Âşûr tarafından ihlas ve tasdik olarak yorumlanmış ve yüce bir ahlâk olarak nitelenmiştir. İnfak eden müminlerin niteliği olarak ifade edilen Allah’ın rızası ve ihlas, fiillerin tekrar tekrar ifa edilmesi ile karakter haline gelir ve infak gibi ahlâkî davranışlar kişiden zorlanma olmaksızın hasıl olur.¹⁰¹

Kur’ân-ı Kerîm’de infak, mü’minlerin özelliği olarak vurgulandığı gibi cimrilik ve mal hırsı gibi ahlâk-ı zemimeye dahil olan davranışlar da müşriklerin ahlâkî olarak eleştirilmiştir. Hümeze sûresinde mala karşı hırs, cimrilik ve fakirlik korkusu gibi kötü ahlâkî niteliklerden müminler sakındırılmıştır. İbn Âşûr’a göre mala düşkünlük, infak ve zekata engel olarak toplumun düzenini bozmaktadır.¹⁰² Mâûn sûresinde ise yoksulu doyurmamak gibi kötü ahlâka dair hususlar müşriklerin özelliği olarak zikredilmektedir. Yoksulu ve yetimi gözetme davranışları ise ahirete imanın ve amel-i sâlihın nefiste kökleşmesine yardımcı olmaktadır. Bu da kişinin herhangi bir zorlanma olmaksızın ahlâkî faziletleri kendiliğinden gerçekleştirmesine sebep olur.¹⁰³ Benzer şekilde Tekâsür sûresinde infak duygusunu engelleyen çokluk yarısı eleştirilmiştir. Burada hem mala düşkünlüğün hem de çokluk yarısının müşriklerin kötü ahlâkî özelliklerinden olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁴

Meâric sûresinde yer alan aşağıdaki ayetlerde mal toplamak/biriktirmek ve sahip olduğu nimetlerden kimseyi yararlandırmamak gibi infak ahlâkının tam zıddı olan tavırlar kâfirlerin vasıfları arasında zikredilmiştir.¹⁰⁵

*“Haktan yüz çevirip uzaklaşmak isteyen ve mal toplayıp üstüne oturanı kendine çağırır. Gerçekten insan pek tahammülsüz bir tabiatta yaratılmıştır. Başına bir fenalık geldi mi sızlanır durur. Ama ona bir nimet nasip olursa kendisinden başkasını yararlandırmaz.”*¹⁰⁶

İbn Âşûr, infak ve nifak ilişkisinde münafıkların mala karşı hırsının onları nasıl kötü ahlâkın derinliklerine sürüklediğini açıklamıştır. İnfak karşısında takındıkları tavırla münafıkların müminlerden farkı ortaya çıkmaktadır. Münafıkların dünya malı konusundaki hırsları, cimrilikleri, mallarının azalmasına karşı korku ve tahammülsüzlükleri onlar için dünyevî bir ceza olarak nitelenmiştir. Müminlerin tavrı ise tam tersini göstermektedir. İbn Âşûr’a göre kişinin itikadî durumu ahlâkî tavrını, ahlâkî durumu da itikadî durumunu etkilemektedir. Küfür, kötü bir ahlâk ve karakter olduğu için küfür sahibi insanın cimriliğe düşmesi anormal değildir. Başka bir ifade ile kötü ahlâkî tercih eden kişinin de küfre ve nifaka

100 el-Bakara 2/265.

101 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 3/51.

102 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30-538-539.

103 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/565.

104 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/520.

105 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 29/172.

106 el-Meâric 70/17-20.

düşmesi anormal bir durum değildir.¹⁰⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de infak kavramıyla ilişkili olarak *afv*, talak bağlamında ahlâkî tavırların belirlenmesinde önemli kavramlardan biridir. *Afv*, kelime anlamı olarak yok etmek silmek, fazlalık gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁸ Hukuk ve ahlâk terimi olarak kötülük karşısında bağışlamayı tercih etme ve cezadan vazgeçme anlamını taşır.¹⁰⁹ Bakara sûresi 237. ayette *afv* ifadesi boşanma bağlamında yer almaktadır.

*“Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehirin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır. Hoşgörülü davranmanız takvâya daha uygundur. Aranızda lütüfkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.”*¹¹⁰

Nikâh bağı elinde tutan kocanın kadına mehrini bağışlamasının takvaya daha yakın olduğu beyan edilirken *afv* / “عفو” kelimesi kullanılmıştır. İbn Âşûr'a göre *afv*, yani mehri bağışlamak, takvaya hakka tutunmaktan daha yakındır ki hakka tutunmak takva ile zitlik arz etmez. Fakat hakka tutunmak, sahibinin mücadele etmesine ve katılaşmasına izin verir. Takva ise sahibini müsamaha ve merhamete yaklaştırır. Müsamaha ve merhamete yakın olan kalp de takvaya daha yakın olur. Takva, sakınma kuvvetiyle yakındır. Rahmet ve merhamete uygun olan kalpte zulüm ve katılığı engelleyen bir yumuşaklık vardır.¹¹¹ Sonra gelen “وَلَا تَسُوا الْقُضْلَ بَيْنَكُمْ” aranızdaki fazileti unutmayın ifadesi de ahlâkî açıdan önemli bir noktaya işaret etmektedir. Buradaki unutma ifadesi ihmal ve özensizlikten istiareddir.¹¹² Eşler arasında daha önce kurulan bağın talak sırasında da gözetilerek ihmal ve özensizlikten uzak muamele tavsiye edilmektedir.

Özetle Allah “وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى وَلَا تَسُوا الْقُضْلَ بَيْنَكُمْ” ifadeleriyle güzel ahlâka davet etmektedir. Ahlâk sevdiği şeyleri terk etmede kişiye ağır gelebilir. Bu bazen talak bağlamında mal olabileceği gibi intikam duygusu da olabilir. Buna karşın Allah bize dünyevî ve aklî, uhrevî ve ruhânî olmak üzere iki tedavi yöntemi öğretmektedir: “وَلَا تَسُوا الْقُضْلَ بَيْنَكُمْ” hatırlatması ile insan uzak olana yakınlaşır, düşmanlık dostluğa döner. İkincisi ise uhrevî ve ruhânî olandır ki bu Allah'ın Ankebût sûresi 45. ayette¹¹³ fahşâ ve münkerden alıkoymakla nitelediği namazdır. Bakara sûresi 238. ayetteki “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” ifadelerinde boşanma bağlamında *afv* ile ilgili beyanlardan sonra Allah'ın namazı sürdürmeye teşvik etmesinin sebebi, namazın mekârim-i ahlâka ve takvaya yardımcı olmasıdır.¹¹⁴

İbn Âşûr'un infak konusundaki yorumlarında dinin inanç, amel, hukuk gibi diğer boyutlarını ahlâkî faziletlerden bağımsız değerlendirmedeği görülmektedir. Ahlâkî bir davranış olarak infak, cimrilik ve mala düşkünlük gibi ahlâkî niteliklerin zıddını ifade eder. Öte yandan kişinin itikâdî durumu infak konusundaki tavrını belirlediği gibi ahlâkî davranışları da

107 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/228.

108 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/318.

109 Mustafa Çağrırcı, “Af”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/394-395.

110 el-Bakara 2/237.

111 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/464.

112 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/465.

113 “Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder. Allah'ı anmak her şeyden önemlidir. Allah yaptıklarınızı bilir.” (el-Ankebût 29/45)

114 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/466.

itikâdî durumu üzerinde etkili olmaktadır. İnfak konusu hakkındaki yorumlarında ise infakın adalet ve ihsan üst ilkeleri altında yorumlandığı görülür. Ayrıca infakın uygulamasında menn ve eza gibi davranışlar, ihlasa aykırı olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır. Boşanma örneğinde görüldüğü gibi müfessirin yorumlarında hukukî esaslar ahlâkî esaslardan bağımsız değildir. Afv örneği ile boşanmanın merhamete ve takvaya dayalı olması hukukun ahlâkî zeminini göstermesi açısından önemlidir.

Sonuç

İslam düşüncesinde çeşitli ilim dalları tarafından ele alınmış olan ahlâk konusu, Kur'an'ın hem temel konularından hem de gerçekleştirmek istediği hedeflerinden biri olarak önem taşımaktadır. Modern dönemin önemli müfessirlerinden olan İbn Âşûr, çağdaşları arasında makâsîd konusuna katkısı ve ıslah fikri ile öne çıkmakta, genellikle fikirleri hukuk alanında incelenmektedir. Çalışmanın amacı, müfessirin ahlâk muhtevalı ayetlere yaklaşımı üzerinden akıl ve fitratın, ıslah ve ifsadın ahlâk ile ilişkisine açıklık getirmek ve bütüncül yaklaşımını analiz etmektir. Elde edilen veriler ışığında müfessirin ahlâk konulu görüşlerinin ıslah fikrinden bağımsız olmadığı görülmektedir. Ona göre ahlâkî olgunlaşma ve bozulma, ıslah fikrinde olduğu gibi fertten topluma tadrîcî olarak gerçekleşmektedir. İbn Âşûr'un ahlâk düşüncesinde aklın ve fitratın merkezî bir konumda olduğu görülmektedir. Ahlâk, akıl ve fitrat ile karşılıklı etkileşim içindedir. Ahlâkî olanın bilinmesinde ve ahlâkî yönelişte fitratın bozulmaması ve aklın salim olması önemlidir. Ahlâkî faziletler aklı sağlıklı ve doğruluğu etkilediği gibi fitrata da yaklaştırmaktadır. Allah, insanın fitratına ahlâkî olanı yerleştirdiği için insan selim akıl ve fitrat ile vahye kulak verebilir, seçimlerini buna uygun olarak yapabilir, ahlâkî olanı bilebilir.

İbn Âşûr'un hukukî yaklaşımında küllî ilkeler belirleyici olduğu gibi ahlâk konusundaki görüşlerinde de bütüncül yaklaşımının etkili olduğu görülür. Müfessir, *sabır* ve *hakk* gibi kavramları, küllîlik ve kapsamlılık niteliklerine işaret ederek yorumlamış, ahlâkî içerikli sûrelerde tavsiye edilen davranışların kendi türüne rehberlik edecek kapsayıcı niteliğine işaret etmiştir. Öte yandan selefin davranışlarında benzeri görülmeyen yeni hal ve tavırları ahlâkî üst ilkeler ışığında değerlendirmiştir. Çalışmada örnek kavram olarak incelenen infak, hem bireysel hem de toplumsal yönü olması sebebiyle müfessirin ıslah fikrinin yansımalarını görmek açısından önemlidir. Müfessirin yorumunda infak, ahlâkî bir fazilet olarak, adalet ve ihsan üst ilkeleri altında yer almaktadır. Başka bir ifade ile infak, toplumsal adalete hizmet etmektedir. Bununla birlikte dünyevî düşkünlüğün ve mala karşı hırsın azaltılması gibi faydalarıyla infak, ferdi düzeyde güzel ahlâka katkıda bulunmaktadır. Öte yandan infak örneği kişinin itikâdî durumunun ahlâkî durumunu, ahlâkî durumunun itikâdî durumunu etkilediğini göstermektedir. Kısacası infak örneği, İbn Âşûr'un düşüncesinde ahlâk konusunun kapsamlı ve tikel ahlâkî esasların birbirini etkilediği hiyerarşik bir yapı olduğunu göstermektedir. Onun ahlak konusundaki özgün yönü, bütüncül ve küllî yaklaşımında ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça | References

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.

Aksekili, Ahmed Hamdi. *Asr Sûresi Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2014.

Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Altundağ, Mustafa. "Kuran Vahyinin İlk Mesajlarında Ahlâkî Boyut". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1/2 (2004), 109-149.

Aydın, Mehmet S. "Ahlâk". 2/10-14. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1989.

Aydüz, Davud. *Hucurat Suresi (ahlak ve adab suresi) tefsiri*. İstanbul : Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Ayyıldız, Mahmut. *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Bayram, Ahmet Kemal. "Modern Etik ve Siyaset". *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu* (2005), 44-56.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Yüksek İslam Ahlâkı*. İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası 1949.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler : ilaveli birinci kitap*. 2. bs İstanbul : Burhaneddin Erenler Matbaası 1972.

Bor, Adil. "Kur'an'ın Ahlâkî Tefsirinin İmkân ve Lüzumu (Yeni Bir Tefsir Türü Teklifi)". *Usul İslam Araştırmaları* 35 / 35 (Mayıs 2021): 113-138.

Çağrıncı, Mustafa. "Af". 1/394-395. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Çağrıncı, Mustafa. "Ahlâk". 2/1-9. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Çağrıncı, Mustafa. "İnfak". 22/289-290. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Çağrıncı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

Demir, Şehmus. "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme". *Tefsirde Akademik Yaklaşımlar-I*. ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak. 273-297. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Dirâz, Abdullah. *Kur'an Ahlâkı*, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Ekin, Yunus. "İslam ahlakı açısından Lokman Suresi'nin tefsiri". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 1994.

el-Mâverdü, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *Edebü'd-dünya ve'd-din*. thk. Mustafa es-Sekka. Beyrut : Dâru İhyai'l-Ulum, 1988.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi- Gaye Problemi: Mekâsıdu's-şeriatî'l-İslâmiyye*. çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım. 1999.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimai fi'l-İslâm*. Amman: eş-Şeriketü't-Tunisiyye, 2001.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Kitabü cemheratü makalat ve resaili Muhammed Tahir İbn Âşûr*. Derl. Muhammed Tahir el- Mesawi. Ürdün: Darü'n-nefais, 2015.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *Ahlâk ve's-siyer fi müdava-ti'n-nüfus*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. basım 1985.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dârü'l-meârif, h.1119.

Kanca, Fatih . “Edeb-Ahlâk Türü Eserlerde Âyetlerin Yorumlanma Biçimi: Mâverdü'nin Edebü'd-dünya ve'd-dîn'i Özeline”. *Dergiabant 10 / 1* (Mayıs 2022): 237-265. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1089214>.

Kara, İsmail. “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Elel alınabilir?”. *Kutatgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları 4* (2003), 159-227.

Koca, Suat. “Aydınlıkta Saklanan Bir Ayet: Ve-inneke le-ala hulukın azim (68/el-Çalem:4) Ayeti Çerçevesinde Kur'an'da Huluk Kavramını Yeniden Düşünmek”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 55/2* (2014), 27-58.

Kur'an Yolu. Erişim 20 Ocak 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.

Külünkoğlu, Gülnur. *Günümüz Kur'an Araştırmalarında Makâsıdı Yaklaşım*. İstanbul: İFAV Yayınları 2022.

Merad, Ali. “İslah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/143-156. İstanbul: TDV Yayınları 1999.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri. *Sahih-i Müslim*. neşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.

Okumuş, Ejder. “Modern Toplumda Ahlâk ve Gençlik”. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*. (Nisan-2017) 5(1), 79-93.

Râgıb el-İsfahânî. *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şerî'a*. Thk. Ebu Yezid Ebu Zeyd el-Acmi. Kahire: Darü's-selâm 2007.

Rıza, Reşîd. *Tefsîrü'l-menâr*. Kahire: Darü'l-Menâr, 1947.

Sevim, Hasan. *Menâr Tefsirinde Ahlak Perspektifi*. Konya: Gece Kitaplığı 2022.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mekke: Dârü't-terbiye ve tûras, ts.

Tabersî, Ebu Nasr Radiyüddin Hasan b. Fazl. *Mekarimü'l-ahlâk*. Kum: Müessesesi-i Ensariyan Ansariyan Publications, 2011.

Yaran, Rahmi. "Bilmen, Ömer Nasuhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/162-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Çağrı (1976) Filminde Hristiyan ve Yahudiler: İnşa Edilen Anlamlar ve Dinler Arası Diyalogun İzleri

Mustafa Sarmış | 0000-0003-0363-4861 | mustafa.sarmis@hotmail.com

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

ROR ID: 026db3d50

Ali Kuşcalı | 0000-0003-3610-4453 | alikuscali@hotmail.com

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

ROR ID: 026db3d50

Öz

Bu makalede, Mustafa Akkad'ın yönetmenliğini üstlendiği orijinal adı The Message olan Çağrı (1976) filminde Hristiyan ve Yahudilerin ele alınış biçimi, İslam tarihi kaynaklarıyla ayrıntılı bir şekilde karşılaştırma yapılarak analiz edilmektedir. Bu amaca uygun olarak makalede tarihsel film eleştirisi yöntemi üzerinden sorgulamalarda bulunmaktadır. Bu çerçevede makalede üçlü bir sırayla konular araştırılmaktadır: İlk olarak, Müslüman-Hristiyan ve Müslüman-Yahudi ilişkilerinin İslam tarihi kaynaklarında nasıl geçtiği genel olarak ortaya çıkarılmaktadır. İkinci olarak, Hristiyan ve Yahudilerin filmde nasıl gösterildiği içerik analizi yapılarak betimlenmektedir. Daha sonra bu iki durum arasında karşılaştırmalar yapılarak tarihi kaynaklar ile film arasındaki uyum analiz edilmektedir. Son olarak tarihi gerçeklikler ile film arasındaki farklılıklar tespit edilerek bu farklılıklar söylem analizi ve göstergebilimsel yöntemler üzerinden değerlendirilmektedir. Böylece filmde ne tür anlamların inşa edildiği irdelenmeye çalışılmaktadır. Bu kapsama bağlı olarak sorgulanan konular neticesinde, Çağrı filminde Hristiyan ve Yahudilerin İslam tarihi kaynaklarıyla uyumsuz bir içerikle sunulduğu görülmektedir. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde söz konusu bu farklılıkların dinler arası diyalog yaklaşımını destekleyen bir içerikle seyirciye sunulduğu anlaşılmaktadır. Bu şekilde bir yaklaşım sunulmasının sebebini ise Yahudi lobisinin ve Hristiyan çevrenin ağır bastığı Hollywood sinema endüstrisine ve filmi izleyecek Batılı seyircilerin tepkilerine bağlamak mümkün görünmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, İslam Tarihi, Çağrı Filmi (1976), Hristiyanlar, Yahudiler.

Atıf Bilgisi

Sarmış, Mustafa - Kuşcalı, Ali. "Çağrı (1976) Filminde Hristiyan ve Yahudiler: İnşa Edilen Anlamlar ve Dinler Arası Diyalogun İzleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (December 2023), 111-139.

<https://doi.org/10.33718/tid.1371097>

Geliş Tarihi : 04.10.2023

Kabul Tarihi : 15.11.2023

- Yayın Tarihi : 31.12.2023
- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Yazar Katkıları : Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Christians and Jews in the film *The Message* (1976): Constructed Meanings and Traces of Interfaith Dialogue

Mustafa Sarmış | 0000-0003-0363-4861 | mustafa.sarmis@hotmail.com

Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Sociology of Religion,
Aksaray, Türkiye

ROR ID: 026db3d50

Ali Kuşçalı | 0000-0003-3610-4453 | alikuscali@hotmail.com

Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Islamic History,
Aksaray, Türkiye

ROR ID: 026db3d50

Abstract

In this article, the way Christians and Jews are handled in *The Message* (1976), directed by Mustafa Akkad, is analyzed by making a detailed comparison with Islamic historical sources. In line with this purpose, interrogations are made in the article through the historical film criticism method. In this context, the topics are explored in a triple order in the article: First, it is revealed in general how Muslim-Christian and Muslim-Jewish relations are mentioned on in the sources of Islamic history. Secondly, how Christians and Jews are portrayed in the film is described by making a content analysis. Then, comparisons between these two situations are made and the harmony between the historical sources and the film is analyzed. Finally, the differences between historical realities and the film are determined and these differences are evaluated through discourse analysis and semiotic methods. Thus, it is tried to examine what kind of meanings are constructed in the film. As a result of the issues questioned in this context, it is seen that Christians and Jews are presented in the film *The Message* with a content that is incompatible with Islamic historical sources. When examined carefully, it is understood that these differences are presented to the audience with a content that supports the interfaith dialogue approach. It seems possible to attribute the reason for such an approach to the Hollywood film industry, which is dominated by the Jewish lobby and the Christian environment, and to the reactions of Western audiences who will watch the film.

Keyword:

Sociology of Religion, History of Islam, *The Message* (1976), Christians, Jews.

Citation

Sarmış, Mustafa - Kuşçalı, Ali. "Christians and Jews in the film *The Message* (1976): Constructed Meanings and Traces of Interfaith Dialogue". *Trabzon İlahiyat Journal* 10/2 (December 2023), 111-139.

<https://doi.org/10.33718/tid.1371097>

Date of Submission : 04.10.2023

Date of Acceptance : 15.11.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Orijinal adıyla *The Message: The Story of Islam* olan Çağrı filmi 1976'da çekilmiştir.¹ Film, yapımcılığını ve yönetmenliğini üstlenen Mustafa Akkad (öl. 2005) tarafından uzun uğraşlar sonucunda çekilmiş, ayrıca filmin gösteriminde de çeşitli engellemelerle karşılaşmıştır. Film zorlu şartlara rağmen sinema salonlarında dünya genelinde geniş bir seyirci kitlesiyle buluşmuştur. Ayrıca filmin yaşanan teknolojik gelişmelere bağlı olarak ekranlarda milyonlarca seyirci tarafından izlendiğini belirtmek gerekir. Aradan geçen uzun süre boyunca sinema sektöründe birçok yönden gelişim sağlanmasına ve Müslüman toplumların elde ettikleri birçok kazanıma rağmen dünya genelinde İslamiyet'in doğuşunun bu kalitede çekildiği bir yapım hâlâ karşımıza çıkmamıştır. Bu açıdan Çağrı filmi; bütçesi, senaryosu, setleri, özgün müzikleri, ünlü oyuncularını ve oyuncuların etkili performanslarıyla klasik bir başyapıt olarak günümüzde hâlâ önemli yerini korumaktadır. Dolayısıyla İslamiyet'in doğuşunu geniş bir şekilde ele alan Çağrı filminin alanında hâlâ tek olması,² bu filmin hem Müslümanlar hem de Batılılar açısından ne kadar önemli olduğunu bizlere göstermektedir.

Çağrı filminin söz konusu bu özellikleri, bu filme yönelik gerçekleştirilecek akademik araştırmaların kritik bir yere sahip olduğunu bizlere anlatmaktadır. Ancak bu noktada, Türkçe ve İngilizce olarak yapılan literatür taramasında Çağrı filmini inceleme altına alan iki akademik çalışmadan başka bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Bakker'in çalışması,³ Çağrı filmini hem Hz. Muhammed'in hayatıyla hem de Müslümanların İslam mücadelesiyle genel olarak karşılaştıran (makalede bazı oryantalist söylem ve yorumlar yer alsa da) önemli bir araştırmadır. Bu yönüyle bu çalışmanın makalemizde ortaya koymaya çalıştığımız olguları destekleyen bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Ancak makalemizin Bakker'in çalışmasından temel farkı, Çağrı filmindeki Hristiyan ve Yahudilerin gösterimi ile tarihi bilgiler arasında ayrıntılı bir karşılaştırma yapılarak söylem analizi üzerinden filmde inşa edilen anlamların ortaya çıkarılmasıdır. Şahin'in yapmış olduğu çalışma ise,⁴ oryantalist söylemin ve Batılı filmlerin Hz. Muhammed'i, İslam dinini ve Müslümanları kötü bir şekilde göstermesine karşılık Çağrı filminin onları olumlu bir şekilde gösterdiğine işaret ederek filmin bu yönüyle İslam imajı açısından önemli bir işlev üstlendiğini vurgulamaktadır. Ancak söz konusu bu tespitlerin makalemizden farklı sonuçlara sahip olduğu belirtilmelidir. Akkad'ın 1976 yılında çektiği Çağrı filmine yönelik aradan geçen uzun zaman dilimine rağmen Bakker'in makalesi dışında neredeyse hiçbir eleştirel analiz yapılmamasının oldukça dikkat çekici olduğunu vurgulamak gerekir. Dolayısıyla bu makale, literatürdeki bu boşluğu dik-kate alarak Çağrı filmine yönelik bir sorgulama içerisine girmektedir.

- 1 Akkad, Müslümanları özellikle Arap dünyasını göz önünde bulundurarak Batılı/İngilizce konuşan oyuncuların sahnelerinden hemen sonra aynı setleri kullanarak filmi Arap oyuncularla ikinci defa çekmiştir. Filmin Arapça versiyonu *Er-Risale (Ar Risâlah)* ismiyle gösterime girmiştir. Bu makalede Batılı oyuncularla çekilen *The Message (Çağrı)* filmi inceleme altına alınmıştır.
- 2 Çağrı filminden uzun bir müddet sonra Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili beyazperdede gösterime giren en önemli yapım, Majid Majidi'nin *Muhammed: Allah'ın Elçisi* (2015) filmidir. Bu film, Hz. Muhammed'in çocukluk dönemi dikkate alınarak çekildiği için Çağrı filminde olduğu gibi İslamiyet'in doğuşunu tüm yönleriyle ele alan geniş bir içeriğe sahip değildir.
- 3 Freek L. Bakker, "The Image of Muhammad in *The Message*, the First and Only Feature Film about the Prophet of Islam", *Islam and Christian-Muslim Relations* 17/1 (2006).
- 4 Ayşe Şahin, "Kurgudan Gerçeğe İslam Peygamberi Algısı: *The Message (Çağrı)*", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 5/1 (2022).

Çağrı filmine yönelik çeşitli yönlerden ele alınabilecek çok farklı ve geniş incelemelerin yapılabilmesi belirtilebilir. Bundan dolayı makalenin sınırlılıkları dâhilinde bu araştırmada filmde karşımıza çıkan önemli ve spesifik bir konu üzerine yoğunlaşmaktadır. Makalede, *tarihsel film eleştirisi* yöntemi⁵ üzerinden Çağrı filminde Hristiyan ve Yahudilerin nasıl ele alındığına odaklanılarak filmin anlatısında yer alan bu unsurlar ile İslam tarihi kaynakları arasındaki uyum ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu bakımdan filmde yer alan içeriklerin⁶ tarihi gerçeklikleri yeniden-inşa edip etmediğine yönelik en küçük ayrıntılar da göz önünde bulundurularak *söylem analizi* üzerinden bir değerlendirme⁷ yapılmaktadır.

Bu çerçevede makalede özellikle şu hususlar inceleme altına alınacaktır:

- Çağrı filminde Müslümanlar ile Hristiyan ve Yahudiler arasındaki ilişkiler *içerik analizi* ile ortaya çıkarılarak filmde gösterilen bu ilişkilerin İslam tarihinde meydana gelen olaylarla uyumlu olup olmadıkları *karşılaştırma* yapılarak incelenecektir. Böylece filmde tarihi olaylarda bir değişikliğe gidilip gidilmediği konusu araştırılacaktır.
- Çağrı filminde Hristiyan ve Yahudilerle ilgili tarihi olayların aktarılmasında bir değişikliğe gidildi ise, söz konusu değişikliklere bağlı olarak filmde inşa edilen anlamların seyircileri nasıl yönlendirebileceği *söylem analizi* ve *göstergebilim* yöntemlerinden faydalanılarak açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Çağrı Filminde Hristiyan ve Yahudilerle İlişkilerin İslam Tarihi Kaynakları ile Karşılaştırılması ve İnşa Edilen Anlamlar

Hollywood endüstrisinin kendisine ait belli bir yapısı ve işleyişi söz konusudur. Dolayısıyla bu yapının içinde bir film çekilmek isteniyorsa ondan bağımsız hareket edilmesi oldukça zordur. Özellikle filmin sinema salonlarında gösterimini sağlayacak dağıtım ağlarının içine dâhil olunmak isteniyorsa Hollywood endüstrisiyle ilişkilerin iyi olması gerekir.⁸ Bu çerçevede Akkad'ın da bizzat vurguladığı üzere Hollywood'da Yahudi lobisinin ağır basması⁹ ve genel olarak Hristiyan bir çevrenin olması, İslam dininin beyazperdeye aktarımında belirli dengelerin ve hassasiyetlerin gözetilmesini zorunlu kılar. Zira çekilen bu filmin tüm dünyaya ulaşarak kitlelerle buluşması söz konusudur. Dolayısıyla orada Yahudilik ve Hristiyanlık'la ilgili istenmeyen bir içeriğin bulunması, Hollywood endüstrisinin bu filmi

5 Zafer Özden, *Film Eleştirisi: Film Eleştirisinde Temel Yaklaşımlar ve Tür Filmi Eleştirisi* (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 119-126.

6 Araştırmada esas olarak filmdeki İngilizce konuşmalar dikkate alınmıştır; ancak İngilizce metinler ile Türkçe dublaj arasında anlam inşalarını etkileyen çok önemli farklılıklar yoksa okuyucu ve seyircilerde karışıklığa yol açmamak adına Türkçe dublajdaki konuşmalar aynen aktarılmıştır. Anlam inşalarını etkileyen tercümeleme ise tarafımızca yapılmış olup, Türkçe dublajdaki dikkat çeken farklılıklar ayrıca dipnotlarda belirtilmiştir. Filmin İngilizce'den Türkçe'ye çevrilmesinde karşılaşılan bazı farklılıklar için bk. Murat Demirekin, "Dilbilimsel Karşılaştırma Metodu ile Çeviride Eşdeğerlik Sorunları: Çağrı Filmi Örneği", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 688-690.

7 Filmlerde yer alan küçük ayrıntıların ve kilit noktaların dinî açıdan seyircilerde ne tür etkiler yaratabileceğini ayrıntılı örneklerle göstermesi açısından bk. Mustafa Sarı, *Filmlerle Din Sosyolojisi: Hollywood Sineması, Sekülerleşme ve Hipergerçek Yaşam* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 245-332.

8 Bk. Levent Yaylagül, "Hollywood: Tarihi, Ekonomisi, İdeolojisi", *Hollywood'a Yeniden Bakmak*, ed. Y. Gürhan Topçu (Ankara: De Ki Yayınları, 2010).

9 Bk. Mustafa Akkad, "Akkad'ın Ardından..." (Söyleşi: Sefer Turan), *Türkiye Söyleşileri 2: Kültür* (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 142. Ayrıca bk. Ömer Yetkin, *Yahudi Diasporası İletişim Stratejisi: ABD Örneği* (Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, Uzmanlık Tezi, 2014), 90-108.

reddetmesine neden olacaktır. Örneğin, Çağrı filminde Anthony Quinn'in "Yahudi düşmanı bir peygamberi" canlandığı iddiası, Yahudi bir grubun filmin gösterimini yapacak salonu bombalayacağı tehdidinde bulunmasına neden olmuştur.¹⁰ Bundan dolayıdır ki Akkad'ın Çağrı filmini çekebilme ve gösterime sokabilme için uzun süre büyük bir çaba sarf etmek zorunda kaldığı bilinmektedir. Akkad, filmi çekmek için anlaşma yaptığı Kuveyt ve Fas'ın sponsorluğunu kaybettikten sonra ancak Libya'nın sponsorluğu ve ev sahipliğinde filmi tamamlayabilmiştir.¹¹ Fakat bu noktada bir filmin çekilmesinin tek başına hiçbir anlam ifade etmediğinin vurgulanması gerekir. Çünkü o dönemde bir film, sinema salonlarında seyircilerle buluşamıyorsa ne filmin kitlelere ulaşması ne de filmde ticari açıdan gelir elde edilmesi mümkün olabilirdi. Bu bağlamda Akkad'ın söz konusu kaygılar sebebiyle Çağrı filminde belirli dengeleri ve hassasiyetleri gözetmek adına tarihi gerçeklikleri nasıl ele aldığı- nı ayrıntılı bir şekilde sorgulamak önem arz etmektedir.

Akkad'ın konjektürel durumları gözeterek tarihsel olayları Çağrı filminde nasıl ele aldığı göstermesi açısından onun şu sözleri oldukça dikkat çekicidir:

"Filmin İngilizce nüshasında Hz. Hamza'yı Anthony Quinn canlandırırken, Arapça nüshasında aynı rolü Abdullah el Gays temsil ediyordu. Bunun nedeni ise İslâm'ı Batı'ya kendi dilleriyle, kendi oyuncularıyla ve en önemlisi kendi mantıklarıyla anlatmaktı. Bu amaca yönelik olarak örneğin filmde Habeşistan'a iltica eden Müslümanlarla bir Hristiyan olan Habeş Kralı Necâşî'nin Hristiyanlık ve Hz. İsa ile ilgili diyaloglarına kasıtlı olarak uzun bir yer ayırdım."¹²

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Çağrı filminde tarihi olayların belli bir amaca yönelik olarak ele alındığı görülmektedir. Bu açıdan Akkad filmde nasıl ki Hristiyan Batı dünyasına mesaj vermek amacıyla Habeşistan'daki konuşmaları özellikle öne çıkardıysa, filmin genelinde de çeşitli unsurları göz önünde bulundurması neticesinde bazı tarihi olaylara ağırlık verirken diğer bazılarını da geri planda bırakma yönünde bir tavır sergilemiş olabilir. Aynı şekilde Akkad, tarihi olayları belirli dengeleri göz önünde bulundurarak ve kendi perspektifi üzerinden ele alarak farklı içeriklerle buluşturmuş da olabilir.¹³ Dolayısıyla Çağrı filminde ne tür bir yaklaşım sergilenerek tarihi olayların ele alındığı sorgulanmalıdır. Bu kapsamda Çağrı filmine yönelik birçok açıdan sorgulama yapmak mümkün görünmektedir. Ancak bu noktada makalenin konusu ve sınırlılıkları itibarıyla Hristiyan ve Yahudiler özelinde bir analiz yapılacaktır.

Bu çerçevede Hollywood endüstrisine hâkim olan Yahudi lobisi ve Hristiyan çevresi dikkate alınarak, aynı zamanda Batılı seyircilere hitap edilmesi gibi bir amacı da göz önünde bulundurarak Çağrı filminde hem Hristiyanlar hem de Yahudiler açısından ayrı ayrı şu sorgulamaların yapılması gerekir:

a) Peygamber döneminde Müslümanlar ile Hristiyan ve Yahudiler arasında İslam tari-

10 Bk. Ali Murat Güven, "'Çağrı' Filmi, Gösterime Çıkana Kadar Nasıl Kan Kustu?", *Yeni Şafak* (Erişim 3 Mayıs 2023).

11 Bk. Mustafa Akkad, "Çağrı Filmi Nasıl Çekildi?", çev. Emir Maruf Şatır, *Mecra* (Erişim 1 Mayıs 2023).

12 Akkad, "Çağrı Filmi Nasıl Çekildi?". Ayrıca bk. Akkad, "Akkad'ın Ardından...", 140-141.

13 Hz. Muhammed'in hayatının sinemadaki yansımalarını göstermesi açısından yönetmen-film ilişkisini ayrıntılı bir şekilde inceleyen önemli bir çalışma için bk. Ayşegül Türkeri, *Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi Filmi Örneğinde Teopolitik Söylem-Sinema-Gerçeklik İnşası* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

hi açısından ne tür ilişkiler yaşanmıştır?

- b) Çağrı filminde Hristiyan ve Yahudiler gösterilmiş midir, gösterildi ise nasıl bir şekilde ele alınmıştır?
- c) Çağrı filminde Hristiyan ve Yahudilerle ilgili tarihi olaylar farklı bir şekilde aktarıldı ise ne tür anlam inşaları karşımıza çıkmıştır?

1.1. Müslüman-Hristiyan İlişkileri

1.1.1. İslam Tarihi Açısından Hz. Peygamber Döneminde Müslüman-Hristiyan İlişkileri

İslam'ın doğduğu yıllarda Mekke'de Hristiyanların çok az sayıda olduğu bilinmektedir.¹⁴ O dönemde Hristiyanlar Güney Arabistan'daki Necran'da ve Arap Yarımadası'nın kuzeyindeki Suriye ve Mezopotamya'ya yakın komşu olan bölgelerde bulunmaktadır.¹⁵

Mekkeli müşrikler, İslam'ın yayılmasını engelleyemedikleri için Müslümanlara işkence ve zulüm yapmaya başlayınca, Hz. Peygamber güvenli bir yer aramaya başladı. Bunun üzerine Müslümanlara, “*Habeş ülkesinde hiç kimsenin zulme maruz kalmadığı bir kral var. Oraya gidin. Allah size bir ferahlık verecek ve içinde bulunduğunuz bu durumdan sizi kurtaracaktır.*” diyerek Habeşistan'a gitmelerini önerdi. Onun bu tavsiyesi üzerine on bir erkek ve dört kadının bulunduğu bir kabile, nübüvvetin 5. yılında (M. 615) Habeşistan'a doğru yola çıktı.¹⁶ Habeş Kralı Necâşî, Müslümanları kabul etmiş ve onlara koruma sağlamıştır.

Müslümanların Habeşistan'a göç etmeleri, Mekkeli müşriklerin tutumunu değiştirmede, aksine baskılarını artırdı. Bu durum Habeşistan'a ilk göç eden Müslümanlar sonrasında da hicretleri devam ettirdi. Sonraki hicret edenlerin sayısı, ilk grupla karşılaştırıldığında daha fazlaydı ve toplamda yüz kişiyi aşmıştı.¹⁷

Yukarıdaki bilgilere göre Hz. Peygamber, Mekke döneminde ilk siyasi ilişkisini Hristiyan toplumuyla kurmuş ve Habeşistan'a yapılan hicretlerle Müslümanları Necâşî'nin himayesine göndermiştir.¹⁸

Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonra Hristiyanlarla siyasi ilişkiler kurmaya devam etti, özellikle Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra bu ilişkiler arttı. H. 6 (M. 628) yılından itibaren Habeşistan Kralı, Bizans İmparatoru ve Mısır Kralı Mukavkıs gibi Hristiyan hükümdarlarına davet mektupları göndermeye başladı.¹⁹ Hz. Peygamber'in gönderdiği diplomatik mektupların ana amacı, İslam'ı tebliğ etmektir.²⁰

14 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/617.

15 Osman Güner, *Resûlullâh'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997), 65.

16 Muhammed İbn İshak, *Siyer*, çev. Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 273; Muhammed b. Sa'd b. Menî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 2001), 1/172-173.

17 Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhâfiz Şiblî (Lübnan: ts), 1/345-356; Adnan Demircan, *Nebevî Direniş Hicret* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 51, 149-158.

18 Murat Ağarı, “Hz. Muhammed'in Hristiyan ve Yahudi Siyasetlerine Genel Bir Bakış”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2007), 136.

19 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/308, 322, 343; Ahmet Bostancı, *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 59.

20 Abidin Sönmez, *Rasûlullâh'ın İslâm'a Davet Mektupları* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1990), 45.

H. Peygamber, Hristiyanlarla kurduğu diplomatik ilişkilerin yanı sıra Medine döneminde çeşitli sebeplerle Bizans'a karşı askeri seferler düzenlemiştir.²¹

H. Peygamber'in Hristiyan Araplar ve Bizans ordusuyla ilk savaşı Mûte Savaşı'dır. Bu savaşın nedeni, H. Peygamber'in elçisi Hâris b. Umeyr'in Gassânî-Hristiyan Arapları'nın liderlerinden Şurahbîl b. Amr tarafından öldürülmesidir. H. Peygamber, H. 8 (M. 629) yılında Şurahbîl b. Amr'ın öldürülmesine yanıt olarak bir ordu gönderdi. Müslümanlar, Maan'da Bizans ordusuyla karşılaştılar ve savaş sırasında komutanlar sırayla şehit oldular. İstişare sonrası komutanlık Hâlid b. Velîd'e verildi, ardından kontrollü bir şekilde geri çekilerek Medine'ye dönüldü.²²

Hristiyanlar'a karşı yapılan ikinci askeri sefer, Tebük Gazvesi'dir. H. Peygamber, H. 9. (M. 630) yılında Bizans İmparatoru'nun Müslümanlara karşı hazırlık yaptığı ve Şam'da toplandığı istihbaratını aldı. Bunun üzerine H. Peygamber, Tebük'e kadar gidip yirmi gün bekledi ancak hiçbir düşman ordusuyla karşılaşmadan Medine'ye geri döndü.²³

H. Peygamber'in Medine'de Necrânî Hristiyanlarla kurduğu ilişkiler, İslam-Hristiyan ilişkileri açısından önemlidir.²⁴ H. Peygamber, Mekke'nin fethinden sonra Necran Hristiyanlarına bir davet mektubu gönderdi. Bunun üzerine Necrânîler, H. 9 (M. 631) yılında Medine'ye dinî liderler ve idarecilerden oluşan altmış kişilik bir heyet gönderdi. Dinî konularda müzakereler yapıldıktan sonra Necrân heyetiyle bir anlaşma imzalandı. Bu anlaşma, Necran Hristiyanlarına can, mal ve din özgürlükleri sağlayarak karşılığında bir yıllık vergi ödemelerini öngörüyordu.²⁵ Necran Hristiyanları Medine'ye geldiklerinde Mescid'e gidip ibadetlerini yapmak için doğuya yöneldiler. Bazıları heyeti engellemeye çalıştığında, H. Peygamber onların ibadetlerini yapmalarına izin verdi.²⁶ Bu durum, H. Peygamber'in gayri-müslimlerin din ve vicdan özgürlüğüne saygı duyduğunu göstermektedir.²⁷

Özetle, H. Peygamber'in Hristiyanlarla kurduğu ilk ilişkiler, İslam'ı tebliğe yöneliktir. Onun bu faaliyetleri, İslam'ın yayılmasına katkı sağladığı gibi çatışmaların da ortaya çıkmasında neden olmuştur. Özellikle, H. Peygamber'in davet mektuplarıyla kurduğu diplomatik ilişkilerin Hâris b. Umeyr'in öldürülmesi sonrasında bozulduğu göz ardı edilmemelidir, çünkü bu olayın ardından Mûte Savaşı ve Tebük Seferi yaşanmıştır.

21 Ağarı, "Hz. Muhammed'in Hristiyan ve Yahudi Siyasetlerine Genel Bir Bakış", 139.

22 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/119-121; Hüseyin Algül, "Mûte Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 31/385-386.

23 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/150-153; İsmail Yiğit, "Tebük Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/228-230.

24 Mehmet Aydın, "Hz. Muhammed Devrinde İslâm-Hristiyan Münasebetlerine Toplu Bir Bakış", *Belleten* 49/193 (1985), 60.

25 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/222-233; Mustafa L. Bilge, "Necran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 32/507-508.

26 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/223-224; H. Peygamber ile Necranlı Hristiyanlar arasındaki münasebetlerle alakalı geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Hz. Muhammed'in Necrânî Hristiyanlara Görüşmesi ve Mübâhele", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi (AÜİFİİE)* 2 (1975), 143-149.

27 Abidin Sönmez, *Rasûlullah'ın Diplomatik Münasebetleri ve Barış Andlaşmaları* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2007), 62.

1.1.2. Çağrı Filminde Hristiyanlarla İlgili Gösterimler ve İnşa Edilen Anlamlar

1.1.2.1. Hz. Peygamber'in Davet Mektupları

1. Sahne (02:10-03:00):

Film, Hz. Peygamber'in davet mektupları çerçevesinde Bizans İmparatoru Herakliyus'a elçinin gelişiyle başlamaktadır. Elçi şu sözlerle İmparator'a hitap etmektedir:

“En lütufkâr [the most gracious=Rahman], en merhametli [the most merciful=Rahim] Tanrı adına! Tanrı'nın elçisi Muhammed'den Bizans İmparatoru Herakliyus'a. Doğru yolun takipçisi olan herkese selam olsun. Seni tanrısal çağrıya kulak vermeye davet ediyorum. Ben Tanrı'nın insanlara elçisiyim; kurtuluşun için İslam'ı kabul et.”

İmparatorun Danışmanı: “Arabistan'daki yeni bir peygamberin sözleri bunlar.”

İmparator: “Vaftizci John çölden Kral Hirodes'e kurtuluş için ağlayarak geldiğinde de böyle miydi acaba?”

Daha sonra İmparator, mektubu alıp okuyor ve elçiye, “‘Muhammed, Tanrı'nın elçisi.’ Kim verdi ona bu yetkiyi?” diye soruyor.

Elçi: “Tanrı onu insanlığa rahmet olarak gönderdi.” cevabını veriyor.

1. Tarihi Bilgi:

Filmin ilgili sahnesi ile İslam Tarihi kaynaklarındaki Hz. Peygamber'in elçisi Dihye b. Halife el-Kelbî'nin²⁸ İmparator Herakliyus'a sunduğu davet mektubu arasında karşılaştırma yapıldığında, film senaryosunda bazı ifadelerin davet mektubunda yer almadığı fark edilmektedir. Hz. Peygamber'in gönderdiği davet mektubu şu şekildedir:

“İslam'ı kabul et ki felah bulasın. İslam'ı kabul et ki Allah değerini iki kat artırsın. Ama eğer kaçınırsan, tebeanın günahı da senin üzerine yüklenecektir. Ve siz, ey Kitab-ı Mukaddes'in insanları (Ey Ehl-i Kitab!) sizinle bizim aramızda aynı olan bir söze doğru geliniz ki biz ancak Allah'a taparız, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayız ve aramızda kimse kimseyi, Allah'ın dışında sahib (Rab) edinmez. İmdi, eğer kaçınırlarsa, şöyle deyiniz: Şahit olun biz Müslümanlardanız (Allah'a teslim olanlarız).”²⁹

Herakliyus, Hz. Peygamber'in taleplerine olumsuz cevap verdi ve elçiyi bir miktar altınla gönderdi.³⁰ Bu bilgilerin filmin senaryosunda kullanılmadığı görülmektedir.

2. Sahne (03:08-03:12):

Elçi, mektubu Mukavkis'a teslim etmek için “İskenderiye Patriği *Mukavkis'a*.” diyerek mektubu verir. Filmde Mısır Mukavkis'ı ile ilgili sadece bu sahne bulunmaktadır.

2. Tarihi Bilgi:

Hz. Peygamber, Mısır Mukavkis'ına Hâtıb b. Ebî Beltea ile davet mektubunu gönder-

28 Ali Yardım, “Dihye b. Halife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/294.

29 Davet mektubunun orijinal nüshası için bk. Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 116.

30 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/223; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/337-338.

miştir. Hz. Peygamber, Mukavkıs'ı ve halkını Âl-i İmran Suresi'nin 64. ayetine dayanarak Allah'ın dışında hiçbir şeye kulluk etmemelerini, O'na ortak koşmamalarını ve birbirlerini rabler edinmemelerini bildirerek İslam'a davet etti. Mukavkıs, Hâtıb b. Ebî Beltea ile görüşmelerin sonunda, gelecek bir peygamberin varlığını bildiğini ancak bu peygamberin Şam bölgesinden çıkacağını düşündüğünü ifade etti. Sonrasında, eğer Hz. Peygamber'in davetini kabul ederse Mısır halkının ona tâbi olmayacağını ve bu nedenle mülkünü kaybedeceğini söyleyerek İslam'ı kabul edemeyeceğini belirtti.³¹

Anlam İnşası:

Tarihi kaynaklarda Hristiyan yöneticilere okunan mektuplarda “yalnızca Allah'a tapılması”, “O'na hiçbir şeyin ortak koşulmaması” ve “Allah'ın haricinde birbirlerine rabler edinilmemesi” ifadeleri yer almasına rağmen, bu bilgilerin filmde özellikle zikredilmediği görülmektedir. Bunun sebebi, İslam inancı açısından itikadi olarak çok önemli bir husus olan Hristiyanların şirk koştuklarına dair bir bilgi verilmeyerek Hristiyanların filmle bağlarının olumsuz bir şekilde etkilenmesini engellemeye yönelik bir tutum olsa gerektir. Zira filmde Hristiyanların müşrik olduğu vurgulanmış olsa idi, filmin hem gösterimi tehlikeye girebilecek hem de Batılı seyircilerin filmde etkilenme dereceleri alt seviyelere düşebilecektir.

Filmde davet mektuplarıyla ilgili sahnelerde dikkat çeken hususlardan birisi, Bizans Kralı Heraklyus'un ve etrafındaki kalabalık kitlenin büyük bir merakla gelen Müslüman elçiyi kralın huzurunda karşılamaları ve onun sözlerini ilgiyle dinlemeleridir. Diğer bir davet mektubu da İskenderiye Patriği Mukavkıs'na verilir, ama burada ne olduğuna dair başka bir gösterim yapılmaz. Bu iki sahnede Haç işaretleri belirgin bir şekilde gösterilir.

1.1.2.2. Müslümanların Habeşistan'a Hicreti ve Necâşî ile Yapılan Konuşmalar

3. Tarihi Bilgi:

Hz. Peygamber, Müslümanların Mekke'de güvende olmadığını görünce, onlara Habeşistan'a gitmelerini tavsiye etti ve Necâşî'ye hitaben yazdığı mektubu gönderdi.³² Mektupta şu ifadeler yer almaktadır:

“Resûlullah Muhammed'den, Habeşlilerin Kralı Necâşî'ye: Kendisinden başka ilah olmayan, gerçek Hükümdar (Melik), Mukaddes (kuddus), Selam, Koruyucu, Kurtarıcı olan Allah'ın övgüsünü sana iletirim. Tasdik edip şahadet ederim ki Meryem oğlu İsa, Allah'ın Ruhu ve Kelimesidir ve (bu Kelime) afife, dokunulmamış Meryem'e bırakılmıştır; böylece o İsa'ya hamile olmuş ve Allah da onu, kendi Ruh ve Nefesinden olmak üzere Âdem'i Eli ve Nefesi ile nasıl yarattı ise onu da (öylece) yaratmıştır. Seni Tek olan Allah'a çağırıyorum ki onun hiçbir şeriki yoktur. O'na itaat konusunda karşılıklı yardıma (çağırıyorum); beni takip et, bana uy, bana gelen şeye iman et! Zira ben Allah'ın Elçisiyim. Bu duruma göre seni ve etrafındaki askerlerini Kâdir ve Azîm olan Allah'a davet ediyorum. Nasihat ve sözlerimi kabul etmenizi tavsiye ederim. Amca tarafından yeğenim olan Ca'fer'i beraberinde az sayıda bir Müslüman kümesiyle birlikte sana doğru hemen yola çıkarıyorum. O, sana varır varmaz taşıdığın boş

31 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/224; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 151-153; Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Mektupları*, 96-105.

32 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/297.

ve faydasız gurur ve azameti bir kenara koyup onlara misafirperverlik göster! Selam, gerçek hidayet yolunu takip eden kimsenin üzerine olsun!”

3. Sahne (50:10-58:30):

Filmde böyle bir mektuba yer verilmemektedir. Necâşî'nin Amr b. Âs'ın gelişiyle Müslümanların Habeşistan'daki varlıklarından haberdar olduğu izlenimi verilmektedir. Hâlbuki Necâşî'nin Hz. Peygamber'in gönderdiği mektupla Müslümanların Habeşistan'daki varlıklarından haberdar olduğu bilinmektedir.

Anlam İnşası:

Bu mektuptaki bilgilerin filmde yer almamasının oldukça kritik olduğunu vurgulamak gerekir. Zira mektupta Hz. İsa'nın Allah'ın yaratmış olduğu bir insan olduğuna ve tevhid inancına yoğun bir şekilde vurgu yapılmaktadır.

4. Tarihi Bilgi:

Kaynaklara göre, patrikler, mültecileri Amr b. Âs'a teslim etmesi için Necâşî'yi ikna etmeye çalıştılar; ancak Necâşî, Amr b. Âs'ın başkanlığındaki heyete şunları söyledi:

“Hayır Vallâhi, bu durumda onları teslim etmem ve bu olacak bir şey değildir. Bir kavim ki bana komşu olurlar, benim ülkeme misafir olurlar. Onları çağırırım ve bunların söylediklerini onlara sorarım. Eğer onlar da bunların dediklerini derler ise onları bunlara teslim ederim ve onları kavimlerine geri veririm. Eğer böyle değilse onları korurum ve onlar bana komşu oldukları takdirde onlara iyi davranırım.”³³

4. Sahne (51:31-58:28):

Necâşî'nin bu konuşması filmde bulunmamaktadır. Necâşî ile Amr b. Âs arasında şu diyalog geçmektedir:

Necâşî: “Her zaman olmuştur bu. Bütün dinler isyanla başlamıştır. Dünyaya ait olan, vücutlardır; ancak onlara hükmedebiliriz. Ama ruhları İsa'nın koyunlarıdır. İsa da Tanrı'nın çobanı.”

Amr b. Âs: “Bunlar Hristiyan değil. Atalarının dinine karşı çıkan Araplar. Bir çılgının peşinde koşuyorlar, Peygamber diyorlar O'na.”

Necâşî: “Dinlemeden bir şey söyleyemem. Ruhlarına zincir vuramam ki!”

5. Sahne (48:50-49:07):

Filmde, Necâşî ile Amr b. Âs'ın konuştuğu odanın duvarında İsa Mesih'in resmi bulunmaktadır. Arkada duran piskoposun boynunda yer alan büyük haçlı kolye, parlak bir şekilde dikkat çekmektedir. Daha sonra gelen sahnede, haçlı bir kapıdan içeri giren Necâşî'nin elinde haçlı bir asa ile tahtına doğru ilerlediği ve sahnelerin tümünde elinde bu asayı tuttuğu görülmektedir. Necâşî'nin tahtının yer aldığı geniş mekânın duvarlarında belirgin biçimde büyük haç işaretleri yer almaktadır. Tahtın iki yanında ateş yanan uzun haçlı şamdan yer alırken, tahtın iki yanında bulunan iki aslan heykelinin kafalarının üstünde de haç işaretleri yer almaktadır. Ayrıca duvarlarda İsa Mesih'in ya da azizlerin resimlerine benzeyen figürler

33 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/359.

görölmektedir. Piskoposların boyunlarında haçlı kolyeler göze çarpmaktadır. Sahnede Müslümanlar iki kolunun arasında durmaktadırlar. Ca'fer konuşma yaparken belirgin biçimde haç işaretleri olan bu kolonların arasından konuşmalarını yapmaktadır. Necâşi de konuşurken her yerden yoğun bir şekilde haç işaretleri görölmektedir.

Dikkat çeken diğer bir husus, Necâşi'nin bir kral olarak gösteriştten uzak sade beyaz bir elbise giymesidir. Necâşi'nin bu elbisesi ile Müslümanların giydikleri elbiseler aynı görölmektedir.

5. Tarihi Bilgi:

Kaynaklarda Necâşi'nin konuştuğu mekânın özellikleri, mekânda haç işaretlerinin olup olmadığı, Necâşi'nin elinde haçlı bir asanın olup olmadığı, Necâşi'nin ve Müslümanların giydikleri elbiselerin özellikleri hakkında bilgilere ulaşılamamıştır.

Anlam İnşası:

Filmde Necâşi ile ilgili sahnelerde yoğun bir şekilde Hristiyanlık'la ilgili sembollere vur-gu yapıldığı görölmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu sahnelerde seyirciye Necâşi'nin Hristiyan olduğu net bir şekilde gösterilmek istenmektedir. Bununla birlikte Necâşi'nin Hz. İsa'ya ve Hristiyanlık inancına atıfla yaptığı konuşmalar onun Hristiyan kimliğini öne çıkarmaktadır. Ayrıca filmde Necâşi'nin Müslümanlara yönelik adaletli tavrı, "*ruhlarına zincir vuramam ki*" gibi bilgece ifadeleri, anlayışlı, yumuşak ve hoşgörülü yaklaşımları onu oldukça sempatik bir şekilde göstermektedir. Benzer şekilde tarihi kaynaklarda yer almamasına rağmen Amr b. Âs'ın Necâşi'ye "*Yuda Aslanı*" şeklinde hitap ederek söze başlaması (49:00-49:17) da bu duruma örnek verilebilir. Filmdeki tüm bu gösterimler Hristiyan olan bir kralın ne kadar asil, hoşgörülü ve insancıl olduğunu vurgulamaya yönelik bir anlamı seyircinin karşısına çıkarmaktadır. Nitekim Mekke'de Müslümanlara işkence edildikten sonra artık hicret edilmesi gerektiği söylenen sahnede Hz. Ca'fer'in Hz. Peygamber'den duyduğu "*Habeşistan'da Hristiyan bir kral varmış, onun ülkesinde kimseye haksızlık yapılmazmış.*" (44:25-44:32) şeklindeki sözlerinin bu konuyla irtibatlı olduğu görölmektedir. Çünkü tarihi kaynaklarda bu söz şöyle geçmektedir: "*Habeş topraklarında hiç kimsenin zulme maruz kalmayacağı bir kral vardır. Ayrıca orası doğruluk yurdudur.*"³⁴ Hz. Peygamber'in bu sözünde Habeşistan Kralı'nın "*Hristiyan olduğuna*" yönelik herhangi bir bilgi yokken filmde ise onun Hristiyan olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bu sahnelerle hem Müslüman seyircilerin Hristiyanlara yönelik olumlu bir tutum sergilemeleri hem de Batılı seyircinin filmle bağıını üst seviyelere çıkarma gibi bir sonucun üretilmeye çalışıldığı söylenebilir. Ayrıca Necâşi'nin ve Müslümanların benzer biçimde sade beyaz elbise giydiklerinin gösterilmesi, Necâşi ile Müslümanların seyirci tarafından özdeşleştirilmesini kolaylaştırmaktadır.

6. Sahne (50:48-51:12):

Filmde, Necâşi tahtına oturduğunda, salonda bulunan Müslümanlar dışındaki herkesin, saygı göstergesi olarak onun önünde eğildiği sahnelenmektedir. Bunun üzerine Amr b. Âs: "*Eğilmediler, isyankâr ruhları başlarını yiyecek!*" demektedir. Bunu gören Necâşi'nin "*Siz Peygamberinizin önünde eğilmez misiniz?*" sorusuna Ca'fer de şöyle cevap vermektedir: "*Mu-*

34 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/344.

hammed bir insan. Biz sadece Tanrı'nın önünde diz çökeriz."

6. Tarihi Bilgi:

Kaynaklarda, Müslümanlar Necâşî'nin karşısında eğilmediğinde, Amr b. Âs şikâyet ederek Necâşî'ye "Onlar senin önünde eğilmediler." dediği belirtilmektedir. Bunun üzerine Necâşî, Ca'fer'e: "Sizi eğilmekten alıkoyan nedir?" şeklindeki sorusuna Ca'fer: "Biz sadece Allah'ın huzurunda eğiliriz." şeklinde cevap vermektedir.³⁵ Bu hususta Zehebî'nin eserinde şu detay önemlidir. Müslümanlara Necâşî'nin karşısında niçin eğilmedikleri sorulduğunda Ca'fer: "Allah bize bir elçi gönderdi ve bize Allah'tan başkasına eğilmememizi emretti." demektedir.

Anlam İnşası:

Bu sahnede Müslümanların Necâşî önünde eğilmemesinin sebebi olarak Hz. Muhammed'in "insan" olmasına özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu sahnede Hz. Muhammed insan olduğu için Müslümanların onun önünde eğilmediği, Hristiyanların ise Hz. İsa tanrı olduğu için onun önünde eğildikleri gibi bir anlam ima edilmektedir. Böylece Hristiyan seyircinin filmle bağı koparılmamış olmaktadır.

7. Sahne (51:12-52:01):

Filmde Amr b. Âs, Necâşî ve Ca'fer arasında mucize hakkında yaptıkları şu diyalog yer almaktadır:

Amr b. Âs: "Hani Muhammed'in mucizeleri nerede Ca'fer? Eğer peygamber olsaydı gökyüzünü pırl pırl yapardı."

Necâşî: "Bu gerçekten de doğru. Tanrı peygamberlerine, onları tanıyabilmemiz için mucizelerin işaretlerini vermiştir."

Ca'fer: "Muhammed'in mucizesi Kur'an-ı Kerim'dir."

Amr b. Âs: "Bir kitap. Bir Kitap. Okuma yazma bilmeyen birinin yazdığı, Tanrı'ya atfettiği bir kitap. Sanırım onları yeterince dinlediniz."

Necâşî: "Ben mucizelere inanırım. Tanrı, İsa'nın havarilerinin başına ateşten yapılmış diller koydu. Daha önce bilmedikleri dilleri konuşup anlasınlar diye. Ama ne yazık ki zamanımızda böyle mucizeler yok artık. Sizi yeterince dinledim. Kötü bir duruma düştünüz!"

7. Tarihi bilgi:

Bu diyaloglara temel İslam tarihi kaynaklarında ulaşılamamıştır.

Anlam İnşası:

Burada Necâşî'nin "Tanrı, peygamberlerine mucizelerin işaretlerini vermiştir." sözüne odaklanıldığında, Hz. İsa'nın da bir peygamber olarak mucizeler gerçekleştirdiği gibi bir anlam karşımıza çıkmaktadır. Hâlbuki Hristiyanlar açısından Hz. İsa bir peygamber değildir. Dolayısıyla buradaki sahnede Hz. İsa'nın ilahlık yönü özellikle dışarıda bırakılmaktadır. Böylece Müslüman seyircilerin filmi izlerken, Hristiyanlık'ta yer alan Hz. İsa'nın ilah olarak kabul edildiği inancını dikkate almaları mümkün olmayacak ve bu sayede Müslüman-Hristiyan

35 Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1976), 2/12.

ilişkisi zedelenmemiş olacaktır.

Diğer bir husus, İslami gelenekte yer alan Hz. Peygamber'in mucizelerinin filmde gösterilmemesidir. Filmde mucize olarak, Hz. Muhammed'in vahiy alması ve Sevr Mağarası önünde beliren kuş ve örümcek ağları gösterilebilir; fakat bunları Hz. Peygamber'in doğrudan kendisinin gerçekleştirdiği mucizeler olarak değil, Allah'ın fiilleri olarak kabul etmek gerekir. Nitekim filmde Sevr Mağarası'nın ağzında yer alan örümcek ağı ve güvercinler gösterilirken (1:11:30-1:12:41) bunların mucizevi bir şekilde ortaya çıktıklarına dair hiçbir bilgi verilmemektedir. Müslüman seyirciler bunun bir mucize olduğunu önceki bilgilerinden hareketle anlarken; Batılı seyircilerin ise bunun bir mucize olduğunu anlamaları pek mümkün görünmemektedir. Bu sahnede arka fonda konuşan anlatıcı da bu olayı hiçbir şekilde mucize olarak nitelendirmemektedir. Bu açıdan filmde Hz. İsa'nın yaptığı gibi Hz. Muhammed'in doğrudan kendisinin gerçekleştirdiği mucizelere yer verilmemektedir. Bunun sebebi farklı gerekçelere dayanıyor olabilir; ancak burada konumuz itibarıyla bizleri ilgilendiren asıl husus, Hz. Muhammed'in Hz. İsa gibi mucizelere sahip olmaması neticesinde buradan hareketle Hristiyanlara yönelik verilen bir mesajın karşımıza çıkmasıdır. Bu noktada şayet filmde Hz. Muhammed'in mucizelerine yer verilmiş olsaydı, Hristiyan seyircilerin buna olumsuz tepki göstereceği dikkate alınarak İslami gelenekte yer alan mucizelere yer verilmediği söylenebilir.

8. Sahne (52:21-52:30):

Filmde Necâşî, Ca'fer'e: "*Peygamberiniz sizi bana niye yolladı?*" şeklinde bir soru yöneltmektedir. Bunun üzerine Ca'fer: "*Çünkü siz de bizim gibi tek bir Tanrı'nın kitabına inanıyorsunuz. İçinizdeki Tanrı korkusunun bizi koruyacağından emindi.*" şeklinde cevap vermektedir.

8. Tarihi Bilgi:

Necâşî'nin bu sorusu, tarihi kaynaklarda geçen Hz. Peygamber'in Ca'fer ile Necâşî'ye gönderdiği mektubu göz önünde bulundurulduğunda anlamsız kalmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber mektubunda Necâşî'ye, kendisinin Allah'ın elçisi olduğunu, onu İslam'a davet ettiğini belirtmekte ve Ca'fer ile birlikte gönderdiği Müslümanlara misafirperverlik göstermesini istemektedir. Kaynaklardaki Necâşî'nin Ca'fer'e sorduğu soru da bunu desteklemektedir. Kaynaklarda Necâşî, huzurunda bulunan Ca'fer'e şu şekilde bir soru sormaktadır: "*Kendisinden dolayı kavminizden ayrıldığınız ve başka bir dine girmediğiniz o din nedir?*"³⁶

Anlam İnşası:

Bu konuşmalarda tarihi kaynaklarda yer almamasına rağmen Ca'fer'in söylemiş olduğu "*Siz de bizim gibi tek bir Tanrı'nın kitabına inanıyorsunuz.*" sözü oldukça dikkat çekmektedir. Hâlbuki tarihi kaynaklarda Necâşî ile Ca'fer arasındaki konuşmada ve Hz. Peygamber'in gönderdiği mektupta şirk koşma hususu öne çıkarılırken bu sahnede ise özellikle Müslüman ve Hristiyan inancının bir tutularak dinler arası diyalog anlamına gelebilecek bir yaklaşıma vurgu yapıldığından söz edilebilir.

36 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/359.

9. Sahne (52:50-53:27):

Filmde Ca'fer, Habeşistan'a gelme nedenlerini şu şekilde açıklamaktadır:

"Yıllarca taştan, tahtadan oyduğumuz putlara taptık, ilahlarımızı kendimiz yarattık. Tanrı'dan habersiz yaşadık. Kanunlarımızı insanlar yapıyordu. Tanrı'dan gelen hiçbir şey yoktu. Zenginler fakirleri unutmıştu. Acıma duygusu bilinmiyordu. Düşene kimse el uzatmıyordu. Tanrı bizi bunun gibilerin ellerinden kurtaracak birini seçti. Bu insanlık dışı duruma, Tanrı'nın seçtiği ve bizim de inandığımız bir adam geldi."

9. Tarihi Bilgi:

Ca'fer'in filmdeki bu konuşması, kaynaklardaki konuşmanın tamamını yansıtmamaktadır. Kaynaklardaki konuşma şu şekildedir:

"Ey Melik! Biz cahiliye üzere yaşayan bir kavimdik. Putlara tapar, ölü hayvan etini yer, fuhuş yapar, yakınlarımızın hakkını gözetmez, komşularımızı unuttur ve kuvvetli olanın zayıfları ezdiği bir kavimdik. İşte biz bu durumda iken Allah bize, bizden bir resul gönderdi. Biz onun nesebini, doğruluğunu, emanete riayet ettiğini ve iffetini biliyoruz. Bizi Allah'a çağırdı ki onu birleyelim ve ona ibadet edelim ve bizim, babalarımızın Allah'tan başka ibadet etmiş olduğumuz taştan putları terk edelim. O bize doğru söz söylememizi, emaneti yerine getirmemizi, akrabaları ziyaret edip onlara ihsanda bulunmamızı, iyi komşuluk yapmamızı ve haramlardan ve kan dökmekten uzak durmamızı emretti. Bizi kötü şeylerden, yalan sözden, yetim malını yemekten ve iffetli evli kadınlara iftirada bulunmaktan bizi nehy etti. Ve bize yalnızca Allah'a ibadet etmemizi ona hiçbir şey eş koşmamamızı emretti. Ayrıca o bize namazı, zekâtı ve orucu emretti. Biz de onu tasdik ettik ve ona iman ettik ve Allah'tan getirdikleri üzere ona tâbi olduk. Yalnız Allah'a ibadet ettik ona bir şeyi ortak koşmadık ve bize haram kıldığı şeyleri haram ve helal kıldığı şeyleri helal kabul ettik. Bu nedenle kavmimiz bize düşman oldu, bize işkence ettiler, bizi dinimizden saptırmak istediler ki, Allah'a kulluğu bırakıp yeniden putlara tapalım diye. Önceden helâl görmüş olduğumuz pis şeyleri helâl görmemizi istediler. İşte bu noktada bizi zorladıklarında ve bize zulmettiklerinde, bizimle dinimiz arasına girdiklerinde topraklarımızı terk edip senin ülkeneye doğru yola çıktık. Senden başkasını tercih etmedik. Senin yakınlığını istedik. Çünkü Ey Kral! Senin yanında bize zulmedilmeyeceğini ümit ettik."

Anlam İnşası:

Ca'fer'in filmin senaryosunda yaptığı konuşmanın kaynaklarımızda geçen konuşmasına kıyasla daha yüzeysel hatlar içerdiği görülmektedir. Ayrıca sahnede putperestliğin Tanrı'dan habersiz olmakla bir tutulması seyirciye yanlış bir bilginin aktarılmasına neden olmaktadır. Zira putperestlik Allah'ın varlığını yok saymak değil, ona ortak koşmakla ilgilidir. Ancak ilginç şekilde filmin tümünde Mekkeli müşrikler, sanki Tanrı'dan hiç haberleri yokmuş gibi bir söylemde bulunmaktadırlar. Filmde putlardan hep tanrı olarak bahsedilmektedir. Örneğin, filmde Hudeybiye Barış Antlaşması metnini okuyan Süheyl b. Amr, "Bu da ne? *En lütufkâr* [the most gracious=Rahman] *Tanrı adına! Kim bu lütufkâr dedikleri yeni Tanrı? Ben tanıyorum onu. Çiz sunu!*" demektedir (2:22:21-2:22:36). Hâlbuki tarihi kaynaklarda Süheyl, "Ben Rahman'ı tanıyorum. Bizim yaptığımız gibi 'Bismikallahümme' şeklinde yaz." diyor.³⁷ Burada Süheyl'in Allah'ı bilmediği değil, onun Rahman ismini bilmediği vurgulanırken; filmde

37 Vâkîdî, *el-Meğâzi*, 2/263-264.

ise bu bilginin farklı bir şekilde dile getirildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu bu yanlış bilginin Allah'tan başka ilahların edinilmesine sert bir şekilde karşı çıkan İslam dininin yaklaşımını dışarıda bıraktığını belirtmek gerekir. Nitekim kaynaklarda yer alan konuşmanın içeriğine bakıldığında orada Allah'ın birlenmesine ve ona ortak koşulmaması gerektiğine dair bilgiler yer alırken filmdeki sahnede bu bilgilerin verilmeyeceği görülmektedir.

Bir diğer husus, kaynaklardaki konuşmada yer alan fuhuş, haram, helal gibi yaşam tarzlarına işaret eden İslami kavramların filmdeki sahnede kullanılmaması, Hristiyanların yaşam tarzlarına olumsuz gönderme yapılmamasına yönelik bir hassasiyeti içerdiği söylenebilir. Bundan dolayı tüm bu hususlar göz önüne alındığında bu sahnede bilinçli bir şekilde Hristiyanlara yönelik bir anlatımın sergilendiği anlaşılmaktadır.

10. Sahne: (53:35-55:54):

Ca'fer: "Tanrı'nın elçisinden bahsediyorum. Muhammed bize tek Tanrı'ya ibadet etmeyi, doğruyu söylemeyi, komşularımızı kendimiz gibi sevmeyi, sadaka vermeyi, bir gülümsemenin bile sadaka olabileceğini öğretiyor. Kadınları kötüye kullanmaktan korumayı,³⁸ yetimleri barındırmayı, tahtadan ve taştan tanrılardan uzaklaşmayı!"

Amr: "Dinimize daha fazla dil uzatılmasına tahammül edemeyeceğim. Biz eski bir uygarlığız. Tanrılarımızdan taş ve tahtadan putlar diye söz etmek cahilliktir. Bizim tapığımız şey bir şekil değil, o şeklin içinde yaşayan ruhtur."

Necâşi: "Putperestliğin iyi anlaşılmadığı konusunda seninle beraberim."

Amr: "Teşekkür ederim. Şimdi de kadınlar için düşündüklerini anlatsınlar."

Ca'fer: "Tanrı kadını erkeğe eş olsun diye yaratmıştır. Erkekten farklıdır ama onunla eşittir."

Amr: "Eşit mi? Satın alırsın kadınları. Yedirir, giydirir, kullanır sonra da başımızdan atarız. Hiç kadın erkekle eşit olabilir mi?"

Ca'fer: "Tanrı insanı bir kadın ve bir erkekten yarattı. Amr, seni karnında taşıyan anaya saygın bütün kadınlara yansımali."

Necâşi: "Onun bir tek Tanrı'sından bu kadar güzel sözler çıkarken sizin üç yüz tanrınızın dili mi tutuldu?"

Ca'fer: "Tanrı daha önce de konuştu insanlarla. İbrahim, Nuh, Musa ve İsa Mesih aracılığıyla. Şimdi de Muhammed'i seçtiyse niye şaşmalı buna?"

Necâşi: "Bu isimleri kimden öğrendin?"

Ca'fer: "Hepsinin Kur'an'da yeri var."

Amr: "Muhammed'i çocukluğundan tanırım. Koyunlara bakan bir yetimdi."

Necâşi: "Ne çıkar, İsa da marangozdu. İsa'nın söyledikleriyle sizin Muhammed'inizin söyledikleri aynı topraktan çıkan iki ayrı tohum (kişi) gibi."³⁹

38 Kadınlarla ilgili bu ifade Türkçe dublajda "zina etmeme" olarak söylenmektedir.

39 Türkçe dublajda bu sözler şöyle geçmektedir: "İsa'nın sözleri ile sizin Muhammed'inizin sözleri aynı lambadan çıkan iki ışık gibi."

Amr: “Hayır yalan söylüyor, onlar İsa’yı inkâr eder. Üç tanrıya taptığımızı söyler: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh.”

10. Tarihi Bilgi:

Filmde geçen bu diyaloglara, incelenen İslam tarihi kaynaklarında rastlanmamıştır.

Anlam İnşası:

Tarihi kaynaklarda olmamasına rağmen bir önceki diyalogda olduğu gibi burada da putperestliğin yanlış bir şekilde aktarıldığı görülmektedir. Üstelik bu defa putperestliğin kadim bir inanış olduğuna vurgu yapılarak özellikle bu yaklaşımın Necâşî tarafından onaylanması sağlanmaktadır. Necâşî'nin “*Bizim taptığımız şey bir şekil değil, o şeklin içinde yaşayan ruhtur.*” sözünü tasdik ederek putperest inancının doğru anlaşılmadığını söylemesi, aslında günümüz Hristiyanlarının ikonacılığını anlamlandırmaya yönelik bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece filmde Hristiyan seyirciler Necâşî aracılığıyla İslam'ın putperestliğe yönelik sert tutumunu daha tolere edilir bir şekilde anlamlandırabileceklerdir. Fakat burada vurgulanması gereken en önemli husus, filmde putperestliğin (dolayısıyla ikonacılığın) kesinlikle bir şirk olarak ele alınmamasıdır. Bu sayede hem Hollywood endüstrisine hem de Hristiyan seyircilerin filmle bağlarının kesilmemesine yönelik olumlu bir etkinin üretilmeye çalışıldığından bahsedilebilir.

Bir diğer husus, kaynaklarda yer almamasına rağmen İslam'ın kadına verdiği değer diyaloglarda özellikle vurgulanarak modern dünyada Müslüman toplumlardaki olumsuz kadın imajının İslam dininde olmadığına yönelik bir mesajın Hristiyan seyircilere sunulmak istendiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda 7. yüzyılda Hristiyan bir kralın kadınlara ne kadar değer verdiği de böylece aktarılmış olmaktadır. Hatta bu sahnede Necâşî'nin oldukça olgun bir tavırla kadınlara değer vermesinin, Hristiyan inancının İslam dininden çok daha önce kadınlara değer verdiği gibi bir söylemi kendi içerisinde barındırdığı söylenebilir.

Ayrıca filmde yer alan bir önceki ve bu sahnedeki diyaloglarda; zulmetmemek, hak yemek ve muhtaçlara yardım etmek gibi ahlaki erdemlerden bahsedilerek İslam dininin Hristiyanlık inancıyla çelişmeyen evrensel esasları üzerinde durulduğu görülmektedir. Dolayısıyla Hristiyanlık'taki şirk inancının vurgulanmayarak her iki dinin de hakikati temsil ettiği yönünde bir algı oluşturulmaktadır.

Aynı zamanda bu sahnelerde, Hz. Ca'fer'in diğer peygamberlerin isimlerini zikretmeyecek sadece İbrahim, Nuh, Musa ve İsa Mesih (*Jesus Christ*)'in adlarını anmasını konumuz itibarıyla değerlendirdiğimizde, bu isimlerin bilinçli olarak tercih edildiğini söylemek mümkün görünmektedir.

11. Tarihi Bilgi:

Kaynaklarda Necâşî'nin “*Peygamberinizin Allah'tan getirdiği şeylerden bir şey var mı?*” sorusu üzerine Ca'fer'in Meryem Suresi'ni okuduğu aktarılmaktadır.⁴⁰

40 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/360.

11. Sahne: (56:18-56:24):

Filmde Necâşî, Ca'fer'e: "Sizin mucizeniz, Kuran'ımız, sevgili Rabbimiz İsa Mesih'in⁴¹ doğumu hakkında ne diyor?" sorusu üzerine okuduğu gösterilmektedir.

12. Tarihi Bilgi:

Kaynaklarda Necâşî'nin isteği üzerine Ca'fer, Meryem Suresi'nin ilk ayetlerinden başlayarak okudu. Okunan bu ayetlerden etkilenen Necâşî ağladı. Hatta o kadar ağladı ki sakalları ıslandı. Hatta piskoposlar bile gözyaşlarına hâkim olamadı. Akan gözyaşları önlerindeki kitaplarını dahi ıslattı.⁴² Daha sonra Necâşî orada bulunan topluluğa okunan bu ayetlerin Mûsâ'ya getirdiği kandilden çıkan sözler olduğunu ifade etti.⁴³ Sonrasında Amr'ın liderliğindeki heyete döndü ve onlara gitmelerini ve Müslümanları asla teslim etmeyeceğini söyledi.⁴⁴

12. Sahne: (56:19-58:35):

Kaynaklarda geçen Necâşî ve piskoposların ağladıklarına dair bilgilerin filmde sahnelenmediği görülmektedir. Kaynaklar, Meryem Suresi'nin ilk ayetlerinden başlanarak okunduğunu belirtirken, filmde sadece 16-21. ayetlerin okunduğu görülmektedir.

Anlam İnşası:

Tarihi kaynaklarda Necâşî'nin ve yanındaki piskoposların okunan ayetlerden etkilediklerini aktaran bilgilere yer verilmediği görülmektedir. Bunun sebebi, söz konusu bilgiler verilmiş olsa idi Hristiyan bir kralın ve piskoposların Hz. Muhammed'in getirdiği vahyi ve onun peygamberliğini bir bakıma tasdik ettikleri anlamını taşımasındandır. Nitekim filmin genelinde tarihi kaynaklarda yer almasına rağmen Necâşî'nin Müslüman olduğuna dair herhangi bir bilgiye⁴⁵ yer verilmemesi söz konusu bu durumu destelemektedir. Ayrıca filmde okunmayan Meryem Suresi'nin 1-15. ayetlerinin içeriğine bakıldığında, burada Hz. Yahya'nın doğumu ve insanın yaratılışı üzerinden Hz. İsa'nın Allah'ın yarattığı bir kul olduğuna yönelik bir anlatım yer almaktadır. Bu ayetlerde Hz. İsa'nın ilahlık yönünün söz konusu olmadığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla böyle bir anlamı ima edecek bir yaklaşım Hristiyanlar açısından sorun teşkil edeceği için filmde bu bilgilerin özellikle dile getirilmediği söylenebilir. Bu nedenle filmde bu ayetler dışarıda bırakılarak sadece Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalmasıyla ilgili bilgilerin verilmesini bilinçli bir tercih olarak görmek mümkündür. Hatta filmin geneline hâkim olan söylem göz önüne alındığında, filmde okunan bu ayetlerin Hz. İsa'nın ilahlığını destekler bir mahiyette aktarıldığı iddia edilebilir.

Filmde Meryem Suresi'nin 19. ayeti "Ona meleğimiz Cebrail'i gönderdik, o dedi ki: Ben, kutsal oğlunun kutsal doğumunu sana müjdelemek için Tanrı'ndan gelen bir elçiyim." şeklinde aktarı-

41 Türkçe dublajda "Sizin mucizeniz Kur'an-ı Kerim, İsa'nın doğuşunu nasıl anlatıyor?" denilerek Necâşî'nin "sevgili Rabbimiz İsa Mesih" nitelemesi dışarıda bırakılmaktadır.

42 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/360; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1992), 2/193.

43 İbn İshak, *Siyer*, 275; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 1998), 4/184.

44 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 2/383.

45 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/222; Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 139-141.

larken ayette yer alan “*tertemiz*” kelimesinin “*kutsal oğul*” şeklinde ifade edilmesi,⁴⁶ yukarıda ifade edilen durumun bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Benzer biçimde Kelime-i Tevhid filmde “*There is no god but God, Mohammad is the Messenger of God.*” şeklinde aktarılmaktadır. Hâlbuki Arapça’dan eşdeğer olarak doğru çevirinin şu şekilde olması gerektiği ifade edilmektedir: “*There is no Lord but Allah, and Muhammed is the Messenger of Allah.*”⁴⁷ Bu bağlamda filmde yer alan hiçbir cümlede *Allah* kelimesinin kullanılmadığını, onun yerine her yerde *God* kelimesinin söylendiğini özellikle vurgulamak gerekir. Dolayısıyla filmde Kelime-i Tevhid’in aktarılmasında *Allah* yerine *God* kelimesinin kullanılmasını bilinçli bir tercih olarak görmek gerekir. Aynı şekilde filmde Allah’ın *Rahman ve Rahim* isimlerinin “*The most gracious*” ve “*The most merciful*” şeklinde ifade edilmesini de Hristiyanlık’taki Tanrı inancına gönderme yapan bir işlem olarak ele almak mümkün görünmektedir.

13. Tarihi Bilgi:

Amr b. Âs, Müslümanların Habeşistan’daki varlığını zayıflatmak için Necâşî’yi ve Ca’fer’i İsa hakkındaki görüşleri üzerinden karşı karşıya getirmeyi planladı.⁴⁸ Ertesi gün Amr, Necâşî’nin huzuruna giderek Müslümanların İsa b. Meryem hakkında ağır sözler sarf ettiklerini iddia edip onların Hz. İsa hakkındaki düşüncelerini sormasını istedi. Bunun üzerine Necâşî, Müslümanların saraya gelmelerini emretti. Onlara: “*İsa b. Meryem hakkındaki görüşünüz nedir?*” diye sorunca Ca’fer şu şekilde cevap verdi: “*Peygamberimizin bize bildirdiklerinden başka bir şey demiyoruz. O bize: “İsa, Allah’ın kulu ve rasûlü’dür. Onun ruhu ve kelimesidir. Allah onu bakire Meryem’e ilka etmiştir.”*”⁴⁹

13. Sahne (55:54-56:18):

Hz. İsa hakkındaki diyaloglar filmde şu şekilde verilmektedir:

Necâşî: “İsa için neler düşünüyorsunuz?”

Amr: “Tanrı’nın oğlu değildir. İsa, Tanrı’nın oğlu olamazmış.”

Necâşî: “İsa’yı anlat bana.”

Ca’fer: “Peygamberimizden öğrendiklerimi tekrarlayabilirim. Tanrı kutsal ruhunu Meryem adlı bir bakirenin rahmine düşürdü, O da Tanrı’nın elçisi İsa’ya gebe kaldı.”

Amr: “Bakın Tanrı’nın oğlu değil diyor!”

Filmde “*İsa, Allah’ın kulu ve rasûlü’dür.*” ifadesinin yer almadığı görülmektedir. Ayrıca kaynaklarda “*O’nun ruhu ve kelimesidir.*” denilirken, filmde ise “*Tanrı, kutsal ruhunu Meryem adlı bir bakirenin rahmine düşürmüştü.*” denilerek “*kutsal ruha*” vurgu yapıldığı görülmektedir.

14. Tarihi Bilgi:

Ca’fer’in bu sözlerinin ardından Amr’ın niyetini anlayan Necâşî elini yere vurdu ve yerden bir dal alıp şöyle dedi: “*Vallahi İsa b. Meryem, dediğinden bu dal kadar farklı değildir.*” Necâşî’nin bu sözlerini duyan papazlar homurdandılar. Başka ifade ile Necâşî’nin Ca’fer’in

46 Filmin dublajında tercümenin doğru biçimde “*tertemiz*” olarak yapıldığı görülmektedir.

47 Bk. Demirekin, “Dilbilimsel Karşılaştırma”, 690.

48 İbn İshak, *Siyer*, 276.

49 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/193.

sözlerinden etkilenmesinden rahatsız oldular.⁵⁰

14. Sahne (57:54-58:35):

Kaynaklarda geçen bilgilerin aksine filmde papazların Necâşî'nin sözlerinin ardından homurdandıklarına dair bir sahne bulunmamaktadır. Filmde Necâşî'nin Ca'fer'in Hz. İsa hakkındaki ifadelerinden sonra ona: “Sizinle bizim aramızda büyük bir fark yok. Ancak şu çizgi kadar.” dediği görülmektedir.

Anlam İnşası:

Film sahnesinde özellikle dikkat çeken husus Necâşî'nin şu sözlerinde göze çarpmaktadır: “Sizinle bizim aramızda büyük bir fark yok. Ancak şu çizgi kadar.” Bu söz, tarihi kaynaklarda da benzer biçimde geçmektedir. Ancak bu söz, içinde yer aldığı bağlam açısından önemli bir farklılıkla karşımıza çıkmaktadır. Tarihi kaynaklarda Müslümanların Necâşî ile konuşmalarında şirk olgusu defaatle vurgulanmasına rağmen, filmde Hristiyanların şirk koştuklarına dair bilgilerin özellikle dışarıda bırakıldığı görülmektedir. Dolayısıyla filmdeki konuşmalarda İslami açıdan bu önemli itikadi bilgiye vurgu yapılmadığı için Necâşî'nin söylemiş olduğu “Sizinle bizim aramızda büyük bir fark yok. Ancak şu çizgi kadar.” ve “İsa'nın sözleri ile sizin Muhammed'inizin sözleri aynı topraktan çıkan iki tohum (kişi) gibi.” sözleri dinler arası diyalog tavrını öne çıkaran bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim “İsa, Allah'ın kulu ve resulüdür.” sözünün filmde söylenmemesi ve “kutsal ruha” vurgu yapılması bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu açıdan filmde özellikle Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki inanç farklılıklarına değinmek yerine bunların arka plana atılarak bu iki dinin inananları arasında olumlu bağ kurmaya yönelik bir yöntem izlendiği anlaşılmaktadır. Tabii burada söz konusu bu yaklaşımın film açısından esas olarak Hollywood çevresi ve Batılı seyirciler açısından birincil önem taşıdığını belirtmek gerekir.

1.2. Müslüman-Yahudi İlişkileri

1.2.1. İslam Tarihi Açısından Hz. Peygamber Döneminde Müslüman-Yahudi İlişkileri

1.2.1.1. Hicret Sonrasında Hz. Peygamber'in Yaptırdığı Nüfus Sayımında ve Medine Anayasası'nda Yahudiler

Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonra yapılan nüfus sayımına göre şehirde toplamda yaklaşık 10.000 kişi yaşamaktaydı. Bu nüfus, 1500 Müslüman, 4000 İslamlaşmamış Arap ve yaklaşık 4000 Yahudiden müteşekkildi.⁵¹ Hicret sonrası Medine'de yeni bir toplum oluştu ve bu yeni yapıda siyasi ve sosyal sorunlar ortaya çıktı. Bu nedenle, hukuki, mali ve askerî ilişkilerde haklar ve görevlerin belirlenmesi gerekti. Daha sonra, İslam'ı yaymak, iç barışı sağlamak ve dış tehditlere karşı siyasi birlik oluşturmak amacıyla Müslümanlar, Yahudiler ve diğer gayr-i müslim grupları bir şehir devleti içinde organize etmek için görüşmeler yaparak bu devletin temellerini yazılı bir anayasa ile belirledi.⁵²

Hz. Peygamber, bu anayasa ile Yahudilere dinî özgürlük vermiş ve insanların karşılık-

50 İbn İshak, *Siyer*, 276; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/362.

51 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/183.

52 Güner, *Resûlullâh'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, 248-249.

lı yardımlaşma temelinde bu yeni siyasi yapıya katılmasını sağlamıştır. Ayrıca anayasayı kabul edenlerin, savaş açanlara karşı kendi aralarında yardımlaşacakları da karara bağlanmıştır. Anayasa'nın "Ne Kureyşliler ve ne de onlara yardım edenler hiçbir şekilde himâye altına alınmayacaktır." şeklindeki 43. Maddesi, Yahudilerin Kureyşlilerle iletişim ve yardımlaşma yapmasını yasaklamıştır. Yahudilerin bu anayasayı imzalaması, onların Hz. Peygamber'i devlet başkanı olarak kabul ettiklerini göstermektedir.⁵³ Yahudiler, Müslüman yönetim altında olmaktan rahatsızdılar. Özellikle Bedir Savaşı'nın Müslümanlar lehine sonuçlanması, Yahudilerin Müslümanlara karşı duyduğu kıskançlığı artırdı. Yahudiler, anayasayı kabul etmelerine rağmen anayasaya aykırı davrandılar. Kureyşlilerle iletişime geçip Müslümanlara karşı iş birliği yaptılar.⁵⁴

1.2.1.2. Medine Döneminde Müslümanlarla Yahudiler Arasında Yaşanan Siyasi Olaylar

Hz. Peygamber, Yahudilerin İslam'a karşı sürekli bir faaliyet içerisinde olduklarını gö-
rerek buna neden olanlarla mücadele etme kararı aldı.⁵⁵ Mesela Ebû Afek adlı Yahudi, Be-
dir zaferini kıskanarak Müslümanları hicvetti ve halkı Hz. Peygamber'e düşmanlık etmeye
teşvik edince Hz. Peygamber'in emriyle 2/624 yılında öldürüldü.⁵⁶ Yine Bedir'den sonra
Mekke'ye giderek müşriklerin ölülerine ağıtlar yakan, onları Müslümanlara karşı kıskırtan,
yazdığı şiirlerle Müslüman hanımları hicveden Ka'b b. Eşref de öldürülmüştür.⁵⁷

Bahsedilen olaylara rağmen, Medine'deki Yahudi kabileleri Müslümanlara karşı faali-
yetlerine devam etmiştir. Benû Kaynuka kabilesine ait çarşıdaki Yahudi bir kuyumcunun
Müslüman kadına yönelik çirkin davranışının ardından kadının yardımına gelen bir Müs-
lüman, kuyumcuyu öldürünce oradaki Yahudiler de bu Müslümanı öldürdüler.⁵⁸ Bu olayın
ardından Hz. Peygamber, Benû Kaynuka Yahudilerini 15 gün süren bir kuşatmanın sonunda
Medine'den sürmüştür.⁵⁹

Benû Nadîr Yahudileri, 4/625 yılında Hz. Peygamber'e karşı bir suikast planlamışlardır.
Bu planın ortaya çıkması üzerine Hz. Peygamber, Benû Nadîr Yahudilerinin kalelerini ku-
şatmıştır. Yahudiler, kuşatmayı kaldıramayacaklarını anladıktan sonra teslim olmuşlar ve
Medine'den sürülmüşlerdir.⁶⁰

Medine anayasası gereği, anlaşmayı imzalayan taraflardan birine saldırı olursa düşma-
na yardım edilmeyecekti.⁶¹ Ancak Benû Kurayza Yahudileri, 5/627 yılında Hendek Savaşı
sırasında Müslümanların savunma hattını delmek için Mekkeli müşriklerle ittifak yapma
kararı alarak anayasayı ihlal etmişlerdir. Hz. Peygamber, Gatafân Kabilesi'nin lideri Nuaym

53 İsmail Hakkı Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 91-93; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/208-210.

54 Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri*, 94.

55 Güner, *Resûlullâh'ın Ehl-i Kitap'la Münâsebetleri*, 294.

56 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4/285-286; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/25-26.

57 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzi)*, çev. Musa K. Yılmaz (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014), 1/236-245.

58 İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/5-7.

59 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/26-27.

60 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Savaşları*, 2/7-28; Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri*, 126.

61 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/209.

b. Mes'ûd'un Müslüman olmasıyla kurulan ittifakı bozduğunda, müşrikler Mekke'ye geri dönmek zorunda kalmışlardır.⁶²

Hız. Peygamber, ahdi bozan Benû Kurayza kabilesini kuşatma kararı almıştır. Kabile, dayanamayarak teslim olmuş ve kendileri hakkında Sa'd b. Muâz'ın Tevrat'a göre⁶³ vereceği hükme razı olmuşlardır. Sonuç olarak, Benû Kurayza Yahudi savaşçıları öldürülmüş, malları Müslümanlar arasında paylaşılmış ve kadın ve çocukları da esir alınmıştır.⁶⁴ Bu, Medine'deki Yahudi varlığının sona ermesi anlamına gelmektedir.

Hayber, sürgün edilen Yahudilerin ve İslam karşıtı güçlerin merkezi haline gelmişti. Hız. Peygamber, Hudeybiye Anlaşması'ndan sonra bu tehdidi ortadan kaldırmak için bir fırsat bulmuştur. Hazırlıklarını tamamladıktan sonra 7/628 yılında Hayber'e sefere çıkmıştır.⁶⁵ Müslümanların geldiğini öğrenen Yahudiler kalelerine sığınmıştır. Yaklaşık bir ay süren kuşatmanın ardından Hayber Yahudileri teslim olmuştur. Hız. Peygamber, onların önce hayatlarını bağışlamış ve mallarını alarak şehri terk etmelerine izin vermişti. Sonra, yerlerinde kalmalarına ve Müslüman topraklarında yetiştirdikleri mahsulün yarısını verme şartıyla kalmalarına karar vermiştir.⁶⁶

Hız. Peygamber'in, yaptığı anayasa ile Yahudilerden Medine'nin birliğini bozacak herhangi bir faaliyette bulunmamaları karşılığında onlara dinlerini özgürce yaşama, ticaret ve tarım yapma hakkı tanıdığı görülmektedir. Ne var ki Yahudiler, Müslüman yönetimi kabullenemeyip düşman gruplarla ittifaklar kurunca Hız. Peygamber Yahudilerin Medine'deki varlıklarına son vermiştir.

1.2.2. Çağrı Filminde Yahudilerin Gösterimi ve İnşa Edilen Anlamlar

Çağrı filminde Yahudilerle ilgili yukarıda zikredilen hiçbir bilgiye yer verilmediği görülmektedir. Filmde Yahudiler ne bir kişi olarak ne de kabile olarak hiçbir şekilde gösterilmemektedir. Filmde sadece Yahudilerle ve Hız. Musa'yla ilgili birkaç bilgi karşımıza çıkmaktadır. Hâlbuki hem Yahudilere yönelik Kur'an'da geniş bir bilgi vardır hem de Hız. Peygamber'in İslam davetinde Yahudilerin önemli bir yeri söz konusudur. Buna rağmen filmde hiçbir şekilde Yahudilerin gösterilmemesi oldukça ilginç bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.2.1. Çağrı Filminde Yahudilerin Gösterilmemesinin Olası Sebepleri

Çağrı filminde Yahudilerle ilgili hiçbir sahnenin olmamasına yönelik olarak şu açıklamalar yapılabilir:

a) Hollywood endüstrisine hâkim olan Yahudiler sebebiyle filmde Yahudilerin olumsuz bir şekilde gösterilmesi mümkün olmamıştır. Bu nedenle yönetmen, tarihi gerçeklikleri yok sayma gibi bir amacı olmadığı halde böyle bir yönetime başvurmak zorunda kalmıştır. Şayet filmin senaryosunda yukarıda bahsi geçen olaylara yer verilmiş olsaydı, filmin yapımcısı ve

62 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/224-240; Atçeken, *Hız. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri*, 128-131.

63 Tevrat, *Tesniye*, 20/10-14.

64 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/70-74; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/586-588.

65 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/342; Muhammed Hamidullah, *Hız. Peygamber'in Savaşları*, çev. Nazire Erinç Yurter (İstanbul: Acar Matbaacılık, ts.), 107-110.

66 Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 28-30.

yönetmeni Akkad'ın antisemitizm yapmakla suçlanması oldukça yüksek bir ihtimal olarak karşısına çıkacaktı. Bu durum ise onun Hollywood endüstrisi içerisinde kariyerinin sona ermesi anlamına gelecekti. Dolayısıyla Akkad'ın hem söz konusu bu endişeden kaçınması hem de filmin akamete uğramaması sebepleriyle Yahudilerle ilgili bir sahneye yer vermediği söylenebilir.

b) Filmde nasıl ki Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında bir diyalog geliştirme hedefi göze çarpıyorsa aynı şekilde Yahudilerle de bu yönde bir ilişki kurulmak isteniyor olabilir. Dolayısıyla bu amaca yönelik olarak Yahudiler olumsuz bir şekilde gösterilmek istenmediği için filmde bütünüyle yok sayılmışlardır.

c) Tarihi açıdan İslam davetinin ilk muhatapları ve İslam davetini engellemek isteyenler, genel olarak Mekke müşrikleridir. Dolayısıyla filmde İslam'ın bu tebliğ süreci ele alınarak Hz. Peygamber'in davetiyle Müslüman olanlar ve bu daveti engellemek isteyen müşrikler arasındaki ilişkilerin sahnelenmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, filmin senaryosunda bu iki taraf arasındaki mücadeleye odaklanılmasını doğru bir tercih olarak görmek mümkündür.

d) Belli bir süreyle sınırlı bir sinema filminde olayların tamamını yansıtmak elbette ki mümkün değildir. Bu nedenle Çağrı filminde Hz. Peygamber'in genel olarak müşriklerle münasebetleri beyazperdeye aktarılmıştır. Şayet Yahudilerle ilgili olaylar filmde ele alınmış olsaydı senaryonun çok geniş olacağı, bunun da zaten uzun bir süreye sahip olan filmin daha da uzamasına yol açacağı söylenebilir. Nitekim filmde Necran Hristiyanları ile ilişkiler, Tebuk Seferi ve Mute Savaşı gibi pek çok konuya temas edilmemesi bu meseleyle ilişkili görülmektedir. Yine Medine döneminde ortaya çıkan münafıklar zümresiyle alakalı olaylara yer verilmemesi de bununla alakalıdır. Ayrıca filmde İslam tarihinde bir dönüm noktası olan Hendek Savaşı'nın da işlenmemiş olması aynı endişenin sonucu olarak düşünülebilir.

Söz konusu bu izahlar her ne kadar kendi içerisinde makul görünse de, filmde sergilenen bu yaklaşımlar nedeniyle hem Batılı seyirciler hem de Müslümanlar açısından çok büyük bir manipülasyonla karşı karşıya kalınmaktadır. Zira İslam davetinde çok önemli bir yere sahip olan Yahudilerin yok sayılması neticesinde filmde Hz. Peygamber'in İslam çağrısının adeta yeniden kurgulandığından bahsedilebilir.

1.2.2.2. Çağrı Filminde Yahudilik İnancına Yönelik Sahneler ve Olumlu Göndermeler

Çağrı filminde Yahudilerle ilgili hiçbir sahneye yer verilmezken Yahudi inancını hatırlatacak ve Yahudilerle olumlu ilişkiler kurulmasını sağlayacak şu sahnelere yer verildiği görülmektedir:

a) Zeyd, Hz. Muhammed'in Hira Mağarası'nda vahiy aldığını anlatırken Ebû Tâlib'le arasında geçen konuşmanın sonunda Ebû Tâlib şöyle konuşur: "*Derler ki: Musa'nın Tanrısı alev alev yanan bir çalıdan seslenmiş.*"⁶⁷ (16:12-16:19) Burada Hz. Muhammed'in vahyi ile Hz. Musa'nın Tanrısı'yla konuşması arasında bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Bu bağlamda art

67 Tarihi kaynaklarda yapılan taramada Ebû Tâlib'in böyle bir söz söylediğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

arda gelen sahnelerin anlam ilişkilendirmeleri açısından önemli olduğu hususu göz önünde bulundurularak filmdeki şu sahneye de değinmek gerekir: Hira Mağarası'nda Cebrail'in Alak Suresi'ni okumasının hemen ardından ekranda yanan bir ateş belirir. Ekranda on bir saniye yanan bu ateşin (13:32-13:42) Zeyd'in elindeki kandilden geldiği son anda gösterilse de Alak Suresi okunurken çalan müziğin ateşin görüldüğü sahnede de devam ediyor oluşu, işin esası ateşin doğrudan vahiyle ilişkilendirilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla söz konusu bu sahneler ile ateş sembolü üzerinden Yahudilere yönelik bir mesaj verildiğinden bahsetmek mümkündür.

b) Zeyd: “*Nasıl olur da bunu keşif diye adlandırırlar. Yeni bir şey değil ki!*” Sahâbî: “*Evet ama Mekke için yeni.*” Zeyd: “*Tanrı daha önce de buyurmuş aynı şeyleri, Nuh’a, Musa’ya, İsa’ya, bütün peygamberlere. Ama insanlar değiştirmiş, çarpıtmış, unutmuş. Bu kez de Tanrı buyurdu Muhammed’in aracılığıyla.*” (20:00-20:25) Kur’an’da, vahiy gönderilen yirmi küsur peygamber olmasına rağmen ve onların isimleri farklı yerlerde peşi sıra dile getirilirken, bu sahnede ise sadece Hz. Nuh’la birlikte Hz. Musa ve Hz. İsa’nın isimlerinin söylenmesini bilinçli bir tercih olarak görmek mümkündür. Bir diğer husus, burada Tanrı’nın buyruklarının *değiştirildiği* ve çarpıtıldığına yönelik dile getirilen ifadelerin Hristiyanlık ve Yahudilerle ilişkilendirilmediğini özellikle belirtmek gerekir. Bu ifadeleri Müslüman seyirciler kolay bir şekilde Hristiyan ve Yahudilerle ilişkilendirirken, Batılı seyircilerin ise bu ifadeleri kendilerine atfedeceğini düşünmek pek mümkün görünmemektedir; çünkü filmde bu anlamın ortaya çıkacağı bir bağlam yer almamaktadır.

c) Filmde Necâşî ile konuşulurken Hz. Ca’fer: “*Tanrı daha önce de konuştu insanlarla. İbrahim [Abraham], Nuh [Noah], Musa [Moses] ve İsa [Jesus Christ] aracılığıyla. Şimdi de Muhammed’i seçtiyse niye şaşmalı buna!*” (55:15-55:26) demektedir. Bir önceki maddede söylenen hususu burada da düşünmek gerekir. Niçin sadece bu peygamberlerin isimleri zikredilmektedir? Ayrıca burada Hz. Musa ve İsa’nın Tanrı’yla konuştuğu özellikle vurgulanmaya çalışılarak Hristiyanlık ve Yahudilik inancına yönelik olumlu bir anlam oluşturulduğundan bahsedilebilir. Bir diğer husus, filmin tümünde peygamberlerin isimleri İslami literatüre uygun olarak değil; Hristiyan din dili üzerinden söylenmektedir. Makaledeki konular genel olarak dikkate alındığında, bu kullanım biçiminin filmde özellikle tercih edildiği söylenebilir.

d) Akabe biatlerinde Medinelî bir sahâbî: “*Muhammed, gerçekten Tanrı’nın elçisidir, şehrimizdeki Yahudiler tarafından bu bize önceden bildirilmişti.*”⁶⁸ (1:03:39-1:03:44) demektedir. Filmde hiçbir Medinelî Yahudi gösterilmemesine rağmen Hz. Muhammed’in peygamberliğini daha önceden insanlara duyuran Yahudilerden bahsedilmesi oldukça ilginçtir. Zira tarihi olarak Yahudilerin ve Hristiyanların Hz. Muhammed’in peygamberliğini kesin bir şekilde reddettikleri bilinen bir husus olmasına rağmen filmde böyle bir bilgiye yer verilmesi, normal şartlarda Hollywood lobisi ve Batılı seyirciler için kabul edilmesi mümkün olmayan ve tepki gösterilmesi gereken bir durum olarak karşımıza çıkacaktır. Ancak burada böyle bir karşılık verilmemesinin sebebini; filmde Hristiyanların olumlu bir şekilde gösterilmesine, onların şirk inanışlarına değinilmemesine, Yahudilerin Müslümanlara yönelik olumsuz tutumlarının gösterilmemesine ve onların dinlerinin de Tanrı’dan geldiğine yönelik çoğulcu ve hoşgörülü bir yaklaşıma bağlamak mümkün görünmektedir. Yani bu sahnede Yahudiler

68 Tarihi kaynaklarda yapılan taramada Akabe biatlerinde böyle bir söz söylendiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

kendilerinden sonra gelecek Hz. Muhammed'e tabi olacaklardır şeklinde bir anlam ortaya çıkmamaktadır.

e) Ebû Süfyan ve yanındakiler Medine Sözleşmesi kapsamında şu cümleleri okumaktadırlar: “*Yahudiler ve Hristiyanlar, Müslümanlarla eşit haklara sahiptir. Kendilerini ortak bir devlete bağlayan Yahudiler korunacaktır.*”⁶⁹ (1:25:17-1:25:25)⁷⁰ Çağrı filminde Yahudilerin Müslümanlara yönelik gerçekleştirdikleri hiçbir olumsuz tutum ve davranıştan bahsedilmeyip sadece Yahudilerin Müslümanlarla eşit haklara sahip olacaklarının ve korunacaklarının ifade edilmesinin oldukça ilginç ve anlamlı olduğunu vurgulamak gerekir.

f) Filmde Hristiyan Kral Necâşî'yle konuşmasıyla öne çıkan Hz. Ca'fer, filmin sonlarına doğru bir deniz kenarında İslam'ı tebliğ ederken etrafındaki kişilere: “*Ehl-i kitaba, İncille-riyle Yahudilere, ahitleriyle Hristiyanlara saygı göstermelisiniz. Çünkü onların kitapları da aynı şekilde Tanrı'dan gelmiştir.*”⁷¹ (2:26:36-2:26:48) demektedir. Burada Yahudilerin İncil'inden ve Hristiyanların ahitlerinden bahsedilirken aynı zamanda İslam mücadelesinde öne çıkan bir sahâbî bu kitapların tahrif edildiğinden bahsetmeksizin onların aynı şekilde Tanrı'dan geldiklerini, bu nedenle Ehl-i kitaba saygı gösterilmesi gerektiğini (“*must be respected by you*”) söylemektedir. Bu sahne, makalede vurgulanan konular göz önünde bulundurulduğunda filmde karşımıza çıkan dinler arası diyalog yaklaşımını net bir şekilde göstermektedir. Bu çerçevede filmde kurtuluşun sadece İslam'a ait olmadığına yönelik vurgulanmaya çalışılan söz konusu çoğulcu yaklaşımın izini, Hz. Bilal'in ilk ezanı okuduğu esnada “*Hayye ale'l-felah*” sözünün “*Come to good work*” (1:23:18-1:23:23) olarak alt yazıda çevrilmesinde görebiliriz.⁷²

Sonuç

Çağrı filminde Hristiyan ve Yahudilerin sunulmuş biçimi ile temel İslam tarihi kaynaklarında yer alan bilgilerin karşılaştırılması neticesinde, Müslümanların Hristiyan ve Yahudilerle ilişkilerinin tarihi gerçekliklerle uyumlayan bir tarzda sunulduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda filmde İslam dininin Hristiyanlık ve Yahudilik inançlarına dair yaklaşımı göz ardı edilerek bu dinlere yönelik farklı bir bakış açısının geliştirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Çağrı filminde özellikle Hristiyan ve Yahudilerle ilgili bilgiler anakronik bir tutum üze-

69 Medine Sözleşmesi'nde böyle bir madde yer almamaktadır. Sözleşmenin 25. Maddesi şu şekildedir: “*Benû Avf Yahudileri, Mü'minlerle birlikte bir ümmet teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine, Mü'minlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek mevlaları ve gerekse bizzat kendileri dâhildirler.*” Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/208. Burada dikkat çeken diğer bir husus, Medine Sözleşmesi'nde “*Hristiyanlar*” ifadesi geçmemesine rağmen filmin bu sahnesinde özellikle Hristiyanlara vurgu yapılmasıdır.

70 Bu sahnenin Türkçe dublajında: “*Bize katılan Hristiyan ve Yahudileri destekleyeceğiz. Hristiyan ve Yahudiler Müslümanlarla eşit haklara sahip olacak.*” denilmektedir. Burada orijinal metinde yer almamasına rağmen “*bize katılan*” ifadesinin eklenilmesine özellikle vurgu yapmak gerekir.

71 Bu sahnenin Türkçe dublajında: “*Başka dinlerin kitapları, Yahudilerin Tevrat'ı, Hristiyanların İncil'i bizden saygı görmeli. Sonradan tahrif edilmişlerse de Allah'tan gelmişlerdir.*” denilmektedir. Orijinal metnin çoğulcu yaklaşımına Türkiye'deki Müslümanların tepki göstermelerini engellemek için burada özellikle “*sonradan tahrif edilmişlerse de*” ifadesinin eklendiği anlaşılmaktadır.

72 Akkad'ın İstanbul'un fethini anlatmayı hedeflediği film projesi için özellikle vurguladığı şu sözler, onun dinler arasında olumlu ilişkiler geliştirmeye yönelik özel bir ilgisinin olduğunu göstermektedir: “*İstanbul'un fethi, farklı dinlerin bir arada özgürce yaşadıkları Osmanlı'yı anlatan bir film olacak.*” Akkad, “*Akkad'ın Ardından...*”, 145.

rinden sunulmaktadır. Özellikle Habeşistan'a hicret eden Müslümanların Hristiyan Kral Necâşî'yle konuşmaları, diğer ilgili sahneler ve tarihi durumlar dikkatli bir şekilde analiz edildiğinde, İslam'ın tevhid inancına vurgu yapan konuşmaların üçlü bir yöntem üzerinden tahrif edildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan ilgili diyaloglarda İslam dininin hak din olduğuna ve şirki kesin bir şekilde reddettiğine yönelik bilgiler ya çıkarılmakta ya bu bilgiler şirki göstermeyecek şekilde yeniden düzenlenmekte ya da orijinal metinde olmayan yeni bilgiler eklenerek farklı içeriklerle bütünleştirilmektedir. Dolayısıyla sergilenen bu yaklaşımlar neticesinde filmde hem Hollywood endüstrisine hem Batılı ve Müslüman seyircilere hem de Müslüman-Hristiyan-Yahudi ilişkilerine yönelik bilinçli bir yönlendirmenin yapıldığından bahsetmek mümkün görünmektedir. Bu noktada filmdeki söz konusu bu tavrın dinler arası diyalog geliştirmenin altyapısını inşa ettiği söylenebilir.

Hz. Peygamber döneminde Müslümanların Yahudilerle yaşamış oldukları birçok olumsuz durum Çağrı filminde bütünüyle yok sayılarak özellikle Hollywood endüstrisinden gelebilecek tehlikelerin bertaraf edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu noktada Çağrı filminde Yahudilerin gösterilmemesini ve Yahudilerle olumlu ilişkiler kurmaya yönelik farklı girişimleri ister Hollywood endüstrisinin zorunlu yönlendirmeleri isterse sinemasal çekim zorlukları açısından ele alalım, her türlü durumda tarihi gerçekliklerin yok sayılması ya da çarpıtılması meselesiyle karşı karşıya kalındığını vurgulamak gerekir.

Kaynakça | References

Ağarı, Murat. “Hz. Muhammed’in Hıristiyan ve Yahudi Siyasetlerine Genel Bir Bakış”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2007), 135-144.

Akkad, Mustafa. “Çağrı Filmi Nasıl Çekildi?”. çev. Emir Maruf Şatır. *Mecra* (Erişim 1 Mayıs 2023). <https://www.gzt.com/mecra/cagri-filmi-nasil-cekildi-mustafa-akkad-anlatiyor-3594004>

Akkad, Mustafa. “Akkad’ın Ardından...” (Söyleşi: Sefer Turan). *Türkiye Söyleşileri 2: Kültür*. 139-143. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.

Algül, Hüseyin. “Mûte Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/385-387. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Atçeken, İsmail Hakkı. *H. Peygamber’in Yahudilerle Münâsebetleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

Aydın, Mehmet. “Hz. Muhammed Devrinde İslâm-Hıristiyan Münasebetlerine Toplu Bir Bakış”. *Bellekten* 49/193 (Nisan 1985), 53-64.

Bakker, Freek L. “The Image of Muhammad in *The Message*, the First and Only Feature Film about the Prophet of Islam”. *Islam and Christian-Muslim Relations* 17/1 (2006), 77-92.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu’l-Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Bilge, Mustafa L. “Necran”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Bostancı, Ahmet. *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber’in Gayri Müslimlerle İlişkileri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.

Demircan, Adnan. *Nebevî Direniş Hicret*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Demirekin, Murat. “Dilbilimsel Karşılaştırma Metodu İle Çeviride Eşdeğerlik Sorunları: Çağrı Filmi Örneği”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 680-698.

Fayda, Mustafa. “Hz. Muhammed’in Necrânlı Hıristiyanlara Görüşmesi ve Mübâhele”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmi İlimler Enstitüsü Dergisi (AÜİFİİE)* 2 (1975), 143-149.

Güner, Osman. *Resûlullâh’ın Ehl-i Kitap’la Münasebetleri*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1997.

Güven, Ali Murat. “‘Çağrı’ Filmi, Gösterime Çıkana Kadar Nasıl Kan Kustu?”. *Yeni Şafak* (Erişim 3 Mayıs 2023). <https://www.yenisafak.com/sinema/cagri-filmi-gosterime-cikana-kadar-nasil-kan-kustu-363421>

Hamidullah Muhammed. *H. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.

Hamidullah, Muhammed. *H. Peygamber’in Savaşları*. çev. Nazire Erinç Yurter. İstanbul: Acar Matbaacılık, ts.

Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhâfız Şiblî. Lübnan: ts

İbn İshak, Muhammed. *Siyer*. çev. Sezai Özel. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuh-sin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1998.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Abdülvâhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1976.

İbn Sa'd, Muhammed b. Menî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdül-kadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Özden, Zafer. *Film Eleştirisi: Film Eleştirisinde Temel Yaklaşımlar ve Tür Filmi Eleştirisi*. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 2004.

Öztürk, Levent. *İlk Hicret Habeşistan*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.

Sarmış, Mustafa. *Filmlerle Din Sosyolojisi: Hollywood Sineması, Sekülerleşme ve Hipergerçek Yaşam*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2020.

Sönmez, Abidin. *Rasûlullah'ın Diplomatik Münasebetleri ve Barış Andlaşmaları*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2007.

Sönmez, Abidin. *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Mektupları*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1990.

Şahin, Ayşe. "Kurgudan Gerçeğe İslam Peygamberi Algısı: The Message (Çağrı)". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 5/1 (2022), 227-241.

Türkeri, Ayşegül. *Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi Filmi Örneğiğinde Teopolitik Söylem-Sinema-Gerçeklik İnşası*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Savaşları (Kitâbü'l-Me-ğâzî)*. çev. Musa K. Yılmaz. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.

Yardım, Ali. "Dihye b. Halife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/294. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yaylagül, Levent. "Hollywood: Tarihi, Ekonomisi, İdeolojisi". *Hollywood'a Yeniden Bakmak*. ed. Y. Gürhan Topçu. 9-23. Ankara: De Ki Yayınları, 2010.

Yetkin, Ömer. *Yahudi Diasporası İletişim Stratejisi: ABD Örneği*. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, Uzmanlık Tezi, 2014.

Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/228-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1992.

İbn Cüzey'e Göre Tefsirin Mahiyeti, İrtibatlı Olduğu İlimler, İhtilafların Sebepleri ve Çözüm Yolları

Mehmet Yaşar | 0000-0003-3520-5973 | mehmetyasar1985@hotmail.com

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Adı,
Çanakkale, Türkiye

ROR ID: 05rsv8p09

Öz

Tefsirin yöntemine ilişkin önemli detayları tefsir mukaddimelerinde bulmak mümkündür. Bu da tefsir mukaddimelerinin incelenmesini ve derinlikli ele alınmasını önemli kılmaktadır. Bu sebeple de tefsir mukaddimelerinden yararlanmak, tefsir usulü meselelerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. İbn Cüzey'in tefsir mukaddimesi de bu açıdan zengin bir içeriğe sahiptir. Bu çalışma, İbn Cüzey'in tefsir mukaddimesinde ele aldığı önemli meselelerden olan tefsirin mahiyeti, ilişkili olduğu ilimler ve tefsir ihtilafları meselelerine ışık tutmaktadır. Zira bu meseleler, onun tefsir anlayışını yansıtan önemli konular arasında yer almaktadır. Ayrıca o, bu konuları doğrudan tefsir usulüyle irtibatlandırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında onun bu meselelere yaklaşımının ortaya çıkarılması, zikredilen meselelerin tefsir usulü açısından öneminin anlaşılmasına katkı sağlamasının yanı sıra, onun mukaddimesinde ele aldığı bu meseleleri pratik anlamda tefsirine ne denli yansıtılabildiği konusuna da açıklık getirmektedir. Bu bağlamda İbn Cüzey'in tefsir mukaddimesinde irdelediği mezkûr konulara dair tespit ve iddialarını, tefsirine ne denli yansıtılabildiğinin ortaya çıkarılması için tümevarım yöntemine başvurulmuştur. Tespit edildiği kadarıyla İbn Cüzey'in mukaddimesinde tefsirin mahiyetine ilişkin ortaya koyduğu mefhumun, onun tefsirinde pratik karşılığı mevcuttur. Bunun yanı sıra tefsirin ilişkili olduğunu belirttiği fıkıh usulü ve hadis gibi ilimleri amelî anlamda tefsirine yansıtırken; tasavvuf gibi ilimlerin ise tefsirle nasıl ve ne şekilde ilişkili olduğuna dair tefsirinde ortaya koymadığı görülmüştür. Ayrıca tefsir ihtilaflarının sebepleri ve çözüm yollarıyla ilgili ortaya koymuş olduğu yöntem tefsirinde ağırlıklı olarak bağlı kaldığı tespit edilen noktalar arasındadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, İbn Cüzey, Mukaddime, İhtilaf, Yöntem, Tercih.

Atıf Bilgisi

Yaşar, Mehmet. "İbn Cüzey'e Göre Tefsirin Mahiyeti, İrtibatlı Olduğu İlimler, İhtilafların Sebepleri ve Çözüm Yolları". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (December 2023), 141-167.

<https://doi.org/tid.1358211>

Geliş Tarihi : 11.09.2023

Kabul Tarihi : 04.12.2023

Yayın Tarihi : 31.12.2023

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Concept of Tafsîr, the Sciences It is Related to, Reasons for Disputes and Solutions According to Ibn Juzay

Mehmet Yaşar | 0000-0003-3520-5973 | mehmetyasar1985@hotmail.com

Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Çanakkale, Türkiye

ROR ID: 05rsv8p09

Abstract

It is possible to find important details about the method of tafsîr in the tafsir introductions. This makes it important to examine the tafsir introductions and discuss them in depth. For this reason, benefiting from tafsîr introductions contributes to a better understanding of methodology. Ibn Juzay's introduction to tafsir also has a rich content in this respect. This study sheds light on the nature of tafsîr, the sciences it is related to, and tafsir disputes, which are among the important issues discussed by Ibn Juzay in his introduction to tafsîr. Because these issues are among the important subject that reflect his understanding of interpretation. Moreover, he directly connects these issues with the method of tafsîr. From this perspective, revealing his approach to these issues not only contributes to understanding the importance of the mentioned issues in terms of exegesis procedure, but also clarifies the extent to which he can reflect the practical interpretation of these issues that he deals with in his introduction. In this context, the inductive method was used to reveal to what extent Ibn Juzay was able to reflect his findings and claims regarding the aforementioned issues, which he examined in the introduction of his tafsîr. As far as it has been determined, the concept put forward by Ibn Juzay regarding the nature of tafsir in his introduction has a practical equivalent in his tafsîr. Furthermore, while reflecting the sciences such as the method of fiqh and hadith, which he states that tafsir is related to, in his tafsir in a practical sense; It has been observed that sciences such as Sufism do not reveal in his tafsir how and in what way they are related to tafsir. In addition, it is among the points that have been determined that he mainly adheres to the method he has put forward regarding the causes and solutions of interpretation disputes in his interpretation.

Keywords

Tafsîr, Ibn Juzay, Introduction, Dispute, Method, Choice.

Citation

Yaşar, Mehmet. "The Concept of Tafsîr, the Sciences It is Related to, Reasons for Disputes and Solutions According to Ibn Juzay". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 141-167.

<https://doi.org/tid.1358211>

Date of Submission : 11.09.2023

Date of Acceptance : 04.12.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Geçmişten günümüze değin yazılmış birçok tefsir kitabına bakıldığında mukaddimelelerin, tefsir ilmine dair önemli bilgiler barındırdığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda tefsir mukaddimelerinin, tefsir usulünün meselelerinin anlaşılmasında önemli bir katkısı olabilmektedir. Elbette her bir müfessirin, tefsirinin mukaddimesinde ele aldığı konuların tamamı doğrudan tefsir usulüyle irtibatlı olmayabilir. Bazı müfessirlerin mukaddimleri Kur'an usulüne dair sınırlı sayıda meseleyi irdelerken kimi müfessirlerin mukaddimleri ise daha geniş bir yelpazededir. Bazı müfessirlerin tefsir mukaddimleri, tefsir usulünün önemli meselelerine açıklık getirme iddiasıyla yazılırken; bazı tefsir mukaddimelerinin böyle bir iddiaya matuf yazılmadığı görülmektedir.¹ Bu bağlamda tefsir usulüne katkı sunma amacıyla yazılmış mukaddimelerin önemi açıktır. Taberî (öl. 310/923), İbn Atıyye (öl. 541/1147), İbn Kesîr (öl. 774/1373), İbn Âşûr (öl. 1879-1973) gibi müfessirlerin mukaddimleri buna örnek gösterilebilir. Bu müfessirlerin tefsir mukaddimleri irdelendiğinde tefsir ilminin yöntemine dair bazı meselelerin zikredildiği ve doğru bir tefsir yönteminin nasıl olması gerektiğine ilişkin önemli bazı detayların olduğu açıkça görülmektedir. Bu müfessirlerden biri de İbn Cüzey el-Kelbî'dir (öl. 741/1340). Onun *et-Teshîl* adlı tefsirinin mukaddimesi, birçok açıdan araştırılmayı hakkeden bir içeriktedir. Zira müfessir, bu eserinde tefsirin mahiyetine, amacına, usulüne, tefsirin beslendiği kaynaklara, bir müfessirin bilmesi gereken ilimlere ve benzeri önemli konulara değinmektedir.² Ayrıca bu tefsir mukaddimesini önemli kılan konulardan biri İbn Cüzey'in mukaddimesinde tefsir usulüne dair ele aldığı birçok kaideyi, yaklaşımı tefsirine yansıtma çabası içerisinde olmasıdır. Bu bağlamda teorik olarak ele aldığı birçok meselenin tatbikî olarak tefsirine aktarmanın gayreti içerisinde olması, İbn Cüzey'in tefsir mukaddimesini önemli kılmaktadır. Zira bu durum pratikte tefsirin bir usulünün mevcudiyetini tartışmamızı mümkün kılmamanın yanı sıra tefsir usulünün hangi kaideler üzerine inşa edildiğinin de pratik gerçekliğine ışık tutabilecektir. Ayrıca bir müfessirin, tefsir usulüne dair gerekli gördüğü yaklaşımın pratik göstergelerinin ne denli mümkün olduğunu da gösterebilmesi açısından bu meselenin irdelenmesi gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında İbn Cüzey'in tefsir mukaddimesi önemli bir boşluğu doldurmaktadır.³ Zira müellif tefsir usulüne dair önemli meselelere ışık tutmaktadır. Ancak bu çalışmada müellifin tefsir usulüne dair ele aldığı tüm konuları irdelemekten ziyade, mukaddimesinde genişçe yer vermiş olduğu tefsirin mahiyeti, ilişkili olduğu ilimler ve ihtilaflar mevzusu inceleneyecektir. Bu anlayıştan hareketle bu makale, İbn Cüzey'in tefsir mukaddimesinde ortaya koyduğu; tefsir ilminin mahiyeti ve ihtilaflarına dair okumalarının pratik yansımalarına odaklanmayı hedeflemektedir. Onun tefsir ilmi ve ihtilaflarıyla ilgili iddia ettikleri ve yöntem arayışının tefsir ilmine tatbikinin mümkünüğünü müellifin bizzat tefsirinden hareketle ortaya koyma, bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Çalışmada tümevarım yöntemi temel alınacaktır. Bu bağlamda İbn Cüzey'in mukaddimesinde tefsirin mahiyeti, bu alanla ilişkili gördüğü ilimler ve tefsir ihtilafları meseleleriyle ilgili ortaya koymuş olduğu

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Selmâ Dâvûd İbrahim b. Dâvûd, "Usulü't-tesfir fi mukaddimât kutubit'-tefsir", *Mecelletü Câmîatü Ümmilkurâ li-'Ulûmi's-Şeria ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 35 (2011), 177-234.

2 Ebül-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâti, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416), 60-90.

3 İbn Cüzey'in mukaddimesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Bağış, "İbn Cüzey'in et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzil Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü Konuları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 /19 (2018), 7-26.

yöntem ve okumaları, tefsirine ne denli uyguladığı konusu, âyet yorumları üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Tefsir literatürüne bakıldığında İbn Cüzey'in tefsir anlayışına dair bazı çalışmalara rastlamak mümkündür. İbn Cüzey'in müşkilü'l-Kur'an anlayışı, Kur'an kıssaları ile ilgili değerlendirmeleri, Kur'an'ın dil bilimsel yönüne dair tespitleri, kıraat anlayışı gibi konularda bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak tespit edildiği kadarıyla İbn Cüzey'in tefsir anlayışını bahsi geçen meseleler ışığında ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Mehmet Bağış'ın, "İbn Cüzey'in et-Teshîl li 'Ulûmî't-Tenzîl Adlı Tefsîri'nin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları" adlı bir çalışması mevcut olsa da bu çalışma, genel hatlarıyla İbn Cüzey'in tefsir mukaddimesinde ele aldığı konuları tanıtmaya üzerinedir. Bu çalışma ise gerek kapsam açısından gerekse içerik yönüyle tamamen farklıdır. Zira bu makale, İbn Cüzey'in zikri geçen meselelere dair tespitlerinin yanı sıra önermiş olduğu yöntemin, tatbîkî boyutuna da odaklanmaktadır. Bu yönüyle bu çalışma, sadece tefsir mukaddimesiyle sınırlı olmayıp, tüm tefsirini kapsamaktadır.

1. İbn Cüzey'in Mukaddimesinde Tefsir Usulüne Dair Ele Aldığı Meseleler

İbn Cüzey, tefsir mukaddimesini iki konu üzerine inşa etmiştir. Birinci kısım, Kur'an'ın tefsiriyle ilgili 'faydalı kaideler' olarak isimlendirdiği on iki kaideden müteşekkildir. İkinci kısım ise Kur'an'ın garîb ifadeleriyle ilgili tahlillerinden oluşmaktadır. Bu çalışmada onun garîb ifadelerle ilgili tahlillerinden ziyade tefsir usulü ve Kur'an ilimleriyle ilgili zikrettiği bazı meseleleri kapsayan kısımlara özellikle de tefsir ihtilaflarıyla ilişkili bölümlere yer verilecektir.

2. İbn Cüzey'e Göre Tefsirin Tanımı ve Tefsirin İrtibatlı Olduğu İlimler

Tefsir ilminin mahiyeti ve tanımıyla ilgili müfessirlerin çeşitli okumaları mevcuttur.⁴ İbn Cüzey de buna eğilen isimlerden biridir. Ona göre tefsir: "Kur'an'ın nass, işaret ve fehvanın (mefhûm) gerektirdiği şekilde açıklanması ve anlamlarının ortaya çıkarılmasıdır."⁵ Bu tanıma bakıldığında onun tefsiri, fıkıh usulü ile ilişkili bir ilim olarak gördüğü ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle o, fıkıh usulünün konularını tefsirin kapsamı içerisinde görmektedir. Zira nas, işaret, mefhum konuları doğrudan usulle ilişkilidir.⁶ Bu açıdan bakıldığında İbn Cüzey nas, zâhir, işaret ve fehvanın delâlet ettiği anlamları da tefsirin bir parçası olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu da onun esasında tefsiri çok geniş bir anlam yelpazesini barındıracak şekilde derinlikli bir mecra olarak gördüğüne delâlet etmektedir. Esasen bu anlayışın benzerini başka tefsirlerde de görmek mümkündür. Örneğin İbn Âşûr da istinbatla ulaşılan anlamları tefsir ilminin kapsamında görmüştür.⁷

4 Tefsir ilminin mahiyeti ve tanımıyla ilgili bazı müfessirlerin değerlendirmeleri için bk. Mehmet Çiçek, "Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017), 1-20.

5 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/15.

6 Bu konuda bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîṭ fî Usulî'l-Fıkh* (b.y.: Dârü'l-Kutbî, 1994), 2/204; Müsâid b. Süleymân Tayyâr, *Şerhu Mukaddimet't-Teshîl li 'Ulûm't-Tenzîl* (b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî: 1431), 86.

7 Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 1/28; 1/41. Ayrıca bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Ayyıldız, "Tefsirin Gayesi ve İşlevi: İbn Âşûr'a Göre Kur'ân Lafızlarında Anlam Genişlemesinin İmkân ve Sınırları". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 127-160.

Teville de değinen İbn Cüzey, tefsir-tevil ilişkisine dair üç görüş aktarmaktadır. Bunlardan birine göre tefsir ve tevil aynı anlamdadır. Bir diğer görüşe göre tefsir lafza, tevil anlamadır. Üçüncü görüşe göre ise tefsir şerhtir. Tevil ise bir delilden dolayı lafzın zâhirî anlamından başka bir anlama hamledilmesidir.⁸ İbn Cüzey bu son görüşü tercih etmektedir. Böylelikle o tevilî zâhir değil, mecâzî anlamın ön planda olduğu alanla sınırlandırmaktadır. Bu tercihten hareketle onun tevilî tefsirin kapsamı çerçevesinde değerlendirdiği anlaşılabilir. Zira İbn Cüzey'in, işaret, fehva'yı (mefhumi) tefsirin kapsamında görmesi, uzak anlamları da bir yönüyle tefsirin kapsamı çerçevesinde gördüğüne delâlet etmektedir. Zira nasın delâlet kuvvetiyle işaret ve mefhumun delâlet kuvveti bir değildir.⁹ Netice itibarıyla onun tefsir ilmini doğrudan fıkıh usulüyle ilişkilendirmesi önemlidir. Bu da aslında tefsir ilminin, fıkıh usulünün kaidelerinden yararlanmasıyla ilişkilidir.¹⁰ Zira fıkıh usulünün bazı konuları, tefsir ilmi için önemli bir kaynaktır.¹¹ Nitekim âlimlerin çoğu, tefsir ilminin fıkıh usulü konularından soyutlanamayacağı düşüncesinden hareketle fıkıh usulünün bilinmesini tefsir için gerekli görmüşlerdir.¹²

Ne var ki İbn Cüzey tefsirinin birçok yerinde tefsir ve tevilî aynı anlamda da zikretmiştir. Bununla beraber bahsettiği tercihe uygun olacak şekilde istilâhî anlamda tefsir-tevil ayrımına gittiği olmuştur. Örneğin o, "Rabbîn Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler."¹³ ayetinin tefsiriyle ilgili iki görüş zikretmektedir. Bu görüşlerden birine göre Allah Teâlâ Hz. Âdem'i yarattıktan sonra zürriyetini onun sulbünden çıkarmış, onlardan Rableri olduğu konusunda ahid almış ve onlar da bunu ikrar etmiştir. İkinci bir görüşe göre ise bu bir örnek vermedir. Ayetteki 'zürriyetten söz alınması' ifadesinden kasıt, dünyadaki yaratılışlarıdır. Şahitlikleri ise Allah'ın rubûbiyetinin kanıtı olan delilleri, Hz. Âdem'in nesline göstermesi ve onların akıllarıyla buna şahitlik etmeleridir. Bu durumda sanki onların nefisleri buna şahitlik etmiş gibi olmuştur.¹⁴ Böylelikle onlar lisan-ı hâl ile Allah'a "Evet, şahitlik ederiz ki Rabbimizsin." demişlerdir. İbn Cüzey ilk görüşün, birçok sahâbi tarafından dile getirildiğini, Hz. Peygamber'den de bunun çeşitli şekillerde aktarıldığını, dolayısıyla da sahih olan görüşün ilk görüş olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre mütevâtir haberler bu görüşü desteklemektedir. Ancak bununla beraber ayetlerin zahirinin ilk görüşü desteklemediğini ve tetâbuk etmediğinin de altını çizmektedir. Bu sebeple de bazı âlimlerin başka yorumları tercih ettiklerini belirtmektedir. Bu durumda İbn Cüzey ilk görüşü hangi okumadan hareketle tercih etmektedir? O ilk görüşün tercih edilmesinin tefsirle değil, teville mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu durumda ona göre ayetteki Âdemoğulları ifadesinden kasıt, Hz. Âdem'dir. Mezkûr ayetin şu ayetteki gibi olduğunu

8 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 75.

9 Bu konuda bk. Yunus Apaydın, "Nas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2023).

10 Bu konuda bk. Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376), 1/13; Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kur'ân: Te'emmülât 'ilmiyye ve edebiyye fî Kitâbillâhi 'azze ve celle* (Dimâşk: Dâru'l-Fârâbî, 2007), 86.

11 Muhammed et-Tahir İbn Âşur, "Tefsir İlminin İstimdâdı Hakkında", çev. Enes Büyüç, *KTÜFD* 4/2 (2017), 244.

12 İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/26.

13 Kur'ân Yolu (Erişim 10 Temmuz 2023), el-A'râf 7/172.

14 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 146.

belirtmektedir: “*Andolsun sizi yarattık; sonra size şekil verdik.*”¹⁵ yani anlam, “*Biz Adem’i kendi sûretinde yarattık.*”¹⁶ şeklindedir. İbn Cüzey’in bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere o, açık bir şekilde tefsiri zâhirî ve gerçek anlamla uyumlu bir faaliyet olarak görürken; tevili ise mecâzî yorumlama şeklinde değerlendirmektedir.¹⁷

İbn Cüzey Kur’an’ın on iki ilimle ilişkili olduğunu belirtmektedir. Bunlar; tefsir, kıraat, hükümler, nesih, hadis, kıssalar, tasavvuf, usulü’l-din, usulü’l-fıkıh, lügat, nahiv ve beyân’dır.¹⁸ Bunlara dair değerlendirmelerde de bulunan İbn Cüzey’e göre tefsir ilmi, müstakil anlamda amaç iken, diğer ilimlerin ise tefsir ilmine yardımcı araçlar olduğunu yahut bir şekilde ilişkili olduğunu veya ondan meydana geldiğini belirtmektedir. Onun tefsire vurgu yapması ve Kur’an’ın ilişkili olduğu ilimlerin başında görmesi esasında Kur’an’ın anlaşılmasında tefsire ne denli ihtiyaç duyulduğunu ön plana çıkarması açısından önemlidir. Ancak onun tefsirin diğer ilimlere nazaran konumuna dair ayrıntılı bir bilgiye yer vermediği görülmektedir. Bununla beraber onun tefsiri alet ilimlerinden görmediği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle de tefsiri, öğrenilmesi açısından temel gaye olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Diğer ilimler için ise böyle düşünmediği anlaşılmaktadır. Bununla beraber zikretmiş olduğu ilimlerin tefsirle ilişkilerine ve katkılarına dair bir kısmını ayrıntılı açıklamış bazılarına ise özet tahlillerle yetinmiştir.

Ona göre kıraat ilmi de hadisteki rivayet ilmi gibidir. Hadis rivayetleri gibi kayıt altına alınması gerekmektedir. İbn Cüzey tefsirinde Nâfi’ (öl. 169/785) kıraatini temel aldığı belirtmektedir. Bununla beraber anlama, i’raba ve benzeri şeylere katkı sunan diğer kıraatleri de göz önünde bulundurduğunu izah etmektedir. Kıraatlerle ilgili tüm detayları aktarmadığını zira bu konuyu izah eden kendi kaynakları olduğunun da altını çizmektedir.¹⁹ Dolayısıyla onun daha çok kıraatlerden anlama katkı sağlayan yönlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Kur’an kıssalarına yaklaşımında da tefsirle irtibatlı olan yönlerinin bilinmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır. Tüm kıssaların bilgisini ise zorunlu görmemektedir. Kimi zamanda bunları gereksiz ayrıntılar olarak değerlendirmektedir.²⁰ İbn Cüzey tefsire doğrudan taalluk eden, başka bir ifadeyle anlamın belirginleşmesini sağlayan kıssalara tefsirinde yer verdiğini ve sahih hadis rivayetlerini referans aldığı iddia etmektedir.²¹ Tefsiri irdelendiğinde, onun bu iddiasını destekleyen ayet yorumlarına rastlamak mümkündür. Örneğin “*Ben malî (atları), rabbimi hatırlattığı için sevdim.*”²² ayetinin tefsiriyle ilgili kıssaya dair değerlendirmeleri onun bu iddiasını destekler mahiyettedir. O, ayetin tefsirinin, kıssanın aktarılmasındaki ihtilafa göre değiştiğini belirtmektedir.²³ Buna göre Hz. Süleyman’ın at sevgisinden dolayı namazı kaçırdığını bu sebeple de atları boğazladığını düşünenler ayetin yorumunda çeşitli görüşler dile getirmişlerdir. Bu görüşlerden birine göre ayetteki *hayr* ifa-

15 el-A’râf 7/11.

16 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/312.

17 Başka örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/186.

18 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/74.

19 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/76.

20 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/316; 2/163.

21 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/79.

22 es-Sâd 38/32.

23 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/316; 2/208.

desi 'at' anlamındadır. Bazıları da hayr ifadesini 'mal' anlamında tevیل etmiştir. Hz. Süleyman'ın namaz kılma esnasında kendisine atların gösterildiğini ve onun da atların uzaklaştırılmasını istediğini savunanlara göre ise ayetin anlamı, "Rabbimi hatırlatması sebebiyle, Allah katında ahiretteki hayır sevgisini sevdim. Ancak atlara bakmak beni bundan meşgul etti." şeklindedir. O devamındaki "(Daha sonra) "Onları bana geri getirin" dedi; bacalarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı."²⁴ ayetinin tefsirinin de önceki ayetin yorumlanma biçimiyle irtibatlı olduğunu belirtmektedir. Buna göre meshten kasıt nedir? Atların onu ibadetten alıkoyması sebebiyle boğazlanması mı, yoksa Hz. Süleyman'ın atları eliyle sevmesi midir? Aynı şekilde "Andolsun biz Süleyman'ı bir sınavdan geçirmiş, tahtının üstüne bir ceset koymuştuk; sonra o bize yöneldi"²⁵ ayetinin de kıssanın aktarım şekline göre dört şekilde yorumlandığını aktarmaktadır.²⁶ Anlaşıldığı üzere o, kıssanın rivayet şeklinin tefsir yorumuna doğrudan etki ettiğini somut olarak ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında mukaddimesinde kıssaların doğrudan tefsirle ilişkili olan yönlerinin olduğuna dair iddiasını, pratik olarak örnek ayetler üzerinden ortaya koyduğu söylenebilir.

İbn Cüzey mukaddimesinde tefsire katkısı olmadığı için İsrâîlî rivayetlere yer vermediğini de açıklamaktadır. Tefsirinde bunu destekleyen veriler mevcuttur. Örneğin o, "Biz de, "Ey ateş" dedik, "İbrâhim'e serin ve zararsız ol!"²⁷ ateşin nasıl serinlediğiyle ilgili üç görüşe yer verdikten sonra insanların bu kıssa ile ilgili aktardıklarının sahih olmaması ve Kur'an lafzının aktarılan rivayetlere delalet etmemesi sebebiyle tefsirinde yer vermediğini belirtmektedir.²⁸ Benzer şekilde İbn Cüzey Hz. Yûnus kıssasıyla ilgili insanların çoğunun aktardığı şeylere rivayetlerin zayıflığından dolayı tefsirinde zikretmediğini söylemektedir.²⁹ Ancak İbn Cüzey'in bu yaklaşımı tefsirinin tümünde ortaya koyduğu söylenemez. Zira İbn Cüzey'in tefsire doğrudan bir katkısı olmayan ve peygamberlere yakıştırılmayacak bazı İsrâîlî rivayetlere de yer verdiği görülmektedir.³⁰ Örneğin o, Hz. Dâvûd'u konu edinen ayetlerin³¹ tefsirinde Hz. Dâvûd hakkında peygamberlere yakışmayacak rivayetlere yer vermiştir. Hz. Dâvûd'un bir kişinin eşine âşik olduğu, adamın eşini boşaması sonrası Hz. Dâvûd'un onunla evlendiği ve Hz. Süleyman peygamberin dünyaya geldiği gibi aslı olmayan rivayetleri aktarmaktadır.³² Oysaki aktardığı şeylerin tefsire doğrudan bir katkısı olmadığı gibi bu tarz rivayetler, peygamberlerin kişiliklerine de ters düşmektedir.³³

Tasavvuf ilminin de tefsirle ilişkili olduğunu iddia eden İbn Cüzey'e göre nefsin temizliği, kalplerin günahlardan arındırılarak nurlandırılması ve ilâhî marifetleri içermesi hasebiyle bu alanın tefsirle irtibatlı olduğunu belirtmektedir. Bu konuda bazı mutasavvıfların Kur'an'ın inceliklerini ortaya çıkardıklarını belirtmektedir. Ancak içlerinden bazılarının

24 es-Sâd 38/33.

25 es-Sâd 38/34.

26 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 21/195-201; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, nşr. Abdürrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 7/90-95; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/208.

27 el-Enbiyâ 21/69.

28 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/25.

29 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/198.

30 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/206.

31 es-Sâd 38/21-22.

32 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/205-210.

33 Bu tarz örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/315.

batıl anlamlara yoğunlaştıklarının da altını çizmektedir. Kendisinin ise tefsirinde mutasavvıfların aşırıya kaçtıkları konulardan uzak durduğunu, istinbat ettikleri güzel anlamlara yer verdiğini ve tasavvufun on iki makamından olan hamd-şükür, takva, zikir, sabır, tevhid, tevekkül, murâkabe, muhabbetullah, tövbe, havf-recâ ve ihlas mertebelerini tefsirinde zikrettiğini belirtmektedir.³⁴ Tefsirine bakıldığında onun tasavvufun doğrudan tefsirle irtibatlı olduğu yönlerine yer vermediği, başka bir ifadeyle tasavvufun tefsir ilmiyle ilişkili yönlerini pratik anlamda ortaya koymadığı görülmektedir. Bununla beraber onun bazı mutasavvıfların âyetlerin yorumlarına dair görüşlerini zikrettiği de görülmektedir. Kimi zaman da zikredilen görüşleri eleştiriyeye tabi tutmaktadır.³⁵

İbn Cüzey'e göre usulü'd-dînin de Kur'an'la iki yönlü irtibatı vardır: İlki, İslam'ın akidevî meselelerini ispatlamaktır. Diğeri ise itikadî mezheplerin, görüşlerini bir şekilde Kur'an'la desteklemeleri durumudur.³⁶ İbn Cüzey'e göre itikadî mezheplerin bir kısmı, iddia ettikleri konularda hak üzerine iken, bazıları ise savundukları meselelerde batıl üzerinedir. Ona göre Kur'an tefsirine vukufiyet, bu görüşler içerisindeki doğruyu göstermektedir.³⁷ İbn Cüzey'in usulü'd-dini, tefsirin ilişkili olduğu konular arasında zikretmesi, bazı âlimlerin bir müfessirde aranan şartlar arasında müfessirin, akîdevî konulardaki şüpheye mahal vermeyecek bir kişiliğe sahip olmasını gerekli gören³⁸ yaklaşımlarını yansıtmaktadır.

Ahkâm ile ilgili meselelerin emir, nehiy ve fikhî hükümlere ilişkin konular olduğunu belirten İbn Cüzey³⁹, bu alanın doğrudan tefsirle ilişkili olan yönüne temas etmemiştir.⁴⁰ O, ahkama taalluk eden konularda mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin görüşlerine ağırlık vermektedir. Ancak bununla beraber diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir.⁴¹ Onun ahkâma taalluk eden ayetlerin tefsirinde, mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin görüşünden ziyade ayetin anlaşılmasına odaklandığına delâlet eden veriler mevcuttur. Örneğin “*Halbuki onlara, Allah'a kulluk etmeleri, Hanîfler olarak O'na yürekten inanıp boyun eğmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emredilmişti.*”⁴² Mâlikî mezhebinin bu ayetten hareketle abdest alırken niyet etmenin vâcip olduğunu iddia ettiklerini ancak bu görüşün uzak ihtimal olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre ayet, tevhidin önemine vurgu yapmakta ve riyadan sakındırmaktadır.⁴³

Neshin de hükümlerde câri olduğunu, haberlerde neshin mümkün olmadığını altını çizen İbn Cüzey, Kur'an'da neshedilen ve muhkem bırakılan ayetlerin bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁴ Bu bağlamda İbn Cüzey neshe konu olan ayetlere geniş bir yer vermek-

34 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/81.

35 Bu konuda bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/101; 2/134.

36 İbn Teymiyye'nin benzer görüşleri için bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Muqaddime fi usûlî't-tefsîr* (Beirut: Mektebetü'l-Hayat, 1980), 33.

37 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/81.

38 Bu konuda bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/200.

39 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/76.

40 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/76.

41 Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Muhammed ez-Zübeyrî İbn Cüzey ve *menhecühû fi't-tefsîr* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 706-730.

42 el-Beyyine 98/5.

43 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/502.

44 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/17.

te ve konuyla ilgili ihtilaflara değinmektedir.⁴⁵ O, bazı ayetlerin neshedildiğini açıkça ifade etmektedir.⁴⁶ Örneğin “*Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin.*”⁴⁷ ayetinin sonrasındaki Mücâdele Sûresi 13. ayetiyle neshedildiği noktasında ittifak olduğunu belirtmektedir.⁴⁸ Bununla beraber bir delile dayanmayan nesh iddialarına da karşı çıkmıştır.⁴⁹

İbn Cüzey'in tefsirle ilişkilendirdiği bir diğer kaynak lügat ilmidir. Ona göre bir müfessirin Kur'an'da zikredilen garîb ifadeleri bilmesi gerekmektedir. Zira garîb ifadelerin tefsirinin, Kur'an'ın zengin alanlarından biri olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ İbn Cüzey, tefsirinde garîb ifadelerin tefsirine çok geniş yer vermiştir.⁵¹ Örneğin وَالرُّجْزَ فَاهْمٌ “*Her türlü pislikten uzaktır.*”⁵² ayetinin tefsiriyle ilgili üç görüş aktarmaktadır. Birincisi, ricsten kasıt putlardır. Bu görüşün Hz. Peygamber'den de rivayet edildiğini ve aynı zamanda Hz. Âişe'nin de görüşü olduğunu belirtmektedir. Bir diğer görüşe göre ise rics, azap ve gazap mânalarına gelmektedir. Arap dilinde de bu kelimenin aslının bu anlam üzere olduğunu beyân etmektedir. Üçüncüsü ise günah ve fücurdur. Bazılarına göre ise tüm günahların rics olduğunu aktarmaktadır.⁵³ İbn Cüzey'in bir tercihte bulunmaması muhtemelen ayetin tüm bu anlamları kapsıyor olması sebebiyledir.

İbn Cüzey hadis ilmine de iki sebebe binaen bir müfessirin ihtiyaç duyduğunu, bu sebeple de bir müfessirin bilmesi gereken ilimlerden olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'ın birçok ayeti belli topluluklar hakkında nâzil olmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber döneminde birçok ayet, bazı sorular, gazveler ve olaylar sonucu gerçekleşen bazı vâkialara binaen inmiştir. Ayetin kimin hakkında, hangi sebebe binaen ve ne zaman nâzil olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Tüm bunlar bu ilmin bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Kaldı ki bu alan doğrudan nesh bilgisiyle de ilgilidir. Zira nesh bilgisi, Kur'an'ın nüzûl tarihinin bilinmesi üzerine kuruludur. Sonraki ayet öncekini neshedebilir. Ayrıca Resûl-i Ekrem'in Kur'an tefsirine dair birçok görüşünün olduğunu ve bunların bilinmesi gerektiğini, onun sözünün başkalarının görüşlerinin önünde olduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Anlaşıldığı üzere İbn Cüzey hadis bilgisinin bilinmesiyle kastettiği anlam, nüzûl ortamını, nesh bilgisini ve siyeri içine alan kapsamlı bir örüntüyü içermektedir. Dolayısıyla onun nazarında ayetlerin nâzil olduğu ortam bilgisi, nüzûle sebebiyet veren olaylar örgüsü ve bunun o dönemki toplum üzerindeki yansımaları bir bütün olarak irdelenmelidir. Bir diğer nokta ise İbn Cüzey'in Hz. Peygamber'den tefsire dair birçok şeyin nakledildiğini ifade etmesi ile ilgilidir. Aslında Resûl-i Ekrem'in Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği meselesi ihtilaflıdır.⁵⁵ Ancak İbn Cüzey'in

45 Örnekler için bk. 1/190; 1/204; 1/247; 1/314.

46 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/203; 1/329; 1/357; 2/127.

47 el-Mücâdele 58/12.

48 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/354.

49 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/110; 1/120; 1/318; 2/57.

50 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/82.

51 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/28; 1/37; 1/454; 2/460; 2/473; 2/486.

52 el-Müddessir 74/5.

53 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/427.

54 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/79.

55 Bu konudaki yaklaşımlarla ilgili bk. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed Kasım (Riyad: Mecmau'l-Melik Fahd li't-Tibaeti'l-Mushafi'-Şerif, 1416/1995), 13/331; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 4/300; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirân* (Mısır: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/40; Muhammed Ebû

Kur'an'a dair Hz. Peygamber'den birçok şeyin aktarıldığını söylemesi onun Hz. Peygamber'in tefsirini çok sınırlı olarak görmediğinin kanıtıdır. Muhtemelen o, Hz. Peygamber'in sadece kavli tefsirini değil, fiilî tefsirini de bu kapsamda değerlendirmiştir.

İbn Cüzey fıkıh usulünü de Kur'an tefsirinin ilgili olduğu önemli alanlardan biri olarak görmektedir. Ona göre bu alan, tefsirin araçlarından biridir. Buna rağmen birçok müfessirin bu alanı ihmal ettiğini belirtmektedir.⁵⁶ Oysaki bu alanın Kur'an'ın manalarının anlaşılmasında ve görüşler arasında tercihte bulunma noktasında çok büyük katkısı olduğunu belirtmektedir. Ona göre her müfessir nas, zâhir, mücmel, mübeyyen, âm-ı has, mutlak-mukayyed, fehva'l-hitâb, delîlü'l-hitâb, lahnü'l-hitâb, neshin şartları, ihtilafın sebepleri, teâruzun şekilleri gibi konuları bilmeye ihtiyaç duymaktadır. İbn Cüzey'in tefsir açısından fıkıh usulünün bilinmesini gerekli gören bu tespitleri tefsir usulünün gelişimi açısından önemlidir. Zira o, yukarıda zikredildiği üzere tefsiri, fıkıh usulüyle ilişkili bir ilim olarak görmektedir. Tam da burada Kur'an'ın anlamını belirginleştiren, kapalılığı gideren, muradı ön plana çıkaran fıkıh usulünün lafızlarını ve kaidelerini tefsir için gerekli görmesi, onun bu ilme verdiği ehemmiyeti göstermektedir. Zikretmiş olduğu kısımların ihmal edilmesi halinde Kur'an'ın muradının doğru ve yeterli bir şekilde anlaşılması güçtür. Tespit edildiği kadarıyla İbn Cüzey tefsirinde de fıkıh usulünden kapsamlı bir şekilde istifade etmiştir. Hatta onun tefsir anlayışını inşa etmede, fıkıh usulü, en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Bunun birçok örneğine aşağıda yer verilecektir. İbn Cüzey bir müfessirin bilmesini şart koştuğu ilimlerden bir diğeri de nahiv ilmidir. Tefsirinde bu dile ilişkin her ayrıntıya yer verdiğini, Arap dilinin anlama taalluk eden yönlerine yer verdiğini ifade etmektedir.⁵⁷ Onun tefsirinde nahiv diline atıfta bulunduğu ayet yorumlarına rastlamak mümkündür.⁵⁸ Örneğin *إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* "(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz."⁵⁹ ayetinin tefsirinde Arap dilinin inceliklerine vurgu yapmaktadır. Buna göre ayetteki her iki *إِيَّاكَ* lafzı, mef'ûldür. Ona göre mef'ûlün başta zikredilmesi, hasr/tahsis anlamını ifade etmek içindir. Bu durumda *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* cümlesi, ibadette ve her konuda Allah'a şirk koşulmamasını; *وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* ifadesi ise her konuda sadece Allah'tan yardım talep edilmesini gerektirmektedir.⁶⁰

Beyân ilmi de İbn Cüzey'in Kur'an'la ilişkilendirdiği ilimlerdenidir. Ona göre bu ilim, Kur'an'ın fesâhat yönünü ön plana çıkarmaktadır.⁶¹ İbn Cüzey Kur'an'ın anlatım tarzlarını, bazı ayetlerin tefsirinde vurgulamıştır.⁶² Örneğin o, "Ölüden diriye çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın."⁶³ Bu ayette mutabakat sanatının⁶⁴ olduğunu, bunun Kur'an'ın anlatım tarzların-

Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 1/42.

56 Birçok müfessirin fıkıh usulünü ihmal ettiği iddiası eleştiriye açık bir konudur. Zira tefsir eserlerine bakıldığında aslında çoğu müfessirin bu alandan bir şekilde istifade ettiği görülmektedir. Bununla beraber her müfessirin fıkıh usulünden aynı düzeyde yararlanmadığı da bir gerçektir.

57 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/79.

58 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/77; 1/226; 1/266; 2/335; 2/414.

59 el-Fâtiha 1/5.

60 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/65.

61 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/108; 1/217; 1/274; 1/401; 1/461; 2/466.

62 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/18.

63 Âl-i İmrân 3/27.

64 Tezat veya mutâbakat sanatı, "Birbirine karşıt iki ögenin bir sözde, bir dizide veya beyitte bir araya getirilmesi anlamında bedî' terimi" anlamına gelmektedir. Bu konuda bk. İsmail Durmuş, "Tezat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Kasım 2023).

dan biri olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁵

İbn Cüzey'in tefsir ilmini zikredilen tüm bu alanlarla ilişkilendirmesi; tefsirin tüm bu alanlarla aynı derecede irtibatlı olduğuna delâlet etmemektedir. Zikrettiği ilimlerin bazıları doğrudan Kur'an ilimleriyle ilişkili iken bazı ilimlerin tefsire katkısı çok belirgin düzeyde değildir. Ayrıca o, zikrettiği ilimlerin bir kısmını hangi gerekçe ve gayelerden ötürü tefsirle irtibatlandırdığını yeterli düzeyde irdelememiştir. Ayrıca Kur'an'ın ilişkili olduğu başka ilimler de mevcuttur. Bunlara neden yer vermediğine dair de bir detay zikretmemiştir. Başka bir ifadeyle İbn Cüzey, Kur'an'ın doğrudan ilişkili olduğu ilimlere dair kapsamlı bir okuma ön plana çıkarmamıştır. Sadece bazı ilimlerin zikriyle yetinmiştir. Kaldı ki bunların da Kur'an'ın anlaşılmasındaki ehemmiyetinin derecesini ön plana çıkarmamıştır. Zira fıkıh usulü, Arap dili, kıraat ve hadis bilgisinin tefsir ile ilişkisi açıktır; Kur'an kıssaları, tasavvuf gibi alanlarla ilişkisi aynı düzeyde değildir. Ayrıca onun tasavvufu, tefsir ilminin ilişkili olduğu kaynaklar arasında zikretmesi tartışmaya açıktır.⁶⁶ Zira tefsirinde bu alanın, tefsire nasıl ve ne şekilde katkı sağlayacağıyla ilgili bir usul ortaya koymamıştır. Başka bir ifadeyle, tasavvufun murâd-ı ilâhîye katkısının ne olduğuna dair pratik örneklere ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla beraber Mola Fenârî (öl. 834/1431), İslamî ilimlerin zâhir ve bâtin olarak iki kısma ayrıldığını belirtmekte ve tasavvufun batın ilimlerden olduğunu ifade etmektedir. İlahî ilhamlara, derunî anlamlara taalluk eden ayetlerin anlaşılmasında bu alanın, tefsirin istimdâd ettiği kaynaklardan olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Fenârî, tefsirinin birçok yerinde tasavvufî görüşleri ayetlerin tefsirine dayanak olarak zikretmektedir.⁶⁷ Bunun yanı sıra İbn Cüzey'in ahkam bilgisi ile fıkıh usulünü ayrı zikretmesi de irdelenmesi gereken konulardan biridir. Zira tefsirin fıkıh ilişkisi ile tefsirin usul ilişkisi aynı düzeyde değildir. Müfessirin fakih olma zorunluluğu aranmamıştır. Fıkıh usulü, tefsirin doğrudan kaynakları arasında yer alırken fıkıh bilgisi ise ayetin muradına katkı sunduğu yerlerde ehemmiyet kazanmaktadır. Ayrıca nesih konusu, zaten hadis ve usul ilmiyle ilişkilidir. Nitekim o, hadisın tefsire kaynaklığını tartışırken nesih meselesine de atıfta bulunmuştur. Özetle İbn Cüzey'in tefsirle irtibatlandırdığı konuların kapsamlı olmadığı anlaşılmaktadır.

3. Tefsirde İhtilafların Şekilleri, Nedenleri ve Kaviller Arasında Tercih Yöntemi

İbn Cüzey mukaddimesinde tefsir ihtilaflarına yer vermekte ve bunları geniş bir pencereden irdelemektedir. Mukaddimesine bakıldığında onun tefsir ihtilaflarının tamamını gerçek ihtilaf kategorisinde değerlendirmedeği anlaşılmaktadır. Zira mukaddimesinde bazı tefsir ihtilaflarının gerçek anlamda bir ihtilaf olmadığını açıkça ifade etmektedir. Bu bağlamda onun, tefsir ihtilaflarına yaklaşımını iki şekilde irdelemek mümkündür.

3.1. Sunî İhtilaflar

İbn Cüzey'e göre tefsire dair tüm görüşleri ihtilafın bir parçası olarak değerlendirmek doğru değildir. Tefsir yorumlarının bir kısmının gerçek ihtilaf olmadığını bilakis yapay bir ihtilaf olduğunu, görüşler cemedildiğinde aslında zikredilen görüşlerin bir şekilde birbirini tamamladığına işaret etmektedir. Bu yönüyle İbn Cüzey başka âlimlerin de dile getirmiş

65 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/149.

66 Tayyâr, *Şerhu Mukaddimet't-Teshîl*, 82.

67 Molla Fenârî, *Aynü'l-â'yân* (b.y.: Dersaadet, 1325), 28, 87, 163, 166, 201.

olduğu⁶⁸ tenevvü ekseni tefsir ihtilaflarının gerçek ihtilaf olarak değerlendirilmemesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre tefsir ihtilaflarının üç şekli söz konusudur. Bunlardan biri, hakiki ihtilaftır. İbn Cüzey'e göre gerçek ihtilaf, anlamdan kaynaklı ihtilaftır. Görüşler arasında ayetin anlamı açısından zıtlık olduğu durumlarda gerçek bir ihtilaftan bahsetmek mümkün olacaktır.⁶⁹ Diğer ikisi ise gerçek ihtilafı barındırmamaktadır. Bunlardan ilki ibarenin farklı, anlamın aynı olduğu ihtilaflardır. O, bu şekildeki tefsir yorumlarının ihtilaf olmadığını, zira anlamın bir olduğunu ama ne yazık ki birçok müfessirin bu tarz yorumları gerçek ihtilaf olarak değerlendirdiklerini belirtmektedir. İbn Cüzey kendi tefsirinde bu tarz görüşleri gerçek bir ihtilaf olarak aktarmadığını bu tarz görüşleri birbirine yakın anlamlar şeklinde ele aldığını veya cemederek değerlendirdiğini ifade etmektedir.⁷⁰ İbn Cüzey umum anlamın temsilinden kaynaklı ihtilafı da gerçek ihtilaf olarak değerlendirmemektedir. Ona göre âlimler umum anlamı örnekler üzerinden ele aldıkları için her bir âlim, meselenin bir yönüne yahut kelimenin bir anlamına odaklanmaktadır. Bu tefsir yorumlarıyla ayetin tüm anlamını yansıtmaya gayreti içerisinde değillerdir. Bu görüşlerin hepsinin beraber irdelenmesi mümkündür. Zira anlamlar birbirine zıt değildir.⁷¹

O, tefsirinin birçok yerinde bu okumadan hareketle tefsir yorumlarına yaklaşmıştır.⁷² Örneğin *وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ* “Yardım isteyenlere ve yoksullara mallarından belli bir pay ayırırlardı.”⁷³ ayetindeki *(مَحْرُوم)* mahrûm ifadesiyle ilgili Şa'bî'nin (öl. 104/722) “Ben mahrumun ne olduğunu bilme konusunda yoruldum.” ifadelerine yer verdikten sonra birkaç görüş aktarmaktadır. Bu görüşlerden birine göre mahrûm, beytül mâlden pay almayan kişidir. Bir diğer görüşe göre ise mahrûm ekinleri zarar görmüş kişidir. Başka bir görüşe göre ise hayvanları ölen kişidir. İbn Cüzey'e göre ise mahrûm kelimesinin kapsamlı anlamı, “Hali insanlara gizli kalan fakirdir.”⁷⁴ böylelikle o mezkûr görüşler arasında bir ihtilafın olmadığını ortaya koymaktadır. İbn Cüzey, “Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım.”⁷⁵ ayetinin tefsiriyle ilgili birbirine yakın görüşler aktarmaktadır. Bazı âlimlerin ayeti “Beni tâatle hatırlayın, ben de sizi sevapla zikredeyim.” şeklinde tefsir ettiklerini bazılarının da “Beni dua ve tesbihle hatırlayın.” biçiminde yorumladıklarını aktarmaktadır. İbn Cüzey buna benzer başka görüşlerin de olduğunu ve müfessirlerin bu konuda birçok görüş aktardıklarına işaret ettikten sonra mutasavvıfların, bu ayeti belirli bir anlamla tahsis ettiklerini, ancak bunun doğru olmadığını belirtmektedir. Zira bu ayeti bir manayla tahsis eden bir delilin olmadığını belirtmektedir. O, Hz. Peygamber'in, “Ben kululum zannı üzerineyim. Beni zikrettiğinde onun yanında olurum. Beni yalnız başına zikrederse ben de onu kendi nefsimde anarım. Beni bir toplulukta zikrederse ben de onu, o topluluktan daha hayırlı bir toplulukta zikrederim.”⁷⁶ hadisinden hareketle mezkûr ayetin, mutlak anlamda zikrin faziletini ve yüceliğini

68 Örnek olarak bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Şur'ân*, thk. İbrahim Şemsiddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 33.

69 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/75.

70 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/75.

71 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/75.

72 Bu konuda bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/379; 2/219; 2/490-491; 2/483.

73 *ez-Zâriyât* 51/19.

74 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/308.

75 el-Bakara 2/152.

76 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâil-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Edep”, 58.

beyan ettiğini ifade etmektedir.⁷⁷ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Cüzey ayetin bir anlamla tahsis edilmesini doğru görmemekte, zikri geçen görüşleri ayetin kapsamı çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu yönüyle de görüşleri gerçek bir ihtilaf olarak yorumlamamaktadır. İbn Cüzey'in tefsir ihtilaflarının tamamını gerçek ihtilaf olarak görmemesi ve tefsirinde de bunu örnekler üzerinden ortaya koyması tefsir usulünün tatbiki açısından önemlidir. Ayrıca tespit edildiği kadarıyla İbn Cüzey, kimi zaman bir ayetin tefsiriyle ilgili birden fazla görüşü aktardıktan sonra bir değerlendirme yahut tercihte bulunmamaktadır.⁷⁸ Muhtemelen onun bu tutumu, ayetin zikredilen tüm görüşleri kapsadığı kanaatini taşınmasıyla ilişkilidir.

3.2. Gerçek İhtilaflar

İbn Cüzey'in üzerinde durduğu bir diğer ihtilaf çeşidi ise gerçek manadaki tefsir ihtilaflarıdır. O, tefsirdeki gerçek ihtilafların sebeplerine ve kaviller arasında nasıl bir tercih yönteminin benimsenmesi gerektiğine dair mukaddimesinde önemli ayrıntılara yer vermektedir. İbn Cüzey'e göre tefsir ihtilaflarının nedenleri on iki kısımdır. Bunlar; kıraatlerden kaynaklı ihtilaflar, i'rab farklılıklarından kaynaklı ihtilaflar, lügat âlimlerinin bir kelimenin anlam tespitinden kaynaklı ihtilafları, müşterek ifadelerden kaynaklı ihtilaflar, ayetin umum-husus ifade etmesinden dolayı gerçekleşen ihtilaflar, ayetin mutlak-mukayyed ihtimalinden kaynaklı ihtilaflar, ayetin hakikat-mecâz ihtimalinden dolayı gerçekleşen ihtilaflar, ayetin izmâr ve istiklâl ihtimalinden kaynaklı ihtilaflar, Kur'an'daki bir kelimenin zâit olup olmadığı meselesinden dolayı gerçekleşen ihtilaflar, bir kelimenin tertip üzerine mi yoksa takdim ve tehir üzerine mi hamledileceği meselesinden kaynaklı ihtilaflar, hükmün mensuh mu yoksa muhkem mi olduğundan dolayı gerçekleşen ihtilaflar ve Hz. Peygamber'den ve seleften aktarılan tefsir rivayetlerindeki farklılıklardan kaynaklı ihtilaflardır.⁷⁹

İbn Cüzey'in tefsirdeki ihtilafların nedenleriyle ilgili aktarılan bu tespitleri daha çok Kur'an metninin özelliklerinden kaynaklıdır. Bu yönüyle İbn Cüzey'in daha çok lafzın yorumlanmasından kaynaklı ihtilafların nedenlerine odaklandığını söylemek mümkündür. Ancak tefsirdeki ihtilafları bunlarla sınırlı tutmamak gerekir. Nitekim âlimler, ihtilafların sebepleriyle ilgili başka nedenlere de eğilmişlerdir. Müfessirin akidevî, fikhî mezhebinin etkisi, ilmi kişiliği de ihtilafın nedenleri arasında zikredilebilir.⁸⁰ Ayrıca muhkem-müteşâbih kavramlarını okuma ve yorumlama şekli, Mekkî-Medenî ayırımına yaklaşım biçimi, nüzûl sebeplerinin yorumlanmasından kaynaklı birçok tefsir ihtilaflarına rastlamak mümkündür.

İbn Cüzey tefsir ihtilafları arasında tercihte bulunma noktasında önemli bir yöntem ortaya koymaktadır. Buna göre tefsir ihtilafları içerisinde tercihte bulunurken şu noktalara riayet edilmelidir:

a) Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin desteklediği görüş tercih edilmelidir. İbn Cüzey'in tefsir tercihinin başına bunu koyması tabiidir. Zira âlimler, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini, tefsir kaynaklarının başında görmüşler ve ayetlerin tefsirinde bu yöntemi kullanmışlardır.⁸¹ İbn

77 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/101.

78 Örnek için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/427.

79 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/85.

80 Detaylı bilgi için bk. Suûd b. Abdillâh el-Fenisân, *İhtilâfu'l-Müfessirin esbabuhu ve âsâruhû* (Riyâd: Darü İsbiliyye, 1997), 263-320.

81 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/70; 11/387; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî,

Cüzey'in tefsirinin birçok yerinde bu yöntemi tefsir tercihlerinden gördüğünü gösteren yorumlarına, okumalarına rastlanılmaktadır.⁸² O ele aldığı birçok kavramı, Kur'an bütünlüğünden hareketle irdelemiştir. Örneğin takvanın derecelerini, Kur'an bütünlüğünden hareketle ele almıştır.⁸³ Sabrın faziletlerini, derecelerini ve kerametlerini Kur'an bütünlüğünden hareketle ortaya koymuştur.⁸⁴ Bunun yanı sıra birçok örnek zikredilebilir. Örneğin İbn Cüzey, Hz. Âdem'in yasaklandığı halde cennetteki ağaçtan yemesinin nedenini, "Biz daha önce Âdem'den söz almıştık, fakat o unuttu; biz onda yeterli bir kararlılık görmedik."⁸⁵ ayetinden hareketle unutmaya bağlamaktadır. Konuyla ilgili başka görüşler de aktarmasına rağmen ayetin desteklediği anlamı tercih etmektedir.⁸⁶ Onun bu yöntemi tefsir tercihlerinde dikkate aldığı yansıtan başka örneklere de yer vermek mümkündür. Ancak tefsir usulünde bu yöntemin pratik anlamda somutlaştırılması açısından nasıl bir yöntemin takip edileceği noktasında onun tefsirinde ciddi detaylara rastlanmamaktadır.

b) Hz. Peygamber'in hadisinin desteklediği görüşün tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. İbn Cüzey özellikle sahih hadisin bu konuda referans alınması gerektiğini belirtmektedir. O, bu konuda "Hadis sahih ise bu konuda ölçü alınması gereken budur." diyerek⁸⁷ tefsir yorumları arasında tercihte ölçü alınması gereken deliller arasında hadislerin önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Cüzey, sahih, sarîh hadislerle amel etmeyi tefsirde bir zorunluluk olarak görmektedir. Allah'ın ahirette görüleceğine dair "Rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak."⁸⁸ ayetini delil gösterdikten sonra "Bu konuda tevil ihtimali taşımayan, sarîh ve sahih hadisler nakledilmiştir."⁸⁹ demesi onun hadisleri tefsir yönteminde bağlayıcı olarak kabul edilmesini bir zorunluluk olarak gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla İbn Cüzey'in bu yöntemi tefsirinin temel kaynakları arasında gördüğü açıktır.⁹⁰ Ayrıca birçok ayetin tefsirinde Hz. Peygamber'in tefsirini, tercih ettiği yoruma referans göstermektedir.⁹¹

İbn Cüzey ayetin anlamını belirginleştiren ve doğrudan tefsirine delâlet edip, sarahaten tefsir eden başka ayetler olmadığında, hadisin mevcudiyetinden istifade etmiştir. Şu örnek buna delil gösterilebilir. O, نَبَسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ صَرِيحٍ "Onlar için kuru, dikenli bir bitkiden başka yiyecek yoktur."⁹² ayetindeki صَرِيحٍ "dikenli bitki" ifadesinin tefsirinde dört görüş zikretmektedir. Birinci görüşe göre ayetteki ifadeden kasıt zehirli bir dikedir. O bu görüşü tercih etmekte-

Mefâtihu'l-gayb (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1420), 10/35; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 39; Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/184; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr, Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 5/477; Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/184;

Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî Şinkâtî, *Edvâ'ü'l-beyân fi îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 1/8-10.

82 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/68; 1/80; 1/260; 1/350; 2/213; 2/30; 2/77; 2/89; 2/234; 2/437.

83 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/69.

84 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/103.

85 *et-Tâhâ*, 20/115.

86 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/80.

87 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/471.

88 *el-Kıyâme* 75/23.

89 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/271.

90 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/312; 1/344; 2/160; 2/177; 2/410; 2/473; 2/475.

91 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/114; 2/318; 1/420; 2/476; 2/517.

92 *el-Gâşiye* 88/6.

dir. Zira Arap dilcilerinin kelimeyi bu şekilde yorumladıklarını ayrıca Hz. Peygamber'in de “(Zehirli) diken, cehennemdeki bir yiyecektir.” şeklinde hadisi olduğunu belirtmektedir. Bir diğer görüşe göre ise ayetten kasıt zakkum ağacıdır. İbn Cüzey bu görüşün de “*Zakkum ağacı günahkârın yiyeceğidir.*”⁹³ ayetiyle delillendirildiğini aktarmaktadır. Bazılarının ayeti bir tür bitki yahut cehennemde bir vadi şeklinde yorumladıklarını aktaran İbn Cüzey bunların zayıf olduğunu belirtmektedir.⁹⁴ Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere o, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden istifade edecek ve bu yöntemle amel etmesini sağlayacak sarıh-güçlü delil bulamadığından dolayı hadisin ve Arap dilinin desteklediği görüşü tercih etmiştir.⁹⁵ Başka bir ifadeyle o, zikri geçen *صَّرِيع* ifadesinin, Duhân Sûresi, 43-44. ayetlerindeki zakkum ağacıyla tahsis edildiği kanaatinde olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple de Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri noktasında sarıh ve güçlü bir delil olmadığına hadisle tefsiri tercih etmiştir. Böylelikle o, mezkûr ifadeyi daha umum bir anlamla tefsir etmiştir. Esasen müfessirler de mezkûr ifadeyi tahsis eden bir delilin olmaması sebebiyle umum anlamı ön plana çıkarmışlardır. Buna göre zikri geçen ifade, mutlak anlamda cehennem yiyeceğidir.⁹⁶

c) Tefsir görüşleri arasında dikkate alınması gereken bir diğer tercih sebebi ise cumhurun görüşüdür. İbn Cüzey, tefsir görüşleri arasında tercih gerekçesi olarak cumhurun yahut ekseriyetin görüşünü dayanak olarak göstermektedir. Zira çoğunluğun görüşünün tercih sebebi olduğunu beyân etmektedir. Müfessirlerin çoğu da cumhurun görüşünü tercih sebebi olarak görmüştür.⁹⁷ Bu bağlamda İbn Cüzey'in buna atıfta bulunması anlamlıdır. İbn Cüzey bazen tefsir görüşlerini aktarırken cumhurun/çoğunluğun görüşünü ilk sırada yer vermekte ve çoğunlukla da sonraki görüşleri “kîle” lafzıyla aktarmaktadır.⁹⁸ Kimi zamanda ilk sırada cumhurun görüşünü zikretmemektedir.⁹⁹ Birçok yerde de tercih ettiği görüş, cumhurun görüşüyle paraleldir.¹⁰⁰ Örneğin *لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ* “Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır.”¹⁰¹ ayetinin tefsirinde iki görüş aktarmaktadır. Bu görüşlerden birine göre (حُسْنَىٰ) husnânın cennet, (زِيَادَةٌ) ziyâdenin Allah'ı görme şeklinde tefsir edildiğini belirtmektedir. Diğer görüşe göre ise husnânın yapılan eylemin karşılığının on kat verilmesi, ziyâdenin ise yedi yüze kadar artırılması şeklinde yorumlandığını ifade etmektedir. Ona göre birinci görüş daha sahihtir. Zira konuyla ilgili hadisin mevcudiyeti söz konusudur. Ayrıca çoğunluk bu görüşü tercih etmiştir.¹⁰² İbn Cüzey'in çoğunluğa atıfta bulunmasında fikhî kişiliğinin etkisi yadsınamaz. Zira kendisi aynı zamanda fikhî eserler kaleme almış ve fikhî konularda derinliğiyle bilinen bir isimdir. Onun tefsir okumalarına fikhî birikiminin de etkisinin olması muhtemeldir. Zira fikhî meselelerde cumhurun görüşünün tercih sebebi olarak gös-

93 ed-Duhân 44/43-44.

94 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/476.

95 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tarık b. Ahmed b. Alî el-Farîs, *Ulâmü'l-Kur'an inde'l-İmam İbn Cüzey el-Kelbî ve Eserühâ fi Tefsirihi et-Teshîl li-Ulumi't-Tenzil* (Arabistan: Tibaetü'l-Fettanî, ts.), 2013- 228.

96 İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 5/473; Süyûtî, *Mu'terekü'l-akrân fi müsterekil-Çur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/585.

97 Örnekler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/177; Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 1/166; İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed Şâtîbî, *el-Muvâfâkât*, nşr. Meşhûr b. Hasan (b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 5/140.

98 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/467; 2/112; 2/336; 2/492.

99 Örneğin bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/218.

100 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/262; 2/345; 2/359; 2/39.

101 Yûnus 10/26.

102 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/355.

terilmesi önemliken tefsir literatüründe tefsir kaynakları arasında sahâbe görüşü, üçüncü sırada zikredilmiştir. Ancak tefsiri incelendiğinde onun mutlak anlamda cumhurun görüşünü sahâbe tefsirinden daha çok önemseydiği ortaya koyan veriler mevcut değildir. Tespit edildiği kadarıyla o, mutlak anlamda çoğunluğun görüşünden ziyade daha çok sahâbenin çoğunluğunun tercih ettiği görüşü önemsemıştır. Esasen bu konuda dikkate alınması gereken başka karineler de ehemmiyet arz etmektedir. Sahâbeye nispet edilen rivayetin sıhhati, sahâbenin ayetin tefsiriyle ilgili ihtilaf edip etmediği gibi ayrıntıların da dikkate alınması gerekmektedir. Ayrıca dile getirilen görüş, sahâbîlerin çoğunluğunun mu yoksa tek bir sahâbinin mi görüşü olduğu da tercih faktörlerinde ehemmiyet arz edebilmektedir. Tüm bu karinelerle beraber delil mutlaka göz önünde tutulmalıdır. Zira sahâbe görüşünün başka delillerden hareketle dikkate alınmadığı durumlar olabilmektedir.¹⁰³ Bununla beraber bir görüşü sahâbîlerin çoğunluğunun dile getirmesi ve bunun delille desteklenmesi ölçüt alınması açısından ehemmiyet arz edebilmektedir.¹⁰⁴

d) İbn Cüzey tefsirde tercihin gerekçeleri arasına dördüncü sıraya sahâbe bilginlerinin tefsir tercihlerini koymaktadır. Ona göre kendilerine tabi olunan dört halife gibi büyük sahâbîler ve “Allahım! Onu dinde derinleştire ve ona tevili öğret.”¹⁰⁵ duasına mazhar olan İbn Abbas’ın tefsir yorumları dikkate alınmalıdır. İbn Cüzey’in özellikle bilgin sahâbîlere atıfta bulunması onun bağlayıcılık açısından tüm sahâbîleri aynı seviyede görmediğinin kanıtı mahiyetinde değildir. Zira o, mutlak anlamda sahâbe tefsirine atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁶ Esasen bu yaklaşım İbn Cüzey’e özgü bir şey değildir. Sahâbe bilginlerine özel atıfta bulunmak birçok müfessirin de yaptığı bir şeydir. Çünkü bu alanın önemli isimlerinin söz konusu olması onların daha çok ön planda tutulmasına yol açmıştır.

İbn Cüzey’in, sahâbe tefsirini bağlayıcı gördüğünü gösteren birçok örnek zikretmek mümkündür.¹⁰⁷ Özellikle bir konuda sahâbenin ekseriyetinin görüşü söz konusuysa onu daha çok önemsemıştır. Örneğin İbn Cüzey “*Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mîrasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allah’ın izniyle hayır işlerinde yarışır; işte büyük lütuf budur.*”¹⁰⁸ ayetinde bahsedilen üç grubun kimler olduğuyla ilgili birçok görüş aktarmaktadır. O, Hz. Ömer, İbn Abbas, Hz. Âişe, İbn Mes’ûd, Kâ’b ve birçok müfessirden ayetteki üç grubun Hz. Peygamber’in ümmeti içerisindeki kişileri kapsadığına dair görüşler aktarmaktadır. Buna göre sâbık önde giden, muktesid ortanca kişi, zâlim ise asi olandır. Bu ayetin kapsamına kafirleri de dâhil eden başka görüşlere de yer vermektedir. Ancak o, konuyla ilgili ayete delâlet eden hadislerin olmasını ve bunu dile getiren sahâbîlerin azametinden dolayı ayeti Müslümanlara hamletmekte ve bunu daha sahih ve râcih görmektedir.¹⁰⁹

103 Örnek olarak bk. Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadir* (Şam: Dâru İbn Keşir, 1414), 5/616-517.

104 Tefsirlerdeki örnekler için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/50; 14/317; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Berdevûni (Kahire: Dârü’l-kütübî’l-Misriyye, 1964), 9/111-112.

105 Ahmed b. Hanbel, *Fezâ’ilü’ş-şahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983), 2/963.

106 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/88.

107 Bu konuda bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/145; 2/249.

108 el-Fâtir 35/32.

109 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/176.

Sahâbenin ihtilaf ettiği ayetlerin tefsirinde ise var olan görüşler arasında İbn Cüzey'in kimi zaman tercihte bulunduğu bazen de tercihte bulunmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin o, "Eğer müminlerden iki grup birbiriyile savaşırsa hemen aralarını düzeltin."¹¹⁰ ayetinden hareketle müminler arasında bir savaş olduğunda aralarının düzeltilmesi gerektiğini ancak sulhan sakınıp haddi aşan grupla da savaşılabileceğini belirtmektedir. Bununla beraber Müslümanlar arasında ortaya çıkan fitne durumlarında ise kişinin nasıl davranması gerektiği konusunda sahâbenin ihtilaf ettiğini ifade etmektedir. Bir grup sahâbenin çarpışmayı doğru görmediğini bir grup sahâbenin ise fitne zamanlarında sevâdü'l-a'zâmın, hakkın ve âlimlerin desteklediği tarafın yanında yer alıp çarpışmayı gerekli gördüklerine dair rivayetlere yer vermektedir. Ancak o, bir tercihte bulunmamaktadır.¹¹¹ Tefsirinde sahâbenin tefsir ihtilafları ile ilgili tercih yapmadığı pek çok örnek mevcuttur.¹¹² İbn Cüzey tâbiîn tefsirini, mukaddimesinde tercih sebebi olarak zikretme de birçok yerde onların görüşlerine de yer vermektedir. Kimi zamanda tâbiîn âlimlerinin isimlerini zikretmeden görüşlerini aktarmaktadır.¹¹³

e) İbn Cüzey, tefsirin tercihleri arasında beşinci sıraya Arap dilini koymaktadır. Ona göre Arap dilinin desteklediği tefsir görüşüyle amel etmek, makbul tercih gerekçeleri arasındadır. Onun tefsirinde bunun birçok örneğine rastlamak mümkündür.¹¹⁴ Örneğin İbn Cüzey, *إِي وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ* "Rablerine bakarlar..."¹¹⁵ ayetteki *نَظَرًا* ifadesinin *görme* anlamına geldiğini, *وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ* ayetinin de bu anlamda olduğunu söylemektedir. Mu'tezile'nin ifade ettiği gibi *نَظَرًا* kelimesinin *beklemek* anlamına gelmediğini, zira Arap dilinde bu kelimenin ilâ harf-i cerr ile kullanımında sadece 'görmek' anlamını ifade ettiğini, lâzımî halinin ise 'beklemek' anlamını taşıdığını belirterek ilk görüşü tercih etmiştir.¹¹⁷

f) Bağlamın desteklediği görüşle amel edilmelidir. Bu tercih faktörünü, tefsir literatürünün önemli isimlerinin birçoğunun eserlerinde bulmak mümkündür.¹¹⁸ İbn Cüzey'in tefsirine bakıldığında onun tefsir görüşleri içerisinde bağlam bilgisinin desteklediği görüşü tercih ettiği birçok ayet yorumuna rastlanmaktadır.¹¹⁹ Örneğin İbn Cüzey, "Onlar, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir. Eğer şimdi onlar bu söylenenleri inkâr edersen muhakkak ki yerlerine, bunları inkâr etmeyecek bir kavim getiririz."¹²⁰ ayetinde zikri geçen kavimden kastın; peygamberler yahut sahâbiler veya müminler olduklarına dair üç görüş aktarıldıktan sonra ilk görüşü tercih etmektedir. Ona göre ayetin devamı "İşte onlar, Allah'ın hidâyete erdirdiği kimselerdir. Şu hâlde onların rehberliğine uy."¹²¹ peygamberlere delâlet etmektedir. Dolayısıyla râcih olan görüş bunların peygamberler olduklarıdır.¹²²

110 el-Hucurât 49/9.

111 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/296.

112 Bu konuda bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/333; 2/195; 2/266; 2/333.

113 Örnekler için bk. 1/99; 1/125; 1/131; 1/188; 1/228; 2/195; 2/387.

114 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/158.

115 el-Kıyâme 75/23.

116 Yûnus 10/43.

117 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/434.

118 Bu konuda bk. Hüseyin el-Harbî, *Çavâ'idü't-tercih inde'l-müfessirin: Dirase nazariyye tatbikiyye* (Riyad: Dâru'l-Kasım, 1996), 1/113.

119 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/359; 1/453; 2/218; 2/249; 2/320; 2/336; 2/365; 2/493.

120 el-En'âm 6/89.

121 el-En'âm 6/90.

122 Bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/268.

g) Aksini ortaya koyan bir delil olmadıkça ayetler okunduğunda zihne yerleşen anlamıyla amel edilmelidir. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın zâhir anlamının desteklediği görüş tercih edilmelidir. Nasların yorumlanmasında zâhir anlamla amel edilmesi, esasında usulün kaidelerinden biridir.¹²³ Bu sebeple de ayetlerin zâhirî anlamlarının da dikkate alınması gerektiği birçok âlim tarafından dile getirilmiştir.¹²⁴ İbn Cüzey'in de ayetlerin zâhirî anlamlarına sıklıkla atıfta bulunması¹²⁵ onun tevil kavramına yüklediği anlamla uyumludur. Zira ona göre tevil, lafzın mecâzî anlamıyla amel etmektir. Bu durumda onun ayetin yorumlanmasında mecaza yani teville değil, zâhir anlama odaklanmayı doğru gördüğü anlaşılmaktadır.

İbn Cüzey'in tefsir tercihlerinde zâhir anlamın önemli olduğunu gösteren ve tercihlerinde dikkate aldığı delillerden biri olduğuna işaret eden birçok örnek mevcuttur. Örneğin o, *ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ* “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu.”¹²⁶ ayetini zâhirî anlamla uyumlu bir şekilde tefsir etmektedir. Ona göre (ب) berr ifadesinden kasıt denize uzak memleketler anlamına gelirken (بحري) bahr ise denizin kıyısına yakın yerleri ifade etmektedir. Bazılarının berr ifadesini dil, bahr ifadesini ise kalp şeklinde tefsir etmelerini¹²⁷ ise doğru bulmamaktadır. Ona göre doğru tefsir, kelimenin bilinen anlamları üzerine yapılandır. Bu durumda karada çıkan fesadın sebebi kıtlık ve benzeri durumlar iken, denizdeki fesad ise boğulma gibi hallerden dolayı olabilir.¹²⁸ Bunun yanı sıra İbn Cüzey ayetin ifade etmediği anlamların ayete yüklenilmesini yer yer eleştirmektedir. Örneğin o, “O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!”¹²⁹ ayetinin kıyasa delil olarak sunulmasını eleştirmektedir. Ona göre bu istidlal, ayetin taşıdığı anlamın dışındadır.¹³⁰

Her ne kadar İbn Cüzey'in zâhir anlamı temel aldığını gösteren birçok örnek olsa da onun kimi zaman başka karinelere hareketle zâhir anlamla amel etmediği de görülmektedir.¹³¹ Örneğin ona göre, “Kur'an okuyacağın vakit, o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.”¹³² ayetinin zâhirî anlamından, Kur'an okuduktan/okumaya başladıktan sonra Allah'a sığınılması gerektiği anlaşılmaktadır. Zira ayetteki (ف) fâ harfi, tertibi gerektirmektedir. İbn Cüzey cumhurun bu ayetin zâhirî anlamıyla amel etmediğini, zira Kur'an'dan bir bölüm okunurken değil, okunmadan önce istiâze okumayı gerekli gördüklerini belirtmektedir. Buna rağmen bazılarının bunun dışına çıktıklarını da ifade etmektedir. Böylelikle o, ayetin tevil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu durumda anlam; “Kur'an okumaya niyet edersen...” şeklindedir. İbn Cüzey bu yorumuyla zâhir anlamla amel etmemiş ve cumhurun görüşünü tercih ederek teville gitmiştir.¹³³

h) Hakiki anlamın mecaza tercih edilmesidir. O, Kur'an'da mecazın varlığını kabul etse

123 Şinkîtî, *Edvâ'ü'l-beyân*, 4/730.

124 Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 341; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/15.

125 Bu konuda bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/207; 1/250; 1/294; 2/16; 2/36; 2/158.

126 er-Rûm 30/41.

127 Sehl et-Tüsterî âyeti bu minvalde tefsir etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsa b. Abdillâh b. Refî'et-Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 121.

128 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/134.

129 el-Haşr 59/2.

130 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/358.

131 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/36.

132 en-Nahl 16/98.

133 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/435.

de bir delil ve karine olmadığı sürece ayetin hakiki anlamını tercih etmektedir.¹³⁴ Ona göre bu usulcülerin de tercih gerekçelerindedir. Örneğin İbn Cüzey “*O gün mümin erkeklerin ve mümin kadınların ışıklarının önlerini ve çevrelerini aydınlattığını görürsün.*”¹³⁵ ayetteki nurun istiare olduğu, bununla hidâyetin ve Allah’ın rızasının kastedildiğine yönelik yorumu eleştirmektedir. O ayetin hakiki anlamda olduğunu cumhurun da bu görüşte olduğunu Hz. Peygamber’den de bu konuda rivayetin aktarıldığını, müminlere cennette nurun eşlik ettiğini ifade etmektedir.¹³⁶ Benzer şekilde “*O gün cehenneme “Doldun mu?” diyeceğiz; cevap verecek: “Daha yok mu?”*”¹³⁷ cehennemın gerçek anlamda konuştuğunu, bunun Allah için kolay olduğunu belirtmektedir.¹³⁸ Ancak bununla beraber kimi zaman mecazla iştihar etmiş kelimenin daha fazla fasih olması, kelimenin çok fazla kullanımından ve hakiki anlamından daha fazla ön plana çıkmasından dolayı mecazın tercih edilebileceğini ifade etmektedir. Örneğin o, *وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّبِّ* “*Onlara alçak gönüllülükle kol kanat ger.*”¹³⁹ Bu ayetin gerçek anlamda olmadığını, istiare olduğunu ayetin, anne-babaya yumuşak ve mütevazi davranma anlamını içerdiğini belirtmektedir. Bu anlamdaki kullanımın bir benzerinin *وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ* “*Müminlere karşı da alçakgönüllü ol!*”¹⁴⁰ ayeti için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹ Onun tefsirinde, mecazın tercih edildiği birçok tefsir yorumuna rastlamak mümkündür.¹⁴²

i) İbn Cüzey bir delil olmadıkça umum anlamın has anlama tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü umum anlamın daha evla olduğunu iddia etmektedir. Nitekim tefsirinde de bu bakış açısı çerçevesinde umum-husus meselesine odaklanmıştır. Bir delil ve karine olmadıkça umum anlamla amel etmiştir.¹⁴³ Örneğin İbn Cüzey, “*İşte o zaman, izlenenler, kendilerini izleyenlerden hızla uzaklaşmışlardır; artık azabı görmüşler, aralarındaki bağlar kopmuştur.*”¹⁴⁴ ayetinde izlenenlerin kimler olduğuyla ilgili ilahlar, şeytanlar ve kafirlerin önde gelenleri şeklinde birkaç görüş aktardıktan sonra umum anlamın evla olduğunun altını çizmektedir.¹⁴⁵ Taberî de mezkûr görüşleri aktardıktan sonra umum anlamla amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira ayetin tahsisini gerektiren bir delil olmadığını söylemektedir.¹⁴⁶ İbn Cüzey, “*Güzel sözler O’na yükselir.*”¹⁴⁷ ayetindeki güzel sözün ‘lâ ilâhe illallah’ şeklinde tefsir edildiğini, ancak lafzın ‘zikir, dua, Kur’an okuma, ilim öğrenme’ gibi anlamları da içeren umum anlam üzere olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁸

İbn Cüzey âyetin umum anlamını tahsis eden karineler ve deliller bulunması durumuna da temas etmiştir. Kimi zaman da ayetin tahsisıyla ilgili mezheplerin görüşlerini zikret-

134 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/410.

135 el-Hadîd 57/12.

136 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/345.

137 el-Kâf 50/30.

138 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/303.

139 el-İsrâ 17/24.

140 el-Hicr 15/88.

141 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/444.

142 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/87; 1/91; 1/180; 1/348; 2/357.

143 Bu konuda bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/319; 2/36; 2/122; 2/303; 2/233; 2/379; 2/122.

144 el-Bakara 2/166.

145 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/106.

146 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/288.

147 el-Fâtır 35/10.

148 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/172.

mektedir.¹⁴⁹ Örneğin *قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَىٰ* “Doğrusu arınan ve rabbinin adını anıp namaz kılan kurtuluşa ermiştir.”¹⁵⁰ ayetlerindeki “tezekkâ” ifadesinin anlamıyla ilgili birçok görüş aktarmaktadır. Buna göre bazıları ayeti, ‘günah ve şirkten arınma’ şeklinde, bazıları da ‘zekât verme’ biçiminde yorumlamıştır. Kimileri de ayeti, namaz için abdest alma, olarak tefsir etmiştir. İbn Cüzey bir grup âlimin de bu zekâtın fitır sadakası olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Ayetin sonundaki (صَلَىٰ) “sallâ” ifadesinden kastedilen namazın da bayram namazı olduğunu ve Hz. Peygamber’in bu konuda rivayeti söz konusu olduğunu ifade etmektedir.¹⁵¹ Bazılarının da mezkûr ayetleri farz zekâtta malın verilmesi ve farz namazlar şeklinde yorumlamalarını ise zayıf görüş olarak değerlendirmektedir.¹⁵² Anlaşıldığı kadarıyla İbn Cüzey (تَزَىٰ) “tezekkâ” ifadesini, fitır sadakası olarak صَلَىٰ kelimesini ise bayram namazı şeklinde yorumlamaktadır. Nitekim bu konuda bir grubun tercihine ve Hz. Peygamber’in hadisinin mevcudiyetine referansta bulunması buna işaret etmektedir. Tefsir kitaplarına bakıldığında A’lâ Sûresi’nde zikri geçen kelimeleri, belli bir ibadetle tahsis edenler olduğu gibi tüm amellerde tevhide bağlılık şeklinde ve manevi temizlenme bağlamında okuyup umum anlamı ön plana çıkaranlar da olmuştur.¹⁵³

j) Bir delil olmadığı sürece mutlak anlamla amel edilmelidir.¹⁵⁴ İbn Cüzey bir delil olmadıkça mutlak anlamı ön plana çıkarmaktadır.¹⁵⁵ Onun mutlak ve umum anlamla amel etmesi usulcü yönünün de bir tezahürüdür. O, bu kaideden hareketle çok önemli meselelere açıklık getirmektedir. Örneğin “Hiç kimseden şefaât kabul olunmaz.”¹⁵⁶ ayetinin mutlak anlamda şefaati nefyettiğini belirtmektedir. Ancak İbn Cüzey, “O’nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaât edemez.”¹⁵⁷ “Allah katında, O’nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz.”¹⁵⁸; “O izin vermedikçe şefaât edecek biri de yoktur.”¹⁵⁹ ayetlerinden ve Hz. Peygamber’in, “Şefaât et, şefaatin kabul edilsin.”¹⁶⁰ hadisinden hareketle hak ehlinin şefaati caiz gördüğünü belirtmektedir. O konuyla ilgili şöyle demektedir: “Kur’an’da mutlak anlamda şefaati nefyeden her şey, bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zira mutlak mukayyede hamledilir. Bu mutlak ayetlerde Mu’tezile için şefaatin nefyine delil yoktur.” Dolayısıyla ona göre şefaât Allah’ın izniyle mümkündür. Bunu nefyeden ve ispatlayan ayetler arasında bir teâruz da söz konusu değildir.¹⁶¹ Dolayısıyla İbn Cüzey’in bu yöntemden hareketle ayetleri açıklığa kavuşturmaya çalışması önemlidir. Bu da usulün de bir kaidesi olan¹⁶² mutlakın mukayyede hamlinin tefsir ilminde uygulanmasının ne denli önemli ve gerekli olduğunu yansıtmaktadır.

149 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/231; 1/244.

150 A’lâ 87/14-15.

151 Ancak İbn Cüzey, hadise yer vermemektedir. Ancak rivayetlere göre sahâbîler mezkûr âyetin tefsirini Hz. Peygamber’e sormuş o da “O, fitır sadakasıdır.” demiştir. Bu konuda bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.) 8/485.

152 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/475.

153 Bu konuda bk. Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye* 12/8214; Alî b. Muhammed Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts), 6/255.

154 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/464.

155 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/107.

156 el-Bakara 2/48.

157 el-Bakara 2/255.

158 es-Sebe’ 34/23.

159 Yûnus 10/3.

160 Müslim, “İman”, 84.

161 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/83; 1/131; 2/141.

162 Şinkîfî, *Eḍvâ’ü’l-beyân*, 1/311.

k) Bir delil olmadığı sürece kelamın istiklâl halinin, izmâra tercih edilmesidir.¹⁶³ Bu kaideye birçok müfessir de yer vermiştir.¹⁶⁴ İbn Cüzey'in bu kaideyi uyguladığına dair tefsirinde veriler mevcuttur.¹⁶⁵ Örneğin o, *قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ* "De ki: "Hangi şahidin şahitliği daha güvenilirdir?" De ki: "Benimle sizin aranızda Allah şahittir."¹⁶⁶ ayetinin tefsiriyle ilgili iki ihtimale yer vermektedir. Birinci ihtimale göre cümlede bir takdir yoktur. Bu durumda Allah mübtedâ, şahid ise haberidir. İkinci ihtimale göre ise cümlede bir hafz mevcuttur. Bu durumda cümle *هو شهيد بيني وبينكم* şeklindedir. İbn Cüzey, ilk görüşün râcih olduğunu, zira cümlede bir izmârın (gizliliğin) olmadığını ifade etmektedir. İkinci ihtimalin ise soruya cevap bağlamında râcih olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁷

l) Kelamın tertibi üzerine olduğu anlama amel edilmesi ve bunun takdim ve tehire tercih edilmesidir. Bu bakış açısı birçok tefsircinin de savunduğu bir görüştür. Zira aslanan metnin olduğu şekil üzere okunmasıdır. Takdim ve tehir meselesi ârizî bir durumdur.¹⁶⁸ Bir delil olmadıkça başvurulmamalıdır. İbn Cüzey'in bu kaideye yer verdiği tefsir yorumları mevcuttur.¹⁶⁹ Örneğin o *قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (1) مَلِكِ النَّاسِ (2) إِلَهِ النَّاسِ* "De ki: ...İnsanların rabbine, insanların mâlik ve hâkimine, insanların mâbuduna sığınırım!"¹⁷⁰ ayetlerinde sırasıyla neden öncelikle Rab, sonra, melik, sonra ilâh sıfatlarının zikredildiği sorusuna derinlikli bir cevap vermektedir. Ona göre bu tertip aşağıdan yükseğe doğrudur. Rab sıfatının birçok insan için müsterek olduğunu, melik sıfatının ise bazı insanlar için kullanıldığını, ilâh sıfatının ise sadece Allah Teâlâ için kullanıldığını belirtmektedir.¹⁷¹ Tefsirinde bunun örneklerine rastlamak mümkündür.¹⁷²

Sonuç

Bazı tefsir mukaddimleri, tefsir usulüne ciddi katkısı olan önemli içeriklere sahiptir. Bunlardan biri olan İbn Cüzey'in tefsir mukaddimesi, birçok açıdan değerlendirmeyi hak etmektedir. Bu çalışmada İbn Cüzey'in tefsir mukaddimesinde ele aldığı konulardan olan; tefsirin mahiyeti, tefsir ilminin ilişkili olduğu ilimler, tefsir ihtilafları ve tercih yöntemleri mevzusuna dair yaklaşımı incelenmiştir. Bu bağlamda İbn Cüzey'in mukaddimesinde tefsirin mahiyetini, fıkıh usulüyle doğrudan irtibatlı gördüğü ve bu okumayla uyumlu olacak şekilde ayetlerin tefsirinde de fıkıh usulünden faydalandığı tespit edilmiştir. Ayrıca bu çalışmada onun Kur'an'la irtibatlı gördüğü ilimleri, pratik anlamda tefsirle ilişkilendirme noktasında bir çaba içerisinde olup olmadığı meselesi de örnekler üzerinden irdelenmiştir. Bu bağlamda onun mukaddimesinde zikretmiş olduğu on iki ilimden bazılarının tefsirle ilişkili olan yönünü ve bir müfessirin bilmesi gerekliliğini delilleriyle izah ettiği anlaşılmıştır. Hadis ilminin tefsirle olan ilişkisine dair derinlikli analizlerde bulunması özellikle

163 izmâr, cümlede bir hafz ve takdirin olması durumudur. İstiklâl ise cümlede bir hafz ve takdirin olmaması halidir.

164 İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/395.

165 Bu konudaki örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/477; 2/219.

166 el-En'âm, 6/19.

167 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/256.

168 Harbî, *Kavâ'idü't-tercih inde'l-müfessirin*, 2/106-108.

169 Örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/230; 2/176.

170 en-Nâs 110/1-3.

171 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/529.

172 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 3/693.

de sıhhati açık olan hadislerin tefsir ilminde dikkate alınması gerekliliğini ortaya koyması buna örnektir. Ona göre pek çok ayetin bazı olaylar hakkında yahut gazvelerle ilgili nâzil olması ayetlerin iniş ortamının bilinmesini gerekli kılmaktadır. Bu da rivayetlerin dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır. Benzer şekilde fıkıh usulünün doğrudan tefsirle ilişkili olan yönlerini tefsirinde somut örnekler üzerinden ortaya koymuştur. Bu bağlamda onun fıkıh usulü kaidelerinden hareketle şefaât gibi meseleleri izah ettiği tespit edilmiştir. Ancak o tasavvufu tefsirin irtibatlı olduğu ilimlerden saymasına rağmen tefsirinde tasavvufun tefsirle hangi açılardan ilişkili olduğuna dair değerlendirmelere yer vermemiştir. Bunun yanı sıra çalışmada teorik ve pratik bağlamda onun diğer ilimlere ilişkin okumalarına da yer verilmiştir.

İbn Cüzey'in tefsir ihtilaflarına yaklaşımı da bu çalışmada üzerinde durulan konulardandır. Onun tüm tefsir ihtilaflarını gerçek bir ihtilaf olarak görmediği bu sebeple de tefsirinde birçok tefsir ihtilaflarına bütüncül yaklaştığı görülmüştür. Bu bağlamda onun her tefsir görüşünü, gerçek anlamda ihtilafın bir parçası olarak görmediği örnekler üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Onun nazarında gerçek ihtilaflar mevzusu da ayrıntılı bir şekilde bu çalışmada incelenmiştir. Buna göre İbn Cüzey'in tefsir ihtilaflarının sebeplerine dair zikretmiş olduğu nedenler her ne kadar kapsamlı olmasa da önemli bir boşluğu doldurduğu anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra onun tefsir ihtilaflarında ortaya koyduğu tercih yöntemlerinin, birçok açıdan özgün olduğu çalışmada örnekler üzerinden ele alınmıştır. Ayrıca onun tefsir mukaddimesinde, tefsir ihtilaflarına dair ortaya koyduğu yöntem pratikte bağlı kaldığını gösteren birçok örneğe çalışmada yer verilmiştir. Bu bağlamda onun tefsir ihtilaflarında tercih sebebi olarak gerekli gördüğü Kur'an bütünlüğü, Peygamber tefsiri, sahâbe tefsiri, cumhurun görüşü, fıkıh usulü kaideleri gibi kaynakları dikkate aldığı tespit edilmiştir. Ancak onun ağırlıklı olarak tefsir ihtilaflarında Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden, Hz. Peygamber'in hadislerinden, cumhurun ve sahâbenin görüşü ile fıkıh usulü kaidelerinden hareketle tercihlerde bulunduğu anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra onun bağlam bilgisini ve Kur'an'ın zâhirî anlamını da tercih faktörü olarak ayetlerin yorumlanmasında gözettiği görülmüştür. Bununla beraber onun tercih sebebi olarak gördüğü kelamın istiklâl halinin, izmâra tercih edilmesi, kelamın tertibinin takdim ve tehire tercih edilmesi gibi tercih faktörlerinden de istifade ettiği anlaşılmıştır.

Kaynakça | References

Apaydın, Yunus. "Nas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nas>

Ayyıldız, Mahmut. "Tefsirin Gayesi ve İşlevi: İbn Âşûr'a Göre Kur'ân Lafızlarında Anlam Genişlemesinin İmkân ve Sınırları". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 127-160.

Bağış, Mehmet. "İbn Cüzey'in et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsîri'nin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü Konuları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 7-26.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. nşr. Abdürrezâk Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Min Revâ'i'l-Kur'ân: Te'emmülât 'ilmiyye ve edebiyeye fi Kitâbillâhi 'azze ve celle*. Dımaşk: Dâru'l-Fârâbî, 2007.

Çiçek, Mehmet. "Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017), 1-20.

Dâvûd, Selmâ İbrahim b. Dâvûd. "Usulü't-tefsir fi mukaddimât kutubi't-tefsir". *Mecelletü Câmiatü Ümmilkurâ li-'Ulûmi's-Şeria ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 35 (2011), 177-234.

Durmuş, İsmail. "Tezat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tezat--edebiyat#1>

Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü't-tefâsîr*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.

Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Abdüsselam Abdüş-şafî Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

Farıs, Tarık b. Ahmed b. Alî. *Ulûmü'l-Kur'an inde'l-İmam İbn Cüzey el-Kelbî ve Eseruhâ fi Tefsirihi et-Teshîl li- Ulumi't-Tenzîl*. Arabistan: Tibaetü'l-Fettanî, ts.

Fenârî, Molla. *Aynü'l-a'yân*. b.y.: Dersaadet. 1325.

Fenisân, Suûd b. Abdillâh. *İhtilâfu'l-Müfessirîn esbabuhu ve âsaruhû*. Riyâd: Darû İşbiliyye, 1997.

Harbî, Hüseyin. *Qavâ'idü't-tercih inde'l-müfessirin: Dirase nazariyye tatbikiyye*. Riyad: Dâru'l-Kasım, 1996.

İbn Âşur, Muhammed et-Tahir. "Tefsir İlminin İstimdâdı Hakkında". çev. Enes Büyük. *KTÜİFD* 4/2 (2017), 231-247.

İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullâh el-Hâlidî. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416.

İbn Hanbel, Ahmed. *Fezâ'ilü's-şahâbe*. thk. Vasiyullah Muhammed Abbas. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

İbn Hanbel, Ahmed. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, nşr. Şu-ayb el-Arnaût. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-ğadîş*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-ğur'ân*. thk. İbrahim Şemsiddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer Kureşî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhîre, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed Kasım. Riyad: Mecmau'l-Melik Fahd li't-Tibaeti'l-Mushafi's-Şerif, 1416/1995.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Mektebetü'l-Hayat, 1980.

Kur'ân Yolu. Erişim 10 Temmuz 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Mâverdî, Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-ğur'ân*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âme, 1974.

Süyûtî, Celâlüddîn. *Mu'terekü'l-ağrân fi müştereki'l-ğur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfağât*. nşr. Meşhûr b. Hasan. b.y.: Dâru İbn Affân, 1997.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Şînkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir. *Eğvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-ğur'ân bi'l-ğur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-ğur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.

Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *Şerhu Mukaddimeti't-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*. b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1431.

Tüsterî, Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîrü't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Mısır: Mektebetü Vehbe, ts.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahrü'l-Muhît fi Usuli'l-Fıkh*. b.y.: Dâru'l-Kutbî, 1994.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1376.

Zübeyrî, Ali Muhammed. *İbn Cüzey ve menhecühû fi't-tefsîr*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1987.

Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Formel Bir Yapı: Tatrîz

Mehmet Zahid Çokyürür | 0000-0002-2587-3882 | zahidcokyurur@gmail.com

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati,
Karaman, Türkiye

ROR ID: 037vfv096

Öz

Arap edebiyatında bedî sanatlar kategorisinde yer alan tatrîz, ilk kez Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) söz ettiği altı sanattan birisi olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Devam eden süreçte ise mahiyet itibariyle kayda değer bir değişim dönüşüm geçirmiştir. Sanatın tarihi serencamı; ilk etapta secide ve vezinde denk olan kelimelerin kafiyeden önce sıralanması, daha sonra sözün baş tarafında birden fazla mübtedanın sıralanıp haber kısmında bir sıfatın mübtedalar sayısınca manayla da ahenkli olacak şekilde sıralanması olarak gelişmiştir. Özellikle Osmanlı dönemi Arap şiirinde tatrîzin bu öncül şekilleri uygulanmakla birlikte şiir dizelerinin baş kısımlarının bir şahsın isim veya künyesinin harfleriyle okunması şeklinde tanımlanan ve adına teşcîr de denilen yeni bir kimliğine daha şiirlerde bolca rastlanır olmuştur. Ağırlıklı olarak gazel, bazen de methiye türü şiirlere uyarlanan bu tür, diğer başka lafzî sanatlarla birlikte kimi modern dönem Arap edebiyatçılarınca anlamın lafza kurban edildiği veya mana zenginlik ve derinliğinin ikinci plana atıldığı gibi gerekçelerle ötelenmiştir. Bu araştırmanın ana temasını Osmanlı dönemi Arap şiirindeki tatrîz dokusu oluşturmakta olup, araştırmada dönemin yeni nesil tatrîz karakteri tespit edildiği gibi tatrîz sanatı gibi lafzî sanatlarla karşı olan negatif bakış açısı bu sanat özelinde değerlendirmeye alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Arap Şiiri, Osmanlı Dönemi, Tatrîz, Akrostiş.

Atıf Bilgisi

Çokyürür, Mehmet Zahid. "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Formel Bir Yapı: Tatrîz". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 169-194.

<https://doi.org/10.33718/tid.1375724>

Geliş Tarihi	: 13.10.2023
Kabul Tarihi	: 08.12.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Formal Structure in Ottoman Period Arab Poetry: Tatrîz

Mehmet Zahid Çokyürür | 0000-0002-2587-3882 | zahidcokyurur@gmail.com

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Karaman, Türkiye

ROR ID: 037vfv096

Abstract

Tatrîz, which is included in the category of artistic arts in Arabic literature, first appeared on the stage of history as one of the six arts mentioned by Abu Hilal al-Askerî (d. after 400/1009). In the ongoing process, it has undergone a significant change and transformation in terms of its nature. The historical serencam of art; In the first place, it developed as the ordering of words that are equivalent in prostration and meter before the rhyme, then listing more than one muftada at the beginning of the word and listing an adjective in the news part in a way that is harmonious in meaning with the number of muftadas. Although these early forms of tatrîz were applied especially in Arabic poetry of the Ottoman period, a new identity, also called teşcîr, which is defined as the reading of the beginning parts of the poem lines with the letters of a person's name or identity, has become abundantly encountered in poetry. This genre, which is mainly adapted to ghazal and sometimes eulogy-type poems, has been postponed, along with other literal arts, by some modern Arab literati on the grounds that the meaning is sacrificed to the wording or the richness and depth of the meaning are relegated to the background. The main theme of this research is the tatrîz texture in Aap poetry of the Ottoman period, and in the research, the new generation tatrîz character of the period was determined and the negative perspective against literal arts such as tatrîz art was evaluated specifically in this art.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Ottoman Period, Tatrîz, Acrostic.

Citation

Çokyürür, Mehmet Zahid. "A Formal Structure In Ottoman Period Arab Poetry: Tatrîz". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 169-194.

<https://doi.org/10.33718/tid.1375724>

Date of Submission : 13.10.2023

Date of Acceptance : 08.12.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Bedîî sanatlar, Arap edebiyatında dikkat çeken ve bu alana estetik zenginlikler katan önemli gelişmelerdendir. Zira ifadenin manayla olan ahengini korumak kaydıyla lafız cihe-tinden daha güzel hale getirildiği bedîî sanatların ortaya çıkışı, gelişimi ve çeşitlenmesiyle Arap edebî alanında estetik güzellikler yayılmaya devam etmiştir. Esasen cinas, tıbâk ve reddü'l-acüz ale's-sadr gibi eski Arap şiirinde ilk nüvelerinin icra edildiği bedîî sanatlara çağlar geçtikçe yenileri ilave edilir olmuştur. Çıtanın giderek yükseldiği bu serüvende bedîî sanatlar gerek Eyyübiler döneminde ve gerekse Osmanlı döneminde daha yoğun bir şekilde kullanıldığı gibi yeni varyantlarıyla da temayüz etmiştir.¹

Bedîî sanatların tarihi serencamı Arap edebiyatında iz bırakmış olan ünlü edebiyat eleş-tirmenleri ve belagat bilginlerince de ilgiyle takip edilmiş ve eserlerinde kayıt altına alın-mıştır. Bu minvalde ilk akla gelen isimlerden olan halife şair İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908-909) kendisine kadar bilinen en meşhur beş bedîî sanata tespit ettiği on iki yeni sanatı daha ilave etmiş, Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) ise sayıyı otuz yediye kadar çıkarmıştır. Bedîî sanatların devam eden asırlardaki izi sürüldüğünde XI. yüzyılda İbn Reşîk el-Kay-revânî'nin (ö. 456/1064) altmış, XII. yüzyılda Üsâme b. Münkız'ın (ö. 584/1188) doksan beş ve XIII. yüzyılda İbn Ebû'l-İsba'ın (ö. 654/1256) yüz yirmi altı sanatı tescil ettiği ve sanatlar-ın sürekli yükselen grafiği gözlemlenebilmektedir. Bütün bunların yanı sıra bazı sanatların kavramsal içeriği değişime uğramış, bazıları yeni isimler kazanmış ve neticede bedîî sanat-lar meânî ve beyan gibi belagat disiplinlerinden sonra pratikte tatbik edildiği gibi teorik düzlemde de *bedî* adıyla müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir.²

Bir bedîî kavram olan التطرير (tatrîz) ise, Arap edebiyatında Ebû Hilâl el-Askerî'nin meş-hur *es-Sinâ'ateyn* adlı eserinde ilk kez tarih sahnesine çıkmıştır. Askerî, söz konusu telifinde kendisinden önce hiç söz edilmemiş altı sanata yer vermiştir. Bu sanatlar; teşîr, muhâvere, istişhâd, mudaafe (tevriye), telattuf ile birlikte tatrîz sanatıdır.³ Askerî, bunların da içinde olduğu bütün bedîî sanatların daha önce bilinmediğini, sonrakilerin icadı olduğunu, bu san-atların yapmacılıktan ve ayıplardan sâlim bir şekilde icra edilmesi halinde son derece es-tetik ve kaliteli edebî ürünlerin ortaya çıkabileceğini açıklamıştır.⁴ Şevki Dayf (ö. 1426/2005) ise bu konuda kendisinin titizce araştırdığını, Askerî'nin bu kavramların tamamını dayısı Ebû Ahmed el-Askerî'den (ö. 382/992) naklettiğini, çünkü eserinde onun ismini defalarca andığını ve ilk defa Askerî'de görülen bedîî sanatlar arasından belki de edebî açıdan kabulü mümkün olan tek sanatın tatrîz olduğunu vurgulamaktadır.⁵

Tatrîz sözcüğünün yapısal ve semantik yönlerinden tahlili yapıldığında, kelimenin tü-rediği kök olan طرز (tarz) ve طرّز (tırâz) kavramlarının klasik sözlüklerde “işaret, şekil” veya “güzel elbiselerin nakışla dokunması, süslenmesi” anlamlarını karşıladığı görülmektedir.

1 'Umer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebi'l-'arabi el-'asru'l-'usmânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1989), 597; Mu-hammed Mustafâ Heddâra, *Dirâsât fi'l-edebi'l-'arabiyyi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, 1990), 14-15; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diya-net Vakfı, 1992), 5/320.

2 Hacımüftüoğlu, “Bedî”, 5/320-321.

3 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Unsurîyye, 1419), 267.

4 Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 267.

5 Şevkî Dayf, *el-Belâga: Te'tavvür ve târih* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1965), 143-145.

Ayrıca kelimenin Farsça'daki تَرِيز (tirâz) kelimesinden Arapçalaştığı anlaşılmaktadır.⁶ İstilah-ta ise tatrîz kısaca, “Sözü belli şartlar muvacehesinde süslemek” anlamına gelmektedir.⁷ Kavramın sanatsal muhtevası ilk çıktığı günden itibaren birtakım değişikliklere uğramış, gün geçtikçe yeni tatrîz formları ortaya çıkmış ve en son Osmanlı döneminde kavram, teşcîr denilen yeni bir versiyonuyla kendini göstermiştir. Bu araştırmanın asıl amacının tatrîz sanatının Osmanlı Dönemi'ndeki yeni nesil formu ve bu formun şiir değeri üzerinde durmak olsa da öncelikle sanatın ilk çıktığı andan Osmanlı dönemine kadar geçirdiği evrelere temas etmekte yarar görülmektedir.

Diğer taraftan tatrîze dair çağdaş dönemde yapılan araştırmalar incelendiğinde biri Arap dünyasında diğeri ülkemizde olmak üzere iki müstakil çalışmaya tanık olunmaktadır. Bu çalışmalardan ilki Abdürrezzâk Ba'î'nin “Zâhiratü't-tatrîz beyne's-ş-şî'ri'l-arabiyyi'l-fasîh ve's-şî'ri'l-bedeviyyi'l-cezâiri”⁸ unvanlı makale çalışmasıdır. Söz konusu çalışma adından da anlaşılacağı üzere kadîm Arap şiirindeki tatrîz dokusuyla Cezâir bölgesinin yerel diliyle inşâ edilmiş halk şiirindeki tatrîz dokusu arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. İkincisi ise Halim Öznurhan'ın *Tatrîz* başlıklı DİA'da yer alan ansiklopedi maddesi özelliği taşıyan çalışmasıdır. Yine müstakil bir çalışma olma özelliği taşımamakla birlikte Kenan Demirayak'ın (1961-2022) hazırlamış olduğu *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)* adlı eserinde Osmanlı dönemi Arap şiirindeki tatrîz yapısına dair örnekleriyle birlikte çok özet bilgilere yer verilmiştir. Dolayısıyla bu araştırmalardan ilk ikisi Osmanlı Dönemi Arap şiiri tatrîzini hiçbir şekilde yansıtmamaktadır. Sonuncusu ise Osmanlı dönemi Arap şiirindeki tatrîz özelliklerine dair müstakil bir çalışma niteliği taşımadığı için son derece özet bilgiler vermektedir. Bu nedenle ilgili konuya dair Arap dili literatüründe müstakil ve kapsayıcı olması ve alana katkı sağlayacağı temennisiyle bu çalışma kaleme alınmıştır.

1. Osmanlı Dönemi Öncesinde Arap Şiirinde Tatrîz

Tarihte ilk kez Ebû Hilâl el-Askerî'nin söz ettiği kavram onun eserinde şöyle tanımlanmıştır: “Kasidenin peş peşe gelen beyitlerinde vezinde ortak olan kelimelerin kafiyeden hemen önce (aynı hizada) sıralanmasıdır.”⁹ Askerî sanatı bu şekilde tanımladıktan sonra şiirdeki tatrîz sanatının tıpkı bir elbisedeki nakış gibi olduğunu söylemiş ve bu sanata şiirlerde az yer verildiğini de sözlerine eklemiştir. Daha sonra bu konuda kendi zamanına kadar gelmiş en güzel örneğin şair Ahmed b. Ebî Tâhir'e (ö. 280/893) ait bir methiyeden alıntılıdığı şu beyitler olduğunu dillendirmiştir:¹⁰ [Basît]

6 Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmer-râî (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/356; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâhu tâ-cu'l-luğa ve shâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'îm, 1987), 3/883.

7 Halim Öznurhan, “Tatrîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/172-173.

8 Abdürrezzâk Ba'î, “Zâhiratü't-tatrîz beyne's-ş-şî'ri'l-arabiyyi'l-fasîh ve's-şî'ri'l-bedeviyyi'l-cezâiri”, *Mecelletü'l-âdâb ve'l-lügât ve'l-'ulûmi'l-insâniyye* 3/6 (2020), 154-200.

9 Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 425.

10 Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 425.

لَمْ يُخَمِدِ الْأُجُودَانِ؛ الْبَحْرُ وَالْمَطَرُ	إِذَا أَبُو أَحْمَدٍ جَادَتْ لَنَا يَدُهُ
تَضَاءَلَّ الْأُنُورَانِ؛ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ	إِذَا أَضَاءَ لَنَا نُورٌ يَغُرَّتُهُ
تَأَخَّرَ الْمَاضِيَانِ؛ السِّيفُ وَالْقَدَرُ	وَإِنْ مَضَى رَأْيُهُ أَوْحَدَ عَزَمَتُهُ
لَمْ يَدْرِ مَا الْمُرْعِجَانِ؛ الْخَوْفُ وَالْحَدَرُ	مَنْ لَمْ يَكُنْ حَذِرًا مِنْ حَدِّ سَطَوْتِهِ

Ebû Ahmed'in eli bize cömert davranırsa, (onun yanında) övülmez en cömert iki unsur: deniz ile yağmur.

Alınıdaki nur bizi aydınlatırsa, onun yanında zayıf kalır en parlak iki ışık kaynağı: güneş ile kamer.

Görüş bildirir veya kesin karar verirse, iki kesen bile ona yetişemez: kılıç ile kader.

Onun kudretli otoritesine karşı ihtiyatlı olmayan, idrak edemez iki can sıkıcıyı: korku ile dikkat.

Askerî bu şiiri paylaştıktan sonra şiirde aynı hizada ve ikil formda gelmiş olan *ecvedân*, *enverân*, *madyân* ve *muz'icân* kelimelerinde tatrîz bulunduğunu vurgulamıştır.¹¹ Esasen şiirdeki mükemmel uyum sadece tatrîz odaklı bu kelimelerle sınırlı kalmamış olup bu kelimelerden sonraki kafiye kadarki kısımlarda da aşikâr olmaktadır. Zira söz konusu kısımlar yukarıdan aşağıya doğru incelendiğinde vezinsel bir ahenk göze çarpmaktadır. Bu tablo Askerî'nin şiirin bu bağlamda en güzel örnek olduğuna dair ifadelerini ayrıca destekleyen bir veri olarak durmaktadır.

Kendisinden sonra yaşamış olan Üsâme b. Münkız de "tatrîz" başlığı altında Askerî'nin tanımına atıfta bulunmuş, ardından konuyu aynı şiirlerle örneklendirdiği gibi buna çok sayıda şiiri de eklemiştir.¹² Diğer taraftan onlardan önce yaşamış olan meşhur şiir eleştirmeni İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) şiirde zorlanma ve anlam açısından kafa karışıklığı bulunmama, anlaşılır olma gerekliliği gibi şartlar çerçevesinde bu şiiri örnek olarak vermiş ve dizelerin bu açıdan gelmiş geçmiş en mükemmel ve beğeniyi en çok hak eden dizeler olduğunu vurgulamıştır.¹³ Bu vaziyet şiirin mana ve lafız birlikteliği perspektifinden mükemmel bir armoni yakaladığını göstermesinin yanı sıra gerek lafzının gerekse manasının kendi içinde ayrı ayrı tutarlılık sağladığını da gözler önüne sermektedir.

Askerî acüz kısmı konuya ışık tutan Ebû Temmâm'a (ö. 231/846) ait şu dizeleri de tatrîz görüşüne örnek getirmiştir:¹⁴ [Kâmil]

11 Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 425.

12 Bk. Üsâme b. Münkız, *el-Bedi'u fi nakdi's-şi'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hâmid Abdülmeçid (el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Mütteheide, ts.), 1/64-72.

13 İbn Tabâtabâ, *'ÿâru's-şi'r*, thk. Abdülazîz b. Nâsır el-Mâni' (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 1/121-122.

14 Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 425.

أَعْوَامٌ وَصَلِيٍّ كَادَ يُنْسِي طَوْلَهُ ذِكْرُ التَّوَى فَكَأَنَّهَا أَيَّامٌ
 ثُمَّ إِنِّي أَيْامٌ هَجْرٍ أَرْدَقَتْ نَجْوَى أَسَى فَكَأَنَّهَا أَعْوَامٌ
 ثُمَّ انْقَضَتْ تِلْكَ السُّنُونُ وَأَهْلُهُ فَكَأَنَّهَا وَأَحْلَامٌ

(Varılacak kutlu) hedefin anılması, neredeyse o hedefe vuslat öncesindeki yılların uzunluğunu unutturur da (o yıllar) sanki (kısacık) günler gibi olur.

Sonra ayrılık günleri kısaldı, (ancak birdenbire) elem aşkın izini sürer ve (o kısa günler) adeta (tekrar uzun) yıllar olur.

Daha sonra o yıllar (bitip) tükenir ve o yılları yaşayan herkes birer rüya olur (gider).

Fasîh olan kadîm Arap şiiri tatrîzin bu renginin yer tuttuğu daha nice zengin misallerle doludur.¹⁵ Üsâme b. Münkız'ın yanı sıra, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (637/1239), Tîbî (ö. 743/1343) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de Askerî'nin tatrîze bakışını ve tarifini benimsemişler ve genellikle Ebû Temmâm'ın yukarıdaki beytini örnek göstermişlerdir.¹⁶

Askerî'den yaklaşık iki buçuk asır sonra yaşayan İbn Ebi'l-İsba' (ö. 654/1256) onunkin-den farklı bir açılım getirerek tatrîzi şöyle tarif etmiştir:¹⁷

“Konuşmacının veya şairin kelamın ilk kısmında peş peşe birbirinden farklı birtakım unsurları (mübtedâları) sıralayarak konuşmasına veya şiirine başlayıp daha sonra kelamın ikinci etabında herhangi bir sıfatı, ilk kısımda sıraladığı mübtedâlar sayısınca sıralayarak haber mevkiinde konumlandırmasıdır.”

Görüldüğü üzere İbn Ebi'l-İsba' Askerî'den farklı olarak tatrîzi meydana getiren unsurlara kelamın veya şiir beytinin her iki tarafında yer verdiği gibi yine ondan farklı olarak sanatı sadece şiire hasretmeyip onun herhangi bir hitabede veya nesirde de bulunabileceğini ihlas etmiştir. İbn Ebi'l-İsba' kendi tarifinin ilk örneği olarak İbnü'r-Rûmî'ye (ö. 283/896) ait şu dizeleri aktarmıştır:¹⁸ [Vâfir]

15 Abdürrezzâk Ba'lı, “Zâhiratü't-tatrîz beyne's-şî'ri'l-arabiyyi'l-fasîh ve's-şî'ri'l-bedeviyyi'l-cezâiri”, *Mecelletü'l-âdâb ve'l-lügât ve'l-ulûmi'l-insâniyye* 3/6 (2020), 193.

16 Bk. İbnü'l-Esîr, *Kifâyetü't-tâlib fi nakdi kelâmi's-şâ'iri ve'l-kâtib*, thk. Nurî el-Kıyâsî, Hatem ed-Dâmin, Hilâl Nacî (Kâhire: Mektebetü's-Şâ'ir Şefik Cebri, ts.), 154; Zermût, *Kitâbü't-tibyân ve'l-beyân li'l-İmâmî't-Tîbî el-müteveffâ sene 743 tahkîkan ve dirase* (Mısır: Câmi'atü'l-ezher külliyyetü'l-lügati'l-arabiyye, Doktora Tezi, 1977), 228; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik ilâ 'ulûmi'l-Kur'ân ve 'ilmi'l-beyân* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1327), 236.

17 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyâni ic'âzi'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttehide, ts.), 1/314.

18 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 1/314.

عُجَابٌ فِي عُجَابٍ فِي عُجَابٍ أُمُورُكُمْ بَيْنِي حَقَاقَانَ عِنْدِي
صَلَابٌ فِي صَلَابٍ فِي صَلَابٍ قُرُونٌ فِي رُؤُوسٍ فِي وُجُوهِ

Ey hakanın oğulları! Bana göre sizin işleriniz fevkalade içinde fevkalade içinde fevkaladedir.

(O fevkalade işleriniz), Yüzler içindeki başlar içindeki çağlardır. Sağlamlık içinde sağlamlık içinde sağlamlık içinde...

Şiirle alakalı olarak dikkat çeken bir diğer husus, şiirin Üsâme b. Munkız'ın eserinde olup Askerî'nin kitabında bulunmamasıdır.¹⁹ Bir diğer ifadeyle şiir, Askerî'nin tanımı sadedinde Üsâme b. Munkız'ın çoğalttığı misaller arasında yer almakla beraber onun tanımıyla bire bir örtüşmemektedir. Bu durum İbn Ebi'l-İsba'nın söz konusu vaziyeti fark ettiğini, bundan yola çıkarak ilgili misallerle de örtüşecek şekilde kendince daha isabetli bir başka tanıma gitme yolunu tercih ettiği kuvvetli varsayımını gündeme getirmektedir. Nitekim Üsâme b. Munkız'ın verdiği örneklerin bir kısmı nispeten İbn Ebi'l-İsba'nın tanımını destekler niteliktedir.²⁰

İbn Ebi'l-İsba'nın kitabında konuya ışık tutan bir diğer dikkat çekici misal şu beyittir:²¹ [Vâfir]

فَتَوَيِّ وَالْمَدَامُ وَلَوْنُ حَدِّي شَقِيْقٌ فِي شَقِيْقِي فِي شَقِيْقٍ

Böylece elbisem, içki ve yanağımın ten rengi; gelincik içinde gelincik içinde gelinciktir.

İbn Ebi'l-İsba'nın getirdiği diğer bir yenilik de Askerî'nin tatrîz düşüncesine getirdiği ilk örneği nispeten التَّوَشِيْع (tevşî') kavramıyla karşılaşmasıdır. O, tevşî' adıyla ilk defa kendisinde görülen ıstılah hakkında tatrîz bahsinden hemen sonra müstakil bir bab başlığı altında şu sözleri sarf etmiştir: “*Sanat, edipler nezdinde konuşmacı ya da şairin sözüün bir yerinde (veya mısraın ortasında) müsennâ bir kelime getirip ardından bu müsennâ kelimeyi iki müfret isimle açıklığa kavuşturmasından ibarettir. Bu isimlerden ikincisi, beytin kafiye veya sözüün seci' kısmında bulunur.*”²² Dikkat edilirse, İbn Ebi'l-İsba'nın bu tanımı Askerî'nin kendi tatrîz tasavvuruna getirdiği ilk örnek şiirle bire bir uyuşmaktadır. İbn Ebi'l-İsba'nın burada عِنْدَ أَهْلِ الصَّنَاعَةِ (edipler nezdinde) demesi ise kendisinden önce bu kavramın bilindiğinden ve kullanıldığından ötürü değil, vakia itibarıyla mahiyetinin şiir ve nesirde mevcut olmasındandır. Zira kendisinden önceki eserlerde kavramın bu içeriğiyle varlığı görülmemektedir. Nitekim kendisi, sözlerinin devamında bu kabilden sanatın daha belagat disipliniinde yer almadan önce Hz. Peygamber'in sözlerinde bulunduğunu dile getirerek şu hadisi delil getirmektedir:²³ يَشِيْبُ ابْنُ آدَمَ وَتَشِيْبُ فِيْهِ حَضَلَتَانِ²³ Âdemoğlu yaşlanır, ama onda iki haslet (gittikçe) gençleşir: (Mala karşı) hırs

19 Bk. Üsâme b. Münkız, *el-Bedi'*, 1/69.

20 Bk. Üsâme b. Münkız, *el-Bedi'*, 69-72.

21 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 1/315.

22 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 1/316.

23 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 1/316.

24 Hadis bu formuyla hadis kaynaklarında geçmemekle birlikte Müslim'de manası aynı lafzı farklı şu hadis

ve uzun emel.”

İbn Ebi'l-İsba'a göre hadisteki خَصَلَتَانِ (iki haslet) ile الْحِرْصُ وَطُولُ الْأَمَلِ (Mala karşı hırs ve uzun emel) ibareleri arasında tevşîf sanatı ilişkisi vardır.

Burada şu husus hemen belirtilmelidir ki İbn Ebi'l-İsba'ın tevşîf tasavvuru bütünüyle ve birebir Askerî'nin tatrîz anlayışını karşılıyor değildir. Zira her ne kadar onun tevşîf tanımı Askerî'nin arz ettiği ilk örnekle aynen mütenasip haldeyse de onun sunduğu ikinci örnekle tamamen alakasızdır. Çünkü İbn Ebi'l-İsba'ın tanımdaki *ikil formdaki kelime* kaydı Askerî'nin sunduğu ikinci örnekle bağdaşmamaktadır.

İbn Ebi'l-İsba', tevşîf sanatının beytin belli bir kısmını değil de başı ve sonu olmak üzere her iki tarafını da süslemesi halinde buna تَطْرِيفُ التَّوْشِيحِ (tatrîfü't-tevşîf) denmesinin güzel olduğunu belirtmiş ve kendi beyitlerini buna örnek göstermiştir.²⁵ [Basîf]

بِي مِحْتَنَانٍ مَلَامٌ فِي هَوَىٰ يَهْمَا رَدِّي لِي الْقَاسِيَانِ: الْحُبُّ وَالْحَجْرُ
لَوْلَا الشَّفِيقَانِ مِنْ أُمِّيَّةٍ وَأَسَىٰ أُوْدَىٰ بِي الْمُرْدِيَانِ: الشَّوْقُ وَالْفِكْرُ

Benim iki çilem vardır. Aşk içinde kınanma... Bu ikisi nedeniyle bana açıt yakan iki haşin şey vardır: Sevgi ve taş...

Arzu ve elem gibi iki şefkatli olmasaydı, iki sırk beni öldürürdü: özlem ve efkâr...

Dizelerdeki الْمُرْدِيَانِ، الشَّفِيقَانِ، الْقَاسِيَانِ، مِحْتَنَانٍ kelimeleri İbn Ebi'l-İsba'ın tespitine uygun düşmektedir. İbn Ebi'l-İsba' böylece adını kendi koymuş olduğu sanatın, yine ismini kendi koyduğu daha estetik farklı bir formunu daha icat etmiş olmaktadır.

İbn Ebi'l-İsba'ın tatrîz anlayışı; İbn Mâlik'in oğlu İbnü'n-Nâzım (ö. 686/1287), Nüveyrî (ö. 733/1333), Necmüddîn el-Halebî (ö. 737/1336), Kazvîni (ö. 739/1338), Safiyüddîn el-Hillî (ö. 749/1348), Müeyyed-Billâh (ö. 749/1348), Sübkî (ö. 773/5231) İbn Hicce el-Hamevî (837/1434) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi kendisinden sonraki bilginler tarafından kabul görmüş olmalı ki onlar da eserlerinde konuyu aynı minvalde işlemişlerdir.²⁶ Bunların arasından

yer almaktadır: يَهْمُ ابْنِ آدَمَ وَتَشِبُّ مِنْهُ النَّتَانُ: الْحِرْصُ عَلَى الْمَالِ، وَالْحِرْصُ عَلَى الْعُمُرِ (gittikçe) gençleşir: Mala karşı hırs ve yaşama hırsı.” (Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), “Küsûf”, 1047.

25 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 1/317.

26 Bk. İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedîf*, thk. Hüsnî Abdülcelîl Yûsûf (Cemâmîz: Mektebetü'l-Âdâb, ts.), 173-174; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 7/148; Halebî, *Cevherü'l-kenz telhîsu Kenzi'l-berâ'a fi'l-edevâtî zevi'l-yerâ'a*, thk. Muhammed Zağlûl Sellâm (İskenderiye: Münşe'etü'l-Ma'ârif, ts.), 281-284; Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulumi'l-belağa*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 3/199; Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedîfiyye fi 'ulûmi'l-belâğa ve mehâsini'l-bedîf*, thk. Nesîb Neşâvî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1992), 198; Müeyyed-billâh, *et-Tırâzu li esrârî'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423), 3/50-51; İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. 'İsâm Şakyû (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 1/372, 2/305; Sübkî, *'Arâsü'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Hendâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2003), 1/606, 2/314; Süyûtî, *Şerhu 'ukûdi'l-cümân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân* (Dâru'l-Fikr, ts.), 166-167; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belâğiyye ve tatavvuruhâ* (Lübnân: Mektebetu Lübnân, 2007), 375; Öznurhan, “Tatrîz”, 40/173.

Müeyyed-Billâh, yukarıdaki hadisın yanı sıra şu hadisi de tevşî'e örnek olarak zikretmiştir:²⁷ *حَصَلَتَا لَا تَجْتَمِعَانِ فِي مُؤْمِنٍ: الْبُخْلُ وَسُوءُ الْخُلُقِ “İki (kötü) haslet vardır ki müminde bulunmaz: Cimrilik ve kötü ahlâk...”*

Kendisi bir Memlükler dönemi şairi olan Safiyüddîn el-Hillî ise, ele aldığı tatrîz başlığına ilk önce Hz. Peygamber'i (s.a.s.) methetmek için söylediği *Bedî'yye*'sindeki tatrîze dair olan beytini örnek vererek giriş yapmıştır:²⁸ [Basît]

فَالجَيْشُ وَالنَّقْعَ نَحَتَ الْجُونَ مُرْتَكِمٌ فِي ظِلِّ مُرْتَكِمٍ فِي ظِلِّ مُرْتَكِمٍ فِي ظِلِّ مُرْتَكِمٍ

Ordu ve siyah bulutların altında biriken toz bulutları; biriken gölge içre biriken gölge içerdir.

Öte yandan belâgat disiplinlerine son şeklini vermiş olan Kazvîni; İbn Ebi'l-İsbâ'ın tevşî anlayışını onaylamakla birlikte tevşî'i müstakil bir bedîi sanat olarak görmemiş olacak ki eserinde onu “*sözü normalden daha fazla uzatmak*” anlamına gelen *itnabın* çeşitlerinden biri olarak değerlendirmiştir.²⁹ Kendisinden sonra gelen belâgat bilginleri de sanatı aynı çerçevede ele almışlardır.³⁰

İbn Ebü'l-İsbâ'dan tam bir asır sonra yaşayan İbn Kayyim el-Cevziyye, tıpkı Askerî gibi ne kadim şairlerin şiirlerinde ne de nesirlerinde tatrîze pek rastlanmadığını, bu tarzın sonraki ediplerin işi olduğunu belirtmiştir. O, bu nedenle hem müvelled şairlerin şiirlerini hem de Kur'ân-ı Kerîm'i incelediğini ve tümevarım yöntemiyle aynı vurguların: 1- Sözün hem başında hem sonunda 2- Sözün sadece başında 3- Sözün sadece sonunda bulunması şeklinde üç çeşit tatrîz formu tespit ettiğini dile getirmiştir. Daha sonra her bir çeşide ayet ve şiirlerden örnekler getiren İbn Kayyim'in tespit ettiği ilk türün örneklerinden biri şu ayetlerdir:³¹

أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ... أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا ... أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا ... أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا ... أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا ... أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا ... أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا ... أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا ... أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا ... أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا ...

İbn Kayyim bu türün örnekleri olarak şu ayetleri de anmaktadır: ³² وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ ... مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ ... مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ ... مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ ... مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ ... مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ ... مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ ... مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ ... مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ ... مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ ...

İbn Kayyim sözün sadece baş kısmında tatrîzin icra edildiği ikinci türün Kur'ân-ı Kerîm'de bolca örneği bulunduğu altını özellikle çizdikten sonra şu ayetlerle istişhâd

27 Müeyyed-billâh, et-Tîrâz, 3/50. Hadis aynı lafızlarla Tirmizîde de geçmektedir. (Bk. Tirmizî, “el-Birr ve's-Sıla”, 41.)

28 Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'yye*, 198. İbn Hicce el-Hamevî bu beytin adeta kelime yığını halinde olduğunu, dolayısıyla anlamının kapalı kaldığını dile getirerek kendisine üstü kapalı bir eleştiri yöneltmiştir (Bk. İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 2/306). Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731) ise beyitte bir kapallık bulunmadığını, bu iddiada bulunanın beyitteki inceliği kavramadığını söyleyerek o da el-Hamevî'yi tenkit etmiş, böylece Safiyüddîn el-Hillî'nin yanında yer almıştır. [Bk. Nâblûsî, *Nefehâtü'l-eshâr 'alâ Nesemâti'l-eshâr fi medhî'n-nebiyyi'l-muhtâr* (Dîmeşk: Nehcü's-Savâb, 1882), 385]

29 Kazvîni, *el-İdâh*, 3/199.

30 Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013), 493; Sübkî, *'Arâsü'l-efrâh*, 1/606; Habenneke, *el-Belâgatu'l-'arabiyye* (Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/67; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belâğiyye*, 439.

31 Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik*, 237.

32 Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik*, 237.

33 er-Rûm 30/20-25, 46.

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ... هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ... هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ...³⁵

Bu ikinci türün aynı zamanda hem ilk hem son dönem şairlerin şiirlerinde de varit olduğunu ifade ettikten sonra Buhtürî'nin (ö. 284/897) bir şiirini de şahit gösteren İbn Kayyim, sözün sadece son kısmına tatrîzin yerleştiği üçüncü çeşidin de tıpkı ikincisinde olduğu gibi Kur'ân'da epeyce bulunduğunu söylemiştir. O, bu üçüncü türe Kamer, Rahmân ve Mürselât surelerindeki Allah'ın ihsân ettiği çeşitli nimetlere, kıyamet gününe ve inkârcıların üzerine inen azap meyanında değinildiği şu ayetlerle istidlâlde bulunmuştur:³⁶ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي... قِيَامِي آتٍ رَّبِّكُمْ تَكْذِبَانِ، ... وَيَلُومُنِي لِلْمُكْذِبِينَ

Burada şu husus gözden kaçmamalıdır ki her ne kadar İbn Kayyim yapmış olduğu tatrîz tanımıyla Askerî'nin tatrîz anlayışını benimsemiş görünüyorsa da Kur'ân-ı Kerîm'den verdiği örneklerde aynı ibârenin tekrar edilmiş olması, onu İbn Ebi'l-İsbâ'a daha fazla yaklaştırmaktadır. Oysaki Askerî'nin tatrîze bakışında vezin ve secide denk olan kelimeler aynı paralelde sıralanmış olmakla birlikte bu kelimeler aynı kelimeler değildir. Yine İbn Kayyim'in ilk iki versiyon örnekleri de işi değiştirmektedir. Zira bu örnekler Askerî'nin tanımındaki *kafiyeden hemen önce* kaydıyla uyuşmadığı gibi İbn Ebi'l-İsbâ'nın düşüncesine daha çok benzemektedir. Dolayısıyla İbn Kayyim'in aslında bütünüyle Askerî'nin yanında olmadığını ve her iki anlayışa da sıcak bakacak esnekliğe sahip olduğunu ve bir anlamda iki bakış açısının arasını telif ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

2. Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Tatrîz

Osmanlı dönemine gelindiğinde tatrîz sanatının daha da geliştirilmeye başlandığı ve “*şiir beyitlerinin başındaki harflerin ilk beyitten sonuncusuna varıncaya kadar okunduğunda ortaya bir şahsa özel bir ismin veya anlamlı bir sözcüğün çıkması*” şeklindeki tanımıyla yukarıda açıklanan mahiyetlerinden farklı bir formun da kullanılmaya başladığı görülmektedir. Buna göre söz gelimi أحمد ismini şiirinde örnek isteyen bir şair, tıpkı Abdülkâdir et-Taberî el-Mekî'nin (ö. 1033/1624) yaptığı gibi bu sanat gereğince söylediği şiirin ilk dizesine ا, ikincisine ح, üçüncüsüne م ve son dizesine د harfleriyle başlayan kelimeleri yerleştirir. Harfleri dizelere paylaştırılacak olan kelime, isim olabileceği gibi memdûha ilişkin bir lakap, bir nisbe veya herhangi bir vasıf da olabilmektedir. Haliyle tatrîzin icrâ edildiği kıta, memdûhun isim, lakap veya vasfının harfleri sayısından beyit sayısından meydana gelmektedir.³⁷ Bu çeşit tatrîz, sadece beyit başlarının değil, aynı zamanda ikinci şatırların/mısrâların başlarının isimle örülmesi şeklinde de uygulanabilmektedir.³⁸

Esasen Arap şiirindeki bu motife Osmanlı döneminden önce de az da olsa rastlanmaktadır. Örneğin Endülüslü devlet adamı ve şair Mu'temid b. Abbâd (ö. 487/1094) divanında

34 Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik*, 237-238.

35 el-Haşr 59/21-24.

36 Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik*, 238.

37 Bekrî Şeyh Emîn, *Mutâle'ât fi's-şi'rî'l-memlûki ve'l-usmâni* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1986), 224; Cebbâr Abdunnûr, *el-Mu'cemü'l-edebî* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1984), 1/70; Bedevî Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-'arabiyye* (Beirut: Dâru'l-Menâra, 1988), 376; Muhammed Altûncî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi'l-edeb* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 262; Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 409.

38 Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-'arabiyye*, 376-377.

eşi İtimâd için nazmettiği bir gazel şiirinin beyit başlarına onun adını nakşetmiş ve şiirin son beytinde de onun ismini şiirinin dokusu içerisine yerleştirdiğini açıkça belirtmiştir.³⁹ Ancak ne bu biçimsel tarzın şiirlerde adet haline geldiğine dair, ne de o dönemlerde bu biçime tatrîz dendiğine dair kaynaklarda her hangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Nitekim Şeyh Emîn bu formun şiirde müteahhirûn dönem şairlerinin maharet kazandığı bir renk olduğunu,⁴⁰ Bedevî Tabâne de özellikle on birinci hicri asırda الْمُشَجَّر (el-Müşeccer) veya التَّشَجِير (et-Teşcîr) adlarıyla anılır olduğunu ifade etmiştir.⁴¹ Bir başka veriye göre bu sanata tetvîc de denmektedir.⁴² Modern dönem Batı ve Türk edebiyatında ise acrostiche (akrostiş/ilkleme) denmektedir.⁴³ Bu da söz konusu motifin Osmanlı dönemi ve sonrası Arap şiirinde adet haline geldiği ve bu isimle meşhur olduğu izlenimi vermektedir.

Osmanlı dönemdeki tatrîz sanatı; gazel, medih türleri veya özgün bir manâ için seferber edilmiştir. Ekseriyetle gazel şiirlerinde icra edildiği müşahede edilen bu oyunda şair, bir dostunu, maşukunu veya övgüye değer gördüğü herhangi bir zatın adını, künyesini veya lakabını şiirinde tatrîz etmektedir.⁴⁴ Dönemin şairlerinden İbn Ma'sûm el-Medenî'nin (ö. 1120/1708) حَدَيْجَةَ (Hatîce) ismini dokuduğu şu gazel şiiri, tatrîzin en gözde örneklerinden biridir:⁴⁵ [Remel]

حَلَّتْ خَالَ الْخَدِّ فِي وَجْتِهِ	نُقْطَةُ الْعَنْبَرِ فِي جَمْرِ الْعَصَى
دَامَتِ الْأَفْرَاحُ لِي مُذْ أَبْصَرْتِ	مُقَلَّتِي صُبْحَ مُحِبًّا قَدْ أَضَى
يَمَّتِي الْقَلْبُ مِنْهُ لَفْتَةً	وَبِهَذَا الْحَطِّ لِلْعَيْنِ رَضَى
جَاهِلٌ رَامَ سُلُوكًا عَنْهُ إِذْ	خَطَرَ الْوَصْلَ وَأَوْلَانِي النَّصَى
هَامَتِ الْعَيْنُ بِهِ لَمَّا رَأَتْ	حُسْنَ وَجْهِ حِينِ كُنَّا بِالْأَمَى

Hayal ettim yanağındaki avurt benini, el-Ğadâ ağacının korundaki amber noktası gibi...

Sürüp gider sevinçlerim, sabahleyin etrafı aydınlatan simânın güzelliğini gördüğünden beri...

39 İbn Abbâd, *Dîvânü'l-Mu'temid b. 'Abbâd*, thk. Hâmid Abdülmecîd-Ahmed Ahmed Bedevî (Kâhire: Matba'atü Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2000), 8.

40 Şeyh Emîn, *Mutâle'ât*, 224.

41 Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-arabiyye*, 376.

42 Komisyon, *Arşfu multekâ ehli'l-hadîs- 3*, 2008, 73/66.

43 Abdunnûr, *el-Mu'cemü'l-edebî*, 1/70; Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 2001), 25. Karataş, türün Türk edebiyatındaki en başarılı örneğinin Sezaî Karakoç'un yazdığı Mona Roza adlı şiirin Aşk ve Çileler başlıklı ilk kısmında icra edilmiş olan akrostiş olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre biçimsel dayatmaya karşın şiirin örgüsünde herhangi bir yapmacıklık hissedilmemektedir. Yine verdiği ikinci örneğe bakılırsa, Cahit Sıtkı Tarancı'nın Vedia kelimesini dokuduğu şiiri Türk edebiyatındaki bir diğer başarılı akrostiş örneği sayılmalıdır.

44 Altûncî, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 262.

45 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi ayâni'l-karni'l-hadî aşar* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/351; Şeyh Emîn, *Mutâle'ât*, 224-225; Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 410-411.

Bekler gönül ondan anlık bir bakış, işte bu an ile göz için vardır bir rıza ki...

Cahildir onu unutarak teselli bulmayı isteyen kişi, vuslatı engellediğinde ve sırtını döndüğünde o sevgili...

Bir ay ışığındayken göz (hemen) abayı yaktı, gördüğünde onun çehresinin güzelliğini...

Mahir bir kâtip ve şair olduğu ifade edilen Ebû Bekir el-Hâtûnî (ö.?) de aşağıdaki şiirinde sadece kasidesinin her bir beytinin baş tarafını değil, aynı zamanda ikinci şatırlarının başlangıç kısımlarını da kendi cariyesi olan عَرَبِيَّة (Ğarbiyye)'nin isim harfleriyle dokumuştur:⁴⁶ [Remel]

بَابِلِيَّة	بَاعَيْنِ	عَارَلْتِنِي	عَادَةً تَحْطِهَا سَبَى الْقَلْبِ لَمَّا
رَمِيَتْ	بِأَسْهُمٍ	مُصَمِّمَاتٍ	رَيْشَهَا الْهُدْبُ وَالْقُلُوبُ رَمِيَتْ
بَهْرَتْ	شَمْسُ	مُشْرِقِ الْأَفْقِ لَمَّا	بَرَزَتْ شَمْسُ حُسْنَهَا عَرَبِيَّة
يَخْجَلُ	الْغَضُّ	هَيْكَلِ الْقَدِّ مِنْهُ	يَوْمَ تَبَدُّو بِالْقَامَةِ السَّمْهَرِيَّة
هَيْكَلُ	صَاغَهُ	الْإِلَهُ تَعَالَى	هَلْ عَلَى مَنْ تَبِيحُ فِيهِ حَطِيئَةٌ

Zarif bir genç kızın göz ucuyla bir bakışı var ki esir etti kur yaptığında Bâbilli gözleriyle (bu) kalbi ...

O gözler fırlatıyor tasarlanmış özel oklarını... tüyleri uzun kirpikten, kalpler ise hedefi Işık saçan güneş ufku aydınlattığında... bârîz oldu Ğarbiyye (adlı) güneşin güzelliği Utanır ağaç dalı onun endamından... uzunca boyu ile görüldüğü gün besbelli...

Bir yapı ki yüce Allah kendisine biçim vermiş ... Acep ona vurulana var mıdır bir tecelli

Ali et-Taberî (ö. 1070/1660) de tıpkı Ebû Bekir el-Hâtûnî'nin maşuku gibi ismi عَرَبِيَّة olan veya kendisinin öyle nitelediği bir genç kızın ismini kasidesinde tatrîz etmiştir. Ancak o, beyitlerin her iki mısra başına da maşukunun ismini nakşetmekle kalmamış, aynı zamanda ikinci mısralardaki tatrîzi dizelerine tersinden uygulayarak adeta bir tatrîz resitali sunmuştur:⁴⁷ [Tavîl]

46 İbn Ma'sûm, *Sülâfetü'l-'asr fi mehâsini's-şu'arâi bi külli mısır* (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1906), 192.

47 Muhibbî, *Nefhatü'r-rayhâne ve raşhatü tılâi'l-hâne*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Dâru ih-yâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1969), 4/49; İbn Ma'sûm, *Sülâfetü'l-'asr*, 62.

هَلالِ رَأَتْهُ العَيْنُ مِنْ أَفْقِ الشَّمْسِ	عَزَالَ كَبْدِرِ النَّمِّ لَاحِ بِوَجْهِهِ
يَهِيمُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يُصْبِحُ أَوْ يُمَسِي	رَنَا طَرْفُهُ الفَتَّانُ يَوْمًا لِناظِرٍ
بِهِ سَوْدُ هَاتِيكَ الحَدَائِقِ فِي لَبْسِ	بَدَا لِي فِي حُضْرِ الرِّياضِ بِأَسْمِرٍ
رَأَى دَنفًا مَا زَالَ يَتَّقَعُ بِاللَّمْسِ	يُعَلِّ بِالشُّويفِ قَلْبِي فَالْتَيْتُهُ
عَرِيبٍ عَنِ الأوطانِ يَدُّو مَنِ الرَّمْسِ	هَلَكْتُ جَوَى مِنْهُ فَمِنْ لِمُنَيِّمٍ

Bir ceylan ki dolunay gibi çehresiyle ortaya çıktı, bir hilâl ki göz onu tâ güneşin ufuğunda gördü.

Bir gün anlık büyüleyici bir bakış fırlattı dilber ister sabah ister akşam olsun kendisine bakan hemen ona âşık oldu.

Çayırların yeşillikleri içinde bana göründü (işte) o esmer, o bahçeler (birden) onun esmer rengine büründü.

Boş vaatlerle kalbimi oyalayıp durdu. Keşke bu müzmin hastayı görse, (sadece) bir dokunuşla gönlü(m) hoşnut olurdu.

Ona olan aşkımdan helak oldum. Bu nedenle (işte bu) divâne vatanından uzaklaşarak mezara yaklaştı.

Bir tatrîz ustası olduğu anlaşılan Ali et-Taberî'nin, aynı isim için tatrîz sanatını işlediği dört gazel şiirine daha şahit olunmakta, bu şiirlerinden iki tanesinde bu sanatı her iki mısra başlarında da yukarıdan aşağıya, diğer ikisinde ise ilk mısralarda aşağıdan yukarıya ikinci mısralarda ise yukarıdan aşağıya icra ettiği görülmektedir.⁴⁸

Tatrîz, gazel şiirlerinin yanı sıra zaman zaman medih şiirlerinde de uygulanmıştır. Bunlardan birinde Şerafuddîn Yahyâ el-Asîlî (ö. 1010/1601) Ebû'l-Mevâhib'i övdüğü methiyesinde tatrîzle şöyle donatmıştır:⁴⁹ [Serî']

تَقِيسُ أَصَوَاتِهَا الكَوَاكِبِ	أَقْبَلَ بِالْحُسْنِ فِي مَوَاكِبِ
فَاكْتَنَّ لِلْعَيْظِ فِي العَيَابِ	بِطَلْعَةٍ بِالْهَلَالِ أَرْزَتْ
فَالْعُصْنُ مَادَتْ بِهِ الجَنَائِبِ	وَجِيهَهُ عُصْنٍ إِذَا تَتَنَّى

48 Bk. İbn Ma'sûm, *Sülâfetü'l-'asr*, 61-63.

49 İbn Ma'sûm, *Sülâfetü'l-'asr*, 403.

مَدْحِي فَنِي فَخْرِ آلِ غَالِبِ	أَغْرَالُ شِعْرِي لَهُ وَأَمَّ
رَوْقُ الْعَلَى الشَّامِحُ الْمَرَاتِبِ	لَايَسُ بَرْدَ الْكَمَالِ رَاقِي
تَجَلُّ الْمَرَاتِبَا أَبُو الْمَوَاهِبِ	مَوْلَى الْأَعْطَايَا أَخُو السَّجَايِ
وَمُثْنِيءُ الْكُتُبِ وَالْكَتَابِ	وَارِثُ صَدِيقِي آلِ طَهْ
مَتَاقِبُ الْقَضَلِ وَالْمَائِبِ	أَخِيَاهُ مَوْلَى الْوَرِيِّ يُتْحَبِ
حَامِي السُّطَا مُغْدِقُ الرُّغَائِبِ	هَامِي الْعَطَا مُشْرِقُ الْمُحَيِّ
بَلَّغُهُ أَشْرَفُ الْمَطَالِبِ	بِهِ الْأَصِيلِي حَازَ حُبِّ

Resmî törenler içerisinde güzelliğiyle yönelirse, yıldızları onun nuruyla kıyaslarsın.

Çehresiyle hilali hakir gördü. Öfkeli için karanlıklar içinde (adeta) sır oldu.

Yürüdüğünde (sanki) mümtaz bir dal, öyle bir dal ki ala hurmalar onunla sağa sola salınlır.

Şiirimizin gazelleri onun için, methiyem ise saygıdeğer Galip ailesi hakkındadır.

Olgunluğu, serinkanlılığı kuşanmış, tertemiz yüceliğe, mertebelere nail olmuş, mağrur...

Bahşişlerin efendisi, güzel hasletler sahibi, asaletli soydandır Ebü'l-Mevâhib

Tâhâ ailesinin dostu ve varisi, askeri müfrezeler ve kitaplar inşa eden...

Mahlûkâtın efendisi onu ihya etti, fazilet ve liyakat menkıbeleri canlandırılınsın diye...

Armağanlar yağdıran, yüzleri aydınlatan (güldüren), nüfuzu(nu) koruyan, dilekleri bol bol verecek karşılayan...

(Yahyâ el-) Asîlî, onun sayesinde sevgiyi haiz oldu, arzuların en şereflişine nail oldu.

Osmanlı dönemindeki tatrîz örnekleri bu kadarıyla sınırlı olmayıp başka örnekleri de mevcuttur. Bunlardan Hâmid el-'Imâdî (ö. 1171/1758) Halîl Bey⁵⁰, Nûreddîn ed-Dımeşkî (ö. 1065/1654) Osman⁵¹, Ali el-'Imâdî (ö. 1117/1706) Seyyidî Bekrî, onun kardeşi Muhammed el-'Imâdî (ö. 1135/1723) Recep Çelebi, Sâlih b. İbrahim (ö. 1152/1739) Halîl, Muhammed el-Husrî (ö. 1112/1700) Abdullah, Mustafa el-'Umerî (ö. 1143/1730) Dervîş, Ahmed el-Be-

50 Bk. Ebü'l-Fadl, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşar* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 2/15; Muhibbî, *Zeylû Nefhati'r-rayhâne*, thk. Ahmed 'Inâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 6/51.

51 Muhibbî, *Nefhatü'r-rayhâne*, 221; Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 409-410.

hensî (ö. 1048/1638) Ömer⁵², Yahyâ es-Sekâmî Seyyidî Dervîş gibi isim veya lakapları şiirlerinde tatrîz sanatıyla örmüşlerdir.⁵³

Tatrîz sanatının öncül şekillerine de Osmanlı dönemi şiir ve kaynaklarında hem teorik hem de pratik düzlemde yer verildiği görülmektedir. Bu dönemde temayüz etmiş, edebiyat alanındaki en mühim simaları olarak itibar gören İbn Ma'sûm el-Medenî, Abdülğanî en-Nablûsî (ö. 1143/1731) ve Kâsım el-Bekrecî (ö. 1169/1755) gibi bilgin ve şairler, Hz. Peygamber'i (s.a.s) övmek için yazdıkları ve içindeki beyit sayısınca bedîî sanatları tatbik ettikleri bedîyyelerinde sanatın öncül formlarını şiirlerine uyguladıkları gibi şerhlerinde diğer bazı şairlerin tatrîzlerine de değinmişlerdir.⁵⁴ Yine dönemin şairlerinden Cermânûs Ferhat'ın (ö. 1145/1732) da bu sanatın klasik formunu şiirinde tatbik ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁵ Ayrıca İbn Ma'sûm, bedîyye şerhinde tatrîzin istilâhî tanımına yer verdiği teorik bağlamda Askerî ile İbn Ebû'l-İsba'nın her ikisinin de tatrîz tanımını klasik kaynaklarda yer alan misalleriyle beraber peş peşe anmıştır.⁵⁶ Bu durum, kendisinin her iki tatrîz anlayışını da benimsediği ve aralarını uzlaştırdığı anlamına gelmektedir.⁵⁷

3. Osmanlı Dönemine Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Dönemin Tatrîzinde Muhtevâ, Üslup ve Şekil Özellikleri

Tatrîz misali formel dokunun ana kriter olduğu şiir türlerinde tasavvur, duygusal derinlik ve anlam zenginliği gibi bir şiirde aranması gereken temel niteliklerin ikinci planda kalma endişesi gündeme gelmektedir. Osmanlı dönemi Arap şiiri; tatrîzin yanı sıra taştîr ve tahmis gibi bir nevi görsel oyunlarla, kinaye, tevriye, tarsi' cinas ve terîh gibi lafzî boyutu ön planda olan bedîî sanatların şiirlerde yoğun bir şekilde kullanılması nedeniyle modern dönemin kimi edebiyat araştırmacıları tarafından şiddetli tenkit konusu olmuştur.⁵⁸ Söz konusu araştırmacı ve edebiyatçılara göre; başı çeken bu sanatlar nedeniyle Osmanlı dönemi Arap şiirinde anlam lafza bir bakıma kurban edilmiş, mana derinliği buharlaşıp gitmiş, edebî zevk hiçe sayılmış, manada özgün yenilikler yapmak yerine kolaycılıkla taklit yolu seçilmiştir. Neticede bu gelişmeler, şiirdeki ahengin ve edebî zevkin kaybolmasına ve kalitenin önemli ölçüde düşmesine neden olmuştur.⁵⁹

52 Bk. Ebû'l-Fadl, *Silkü'd-dürer*, 1/194, 2/15, 2/205, 3/201, 4/20, 4/81, 4/187.

53 Bu şiirlerin çoğunluğunun ana teması gazel bi'l-müzekker olsa da üslup itibarıyla bu türün ilk kez icat edildiği Abbâsîler döneminde olduğu kadar iffetsiz ve seviyesiz olmadığı; aksine daha namuslu, masum, seviyeli ve zarif bir üslubu yansıttıkları görülmektedir. Ayrıca bu şiirlerde anlatılanların esasen gerçeği yansıtmadığı, ütöpik olduğu veya kadın sevgililerin kimliğinin ifşa edilmemesi adına üstü kapalı takma erkek isimlerinin ve müzekker zamirlerin kullanıldığı söylenmektedir ki bu tespit gayet makul görünmektedir. [Bk. Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 162; Muhammed Seyyid Kîlânî, *el-Edebü'l-Mısırî fi zillî'l-hukmî'l-üsmânî* (Kâhire: Dâru'l-Fercânî, 1965), 217.]

54 İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rebî' fi envâ'î'l-bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Sükr (Bağdat: Matba'atu'n-Nu'mân-en-Necefî'l-Eşref, 1969), 5/342-344; en-Nâblusî, *Nefe'hâtü'l-ehzâr*, 209-212, 382-385; Kâsım b. Muhammed el-Bekrecî, *Hilyetü'l-İkdi'l-bedî' fi medhi's-şeff'* (Halep, 1876), 160-162, 297-298.

55 'Avvâd, *el-İkdi'l-bedî' fi fenni'l-bedî'* (Beyrut: el-Matba'atü'l-'Umûmiyye el-Kâtûlikiyye, 1881), 107-108.

56 İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rebî'*, 5/342-343.

57 Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahatî'l-belâğiyye*, 376.

58 Mücahit Küçüksarı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrâhîm es-Sefercelânî ve Şiirleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 18; İbrahim Fidan, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 18.

59 Bk. Curcî Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-luğatî'l-arabiyye* (Kâhire: Müessesetü Hendâvî, 2017), 1083; Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-arabî li'l-medârisi's-sâneviyyeti ve'l-ulyâ* (Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 402; Akkâd, *el-Fuşûl*

Mevzubahis menfi bakış açısı Arap dünyasındaki edebiyat çevrelerinde uzun bir süre revaçta kalarak yankısını sürdürse de modern dönemin günümüze yakın zaman diliminde yaşamış olan birtakım araştırmacıların objektif araştırmaları sadedinde durumun hiç de öyle söylendiği kadar abartılı olmadığı anlaşılmıştır. Bu araştırmacılardan Muhammed Seyyid Kılânî (ö. 1419/1998), Osmanlı dönemi şiirinin onların dillendirdiği gibi bütünüyle lafzı güzelleştiren sanatların ardına sığınmadığını, diri bir edebî kimlik taşıdığını, kendi tabiatıyla mütenasip hedefleri olduğunu ve dolayısıyla kendi içinde bir tutarlılık barındırdığını belirtmiştir.⁶⁰ Kılânî ayrıca, dönemin ciddi şekilde aydınlatılmaya ihtiyacı olduğunu vurgulamış ayrıca, kendisinin uzun ve esaslı araştırmaları neticesinde bu iddiaları çürütecek delillere eriştiği, söz konusu iddia sahiplerinin bu dönemi lüzumunca araştırma zahmetine katlanmadıkları, yabancı kaynaklı bu iddiaların sayıca az oldukları ve kesinlikle dikkate alınmaması gerektiği gibi hususları da sözlerine eklemiştir.⁶¹ Özellikle dönemin Mısırlı Arap şairlerinin şiirlerini inceleyen Kılânî, onların doğaçlama meydana gelen haller dışında şiirlerinde mümkün olduğunca tekellüf ve yapmacılıktan uzak durdukları gibi bu tarzlardan hiç hoşlanmadıklarını da vurgulamıştır.⁶²

Öte yandan son dönem edebiyatçılarından Ömer Mûsâ Bâşâ (ö. 1437/2016) dönemin şiirlerinde kimi zaman yapmacılık ve taklitten uzak, özel ve seçkin bir üsluba şahit olduğunu,⁶³ Bekri Şeyh Emîn (ö. 1440/2019) ise bu dönemin şiirlerinin tasvir içeriklerinde ne öncesinde ne de sonrasında görülmemiş özgünlüğe sahip ayrıntılar barındırdığını açıklamışlardır.⁶⁴ Öte yandan kimi araştırmacılar ise lafzî sanatların şiire getirilmiş bir yenilik, bir çeşni, edebiyata bir katkı olarak değerlendirilmesi gerektiğini, zira kendisi başlı başına bir sanat olan şiirde bu sanatların uygulanmasının da ayrı bir maharet gerektirdiğini ve şiirin zaten estetik odaklı bir ameliye olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁵ Bütün bu argümanlar, ilgili iddia sahiplerinin bu meselede nispeten objektiflikten yoksun davrandıkları ve meseleye yeterince vakıf olmadıkları kanaatini uyandırmaktadır.⁶⁶

Söz konusu iddiaların tatrız dokulu şiirler özelinde geçerli olup olmadığı hususu, ancak bu şiirlerin muhteva, üslup ve diğer bazı özellikler cihetinden edebiyat eleştirmenlerinin tayin ettiği ölçütler ışığında irdelenmesiyle mümkün olacaktır. Bir şiirin muhtevasından söz edildiğinde hâliyle o şiirin ana teması, o temayla ilişkili temel kavramlar ile anlamsal özellikleri anlaşılmaktadır. Osmanlı dönemi Arap şiirinde tatrız ölçekli şiirlerin doğası gereği ağırlıklı olarak gazel ve bazen de medih temalı olduğu görülmektedir. Zira şairler şiirlerini ancak âşık oldukları veya övgüye değer gördükleri kimselerin isimleriyle örmeyi tercih etmişlerdir. Aslında genel olarak da Arap şiirinde en çok tercih edilen tema gazel olmuş-

(Kâhire: Müessesetu Hendâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2013), 115; Na'îm Hımsî, *Nahve fehmin cedîdin mun-sîfin li edebi'd-düveli'l-mütetâbi'ati ve târîhihi* (Dımeşk: Müdiriyyetü'l-Kütüb ve Matbû'atü'l-Câmi'iyye, ts.), 2/111; Heddâra, *Dirâsât fi'l-edebi'l-'arabiyyi'l-hadîs*, 15-16.

60 Muhammed Seyyid Kılânî, *el-Edebü'l-Mısri fi zilli'l-hukmi'l-'usmânî* (Kâhire: Dâru'l-Fercânî, 1965), 6.

61 Kılânî, *el-Edebü'l-Mısri*, 4-7, 63.

62 Kılânî, *el-Edebü'l-Mısri*, 58.

63 Bâşâ, *Târîhu'l-edebi'l-'arabi*, 77-79.

64 Şeyh Emîn, *Mutâle'ât*, 153.

65 Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 371, 422.

66 Bk. Mehmet Yalar, *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 17-20; Hüseyin Yazıcı, "XVII. Asır Arap Edebiyatının Kısa Bir Değerlendirilmesi ve Hızır b. Muhammed el-Amâsi", *Nüşha Yaz* (2001), 56; Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*, 38.

tur. Şairler bu temada iç dünyalarını meşgul eden sevgililerin beldeleri, onlardan ayrılık, onların bedensel nitelikleri ve karakterlerine dair duygularını şiirleriyle resmetmişlerdir.⁶⁷ Tatrîz sanatının icrâ edildiği gazel temalı şiirler incelendiğinde şiirin beyit sayısı maşukun isim harfleriyle sınırlı olduğu için şairin az sayıdaki beyitte maşuka ilişkin yukarıdaki nitelik ve durumların hepsini değil, bir veya birkaçını veciz bir üslupla özetleme zorunluluğuyla karşı karşıya kaldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu şiirlerde maşukun terki ile ona duyulan özlem ve aşk gibi platonik durumların yanı sıra ağırlıklı olarak onun bedensel özellikleri ve tavırlarından söz edildiği görülmektedir. Buna bağlı olarak غَاة (genç kız), حُسْنٌ وَجْهِ (yüz güzelliği), عَيْنٌ (yanak), عَيْنٌ (göz), هَذَبٌ (kirpik), نَحْطُ (göz ucuyla bakış), قَلْبٌ (kalp), غَزَالٌ (ceylan) ve غُضْنٌ (ağaç dalı) gibi gazel öğelerinin varlığı göze çarpmaktadır.⁶⁸

Klasik dönem Arap edebiyatı eleştirmenleri iyi bir medih şiirinin temel ölçüsü olarak; adalet, iffet, akıl ve cesaret gibi insan onurunu en üst seviyede temsil eden güzel hasletlerden biri veya birkaç tanesinin övgüye konu edilmesini göstermişlerdir. Bunların yanı sıra da cömertlik meziyetini adalet kapsamında, himaye edip gözetme hasletini ise cesaret kapsamında değerlendirmişlerdir.⁶⁹ Yukarıda *Ebu'l-Mevâhibi* kodladığı medih temalı tatrîz şiirinde şair Yahyâ el-Asîlî; هَامِي الْعَطَا (armağanlar yağdıran), مَوْلَى الْعَطَا (bahşişlerin efendisi) ve مَعْدُقُ الرِّغَائِبِ (dilekleri bol bol vererek karşılayan) şeklindeki ifadeleriyle Ebu'l-Mevâhib'in cömertlik yönüne, حَامِي السُّطَا (nüfuzu koruyan) sözüyle de cesaretine dikkat çekmiştir. Yine şair olgunluk, asil bir soydan gelme, pak olma ve askerî müfrezeler tesis etme gibi diğer övgü unsurlarının yanı sıra memdûhun أَحْوِ السَّجَايَا (güzel huyların sahibi) oluşuna da özellikle dikkat çekmiştir.⁷⁰

Modern dönem edebiyat araştırmacılarından Altuncı, Osmanlı usulü tatrîz şiirlerinin hoş manalar için nazmedildiğini dile getirmektedir.⁷¹ Yukarıdaki tatrîz şiirleri gözden geçirildiğinde Altuncı'yı haklı çıkaran estetik ve özgün ifade tarzlarına rastlanmaktadır. Örneğin şair İbn Ma'sûm, *Hatice* ismini nakşettiği yukarıdaki tatrîzinde جَلَّتْ خَالَ الْخُدِّي فِي وَجْتِهِ نَفْطَةُ الْعَتَرِ (Yanağındaki avurt benini, el-Çadâ ağacının korundaki amber noktası gibi hayal ettim.) diyerek hoş bir teşbih örneği sunmuştur. Yine Hâtûnî, رَامِيَاتٌ بِأَسْهُمٍ مُصَمِّمَاتٍ رِيْشَهَا الْهُدْبُ وَالْقَلُوبُ رَمِيَةً (O gözler fırlatıyor tüyleri uzun kirpikten tasarlanmış özel oklarını kalpler ise hedefi...) mısrasında göz, kirpik ve kalp gibi unsurları ok, okun tüyleri ve hedef tahtası gibi birbiriyle sıkı ilişkileri bulunan başka unsurların bulunduğu bir tabloya benzeterek nitelikli bir teşbih-i temsîlî icrâ etmiştir. Gerek İbn Ma'sûm'un yukarıdaki ifadeleri ve gerekse Hâtûnî'nin teşbih tarzı klasik Arap şiirinde az rastlanır cinstendir.

بَدَا لِي فِي خُضْرِ الرِّيَاحِ بِأَسْمَرٍ بِهِ سُودٌ هَاتَيْكَ الْخَدَائِقِ فِي لَبْسٍ
esmer, o bahçeler (birden) onun esmer rengine büründü.” derken şair Ali et-Taberî sevgilisinin güzelliğini doğanın güzelliğiyle zımnen kıyaslamış ve doğanın onun esmer rengine büründüğünü ifade ederek de maşukuna olan güçlü duygularını olabilecek en güzel şekilde ifade ederek tabloştürmüştür. Ayrıca bu ifadede لَبْسٌ (giyinme) lafızıyla cansız ve somut bir olgu

67 Sirâcüddîn Muhammed, *el-Ğazeli fi'ş-şi'ri'l-'arabi* (Beyrut: Dâru'r-Râtibî'l-Cami'iyye, ts.), 6.

68 İbn Ma'sûm, *Sülâfetü'l-Asr*, 62, 192, 402; Şeyh Emîn, *Mutâle'ât*, 224-225.

69 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû'ş-şi'r* (İstanbul: Matba'atu'l-Cevâib, 1302), 21; Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsin-i'ş-şi'ri ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Dâru'l-Cil, 1981), 2/131-132.

70 Bk. İbn Ma'sûm, *Sülâfetü'l-Asr*, 403.

71 Altuncı, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 262.

olan doğaya insani bir tutum ve nitelik yakıştırdığı için ayrıca ilginç bir benzetme yapılmıştır. Klasik Arap belagatinde ve edebiyatında *istiare* denilen bu benzetme türüne modern Arap edebiyatında *vicdâni* (*duygusal*) *tasvir* veya *teşhis* sanatı da denmekte olup özellikle romantizmin baskın olduğu şiirlerde bu üsluba sıkça rastlanır. Söz konusu üslubun modern Arap edebiyatında maharet gerektiren en zor, ince ve üstün tasvir çeşidi olarak vasıflan-dırılması ise ayrıca dikkate şayandır. Zira bu tasvir çeşidinde şair olabildiğince doğaya ve eşyaya kendi duygularını aksettirmektedir.⁷² Yine Yahyâ el-Asîlî, yukarıdaki tatrîzinde لَيْسَ لِرَيْسٍ مِّنَ الْكَمَالِ بِرَّةَ الْكَمَالِ “*Olgunluğun serinliğini (serinkanlılığı) kuşanmış.*” sözüyle soyut bir mefhum olan olgunluğ u giyininip kuşanılan somut bir gerçekliğ e مَنَابِطُ الْفَضْلِ يُتَخَبَّى “*Fazilet menkıbeleri canlandırılmış diye...*” ifadesiyle ise, zihinlerdeki soyut menkıbeleri algısal bir portreye benzeterek istiare yapmıştır. Klasik Arap edebiyatında ve belagatinde istiare sanatı altında değerlendirilen bu ifade tarzlarına modern Arap edebiyatında *maddî* (*duyusal*) *tasvir*⁷³ veya *tecsîd*⁷⁴ de denmekte olup bu tasvir çeşidinde bilinçsel olgu ve mefhumlar gözle görürcesine edimsel bir resimle müşahhas kılınmaktadır.

Ali et-Taberî'nin yukarıdaki tatrîzindeki هَلَالَ رَأْتُهُ الْعَيْنُ مِنْ أَفْقِ الشَّمْسِ “*Bir hilâl ki göz onu tâ güneşin ufuğunda gördü.*” ibaresinde ise benzersiz bir anlam derinliği söz konusudur. Zira, normal şartlarda güneşe ve onun ufuğuna bakmak imkânsız olduğu gibi, bakılabilirse de güneşin yoğun ışınlarından onun etrafındaki cisimleri algılamak imkânsızdır. Oysaki şair bu sözlerinde maşukuna öyle bir konum biçmiştir ki kendisini güneşin ışınlarını bile bastırıp ona üstün gelecek eşsiz parlaklıktaki bir hilale benzetmiştir. Bu betimlemeyi belki de Bekrî Şeyh Emîn'in arz ettiği ne öncesinde ne de sonrasında benzeri görülme-yen tavsif sınıfına katmak gerekir.⁷⁵

Tatrîz şiirlerinin diğer bazı şekilsel özellikleri itibariyle de Arap edebiyatçılarınun belirlediği kriterlere uyum sağladığı görülmektedir. Klasik Arap edebiyatında şairlerin gazel nazmederken şarkı söylemeye ve şiir bestelemeye olan meyilleri onları beste için daha uygun olan remel, haffif, serî, mütekârib, vâfir ve hezec gibi hafif vezinlerle kâmil ve basît gibi uzun vezinlerin meczû versiyonlarına yönelmelerinin saiki olmuştur.⁷⁶ Gazel temalı şiirlerle birlikte tatrîz odaklı şiirler de mahiyeti ve gayesi itibariyle bestelenmeye en yatkın karakterdeki şiir temalarıdır. Bu meyanda yukarıdaki tatrîz şiirleri incelenecek olursa ikisinin remel, birinin serî vezninde nazmedildiği görülecektir. Bir diğer husus ise, yukarıdaki ana teması medih olan kasidenin ilk üç beyti gazel temalıdır. Arap şiirinde kasidenin mukaddime kısmı için şart koşulan temalardan biri de gazeldir.⁷⁷

Öte yandan modern dönemde de tatrîz sanatının tatbik edildiği kimi şiirlere rastlamak mümkündür. Nitekim *Mecelletü'l-üstâz* dergisinde katip ve edîb olduğu ifade edilen Ahmet Efendi Ali Reis adlı bir şairin, dostu olduğu anlaşılan Ferit Paşa'nın oğlu İbrâhim Bey'in düğünü vesilesiyle nazmettiği tebrik şiirine, beyit başlarıyla birlikte ikinci şatırlarını (mis-

72 Bk. Hâvî, *Fennü'l-vasf ve tetavvuruhu fi's-şi'ri'l-'arabî* (Beirut: Menşûrâtü Dâru'ş-Şarki'l-Cedîd, 1959), 10-11; Abdunnûr, *el-Mu'cemü'l-edebî*, 67; Altûncî, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 259.

73 Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 7.

74 Altûncî, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 226.

75 Bk. Şeyh Emîn, *Mutâle'ât*, 153.

76 Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-'arabiyye fi'l-luga ve'l-edeb* (Beirut: Mektebetu Lübnân, 1984), 265.

77 Kayravânî, *el-'Umde*, 1/225.

ralarını) da *tezvevece İbrâhîm* cümlesiyle süsleyerek tatrîzi uyguladığı ve bu sanata yine bir Osmanlı dönemi icadı olan terîh sanatının da eşlik ettiği müşahade edilmektedir.⁷⁸ Aynı şekilde yirmi birinci yüzyılın eleştirmen ve şairlerinden olan ve tatrîz sanatında hünerli olduğu anlaşılan Yûsuf Hutaynî'nin de beyit başlarını kendi ismiyle donattığı bir şiiri bulunmaktadır.⁷⁹ Modern dönem Arap edebiyatında ve özellikle batı edebiyatında bu formel yapının birçok örneğine şahit olmak mümkündür.⁸⁰ Bu veriler, tatrîz ve benzeri diğer lafzî sanatlar bahane edilerek Osmanlı dönemi Arap şiirine objektiflikten yoksun eleştirilerin yöneltildiği modern dönemde de bu sanatın zaman zaman icrâ edildiğini gözler önüne sermektedir.

Sonuç

Birçok bedî sanat asırlar önce satır aralarında gizlenmiş haldeyken, bir hazine avcısının toprağın altındaki değerli hazineleri bulup deşifre etmesi misali sonraki edebiyat ve belâgat teorisyenlerince tespit edilip adı konularak kavramsallaştırılmış ve zamanla sanatsal kimliğe sahip bu kavramların mahiyetinde köklü değişim veya genişlemeler meydana gelmiştir. Tatrîz sanatı da ilkin Ebû Temmâm, Ahmed b. Ebî Tâhir ve İbnü'r-Rûmî vb. şairlerin şiirlerinde özgün formlarıyla boy göstermiş daha sonra Askerî'de ilk kez kavramsal edebî kimliğine erişmiş, İbn Ebi'l-İsba'ın teorisinde bir miktar evrim geçirmiş, İbn Kayyim ile Kur'ân-ı Kerîm'deki izdüşümü tespit edilmiş ve son aşamada Osmanlı dönemi Arap edebiyatında içeriği zenginleşerek biraz daha gelişim kaydetmiştir. Sanat, mahiyet itibarıyla geçirdiği bu evrelerin yanı sıra kullanım alanı bakımından da hem pratik hem de teorik düzlemde git gel yaşamıştır. Zira Askerî, tatrîzi sadece şiirde varsaymış, İbn Ebi'l-İsba' tanımında sanatın hem şiirde hem nesirde bulunabileceğini ihvas etmiş, Osmanlı döneminde ise sanat sadece şiirde icrâ edilmiştir. Yine tatrîzin Osmanlı dönemi öncesindeki klasik formları başta methiye ve gazel olmak üzere her çeşit şiir temasında icrâ edilmeye uygun bir karaktere sahipken Osmanlı dönemindeki yeni nesil formu ağırlıklı olarak gazel ve bazen de methiyelerde tatbik edilmiştir.

Şiirlerde tatrîz vb. lafzî yönü ağır basan bedî sanatların yoğun bir şekilde kullanılarak mana zenginliğinin ikinci plana atıldığı, dolayısıyla şiirin kalitesizleştirildiği gibi ithamlarla Osmanlı dönemini yargılayan bazı araştırmacılar, aslında bir bakıma beyân ve meânî disiplinlerinin kapsamında yer alan sanatların şiirlerde etkin bir şekilde kullanılmadığını, kullanıldıysa da seviyesiz olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bu söylemlerinin öznel, önyargılı ve kasıtlı olduğu, az sayıdaki bir kitle tarafından dillendirildiği ve zamanla sonraki birtakım Arap araştırmacılar tarafından kabul görmediği tespit edilmiştir. Ayrıca iddialar tatrîz ölçekli şiirler özelinde dikkate alındığında durumun hiç de söylendiği kadar olmadığı, bu şiirlerin ilginç teşbih ve istiare sanatlarının yanı sıra ender rastlanan, hatta özgün mana içerikleriyle kendini gösterdiği açıkça görülmüş, dolayısıyla söz konusu iddiaların dozunun tatrîz şiirleri özelinde kaçtığı ayrıca ispatlanmış olmaktadır.

Tatrîzi başarıyla uygulayan şairlerin şiirleri muhtevâ, üslup ve diğer bazı şekilsel özellikler bakımından da mercek altına alındığında eleştirmenlerin iyi bir şiir için tayin etmiş oldukları ölçütlere yüksek oranda uydukları anlaşılmış ve şiirlerin lafız-anlam uyum ve

78 Bk. Nedîm, *Mecelletü'l-üstâz* (Mısır: Dâru Kütüphanê li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1985), 275.

79 Bk. <https://www.odabasham.net/نقد-أدي-38029-فن-التطريز-في-الشعر/>

80 Komisyon, *Arşifu multekâ ehli'l-hadîs* - 3, 73/66.

ahengini yakaladıkları ve her iki açıdan da belli bir seviyede başarıyı yakaladıkları tespit edilmiştir.

Diğer taraftan ünlü şiir eleştirmeni İbn Tabâtabâ'nın Ahmed b. Ebî Tâhir'e ait klasik tatrîz ölçekli şiirini manasının berraklığı ve tekellüften uzaklığı bakımından o güne kadarki en mükemmel şiir sayması, Şevki Dayf'ın tatrîz sanatını edebî kıymeti haiz bir sanat olarak görmesi ve belagî i'câz yönü ağır basan Kur'ân-ı Kerîm'de tatrîz vb. lafzî sanatların yüzlerce örneğinin bulunması gibi argümanlar, hem mana güzelliğinin hem de şekil güzelliğinin bir şiirde aynı anda bulunabileceğinin göstergesidir. Kaldı ki dikkatle incelendiğinde onların takdir ettiği birincil tatrîz formlarının Osmanlı dönemi tatrîzinden, bir diğer ifadeyle teşcîrden daha zor olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla bu veriler, şiirdeki kalite sorunu gündeme geldiğinde meselenin lafız veya manâ olmadığını, aksine asıl meselenin bu iki mühim şiirsel yönün usta şairler elinde hünerli bir şekilde seferber edilip edilmediği hususu olduğunun açık kanıtıdır. O halde *tatrîz vb. formda yazılan şiirler başarılı değildir* demek yerine, *tıpkı bir tekstil veya inşaat ustasının elinden çıkan iş misali şiirdeki edebî kalite de aynı şekilde şairin maharetine göre kalite farkı arz eder* demek daha isabetli olacaktır.

Son tahlilde takdir edilir ki tatrîz/teşcîr şiirinde hem kafiyenin hem de baş tarafta kullanılacak kelimenin gözetilmesi bu sanatın icrasını şair açısından zorlaştırmaktadır. Ancak bu zorluğa rağmen başta Ali et-Taberî olmak üzere İbn Ma'sûm el-Medenî, Ebû Bekir el-Hâtûnî ve Yahyâ el-Asîlî gibi birçok şair şiirlerine uygulayabilmiştir. Osmanlı döneminde çok sayıda tatrîz örneğinin bulunuşunu Arap dilinin zenginliğine bağlamak mümkün olduğu gibi bu durum söz konusu dönemde maharetli şairler yetiştiğini de göstermektedir.

Kaynakça | References

- Abdunnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemü'l-edebî*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1984.
- Abdürrezzâk Ba'âlî. "Zâhîratü't-tatrîz beyne's-şî'ri'l-arabiyyi'l-fasîh ve's-şî'ri'l-bedeviy-yi'l-cezâiri". *Mecelletü'l-âdâb ve'l-lügât ve'l-'ulûmi'l-insâniyye* 3/6 (2020), 154-200.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *el-Fuşûl*. Kâhire: Müessesetu Hendâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2013.
- Altûncî, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1999.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *es-Sinâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419.
- Avvâd, el-Cevvâd el-Hûrî Pûls. *el-'İkdü'l-bedî' fi fenni'l-bedî'*. Beyrut: el-Matba'atü'l-'Umûmiyye el-Kâtûlîkiyye, 1881.
- Bâşâ, 'Umer Mûsâ. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî el-'asru'l-'usmânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1. Basım, 1989.
- Bekrecî, Kâsım b. Muhammed. *Ĥilyetü'l-'İkdi'l-bedî' fi medhi's-şefî'*. Halep, 1876.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâhu tâcu'l-luġa ve sihâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdülġafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâġa: Teġavvür ve târîĥ*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 9. Basım, 1965.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi (Osmanlı Dönemi)*. Kayseri: Orka Matbaacılık, 2015.
- Ebü'l-Fadl, Muhammed Halîl b. Ali Murâd el-Huseynî. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşar*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1988.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Habenneke, Abdurrahman b. Hasen. *el-Belâġatu'l-'arabiyye*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1996.
- Hacımüftüoġlu, Nasrullah. "Bedî'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Halebî, Necmüddîn Ahmed b. İsmâil b. el-Esîr. *Cevherü'l-kenz telhîsu Kenzi'l-berâ'a fi'l-e-devâti zevi'l-yerâ'a*. thk. Muhammed Zaġlûl Sellâm. İskenderiye: Münşe'etü'l-Ma'ârif, ts.
- Hâvî, İliyya. *Fennü'l-vasf ve tetavvuruhu fi's-şî'ri'l-'arabî*. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü Dâru's-Şarki'l-Cedîd, 1. Basım, 1959.
- Heddâra, Muhammed Mustafâ. *Dirâsât fi'l-edebi'l-'arabiyyi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1990.
- Hımsî, Na'îm. *Nahve fehmin cedîdin munsîfin li edebi'd-düveli'l-mütetâbi'ati ve târîhihi*. 2 Cilt.

Dimeşk: Müdriyyetü'l-Kütüb ve Matbû'atü'l-Câmi'iyye, 1981. Basım, ts.

Hillî, Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ Aliyyü's-Senbesî. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bed'iyye fi 'ulûmi'l-belâğa ve mehâsini'l-bed'i'*. thk. Nesîb Neşâvî. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1992.

İbn Abbâd, Ebü'l-Kâsım el-Mu'temid-Alellah Muhammed. *Divânü'l-Mu'temid b. 'Abbâd*. thk. Hâmid Abdülmecîd-Ahmed Ahmed Bedevî. Kâhire: Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 3. Basım, 2000.

İbn Ebî'l-İsba', Abdulazîm el-'Advânî. *Tahrîru't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyânî i'câzi'l-Kur'an*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttehide, ts.

İbn Hicce, Takyüddîn Ebûbekr b. Alî el-Hamevî. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. thk. 'İsâm Şakyû. 2 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Fevâidü'l-müşevvik ilâ 'ulûmi'l-Kur'an ve 'ilmi'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1327.

İbn Ma'sûm, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn el-Medenî. *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bed'i'*. thk. Şâkir Hâdî Şükr. Bağdat: Matba'atu'n-Nu'mân-en-Necefü'l-Eşref, 1. Basım, 1969.

İbn Ma'sûm, Sadruddîn el-Medenî b. Ahmed Nizâmüddîn el-Huseynî. *Sülâfetü'l-'asr fi mehâsini's-şu'arâi bi külli mısır*. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1. Basım, 1906.

İbn Tabâtâbâ, Ebu'l-Hasen, Muhammed b. Ahmed. *'ÿârü's-şî'r*. thk. Abdülazîz b. Nâsır el-Mânî'. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed. *Kifâyetü't-tâlib fi nakdi kelâmi's-şâ'iri ve'l-kâtib*. thk. Nurî el-Kıysî, Hatem ed-Dâmin, Hilâl Nacî. Kâhire: Mektebetü's-Şâ'ir Şefîk Cebrî, ts.

İbnü'n-Nâzım, Bedrüddîn İbn Mâlik. *el-Misbâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bed'i'*. thk. Hüsnî Abdülcelîl Yûsûf. Cemâmîz: Mektebetü'l-Âdâb, ts.

Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 2001.

Kayravânî, Ebû 'Alî el-Hasen b. Raşîk. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.

Kazvînî, Ebu'l-Me'âlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belağa*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 3. Basım, ts.

Kîlânî, Muhammed Seyyid. *el-Edebü'l-Mısri fi zillî'l-hukmi'l-'usmânî*. Kâhire: Dâru'l-Fer-cânî, 1965.

Komisyon. *Arşîfu multekâ ehli'l-hadîs - 3*. 94 Cilt, 2008.

Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec b. Kudâme. *Nakdü's-şî'r*. İstanbul: Matba'atu'l-Cevâib, 1302.

Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belâğiyye ve tatavvuruhâ*. Lübnân: Mektebetü Lübnân, 2007.

Muhammed, Sirâcüddîn. *el-Çazelü fi's-şî'ri'l-'arabî*. Beyrut: Dâru'r-Râtibi'l-Cami'iyye, ts.

Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlullah ed-Dımeşkî el-. *Hulâsatü'l-eser fî a'yânî'l-kar-nî'l-hadî aşar*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlullah ed-Dımeşkî. *Nefhatü'r-rayhâne ve raşhatü tılâî'l-hâne*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 6 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâî'l-Kütübî'l-Ara-biyye, 1. Basım, 1969.

Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlullah ed-Dımeşkî. *Zeylî Nefhati'r-rayhâne*. thk. Ahmed 'Înâye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.

Müeyyed-billâh, Yahyâ b. Hamza el-'Alevî. *et-Tırâzu li esrârî'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i-câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsurîyye, 1. Basım, 1423.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Dâru İhyâî't-Türâsî'l-'Arabî, ts.

Nâblusî, Abdülganî b. İsmâil. *Nefeâtü'l-eshâr 'alâ Nesemâti'l-eshâr fî medhi'n-nebiyy-i'l-muhtâr*. Dımeşk: Nehcü's-Savâb, 1882.

Nedîm, Abdullah. *Mecelletü'l-üstâz*. Mısır: Dâru Kütüphanê li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 1985.

Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fînûni'l-edeb*. 33 Cilt. Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1. Basım, 1423.

Öznurhan, Halim. "Tatrîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/172-173. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Sübkî, Ahmed b. Ali Ebû Hâmid Behâüddîn. *Arûsü'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1. Basım, 2003.

Süyûtî, el-Hâfız Celâlüddîn Abdürrahmân. *Şerhu 'ukûdi'l-cümân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân*. Dâru'l-Fikr, ts.

Şeyh Emîn, Bekrî. *Mutâle'ât fi ş-i'ri'l-memlûk ve'l-usmânî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1986.

Tabâne, Bedevî. *Mu'cemü'l-belâğati'l-'arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Menâra, 3. Basım, 1988.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2013.

Üsâme b. Münkız, Ebu'l-Muzaffer Müeyyedü'd-devle Mecdüddîn. *el-Bedi'ü fi nakdi's-ş-i'r*. thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hâmid Abdülmecîd. el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttehi-de, ts.

Vehbe, Mecdî-Mühendis, Kâmil. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'arabiyye fi'l-luga ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2. Basım, 1984.

Yalar, Mehmet. *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

Yazıcı, Hüseyin. “XVII. Asır Arap Edebiyatının Kısa Bir Değerlendirilmesi ve Hızır b. Muhammed el-Amasi”. *Nüsha Yaz* (2001), 55-70.

Zermût, Abdüssettâr Huseyn Mebrûk. *Kitâbü't-tibyân ve'l-beyân li'l-îmâmî't-Tîbî el-müteveffâ sene 743 tahkîkan ve dirase*. Mısır: Câmî'atü'l-ezher külliyyetü'l-lügati'l-'arabiyye, Doktora Tezi, 1977.

Zeydan, Curcî. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye*. Kâhire: Müessesetü Hendâvî, 2017.

Zeyyât, Ahmed Hasen. *Târîhu'l- edebi'l-'arabî li'l-medârisi's-sâneviyyeti ve'l-'ulyâ*. Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.

İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Öğretim Yılı Başında Arapçaya ve Arapça Dersine Dair Düşünce, Beklenti ve Hedefleri (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)

Osman Arpaçukuru | 0000-0002-7514-475 | oarpacukuru@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD,
Tekirdağ, Türkiye

ROR ID: 01a0mk874

Hasan Sabri Çelikaş | 0000-0001-5404-4824 | hselikatas@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD,
Tekirdağ, Türkiye

ROR ID: 01a0mk874

Öz

Bu araştırmanın konusu ilahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin öğretim yılı başında Arapçaya yaklaşımlarını tespit etmektir. Arapçaya yaklaşımları düşünce, beklenti ve hedef kategorilerinde ele alınmıştır. Öğrencilerin özellikle sene başında Arapçaya yaklaşımlarını belirlemedeki amaç, henüz bu eğitimi almadan öğrencilerin nasıl bir yaklaşımla derslere başladıklarını ortaya çıkarmaktır. Araştırma sonunda elde edilecek sonuçların Arapça eğitimi ve öğretiminin iyileştirilmesi yönünde, bu dersi veren öğretim elemanlarına alana ilişkin bir veri sağlayacağı umulmaktadır. Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden tarama deseni kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2020-2021 eğitim öğretim yılında Arapça hazırlık eğitimi alan 126 öğrenci oluşturmaktadır. Veriler, yukarıda belirlenen üç kategoride toplamda 18 sorudan oluşan Likert tipi yapılandırılmış görüşme formu ile toplanmıştır. Verilerin analizinde SPSS programından yararlanılmıştır. Araştırmanın sonunda öğrencilerin sene başında Arapça dersine karşı yaklaşımlarına düşünceler ve beklentiler kategorileri hedefler kategorisine göre yüksek oranda olumlu yanıt verdiği görülmüştür. Bu durum öğrencilerin sene başında Arapça hazırlık sınıfına yüksek motivasyonla geldiği şeklinde yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Edebiyatı, Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Arapça Hazırlık Sınıfı, Arapça Dersi.

Atıf Bilgisi

Arpaçukuru, Osman - Çelikaş, Hasan Sabri. "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Öğretim Yılı Başında Arapçaya ve Arapça Dersine Dair Düşünce, Beklenti ve Hedefleri (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 195-226.

<https://doi.org/10.33718/tid.1370484>

Geliş Tarihi	: 03.10.2023
Kabul Tarihi	: 22.11.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Yazar Katkıları	: Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Thoughts, Expectations and Objectives of The Arabic Preparation Class Students of The Faculty of Theology at The Beginning of The School Year (The Case of Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology)

Osman Arpaçukuru | 0000-0002-7514-475 | oarpacukuru@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD,
Tekirdağ, Türkiye

ROR ID: 01a0mk874

Hasan Sabri Çelikleş | 0000-0001-5404-4824 | hseliktas@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD,
Tekirdağ, Türkiye

ROR ID: 01a0mk874

Abstract

The subject of this research is to determine the approach of Arabic preparatory class students at the faculty of theology to Arabic at the beginning of the academic year. Their approach to Arabic is discussed in the categories of thought, goal and expectation. The purpose of determining the students' approach to Arabic, especially at the beginning of the year, is to reveal the motivation of the students before they have received this education. It is hoped that the results to be obtained at the end of the research will provide data on the field to the instructors who teach this course in order to improve the education and teaching of Arabic. Survey design, one of the quantitative research methods, is used in the study. The sample of the research consists of 126 students who received Arabic preparatory education in the 2020-2021 academic year at Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology. The data are collected with a Likert-type structured interview form consisting of a total of 18 questions in the three categories specified above. SPSS program is used in the analysis of the data. At the end of the research, it is determined that the students responded more positively to their approach to the Arabic course at the beginning of the year in the thoughts and expectations category than in the goals category. This situation was interpreted as the students coming to the Arabic preparatory class at the beginning of the year with high motivation.

Keywords

Arabic Language and Literature, Religious Education, Faculty of Theology, Arabic Preparatory Class, Arabic Lessons.

Citation

Arpaçukuru, Osman - Çelikleş, Hasan Sabri. "The Thoughts, Expectations and Objectives of The Arabic Preparation Class Students of The Faculty of Theology at The Beginning

of The School Year (The Case of Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology)”.
Trabzon Theology Journal 10/2 (December 2023), 195-226.

<https://doi.org/10.33718/tid.1370484>

Date of Submission : 03.10.2023

Date of Acceptance : 22.11.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İlahiyat fakülteleri, ders sayısının çokluğu ve çeşitliliği bakımından önde gelen yükseköğretim kurumlarından. Yüksek din öğretiminin yapıldığı ilahiyat fakültelerinde konu, ilke, metodoloji, terminoloji vb. yönlerden birbirinden farklı üç bölüm bulunmaktadır. Bunlar Temel İslâm Bilimleri, İslâm Tarihi ve Sanatları ile Felsefe ve Din Bilimleri bölümleridir. Bu bölümler toplamda sayıları yirmiyi geçen alt bilim dallarına ayrılmaktadır. Ayrıca bunlara bir de öğretmenlik formasyonu kapsamında eğitim bilimlerine ait dersler eklenmiş durumdadır. Bu niteliğiyle ilahiyat fakültelerinin ders çeşidi bakımından diğer fakültelerden daha geniş bir kapsama sahip olduğu söylenebilir. Temel İslâm Bilimleri ile İslâm Tarihi ve Sanatları bölümlerine ait derslerin temel başvuru kaynakları ağırlıklı olarak Arapça; Felsefe ve Din Bilimleri bölümünün kaynakları ise kısmen Arapçadır. Adı geçen bölümlerin bilimsel kaynakları açısından önem arz eden Arapça, Temel İslâm Bilimleri Bölümü'nde, Arap Dili ve Belâgatı adı altında ayrı bir anabilim dalı olarak akademik yönden de incelenmektedir.

İlahiyat alanındaki bölümlerin hem çalışmalarında temel başvuru kaynaklarının hem de ilgili bilimlerin ıstılahlarının Arapça olması ilahiyat fakültelerinde Arapça dersinin diğer dersler arasındaki konumunu daha öncelikli ve önemli kılmaktadır. İlahiyat alanında öğrenim görececek öğrencilerin başta Tefsir, Hadis, Kelâm, İslam Hukuku, Tasavvuf ve Siyer olmak üzere İslâmî ilimlere ait kaynakları aslî dilinden okuyup anlamaları için Arapçayı belli bir seviyede öğrenmeye ihtiyaçları vardır. Bu sebeple, ilahiyat eğitiminde Arapça öğretiminin önemi ve zorunluluğu yadsınamaz. Önemine binaen söz konusu ihtiyacın karşılanması için ilahiyat fakültelerinde, dört yıllık lisans öğretimi öncesinde bir yıllık Arapça hazırlık eğitimi yer almaktadır. Hazırlık öğretiminde otuz iki haftada yaklaşık sekiz yüz saat Arapça dersi verilmektedir. Arapça hazırlık öğrenimiyle birlikte öğrenciler, ilahiyat öğrenimleri boyunca görecekları dersleri Arapça yazılmış temel başvuru kaynaklarından okuma, anlama, konuşma ve yazma düzeyinde öğrenebilme imkânına sahip olmaktadır.

İlahiyat alanındaki bilimlerin öğretiminde Arapçaya ihtiyaç duyulması Arapça hazırlık öğretiminin önemini bir kat daha artırmaktadır. İlahiyat fakültesini tercih eden öğrencilerin bir kısmı imam hatip lisesi mezunu olmaları hasebiyle istenilen seviyede olmasa da Arapçaya aşına olarak Arapça hazırlık öğrenimine başlamaktadırlar. Buna karşın öğrencilerin bir kısmı düz lise mezunu olup, çoğunlukla Arapçayla ilk defa Arapça hazırlık sınıfında karşılaşmaktadır. Hazırlık sınıflarında Arapça öğretiminde istenilen verimin alınması, ilahiyat lisans eğitiminin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi açısından kaçınılmazdır. Başarılı bir ilahiyat eğitimi için, bu fakülteyi tercih eden öğrencilerin hazırlık sınıfında genelde Arapçaya ve özelde de Arapça dersine karşı yaklaşımlarının tespit edilmesi, başarılı bir dil öğretiminin yapılabilmesi açısından önem arz etmektedir. Zira bunun tespiti, Arapça öğrenime ket vuracak, zorlaştıracak veya verimini düşürecek temel sorunların daha baştan belirlenmesine ve çok geç olmadan bunların çözümü yönünde çalışmalar yapılmasına imkân verecektir. Bu sebeple çalışmanın konusu literatürde belirtilecek geçmiş bazı çalışmalardan farklı olarak, hazırlık sınıfı öğrencilerinin özellikle akademik yıl başında Arapçaya ve Arapça dersine karşı yaklaşımları olarak belirlendi. Bu araştırmada ilahiyat fakülteleri hazırlık sınıfı öğrencilerinin öğrenim yılı başında Arapçaya ve Arapça dersine karşı düşünce, beklenti ve hedeflerinin tespit edilmesi amaçlandı.

Öğrencilerin özellikle sene başında Arapçaya ve Arapça dersine yönelik yaklaşımlarını belirlemedeki amacımız, henüz bu eğitimi almadan öğrencilerin nasıl bir motivasyonla Arapça öğrenimine başladıklarını tespit etmektir. Bunun tespit edilmesi ile araştırma sonunda elde edilecek sonuçların Arapça eğitimi ve öğretiminin iyileştirilmesi yönünde, bu dersi veren öğretim elemanlarına alana ilişkin bir veri sağlayacağı umulmaktadır. Zira öğrencilerin; sene başında Arapçaya dair düşüncelerinin belirlenmesi, bu dile ilişkin nasıl bir beklentiye sahip olduklarının bilinmesi ve Arapçaya yönelik hedeflerinin tespit edilmesi neticesinde alınacak tedbirlerle dersi öğrenme isteklerinin üst düzeyde olmasına ve buna bağlı olarak da öğretimdeki başarının artmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Elde edilecek bulgular ve sonuçlar, Arapça dersine giren öğretim elemanlarının öğrencilerin Arapça dersine dair düşünce, beklenti ve hedeflerine uygun bir öğretim planlamalarına imkân verecektir.

Öğrencilerin Arapçaya ve Arapça dersine dair düşünce, beklenti ve hedeflerine dair önemli bir literatür bulunmaktadır. Bunlardan biri, Almakhzoumi tarafından kaleme alınmış olan “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapçaya Yönelik Motivasyonu ve Başarıları”¹ başlıklı makaledir. Yazar adı geçen araştırmasında İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapçaya karşı davranış ve tutumlarını tespit etmeye çalışmıştır. Arapça öğrenimini tamamlamış olan lisans üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerinden 177 tanesi üzerinde uygulanan anket yoluyla öğrencilerin Arapça konuşma, Arapça kaynakları okuma becerileri, Arapça-Türkçe karşılıklı çeviri yeteneklerine dair bilgiler alınmış ve çoğunlukla orta veya daha düşük seviyede oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmanın diğer bazı sonuçları da şu şekilde belirtilmiştir: Öğrencilerin tamamı Arapçanın ilahiyat fakültesi öğrencileri için önemli bir dil, yaklaşık %90’ı Arapçanın bilimsel bir dil, %50’den fazlasının Arapçanın kolay bir dil olduğu kanaatinde olduklarını, çoğunlukla Arapçayı az veya çok sevdiğini tespit etmiştir. Bizim bu çalışmamız ise belirlenmek istenen tutumlar büyük oranda farklı olduğundan ve örnekleme oluşturan öğrenciler de cinsiyet ve okul türüne göre ayrıldığından adı geçen çalışmadan farklılık arz etmektedir.

Bunlardan diğer iki tanesi, Uçar’ın “İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”² ve “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”³ başlıklı çalışmalarıdır. Araştırmacı ilk çalışmasında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarını ölçecek geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmeyi amaçlamıştır. Bu maksatla İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 316 öğrenci üzerinde toplam 53 maddede Arapça dersine yönelik görüşlerinin alındığı anket çalışması yoluyla veriler toplanmıştır. Araştırmanın sonunda, geliştirilen ölçeğin güvenilir ve geçerli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmacı diğer çalışmasında ise, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarını tespit etmeyi amaçlamıştır. Araştırma sonucunda, öğrencilerin Arapça dersine karşı tutumlarının genel ortalamalarının orta düzeyde olduğu belirlenmiştir. Ayırı-

1 Amal A. Almakhzoumi, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapçaya Yönelik Motivasyonu ve Başarıları”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 393-412.

2 Recep Uçar, “İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2013/4(2), 127-144.

3 Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Marife* 15/2 (2015), 371-394.

ca genel ortalamanın ve alt faktörlere ilişkin ortalamaların öğrencilerin demografik özelliklerine göre değişiklik gösterdiği tespit edilmiştir.

Bu konudaki bir başka çalışma Özcan ve Yapıcı'ya ait "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)"⁴ başlıklı araştırmadır. Araştırmacılar adı geçen çalışmada, 2015-2016 Bahar yarıyılında toplam 429 Arapça hazırlık ve lisans öğrencisi üzerinde gerçekleştirdikleri ve Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeğinin kullanıldığı anket yoluyla cinsiyet, mezun olunan lise, öğrenim türü ve öğrenim görülen sınıf değişkenlerine göre öğrencilerin Arapça dersine ilişkin tutumlarını tespit etmişlerdir. Araştırmada öğrencilerin Arapça dersine ilişkin tutumlarında cinsiyete göre farklılık bulunmadığı, bununla birlikte bilişsel boyutta kız öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunduğu ifade edilmiştir. Ayrıca öğrencilerin Arapçayı öğrenme amaçlarında cinsiyete göre anlamlı bir farklılık bulunduğu; fakat haftalık Arapça dersine çalışma süresinde kız ve erkek öğrenciler arasında bir farklılık bulunmadığını ifade etmişlerdir. Yine Arapça dersine ilişkin tutumda birinci ve ikinci öğretim arasında da anlamlı bir fark bulunmadığı; buna karşın mezun olunan lise türüne göre, tutum düzeyinin farklılaştığını belirtmişlerdir. Sınıf değişkenine göre de duyuş boyutu ve genel tutum düzeyinde Arapça hazırlık sınıfı lehine anlamlı bir farklılığın bulunduğu tespitini yapmışlardır.

Bir diğer çalışma Yılmaz tarafından kaleme alınan "Arapçayı Seçmeli Ders Olarak Alan Öğrencilerin Bu Ders Hakkındaki Görüş ve Beklentileri"⁵ başlıklı makaledir. Araştırmacı bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi öğrencileri ile Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesinde farklı bölüm ve sınıflarda Arapçayı zorunlu-seçmeli ders olarak alan öğrencilerle yapılmıştır. Çalışmada öğrencilerin Arapça dersini seçme nedenleri ve bu eğitimden beklentileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma sonunda öğrencilerin Arapça dersini kendi istekleri doğrultusunda seçtikleri ve derse yönelik özgüven içinde buldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Bir başka çalışma Arpaçukuru ve Üzümcü tarafından ortak kaleme alınan "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)"⁶ başlıklı araştırma makalesidir. Araştırmacılar çalışmalarında 2018-2019 eğitim öğretim yılında hazırlık sınıfında okuyan öğrencilerin Arapça dersine dair görüş ve tutumlarını incelemişlerdir. Elde ettikleri bulgulardan hazırlık öğrencilerinin önemli bir kısmının Arapça dersine yönelik olumlu bir tutuma sahip oldukları; cinsiyete ve öğretim türüne göre tutumlar arasında anlamlı bir farkın bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Dündar da bu konuda bir çalışma kaleme almıştır. Araştırmacı, "İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)" başlıklı çalışmasını Bursa Uludağ Üniversitesi

4 Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 113-142.

5 Hacı Yılmaz, "Arapçayı Seçmeli Ders Olarak Alan Öğrencilerin Bu Ders Hakkındaki Görüş ve Beklentileri", *EKEV Akademi Dergisi* 23/78 (2019), 277-297.

6 Osman Arpaçukuru - Muzaffer Üzümcü, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)", *Tasavvur* 6/2 (2020), 853-886.

(BUÜ) İlahiyat Fakültesinde Arapça öğrenimi gören 166 hazırlık sınıfı öğrencisi üzerinde gerçekleştirmiştir. Öğrencilerin hazırlık sınıfındaki Arapça derslerine karşı geliştirdikleri tutumu çeşitli değişkenlerle inceleyen araştırma sonunda Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin derslere karşı olumlu tutum içinde oldukları sonucuna ulaşılmıştır.⁷

Benzer bir çalışma farklı dillerde de yapılmıştır. Balcı ve Balcı tarafından tam metin bildiri olarak sunulan “Almanca Öğretmenliği Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Beklenti ve Başarı Durumlarının Analizi” başlıklı araştırma da bu yabancı dil öğrenimi alanındaki çalışmalardan biridir.⁸ Araştırmacılar bu çalışmalarında Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Alman Dili Eğitimi Anabilim Dalında okuyan hazırlık sınıfı öğrencilerinin eğitim, öğretim programıyla, ders materyalleriyle ve öğretim elemanlarıyla ilgili düşüncelerini tespit etmeyi amaçlamışlardır.

Bu araştırmanın onlardan farkı araştırmaya esas teşkil eden zaman ve cevabını aradığı sorulardır. Araştırmaya konu olan zaman, öğrencilerin ilahiyat fakültesine kayıt yaptırdığı öğretim yılının başı olarak belirlenmiştir. Böylece henüz Arapça dersleri başlamadan önce öğrencinin genelde Arapçaya ve özelde Arapça dersine yönelik hangi düşünce, hedef ve beklentiler içinde olduğu tespit edilmek istenmiştir. Çalışmada bu maksatla cevabı aranan başlıca sorular ise şu şekildedir:

1. İlahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin öğretim yılı başında Arapçaya dair düşünce, beklenti ve hedefleri nelerdir?
2. Cinsiyet bakımından kız ve erkek öğrencilerin öğretim yılı başında Arapçaya dair düşünce, beklenti ve hedefleri nelerdir?
3. Mezun olunan lise türü bakımından düz liseden mezun olmuş öğrencilerin ve imam hatip lisesi mezunu öğrencilerin öğretim yılı başında Arapçaya dair düşünce, beklenti ve hedefleri nelerdir?

1. Araştırmanın Yöntemi ve Veri Toplama Aracı

Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin sene başında Arapçaya ve Arapça dersine dair yaklaşımlarını tespit etmek için bu çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden tarama deseni kullanılmıştır. Tarama deseni, incelenen bir grubun eğilimlerinin, tutumlarının ve düşüncelerinin nicel bir tanımını sağlamaktadır.⁹ Veri toplama aracı olarak anket tekniğinden yararlanılmıştır. Bu amaçla Likert tipi yapılandırılmış anket oluşturulmuş ve çalışma için gerekli olan etik kurulu onayı yetkili organlardan alındıktan sonra anket öğrencilere doldurmaları maksadıyla sunulmuştur.

Anketin oluşturulmasında araştırmanın konusunu oluşturan “Düşünceler”, “Beklenti-

7 Ahmet İhsan Dündar, “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 0/25 (2022), 844-868.

8 Tahir Balcı - Umut Balcı, “Almanca Öğretmenliği Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Beklenti ve Başarı Durumlarının Analizi”, *Çukurova II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi Tam Metin Kitabı*, 2019, 114-123.

9 John W. Creswell - J. David Creswell, *Araştırma Tasarımı: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, thk. Eniş Karadağ (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 147.

ler” ve “Hedefler” üç kategori olarak belirlenmiştir. Üç kategorinin içeriği dikkate alınarak araştırmacılar tarafından kategorilerdeki özellikleri ölçebilecek sorular oluşturulmuştur. Sorular önce uzman görüşü alınarak kendi içinde elemeye tabi tutulmuştur. Eleme sonucunda üzerinde uzlaşılan sorular bir anket formuna dönüştürülmüştür. Uzman görüşü neticesinde sorular üzerinde uzlaşılması anket formunun güvenilirliğine katkı sağlamıştır. Daha sonra anket formunun ilk önce lisans öğrencilerinden bir grup üzerinde pilot uygulaması yapılmıştır. Bu uygulamadan elde edilen geri dönüş ile bazı sorularda yeniden düzenlemeler yapılmış ve anket ikinci defa lisans sınıfında okuyan farklı bir öğrenci grubuna uygulanmıştır. Her iki uygulama sonucu gerekli düzenlemeler yapılarak ankete son şekli verilmiştir. Bu kapsamda güvenilirliği tespit edilen ankette; düşünceler kategorisinde altı, beklentiler kategorisinde beş, hedefler kategorisinde de yedi soru olmak üzere toplam on sekiz soru yer almıştır. Anket, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 2020-2021 öğretim yılında Arapça hazırlık sınıfında okuyan öğrencilere sene başında çevrimiçi olarak sunulmuştur.

Araştırmada bağımsız değişkenler Şekil 1’de görüldüğü üzere cinsiyet ve mezun olunan lise türü olarak belirlenmiştir. Bağımlı değişkenler ise Arapçaya ve Arapça dersine karşı düşünceler, beklentiler ve hedeflerdir.



Şekil 1: Araştırmanın değişkenleri

Araştırmanın evreni 2020-2021 öğretim yılında Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Arapça hazırlık sınıfında okuyan 235 öğrenciyi kapsamaktadır. Örneklem ise, bu öğrencilerden gönüllülük esasına göre görüşme formunu dolduran 126 öğrenciden oluşmaktadır. Görüşme formunu dolduran öğrencilerden yirmi altı tanesi mükerrer cevap verdikleri için değerlendirmeye alınmamıştır. Böylece araştırmanın veri setini 100 öğrencinin verdiği yanıtlar oluşturmaktadır. Anket sonuçları üzerinde yapılan analiz neticesinde Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,853 olarak hesaplanmıştır. Toplanan veriler, ankette yer alan maddelerle sınırlıdır. Elde edilen verilerin analizinde SPSS programı kullanılmıştır.

2. Katılımcıların Demografik Bilgileri

Yapılandırılmış görüşme formunu dolduran öğrencilere ait demografik bilgiler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 1: Görüşmeye Katılan Öğrencilerin Demografik Bilgileri

		Erkek		Kız		Toplam	
		n	%	n	%	n	%
Cinsiyeti	Erkek	30	100	-	-	30	30,0
	Kız	-	-	70	100	70	70,0
Mezun olunan lise türü	Diğer lise	9	30,0	27	38,6	36	36,0
	İHL	21	70,0	43	61,4	64	64,0

Tablo 1’de görüldüğü üzere, görüşmeye katılan öğrencilerin %30’u erkek, %70’i kızdır. Mezun olunan lise türüne bakıldığında bu öğrencilerin %36’sı diğer lise; %64’ü ise imam hatip lisesi mezunudur.

3. Bulgular ve Yorum

3. 1. Öğrencilerin Genelde Arapça ve Özeld Arapça Dersi Hakkındaki Düşünceleri

İlahiyat fakültesine kayıt yaptırmış olan öğrencilerin akademik yılın başında Arapça ve Arapça dersi hakkındaki düşüncelerini tespit edebilmek amacıyla onlara altı görüş yöneltmiştir. Tablo 2’de hazırlık sınıfı öğrencilerinin genel olarak Arapça ve özel olarak da Arapça dersi hakkındaki düşünceleri için cinsiyet değişkenine göre verdikleri cevaplar yer almaktadır.

Tablo 2: Cinsiyete Göre Öğrencilerin Arapça ve Arapça Dersi Hakkındaki Düşünceleri

		Erkek		Kız		Toplam	
		n	%	n	%	n	%
Arapça hazırlık sınıfı ilahiyat eğitimi için gereklidir	Kararsızım	3	10,0	5	7,1	8	8,0
	Katılıyorum	4	13,3	14	20,0	18	18,0
	Katılmıyorum	1	3,3	1	1,4	2	2,0
	Kesinlikle katılıyorum	22	73,3	50	71,4	72	72,0
Arapça dersini seviyorum	Kararsızım	5	16,7	9	12,9	14	14,0
	Katılıyorum	12	40,0	25	35,7	37	37,0
	Katılmıyorum	2	6,7	1	1,4	3	3,0
	Kesinlikle katılıyorum	11	36,7	34	48,6	45	45,0
	Kesinlikle katılmıyorum	0	0,0	1	1,4	1	1,0

Arapça öğrenmem gereken bir dildir	Katılıyorum	10	33,3	21	30,0	31	31,0
	Katılmıyorum	1	3,3	1	1,4	2	2,0
	Kesinlikle katılıyorum	19	63,3	48	68,6	67	67,0
Hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğreneceğimi düşünüyorum	Kararsızım	6	20,0	24	34,3	30	30,0
	Katılıyorum	12	40,0	22	31,4	34	34,0
	Katılmıyorum	2	6,7	2	2,9	4	4,0
	Kesinlikle katılıyorum	7	23,3	20	28,6	27	27,0
	Kesinlikle katılmıyorum	3	10,0	2	2,9	5	5,0
Arapça hazırlık sınıfı zorunlu olmasa da okumak isterdim	Kararsızım	8	26,7	9	12,9	17	17,0
	Katılıyorum	8	26,7	17	24,3	25	25,0
	Katılmıyorum	1	3,3	7	10,0	8	8,0
	Kesinlikle katılıyorum	12	40,0	33	47,1	45	45,0
	Kesinlikle katılmıyorum	1	3,3	4	5,7	5	5,0
Arapçayı öğrenmekte çok zorluk çekmeyeceğimi düşünüyorum	Kararsızım	8	26,7	24	34,3	32	32,0
	Katılıyorum	8	26,7	18	25,7	26	26,0
	Katılmıyorum	2	6,7	7	10,0	9	9,0
	Kesinlikle katılıyorum	8	26,7	12	17,1	20	20,0
	Kesinlikle katılmıyorum	4	13,3	9	12,9	13	13,0

Tablo 2'ye göre "Arapça hazırlık sınıfı ilahiyat eğitimi için gereklidir" görüşüne erkek öğrencilerin %86,6'sı, kız öğrencilerin de %91,4'ü olumlu yanıt vermiştir. Erkeklerin %3,3'ü, kızların ise %1,4'ü Arapça hazırlık sınıfının ilahiyat eğitimi için gerekli olmadığı kanaatinde. Bu konuda kesin bir kanaate sahip olmayan öğrencilerin oranı ise, erkeklerde %10 iken kızlarda %7,1'dir. Bu oranlar, erkeklere kıyasla kız öğrencilerin çoğunluğunun Arapça hazırlık sınıfının ilahiyat eğitimi için gerekli olduğu kanaatini taşıdıklarını göstermektedir. Kararsızların ve olumsuz yanıt verenlerin oranları da her iki cinsiyet türünde birbirine yakındır. Kız ve erkek öğrencilerin hiçbiri "kesinlikle katılmıyorum" seçeneğini işaretlememiştir. Diğer yandan, kız ve erkek öğrenciler toplamda %90 oranıyla bu görüşe olumlu kanaat belirtirken, olumsuz kanaat bildirenlerin oranı %2 olarak belirmiştir. Bu oranlar, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı öğrencilerinin %90'ının Arapça hazırlık öğretiminin ilahiyat eğitimi için gerekliliğini kabul ettiklerini gös-

termektedir.

“Arapça dersini seviyorum” görüşüne erkeklerin %76,7’si, kızların da %84,3’ü olumlu yanıt vermişlerdir. Diğer yandan kızların %2,8’i, erkeklerin de %6,8’i Arapça dersini sevmediklerini bildirmişlerdir. Erkeklerin %16,7’si, kızların da %12,9’u bu konuda olumlu veya olumsuz herhangi bir kanaate sahip değildir. Bu oranlardan, Arapça dersini kızların erkeklerden daha fazla sevdiğini ve kız öğrencilerin akademik yılın başında erkeklerden daha yüksek bir motivasyonla öğrenime başladıkları anlaşılıyor. Sene başında Arapça dersine karşı duyulan sevginin cinsiyete göre farklılığı ayrı bir araştırma konusu olabilir. Bununla birlikte öğrencilerin toplamda %82’sinin Arapça dersini sevdiğini görülmektedir. Buradan hareketle dönem başında öğrencilere Arapça dersini sevdirmeye yönelik bir rehberlik yapılması kararsızların ve olumsuz görüş bildirenlerin bakış açılarını değiştirmeye yardımcı olabilir. Arpaçukuru ve Üzümcü adı geçen makalelerinde toplamda öğrencilerin %24,0’lık bir kısmının yani her dört öğrenciden birinin Arapçayı sevmediklerinin,¹⁰ buna karşın %69,1’inin bazı kaygıları olmakla beraber Arapça dersini sevdiğini¹¹ sonucuna varmışlardır.

“Arapça öğrenmem gereken bir dildir” görüşüne erkeklerin %96,6’sının, kızların da %98,6’sının olumlu yanıt verdiği görülmektedir. Toplamda da olumlu görüş bildiren erkek ve kız öğrencilerin %98 gibi yüksek bir oranda Arapça öğrenmeyi bir ihtiyaç olarak görmesi öğrencilerde Arapça öğrenmeye dair içsel güdülenmenin¹² yüksek olduğuna işaret etmektedir. İçsel güdülenme, en üst düzeyde öğrenmeyi sağlaması açısından hazırlık sınıfında öğrenim verimliliğinin artmasına yönelik önemli bir avantajdır. Bu oranlar, öğrencilerin cinsiyet ayrımı dikkate alınmaksızın büyük çoğunluğunun Arapçayı öğrenmeleri gereken bir dil olarak gördükleri, daha yüksek bir motivasyon ve gayretle öğrenime başladıklarını göstermektedir.

“Hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğreneceğimi düşünüyorum” görüşüne erkek öğrencilerin %63,3’ü, kızların ise %60’ı olumlu kanaat bildirmişlerdir. Buna karşın erkeklerin %16,7’si, kızların da %5,8’si hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğrenemeyeceklerini düşünmektedirler. Kararsızların oranı da erkeklerde %20, kızlarda 34,3’tür. Bu görüşte kararsızların ve olumsuz görüş bildirenlerin oranının arttığı ve kız öğrencilerin, erkek öğrencilere nazaran daha kararsız oldukları görülmektedir. Kararsızların ve belirtilen görüşe katılmayanların toplam oranının yüksek çıkması, öğrencilerin Arapçayı yeterli seviyede öğrenme konusunda özgüven duygusunun zayıf olduğu, öğrenememe kaygısı taşıdıkları veya fakülte Arapça öğretimine dair bilgi eksikliği içinde olduğu ve buna bağlı olarak Arapça öğrenimi konusunda kendine yönelik güvensizlik duygusu içinde olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu durum akademik yılın başında öğrencilere Arapça dersinin içeriğine ilişkin bilgilendirme ve rehberlik yapılmasının ve öğrencilerin özgüvenini artırıcı çalışmaların yürütülmesinin gerekliliğini göstermektedir.

“Arapça hazırlık sınıfı zorunlu olmasa da okumak isterdim” görüşüne erkek öğrencilere-

10 Arpaçukuru - Üzümcü, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)”, s. 866.

11 Arpaçukuru - Üzümcü, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)”, s. 870.

12 M. Ertuğrul Uçar, “Öğrenme Psikolojisi ile İlgili Temel Kavramlar”, *Eğitim Psikolojisi*, ed. Şerife Işık (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 312.

rin %66,7'si, kız öğrencilerin de %71,4'ü olumlu yanıt vermişlerdir. Oranlara bakıldığında zorunlu olmasa da Arapça hazırlık sınıfı okumak istediğini belirten kız öğrencilerin yaklaşık %5 oranında erkeklerden daha fazla olduğu görülmektedir. Buna karşın erkek öğrencilerin %6,6'sı, kız öğrencilerin de %15,7'si zorunlu olmasa Arapça hazırlık sınıfı okumak istemediğini belirtmiştir. Zorunlu olmasa Arapça hazırlık sınıfı okumayacağını belirtenler içinde kızların oranının erkeklerden daha fazla olması, bu konuda olumlu yanıt verenlerin oranıyla paralellik arz etmektedir. Bu durum, Arapça dersinin zorunluluğuna karşı olumlu veya olumsuz kanaat sahibi olmada cinsiyetin etkili olduğunu göstermektedir. Buna karşın bu görüşte erkek öğrencilerden kararsızların oranı kızlarınkinin yaklaşık iki katı fazla olup %26,7'dir. Zorunlu olmasa bile Arapça hazırlık sınıfını okuma konusunda erkeklerin kızlardan daha kararsız olduğu anlaşılmaktadır. Arpaçukuru ve Üzümcü ise, araştırmaları sonunda öğrencilerin kararsızlar da dahil olmak üzere üçte birinin Arapça hazırlık sınıfı zorunlu olmasa okumak istemediklerini, devamsızlık engeline takılmamak için derslere zorunlu olarak devam ettikleri sonucuna ulaşmışlardır.¹³

Bu görüşe toplamda bütün öğrencilerin %70'i olumlu yanıt vermiştir. Bu oranın Arapça öğrenmenin ilahiyat için gerekli olduğunu, Arapçayı sevdiğini ve öğrenmesi gereken bir dil olduğunu belirten önceki üç görüşe verilen toplam olumlu oranların oldukça altında çıkması üzerinde ayrıca düşünülmesi gereken bir mesele olarak görülebilir. Diğer yandan %70 oranında olumlu gelen yanıt, öğrencilerin hazırlık sınıfının gerekliliğine inandıklarını göstermesinin yanında Arapça öğrenimi için kendilerinde yeterli motivasyonun bulunduğu da işaret etmektedir. Her iki cinsiyet türünde kararsız ve olumsuz görüş bildirenlerin oranı toplamda %30'dur. Bu da akademik yılın başında öğrencilerin üçte birinin Arapça hazırlık öğreniminin gerekliliğine ilişkin tereddütlerinin bulunduğu ve öğrenememe kaygısı taşıdıkları şeklinde yorumlanabilir. Bu tereddüt durumu, akademik yılın başında Arapça hazırlık eğitiminin gerekliliğine ve faydasına dair bilgilendirici ve motive edici çalışmaların yapılmasının önemli ve bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

"Arapçayı öğrenmekte çok zorluk çekmeyeceğimi düşünüyorum" görüşüne kız öğrencilerin %42,8'si, erkeklerin de %53,4'ü olumlu kanaat bildirmiştir. Bu oranlara göre, Arapçayı öğrenmekte çok zorluk çekmeme kanaatinde erkeklerin kızlardan daha fazla özgüven sahibi oldukları, buna karşın kızların bu konuda daha fazla tedirgin olup kaygı taşıdıkları söylenebilir. Bu görüşte kararsızların oranında diğer görüşlere göre yüksek artış gözlenmiştir. Kız öğrencilerin %34,3'ü Arapçayı öğrenmekte çok zorluk çekip çekmeyeceklerine dair kesin ve belirgin bir kanaate sahip değilken bu oran erkeklerde %26,7'dir. Oranlar bu konuda kızların daha kararsız; erkeklerin onlara göre kararlı ve özgüven sahibi olduklarını göstermektedir. Öte yandan tablodaki oranlardan, kız öğrencilerin %22,9'unun, erkeklerin de %20'sinin Arapçayı öğrenmekte çok zorluk çekecekleri kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Arapçayı öğrenmekte çok zorluk çekecekleri kanaatinde cinsiyet türü bakımından kızların oranının bu kanaatte erkeklerden düşük çıktığı, erkeklere nazaran kızların özgüvenlerinin daha az kaygılarının ise daha fazla olduğu söylenebilir.

Her iki cinsiyet türünde de toplam bütün öğrencilerin %46'sı Arapçayı öğrenmekte çok zorluk çekmeyeceklerini bildirmiştir. Önceki olumlu kanaatlerin oranları ile bu oran değer-

13 Arpaçukuru - Üzümcü, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)", s. 868.

lendirildiğinde bu oranın diğerlerinden çok düşük olduğu görülmektedir. Bu görüşte kararsızların sayısında yüksek artış gözlenmiştir. Kız öğrenciler, erkek öğrencilere nazaran daha kararsızdırlar. Bu görüşe olumsuz yanıt verenlerin oranı her iki cinsiyet türünde toplamda %22'dir. Öğrencilerin benzer bir yaklaşımı "Hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğreneceğimi düşünüyorum" görüşünde sergiledikleri yukarıda görülmüştü. Diğer görüşlere nispeten bu görüşte de kararsız ve olumsuz görüş bildirenlerin oranının yüksek çıkması, öğrencilerin, fakültenin hazırlık sınıfında Arapça eğitimine dair bilgi ve buna bağlı olarak hem kuruma hem kendilerine karşı tereddüt ve güven eksikliği içinde oldukları ve öğrenememe kaygısı taşıdıkları şeklinde yorumlanabilir. Bu sebeple öğrencilere yönelik akademik yılın başından itibaren aralıklı olarak onların bilgi ve güvenlerini artıracak çalışmalar yapılması yerinde olacaktır.

Tablo 3: Mezun Olunan Lise Türüne Göre Öğrencilerin Arapça ve Arapça Dersi Hakkındaki Düşünceleri

		Düz Lise		İHL		Toplam	
		n	%	n	%	n	%
Arapça hazırlık sınıfı ilahiyat eğitimi için gereklidir	Kararsızım	0	0,0	8	12,5	8	8,0
	Katılıyorum	5	13,9	13	20,3	18	18,0
	Katılmıyorum	1	2,8	1	1,6	2	2,0
	Kesinlikle katılıyorum	30	83,3	42	65,6	72	72,0
Arapça dersini seviyorum	Kararsızım	6	16,7	8	12,5	14	14,0
	Katılıyorum	9	25,0	28	43,8	37	37,0
	Katılmıyorum	1	2,8	2	3,1	3	3,0
	Kesinlikle katılıyorum	20	55,6	25	39,1	45	45,0
	Kesinlikle katılmıyorum	0	0,0	1	1,6	1	1,0
Arapça öğrenmem gereken bir dildir	Katılıyorum	10	27,8	21	32,8	31	31,0
	Katılmıyorum	1	2,8	1	1,6	2	2,0
	Kesinlikle katılıyorum	25	69,4	42	65,6	67	67,0
Hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğreneceğimi düşünüyorum	Kararsızım	10	27,8	20	31,3	30	30,0
	Katılıyorum	11	30,6	23	35,9	34	34,0
	Katılmıyorum	2	5,6	2	3,1	4	4,0
	Kesinlikle katılıyorum	9	25,0	18	28,1	27	27,0
	Kesinlikle katılmıyorum	4	11,1	1	1,6	5	5,0

Arapça hazırlık sınıfı zorunlu olmasa da okumak isterdim	Kararsızım	6	16,7	11	17,2	17	17,0
	Katılıyorum	10	27,8	15	23,4	25	25,0
	Katılmıyorum	3	8,3	5	7,8	8	8,0
	Kesinlikle katılıyorum	16	44,4	29	45,3	45	45,0
	Kesinlikle katılmıyorum	1	2,8	4	6,3	5	5,0
Arapçayı öğrenmekte çok zorluk çekmeyeceğimi düşünüyorum	Kararsızım	12	33,3	20	31,3	32	32,0
	Katılıyorum	6	16,7	20	31,3	26	26,0
	Katılmıyorum	6	16,7	3	4,7	9	9,0
	Kesinlikle katılıyorum	5	13,9	15	23,4	20	20,0
	Kesinlikle katılmıyorum	7	19,4	6	9,4	13	13,0

İlahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin mezun olunan okul türü değişkenine göre, genelde Arapça ve özelde Arapça dersi hakkındaki düşünceleri Tablo 3'te yer almaktadır. Tabloya göre "Arapça hazırlık sınıfı ilahiyat eğitimi için gereklidir" görüşüne düz lise mezunlarının %97,2'si; İHL mezunlarının ise, %85,9'u olumlu kanaat belirtmiştir. Bu oranlara göre bu eğitimin gerekli olduğunu düşünen düz lise mezunlarının oranının, İHL mezunlarından daha fazla olduğu görülmektedir. Buna göre, lise öğreniminde Arapça dersi almadığı için düz lise mezunlarının bu eğitime daha fazla ihtiyaç duydukları söylenebilir. Diğer yandan düz lise mezunlarının %2,8'i, İHL mezunlarının ise %1,6'sı Arapça hazırlık sınıfını ilahiyat eğitimi için gerekli görmemektedir. Aynı şekilde düz lise mezunlarından bu görüş için kararsız kanaat bildiren bulunmazken, İHL mezunlarının %12,5'i kararsız kanaat bildirmiştir. Okul türüne göre ortaya çıkan ve İHL mezunu öğrencilerde Arapça hazırlık sınıfının ilahiyat eğitimi için gerekliliği hususunda görülen bu kararsızlık durumu, onların lise döneminde aldıkları Arapça öğrenimini yeterli görmeleri veya başka bir sebep olabilir. Bu sebebin tespiti ve çözüm önerileri müstakil bir araştırma konusu olabilir.

Düz lise mezunlarının %80,6'sı, İHL mezunlarının da %82,9'u "Arapça dersini seviyorum" görüşüne olumlu yanıt vermiştir. Arapça dersini sevmeye düz lise mezunları ile İHL mezunları arasında farkın az olduğu görülmektedir. Buna karşın düz lise mezunlarının %2,8'i, İHL mezunlarının da %4,7'si Arapça dersini sevmeyi belirtmiştir. Arapça dersini sevmeyen İHL mezunlarının oranının düz lise mezunlarının oranından fazladır. Arapça dersini sevmeye kararsızların oranı da yüksek olup, düz lise mezunlarının %16,7'si, İHL mezunlarının da %12,5'i bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Okul türüne göre beliren bu oran farkları, düz lise mezunlarının aksine İHL mezunlarının lise döneminde Arapça öğrenimi görmelelerinden ve bu dersin önemine dair bir kanaate sahip olmalarından kaynaklanabilir.

Düz lise mezunlarının büyük çoğunluğunun bu dersi sevdiklerini belirtmeleri ise daha önce hiç Arapça dersi almamış olmalarından ileri gelebileceği gibi, Arapça dersine karşı ön yargı beslemediklerinden ve bu derse olan yaklaşımlarının oldukça olumlu olmasından ileri gelebilir.

“Arapça öğrenmem gereken bir dildir” görüşüne İHL mezunlarının %98,4’ü, düz lise mezunlarının %97,2’si olumlu yanıt vermişlerdir. Toplamda da tüm öğrencilerin %98’i Arapçayı öğrenmeleri gereken bir dil olarak gördükleri yanıtını vermişlerdir. Her iki mezun türünde birbirine yakın ve yüksek oranda olumlu kanaatin belirtilmiş olması, hazırlık sınıfında öğrencilerin Arapçayı öğrenmeyi bir ihtiyaç hissettikleri şeklinde yorumlanabilir.

Öğrencilerin, kendilerine yöneltilen “Hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğreneceğimi düşünüyorum” görüşüne düz lise mezunlarının %55,6’sı; İHL mezunlarının ise %64’ü olumlu kanaat bildirmiştir. İHL mezunlarının oranı düz lise mezunlarından daha yüksektir. Bu görüşte oranın yüksek çıkmasında İHL mezunlarının düz lise mezunlarına kıyasla daha önce Arapça dersi aldıkları için Arapçayı öğrenme konusunda daha yüksek özgüvene sahip olmaları etkilidir denilebilir. Bununla doğru orantılı olarak düz lise mezunlarının %16,7’si, İHL mezunlarının da %4,7’si Arapçayı yeterli seviyede öğrenemeyeceğini düşünmektedir. İHL mezunlarından bu görüşte kararsız olanların oranı yüksek çıkmıştır. İHL mezunlarından kararsızların yüksek çıkması, öğrencilerin hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğrenebileceklerine dair geçmiş yaşantılarından gelen bir önyargılarının olabileceğine, Arapçayı yeterli seviyede öğreneceklerinden emin olamadıklarına ve öğrenememe kaygısı taşıdıklarına dair bir işaret sayılabilir.

Bu görüşte öğrencilerden kararsızların oranı her iki okul türünde birbirine yakın olup, düz lise mezunlarının %27,8’i; İHL mezunlarının da %31,3’ü kararsız olduğunu ifade etmiştir. Kararsızların oranının yüksek ve her iki mezun türünde birbirine yakın oranlarda olması, öğrencilerin önemli bir kısmının hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğrenebileceklerine dair bir önyargılarının olabileceğine, Arapçayı yeterli seviyede öğreneceklerinden emin olamadıklarına, öğrenememe kaygısı taşıdıklarına dair bir işaret sayılabilir. Bu durum, cinsiyet değişkenine göre aynı görüş verilen yanıtlarla paralellik göstermektedir. Burada bir ön yargının veya kaygının bulunup bulunmadığının, varsa sebeplerinin anlaşılması için konu farklı çalışmalarda incelenebilir.

“Arapça hazırlık sınıfı zorunlu olmasa da okumak isterdim” görüşüne olumlu kanaat bildirenlerin oranının yüksek olduğu görülmektedir. Düz lise mezunlarının toplamda %72,2’si; İHL mezunlarının ise, %68,7’si olumlu kanaat bildirmiştir. Bu görüşe kararsız yanıtını verenlerin oranı düz lise mezunlarında %16,7; İHL mezunlarında da %17,2’dir. Her iki mezun türünde görüşlerin birbirine yakın oranlarda ve olumlu görüş bildirenlerin oranının yüksek çıkması, ilahiyat fakültesinde öğrenim görmek için gelen öğrencilerin Arapça hazırlık sınıfının gerekliliğini kabul etmeleri açısından önemlidir. Bu durum da öğrencilerin Arapça öğrenimine karşı motivasyonlarının yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir.

“Arapçayı öğrenmekte çok zorluk çekmeyeceğimi düşünüyorum” görüşünde her iki mezun türünde olumlu kanaat bildirenlerin oranlarının düşük olduğu görülmektedir. Bu görüşe düz lise mezunlarının ortalama %30,6’sı olumlu kanaat bildirmiştir. Düz lise mezunlarının bu görüşte olumsuz kanaat bildirme oranlarının toplamda %36,1’e ulaştığı görülmektedir. Buna nispetle kararsızların da oranı yüksektir. İHL mezunlarından bu görüşe olumlu kanaat bildirenlerin oranı düz lise mezunlarından daha yüksek çıkmış olup, toplamda %54,7’dir. İHL mezunlarından olumsuz kanaat bildirenler ise, toplamda %14,1’de kalmıştır. Ancak İHL mezunlarında da kararsızların azımsanmayacak oranda olduğu görülmektedir. Bu görüşte

düz lise mezunlarının İHL mezunlarına göre daha yüksek olumsuz kanaat bildirmelerini, lise döneminde Arapça dersini almamış ve Arapça ile ilk defa hazırlık sınıfında karşılaşacak olmalarına bağlayabiliriz. Her iki mezun türünde kararsızların oranının yüksek çıkmasını da öğrencilerin yaklaşık üçte birlik kısmının Arapça öğrenmekte kendilerine olan özgüvenlerinin zayıf olduğu şeklinde yorumlayabiliriz. Bu olumsuz durum akademik yılın başında hazırlık sınıfı öğrencilerine Arapça öğrenimi konusunda özgüvenlerini artırıcı çalışmaların yapılmasının gerekliliğini göstermektedir. Diğer yandan Arpaçukuru ve Üzümcü, araştırmalarında kararsızlar da dahil ancak %10'nun Arapçayı daha ileri seviyede öğrenemeyecekleri kanaatinde oldukları tespitini yapmışlardır.¹⁴

3. 2. Öğrencilerin Arapçaya Yönelik Beklentileri

İlahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapçaya yönelik beklentilerindeki yaklaşımlarını tespit edebilmek için kendilerine beş farklı görüş yöneltmiştir. Tablo 4'te cinsiyet değişkenine göre, öğrencilerin Arapçaya yönelik beklentilere ilişkin görüşlere verdikleri cevaplar yer almaktadır.

Tablo 4: Cinsiyete Göre Öğrencilerin Arapçaya ve Arapça Dersine Yönelik Beklentileri

		Erkek		Kız		Toplam	
		n	%	n	%	n	%
Arapçayı gelecekte farklı amaçlarla kullanabilirim	Kararsızım	4	13,3	8	11,4	12	12,0
	Katılıyorum	11	36,7	27	38,6	38	38,0
	Katılmıyorum	2	6,7	0	0,0	2	2,0
	Kesinlikle katılıyorum	13	43,3	34	48,6	47	47,0
	Kesinlikle katılmıyorum	0	0,0	1	1,4	1	1,0
Arapça öğrenmenin ilahiyat eğitiminde çok faydası olacaktır	Katılıyorum	7	23,3	18	25,7	25	25,0
	Katılmıyorum	1	3,3	0	0,0	1	1,0
	Kesinlikle katılıyorum	22	73,3	52	74,3	74	74,0
Arapça öğrenmek, gelecekte iş hayatımda bana faydası olacaktır	Kararsızım	3	10,0	6	8,6	9	9,0
	Katılıyorum	6	20,0	18	25,7	24	24,0
	Kesinlikle katılıyorum	21	70,0	46	65,7	67	67,0

14 Arpaçukuru - Üzümcü, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)", s. 869.

Arapçayı sadece sınıf geçmek için öğreneceğim	Kararsızım	4	13,3	8	11,4	12	12,0
	Katılıyorum	3	10,0	10	14,3	13	13,0
	Katılmıyorum	8	26,7	20	28,6	28	28,0
	Kesinlikle katılıyorum	2	6,7	0	0,0	2	2,0
	Kesinlikle katılmıyorum	13	43,3	32	45,7	45	45,0
Arapçayı dini maksat ve gayelerden dolayı öğreneceğim	Kararsızım	5	16,7	6	8,6	11	11,0
	Katılıyorum	6	20,0	22	31,4	28	28,0
	Katılmıyorum	3	10,0	8	11,4	11	11,0
	Kesinlikle katılıyorum	13	43,3	33	47,1	46	46,0
	Kesinlikle katılmıyorum	3	10,0	1	1,4	4	4,0

Tablo 4'e göre, "Arapçayı gelecekte farklı amaçlarla kullanabilirim" görüşüne olumlu yanıt verenlerin oranı yüksek olup, erkek öğrencilerde %80; kız öğrencilerde ise %87,2'dir. Olumsuz yanıt verenlerin oranı ise, erkek öğrencilerde %6,7; kız öğrencilerde ise, %1,4'tür. Ayrıca erkek öğrenciler, bu görüşe sadece katılmazken, kız öğrenciler kesinlikle katılmamaktadırlar. Buna göre, kız öğrencilerin Arapçayı gelecekte farklı amaçlarla kullanabilme beklentisinde daha kararlı oldukları söylenebilir. Arpaçukuru ve Üzümcü yaptıkları çalışmada öğrencilerin %81,1'inin Arapçanın ileriki yaşamlarında önemli olabileceği kanaatinde olduklarını ifade etmişlerdir.¹⁵

Olumlu görüş bildirenlerin oranının yüksekliği, öğrencilerin büyük çoğunluğunun Arapçayı sadece ilahiyat eğitimi için yani ilahiyat alanının temel kaynaklarını okumak için gerekli görmediğine; bilakis Arapçayı farklı amaçlar için kullanabilmeyi de düşündüklerine işaret etmektedir. Bir dil olarak Arapça; öğretmenlik, tercümanlık, çevirmenlik ve uluslararası ticarete yazışma gibi farklı iş alanlarında kullanılabilir. Dolayısıyla öğrencilerin genelini hazırlık sınıfına başlarken, diğer yabancı dillerden beklentilerinin Arapça için de söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Öğrencilere yöneltilen "Arapça öğrenmenin ilahiyat eğitiminde çok faydası olacaktır" görüşüne erkek öğrenciler %96,6, kız öğrenciler ise %100 oranında olumlu kanaat belirtmişlerdir. Olumsuz kanaat bildiren kız öğrenci bulunmazken erkeklerdeki oran %3'tür. Bu durum, Arapça öğrenmenin ilahiyat eğitiminde çok faydası olacağı görüşünde cinsiyet değişkeninin çok fazla etkisinin olmadığını göstermektedir. Bu görüşe her iki cinsiyette toplamda %99 oranında olumlu yanıt verilmiştir.

Aynı şekilde "Arapça öğrenmek, gelecekte iş hayatımda bana faydası olacaktır" görü-

15 Arpaçukuru – Üzümcü, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)," s. 866.

şüne de erkek öğrencilerin %90'ı, kız öğrencilerin de %91,4 olumlu yanıt vermişlerdir. Diğer yandan bu görüşe olumsuz yanıt veren olmamıştır. Kararsız görüşe sahip öğrencilerin oranının da göz ardı edilemeyecek kadar yüksek olduğu, bunların da çoğunu kızların oluşturduğu görülmektedir. Buna göre akademik yıl başında öğrencilere Arapça öğrenmenin gelecekte iş hayatında da faydası olacağına yönelik bilgilendirmeler yapılabilir. Her iki cinsiyette öğrencilerin %91'i bu görüşe olumlu yanıt vermiştir. Bu durum, Arapça öğrenmekteki beklentilerin ilahiyat eğitimiyle sınırlı olmadığını, iş hayatındaki kariyer planlarını da kapsadığını göstermektedir. Özcan ve Yapıcı, yaptıkları araştırmada Arapçayı iyi bir iş bulmak için öğrenen erkek öğrencilerin oranının %2,4, kız öğrencilerin %2,3 ve toplamda bu oranın %2,3 olduğu tespitini yapmışlardır.¹⁶ Bizim yaptığımız araştırmada ise bu oranlar, erkeklerde %90, kızlarda %91,4 ve toplamda da %91 olarak daha yüksek olarak ortaya çıkmıştır.

“Arapçayı sadece sınıf geçmek için öğreneceğim” görüşüne öğrencilerin büyük oranda katılmadıkları görülmektedir. Buna olumsuz yanıt veren öğrenciler içinde erkeklerin oranı %70 kızların oranı da %74,3'tür. Kızların oranı erkeklerden daha yüksektir. Diğer yandan Arapçayı sadece sınıf geçmek için öğrenme hedefi taşıyan öğrencilerin oranı erkeklerde %16,7 kızlarda %14,3'tür. Kararsızların oranı da her iki cinsiyette bu oranlara yakındır. Her iki cinsiyette toplamda ortalama %73 oranında olumsuz yanıt verilmesi de öğrencilerin akademik yılın başında Arapçayı sadece geçilmesi gereken bir ders olarak görmedikleri şeklinde yorumlanabilir. Özcan ve Yapıcı'nın, adı geçen çalışmalarında da Arapçayı, dersten geçmek için öğrenmek isteyen erkek öğrencilerin oranı %35,2; kız öğrencilerin %23,9 ve öğrencilerin toplam oranının %28,2 olarak düşük bir oran olduğu görülmektedir.¹⁷ Yaptığımız araştırmada da aynı şekilde bu oranın %15,0 olarak düşük olduğu görülmektedir.

Öğrencilerin Arapçaya yönelik beklentilere yüksek oranda olumlu yanıt vermelerinden anlaşılıyor ki hazırlık sınıfına gelenler bu dili hem ilahiyat eğitiminde hem de farklı iş alanlarında kullanmayı ummaktadırlar. Bu beklentilerin, Arapça öğrenimi için güçlü bir motivasyon kaynağı olduğu aşikârdır. Öğrencilerin, ilahiyat hazırlık sınıfının başlangıcında, motivasyon kaynağı olarak görülebilecek bu yaklaşıma uygun bir öğrenim beklentisinde olacaklarını söyleyebiliriz. Bu sebeple Arapça hazırlık öğretim programının bu tür beklentileri karşılayacak şekilde düzenlenmesi, öğrencilerin bu dili öğrenmeye karşı ilgilerini de üst seviyede tutacaktır. Çünkü bu dili öğrenmeleri için birden fazla gerekçeleri bulunmaktadır.

“Arapçayı dini maksat ve gayelerden dolayı öğreneceğim” görüşünde kız öğrencilerin erkeklere nazaran daha yüksek oranda olumlu yanıt verdikleri görülmektedir. Bu görüşe kız öğrenciler toplamda %78,5; erkek öğrenciler de %63,3 ve toplamda da %74 gibi yüksek bir oranda olumlu yanıt vermişlerdir. Bu oranlar, Arapçayı dini maksat ve gayelerden dolayı öğrenme beklentisinde, kız öğrencilerin bu konuda daha önde olduklarını göstermektedir. Bu görüşe katılmayan öğrencilerin kız ve erkeklerde oranlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. Kararsız görüşe sahip olanlardan erkeklerin oranı kızlardan yaklaşık iki kat fazladır. Bu oranlara bakarak erkeklerin, Arapçayı dini maksat ve gayelerden dolayı öğrenip

16 Özcan – Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, s. 127.

17 Özcan – Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, s. 127.

öğrenmeme konusunda daha kararsız oldukları söylenebilir. Özcan ve Yapıcı'nın araştırmasında, Arapça dini metinleri okumak ve anlamak için öğreneceğini belirten erkek öğrencilerin oranı %29,1 ve kız öğrencilerininki %28,8 ve toplamda da %28,9 olarak belirirken,¹⁸ bu araştırmada bu oran daha yüksek olup, toplamda %74 olarak belirmiştir.

Diğer yandan bu görüşe verilen yüksek orandaki olumlu yanıt gösteriyor ki ilahiyat öğrencileri, her ne kadar farklı amaçlarla kullanabilecekleri bir dil olarak görseler de Arapçayı esasen dinî maksatlara hizmet eden bir dil olarak kabul etmektedirler.

Tablo 5: Mezun Olunan Okul Türüne Göre Öğrencilerin Arapçaya ve Arapça Dersine Yönelik Beklentileri

		Düz Lise		İHL		Toplam	
		n	%	n	%	n	%
Arapçayı gelecekte farklı amaçlarla kullanabilirim	Kararsızım	5	13,9	7	10,9	12	12,0
	Katılıyorum	13	36,1	25	39,1	38	38,0
	Katılmıyorum	0	0,0	2	3,1	2	2,0
	Kesinlikle katılıyorum	18	50,0	29	45,3	47	47,0
	Kesinlikle katılmıyorum	0	0,0	1	1,6	1	1,0
Arapça öğrenmenin ilahiyat eğitiminde çok faydası olacaktır	Katılıyorum	7	19,4	18	28,1	25	25,0
	Katılmıyorum	1	2,8	0	0,0	1	1,0
	Kesinlikle katılıyorum	28	77,8	46	71,9	74	74,0
Arapça öğrenmek, gelecekte iş hayatımda bana faydalı olacaktır	Kararsızım	5	13,9	4	6,3	9	9,0
	Katılıyorum	7	19,4	17	26,6	24	24,0
	Kesinlikle katılıyorum	24	66,7	43	67,2	67	67,0
Arapçayı sadece sınıf geçmek için öğreneceğim	Kararsızım	3	8,3	9	14,1	12	12,0
	Katılıyorum	4	11,1	9	14,1	13	13,0
	Katılmıyorum	13	36,1	15	23,4	28	28,0
	Kesinlikle katılıyorum	1	2,8	1	1,6	2	2,0
	Kesinlikle katılmıyorum	15	41,7	30	46,9	45	45,0

18 Özcan – Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, s. 127.

Arapçayı dini maksat ve gayelerden dolayı öğreneceğim	Kararsızım	6	16,7	5	7,8	11	11,0
	Katılıyorum	10	27,8	18	28,1	28	28,0
	Katılmıyorum	2	5,6	9	14,1	11	11,0
	Kesinlikle katılıyorum	17	47,2	29	45,3	46	46,0
	Kesinlikle katılmıyorum	1	2,8	3	4,7	4	4,0

İlahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin mezun olunan okul türü değişkenine göre genelde Arapçaya ve özeld Arapça dersine yönelik beklentilere ait görüşlere verdikleri yanıtlar Tablo 5'te yer almaktadır. Bu tabloya göre, "Arapçayı gelecekte farklı amaçlarla kullanabilirim" görüşüne düz lise mezunlarından olumlu kanaat bildirenlerin oranı toplamda %86,1; İHL mezunlarından ise %84,4'tür. Her iki okul türünde de olumlu yanıtların çok yüksek ve birbirine yakın çıkması öğrencilerin mezuniyet türü fark etmeksizin Arapçayı farklı amaçlarla kullanabilmeyi düşündüklerini göstermektedir.

"Arapça öğrenmenin ilahiyat eğitimimde çok faydası olacaktır" görüşüne her iki mezun türünün toplamda %99'luk gibi yüksek oranda olumlu yanıt verdiği görülmektedir. Bu toplam içinde İHL mezunu öğrencilerinin oranı %100 diğer lise mezunu öğrencilerin oranı ise %97,2'dir. Bu sonuç her iki lise türündeki öğrencilerin ilahiyat eğitiminde Arapça öğrenmenin faydasına inandığını göstermektedir.

"Arapça öğrenmek, gelecekte iş hayatımda bana faydalı olacaktır" görüşüne de düz lise mezunlarının %86,1'inin; İHL mezunlarının %93,8'inin olumlu yanıt verdiği ve İHL mezunlarının oranının daha yüksek olduğu görülmüştür.

"Arapçayı sadece sınıf geçmek için öğreneceğim" görüşüne düz lise mezunlarının toplamda %77,8'inin; İHL mezunlarının ise %70,3'ünün olumsuz yanıt verdiği ve bu defa oranların ters yönde belirdiği; diğer lise mezunlarının oranlarının İHL mezunlarından yüksek olduğu görülmektedir. Bu durum Arapçayı sadece sınıf geçmek için öğreneceğim" görüşünde diğer lise mezunları ile İHL mezunları arasında önemli bir farkın bulunduğu, bu görüşe katılmayan diğer lise mezunlarının oranının daha yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Beklentiler başlığında yöneltilen "Arapçayı dinî maksat ve gayelerden dolayı öğreneceğim" görüşüne düz lise mezunlarının %75'i; İHL mezunlarının ise %73,4'ü olumlu yanıt vermiş ve her iki mezun türünün oranlarının birbirine yakın çıkmıştır.

3. 3. Öğrencilerin Genelde Arapça ve Özeld Arapça Dersi Hakkındaki Hedefleri

İlahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin genelde Arapça ve özeld Arapça dersi hakkındaki hedeflerini tespit edebilmek için kendilerine yedi farklı görüş yöneltilmiştir. Tablo 6'da ilahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin cinsiyet değişkenine göre, genelde Arapça ve özeld Arapça dersi hakkındaki hedeflerine ilişkin görüşlere verdikleri cevaplar yer almaktadır.

Tablo 6: Cinsiyete Göre Öğrencilerin Arapça ve Arapça Dersi Hakkındaki Hedefleri

		Erkek		Kız		Toplam	
		n	%	n	%	n	%
Arapça hazırlık sınıfını bitirdiğimde Arapçayı yeterli seviyede öğrenmiş olacağım	Kararsızım	8	26,7	16	22,9	24	24,0
	Katılıyorum	14	46,7	29	41,4	43	43,0
	Katılmıyorum	3	10,0	7	10,0	10	10,0
	Kesinlikle katılıyorum	3	10,0	16	22,9	19	19,0
	Kesinlikle katılmıyorum	2	6,7	2	2,9	4	4,0
İhtiyacımı görece kadar Arapça konuşabileceğim	Kararsızım	4	13,3	11	15,7	15	15,0
	Katılıyorum	18	60,0	43	61,4	61	61,0
	Katılmıyorum	2	6,7	2	2,9	4	4,0
	Kesinlikle katılıyorum	5	16,7	14	20,0	19	19,0
	Kesinlikle katılmıyorum	1	3,3	0	0,0	1	1,0
İhtiyacımı görece kadar Arapça yazabileceğim	Kararsızım	7	23,3	10	14,3	17	17,0
	Katılıyorum	16	53,3	41	58,6	57	57,0
	Katılmıyorum	1	3,3	1	1,4	2	2,0
	Kesinlikle katılıyorum	5	16,7	18	25,7	23	23,0
	Kesinlikle katılmıyorum	1	3,3	0	0,0	1	1,0
Arapça normal bir cümleyi nahiv bakımından öğelerine ayırabileceğim	Kararsızım	3	10,0	19	27,1	22	22,0
	Katılıyorum	14	46,7	33	47,1	47	47,0
	Katılmıyorum	2	6,7	1	1,4	3	3,0
	Kesinlikle katılıyorum	9	30,0	15	21,4	24	24,0
	Kesinlikle katılmıyorum	2	6,7	2	2,9	4	4,0

Arapça bir cümlede kelimeleri sarf bakımından birbirinden ayırabileceğim	Kararsızım	4	13,3	13	18,6	17	17,0
	Katılıyorum	16	53,3	35	50,0	51	51,0
	Katılmıyorum	2	6,7	2	2,9	4	4,0
	Kesinlikle katılıyorum	7	23,3	18	25,7	25	25,0
	Kesinlikle katılmıyorum	1	3,3	2	2,9	3	3,0
Normal Arapça bir metni okuyup anlayabileceğim	Kararsızım	8	26,7	9	12,9	17	17,0
	Katılıyorum	12	40,0	36	51,4	48	48,0
	Katılmıyorum	1	3,3	2	2,9	3	3,0
	Kesinlikle katılıyorum	8	26,7	21	30,0	29	29,0
	Kesinlikle katılmıyorum	1	3,3	2	2,9	3	3,0
Lisanstaki derslerimde Arapça konusunda zorluk çekmeyeceğim	Kararsızım	7	23,3	17	24,3	24	24,0
	Katılıyorum	13	43,3	31	44,3	44	44,0
	Katılmıyorum	2	6,7	2	2,9	4	4,0
	Kesinlikle katılıyorum	7	23,3	15	21,4	22	22,0
	Kesinlikle katılmıyorum	1	3,3	5	7,1	6	6,0

Tablo 6'ya göre "Arapça hazırlık sınıfını bitirdiğimde Arapçayı yeterli seviyede öğrenmiş olacağım" görüşüne erkek öğrencilerinin %56,7'si; kız öğrencilerin ise %64,3'ü olumlu yanıt vermiştir. Buna karşılık erkeklerin %16,7'sinin; kız öğrencilerin de %12,9'unun yanıtı olumsuzdur. Bu konuda kararsız görüş belirten öğrenciler içinde erkeklerin oranı %26,7 kızların oranı da %22,9'dur.

Arapça hazırlık sınıfını bitirdiğinde Arapçayı yeterli seviyede öğrenmiş olacağını düşünen öğrencilerin genelde Arapça ve özelden Arapça dersi hakkındaki düşünceler kısmında yer alan "Hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğreneceğimi düşünüyorum" görüşüne de buradakine yakın olarak %61 oranında olumlu yanıt verildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Burada bir kez daha görülmüştür ki öğrencilerin önemli bir kısmının Arapça öğrenimi konusunda kendilerine özgüvenleri yeterli seviyede değildir. Oranlara bakıldığında özgüven eksikliğinin kızlara oranla erkeklerde daha fazla olduğu anlaşılmaktadır ki bu konu üzerinde ayrıca çalışma yapılmalıdır. Burada sonuç olarak akademik yılın başında hazırlık sınıfı öğrencilerinin özgüvenlerinin artırılması yönünde desteklenmeleri gerektiğini söyleyebiliriz.

Hedefler başlığında yöneltilen "İhtiyacımı görecek kadar Arapça konuşabileceğim" gö-

rüşüne olumlu yanıt verenlerin oranı erkek öğrencilerde %76,7; kız öğrencilerde de %81,4 olarak görülmektedir. Hazırlık öğrenimi sonunda ihtiyacını görece kadar Arapça konuşabileceği kanaatinde olmayan öğrencilerin oranlarına bakıldığında bunların erkeklerde %10 kızlarda %2,9 olduğu görülmektedir. Buna göre erkek öğrencilerin bu konuda daha olumsuz bir yaklaşım içinde oldukları anlaşılmaktadır. Kararsız öğrencilerin oranlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Diğer yandan bir önceki görüşte; Arapçayı yeterli seviyede öğrenme konusunda olumlu yanıt oranının düşük çıkmasına karşın Arapça konuşabilme görüşüne ilişkin oranın yüksek çıkmasını, Arapçaya duyulan ihtiyaç ile Arapça dil yeterliliği arasındaki farkta aramak gerekir. Öğrencilerin önemli bir kısmı Arapçaya olan ihtiyaçlarını Arapça dil yeterliliği seviyesinin aşağısında görüyor denilebilir ki bu durum da yine özgüven konusunu gündeme getirmektedir.

“İhtiyacımı görece kadar Arapça yazabileceğim” görüşüne erkek öğrencilerin %70’i olumlu; %23,3’ü kararsız yanıt verirken, kız öğrencilerin %84,3’ü olumlu; %14,3’ü kararsız yanıt vermiştir. Kız öğrencilerin, Arapça yazabilme konusunda erkek öğrencilere göre daha özgüvenli oldukları görülmektedir. Bu oran “Arapça normal bir cümleyi nahiv bakımından öğelerine ayırabileceğim” görüşünde erkek öğrenciler lehine değişmektedir: Bu görüşe erkek öğrencilerin %76,7’si; kız öğrencilerin de %68,5’i olumlu yanıt vermiştir. Erkekler Arapça yazabilmeden ziyade nahiv konusunda başarılı olacaklarını düşünmektedirler. Nahiv konusundaki bu farklı düşünceye rağmen sarf konusunda her iki cinsiyetin birbirine yakın görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim “Arapça bir cümlede kelimeleri sarf bakımından birbirinden ayırabileceğim” görüşüne erkek öğrencilerin %76,6’sı; kız öğrencilerin de %75,7’si olumlu yanıt vermişlerdir.

Arapça bir metni okuma anlama konusunda erkek öğrenciler ile kız öğrenciler arasındaki görüş farkının açıldığı görülmektedir: “Normal Arapça bir metni okuyup anlayabileceğim” görüşüne erkek öğrencilerin %66,7’si olumlu yanıt verirken, bu oran kız öğrencilerde %81,4’e çıkmıştır. Arapça bir metni okuma anlama konusunda erkek öğrencilerin kızlardan daha fazla desteğe ihtiyaçlarının olduğu anlaşılmaktadır. “Lisanstaki derslerimde Arapça konusunda zorluk çekmeyeceğim” görüşünde de erkek öğrencilerin %66,6’sı, kızların da %65,7’si olumlu görüş belirtmişlerdir. Gerek olumsuz kanaatte olanların ve gerek kararsızların oranlarının da birbirine çok yakın olduğu görülmektedir. Bu oranlar da olumlu kanaatte aynı sonucu vermektedir.

Öte yandan her iki cinsiyette ortalama toplamda %66 oranında olumlu yanıt verilmiştir. Bu konuda kararsızlar da her iki cinsiyette toplamda %24’tür. Olumsuz yanıt verenlerin ortalaması her iki cinsiyette %10’dur. Kararsızların ve olumsuz yanıt verenlerin toplam oranının yüksekliğine bakılarak öğrencilere, hazırlık sınıfının başında verilen Arapçanın lisans seviyesinde yeterli olacağı yönünde ikna edici bilgilendirmeler yapılmalıdır. Ayrıca hazırlık müfredatının da buna uygun şekilde planlanmış olması gereklidir.

Tablo 7: Mezun Olunan Okul Türüne Göre Öğrencilerin Arapça ve Arapça Dersi Hakkındaki Hedefleri

n		Düz Lise		İHL		Toplam	
		%	n	%	n	%	
Arapça hazırlık sınıfını bitirdiğimde Arapçayı yeterli seviyede öğrenmiş olacağım	Kararsızım	9	25,0	15	23,4	24	24,0
	Katılıyorum	12	33,3	31	48,4	43	43,0
	Katılmıyorum	8	22,2	2	3,1	10	10,0
	Kesinlikle katılıyorum	5	13,9	14	21,9	19	19,0
	Kesinlikle katılmıyorum	2	5,6	2	3,1	4	4,0
İhtiyacımı görece kadar Arapça konuşabileceğim	Kararsızım	6	16,7	9	14,1	15	15,0
	Katılıyorum	22	61,1	39	60,9	61	61,0
	Katılmıyorum	3	8,3	1	1,6	4	4,0
	Kesinlikle katılıyorum	5	13,9	14	21,9	19	19,0
	Kesinlikle katılmıyorum	0	0,0	1	1,6	1	1,0
İhtiyacımı görece kadar Arapça yazabileceğim	Kararsızım	7	19,4	10	15,6	17	17,0
	Katılıyorum	20	55,6	37	57,8	57	57,0
	Katılmıyorum	1	2,8	1	1,6	2	2,0
	Kesinlikle katılıyorum	8	22,2	15	23,4	23	23,0
	Kesinlikle katılmıyorum	0	0,0	1	1,6	1	1,0
Arapça normal bir cümleyi nahiv bakımından öğelerine ayırabileceğim	Kararsızım	11	30,6	11	17,2	22	22,0
	Katılıyorum	15	41,7	32	50,0	47	47,0
	Katılmıyorum	2	5,6	1	1,6	3	3,0
	Kesinlikle katılıyorum	6	16,7	18	28,1	24	24,0
	Kesinlikle katılmıyorum	2	5,6	2	3,1	4	4,0

Arapça bir cümlede kelimeleri sarf bakımından birbirinden ayırabileceğim	Kararsızım	6	16,7	11	17,2	17	17,0
	Katılıyorum	18	50,0	33	51,6	51	51,0
	Katılmıyorum	3	8,3	1	1,6	4	4,0
	Kesinlikle katılıyorum	8	22,2	17	26,6	25	25,0
	Kesinlikle katılmıyorum	1	2,8	2	3,1	3	3,0
Normal Arapça bir metni okuyup anlayabileceğim	Kararsızım	9	25,0	8	12,5	17	17,0
	Katılıyorum	18	50,0	30	46,9	48	48,0
	Katılmıyorum	2	5,6	1	1,6	3	3,0
	Kesinlikle katılıyorum	5	13,9	24	37,5	29	29,0
	Kesinlikle katılmıyorum	2	5,6	1	1,6	3	3,0
Lisanstaki derslerimde Arapça konusunda zorluk çekmeyeceğim	Kararsızım	10	27,8	14	21,9	24	24,0
	Katılıyorum	12	33,3	32	50,0	44	44,0
	Katılmıyorum	3	8,3	1	1,6	4	4,0
	Kesinlikle katılıyorum	6	16,7	16	25,0	22	22,0
	Kesinlikle katılmıyorum	5	13,9	1	1,6	6	6,0

Mezun olunan okul türüne göre ilahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça ve Arapça dersi hakkındaki hedeflerine ilişkin görüşlere verdikleri cevaplar Tablo 7’de gösterilmiştir. Buna göre “Arapça hazırlık sınıfını bitirdiğimde Arapçayı yeterli seviyede öğrenmiş olacağım” görüşüne düz lise mezunlarının %47’si olumlu; %27,8’lik bir kesimi de olumsuz yanıt vermiştir. Bu görüşe İHL mezunlarının %70,3’ü olumlu yanıt verirken, sadece %6,2’sinin yanıtı olumsuzdur. Bu görüşte İHL mezunlarının büyük çoğunluğunun olumlu kanaat taşıdıkları söylenebilir.

Arapça dersi hakkındaki düşünceler bölümünde yöneltilen “Hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğreneceğimi düşünüyorum” görüşüne düz lise mezunlarının %55,6’sı olumlu; %16,7’si de olumsuz yanıt vermiştir. Bu durum, hedefler söz konusu olduğunda tam tersine dönmüştür. Düşünceler bölümünde düz lise mezunlarının olumlu yanıtı düşerken olumsuz yanıtları %27,8’e yükselmiştir. İHL mezunlarında ise, olumlu yanıtlarda tam tersi bir durum söz konusudur. Ortaöğretim döneminde Arapça dersi almamış olmaları düz lise mezunlarının bu dili yeterli seviyede öğreneceklerine ilişkin düşüncelerini olumlu yönde etkilemiş görünmektedir. Akademik yılın başında düz lise mezunlarına özgü bir program yapılarak, Arapçanın diğer herhangi bir yabancı dil gibi öğrenilebilecek bir dil olduğu yö-

nünde rehberlik edildiği takdirde bu konudaki olumsuz kanaatlerini olumluya çevirmek mümkün olabilir. Her ne kadar İHL mezunlarında bu görüşe dair olumlu yanıtların oranı düz lise mezunlarına nispetle yüksek olsa da bunların yaklaşık %30'luk kesiminin Arapçayı yeterli seviyede öğrenme hususunda tereddütleri olduğu aşikârdır. Dolayısıyla her iki mezun türündeki öğrencilerin akademik yılın başında Arapçayı yeterli seviyede öğrenebilecekleri hususunda desteklenmeleri gerektiğini söyleyebiliriz.

Arapçayı yeterli seviyede öğrenme görüşüne yarıdan fazlası olumsuz ve kararsız görüş bildiren düz lise mezunu öğrencilerinin “İhtiyacımı görece kadar Arapça konuşabileceğim” görüşüne %75'lik gibi büyük bir bölümü olumlu yanıt vermiştir. İHL mezunlarının ise %82,8'i olumlu yanıt vermiştir. Olumsuz görüş bildiren öğrenciler içinde düz lise mezunlarının oranı %8,3 iken İHL mezunlarının oranı %3,2 olarak belirlemiştir. Kararsızların oranı her iki okul türü mezunları arasında yakın oranlardadır.

Aynı şekilde “İhtiyacımı görece kadar Arapça yazabileceğim” görüşüne düz lise mezunlarının toplamda %77,8'si; İHL mezunlarının da %81,2'si olumlu yanıt vermiştir. Olumsuz görüşe sahip olanların %2,8'sini düz lise, %3,2'sini de İHL mezunları oluşturmaktadır. Kararsızların oranları da birbirine yakındır.

Hâl böyleyken gerek duyduğu kadar Arapça konuşup yazabileceği görüşüne yüksek oranda olumlu yanıt veren düz lise mezunlarının “Arapça normal bir cümleyi nahiv bakımından öğelerine ayırabileceğim” görüşüne verdiği olumlu yanıt oranı %56,4'e düşmüştür. Bu görüşte kararsızların oranı %30,6'ya çıkmıştır. Aynı görüşe İHL mezunlarının verdiği olumlu yanıt önceki iki görüşe verilen yanıtla yakın bir oranla %78,1'dir. Bu durumda düz lise mezunları Arapça konuşup yazabilecekleri hususunda büyük oranda olumlu yaklaşırken, Arapça cümlelerin öğelerine ayrılması söz konusu olduğunda bu oran düşmüştür. Arapça konuşup yazabilmeye dair görüşe yüksek oranda olumlu yanıt verilmesinin önemli sebeplerinden biri, düz lise mezunu öğrencilerinin Arapça öğrenimini diğer yabancı dillerde olduğu gibi konuşma ve yazma temelinde bir öğrenim olarak tasavvur etmeleri olabilir. Arapça cümleyi öğelerine ayırabilecekleri görüşünde ise, öğrenime ilişkin tasavvur bu defa dilbilgisi olarak şekillenmiş ve dilbilgisinin de karmaşık özelliği sebebiyle bu yeni tasavvur olumlu yanıtlarda bir düşmeye yol açmış olabilir. Bu bulgulardan hareketle sene başında öğrencilere verilecek dil öğretiminde Arapçanın konuşma ve yazma gibi temel becerilerinin ön plana çıkarılmasının öğrencilerin bu dili öğrenebileceklerine ilişkin inançlarının ve heveslerinin canlı tutulması hususunda etkili olacağı söylenebilir. Dolayısıyla bu inanç ve hevesin muhafazası ve artırılması yönünde adımlar atılmaya devam edilmelidir.

“Arapça bir cümlede kelimeleri sarf bakımından birbirinden ayırabileceğim” görüşüne düz lise mezunlarının %72,2'si; İHL mezunlarının da %78, 2'si olumlu yanıt vermişlerdir. Her iki mezuniyet türü öğrencilerinde birbirine yakın sonuçlar alınmıştır. Ancak öğrencilere yöneltilen “Normal Arapça bir metni okuyup anlayabileceğim” görüşüne düz lise mezunlarının %63,9'u olumlu yanıt verirken, bu oran İHL mezunlarında %84,4'e yükselmiştir. Bu görüşte düz lise mezunlarının verdikleri olumlu yanıt oranının düşüklüğünü, onların dil öğrenimine dair yaklaşımlarının İHL mezunlarından farklı olduğuna bağlayabiliriz. Nitekim İHL meslek derslerinde görülen Arapça, her ne kadar ortaöğretim müfredat programında

farklı uygulamalar olsa da genelde kitap yani metin merkezlidir.¹⁹ Hazırlık sınıfına gelen İHL mezunları da bu anlayışla “Normal Arapça bir metni okuyup anlayabileceğim” görüşüne diğer mezunlardan daha yüksek oranda olumlu yanıt vermişlerdir, denebilir.

“Lisanstaki derslerimde Arapça konusunda zorluk çekmeyeceğim” görüşüne düz lise mezunlarının verdiği olumlu yanıt oranının düşük olduğu görülmektedir. Bu görüşe düz lise mezunlarının %56’sı olumlu, %22,2’si olumsuz ve %27,8’i de kararsız yönde yanıt vermiştir. İHL mezunlarının ise, %75’i olumlu, %3,22si olumsuz yanıt vermiş; %21,9’u da kararsız kalmıştır.

İki mezuniyet türündeki bu durum, düz lise mezunlarının ilahiyat lisans derslerindeki Tefsir, Fıkıh, Hadis, Kelâm gibi temel başvuru kaynaklarının Arapça olduğu alanlara ilişkin derslerle daha önce karşılaşmamış olmalarına bağlanabilir. Dolayısıyla düz lise mezunları söz konusu dersler hakkında “zor dersler” şeklinde bir önyargı edinmiş olabilirler. Bu önyargıyı yıkmak için, hazırlık sınıfına başlayan öğrencilere düzenlenecek oryantasyon eğitiminde sadece Arapça hakkında değil aynı zamanda ilahiyat lisans derslerinin içeriği hakkında da bilgilendirme yapılmalıdır. Öğrenciler Arapça eğitimi ile lisans eğitimindeki dersler arasında bir bağ kurabilmelidir. Bu yapıldığı takdirde Arapça hazırlık eğitimi öğrenciler için daha anlamlı ve daha işlevsel olacaktır.

Sonuç

İlahiyat eğitimi için gerekli olan Arapça hazırlık sınıfına başlayacak öğrencilerinin sene başında düşünce, beklenti ve hedef kategorilerinde kendilerine yöneltilen sorulara verdikleri yanıtların analizi neticesi ortaya çıkan sonuçlar ve bunlardan hareketle tavsiye edilen önerileri aşağıda sunulmuştur.

Arapça hakkındaki görüşlerde, sene başında öğrencilerden Arapçayı ilahiyat eğitimi için gerekli görenlerin, Arapçayı sevenlerin ve Arapçayı öğrenmeleri gereken bir dil olarak görenlerin oranlarının ortalama %90’ı geçmiştir. Bu oran hazırlık eğitimine gelen öğrencilerin yüksek bir motivasyona sahip olarak döneme başladıklarına ve öğrencilerde hazırlık eğitiminin gerekli olduğuna dair kanaatin var olduğuna işaret etmektedir. Sene başında Arapça hazırlık sınıfına karşı öğrencilerin yüksek oranda olumlu kanaat bildirmeleri, Arapça eğitimine iyi bir başlangıç için avantaj olarak görülebilir. Bir öğrencinin ihtiyaç duyduğu bir konuya karşı öğrenme motivasyonu da yüksek olacaktır.

Hazırlık sınıfında Arapçayı yeterli seviyede öğreneceklerini düşünenlerin oranı ise ortalama %60’lara düşmüştür. Aynı düşünüş Arapçayı öğrenmekte zorluk çekileceğine dair görüşte de vardır. Buna olumlu yanıt verenlerin ortalaması %46’dır. Dolayısıyla Arapçaya karşı olumlu kanaat beslemelerine rağmen öğrencilerin yarıdan fazlası sene başında Arapçayı öğrenme konusunda zorluk yaşayacaklarını düşünmektedir. Bu görüşe İHL mezunları düz lise mezunlarından daha fazla olumlu yanıt vermiştir. Oranların diğer görüşlere nazaran düşük çıkması öğrencilerin öz güvenlerinin eksikliğinden kaynaklanabileceği gibi Arapça hazırlık sınıfı programının içerik ve niteliği hakkında bir fikirlerinin olmadığı şeklinde de

19 İmam Hatip Lisesi Arapça öğretim programı ve örnek ders kitabı için bkz. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları* (T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 105-123; Selahattin Demirci vd., *Arapça 9* (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022), 9.

yorumlanabilir. Bu sebeple öğrencilerin, sene başında hazırlık sınıfındaki Arapça eğitiminin içeriği hakkında bilgilendirilmeleri faydalı olacaktır. Ayrıca öğrencilere bu eğitimi nasıl başarılı bir şekilde yürüteceklerine ilişkin sene başında rehberlik yapılarak bu konuda kendilerine olan güveni artırıcı faaliyetler planlanmalıdır.

Arapçayı öğrenmekte zorluk çekeceğine dair görüşte olumsuz yanıt veren kız öğrenciler erkek öğrencilerden daha fazla olduğu için bu konuda kız öğrencilerle ayrıca bir görüşme yapılması da faydalı olacaktır. Arapçayı öğrenmekte zorluk çekeceğine dair görüşte mezuniyet türünde ortalama %46 oranında olumlu görüş bildirilmektedir. Buna bakarak sene başında düz liseden mezun olan öğrencilere özel bir rehberlik ve bilgilendirme yapılması onların Arapçayı öğrenmekte zorluk çekeceğine dair görüşlerini değiştirmelerine yardımcı olacaktır. Buna karşın olumsuz kanaat bildirenlerin oranının genelde yüksek olması öğrencilerin büyük bir kısmının sene başında Arapçayı öğrenme konusunda ön yargılarının olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla sene başında bütün öğrencilere Arapçayı öğrenme yöntem ve teknikleri konusunda motive edici bir yönlendirme yapılması ön yargıların giderilmesi açısından etkili olacaktır.

Sene başında öğrencilerden “Arapçayı gelecekte farklı amaçlarla kullanabilirim” görüşüne olumlu yanıt verenlerin ortalaması ile Arapça öğrenmenin ilahiyat eğitiminde faydalı olacağını düşünen öğrencilerin ortalaması yüksek çıkmıştır. Yine Arapça öğrenmenin gelecekte iş hayatında faydasını göreceğini düşünenlerin ortalaması da diğerlerine yakındır. Oranların yüksekliği Arapça öğrenmekteki beklentilerin ilahiyat eğitimiyle sınırlı olmadığını, iş hayatındaki kariyer planlarını da kapsadığını göstermektedir. Beklentiler konusundaki bu oranın yüksek çıkması öğrencilerin Arapça öğrenimine ilişkin umutlarının da yüksek olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bu yüksek beklentiyi destekleyecek şekilde ilahiyat eğitiminde Arapçanın etkili bir şekilde kullanıldığı öğrencilere gösterilmelidir. Arapçanın gelecekte iş hayatında faydalı görülmesi, Arapçayı öğrenmede öğrencileri motive edici bir faktör olarak da görülebilir. Bu sebeple Arapça hazırlık eğitiminde ders içeriklerinin iş hayatına yönelik de yapılandırılması öğrencilerin bu konudaki beklentisini karşılayabilir.

Bunların yanında öğrenciler, Arapçayı sadece sınıf geçmek için öğreneceği görüşüne ortalama %73 oranında katılmadığını bildirmişlerdir. Bu oranlar her iki değişken türünde de birbirine yakın çıkmıştır. Bu oranlardan Arapça hazırlık sınıfına gelen öğrencilerin, Arapçayı sadece ilahiyat eğitiminde kullanmayı düşünmedikleri farklı alanlarda da Arapçayı kullanmaya yönelik beklenti içinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum bize aslında öğrencilerin büyük çoğunluğunun akademik yılın başında Arapçaya geçilecek bir ders olarak bakmadıklarını göstermektedir. Ancak buna karşın yine de ortalama %27’lik olumsuz ve kararsız kanaat bildiren kesim için sene başında bu konuda bilgilendirmeler yapıp öğrencilere Arapça öğreniminin katkılarının neler olabileceği farklı açılardan gösterilmelidir. Arapça öğrenimi için bu katkıların ön plana çıkarılması Arapça hazırlık sınıfının başlangıcında öğrenciyi olumlu etkileyecek motivasyon kaynağı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Arapça hazırlık öğretim programı bu tür beklentileri karşılayacak şekilde düzenlenmelidir.

“Beklentiler” başlığında yöneltilen “Arapçayı dinî maksat ve gayelerden dolayı öğreneceğim” görüşüne kız öğrenciler erkeklere göre daha yüksek oranda yanıt vermiştir. Genelde yüksek oranda olumlu yanıt verilmesi Arapçanın öğrenciler nazarında dinî bir yönünün

olduğuna işaretir.

Öğrencilere Arapça hakkındaki hedefleri çerçevesinde yöneltilen “Arapça hazırlık sınıfını bitirdiğimde Arapçayı yeterli seviyede öğrenmiş olacağım” görüşüne toplamda %62 oranında olumlu yanıt verilmiştir. Bu oran “Düşünceler” kısmındaki benzer görüşle yakın çıkmıştır. Öğrencilerin önemli bir kısmı Arapça öğrenimi konusunda kendilerine özgüvenleri yeterli seviyede değildir. Özgüven eksikliği erkeklerde daha fazladır. Dolayısıyla sene başında hazırlık sınıfı öğrencileri özgüvenlerinin artırılması yönünde desteklenmelidir.

“Hedefler” kategorisindeki görüşlere verilen yanıtlardan öğrencilerin toplamda %80’inin ihtiyaçlarını görece kadar Arapça konuşabileceklerine inandıkları anlaşılmaktadır. Mezun olunan okul türünde de bu oran aynıdır. Bir önceki görüşe göre bu oranın yüksek çıkması, Arapçaya duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmış olmalıdır. Benzer şekilde ihtiyacı görece kadar Arapça yazabileceğim görüşüne de aynı oranda olumlu yanıt verilmiştir. Ancak bu oranlar Arapçanın içeriğine yönelik kelime ve cümlelerin nahiv ve sarf analizleri söz konusu olduğunda düşmüştür. Bu konuda kız ve erkek öğrenciler arasındaki görüş farkı Arapça bir metni okuma anlama konusunda açılmıştır. Arapça bir metni okuma anlama konusunda erkek öğrenciler kızlardan daha fazla desteğe ihtiyaç duymaktadır. Buna benzer durum düz lise ve İHL mezunları arasında da söz konusudur. Lisans derslerinde Arapça konusunda zorluk çekmeyeceğine dair görüşe olumlu yanıt oranı toplamda %66’dır. Bu oran da diğer görüşlere nazaran düşük çıkmıştır. Bu konuda Arapça hazırlık sınıfının başında verilen Arapça eğitiminin lisans seviyesinde yeterli olacağına ilişkin öğrencilere ikna edici bilgilendirmeler yapılmalıdır.

Arapça hakkındaki hedeflerde mezun olunan okul türüne göre Arapça hazırlık sınıfını bitirdiğimde Arapçayı yeterli seviyede öğrenmiş olacağı görüşüne düz lise mezunları %47; İHL mezunları %70,3 oranında olumlu yanıt vermiştir. Mezun türündeki bu fark “Hedefler” başlığındaki diğer görüşlerle benzer şekildedir. Bu görüşlerdeki oranın düşüklüğü düz lise mezunlarının bu konularda desteklenmesi gerektiğini göstermiştir.

Öneriler

Ortaya çıkan sonuçlardan hareketle ilahiyat Arapça hazırlık sınıfına kayıt yaptıran öğrencilerin büyük çoğunluğunun akademik yılın başında Arapça dersine karşı olumlu düşüncelerinin olduğu ve öğrencilerin ileriye dönük ulaşılabilir hedeflere sahip olduğu görülmüştür. Dolayısıyla Arapça dersine karşı olumlu bir algı söz konusudur. Olumlu algı Arapça öğretiminde önemli bir araç olarak kullanılabilir. Bunun için algıyı iyi bir şekilde yönetmek gerekmektedir. Algı yönetiminde ilahiyat fakültesi idarecileri ve Arapça hazırlık sınıfı öğretim elemanları birlikte çalışmalıdır. Genel olarak bu konuda şunlar önerilebilir:

- Arapça hazırlık sınıfının derslerini, öğretim yöntem ve tekniklerini, sınav sistemini, hedeflerini, öğretim elemanlarını vs. tanıtan bir bilgilendirme kitapçığı hazırlanabilir.

- Arapça hazırlık sınıfına gelen öğrencilere okulun resmi internet sitesinden ve sosyal medyadan bilgilendirici içerikler üretilebilir. Bu yapıldığı takdirde de içerikler sürekli güncel tutulmalıdır.

- Akademik yılın başında Arapça hazırlık sınıfının başında öğrencilere yönelik Arap dilini ve ilahiyat eğitimi tanıtıcı sunumlar yapılmalıdır.

- Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerine öğretim sürecinin başından sonuna kadar rehberlik yapılmalıdır. Özellikle özgüvenlerini arttırıcı toplu ya da kişisel görüşmeler yapılmalıdır.

- Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerine Arapça derslerine nasıl çalışacakları ve kendilerini nasıl geliştireceklerine dair bilgilendirme yapılmalıdır.

- Arapça öğretimini kolaylaştırıcı bir öğretim programı oluşturulmalıdır. Öğretim programının içeriğinde ilahiyatın yanında güncel meseleler de dahil edilebilir.

- Daha önce Arapça dersi almamış düz lise mezunlarına uygun Arapça öğretim programı hazırlanabilir.

- Akademik yılın başında Arapça dersine karşı duyulan ilgi ve sevginin cinsiyete göre farklılığı bir araştırmada ele alınabilir.

- Arapça dersine karşı duyulan ilgi ve sevgi hususunda kararsızların ve olumsuz görüş bildirenlerin bakış açılarını değiştirmeye yardımcı olmak üzere öğrencilere Arapça dersini sevdirmeye yönelik rehberlik yapılabilir.

- Öğrencilerin üçte biri Arapça hazırlık eğitiminin gerekliliği konusunda tereddüt yaşamaktadır. Arapça hazırlık eğitiminin gerekliliğine ve faydasına dair bilgilendirici ve motive edici çalışmalar yapılarak bu tereddüt durumunun giderilmesi faydalı olacaktır. Bu aynı zamanda Arapça öğreniminde akademik başarıyı da arttıracaktır. Ayrıca mezun olunan okul türüne göre ortaya çıkan ve özellikle İHL mezunu öğrencilerde Arapça hazırlık sınıfının ilahiyat eğitimi için gerekliliği hususunda görülen kararsızlık durumunun sebepleri araştırılabilir ve soruna yönelik çözüm önerilerinde bulunulabilir.

Kaynakça | References

Almakhzoumi, Amal A. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapçaya Yönelik Motivasyonu ve Başarıları", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 393-412.

Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları (T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018).

Arapçukuru, Osman - Üzümcü, Muzaffer. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)", *Tasavvur* 6/2 (2020), 853-886.

Balcı, Tahir - Balcı, Umut. "Almanca Öğretmenliği Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Beklenti ve Başarı Durumlarının Analizi", *Çukurova II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi Tam Metin Kitabı*, 2019, 114-123.

Creswell, John W. - Creswell, J. David. *Araştırma Tasarımı: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, thk. Engin Karadağ (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 147.

Demirci, Selahattin vd., *Arapça 9* (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022).

Dündar, Ahmet İhsan. "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 0/25 (2022), 844-868. DOI: 10.29000/rumelide.1037512.

Özcan, Yusuf - Yapıcı, Asım. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 113-142.

Uçar, M. Ertuğrul. "Öğrenme Psikolojisi ile İlgili Temel Kavramlar", *Eğitim Psikolojisi*, ed. Şerife Işık (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 312.

Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2013/4(2), 127-144.

Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marife* 15/2 (2015), 371-394.

Yılmaz, Hacı. "Arapçayı Seçmeli Ders Olarak Alan Öğrencilerin Bu Ders Hakkındaki Görüş ve Beklentileri", *EKEV Akademi Dergisi* 23/78 (2019), 277-297.

Nuḥbetü'l-fiker Şerhi Üzerine Yazılan Bir Hâşiyenin Trabzonlu Müellifini Tespit Sorunu

Selim Demirci | 0000-0003-0261-2716 | selimdemirci@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04mmwq306

Öz

Hadis usûl literatüründe etkin olan metinlerden birisi de İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuḥbetü'l-fiker* ve üzerine yazdığı *Nüzhetü'n-nazar* şerhidir. Herhangi bir eserin etkisi söz konusu olduğunda akla, onun yaygın bir tedris metni olarak okutulması ve söz konusu kitabı merkeze alan ihtisar, telhis, hâşiye ve şerh türü çalışmalar gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuḥbetü'l-fiker*'inin ve ilk şerhlerinden *Nüzhetü'n-nazar*'ının artarak devam eden bir ilgiye mazhar olduğu görülecektir. Farklı bölgelerde yaşayan ve muhtelif ilgileri olan pek çok âlim tarafından bu eser üzerine çok sayıda çalışma yapılmış olması kitaba yönelik alakanın en önemli kanıtıdır. Böylesi çalışmalardan birisi de Mehmed et-Trabzonî'ye ait olan ve *Hâşiyetü Nuḥbeti'l-fiker* ismiyle kataloglara kaydedilen eserdir. Bu makalede, söz konusu kitabın içeriğine değil, eserin müellifinin kimliğinin tespitine odaklanılacaktır. Çünkü hâşiyenin XII./XVIII. asra ait olan ve Mehmed el-Müderri tarafından Bursa'da istinsah edilen nüshasından hareketle yazarının kimliğinin karıştırılmış olabileceğine işaret eden bulgular vardır. Yazma eserin müellifi olarak ismine yer verilen Üstat Mehmed et-Trabzonî pek çok çalışmada meşhur Mehmed el-Medenî et-Trabzonî ile karıştırılmıştır. Bu durum muhtemelen eseri yanlışlıkla Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin kitabı olarak ona nispetle kaydeden kaynak mahiyetli kitapların etkisi sebebiyledir. *Hâşiyetü Nuḥbeti'l-fiker* bu kaynaklardaki bilgilerin yönlendirmesi ile günümüzdeki akademik çalışmalarda Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'ye atfedilmiştir. Akademik çalışmalarda hâşiyeden bahsedilirken de Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin biyografik bilgilerine veya onun vefat tarihine referanslar yapılmıştır. Hâlbuki meşhur Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin hakkındaki biyografik bilgiler dikkate alındığında söz konusu eserin ona atfı mümkün gözükmemektedir. Bu makalede, hâşiye geleneği açısından önemi açık olan bu eserin müellifinin tespitine ve şerhinin literatür açısından değerine yoğunlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, *Nuḥbetü'l-fiker*, *Nüzhetü'n-nazar*, Hâşiye, Trabzonî.

Atıf Bilgisi

Demirci, Selim. "Nuḥbetü'l-fiker Şerhi Üzerine Yazılan Bir Hâşiyenin Trabzonlu Müellifini Tespit Sorunu". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 227-250.

<https://doi.org/10.33718/tid.1345628>

Geliş Tarihi : 18.08.2023

Kabul Tarihi : 26.10.2023

- Yayın Tarihi : 31.12.2023
- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Problem of Identifying the Trabzonian Author of a Hashiyah Written on Nukhbat al-fikar Commentary

Selim Demirci | 0000-0003-0261-2716 | selimdemirci@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04mmwq306

Abstract

One of the influential texts in the hadith methodology literature is Ibn Hajar al-Askalânî's *Nukhbat al-Fikar* and *Nuzhat al-nazar* which is his commentary on this work. When the influence of any work is mentioned, it comes to mind that it should be taught as a common teaching text and that studies such as *ikḥtişâr*, *telkhiş*, *hâshiyâ* and *sharh* should be made on the book in question. From this point of view, it will be seen that Ibn Hajar al-Askalani's *Nukhbat al-Fikar* and *Nuzhat al-Nazar*, which can be considered as one of his first commentaries, have received increasing attention. The fact that a large number of scholars from different regions and with different interests have studied this work is the most important evidence of the interest in this book. One of such works is a book by Mehmed al-Trabzonî, which is cataloged under the title *Hâshiyetü Nukhbat al-Fikar*. In this article, the focus will not be on the content of the book, but on the identification of its author. Because in the XII. AH / XVIII. CE century edition of the work, copied by Mehmed al-Muderris in Bursa, there are indications that the identity of the author of the commentary may have been confused. Ustad Mehmed al-Trabzonî, whose name is included as the author of the manuscript, has been confused with Mehmed al-Madanî al-Trabzonî in many studies. This is probably due to the influence of the source books that record it as the book of Mehmed al-Madanî al-Trabzonî. Probably guided by the information in these sources, *Hâshiyetu Nukhbat al-Fikar* is attributed to Mehmed al-Madanî al-Trabzonî in current academic studies. When the *hâshiyâ* is mentioned in academic works, references are made to the biographical information of Mahmed al-Madanî al-Trabzonî or his death date. However, considering the biographical information about al-Mehmed al-Madanî al-Trabzonî, it does not seem possible to attribute this work to him. This article will focus on the identification of the author of this work, which is clearly important in terms of the *hâshiyâ* tradition, and its value of it in the literature.

Keywords

Hadith, *Nukhbat al-Fikar*, *Nuzhat al-nazar*, *Hâshiyâ*, Trabzonî.

Citation

Demirci, Selim. "Nuḥbetü'l-fiker Şerhi Üzerine Yazılan Bir Hâşiyenin Trabzonlu Müellifi Tespit Sorunu". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 227-250.

<https://doi.org/10.33718/tid.1345628>

Date of Submission : 18.08.2023

Date of Acceptance : 26.10.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Bir eser üzerine yazılan ve detaylı anlama faaliyetini ifade eden şerhler, şerhlere göre nispeten daha kısa notlardan oluştuğu söylenebilecek hâşiye ve ta'likler, esas alınan kitabın etkisini gösteren unsurların başında yer almaktadır. Yaygın etkisi olan kaynaklar üzerine yapılan çalışmalardan hareketle herhangi bir eserin öne çıktığı dönemler ve coğrafi alanların da izlerini sürmek mümkündür. Bu anlamda kendisine değinilecek eserlerden birisi de İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Nuḥbetü'l-fiker* ve yine onun *Nuḥbe* üzerine yazdığı *Nüzhetü'n-nazar* isimli şerhtir. Buna göre *Nuḥbetü'l-fiker*'in telifinden sonra ve bizzat müellifi tarafından şerh edilmek gibi bir özelliği vardır. Ancak eser üzerine yazılan bu şerh de *Nuḥbe* ve şerhi *Nüzhe*'nin tedrisi esnasında açıklanma ve yorumlanma ihtiyacını ortadan kaldırmamıştır. Farklı bölgelerde ilmî faaliyetlerini yürüten ve farklı ilgileri olan pek çok âlim tarafından irili ufaklı şerh-hâşiye-ta'lik türü çalışmalar yapılmıştır.¹

Nuḥbetü'l-fiker ve *Nüzhetü'n-nazar* üzerine yapılan hâşiye çalışmalarından birini de Osmanlı coğrafyasında ilmî faaliyetlerini yürüten Trabzonlu bir âlim kaleme almıştır. Bu hâşiye farklı açılardan dikkat çekmektedir. Zira bu eser, *Nuḥbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar* üzerine yazılan şerhler söz konusu olduğunda akla ilk gelen isimlerin başında yer alan Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) telifinin kronolojik olarak neredeyse bir asır sonrasında, bir Osmanlı âlimi olan İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) şerhi ile neredeyse aynı zamanda yazılmıştır.² Bu tarihlerde aşağıda da değinileceği gibi hem Osmanlı ulemasının hem de yine onlar gibi Hanefî olan ve tasavvufî eğilim başta olmak üzere bazı konularda Osmanlılarla ortak yönleri bulunan Hindistanlı âlimlerin de eserle ilgilendiği görülmektedir.

Hicrî XII./milâdî XVIII. asırda Mehmed et-Trabzonî'nin de bir üstat olarak eserle ilgilenmesi kayda değer bir durumdur. Ancak burada daha dikkat çekici olan ise bahsi geçen Trabzonî'nin gerçekte kim olduğunun tespitidir.³ Yapılan çalışmalarda genel olarak Mehmed el-Medenî et-Trabzonî (ö. 1200/1786) şeklinde tanıtılan ve eserin müellifi olarak yazma nüshada yerini almış Mehmed et-Trabzonî'ye göre daha meşhur bir Osmanlı âlimine nispet edilen hâşiyenin, üstat vasfı taşıyan başka bir Trabzonlu müellife ait olması muhtemeldir. Hatta Bursa'da iki ayrı Mehmed et-Trabzonî'nin varlığı bile akla gelebilir. Aşağıda da değinileceği gibi h. XII. asrın başında kadılık ve mutasarrıflık görevi icra eden bir Mehmed et-Trabzonî bahis konusudur. Ayrıca hemen h. XIII. asrın başında bir mescide görevli tayin edildiği anlaşılan yine bir Mehmed et-Trabzonî mevcuttur. Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin biyografisi ve tarihsel bazı durumlar bu iki isme ve vazifeye uygun düşmemektedir.

1 Metni okuyarak değerlendirmelerini aktaran kıymetli hocalarım ve meslektaşlarım Doç. Dr. Mustafa Celil Altuntaş, Doç. Dr. Eyüp Öztürk, Doç. Dr. Süleyman Gür ve Fatma Esmanur Koç'a müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

2 Bursevî, İbn Hacer'in bu eserini talebeliği zamanında (1083/1672) istinsah etmiştir. Tekirdağ'da yazmaya başladığı şerhini ise 1129/1717 senesinde Şam'da tamamlamıştır. Bk. Necmi Sarı, İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuḥbetü'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 116, 155-157, 343. Bu tarih dikkate alındığında şerhin, incelenen risalenin istinsah senesi olan 1122 yılı ile aynı zamanlarda yazıldığı ortaya çıkmaktadır.

3 Makalede genel olarak risâlenin müellifinden Mehmed et-Trabzonî (yazım itibarıyla Muhammed de olabilir, ancak Osmanlı'daki yaygınlık dikkate alınarak Mehmed tercih edilmiştir), eserin çoğunlukla kendisine nispet edildiği meşhur müelliften ise Mehmed el-Medenî et-Trabzonî şeklinde bahsedilecektir.

Yapılan bir araştırmada değinilen⁴ söz konusu *Nuḥbe* hâşiyesinin başka bir müellife ait olması hususunun üzerinde durulması gerektiği düşüncesiyle bu metin kaleme alınmıştır. Zira kataloglarda biri altı varaklık diğeri daha hacimli iki ayrı esermiş gibi duran hâşiyeler notlarının muhtevası ve İbn Hacer'in meşhur usûl eseri üzerine hâşiyeler yazan Trabzonlu müellifin tespitine dair ihtimal ve tetkikler önem arz etmektedir. Özellikle ilk altı varaklık nüshanın kime ait olduğunun veya benzer içeriğe sahip bu nüshaların ne ifade ettiğinin pek üzerinde durulmadığı belirtilmelidir. Ayrıca çalışmada eserin literatür açısından ifade ettiği konuma da genel olarak temas edilerek, bir hâşiyenin yeri belirlenmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmada yöntem olarak kütüphanelerde bulunan kataloglar ve bunların taranması esas alınmıştır. Elde edilen bilgiler farklı açılardan tahlil edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca var olan akademik çalışmalarda yer alan araştırma notları ile elde edilen bulguların mukayesesi de yapılmıştır.

1. Nüshalardaki Kayıtlar

Eserin Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraccioğlu Koleksiyonu'nda 350 kayıt numarasıyla mahfuz bulunan nüsha, 67 varaktan oluşmaktadır. Nüshada eser ve müellifi hakkında bazı değerdendirmelerde bulunmaya imkân tanıyacak bilgiler şu şekilde sıralanabilir:

Zahriyeye eserin ismi *Trabzonî Hâşiyetü Nuḥbetü'l-fiker* olarak kaydedilmiştir.⁵ Aslında eserin *Nuḥbetü'l-fiker* şerhi olan *Nüzhētü'n-nazar* üzerine yazıldığı dikkate alındığında ismin biraz kısaltma ile yazıldığı söylenebilir. 1b varagında yer alan 1163/1750 tarihli vakıf mühüründen ise eserin ders günlerinde istifade ve mescidden çıkarılmaması şartıyla vakfedildiği anlaşılmaktadır. Eserin istinsah tarihi ile vakfedilişi arasında uzun bir süre bulunmaktadır.

Hamdele ve salveleden sonra 1b'de şu bilgiler yer almaktadır:

“İmdi! Hadis usûlü alanında Şeyh İbn Hacer'in şerhi (*Nüzhētü'n-nazar*) ile birlikte *Nuḥbetü'l-fiker* isimli eserini iki defa okuttuğumda ibarelerin kapalı, maksadı ifade açısından anlaşılması zor olduğunu fark ettim. Bundan dolayı üçüncü okumada metne açık ibareler dâhil etmek ve Molla Ali el-Kârî'nin (*Nuḥbetü'l-fiker*) şerhi şerhinin yardımıyla uygun bazı önemli meseleleri eklemek istedim. Allah'ın yardımıyla (okumalar esnasında) ders ders müsveddeler (halinde bazı notlar) ortaya çıktı. Müsveddeleri tamamlayınca da notları temize çekmek nasip oldu.”⁶

4 Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 329.

5 Kütüphane kaydına da müellifin ismi, Medenî Mehmed Efendi, Mehmed b. Mahmûd b. Sâlih et-Trabzonî, şeklinde girmiştir.

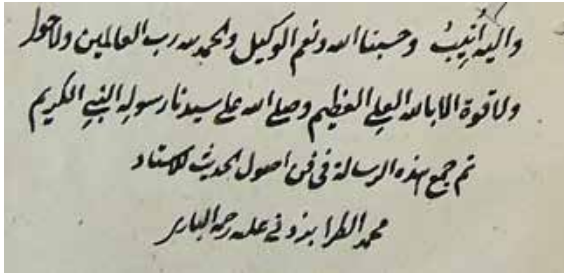
6 Metinlerin hemen altında ilgili bölüme ait görsele de yer verilecektir. Her biri Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın sağladığı online erişim yoluyla elde edilen bu fotoğraflar, “Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Haracci, 350” şeklindeki kayıttan incelenebilir.



Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 350, 1b.

Buradaki ifadelerden eserin iki defa ders metni olarak okunduğu, bazı kapalı yerlerin açılması için notlar tutulduğu ve Ali el-Kârî'nin eserinden istifade ile yeni bir metnin ortaya çıkarıldığı anlaşılmaktadır. 6a'da yer alan ferağ kaydında ise şöyle denilmiştir:

"... Üstâz Mehmed/Muhammed et-Trabzonî'ye (aleyhi rahmetullahi'l-Bârî) ait, hadis usûlünün konularına dair bu risalenin cem'i tamamlandı."



Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 350, 6a.

Burada dikkat çekilmesi gereken temel nokta Haraccıoğlu 350 kayıt nolu nüshadaki ilk bölümdeki eserin istinsahının müellif Mehmed et-Trabzonî tarafından yapılmadığı hususudur. Ayrıca bu istinsah esnasında kendisinden Üstâz diye bahsedilen Mehmed et-Trabzonî muhtemelen ölmüş olmalıdır ki kendisine rahmetle dua edilmiştir. Kayıttaki cem' ifadesi de derleme yapıldığı intibahı vermektedir. Ancak her hâlükârda buradaki kayıtlar dikkat çekicidir.

Yazmanın 7b varağında (ikinci metnin mukaddimesinde) ise şu bilgilerle karşılaşılmaktadır:

"İmdi! Hadis usûlü alanında İbn Hacer ait olan Nuḥbetü'l-fiker şerhi'ni talebelere iki kez okutduğumda metinle şerhin iç içe olması sebebiyle ibarelerin kapalı, meramın anlaşılmasını oldukça zor hale getirdiğinden üçüncü okumada ibareleri açık hale getirmek ve Ali el-Kârî'nin

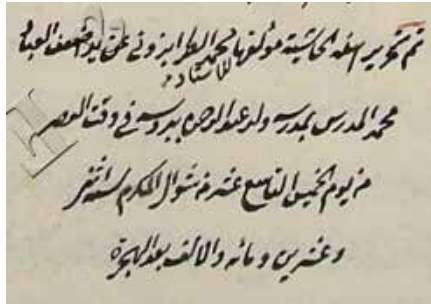
(Nuḥbe şerhinin) şerhi yardımıyla uygun bazı önemli meseleleri ona eklemek istedim. (Bundan dolayı eseri üçüncü kez okuturken uygun gördüğüm yerleri) Allah'ın yardımıyla ders ders not aldım. Müsvedde halindeki notları bitirince Allah'ın takdiriyle temize çektim. Notları temize çekince dördüncü defa dersi bu notlarla okutmaya başladım. Ders, temize çekilen bu notlardaki bazı yerlerin silinmesi, bazı yerlerin olduğu gibi bırakılması ve bazı yerlerin de değiştirilmesi ile bitim aşamasına geldiğinde ders notlarını tekrar temize çektim.”



Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 350, 7b.

İlk metnin mukaddimesi (1b) ile buradaki mukaddime arasında bazı paralellikler yanında farklılıklar da söz konusudur. İki defa herhangi bir telif faaliyeti olmadan eserin okunduğu her iki takdimin de ortak noktasıdır. Ancak buradaki kayıta önce müsvedde metnin ortaya çıkması sonra temize çekilmesi, akabinde temize çekilen metnin okutulması, nihayet bu okutma esnasında da tekrar temize çekme işleminin yapıldığı anlaşılmaktadır. 66b ferağ kaydında ise şu bilgiler yer almaktadır:

“Müellif Mehmed/Muhammed et-Trabzonî'ye ait olan bu risalenin yazımı kulların en zayıfı Mehmed/Muhammed el-Müderri eliyle, Bursa Veled-i Abdurrahman Medresesi'nde, h. 1122 senesi Şevval ayının 19'u Perşembe günü ikinci vakti tamamlandı.”



Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 350, 66b.

Bu ifadelerden de hâşiyenin müellifinin Mehmed et-Trabzonî olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda ilk metnin ferağ kaydında rahmetle anılan Üstâz Mehmed Trabzonî buradaki kayıta duasz anılmıştır. Nüşa Bursa Veled-i Abdurrahman Medresesi'nde 1122 senesinde ve yine ismi Mehmed (ve müderrislik görevi de yürüten) biri tarafından yazılmıştır. Bu nüshada ayrıca hâşiyeye notları bulunmaktadır. Bu kenar notların esere dördüncü kez okunurken (ki mukaddime de eserin iki kere temize çekildiği söylenmişti, buna göre ikinci kez temize çekilirken de denilebilir) musannif tarafından konulmuş açıklamalar olduğu anlaşılmaktadır. Zira her notun sonunda yer alan *min kelâmi'l-musannif* şeklindeki işaret de bu duruma delalet etmektedir.⁷

Her iki mukaddime ve ferağ kayıtlarına bakıldığında temel soru ilk varaklardaki metnin kime ait olduğudur. Zira açıklamalarda ikinci kısmın müstensihinin Mehmed el-Müderriş, eserin sahibinin ise Mehmed et-Trabzonî olduğu açıkça belirtilmiştir. Kayıtlarda ilk altı varaklık kısmın istinsah tarihine, yazıldığı yere temas edilmemesi ve müelliften de rahmetle bahsedilmesi dikkat çekmektedir. Özellikle ilk altı varağın bir "cem'/derleme" olduğunun söylenmesi müellifin önce bir özet/takdim yaptığı sonra da okumalarda bunu yeni notlarla zenginleştirdiği ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Nitekim ferağ kaydında da bu husus görülmektedir. Aksine ilk metnin, ikinci kısmın bir özü (veya ihtisarı) olması ve ilk altı varağın içeriği göz önünde tutulduğunda müstensih Mehmed el-Müderriş'in ilk altı varaklık bölümü, ikinci kısmın istinsahından sonraki bir zamanda buradaki açıklamalardan iktibas ederek özetle derlediği düşünülebilir. Kullanılan cem' fiili de bu düşünceye kapı aralamaktadır.

2. İki Trabzonlu Müellif Arasında: Mehmed el-Medenî et-Trabzonî ve Mehmed et-Trabzonî

Akademik veya ilmî çalışmalarda bir eser tanıtılırken, kitabın temel özelliklerinden önce müellifi hakkında bilgi verilir. Burada müellif hakkında bilgi verilmeden doğrudan soru ile konuya başlanması, öncelikle hâşiyenin müellifini belirleme çabasının bir yansımasıdır. Yazmadaki kayıtlarda müellif ismi Mehmed et-Trabzonî şeklinde kaydedilmiş olmakla birlikte, bu esere değinen çalışmaların neredeyse tamamında Medenî nisbesi eklenerek Mehmed/Muhammed el-Medenî et-Trabzonî şeklinde yer almıştır. Bahsi geçen risâlenin tanıtımı Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin kişisel biyografisinin anlatımı üzerine bina edilmiştir. Bu noktada tarihsel bazı bilgiler ve bazı nüshalarda yer alan kayıtlar, bu risâlenin müellifinin Medenî olmasının çok zor olduğunu, aynı dönemlerde Bursa'da kâdî, mutasarrıf, cami görevlisi ve üstat başka bir Mehmed et-Trabzonî'nin belki de Bursa'da iki Trabzonî'nin varlığının imkân dâhilinde olduğunu göstermektedir.

Risâle çerçevesinde yapılan pek çok akademik çalışmada, Mehmed et-Trabzonî isimli müellife ait olan eserin müellifi olarak Mehmed el-Medenî et-Trabzonî kabul edilmiştir. Hâşiyenin müellifinin vefat tarihi olarak da genel itibarıyla Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin öldüğü sene olarak kabul edilen 1200/1786 tarihi zikredilmiştir. Buna karşın Bursalı Mehmet Tâhir (ö. 1925), *Medenî Muhammed Efendi «Trabzonî»* başlığıyla bazı bilgiler vermiştir. Buna göre o 1123/1711 senesinde Medine'de vefat etmiştir. Kâdirî olan bu kimsenin

7 İşaret takdimin yer aldığı nüshada hâşiyeye notunun sonunda görülmektedir. İşareti karşılaştırmak için bk. Okan Kadir Yılmaz, *İsam Tahkiki Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İSAM, 2018), 162.

eserleri arasında *Hâşiye alâ Nuhbetü'l-fiker* de bulunmaktadır.⁸ Sonraki pek çok çalışmada eleştirilmiş olan bu vefat tarihi ve vefat yeri bir kenara ismin açıkça Medenî et-Trabzonî şeklinde kaydedilmesi dikkat çekici bir durumdur. Muhtemelen sonraki pek çok çalışmaya bu bilgi kaynaklık etmiştir.

Ziriklî (ö. 1976), Mehmed el-Medenî'ye ayırdığı bölümde müellife dair bazı detaylar zikretmiştir. Ancak o, Mehmed el-Medenî'ye ait bir *Nuhbe* şerhinden bahsetmez.⁹ Ziriklî'nin söz konusu esere ait Bursa nüshasından haberinin var olduğu konusunda ve bu tercihini iki Trabzonlu Mehmed arasında ayırım yaparak zikrettiğine dair bilgiye sahip değiliz. Neticte itibarıyla o, Medenî'ye ait bir *Nuhbe* hâşiyesine yer vermemiştir. Ömer Rıza Kehhâle (ö. 1987) ise eserinde Mehmed el-Medenî başlığıyla onun vefat tarihini 1200/1786 olarak zikretmiş ve *Nuhbetü'l-fiker* üzerine yazılmış bir eserinden söz etmiştir.¹⁰

Doğrudan risaleyi ele alan Mehmet Ali Aysan¹¹ ise yaptığı çalışmada eserin “Muhammed Medenî et-Trabzonî'ye ait”, ilk altı varaklık bölüm ve sonrasındaki hâşiyeli tashih edilmiş nüshanın da aynı eser ve yine Medenî'ye ait olduğunu söylemiştir.¹² Burada yer verilen değerlendirmeye göre nüshanın sahibi olan Medenî 21-22 yaşlarında eserin istinsahının yapıldığı Veled-i Abdurrahman Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.¹³ Yine risâleyi inceleyen Osman Aydın da hâşiye özelinde yaptığı çalışmada, eserin genel olarak muhtevasına eğilmiştir. Onun tespitine göre de bu eser, biyografik aktarımlarından anlaşıldığına göre el-Medenî et-Trabzonî'ye aittir. Onun bakışına göre İstanbul'dan sonra eğitim için Bursa'ya giden Medenî, burada hem eseri okutmuş hem de kitap üzerine bir hâşiye yazmıştır.¹⁴ Bu çıkarımın temel dayanağı ise eserin istinsah yeri ve tarihidir. Doğrudan hâşiye ile ilgili olmayan ancak şerh-hâşiye literatürü üzerine yazılan bazı makalelerde de eser Muhammed el-Medenî et-Trabzonî'ye nispet edilerek aktarılmıştır.¹⁵ Akademik araştırmaların yapıldığı veri tabanlarına göz atıldığında hadis sahası dışında, Medenî üzerine yazılmış pek çok makale ve tezde de *Nuhbe* hâşiyesinin Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'ye nispet edildiği görülecektir.

8 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınları, ty.), 1/156.

9 Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm, 2002), 7/89.

10 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâs, 1957), 12/3.

11 Hâşiyenin tanıtımı, içeriğinin değerlendirilmesi ve böyle bir risalenin varlığına dikkat çekme noktasında başta Mehmet Ali Aysan ve Osman Aydın olmak üzere zikri geçen akademik çalışmaların pek çok kıymetli malumat ihtiva ettiği vurgulanmalıdır. Bu makalede amaçlanan şey ilgili çalışmaların da sunduğu birikimden istifade ile risalenin müellifine dair bir durumu tahlil etmektir.

12 Mehmet Ali Aysan, *Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fi Fenni Usulî'l-Hadîs: Hâşiye alâ Nüzheti'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbetü'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadis Usûlüne Katkısı* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 37, 176.

13 Aysan, *Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fi Fenni Usulî'l-Hadîs: Hâşiye alâ Nüzheti'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbetü'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadis Usûlüne Katkısı*, 1-2.

14 Osman Aydın, “Mezhebî Kimlik ve Hâkim Gelenek Bağlamında Anadolu'da Usûl-i Hadîs: Mehmed et-Trabzonî Özelinde”, *Sosyal Bilimlerde Güncel Araştırmalar*, ed. Dr. Cafer Şafak Eysel-Dr. Öğr. Üyesi Serkan Gün (Ankara: İksad, 2020), 287-328.

15 Örnekler için bk. Sadık Cihan, “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercemeler”, *AÜİFD*, 1 (1975), 132; Zübeyde Özben, “Hanefîler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2016), 11-12; Sezai Engin, “Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiye Çalışmaları Bibliyografyası”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 1/1 (2015), 88; Engin, “Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitime Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17 (2017), 266-267.

Mustafa Celil Altuntaş, Muhammed et-Trabzonî'nin vefat tarihini 1128/1716 ve eserin ismini de muhtemelen zahriyedeki kayıttan hareketle *Hâşîye alâ Nuḥbeti'l-fiker* olarak kaydetmiştir. O, eserin istinsah senesi olan 1122/1710 tarihinden yola çıkarak hâşiyenin Bursa'da müderris olan başka bir Mehmed et-Trabzonî'ye ait olduğuna dikkat çekmiştir. Burada temel gerekçe olarak, Medenî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'ne vakfedilen kitaplarının arasında bir *Nuḥbe* hâşiyesinin bulunmaması öne sürülmüştür.¹⁶ Yine çalışmanın başka bir yerinde de “yüzyılın başlarında vefat eden Mehmed et-Trabzonî isimli başka bir müellif vardır ve *Nuḥbe* hâşiyesi ona aittir” denilerek başka bir ismin olduğu belirtilmiştir.¹⁷ Bu önemli tespit de dikkat çekici olan Mehmed et-Trabzonî'nin vefat tarihi ile ilgili bilgidir. Bu tespit, Mehmed Süreyyâ'dan yapılan bir alıntıyla desteklenmiştir. Zira aktarıma göre “Trabzonlu, Bursa pâyesiyile mütekâid, Receb 1128/Haziran 1716 tarihinde vefat ettiği” belirtilen Mehmed Efendi'nin hâşiyenin müellifi olması kuvvetli ihtimal olarak görülmüştür.¹⁸ Ancak aşağıda da görüleceği gibi h. 1147, hatta 1203'te hala hayatta olan başka bir Mehmed et-Trabzonî de vardır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Mehmed el-Medenî et-Trabzonî hakkındaki biyografik bilgiler oldukça sınırlıdır. Değerlendirmeye imkân verecek detaylı bir aktarım söz konusu değildir.¹⁹ Ele alınan konu açısından bakıldığında Medenî'nin kendi memleketi olan Trabzon'da ilk eğitimini aldıktan sonra yüksek eğitim için İstanbul'a geçtiğini, buradan da Hicaz'a giderek İslâmî ilimler sahasında derinleştiğini söylemek mümkündür. Anlaşılan âlimin hayatı ve ilmî faaliyetleri açısından İstanbul hem bir çıkış noktası hem de nihâî dönüş yeri olmuştur. Hayatının önemli bir kısmı Hicaz'da geçen Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin biyografisine dair anlatımlarda Bursa detayına hiç yer verilmemesi oldukça ilginç bir durumdur. İlk bakışta Bursa konusunda herhangi bir kaydın yer almaması çok önemli görülmeyebilir. Ancak tarihsel olarak onun Bursa serüveni doğru farz edildiğinde oldukça genç bir yaşta tedris görevi ifa etmiş olan bir kimsenin, erken yaştaki görevinin anlatımı açısından ilgi uyandırıcı bir yönü olacağı muhakkaktır.

Bunların yanı sıra farklı vesilelerle kendisinden bahseden Mehmed el-Medenî et-Trabzonî, üzerinde iz bırakan tüm şehirlere söz etmeyi ihmal etmemiştir. Bu şehirler arasında, farz edilen özel durumların yaşandığı Bursa'nın olmadığı görülmektedir. Bir nevi ilmî

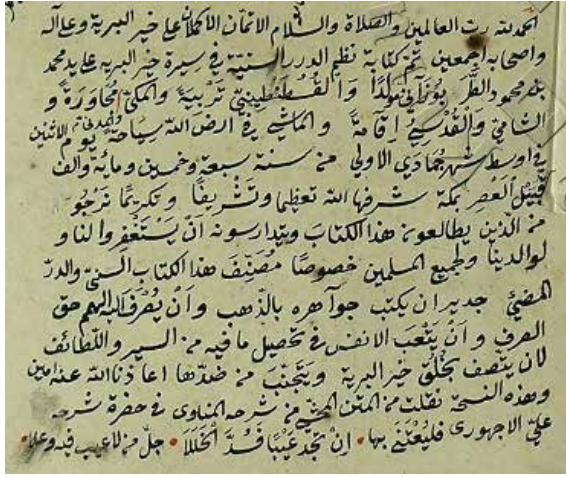
16 Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, 329.

17 Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, 122.

18 Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, 122.

19 Zikredilen çalışmalar dışında genel olarak Medenî'nin hayatı ve eserleri için bk. Ali Benli, “Trabzonî Mehmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 41/304; Ali Bulut, “Muhammed El-Medenî Et-Trabzonî Ve Risâle Fî Beyâni Mâ Yüzekker ve Yüennes Vemâ Yetbeuhû Mine'l-Fevâidi'l-Mühimme Adlı Eseri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2020), 359-420; Nihat Uzun, “Bir XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âliminin Kur'ân Anlayışı: Mehmed b. Mahmûd et-Trabzonî (v. 1200/1786) ve ed-Dürerü's-Semîne İsimli Eseri”, *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (8-10 Ekim 2015), ed. Şenol Saylan-Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 1/419-427; Murat Sula, “Muhammed b. Mahmud b. Salih b. Hasan et-Trabzonî el-Medenî ve Ruseyyiletün fî Beyân al-Fâziletî Yestevî Fiha'l-Mufredu ve'l-Müsennâ ve'l-Cem'u ve'l-Muzekkeru ve'l-Muennes İsimli Risâlesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010), 77-110; Emin Aydın, *Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin ed-Dürerü's-Semîne Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Eyüp Öztürk, “Mehmed Medenî et-Trabzonî ve Tekfirci Söyleme Karşı İtirazları”, *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (8-10 Ekim 2015), ed. Şenol Saylan-Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 1/407-408.

seyahatlerini de içeren bu ayrıntı 1157/1744 senesinde Mekke’de istinsah edilen ve İrâkî’ye ait olan *ed-Dürerü’s-seniyye fi nazmî’s-sîreti’n-nebeviyye* adlı eserde yer almıştır. Buna göre Medenî “Trabzon’da doğmuş, İstanbul’da (Kostantiniyye) eğitim görerek yetişmiş, Mekke ve Medine’de mücâvir olmuş, Şâm ve Kudüs’te yaşamış (ikamet etmiş)” bir kimsedir.²⁰ Mehmed el-Medenî et-Trabzonî’nin, h. 1157’de üzerinde iz bırakan şehirleri sayarken bunlar arasında Bursa gibi bir şehre de bir şekilde yer vermesi beklenirdi. Özellikle -bilfarz- müderislik yaptığı ve *Nuḥbe*’yi en az dört kez okuttuğu bir şehri, doğum tarihinin 1100’lerin başı olduğunu düşünürsek ilk hocalık tecrübesini yaşadığı beldeyi diğerleri ile birlikte anmaması son derece şaşırtıcı bir durumdur.



İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1071/002, 27a.

Hâşiyenin Mehmed el-Medenî et-Trabzonî’ye nispetinde ana referanslardan birisi olan Bursalı Mehmed Tâhir’in bazı tespitlerinde hatalar yapabileceği bir teze konu olmuştur.²¹ Çalışmanın içinde farklı bir bağlamda da olsa Medenî’ye de değinilmiştir. Bu durum, Mehmed Tahir’in bu kıymetli eserinde yer alan Medenî-*Nuḥbe* hâşiyesi bilgisinden hareketle kesin bir kanaate varılmaması gerektiği konusunda ilgi uyandırıcıdır. Ayrıca Medenî’nin yolculuklarına detaylı bir şekilde değinen araştırmalarda da tafsilatlı aktarımlarla karşılaşılmaktadır.²² Buna göre Mehmed el-Medenî et-Trabzonî İstanbul’dan sonra Şâm’a gitmiştir. Akabinde Kudüs ve Halil’e geçen Mehmed el-Medenî et-Trabzonî sonrasında Mısır’a

20 Ferağ kaydı için bk. Ebü’l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *ed-Dürerü’s-seniyye fi nazmî’s-sîreti’n-nebeviyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1071/002), 27a. Ayrıca bk. Ali Bulut, “Muhammed El-Medenî Et-Trabzonî ve Risâle Fî Beyâni Mâ Yüzekker ve Yüennes Vemâ Yetbeuhû Mine’l-Fevâidi’l-Mühimme Adlı Eseri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2020), 362-363; Emin Aydın, *Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî’nin ed-Dürerü’s-Semîne Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 12.

21 Hatice Yılmaz’ın hazırladığı *Bursalı Mehmed Tahir’in Osmanlı Müellifleri Adlı Eserinin Tashihi: Tarikatlar ve Meşayih Fashl* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021) başlıklı teze bakılabilir.

22 Seyyid Mahmud Dugaym, “eş-Şeyh Mehmed Trabzonî el-Medenî ve Rihletuhû ile Ş-Şâm ve Mısır” https://www.dr-mahmoud.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1344-14-1430-----&catid=18&Itemid=33 (Erişim: 27.07.2023).

ulaşarak bir süre burada yaşamıştır. Onun isminin yanında nisbe olarak taşıyacağı Mekke ve Medine'ye geçişi ve bu beldelerdeki ikameti ise bu süreçlerden sonra olmuştur.²³ Bu anlamda Bulut da Medenî'den bahsederken, onun “gençlik yıllarında Trabzon'daki âlimlerden ders aldıktan sonra İstanbul'a gittiğini söylemiştir. Medenî bundan sonra muhtemelen İstanbul'dan Halep'e gitmiş oradan da bahsi geçen rihlelerine devam etmiştir.²⁴ Yani Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin rihle anlatımlarında da Bursa ve oradaki herhangi bir görevden söz edilmez.

Ele alınan mesele açısından tayin ve terfilerin kayıt altına alındığı hurufat defterlerinde yer alan bazı kayıtlar da dikkat çekicidir. Bu kayıtlara göre *Trabzonî Mehmed Efendi* başlığıyla h. 1147 (1079-1154/25) tarihli bir mescid ve cami görevinden bahsedilir.²⁵ Buna göre Mehmed Trabzonî isimli bir görevlinin atanması söz konusudur. Ayrıca başka bir kayıttta da yine *Trabzonî Mehmed Efendi*'nin h. 1203 (1074/12) tayininden bahsedilir.²⁶ Bu iki kayıt dikkate alındığında *Trabzonî Mehmed Efendi* cami ve mescitle ilgili görev salahiyeti olan bir kimsedir. Hem Bursa'da görevli hem de Trabzonî nisbeli bir Mehmed Efendi'dir. Ancak en azından Medenî'nin 1200 vefat tarihi dikkate alındığında 1203'te hayatta olan, Bursa'da bulunan başka bir Mehmed et-Trabzonî söz konusudur. Mehmet Süreyya'nın bahsettiği kişiyi de dikkate aldığımızda, üçüncü bir Mehmet et-Trabzonî'den bahsedilmesi de mümkündür. Mehmed isminin ve merkezî şehre nispetle kişilerin tanıtımının yaygınlığı, pek çok kişinin aynı isim ve nisbe ile anılması sonucunu doğurmuştur. Örneğin; *el-'Ucâletü's-seniyye 'alâ Elfiyyeti's-sîreti'n-nebeviyye* isimli eserin vakıf kaydında Of'un Çifaruksa (Uğurlu) köyünden Mehmed b. Hasan'ın eseri vakfettiğinden, Mehmed b. Mahmud et-Trabzonî'yi (Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'yi) de mevkufun aleyh ve mütevellî tayin ettiğinden ve onun ölümünün ardından da bu görevin layık olan başka birine verileceğinden söz edilir.²⁷ 1162 tarihli bu kayıttta Of ve Çifaruksa ifadesi yer almasa iki Trabzonlu Mehmed ve bahis konusu olan *Nuḥbe* hâşiyesine benzer bir mesele söz konusu olacaktı.

Şu durumda h. 1122 senesinde istinsah edilen ve eserin müellifi olan Mehmed et-Trabzonî'nin kim olduğu sorusu, bir mesele olarak belirecektir. Aktarılan bazı durumlar dikkate alındığında bu âlimin, meşhur Mehmed el-Medenî et-Trabzonî olmadığı net bir şekilde söylenebilir. 1147'de hayatta olan *Trabzonî Mehmed Efendi* ile eserin müellifinin aynı olması mümkündür. 1203'te bahsi geçen isimle eserin müellifinin aynı olması aradaki uzun zaman dilimi dikkate alındığında zor görünmektedir. Üstat diye bahsedilen bir ismin bu payeden yaklaşık seksen yıl sonra yeniden görev alacak bir sıhhat durumuna sahip olması imkânsız olmamakla birlikte çok zordur.

Öte yandan Bursa'daki Mehmed et-Trabzonî'nin göreve atandığı 1147/1734 tarihlerin-

23 Seyyid Mahmud Dugaym'a ait bir önceki notta zikredilen çalışma ve ayrıca bk. Sefer Yıldırım- Mustafa İrmak, “Mehmed et-Trabzonî ve 'Ucâletü'z-zâd fî şerh-i Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd Adlı Eseri”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2022), 85-86.

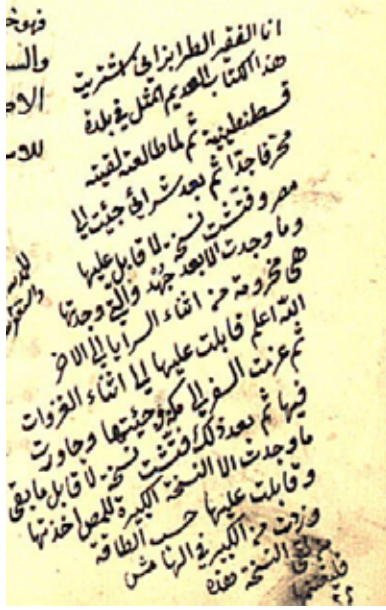
24 Bulut, “Muhammed el-Medenî Et-Trabzonî ve Risâle Fî Beyâni Mâ Yüzekker ve Yüennes Vemâ Yetbeuhû Mine'l-Fevâidi'l-Mühimme Adlı Eseri”, 363-364.

25 Necibe Arvas, *Hurufat Defterlerine Göre Bursa (1695-1750)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 79.

26 Mine Aslangiri, *Bursa Hurûfât Defterleri (1750-1800)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2019), 65.

27 Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Ali el-Münâvî, *Ucâletü's-seniyye alâ Elfiyyeti's-sîreti'n-nebeviyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 00828/001). Kayıt zahriyede yer almaktadır.

de Mehmed el-Medenî, Bursa'da değil kuvvetle muhtemel bölgenin dışında bulunmaktadır. Nitekim yapılan çalışmalarda Şam'daki ikametinden sonra (ki orada on yıl gibi uzun sayı-
lacak bir süre kaldığı belirtilmiştir) Mısır'da ikamet ettiği ve 1154/1741 senesine kadar bu-
rada kaldığı belirtilmiştir.²⁸ Mehmed el-Medenî et-Trabzonî, bu tarihlerde ayrıca Mısır'da,
Münâvî'ye (ö. 1031/1622) ait olan *el-'Ucâletü's-seniyye 'alâ Elfiyyeti's-sîreti'n-nebeviyye'*'nin
mukabelesi ile meşguldür.²⁹ Buna göre Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin 1147'de göreve
atanan ve o görevi sürdüren kişi olması zor görünmektedir.



Münâvî'nin eserine düşülen not (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 828/001, 169b).

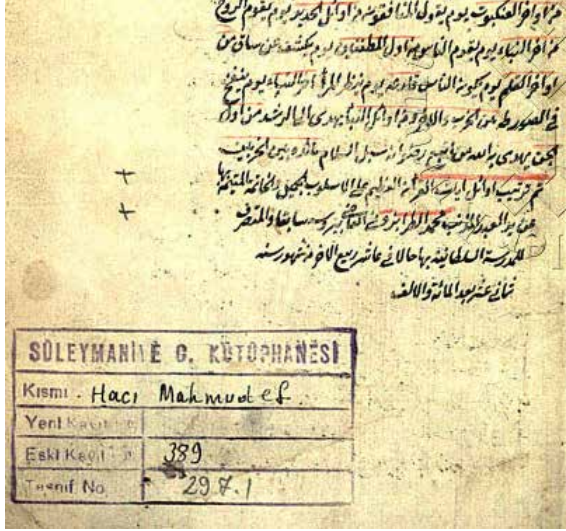
Bu noktada önümüzde değerlendirilmesi gereken bir başka malumat daha bulunmaktadır. Yine çoğu çalışmada Mehmed el-Medenî et-Trabzonî ismine nispet edilen *Tertîbü evâil-i âyâtî'l-Kur'ân 'alâ hurûfî'l-hicâ* isimli eserdeki bazı kayıtlarda da dikkat çekici bilgiler yer almaktadır. Anlaşıldığına göre bu eser de ele alınan hâşiye gibi tanınan Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'ye değil başka bir Mehmed et-Trabzonî'ye ait olmalıdır. Ferağ kaydındaki bilgi notu hem Mehmed et-Trabzonî'nin başka bir vasfını hem de *Nuḥbe* hâşiyesinin müellifinin farklı bir özelliğini daha belirginleştirmektedir. Ferağ kaydında müellif kendisini, “Hicrî 10 Rebîülâhîr 1118'de (22 Temmuz 1706 senesinde) Bursa sâbık kadısı ve Bursa'daki Sultanîye Medresesi'nin (Yeşil Medrese) hâlihazırdaki mutasarrıfı” şeklinde tanıtmaktadır.³⁰ Bu tarih

28 Seyyid Mahmud Dugaym, “eş-Şeyh Mehmed Trabzonî el-Medenî ve Rihletuhû ile 'ş-Şâm ve Mısır”.

29 Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Ali el-Münâvî, *el-'Ucâletü's-seniyye 'alâ Elfiyyeti's-sîreti'n-nebeviyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 828/001), 169b.

30 Bk. Mehmed Trabzonî, *Tertîbü evâil-i âyâtî'l-Kur'ân 'alâ hurûfî'l-hicâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 389), 70a. Kayıttaki ifade şöyledir: “Temme tertîbü evâil-i âyâtî'l-Kur'ânî'l-'azîm... 'an yedi'l-'abdi'l-müznib Mehmed et-Trabzonî el-Kâdî bi Bursa sâbiken ve'l-mutasarrıf lil medreseti's-Sultâniyeti bihâ hâlen fi 'âşiri rabîlâhîr min şuhûrin senete semâniye 'aşere ba'de'l-mieti ve'l-elf.” İfadeleri karşılaştırmak ve nüshanın içeriği için bk. Süleyman Gür, “Mehmed B. Mahmûd et-Trabzonî

hâşiyeden birkaç yıl önceye tekabül etmektedir. İlgili satırların sahibi önceden kadılık yapan ve ilgili tarihte mutasarrıflık görevi ile meşgul olan bir kimsedir. Kadılık görevinin bir kemâl ifade ettiği ve bir süre önce bırakıldığı düşünülürse çok genç bir yaşta olmayan Mehmed et-Trabzonî, ilmiyeden birinin yürütebileceği kadılık görevini de yürüten, uzun sayılabilecek bir süredir Bursa'da olan ve hâşiyenin de müellifi olması muhtemel olan kimsedir.



Tertîbü evâil-i âyâtî'l-Kur'ân 'alâ hurûfî'l-hicâ isimli eserdeki kayıt (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 389, 70a).

3. Genel Olarak Eserin İçeriği

Nuḥbetü'l-fiker şerhi olan *Nüzhetü'n-nazar*'ın hadis usûlü eserleri arasında farklı konumu hatta belli açılardan bir kemâlî ifade ettiği söylenebilir.³¹ Eserin girişinde hadis usûlü eserlerinin genel olarak tanıtıldığı ve İbn Hacer'e kadar olan usûl literatürünün kısa bir hülâsasının yer aldığı mukaddimeden sonra hadis ilminin temel kavramlarına akabinde ise bize ulaşma yönüyle haberlerin taksimine geçilir. Bu yönüyle ilgili mukaddimede, hem ilk altı varaklık cem' kısmında hem de üzerinde hâşiyeye notları olan asıl eserde herhangi bir değerlendirmeye karşılaşılmamaktadır. Bu, bir Osmanlı müellifince, usûl literatüründe İbn Hacer öncesinin farklı konumlandırıldığı veya benimsendiği anlamına gelmez. Aksine hâşiyenin yazılış amacında bahsedildiği gibi buradaki malumatın anlaşılır ve kâfi görüldüğü anlamı taşımaktadır.

Her hâşiyeye gibi bu risalenin de temelde amacı metinde kapalı görülen yerleri açıklamak ve bazı ifadeleri daha açık hale getirmektir. *Kavlühû* şeklinde asıl metne işaret eden açıklama vurguları ve yöntem de buna göre şekillenmiştir. Hâşiyenin hedefinin ilk örneklerini he-

ve *Tertîbü Evâil-i Âyâtî'l-Kur'ân 'alâ Hurûfî'l-Hicâ* isimli Eseri", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Trabzon*, Ed. Temel Öztürk vd. (Trabzon: Trabzon Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2023), 2/699-710.

31 Örnek olarak Abdullah Aydın'ya ait şu ifade zikredilebilir: "Bütün hadis tarihinin en mükemmel eseri." Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 351. Ayrıca bk. İsmail L. Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV, 2009), 19.

men metnin başında haber kavramına yönelik izahlarda görmek mümkündür. Zira muhaşşî buradaki “kesret/çokluk” ve benzeri bazı kayıtların belirginleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu açıklama ve kayıtlardan hareketle üç maddelik sonuç elde edilmiştir. Açıklama kabilinden düşülen bu notlarda, her hâşiyede olduğu gibi ders okuyan kitlenin seviyesi, ilmî ilgisi ve dersi veren hocanın bakışının doğrudan etkisi olacaktır. Hâşiyenin mukaddimesinde de değinildiği gibi eser iki defa tedris metni olarak elden geçmiş ve üçüncü okumada hâşiyenin müsveddesi ortaya çıkmıştır. Bu anlamda risalede İbn Hacer’in *bu sahanın uleması* derken kastının *hadis usulü âlimleri* olduğunun belirtilmesi³² fikir verici bir örnektir.

Yine eserin bir hâşiyeye oluşunun yansımaları olarak şerhlerde görüldüğü gibi tafsilatlı alıntılar ve detaylı bir müellif-eser referansları ile karşılaşmamaktadır. Bu anlamda Şemsuleimme Muhammed el-Kerderî (ö. 642/1244), *Hulâsa*, İbn Dakîku’l-îd (ö. 702/1302) ve Sehâvî (ö. 902/1497) gibi az sayıda isim ve esere tesadüf edilmektedir. Bunların doğrudan söz konusu isim ve eserlerin mütalaasının bir neticesi olarak mı metne girdiğini yoksa Ali el-Kârî ve benzeri başka bir usûl şârihinin eseri üzerinden mi elde edildiğini tespit etmek zordur. Ancak hâşiyenin mukaddimesinde Ali el-Kârî’nin merkeze alınacağını belirtildikten hareketle bu bilgilerin ekseriyetle bu şerhten iktibas edildiği düşünülebilir.

Hâşiyede uzun münakaşalara, ıstılahların tarihî akışına ve kavramsallaşma sürecine girilmediği gibi genel olarak meseleler farklı boyutlarına temas edilerek temellendirmeye de çalışılmaz. Belki bu, hâşiyenin esas aldığı eserin çok muhtasar olmasının doğal bir sonucudur. Ancak Hanefî bir âlim olarak özellikle Ali el-Kârî referanslı bir notlandırma vaa-dinde bulunan bir risâle için aslında farklı beklentiler de söz konusudur. Hanefîlerin usûl anlayışını yansıtacak yoğun detaylara girilmemesi müellifin ilgi ve birikimi kadar Osmanlı medreselerindeki meclislerin hadis okuma tarzına dair de fikir vermektedir. Hâşiyedeki notlardan hareketle denilebilir ki okunan eserdeki temel kullanımlar ve Hanefî usûl yaklaşımları arasında gel-gitlerin metne yansımaları gibi bir durum, genel itibariyle söz konusu değildir. XVIII. asırda Bursa gibi bir Anadolu şehri ve bir Osmanlı medresesinde *Nuḥbe* şerhi ile ilgilenen bir müderrisin istinsah ettiği ve yaygın olarak okunan bir kitaba *Üstâz* şeklinde bahsedilen Mehmed et-Trabzonî³³ tarafından düşülen notlar genel itibariyle hadis-fıkıh ilişkisi açısından ilk dönemlerdeki metodolojik tartışmaların dışına çıkmıştır. Nitekim hâşiyede İbn Hacer’in onaylandığı ve taltif edildiği vurgularla karşılaşmaktadır.³⁴ Buna karşın Hanefî bir muhitte bulunan, yukarıdaki aktarımları dikkate alırsak kâdîlik görevi yapmış olması bile muhtemel olan bir kimsenin, merkeze aldığı Ali el-Kârî’nin şerhinde olmasına rağmen pek çok konudaki tartışmaya girmeye gerek görmediği anlaşılmaktadır. Bu anlamda Hanefî usulü açısından tartışmaya ve değerlendirmeye açık pek çok konuya genel hatlarıyla da olsa girilmemiştir.

Hâşiyeye için Ali el-Kârî’nin merkezde konumlandırılmasının sonuçları ile metin boyunca karşılaşılmaktadır. Hatta birkaç bölüm bu gözle incelendiğinde metin Ali el-Kârî üzerine

32 Mehmed et-Trabzonî, *Hâşiyetü Nühbetü’l-fiker* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 350), 7b.

33 Eldeki bilgilerden hareketle net olan eserin istinsahının Bursa’da yapıldığıdır. Müellifinin eseri okuttuğu ve okuma faaliyetinin Bursa’da yapıldığına dair yorumlar, kuvvetli ihtimal veya dolaylı değerlendirmelerdir. Yani ferağ kaydından hareketle kesin bir şekilde bu eserin Bursa’da yazıldığını söylemek zordur. Kesin olan Bursa’da istinsah edildiğidir.

34 Bu anlamda *muhtelifü’l-hadis* konusuna bakılabilir.

yazılmış bir zeyl izlenimi vermektedir. Bu, eserin istinsahından neredeyse bir asır önce yazılmış olan Ali el-Kârî'nin *Nuḥbe* şerhi üzerine yazdığı şerhin merkeze alınması ve onun Osmanlı kültüründeki etkisinin izlerini sürme açısından tahkim edici bir durumdur. "...Ali el-Kârî bu konu hakkında birçok görüş arasından bu görüşü tercih etmiştir."³⁵ ifadesinde de görüldüğü gibi bu etki doğrudan gözlemlenebilir bir husustur. Hâşiyede detaylı bir şekilde incelenen mevzû hadis kısmı da Ali el-Kârî'deki anlatımına paralel bir şekilde incelenmiştir.

Haberin, sonraki tabakalara intikalini sağlayan râvi sayısı yönüyle taksimi ele alınırken yapılan açıklamada burada *sıhhat, hasen, zayıflık veya başka vasıflar veya merfû, mevkuf veya maktû oluşu itibariyle değil bize ulaştıran isnad yönünün*³⁶ kastedildiği belirtilmiştir. Aslında bu izah Ali el-Kârî'nin şerhindeki açıklama notlarıdır.³⁷

Aynı tarihlerde Bursalı başka bir müellif olan İsmail Hakkı'nın da *Nuḥbe* üzerine kapsamlı bir şerh yazması ve onun da tıpkı incelenen risâle gibi Ali el-Kârî'den istifade etmesi dikkat çekici bir durumdur. Ancak Bursevî'nin istifadede Ali el-Kârî'yi konumlandırma biçimi ile Mehmed et-Trabzonî'nin risâlesinin yöntemi arasında görünür bir fark vardır.³⁸ Aynı tarihlerde yazılmış bu iki eser dikkate alındığında, Osmanlı *Nuḥbe* şerhleri merkezli çalışmaların bazı fikri ayrılıkların izini sürmeye imkân sağladığı vurgulanmalıdır.

Trabzonî'nin hâşiyede bazen çok da yaygın olmayan kayıtlarla açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Örneğin haber ve hadis istilahları üzerinde yorum yapılırken hadis için, *kavl, fiil, takrir, sıfat, harekât-sekenât, uyku ve uyanıklık* şeklinde kayıtlarla tarif yapmaktadır.³⁹ Hâşiyede benzer şekilde bazı kavramlara yönelik tanımların daha belirgin hale getirildiği gözlemlenmektedir. Mesela Azîz hadise yapılan tanım örnek olarak zikredilebilir. Azîz'in tanımı şöyle verilmiştir: "Bazı tabakalarda ikiden fazla olsa da (her tabakada en az) iki râvinin aktardığı hadistir"⁴⁰ İbn Hacer'in yaptığı tanıma göre bu ifade daha belirgindir. Zira onun tanımı lafzî olarak çevrilirse şöyledir: "İkiden az kimselerin ikiden az kimselerden rivayet etmemesidir" şeklindedir.⁴¹ Ali el-Kârî'de de lafız açısında ifadeyi tashih edecek izahlarla tanım münakaşa edilse de⁴² Mehmed et-Trabzonî'nin pratik bir çıkarım yaptığı söylenebilir. Hâşiyeye incelendiğinde benzer örnekler başka yerlerde de bulunabilecektir.

Hâşiyede az da olsa İbn Hacer'in eserinde olmayan konulara temas ettiği belirtilmiştir.⁴³ Bu anlamda usûl kitaplarındaki üsluptan biraz daha farklı anlatımlarla karşılaşılacaktır. Bunların bir kısmında tasavvufî eğilimlerin izleri söz konusudur. Adâlet gibi râvinin doğrudan vasıfları ile ilgili istilahın anlatıldığı örnek hem bu duruma hem de hâşiyenin metoduna

35 Risâlenin mana ile rivayet konusuna bakılabilir.

36 Mehmed et-Trabzonî, *Hâşiyetü Nuhbetü'l-fiker* (Haracci, 350), 7b, 8a.

37 Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker* (Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkam, t.y.), 157-158.

38 Bursevî'nin Ali el-Kârî'den istifade ve ona yönelik tenkitleri için bk. Necmi Sarı, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbetü'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavırın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 1-26.

39 Mehmed et-Trabzonî, *Hâşiyetü Nuhbetü'l-fiker*, 7b. Bu kayıtların kaynağının da Ali el-Kârî olduğu görülmektedir. Bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, 153.

40 Mehmed et-Trabzonî, *Hâşiyetü Nuhbetü'l-fiker* (Haracci, 350), 8b.

41 İfadeyi Talat Koçyiğit de bu şekilde çevirmişti. Bk. *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), trc.: Talat Koçyiğit, 26.

42 Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, 197-198.

43 Birkaç örnek için bk. Aysan, *Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fi Fenni Usuli'l-Hadîs: Hâşiyeye alâ Nüzheti'n-Nazar fi Tavdihi Nuhbetü'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadis Usûlüne Katkısı*, 165-166, 210.

dair genel bir örnek olarak kaydedilebilir:

“Sahih hadisin tarifindeki adaletten maksat şudur: Râviyi takvanın ve mürûetin gerekleriyle hemhâl olmaya (mülâzemet) sevk eden bir melekedir. Bu meleke, marifetullahtan neşet eden batınî bir kuvvettir. En düşüğü açık bir şekilde Allah’a (c.c.) ortak koşmaktan kaçınmaktır. Şu hususlar da takvanın derecelerindedir: Allah’ın (c.c.) emirlerini yerine getirmek, yapılmasını yasakladığı işlerden sakınmak, şüpheli ve mekruh şeyleri terk etmek, insan nefsinin arzuladığı meşru bazı isteklerin peşini bırakmak ve bütün işlerde gafleti terk etmek. Aslında onun özü dinen/şeran zemmedilen işleri terk etmektir. Burada onunla kastedilen... Mürûet ise insanın; dilinin doğruluğu, din kardeşlerinin kötü söz ve davranışlarına katlanması, çevresindeki insanlara güzel muamelede bulunması ve onlara karşı eza olabilecek davranışları bırakmasıyla kemale ermesidir.”⁴⁴

4. Hadis Usûlü Literatüründeki Yeri

Hicrî IX. asır İslâmî ilimlerin gelişimi açısından kayda değer pek çok durumun müşahede edildiği bir dönemdir. *Nuĥbetü’l-fiker* ve şerhi *Nüzhetü’n-nazar* da bu dönemde yazılmıştır. *Nuĥbe* ve şerhi, şerh literatürünün en olgun eserleri olan *Fethü’l-bârî* ve *Umdetü’l-kârî* ile aynı dönem ve bölgede yazılmış eserlerdir. Hadis usûlü, usûlün alt başlıkları ve ricâl gibi alanlarda da tarihsel açıdan “kâmil” kabul edilen pek çok eser yine bu dönemde kaleme alınmıştır. Bu durum Memlûk döneminin önde gelen âlimlerinin yazdıkları eserlerde, kendilerine kadar olan dönemi yeniden ele almaları, telif tarzları, meseleleri sunma ve tetkik yöntemleri ile sonraki tarihsel süreci şekillendirecek bir biçimde geleneksel birikimi ortaya koymalarıyla ilgili bir durumdur. Medreseler ve dârülhadisler başta olmak üzere eğitimin yaygın ve kurumsal olarak ilerlemesi bu dönemde özet ve ıstılahları genel olarak tanıtıcı mahiyetteki muhtasar metinlerin ve ezberi kolay nazımların yazımına zemin hazırlamıştır. İbn Hacer de *Nuĥbetü’l-fiker*’i bu zeminde yazmıştır.

Siyasî olarak Memlûklere son veren ve bu bölgeye hâkim olan Osmanlılar, geleneksel İslâmî ilimlerin birikimden istifade noktasında Mısır’ın âlimlerinden ve onların yazdıkları eserlerden ziyadesi ile istifade etmiştir. Bu anlamda Fatih Sultan Mehmet’in hocası Molla Gürânî’nin (ö. 893/1488) Memlûkler döneminin ilmî atmosferinde yetişmesi ve İbn Hacer’e talebe olması kayda değerdir. Nitekim Osmanlı’daki ilk *Şaĥîhü’l-Buĥârî* şerhi onun telifi yani İbn Hacer’den icazetli bir âlimin kitabı olarak tarihteki yerini almıştır. Aslında İbn Hacer’den icazet alan veya onun talebelerinden okuyan isimlerin başka eserler gibi *Nuĥbe*’den haberdar oldukları ve şerhini bir şekilde Anadolu topraklarına taşıdıkları öne sürülebilir.⁴⁵

Osmanlı ulemâsı tedris faaliyetini yürütürken herhangi bir eseri sadece okutmakla yetinmemiş, okunan eserleri merkeze alarak yeni eserler yazmışlar veya okutulan esere

44 Mehmed et-Trabzonî, *Hâşiyetü Nühbetü’l-fiker* (Haracci, 350), 11b, 12a.

45 Medreselerdeki yeri açısından örnek olarak bk. Cihan, “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü’l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercemeler”, 132-134; Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008), 37; Ekrem Yücel, *Osmanlı Devri Dârul’-Hadisleri ve Hadis Eğitimi* (Ankara: İlahiyat, 2022), 266-267; Sezai Engin, “Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitime Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı”, 258-259. Genel olarak müfredat konusu için bk. Kadir Ayaz, “Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri”, *Osmanlı Araştırmaları* 47/47 (Nisan 2016), 39-68; Ayrıca konu hakkında kaynakçada zikredilen diğer çalışmalarda yer alan bilgiler de fikir vericidir.

notlar düşmeyi tercih etmişlerdir. Bu malum olduğu üzere Osmanlı'nın geleneğin temel eserleri ile irtibat kurma ve kendisini ifade biçiminin bir yansımasıdır.⁴⁶ Bu bağlamda hadis usûlüne dair şerh ve hâşiyelerin telifinin özellikle XVIII. yüzyılda başladığı belirtilmiştir. Bu tarihlerden önce Ömer Çelebi'ye (ö. 985/1577-8) ait olan kitap hariç tutulursa “herhangi bir şerh, hâşiye ve tercümenin şu ana kadar tespit” edilemediğine⁴⁷ dikkat çekilmiştir. Bu tespit, ele alınan risâlenin yazıldığı dönemin, Osmanlı hadis usûlü çalışmaları açısından “telif faaliyeti” devrine tekabül ettiğini ortaya koymaktadır. Zira yapılan araştırmada daha önce usûl sahasında yazıldığı belirtilen Birgivi (ö. 981/1573) ve Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi âlimlere nispet edilen risâlelerin bu isimlere aidiyeti konusunda “kesin bir delil bulunamadığı” belirtilmiştir.⁴⁸ Hatta Molla Yegân'a (ö. 865/1461 civarı) nispet edilen risâlenin de bu âlimle ilgisi olmadığı ortaya konulmuştur.⁴⁹ Tespitler dikkate alındığında denilebilir ki ele alınan risâlenin yazıldığı dönem, Osmanlı âlimlerinin usûl sahasında telife giriştikleri bir asra tekabül etmektedir.

Risâlenin Osmanlı telif kültürü içindeki konumu kadar *Nuḥbe* ve *Nüzhe* merkezli şerh-hâşiye faaliyetleri arasındaki yeri de önemlidir. Çünkü risâle bu yönüyle bir geleneğin halkası konumundadır. Bu açıdan bakıldığında Mehmet et-Trabzonî'nin hâşiyesi, Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) yazmış olduğu *kısaca Hâşiye 'alâ Şerhi'n-Nuḥbe* diye anılan şerhle başlayan Hanefî *Nuḥbe-Nüzhe* hâşiyesi-şerhi geleneğin Anadolu'daki örneklerinden birisidir. Esasında bu dönem İbn Hacer'in eserine pek çok Osmanlı âliminin hâşiye yazdığı bir devredir. Bu eserlerden bazıları şöyle sıralanabilir:

Muhammed b. Ömer el-İskilîbî *Hâşiye alâ Nuḥbeti'l-fiker*;⁵⁰ İbrahim el-Gürânî (ö. 1101/1690) *Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar fi tavidhi Nuḥbeti'l-fiker*; Kara Halil b. Hasan b. Muhammed el-Boyabâdî (ö. 1123/1711) *Hâşiye ala Hâşiyeti'l-Kürdi ala Şerhi Nuḥbe fi usûli'l-hadis*; Ahmed b. Muhammed el-Kevâkîbî (ö. 1124/1712) *Hâşiye alâ Şerhi Nuḥbeti'l-fiker*; Mehmed b. Mustafa el-Mudurnî'nin (ö. 1136/1724'ten sonra) *Şerhu Nüzheti'n-nazar*; Himmâtzâde Mehmed b. Hasan b. Himmât (ö. 1175/1761) *Netîcetu'n-nazar*⁵¹ ve *Hulâsatu'n-Nuḥbe*.⁵²

46 İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014).

47 Mustafa Celil Altuntaş- Azamat Zhamashev, “Ömer Çelebi'nin (öl. 985/1577-8) Usûl-i Hadîse Dair Risâlesinin Tahlil, Tercüme ve Tahkiki”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 543.

48 Örneğin, “Birgivi'nin risâlesinin XVIII. yüzyıl öncesine ait bir nüshası henüz tespit edilememiştir. Kemalpaşazâde'ye atfedilen risâle ise kendisine ait olsa bile istilâh sözlüğü mesabesinde tek varaklık bir metindir.” Bk. Altuntaş-Zhamashev, “Ömer Çelebi'nin (öl. 985/1577-8) Usûl-i Hadîse Dair Risâlesinin Tahlil, Tercüme ve Tahkiki”, 543. Ayrıca bk. Muhammed Beyler, “Kemalpaşazâde'nin Hadis İstilahlarına Dair Risalesi: Tahkik, Tercüme ve Tahlil”, *Osmanlı'da İlm-i Hadis* (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 453-494.

49 Altuntaş-Zhamashev, “Ömer Çelebi'nin (öl. 985/1577-8) Usûl-i Hadîse Dair Risâlesinin Tahlil, Tercüme ve Tahkiki”, 545.

50 Cihan, “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuḥbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercemeler”, 129; Selahattin Yıldırım, “XVIII. Asır Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri (Arapça)” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/39 (Mart 2016), 25.

51 Esere yönelik çalışma çeşitliliği açısından şu bilgi de önemlidir: “*Netîcetu'n-nazar*'ı yine kendisi *Kalâidu'd-durer* ismiyle şerh etmiştir. Yedi varaklık *Hulâsatu'n-Nuḥbe*'yi müellif *Şerhu Hulâsati'n-Nuḥbe* ismiyle şerh etmiştir. *Şerhu Hulâsati'n-Nuḥbe* eserini de yazmanın her sayfanın arasına bir varak ekleyerek kendi açıklamayı notlarını kaydetmiştir. Dolayısıyla bu notlar da bir şerh hükmündedir. Böylece İbn Himmât'ın iki temel hadis usûlü risâlesi; *Netîcetu'n-nazar*'a bir, *Hulâsatu'n-Nuḥbe*'ye iki şerh olmak üzere toplam beş eserinin olduğu söylenebilir. *Hulâsatu'n-Nuḥbe* isimli eserini müellif 1161/1748 yılında tamamlamıştır.” Bk. Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, 328.

52 Eserler ve genel olarak literatür gelişimi için bk. Özben, “Hanefîler'in Mukaddime Temelli Hadis Usû-

Trabzonî'nin risâlesi ve Bursevî'nin şerhi de dikkate alınarak örneklere bakıldığında, hicrî XII. (miladi XVIII.) asırda yazılan hâşiyelerin-şerhlerin Bursa, Halep, Çorum/İskilip, Mudurnu, Boyabat ve Trabzon gibi Osmanlı idaresi altındaki farklı bölgelerin âlimleri tarafından kaleme alınan çalışmalar olduğu göze çarpmaktadır. Aynı tarihlerde yine Hanefî olan ancak Memlûk birikiminden ve Hicaz'dan beslenen Hindistan topraklarında da yoğun bir *Nuḥbe* ve *Nüzhe* hâşiyesi faaliyeti ile karşılaşmaktadır. Mesela Vecîhüddin el-Gucerâtî (ö. 998/1589) *Şerhu Nüzheti'n-naẓar*, Gazanfer b. Ca'fer el-Gucerâtî (ö. 1003/1595) *Hâşiyetü Nuḥbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, İmâdüddin Muhammed Ârif Abdünnebî el-Osmânî (ö. 1020/1611) *Şerhu Şerhi Nuḥbeti'l-fiker*, Abdülkâdir b. Şeyh Abdullah el-Ayderûsî (1037/1627) *Şerhu Şerhi Nuḥbeti'l-fiker*, Muhammed Ekrem b. Abdurrahman es-Sindî (ö. ?) *İm'ânü'n-naẓar fi tavdihi Nuḥbeti'l-fiker* ve Ebü'l-Hasen Hüseyin b. Muhammed es-Sindî (ö. 1187/1173) *Behcetü'n-naẓar*⁵³ isimli eserleri yazmışlardır.

Her iki listeye birlikte bakıldığında *Nuḥbe* ve *Nüzhe*'nin Hindistanlı âlimler ile Osmanlı ulemâsını birleştiren metinlerden biri olduğu söylenebilir. Ancak Osmanlı ulemâsının tarih itibarıyla Hindistanlı âlimlere nispeten daha geç dönemlerde hâşiyeye yazımına yoğunlaştığı görülmektedir. Bunda Hint alt kıtasının Hicaz ile dokuzuncu asır sonrası kurduğu bağın etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Hacer hayattayken ve sonrasında da Hicaz'da sıkı bir bağ kuran Hindistanlı âlimler *Nuḥbe* üzerine telifte öne geçmişlerdir. Hatta bu âlimlerin yazdıkları hâşiyelerle Ali el-Kârî'yi dahi etkilemeleri dikkat çekici bir durumdur.

Ele alınan Mehmed et-Trabzonî'ye ait risâlenin etkisi bağlamında dikkat çekici bir mesele de hâşiyenin sonraki süreçteki etkisidir. Eserin literatür açısından yeri ve etkisi açısından önemli olan bu husus detaylı bir yorum ve araştırmayı gerektirmektedir. Ancak eserin yaygınlaşmadığı ve yoğun bir referans kaynağı olmadığı ön değerlendirme (veya bir iddia olarak) dillendirilebilir. Kütüphanelerde nüshalarının olmaması, sadece (kuvvetli ihtimali dikkate alırsak) yazıldığı Bursa'da bulunması yaygınlaşmadığının göstergelerinden birisidir. Bunda Bursa faktörü, müellifinin meşhur olmaması (hatta tanınmaması ve hakkında bilgi olmaması da denilebilir) ve eserin Ali el-Kârî üzerine kurgulanması gibi faktörlerin etkisinden söz edilebilir. Zira Ali el-Kârî'nin eserinin taşıdığı bilgi yoğunluğu ve mezhebî tercihleri sebebiyle Osmanlı'da rağbet görmesi, *Nuḥbe* üzerine yazılmış daha karizmatik başka hâşiyelerin öne çıkması Mehmed et-Trabzonî'nin bu eserinden müstağni kılmaktadır. Ancak her hâlükârda bu eser literatürde ve Osmanlı telif geleneğinde *Nuḥbe-Nüzhe*'yi tedris metni olarak notlarla okutma vakasının örneği olarak kayda değer bir mevkie sahiptir.

Sonuç

Nuḥbetü'l-fiker ve şerhi *Nüzheti'n-naẓar* üzerine yazılan hâşiyelerden birisi de Mehmed et-Trabzonî'ye aittir. Tek nüshasını görebildiğimiz bu hâşiyenin mukaddime ve ferağ kaynağındaki bilgilerden hareketle yazmanın müellifinin Üstat Mehmed et-Trabzonî ve müsten-

lû Literatürüne Katkısı”, 1-31 Engin, “Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitime Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiyeye Yazıcılığı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17 (2017), 257-269; Bekir Özüdoğru, “Kara Halil Efendi ve Nüzhe Hâşiyesi Özelinde Osmanlı Dönemi Hadis Usulü Literatüründe Hâşiyeye Yazıcılığı”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21/1 (Haziran/June 2022), 605-636. Ayrıca kaynakçadaki diğer çalışmalarda da muhtelif eserler ve bilgiler kaydedilmiştir.

53 Sezai Engin'in konuyla ilgili zikredilen iki çalışması ve Zübeyde Özben'in mezkûr makalesine kaynakça-dan bakılabilir.

sihinin de müderris Mehmed olduğunu söylemek mümkündür. Takdim bilgilerinde yer alan *eserin birkaç defa okunduğuna ve nüshanın da bu okuma esnasında teşekkül ettiğine* dair bilgilerden hareketle Bursa'da telif edilen bir eser olduğunu ancak tahminen söyleyebiliriz. İlk altı varaklık bölümün ise hâşiyenin müellifi tarafından yazılmadığı yine ferağ kaydından hareketle belirtilmelidir. Muhtemelen bu bölüm, cem' ifadesinden de anlaşıldığı gibi ikinci kısmın müstensihî tarafından derlenmiş olmalıdır.

Hâşiyenin müellifi ile ilgili elimizdeki Üstat Mehmed et-Trabzonî bilgisi, hicrî on ikinci asırda yaşamış meşhur Mehmed el-Medenî et-Trabzonî ile her iki ismin birbirine karıştırılmasına ve eserin yanlışlıkla meşhur olana nispetine sebep olmuştur. Hâlbuki hakkındaki anlatımlarda Bursa ile ilgili hiçbir detay bulunmayan Mehmed Medenî et-Trabzonî, kendisi üzerinde iz bırakan şehirlerden bahsederken de Bursa'ya hiç değinmez. Üstelik eserin istinsah tarihlerinde kendisinden Üstat denilerek bahsedilecek bir yaşa da sahip değildir. Aynı tarihlerde hurufat defterlerine girmiş Mehmed et-Trabzonî ve başka yazmalardan elde ettiğimiz kâdî ve mutasarrıf Mehmed et-Trabzonî söz konusudur. Bu da aynı dönemlerde Bursa'da başka bir Mehmed et-Trabzonî'nin (hatta Trabzonîlerin) varlığı anlamına gelmektedir. Şu hâlde pek çok yönden hâşiyenin meşhur Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'ye ait olması zordur.

Müellifi hakkında detaylı bilgiye sahip olmadığımız hâşîye, Osmanlı'da *Nüzhe* şerhlerinin yoğunlaştığı bir dönemde yazılmıştır. Bu açıdan risâle bir geleneğin halkasına ve sürekliliğine işaret etmektedir. Mukaddimesinde belirtildiği gibi hâşiyenin muhtevasını ders ortamı şekillendirmiştir. Hocasının -varsa- diğer eserlerini bilememe ve talebelerinin düzeyine de vakıf olamama durumumuz dikkate alınarak mezkûr risâlenin, tartışmacı ve usûl meselelerini muhtelif zaviyelerden ele alan bir eser olmadığı söylenebilir. Aksine söz konusu hâşîye İbn Hacer'in bakış açısını tahkim eden bir metindir.

Kaynakça | References

Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Altuntaş, Mustafa Celil-Zhamashev, Azamat. “Ömer Çelebi'nin (öl. 985/1577-8) Usûl-i Hadîse Dair Risâlesinin Tahlil, Tercüme ve Tahkiki”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 541-575.

Ali el-Kârî. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkam, t.y.

Arvas, Necibe. *Hurufat Defterlerine Göre Bursa (1695-1750)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Aslangiri, Mine. *Bursa Hurûfât Defterleri (1750-1800)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ayaz, Kadir. “Hadis İlimlerinin Tadrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri”, *Osmanlı Araştırmaları* 47/47 (Nisan 2016), 39-68.

Aydın, Emin. *Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin ed-Dürerü's-Semîne Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Aydın, Osman. “Mezhebî Kimlik ve Hâkim Gelenek Bağlamında Anadolu'da Usûl-i Hadîs: Mehmed et-Trabzonî Özelinde”. *Sosyal Bilimlerde Güncel Araştırmalar*. Ed.: Dr. Cafer Şafak Eysel-Dr. Öğr. Üyesi Serkan Gün. 287-328. Ankara: İksad, 2020.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.

Aysan, Mehmet Ali. *Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fî Fenni Usuli'l-Hadîs: Hâşiye alâ Nüzheti'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadis Usûlüne Katkısı*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Benli, Ali. “Trabzonî Mehmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Bulut, Ali. “Muhammed El-Medenî Et-Trabzonî ve Risâle Fî Beyâni Mâ Yüzekker ve Yüennes Vemâ Yetbeuhû Mine'l-Fevâidi'l-Mühimme Adlı Eseri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2020), 359-420.

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınları, ty.

Cihan, Sadık. “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercemeler”. *AÜİFD*, 1 (1975), 127-136.

Çakan, İsmail L. *Hadis Usulü*. İstanbul: İFAV, 2009.

Dugaym, es-Seyyid Mahmud. “eş-Şeyh Mehmed Trabzonî el-Medenî ve Rihletuhû ile's-Şâm ve Mısır”. https://www.dr-mahmoud.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1344:-14--1430-----&catid=18&Itemid=33. (Erişim: 27.07.2023)

Engin, Sezai. “Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiyeye Çalışmaları Bibliyografyası”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1/1 (2015). 76-98.

Engin, Sezai. “Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitime Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiyeye Yazıcılığı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17 (2017), 257-269.

Gür, Süleyman. “Mehmed b. Mahmûd et-Trabzonî ve Tertîbü Evâil-i Âyâtî'l-Kur'ân 'Alâ Hurûfî'l-Hicâ İsimli Eseri”. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Trabzon*. Ed. Temel Öztürk vd. 2/699-710. Trabzon: Trabzon Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2023.

Hızlı, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XVII, 1 (2008). 25-46.

Irâkî, Abdurrahim b. Huseyn Zeynuddin. *ed-Dürerü's-seniyye fî nazmî's-sîreti'n-nebeviyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1071/002, 5b-37a.

İbn Hacer el-Askalânî. *Nuḥbetü'l-Fiker Şerhi*. Trc. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh Hâşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mucemü'l-müellifin*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâs, 1957.

Münâvî Zeynüddin Muhammed Abdür-raûf b. Ali. *el-'Ucâletü's-seniyye 'alâ Elfıyyeti's-sîreti'n-nebeviyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 828/001.

Özben, Zübeyde. “Hanefîler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2016). 1-31.

Öztürk, Eyüp. “Mehmed Medenî et-Trabzonî ve Tekfirci Söyleme Karşı İtirazları”. *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı (8-10 Ekim 2015)*. Ed. Şenol Saylan-Betül Saylan. 1/407-408. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.

Sarı, Necmi. İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuḥbeti'l-fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Sarı, Necmi. “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuḥbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dergia-bant* 9/1 (Mayıs 2021). 1-26.

Sula, Murat. “Muhammed b. Mahmud b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî ve Rusey-yiletün fî Beyân al-Fâziletî Yestevî Fîha'l-Mufredu ve'l-Müsennâ ve'l-Cem'u ve'l-Muzekkeru ve'l-Muennes İsimli Risâlesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010). 77-110.

Trabzonî, Mehmed Efendi. *Hâşiyetü Nuḥbeti'l-fiker*. Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Haracci, 350.

Trabzonî, Mehmed Efendi. *Tertîbü evâil-i âyâtî'l-Kur'ân 'alâ hurûfî'l-hicâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 389.

Uzun, Nihat. “Bir XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âliminin Kur'ân Anlayışı: Mehmed b. Mahmûd

et-Trabzonî (V. 1200/1786) ve ed-Dürerü's-Semîne İsimli Eseri". I. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (8-10 Ekim 2015). Ed. Şenol Saylan-Betül Saylan. 1/419-427. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.

Yıldırım, Sefer-İrmak, Mustafa. "Mehmed et-Trabzonî ve 'Ucâletu'z-zâd fî şerh-i Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd Adlı Eseri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2022). 82-103.

Yılmaz, Hatice. *Bursalı Mehmed Tahir'in Osmanlı Müellifleri Adlı Eserinin Tashihi: Tarikatlar ve Meşayih Faslı*, Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yılmaz, Okan Kadir. *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İSAM, 2018.

Yücel, Ekrem. *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi*. Ankara: İlâhiyat, 2022.

Zirikli, Hayrettin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm 2002.

Hakîm Senâî-yi Gaznevî'nin Hadîkatü'l-hakîka İsimli Eserinde Tahkiye

Sezai Küçük | 0000-0003-0126-2005 | skucuk@sakarya.edu.tr

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

ROR ID: 04ttnw109

Zabihullah Rahmani | 0000-0002-2161-7216 | rzabihullah035@gmail.com

Kabil Eğitim Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Kabil, Afghanistan

ROR ID: 00jzfk69

Öz

Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâî-yi Gaznevî (464/1071-525/1131[?]) klasik Fars edebiyatının ilk mutasavvıf şâiri kabul edilir. *Hadîkatü'l-hakîka ve şerî'atü't-tarîka* adlı eseri de bu alanda Farsça kaleme alınmış ilk tasavvufî mesnevî olarak nitelenir. 10.000 beyitten oluşan bu eser tasavvufî bir mesnevî olmasının yanı sıra dinî, felsefî, hikemî, ahlâkî konuları da içermektedir. Hakîm Senâî ilk kez bu eseri ile tasavvufun konularını nazım dünyasına taşımış ve konuları ele alırken anlatımı güçlendirmek ve okurun dikkatini cezbetmek için hikâye türünden yararlanmışır. *Hadîkatü'l-hakîka*'da 114 hikâye yer almaktadır. Eserde yer alan bu hikâyeler ya okuyucunun dikkatini çekmek için konuya geçmeden önce verilmiş veya bir konu uzun uzun anlatıldıktan sonra konuyu pekiştirmek için ilgili hikâyenin sonunda sunulmuştur. Bu çalışmada Hakîm Senâî'nin hayatı ve eserleri kısaca verilmiş, daha sonra araştırmaya konu olan Hakîm *Senâî'nin Hadîkatü'l-hakîka* isimli eseri tanıtılmıştır. Bu kısımda eserin bölümleri (babları) detaylı bir şekilde ele alınırken bölümler içinde tespit edilmiş olan hikâyeler başlıklar halinde verilmiştir. Eserdeki hikâyelerin değerlendirilmesi bölümünde de hikâyelerin konularına göre genel tasnifi yapılarak, hikâyelerdeki şahıs ve tipler, anlatım biçimi, hikâyelerin kaynağı ve hikâyelerde geçen Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinden iktibâslar tespit edilip değerlendirilmiştir. Tasavvuf edebiyatı tarihinde mühim bir yere sahip olan *Hadîkatü'l-hakîka* gerek konuları gerekse dinî-tasavvufî ve ahlâkî hikâyeler itibarıyla başta Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* ve *Attâr'ın Mantıku't-tayr'* olmak üzere birçok tasavvufî mesnevîlere kaynaklık etmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Hakîm Senâî, Hadîkatü'l-hakîka, Mesnevî, Tahkiye.

Atıf Bilgisi

Küçük, Sezai - Rahmani, Zabihullah. "Hakîm Senâî-yi Gaznevî'nin Hadîkatü'l-hakîka İsimli Eserinde Tahkiye". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 251-278.

<https://doi.org/10.33718/tid.1368127>

Geliş Tarihi : 28.09.2023

Kabul Tarihi	: 01.11.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Yazar Katkıları	: Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Narration in *Hadikat al-Haqîqa* of Hakîm Senâi-yi Ghaznavî

Sezai Küçük | orcid.org/0000-0003-0126-2005 | skucuk@sakarya.edu.tr

Sakarya University Faculty of Theology, Department of Sufism. Sakarya, Türkiye

ROR ID: 04ttnw109

Zabihullah RAHMANÎ | orcid.org/0000-0002-2161-7216 | rzabihullah035@gmail.com

Kabul Education University, Faculty of Language and Literature, Department of Turkish Language and Literature. Kabul, Afghanistan

ROR ID: 00jpfk69

Abstract

Abū al-Majd Hakîm Majdūd b. Ādem Senâi-yi Ghaznavî (464/1071-525/1131) is considered the first Sûfi poet of classical Persian literature. His work *Hadikat al-ḥaqîqa wa Shari'at al-tariqa* is considered to be the first sufi masnavi written in Persian in this field. Consisting of 10,000 couplets, this work is not only a Sûfi masnavi, but also includes religious, philosophical, wisdom and ethical subjects. Hakîm Senâi, for the first time, brought the subjects of Sûfism into the world of verse with this work and utilized the story genre to strengthen the narrative and attract the attention of the reader. *Hadikatü'l-hakîka* contains 114 stories. These stories in the work are either given before moving on the subject to attract the attention of the reader or presented at the end of the story in order to reinforce the subject after a subject is explained at length. In this study, after briefly introducing the life and works of Hakîm Senâi, the *Hadikatü'l-hakîka* of Hakîm Senâi, which is the subject of the research, is introduced. The chapters (babs) of the work are discussed in detail and the stories identified within the chapters are given under headings. Then, in the section on the evaluation of the stories in the work, the general classification of the stories according to their subjects was made, the people and types in the stories, the narration style, the source of the stories and the quotations from the verses of the Qur'an in the stories are identified and evaluated. *Hadikat al-ḥaqîqa*, which has an important place in the history of Sûfi literature, has been the source of many Sûfi masnavîs, especially Mawlānâ's *Mathnawî* and Attâr's *Mantiq al-tayr*, both in terms of its subjects and religious-sûfic and ethical stories.

Keywords

Islamic Sûfism, Hakîm Senâi-yi Ghaznavî, *Hadikat al-ḥaqîqa*, *Mathnawî*, Narration.

Citation

Küçük, Sezai - Rahmani, Zabihullah. "The Narration in *Hadikat al-Haqîqa* of Hakîm Senâi-yi Ghaznavî". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 251-278.

<https://doi.org/10.33718/tid.1368127>

Date of Submission : 28.09.2023

Date of Acceptance : 01.11.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâî-yi Gaznevî'nin (öl. 525/1131 [?]) adı Mecdûd, künyesi Ebu'l-Mecd, mahlası Senâî, lakabı Hakîm'dir.¹ Hakîm Senâî kaynaklarda; "Hâce-yi Hakîm, Ferîdü'l-asr, Şemsü'l-ârifin, Bedrî'l-muhakkıkîn, Sadru't-tarîkât, Kıvâmü'l-hakîkât, Melikü'l-kelâm, Sultânü'l-beyân, Hâtemü'ş-şu'arâ, Zü'l-lisâneyn Ebu'l-Mecd-i Mecdûd b. Âdem el-Senâî el-Gaznevî" şeklinde takdim edilmiştir. Hakîm Senâî'nin babası Gazne şehrinin ileri gelenlerinden olup ismi Âdem'dir.²

Kaynaklarda "Hakîm Senâî" ve "Senâî-yi Gaznevî" olarak adı zikredilen Hakîm Senâî'nin çocukluk dönemi ile ilgili ne kendi eserlerinde ne de dönemi ve daha sonra kaleme alınmış eserlerde bilgiye rastlanmamaktadır. Gençlik ve orta yaşlılık dönemlerinde saray şâirliği ile meşgul olmuş ve bu yolla geçimini temin etmiştir. Yaşlılığı zamanında İmam Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi büyük bir değişim yaşamış ve hayatı tamamen değişmiş hatta şiir anlayışı da tasavvufî bir tarza bürünmüştür.³ *Divân'ı ile Hadîkatü'l-hakîka ve şer'atü't-tarîka* isimli eserleri karşılaştırıldığında bu husus daha iyi anlaşılmaktadır.⁴ Bu değişimin neticesi olarak Hakîm Senâî'nin bazı tasavvufî tezkirelerde memleketi Gaznî'yi terk edip Horasan'a giderek Yûsuf el-Hemedânî'nin (öl. 535/1140) mürfî olduğu kaydedilse de⁵ eserlerinin hiçbirinde bu konuya dair bir bilginin yer almaması bu ihtimali zayıflatmaktadır.⁶

Hakîm Senâî mutasavvıf şâirlerin rehberi kabul edilmiştir. O tasavvufî meseleleri şiirle ele alarak yeni bir geleneği başlatmıştır. Daha sonra Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Ferîdüddin Attâr-ı Nîsâbü'rî (öl. 618/1222), Hâfız-ı Şîrâzî (öl. 792/1390), Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292) Nizâmî-i Gencevî (öl. 611/1214), Evhadüddîn-i Enverî (öl. 585/1189), Hâkânî-yi Şîrvânî (öl. 595/1199) ve Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492) gibi büyük mutasavvıf şâirler onun peşinden giderek,⁷ eserlerinde Senâî ve *Hadîkatü'l-hakîka*'dan etkilendiklerini dile getirmişlerdir.⁸

- 1 Abul Ahad İşretî, *Çehâr Kitâb-ı Nâyâb-ı Mecdûd Hakîm Senâî-yi Gaznevî* (Kabil: Muessise-yi İntişârât-ı el-Ezher 1388), 1.
- 2 "Zamânında eşi bulunmayan hikmet sahibi muallimi, âriflerin güneşi, mârifet ve keşif yoluyla varlıkların, meselelerin hakîkatini açığa erîştiren kimse, tarikatın başı, hikmetin direği, şâirlerin mührü ve Arapça ve Farsça bilen zü'l-lisâneyn şâir." Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka ve şer'atü't-tarîka*, haz. Muderris Rezevî (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1368/1949), 1. (Muderris Rezevî'nin hazırladığı *Hadîkatü'l-hakîka*, bu dipnottan sonra geçtiği yerde; Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka* şeklinde verilecektir)
- 3 Abul Hüseyin Zerrîn-Kûb, *Bâ Kârevân-ı Hülle* (Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât-ı Câvidân, 1343/1924), 119-146.
- 4 Ebü'l-Mecd Mecdûd b. Adem Senâî Gaznevî, *Divân-ı Hakîm Ebü'l-Mecd Mecdûd b. Adem Senâî Gaznevî*, nşr. Müderris Razavî (Tahran: Kitabhâne-i İbn Sînâ, 1341/1922); Deniz Erçavuş, *Senâî-yi Gaznevî'nin Gazellerinin Tasavvufî Açından İncelenmesi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 79-80.
- 5 Devlet Şâh-ı Samerkandî, *Tezkîretü'ş-şu'arâ*, haz. Edward Brown (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1382/1962), 95-96.
- 6 Ali Asgar Halebî, *Güzîde-yi Hadîkatü'l-hakîka* (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1382/1962), 13.
- 7 Saim'e İnal Savi, "Senâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/502-503. Örnek olarak Mevlânâ'da Hakîm Senâî'nin etkileriyle ilgili yapılan çalışmalara bakılabilir. Bk. Osman Nuri Küçük, "Mevlânâ'nın Üslup, Tasavvufî Fikir ve Meşrep Kaynaklarında Senâî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 455-472; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşüncesinin Kaynakları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 55-77; Hicabi Kılancıç, "Mevlânâ'da Senâî Etkileri", *Nüsha* 9/28 (2009), 7-32.
- 8 Erçavuş, *Senâî-yi Gaznevî'nin Gazellerinin Tasavvufî Açından İncelenmesi*, 82-85.

Hâkım Senâî'yi tasavvuf edebiyatında rehber kılan özellikleri şöylece sıralamak mümkündür: Hakım Senâî'ye kadar şiirin muhtevası genellikle mecâzî aşk, dünyevî lezzetler, maddî istekler ve bedenî arzuların terennümünden ibarettir. Hakım Senâî de gençlik döneminde bir müddet dönemin saray şâirleri gibi bu geleneğe uymuş ve bu tarz şiirler söylemiştir. Yaşadığı ruhî değişimden sonra şiirlerini dinî-tasavvufî mahiyette inşâd etmiştir.

Hakım Senâî'den evvel mesnevî tarzı yazılan şiirlerde genellikle epik ve romantik konular işlenirken, Hakım Senâî bu geleneği *Hadikatü'l-hakika* isimli eseri ile kökten değiştirip mesnevî kalıbında dinî, tasavvufî ve felsefî konuları ele almıştır. Kendisinden sonra gelen ve ondan etkilenen mutasavvıflardan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî *Mesnevî*, Ferîdüddin Attâr *Mantikü't-tayr* ve Abdurrahman Câmî *Silsiletü'z-zeheb* isimli eserleriyle bu geleneği en üst seviyeye taşımışlardır. Yine Hakım Senâî'den önce kaleme alınan kaside ve mesnevîlerde sadece şahıslar medhedilirken, Hakım Senâî bu anlayışı değiştirerek, dinî ve siyasî şahısların eleştirisi, gündelik hayattaki yanlışlara itirazlar, nefsanî arzuların, kötü ahlakın rezaleti ve kalbî ve ruhânî hayatın faziletlerini konu edinmiştir.⁹

Bütün bu hususiyetleri ile Hakım Senâî edebiyatı sarayın ve siyasetin hizmetinden çıkıp, tasavvufun, tekke ve dergâhların hizmetine sunmuş ve edebiyata başka bir ruh kazandırmıştır. Bunun içindir ki yukarıda işaret edildiği gibi Mevlânâ, Attâr, Hâfız, Sadî, Nizâmî, Enverî ve Câmî gibi şiirle meşgul olan mutasavvıflar ondan ve üslubundan etkilenmişlerdir.¹⁰

Hakım Senâî birçok eser telif etmiştir bunun yanında bazı eserler de ona nispet edilmiştir. Bu eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:¹¹

1. *Dîvân-ı Senâî*: Yaklaşık 14000 beyitten müteşekkil eserde; 311 kaside, 400 gazel, 6 terki-bibend, 2 musammat, 179 kıta, 537 rubâî yer almaktadır.¹² Hakım Senâî'nin düşünce seyrini bu eserde görmek mümkündür. Nitekim *Dîvân*'ın ilk bölümlerinde meclis, işret, dünyevî hayattan zevk gibi konular işlenirken, son kısımlarında seyrüsülûk, vaaz, marifet ve hakikat içerikli tasavvufî şiirler bulunmaktadır.

2. *Seyrül-'ibâd ile'l-me'âd*: 800 beyitten oluşan kısa bir mesnevîdir. *İnsan ruhunun süflî âlemden ulvî âleme* seyrini konu edinen remizli bir manzûmedir. Hakım Senâî bu risâlesinde insanın yaradılışı, rûhî halleri, nefsi ve aklından temsîlî olarak bahsetmektedir. Aynı zamanda Fars tasavvuf edebiyatının önemli kaynaklarından sayılır.¹³ Batı Edebiyatı'nda yaklaşık yüz elli yıl sonra kaleme alınana Dante Alighieri'nin (öl. 1321) *İlahî Komedya* adlı eseri muhteva yönüyle Hakım Senâî'nin *Seyrül-'ibâd ile'l-me'âd* eserine benzetilir.¹⁴

3. *Kârname-i Belh*: *Mutâibenâme* olarak da adlandırılan bu mesnevî yaklaşık 500 beyitlik küçük bir manzûmedir. Hakım Senâî bu risaleyi Belh'te yazıp Gazne'ye yollamış, dönemin

9 Abdul Cebbâr Âbid, *Ârâ ve Endişehâ-yi Hâkım Senâî-yi Gaznevî* (Kâbil: Matbaa-yi Şemşâd, Akademi-yi Ulûm-i Afganistan, 1396/1949), 4.

10 Abdülkadir Karahan, "900. Doğum Yılı Dönümü Münasebetiyle: Hakım Senâî-i Gaznevî'nin Klâsik Türk Şiirine Tesiri", *Dünya Edebiyatından Seçmeler* 1/4 (Ekim 1977), 50-55.

11 Savi, "Senâî", 36/503.

12 Bk. Ebü'l-Mecd Mevdûd b. Adem Senâî Gaznevî, *Dîvân-ı Hakım Ebü'l-Mecd Mevdûd b. Adem Senâî Gaznevî*, nşr. Muderris Razavî, (Tahran: Kitabhâne-i İbn Sînâ, 1341/1922).

13 Bk. Hakım Senâî-yi Gaznevî, *Seyrül-'ibâd ile'l-me'âd*, tsh. Saîd Nafîsî (Tahran: İntişârât-ı Âftâb, 1316/1898).

14 Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. E. Kocayık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 400.

siyasî ve sosyal halini anlatmıştır. Özellikle Kadı, âlim, şeyh, şâir gibi tiplerin kusur ve meziyetleri dile getirmiştir. Yer yer hiciv ve hezl muhtevalı şiirler bulunmaktadır.¹⁵

4. *Tahrîmetü'l-kalem*: Yüz üç beyitten oluşan bu risâle Hakîm Senâî'nin en eseri sayılır. Konusu kalem; fakat yer yer tasavvufî meselelere de değinilmektedir. İlk yirmi üç beytinde kalemi vahyin kâtibi, insanın nâtıkı ve aklın rehberi olarak nitelendirilmektedir.¹⁶

5. *Mekâtib-ı Senâî*: Hakîm Senâî'ye ait yazı ve mektuplarından oluşan bir eserdir. Eserdeki mektupların çoğu Senâî'ye ait olmakla beraber, bazı mektupların onun olmadığına dair mülâhazalar mevcuttur.

6. *Hadîkatü'l-hakîka ve şerî'atü't-tarîka*: Çalışmanın konusunun temel kaynağı olan bu eser aşağıda detaylı bir şekilde tanıtılmıştır.

Ayrıca ismi geçen eserlerle birlikte ona nispet edilen başka eserler de mevcuttur.¹⁷

Şimdi araştırmamızın konusunu teşkil eden Hakîm Senâî'nin *Hadîkatü'l-hakîka ve şerî'atü't-tarîka* adlı eserinde tahkiye usulünü yani hikâye kullanımını takdim etmeye geçmeden önce eseri kısaca tanıtalım.

1. *Hadîkatü'l-hakîka ve şerî'atü't-tarîka*

Hadîkatü'l-hakîka ve şerî'atü't-tarîka Hakîm Senâî'nin en önemli eseridir. Bu eser *Fahrînâme* adıyla da tanınmıştır ki esere bu ad *dönemin hükümdarı* Gazne sultanlarından Behram Şah (öl. 552/1157)'in "Fahrü'd-devle" lakabından dolayı verilmiştir. Mevlânâ da *Mesnevî*'sini bu eserden ilham alarak kaleme aldığı için ona "İlhâmnâme" ismini vermiş,¹⁸ "*Hadîkatü'l-hakîka*'da tasavvufî meseleler icmâlen beyan edilmiş Mevlânâ'da *Mesnevî*'sinde bu konuları tafsilen ortaya koymuştur" kanaati sebebiyle de Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si *Hadîkatü'l-hakîka*'nın şerhi olarak kabul edilmiştir.¹⁹

Hakîm Senâî *Hadîkatü'l-hakîka*'yı 525/1131-534/1140 yılları arasında kaleme almıştır. Eser bittiğinde devrin zâhir âlimleri eserin muhtevasındaki bazı hususlara itirazları sebebiyle eserin yasaklanmasını talep etmiş fakat Hakîm Senâî eserini savunarak *dönemin ilim merkezlerinden* Bağdat'a yollamış ve bu şehrin âlimlerinden fetva almıştır. Bu fetvadan sonra *Hadîkatü'l-hakîka* birçok dergâh ve medreselerde okutulmuştur.²⁰

Hadîkatü'l-hakîka, *Fahrînâme* ve *İlhâmnâme* ismi yanında bazen *Kitâbü'l-fahrî* adlarıyla da anılmıştır. Eser 10.000 beyitten müteşekkil olup, on bölümde tanzîm edilmiştir. Eser tasav-

15 Bk. Hakîm Senâî-yi Gaznevî, *Kârname-i Belh*, nşr. Muderris Razavî (Tahrân: ts.)

16 Ali Asgar Beşîr, *Seyrî der Mülk-i Senâî*, (Mizan: İntişârât-ı Beyhakî 1356/1937), 76.

17 Hakîm Senâî'ye nispet edilen eserler için bk. Muhammed Rızâ Şefî'î Kedkenî, *Tâziyânehâ-yı Sulûk ez-Hekîm Senâî*, (Tahrân: İntişârât-ı âğâh, 1390/1970), 17-20; Savi, "Senâî", 36/503. Hakîm Senâî'nin eserleri ile ilgili geniş bilgi için de bk. Nurdan Kaban, "Senâî-yi Gaznevî'nin *Hadîkatü'l-hakîka*'sının Bölümleri", *Doğu Esintileri* /15 (Temmuz 2021), 201-241; Savi, "Senâî", 36/502-504; Muderris Rezevî, *Mesnevîhâ-yi Hakîm Senâî*, (Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân 1348/1929).

18 Mürsel Öztürk, "Hadîkatü'l-hakîka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/20. "O gayb hakîmi, o âriflerin övündükleri zat, bunu ilâhînâme'de anlatır..." Mevlâna Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak (Ankara: MEB Yayınları, 1988), 3/3750. beyit.

19 Server Hümayûn, *Hakîm Senâî-yi Gaznevî ve Cehânbinî-yi O* (Kabil: İntişârât-ı Beyhakî-Matba-yi Âzâdî 1389/1969), 79.

20 Hümayûn, *Hakîm Senâî-yi Gaznevî*, 79; Öztürk, "Hadîkatü'l-hakîka", 36/502.

vufî bir mesnevî olmakla birlikte içerdiği konuları bakımından yerine göre dinî, ahlâkî, felsefî, hikemî ve öğretici nitelikler de taşır ve muhtevastaki konularının başında da Allah, Peygamber, insan, tevhit, ilim, marifet, aşk, akıl, hikmet, ahlak ve aşk gibi meseleler gelir.²¹

Bir tasavvuf ansiklopedisi olarak nitelenebilecek eserdeki şiirler genel olarak dinî ve tasavvufî temel mevzuları içermektedir. Eserin önemli bir bölümünü Allah, Peygamber, insan, akıl ve aşk gibi konular kapsamaktadır. *Hadikatü'l-hakîka*'nın üslûbu bir mürşidin eğitim üslûbudur. Bu eserde Senâî, okurun karşısında bulunan bir muallim dilinden konuşmaktadır. Metin içindeki ayetler, hadisler, hikmetli sözler, hikâyeler bu esere özel bir nitelik kazandırmakta ve kâmil bir mürşidin konuşmasını andırmaktadır.²²

2. *Hadikatü'l-hakîka ve şeri'atü't-tarîka*'da Tahkiye

Tahkiye, kelime olarak; hikâye etmek, hikâye anlatmak demektir.²³ Destan, masal, menkıbe, efsane, gazavatnâme, halk hikâyesi, fabl, kıssa, latîfe, nekre vb. edebî türleri içine alan genel bir edebiyat terimi olarak karşımıza çıkan bu kavram; bir hadiseyi nakletmekteki anlatış düzeni veya olmuş, olması mümkün olsun veya olmasın, hayal edilen hadiseleri anlatmaktır.

Hikâyelerle öğretim en etkili anlatım tarzlarından birisidir. Bu teknik sayesinde en zor konular kolayca anlatılır, hafızalara yerleştirilir. İnsanlık tarihi kadar eski olan bu üslubun en güzel örnekleri Kur'ân-ı Kerîm'dedir. Peygamber kıssaları, önceki kavimlerin durumu ve bazı tarihi şahıslarla ilgili olaylar hikâye etmek suretiyle nakledilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bir ifade vasıtası olarak kullanılan bu üslubu İranlı mutasavvif şâirler örnek alarak kendi eserlerinde kullanmışlardır. Bu üsluplarıyla tanınan edebî bir ekol meydana getiren mutasavvif şâirlerin başında Hakîm Senâî gelir.²⁴

Hakîm Senâî'nin en meşhur eseri olan *Hadikatü'l-hakîka* yukarıda verilen özellikleriyle birlikte anlatımına güç vermesi ve okuyucunun dikkatini celbetmesi maksadıyla konuları ele alırken kullanmış olduğu tahkiye üslubuyla dikkat çekmektedir. Hakîm Senâî her bölümde (ikinci bölüm hariç) konu ve anlatımları hikâyelerle ziyadeleştirmiştir. Eserde bu minvalde geçen küçüküklü büyüklü hikâyelerin sayısı 114'tür. Hikâyeler genellikle "et-temsîl fî...", "et-temessül fî...", "hikâyet der..." ve "dâstân-ı..., sıfat-ı..." başlıklarıyla verilmiştir.

Biz burada *Hadikatü'l-hakîka*'nın hem bölümlerinin²⁵ ayrıntılarını takdim edeceğiz hem de bölümlerde geçen hikâyelerin isimlerini ve yerlerini vereceğiz. Böylece hangi hikâyenin hangi konular bağlamında verildiğini de işaret etmiş olacağız.

Hadikatü'l-hakîka'nın birinci bölümü Allah'a hamd u senâ ve O'nun vahdet ve azametini beyan ile başlayıp, en çok tasavvufî kavramların işlendiği bölümdür. Bu bölümde tasavvufî

21 Öztürk, "Hadikatü'l-hakîka", 36/502.

22 Zerrîn-kûb, *Bâ Kârevân-ı Hüлле*, 137-138.

23 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993), 1020.

24 Lütfi Alıcı, "Mevlânâ'nın Şiir Anlayışında Tahkiyenin Yeri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2007), 3.

25 *Hadikatü'l-hakîka*'nın babları (bölümleri) hakkında geniş bilgi için bk. Nurdan Kaban, *Senâ-yi Gaznevî'nin Hadikatü'l-hakîka'sındaki Tasavvufî Terimler*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 130-154.

kavramlardan zühd, zâhid, ittisâl, ittihâd, isrâr, fakr, tazarru' ve acz konuları ile beraber²⁶ safâ, ihlâs, hıfz, murakabe, zikir, hub, muhabbet, tevekkül, fakr, tahayyür, tevbe, kazâ, kader, rızâ, teslîm, kerâmet, kulluk, tenziye, derece, mev'ize, hidâyet, mücâhede, gaflet, gâfil, adem, bekâ, tecrîd, sülûk, rağbet, tahayyür, edeb, fazilet, şevk, ubûdiyyet imtihan konuları yer almaktadır.²⁷

Bu konular okuyucuya şu hikâyelerle birlikte anlatılmıştır:

“Körler ile Fil Hikâyesi,²⁸ Bilge ile Cahilin Safran Üzerine Konuşması,²⁹ Baba ve Oğul Arasında İsrâr Üzerine Konuşma,³⁰ Ahmak ile Deve Hikâyesi,³¹ Şaşı Oğul ile Babanın Konuşması,³² Hz. Ömer ile Çocukların Hikâyesi,³³ Süfîyân-ı Sevrî'nin Bâyezîd-i Bestâmî'ye Zâlimin Kim Olduğuna Dâir Sorusu,³⁴ İhtiyar Adamın Tarlasının Kuruma Hikâyesi,³⁵ Mecûsî ile Tavuğun Hikâyesi,³⁶ Şiblî'nin Münâcât Etmesi,³⁷ Hatem'in Hacca Gitmesi ve Eşinin Tevekkül Hikâyesi,³⁸ Kays b. Asım'ın Bakara Sûresi 245. Âyetine Uyup İnfak Etme Hikâyesi,³⁹ Genç Tilkinin Köpeklere Nâme Götürme Hikâyesi,⁴⁰ Basra'daki Bir Zâhidin Nefisi ile Konuşması,⁴¹ Bir Zâhidin Mâsivâyî Terk Etme Hikâyesi,⁴² Rum Şehrindeki Bir Bilge ile Zahidin Nefis Üzerine Konuşması,⁴³ Hz. Ali'nin Vücuduna Saplanan Ok Hikâyesi,⁴⁴ Ebû Şuayb ile Cevhere Adlı Eşinin Hikâyesi,⁴⁵ Kör ile Mücevher Hikâyesi,⁴⁶ Hz. İbrahim'in Ateşe Atılma Esnasında Hz. Cebrail ile Olan Konuşması.”⁴⁷

İkinci bölümde Kur'an'ın okunması, Kur'an'ın zikri, Kur'an'ın îcâzı, Kur'an'ın hidayeti, Kur'an'ın izzeti ve hücceti, Kur'an'ın tilâveti konularıyla beraber,⁴⁸ Kur'an'ın mecruh gönüllerin merhemi, dertli gönüllerin dermânı, ruhların cânı, canların rahatlık kaynağı, İmanın rüknü, hikmet ve şifa kaynağı olması ve Allah'ın hücceti, âriflerin revzesi, yer ve göklerin hülâsası gibi sıfatları konu edilmektedir.⁴⁹ İkinci bölümde herhangi bir hikâyeye yer verilmemiştir.

26 Kaban, “Senâî-yi Gaznevî'nin Hadîkatü'l-hakîka'sının Bölümleri”, 212-213.

27 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 60-169.

28 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 69.

29 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 71-72.

30 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 75.

31 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 83-84.

32 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 84.

33 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 107-108.

34 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 95.

35 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 107.

36 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 107-108.

37 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 116-117.

38 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 117-119.

39 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 129-130.

40 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 132-133.

41 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 133.

42 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 133-134.

43 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 134-136.

44 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 140-141.

45 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 143-145.

46 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 155-156.

47 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 168-169.

48 Kaban, “Senâî-yi Gaznevî'nin Hadîkatü'l-hakîka'sının Bölümleri”, 217.

49 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 171-186.

Üçüncü bölümde Hz. Muhammed'in na'tı, nübüvvetin kemâli, O'nun kerameti, âlemlere rahmet olması, mirâci, başka peygamberlere göre fazileti, ailesi, sıfatları, bi'seti gibi konular ele alınmıştır. Ardından Cebrâil, Hz. Ebû Bekir ve onun Hz. Muhammed ile sohbet arkadaşlığı, Hz. Ömer ve adâleti, Cemel ve Sıffin muharebesi, Ammâr b. Yâsir'in şehid edilmesi, Hz. Ali'nin şehit edilmesi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in methi, Hz. Hüseyin'in şehâdeti, Kerbelâ muharebesi gibi konular bulunmaktadır. Bu bölümde İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin methine ayrıca yer ayrılmıştır. Birinci bölümde olduğu gibi bu bölümde de zühed, hikmet, mücâhede, ictihad, takvâ, gaflet, cehl, kötü nazar, ilim, âlim ve ilim talebi konular işlenmiştir.⁵⁰ Hakîm Senâi bu bölümde de zikredilen konuları okurun zihninde pekiştirmek için şu hikâyelere yer vermiştir:

“Hz. Peygamber'in Mirâc Hikâyesi,⁵¹ Hz. Sa'd (b. Ebû Vakkâs) ve Hz. Amr (b. Âs)'ın Ace-mistandaki Savaşları,⁵² Cemel Vak'âsı'nda Muâviye'nin Durumu,⁵³ Sıffin Savaşı ve Ammâr b. Yâsir'in Şehid Edilme Hikâyesi,⁵⁴ Hz. Ali'nin İbn Mülcem Tarafından Şehid Edilmesinin Hikâyesi,⁵⁵ Hz. Hasan'ın Şehit Edilmesinin Sebebi,⁵⁶ Hz. Hüseyin'in Şehit Edilmesinin Hikâyesi,⁵⁷ Kufeli Bir İhtiyar Kadının Hikâyesi,⁵⁸ Bir Pîrin Mürîdine Gıybet ile İlgili Tavsiyesi,⁵⁹ Bir Mürîd ile Pîri Arasında Mücâhede Hususunda Konuşma,⁶⁰ Abdullah b. Revâha el-Hazrecî'nin Hz. Peygamber ile Yunus Sûresi 103. Ayeti ve Meryem Suresi 72. Ayet ile İlgili Konuşması,⁶¹ Hz. Musa'nın Allah'a Münâcât Şeklinde Soru Sorması,⁶² Zencinin Ayna Bulma Hikâyesi.”⁶³

Dördüncü bölümde; insanın yaratılışı esnasında melekler, akıl ve aklın kemâli, aklın iz-zeti, cemâli, halleri, fiilleri, mertebeleri, nefis ve insan vücudundaki etki ve tesiri ve ruh ve ruh-ı hayvanî meseleleri beyan edilmiştir. Yine bu bölümde akıl veya nefsin insan vücudundaki hükümdarlığı, akli hükümlerin hissî hükümlerden üstünlüğü, aklın aşk ile mukabelesi ve hileleri çeşitli yönleriyle tanıtılmıştır.⁶⁴ Bu bölüm “aşk akıldan da nefisten de üstündür” şeklinde özetlenebilir. Dördüncü bölümdeki sadece bir hikâyeye yer verilmiştir o da; “Bir Bilge Adamın Alışveriş Hikâyesi.”⁶⁵

Beşinci bölümde ilimin fazileti, âlim, cehl, cehâlet, ihlâs, riyâ, ucb, sukût, aşk, aşkın halleri, hakîkî ve mecâzî aşk, gönül ve gönülün mertebeleri gibi konular işlenmiştir.⁶⁶ Bu bölümde aşk ve ilim kavramlarına en geniş biçimde yer verilmiştir. Beşinci bölümde yer verilen hikâyeler şunlardan ibarettir:

50 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 289-292.

51 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 224-225.

52 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 238-239.

53 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 255-256.

54 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 256-257.

55 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 257-259.

56 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 264-266.

57 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 268-269.

58 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 271.

59 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 286-287.

60 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 287.

61 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 288.

62 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 289.

63 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 290-291.

64 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 293-313.

65 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 306-307.

66 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 315-341.

“Ahmakın Bilgeden Tavsiye Talebi Hikâyesi,⁶⁷ Bir Râfîzî'nin Bir Câhil Tarafından Dövülme Hikâyesi,⁶⁸ Deve ile Bir Adamın Konuşması,⁶⁹ Şiblî ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin İhlâs ve Riyâ ile İlgili Konuşması,⁷⁰ Şiblî ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin Acizlik ve Sükût ile İlgili Konuşması,⁷¹ Ölüm Hâlinde Olan Birinin Aşk Hikâyesi,⁷² Bağdat'taki Bir Âşığın Hikâyesi,⁷³ Yakışıklı Bir Erkeğin Güzel Bir Kadına Âşık Olma Hikâyesi.”⁷⁴

Altıncı bölümde hem nazarî ve amelî tasavvufun temel meselelerinden olan nefis ve nefsin halleri beyan edilmiştir. Göz nefsi, ağız nefsi, gönül nefsi, ten nefsi, şehvet nefsi ve dünya nefsi gibi konular ele alınmıştır. Bu bölümde tasavvufun mühim meselelerinden olan riyazet, dünyaperestlik, şarabın kınanması, terk-i dünya, taleb-i dünya, faiz ve şehvet, öfke, gam, hevâ, zülüm, cehalet ve gurur gibi nefsin halleri beyan edilmiştir.⁷⁵ Bu bölümdeki hikâyeler de şunlardan ibarettir:

“Hakîm Senâi ile Bir Pîrin Evinde Konuşması,⁷⁶ Hz. İsâ'nın Kavmi ile Yağmur Duasına Çıkması,⁷⁷ Bir Adamın Eski Hırkaları Birisi ile Konuşması,⁷⁸ Behlül ile Bir Dânin Hikâyesi,⁷⁹ Birinin Ahmaka Sırrını Söyleme Hikâyesi,⁸⁰ Cafer Sadık ile Bir Fâsığın Fâiz Hakkında Konuşması,⁸¹ Halka Muhtaç Olmamak İçin Dilencilik Yapan Kişi ile Senâi'nin Konuşması,⁸² Kuş ile Balığın Âdem'den Önceki Hikâyesi,⁸³ Bir İhtiyar ile Hintli Arasında Dünya Lezzeti ve Âhiret Meşakketi ile İlgili Konuşma,⁸⁴ Hz. Ali ile Düşmanı Arasındaki Konuşma,⁸⁵ Nâmert ile Cühâ Arasında Konuşma,⁸⁶ Hz. İsâ'nın İnzivaya Çekilme Hikâyesi,⁸⁷ Hz. İsâ'nın İblîs ile Konuşma Hikâyesi,⁸⁸ Bir Erkek ile Bir Kadının Tevâf Ederken Konuşması,⁸⁹ Bir Mağrur Körün Hamamdaki Hikâyesi,⁹⁰ Bir Câhil ile Devenin Hikâyesi,⁹¹ Dilenci Kadın ile Zengin Erkeğin Hikâyesi,⁹² Zağ ile Bülbül Hikâyesi,⁹³ Belh Şehrinde Kesek Yiyen Bakkalın Hikâyesi,⁹⁴ Hz. Süleyman ile

67 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 317-318.

68 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 317.

69 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 320-322.

70 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 322-324.

71 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 324-225.

72 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 327-229.

73 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 331-332.

74 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 332-334.

75 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 345-413.

76 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 351.

77 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 353-354.

78 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 360.

79 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 366-367.

80 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 367.

81 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 367-368.

82 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 368-370.

83 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 383-384.

84 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 387.

85 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 388.

86 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 388-389.

87 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 391-392.

88 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 392-394.

89 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 398-400.

90 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 407-408.

91 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 408-409.

92 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 410.

93 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 410-411.

94 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 411.

İhtiyarın Hikâyesi,⁹⁵ İskender'in Hikâyesi.⁹⁶”

Yedinci bölümde yine tasavvufun nazarî konularına ait kavramlardan gaflet, gurur, isyan, cisim, ruh, ölüm, fenâ, bekâ, hırs, şehvet, muhabbet, hasret, riyakâr zâhid, rızık, vefasızlık, ahmakların, eşkıyanın, zâlimin, mağrurun, tembelin, mutasavvıfın sıfatları, tasavvufun hakikati, insan, insanın ameli ve itikadı gibi temel mevzular ele alınmıştır.⁹⁷ Yedinci bölümdeki hikâyeler şunlardan ibarettir:

“Hz. Nûh'un Ömrünün Uzunluğu ve Hasreti,⁹⁸ Lokman'ın Küçük Evinin Hikâyesi,⁹⁹ Nişabur'daki Buz Satıcının Hikâyesi,¹⁰⁰ Herat'taki Ahmakın Çiftçilik Hikâyesi,¹⁰¹ Gamlı Erkek ile Eşinin Hikâyesi,¹⁰² Hz. Ömer ile Ashâb-ı Suffe Hikâyesi,¹⁰³ Rum'a Cihâda Gidenlerin Hikâyesi,¹⁰⁴ Çok Eşli Erkeğin Hikâyesi,¹⁰⁵ Biri Zâlim Biri Mazlum Olan İki Çocuğun Hikâyesi,¹⁰⁶ Tavaf Esnasında Karşılaşan Pîrin Hikâyesi,¹⁰⁷ Bir Âlimin İnzivâya Çekiliş Hikâyesi,¹⁰⁸ İki Kişinin Yoldaş Olma Hikâyesi,¹⁰⁹ İki Sohbet Arkadaşın Sır Paylaşma Hikâyesi,¹¹⁰ Hastanın Hekime Gidip Konuşma Hikâyesi,¹¹¹ Serahs'ta Yapılan Bir Meclisin Hikâyesi¹¹², Irak'tan Gelen Sûfi ile Horasan'daki Şeyhin Konuşması,¹¹³ Bir Şeyh ile İtaatsiz Oğlunun Hikâyesi.¹¹⁴”

Sekizinci bölüm de genel olarak Behram Şah'ın methine ayrılmıştır. Bu bölümde sultanın methinin yanı sıra adâlet, siyaset, kifâyet ve af gibi sultanla ilgili konular beyan edilmiştir. Behramşah'ın hükümdarlığıyla beraber Hz. Ömer'in hilafeti, Sultan Mahmud'un hükümeti, Halife Me'mûn'un halifeliği, Nûşîrevân'ın (öl. 579) hükümdarlığı da çeşitli yönleriyle nakledilmiştir. Hükümdar ile beraber devletin farklı kademelerinde görev yapanlardan vezir, kadı, mâliye veziri, saray görevlileri ve gece bekçisi gibi kişilikler de tanıtılmıştır.¹¹⁵ Bu bölümde en az yirmi farklı devlet adamının adı geçmektedir. *Hadika*'nın sekizinci bölümünde yer alan hikâyeler şunlardan ibarettir:

“Hz. Ömer'in Oğlu Abdullah'ı Rüyada Görmesi,¹¹⁶ Sultan Mahmud ile Adalet İsteyen Ka-

95 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 412.

96 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 412.

97 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 414-500.

98 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 415-416.

99 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 416-417.

100 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 419-420.

101 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 438-440.

102 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 443-444.

103 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 460-461.

104 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 461-464.

105 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 464-466.

106 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 466-467.

107 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 468-469.

108 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 469-471.

109 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 481-282.

110 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 483-484.

111 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 484-485.

112 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 485-487.

113 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 495.

114 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 490-497.

115 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 501-637.

116 Senâ-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 544-545.

dının Hikâyesi,¹¹⁷ Âdil Bir Padişahın Esirleri Bağışlama Hikâyesi,¹¹⁸ Âdil Sultanın Hikâyesi,¹¹⁹ Halife Me'mûn'un Kan Dökme Hikâyesi,¹²⁰ Nûşîrevân'ın Yumuşak Huyuluğunun Hikâyesi,¹²¹ Sultan Mahmud'un Ava Çıkıp İhtiyar ile Karşılaşması,¹²² Gece Bekçisinin Hıristiyan'ın Tavuğunun Ayağını Kırma Hikâyesi,¹²³ İhtiyar ile Zâlim ve Câhil Kadının Hikâyesi,¹²⁴ Sultan Mahmud ile Rumlunun Hikâyesi,¹²⁵ Padişah'ın Yumuşak Huyuluğu ve Tahammülü,¹²⁶ Padişahın Affetmesi ile İlgili Hikâye,¹²⁷ Nûşîrevân'ın Affetmesiyle İlgili Hikâye,¹²⁸ Padişah'ın Beceriksizliği,¹²⁹ Padişahın Ahlakı,¹³⁰ Bir Padişahın Cârîye Bulması.¹³¹"

Dokuzuncu bölümde saadet yolunun tarifi ve sûfilik, dervişlik, tarikat, hakikat ve ahiret konularına değinilmiştir. Bunun gibi zamane insanından şikâyet, kız kardeş ve erkek kardeşin sıfatı, aile düzeni, karı kocalık, fakihlik, şâirlik, hekimlik, dört unsur, on iki burç, gezegenler ve başka gök cisimleri hakkında bilgi verilmiştir.¹³²

Dokuzuncu bölümdeki hikâyeler şunlardan ibarettir:

"Halife Me'mûn Zamanında Bir Zâhidin Bağdat'a Girmesi,¹³³ Dilenci ile Öküzünün Hikâyesi,¹³⁴ Kel Çocuğun Minareye Çıkma Hikâyesi,¹³⁵ Derdi ile İnleyen Gencin Hikâyesi,¹³⁶ Rey Şehrinde Sarık Çalan Hırsızın Hikâyesi,¹³⁷ Rey Şehrindeki Kıtlığın Hikâyesi,¹³⁸ Hipokrat'ın Kanaat ile İlgili Hikâyesi,¹³⁹ Azrâil ile Lokman'ın Karşılaşması.¹⁴⁰"

Onuncu bölümde Senâî, *Hadîka*'nın okuru ile hasbihâl, yaşlılığı, zayıflığı, hâlinin değişmesi, halvete çekilmesi, yalnız hayatı, canın ten zindanında kurtulması, *Hadîka*'nın yazılış sebebi ve tasnifi ve sözün fazileti konularıyla eserini sonlandırmıştır.¹⁴¹

Bu bölümdeki hikâyeler şunlardan ibarettir:

117 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 445-548.

118 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 548-550.

119 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 550-551.

120 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 551-552.

121 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 553-555.

122 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 557-561.

123 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 561-562.

124 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 562-563.

125 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 563-565.

126 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 565-566.

127 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 566-567.

128 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 568-569.

129 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 578-579.

130 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 581-582.

131 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 584-586.

132 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 639-704.

133 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 645-647.

134 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 647.

135 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 557.

136 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 664-665.

137 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 673-674.

138 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 674-675.

139 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 689-690.

140 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 690-691.

141 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 705-844.

“Hallac ile Kadın Hikâyesi,¹⁴² Câhilin Hasta Ziyareti Hikâyesi,¹⁴³ Abdal ile Kuş Hikâyesi,¹⁴⁴ Hz. Nuh’un Hikâyesi.^{145”}

3. Hadikatü'l-hakîka ve şerî'atü't-tarîka'daki Hikâyelerin Değerlendirilmesi

Hikâye sözlükte; anlatmak, nakletmek, aktarmak, tekrar etmek, benzetmek, taklit etmek manalarına gelmektedir. Arap edebiyatında “söz, haber, hikâye” gibi manalara gelen kısza terimi kullanılmıştır.¹⁴⁶ Seyyid Şerif Cürçânî hikâyeyi; “Bir kelimenin hareke ve sîgasını değiştirmeden bir yerden başka bir yere taşımak, lafzı daha önce bulunduğu nakletmek” diye tarif etmektedir.¹⁴⁷ Türkçede “Bir olayın sözlü veya yazılı olarak anlatılması, gerçek veya tasarlınmış olayları anlatan düzyazı türü” anlamına gelen hikâye,¹⁴⁸ bazen masal, fabl, kısza, destan, latife, öykü, nakil, tahkiye, vâkıa, hâdisse, nâdire ve mâcerâ gibi kelimelere karşılık gelen bir kavram olarak da kullanılır. Dünya edebiyatında önemli bir yere sahip olan bu edebî tür başta Kur’ân-ı Kerîm olmak üzere, Tevrat ve İncil gibi kutsal kitapların da önemli kısımlarını kapsamaktadır.¹⁴⁹

Hikâye tanımını itibariyle farklı manalar taşısa da kısza, menkıbe, haber, nakil, tercüme gibi terimlerle aynı maksada hizmet etmektedir. Hikâyenin anlatılması anlamına gelen ve “çeşitli edebî türlerin kendi yapılarına uygun biçimler içerisinde kullanmakta olduğu, kişi temeline dayalı anlatım tekniklerinden birisi”¹⁵⁰ olarak tanımlanan tahkiyede ise maksat, asıl mananın muhataba bu yöntemle ulaştırılmasıdır. Bu gaye sebebiyledir ki hikâye/tahkiye ile hikmet arasında daimi bir irtibat kurulmuş ve hikmetin eşyanın hakikatinden varlığın mahiyetine vakıf olma amacı hikâye/tahkiye üzerinden daha kolayca tesis edilmiştir. Nasıl ki Kur’ân-ı Kerîm’de geçmiş ümmetlerin taşıdıkları hikmetler kıssalar yoluyla aktarılmaya çalışılmışsa, Tasavvuf geleneğinde de ilk zamanlardan itibaren sûfilerin hikmet kabul ettikleri ilmî ve ilhâmî bilgileri hikâyeler vasıtasıyla tahkiye yoluyla muhataba aktarılmaya çalışılmıştır. Mevlânâ; *Mesnevî*’de hikmetleri müritlerin ruhlarını güçlü kılan Hak askerleri olduğunu ifade ederken, bu hikmetleri hikâyeler vasıtasıyla müritlerine ulaştırmıştır.¹⁵¹ Cüneyd-i Bağdâdî hikâyeyi; “Peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini kuvvetlendireceğimiz bilgilerin her birini (kısza) sana anlatıyoruz. Bunlarda sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı ulaşıyor.”¹⁵² mealindeki ayeti delil göstererek “Hikâyeler, müminlerin kalplerini güçlendiren ilahî askerlerdir.” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁵³

142 Senâ-i Ghaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 731-733.

143 Senâ-i Ghaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 733-735.

144 Senâ-i Ghaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 740.

145 Senâ-i Ghaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 740-741.

146 Hüseyin Yazıcı, “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 17/479-485.

147 Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, (Kahire: 1938), 81.

148 Türk Dil Kurumu Sözlük, “hikaye”, (Erişim 22.09.2023).

149 Mehmet Kanar, “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 17/485-487.

150 Türk Dil Kurumu Sözlük, “tahkiye”, (Erişim 22.09.2023).

151 Semih Ceyhan, “Mesnevî, Rûhun Hikâyesi: Ankaravî'ye Göre Mesnevî'de Tahkiyenin Metafizik Delâleti”, *Kubbealtı Akademik Mecmuası* 144/36 (2007), 95-97.

152 Hûd Süresi, 11/120.

153 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' : İslam Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1996), 210.

Bunun için hikâye manzum ve mensur olmasına bakılmaksızın Arap, Fars ve Türk tasavvuf edebiyatlarında çok tercih edilen üsluptur. Tasavvuf tarihinde Mevlânâ gibi önemli mutasavvıfların çoğu tahkiye üslubunu yani hikâye anlatmayı tercih etmiş ve eserlerinde kullanmışlardır. Hakîm Senâî'nin *Hadîkatü'l-hakîka*'sında 114, Ferîdüddîn Attâr'ın *Matikü't-tayr*'ında 174, *Esrâr-nâme* adlı eserinde 94, *Îlâhînâme* isimli eserinde 284, *Müsîbetnâme*'sinde 347¹⁵⁴ ve Mevlânâ'nın da *Mesnevî*'sinde 254¹⁵⁵ hikâyenin yer alması buna örnek olarak verilebilir. Bu hikâyelerin küçük bir kısmı müellifin kendi hikâyeleştirmesi ise de büyük kısmı İslam medeniyeti mensubu Arap, Fars, Türk, Hint halkların ortak folklorik unsuru sayılır.¹⁵⁶

Hakîm Senâî ilk tasavvufî mesnevî kabul edilen *Hadîkatü'l-hakîka*'yı telif ederek tasavvufu şiir diliyle buluşturmuş ve tasavvufî meseleleri en geniş şekilde nazım dünyasına taşınmıştır. Bu eserde hikmetleri hikâye vasıtası ile muhatabına iletmeye çalışan ve bu yöntemi manzum bir eserde ilk defa kullanan sûfilerden biri de yine Hakîm Senâî'dir. O bu yolla yüksek fikirleri muhatabın anlayacağı seviyeye indirerek basitleştirmekte, zor ve anlaşılması güç konuları kolay ve anlaşılabilir bir hale getirmektedir. Okuyucuyu şiirden kurtarıp tahayyül dünyası ile buluşturmaktadır. Yine en basit olayları ve en sıradan hikâyeleri ustalikle muhatabını etkileyecek bir seviyeye taşıması en önemli özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵⁷

Hakîm Senâî daha sonra gelecek olan sûfileri de etkileyecek bir yetkinlikte tasavvufî mevzuları daha anlaşılır bir anlatıma taşımak için hikâye türünden yararlanmıştı. Onun dinî ve tasavvufî düşüncelerini beyan ederken hikâye türüne başvurmasının sebebi, tasavvufî meseleleri açıklarken muhatabının zihninde konunun kolay ve açıklıkla tecessüm edebilmesi sağlamaktır. Bu yöntem daha sonra Ferîdüddîn Attâr tarafından *Mantikü't-tayr*'da, Mevlânâ tarafından da meşhur eseri *Mesnevî*'de devam ettirilmiştir. Bu yöntem yani tahkiye yöntemi ve şiir dilinin nesir dilinden daha etkili ve akılda kalıcı olması sebebiyledir ki, Hakîm Senâî'den sonra gelen birçok mutasavvif şair tarafından da yani hikâyeleri şiir diliyle anlatma yöntemi devam ettirilmiştir.

Hakîm Senâî *Hadîkatü'l-hakîka*'da bir hikâye muhatabına sunarken farklı yöntemler kullanmıştır. Bunlardan biri; herhangi bir dinî-tasavvufî düşüncesini beyan ederken doğrudan konuya geçmek yerine önce hikâye anlatmak ve ardından kendi düşüncesini söylemektir. İkincisi ise; bir konuyu uzun uzun anlattıktan sonra muhatabın dikkatini cezbetmek amacıyla ilgili bir hikâyeyi kısa da olsa konunun sonunda vermektir. Hakîm Senâî *Hadîkatü'l-hakîka*'da "hikâye" terimini "temsîl, sıfat, kıssa, dâstân-ı bâstân, hikâyet ve temessül, hikâyet ve mesel, hikâyet ve darbemesel, mesel ve kıssa" gibi farklı kelime ve kavramlarla

154 Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Şerh-i Ahvâl ü Nakd ve Tahlîl-i Asâr-ı Şeyh Ferîdüddîn Attâr Nîşâbüri*, (Tahran: Encüme-i Âsâr-ı Millî, 1961), 50-51.

155 Mesnevî hikâyeleri üzerine önemli araştırmalar yapan Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Mesnevî*'de 275 hikâyenin bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Ehadis ve Kısas-ı Mesnevî*, çev. Hüseyin Davudi (Tahran, 1381/1961).

156 Gholam Hosein Yosûfî, "Bir Hikâyeci Olarak Mevlânâ", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/14 (2005), 645. *Mesnevî*'de geçen hikâyeler için bk. Mevlâna Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî Hikâyeleri*, haz. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003), 7-14.

157 Hamid Rızâ-yi Kânûnî, "Nigeriş-i Senâî be Dâstân der Hadîka ve Dîvân", *Faslnâme-i Tahsîsi-yi Mutâla'ât-i Dâstânî* 4, (Tahran: 1992), 92-99.

da ifade ederek anlatıma zenginlik katmıştır.

3.1. Hikâyelerin Konuları

Hakîm Senâî *Hadikatü'l-hakîka*'da ağırlıklı olarak dinî-tasavvufî hikâyelere daha çok yer verse de sosyal ve siyasî birçok hikâye naklettiği ve bu hikâyelere iki görev yüklediğini tespit etmek mümkündür. Öncelikle müellifin anlattığı hikâye ve kıssalardaki gayesinin muhatabına öğüt vermek ve hikâyeden hisse çıkarmasını temin etmek ve muhatabını ahlâkî ve tasavvufî yönden eğitmek olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir gayesi de yaşadığı dönemdeki yöneticiler ve topluma bazı eleştiriler getirmektir denilebilir. Siyasilerle ilgili eleştiri içerikli hikâyelerine; “Padişah’ın Beceriksizliği”,¹⁵⁸ “Padişahın Ahlakı”¹⁵⁹ ve “Bir Padişahın Cârîye Bulması”¹⁶⁰ hikâyelerini örnek olarak verebiliriz.

Hadikatü'l-hakîka'daki hikâyelerin bir kısmı Hakîm Senâî'nin fikir ve düşüncelerinin teyidi ve tecessümü maksadıyla verilmiştir. Başka bir kısmı da onun tasavvufî ve dinî-ahlâkî görüşlerinin yansımaları olup sosyal ve ahlâkî anlamda yol gösterici ve tavsiye edici mahiyettedir. Uzun veya kısa hikâyelerin her birinde üzerinde durulan dinî-tasavvufî veya sosyal-siyasi bir düşünce kesinlikle mevcuttur.

Hadikatü'l-hakîka'daki geçen hikâyeleri genel anlamda konuları itibariyle şu şekilde tasnif edilebiliriz:

1. Allah’ın kudreti, hikmeti, mahlukatına maddî ve mânevî rızık vermesi, Allah’a teslimiyet, Allah sevgisi gibi mevzular; “Bilge ile Cahilin Safran Üzerine Konuşması”,¹⁶¹ Baba ile Oğul Arasında İsrâ Üzerine Konuşma,¹⁶² Ahmak ile Deve Hikâyesi,¹⁶³ Hz. İbrahim’in Ateşe Atılma Esnasında Hz. Cebrail ile Olan Konuşması”¹⁶⁴ hikâyelerinde konu edilmiştir.

2. Hasislik ve cimrilik hususları; “Cafer Sadık ile Bir Fâsıkın Fâiz Hakkında Konuşması”,¹⁶⁵ Halka Muhtaç Olmamak İçin Dilencilik Yapan Kişi ile Senâî'nin Konuşması,¹⁶⁶ hikâyelerinde yer almıştır.

3. İlim ve Cehalet konuları; “Zencinin Ayna Bulma Hikâyesi”,¹⁶⁷ Ahmak Birinin Bilge Birinden Tavsiyede Bulunma İsteği,¹⁶⁸ Bir Râfîzî'nin Bir Cahil Tarafından Dövülme Hikâyesi,¹⁶⁹ Deve ile Bir Adamın Konuşması,¹⁷⁰ Halife Me'mûn Zamanında Bir Zahidin Bağdat'a Girmesi,¹⁷¹ hikâyelerinde ele alınmıştır.

4. Dünyevî hayat ile ilgili mevzular; “Bir İhtiyar ile Hintli Arasında Dünya Lezzeti ve

158 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 578-579.

159 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 581-582.

160 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 584-586.

161 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 71-72.

162 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 75.

163 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 83-84.

164 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 168-169.

165 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 367-368.

166 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 368-370.

167 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 290-291.

168 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 317-318.

169 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 317.

170 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 320-322.

171 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 645-647.

Ahiret Meşakkati ile ilgili Konuşma,¹⁷² Bir Cahil ile Devenin Hikâyesi,¹⁷³ Belh Şehrinde Kesek Yiyen Bakkalın Hikâyesi,¹⁷⁴ Dilenci Kadın ile Zengin Erkeğin Hikâyesi,¹⁷⁵ Hz. Süleyman ile İhtiyarın Hikâyesi,¹⁷⁶ İskender'in Hikâyesine¹⁷⁷” başlıklı hikâyelerde anlatılmıştır.

5. Hükümdar ve devlet kademelerinde görev yapanların adalet, siyaset, halk ile ilişkileri ile ilgili konular; “Sultan Mahmud ile Adalet İsteyen Kadının Hikâyesi,¹⁷⁸ Âdil Bir Padişahın Esirleri Bağışlama Hikâyesi,¹⁷⁹ Âdil Sultanın Hikâyesi,¹⁸⁰ Halife Me'mûn'un Kan Dökme Hikâyesi,¹⁸¹ Nûşirevân'ın Yumuşak Huyluluğunun Hikâyesi,¹⁸² Sultan Mahmud'un Ava Çıkıp İhtiyar ile Karşılaşması,¹⁸³ Gece Bekçisinin Hıristiyan'ın Tavuğunun Ayağını Kırma Hikâyesi,¹⁸⁴ Sultan Mahmud ile Rûmlu Hikâyesi,¹⁸⁵ Padişah'ın Yumuşak Huyluluğu ve Tahammülü ile İlgili Hikâye,¹⁸⁶ Padişahın Affetmesi ile İlgili Hikâye,¹⁸⁷ Nûşirevân'ın Affetmesiyle İlgili Hikâye,¹⁸⁸ Padişah'ın Beceriksizliği,¹⁸⁹ Padişahın Ahlakı,¹⁹⁰ Bir Padişahın Cariye Bulması¹⁹¹” başlıklı hikâyelerde dile getirilmiştir.

6. Dinî ve tasavvufî konular ise; “Bir Âlimin İnzivaya Çekiliş Hikâyesi,¹⁹² Irak'tan Gelen Sûfi ile Horasan'daki Şeyhin Konuşması,¹⁹³ Bir Şeyh ile İtaatsiz Oğlunun Hikâyesi,¹⁹⁴ Derdi ile İnleyen Gencin Hikâyesinde,¹⁹⁵ İhtiyar Adamın Tarlasının Kuruma Hikâyesi,¹⁹⁶ Şiblî ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin Konuşması,¹⁹⁷ Lokman'ın Küçük Evinin Hikâyesi,¹⁹⁸ Nişabur'daki Buz Satıcının Hikâyesi,¹⁹⁹ Ölüm Hâlinde Olan Birinin Aşk Hikâyesi.²⁰⁰” başlıklı hikâyelerde anlatılmıştır.

7. Şeyh (Pîr), mürîd ve seyr ü sülûk ile ilgili mevzular; “Bir Pîrin Mürîdine Gıybet ile İlgili

-
- 172 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 387.
 173 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 408-409.
 174 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 411.
 175 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 410.
 176 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 412.
 177 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 412.
 178 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 445-548.
 179 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 548-550.
 180 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 550-551.
 181 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 551-552.
 182 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 553-555.
 183 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 557-561.
 184 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 561-562.
 185 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 563-565.
 186 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 565-566.
 187 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 566-567.
 188 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 568-569.
 189 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 578-579.
 190 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 581-582.
 191 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 584-586.
 192 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 469-471.
 193 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 495.
 194 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 490-497.
 195 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 664-665.
 196 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 107.
 197 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 322-324.
 198 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 416-417.
 199 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 419-420.
 200 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 327-229.

Tavsiyesi,²⁰¹ Bir Mürîd ile Pîri Arasında Mücâhede Hususunda Konuşma²⁰² hikâyelerinde konu edilmiştir.

8. İnsanın yaratılış serüveni ve zuhur mertebeleri; “Kuş ile Balığın Âdem’den Önceki Hikâyesi²⁰³” başlıklı hikâyede anlatılmıştır.

9. “Baba ve Oğul Arasında İsâr Üzerine Konuşma²⁰⁴” hikâyesinde ilâhî emirlerde bir hikmet olduğu, “Ahmak ile Deve Hikâyesi”nde²⁰⁵ yaratılışın kemâli, “Hz. Ömer ile Çocukların Hikâyesi”nde²⁰⁶ Allah’a teslimiyet, “İhtiyar Adamın Tarlasının Kuruması Hikâyesi”nde²⁰⁷ Allah’ın sevgisi ve rızık verme kudreti, “Zencinin Ayna Bulma Hikâyesi”nde²⁰⁸ ilmin tarifi cehlin yergisi, “Şiblî ile Cüneyd-i Bağdâdî’nin Konuşması”nda²⁰⁹ müridin ihlâsı, “Derdi ile İnleyen Gencin Hikâyesi”nde²¹⁰ karı-koca olmanın anlamı, “Cafer Sadık ile Bir Fâsıkın Fâiz Hakkında Konuşması”nda²¹¹ hasisliğin zemmi,²¹² “Bir İhtiyar ile Hintli Arasında Dünya Lezzeti ve Âhîret Meşakkati ile İlgili Konuşması”nda²¹³ dünyanın zemmi, “Lokman’ın Dar Evinin Hikâyesi”nde²¹⁴ masivâyâ gönül bağlamamak, “Nişabur’daki Buz Satıcının Hikâyesi”nde²¹⁵ yaşlılık ve ölüm, “Biri Zâlim Biri Mazlum Olan İki Çocuğun Hikâyesi”nde²¹⁶ insanların gaflete düşmesi, “Bir Şeyh ile İtaatsiz Oğlunun Hikâyesi”nde²¹⁷ suflerin övülmesi, “Ölüm Hâlinde Olan Birinin Aşk Hikâyesi”nde²¹⁸ aşkın halleri dile getirilmiştir. Onuncu ve son bölümde yer alan hikâyelerde ise genellikle padişahın adaleti, affetmesi, tedbirli olması gibi konular; “Bir Padişahın Cariye ile Nefsine Kapılma Hikâyesi”nde,²¹⁹ nefsin heva ve hevesinden kaçma mevzu; “Rey Şehrinde Sarık Çalan Bir Hırsızın Hikâyesi”nde,²²⁰ dünyevî hayatın fâniliği; “Belh Şehrinde Kesek Yiyen Bakkalın Hikâyesi”nde²²¹ kıyamet günü hesaplaşma gibi konular işlenmiştir.²²²

Hikâyelerin muhtevasında genel olarak Allah’ın zikri ve sıfatlarına dikkat çekilirken, bazı hikâyelerde güzel ahlak ve kötü huylara, dünya ve dünya ehlinin nefasızlığı gibi konulara temas edilmektedir. Bazı hikâyeler de dinî-tasavvufî ve eğitim konularının yanı sıra

201 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 286-287.

202 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 287.

203 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 383-384.

204 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 75.

205 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 83-84.

206 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 107-108.

207 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 107.

208 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 290-291.

209 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 322-324.

210 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 664-665.

211 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 367-368.

212 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 383-384.

213 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 387.

214 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 416-417.

215 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 419-420.

216 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 466-467.

217 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 490-497.

218 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 327-229.

219 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 584-586.

220 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 673- 674.

221 Senâi-yi Gaznevî, *Hadîkatü’l-hakîka*, 411.

222 Meyhen-Düht Ferrüh-Niyâ, “Sâhtâr-ı Dâstânî-yi Hikâyet-Hâ Der-Hadîkâ-yi Senâî”, *Fasnâme-yi İlmî-Pujû-hişî-yi Kâvuşnâme* 21 (1389/1969), 43-45.

dönemin sosyal-kültürel unsurlarıyla yaşam tazına da ışık tutan anlatımlar içermektedir. Hakîm Senâî bazı hikâyelerde toplumda karşılaştığı kusurları, hataları, gözünün önünde olup biten gülünç hadiseleri yalın bir dille ifade etmekten kaçınmamıştır. Hikâyelerde mekân unsuru ve olayların gerçekleştiği yerler de daha çok Bağdat, Nişâbur, Rey, Belh, Herat, Medine ve Mekke gibi şehirlerdir.

Genel olarak hikâyelerin %8'i vahdet-i vücûd, %6'sı yaratılmışların hikmetini bilme anlatma muhtevalıdır. Hikâyelerin %76'sı ise nefsi tanımayla ilgili içeriklerden oluşmaktadır.²²³

Hakîm Senâî *Hadîkatü'l-hakîka* eseriyle tasavvuf ile edebiyatı birleştirerek dinî-tasavvufî şiir akımının temelini atmış, bunun yanı sıra Kur'an ayetlerini şiir diliyle beyan ederek Kur'an ile edebiyatı buluşturmuştur denilebilir. O hikâyeleri anlatırken ayet ve hadislerden de faydalanarak anlatıma kuvvet katmıştır. Dolayısıyla *Hadîkatü'l-hakîka* ilk tasavvufî mesnevî olmakla beraber Kur'an ayetleri iktibas edilen ilk manzum tasavvufî eser özelliğini taşımaktadır. Hakîm Senâî Kur'an ayetlerini iktibas, irsâl-i mesel, rücû ve telmih gibi edebî sanatlarla şiir diline ayrı bir özellik kazandırmıştır. *Hadîkatü'l-hakîka*'da edebiyat/şiir ile şeriat ve tarikat bir araya getirilmiştir. Böylece muhataplarına vahiy ile beraber şiir diliyle irfanı birlikte sunmuştur. *Hadîkatü'l-hakîka*'daki âyetlerin tespit ve değerlendirmesi başka bir çalışma konusu olup, bu çalışmanın sınıırını aşacağı için burada sadece üç örnek verilmiştir.

Baba ile oğul²²⁴ hikâyesinin yedinci beytinde; “*Her isâra yetmiş karşılık verilir, bir kapıyı sana kapatırsa başka on kapıyı açar.*”²²⁵ ifadesi “*Mallarımı Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah, dilediğine kat kat verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.*”²²⁶ ayetine telmih yapılmıştır.

Hz. Nûh'un ömrünün uzunluğu ve hasreti hikâyesinde ²²⁷:

“Nuh'un ömrü bin yıldı, dokuz yüz ellisi geçtiğinde, dünya hayatına hasret ile baktı ve “eyvah bu bin yıl ömür benim için bir günün onda biri kadar bile olmadı” dedi. Cebrâîl Nuh'a sordu: Ey ömrü bütün peygamberlerden uzun olan, dünya ve dünya hayatını nasıl buldun. Nuh dedi ki: Dünya iki kapılı bir oda gibi imiş, bir kapıdan girip öbür kapıdan çıkıyorum işte. Daha hayat yolunu seyretmeden ölümün korkunç sesi kulağıma geldi. Şimdi canımı teslim edip hasretle gidiyorum. Dünya hayatımda şerbetim zehir, rahatlığım ise şiddet oldu. Ey halk gördünüz işte, Nuh'un ömrü uzun mu kısa mı? Elbisesini topladı, “ölüm ile kendimi peygamberlikten azlettim” ayetini okuyup gitti”²²⁸

Bu hikâyede Ankebût Süresi'nin 14. ayeti iktibas edilmiştir: “*Andolsun, biz, Nûh'u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı. Neticede onlar zulümlerini sürdürürlerken tûfan kendilerini yakalayiverdi.*”²²⁹

223 Meryem Caferzâde vd., “Tahlîl-i Kârkerd-i Hikâyet Der- Hadîka-yı Senâî”, *Fasl-Nâme-yi Edebiyat-ı İrfânî Danişgâh-ı El-Zehra* 13/27 (1400/1980), 72-73.

224 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 75.

225 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 75.

226 el-Bakara 2/261.

227 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 740-741.

228 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 740-741.

229 El-Ankebût 29/14.

Bir pîrin mürîdine gıybet ile ilgili tavsiyesi kıssasında²³⁰ şu beyitler geçmektedir:

“Bilir misin, gıybet etmek, kendi kardeşinin etini yemekdir; kadrini bilen kendi kardeşinin etini yemez. Şunu bilesin ki ahmak, zarar verici ve düşük insanlardan başkası kendi kardeşinin etine düşkün olmaz. Dolayısıyla ey kardeşim! Gıybet etmekten uzak dur; bu çirkin yemek yiyenler çirkin şeylerden başka şeyler de konuşmaz.”²³¹

Bu hikâyede Hucurât Sûresi'nin 12. ayeti geçmektedir. Ayette şöyle buyrulmuştur: “*Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zanlar günahdır. Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin gıybetini yapmayın; herhangi biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Tabii ki bundan tiksindir! Allah'a itaatsizlikten de sakının. Allah tövbeleri çokça kabul etmektedir, rahmeti sonsuzdur.*”²³²

Bunun gibi *Hadikatü'l-hakîka*'nın tamamında pek çok ayet, hadis ve kalam-ı kibardan istifade edilmiştir. Özellikle hikâyelerde Kur'an ayetlerine yer verilmesi ortaya konulan mevzu ve verilmek istenen mesajı daha da tesirli kılmıştır.

3.2. Hikâyelerde Geçen Şahıslar

Hadikatü'l-hakîka'nın hikâyelerindeki şahıs unsuru açısından bakıldığında dinî-tasavvufî, tarihî-mitolojik, tipik ve temsîlî olmak üzere dört türe ayrılır. Hikâyelerin şahıs unsuru daha önce meşhur ise sadece ismi verilmekle yetinilmiştir. Çünkü *Hadikatü'l-hakîka*'nın muhatabı dönemin kültürlü tabakası olmuş ve karakterlerin kimliğini vermeye ihtiyaç duyulmamıştır. Bu tipler Senâî'nin aklında doğmuş karakterler değil, aksine tarihî veya mitolojik kaynaklarda adı geçmiş şahıslardır. Örneğin Hakîm Senâî'nin hemşehrisi Gazneli Sultan Mahmud,²³³ Gazneli Sultan Mes'ûd,²³⁴ Lokman-ı Hakîm,²³⁵ Nûşîrevân-ı Âdil,²³⁶ Halife Me'mûn²³⁷ Mecnûn,²³⁸ Büyük İskender,²³⁹ Hipokrat.²⁴⁰

Eserde kimliği belli olmayan tiplerden pîr, mürîd, zâhid, ahmak, ihtiyar, mecûsî, müneccim, zencî, cariyeye, tembel ve çocuk gibi tipik karakterlere yer verilmiştir ki bunların sadece dış görünüşü veya ahlâkî özellikleri zikredilmiştir. *Hadikatü'l-hakîka*'daki hikâyelerde; zâ-

230 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 286-287.

231 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 286-287.

232 el-Hucurât 49/12.

233 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 557; 545; 569; 563.

234 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 552.

235 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 416.

236 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 553; 568.

237 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 551.

238 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 457.

239 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 412.

240 Senâî-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 689.

hid,²⁴¹ pîr,²⁴² hoca,²⁴³ sûfî,²⁴⁴ şeyh,²⁴⁵ âlim,²⁴⁶ bakkal,²⁴⁷ padişah,²⁴⁸ cahil,²⁴⁹ genç,²⁵⁰ tembel,²⁵¹ hileci,²⁵² mecûsî,²⁵³ kör,²⁵⁴ ahmak,²⁵⁵ ihtiyar kadın,²⁵⁶ kadın,²⁵⁷ erkek,²⁵⁸ müneccim²⁵⁹ ve buz satıcı²⁶⁰ gibi meçhul karakterlere de yer verilmiştir.

Eserde geçen hikâyelerde Hz. İbrâhim,²⁶¹ Hz. Süleymân,²⁶² Hz. İsâ,²⁶³ Hz. Musâ,²⁶⁴ Hz. Ömer,²⁶⁵ Hz. Ali,²⁶⁶ Ebû Hanîfe,²⁶⁷ Süfyân-ı Sevrî,²⁶⁸ Şeyh Gürgânî,²⁶⁹ Şibli²⁷⁰ ve Hallâc²⁷¹ gibi bilinen tanınan dinî-tasavvufî karakterlere özellikle yer verilmiştir.

Hikâyelerde kimi zaman hikâyenin kahramanı olarak deve,²⁷² kuş,²⁷³ fil,²⁷⁴ tilki,²⁷⁵ bül-bül²⁷⁶ gibi kuşlar ve hayvanların isimleri de geçmektedir.

Hadîkatü'l-hakîka'daki hikâyelerde şahıslar titizlikle seçilmiş ve karakterler zarif bir dille anlatılmıştır. Tip, karakter ve şahıslar sadece tasavvufî mevzuların açıklanması, vurgulanması ve muhatabın hafızasına yerleştirilmesi için kullanılmıştır ki bu da eserin telif sebebi- nin insanların kemalâtına hizmet maksatlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Eserde geçen dinî, tasavvufî, tarihî ve mitolojik şahsiyetler, kavim, kabile ve mekân adları ile ilgili tenkitli metni Müderris Rezevî tarafından hazırlanan *Hadîkatü'l-hakîka*'nın

241 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 133; 646.

242 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 133; 286; 481; 550; 562.

243 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 469.

244 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 495.

245 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 495.

246 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 461.

247 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 411.

248 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 584; 578; 581.

249 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 733.

250 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 664.

251 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 108.

252 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 367.

253 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 107.

254 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 155, 407.

255 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 83, 316, 438.

256 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 454, 271, 107, 545.

257 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 443, 398, 332.

258 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 647, 459, 367.

259 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 702.

260 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 419.

261 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 168.

262 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 412.

263 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 392, 391, 353.

264 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 289.

265 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 460, 447, 93.

266 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 388, 140, 108.

267 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 572.

268 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 95.

269 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 115.

270 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 324, 322, 116.

271 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 485.

272 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 83, 320.

273 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 740.

274 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 69.

275 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 132.

276 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 410.

sonuna eklenen listelere bakılabilir.²⁷⁷ Bunun gibi Meryem Hüseyinî tarafında hazırlanan tenkitli metnin son kısmında da dinî ve tasavvufî, tarihî ve mitolojik kişilerin adları²⁷⁸ ile mekân isimleri bulunmaktadır.²⁷⁹

3.3. Hikâyelerin Anlatım Biçimi

Hadikatü'l-hakîka'daki hikâyeleri okura cazip kılan unsurlardan biri temsîlî anlatım metodudur. Hakîm Senâi anlatmak istediği meseleyi anlaşılır, çekici, tesirli ve muhatabın aklında kalıcı kılmak için bu yöntemle başvurmuştur denilebilir. Eserdeki hikâyelere bu açıdan bakıldığında hikâyelerin bir kısmı fabl ve alegoriktir. Fakat hikâyelerden çıkarılmış olan hisse herhangi dinî-tasavvufî ders veya sosyal-ahlâkî öğütten başka bir şey değildir. Bu yöntemi Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde de görmek mümkündür.²⁸⁰

Eserdeki alegorik hikâyelerde şahıs, tema ve olay örgüsü olmak üzere üç unsur görmek mümkündür ancak Hakîm Senâi hikâyeleri naklederken tema unsuruna daha önem verip diğer iki unsura pek fazla tevaccüh etmemiştir. Onun için hikâyelerin bir kısmı hayli basit olup belirsiz zaman ve mekânda gerçekleşmiş bir olayın anlatımı mahiyetindedir. Süfyân-ı Sevrî ile Bayezîd-i Bestâmî'nin Konuşması²⁸¹ ve Hz. Ali ile Düşmanın Konuşması²⁸² gibi hikâyelerde sadece tema ön plandadır ve sıradan bir hikâyede olması gereken -kişi, zaman, yer, olay örgüsü, anlatıcı- gibi unsurlar bu hikâyelerde bulunmamaktadır. Aynı zamanda Ahmak ile Deve,²⁸³ Genç Tilki ile Yaşlı Tilki²⁸⁴ gibi fabl türü hikâyelerinde de bu hususu görmek mümkündür. Dolayısıyla *Hadikatü'l-hakîka*'daki hikâyelerde daha çok verilmek istenilen tema edebî yönden kuvvetli bir şekilde ön plana çıkarılmıştır. Bazı hikâyeler asıl konudan sonra söylenip konunun muhatabın zihninde karşılık bulması gayesi güdülmüştür. Yine eserdeki hikâyelerin başka bir önemli özelliği ise şahıs unsurlarının belli olmamasıdır. Hikâyelerin başlığından da anlaşılacağı üzere şahıs adları yerinde sıfatlar kullanılmıştır.

3.4. Hikâyelerin Kaynağı

Hadikatü'l-hakîka'da tespit ettiğimiz 114 hikâyenin tamamının kaynağını ortaya koymak oldukça zor olmakla beraber eserden daha evvel kaleme alınmış bazı Arapça, Farsça ve Hintçe kitaplarda hikâyelerin bazılarının menşeiini bulmak mümkündür. *Hadika*'daki bazı hikâyeler daha önce Arap dünyasında kaleme alınmış kıssa kitaplarında, Hintçe masal kitaplarında ve Farsça hikâye eserlerinde bazı farklılıkla nakledilmiştir. Dolayısıyla bazı hikâyelerin ilk olarak kimin tarafından telif edildiğini veya nerede ortaya çıktığını tespit etmek kolay değildir fakat bu hususta yapılan bazı çalışmalar eserde geçen bazı hikâyelerin kaynakları bize bildirmektedir.²⁸⁵

277 Bk. Senâi-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 749-757.

278 Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâi-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka ve şer'atü't-tarîka*, haz. Meryem Hüseyinî, (Tahrân: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1382/1962), 317-320.

279 Senâi-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, haz. Meryem Hüseyinî, 321.

280 Bkz. Hüseyin Güllüce, "Mesnevî'de Temsîlî Anlatım ve Hikâye ve Temsillerle Kurân Âyetlerinin Açıklanması", *Erdem Dergisi* 18/50 (Nisan 2008), 129-160.

281 Senâi-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 95.

282 Senâi-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 388.

283 Senâi-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 83-84.

284 Senâi-yi Gaznevî, *Hadikatü'l-hakîka*, 132-133.

285 Golam Rıza Sâlmîyân vd., "Mukayese-yi Sahtâr-ı Hikâyethâ-yı Hadikatü'l-hakîka ve Şer'atü't-tarîka",

Hakîm Senâî *Hadîkatü'l-hakîka*'da rivayet ettiği hikâyelerde daha evvel kaleme alınmış olan; Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Rebî'u'l-ibrâr ve nuşûşü'l-ahbâr*, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Kimyâ-yı Saâdet* ve *İhyâü Ulûmuddîn*, Reşîdüddîn-i Meybüdü'nin (öl. 520/1126) *Keşfü'l-esrâr*, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*, İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Uyûnü'l-ahbâr*; Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, Ebu'l-Fütûh Cemaleddin Er-Râzî'nin (öl. 552/1157) *Tefsîr-i Ebû'l-fütûh er-râzî*, Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Er-Risâle*, Ebû'l-Muzaffer Mansûr es-Sem'ânî'nin (öl. 489/1096) *Tefsîr-ü'l-Kur'ân*, Keykâvus b. İskender'in (öl. 475/1082) *Kâbûsnâme*, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî'nin (öl. 381/992) *Es-Sa'âde ve'l-İs'âd*, Abdurrahmân es-Sülemî'nin (öl. 73/692) *Tabakâtu's-süfyye*, Ebû'l-Hasen Alî el-Hücvîrî'nin (öl. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*, Ebu İshâk en-Nisâbü'rî'nin (öl.427/1035) *Kıyasü'l-enbiyâ*, Nizâmülmülk'ün (öl. 485/1092) *Siyâsetname*, Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin (öl. 518/1124) *Mecmau'l-emsâl*, Muhammed bin Cerîr Taberî'nin (öl. 310/923) *Tarih-i Taberî*, Ebû İshak el-Husrî'nin (öl. 413/1022) *Zehrü'l-âdâb* ve Ahmed b. Muhammed el-Gazzâlî'nin (öl. 520/1126) *Sevânihu'l-uşşâk* gibi klasik eserlerden yararlanmışır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla da Hakîm Senâî; “Hz. Peygamber ile Kays-ı Âsım'ın Hikâyesi” ve “Aptal Kişi ile Deve Hikâyesi”ni Ebu'l-Fütûh Cemaleddin Er-Râzî'nin *Tefsîr-i Ebû'l-fütûh er-râzî* adlı eserinden, “İhtiyar Pîrin Nefsi ile Mücâdelesi Hikâyesi”ni Abdurrahman es-Sülemî'nin *Tabakâtu's-süfyye* isimli eserinden, “Hz. Ali'nin Ayağından Ok Çıkarma Hikâyesi”ni Reşîdüddîn-i Meybüdü'nin *Keşfü'l-esrâr* isimli eserinden, “Ebu Şuayb ve Eşi Cüheyre'nin Hikâyesi” ve “Abdullah-ı Revâha'nın Takvâ Taleb Etme Hikâyesi” Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* isimli eserinden, “Hz. İbrahim ile Hz. Cebrail'in Sohbet Hikâyesi” Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Alaaddin Konevî'nin *Şerhi't-ta'arruf*, Reşîdüddîn-i Meybüdü'nin *Keşfü'l-esrâr*, Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Sa'âdet* isimli eserlerinden, “Hz. Peygamber'in Göğsünün İnşirah Hikâyesi” *Kıyasu'l-Enbiya* isimli eserden, “Cemel Vakası Hikâyesi”ni Ebu Cafer Taberî'nin *Tarih-i Taberî*, *Kıyas-ı Enbiya* ve *Tarih-i Hulefâ* isimli eserlerinden, “Hz. Ali'nin Şehid edilme Hikâyesi”ni Ebû'l-Mevâhib Alî eş-Şa'rânî el-Mısırî'nin *Keşfü'l-gumme*, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk* isimli eserlerinden, “Hz. Musa'nın Allah'a En Güzel Mahlûkun Kim Olduğu Sorusunun Hikâyesi”ni Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmuddîn* isimli eserinden, “Bir Akıllının Alışveriş Hikâyesi” Ebû İshak el-Husrî'nin *Zehrü'l-âdâb* isimli eserinden, “Şiblî'nin İhlâs ve Riyâ Hikâyesi” Küşeyrî'nin *Risale-i Kuşeyri*, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*, Reşîdüddîn-i Meybüdü'nin *Keşfü'l-esrâr* isimli eserlerinden, “Ömer ile Çocukların Görüşme Hikâyesi” İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-ahbâr rebî'ü'l-ibrâr* eserlerinden, “Hz. Peygamber ile Kays-ı Asım'ın Hikâyesi” *Tefsîr-i Ebû'l-fütûh er-râzî* isimli eserden, “Genç Tilki ile İhtiyar Tilki Hikâyesi” Râgıb El-İsfahânî'nin *Muhadarâtü'l-üdebâ* isimli eserinden ve yine *Tefsîr-i Ebû'l-fütûh er-râzî* isimli eserden almıştır.

Eserde yer alan hikâyelerin bazıları olduğu gibi nakledilmiş bazıları da hikâyenin içeriği bozulmamak kaydıyla birtakım eklemeler ve çıkartmalarla yeniden oluşturulmuştur denilebilir. Örneğin: Körler ile Fil Hikâyesi²⁸⁶ *Hadîkatü'l-hakîka*'dan önce kaleme alınmış eserler-

Mecelle-yi Metn-Pujûhî-yi Edebî 69/29 (Güz 1395/1975), 100-127.

286 Senâî-yi Gaznevî, *Hadîkatü'l-hakîka*, 69.

den Ebu-Hayyân et-Tevhidî'nin *el-Mukâbesât* isimli eserinde,²⁸⁷ Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Saâdet*²⁸⁸ ve *İhyâü Ulûmuddîn*²⁸⁹ adlı eserlerinde benzer anlatımlarla nakledilmektedir.²⁹⁰

Hadikatü'l-hakîka'daki hikâyelerin büyük bir kısmı daha önce telif edilmiş eserlerden rivayet edilmiş olmasının yanı sıra bir kısmı da Hakîm Senâi'nin kendi hikâyeleştirmesidir denilebilir.

Sonuç

Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâi-yi Gaznevî (464/1071-525/1131[?]) tasavvuf ile edebiyatı meczedip yeni bir anlayış ortaya koymuş ve tasavvuf edebiyatının temelini atmış bir sûfi-şâirdir. Bu anlayışın en güzel örneği olarak da *Hadikatü'l-hakîka* ve *şer'atü't-tarîka* isimli eserini ortaya koymuştur. 10.000 beyitten oluşan ve tasavvufî bir mesnevî olarak telif ettiği bu eserinde Hakîm Senâi dînî, felsefî, hikemî ve ahlâkî konulara yer vermekle birlikte, ilk kez tasavvufun konularını nazım dünyasına taşımış ve konuları ele alırken anlatımı güçlendirmek ve okurun dikkatini cezbetmek için hikâye türünden yararlanmışır. *Hadikatü'l-hakîka*'da 114 hikâye yer almaktadır. Eserde yer alan bu hikâyeler ya okuyucunun dikkatini çekmek için konuya geçmeden önce verilmiş veya bir konu uzun uzun anlatıldıktan sonra konuyu pekiştirmek için ilgili hikâyenin sonunda sunulmuştur.

Hadikatü'l-hakîka'da mesnevî tarzında şiirin de anlatım ve tesir gücünden faydalanılarak verilen hikâyelerin en uzununu 58, en kısası ise 2 beyitten müteşekkildir. Eserde hikâyeler maksada götüren anlatımın bir aracı olarak kullanılmış ve muhataba verilmek istenilen mesajlar hikâye vasıtasıyla zaman zaman basitleştirilerek zaman zaman da anlatımı kuvvetlendirilerek verilmiştir.

Eserdeki hikâyeler İslam medeniyetinde var olan hikmeti kıssalar yoluyla anlatma geleneğinin manzuma tarzda sunulmuş ilk örneğidir. Tasavvuf tarihinde Mevlânâ gibi önemli mutasavvıfların çoğu daha sonra bu usulü yani tahkiye tarzını tercih etmiş ve eserlerinde kullanmışlardır.

Genel olarak *Hadikatü'l-hakîka*'da dînî ve tasavvufî konulara ağırlık verilmiştir. Hikâyeleri anlatmaktan maksat muhataba öğüt vermekle beraber onu ahlâkî ve tasavvufî yönden eğitmektir. Bu maksada hizmet edebilecek birçok konu daha önceki kaynaklardan aktarıldığı gibi bazen de müellifin kendi hikâye üslubuyla takdim edilmiştir.

Hikâyeler şahıslar açısından oldukça zengindir. Özellikle hikâyelerde tarihî-mitolojik şahsiyetler, dînî-tasavvufî şahsiyetler, ülkeler ve şehirler, özel mekanlar, kozmik âlem, gök cisimleri ve çeşitli hayvan isimlere oldukça fazla rastlanmaktadır. Hikâyelerde mekân yani olayların geçtiği yerler daha çok Bağdat, Nişâbur, Rey, Belh, Herat, Medine, Mekke gibi şehirlerdir.

Hikâyelerdeki şahıslar çoğunlukla sosyal karakterler olup, dînî-tasavvufî, tarihî-mito-

287 Ebu-Hayyân et-Tevhidî, *el-Mukâbesât* (Kahire: el-Tebâ el-Rahmâniyye t.y.), 259.

288 Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, haz. Hüseyin Hadyucem (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1386/1966), 4/51.

289 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 4/12.

290 Hikâyelerin kaynağı için bk. Golam Rizâ Salmiyan vd., "Mukayese-yi Sâhtâr-ı Hikâyethâ-yi Hadîkatü'l-Hakîka Bâ-Serçemehâ-yi Ân-Hikayât", *Metin Pujûhî-yi Edebî-yi Pâyiz* 69/20 (1395/1975), 105-110.

lojik, tipik ve temsilî karakterlerdir ve müspet yönleri ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu karakterler tarihî veya mitolojik kaynaklarda adı geçen meşhurlardır. Sultan Mahmud, Sultan Mes'ûd, Lokman-ı Hakîm, Nûşirevân-ı Âdil, Halife Me'mûn, Mecnun, Büyük İskender, Hipokrat bunlardan bazılarıdır. Hikâyelerde toplumda rastlanan tekke erbabından ilim ehline, sosyal tabakadan her insan tipine, çarşı pazar esnafına kadar her karaktere yer verilmektedir. Fabl tarzı hikâyelerde rolleri insanlar yerine çoğunlukla hayvanlar üslenmektedir.

Hikâyelerdeki olay örgüsü çoğunlukla bilinmeyen zaman ve mekânda gerçekleşmiştir. Mekke, Bağdat, Belh, Herat gibi şehirlerin yanında nadiren de olsa Rum ve Şam gibi belde-lerde geçmektedir. Zaman unsuruna pek yer verilmemiştir. Çoğunlukla bir gece, günlerden bir gün, yıllardan bir yıl gibi ifadeler tercih edilmiştir.

Hikâyelerin bir kısmı karşılıklı konuşma mahiyetinde olup başka bir kısmı ise rivayet şeklindedir. Karşılıklı konuşmalar çoğunlukla iki taraflı (dedim dedi, soru cevap) metodundan yararlanılmaktadır.

Hakîm Senâî *Hadîkatü'l-hakîka*'daki hikâyelerin bir kısmını daha evvel kaleme alınmış kaynaklardan amaca uygun nakletmiş ise de bir kısmını kendisi ibdâ etmiştir. Hikâyeleri nakletmekte Arapça ve Farsça kaynaklardan yararlanmışır. Buradaki önemli husus ise hikâyelerin mahiyetinin değişmemesidir.

Hikâyeler nakledilirken konusuna uygun olarak yer yer Kur'an ayetlerinden yararlanmışır. Böylece hikâyede verilmek istenilen mesaj ayetlerle teyit edilmiştir.

Bütün bu özellikleriyle Hakîm Senâî *Hadîkatü'l-hakîka*'da hikmetleri hikâyeye vasıtası ile muhatabına iletmeye çalışan ve bu yöntemi manzum bir eserde ilk defa kullanan sûfilerin öncüsü kabul edilmiştir. O bu yolla yüksek fikirleri muhatabına en iyi şekilde iletmış, anlaşılması güç konuları kolay ve anlaşılabilir bir hale getirmiştir. Muhatabı şiirin cazibesıyla irfan ve hikmet yolculuğuna çıkarmıştır.

Tasavvuf edebiyatı tarihinde önemli bir yere sahip olan *Hadîkatü'l-hakîka* konuları, dinî-tasavvufî ve ahlâkî hikâyeleri ve üslubu ile başta Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si ve Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ı olmak üzere birçok tasavvufî mesnevîlere kaynaklık etmiştir.

Kaynakça | References

Âbid, Abdul Cebbâr. *Ârâ ve Endîşehâ-yi Hâkîm Senâî-yi Gaznevî*. Kâbil: Matbaa-yı Şemşâd, Akademi-yi Ulûm-i Afganistan, 1396/1976.

Alıcı, Lütfi. “Mevlânâ'nın Şiir Anlayışında Tahkiyenin Yeri”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2007), 149-169.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. “Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşüncesinin Kaynakları”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 55-77.

Beşîr, Ali Asgar. *Seyrî der Mülk-i Senâî*. Mizan: İntişârât-i Beyhakî, 1356/1937.

Ceyhan, Semih. “Mesnevî, Rûhun Hikâyesi: Ankaravî'ye Göre Mesnevî'de Tahkiyenin Metafizik Delâleti”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 36/144 (2007), 94-113.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993.

Devlet Şâh-ı Samerkandî. *Tezkîretü's-şu'arâ*. haz. Edward Brown. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1382/1962.

Erçavuş, Deniz. *Senâî-yi Gaznevî'nin Gazellerinin Tasavvufî Açından İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Fürûzanfer, Bediüzzaman. *Ehadis ve Kısas-ı Mesnevî*. çev. Hüseyin Davudi. Tahran: 1381/1961.

Fürûzanfer, Bediüzzaman. *Şerh-i Ahvâl ü Nakd ve Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Ferîdüddîn Attâr Nîşâbü'rî*. Tahran: Encüme-i Âsâr-ı Millî, 1961.

Gazzâlî, Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. haz. Hüseyin Hadyucem. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1386/1966.

Gholam Hosein Yosûfî. “Bir Hikâyeci Olarak Mevlânâ”. çev. Ramazan Muslu *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/14 (2005) 645-658.

Golam Rıza Sâlmîyân vd. “Mukayese-yi Sahtâr-ı Hikâyethâ-yı Hadîkatü'l-hakîka ve Şer'atü't-tarîka”. *Mecelle-yi Metn-Pujûhî-yi Edebî* 69/29 (Güz 1395/1975), 100-127.

Güllüce, Hüseyin. “Mesnevî'de Temsîlî Anlatım ve Hikâye ve Temsillerle Kur'anKur'an Âyetlerinin Açıklanması”. *Erdem Dergisi* 18/50 (Nisan 2008), 129-160.

Halebî, Ali Asgar. *Güzide-yi Hadîkatü'l-hakîka*. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1382/1962.

Hümâyûn, Server. *Hakîm Senâî-yi Gaznevî ve Cehânbînî-yi O*. Kabil: İntişârât-ı Beyhakî-Matba-yi Âzâdî, 1389/1969.

İşretî, Abul Ahad. *Çehâr Kitâb-ı Nâyâb-ı Mecdûd Hakîm Senâî-yi Gaznevî*. Kabil: Muessise-yi İntişârât-ı el-Ezher, 1388/1968.

Kaban, Nurdan. “Senâî-yi Gaznevî'nin Hadîkatü'l-hakîka'sının Bölümleri”. *Doğu Esintileri* 15 (Temmuz 2021), 201-241

Kaban, Nurdan. *Senâî-yi Gaznevî'nin Hadîkatü'l-hakîka'sındaki Tasavvufî Terimler*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Kanar, Mehmet. "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/485-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Karahan, Abdülkadir. "900. Doğum Yılı Dönümü Münasebetiyle: Hakîm Senâî-i Gaznevî'nin Klâsik Türk Şiirine Tesiri". *Dünya Edebiyatından Seçmeler* 1/4 (Ekim 1977), 50-55.

Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefîî. *Tâziyânehâ-yı Sulûk ez Hekîm Senâî*, Tahran: İntişârât-ı âgâh, 1390/1970.

Kırlangıç, Hicabi. "Mevlânâ'da Senâî Etkileri", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 9/28 (2009), 7-32.

Küçük, Osman Nuri. "Mevlânâ'nın Üslup, Tasavvufî Fikir ve Meşrep Kaynaklarında Senâî". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 455-472.

Meryem Caferzâde vd. "Tahlîl-i Kârkerd-i Hikâyet Der- Hadîka-yı Senâî", *Faslnâme-yi Edebiyat-ı İrfânî Danişgâh-ı El-Zehra* 13/27 (1400/1980).

Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *Mesnevî Hikâyeleri*. haz. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1988.

Meyhen-Düht Ferrüh-Niyâ. "Sâhtâr-ı Dâstânî-yi Hikâyet-Hâ Der-Hadîkâ-yi Senâî". *Faslnâme-yi İlmî-Pujûhişî-yi Kâvuşnâme* 21 (1389/1969), 43-45.

Öztürk, Mürsel. "Hadîkatü'l-hakîka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1536/20502, Ankara: TDV Yayınları, 1989/1997.

Rezevî, Muderris. *Mesnevîhâ-yi Hakîm Senâî*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1348/1929.

Rızâ-yi Kânûnî, Hamid. "Nigeriş-i Senâî be Dâstân der Hadîka ve Dîvân", *Faslnâme-i Tahsîsi-yi Mutâla'ât-ı Dâstânî* 4 (1992).

Savi, Saime İnal. "Senâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/502-503. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Schimmel, Annemarie. *İslâmın Mistik Boyutları*. çev. E. Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayınları 2018.

Senâî-yi Gaznevî, Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem. *Hadîkatü'l-hakîka ve şer'atü't-tarîka*. haz. Muderris Rezevî. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1368/1949.

Senâî-yi Gaznevî, Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem. *Hadîkatü'l-hakîka ve şer'atü't-tarîka*. haz. Meryem Hüseyinî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1382/1962.

Senâî-yi Gaznevî, Ebü'l-Mecd Mecdûd b. Âdem. *Dîvân-ı Hakîm Ebü'l-Mecd Mecdûd b. Âdem Senâî Gaznevî*. nşr. Muderris Razavî. Tahran: Kitabhâne-i İbn Sînâ 1341/1922.

Senâi-yi Gaznevî, Hakîm. *Kârnâme-i Belh*. nşr. Muderris Razavî. Tahran: tsy.

Senâi-yi Gaznevî, Hakîm. *Seyrû'l-'ibâd ile'l-me'âd*. tsh. Saîd Nafîsî. Tahran: İntişârât-ı Âftâb, 1316/1898.

Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr. *el-Lüma': İslam Tasavvufu*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1996.

Şerîf Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyîd. *Kitâbü't-ta'rifât*. Kahire: 1938.

Tevhidî, Ebu-Hayyân. *el-Mukâbesât*. Kahire: el-Tebâ el-Rahmâniyye t.y.

Türk Dil Kurumu Sözlük. “hikâye”. Erişim 22.09.2023. <https://sozluk.gov.tr/hikaye>

Türk Dil Kurumu Sözlük. “tahkiye”. Erişim 22.09.2023. <https://sozluk.gov.tr/tahkiye>

YAZICI, Hüseyin. “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Zerrîn-Kûb, Abul Hüseyin. *Bâ Kârevân-ı Hülle*. Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât-ı Câvidân, 1343/1924.

Fusûlü'l-Üsrûşenî Adlı Eserin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı Hakkında Bir Değerlendirme

Şerif Gedik | 0000-0002-2032-119X | hacegan85@hotmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı, Pazaryeri Müftülüğü, Bilecik, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Öz

Mâverâünnehir'den Osmanlı coğrafyasına, buradan Hindistan'a kadar birçok farklı bölgede kaleme alınan Hanefî fakihlerine ait fûrû-i fıkıh ve fetâvâ eserlerini etkileyen *Fusûlü'l-Üsrûşenî* başta Osmanlı şeyhülislâmları olmak üzere birçok kadı ve müftünün eserlerine kaynaklık etmiştir. Bazı kaynaklarda döneminin müctehid âlimlerinden olduğu ifade edilen Ebû'l-Feth Mecdüddîn el-Üsrûşenî'ye ait olan eserin özellikle Osmanlı coğrafyasında etkisi daha fazla hissedilmiştir. Yargılama hukuku ile muâmelâta dair konuları ihtiva eden eserin gündelik hayatta karşılaşılan bazı sorunlar ile mahkeme ve resmi mercilere iletilen bazı konuları ele alması, eserin kaynak olarak kullanılma yoğunluğunun artmasına önemli katkı sunmuştur. Bu çalışmayla, eserin Hanefî fıkıh literatürü içerisinde muteber kabul edilen bazı kaynaklar üzerindeki etkisinden hareketle literatüre katkısını ortaya koymanın yanı sıra günümüz araştırmacılarının esere olan ilgisini artırmak ve yeni çalışmalar için esere dikkat çekilmesi umulmaktadır. Bu çalışmada, Mecdüddîn el-Üsrûşenî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgiler verilmesi, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* adlı eserin şekil ve muhteva özelliklerinin, kaynaklarının ve yazma nüshalarının incelenmesi bu eserin Hanefî fûrû-i fikhına yönelik şerh ve haşiyeler ile Osmanlı şeyhülislâm ve kadılarına ait bazı fetâvâ tarzı eserlerine kaynaklık etmesinin araştırılması ve eserden yapılan bazı iktibasların örnekleriyle birlikte aktarılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Hanefî Fıkıhı, Mâverâünnehir, Mecdüddîn el-Üsrûşenî, Fusûlü'l-Üsrûşenî.

Atıf Bilgisi

Gedik, Şerif. "Fusûlü'l-Üsrûşenî Adlı Eserin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı Hakkında Bir Değerlendirme". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 279-304.

<https://doi.org/10.33718/tid.1333009>

Geliş Tarihi : 26.07.2023

Kabul Tarihi : 26.10.2023

Yayın Tarihi : 31.12.2023

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

ıkar atışması : ıkar atışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Evaluation of the Contribution of Fusul al-Urusheni to the Hanafi Fiqh Literature

Şerif Gedik | 0000-0002-2032-119X | hacedgan85@hotmail.com

Presidency of Religious Affairs, Pazaryeri District Mufti, Bilecik, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Abstract

Fusul al-Urusheni, who influenced the fiqh and fatawa works of Hanafi jurists written in many different regions from Transoxiana to the Ottoman geography and from there to India, became the source of the works of many judges and muftis, especially the Ottoman sheikhulislam. The influence of the work belonging to Mecduddin al-Urusheni, who is stated to be one of the mujtahid scholars of his period in some sources, was especially felt in the Ottoman geography. The fact that the work, which includes the subjects of furu fiqh and trial law, deals with some problems encountered in daily life and some issues referred to the courts and official authorities, has contributed significantly to the increase in the frequency of applying to the work. With this study, it is hoped that the work will increase the interest of today's researchers to the work and draw attention to the work for new studies, as well as revealing its contribution to the literature with its impact on some sources accepted in the Hanafi fiqh literature. In this study, brief information about the life and works of Mecduddin el-Urusheni was given, and the form, content features, sources and manuscript copies of the work called Fusûlü'l-Ûsrûşenî were examined. In addition, it is aimed to be the source of Fusul al-Urusheni's commentaries on Hanafi furu fiqh and some fatawa-style works of Ottoman sheikh al-Islams and judges, and to convey some quotations from the work with examples.

Keywords

Islamic Law, Hanafi fiqh, Transoxiana, Mecduddin al-Urusheni, Fusul al-Urusheni.

Citation

Gedik, Şerif. "An Evaluation of the Contribution of Fusul al-Urusheni to the Hanafi Fiqh Literature". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 279-304.

<https://doi.org/10.33718/tid.1333009>

Date of Submission : 26.07.2023

Date of Acceptance : 26.10.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Mâverâünnehir fıkıh havzasında yetişmiş, ilimle iştigal eden bir ailede dünyaya gelen Ebü'l-Feth Mecdüddîn el-Üsrûşenî'nin (ö. 637/1240'tan sonra) fakih kimliği ile temayüz etmesini sağlayan en önemli eserlerinden birisi *Fusûlü'l-Üsrûşenî* adlı eseridir. Bu eser, muâmelât ve yargılama hukukuna dair konuları içeren birçok fîrû-i fıkıh ve fetâvâ kitaplarına kaynaklık etmiş, *Fusûlü'l-İmâdî* ve *Câmiu'l-fusûleyn* gibi iki önemli eserin ise metin inşasına mesnet teşkil etmiştir. *Fusûlü'l-Üsrûşenî* hakkında yaptığımız araştırmada müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışmanın literatüre katkı sunması ve eser hakkında araştırma yapmak isteyenlere yol gösterip, ışık tutması arzu edilmektedir. Gerek Osmanlı coğrafyası gerekse diğer Müslüman coğrafyalarda yazılan birçok esere etki eden *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'nin detaylı olarak incelenmesi, etkilemiş olduğu önemli bazı eserlerin tespiti ve Hanefî fıkıh literatürüne katkısının ortaya konulması da ayrıca önem arz etmektedir.

Fusûlü'l-Üsrûşenî otuz fasıldan müteşekkil olup, yargılama hukuku ile fîrû-i fıkıha yönelik konuları ihtiva etmektedir. Eserde mahkemeye intikal eden çeşitli konularla ilgili mahkeme tutanaklarına yer verilmesi, gündelik hayatta karşılaşılan bazı sorunların çözümüne yönelik bilgilerin aktarılması, konuların müstakil fasıllarda ele alınması ve ana konuların yanında birçok tali meselenin nakledilmesi, Hanefî mezhebinde zâhirü'r-rivâye olarak nitelendirilen eserler başta olmak üzere muteber kaynaklardan nakilde bulunması, esere olan güveni artırmış ve birçok âlimin eserden istifade etmesini sağlamıştır.

Hanefî fıkıh birikimi içerisinde önem arz ettiğini düşündüğümüz *Fusûlü'l-Üsrûşenî*, Osmanlı şeyhülislâmlarına ait *Mühimmâtü'l-müftî* ve *Fetâvâ-yı Ankaravî* gibi eserler başta olmak üzere İslâm dünyasında gerçekleştirilen kanunlaştırma ve hukukî düzenlemelere kaynaklık teşkil eden *el-Fetâva'l-Hindiyye* gibi önemli eserlerin kaynakları arasında yer almış ve kendisinden birçok kez nakilde bulunulmuştur. Ayrıca bu eser, Osmanlı âlimlerinden Müeyyездâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516) ile Kadri Efendi (ö. 1084/1674) gibi üst düzey görevlerde bulunan zevatın da fetvâ mecmualarına kaynaklık etmiştir.

Bu çalışmada Mecdüddîn el-Üsrûşenî'nin hayatı, eserleri, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* adlı eserinin özellikleri, muhtevası, kaynakları ve yazma nüshaları ele alınarak, eserin Hanefî fıkıh literatürüne katkısı, etkilemiş olduğu bazı eserler üzerinden örnekler ışığında incelenmiştir.

1. Mecdüddîn el-Üsrûşenî'nin Hayatı ve Eserleri

Bu kısımda Üsrûşenî'nin¹ hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek olup, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* adlı eser detaylı olarak incelenerek eserin önemi ve özelliklerine işaret edilecektir.

1 Kaynaklarda "Üsrûşenî" şeklindeki daha yaygın bir kullanım olmasına rağmen "Üsrûşenî" şeklinde kullanımın daha doğru olduğu ifade edilmiştir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1977), 1/177; Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi-tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1413/1993), 4/134. Üsrûşenî'ye ait eserlerin yazma nüshaları incelendiğinde eserlerin mukaddimelerinde "Üsrûşenî" nisbesinin kullanıldığı görülür. "Üsrûşenî" şeklindeki kullanım için bk.: Ebü'l-Feth Mecdüddîn el-Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 571), Mukaddime; (Esad Efendi, 834), Mukaddime; Üsrûşenî, *Ahkâmü's-sığâr* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah, 649), Mukaddime.

1.1. Mecdüddîn el-Üsrüşeni'nin Hayatı

Hayatı hakkında sınırlı bilgiye ulaşabildiğimiz Üsrüşeni'nin asıl adı Ebü'l-Feth Mecdüddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hüseyn b. Ahmed el-Üsrüşeni'dir.² Mâverâünnehir'in Fer-gana bölgesinin batısında kalan Üsrüşene diye anılan bölgenin merkezinde dünyaya geldiği ifade edilen Üsrüşeni'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda bir netlik söz konusu değildir.³

Babası Celâleddîn Mahmûd'un *Hidâye* sahibi Burhâneddîn el-Mergînânî'den (ö. 593/1197) fıkıh okuduğu⁴ ve Hanefî fakihlerinden Yusûf es-Semerkandî'ye (ö. 556/1161) ait olan *el-Mültekât fi'l-fetâvâ* isimli eseri konularına göre yeniden düzenlediği belirtilmiştir.⁵ Üsrüşeni, *Fusûl*'ünde babasının *Fevâid* isimli eserine⁶ atıfta bulunmuş, ayrıca babasının *el-Câmiu's-sağîr*'in haşiyesinin vekâlet bahsinde bazı bilgileri kayıt altına aldığını belirtmiştir.⁷ Kefevî, Üsrüşeni'nin ilim konusunda babasıyla aynı tabakada yer aldığını, hatta fûrû-i fıkıh ve usûlde babasından daha ileri bir seviyede olduğunu ve dönemin müctehid âlimleri arasında sayıldığını ifade etmiştir.⁸ Kaynaklarda Üsrüşeni'nin başta babası⁹ olmak üzere Zahîrüddîn el-Buhârî (ö. 619/1222), Mergînânî ve Yûsuf es-Semerkandî¹⁰ gibi âlimlerden ders aldığı,¹¹ Hüsameddîn el-Ulyabâdî'ye ise hocalık yaptığı ifade edilmiştir.¹² Müellif, *Fusûlü'l-Üsrüşeni*'de Necmüddîn isimli bir zatın hocası olduğunu belirtmesine¹³ rağmen ismini tam olarak zikretmediği, herhangi bir künye, nispet ve lakabına da yer vermediği için tarafımızca bu zatın kim olduğu tespit edilememiştir.

- 2 Üsrüşeni'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklardan bazıları şunlardır: Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf (Dimeşk; Dârü'l-Kalem, 1992), 279; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1881), 244b-245a; Abdulhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 200; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin es-mâül-müellifin ve âsârü'l-musanifin*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-Ibnül Emin Mahmud Kemal (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 2/113; Halit Ünal, "Mâverâünnehir Fakihlerinden el-Urusheni", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Kayseri 1986), 243-250.
- 3 Murteza Bedir, "Üsrüşeni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/392.
- 4 Kefevî, *Ketâbü a'lâm*, (Feyzullah Efendi, 1881), 244b.
- 5 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Muallim Rifat (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1813; Bedir, "Üsrüşeni", 42/392; Ahmet Özel, "Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/479.
- 6 Üsrüşeni, *Fusûlü'l-Üsrüşeni* (Ragıp Paşa, 571), 97b.
- 7 Üsrüşeni'nin babası tarafından *Câmiu's-sağîr*'in haşiyesine yazılan not şudur: Alma ve satmaya vekil tayin edilen kişi kaybolursa, dinden irtidad ederse veya ölürse hüküm müvekkile döner. Üsrüşeni, *Fusûlü'l-Üsrüşeni* (Ragıp Paşa, 571), 5a.
- 8 Kefevî, *Ketâbü a'lâm*, (Feyzullah Efendi, 1881), 245a. Aynı bilgiler Leknevî tarafından tekrar edilmiştir. bk.: Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 200.
- 9 Üsrüşeni, *Siyerü'l-kebir*'de geçen "vekilin görevinden azledilme" meselesini babasına okuduğunu belirtmiştir. Üsrüşeni'nin *Fusûl*'ünde yapmış olduğu bu açıklama, babasıyla bazı ilmi meseleleri müzakere ettiğine ve aralarında ilmi açıdan bir bağ olduğuna işaret etmektedir. Üsrüşeni, *Fusûlü'l-Üsrüşeni* (Ragıp Paşa, 571), 4b.
- 10 Murteza Bedir, Üsrüşeni'nin, Mergînânî ile Yûsuf es-Semerkandî'den ders almasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. bk.: Bedir, "Üsrüşeni", 42/392.
- 11 Kefevî, *Ketâbü a'lâm*, (Feyzullah Efendi, 1881), 245a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 200.
- 12 Kefevî, *Ketâbü a'lâm*, (Feyzullah Efendi, 1881), 245a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 59-60, 93.
- 13 Üsrüşeni, *Fusûlü'l-Üsrüşeni* (Ragıp Paşa, 571), 6b

1.2. Eserleri

1.2.1. Câmîu ahkâmi's-sığâr (Ahkâmü's-sığâr)

Eser, küçüklerle ilgili dini ve hukukî hükümleri içeren en eski müstakil kitap olarak bilinmektedir. Hanefî mezhebi esas alınarak yazılan eserde fakihlerin isim ve görüşlerinin yanı sıra yapılan nakillerin kaynaklarına da yer verilmiştir. Üsrûşenî ele aldığı konularla ilgili diğer mezheplerin görüşlerine nadiren yer verirken, Hanefî mezhebi içerisindeki farklı görüş ve fetvâları aktarmıştır. Görüşlere mesnet teşkil eden delilleri ise zikretmemiştir.¹⁴ Kütüphanelerde birçok yazma nüshası¹⁵ bulunan eserin basımı¹⁶ gerçekleştirilmiş ve Türkçeye¹⁷ çevirisi de yapılmıştır. Eserde küçüklerle ilgili ele alınan konulardan bazıları şunlardır: Tahâret, namaz, zekât, oruç, hac, kurban, nafaka, ceza müeyyideler, hibe, kira sözleşmesi, alışveriş ve küçüğün mirasçı olmasıyla ilgili bahisler.¹⁸

1.2.2. Fetâva'l-Üsrûşenî

Ahkâmü's-sığâr'ın hâtîme¹⁹ kısmında büyük bir fetvâ kitabı yazmak istediğini ifade eden Üsrûşenî'nin *Fetâvâ's*ının sadece "Kitâbü'l-Kerâhiyye" kısmı günümüze ulaşmış olup, eserin bu kısmı Türkçeye tercüme edilmiştir.²⁰ Helaller ve haramlarla ilgili meseleleri ihtiva etmekte olan eser, kırk fasıl olarak tertip edilmiştir. Eserin neşri gerçekleştirilmemiştir.²¹

1.2.3. el-Es'ile ve'l-ecvibe

Mâverâünnehir bölgesinde Üsrûşenî'den önce yaşamış olan fakihlere yöneltilen sorular ve cevapların derlenerek bir araya getirildiği eserdir. Eserde birçok Farsça fetvâyâ yer verilmiş olup, eserin neşri gerçekleştirilmiştir.²²

1.2.4. Kurretü'l-ayneyn fi islahi'd-dâreyn

Câmîu ahkâmi's-sığâr'ın neşrini gerçekleştiren Mustafa Semîde²³ ile Brockelmann'ın Üsrûşenî'ye ait olduğunu ifade ettikleri bu eserin, Kahire'de bir nüshasının bulunduğu belirtilmiştir.²⁴ Eser Erzurum müftüsü Kadızâde Ârif Efendi'nin (ö. 1173/1760) *Bahru'l-fetâvâ* isimli eserinin kaynakları arasında zikredilmektedir.²⁵

14 Üsrûşenî, *Ahkâmü's-sığâr* (Fezullah, 648), 1b-189b.

15 Ebü'l-Feth Mevdüddîn el-Üsrûşenî, *Ahkâmü's-sığâr* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Fezullah, 648); (Fezullah, 649), (Fezullah, 650); *Câmîu ahkâmi's-sığâr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3987).

16 *Câmîü'l-fusûleyn*'nin kenarında (Kahire 1300); (Bağdat 1982-1983); (Beyrut: 1997); (Taşkent: 2010).

17 Eser, İbrahim Canan tarafından 1984'de "*Ahkâmü's-sığâr: İslam Hukukunda Çocuklarla İlgili Hükümler*" adıyla tercüme edilmiştir.

18 Üsrûşenî, *Ahkâmü's-sığâr* (Fezullah, 648), Fihrist.

19 Üsrûşenî, *Ahkâmü's-sığâr*, nşr. Mustafa Semîde (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 380.

20 Eserin günümüze ulaşan kısmı 1995 yılında Halit Ünal tarafından "*İslâm'da Helaller ve Haramlar: Kitâbü'l-Kerâhiyye*" ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

21 Ebü'l-Feth Mevdüddîn el-Üsrûşenî, *Fetâva'l-Üsrûşenî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 591); (Mısır: Ezher Üniversitesi, 334792).

22 Ebü'l-Feth Mevdüddîn el-Üsrûşenî, *el-Es'ile ve'l-ecvibe*, nşr. Müslim Rızkî Atâ (Taşkent: 2011).

23 Üsrûşenî, *Ahkâmü's-sığâr*, (Neşredenin girişi), 3.

24 Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l Arabî*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr-Seyyid Ya'kûb Bekir-Ramazan Abdüttevâb (Kahire: 1983), 6/343.

25 Bünyamin Çalık, *Kadızâde Muhammed Ârif Efendi'nin "Bahru'l-Fetâvâ" Adlı Eserinin Fetvâ Açısından Değerlendirmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 845.

1.2.5. Fusûlü'l-Üsrûşenî

Üsrûşenî'nin ilk telifi olarak bilinen eser, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* olarak meşhur olmuştur. Üsrûşenî mukaddimede eserini her ne kadar *Kitâbü'l-Fusûl*²⁶ olarak isimlendirdiğini ifade etse de kütüphane kayıtlarında eserin *el-Fusûl fi'l-muâmelât*²⁷ veya *Fusûlü'l-muâmelât*²⁸ şeklinde de kayıt altına alındığı görülmektedir.

Üsrûşenî, “*Hayatımın en güzel kısmını âlimlerin en iyi eserlerine ve inci gibi konularına bakmaya harcadım. Onların ifadelerinin inceliklerini ve içerisine daldıkları şeylerin güzelliklerini görünce; ahiret azığı olsun diye o hazineden bir pay almak istedim...*” diyerek eserini yazmasındaki gayesini ifade etmiştir. Eserinin içeriğine yönelik olarak ise kazâ ve dâva meseleleri ile bunlarla ilgili fetvalara yer verdiğini, sıkça yargıya intikal eden muâmelât konularının yanı sıra, nikâh ve talâk meselelerini de ele aldığını ifade etmiştir.²⁹

Otuz fasıldan müteşekkil olan eser, yazma nüshaların ferağ kaydında belirtildiğine göre hicri 625 yılının Cemâziyelevvel ayının başlarında tamamlanmıştır ve müellif eserini tamamladığında henüz 32 yaşındadır.³⁰

1.2.5.1. Eserin Muhtevası ve Özelliği

Eserde fihriste yer verilmiş olup, fasıllarda ele alınacak ana konuların yanı sıra bazı alt başlıklara da işaret edilmiştir. Eserde ele alınan ana konular sırasıyla şunlardır:³¹

1. Hâkimlik ve hüküm verme hakkında
2. İc̣tihadî konularda hüküm verme
3. Yemin etme ve bununla ilgili konular
4. Gâib, mefkûd ve gaîblerin malları hakkında hüküm verme
5. Davalarda hak sahiplerinin birbirlerinin yerine geçmesi
6. Başkasına hasım olabilen ve olamayanlar
7. İstihkâk, aldanma ve benzer konuların incelenmesi
8. Akar tespiti ve akar ile ilgili davalar
9. Davanın türleri ve sıhhat şartları
10. Dava ve şahitlikte işaret, nispet ve tarif
11. Vakıa, mahdar ve siciller hakkındaki konuların incelenmesi
12. Davalarda çelişki
13. Vakıf mallarıyla ilgili davalar ve şahitlik konusu
14. Hâric ve zilyed davası ve davalarda tarih zikredilmesi

26 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), Mukaddime.

27 Ebü'l-Feth Mecdüddîn el-Üsrûşenî, *el-Fusûl fi'l-muâmelât* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 5634).

28 Ebü'l-Feth Mecdüddîn el-Üsrûşenî, *Fusûlü'l-muâmelât* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 15 Hk. 770/5).

29 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), Mukaddime.

30 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Esad Efendi, 834), 352a; (Fatih, 2426), 368b.

31 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), Fihrist; (Esad Efendi, 834), Fihrist.

15. Şahitler arasındaki uyuşmazlıklar
16. Dava açılmasına ihtiyaç duyulmaksızın şahitlerin dinlenilmesi ve tesâmuya dayalı şahitlik
17. Çeyiz, nafaka, mehir ve nikâh konularıyla ilgili davalar ve hükümleri
18. Fuzûlînin tasarrufları
19. Muhayyerlikler ve kısımları
20. Şartla batıl olan ve olmayan akitler
21. Boşama yetkisinin devredilmesi
22. Muhâlea ve onunla ilişkili meseleler
23. Müteveli, hâkim, vasî ve babanın tasarruflarıyla ilgili konular
24. Vârisler, tereke ve terekeye taalluk eden borçlarla ilgili konular
25. Fâsid tasarruflar ve bunların hükümleri hakkında
26. Gasp edilmiş, rehin verilmiş veya kiraya verilmiş şeylerin satışı
27. Şuyû' meseleleri ve bunlarla ilgili hükümler
28. Bey' bi'l-vefâ
29. Tazmin sorumluluğu gerektiren durumlar
30. Muhtelif konular hakkında hükümler

Fusûlü'l-Üsrûşenî'nin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

Eserde zikredilen hadislerin kaynakları belirtilmemekle birlikte, hadislerin fikhî hükümlere mesnet teşkil ettiği müşahade edilmektedir.³² *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'de herhangi bir konu hakkında hüküm ortaya koyulurken, hadis ve sahabe kavli başta olmak üzere örf, istihsân, maslahat ve istishâb gibi fikhî prensiplere müracaat edilmiştir.³³

Eserde Hanefî mezhep imamlarının kendi aralarındaki görüş ayrılıkları³⁴ başta olmak üzere Şâfiî ve Hanefîler arasındaki ihtilaflara değinilmiş,³⁵ İbn Ebû Leylâ³⁶ ile Süfyân es-Sevri³⁷ gibi âlimlerin görüşleri de aktarılmıştır. *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'de ele alınan meseleler hakkında fakihlerin lehte ve aleyhte birçok görüşü aktarıldıktan sonra “velhasıl” denilerek bazı konular yeniden özetlenmiştir.³⁸

Eserde fakihlerin görüşleri arasında tercihte bulunulurken veya müftâ bih olan görüşe işaret edilirken “aleyhi'l-fetvâ/fetvâ alâ, bihî eftâ/yüftâ bihî, esah/sahih, ne'huzü bihî/ehaze bihî, hüve'l-muhtâr” gibi ıstılahlar/tercih kalıpları kullanılmıştır.³⁹

32 “Kadı tayin edilen bıçaksız boğazlanmıştır.”, “Kadılar, sultanlarla birlikte; âlimler ise peygamberlerle beraber haşır olunacak” gibi hadisler, kadılık görevini ifâ etmenin hükmünü tespit konusunda âlimlerin referans aldıkları delillerdendir. Ayrıntılı bilgi için bk.: Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), 2a.

33 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), 2a, 3a, 6b.

34 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), 5b, 24a, 47a, 94b.

35 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), 5b, 6a-b, 8a, 25b, 121b.

36 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), 5b, 25b.

37 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), 25b.

38 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), 9a, 25a, 39b, 92b.

39 Tercih lafızların kullanıldığı yerler için bk.: Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), 3a, 4a-b, 6b, 20b, 27a, 42b, 96b, 211a.

Fusûlü'l-Üsrûşeni'de rumuz kullanılmamış, kendisinden nakilde bulunan eser ve fakihlerin isimleri genellikle meşhur oldukları şekliyle zikredilmiştir.⁴⁰

Eserin kaynakları incelendiğinde fûrû-i fıkha yönelik eserlerin daha ağırlıklı olduğu fetâvâ, şürût ve vâkıât türü eserlerin ise hatırı sayılır derecede bir yekûn oluşturduğu ve kaynakların tamamına yakınının ise Hanefî mezhebine ait olduğu gözlemlenmektedir.⁴¹ Kendisinden nakilde bulunan kaynaklar arasında *Fetâvâ'd-Dinârî* gibi Farsça kaleme alınmış eserler müstesna edilirse, kendisinden istifade edilen diğer kaynakların tamamı Arapçadır.

Müellif alıntı yaparken kimi zaman meseleyi kaynaktan gördüğünü açıkça söylemektedir. Örneğin vekâletle ilgili bir meseleyi izah ederken “*Muhtasar*’ın vekâlet kısmında şunu gördüm”⁴² demesi veyahut mahkemeye intikal eden bir dava hakkında “*Müntekâ*’nın dava kısmında şunu gördüm”⁴³ demesi gibi.

Fusûlü'l-Üsrûşeni'nin önemli diğer bir özelliği ise eserin muhtelif yerlerinde “falanca zata şöyle soruldu.....o da bu soruya şu cevabı verdi” şeklinde soru-cevap yönteminin kullanılmış olmasıdır. Bu yöntemle bir taraftan ele alınan meseleler izah edilirken, diğer taraftan kendisine soru yöneltilen fakihin o mesele özelindeki görüşünün aktarılması sağlanmıştır.

1.2.5.2. Kaynakları

Hanefî mezhebinin muâmelât ve yargılama hukukuna dair konularını ihtiva eden eserin kaynakları incelendiğinde özellikle “zâhirî’r-rivâye” diye isimlendirilen ve İmam Muhammed’e ait eserler ile bunlara yazılan şerh ve haşiyelerin eserin kaynaklarının önemli bir kısmını teşkil ettiği müşahede edilmektedir.⁴⁴

Eserde kaynağına atıfta bulunmaksızın sadece fakih ismi zikredilerek görüş beyan edilen yerlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Mezhebin önde gelen ve görüşleri muteber kabul edilen Şemsüleimme el-Halvânî, Şeyhülislâm Mahmûd el-Özkendî, Şemsüleimme es-Serahsî, Pezdevî, Zahîrûddîn el-Mergînânî gibi âlimler, eserin muhtelif yerlerinde sadece isimleri zikredilerek görüşlerine yer verilen fakihlerden bazılarıdır.⁴⁵ Bu fakihlerin eserleri belirtmek suretiyle görüşlerine yer verildiği de olmuştur.⁴⁶

Fusûlü'l-Üsrûşeni'nin kaynak kullanım yoğunluğu fasıllara göre farklılık arz etmektedir. Bazı kaynaklara ilk fasıllarda hiç yer verilmemesine rağmen daha sonraki fasıllarda atıfta bulunulduğu veyahut ilk fasıllarda kendisine atıfta bulunulmasına rağmen sonraki fasıllarda ise atıfta bulunulmadığı tespit edilmiştir. Örneğin *el-Hidâye* adlı esere ilk fasıllarda hiç atıfta bulunulmamasına rağmen bu esere on birinci fasıl itibarıyla atıfta bulunulduğu

40 Şeyhülislâm Ali el-İsbicâbî'nin *el-Mebsût*'u; Lâmişî'nin *Vâkıât*'i; Şemsüleimme el-Halvânî'nin *Edebü'l-Kâdî*'si, *Siyerü'l-kebir*, *el-Muhît*; *ez-Zahîre* vd. Üsrûşeni, *Fusûlü'l-Üsrûşeni* (Ragıp Paşa, 571), 2a-b, 4b, 6a.

41 Eserin bu tür kaynak örnekleri için bk.: Üsrûşeni, *Fusûlü'l-Üsrûşeni* (Ragıp Paşa, 571), 2a-b, 6b, 7b, 8a, 36a, 112a, 140b, 141a, 242b.

42 Üsrûşeni, *Fusûlü'l-Üsrûşeni* (Ragıp Paşa, 571), 16b.

43 Üsrûşeni, *Fusûlü'l-Üsrûşeni* (Ragıp Paşa, 571), 21b.

44 İmam Muhammed'in eserlerinin kaynak olarak kullanıldığı yerlerden bazıları için bk.: Üsrûşeni, *Fusûlü'l-Üsrûşeni* (Ragıp Paşa, 571), 1b, 5b, 8a, 26b, 43b, 92b, 131a, 260b, 262a.

45 Üsrûşeni, *Fusûlü'l-Üsrûşeni* (Ragıp Paşa, 571), 2b, 3a, 4a, 5a, 6a, 42a.

46 Üsrûşeni, *Fusûlü'l-Üsrûşeni* (Ragıp Paşa, 571), 4b, 9a, 43a, 261a.

gözlemlenmektedir.⁴⁷

Eserde kendisine en fazla atıfta bulunulan kaynakların başında *ez-Zahîre*, *el-Muhît* ve *Fetâvâ-yı Reşîdüddîn* gibi eserler gelmektedir. Bu eserlere neredeyse bütün varaklarda atıfta bulunulmuştur.

Fusûlü'l-Üsrûşenî'de “Fevâidu bazı meşâyih”, “Fevâidu bazı eimme”, “âmmetü'l-kütûb ve bazı Şürût” gibi eserler mutlak zikredilmiştir.⁴⁸ Bu tarz kaynak kullanımında eser ve müellif tespiti mümkün değildir. Dolayısıyla *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'nin kaynak sayısını kesin bir şekilde ifade etmek mümkün gözükmemektedir.

Eserde Kudûrî ve Tahâvî gibi bazı fakihlerin eserlerinin şerhlerinden istifade edilmesine rağmen hangi şerhinden veya şerhlerinden yararlanıldığı açıkça ifade edilmemiş, bunun yerine *Şerhu'l-Kudûrî*, *Şerhu't-Tahâvî* ve *Şerhu Câmiî's-sagîr* gibi mutlak ifadelerle yer verilmiştir. Bu tarz kullanımlar eserin kaynaklarının tespitini zorlaştırmakta ve hangi şerhten istifade edildiğini belirlemeyi güçleştirmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin kaynakları şunlardır:⁴⁹

Eser Adı	Müellifi	Türü	Fusûlü'l-Üsrûşenî'de Geçtiği Bazı Yerler
Akziyye	Zahîrüddîn el-Buhârî (ö. 619/1222)	Fürû-i Fıkıh	2a, 24a, 41b
el-Asl	İmam Muhammed (ö.189/805)	Fürû-i Fıkıh	96a, 131a,135a, 148a, 261a
el-Câmiu'l-asgar	Ebû Velîd es-Semerkandî (ö. 450/1058)	Fürû-i Fıkıh	20b, 35a, 135a, 262b
el-Câmiu'l-kebîr	İmam Muhammed	Fürû-i Fıkıh	8a, 26b, 236b
el-Câmiu's-sagîr	İmam Muhammed	Fürû-i Fıkıh	148b, 260b, 263a
Cevâmiu'l-fıkh	Attâbî (ö. 586/1190)	Fetâvâ	40b, 257a
el-Câmi fi'l-Fetâvâ	-----	Fetâvâ	237a, 242a, 255b, 265a
Ecnâs	Nâtîfî (ö. 446/1054)	Fürû-i Fıkıh/Furûk	263b
Edebü'l-kâdî	Hassâf (ö. 261/875)	Fürû-i Fıkıh/ Muhakeme Usûlü	2b, 28b
Edebü'l-kâdî	Halvânî (ö. 452/1060)	Fürû-i Fıkıh	9a

47 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), 92b, 95b, 264b, 272b.

48 Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), 5a, 9b, 35a, 133a.

49 Eser isimlerindeki sıralamada eser adlarının alfabetik sıralaması esas alınmıştır.

Fetâvâ'd-Dinârî	Ebû Nasr Alâeddîn ed-Dinârî (ö. 593/1197)	Fetâvâ	3b, 22a, 23a, 34b, 253b
Fetâvâ-yı Ebû'l-Leys	Semerkandî (ö.373/983)	Fetâvâ	238b, 254b, 255a
Fetâvâ-yı Fadlî	Ebû Bekr el-Fadlî	Fetâvâ	148b
Fetâvâ-yı Ehli Semerkand	-----	Fetâvâ	148b, 266a
Fetâvâ Kâdîhân	Mahmûd el-Özkendî (ö. 592/1196)	Fetâvâ	5a, 5b, 13b, 14b
Fetâvâ'l- Kadî Zahîreddîn	-----	Fetâvâ	4b, 6a, 7a, 31b, 42b
Fetâvâ-yı Kadî İmam Fahrüddîn	-----	Fetâvâ	37a, 43a-b, 100b, 251b, 246a
Fetâvâ'n-Nesefî	Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142)	Fetâvâ	3b, 22b, 41b, 244a
Fetâvâ-yı Reşîdüddîn	Abdullah Reşîdüddîn en-Nisâburî (ö. 598/1201)	Fetâvâ	4b, 5b, 6b, 7a, 15b, 18b
Fetâvâ Sâhibül-Muhît	Burhaneddîn el-Buhârî (ö. 616/1219)	Fetâvâ	24a, 31b, 35b
el-Fetâvâ's-sugrâ	Sadrüşşehîd Hüsâmeddîn (ö.536/1141)	Fetâvâ	5a, 7a-b, 8a, 20a-b, 21a, 33a, 42b
Fetâvâ ŞemsüIslâm el-Özkendî	ŞemsüIslâm Mahmûd el-Özkendî	Fetâvâ	43a
Fevâidü Nizâmeddîn	ŞeyhüIslâm Nizâmeddîn (ö. 600/1203)	Fetâvâ	5a-b, 45a
Fevâidü Sâhibü'l-Muhît	Burhaneddîn el-Buhârî (ö. 616/1219)	Fetâvâ	235a, 249b, 261b
Fevâidü ŞeyhüIslâm Burhâneddîn	Mergînânî (ö. 593/1197)	Fetâvâ	3b, 5a, 27a
Fevâidü ŞemsüIslâm	-----	Fetâvâ	96a, 240a
Garibü'r-rivâye	Ebû Şucâ' el-Alevî	Fürû-i Fıkıh	246b, 261a, 265a
el-Hidâye	Mergînânî	Fürû-i Fıkıh	92b, 95b, 264b, 272b
el-İşârât	Rüknüddîn el-Kirmânî (ö. 543/1149)	Fürû-i Fıkıh	212b

Kitâbü'l-Ahkâm	Nâtîfî	Fürû-i Fıkıh	27a, 32b, 131a, 263b
Kitâbü'd-De'âvî ve'l-Beyyinât	Burhaneddîn el-Buhârî	Fürû-i Fıkıh	14a, 22a, 96b, 97a
Kitâbü'l-Hudûd	İmam Muhammed	Fürû-i Fıkıh	9a
Kitâbü'l-Hiyel	Hassâf	Fürû-i Fıkıh	211a
Kitâbü'l-Vakf	İmam Muhammed	Fürû-i Fıkıh	8b
Mebûsât	Serahsî (ö. 483/1090)	Fürû-i Fıkıh	8a, 13a, 20a, 32a, 39a
Mebûsât	İsbîcâbî (ö. 535/1140)	Fürû-i Fıkıh	2a, 98a, 261b
Mecmû'u'n-Nevâzil	Ahmed b. Me'mun el-Keşşî (ö. 550/1155)	Fürû-i Fıkıh	3b, 5b, 6b, 7b, 22a, 47a, 234b, 245a
el-Mensûr	es-Seyyidü'l-İmam Nâsirüddîn	Fürû-i Fıkıh	2a
el-Muhîtü'l-Burhânî	Burhaneddîn el-Buhârî	Fürû-i Fıkıh	2b, 3a, 6a-b, 7b, 14a, 43b
Muhtasaru'l-Kerhî	Kerhî (ö. 340/952)	Fürû-i Fıkıh	255b
Muhtasaru'l-Kudûrî	Kudûrî (ö. 428/1037)	Fürû-i Fıkıh	97b, 141b, 237b, 257a
el-Muhtelifât	Ebü'l-Leys es-Semerkindî	Fürû-i Fıkıh/ Hilâfiyat	210b
el-Mültekât fi'l-fetâvâ	Yûsuf es-Semerkindî	Fetâvâ	2a, 6b, 47a, 237a, 259b, 261a
el-Müntekâ	Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945)	Fürû-i Fıkıh	9a, 23a-b, 31a, 43b
en-Nevâzil	Ebü'l-Leys es-Semerkindî	Fürû-i Fıkıh/ Fetâvâ	2b, 253b
en-Nevâdir	İbn Semâa (ö. 233/848)	Fürû-i Fıkıh	20b, 211a
Nevâdirü'l-Hişâm	Hişâm b. Ubeydullâh er-Razî (ö. 221/836)	Fürû-i Fıkıh	210a
es-Siyerü'l-kebîr	İmam Muhammed	Fürû-i Fıkıh	1b, 4b, 8a, 43b
Sicillât-ı Kadî İmam Celaleddîn	Kadî İmam Celaleddîn	Şürût/ Sicillât	5a, 97b

Şerhu'l-Kudûrî	-----	Fürû-i Fıkıh	142a , 254b, 261a
Şerhu't-Tahâvî	-----	Fürû-i Fıkıh	4b, 5b, 36a-b, 240b, 241a
Şürûtü'l-Halvânî	Halvânî	Şürût/ Sicillât	21a, 100b
Şürûtü'd-Debûsî	Debûsî (ö. 430/1039)	Şürût/ Sicillât	7b
eş-Şürût	Zahîrüddîn el-Buhârî	Şürût/ Sicillât	4a, 36a, 46b
et-Tecnîs	Mergînânî	Fürû-i Fıkıh/ Fetâvâ	263b
et-Tecrîd	Rüknüddîn el-Kirmânî	Fürû-i Fıkıh	94b
et-Tehzîb	Kalânîsî	Fürû-i Fıkıh	2b
et-Tuhfe	-----	Fürû-i Fıkıh	211b
Uddetü'l-müftîn	-----	Fürû-i Fıkıh	28a, 39b, 46a, 96a, 236b, 250b, 256a
el-Uyûn	-----	Fürû-i Fıkıh	36a, 40b, 100b, 267a
Uyûnü'l-Muhtelif	-----	Fürû-i Fıkıh	212b
Vâkıât	Lâmişî (ö. 522/1128)	Fürû-i Fıkıh/ Fetâvâ	2a-b, 97a, 255b, 256b
Vâkıât	Nâtıfî	Fürû-i Fıkıh/ Fetâvâ	3a-b, 22b, 237b, 263a
ez-Ziyâdât	İmam Muhammed	Fürû-i Fıkıh	5b, 9a, 25b, 30b, 92b, 262a
ez-Zahîretü'l-Burhâniyye	Burhaneddîn el-Buhârî	Fürû-i Fıkıh	3a, 5a, 6b, 9a-b, 17b, 19a, 242b

1.2.5.3. Yazma Nüshaları

Yurt içi ve yurt dışı farklı kütüphanelerde birçok nüshası bulunan eserin, müellif nüshasına ulaşamamasına rağmen, müellif nüshasıyla mukabele edilen nüshaya ulaşılmış ve çalışmada bu nüsha esas alınmıştır. Önemli gördüğümüz bazı nüshalar şunlardır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 571'de kayıtlı nüsha; İbrahim b. Muhammed tarafın-

dan hicri 737 yılında istinsah edilmiştir. Eser, müellif nüshasıyla mukabele görmüş ve ferağ kaydına yer verilmiştir. 277 varaktan ibaret olan eserde fasıl başlıkları ve varak kenarına düşülen bazı notlar kırmızı mürekkeple belirtilmiştir.

2. Manisa Halk Kütüphanesi 45 Ak Ze 352'de kayıtlı nüsha; hicri 751 tarihinde Mahmûd Emir-mübârek el-Hüseynî tarafından istinsah edilmiştir. Nesih yazısıyla yazılan eser 448 varaktan ibaret olup, okunması kolay bir nüshadır. Müstensih bu nüshanın ferağ kaydında Üsrûşenî'nin eserini 625 yılının Cemâziyelevvel ayının başında tamamladığını ve bu tarihte yaşının 32 yıl 7ay olduğunu aktarmaktadır.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 834'de kayıtlı nüsha; hicri 751 yılında istinsah edilmiştir. Nüsha sonunda müstensihin ismine yer verilmemiştir. 361 varaktan ibaret olan nüshanın en önemli özelliği besmele ve mukaddiminin ilk üç satırının farklı bir puntoda yazılması ve bu kısmın musannif hattıyla yazıldığı ifade edilmesidir. Bu nüshanın son kısmında da Üsrûşenî'nin 625 yılının Cemâziyelevvel ayının başında eserini tamamladığını ve bu tarihte yaşının 32 yıl 7ay olduğu bilgisine yer verilmiştir.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami 529'da kayıtlı nüsha; Ahmed b. Muhammed tarafından hicri 884 yılında istinsah edilmiş ve ferağ kaydına yer verilmiştir. Açık ve okunaklı olan nüsha 265 varaktan ibarettir.

2. Fusûlü'l-Üsrûşenî'nin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı

Hanefî fıkıh literatürünün teşekkülünde çok önemli rol üstlenen Ebû Hanîfe ve ictihad ehli talebeleri, görüş ve eserleri ile mezhep fıkıh literatürünün temellerini oluşturmuşlardır. Mezhep görüş ve birikiminin önemli bir kısmı Ebû Hanîfe'nin talebeleri tarafından yazılı veya sözlü şekilde sonraki nesillere aktarılmıştır. Ebû Hanîfe'nin birçok fikhî görüşü nakledilmesine rağmen fıkha hasredilmiş müstakil bir eseri bilinmemektedir.

İmam Muhammed'in tevâtür ve şöhret yoluyla nakledilen “zâhirü'r-rivâye” diye anılan eserleri, fûrû-i fıkıh alanında mezhebin en güvenilir kaynaklarını oluştururken; âhâd yollarla rivayet edilen ve “nâdirü'r-rivâye” olarak bilinen eserler ise mezhep birikimi içerisinde önem arz eden bir konuma sahiptir. Hiç şüphesiz kâdîkudâtlık yapan Ebû Yûsuf'un görüş ve eserleri de mezhebin fıkıh literatürünün gelişimine önemli derecede etki etmiştir.⁵⁰

Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerini nakleden, mezhebin el kitabı olarak nitelendirilen bazı muhtasar⁵¹ tarzı eserler ile bu eserlere yazılan şerh ve haşiyeler mezhep birikimini yansıması ve literatüre katkısı bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca mezhep imamlarından sonra ortaya çıkan, hakkında herhangi bir rivayete rastlanılmayan fikhî problem ve meselelerin müctehid fakihler tarafından çözüme kavuşturulduğu nevâzil, vâkıât ve fetâvâ⁵² türü eserlerin sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur.⁵³ Hassâf'ın *Edebü'l-kâdî'si*

50 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1281-1283; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Mecmûatü resâli İbn Âbidîn* (Beyrut: ts), 1/16-17; Fuat Sezgin, *Geshichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: 1967-2010), 1/422-431; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974), 96-99; Ahmet Özel, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/21-27.

51 Kudûrî ile Tahâvî'nin *el-Muhtasar* adlı eserleri gibi.

52 Şükrü Özen, “Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (İstanbul: 2005), 262-375.

53 Ahmed b. Muhammed Nasîrüddîn el-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 2/441-603; Özel, “Hanefî Mezhebi”, 16/21-24.

gibi kazâ ve muhâkeme usulüne dair bilgileri içeren genellikle edebî'l-kâdî ismiyle anılan eserler ile fakihlerin biyografilerine yer veren kaynaklar da mezhep birikimine önemli katkı sunmuştur.⁵⁴

Ebû Hanîfe'den günümüze kadar sayıları binlerce cilde ulaşan metin, şerh ve haşiye türü eserler mezhep birikimi içerisinde zengin bir fıkıh literatürü oluşturmuştur. Bu literatür içerisinde yer alan *Fusûlü'l-Uşrûşeni*'nin de mezhep birikimine katkı sunduğu aşikârdır. Zira *Fusûlü'l-Uşrûşeni*'nin birçok eseri etkilediği ve onlara kaynaklık ettiği bilinmektedir. Bu çalışmada *Fusûlü'l-Uşrûşeni*'nin etkilediği ve kendisine kaynaklık ettiği bütün eserleri incelemek mümkün olmasa da bu eseri temel kaynak olarak kullanan *Fusûlü'l-İmâdî* ile uzun süre kadî ve müftülerin başucu eseri olarak nitelendirilen *Câmiu'l-fusûleyn* başta olmak üzere *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, *Mühimmâtü'l-müftî*, *Vâkıâtü'l-müftîn*, *Nûrû'l-'ayn fi islâhî Câmiil-fusûleyn*, *Fetâvâ-yı Ankaravî* ve *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye (el-Âlemgîriyye)* gibi eserler ele alınacaktır.

2.1. Fusûlü'l-İmâdî

Tam adı *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* olan eser, *Hidâye* sahibinin torunu Zeynüddin el-İmâdî'ye (ö. 670/1271) aittir. Büyük ölçüde *Fusûlü'l-Uşrûşeni*'den istifade edilerek kaleme alınan eser, kırk fasıldan müteşekkil olup, yargılama hukukuna dair önemli konuları ihtiva etmektedir. Bazı ilâveler ve çıkarmalar olmakla birlikte her iki eserde ele alınan ana konular benzerlik arz etmektedir.⁵⁵ Basımı henüz gerçekleştirilmemiş olan eserin farklı kütüphanelerde birçok nüshası bulunmaktadır.⁵⁶

İmâdî, *Fusûlü'l-Uşrûşeni*'den çok sayıda iktibasta bulunmasına rağmen çoğu kez *Fusûlü'l-Uşrûşeni*'yi kaynak göstermemiş, bunun yerine *Uşrûşeni*'nin kullanmış olduğu kaynaklara atıfta bulunmuştur. *Uşrûşeni*'nin görüşlerine ise nadiren yer vermiştir. *Uşrûşeni*'nin görüşünü aktardığı misallerden birisi fâsid hibeden doğan tazmin sorumluluğu konusudur. İmâdî, *Uşrûşeni*'nin bu konu hakkında şöyle dediğini aktarır:

“Fâsid hibede tazminin vücûbiyeti konusunda iki rivâyet olmakla birlikte, fâsid hibe sonucunda mal helak olursa malın kıymetinin tazmini gerekir.”⁵⁷

2.2. en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye

Hanefî mezhebinin önemli metinlerinden kabul edilen *el-Hidâye* üzerine bir şerh çalışması olarak kaleme alınan eser, Hanefî fakihî Sîgnâkî'ye (ö. 714/1314) aittir.⁵⁸ Bu eser, *el-Hidâye* üzerine yapılan yaklaşık altmış civarındaki şerh ve hâşiye çalışmalarının en hacimlilerinden biridir.⁵⁹ *Hulâsâtü'n-Nihâye fi fevâidi'l-Hidâye* ismiyle Cemâleddin el-Konevî (ö.

54 Özel, “Hanefî Mezhebi”, 16/24, 26.

55 Her iki eser içerik yönünden mukayese edildiğinde ele alınan temel konuların yirmi dokuz fasılda ortak olduğu müşahede edilir. Her iki eseri karşılaştırmak için bk.: Ebû'l-Feth Zeynüddin el-İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 573), 1b-6b; *Uşrûşeni*, *Fusûlü'l-Uşrûşeni* (Ragıp Paşa, 571), Fihrist.

56 İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 1641); (Ankara Milli Kütüphane, 03 Gedik 17340); (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3627).

57 İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Ragıp Paşa, 573), 266b.

58 Rahmi Yaran, “Sîgnâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/165.

59 Leknevî, bu eserin birçok meseleyi ihtiva ettiğini ve geniş hacimli olduğunu belirtir. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 62.

770/1369) tarafından ihtisar edilmiştir.⁶⁰ Neşri gerçekleştirilen eserin⁶¹ farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.⁶²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserde *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'ye on beş yerde atıfta bulunulmuştur.⁶³ *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'ye atıfta bulunulan örneklerinden birisi hâkimin -şehâdetle bulunulsa bile- gâib olan kişinin hanımını boşadığına dair hüküm vermeyeceği konusudur. Mesele kısaca şöyle aktarılmıştır:

“İmam Üsrûşenî'nin *Fusûl*'ün dördüncü faslında zikredildiğine göre: Gâib olan bir kimsenin hanımını boşadığına şahitlik edilse bu şahitlik reddedilir. Çünkü bu şahitlik, gâib olan ve hâsım olmayan biri hakkında yapılmıştır. Kocanın mahkemede hazır bulunması durumunda ise şahitlik kabul edilir.”⁶⁴

2.3. Câmîu'l-Fusûleyn

Üsrûşenî ve İmâdî'nin *Fusûl*'lerinin derlenip, cem edilmesiyle oluşturulan eser, müftü ve kadılar için pratik bilgiler içermektedir. Eser, geçmişten günümüze birçok tartışmaya konu edilen daha çok sûfi ve fetret dönemindeki isyan hareketindeki rolü ile ön plana çıkan Osmanlı fakihî Şeyh Bedreddin'e (ö. 823/1420) aittir. Müellif eserini, Edirne'de kazaskerlik görevini ifâ ederken miladi 1411 yılında on ay gibi bir sürede tamamlamıştır.⁶⁵ İçerik ve alt başlıklarda ele alınan bazı konular farklılık arz etse de *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'de ele alınan ana konuların tamamına *Câmîu'l-fusûleyn*'de yer verilmiştir.⁶⁶ Farklı kütüphanelerde yüzlerce nüshası bulunan eser,⁶⁷ Kültür Bakanlığı tarafından tercümesiyle birlikte tıpkıbasımı yapılmıştır.⁶⁸

Câmîu'l-fusûleyn'in temel kaynakları arasında yer alan *Fusûlü'l-Üsrûşenî*, *Câmîu'l-fusûleyn* üzerine yapılan çalışmaları da etkilemiştir. Süleyman el-Karamânî'nin (ö. 924/1518) Şeyh Bedreddin'in görüş ve itirazlarına cevap vermek amacıyla kaleme aldığı *el-Es'ile ve'l-ecvibe* isimli eser bu çalışmalardan biridir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Karamânî bu eserinde sekiz yerde Üsrûşenî'nin görüşlerine atıfta bulunmuştur.⁶⁹ *Câmîu'l-fusûleyn*'de *Fusûlü'l-Üsrû-*

60 Cemâleddin el-Konevî, *Hulâsâtü'n-Nihâye fi fevâidi'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1622).

61 Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* (Mekke: ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye, 1438).

62 Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1622; Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 1137, 1082, 575; Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 530, 542).

63 Esere yapılan atıflar için bk.: Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 7/110; 8/89, 90; 9/24, 135; 10/54; 14/114; 16/40; 17/83, 86, 109; 18/41; 20/276; 23/114, 321.

64 Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 23/114.

65 Bedreddin Simâvî, *Câmîu'l-fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119), Mukaddime; Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fi ulemâi'd devleti'l-Osmâniyye* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1975), 33; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/566; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 127; Şerif Gedik, *Osmanlı Fakihî Şeyh Bedreddin ve Câmîu'l-Fusûleyn Adlı Eseri* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2023), 47-124; Recep Cici, “Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 233-234.

66 Fasıllarda ele alınan ana konuları karşılaştırmak için bk.: Üsrûşenî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* (Ragıp Paşa, 571), Fihrist; Simâvî, *Câmîu'l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), Fihrist.

67 Bedreddin Simâvî, *Câmîu'l-fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119); Ayasofya 1531; Mahmud Paşa, 176; Damad İbrahim, 502; Fatih, 1558; Bayrampaşa, 046; Murad Molla, 771; İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, Yazma-Fıkıh, 57).

68 Hacı Yunus Apaydın, *Yargılama Usûlüne Dair Câmîu'l-Fusûleyn* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012).

69 Esere yapılan atıflar için bk.: Şerafettin Sökülmez, *Süleyman Ali b. Karamânî'nin el-Es'ile ve'l-Ecvibe el-müteallika bi Câmîi'l-Fusûleyn İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler

şeni'ye atıfta bulunulan yerlerden birisi şudur:

“Kadı hem cahil hem fâsik ya da âlim ve fâsik ise verdiği hükmün sebebi araştırılmadan sözü kabul edilmez. İbn Semâa'nın İmam Muhammed'den yaptığı nakle göre kadı kendi bilgisiyle hüküm veremez. Ancak bilgi sahibi olduğu şeye kendisinden başka biri daha şahitlik ederse o takdirde kendi bilgisiyle amel edebilir. Zira kadı tek başına şahit olduğu meselede hata edebilir. (*Fusûlü'l-Üsrüşeni*'de böyle aktarılmıştır.)”⁷⁰

2.4. Mühimmâtü'l-müftî

Fürû-ı fıkıh sistematığına göre tasnif edilen ve her meselenin sonunda kendisinden nakilde bulunulan kaynakların zikredildiği eser, Osmanlı şeyhülislâmlarından Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) aittir.⁷¹ Hanefî fakihlerin görüşlerinin aktarıldığı eserde nadiren de olsa diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmiştir.⁷² Müftü ve kadılar için pratik bilgiler içeren eserin, farklı kütüphanelerde birçok nüshası bulunmaktadır.⁷³ Ayrıca yakın bir tarihte eserin neşri de gerçekleştirilmiştir.⁷⁴

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserde *Fusûlü'l-Üsrüşeni*'ye yirmi iki yerde atıfta bulunulmuştur.⁷⁵ *Mühimmâtü'l-müftî*'de genellikle kaynak belirtilirken önce mesele aktarılmış daha sonra ise iktibas yapılan kaynak zikredilmiştir. Bazı önce kaynağın sonra meselenin zikredildiği de olmuştur. *Üsrüşeni*'ye atıfta bulunulan yerlerin tamamında ise önce mesele sonra kaynak zikredilmiştir. *Fusûlü'l-Üsrüşeni*'ye atıfta bulunulan misallerinden birisi şudur:

“Bir kimse bir hayvanın kendisine ait olduğunu iddia etse ve ‘Bu benim hayvanım ve dört yaşındadır’ dese, şahitler de buna şahitlik etseler daha sonra hayvanın yaşının söylenenden fazla veya eksik olduğu anlaşılrsa şahitlerin yalan söyledikleri ortaya çıktığı için şahitlikleri kabul edilmez. (Üsrüşeni)”⁷⁶

2.5. Nûrû'l-ayn fi islâhı Câmii'l-fusûleyn

Eser, Yenişehir, Üsküdar, Halep, Bağdat ve Mekke kadılığı yapmış Osmanlı tarihçisi ve fakihi Nişancızâde Muhyiddîn Mehmet Efendi'ye (ö. 1031/1621) aittir.⁷⁷ Bedreddin es-Simâvî'nin *Câmiu'l-fusûleyn* isimli eseri üzerine bir islah çalışması olarak kaleme alınan eser, *Câmiu'l-fusûleyn*'deki gereksiz tekrarları çıkarma, meseleleri yeniden düzenleme, karışık gö-

Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 114, 150, 152,153, 171, 173, 183.

70 Simâvî, *Câmiu'l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 17a. Bazı atıflar için bk.: *Câmiu'l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 22b, 26b, 34a, 67a, 68a, 69a, 72a, 74b, 75a.

71 İlyas Çelebi, “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/247.

72 Şemsüddîn Ahmed Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-müftî fi fûrû'l-Hanefiyye*, nşr. Abdullah b. Abdülazîz el-Ammâr (Riyad: Obekan Yayınevi, 2018), Neşredenin girişi, 1/137.

73 Şemsüddîn Ahmed Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-müftî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi: 6227; 3510; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280; Karaçelebizâde Hüsameddin, 204, 280; Kılıç Ali Paşa, 464; Yeni Cami, 688).

74 Şemsüddîn Ahmed Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-müftî*, nşr. Abdullah b. Abdülazîz el-Ammâr (Riyad: Ubeykân Yayınevi, 2018)

75 Bazı atıflar için bk.: Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-müftî*, 1/305, 321, 396, 467; 2/35, 65, 69, 79, 87, 102, 108, 233, 265.

76 Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-müftî*, 2/47.

77 Tahsin Özcan, “Nişancızâde Muhyiddin Mehmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/161.

rünen bazı meseleleri izah etme, önem arz eden konuları ilave etme ve selefin görüşlerine yapılan itirazlara cevap verme adına telif edilmiştir.⁷⁸ Farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası⁷⁹ bulunan eserin henüz basımı gerçekleştirilmemiştir. Eserde atıfta bulunulurken nadiren kaynak ismi zikredilmiş,⁸⁰ genellikle rumuz kullanılmış ve fihrist kısmında rumuzların açıklamasına yer verilmiştir.⁸¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Nûrû'l-'ayn*'da *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'ye kırk dokuz yerde atıfta bulunulmuştur.⁸² Eserin kaynak olarak kullanımına örneklik teşkil eden misallerden birisi şudur:

“Bir kimse gasp ettiği malı bir başkasına sattığında iki durum söz konusu olur. Şayet malın gasp edildiği günkü kıymeti, asıl mal sahibine (malı gasp edilene) ödenirse satış geçerli; malın gasp edildiği gündeki değeri değil de satış günündeki kıymeti ödenirse satış geçersiz olur. (*Fusûlü'l-Üsrûşenî*)”⁸³

2.6. Vâkı'âtü'l-müftîn

Eser, Bursa, Edirne, İstanbul kadılığı ile Anadolu kazaskerlik görevlerini ifâ eden Osmanlı âlimi Kadri Efendi'ye (ö. 1084/1674) aittir. *Fetâvâ Kadri* diye de bilinen eser, fûrû-i fıkıh kitaplarının sistematığına göre düzenlenmiş, nakilde bulunulan kaynaklar ile meselelerin geçtiği bab ve fasillara işaret edilmiştir. Ancak fetvâ ve hükümlere mesnet teşkil eden delillere yer verilmemiştir.⁸⁴ Bu eser, bazı müftü ve kadılar için vazgeçilmez el kitabı niteliğinde olmuştur.⁸⁵ Basımı gerçekleştirilen eserin⁸⁶ birçok yazma nüshası bulunmaktadır.⁸⁷

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserde *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'ye sekiz yerde atıfta bulunulmuştur.⁸⁸ Konumuza örneklik teşkil eden meselelerden biri şudur:

“Bir kimse falanca zattan bir ev satın aldığı iddia etse ve satışın gerçekleştiğine dair bey-yine getirirse davalı da satışı inkâr etse ve aralarında ikâle⁸⁹ yaptıklarını iddia etse, mahkeme

78 Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, *Nûrû'l-'ayn fi islâhi Câmii'l-fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 127; Riyad Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar, 3777), Mukaddime.

79 Nişancızâde, *Nûrû'l-'ayn fi islâhi Câmii'l-fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 392; Hasan Hüsnü Paşa, 323; Ragıb Paşa 599; Nuruosmaniye, 2078-001; Süleymaniye, 627; Âtîf Efendi, 1182; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1580; İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 159; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Köşkü, 602).

80 *Kâdihân, Hidâye ve Bezzâziyye* gibi eserlerin isimleri rumuz kullanılmadan zikredildiği olmuştur. Nişancızâde, *Nûrû'l-'ayn*, (Yazmalar, 3777), 67a, 68b.

81 Nişancızâde, *Nûrû'l-'ayn*, (Âşir Efendi, 127; Yazmalar, 3777), Fihrist.

82 Bazı atıflar için bk.: Nişancızâde, *Nûrû'l-'ayn*, (Yazmalar, 3777), 3a, 8a, 11a, 14b, 19b, 20a, 30b, 31b, 32a, 33a, 35b, 37a-b, 39a, 40b, 43b, 99a, 101a, 108b, 129b, 150a-b, 175b, 177a, 185a-b, 194a.

83 Nişancızâde, *Nûrû'l-'ayn*, (Yazmalar, 3777), 147a-b.

84 Ahmet Özel, “Kadri Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/140-141.

85 Özel, “Kadri Efendi”, 24/140-141.

86 Bulak, 1301/1884.

87 Kadri Efendi, *Vâkı'âtü'l-müftîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1604; Esad Efendi, 930; Bağdatlı Vehbi Efendi, 571; Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 5428, 1240, 2322, 1054).

88 Eserde yapılan atıflar için bk.: Kadri Efendi, *Vâkı'âtü'l-müftîn* (Mısır: Bulak, 1301), 34, 165, 169, 174, 196, 199, 217, 231.

89 İkâle: Bir akdi sonlandırma veya fesh etme. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*

bu iddiaları dinler. Şayet davalı ikâlenin gerçekleştiğini iddia etmeksizin borcunu ödediğini veyahut ibra edildiğini söylese, davanın dinlenip dinlenmeyeceği konusu ihtilâflıdır. (*Fusûlü'l-Üsrûşeni*'nin on ikinci faslında böyle geçmektedir)⁹⁰

2.7. Fetâvâ-yı Ankaravî

Klasik fıkıh kitapları sistematığına göre kaleme alınan eser, 17. yüzyıl Osmanlı şeyhülislâmlarından Mehmet Emin Ankaravî'ye (ö. 1098/1687) aittir. Fetâvâ kitaplarında yaygın olarak kullanılan soru-cevap yönteminin benimsenmediği eserde genellikle yaşanan çağda sık karşılaşılan meselelere cevap mahiyetinde görüşler beyan edilmiştir. Geniş hacimli olan eser, kadı ve müftülerin kendisine müracaat ettiği temel kaynaklardan biri olmuştur. Arapça olarak yazılan eserde kendisinden nakilde bulunulan kaynaklar belirtilmiştir.⁹¹ Basımı gerçekleştirilen eserin⁹² farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.⁹³

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Fetâvâ-yı Ankaravî*'de *Fusûlü'l-Üsrûşeni*'ye otuz üç yerde atıfta bulunulmuştur.⁹⁴ *Fusûlü'l-Üsrûşeni*'ye atıfta bulunulan meselelerden biri şudur:

“Hâkimin (kadı) husumetlisinin lehinde veya aleyhinde verdiği hükmün geçerliliği konusunda ihtilâf edilmiştir. Bazıları hâkimin husumetlinin lehine verdiği hükmün geçerli olduğunu bazıları ise geçersiz olduğunu belirtmiştir. (*Fusûlü'l-Üsrûşeni*'nin birinci faslında böyle geçmektedir)⁹⁵

2.8. el-Fetâvâ'l-Hindiyye (el-Âlemgîriyye)

Eser, Hindistanlı Sultan Evrengzîb'in emriyle âlimlerden müteşekkil bir heyetin çalışması sonucunda 1664-1672 yılları arasında kaleme alınmış önemli bir fıkıh kitabıdır. Hanefî fıkıhında muteber kabul edilen kaynaklara müracaat edilerek derlenen eser tertip edilirken Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si örnek alınmıştır. Diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmeyen eserde delillere nadiren yer verilmiş, tekrarlardan ise sakınılmaya çalışılmıştır. İslâm dünyasında yapılan birçok hukukî düzenleme ve kanunlaştırma çalışmalarına kaynaklık eden eser, İslâm hukuku alanında yapılan çalışmalar için ise başucu eserlerden biri olmuştur.⁹⁶ Farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası⁹⁷ bulunan eserin, basımı gerçekleştirilmiş⁹⁸ ve

(Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/130; *Mecelle* mad. 163.

90 Kadri Efendi, *Vâkıâtü'l-müftîn*, 129.

91 Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 96; Kübra Nugay, *Şeyhülislâm Mehmet Emin Ankaravî'nin Fetâvâ-yı Ankaravî Adlı Eserindeki Metodu (Aile Hukuku Örneğinde)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 56-60; Ahmet Akgündüz, “Fetâvâ-yı Ankaravî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/438-439.

92 Bulak 1281; İstanbul 1281.

93 Mehmet Emin Efendi, *Fetâvâ-yı Ankaravî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1155; Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 003645)

94 Esere yapılan bazı atıflar için bk.: Mehmet Emin Efendi, *Fetâvâ-yı Ankaravî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 003645), 20b, 179b, 184b, 192a-b, 221a, 263a, 275b, 299b, 300b, 319a, 326a, 330b, 334a, 337a-b, 349b, 401a, 454a, 483a, 495a.

95 Mehmet Emin Efendi, *Fetâvâ-yı Ankaravî*, 192a.

96 Ahmet Özel, “el-Âlemgîriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/365-366.

97 Komisyon, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye (el-Âlemgîriyye)*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 612; Nuruosmaniye, 34 Nk 2046, 34 Nk 2048)

98 Bulak, 1276, 1278; Kahire, 1282, 1323; Kalküta, 1243, 1251.

farklı dillere tercüme edilmiştir.⁹⁹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserde *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'ye otuz sekiz yerde atıfta bulunulmuş ve aktarılan meselelerin eserin hangi faslında geçtiği nadiren de olsa belirtilmiştir.¹⁰⁰ *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'ye atıfta bulunulan meselelerden biri şudur:

“Koca, hanımını dövmesi veya onu terk etmesi durumunda (kadının) kendisini iki veya üç talâkla boşayabileceğini belirtse, öne sürülen şartlardan biri gerçekleştiğinde kadın aynı mekânda sadece bir talâk hakkını kullanabilir. (*Fusûlü'l-Üsrûşenî*'de böyledir)”¹⁰¹

Yukarıda zikredilen eserlerin dışında tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*'de¹⁰² altı, *Mecmau'l-fetâvâ*'da¹⁰³ on dokuz, *el-Bahrü'r-râik*'ta¹⁰⁴ üç, *Minhatü'l-hâlik*'ta¹⁰⁵ ise dört defa atıfta bulunulmuştur.

Fusûlü'l-Üsrûşenî'nin, *Minhatü'l-hâlik* adlı haşiyenin kaynakları arasında yer alması, eserin, Osmanlı'nın son dönemine kadar önemini yitirmediğini ve bu dönemde dahi müracaat edilen bir eser olduğuna işaret etmektedir. Zira *Minhatü'l-hâlik* adlı haşiyenin sahibi İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) Osmanlı'nın son dönem fakihlerindedir.

2.9. Fusûlü'l-Üsrûşenî'den Yapılan İktibaslar Hakkında Genel Bir Değerlendirme

Yukarıda zikredilen kaynaklar incelendiğinde Osmanlı şeyhülislâmları, kazaskerleri ve kadıları ile farklı coğrafyalarda yaşamış Hanefî fakihlerine ait eserler üzerinde araştırmalar yapıldığı, fetâvâ türü eserlerin yanı sıra fîrû-i fıkıh alanına yönelik metin, şerh ve haşiyeye tarzı eserlerin de ele alındığı müşahede edilmektedir.

Fusûlü'l-Üsrûşenî'yi temel kaynak olarak kullanan *Fusûlü'l-İmâdî* ile *Câmiu'l-fusûleyn* istisna edilecek olursa, yukarıda zikredilen kaynaklarda Üsrûşenî'den yapılan iktibas yoğunluğu ve konularını¹⁰⁶ şöyle kategorize edebiliriz:¹⁰⁷

99 Eser Farsça, Urduca ve İngilizceye tercüme edilmiştir. Özel, “el-Âlemgîriyye”, 2/366.

100 Esere yapılan bazı atıflar için bk.: Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye (el-Âlemgîriyye)*, (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ, 1310), 1/391, 393, 394, 396, 400, 412, 419; 3/58, 264; 4/71, 72, 78, 80, 82, 361; 6/201, 217, 220, 223, 230.

101 Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye (el-Âlemgîriyye)*, 1/399.

102 Esere yapılan atıflar için bk.: Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şâban (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/674; 7/298, 358; 9/5, 85, 317.

103 Esere yapılan bazı atıflar için bk.: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, *Mecmau'l-fetâvâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi: 4332), 4b, 5b, 8b, 11b, 15a, 21a, 23a, 28a, 43a, 71b, 72a, 73a, 113b, 118b.

104 Esere yapılan bazı atıflar için bk.: Zeynüddîn İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik şerhi Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik haşiyesiyle birlikte)* thk. Zekeriyya Ümeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/192; 5/256; 7/8.

105 Esere yapılan bazı atıflar için bk.: Muhammed İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik (Bahrü'r-râik ile birlikte)* thk. Zekeriyya Ümeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997). 4/26; 5/258; 6/196, 262.

106 Bazı meseleler birden fazla konuyla ilişkili olduğu için tamamen bir ayrıma gitmek mümkün olmamaktadır. Örneğin alışverişte çıkan anlaşmazlık sebebiyle şahitlere müracaat edilmesi ve zarara uğrayan tarafın zararının karşılanmasına hükmedilmesi gibi. Bu konu alışveriş akdi, şahitlik ve tazmin gibi üç konuyla ilişkilidir.

107 *Fusûlü'l-Usrûşenî*'den yapılan iktibas sayısı gözetilerek çoktan aza doğru bir sıralama gözetilmiştir.

Kaynak	Atif Sayısı	Fusûlü'l-Üsrûşeni'den İktibas Yapılan Konular ve Atif Sayısı
Nûrû'l-'ayn fî islâhî Câmii'l-fusûleyn	49	Davanın içeriği ve hâkimin azledilmesi ilgili meseleler (10), Alışveriş akdi ile ilgili meseleler (9), Haksız yere alınan mal veya eşyanın tazmini (8), Taraflar arasında husumet (7), Talâk ve nikâh (5) Vasî ve verâset (3), Şahitlik (2), Hâkimin azledilmesi (2), Karz (1), Hfle-i şer'iyye (1), Nesep tayini (1)
el-Fetâva'l-Hindiyeye (el-Âlemgîriyye)	38	Kitâbü't-talâk (17), Kitâbü'd-dâva (11), Kitâbü'l-mahâdir ve sicillât (7), Kitâbü'l-büyû' (3)
Fetâvâ-yı Ankaravî	33	Borç, verâset ve mülkiyetle ilgili davalar (8), Hâric ve zilyedle ilgili davalar (5), Davalarda çelişki (5), Tazmin sorumluluğu (3), Vekâlet (3), Kefâlet (2), Vedîa (2), Şahitlik (2), Vakıf (1), Hakimlik ve hüküm verme (1), Nikâh (1)
en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye	15	Kitâbü't-talâk (5), Kitâbü'd-dâva (4), Kitâbü'n-nikâh (2), Kitâbü'r-rehin (2), Kitâbü'ş-şehâdet (1), Kitâbü'l-kerahiyye (1)
Mühimmâtü'l-müftî	22	Kitâbü'd-dâva (6), Kitâbü'ş-şehâdet (2), Kitâbü edebî'l-kâdî (3), Kitâbü't-talâk (2), Kitâbü'l-vedîa (2) Kitâbü's-sulh (1), Kitâbü'n-nafaka (1), Lukata (1), Gasp (1), Ecir-i müşterek (1), Çeşitli konularla ilgili hükümler (2)
Mecmau'l-fetâvâ (Müeyyedzâde Mecmuası)	19	Dâva ve şehâdet (12), Büyû' (4), İcâre (1), Sulh (1), Verâset (1)
Vâkıâtü'l-müftîn	8	Kitâbü'd-dâva (3), Kitâbü'ş-şehâdet (2), Kitâbü't-talâk (1), Kitâbü's-sulh (1), Kitâbü'l-kadâ (1)

Eserden iktibas yapılan konular incelendiğinde daha çok taraflar arasında anlaşmazlığa sebebiyet veren ve mahkemeye intikal eden mülkiyet, borç, gasp ve verâsetle ilgili davalar ile şahitlik, boşanma, nikâh, alışveriş, hâkimin hüküm vermesi ve damân/tazmin gibi konuları ihtiva eden meselelerin nakledildiği görülür. Yukarıda zikredilen meselelerin yanı sıra sulh, vedîa, vekâlet ve kefâletle ilgili bazı meseleler hakkında görüş ve fetvâların aktarılmış olduğu da müşahede edilmektedir.

Fusûlü'l-Üsrûşeni'den yapılan iktibaslar incelendiğinde kaynakların *Fusûl*'den genellikle doğrudan alıntı yaparak nakilde buldukları gözlemlenmektedir.¹⁰⁸ Nadiren de olsa *Üsrûşeni*'nin *Fusûl*'ünü kaynak olarak kullanan eserlere işaret ederek onlardan alıntı yapıldığı, doğrudan değil de dolaylı iktibas yönteminin tercih edildiği de olmuştur.

108 Simâvî, *Câmîu'l-fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 22b, 26b; Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-müftî*, 1/305, 321, 396; Müeyyedzâde, *Mecmau'l-fetâvâ*, (4332), 5b, 8b; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyeye (el-Âlemgîriyye)*, 1/401, 412.

Sonuç

Bazı kaynaklarda döneminin müctehid âlimlerinden olduğu belirtilen Mecdüddîn el-Üsrûşenî'nin *Fusûl* adlı eseri, yargılama hukuku ve fîrû-i fıkha yönelik önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Mâverâünnehir fıkıh havzasında kaleme alınmış olan eser, özellikle Osmanlı coğrafyasında itibar görmüş, diğer Müslüman coğrafyalarda da kaynak olarak müracaat edilen temel eserlerden biri olmuştur. *Fusûlü'l-Üsrûşenî*, müftü ve kadılar için başucu eseri olarak nitelendirilen *Câmiu'l-fusûleyn* ile İslâm dünyasında gerçekleştirilen birçok kanunlaştırma ve hukukî düzenlemelere kaynaklık eden *el-Fetâva'l-Hindiyye* gibi birçok önemli eseri etkilemiştir.

Osmanlı şeyhülislâmları ve kadılarına ait fetâvâ türü eserlerin yanı sıra Hanefî fakihlerinin şerh ve haşiyelerinde *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'ye birçok kez müracaat edilmesi ve iktibaslarda bulunulması kitabın Hanefî fıkıh literatürü ve mezhep birikimi içerisinde önemli bir eser olduğunu göstermektedir. Zira güvenilir ve muteber olmayan bir eserin birçok esere kaynaklık etmesi ve kendisinden iktibasta bulunulması düşünülemez. Ayrıca yukarıda aktarılan sayısal veriler de *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'nin Hanefî fıkıh literatürüne katkısını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Eserden yapılan iktibas yoğunluğuna bakıldığında daha çok taraflar arasında anlaşmazlığa sebebiyet veren mülkiyet davaları, boşanma, nikâh, alışveriş ve tazmin gibi konuları ihtiva ettiği görülmektedir.

Fusûlü'l-Üsrûşenî'nin, imâdî'nin *Fusûl*'ü ile İbn Âbidîn'in *Minhatü'l-hâlik* adlı haşiyesine kaynaklık ettiği göz önünde bulundurulduğunda, eserin yazıldığı ilk andan, Osmanlı'nın son dönemine kadar itibar gördüğünü ve önem arz eden bir kaynak olduğunu söylemek mümkündür.

Fusûlü'l-Üsrûşeni'deki görüşlerinden hareketle Üsrûşeni'nin fıkıhçı portresinin tespitine yönelik bir araştırma yapılmasının bu alana katkı sunacağı umulmaktadır.

Kaynakça | References

Akgündüz, Ahmet. "Fetâvâ-yı Ankaravî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Altınsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

Aynî, Bedrüddîn. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şâban. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. nşr. Kilisli Rifat Bilge - İbnül Emin Mahmud Kemal. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.

Bedir, Murteza. "Üsrûşeni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/392. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. trc. Abdülhalim en-Neccâr-Seyyid Ya'kûb Bekir-Ramazan Abdüttevâb. Kahire: 1983.

Cici, Recep. "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 3/5 (2005), 215-248.

Çalık, Bünyamin. *Kadıvâde Muhammed Ârif Efendi'nin "Bahru'l-Fetâvâ" Adlı Eserinin Fetvâ Açısından Değerlendirmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Muallim Rifat. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.

Gedik, Şerif. *Osmanlı Fakihî Şeyh Bedreddin ve Câmiu'l-Fusûleyn Adlı Eseri*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2023.

Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1977.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Minhatü'l-hâlik (el-Bahrü'r-râik ile birlikte)*. thk. Zekeriyya Ümeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Mecmûatü resâli İbn Âbidîn*. Beyrut: y.y., ts.

İbn Nüceym, Zeynüddîn. *el-Bahrü'r-râik şerhi Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik haşiyesiyle birlikte)* thk. Zekeriyya Ümeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

İmâdî, Ebü'l-Feth Zeynüddîn. *Fusûlü'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 573/1b-413b.

Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974.

Kadri Efendi. *Vâkıâtü'l-müftîn*. Mısır: Bulak, 1301.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muh-târ*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1881/ 1b-437b.

Kemalpaşazâde, Şemsüddîn Ahmed. *Mühimmâtü'l-müftî*. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüp-hanesi, 3510/1b-208b.

Kemalpaşazâde, Şemsüddîn Ahmed. *Mühimmâtü'l-müftî*. nşr. Abdullah b. Abdülazîz el-Ammâr. Riyad: Ubeykân Yayınevi, 2018.

Komiyon. *el-Fetâva'l-Hindîyye (el-Âlemgîriyye)*. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ, 1310.

Konevî, Cemâleddin. *Hulâsatü'n-Nihâye fi fevâidi'l-Hidâye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fa-tih, 1622.

Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf. Dı-meşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

Kureşî, Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi-tabakâti'l-Hanefîyye*. nşr. Ab-dulfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1413/1993.

Leknevî Abdulhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefîyye*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İs-lâmî, ts.

Müeyyedzâde, Abdurrahman Efendi. *Mecmau'l-fetâvâ*. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüp-hanesi, 4332/1b-143b.

Nikîb, Ahmed b. Muhammed Nasîrüddîn. *el-Mezhebü'l-Hanefî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

Nişancızâde, Muhyiddîn Mehmed. *Nûrü'l-'ayn fi islâhi Câmii'l-fusûleyn*. Riyad Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar, 3777/1a-384a.

Nugay, Kübra. *Şeyhülislâm Mehmet Emin Ankaravî'nin Fetâvâ-yı Ankaravî Adlı Eserindeki Me-todu (Aile Hukuku Örneğinde)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yük-sek Lisans Tezi, 2012.

Sezgin, Fuat. *Geshichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden: 1967–2010.

Siğnâkî, Hüseyin b. Ali. *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*. Mekke: ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye, 1438.

Simâvî, Bedreddin. *Câmiu'l-fusûleyn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119/1b-484b.

Özcan, Tahsin. “Nişancızâde Muhyiddin Mehmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklope-disi*. 33/161. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özel, Ahmet. “Hanefî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/21–27. İstan-bul: TDV Yayınları, 1997.

Özel, Ahmet. “Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi-*

si. 36/479. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özel, Ahmet. “Kadri Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özen, Şükrü. “Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 3/5 (2005), 249-375.

Sökülmez, Şerafettin. *Süleyman Ali b. Karamânî'nin el-Es'ile ve'l-Ecvibe el-müte'allika bi Câmi'i'l-Fusûleyn İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975.

Ünal, Halit. “Mâverâünnahir Fakihlerinden el-Uşrûşeni”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986). 243-250.

Üşrûşeni, Ebü'l-Feth Mecdüddîn. *Fusûlü'l-Üşrûşeni*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 571/1a-277a.

Üşrûşeni, Ebü'l-Feth Mecdüddîn. *Ahkâmü's-sıgâr*. nşr. Mustafa Semîde. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Yaran, Rahmi. “Siğnâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 37/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Emevî Dönemi Su'lûk Şairlerinden Kattâl el-Kilâbî'nin Şiirlerinde Hapis Teması

Yusuf Buhan | 0000-0002-5706-2435 | yusufbuhan47@gmail.com

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye,

ROR ID: 01a0mk874

Öz

Arap edebiyatı ve kültürüne dair öğelerin bilinmesi ve aktarılmasında şiirlerin rolü yadsınamaz. Toplum içerisinde yaşanan eşitsizlik ve adaletsizliklere bir tepki olarak ortaya çıkan su'lûk şairlerin kaleme aldıkları şiirler de bu amaca hizmet etmektedir. Klasik Arap şiirinden kısa dizelerden oluşmaları ve atlâl geleneğinin terk edilmesi gibi yönlerden ayrılan bu tür şiirler, dönemin siyasi, sosyal ve kültürel yapısına ışık tutmaktadır. Bu çalışmada su'lûk hareketi ve su'lûk şairlerin temel özellikleri Cahiliye, Sadru'l-İslam ve Emevî dönemleri çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre su'lûk hareketinin başlangıcında bir hak arayışı ve zenginden alıp fakire vermek söz konusuyken özellikle Emevî dönemine gelindiğinde su'lûk olmanın bir meslek haline geldiği ve siyasi bir anlam içerdiği belirtilebilir. Ayrıca bu çalışmada Emevî döneminde işlediği cinayetlerin çokluğuyla tanınan Kattâl el-Kilâbî'nin hayatına, kişiliğine ve hapis teması bağlamında kaleme aldığı bazı şiirlerine değinilmiştir. Önceki dönemlerde de var olmakla birlikte hapis olgusunun Emevî döneminde yaygınlaştığı ifade edilebilir. Bu çerçevede Kattâl da özgürlüklerine düşkün diğer su'lûk şairler gibi hapis hayatını, yaşadığı ruhsal gerilimleri, görevlilerin kendisine karşı tutumunu vb. hususları şiirlerine yansıtmıştır. Kableden soyutlanma, devlet tarafından aranma ve hapse atılma durumu Kattâl'ın göçebe hayat sürdürmesine, yalnızlık, çaresizlik ve karamsarlık duygularına kapılmasına sebebiyet vermiştir. Kattâl'ın hapis hayatına dair yazdığı şiirler üzerinden dönemin hapishane kültürünün yanı sıra bölge, şehir ve yer-mekân isimlerine de ulaşılabilmektedir. Su'lûk şairlerin ekseriyetinin divanının günümüze ulaşmadığı göz önüne alındığında Kattâl'ın şiirleri, bu alandaki önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Şiir, Su'lûk, Kattâl el-Kilâbî, Hapis Tasviri.

Atıf Bilgisi

Buhan, Yusuf. "Emevî Dönemi Su'lûk Şairlerinden Kattâl el-Kilâbî'nin Şiirlerinde Hapis Teması". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 305-331.

<https://doi.org/10.33718/tid.1350079>

Geliş Tarihi	: 26.08.2023
Kabul Tarihi	: 02.10.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

- Etik Beyan** : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması** : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması** : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman** : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans** : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Imprisonment Theme in the Poems of al-Qattāl al-Kilābī , One of the Su'luk Poets of the Umayyad Period

Yusuf Buhan | 0000-0002-5706-2435| yusufbuhan47@gmail.com

Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, İstanbul, Türkiye

ROR ID: 01a0mk874

Abstract

The role of poems in comprehending and transmitting the elements of Arabic literature and culture is unquestionable. The poems composed by Su'luk poets, which arose as a response to the societal inequities and injustices experienced, similarly fulfill this objective. These poems, distinct from classical Arabic poetry due to their utilization of concise lines and departure from the al-aṭlāl tradition, illuminate the political, social, and cultural landscape of the era. This study delves into the su'luk movement and the fundamental characteristics of su'luk poets within the contextual boundaries of the Jahiliyyah, Sadru'l-Islam, and Umayyad epochs. According to this, it can be stated that during the early stages of the su'luk movement, a quest for justice and wealth redistribution from the affluent to the underprivileged was evident. However, particularly in the Umayyad era, being a su'luk evolved into a profession and had a political meaning. Furthermore, in this study, the life and personality of al-Qattāl al-Kilābī, who is known for the number of murders he committed during the Umayyad period, and some of the poems that he wrote in his imprisonment were mentioned. While the phenomenon of imprisonment had precedent in earlier epochs, it can be posited that its prevalence became more pronounced during the Umayyad period. In this context, akin to other poets who cherished their liberty, al-Qattāl conveyed his experiences of imprisonment, the spiritual conflicts he underwent, his interactions with authorities, and related themes in his poetic compositions. Circumstances such as exile from his tribe, pursuit by the state, and imprisonment compelled al-Qattāl to adopt a nomadic lifestyle, resulting in feelings of isolation, helplessness, and pessimism. Through al-Qattāl's prison-themed poems, not only can insight be gained into the prevailing prison culture of that era, but also the names of regions, cities, and locales come to light. Given that the diwan of most Su'luk poets have not endured, al-Qattāl's poems play a crucial role in filling a significant void within this field.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Su'luk, al-Qattāl al-Kilābī , Imprisonment Depiction.

Citation

Buhan, Yusuf. "Imprisonment Theme in the Poems of al-Qattāl al-Kilābī , One of the Su'luk Poets of the Umayyad Period". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 305-331.

<https://doi.org/10.33718/tid.1350079>

Date of Submission : 26.08.2023

Date of Acceptance : 02.10.2023
Date of Publication : 31.12.2023
Peer-Review : Double anonymized - Two External
Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks : Yes - iThenticate
Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Şiir, insanın duygu ve düşüncelerini aktarmada başvurduğu yollardan birisidir. Ancak insanın bu ifade biçimi, bulunduğu toplumun siyasi, sosyal ve kültürel ortamından etkilenmektedir. Şiir yazımının arka planında yaşanan coğrafyanın örf, adet ve gelenekleri, ekonomik yapının düzensizliği, siyasi istikrarın olmaması, şairin ruhsal durumu vb. hususlar etkilidir. Arap şiirinin de bu faktörlerin etrafında şekillendiği söylenebilir. Arap edebiyatı tarihi bakımından şiirlerin toplumun ekonomik, siyasi ve kültürel yapısının tanınması ve aktarılmasında kilit bir rol oynadığı belirtilebilir. Zira bu şiirlerde geçen mekân isimleri, olaylar ve kelimeler Arap edebiyatı ve kültürünü yansıtmada konusunda önemli veriler sunmaktadır. Edebiyatın yanı sıra dile dair malzemenin derlenmesinde de şiirlerden yararlanılmaktadır.

Bu bağlamda cahiliye döneminden Abbâsî dönemine kadar varlığını belirgin olarak sürdüren su'lûk/eşkiya şairlerin şiirleri, Arap edebiyatı ve kültürünün tanınması ve aktarılmasında büyük bir önemi haizdir. Ekonomik sorunlar ve toplum içindeki adaletsizlikler başta olmak üzere siyasi ve kültürel birtakım nedenlerle tarih sahnesine çıkan su'lûk şairler, Arap şiirine farklı bir anlayış getirmişlerdir. Şiirlerinin yapısı, ele aldıkları konular ve şairlerin yaşam biçimleri hem Arap şiirinden hem de yaşadıkları toplumdan birtakım farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılığın oluşmasında toplum veya kabileleri tarafından dışlanmaları, hor görülmeleri, yaşadıkları maddi zorluklar, hak arayışları, suç işlemeleri, hapse atılmaları vb. birçok faktör bulunmaktadır.¹ Ancak su'lûk şairlerin bu farklılıkları dönemden döneme de değişkenlik göstermiştir. Cahiliye döneminden Abbâsî dönemine kadarki süreçte toplum ve devlet mekanizmalarındaki gelişmeler su'lûklarda da birtakım değişimlere sebebiyet vermiştir. Devletin kurumsallaşmasıyla birlikte hapishanelerin kurulması da değişime sebep olan unsurlardan biridir.

Su'lûk şairler, toplum içerisindeki adaletsizliklere dikkat çekmek üzere şiirlerinde fakirlik teması başta olmak üzere birçok konuya yer vermişlerdir.² Su'lûk şairler Cahiliye döneminde zengin kişilerden yol kesme ve yağma şeklinde aldıklarını fakirlere dağıtma motto-suyla hareket etmişlerdir. Asıl amaç zenginden alıp fakire vermek ve dolayısıyla toplumdaki dengeyi sağlamaktır. İslâmî dönemde İslamiyet'in ortaya koyduğu ilkeler sayesinde su'lûk hareketinde bir azalma yaşanmıştır. Emevî döneminde ise siyasi çalkantılar, eşitsizlik, hor görülme, ekonomik sıkıntılar, adil olmayan uygulamalar vb. sebeplerle su'lûk hareketinde yeniden bir canlanmanın olduğu görülmektedir. Öte yandan bu dönemde hapishanelerin kurulması ve yönetime isyan edenlerin hapse atılmasıyla su'lûk şairler şiirlerinde hapis hayatı ve tasviri gibi farklı konulara yer vermişlerdir.

Emevî döneminde yaşayan ve hapse atılan su'lûk şairlerden birisi de çokça cinayete karışması nedeniyle "Kattâl" lakabıyla bilinen Ebü'l-Müseyyeb Ubeyd(ullâh) b. Müc'ib b. el-Madrahî el-Kattâl el-Kilâbî'dir.³ Kattâl da yaşadığı dönemde maruz kaldığı haksızlıkla-

1 Su'lûk hareketinin ortaya çıkışında etkili olan faktörler hakkında bk. İbrahim Usta, "Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler", *Turkish Studies* 9/6 (2014), 1068-1072, 1078-1081.

2 Su'lûk şairlerin şiirlerinde yer verdikleri temalar hakkında bk. Adem Doğan, "Arap Edebiyatında Su'lûk Şairlerin Şiir Temaları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 166-187.

3 İsmail Durmuş, "Kattâl el-Kilâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/29-30.

rı, kabilesinden dışlanışını, hapse atılışını şiirlerinde ele almıştır. Kattâl'ın İbnü's-Sikkît (ö. 244/858) tarafından oluşturulan bir divanının olduğu ancak bu divanın kaybedildiği aktarılmaktadır. Kattâl'ın şiirlerini İhsan Abbas, *el-Egânî, Münthehe't-taleb* ve *Mu'cemü'l-büldân* adlı eserler başta olmak üzere birçok kaynaktan istifade ederek bir divanda düzenlemiştir.⁴ Bu divanda Kattâl, diğer su'luk şairler gibi kabilesini, ailesini, maruz kaldığı zorlukları, hapis hayatını, gördüğü işkenceleri ve başından geçen olayları şiirlerine yansıtmıştır.

Arap dünyasında ve Türkçe literatürde su'luk terimi, su'luk hareketi ve su'luk şairlere dair bilgi veren birçok kitap, tez, makale ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla ansiklopedi maddesi⁵ dışında Türkçe literatürde Kattâl el-Kilâbî hakkında yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Arap dünyasında Kattâl'a dair çalışmalar ise genel geçer bilgiler ihtiva etmektedir. Bu yüzden hem Kattâl'ın tanınması hem de şiirlerindeki hapis tasvirinin bilinmesi Arap edebiyatı açısından önemli bir husustur.

Bu çalışmada su'luk kavramının tanımı, her dönemde ele alınış biçimi ve Emevî dönemindeki su'luk hareketine değinildikten sonra Kattâl el-Kilâbî hayatı, Emevî döneminde hapis ve Kattâl el-Kilâbî'nin hapis tasvirine değinilecektir. Çalışma, bir şairin duygu ve düşüncelerini anlamak, dönemin hapis hayatına dair bilgi edinmek ve su'luk hareketinin Arap edebiyatına katkısını ortaya koymak bakımından önemlidir.

1. Emevî Dönemi Öncesi Su'luk Kavramı

Su'luk kelimesi lügatte "sa'leke (صعلك)" kökünden türetilmektedir. Buna göre sa'leke "fakir olmak, fakirleştirmek, zayıflatmak, devenin tüy dökmesi, başı yuvarlak olma" vb. manalara gelmektedir. Su'luk ise sa'âlik kelimesinin tekili olup "fakir, yoksul, güvencesi olmayan, soyutlanmış, dışlanmış vb." anlamındadır.⁷ Buradan hareketle her su'luk fakirdir ancak her fakir su'luk değildir, denilebilir. Zira yaşadığı hayatın adaletsizliklerini reddeden, karşı çıkan ve harekete geçen kişiler su'luk sayılmaktadır. Lügat manası ve kullanımlarına bakıldığında kelimenin "fakirlik" anlamı etrafında şekillendiği görülmektedir. Hatta kendisi de bir su'luk olan Urve b. Verd'e (ö. 30/694) "fakirlerin babası" manasında "Urvetü's-Sa'âlik" denilmiştir.⁸ İstilâhî açıdan su'luk kelimesi, kabilesinden ayrılan veya işlediği suçlar sebe-

4 Durmuş, "Kattâl el-Kilâbî", EK-2/30.

5 Kattâl, ansiklopedi maddesinin yanı sıra eşkiya şairler konusunu genel olarak ele alan eserlerde kısa bahislerle ele alınmıştır. Bk. Adem Doğan, *Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler (Cahiliye Döneminden İlk Abbasîler Dönemine Kadar)* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 79; Durmuş, "Kattâl el-Kilâbî", EK-2/29-30.

6 Ebû Mansûr Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed İvaz Mur'ib (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-'Arabî, 2001), 3/193; Ebû Nasr el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr 'At-târ (Beirut: Dâru'l-İlm, 1987), 6/1595-1596; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sadır, 1414), 10/455-456.

7 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 2/303-304; Kadri Yıldırım, "Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında Su'luk Şairler Hareketi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 177-178; Bührûf Sümeyye, *eş-Şu'arâu's-sa'âlik min manzûr ideolocya* (Cezayir: Câmi'atu'l-'Arabî el-Muheydi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 20-22; İsmail Durmuş, "Su'luk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/528.

8 Su'luk kavramı ile fakirlik ilişkisi ve Urve b. Verd'in su'luk hareketindeki yeri için bk. Yakup Göçemen, "Eşkiya (su'luk) Şair 'Urve b. el-Verd'in Sosyal Adalet ve Dayanışma Anlayışı", *NÜSHA* 51 (2020), 123-125; Doaa Saad Kareem Tameemi, *Su'luk Şair Urve b. Verd ve Şiiri* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniver-

biyle dışlanan, yağma ve yol kesmeyi meslek edinen, sert, güçlü, hızlı ve vahşi kimseler için kullanılmıştır. Belirli ilkeler etrafında birleşen bu kişiler hem grup halinde hem de bireysel olarak faaliyette bulunmuşlardır.⁹ Terim anlamına bakıldığında su'lûk hareketinin var olduğu dönemleri kapsayıcı bir şekilde tanımlandığı söylenebilir. Zira su'lûk hareketi dönemden döneme değişiklik göstermiştir. Öte yandan su'lûk faaliyetlerinin büyük şehirlerde işsizliğin artması sonucu yaygınlaştığı da görülmektedir. Bu yüzden su'lûk kavramının ekonomik koşulların bir neticesi ve fakirliğin bir yansıması olarak görmek de mümkündür.¹⁰ Ekonomik faktörlerin yanı sıra siyasi ve sosyal birtakım gelişmelerin de su'lûkların yaşam biçimine etki ettiği ifade edilebilir.

Arap edebiyatında su'lûk kavramına eş veya yakın manada birçok kelime kullanılmaktadır. Eşkiya, Zü'bân (kurtlar), füttâk (yasal düzene karşı çıkanlar), şüttâr (kötülüğü zevk aracı görenler), lusûs (hırsızlar), süzzâz (dışlananlar), 'ayyârûn (başboşlar), hule'â (terkedilmişler) vb. birçok sözcük buna örnek verilebilir. Bu kavramlar su'lûk kelimesinin dönemden döneme kazandığı manalardır. Nitekim su'lûk kavramı süreç içerisinde anlam genişlemesine uğramıştır. Cahiliye döneminden Emevî dönemine kadarki süreçte toplum yapısındaki değişiklikler, yönetimin topluma bakışı, siyasi zümrelerin varlığı, devlet kurumlarındaki gelişmeler vb. hususlar su'lûk kavramının içeriğine ve kapsamına etki etmiştir.¹¹

Toplum içerisindeki bozulmalar ve ekonomik sıkıntıların bir neticesi olarak doğal bir şekilde ortaya çıkan Su'lûk hareketi zamanla amaç ve kapsam bakımından genişlemiştir. İslam öncesi Arap tarihinin kayıt altına alınmadığı ve devlet olgusunun olmadığı göz önünde bulundurulduğunda bu hareketin ne zaman ortaya çıktığını saptamak oldukça zordur. Ancak cahiliye döneminde sosyal-ekonomik hayattaki adaletsizlikler ve siyasi istikrarsızlık toplum içerisinde su'lûk hareketinin oluşumunun ilk sebepleri sayılmaktadır.¹²

Cahiliye döneminde üç tür su'lûk bulunmaktadır. İlki ekonomik nedenlerle ortaya çıkan "fukârâ" grubudur. Zira su'lûk hareketinin oluşumundaki ana etken fakirlik sorunudur. Cahiliye toplumunda zenginliğin belli zümrelerde toplanması ve fakir ile zengin arasında uçurumun varlığı sömürü faaliyetinin artmasına ve yoksulluğa sebebiyet vermiştir.¹³ Bu yüzden su'lûklar toplumda ortak mülkiyet sisteminin yerleşmesi için uğraşmışlardır. Bu da zenginden alıp fakire vermek şeklinde gerçekleşmiştir. Bu taifeye Urve b. Verd ve Ebû Hirâş el-Hüzeli (ö. 15/636) örnek verilebilir.¹⁴ İkincisi babaları tarafından dışlanan, siyahi köle kadınlardan doğan ve sosyal hayatta hor görülen "Arapların Kargası" diye de bilinen

sitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 5-12; Metin Parıld, *Cahiliye Devrinde Yağmacı Bir Şair: Urve b. el-Verd* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2022), 25-70.

9 Su'lûk kavramı cahiliye döneminde fakirlik ve toplumda hâkim olan anlayışa bir tepki niteliğindedir, İslâmî dönemde azalma göstermiş, Emevî döneminde ise fakirlik ve bulunulan kabileye karşı çıkmanın ötesinde devlete bir başkaldırı ve meslek hüviyetini almıştır. Daha fazla bilgi için bk. Doğan, *Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler*, 12-13; Durmuş, "Su'lûk", EK-2/528; Sehâd Nasif Câsim, "es-Sa'âlik ve devruhum fi'l-hayâti'l-ictimâ'iyye hatte nihâyeti'l-asri'l-Emevî", *Mecelletu'l-Meleviyye* 7/19 (2020), 396.

10 Ahmed Muhtar Omar, *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-muâsira* ('Âlemü'l-Kutub, 2008), 2/1297.

11 Abdulhalîm Hıfni, *Şi'ru's-sa'âlik menhecuhû ve hasâisuhû* (Mısır: Matâbiu'l-Heyeti'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1987), 20-36; Durmuş, "Su'lûk", EK-2/528-529.

12 Hıfni, *Şi'ru's-sa'âlik*, 40-46.

13 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, ed. Sadık Armutlu (Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2019), 172-173.

14 Yıldırım, "Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında 'Su'luk' Şairler Hareketi", 179-195; Emîn Muhammed Abdülkâdir, *el-Kiyemi'l-ictimâ'iyye ve'l-fenniyye fi şiri's-sa'âlik* (Hartûm: Câmi'atü'l-Hartûm Külliyyeti'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 16-34.

gurebâ grubudur. Cahiliye döneminin karakteristik bir özelliği olan siyah bir kadından doğma, kişinin toplumdan dışlanması ve köle olarak doğması anlamına geliyordu. Bu şekilde doğan çocuklar annelerinin soyuna dâhil edilirdi. Bu gruba Süleyk b. es-Seleke (ö. 605), Şenferâ (ö. 510)¹⁵, Teebbata Şerran (ö. 530)¹⁶ ve Hâciz el-Ezdî (ö. ?) gibi su'lûk şairler örnek verilebilir.¹⁷ Üçüncüsü ise çokça suç ve cinayete karışmalarından dolayı mensup oldukları kabile tarafından dışlanan ve "eş-Şüzzâz" diye isimlendirilen taifedir. Bu su'lûklar kabilenin koyduğu zorlayıcı kurallara karşı çıkmışlardır. Bu gruba Kays b. el-Hidâdiye (ö. 612), Ebu Tamahân el-Kîymî (ö.30/650) ve Hâciz b. Avf (ö. ?) gibi isimler örnek gösterilebilir. Yukarıda belirtilen sebeplerin dışında sa'leke sebepleri arasında bölgenin toprak verimliliği, fakir hissetme duygusu, ten rengi, esaret, düşmanlık ve sertliğin tevarüs edilmesi, kişinin fitrat olarak su'lûkluğa yatkın olması vb. hususlar sayılabilir.¹⁸ Ancak kabileden dışlanma ile fakirliğin diğer sebeplere kıyasla daha etkili olduğu belirtilebilir. Çünkü cahiliye dönemi şairlerinde kabile önemli bir unsurdur. Kabileden dışlanmanın şairlerde meydana getirdiği ruhsal bunalım ve yalnızlık duygusu kendilerini isyana, sertliğe ve şiddete yöneltmiştir. Bu açıdan bakıldığında sa'leke sebepleri arasında bir neden-sonuç ilişkisinden söz edilebilir.

Cahiliye dönemindeki su'lûk şairler toplumdaki ekonomik adaletsizlikleri şiirlerinde dile getirmişlerdir. Bu yüzden şiirlerinde "fakr" temasına ağırlık vermişlerdir. Zaman içerisinde şiirin etkisinin görülmemesi üzerine baskına, yol kesmeye ve yağmalamaya başvurmuşlardır. Burada da asıl amaç adalet tesisi için cimrilikleriyle öne çıkan zenginlerin malından alıp fakirlere vermektir. Bu yönüyle su'lûk şairler diğer normal yağmacı şairlerden ayrılmaktadırlar.¹⁹

Duygu ve düşüncelerini nazmettikleri şiirler üzerinden aktarmak isteyen su'lûk şairlerin şiirleri dönemin şiirlerinden bazı yönlerden ayrılmaktadır. Kabilelerine karşı çıkmalarından dolayı şiirlerinde genel olarak kabilecilik anlayışı hâkim değildir. Cahiliye şiirinde sıkça görülen atlâl²⁰ geleneğinin bu şairlerce önemsenmediği görülmektedir. Ayrıca cahiliye şiirindeki uzun kasidelerin yerini kısa kıtaların aldığı ifade edilebilir.²¹ Bu durum su'lûk şairin çetin, zor ve sıkıntılı geçen hayatına bağlanabilir. Bunun bir sonucu olarak da şiirlerinde işledikleri konularda da bir farklılık oluşmuştur.²² Böylelikle su'lûk şairler yaşanan ekonomik ve sosyal sıkıntılar karşısında bir duruş sergilemek istemişlerdir. Bu yüzden içerisinde

15 Şenferâ hakkında geniş bilgi için bk. Davut Orhan, "Şenferâ'nın Hayatı ve Lâmiyyetü'l-'Arab Adlı Kasidesi", *Dergiabant* 4/8 (2016), 104-117.

16 Geniş bilgi için bk. Pınar Han, *Cahiliye Devri Arap Edebiyatı'nda Sa'âlik Şairlerinden Teebbeta Şerran ve Dîvânı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 50-100.

17 Hasan İsa Hakîm - Selâm Kenâvî Abbâs el-İbrâhîmî, "İslâm'dan Önce Arap Yarımadasındaki Sa'âlik Grupları -Arap Kargaları Taifesinin Örnekleri-", çev. Hakan Temir, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 140-155.

18 Hıfînî, *Şi'ru's-sa'âlik*, 59,72,76,80,81; Timur Aşkan, *Şenferâ ve Eseri (Dîvân'ı ve Lâmiyyetü'l-'Arab'ı)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 96-119.

19 Sümeyye, *eş-Şu'arâu's-sa'âlik min manzûr ideolocya*, 24-30; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 173.

20 Şairin şiire terkedilmiş bir konağın tasviriyile başlamasına *talâl* denilmektedir. *Talâl* kelimesinin çoğul formu ise *atlâl* şeklindedir. Arap şiirinde *atlâl* geleneği hakkında bk. İzzet Hasan, *Şi'ru'l-vukûf 'ale'l-atlâl mine'l-câhiliyye ilâ nihâyeti'l-karnî's-sâlis* (Dimeşk, 1968); Mustafa İbiş, *Atlâl*, ed. Halil İbrahim Kocabıyık (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021); Ramazan Bezci, "Siyasi Yaklaşımın Edebiyata Yansımaları Örneği, Emevîlerde Kasidede Atlâl Olgusu", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (2023), 1142-1155.

21 Yıldırım, "Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında 'Su'luk' Şairler Hareketi", 200-203; Sümeyye, *eş-Şu'arâu's-sa'âlik min manzûr ideolocya*, 89-92; Hakan Temir, "İslâm Öncesi Arap Yarımadasında Kabile Dışı Unsurlar: Sa'âlik Grupları", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 147.

22 Doğan, "Arap Edebiyatında Su'lûk Şairlerin Şiir Temaları", 166-188.

buldukları topluma ve dönemin hâkim şiir anlayışına muhalefet etmişlerdir.

Su'lûk hareketinin İslâmî dönemle birlikte yeni bir çehre kazandığı söylenebilir. Şöyle ki soyun ve kabilevî öğelerin ön planda olmaması nedeniyle bu dönemde su'lûk hareketinin azalma eğilimi gösterdiği görülmektedir. İslam'ın birleştirici yapısı, sosyal adalet prensibini benimsemesi, itidalli olmayı tavsiye etmesi, zekât müessesesini yaygınlaştırması, suçlulara Kur'an'dan hareketle cezâî müeyyidelerin uygulanması vb. etkenler bu hareketin azalmasına katkı sağlamıştır.²³ Zira su'lûk hareketinin çıkışının temelinde adaletsizlikler, fakirlik ve hor görülme vb. hususlar yatmaktadır. İslam da bu sebepleri ortadan kaldırmıştır. Bu nedenle su'lûk şairler İslamiyet'ten etkilenmiş ve şiirlerinde İslâmî kavramlara da yer vermişlerdir.²⁴

Bu dönemde zekât, sadaka ve bağışın yaygınlaşması, fetihlerden elde edilenlerin eşit dağıtılması, Kur'an'ın iyiliği ve yardımlaşmayı emretmesi, ayrımcılığın yasaklanması, devlet mekanizmasının temellerinin atılması vb. faktörler su'lûkların yakındığı durumların iyileştğini göstermektedir. Özellikle yol kesen ve hırsızlık yapanlara uygulanan caydırıcı cezalar bu tür faaliyetlerin azalmasını sağlamıştır.²⁵ Bu dönemde İslamiyet'in etkisiyle su'lûkluğu bırakanlar olduğu gibi faaliyetlerine devam edenler de olmuştur. Ebû Hırâş el-Hüzelî, 'Abde b. et-Tabîb (ö. 25/645) ve Yezîd b. es-Sikkîl (ö. 700'den önce) gibi isimler su'lûkluğu bırakanlar arasındadır. Fur'ân b. el-A'raf et-Temîmî (ö. 700), el-Ebih b. Temîm el-Huzelî (ö. 700 civarı), Ebû Cundeb el-Hüzelî (ö. 700'den önce), 'Urve b. Murre el-Hüzelî (ö. ?) vb. su'lûklar bu dönemde de yağmacı faaliyetlerine devam etmişlerdir.²⁶

Tarihsel süreç içerisinde su'lûk kavramının kapsamında, su'lûk hareketinin ilkelerinde ve faaliyetlerinde değişimler meydana gelmiştir. Başlangıcında şiddete başvurmadan şiirleri vasıtasıyla tepkilerini yansıtan su'lûk şairler, zamanla yol kesme, yağma, hırsızlık yoluyla şiddete başvurmuşlardır.²⁷ Bireysel ve grup halinde bu faaliyetlerde bulunan su'luk şairlerin öncelikli amacı zenginden alıp fakire vermektir. Ancak bu hedeflerinden zaman içerisinde sapmışlardır. Bazı su'lûklar sa'lekeyi meslek edinmiş ve bulunduğu toplumun değerlerine karşı çıkmışlardır.²⁸ Her ne kadar İslâmî dönemde su'lûk hareketinde bir yumuşama ve duraklama olsa da su'lûk şairler varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Bu hareket Emevî ve Abbâsî dönemlerinde de devam etmiştir. Özellikle Emevî döneminde devlet müessesesinin gelişmesi, suçlulara uygulanan cezâî müeyyidelerin çeşitlenmesi, İslâmî dönemin aksine cahiliye döneminin örf, âdet ve geleneklerinin tekrar canlanması vb. hususlar su'lûk hareketinin yeni bir ivme kazanmasına sebebiyet vermiştir.

23 Ahmed Emin, *es-Sa'leke ve'l-fütüvve fi'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 1951), 50-56; Câsim, "es-Saâlik ve devruhum fi'l-hayâti'l-ictimâ'iyye", 402-403.

24 Abdülmuttalib Mahmûd, *el-lbdâ ve'l-itbâ fi eş'ari fütâki'l-asi'l-Emevî* (Dimeşk: İttihâdu Kitâbi'l-'Arab, 2003), 6,16; Doğan, "Arap Edebiyatında Su'lûk Şairlerin Şiir Temaları", 180-181.

25 Hıfî, *Şi'ru's-sa'âlik*, 94-105; Usta, "Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler", 1072-1074.

26 Doğan, *Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler*, 54-66.

27 Göçemen, "Eşkiya (su'lûk) Şair 'Urve b. el-Verd'in Sosyal Adalet ve Dayanışma Anlayışı", 124-126.

28 Temir, "İslâm Öncesi Arap Yarımadasında Kabile Dışı Unsurlar: Sa'âlik Grupları", 131-134.

2. Emevî Dönemi Su'lûk Hareketi

Emevîler dönemi, dört halife dönemi sonrası 661-750 yılları arasına tekabül etmektedir.²⁹ Bu dönemde de siyasi, sosyal ve ekonomik birtakım gelişmelere bağlı olarak su'lûk hareketinin yeniden yaygınlaştığı belirtilebilir. Emevî dönemindeki su'lûk hareketi ve şairlerinin cahiliye ve İslâmî dönemle benzerlikleri olsa da bu dönemlerden farklılaştığı hususlar da bulunmaktadır.³⁰ Nitekim cahiliye dönemindeki örf, adet, gelenekler, kan bağı, kabile, soy vb. öğelerin Emevîler döneminde tekrar canlandığı ifade edilebilir. Bunun yanı sıra su'lûk hareketinin diğer dönemlere kıyasla Emevî döneminde daha siyasi bir görüntü çizdiği görülmektedir.³¹

Bu dönemde su'lûk hareketinin faaliyetlerinin temelinde fakirlik olmakla birlikte yağma, kabilelere baskın, yol kesme ve şiddet uygulamaları da hız kazanmıştır. Öte yandan Hâricî, Zübeyrî ve Şia gibi siyasi zümrelerin varlığı su'lûk hareketinin siyasi yönüne tesir etmiştir.³² Bu bakımdan Emevî dönemi, ceza sistemindeki gelişmeler³³, devlet kurumlarının çeşitlenmesi, siyasi fırkaların zuhuru, hapis uygulamasının yaygınlaşması vb. hususlar açısından diğer önceki dönemlerden farklılaşmaktadır. Kabilecilik anlayışının canlanması, zulüm, şiddet, yolsuzluk, ekonomik sıkıntılar, adaletsizlik vb. yönlerden de cahiliye dönemiyle paralellik arz etmektedir.³⁴

Emevî döneminde dört tür su'lûk bulunmaktadır. Bunlar fakirler, kovulanlar (dışlananlar), adaletten kaçanlar ve siyasi (politik) su'lûklardır. İlk iki tür cahiliye ve İslâmî dönemde de bulunmaktadır. Ancak adaletten kaçanlar ile politik su'lûklar ise Emevî dönemine özgü türlerdir. Bu türlerin çıkışında siyasi ortam ve cezalandırma yöntemlerinin çeşitliliği etkili olmuştur. Bu dönemde su'lûkların korku ve endişe içinde yaşadıkları, idarecilerle mücadele içerisinde oldukları ve toplumdan uzak vahşi bir yaşama maruz kaldıkları ifade edilebilir.³⁵

Bu dönemdeki su'lûkların amacı önceki dönemlerde de olduğu gibi insanlar arasında adaletli bir düzeni hâkim kılmaktır. Ancak adaleti sağlama ve uygulama şekilleri farklılaşmıştır. Bu minvalde su'lûkların bir kısmı şiddete ve yağmaya başvurarak sesini duyurmaya çalışmıştır. Bazıları da yaşanan sıkıntıları daha çok şiirleri üzerinden aktarmıştır. Bu dönemde fakirliğin de ötesinde siyasi fırkaların varlığı, devlet içindeki bozulmalar, memnuniyetsizlik sosyal adaletsizlikler, hapis hayatı vb. durumlar su'lûkların devlete karşı çıkmasına ve isyana sebebiyet vermiştir. Bu tür su'lûklara da siyasi veya politik su'lûklar denilmiştir.³⁶

29 Emevî döneminin siyasi, ilmi, sosyal, kültürel, askeri, adli vb. yapılanmaları için bk. İsmail Yiğit, "Emevîler (Siyasi Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87-104.

30 Emevî dönemi ile Cahiliye dönemi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar için bk. Muhammed Rızâ Mürüvve, *es-Sa'âlik fi'l-asri'l-Emevî ahhâruhum ve eş'âruhum* (Beyrut-Lübnân: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1990), 85-86, 99.

31 Ahmed Enîs Hasûn, "Kırâat fi hareketi's-sa'leke fi'l-asri'l-Emevî", *Vizâretü's-Sekâfe* 50/578 (2011), 57.

32 Mürüvve, *es-Sa'âlik fi'l-asri'l-Emevî*, 40-44, 61-62.

33 Emevî dönemi cezalandırma yöntemleri hakkında bk. Melek Yılmaz Gömbeyaz, "Cezalandırma Yöntemleri Açısından Emevîler Devletine Genel Bir Bakış", *Cezalandırma Yöntemleri Açısından Emevîler Devletine Genel Bir Bakış* (II. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi, II. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi, 2019), 771-777.

34 Emevî döneminin siyasi, sosyal ve ekonomik yapısına dair bk. Usta, "Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler", 1076-1077; Doğan, *Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler*, 66-72.

35 Mürüvve, *es-Sa'âlik fi'l-asri'l-Emevî*, 74-80.

36 Mahmûd, *el-İbdâ ve'l-itbâ fi eş'âri fittâki'l-asri'l-Emevî*, 20-21; Hasûn, "Kırâat fi hareketi's-sa'leke fi'l-as-

Mâlik b. Reyb et-Temîmî (ö. 61/680)³⁷, Tamahân b. Amr (ö. 81/700), Ebü'n-Neşnâş en-Nehşelf (ö. 700'den sonra), Semherî el-Uklî (ö. 700'den sonra), Ya'lâ el-Ezdi (ö. 92/710), Râî en-Nümeyrî (ö. 97/716), Abdullah es-Selûlî (ö. 98/716), Müslim b. Kays (ö. ?), Ukaybe el-Esedî (ö. ?), İbrâhim b. Hânî (ö. ?) ve Kattâl el-Kilâbî Emevî döneminde mevcut sisteme, zulme, adaletsizliklere, baskılara karşı çıkan ve bunları şiirlerinde ele alan şairlere örnek verilebilir.³⁸

Emevî dönemindeki su'lûk türlerinin her birinin yakındığı bir sorunu bulunmaktaydı. Kabilesinden istediği ilgiyi görmeme, ekonomik sıkıntılarla boğuşma, hüküm giyme ve Emevî hanedanına karşı olma vb. sebepler başlıca sa'leke sebebidir. Bir su'lûk bu sebeplerden biri veya birkaçı sebebiyle faaliyetlerde bulunmuştur. Bu dönemde su'luklar şiddeti, kan dökmeyi, intikam almayı ve isyan etmeyi öne çıkarmışlardır. Dolayısıyla şiirlerinde ele aldıkları konular da bu düzlemde şekillenmiştir. Mesela devlet mekanizmasının gelişmesi sonucu hapis hayatı ve tasviri bu dönemin öne çıkan temaları arasında sayılabilir.

Emevî dönemi su'lûk hareketinin siyasi grup ve olaylar eşliğinde daha da ilerlediği ve çeşitlendiği görülmektedir. Bu dönemdeki şairler büyük ölçüde cahiliye su'lûklarının yolunu takip etmişlerdir. Ancak cahiliyede sa'leke sebebi olarak fakirlik ön plandayken Emevî döneminde su'lûkluğun meslek haline geldiği ve siyasi bir kimliğe büründüğü belirtilebilir.

Bu dönemdeki su'lûk şairlerin şiirlerine bakıldığında cahiliye su'lûklarında olduğu gibi uzun dizeli şiirler yerine kısa dizelerden oluşan şiirler kaleme aldıkları söylenebilir. Düzenli ve istikrarlı bir yaşam sürmemiş olmaları bunda etkili olmuştur. Şairlerin şiirlerinde rahat ve anlaşılır bir dil kullandıkları belirtilebilir. Ayrıca şiirlerinde ülke, bölge, şehir ve şahıs adlarını sıklıkla kullanmışlardır. Bu durum yaşanan kültürün ve çevrenin değerlerinin tanınmasında kilit bir rol oynamaktadır. Cahiliye dönemine benzer bir şekilde Emevî döneminde de atlâl geleneğinin terkedilip istenilen şeyin doğrudan söylendiği görülmektedir. Diğer dönemlerden farklı olarak bu dönemde hapis hayatı ve tasviri, istikrara duyulan özlem, tövbe, çöldeki canlılarda kurulan ilişkiler ve düşmanlarla alay etme gibi konuların da şiirlerde yer aldığı ifade edilebilir.³⁹

3. Kattâl el-Kilâbî'nin Hayatı, Kişiliği ve Dîvân'ı

Tam adı Ubeydullah b. Mucîb b. el-Mudrahî b. Âmir b. Sa'sa'a Hedân b. Ka'b b. Abd b. Ebî Bekr olup künyesi Ebü'l-Müseyyeb'tir.⁴⁰ Ancak daha ziyade "el-Kattâl" lakabıyla tanınan su'lûk bir şairdir.⁴¹ Benî Kilâb kabilesine mensup olması nedeniyle "el-Kilâbî" nisbiyle

ri'l-Emevî", 57-61; Yalar Mehmet, "Arap Şiiri", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 334.

37 Geniş bilgi için bk. Esat Ayyıldız, "Emevî Dönemi Şairi Mâlik b. er-Reyb'in Bir Suikast Girişimi Atlatması Hakkında Nazmettiği İki Kasidesinin İncelemesi", *Taras Shevchenko 7th International Conference on Social Sciences*, ed. Zekeriya Nas - Zhanuzak Alimgerey (Ankara: IKSAD Global, 2021), 2-8.

38 Emevî dönemi su'lûk şairler için bk. Mürüvve, *es-Sa'âlik fi'l-asri'l-Emevî*, 69-73.

39 Hıfni, *Şi'ri's-sa'âlik*, 145,315; Mürüvve, *es-Sa'âlik fi'l-asri'l-Emevî*, 135-137; Usta, "Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler", 1077; Doğan, "Arap Edebiyatında Su'lûk Şairlerin Şiir Temaları", 165-166.

40 Ebû Osmân el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmîyye, 1424), 7/474; Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve Şu'arâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423), 2/693; Kattâl'ın "Ebû Süleyl ve Ebû Şüleyl" diye de künyelendiği belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Azîze Fevâl Bâbetî, *Mu'cemu's-Şu'arâi'l-Muhadramîn ve'l-Umeviyyîn* (Trablus-Lübnan: Curûs Pres-Dâru Sâdır, 1998), 368; Durmuş, "Kattâl el-Kilâbî", EK-2/29.

41 "Kattâl" lakabıyla tanınan diğer isimler için bk. Hasan b. Bişr 'Âmidî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, thk. Fritz

de tanınan Kattâl'in nesebi hususunda farklı rivayetler vardır.⁴² Kaynaklarda Kattâl'in ismi Abîd, Ubeyd, Ubâde, Abbâd, Abdullah ve Ubeydullah şeklinde rivayet edilirken babasının da Muhabbeb olduğu belirtilmektedir.⁴³ Annesi Amre Benî Kilâb kabilesinden, babaannesi ise Benî Aclân'dandır. Şiirlerinde ailesine dair bilgilere rastlamak mümkündür. Özellikle annesi ve kardeşinin hür olmalarıyla övündüğü, kölelik ve cariyeliği ise yediği belirtilebilir.⁴⁴ Kattâl, cariyelerden çocuk sahibi olmaya karşı çıkmaktadır. Amcasının cariyesinden çocuğu olduğunu iddia ederek ölen cariyenin karnını deşip ispat etmeye kalkışmıştır.⁴⁵ Buradan hareketle mensup olduğu kabileleri ve soyunu bir övünç kaynağı olarak gördüğü ve bunu şiirlerine yansıtığı ifade edilebilir.⁴⁶ Kattâl'in şu ifadeleri buna örnek verilebilir:

أنا ابن الأكرمين بني قشير وأخوالي الكرام بنو كلاب⁴⁷

Ben en soyluların, Benî Kuşeyr'in oğluyum. Soylu dayılarım ise Benî Kilâb'dandır.

أنا ابن أسماء أعمامي لها وأبي إذا ترامى بنو الإموان بالعار⁴⁸

Cariye (köle) çocukları birbirlerine söverken ben, babamın ve amcalarımın sahip çıktığı Esmâ'nın oğluyum

صلى على عمرة الرحمن وابنتها ليلى وصلى على جاراتها الأخر

هَنَّ الحرائر لا زَبَّاتٌ أحميرة سُودُ المَحَاجِرِ لا يَقْرَأْنَ بالسُّور⁴⁹

Allah Amre'ye, onun kızı Leylâ'ya ve diğer komşularına korusun (duacı olsun), onlar hür kadımlardır; Süre okumakla bereketlenmeyen/yükselmeyen yüzleri kara taş ocaklarına benzeyen eşek eğitici-leri/bakıcıları gibi değillerdir

Yukarıdaki beyitlerden yola çıkarak Kattâl'in kabilesini bir gurur kaynağı gördüğü söylenebilir. Emevî dönemi şairi olmasına rağmen cahiliye örf, adet ve geleneklerine bağlı bir profil çizdiği ifade edilebilir.

Su'luk faaliyetlerinde bulunması, kabilesinden dışlanması ve işlediği suçlarda dolayısıyla devlet tarafından aranan biri olması nedeniyle Kattâl'in sağlıklı bir aile hayatının oldu-

Krenkow (Beirut: Dâru'l-Cil, 1991), 218-220; *Dîvânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, thk. İhsan Abbâs (Beirut-Lübnân: Dâru's-Sekâfe, 1989), Neşredenin girişi, 13.

42 Benî Kilâb ve Kattâl'in nesebine dair bk. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 282-284; Sâhira Âdil Fahrüddîn, *el-Kattâl el-Kilâbî şâ'iran* (Ürdün: Câmî'atu'n-Necâhi'l-Vataniyye Külliyyeti'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 5-18.

43 Ebû Cafer Muhammed b. Habîb İbn Habîb, *el-Muhabber* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1942), 226; Âmidî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 218-219; Abdulmuîn el-Mellûhî, *Eş'âru'l-lusûs ve ahbâruhum* (Beirut: Dâru'l-Hadâratî'l-Cedîde, t.y), 1/484.

44 Kattâl'in cariyeliği ve siyah olmayı küçük gördüğü ifadeler için bk. *Dîvânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 54-55.

45 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 227; *Dîvânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 83-84; Fahrüddîn, *el-Kattâl el-Kilâbî şâ'iran*, 64.

İbn Habîb, *el-Muhabber*, 227; Kattâl'in amcasının cariyesinin karnını deştiğine dair ifadeleri için ayrıca bk. *Dîvânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 83-84; Fahrüddîn, *el-Kattâl el-Kilâbî şâ'iran*, 64.

46 Muhammed b. Yezid Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 1/49; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Yahyâ, "en-Nez'atî'd-dirâmiyye fî şî'ri'l-Kattâl el-Kilâbî", *Mecelletu Külliyeti'l-Âdâb Bi Kinâ* 40 (2013), 565-566; Durmuş, "Kattâl el-Kilâbî", EK-2/29.

47 *Dîvânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 37.

48 *Dîvânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 54.

49 *Dîvânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 53.

ğunu söylemek güçtür. Zira Kattâl, istikrarlı bir yaşam sürememiştir. Bundan dolayı doğayla iç içe ve insanlardan uzak zor şartlar altında yaşamıştır. Buna rağmen üç kadınla evlendiği aktarılmaktadır. Bu kadınlardan altı oğlu ve iki kızının olduğu rivayet edilmektedir.⁵⁰

Öte yandan Kattâl'ın hangi dönemde yaşadığı konusunda da bir ihtilaf bulunmaktadır. Kattâl'ın cahiliye ve İslâmî dönemde yaşadığı veya muhadram olduğu yönünde rivayetler⁵¹ olsa da genel görüş onun Emevî dönemi su'lûk şairlerinden olduğu yönündedir. Zira Halife Mervân b. Hakem (ö. 66/685)⁵² ile yaşadığı olaylar temel alındığında Emevî döneminde yaşamış olma ihtimali öne çıkmaktadır. Buradan hareketle onun 70/690 yılında vefat ettiğini ifade edenler de olmuştur.⁵³

Yaşadığı dönem çerçevesinde ele alınması gereken bir konu da Kattâl'ın hangi dine mensup olduğu meselesidir. Kaynaklarda onun İslamiyet'in nurundan etkilenmediği, imanının zayıf, cinayet işlemeye meyilli ve acımasız olduğu belirtilmektedir. Ancak İslâmî dönemde yaşamaması sebebiyle şiirlerinde İslâmî öğelere yer vermiştir.⁵⁴

Kaynaklarda çocukluğuna ve gençlik dönemine dair malumat yoktur. Ancak şiirleri ve var olan rivayetlerden hareketle Kattâl'ın çokça cinayet işleyen, sert mizaçlı ve isyankâr ruhu temsil eden bir su'lûk şair olduğu belirtilebilir.⁵⁵ Kaynaklarda dış görünüşüne ve fiziki özelliklerine dair net bir bilgi bulunmasa da şiirleri ve su'lûk şairlerin genel özelliklerinden yola çıkarak onun güçlü, hızlı, uzun boylu, zorluklara sabreden, zulme boyun eğmeyen bir yapıya sahip olduğuna varılabilir.⁵⁶ Ayrıca birçok kaynakta onun çok kızıl bir tene sahip olduğu da aktarılmaktadır.⁵⁷

ولا لون أدنى للهبان من الحمير⁵⁸

ورثنا أبانا حمرة اللون عامرا

Kızıl tenli olmayı babamız Âmir'den tevarüs ettik, soyun yüceliğini ifade etmede kırmızıdan daha yakın hiçbir renk yoktur

Emevî döneminde yaşayan Kattâl'ın yapı ve düşünce olarak cahiliye döneminin izlerini takip ettiği belirtilebilir. Kabileciliğe önem vermesi, intikam duygusunun güçlü olması, tabiatının sertliği, şiddete eğilimli olması ve çokça kan dökmesi buna işaret etmektedir.⁵⁹ Ancak Kattâl'ın su'lûk hareketinin bir üyesi olmasında kabilesinin büyük bir payı vardır. Asabiyyete çok önem vermesine rağmen Kattâl, işlediği suçların ve cinayetlerin çokluğundan dolayı kabilesi tarafından kovulmuştur. Bu bakımdan Kattâl'ın kabilesinden kovulmuşlar

50 Fahrüddîn, *el-Kattâl el-Kilâbî şâ'iran*, 25-26.

51 Hangi dönemde yaşadığına dair bk. Bâbetî, *Mu'cemu's-Şu'arâi'l-Muhadramîn ve'l-Umeviyyîn*, 367-368.

52 Mervân b. Hakem ve hilafet dönemi hakkında bk. İrfan Aycan, "Mervân I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/225-227.

53 Ebû Zeyd el-Ensârî, *en-Nevâdir fi'l-lüga*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed (Dârü's-Şurûk, 1981), 189; Ebu Ubeyd Abdullah Muhammed el-Bekrî, *Semtu'l-Leâlî fi Şerhi Emâli'l-Kâlî*, thk. Abdülazîz el-Meymenî (Beyrut-Lübân: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/13; Mahmûd, *el-İbdâ ve'l-itbâ fi eş'âri fütûkî'l-asri'l-Emevî*, 17-18,31; Durmuş, "Kattâl el-Kilâbî", EK-2/29; Yahyâ, "en-Nez'ati'd-dirâmiyye fi şî'ri'l-Kattâl el-Kilâbî", 566.

54 Hasûn, "Kırâat fi hareketi's-sa'leke fi'l-asri'l-Emevî", 74; Durmuş, "Kattâl el-Kilâbî", EK-2/29.

55 Bâbetî, *Mu'cemu's-Şu'arâi'l-Muhadramîn ve'l-Umeviyyîn*, 368.

56 Mellûhî, *Eş'ârul-lusûs ve ahbâruhum*, 1/486; Durmuş, "Su'lûk", EK-2/528-530.

57 İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-Şuarâ*, 2/694; Hasûn, "Kırâat fi hareketi's-sa'leke fi'l-asri'l-Emevî", 65.

58 *Divânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 64.

59 Doğan, *Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler*, 79-80.

(huleâ') grubunda yer aldığı belirtilebilir.⁶⁰ Kaynaklarda onun kovulmasına ve hapse atılmasına yol açan olayın amcasının oğlu Ziyâd'ı öldürmesi olduğu rivayet edilmektedir. Kattâl'ın amcasının kızı Âliye'ye olan sevgisinin kızın abisi tarafından öğrenilmesi, ikili arasında bir çatışmaya sebep olmuş ve Kattâl amcasının oğlunu istemeyerek öldürmüştür.⁶¹ Bu cinayet Kattâl'ın hayatında bir dönüm noktası kabul edilebilir. Çünkü kabileden dışlanmanın ortaya çıkardığı psikolojik durumlar Kattâl'ın su'lûk faaliyetlerinin ivme kazanmasına, kan dökmesine, toplumdan uzaklaşmasına ve bedevî hayatı yaşamasına sebebiyet vermiştir. Bu olayın ardından Kattâl pişmanlığını şöyle ifade etmektedir:

وَمَا رَأَيْتُ أَنْي قَد قَتَلْتَهُ نَدِمْتُ عَلَيْهِ أَيَّ سَاعَةٍ مَنَدَمٌ⁶²

Onu öldürdüğümü gördüğümde pişmanlığın fayda etmediği bir anda (iş işten geçince) pişman oldum

Kattâl, Emevî yönetiminin uyguladığı siyasi, sosyal ve ekonomik politikalar sonucu cahiliye döneminin özelliklerini benimsemiş bir şairdir. Emevî döneminde yaşasa da düşünce ve hayat olarak cahiliye örf, adet ve geleneklerine sıkı sıkıya bağlı bir görüntü çizmiştir. Ancak kabilesi kendisini dışlamış hatta devlete teslim etme girişiminde bulunmuştur. Buradan hareketle Kattâl'ın adaletten kaçanlar grubunda da olduğu belirtilebilir. Emevî döneminde işlediği suçlardan dolayı hapse atılmış, hapisten kaçmış ve devlete karşı mücadele vermiştir.⁶³

Su'lûk şairler duygu ve düşüncelerini genellikle şiirleri aracılığıyla ifade etmişlerdir. Ancak şiirlerin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Çoğu şairin şiiri ise edebiyat, dil ve tabakat kitaplarından derlenerek bir araya getirilmiştir. Kattâl, şiirleri günümüze ulaşan su'lûk şairlerden birisidir. Bu yönüyle Kattâl'ın *Dîvân*'ı büyük bir önem arz etmektedir.

Kattâl'ın şiirleri şairin hayatına dair birçok açıdan ayna tutmaktadır. Bu şiirlerinde Kattâl, su'lûk olmasına neden olan olayları, kabile ve Emevî yönetiminden kaçışını ve uğradığı haksızlıkları dile getirmiştir. Dönemindeki diğer şairler gibi o da kabilesinden dışlanması sebebiyle doğadaki hayvanlar, barınaklar ve dağların kendisi için birer dost olduğunu şiirlerinde ifade etmiştir. Emevî döneminin öne çıkan temalarından biri olan hapis hayatını, kasvetini, maruz kaldığı muameleleri ve tabiatla kurduğu ünsiyeti şiirlerine yansıtmıştır.⁶⁴ Ayrıca o, hapiste kaldığı süreçte şiirlerinde kabilesine ve yurduna duyduğu özlemi de aktarmıştır. Bu yüzden şiirlerinde istikrar vurgusu ve vatana duyulan özlem ön planda olmuştur.⁶⁵

Yukarıda belirtilen temalar Kattâl'ın sa'leke çerçevesinde yazdığı şiirler içerisinde değerlendirilebilir. Bunların dışında onun Arap toplumunun sosyal, kültürel ve sanatsal de-

60 Mürtüvve, *es-Sa'âlik fi'l-asri'l-Emevî*, 74-75, 80-81.

61 Kattâl ve amcasının oğlu Ziyâd arasında cereyan eden hadise için bk. *Dîvânü'l-Kattâl el-Kilâbî*, 89-90; Mel-lûhî, *Eş'âru'l-lusûs ve ahbâruhum*, 1/488-489; Mahmûd, *el-İbdâ ve'l-itbâ fi eş'âri fittâki'l-asri'l-Emevî*, 31; Doğan, *Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler*, 79.

62 *Dîvânü'l-Kattâl el-Kilâbî*, 89.

63 Avâd Kâzım Gazzî - Hedîl Avde Şuheyb, "el-Lûgûs ve remziyyetü't-temerrüd fi şî'ri'l-Kattâl el-Kilâbî", *Mecelletu Âdâb Zikâr* 22 (2017), 346-347.

64 Bk. Muhammed b. el-Mübârek ibn Meymûn, *Münthe't-taleb min eş'âri'l-Arab*, thk. Muhammed Nebîl Tu-reyfi (Beyrut: Dâru Sâdir, 1999), 1/114-116.

65 Fahrüddîn, *el-Kattâl el-Kilâbî şâ'iran*, 52-63.

ğeri kapsamında ele aldığı konular da bulunmaktadır. Örneğin nesebin saflığı, medih, intikam, hicv, övgü, kendini övme, vasf ve gazel gibi konuların şiirlerinde yer aldığı ifade edilebilir.⁶⁶

Şiirlerinde ele aldığı temaların yanında birçok kadın ismine de yer vermiştir. Âşık olduğu amcasının kızı Âliye'nin yanı sıra el-Harkâ, Ümmü Târık, Zeynep, Şümeyle, Ümeyme, Katâ ve Cenûb gibi kadın isimlerini şiirlerinde zikretmiştir.

Yazdığı dizelerin her birinin Kattâl'ın hayatını anlama ve anlamlandırma da önemli bir yer tuttuğu belirtilebilir. Ancak hapse girmesi, hapisten kaçışı ve gördüğü işkenceler şairin hayatında birer dönüm noktasını teşkil etmiştir. Dolayısıyla şiirlerinde Emevî döneminin de öne çıkan cezalandırma türlerinden biri olan hapis hayatı ve tasvirine çokça yer vermiştir.

Kattâl'ın divanı ihtiva ettiği ülke, şehir ve bölge isimleri, zengin kelime dağarcığı, gramer kurallarının tespitine dair şahitler, Arap edebiyatı ve kültürüne dair birçok öge vb. bakımından önemli bir yere sahiptir.⁶⁷ Ancak divan Kattâl'a ait olduğu düşünülen şiirlerin farklı eserlerden toplanmasıyla oluşturulmuştur. Bu yüzden bazı rivayetlerde veya lafızlarda farklılığın bulunması ihtimal dâhilindedir. Ayrıca divandaki şiirlerin belli bir tertip ve düzen içinde verilmediği de söylenebilir.

4. Emevî Dönemi Su'lûk Şairlerinde Hapis Hayatına ve Tasvirine Genel Bir Bakış

Arapçada *hapis* kelimesi daha çok *sicn* sözcüğü ile ifade edilmektedir. *Habs* ve *sicn* kelimelerinden de *habs*, *habîs*, *mahbes* ve *mahbûs* ile *seccân*, *secîn* ve *mescân* gibi sözcükler türemiştir.⁶⁸ Ancak kullanıma bakıldığında su'lûk şairlerin şiirlerinde *habs* sözcüğünden ziyade *sicn* kelimesinin sıklıkla geçtiği belirtilebilir. Ayrıca Kur'an'da da *sicn* kelimesinin *habs* kelimesine nispetle daha fazla yer aldığı görülmektedir.⁶⁹

Hapishane kültürünün daha çok yerleşik hayata geçmiş, sistemli ve hukuki açıdan gelişmiş toplumlarda var olduğu söylenebilir. Buna göre Roma ve Antik Yunan'da idam cezasının yanı sıra insan gücünden yararlanmak için ölüm cezalarının hapis cezasına çevrildiği de olmuştur.⁷⁰ Cahiliye döneminde ise yerleşik hayat süren bölgeler dışında hapis kültürünün yaygın olduğu söylenemez.⁷¹ Kabilenin koyduğu kurallara uymayan kişilerin sürgün edilmesi veya kovulması gibi uygulamalar daha yaygındır. İslâmî dönemde ise yaygın olmamakla birlikte hapis cezasının olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle dört halife döneminde hapishane kurumunun inşa edildiğine yönelik rivayetler mevcuttur.⁷²

66 Bk. *Dîvânü'l-Kattâl el-Kilâbî*, 33,39,51,53,55,58,61,64,67,71,93 vd.

67 *Dîvânü'l-Kattâl el-Kilâbî*, Mukaddime, 25-27.

68 Hapis kelimesinin kökeni, tarihi süreç içerisinde gelişimi ve sonuçları hakkında bk. Ali Bardakoğlu, "Hapis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/54-55; Ahmed Muhtar Omar, *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabîyye'l-muâsıra* (Âlemü'l-Kutub, 2008), 1/435-436.

69 Metin Yılmaz, "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishanelere ve Mahkûmların Durumlarına İnsan Hakları Bağlamında Genel Bir Bakış", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 540-545.

70 Hapis cezası ve tarihsel gelişimi hakkında bk. Mehmet Emin Artuk - Mehmet Emin Alşahin, "Hapis Cezalarının ve Cezaevlerinin Tarihi Gelişimi" 21/2 (2015), 147-170.

71 Bardakoğlu, "Hapis", 16/55-56.

72 Bu dönemde hapis uygulamalarına dair örnekler için bk. Yılmaz, "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishanelere ve Mahkûmların Durumlarına İnsan Hakları Bağlamında Genel Bir Bakış", 550-555.

Cahiliye ve İslâmî dönemden farklı olarak Emevî döneminde sürgün, müsadere, azl, idam ve işkence cezalarının yanı sıra hapisanelerin bir cezalandırma şekli olarak varlığı söz konusudur. Önceki dönemlere kıyasla devlet teşkilatındaki gelişmeler ve hukuki sistemin varlığı Emevî yönetiminin hapisaneleri bir devlet politikası haline getirdiği ifade edilebilir.⁷³ Özellikle bu dönemde Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673), Haccâc b. Yusuf (ö. 95/714) ve Yusuf b. Ömer (ö. 127/744) gibi yöneticilerin inşa ettirdiği hapisaneler öne çıkmıştır. Haccâc b. Yusuf'un yer altında inşa ettirdiği "Dimâs" adlı hapisane ile açıklıktan kıvrınmak anlamına gelen "Lâlâ" isimli hapisaneler buna örnek verilebilir.⁷⁴ İsimlerinden de anlaşılacağı üzere bu hapisanelerde mahkûmlar zor şartlarda yaşamış ve çeşitli işkencelere maruz bırakılmışlardır. Emevî döneminde hapisaneye atılanların büyük bir kısmını da yönetime fiili veya düşünce bazında karşı çıkanlar oluşturmuştur. Hâricî, Şîi ve su'lûk şairler vb. grupların siyasi iktidara karşı çıkmaları sonucu hapse atılmaları da buna örnek verilebilir.

Tarih içerisinde işlenen bir suç, esaret hali ve siyasi bir başkaldırı gibi sebeplerle birçok şair hapse atılmıştır. Bunun bir sonucu olarak hapisanelerde şiir kaleme almaya devam eden şairler Arap edebiyatında "habsiyyat, edebu's-sucûn ve el-esr" diye isimlendirilen bir literatürün de meydana gelmesini sağlamışlardır.⁷⁵ Bu şairler hapis hayatlarını, gördükleri işkenceleri, ailelerine ve vatanlarına duydukları özlemi, hapisaneden kaçma isteklerini ve girişimlerini, maruz kaldıkları psikolojik baskıyı vb. birçok hususu şiirlerinde dile getirmişlerdir.⁷⁶ Şiirlerinde hapis hayatını ele alan ve daha çok siyasi nedenlerle hapse giren şair grubu da su'lûk şairlerdir.

Emevî dönemi su'lûk şairler işledikleri suçlar yüzünden kabileleri ve devlet tarafından dışlanmışlardır. Toplumda cereyan eden adaletsizlikler, siyasi problemler ve ekonomik sıkıntıları dile getiren veya şiirlerine yansıtan bu şairler, devlet tarafından hapse atılmışlardır.⁷⁷ Özellikle Emevî döneminde görülen bu uygulamanın şairlerin ruhsal dünyasını etkilediği, su'lûk faaliyetlerini arttırdığı ve isyankâr ruhlarını harekete geçirdiği belirtilebilir.

Emevî yönetimi su'lûkları suçlu ve toplumsal düzeni bozan kimseler olarak tanımıştır. Bu kapsamda su'lûklardan Mâlik b. Reyb et-Temîmî, Ebü'n-Neşnâş et-Temîmî, Şizâz ed-Dabbî (ö. 67/686), Abdullah b. Haccâc es-Salebî (ö. 90/708), Cahdar b. Muaviye el-Uklî (ö. 100/718), Kattâl el-Kilâbî vb. birçok isim ölüm veya hapis cezası almışlardır. Su'lûk şairlerin çoğu şiirlerinde hapsi, hapsin kapılarını, hapistekilerin çokluğunu ve görülen işkenceleri tasvir etmişlerdir. Cahdar b. Muaviye, Haccâc b. Yusuf'un Kufe'de inşa ettirdiği hapisanenin birçok mahkûmu içerdiğini, orada türlü türlü işkencelerin yapıldığını ve Allah'ın müşrikleri tehdit ettiği ateşin kıvılcımını bu hapisteki ateşten aldığını ifade etmiştir.⁷⁸

73 Yılmaz Gömbeyaz, "Cezalandırma Yöntemleri Açısından Emevîler Devletine Genel Bir Bakış", 773-776.

74 Haccâc'ın uygulamaları ve zindanları hakkında bk. Metin Yılmaz, "Emevî Valisi Haccâc b. Yusuf'un Zindanları", *İSTEM* 25 (2015), 6-28; Memet Zeki Uyanık, *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 143-146.

75 Mohammad Shakib Asım, "Klasik Arap Şiirinde Habsiyye/Hapishane Şiirleri", *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021), 157-158.

76 Şairlerin hapsi yazdıkları şiirlerde ele aldıkları konular ve ruhsal durumları hakkında bk. Asım, "Klasik Arap Şiirinde Habsiyye", 158-176.

77 Hifnî, *Şi'ru's-sa'âlik*, 315-317.

78 Mürüvve, *es-Sa'âlik fi'l-asri'l-Emevî*, 110-117; Mahmûd, *el-İbdâ ve'l-itbâ fi eş'âri fittâki'l-asri'l-Emevî*, 57-64; Hasûn, "Kırâat fi hareketi's-sa'leke fi'l-asri'l-Emevî", 70-71; Doğan, *Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler*, 73-109.

Emevî dönemi öncesinde kabileden dışlanan veya devlet tarafından aranan su'lûk şairler, dağa sığınma, mağara hayatı ve hayvanlarla ülfet kurma yoluyla hayata tutunmuş ve düşüncelerini dile getirmişlerdir. Ancak hapis olgusu, su'lûk şairleri esaret hayatına mahkûm etmiştir. Bu şairler için hapsin alışık bir durum olmadığı ifade edilebilir. Zira şairler şiirlerini toplum baskısına, yerleşmiş kurallara, zorba uygulamalara ve kısıtlanmış özgürlüklere tepki olarak yazmışlardır. Bu yüzden hapis hayatı onlar için bir baskılanma, ruhsal gerilim ve çaresizlik hali sayılabilir. Özellikle devlet tarafından aranan bir şahıs olmak, su'lûk şairlerde korku ve endişenin artmasına sebebiyet vermiştir. Kendileri için yeni bir durum olan hapis hayatını birçok su'lûk şair şiirlerinde ele almıştır. Bu meyanda Emevî dönemi su'lûk-larından Ya'la el-Yeşkûrî (öl. 91/710)⁷⁹ hapiste bulunduğu sırada vatanına duyduğu özlemi şöyle ifade etmiştir:

أَرْقُتْ لِيَرِّي دُونَهُ شَدَوَانِ	يَمَانٍ وَأَهْوَى الْبَرْقِ كُلِّ يَمَانِ
فَبِتُّ لَدَى التَّبِيَّتِ الْغَرَامِ أَشِيمُهُ	وَمِطْوَايَ مِنْ شَوْقٍ لَهُ أَرْقَانِ
أَلَا لَيْتَ حَاجَاتِي الْوَأَتِي حَبْسَتَيْي	لَدَى نَافِعٍ فَضَيْبٍ مُنْدُ زَمَانِ
وَمَا بِي بَعْضُ اللَّيْلِيَّاتِ وَلَا قَلِي	وَلَكِنَّ شَوْقًا فِي سِوَاهِ دَعَايِ ⁸⁰

Şedavân dağının üstünde Yemenli bir şimşek çaktı ve ben uykusuz kaldım. Yemenli her şimşegi severim. Mescid-i Haram'ın yanında onu gözleyerek sabahladım, iki dostum (gözlerim) özlemden uykusuz kalmış şekilde... Keşke Nafi'nin yanında beni hapse düşürecek hacetlerim önceden giderilmiş olsaydı. Ben diyarıma kızmadım veya küsmedim ama oradan başka yerlere duyduğum özlem beni çağırıyor.

Yukarıdaki şiirde Ya'la, hapiste kaldığı sürede vatanına ve kabilesine duyduğu özlemi yansıtmıştır. Şair duygularını ifade ederken doğada bulunan dağ, şimşek ve mekân isimlerine değinmiştir. Bu durum su'lûk şairlerde sıkça görülmektedir. Zira şair yalnız kalışını tabiata sığınarak ifade etme yolunu tercih etmektedir. Öte yandan vali Ukbe b. Nâfi (ö. 62/682) döneminde hapse giren şair, pişmanlığını ve ailesine duyduğu özlemi ifade etmiştir. Şiir şairin hapis hayatının kendisinde meydana getirdiği ruhsal gerilimi, özlem duygusunu ve baskıyı yansıtmaya bakımından su'lûk şairlerin hapis hayatlarına dair bir izlenim vermektedir. Aynı şekilde Emevî su'lûklarından Utârid b. Kurrân el-Hanzelî'nin (ö. 100/718)⁸¹ Necrân'daki hapis hayatına dair şu ifadeleri verilebilir:

79 Tam adı el-Ahval Ya'la b. Müslüm b. Ebî Kays olup Yeşkûr b. Amr oğullarının bir ferdidir. İslâmî dönemde yaşayan el-Ahval, Emevî devleti hırsız şairlerinden birisidir. Kabilesinden dışlanmış bir şair olan Ya'la el-Yeşkûrî, Ezd kabilesine mensup kişileri etrafında toplamış ve Arapların varlıklı kişilerine yönelik yağma faaliyetlerinde bulunmuştur. İnsanların kendisini Mervân b. Hakem'in dayısı Mekke valisi Nâf'i b. Alkame'ye şikâyet etmeleri üzerine tutuklanmış ve hapse atılmıştır. Bk. Ebû's-Safâ Salâhuddîn Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, thk. Ahmed el-Arnaût (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2000), 29/17.

80 Abdulkâdir Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü'lübâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 9/275-276; Doğan, "Arap Edebiyatında Su'lûk Şairlerin Şiir Temaları", 182.

81 Utârid b. Kurrân Sadi b. Mâlik oğullarındandır. Emevî dönemi su'lûk şairlerdendir. Cerîr'in (ö. 110/728 [?]) çağdaşı olup karşılıklı hicivleşmişlerdir. Hacer ve Necrân'da hapse atılan Utârid b. Kurrân, hapiste kaldığı sürece yaşadıklarını şiirlerine yansıtmıştır. Hayreddin Ziriklî, *el-'Alâm* (Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 2002), 4/236; Mahmûd, *el-İbdâ ve'l-itbâ fi eş'âri fütûki'l-asri'l-Emevî*, 30.

يَطْوُلُ عَلَيَّ اِثْنُلْ حَتَّى اَمَلَهُ فَأَجْلِسُ وَالنُّهْدِيُّ عِنْدِي جَالِسُ
كِلَانًا بِهٖ كَبْلَانٌ يَرَسِفُ فِيهِمَا وَمُسْتَحْكِمُ الْأَقْفَالِ أَسْمَرُ يَابِسُ
لَهُ حَلَقَاتٌ فِيهِ سَمْرٌ يُجْنِبُهَا الْعُنَاهُ كَمَا حَبَّ الظَّمَاءُ الخَوَامِسُ
إِذَا مَا ابْنُ صَبَاحٍ أَرَنْتَ كُبُولَهُ لِهِنَّ عَلَيَّ سَاقِي وَهَنَا وَسَاوِسُ
تَذَكَّرْتُ هَلْ لِي مِنْ حَمِيمٍ بِهِئُهُ بِنَجْرَانَ كِبْلَايَ اللَّذَانِ أَمَارِسُ⁸²

Gece uzadıkça usandım ondan, yanımda Nehdî vardı ve oturuyordum. İkimiz de prangalara vurulmuş sürünüyoruz, kilitleri sağlam, kara ve sert olan... Onun beş gün susuz kalmış develerin suyu sevmesi gibi esirlerin sevdiği kara halkaları vardır. İbnu Sabâh gecenin bir yarısında kelepçelerini her oynatışında ayağıma bir zayıflık ve içime bir vesvese düşer. Düşündüm, acaba Necran'da içinde olduğum prangaları umursayan bir arkadaşımla var mı?

Bu şiirde şair kendisine takılan kelepçelerin sertliği, görevlilerin kendilerine karşı tutumunu ve mensup oldukları kabilelerin kendilerini koruyamadıklarından yakınmaktadır. Şair hapiste bulunduğu sürede yalnızlığa ve esarete mahkûm edilmiştir. Dolayısıyla kabilelerden dışlanan su'lûk şairlerin hapiste buldukları sürede kabilelerinden bir beklenti içerisinde oldukları söylenebilir.

Emevî dönemindeki buna benzer birçok şiir kaleme alınmıştır. Bu şiirlerde şairler duygu ve düşüncelerini ifade etmişlerdir. Esareti reddeden bir yapıya sahip olmalarından dolayı bu şairler için hapis hayatının daha zor, kasvetli ve ruhsal bakımdan travmatik olduğu belirtilebilir. Emevî döneminde hapis hayatına dair yazdığı şiirlerle öne çıkan su'lûk şairlerden birisi de Kattâl el-Kilâbî'dir.

5. Kattâl el-Kilâbî'nin Şiirlerinde Hapis Hayatı, Maceraları ve Tasviri

Su'lûk şairler Emevî döneminde yönetime karşı çıkmak, suç işlemek ve toplumun huzurunu bozmak vb. sebeplerle hapse atılmışlardır. Bu şairlerden bazıları bizzat hapse girerken bazıları da hapisten firar etmek veya hapse gitmemek şeklinde kaçak durumuna düşmüştür. Kattâl el-Kilâbî de ilk olarak amcasının kızı Âliye yüzünden hapse girmiş ve Ziyâd'ı öldürmekle de hakkında tekrar yakalama kararı çıkmış bir su'lûk tur.⁸³ Ayrıca Emevî dönemi su'lûk şairler arasında yönetime karşı çıkma ve cinayet suçundan dolayı Mervan b. Hakem zamanında Medine valisi tarafından hapse atılmıştır.⁸⁴ Kattâl, İsmail b. Habbâr'ı öldürmekle suçlanmıştır.⁸⁵ Tutuklanma korkusundan dolayı Kattâl hapishane görevlisini öldürüp kaçmıştır. Bu görevlinin İsmail b. Habbâr olduğu belirtilmektedir. Zira Kattâl da cinayetin ardından şu ifadeleri kullanmıştır:

وأصبح دوني شابة فأرومها

تركت ابن هبار ورائي مجذلا

82 Yâkût Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1995), 5/270.

83 Durmuş, "Kattâl el-Kilâbî", EK-2/29.

84 İbn Meymûn, *Münthe't-taleb*, 1/114-115.

85 Kattâl'ın İsmâil b. Habbâr'ı öldürmesi hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Bu konuda birçok rivayet mevcuttur. Buna göre Kattâl, hapiste değilken bir kabile kendisinden onu öldürmesini istemiştir. Başka bir rivayete göre Kattâl, bir kabilenin istemesi veya firar etme isteğiyle hapishanenin başında bulunan kişi olan İsmail b. Habbâr'ı öldürmüştür. Bu meseleye dair rivayetler için bk. *Divânü'l-Kattâl el-Kilâbî*, 22-25.

سيف امرئ لن اخبر الدهر باسمه
وإن حضرت نفسي إلى همومها⁸⁶

İbn Habbâr'ı arkamda yere serili bıraktım, Şâbe ve Erûm dağı üstünde sabahladım

Canım söylemek istese de -ismini asla söylemeyeceğim birinin kılıcıyla

Yukarıdaki ifadelerden Kattâl'ın İsmail b. Habbâr'ı öldürüp hapisten kaçtığı anlaşılmaktadır. Ardından Şâbe ve Erûm dağlarına sığınması şairin toplumdan uzaklaştığına, yalnızlık duygusu içerisinde olduğuna ve korku halinin sürdüğüne işaret etmektedir.

Daha sonrasında hapisten kaçan Kattâl'ın Amâye dağına sığındığı aktarılmaktadır. Kattâl, Mervan b. Hakem'in kendisi hakkında yakalama kararı verdikten sonra Amâye dağına sığınışını, orada yaşadığı güveni ve huzuru şöyle aktarmaktadır:

جزى الله عنا والجزاء بكفه
عماية خيرا أم كل طريد
فلا يردھيها القوم إن نزلوا بها
وإن أرسل السلطان كل برید
حمتني منها كل عنقاء عيطل
وكل صفا جم القلات كؤود⁸⁷

Allah bize ve bütün kaçakların sığınağı olan İmaye'ye ecrini versin-ki ecri verip vermemesi de kendi takdirindedir- Sultan bütün elçilerini gönderse de insanlar orada konaklayınca onu küçümsemeyiz.

Beni onlardan yüksek dağlar tepeler ve içinde oyuklar bulunan sarp, çetin ve pürüzsüz kayalar korudu.

Kattâl için Amâye dağı başta olmak üzere dağların büyük bir önemi vardır. Zira dağlar, Kattâl'a kapılarını açan, onu koruyan ve dışlamayan birer varlık konumundadırlar. Bu noktada Kattâl'ın yaşadığı ruhsal gerilimleri, korkuyu ve değersizliği aza indirmede dağlar kilit bir rol oynamıştır. Nitekim şair birçok şiirinde bâsikât (الباسقات), hedabât (هضبات), medalle (مضلة), arz (ارض), ankâ (عنقاء) vb. dağ ve yüksek tepeler manasına gelen kelimeler kullanmıştır. Şair kabilenin kendisini dışlaması ve siyasi yönetimin baskısı yüzünden güvensizlik duygusunun da bir sonucu olarak dağ vb. yapılara sığınmıştır.⁸⁸

Kattâl kabilesinin kendisini dışlaması ve Emevî yönetiminin hegemonyasından kurtulmak için dağa sığınmıştır. Kattâl'ın insanlardan kaçıp dağa sığınması, şairin maruz kaldığı baskıya ve kabilesinden yeterli desteği görmemesine işaret etmektedir. Dağa sığınması ve orda vahşi hayvanlarla ünsiyet kurması ise su'lûk bir şairin zamanla bireyselleşmesine ve toplumdan kopuk düzensiz bir hayat sürdürmesine sebebiyet vermiştir.⁸⁹ Şair bu şiirinde dağın yüksekte olduğunu böylelikle sultan dâhil kimsenin kendisine ulaşamayacağını belirtmektedir. Kattâl'ın korku ve endişe içinde bulunduğu ve kendisini koruyacak bir kabilede de yoksun olduğu ifade edilebilir.⁹⁰

Kattâl, Mervan b. Hakem'in yakalama kararı sonrası sığındığı bir diğer yer ise Habîb b. Cebbâr b. Selmâ'nın evidir. İsmail b. Habbâr'ı öldürmesinin ardından gündüz Amâye dağına sığınan Kattâl, geceleri ise Habîb b. Cebbâr'da kalmıştır. Mervan'ın Kattâl'ı bulan kişiyi köle

86 *Divânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 86.

87 *Divânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 45.

88 Yahyâ, "en-Nez'ati'd-dirâmiyye fi ş'i'ri'l-Kattâl el-Kilâbî", 572,582.

89 Kattâl'ın dağa sığınmasının temsil ettiği düşünce ve vahşi hayvanlarla ünsiyetinin arka planı için bk. Gazzî - Şuheyb, "el-Lûgûs ve remziyyetü't-temerrüd fi ş'i'ri'l-Kattâl el-Kilâbî", 350-353.

90 Yahyâ, "en-Nez'ati'd-dirâmiyye fi ş'i'ri'l-Kattâl el-Kilâbî", 572.

ise hür kılacağına hürse de ödüllendireceğini açıklamasının ardından Aclân kabilesinden bir kişi Habîb'in evini göstermiştir. Bunun üzerine Mervan da bir grubu oraya yönlendirmiştir. Durumu fark eden Habîb ise Kattâl'a kızının elbiselerini giydirmek ve yüzünü örtmek suretiyle onu kurtarmıştır.⁹¹ Kattâl bu durumu şöyle ifade etmektedir:

ألا هل أتى فتيان قومي أنني
تسميت لما اشتدت الحرب: زينا
وأدريت جلبابي على نبت لحيتي
وأبديت للقوم البنان المخضبا⁹²

Sultanın adamları ve beni arayanlar geldi mi? Ben savaş kızıştığında kendimi Zeynep diye isimlendirdim (Zeynep kılığına girdim), elbisemi sakalımın dibine kadar yaklaştırdım ve kınalı parmaklarını beni yakalamaya gelenlere gösterdim.

Yukarıdaki beyitlerden hareketle Kattâl'ın maruz kaldığı baskı ve çaresizliği seviyesi görülmektedir. Zira çokça cinayet işleyen, sert mizaçlı ve savaşçı bir şairin kadın kılığına girmek suretiyle kurtulma arayışı yaşanan korkuyu ve endişeyi yansıtmaktadır. Bu durum Emevî döneminde hapis hayatının kasvetli, zor ve baskıcı bir yapısı olduğuna da işaret etmektedir.⁹³

Kattâl'ın hapse girişi, hapisten kaçma teşebbüsü ve tabiata sığınışı Emevî döneminin siyasi havasıyla da irtibatlıdır. Çünkü su'lûk şairler toplum içindeki adaletsizleri dile getiren bir gruptur. Dolayısıyla Emevî yönetimi aleyhine söylemlerde bulunan şairler hapse atılmışlardır. Bazı şairler ise yönetimin baskıcı ve kısıtlayıcı tavrı nedeniyle ruhsal bunalımlar, korku ve endişe içinde bir hayat sürmüşlerdir.⁹⁴ Bu minvalde Kattâl, Mervan b. Hakem karşısında acizliğini, korkusunu ve gördüğü baskıyı şiirlerine yansıtmıştır:

أبرسل مروان الأمير رسالة
لآتيه، إني إذن لمضلل
وما بي عصيان ولا بعد منزل
ولكنني من خوف مروان أوجل⁹⁵

Sultan Mervan mektupla beni huzuruna mı çağırmış, öyleyse ben çoktan yoldan çıkmışımdır. Ama ben ne isyancıyım ne de kaçayım, ben sadece Mervan'ın korkusundan çekiniyorum.

Hapis hayatının sıkıcılığı ve kişide meydana getirdiği ruhsal sorunları Kattâl, doğaya sığınarak aşmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Kattâl, Amâye dağına sığınışını ve burada kaplan vb. vahşi hayvanlarla⁹⁶ yakınlığını şiirlerinde nazmetmiştir:

ولي صاحب في الغار هذك صاحبا
هو الجون إلا أنه لا يعلل
إذا ما التقينا كان جلّ حديثنا
صمات و طرف كالمعابل أطحل
تضمّنت الأروى لنا بطعامنا
كلانا له منها نصيب ومأكل
فأغلبه في صنعة الزاد إنني
أميط الأذى عنه ولا يتأمل

91 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 228-229.

92 *Dîvânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 35.

93 Asım, "Klasik Arap Şiirinde Habsiyye", 160-167.

94 Hasûn, "Kırâat fi hareketi's-sa'leke fi'l-asri'l-Emevî", 62,67.

95 *Dîvânu'l-Kattâl el-Kilâbî*, 77.

96 Su'lûk şairlerin vahşi hayvanlarla yakınlığı ve Kattâl'ın doğal yaşamla kurduğu bağ hakkında bk. Müürüvve, *es-Sa'âlik fi'l-asri'l-Emevî*, 81-84; Gazzî - Şuheyb, "el-Lûgûs ve remziyyetü't-temerrüd fi şîri'l-Kattâl el-Kilâbî", 351-353.

وكانت لنا قلت بأرض مضلة
شريعتنا لأبنا جاء أول

كلانا عدو لو يرى في عدوه
محزًا وكل في العداوة مجمل⁹⁷

Mağarada bir arkadaşım var, -arkadaş olarak sana yeter (o ne güzel bir arkadaş)-o bulut gibidir. Ancak suyu ikinci defa içilmez. Her karşılaştığımızda konuşmamız susmaktan ve geniş-uzun bir kılıcın ucu gibi alaca bir bakıştan ibaretti. Dağ keçisi bize yemeğimizi sundu, her ikimizin de ondan payı (nasibi) ve yemeği vardır. Azık edinmede ona galip gelirim, o düşünmeksizin ben ondan zararı kaldırım. İçinden suyun çıktığı bir oyuğumuz vardı. Su kaynağımızın kullanımı ilk gelen kişi önce iher şeklindedir. Şayet düşmanında eleştirilecek bir şey bulunursa ikimizde birbirimizin düşmanınız, bu gibi şeyler düşmanlık konusunda güzel görülür.

Aslında bir kişinin yabanî hayvanlarla ünsiyet kurması ve yemeğini paylaşma konusu, cahiliye şiirinde sıkça karşılaşılan hayalî bir senaryonun anlatılması durumudur.⁹⁸ Nitekim cahiliye dönemi şairlerinden Büyük Murakkış (m. 550), şiirlerinde bir kurtla yakınlık kurduğunu ifade etmektedir.⁹⁹ Cahiliye döneminden sonra bu temanın Emevîler döneminde Ahtal (ö. 92/710-11), Cerîr, Ferezdak (ö. 114/732) vb. şairler tarafından taklit edildiği görülmektedir. Buradan hareketle Kattâl'ın da şiirlerinde kaplanla arkadaşlık kurması, azığının paylaşması ve sohbet etmesi onun cahiliyeden beri devam eden geleneği sürdürdüğü şeklinde yorumlanabilir. Buna göre Kattâl'ın şiirlerinde değindiği doğüstü olayların hayalî bir yönünün olduğu belirtilebilir. Şiirlerinde bazı mitolojik öğelere yer vermesi de bu duruma delil teşkil etmektedir. Ancak ister hayalî ister gerçek olsun Kattâl'ın bu tür şiirleri nazmetmesinin arka planında yaşadığı olayların etkili olduğu ifade edilebilir.

Kattâl, hapisteki gardiyanın kendisine karşı tutumundan hapishanenin duvarlarının kasvetine hapisten kaçma girişiminden kabilesine duyduğu özlemi dışa vurmasına kadar başından geçen olayları gerçekçi bir biçimde aktarmıştır.¹⁰⁰ Örneğin Kattâl, hapisteki gardiyanın kendisine sert davranmasından ve çaresiz kalmasından yakınmaktadır:

وَكَا لِيُ تَابِ السَّجْنِ لَيْسَ مُمْتَنَةً
وَكَانَ فِرَارِي مِنْهُ لَيْسَ مُمْؤَدِّي

إِذَا قُلْتُ رَفِيئِي مِنَ السَّجْنِ سَاعَةً
تَذَارِكُ بِهَا نَعْمَى عَلَيَّ وَأَفْضَلَ

يَشُدُّ وَثَاقِي عَابِسًا وَيَتَلْتَبِي
إِلَى حَلَقَاتِ فِي عَمُودِ مُرْمَلِ¹⁰¹

Hapishane kapısının bekçisinin (gardiyan) gideceği yok (elinden geleni ardına koymuyor), benim de bekçiden kurtulmam pek mümkün gözüküyor. Ona "beni bir an olsun hapisten çıkar hava alayım" dediğimde, kaşlarını çatar bir şekilde kelepçemi sıkı bağıyor ve beni kumlaşmış demir halkalara doğru itiyor.

Emevî dönemi hapishanelerinin genel özelliklerini Kattâl'ın şiirlerinde bulmak mümkündür. Hapishanelerin kasvetli yapısının oradaki görevlinin davranışlarına da etki ettiği görülmektedir. Kattâl'ın, hapisteyken yaşadığı sıkıntı ve bıkkınlıktan bir an olsun çıkma isteği dahi karşılık görmemiştir. Gardiyanların sert tutumları, hapsin fiziki şartları ve yapı-

97 Dîvânü'l-Kattâl el-Kilâbî, 77-78.

98 Geniş bilgi için bk. Nevzat Hafis Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010), 108-110.

99 Büyük Murakkış ve bu temaya dair nazmettiği şiirleri için bk. Esat Ayyıldız, *Büyük Murakkış'ın Hayatı, Şiirleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 7-15, 81-85.

100 Fahrüddîn, *el-Kattâl el-Kilâbî şâ'iran*, 60-64.

101 Dîvânü'l-Kattâl el-Kilâbî, 24.

lan işkenceler, hür, savaşçı, sert, hızlı ve isyankâr su'lûk şairlerin baskılanmasına ve ruhsal sorunlar yaşamalarına sebebiyet vermiştir.

Özgürlüğüne düşkün ve baskıyı reddeden bir yapıya sahip olan Kattâl, şiirlerinde hapis hayatına ve maceralarına fazlaca yer vermiştir. Bu süre zarfında hapse atılan diğer su'lûk şairler gibi Kattâl da hapiste karşılaştığı sorunları, hapis hayatının kasvetini, mahkûmları, görevlileri, zindanların tasvirini, sığındığı tabiatı vb. birçok öğeyi şiirlerine yansıtmıştır. Emevî dönemi hapisane kültürünü anlamak ve günümüze taşımak, su'lûk şairlerin maruz kaldığı baskıları görmek bakımından hapis temalı şiirler büyük bir önemi haizdir.

Sonuç

Bu çalışmada su'lûk kavramı ve su'lûk şairlerin genel özellikleri Cahiliye, Sadru'l-İslam ve Emevî dönemi bağlamında ele alınmıştır. Emevî dönemi su'lûk şairlerinden Kattâl el-Kilâbî'nin hayatı, kişiliği ve *Dîvân*'ı hakkında bilgi verilmiştir. Ardından Kattâl el-Kilâbî'nin şiirleri üzerinden dönemin hapis hayatı, maceraları ve yansımalarına değinilmiştir. Çalışmada su'lûk kavramı lügavi ve ıstılahi açıdan tanımlanmıştır. Buna göre su'lûk kavramının anlamı siyasi, sosyal ve kültürel gelişmelere bağlı olarak dönemden döneme değişiklik göstermiştir. Cahiliye ve İslâmî dönemde su'lûkluk daha çok bir hak arayışıyken Emevî döneminde su'lûkluğun bir meslek haline getirildiği ve anlam genişlemesine uğradığı belirtilebilir. Su'lûk şairlerin ise cahiliye döneminde adaleti tesis amacı güderken zamanla bu hedeflerinden saptıkları ve yağma, hırsızlık, şiddet, isyan vb. faaliyetlere başladıkları ifade edilebilir.

Cahiliye döneminde su'lûk şairleri fukarâ (fakirler), gurebâ (siyah tene sahip olanlar) ve şüzzâz (dışlananlar) grupları oluşturmuştur. Buradan hareketle su'lûk olmanın sosyal durum, ten rengi ve kabilenin tutumlarıyla bağlantılı olduğu söylenebilir. İslâmî dönemde bu hareketin İslamiyet'in ortaya koyduğu ilke ve prensipler sayesinde azalma gösterdiği görülmektedir. Emevî döneminde ise zikredilen gruplara ek olarak politik su'lûk şairlerin varlığı söz konusudur. Dolayısıyla Emevî dönemi özelinde yönetimin, siyasi olayların ve devletteki teşkilatlanmanın su'lûk lara etki ettiği ifade edilebilir. Zira hem yönetimin hapis vb. uygulamaları hem de kabilenin su'lûk şairleri dışlaması şairler nezdinde ruhsal ve psikolojik birtakım duyguları meydana getirmiştir.

Emevî döneminde işlediği cinayetler, sert mizacı ve kabalığı ile öne çıkan su'lûk şairlerden birisi de Kattâl el-Kilâbî'dir. Hayatı ve kişiliği incelendiğinde her ne kadar Emevî döneminde yaşamış olsa da cahiliye döneminin kabileci, soyla övünme, intikam duygusu vb. temel karakteristik özelliklerini yansıttığı belirtilebilir. Çokça cinayet işlemesi yüzünden kabilesi tarafından kovulması ve Emevî yönetiminden kaçması sebebiyle Kattâl'ın istikrarlı ve düzenli bir hayatının olduğunu söylemek güçtür. Buradan hareketle genel olarak dağlara sığındığı doğa ve vahşi yaşamla iç içe olduğu belirtilebilir. Kattâl başından geçen olayları şiirlerine yansıtan bir şairdir. Bu yüzden hayatı şiirlerinden yola çıkılarak ele alınmıştır. Kattâl şiirlerinde birçok şehir, mekân, dağ, yapı vb. isme yer vermiştir. Su'lûk şairlerin ekseriyetinin şiirlerinin günümüze ulaşmadığı düşünüldüğünde Kattâl'ın *Dîvân*'ı büyük bir önem arz etmektedir. Bu yönüyle *Dîvân*, dönemin sosyal ve kültürel değerlerini yansıtmasının yanı sıra Araçadaki kelime hazinesini genişletilmesi ve aktarılmasında da kilit bir rol

oynamaktadır.

Emevî döneminde suç işleyen ve yönetime karşı çıkan kişilere bir cezalandırma türü olarak hapis uygulamasının yaygınlaştığı görülmektedir. Hapse girenler arasında da dönemin toplumsal sıkıntılarını dile getiren veya yönetimin politikalarına tepki gösteren su'lûk şairler yer almaktadır. Özgür bir yapıya sahip olmaları nedeniyle bu şairleri hapis gibi kısıtlayıcı, kasvetli ve bunaltıcı bir ortamın psikolojik ve ruhsal açıdan etkilediği ifade edilebilir. Bu yüzden hapse giren şairlerin şiirlerinde hapis hayatının olumsuz yönlerini ve zorluklarını yansıttıkları görülmektedir. Öte yandan şairler hapisteye olmanın kendilerinde oluşturduğu vatanlarından ayrı kalma, değersizlik hissi ve aile özlemi gibi unsurları da şiirlerinde ele almışlardır. Şiirlerinde hapis hayatına değinen şairlerin korku, endişe ve karamsarlık içerisinde hareket ettikleri belirtilebilir. Bu dönemde hapse dair yazılan şiirler üzerinden dönemin hapishane kültürü, yer ve mekân isimleri ve şiir özelliklerini saptamak mümkündür.

Emevî döneminde şiirlerinde hapis hayatına çokça değinen su'lûk şairlerden birisi de Kattâl el-Kilâbî'dir. İşlediği suçlar ve hakkında yakalama kararı yüzünden aranan şairin yaşadığı korku, çaresizlik ve yalnızlık duygularını şiirlerine yansıttığı ifade edilebilir. Kattâl, *Dîvân*'ının birçok yerinde hapis hayatına, Mervân b. Hakem'le ilişkisine ve doğayla kurduğu irtibata değinmiştir. Buna göre şair, kabilesinden yeterli ilgiyi görememesi ve devlet tarafından aranması sebebiyle toplumdan uzak bir yaşam sürmüş ve yalnızlığını doğaya sığınarak vahşi hayvanlarla arkadaşlık kurarak gidermiştir. Kattâl gibi kabilevi bağları güçlü bir şairin kabileden dışlanması ve destek görmemesi şairde birtakım psikolojik ve ruhsal gerilimlere sebebiyet vermiştir.

Günümüze ulaşması, çokça bölge, şehir ve mekân ismi içermesi, kelime dağarcığı bakımından zengin olması, dilsel bazı öğelere yer vermesi, Arap kültür ve edebiyatını yansıtmaması vb. hususlar nedeniyle Kattâl'ın *Dîvân*'ı büyük bir önem arz etmektedir. Ayrıca su'lûk hareketinin genel özelliklerinin bilinmesi ve dönemin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel yönden irdelenmesi adına su'lûk şairlerin şiirleri kilit bir rol oynamaktadır. Buradan hareketle divanı bulunan şairlerin hayatlarının ve dönemin karakteristik özelliklerinin ortaya çıkarılması adına bu tarz çalışmalar sürdürülebilir.

Kaynakça | References

Abdülkâdir, el-Emîn Muhammed. *el-Kiyemî'l-ictimâ'iyye ve'l-fenniyye fi şîri's-sa'âlik*. Hartûm: Câmî'atü'l-Hartûm Külliyyeti'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

'Âmidî, Hasan b. Bişr. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Fritz Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1991.

Artuk, Mehmet Emin - Alşahin, Mehmet Emin. "Hapis Cezalarının ve Cezaevlerinin Tarihi Gelişimi" 21/2 (2015), 145-185.

Asım, Mohammad Shakib. "Klasik Arap Şiirinde Habsiyye/Hapishane Şiirleri". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021), 155-181.

Aşkan, Timur. *Şenferâ ve Eseri (Dîvân'ı ve Lâmiyyetü'l-'Arab'ı)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Aycan, İrfan. "Mervân I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/225-227. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Ayyıldız, Esat. *Büyük Murakkış'ın Hayatı, Şiirleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2022.

Ayyıldız, Esat. "Emevî Dönemi Şairi Mâlik b. er-Reyb'in Bir Suikast Girişimi Atlatması Hakkında Nazmettiği İki Kasidesinin İncelemesi". *Taras Shevchenko 7th International Conference on Social Sciences*. ed. Zekeriya Nas - Zhanuzak Alimgerey. 1-9. Ankara: IKSAD Global, 2021.

Bâbetî, Azîze Fevâl. *Mu'cemu's-Şu'arâi'l-Muhadramîn ve'l-Umeviyyîn*. Trablus-Lübnan: Curûs Pres-Dâru Sâdir, 1. Basım, 1998.

Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi Lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.

Bardakoğlu, Ali. "Hapis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/54-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bezci, Ramazan. "Siyasi Yaklaşımın Edebiyata Yansımaları Örneği, Emevîlerde Kasidede Atlâl Olgusu". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (2023), 1138-1158.

Câhîz, Ebû Osmân. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424.

Câsim, Sehâd Nasîf. "es-Sa'âlik ve devruhum fi'l-hayâti'l-ictimâ'iyye hatte nihâyeti'l-asri'l-Emevî". *Mecelletu'l-Meleviyye* 7/19 (2020), 393-412.

Cevherî, Ebû Nasr el-. *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 4. Basım, 1987.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I*. ed. Sadık Armutlu. Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 4. Basım, 2019.

Doğan, Adem. *Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler (Cahiliye Döneminden İlk Abbasîler Dönemine Kadar)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Doğan, Adem. "Arap Edebiyatında Su'lûk Şairlerin Şiir Temaları". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 163-191.

Durmuş, İsmail. "Kattâl el-Kilâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/29-30. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Durmuş, İsmail. "Su'lûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/528-530. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Emin, Ahmed. *es-Sa'leke ve'l-fütüvve fi'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 1951.

Ensârî, Ebû Zeyd. *en-Nevâdir fi'l-lüga*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed. Dâru'ş-Şurûk, 1. Basım, 1981.

Ezherî, Ebû Mansûr. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İh-yai't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 2001.

Fahrüddîn, Sâhira 'Âdil. *el-Kattâl el-Kilâbî şâ'iran*. Ürdün: Câmî'atu'n-Necâhi'l-Vataniyye Külliyyeti'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Ferâhidî, Halil b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Gazzî, Avâd Kâzım - Şuheyb, Hedîl Avde. "el-Lûgûs ve remziyyetü't-temerrüd fi şî'ri'l-Kattâl el-Kilâbî". *Mecelletu Âdâb Zikâr* 22 (2017), 345-368.

Göçemen, Yakup. "Eşkiya (su'lûk) Şair 'Urve b. el-Verd'in Sosyal Adalet ve Dayanışma Anlayışı". *NÜSHA* 51 (2020), 117-146.

Hakîm, Hasan İsa - Abbâs el-İbrâhimî, Selâm Kenâvî. "İslâm'dan Önce Arap Yarımada-sındaki Sa'âlîk Grupları -Arap Kargaları Taifesinin Örnekleri-". çev. Hakan Temir. *Siyer Araş-tırmaları Dergisi* 4 (2018), 139-158.

Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995.

Han, Pınar. *Cahiliye Devri Arap Edebiyatı'nda Sa'alîk Şairlerinden Teebbeta Şerran ve Dîvânı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Hasan, İzzet. *Şî'ru'l-vukûf 'ale'l-atlâl mine'l-câhiliyye ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis*. Dîmeşk, 1968.

Hasûn, Ahmed Enîs. "Kırâat fi hareketi's-sa'leke fi'l-asri'l-Emevî". *Vizâretü's-Sekâfe* 50/578 (2011), 52-80.

Hazm, Ebû Muhammed b Ali b Ahmed b Saîd ez-Zahiri İbn. *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 1 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 5. Basım, 1982.

Hıfnî, Abdulhalîm. *Şî'ru's-sa'âlîk menhecuhû ve hasâisuhû*. Mısır: Matâbiu'l-Heyeti'l-Mis-riyyeti'l-Âmme, 1987.

İbiş, Mustafa. *Atlâl*. ed. Halil İbrahim Kocabıyık. Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2021.

İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed b. Habîb. *el-Muhabber*. Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'âri-fi'l-'Osmâniyye, 1942.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *eş-Şî'r ve's-Şu'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Basım, 1414.

İbn Meymûn, Muhammed b. el-Mübârek. *Münteha't-taleb min eş'âri'l-'Arab*. thk. Muhammed Nebîl Tureyfi. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1999.

Mahmûd, Abdülmuttalib. *el-İbdâ ve'l-itbâ fi eş'âri füttâki'l-asri'l-Emevî*. Dımeşk: İttihâdu Kitâbi'l-'Arab, 2003.

Mehmet, Yalar. "Arap Şiiri". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2015.

Mellûhî, Abdulmuîn. *Eş'âru'l-lusûs ve ahbâruhum*. Beyrut: Dâru'l-Hadâratî'l-Cedîde, 2. Basım, t.y.

Muhammed el-Bekrî, Ebu Ubeyd Abdullah. *Semtu'l-Leâlî fi Şerhi Emâli'l-Kâfî*. thk. Abdülazîz el-Meymenî. 2 Cilt. Beyrut-Lübân: Dâr'ul-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.

Müberred, Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Basım, 1997.

Mürüvve, Muhammed Rızâ. *es-Sa'âlik fi'l-asri'l-Emevî ahbâruhum ve eş'âruhum*. Beyrut-Lübân: Dâr'ul-Kütüb'îl-'İlmiyye, 1. Basım, 1990.

Omar, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabîyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. 'Âlemü'l-Kutub, 2008.

Orhan, Davut. "Şenferâ'nın Hayatı ve Lâmiyyetü'l-'Arab Adlı Kasidesi". *Dergiabant* 4/8 (2016), 104-117.

Parıldı, Metin. *Cahiliye Devrinde Yağmacı Bir Şair: Urve b. el-Verd*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2022.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. thk. Ahmed el-Arnaût. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2000.

Sümeyye, Bûhrûf. *eş-Şu'arâu's-sa'âlik min manzûr ideolocya*. Cezayir: Câmi'atu'l-'Arabî el-Muheydî, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Tameemî, Doaa Saad Kareem. *Su'luk Şair Urve b. Verd ve Şiiri*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Temir, Hakan. "İslâm Öncesi Arap Yarımadasında Kabile Dışı Unsurlar: Sa'âlik Grupları". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 129-152.

Usta, İbrahim. "Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler". *Turkish Studies* 9/6 (2014), 1063-1092.

Uyanık, Memet Zeki. *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Yahyâ, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. "en-Nez'ati'd-dirâmiyye fi ş'i'ri'l-Kattâl el-Kilâbî". *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb Bi Kinâ* 40 (2013), 563-620.

Yanık, Nevzat Hafis. *Arap Şiirinde Tasvir*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010.

Yıldırım, Kadri. "Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında 'Su'lûk' Şairler Hareketi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 177-209.

Yılmaz Gömbeyaz, Melek. "Cezalandırma Yöntemleri Açısından Emeviler Devletine Genel Bir Bakış". *Cezalandırma Yöntemleri Açısından Emeviler Devletine Genel Bir Bakış*. 771-778. II. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi, 2019.

Yılmaz, Metin. "Emevî Valisi Haccâc b. Yusuf'un Zindanları". *İSTEM* 25 (2015), 3-29.

Yılmaz, Metin. "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishanelere ve Mahkumların Durumlarına İnsan Hakları Bağlamında Genel Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 539-581.

Yiğit, İsmail. "Emevîler (Siyasî Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Zirikî, Hayreddin. *el-'Alâm*. 8 Cilt. Dâru'l-'İlm Li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Dîvânu'l-Kattâl el-Kilâbî. thk. İhsan Abbâs. Beyrut-Lübân: Dâru's-Sekâfe, 1989.

İmam Mâtürîdî'nin Şîlik Eleştirisi: Bedâ Düşüncesi Örneği

Yusuf Koçak | 0000-0001-6553-4677 | ykocak@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi, Kastamonu, Türkiye

ROD ID: 015scty35

Öz

Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi anlamına gelen bedâ anlayışı itikadî İslâm mezhepleri arasında tartışmalı konuların başında gelmektedir. Çalışmamız Şîa'nın ortaya attığı bedâ inancını temellendirmeye çalışırken te'vil ettiği ayetlere, İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımını ele almaktadır. Amacımız İmam Mâtürîdî'nin ilgili ayetleri hangi yöntemi kullanarak te'vil ettiğini ve bununla birlikte Şîa'nın bedâ ile ilgili ayetleri te'villerinde kullandığı yöntemi nasıl reddettiğini ortaya koymaktır. Bir Ehl-i Sünnet âlimi olan İmam Mâtürîdî'nin, Şîa'nın ayırıcı özelliklerinden olan bu anlayışa dair telakkileri İslam Mezhepler Tarihi disiplini açısından çok önemlidir. Bedâ anlayışının İmam Mâtürîdî'deki yansımalarını, kaleme aldığı tefsir kitabında tespit edilebilmekteyiz. Bu nedenle çalışmamız İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Çur'ân* eseri çerçevesinde şekillenecektir. İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*'da kendi fikirlerini ön plana çıkarırken zaman zaman diğer mezheplerin telakkilerine de cevap vermektedir. Bu anlamda ele aldığı konulardan biri de bedâ anlayışıdır. O, tefsirinde Şîa'nın bedâ anlayışını açık bir şekilde reddetmektedir. Şîa'nın bedâ inancını desteklemek için ayetleri te'vil ediş şekillerini benimsememiş, ilgili ayetleri çok farklı bir şekilde yorumlamıştır. Böylece Şîa'dan farklı düşündüğünü ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, Şîa, Bedâ, Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Çur'ân.

Atıf Bilgisi

Koçak, Yusuf. "İmam Mâtürîdî'nin Şîlik Eleştirisi: Bedâ Düşüncesi Örneği" *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 333-348.

<https://doi.org/10.33718/tid.1360760>

Geliş Tarihi	: 15.09.2023
Kabul Tarihi	: 13.11.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Imam Maturidi's Criticism of the Shiites: Example of the Badā Thought

Yusuf Koçak | 0000-0001-6553-4677 | ykocak@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, History of Islamic Sects, Kastamonu, Türkiye

ROD ID: 015scty35

Abstract

The concept of Badā, meaning that an event predicted by Allah will occur in a certain way and then occur in another way, is one of the most controversial topics among the religious sects of Islam. Our study focuses on Imam Mātūrīdī's approach to the verses he interpreted while attempting to establish the belief in Badā held by the Shiites. Our aim is to bring forth what method Imam Maturidi used to interpret the relevant verses and how he rejected the method used by the Shiites in interpreting the Badā verses. The views of Imam Mātūrīdī, a scholar of the Ahl al-Sunnah, on this understanding, which is one of the characteristic features of the Shiites, are very important for the History of Islamic Sects discipline. We can see the reflections of Badā concept understanding in Imam Mātūrīdī in the Tafsir book he wrote. For this reason, our study is framed within the framework of Imam Mātūrīdī's work *Te'vīlātü'l-Ḳur'ân*. While Imam Mātūrīdī highlights his own ideas in *Te'vīlātü'l-Ḳur'ân*, he also addresses the concepts of other sects from time to time. In this sense, one of the topics he deals with is understanding of Badā. In his commentary he clearly rejects the Shiite understanding of Badā. He did not adopt the way of interpreting the verses to support the Shia belief in Badā, but interpreted the relevant verses in a completely different way. In doing so, he showed that he thought differently than the Shiites.

Keywords

History of Islamic Sects, Shia, Badā', al-Mātūrīdī, Ta'wilat al-Qur'an.

Citation

Koçak, Yusuf. "Imam Maturidi's Criticism of the Shiites: Example of the Badā Thought". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 333-348.

<https://doi.org/10.33718/tid.1270310>

Date of Submission : 15.09.2023

Date of Acceptance : 13.11.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Mezhepler, dini anlamada ortaya çıkan beşerî oluşumlardır.¹ Bu oluşumların her biri dini kendince yorumlayıp bir kurtuluş öğretisi sunmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de ya mevcut bir kavrama farklı bir mana vermiş ya da yeni bir kavram oluşturmuştur. Bu kavramların kimi zaman açık ve anlaşılır bir tarzda ortaya konulduğu görülürken, kimi zaman ise izahında zorlanıldığı anlaşılmaktadır. Bu noktada izahında zorlanılan kavramlardan birinin de “bedâ” olduğu ifade edilebilir.

Bedâ kavramı sözlükte zuhur etmek, ortaya çıkmak, zihinde oluşan bir görüşün belirmesi anlamlarına gelmektedir. Terim anlamı ise önce Allah'ın gerçekleşeceğini haber verdiği bir vakanın, daha sonra kendi iradesinin değişimi neticesinde farklı bir şekilde meydana gelmesi olarak tanımlanmaktadır.² Kur'ân'î bir kavram olan bedâ'nın geçtiği ayetlere baktığımızda fiil kalıbında sözlük anlamıyla kullanıldığını görmekteyiz.³

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in açık bir şekilde reddettiği bedâ inancının Şîi literatürde yoğun bir şekilde işlendiği görülmektedir. Bu durum Şîa'nın imamet teorisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Şîa'ya göre imamlar gelecekte haber verebilen, nass ve tayinle belirlenmiş kişilerdir.⁴ Muhtâr es-Sekafî'nin (öl. 67/687) ve Ebü'l-Hattâb el-Esedî'nin (öl. 143/760) gelecek ile ilgili verdikleri bazı haberlerin söylenenden farklı zuhur etmesi, ayrıca Ca'fer es-Sâdık'ın kendisinden sonra imamete oğlu İsmail'in geçeceğini bildirip, oğlunun kendisinden önce vefat etmesi imametin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir.⁵ Bunun üzerine bedâ inancını ortaya atarak Allah'ın fikir değiştirdiği söylemini geliştirmişlerdir.

Şîa'nın bu yaklaşımına doğal olarak diğer mezheplerden eleştiriler gelmiştir. Bunlardan biri de bu çalışmada ele alacağımız İmam Mâtürîdî'dir (öl. 333/944). O, kaleme aldığı *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde Şîilerin bedâ düşüncesini desteklemek için kullandıkları ayetleri yorumlayış şekillerini benimsememiş, ilgili ayetleri ön kabullerden uzak, siyak-sibakî göz önünden bulundurarak te'vil etmiştir. Mâtürîdî, bedâ'yı ilim, irade, kudret ve tekvin gibi sıfatlar ile birlikte değerlendirmektedir. O, yaratmanın belli bir zamanda planlandığı halde gerçekleşmemesini Allah için bir acizlik olduğunu belirtir. Allah, tekvin, irade, ilim ve kudret sahibidir. Ancak bu durumda Allah için cebir ve bilgisizlik gündeme gelir ki, bu imkansızdır.⁶

Bunun neticesinde Mâtürîdî, hem Şîilerden farklı düşündüğünü ortaya koymuş hem de onların bedâ düşüncesini temellendirmeye çalışırken kullandıkları ayetlerin te'villerini çürütmeye çalışmıştır. Çalışmanın önemi de burada yatmaktadır. Yani Şîilerin inanç esası

1 Hasan Onat, *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 15.

2 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Keylânî, (yy, ty), 40; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 1/42; Avni İlhan, “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/291.

3 el-A'râf, 7/22; Yûsuf, 12/35; Tâhâ, 20/121; ez-Zümer, 39/47, 48; el-Câsiye, 45/33.

4 Hasan Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 81.

5 'Abdülkahir el-Bağdadî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 38-39; Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahîfî, *Şîi Firkalar*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 198-199.

6 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, (Beyrut: Dâr Sâder, 2001), 111, 112.

olarak gördükleri bedâ'nın Ehl-i Sünnet alimleri nezdindeki karşılığını ortaya koymaktır. Amacımız İmam Mâtürîdî'nin ilgili ayetleri hangi yöntemi kullanarak te'vil ettiğini ve bununla birlikte Şîa'nın bedâ ile ilgili ayetleri te'villerinde kullandığı yöntemi nasıl reddettiğini ortaya koymaktır. Şunu da belirtmek isteriz ki bu çalışmada Şîa'dan bahsederken diğer alt kolları devre dışı bırakarak bedâ'yı kabul eden İmâmiyye'yi inceliyor olacağız.

Bedâ düşüncesi ile ilgili Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi alanında makale düzeyinde Yusuf Benli'nin “‘Beda’ Fikrinin İmâmî-Şîî Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler I -Reddiyeci Yaklaşımına Göre-” ve “‘Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II)’”⁷ adlı çalışmaları vardır. Bu çalışmaların bedâ'nın tarihsel süreçte teşekkülüne ve Şîîlerin kendilerini nasıl temellendirmeye çalıştıklarını belirtmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra Cemil Hakyemez, “‘Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri’”⁸ adlı çalışmasında İmamiyye'nin bedâ'ya yaklaşımını incelemiştir. Bizim çalışmamız bu makalelere ilave olarak müstakil bir şekilde Ehl-i Sünnet alimlerinden İmam Mâtürîdî'nin bedâ konusundaki görüşlerini ortaya koymaktadır.

1. Bedâ Düşüncesinin Ortaya Çıkışı

Hiçbir fikir ve düşünce ani bir şekilde ortaya çıkmaz. Onun ortaya çıkmasına sebep olan birtakım hadiseler vardır. Bu anlamda bedâ düşüncesinin ne zaman ve kimler tarafından ortaya atıldığına değinerek konuya başlamayı uygun gördük.

1.1. İlk Tezahürler: Şîî Gulât

İslam kültüründe bedâ düşüncesinin ilk ne zaman ortaya çıktığına baktığımızda karşımıza Şîî Gulât çıkmaktadır. Rivayetleri incelediğimizde literatürde Gulât olarak nitelendirilen kimi grupların kendisine izafe edildiği Muhtâr es-Sekafi'nin bedâ düşüncesi ile ilişkilendirilen ilk kişi olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki Muhtâr es-Sekafi'nin Ebû Amra künyeli Keysân (ö. ?) adında bir muhafızı vardı. O, Hz. Ali'nin vasîsinin ve ondan sonra da imamın Muhammed b. Ali el-Hanefiyye (öl. 81/700) olduğunu ve onun da vekilinin Muhtâr es-Sekafi olduğunu söylemektedir.¹⁰ Ayrıca Muhtâr'ın Allah'tan vahiy aldığını¹¹ ve gayb ilmini bildiğini de belirtmektedir. Bundan dolayı bir şey sadece imamın rivayeti ile delil olur düşüncesi oluşmaya başlamıştır.¹² Bunun yanı sıra imamların bütün meleklerden daha faziletli olduğunu da iddia etmişlerdir.¹³

Muhtâr'a göre bu gayb ilmi, Kur'ân'ın onda dokuzunu oluşturmakta ve bu gayb bilgileri

7 Yusuf Benli, “‘Beda’ Fikrinin İmâmî-Şîî Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler I -Reddiyeci Yaklaşımına Göre-”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005): 211-225.

8 Yusuf Benli, “‘Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II)’”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006): 615-635.

9 Cemil Hakyemez, “‘Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri’”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006): 29-49.

10 Kummî- Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 103.

11 Kummî- Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 103; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Ali Muhannâ- Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: 1993), 1/146; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, Suhely Zekkâr- Riyâz Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 6/446.

12 Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd.-, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 268, 288.

13 Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 294

de bizzat Hz. Peygamber tarafından bir sandıkta gizlenmekteydi.¹⁴ Bu sandığın Hz. Ali'ye ve ondan sonra da Keysânilere miras olarak geldiği belirtilmektedir.¹⁵ Muhtâr, Allah'tan aldığı iddia ettiği bu özel bilgiye dayanarak, kendilerine saldırmak üzere yola çıkan Mus'ab b. Zübeyr'e (öl. 72/691) karşı savaşmalarını, çünkü Allah'ın bu savaşı kazanacaklarını kendisine söylediğini belirtmiştir. Ancak giriştikleri bu savaşı Muhtâr'ın ordusu kaybetmiş ve taraftarları Muhtâr'ın nübüvvetini ve aldığı iddia ettiği özel bilgiyi sorgulamaya başlamışlardır. Bunun üzerine Muhtâr "Allah dilediğini siler, dilediğini de bırakır. Ana kitap onun yanındadır."¹⁶ ayetini delil gösterip bedâ olduğunu yani Allah'ın fikir değiştirdiğini¹⁷ söyleyerek otoritesinin sarsılmasını kendince engellemeye çalışmıştır.

Bedâ düşüncesinin zuhur ettiği bir diğer Gulât fırkası ise Ebü'l-Hattâb'a nispet edilen Hattâbiyye'dir. Kummî/Nevbahtî'nin naklettiği bir rivayette Halife Mansur (136-158/754-775), Kûfe valiliği yapan İsâ b. Mûsâ'dan, Ebü'l-Hattâb'ın peygamberlik iddiasında bulunduğunu işitmiştir. Bunun üzerine İsâ b. Mûsâ, Ebü'l-Hattâb ile savaşmak üzere askerleri onun üzerine göndermiştir. Haberi alan Ebü'l-Hattâb taraftarına şöyle hitap etmiştir: "Onlarla savaşın; sizin kamışlarınız onlara karşı mızrak ve kılıç vazifesi görür; onların mızrakları, kılıçları ve silahları size zarar vermez, sizi yaralamaz." Ebü'l-Hattâb, bunları onar kişilik gruplar hâlinde savaş meydanına sürmüş; otuz civarında arkadaşı ölünce, taraftarları ona şöyle demiştir: "Düşmanlarımızın bize ne yaptığını görüyorsun; biz de elimizdeki kamışların onlara tesir etmediğini ve hiçbir şey yapmadığını görüyoruz. Onların silahları bizde gereken tahribatı yaptı ve bizim adamlarımızı öldürdü." Bu durum karşısında Ebü'l-Hattâb, taraftarlarına "Allah sizin hakkınızda fikir değiştirdiyse (bedâ) bunda benim suçum nedir?" şeklinde cevap vermiştir.¹⁸

Bu iki rivayette görebildiğimiz gibi bedâ düşüncesine ilk olarak Şîi Gulât'ta rastlanmaktadır. En erken hicri birinci asrın sonlarına kadar götürülebilen bu düşüncenin ilk ortaya çıktığında daha çok yüzeysel bir tarzda ele alındığı görülmekteyken ilerleyen dönemlerde ise bu konunun daha yoğun bir şekilde gündem oluşturduğu müşahade edilmektedir.

1.2. İmâmiyye

İmâmiyye, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den hemen sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın insanlığın sonuna dek Hz. Ali'nin soyunda devam edeceğini ileri süren, bu imamların masum olduklarını iddia eden topluluğun adıdır.¹⁹ İmâmiyye'nin ortaya attığı imamet nazariyesi hicri ikinci asırdan sonra oluşmaya başlamıştır. Buna göre imamların nass ve tayin ile belirlendiği iddiası kıyamete kadar imamet makamına kimin geçeceğini belirlenmiş olduğu anlamına gelmekteydi.²⁰ İmâmiyye'nin altıncı imamı olan Ca'fer

14 Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (100/718), *Kitâbu'l-İrcâ*, (yy, ty), 5 akt. Josef van Ess, "Das Kitâb al-İrgâ des Hasan b. MuhammedAd b. al-Hanafiyya", *Arabica* 31 (1974): 24.

15 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, (Beirut: Dâru't-Turâs, 1387), 6/82-87.

16 *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), er-Ra'd, 13/39.

17 Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 38-39. Aynı rivayet Abdullah b. Nevf'e de nispet edilmektedir. Bunun için bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, 6/82-87.

18 Kummî- Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 198-199.

19 Onat, "Şîiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", 81.

20 Kummî- Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 242-243.

es-Sâdık'tan (öl. 148/765) sonra ise sıkıntılı bir süreç başlamıştır. Çünkü Ca'fer es-Sâdık kendisinden sonra oğlu İsmail'i (öl. 138/755-756) halefi olarak belirlemiştir. Ancak İsmail, babası Ca'fer es-Sâdık daha hayatta iken vefat etmiştir. Bu ölüm İmâmîyye içerisinde büyük bir krize sebep olmuştur. Eğer imamlar Allah tarafından nas ile belirlenmiş iseler o zaman İsmail'in ölümü nasıl açıklanacaktı? Bu soru Ca'fer es-Sâdık'a sorulunca o, "Allah, oğlum İsmail hakkında fikir değiştirdiği (bedâ) gibi hiçbir konuda fikir değiştirmemiştir"²¹ demiş, bir başka yerde de "Allah İsmail'in imametini ile ilgili olarak bana bildirdiği sözden döndü" cevaplarını vermiştir.²² Bu cevaplar Şîa içerisinde bedâ fikrini savunanların dayanağı olmuştur.²³

Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'in babasından önce vefat etmesi olayının benzeri ilerleyen dönemde de tekrar edecektir. Onuncu imam Ali el-Hâdî (öl. 254/868) kendisinden sonra imamlığa oğlu Muhammed'i tayin etmiştir. Ancak Muhammed babasından önce vefat edince bedâ düşüncesi tekrar gündeme gelmiştir. Muhammed'in vefatından sonra babası onun yerine küçük oğlu Hasan'ı yeni imam olarak belirlemiştir. Ali el-Hâdî, Ca'fer es-Sâdık'ı kendine örnek almış ve küçük oğlunu imam tayin ederek fiilî olarak sorunu çözmüş²⁴ ancak yeni bir bedâ tartışmasının başlamasına mani olamamıştır. Netice itibarıyla bedâ inancını Ca'fer es-Sâdık'ın olayı ile temellendiren Şîiler, Ali el-Hâdî'nin olayını da aynı inanca dayandırmışlardır.

On ikinci imam Mehdî el-Muntazar'ın gaybete girdiği ve bir gün tekrar dünyaya döneceği düşüncesinin Şîiler tarafından oluşturulmaya başlaması, bedâ düşüncesinin mahiyetinin de değişmesini beraberinde getirmiştir. Bunu Mutezilî âlim Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (öl. 300/913) *Kitâbu'l-İntisâr* adlı eserinde İbn Râvendî'nin bedâ düşüncesini eleştirisinde görmekteyiz. O, İbn Râvendî'nin bedâ konusunda Şîilerin de önde gelen Mutezilîler gibi nesih²⁵ hakkındaki düşüncelerini onayladıklarını, aralarındaki farkın ise sadece isimlendirmede olduğunu belirten bir rivayet nakletmektedir. Devamında ise onun bu düşüncesinin bütün Şîileri kapsamadığını, bedâ kavramını nesh ile aynı gören Şîilerin çok küçük bir azınlık olduğunu söylemektedir. Yani ona göre Şîilerin büyük bir çoğunluğu bedâ kavramını Allah'ın bir şeyi yapacağını bildirmesi ancak fikrini değiştirmesi şeklinde anlamaktadır. Ayrıca Hayyât'a göre bedâ ve nesh farklı şeylerdir. Ona göre emir ve nehiyelerdeki neshin, haberlerdeki bedâ görüşü ile hiçbir ilgisi yoktur.²⁶ Hakyemez, Hayyât'ın bedâ ile neshi aynı gören azınlık grubun Hasan b. Musa en-Nevbahtî, Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî ve İbn Kibbe er-Razî gibi ilk Şîî kelimcilerinden oluştuğunu düşünmektedir. Çünkü bedânın "nesh" olarak yorumlanmasında en büyük payın onlara ait olduğunu ifade etmektedir.²⁷

21 İbn Bâbevehy el-Kummî, *Kemâli'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, tsh. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Muessesetu'l-E'lâmî, 1991), 75.

22 Kummî- Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 192, 202; Ethem Ruhi Fıçlalı, *İmâmîyye Şîasi*, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008), 230-231.

23 Cemil Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006), 35.

24 Kummî- Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 240-241.

25 Nesih "şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması" anlamına gelmektedir. Bunun için bk. Muhammed Hayri Şahin, *Tefsir'de Usul Farklılığı (Mukâtil ile Câbirî Örneği)* (İstanbul: Hiper Yayın, 2021), 122.

26 Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red 'ale'bni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Beyrut: Evrâgun Şarkîyye, 1993), 127.

27 Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri", 41.

Bedâ kavramını nesih ile aynı kabul eden Şîilerin aksine bedâ'nın mahiyet olarak farklı olduğunu düşünen isimlerden bir diğeri örnek ise Şîî muhaddis Küleynî'dir (öl. 329/941). O, kaleme aldığı *el-Kâfî* adlı eserinde bedâ düşüncesine müstakil bir başlık ayırmış,²⁸ söze bedâ'nın önemine vurgu yaparak başlamıştır. Bu hususta Ali er-Rızâ'ya dayandırılan şu sözü nakletmiştir: "Allah, her peygamberini içkiyi yasaklamak ve bedâ'yı ikrar ettirmek için göndermiştir."²⁹ Küleynî bir başka yerde Ca'fer es-Sâdık'ın "Hiçbir şey Allah'ı bedâ gibi yüceltmemiştir"³⁰ sözünden bahsederken yine Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan bir başka rivayeti aktarır: "İnsanlar, bedâ'ya inanmanın sevabını bilselerdi, onun hakkında konuşmaktan geri durmazlardı."³¹

Küleynî, bedâ'nın önemini vurguladıktan sonra ondan ne anladığı ile ilgili rivayetler nakletmektedir. Örneğin bir yerde, "Allah'ta bilgisizlikten müteşekkil bir bedâ asla yoktur"³² derken, bir başka yerde "Allah'ın iki ilmi vardır. Bunlardan biri sadece kendisinin bildiği gizli ilim, diğeri ise meleklerine ve peygamberlerine bildirdiği ilimdir. Bizde bu ikincisini bilmekteyiz" demektedir.³³ Küleynî ayrıca "Allah katında iki ilim vardır. Bunlardan biri yarattıklarına açıklamadığı sadece kendisinin bildiği gizli ilimdir. Diğeri ise meleklerine ve peygamberlerine öğrettiği ilimdir. Meleklerine ve peygamberlerine öğrettiği ilim mutlaka gerçekleşecektir. Allah ne kendisini, ne de melek ve peygamberlerini yalanlamaz. Kendi katındaki gizli ilimden dilediğini öne çıkarır, geciktirir veya yerine getirir"³⁴ rivayetlerini aktarmaktadır.

Küleynî'nin naklettiği bu rivayetlere baktığımızda karşımıza şu tablo çıkmaktadır: Öncelikle Küleynî bedâ'yı kesin bir şekilde kabul etmektedir. Ancak öncekilerin iddia ettiği gibi Allah'ın fikir değiştirdiği şekliyle değil. O, bedâ düşüncesine yeni bir yorum getirerek Allah'ın iki tür ilminin olduğunu ve yalnızca kendisinin bildiği ilimde bedâ olabileceğini söylemektedir. Yani insanlara bildirdiklerinde asla bir değişiklik olmayacaktır.

Küleynî'nin sadece Allah'ın bildiği ilimde bedâ olabileceğini ve diğer Şîilerin bedâ'yı nesih ile aynı görmesi gibi yaklaşımlar, ilerleyen dönemde Şeyh Sadûk olarak meşhur olan İbn Bâbeveyh el-Kummî (öl. 381/991) tarafından mezceldilmeye çalışılmıştır. O, hem bedâ'yı nesh olarak kabul edenlerin delillerini hem de Küleynî'nin naklettiği rivayetleri kullanmış ve böylece bedâ düşüncesine yeni bir yorum getirmiştir. Şeyh Sadûk, bedâ'yı Allah'ın fikir değiştirmesi olarak görmemektedir. Ona göre bedâ sözlük anlamında kullanıldığı gibi zuhur etmek, ortaya çıkmak demektir. Bu anlamda Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen "Allah, oğlum İsmail hakkında fikir değiştirdiği (bedâ) gibi hiçbir konuda fikir değiştirmemiştir" sözünü de bu doğrultuda yorumlamıştır. O, Allah'ın iradesinden hiçbir şeyin, Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'i babasından önce öldürdüğü zamanki kadar apaçık tezahür etmediğini, dolayısıyla İsmail'in imamet konusunda yetersizliğini öne çıkararak, bu şekilde imam olamayacağını bilinmesini sağladığını düşünmektedir.³⁵ Başka bir ifadeyle Şeyh Sadûk bedâ'yı, Allah'ın fi-

28 Ebû Ca'fer el-Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2005), 1-2/104-107.

29 Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 1-2/106.

30 Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 1-2/105.

31 Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 1-2/106.

32 Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 1-2/106.

33 Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 1-2/105.

34 Küleynî, *Usûl el-Kâfî*, 1-2/105.

35 Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbu'l-İ'tikâdât*, thk. Müessesetu'l- İmâm Hâdî (Kum: İmâm Hâdî,

kir değiştirmesi olarak değil, daha çok Allah'a has olan ilmin zuhur etmesi olarak kabul etmektedir. Yani ona göre bedâ Allah katında değil, insanlar düzeyindedir.

şeyh Sadk nesih konusunda da fikirlerini beyan etmiştir. Ona göre bedâ ve nesih aynı şeylerdir. O bedâ'yı hükümlerde nesih anlamında alırken, haberlerde ise sözlük anlamında kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. Yani Allah bir konu hakkında hüküm verdikten sonra onu değiştirebilir veya daha önce yasakladığı bir şeyi serbest bırakabilir. şeyh Sadk buna örnek olarak kıblenin değişmesini ve Kur'an'ın diğer ilahi kitapları nesh etmesini vermektedir.³⁶ şeyh Sadk'tan sonra şeyh Müfid, Eb Ca'fer et-Tsî (l. 460/1067) ve diğer İmamiler de bedâ konusunda bu yönde fikir beyan etmişler ve bu anlayış günümüze kadar devam etmiştir.³⁷

Sözlükte bir hükmü ortadan kaldırmak, geçerliliğini sonlandırmak³⁸ manalarına gelen neshin en kabul görmüş tanıımı ise "şer' bir hükmün, o hükmün delilinden sonra gelen şer' bir delil ile kaldırılması" şeklindeir.³⁹ Görüldüğü gibi nesih sadece şer' hükümler alanında yapılabilir. Dolayısıyla itikadî alanda nesih söz konusu değildir. Ayrıca neshin olabilmemesinin bir şartı da onun bizzat Hz. Peygamber döneminde vuku bulmuş olmasıdır. Yani vahyin nzlnn tamamlanmamış olması lazımdır. Bunun yanı sıra kıyas yöntemi ile nesih ve bedâ açıklanamaz. Çünkü kıyas zannî bir delil olarak görüldüğünden nass ile sabit olan bir hükme uygulanamaz.⁴⁰ Ancak şiiler hem itikadî konularda, hem vahiy sürecinin nihayete ermesinden sonra hem de kıyas yöntemi ile bedâ'yı açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu zaviyeden bakıldığında şâ'nın bedâ'yı nesih olarak görmesi düşüncesinin çok tutarlı bulunamayacağı ifade edilmelidir.

2. şâ'nın Bedâ İncancına İmam Mâtrd'nin Eleştirileri

Mezheplerin teşekkül süreçlerine baktığımızda sürekli kendi düşüncelerini Kur'an ve hadis ile temellendirmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Bu durum şüphesiz bedâ için de geçerlidir. Bu çalışmada sadece Kur'an merkezli konular ele alınacağı ve Mâtrd'nin *Te'vilt'l-Kur'an* tefsiri özelinde inceleme ve tespitler yapılacağından hadis rivayetlerine değinilmeyecektir.⁴¹

İmam Mâtrd'nin Kur'an'da bedâ ifadesinin geçtiği ayetleri tefsirine baktığımızda bunların hiçbirini Allah'ın fikir değiştirmesi anlamında yorumlamadığını görmekteyiz. O,

1435), 92-93.

36 İbn Bbeveyh el-Kummî, *et-Tevhd*, thk. Seyyid Hşim el-Hüseynî et-Tehrn (Kum: Müessesetu'l- Neşru'l-İslm, 1430), 323-327.

37 şeyh Müfid ve Ts'nin bedâ hakkındaki görüşleri için bk. Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve şi İmamet Tartışmalarındaki Yeri", 44-47; Bedâ düşüncesinin menşeinin yabancı kültür ve inançlara dayandırılması söz konusudur. Bu anlamda özellikle Yahudi kökenli olduğu iddiası vardır. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Benli, "Beda Fikrinin İmm-şi İleratre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler I -Reddiyeci Yaklaşıma Göre-", 220-221.

38 İsfahn, *el-Mfredt*, 440; İbn Manzr, *Lisnu'l-'Arab*, 3/61.

39 Zekiyddn şa'bn, *İslm Hukuk İliminin Esasları (Usl'l Fıkıh)*, ev. İbrahim Kfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 424.

40 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukk-i İsmmiye ve İstilht-ı Fikhiyye Kamusu*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 1/99.

41 Bedâ düşüncesi ve hadis ilmindeki rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Benli, "Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmmi Yaklaşımlar (II)", 620-625.

bunların şeriat ile ilgili hükümlerin olduğunu ve ilgili hükümlerin değişikliğinin sadece nesih ile olabileceğini söylemektedir.⁴² Dolayısıyla daha önce itikadî anlamda verilmiş bir hükmün sonradan değiştirilmesinin söz konusu olmadığını belirtmektedir.⁴³

Şîî çevrelerin bedâ anlayışlarına baktığımızda kendilerini temellendirmek için en sık kullandıkları ayet şudur: “Allah dilediğini siler, dilediğini de bırakır. Ana kitap onun yanındadır.”⁴⁴ Onların bu ayeti aynı zamanda bedâ'nın yanında nesih için de kullandıklarını görmekteyiz. Bu ayet çerçevesinde Allah'ın bir şeyi peygamberinin veya velisinin diliyle maslahata uygun bir şekilde izhar edeceğini, sonra bunu kaldırıp farklı bir tarzda izhar edebileceğini belirtmişlerdir. Örnek olarak da Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesi meselesini vermişlerdir. Allah önce Hz. İbrahim'e oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesini söylemiş, ancak sonra bundan vazgeçip Hz. İsmail'in yerine bir koçun kurban edilmesini emretmiştir. Kur'ân'da geçen bu olayı Şîiler, Ca'fer es-Sâdık ve oğlu İsmail meselesine benzetmişlerdir. Yani İsmail'in Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğlu olmasından dolayı onun imam olacağı sanılmış, ancak Ca'fer es-Sâdık'ın “Allah, oğlum İsmail hakkında fikir değiştirdiği (bedâ) gibi hiçbir konuda fikir değiştirmemiştir” sözünden İsmail'in artık imam olmadığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla Şîiler bedâ'dan, nasıl ki Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu şeriat önceki şeriatların hükümlerini nesih etmiş ise aynı şekilde Hz. Peygamber'e vahyedilen vahiy edilen bazı hükümlerin de sonradan neshedilebileceği sonucunu çıkarmışlardır.⁴⁵

Mâtürîdî ise neshin itikadî ve ahlaki konularda mümkün olmadığını, daha çok ameli konularda söz konusu olabileceğini belirtir. Burada “Sana da daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'an'ı) gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma. (Ey ümmetler!) Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiğinde (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı). Öyleyse iyi işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Artık size, üzerinde ayrılığa düştüğünüz şeylerin (gerçek tarafını) O haber verecektir”⁴⁶ ayeti örnek olarak verilebilir. Ayette geçen “Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik”ten kastedilenin bir şeriatın başka bir şeriat ile nesih edilmesi olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre nesih, bir hükmün sona erme vaktinin beyan edilmesidir. Yoksa Allah'ın sonradan aklına gelen veya daha önce vermiş olduğu bir kararından dönmesi, yani bedâ değildir.⁴⁷

Neshin itikadî anlamda söz konusu olamayacağını belirten Mâtürîdî, bunu “Allah elçilerinden dilediğini ayırt eder”⁴⁸ ayetine dayandırmaktadır. Bu ayetin tefsirinde Allah'ın Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Peygamber gibi peygamberleri diğer peygamberlerden ayırt ettiğinden bahseder. Bu peygamberlerin arasında gelmiş olan peygamberlerin, bunların şeriatlarını

42 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd, (İstanbul: Dârul-Mîzân, 2007), 4/345-346.

43 Bedâ ifadesinin'nin geçtiği ayetlere dair Mâtürîdî'nin yorumları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/310-313, 7/304, 9/243-244; 12/348-349, 13/343-344.

44 er-Ra'd, 13/39.

45 Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Şia İnançları Akaaid'ül-İmâmiyye*, çev. Abdülbâky Gölpinarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 36.

46 el-Mâide, 5/48.

47 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/345-346. Neshin sadece ameli konular da söz konusu olduğunu belirten diğer bazı örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/162-163; 4/49-50; 15/11-12, 123.

48 Âl-i İmrân, 3/179.

olduğu gibi devam ettirmişlerdir. Yani nesih sadece Allah'ın seçmiş olduğu bazı peygamberlerde söz konusudur. Diğer peygamberler ise sadece var olan şeriatı devam ettirmek ile mesuldür.⁴⁹

Şiflerin bedâ inanışını temellendirirken kullandıkları ayetlerin başında gelen Ra'd sure-si 39. ayeti Mâtürîdî şu şekilde yorumlamıştır. O, "Allah dilediğini siler, dilediğini de bırakır. Ana kitap onun yanındadır" ayetinde geçen "siler" ifadesinden Allah'ın başlangıçta her şeyi silinmiş olarak yarattığının kastedildiğini söylemektedir. Ancak buradaki silmekten kastedilen tespit ettiği bir şeyi silmesi manasında değildir. O, sadece her şeyi böyle silinmiş bir şekilde yarattı anlamındadır. Mâtürîdî bu düşüncesini "Biz, geceyi ve gündüzü birer âyet (delil) olarak yarattık. Nitekim, Rabbinizin nimetlerini araştırmanız, ayrıca, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için gecenin karanlığını silip [yerine, eşyayı] aydınlatan gündüzün aydınlığını getirdik. İşte biz, her şeyi açık açık anlattık"⁵⁰ ve "Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Bunların) her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip âyetleri açıklamaktadır"⁵¹ ayetlerine atıf yaparak desteklemeye çalışmıştır. İlk ayette geçen "gecenin karanlığını silip" ifadesindeki silmekten kasıt, Allah'ın önce gecenin karanlığını fark etmesi ve sonra onu silmesi değildir. Tam aksine Allah başlangıçta silinmiş bir olarak yaratmıştır. Aynı şekilde ikinci ayette geçen "göklere direksiz olarak yükselten" ibaresinden de kastedilen budur. Yani Allah önce yüzünüzü yaratıp sonra onu yükseltmiş değildir. O, olduğu gibi yüksek yaratılmıştır.⁵²

Mâtürîdî bu ayetin tefsirinin hükümlerin nesih edilmesi anlamına da gelebileceğini söylemektedir. Yani ayetin bizatihi kendisinin değil, hükmünün ve onunla amel etmenin silmek anlamına gelebileceğini belirtmektedir. "Dilediğini de yerinde bırakır" ifadesinden maksadın ise neshedilmez, onunla amel etmek terk edilmez ve hüküm yerinde kalır manasında anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Silmekten kastedilen bir başka ihtimal de insanın önce kâfir iken sonra Müslüman olması veya Müslüman iken sonra küfre girmesidir. Küfür halinde iken yaptığı amellerin silinip hasenata dönüştürülmesi, aynı şekilde Müslüman iken yaptığı bütün salih amellerin de silinip onlardan hiç fayda görmemesi gibidir. Son ihtimal olarak Mâtürîdî, silmek fiili bağlamında hafaza meleklerini zikreder. Ona göre hafaza meleklerinin yazdıkları amellerden cezası ve sevabı olmayanlar silinir, cezası ve sevabı olanlar aynen yazıldığı gibi bırakılır.⁵³

Şifler, bundan sonra sıralayacağımız ayetleri, "Allah dilediğini siler, dilediğini de bırakır. Ana kitap onun yanındadır" ayetiyle aynı bağlamda değerlendirerek bedâ'yı temellendirme yolunda delil olarak kullanmaya çalışmışlardır.⁵⁴ Bu anlamda onlar şu ayeti de delil olarak kullanmışlardır: "Birkaç yıl içinde. Bundan önce de sonra da emir Allah'ındır. Ve o gün mü'minler sevineceklerdir."⁵⁵ Farslıların Rumları yenmesi ile birlikte nazil olan bu ayette Allah, ileride Rumların Farslılara galip geleceğini haber vermektedir. Mâtürîdî de bu ayeti

49 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/490-491.

50 el-İsrâ, 17/12.

51 Ra'd, 13/2.

52 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/445.

53 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/445-446.

54 İbn Bâbeveyh, *Kitâbu'l-İ'tikâdât*, 88-89.

55 er-Rûm, 30/4.

esbâb-ı nüzulünü göz önünde bulundurarak Allah'ın gelecekte bahsettiğini ve bu olayın gerçekte de vuku bulunduğunu söyler. Bunu da Hz. Peygamber'in nübüvvetinin açık bir delili olduğuna bağlar.⁵⁶

Bunun yanı sıra Mâtürîdî, “Peygamberleri onlara dediler ki: (Evet) biz sizin gibi bir insandan başkası değiliz. Fakat Allah nimetini kullarından dilediğine lütfeder. Allah'ın izni olmadan bizim size bir delil getirmemize imkân yoktur. Müminler ancak Allah'a dayansınlar”⁵⁷ ayetinin Bâtınîlerin iddialarının reddine işaret ettiğini belirtir. Onlar risaletin insan cevherinde değil de daha çok ruhaniyet cevherinde bulunacağını, yani sıradan bir insanın peygamber olamayacağını, dolayısıyla Hz. Peygamber'in peygamber olmadığını söylemişlerdir. Mâtürîdî de bu ayet çerçevesinde peygamberlerin insan cevherinde olduğunu, bunu inkâr edenlerin ise Bâtınîler olduklarını belirtmektedir. “Allah nimetini kullarından dilediğine lütfeder” ibaresiyle peygamberliğin amellerle hak edilen bir şey olmadığı, tam tersine Allah'ın lütuf ve ihsanı olarak peygamberlerin özel olarak seçildiği işaret edilmektedir. Bundan sonraki cümlede geçen “izin” ifadesinden kasıt ise Allah'ın yaratması olmadan peygamberlerin kendi imkânları ile bir delil getirme güç ve kuvvetini haiz olmadıklarıdır.⁵⁸

“Gündüzün iki ucunda, gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri (günahları) giderir. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır”⁵⁹ ayetinde geçen “iyilikler kötülükleri (günahları) giderir” ifadesi, Şîa'nın bedâ inancını temellendirmeye çalıştığı bir başka noktadır. Mâtürîdî ise bu kısmı Hz. Peygamber'in bir hadisine atıf yaparak açıklamaya çalışmıştır. Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'den “Namazlar günahlara kefarettir” buyurduğunu rivayet etmiştir. Dolayısıyla insanın yapacağı iyilik günahının silinmesine vesile olacaktır.⁶⁰ Allah'a iman ettikten sonra dünya nimetlerinden faydalanmasına izin verilen Hz. Yûnus'un kavminde de bunu görmekteyiz.⁶¹ Mâtürîdî de bu konuda Allah'ın Hz. Yûnus'un kavminin imanlarının gerçek olduğunu bildiğini ve bu imanlarının onlara fayda sağladığını belirtmektedir.⁶² Dolayısıyla insanların yapmış olduğu bir iyilik karşılığında affedilmesi, ayrıca iman ettikleri için de onların mükâfatlandırılması söz konusudur. Şîa'nın iddia ettiği gibi bir fikir değiştirme mevzu bahis değildir.

Aynı şekilde günah işleyip tövbe edenlerin durumunu anlatan “Buzağıyı (tanrı) edinenler var ya, işte onlara mutlaka Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir alçaklık erişecektir. Biz iftiracıları böyle cezalandırırız. Kötülükler yaptıktan sonra ardından tövbe edip de iman edenlere gelince, şüphesiz ki o tövbe ve imandan sonra, Rabbin elbette bağışlayan ve esirgeyendir”⁶³ ayeti de Mâtürîdî tarafından aynı şekilde yorumlanmıştır. O, bir insanın hangi kötülüğü yaparsa yapsın, eğer pişman olur, tövbe eder ve Allah'tan bağışlanma talep

56 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 11/151-153; Mâtürîdî burada her ne kadar mazi lafız kullanılsa da müstakbelin kastedildiğini ifade etmiştir. Mazi lafzın kullanılıp mustakbelin kastedildiği örnekler Kur'an'da çokça bulunmaktadır. Bunun için bk. Ahmed Nureddin Kattan, “Mâtürîdî'nin Te'vilat'ında Sarf Sigalarının Semantik Değişimi Olgusu” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 213-214.

57 İbrahim, 14/11.

58 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 7/468-470.

59 Hûd, 11/114.

60 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 7/251-252.

61 Yûnus, 10/98.

62 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 7/112.

63 A'râf, 7/153.

ederse bağışlanacağını belirtmektedir.⁶⁴

Mâtürîdî “Göklerde ve yerde bulunan herkes O’ndan ister. O, her an yaratma hâlinde-dir”⁶⁵ ayetinin tefsirini çok kısa tutmuştur. Muhtemelen ayetin gayet açık ve net olduğunu düşünmektedir. Yahudilerin, Allah’ın cumartesi günleri istirahate çekildiği söylemine karşı Allah bu ayette hiçbir zaman istirahatte olmadığını, tam aksine her an yaratmakta olduğunu belirtmektedir.⁶⁶ O, diriltir ve öldürür,⁶⁷ yaratır,⁶⁸ rızık verir⁶⁹ ve dilediğini yapar.⁷⁰ Dolayısıyla buradan bir bedâ inancı çıkarmak zorlama bir tefsir olacaktır.

Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etmesi hadisesini beyan eden “Biz, (İbrahim’e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail’i) kurtardık”⁷¹ ayeti de Mâtürîdî tarafından gayet açık ve net bir şekilde yorumlanmış ve buradan bir bedâ düşüncesinin çıkmayacağı gösterilmiştir. O, buradaki kurbanlıktan maksadın koç olduğunu, yani Hz. İsmail olmadığını ifade etmektedir. Allah’ın Hz. İbrahim’e oğlunu kurban etmesini emretmesi onun büyük bir imtihana tabi tutulduğunu göstermektedir.⁷² Yani Allah baştan beri koçun kurban edilmesini murat etmiştir. Hz. İsmail hiçbir şekilde kurban edilmeyeceğinden ötürü Mâtürîdî’ye göre burada bir fikir değişikliği söz konusu değildir.

Görebildiğimiz üzere Şîa’nın bedâ düşüncesini temellendirmeye çalışırken kullandığı ayetlere Mâtürîdî’nin getirdiği yorumların hiçbirinden bedâ fikri çıkmamaktadır. O, bu ayetlere zorlama te’viller ile yaklaşmamakta daha çok ayetleri siyak sibak çerçevesinde veya yeri geldiğinde esbâb-ı nüzûlüne göre yorumlamaktadır. Burada birer örnek vererek konuyu daha anlaşılır kılmak istiyoruz.

Mâtürîdî ayetleri tefsir ederken siyak sibakı önemsemiştir. Bunun bir örneğini Allah’ın müşriklerin Mescid-i Haram’a yaklaşmalarını istediğini belirttiği ayeti tefsir edişinde görmekteyiz. Ayette Allah, “Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir pisliktir. Onun için bu yıllarından sonra Mescid-i Haram’a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan korkarsanız, (biliniz ki) Allah dilerse sizi kendi lütfundan zengin edecektir. Şüphesiz Allah iyi bilendir, hikmet sahibidir”⁷³ diye belirtmektedir. Görüldüğü üzere O, önce müşriklerin Mescid-i Haram’a yaklaşmalarını buyurmakta ancak hemen akabinde Müminlerin fakirleşmekten korkmalarını dile getirmektedir. Bunların ardı sıra gelmesinin bir bağlantıya işaret ettiğini düşünen Mâtürîdî, müşriklerin Mescid-i Haram’a girmemelerinden kastın onların bir daha Harem bölgesinde hac ibadetlerini yerine getirmemeleri manasına geldiğini düşünmektedir. Yani yasak sadece Harem bölgesi ile sınırlıdır. Dolayısıyla o ilgili ayette Mekke şehrinin tamamının kastedilmediğini ifade etmektedir. Buna göre müşriklerin ticaret kervanlarının Harem dışında Müslümanlar ile alışverişine devam edebilmeleri mümkündür. Bundan do-

64 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Şîa*, thk. Ertuğrul Boynukalın, 6/71.

65 er-Rahmân, 55/29.

66 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Şîa*, thk. Muhammet Masum Vanlioğlu, 14/269-270.

67 A’râf, 7/158.

68 Mâide, 5/17.

69 Bakara, 2/212.

70 Âl-i İmrân, 3/40.

71 el-Sâffât, 37/107.

72 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Şîa*, thk. Mustafa Yavuz, 12/173-175.

73 Tevbe, 9/28.

layı fakirleşmekten korkmamaları gerektiği belirtilmektedir.⁷⁴

Esbâb-ı nüzul çerçevesinde de ayetleri incelediğini göstermesi bakımından Mücâdele Suresi birinci ayeti örnek olarak gösterilebilir. Kocası ile yaşadığı bir sıkıntıyı Hz. Peygamber'e arz eden Havle adında bir kadın, Hz. Peygamber'den bir cevap alamayınca ellerini semaya kaldırıp Allah'a yakınır. Bu olay üzerine Yüce Allah Mücâdele Suresi birinci ayetini inzal eder.⁷⁵

Mâtürîdî'nin Şîa gibi düşünmediği gayet açıktır. Ancak şu da belirtilmelidir ki Mâtürîdî, bedâ ile ilişkilendirilen ayetleri te'vil ederken doğrudan Şîa'nın ismini zikretmemektedir. Yani burada doğrudan bir eleştiri söz konusu değildir. Onun eleştirisi neshin itikadî ve ahlaki olduğunu iddia edenleredir. Bu anlamda Mâtürîdî sadece Yahudilerin ismini zikretmektedir. Çünkü onların neshin itikadî ve ahlaki olabileceğini savunduklarını söylemektedir. Ancak Mâtürîdî'nin sadece Yahudileri kastettiğini düşünmemekteyiz. Kanaatimizce o, Yahudiler örneği üzerinden neshi bu şekilde anlayan ve kabul eden herkesi kastetmiştir. Çünkü bedâ'ya inanların sadece Yahudiler olmadığını bildiğini düşünmekteyiz. Yukarıda bedâ'nın teşekkülü ile ilgili aktardığımız bilgiler çerçevesinde baktığımızda bu düşüncenin Müslümanlar arasında Mâtürîdî'den çok önce mevcut olduğunu görmekteyiz. Mâtürîdî'nin kendi dönemine kadarki İslam düşünce geleneğini bilmemesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla bedâ düşüncesinde Yahudileri eleştirip onların dışındakilerini haklı bulması çelişkiyi beraberinde getirir. Bir şeyin hak olup olmaması kişi veya mezheplere göre değil ilkelere göre belirlenir. Bu anlamda Mâtürîdî'nin ilkeler üzerinden olaylara yaklaştığını görmekteyiz. Şîa neshi itikadî anlamda olabileceğini savunmasından ötürü Mâtürîdî'nin eleştirisi dolaylı olarak onlara da olmuştur. Yani koymuş olduğu ilkelerin dışında kalan herkesi kastetmektedir ki, Şîa'da bu kapsama girmektedir.

Netice itibarıyla bakıldığında Şîa'nın bedâ inancını temellendirmeye çalışırken kullandığı ayetlerin te'vilinde ikna edici olamadıkları söylenebilir. Hatta bir ölçüde zorlama yorumlara başvurdukları da ileri sürülebilir. Ayetleri esbâb-ı nüzûl çerçevesinde inceleyip Allah'ın ne demek istediğini anlamak yerine, kendi ön kabullerini Allah'a söyletme çabası içerisinde olduklarını düşünmekteyiz. Ancak İlhan'ın da belirttiği üzere bu ayetler insanlar nezdinde gerçekleşmesi beklenmeyen olaylardır. Dolayısıyla buradan hiçbir şekilde Allah'ın fikir değiştirdiği anlamı çıkmamaktadır. Muhtemelen İmâmiyye'nin bedâ düşüncesini kabul etmesinin nedeni geleceği bildiklerine inandıkları imamların, gelecekte olacağını bildirdikleri olayların farklı bir şekilde gerçekleşmesinden dolayı etrafındaki grubun dağılmasını engelleme çabasıdır.⁷⁶

74 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/324-325.

75 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/9.

76 İlhan, "Bedâ", 5/291. Ayrıca bk. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des Religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin- New York: Walter dwe Gruyter, 1991), 1/315.

Sonuç

Bedâ düşüncesinin Şîî Gulât'a intikali ile birlikte başlayan teşekkül süreci Şîa içerisinde özellikle İmâmîyye tarafından savunulmuş ve tarihî süreç içerisinde geliştirilmiştir. Bu kavramı öncelikle "Allah fikir değiştirdi" şeklinde anlayan Şîîler, ilerleyen dönemlerde bilhassa on ikinci imamın gaybete girdiğini iddia etmeleriyle birlikte bedâ'nın nesih olarak algılanabileceğini; Allah'ın iki tür ilminin olduğunu ve yalnızca kendisinin bildiği ilimde bedâ olabileceğini ifade etmeye başlamışlardır.

Şîîler, bu konudaki düşüncelerini kendilerince meşru bir zemine oturtmak için Kur'ân'ı dayanak olarak kullanmaya çalışırken özellikle Ra'd suresinin 39. ayetini sürekli öne çıkarmışlardır. Diğer ayetleri de bu ayet ile ilişkilendirerek bedâ'yı açıklama ve delillendirme gayretine girişmişlerdir. Ra'd suresindeki "Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır" ibaresinden "bedâ" fikrinin anlaşılacağını savunan Şîîlerin bu zorlama te'vili hiçbir şekilde ikna edici olamamıştır. Bu hususta onların esbâb-ı nüzul, siyak-sibak gibi yöntemleri göz ardı ederek kendi ön kabullerini Kur'ân'a söyletme gayretinde oldukları anlaşılmaktadır. Muhtemelen ancak bu şekilde inandırıcılıklarının sarsılmasına mani olabileceklerini düşünmüşlerdir. Çünkü bazı olayların ileride vuku bulacağını bildiren ancak öngörülerini gerçekleştirme-yen Şîîlerin girdiği çıkmaz başka türlü izah edilemezdi.

Kur'ân'da "bedâ" ifadesinin geçtiği ayetlerin hiçbir şekilde itikadî konularla bir ilgisinin olmadığı da ayrıca dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Bu anlamda Mâtürîdî'nin tefsirine baktığımızda o, Şîa'nın bedâ ile ilişkilendirdiği ayetlerin hiçbirinden bir bedâ düşüncesi çıkartmaz; bu yönde yorumlar yapmaz. Daha çok şeriatla ilgili olan bu ayetlere ve bunların dışında Şîa'nın kullandığı konuyla ilgili diğer ayetlere Mâtürîdî'nin yorumu farklı olmuştur. O, ilgili ayetleri siyak-sibak, esbâb-ı nüzul yöntemleri çerçevesinde incelemiş ve her birini kendi tarihsel sürecine göre te'vil etmiştir. Yani Şîa'nın bedâ'da yaptığı gibi ön kabuller ile ayetlere yaklaşmamıştır. Bir misal olarak İmam Mâtürîdî'nin Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail'i kurban etme imtihanına dair ayetlere getirdiği şu yorum Şîa'nın "Allah'ın fikir değiştirdiği" iddiasına bir cevap niteliğindedir: İmam Mâtürîdî, ilgili ayetlerde geçen kurbanlıkla murat edilenin koç olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emretmesi onun büyük bir imtihana tabi tutulduğunu göstermekle birlikte baştan beri koçun kurban edilmesini murat ettiğinden Allah'ın fikir değiştirmesi katıyken söz konusu değildir.

Netice itibarıyla İmam Mâtürîdî'nin ilgili ayetlere yapmış olduğu tefsirlerden hiçbir şekilde bedâ düşüncesi çıkmamaktadır. Dolayısıyla, her ne kadar Şîa'nın ismini zikretme de ilgili ayetleri farklı bir şekilde yorumlaması ve sonuçta o ayetler çerçevesinde bedâ'ya hiçbir şekilde yer vermemesi, bu türlü iddialara cevap verdiğini ve dolaylı olarak da iddia sahiplerini eleştirdiğini göstermektedir.

Kaynakça | References

Bağdadî, 'Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Suhely Zekkâr-Riyâz Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım. *Kitâbu'l-Makâlât*. Thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhmîd Kurdî. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Benli, Yusuf. "Beda' Fikrinin İmâmî-Şîi Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler I -Reddiyeci Yaklaşımına Göre-", *İslami Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 211-225.

Benli, Yusuf. "Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II)". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 615-635.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İsmâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.

Fıçlalı, Ethem Ruhi. *İmâmîyye Şîası*. İstanbul: Ağaç Yayınları. 2008.

Hakyemez, Cemil. "Bedâ Düşüncesi ve Şîi İmamet Tartışmalarındaki Yeri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006), 29-49.

Hanefiyye, Hasan b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu'l-İrcâ*. yy, ty: 1-6. Akt. Josef van Ess, "Das Kitâb al-İrğâ des Hasan b. Muhammed b. al-Hanafîyya". *Arabica* 31 (1974), 20-25.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-müllîd*. thk. Henrik Samuel Nyberg Beyrut: Evrâgun Şarkîyye, 1993.

İbn Bâbeveyh, el-Kummî. *Kemâlû'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*. tsh. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Muessesetu'l-E'lâmî, 1991.

İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ el-Kummî. *et-Tevhîd*. Thk. Seyyid Hâşim el-Hüseyinî et-Tehrânî. Kum: Müessesetu'l- Neşru'l-İslâmî, 1430.

İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ el-Kummî. *Kitâbu'l-İ'tikâdât*. Thk. Müessesetu'l- İmâm Hâdî. Kum: İmâm Hâdî, 1435.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İsfahânî, Râğîb. *el-Müfredât*. thk. Muhammed el-Keylânî. yy, ty.

Kattan, Ahmed Nureddin. "Mâtürîdî'nin Te'vilat'ında Sarf Sigalarinin Semantik Değişimi Olgusu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 206-219.

Küleynî, Ebû Ca'fer. *Usûl el-Kâfi*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2005.

Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî. *Şîi Fırkalar*. Çev. Hasan

Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Kurʿân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. haz. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı, 2007.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Teʿvîlâtü'l-Ḳurʿân.* Thk. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2007.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd.* thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâr Sâder, 2001

Onat, Hasan. *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Onat, Hasan. “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 79-118.

Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh).* Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Şahin, Muhammed Hayri. *Tefsir'de Usul Farklılığı (Mukâtil ile Câbirî Örneği).* İstanbul: Hiper Yayın, 2021.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal.* Thk. Emîr Ali Muhannâ- Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: 1993.

Taberî, Ebû Ca'fer. *Târihu't-Taberî.* Beyrut: Dâru'l-Turâs, 1387.

Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des Religiösen Denkens im frühen Islam.* Berlin- New York: Walter dwe Gruyter, 1991.

Memlük Ulemâsından Şümünnîler ve Hadis Usulü Çalışmaları

Zübejde Özben Dokak | 0000-0002-8456-1467 | zozben@sakarya.edu.tr

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

ROD ID: 04ttnw109

Öz

Bu makalenin konusu Memlükler döneminde Kahire’de yaşamış ve hadis usulü alanına katkı sunmuş olan baba ve oğul Şümünnîler’dir. Kemâleddîn eş-Şümünnî ve oğlu Takıyyüddîn eş-Şümünnî İslâm tarihinin ilmî açıdan en parlak dönemlerinden birinde ve önemli bir ilmî çevrede yetişip faaliyet göstermişlerdir. Bu çalışmada biri Mâlikî diğeri Hanefî mezhebine mensup olan baba-oğul Şümünnîlerin önce hayatları ve ilmî şahsiyetleri ele alınmış sonrasında hadis usulü alanında yapmış oldukları çalışmalar incelenmiştir. Şümünnîlerin Irâkî, Zerkeşî, İbn Hacer, Sehâvî ve Süyûtî gibi dönemin önemli hadis âlimleriyle hoca-talebe ilişkileri olmuştur. Kemâleddîn eş-Şümünnî hadis usulünün klasik eserlerinden biri olan İbn Hacer’in Nuhbetü’l-fiker’inin ilk şerhini kaleme almıştır. Oğlu Takıyyüddîn eş-Şümünnî ise Sehâvî ve Süyûtî gibi dönemin iki önemli hadis âliminin hocasıdır. Makalede dördü Kemâleddîn eş-Şümünnî’ye biri oğlu Takıyyüddîn eş-Şümünnî’ye ait olmak üzere toplamda beş hadis usulü çalışması ele alınmıştır. Bu çalışmalar incelenirken eserlerin müelliflere nispetlerinin sıhhati, yazılış amaçları, metodu, müelliflerin mezheplerinin hadis usulü ile ilgili görüşlerine etkisi, kaynakları, sonraki hadis usulü çalışmalarına tesiri gibi konular ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Hadis Usulü, Kemâleddîn eş-Şümünnî, Takıyyüddîn eş-Şümünnî, Memlük.

Atıf Bilgisi

Özben Dokak, Zübejde. “Memlük Ulemâsından Şümünnîler ve Hadis Usulü Çalışmaları” *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 349-369.

<https://doi.org/10.33718/tid.1362202>

Geliş Tarihi	: 18.09.2023
Kabul Tarihi	: 04.11.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Shumunnis From The Mamluk Scholars And Their Hadith Methodology Studies

Zübeyde Özben Dokak | 0000-0002-8456-1467 | zozben@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Theology Faculty, Hadith Department, Sakarya, Türkiye

ROD ID: 04ttnw109

Abstract

The subject of this article is the father and son Shumunnis, who lived in Cairo during the Mamluk period and contributed to the field of hadith methodology. Kamal al-Din al-Shumunni and his son Taqi al-Din al-Shumunni grew up and acted in one of the brightest scientific periods of Islamic history and in an important scientific environment. In this study, firstly the lives and scientific personalities of Shumunnis, one of whom belongs to the Maliki sect and the other to the Hanafi sect, are discussed, and then their studies in the field of hadith methodology are examined. Shumunnis had teacher-student relationships with important hadith scholars of the period such as Iraqi, Zarkashi, Ibn Hajar, Sakhawi, Suyuti. Kamal al-Din al-Shumunni wrote the first commentary of Ibn Hacer's Nuhbetu'l-fiker, which is one of the classical works of hadith methodology. His son Taqi al-Din al-Shumunni was the teacher of two important hadith scholars of the period, Sakhawi and Suyuti. In the article, a total of five hadith methodology studies, four of which belong to Kamal al-Din al-Shumunni and one of which belongs to his son Taqi al-Din al-Shumunni, are analyzed. While examining these studies, issues such as the correct attribution of the works to the authors, the purposes of writing, the method, the influence of the authors' sects on their views on the hadith methodology, their sources, and the impact on subsequent hadith methodology studies were discussed.

Keywords

Hadith, Hadith Methodology, Kamal al-Din al-Shumunni, Taqi al-Din al-Shumunni, Mamluk.

Citation

Özben Dokak, Zübeyde. "Shumunnis From The Mamluk Scholars And Their Hadith Methodology Studies". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 349-369.

<https://doi.org/10.33718/tid.1362202>

Date of Submission : 18.09.2023

Date of Acceptance : 04.11.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hicrî 648-923 yılları arasında hüküm sürmüş olan Memlûkler dönemi İslâmî ilimlerin gelişimi açısından oldukça parlak bir dönemdir. Böyle bir gelişmenin yaşanmasında çeşitli kargaşaların bulunduğu diğer İslâm ülkelerindeki âlimlerin Memlûklerin hüküm sürdüğü daha güvenli bölgeler olan özellikle Kahire ve Dımaşk'a göç etmesi, Memlûk hükümdarlarının ilme önem vermesi ve bu dönemde çok sayıda eğitim-öğretim kurumunun açılması gibi sebepler etkili olmuştur. Memlûkler döneminin önemli özelliklerinden biri, bu dönemde farklı mezheplere mensup âlimlerin birbirleriyle ilmî etkileşim içinde bulunmuş olmasıdır. Bu dönem hadis ilmi açısından da oldukça parlak bir zaman dilimidir. Zira bu dönemde Nevvî (ö. 676/1277), Irâkî (ö. 806/1404), İbn Hacer (ö. 852/1449), Aynî (ö. 855/1451), Sehâvî (ö. 902/1497), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi hadis ilminin önemli simaları yetişmiş ve hadis ilminin farklı alanlarında pek çok eser telif edilmiştir.¹ Bu sebeple Memlûkler dönemi hadis tarihi içerisinde özel bir çalışma alanını teşkil etmektedir.

Hadis usulü, yukarıda bahsi geçen zenginliğin yaşandığı ve klasikleşmiş eserlerin telif edildiği alanlardan biri olmuştur. Makalenin asıl konusunu oluşturan baba ve oğul Şümûnnîler de Memlûkler döneminde Kahire'de yaşamış ve hadis usulü alanına katkı sunmuş olan ilim adamlarındandır. Böyle önemli bir dönemde ve çevrede yetişip ilmî faaliyetlerde bulunmuş olmalarına rağmen haklarında pek bir çalışma bulunmayan Kemâleddîn eş-Şümûnnî (ö. 821/1418) ve oğlu Takıyyüddîn eş-Şümûnnî (ö. 872/1468) bu araştırmanın konusunu teşkil etmektedir. Şümûnnîler Irâkî, Zerkeşî, İbn Hacer, Sehâvî, Suyûtî gibi dönemin önemli hadis ulemâsıyla hoca-talebe münasebetlerinin bulunması hasebiyle dikkat çekmektedirler. Irâkî'nin talebesi olan Kemâleddîn eş-Şümûnnî hadis usulünün en klasik eserlerinden biri olan ve hadis usulü çalışmalarına yön veren İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'ine müellifinden de önce ilk şerhi yazan kişi olmuştur. Oğlu Takıyyüddîn eş-Şümûnnî ise Sehâvî ve Süyûtî gibi iki önemli hadisçinin yetişmesine katkı sunmuş bir ilim adamıdır. Bu çalışmada öncelikle baba-oğul Şümûnnîlerin yaşadığı çevrenin ve ilmî muhitlerinin tespiti için hayatları ele alınacak, sonrasında hadis usulü alanında telif ettikleri eserler incelenecektir. Makalede dördü Kemâleddîn eş-Şümûnnî'ye biri oğlu Takıyyüddîn eş-Şümûnnî'ye ait olmak üzere farklı yazın türlerinde toplamda beş hadis usulü çalışması ele alınacaktır. Eser incelemesi esnasında eserlerin müelliflere nispetlerinin sıhhati, yazılış amaçları, metodu, kaynakları, sonraki hadis usulü çalışmalarına tesiri, müelliflerin mezheplerinin etkisi, gibi meselelere değinilecektir.

1. Kemâleddîn eş-Şümûnnî ve Hadis Usulü Çalışmaları

Bu başlık altında öncelikle Kemâleddîn eş-Şümûnnî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti ele alınacak, ardından hadis usulü alanında kaleme aldığı dört çalışması incelenecektir.

1.1. Kemâleddîn eş-Şümûnnî'nin Hayatı

Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hasan b. Ali b. Yahyâ et-Temîmî ed-Dârî

1 Memlûkler dönemi hadis çalışmaları hakkında detaylı bilgi için bk. Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik, 2012); Nağihan Emiroğlu, "Memlûklerde Hadis ve Ulema", *İslâm Tetkikleri Dergisi* X/1 (2020), 365-387; Ferhat Gökçe, "Memlûkler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İslâm Tetkikleri Dergisi* XI/2 (2021), 439-475.

eş-Şümünî,² Mağrib'te Kusantîne yakınında bir köy olan Şümünne'ye³ nispetle Şümünî nisbesini almıştır. İbn Hacer onun doğum tarihini h. 760 küsur olarak muğlak bir şekilde verirken Sehâvî h. 766 senesinde İskenderiye'de doğduğunu belirtmektedir.⁴ Şümünî'nin ailesi hakkında çok fazla bilgi yoktur. Yalnızca İbnü'ş-Şümünî olarak tanınan büyük dedesi Muhammed b. Halefullah'ın da Şâfiî fakîhi olduğu ve Amr b. el-Âs camiinde mütesaddirlik⁵ yaptığı bilinmektedir.⁶ Mâlikî mezhebine mensup olan Kemaleddîn eş-Şümünî İskenderiye'de ilimle meşgul olup o bölgenin âlimlerinden istifade ederek kendini geliştirmiş, daha sonra Kahire'ye gelerek buraya yerleşmiştir.⁷

Kemaleddîn eş-Şümünî'nin hadis haricinde fıkıh, usul ve şiir konularında ön plana çıktığı nakledilmektedir.⁸ Zerkeşî (ö. 794/1392), Irâkî, Demâmîni (ö. 794/1392), Ebû Muhammed el-Karavî (ö. 789/1387) ve Tâc b. Mûsâ (ö. 798/1396) onun hocaları arasında yer almaktadır.⁹ İbn Hacer, onun Kahire'de kendisinin de ilim aldığı hocalardan ve onlardan önceki nesilden istifade ettiğini, hadis ilminde ön plana çıktığını ve bu alanda eserler telif ettiğini dile getirmiştir.¹⁰ Ayrıca İbn Hacer, 730 hocasının biyografisine yer verdiği *el-Mecmau'l-müesses* adlı eserinde Kemaleddîn eş-Şümünî'ye de yer vermiştir.¹¹ Sehâvî ise İbn Hacer'in biyografisinde dair kaleme aldığı eserinde Şümünî'nin h. 815 yılında *Nuhbe*'yi, h. 817 yılında *Tağlîku't-ta'lik*'i İbn Hacer'e okuduğunu ifade etmiştir.¹² İbn Hacer'in Cemâliyye medresesinde ders verdiği dönemde Şümünî bu eserleri kendisine okumuş olmalıdır. Zira bu medresenin ilk hadis hocası İbn Hacer'dir. Şümünî de medresenin ilk açıldığı dönemde oradaki derslere katılmıştır.¹³ Kemaleddîn eş-Şümünî ve İbn Hacer'i hoca-talebe ilişkisi haricinde birbirinden istifade etmiş akran ilim adamları olarak değerlendirmek de mümkündür. İbn Hacer'in Kemaleddîn eş-Şümünî'nin kendisiyle aynı hocalardan ders aldığını ifade etmesi¹⁴ de onların akran olarak değerlendirilmesinin daha uygun olacağını göstermektedir. İbn Hacer, Şümünî'yi övmüş, onun faziletlerinden bahsetmiş ve öğrencilerini ondan hadis dersi almaya yönlendirmiştir.¹⁵ Kemaleddîn eş-Şümünî de *Nuhbe* şerhi olan

2 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 9/74.

3 Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1986), 9/221; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/174; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Lübbü'l-lübâb fi tahriri'l-ensâb*. (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 156.

4 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşi (Kâhire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969), 3/185; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/75.

5 "Mütesaddir terimi çeşitli ilimlerde bir müderristen ders alan öğrencilere dersten önce veya sonra ek bilgiler veren bir tür daimi ve maaşlı kadroyu ifade eder" bk. Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, 93.

6 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/75; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Lübnan: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 1/101.

7 İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/185; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/75.

8 İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/185; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/75.

9 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/75.

10 İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/185.

11 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *el-Mecmaü'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*, thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 3/301-302.

12 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrahim Bacis Abdülmecid (Beyrût: Dâru İbn Hâzim, 1999), 3/1157.

13 İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/185; İbn Hacer, *el-Mecmaü'l-müesses*, 3/302.

14 İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/185.

15 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 3/1158.

*Netîcetü'n-nazar'*a yazdığı mukaddimede İbn Hacer'e uzunca övgüler sıralamıştır.¹⁶

Cemâliyye medresesi'nin ilk hadis müderrisi olan İbn Hacer, buradaki müderrislik görevini h. 819 yılında Kemaleddîn eş-Şümünnî'ye bırakmıştır. Şümünnî h. 820 yılının sonlarında hastalanıncaya kadar burada hadis dersi vermeye devam etmiştir.¹⁷ İbn Hacer'in onu kendisinin yerine hadis müderrisliği konumuna getirmesi Kemaleddîn eş-Şümünnî'nin hadis alanındaki yetkinliğini gösteren işaretlerden biridir. Şümünnî, dönemin önemli medreselerinden birinde kısa bir süre de olsa hocalık yapması hasebiyle talebe yetiştirmiş olmalıdır. Ancak onun biyografisini veren eserlerde talebelerinin ismi zikredilmemektedir. Hicrî 820 yılının sonlarında rahatsızlanan Şümünnî, medresede ders vermeyi bırakmış ve h. 821 yılı Rebîülevvel ayında vefat edene kadar evinde kalmıştır.¹⁸

Biyografisinin yer aldığı eserlerde aktarıldığı üzere Kemaleddîn eş-Şümünnî'nin ömrünün sonlarında kitap ve cüzlerinin başına bir musibet gelmiştir.¹⁹ İlgili eserlerde bu musibetin niteliği hakkında bir bilgi yer almamaktadır. Ancak bu durumun onun bazı eserlerinin günümüze ulaşamamasına sebebiyet vermiş olması mümkündür. Sonraları hadis alanında çok tanınan bir şahsiyet olmaması da muhtemelen bu durumdan kaynaklanmış olmalıdır. Mesela Sehâvî, Kemaleddîn eş-Şümünnî'nin hattıyla mecmûalar ve cüzler gördüğünü ve bunlardan istifade ettiğini, *Nuhbe* şerhini de mütalaa ettiğini söylemiştir.²⁰ Onun aşağıda ele alınacak olan hadis usulüne dair eserleri haricinde Fîrûzâbâdî'nin *Nuhabu'z-zerâif fi'n-nüketi'ş-şerâif* isimli eserini nazma çevirdiği bilinmektedir. Ayrıca kendisine *el-Umûru'n-nâciha fi esrâri'l-Fâtiha* isimli bir eser de nispet edilmektedir.²¹

1.2. Kemaleddîn eş-Şümünnî'nin Hadis Usulü Alanındaki Çalışmaları

Kemâleddîn eş-Şümünnî'nin hadis usulüne dair dört adet çalışması tespit edilmiştir. Bu eserlerin ikisi *Nuhbe* üzerine kaleme alınmış çalışmalardır. Öncelikle biri nazım diğeri şerh türünde olan bu iki eser telif sırasına göre kronolojik olarak ele alınacaktır. Ardından da nazım türünde müstakil bir çalışma olan *Buğyetü't-tâlibi'l-hasîs* isimli eser ve Şümünnî'nin bu esere yazdığı şerh birlikte değerlendirilecektir.

1.2.1. Nazmu Nuhbeti'l-fiker

Şiir konusunda mahir bir ilim adamı olan Kemâleddîn eş-Şümünnî, akranı olan İbn Hacer'in hadis usulü alanındaki en önemli eserlerinden biri olan *Nuhbetü'l-fiker*'ini 205 beyitte nazma çevirmiştir. Bu eseri şerh eden oğlu Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin şerhin sonunda verdiği bilgiye göre Kemâleddîn eş-Şümünnî bu nazmı h. 814 yılı Şevval ayında yani *Nuh-*

16 Muhammed b. Muhammed Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar fi Nuhbeti'l-fiker*, thk. İntisar Kays Muhammed Nayif el-Kaysi (Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 2009), 50-51.

17 İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/185; İbn Hacer, *el-Mecmaü'l-müesses*, 3/302.

18 İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/185.

19 İbn Hacer, *el-Mecmaü'l-müesses*, 3/302; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/75; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/221.

20 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/75.

21 Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mekettebtü'l-Müsenâ, 1941), 2/1935; Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 2/183; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. (Beyrût: Mekettebtü'l-Müsenâ, ts.), 9/219.

be'nin telifinden iki yıl sonra tamamlamıştır.²² *Nuhbe*'yi nazma çeviren başka ilim adamları da olmuştur. Ancak aynı zamanda bir edîb olan Şümünnî'nin bu eseri ibarelerinin açıklığı, üslubunun ve tertibinin güzelliği gibi üstün özelliklere sahiptir.²³ Bununla birlikte Sehâvî'nin verdiği bilgiye göre *Nuhbe* müellifi İbn Hacer, İzzüddin Ebü'l-Berekât Ahmed b. İbrahim el-Askalânî'nin (ö. 876/1471) *Nuhbe* nazmını Kemâleddin eş-Şümünnî'nin nazmına tercih etmiştir.²⁴

Kemâleddin eş-Şümünnî manzumenin başında hamdele ve salveleden sonra *Nuhbe*'nin hadis ilmi konusunda tasnif edilmiş en kıymetli eser olduğunu dile getirmektedir.²⁵ Onun akranı olan bir ilim adamının eseri için böyle bir nitelemede bulunması ilmî nezaketini ve hakkaniyetli tutumunu göstermektedir. Aynı zamanda o, bu ifadesiyle *Nuhbe*'yi nazma çevirmesinin sebebine de işaret etmiş olmaktadır. Çünkü böyle kıymetli bir eserin talebelerin istifade etmesi ve ezberlenmesi daha kolay bir yazım türü olan nazma çevrilmesi önem arz etmektedir. Şümünnî devamındaki beyitte ise kendisinin bu manzumede ne yaptığını işaret etmiş ve bu minvalde hadis ilminin çeşitlerini bir araya getirdiğini, anlaşılması zor olan kısımların anlaşılmasını kolaylaştırdığını ifade etmiştir.²⁶

Kemâleddin eş-Şümünnî *Nuhbe*'de yer aldığı üzere haber çeşitlerinden mütevâtir ile asıl metne giriş yapmıştır. Müellif konu tertibinde genellikle *Nuhbe*'deki sıralamaya bağlı kalmıştır. Ancak bazı yerlerde konu sıralamasında değişiklik yaptığı da görülmektedir. Örneğin *Nuhbe*'de mütevâtirden sonra sırasıyla meşhur, azîz, garîb ve ferd hadisler ele alınır.²⁷ Ancak Şümünnî mütevâtirden sonra garîb, ferd, azîz ve müştahir sıralamasıyla konuyu işlemiştir.²⁸ Yine *Nuhbe*'de ta'n sebepleri ve bunlarla ilgili zayıf hadis türlerinin sıralandığı kısımda konu vehm, muhalefet, cehâlet, bid'at, sûû'l-hıfz sıralamasıyla ele alınırken²⁹ *Nazmu Nuhbeti'l-Fiker*'de bu sıralama muhalefet, sûû'l-hıfz, cehâlet, vehm ve bid'at şeklindedir.³⁰

Kemâleddin eş-Şümünnî *Nuhbe*'yi nazma çevirirken herhangi yeni bir başlık eklememiştir. Bununla birlikte bu çalışmasında sadece metni nazma çevirmekle yetinmemiş kısmen açıklayıcı ve tamamlayıcı ifadeler de yer vermiştir. Zaten nazmın başında kendisi de anlaşılması zor olan kısımların anlaşılmasını hedeflediğinden bahsetmiştir.³¹ Sözelimi *Nuhbe*'de İbn Hacer mütevâtirin şartlarından bahseder ama bu şartlar hakkında bilgi vermez. Şümünnî ise *Nazmu Nuhbeti'l-Fiker*'de bu şartlara yer vermiştir.³² *Nuhbe*'de sahih hadisin

22 Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed Takıyyüddin eş-Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe fî şerhi nazmi'n-Nuhbe*, thk. Hârûn b. Abdurrahmân el-Cezâirî (Beyrût: Dâru İbn Hazm, ts.), 200.

23 Muhammed b. Muhammed Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Muhammed Semâi el-Cezâirî (Medine: Dâru'l-Buhârî, 1994), 8.

24 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ez-Zeyl ala Raf'i'l-isr: Bugyettü'l-ulemâ ve'r-ruvât*. (Kâhire: Dârü't-Teâvün el-Cem'iyyeti't-Teâvüniyye, 1966), 28. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed Sehâvî, *ez-Zeyl ala Raf'i'l-isr: Bugyettü'l-ulemâ ve'r-ruvât*. (Kâhire: Dârü't-Teâvün el-Cem'iyyeti't-Teâvüniyye, 1966), 28.

25 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 13.

26 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 13.

27 Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdü'l-Muhsin b. Muhammed el-Kâsım (Medine: y.y., 1440), 12-13.

28 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 15-16.

29 İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, 18-22.

30 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 25-29.

31 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 13.

32 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 14-15.

mertebeleri konusunda sadece Buhârî, Müslim ve bu ikisinin şartlarına uyanlar sıralaması verilirken³³ Şümünnî, bu sıralamanın devamını da getirmiştir.³⁴ Yine müdelles ve mürsel-i hafî kavramlarını Şümünnî'nin İbn Hacer'den daha detaylı açıkladığı görülmektedir.³⁵ Kemâleddin eş-Şümünnî *Nazmu Nuhbeti'l-Fiker*'de iki yerde İbn Hacer'in kullandığından farklı bir istilâhı tercih etmiştir. İbn Hacer meşhur ifadesini kullanırken, Şümünnî müştehir ifadesini kullanmayı tercih etmiştir.³⁶ Benzer şekilde Şümünnî İbn Hacer'in kullandığı muhtelifü'l-hadis tabiri yerine muhtelifü'l-ahbâr tabirini kullanmaktadır.³⁷

1.2.2. *Neticetü'n-nazar fi Nuhbeti'l-fiker*

Kemâleddin eş-Şümünnî *Nuhbe*'yi şerh eden ilk ilim adamıdır. Onun şerhi *Nuhbe*'nin müellifi İbn Hacer'in kendi şerhinden de önce kaleme alınmıştır. Zira Şümünnî bu şerhi h. 817 yılı Ramazan ayında Kahire'de tamamlamıştır.³⁸ İbn Hacer ise kendi şerhi olan *Nüzhe*'yi h. 818 yılı Zilhicce ayında tamamlamıştır.³⁹ Sehâvî, İbn Hacer'in *Nüzhe*'de kullandığı "*Evin sahibi evin içindekini daha iyi bilir*"⁴⁰ sözünü Kemâleddin eş-Şümünnî'yi kastederek söylediğini ve Şümünnî'nin şerhinin İbn Hacer'in şerhinden daha önce yazılmış olduğunu dile getirmiştir.⁴¹ Aslında İbn Hacer'in bizzat kendisi Kemâleddin eş-Şümünnî'den *Nuhbe*'ye bir şerh yazmasını talep etmiştir. Ancak muhtemelen bu şerhi yeterince açıklayıcı bulmadığı için mezkûr ifadeyi kullanarak kendisi de bir şerh yazma gereği duymuş ve *Nüzhetü'n-Nazar*'ı kaleme almıştır.

Neticetü'n-nazar'ın *Nuhbe*'nin ilk şerhi olduğunu gösteren bir diğer husus, eserin mukaddimesinde *Nuhbe*'nin öğrenciler tarafından istifade edilebilecek herhangi bir şerhinin bulunmadığının belirtilmesidir.⁴² Şümünnî şerhine yazdığı mukaddimede İbn Hacer'in *Nuhbe*'de sağlam bir yöntemle konuları işlediğini, eserin eşsiz bir tertibe sahip olduğunu ve hacmi küçük olsa da içeriğinin bilgi dolu olduğunu dile getirir. Ancak Şümünnî'nin ifade ettiği üzere *Nuhbe* özellikle başlangıç seviyesindeki ilim talipleri için birtakım kapalılıklar içermektedir. Bu sebeple *Nuhbe*'ye bir şerh yazılması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bunun üzerine bizzat eserin müellifi İbn Hacer, Kemâleddin eş-Şümünnî'den eserine bir şerh yazmasını ve eserdeki kapalılıkları açıklamasını istemiştir. Şümünnî de onun teklifini kabul ederek bu işi üstlenmiş ve en uygun yöntemle metindeki manaları şerh edip terkiplerini çözümleme yoluna gitmiştir.⁴³ İbn Hacer'in Kemâleddin eş-Şümünnî'den böyle bir talepte bulunması ona duyduğu ilmî güveni ve Şümünnî'nin o dönemde hadis usulü konularında yetkin ve önemli bir ilim adamı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Hacer umduğu katkıyı görememiş olmalıdır ki eserine bizzat kendisi şerh yazma

33 İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, 14.

34 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 18.

35 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 23-24.

36 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 15-16.

37 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 21.

38 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 327.

39 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/678.

40 Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi'l-ehli'l-eser*, thk. Nüreddin İtr (Dimaşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000), 40.

41 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/678.

42 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 51.

43 Kemâleddin eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 51.

ihtiyacı hissetmiştir.

Bazı çalışmalarda Kemâleddîn eş-Şümunnî'ye ait olan bu şerhin yanlışlıkla İbn Hacer'in oğlu Ebü'l-Meâlî Bedreddîn Muhammed'e (ö. 869/1465) nispet edildiği görülmektedir. Örneğin Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyetü'l-ârifin*'inde *Neticetü'n-nazar* doğrudan İbn Hacer'in oğluna nispet edilmiştir.⁴⁴ Talat Koçyiğit de *Keşfü'z-zunûn*'dan naklen *Neticetü'n-nazar*'ın İbn Hacer'in oğlu tarafından yazıldığı bilgisini vermiştir.⁴⁵ Ancak Kâtib Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'da bu eserin müellifinin ismi olarak sadece Kemâleddîn Muhammed ifadesini zikretmiş, İbn Hacer'in oğlu olduğuna işaret etmemiştir. Aynı zamanda Kâtib Çelebi bu şerhin, eserin müellifi İbn Hacer'in şerhinden önce kaleme alındığı notunu da düşmüştür.⁴⁶ Mücteba Uğur⁴⁷ ve Yaşar Kandemir de *Neticetü'n-nazar*'ın İbn Hacer'in oğlu Muhammed'e ait olduğunu dile getirmişlerdir.⁴⁸ İbn Hacer'in oğlu Muhammed'in doğum yılı h. 815 senesi olduğu için h. 817 senesinde tamamlandığı bilgisine sahip olduğumuz *Neticetü'n-Nazar*'ın müellifi olması mümkün görünmemektedir.⁴⁹ Muhtemelen bu karışıklık isim benzerliğinden kaynaklanmıştır.

Kemâleddîn eş-Şümunnî'nin en kapsamlı hadis usulü çalışması olan *Neticetü'n-nazar*, orta hacimli bir şerhtir ve memzûc türde yazılmıştır. Şümunnî şerh esnasında lügavî açıklamalara yer vermiş, özellikle hadis usulü istilahlarnın bir kısmının kökenlerine ve sözlük anlamlarına işaret etmiştir.⁵⁰ Yaptığı bazı lügavî izahlarda ise ayetlerle ve şiirle istişhâd etmiştir.⁵¹ Kemâleddîn eş-Şümunnî şerh boyunca oldukça fazla örnek zikretmiştir. *Neticetü'n-nazar*'da *Nuhbe*'de yer alan neredeyse her hadis çeşidi ve râvi türünde örnek bulmak mümkündür. Hadis örneklerini çoğunlukla senedsiz olarak vermiş, sahâbî râvisi ve geçtiği eseri zikretmekle yetinmiştir. Ancak örnek verdiği hadis türünde senedi de zikretmesini gerektirecek bir durum varsa senede de yer vermiştir.⁵²

Kemâleddîn eş-Şümunnî *Nuhbe* metnini açıklarken daha detaylı izahlara girebilmek için bir takım ara başlıklar açmıştır. Bunlardan biri *fâide/fevâid* şeklinde açılan başlıklardır.⁵³ Bu başlıklarda Şümunnî ele alınan konuyla ilgili bazı nüanslara dikkat çekmiş, meselenin detaylarındaki görüş farklılıklarına işaret etmiştir. Örneğin garîb hadis konusunu işlerken açtığı fâide başlığında garîb hadislerin sahih olabileceği bilgisine özellikle değinmiş ve bunun örneklerini zikretmiştir.⁵⁴ Şerhteki bir diğer ara başlık türü ise *tenbih/tenbihât* şeklinde aç-

44 İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/217.

45 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Hadis Istilahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971), 16.

46 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1936. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1936.

47 Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 145.

48 M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/515.

49 Benzer bir değerlendirme için bk. İbrahim Gökçe, *Nuhbetü'l-Fiker ve Nüzhetü'n-Nazar Özelinde İbn Hacer'in Hadis Usulü Alanında Yaptığı Çalışmaların Değerlendirilmesi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 28.

50 Bazı örnekler için bk. Kemâleddîn eş-Şümunnî, *Neticetü'n-nazar*, 72, 89, 137, 144, 153, 160, 169, 172, 173, 245, 253, 273, 280, 290, 296.

51 Bazı örnekler için bk. Kemâleddîn eş-Şümunnî, *Neticetü'n-nazar*, 74, 76, 89.

52 Bazı örnekler için bk. Kemâleddîn eş-Şümunnî, *Neticetü'n-nazar*, 85, 94, 106, 127, 132, 145, 153, 160, 182, 200, 205, 214, 225, 246, 253, 265, 288.

53 Bk. Kemâleddîn eş-Şümunnî, *Neticetü'n-nazar*, 86, 93, 96, 99, 122, 125, 154, 158, 177, 203, 236, 242, 270, 298.

54 Kemâleddîn eş-Şümunnî, *Neticetü'n-nazar*, 93.

lan başlıklardır.⁵⁵ Bu başlıklarda da okuyucunun dikkat etmesi gereken bazı hususlara işaret etmiş ve zaman zaman ilgili konudaki ihtilafa ve kendi görüşlerine yer vermiştir. Mesela tâbînin tarifi ile ilgili açtığı tenbîh başlığında sadece sahâbeyi görmüş olmakla tâbînin olunamayacağı, görüşme esnasında o kişinin temyîz yaşında ve akıllı olmasının da şart olduğu detayına dikkat çekmiştir.⁵⁶

Şerh esnasında Kemâleddîn eş-Şümünnî'nin hadis usulü alanındaki yetkinliğini gösterdiği ve meselenin ayrıntılarına girdiği başka bir kısım da konularla ilgili muhtemel sorulara verdiği cevaplardır. Şümünnî özellikle tartışmalı birtakım meseleleri ele alırken “*fe in kulte*” ya da “*fe in kîle*” diyerek önce konuyla ilgili akla gelebilecek sorulara işaret etmiş sonrasında da “*kultü*” diyerek bu sorulara delilleriyle birlikte cevap vermiştir. Mesela *ahvâlü'r-ruvât* başlığında râvilerin cerhinin gıybet sayılıp sayılmayacağına yönelik akla gelebilecek bir soruyu zikredip bu soruyu cevaplamıştır. Verdiği cevapta da cerhin gıybet olmadığına Hz. Peygamber'in kendisine evlilik teklifinde bulunan iki kişi ile ilgili danışan bir kadına bu şahısların kusurlarından bahsederek nasihat verdiği rivayeti delil getirmiştir.⁵⁷ Aynı zamanda bunun bir zaruret olduğu ve şahitlikte de aynı durumun söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Kemâleddîn eş-Şümünnî'nin tespit edebildiğimiz kadarıyla şerhte yer verdiği bu şekildeki muhtemel sorular ve cevapların sayısı yirmi dokuzdur.⁵⁸

Kemâleddîn eş-Şümünnî *Nuhbe*'de ele alınan ihtilafli konularda kimlerin hangi görüşü benimsediğini ve delillerini de izah etmiştir. Mesela İbn Hacer, *Nuhbe*'de bir hadisin sahih olabilmesi için azîz olması gerektiğini iddia edenlerin varlığından bahseder ama kim olduğunu açıklamaz. Şümünnî ise şerhinde bu görüşü benimseyen kişinin Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî olduğunu dile getirir ve onun bu iddiasına delilleriyle cevap verir.⁵⁹ Şümünnî bazen de İbn Hacer'in mutlak olarak dile getirdiği bir görüşün aslında ihtilafli bir konu olduğuna işaret eder. Mesela İbn Hacer *Nuhbe*'de *Sahîh-i Buhârî*'nin *Sahîh-i Müslim*'e takdim edildiğinden bahseder. Ancak Şümünnî bu kısmın şerhinde cumhurun bu görüşte olduğunu fakat bazı Mağriblilerin *Sahîh-i Müslim*'i *Sahîh-i Buhârî*'ye takdim ettiklerini dile getirerek muhaliflerin birbirlerine yönelik delillerini zikreder.⁶⁰ Aynı zamanda Şümünnî önceki hadis usulü müelliflerinin meselelerle ilgili birbirlerinden farklılaşan yönlerine ve birbirlerine yaptıkları itirazlara da değinir. Mesela Şümünnî, müsned tarifi ile ilgili kısımda Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) ile Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) birbirlerinden farklı değerlendirmelerine yer verir. Hâkim'e göre tedlîs ya da mürsel-i hafî gibi gizli bir inkitâ söz konusu olsa bile zâhiren muttasıl olan merfû rivayet müsned olarak adlandırılır. Ancak Hatîb, müsned tarifinde rivayetin sadece muttasıl olmasını şart koşar, merfû olmasını şart koşmaz. Şümünnî'ye göre de hadis türleri arasında tedâhül olmaması bakımından Hâkim'in görüşü daha isabetlidir.⁶¹

55 Bk. Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar*, 121, 135, 163, 235, 241, 270, 273.

56 Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar*, 241.

57 Fâtıma bnt. Kays'a Ebû Cehm ve Muâviye'nin evlilik teklifinde bulunduğu rivayet için bkz. Mâlik, “Talâk”, 67, Müslim “Talâk”, 36, Ebû Dâvûd, “Talâk”, 39, Tirmizî, “Nikâh” 38, Nesâî, “Nikâh” 22.

58 Bk. Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar*, 87, 97, 112, 124, 126, 145, 146, 147, 162, 163, 164, 166, 170, 172, 174, 175, 181, 182, 190, 193, 194, 197, 201, 231, 263, 268, 293, 297.

59 Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar*, 89.

60 Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar*, 115-119.

61 Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar*, 245-246.

Mâlikî mezhebine mensup olan Kemâleddîn eş-Şümunnî usul konularıyla ilgili zaman zaman İmam Mâlik'in görüşlerini zikretse de şerh esnasında mezhebiyle ilgili vurgusuna pek rastlanamamıştır. Ancak mezhep görüşünü savunduğu en bariz mesele mürsel hadisin kabulü konusu olmuştur. Mürsel hadis, tarifi ve hücciyeti açısından hem hadis usulü hem de fıkıh usulü kapsamında tartışılan bir konudur. Mâlikî ve Hanefî fukahâsının çoğunluğu mürseli delil olarak kabul etmiştir.⁶² İmam Şâfiî, bazı şartlar koşarak sadece çeşitli şekillerde desteklenmiş olan mürsel rivayetleri makbul saymıştır.⁶³ Hadisçilerin çoğunluğu ise mürseli delil olarak kabul etmezler ve zayıf hadis kategorisine sokarlar.⁶⁴ İbn Hacer de *Nuḥbe*'de mürseli merdûd hadisler kapsamında saymaktadır. Ancak Şümunnî bu konuda detaylı izahlar yapmış ve Mâlikî mezhebinin mürselin makbul olduğu yönündeki görüşünü destekleyecek açıklamalara yer vermiştir. Öncelikle mürsel rivayetleri kabul edenlerin ve reddedenlerin delillerini zikretmiş, ardından da bizzat kendisi mürsel rivayeti kabul etmeyenlerin delillerine cevap vermiştir. Bu cevabı verirken de “*siz şöyle diyorsunuz*” ifadesini kullanmıştır.⁶⁵ Onun bu ifadesi, bahsi geçen meselede muhalif görüşlere karşı kendi mezhebini savunduğunu gösterir. Zira kendisinden önceki hadis usulü müelliflerinin çoğu mürselin zayıf hadis kapsamında olduğu ve kendisiyle ihticâc edilemeyeceği fikrine sahip olup bu görüşü delillendirmektedirler.⁶⁶ Mürsel hadisi reddedenlerin ilk delili, hadisin kendisinden irsâl edildiği kişinin adaletinin meçhul olmasıdır. Çünkü şahsı meçhul olan bir kimsenin adalet yönünden sıfatı da meçhuldür. Buradaki meçhul kullanımından kasıt, bu kavramın teknik anlamı haricinde düşürülen râvinin doğruluk ve yalancılık açısından değerlendirilememesidir.⁶⁷ Şümunnî buna şöyle cevap vermiştir; adalet konusunda hakiki ilim şart değildir, zann-ı gâlib olması yeterlidir. Aksi halde râvisinin adaleti zan ile bilinen müsned rivayeti de reddetmek gerekir. Sika ve âdil bir tâbî “*kâle Rasûlullah*” dediği zaman kendisinden irsâlde bulunduğu kişinin de âdil olduğu zannı oluşur. Çünkü bu şahsın âdil olma ve olmama durumu onun nezdinde eşit olsaydı sorumluluğu kendinden sonrakine bırakmak için râvinin ismini zikretmesi gerekirdi. Reddedenlerin ikinci delili ise şahitlikte aslın şahitliği muayyen olmadıkça fer'in şahitliğinin kabul edilmemesidir. Zira şahitliğe şahitlik etme durumunda fer' mesabesinde olan şahitlerin asıl şahitlerin isimlerini zikretmeden şahitlikte bulunması ittifakla makbul değildir.⁶⁸ Mürsel hadisi delil olarak kabul etmeyenlere göre rivayette de durum aynıdır. Şümunnî buna ise şehâdet ve rivayetin pek çok konuda birbirinden farklı ol-

62 Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 118.

63 İmam Şâfiî'nin mürsel hadisle ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Ziya Keskin, “İmam Şâfiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 184-200; Mansur Koçinkağ, “İmam Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı”, *Journal of Intercultural and Religious Studies: JIRS* 7 (2014), 61-80.

64 Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*., 130.

65 Kemâleddîn eş-Şümunnî, *Neticetü'n-nazar*, 150.

66 Bk. Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed en-Nîsâbüri Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1977), 26; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sûrakî - İbrahim Hamdi el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-ilmiyye, ty.), 387-388; Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh*, thk. Nüreddin İtr (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1986), 53-55; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-tey-sîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezir fi usûli'l-hadîs*, thk. Muhammed Osmân el-Hîşt (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1985), 35.

67 Fatma Yıldız, *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 159.

68 Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*., 136.

duğunu söyleyerek cevap vermektedir.⁶⁹ Şümünnî selefin irsâli kabul etmediği iddiasına da İbn Abbâs, İbn Sîrîn ve Zührî'den mürselin reddi konusunda nakledilen rivayetleri aktararak cevap vermiştir. Ona göre bu âlimlerin reddettiği mürsel, mutlak olarak mürsel değildir. Onların kabul etmediği rivayetler hem sikalardan hem de zayıflardan irsâlde bulunanların mürselleridir. Bu konuda Taberî'nin mürsellerin tâbiîn tarafından icmâ ile kabul edildiği ve ikinci asrın başına kadar da kimse tarafından reddedilmediği yönündeki ifadesini de nakletmiştir.⁷⁰ Devamında da şayet kendisine bu meselede doğru olanın ne olduğu sorulacak olsa nasıl bir cevap vereceğini dile getirmiştir. Bu cevaba göre hem âdil olanlardan hem de diğer râvilerden rivayette bulunanların ve cerh-ta'dîl bilgisi olmayanların irsâlleri makbul değildir. Ancak cerh-ta'dîl konusunda bilgili olan ve durumlarından sadece âdil kimselerden rivayette buldukları anlaşılan hâfızların mürselleri makbuldür.⁷¹

Kemâleddîn eş-Şümünnî'nin şerhteki en önemli katkılarından biri de meseleleri ele alırken o konu ile ilgili eser yazmış kişilere ve çalışmalara işaret etmiş olmasıdır. Bu, konu hakkında daha detaylı bilgiye ihtiyaç duyan okuyucuyu ilgili literatüre yönlendirmesi açısından önemli bir katkıdır. Şerhte bazen sadece o konuda eser yazmış kişiler zikredilirken çoğu zaman hem müellif ismi hem de eser ismi zikredilmektedir. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla şerhte bu şekilde zikredilen müellif/eser sayısı toplam kırk ikidir.⁷²

Kemâleddîn eş-Şümünnî'nin şerhini yazarken pek çok kaynağa müracaat ettiği görülmektedir. Kendilerinden alıntı yaptığı ilim adamlarının bazen sadece ismini zikrederken bazen eser adına da yer vermiştir. Bu kaynaklar arasında en çok dikkat çekenlerden biri, hocası Zeynüddîn Irâkî'dir. Şümünnî bazen “şeyhunâ Abdürrahîm” ifadesini bazen de “şeyhunâ Ebü'l-Fazl” ifadesini kullanarak Irâkî'den nakillerde bulunmuştur.⁷³ Onun haricinde kendinden önceki önemli hadis usulü müellifleri olan Hatîb el-Bağdâdî,⁷⁴ Hâkim en-Nisâbü'rî,⁷⁵ Kâdî İyâz (ö. 544/1149)⁷⁶, İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)⁷⁷ ve İbnü Dakîku'l-İd'den (ö. 702/1302)⁷⁸ de pek çok nakilde bulunmuştur. Şümünnî'nin şerhte kendilerine atıfta bulunduğu ilim adamlarının sayısı toplamda yetmiş bulmaktadır.

Kemâleddîn eş-Şümünnî'nin *Nuhbe*'ye ilk şerhi yazmış olması hasebiyle sonraki *Nuhbe* şârihlerinin kendisinden istifade etmiş olması muhtemeldir. Ancak yapılan taramada ondan sonra kaleme alınan hadis usulü eserlerinde kendisine pek atıf yapıldığı görülmemektedir. Kendisinden eserini şerh etmesini talep eden İbn Hacer de *Nüzhe*'de Kemâleddîn eş-Şü-

69 Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 150.

70 Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 151.

71 Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 151-152.

72 Bk. Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 138, 143, 195, 196, 208, 211, 212, 253, 255, 261, 264, 278, 291, 292, 301, 307, 311, 326.

73 Bk. Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 120, 133, 141, 196, 222, 232, 237, 243, 260, 277, 292, 296, 298.

74 Bk. Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 157, 188, 241, 245, 279, 283, 304, 324, 325, 191, 245, 257, 266, 273, 298, 300.

75 Bk. Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 90, 94, 126, 138, 157, 181, 245, 246, 268, 239, 245, 253.

76 Bk. Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 169, 278, 281, 282, 285.

77 Bk. Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 123, 135, 187, 192, 223, 239, 241, 253, 256, 261, 272, 279, 281, 282, 285, 317; Bir müellifin eserine genellikle müellifin ricası üzerine dönemin önde gelen âlim ve ediplerinin yazdığı övücü takdim yazısı. Bk. Mustafa İsmet Uzun - Ahmet Turan Arslan, “Takriz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/472.

78 Bk. Kemâleddîn eş-Şümünnî, *Neticetü'n-nazar*, 175, 218, 248, 298, 294.

münnî'ye atıfta bulunmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sehâvî *Fethü'l-muğis'te*⁷⁹, İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563) *Kafvü'l-eser'de*⁸⁰, Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) *Şerhu Nuhbeti'l-fiker'de*⁸¹, Münâvî (ö. 1031/1622) *el-Yevâkît ve'd-dürer'de*⁸² Kemâleddîn eş-Şümünî'ye atıfta bulunmuşlardır. Netice itibariyle kendisine yapılan atıfların bu kadar az olması, ya bu şerhten istifade edenlerin ona doğrudan atıfta bulunmamış olmasıyla ya da hayattayken hadis alanında önemsenen bir şahsiyet olmasına rağmen vefatından sonra çok etkin bir isim olamadığıyla izah edilebilir.

1.2.3. *Buğyetü't-tâlibi'l-hasîs fî ma'rifeti ilmi'l-hadîs ve Şerhu Buğyeti't-tâlibi'l-hasîs fî ma'rifeti ilmi'l-hadîs*

Kemâleddîn eş-Şümünî'nin biyografisinin yer aldığı eserlerde böyle bir kitaptan ve şerhinden bahsedilmemektedir. Sadece Sehâvî *ed-Dav'ü'l-lâmi'de* onun *Nuhbe* şerhi haricinde müstakil bir metin daha yazdığını ve kendisinin de bu metni gördüğünü ifade etmektedir. Ancak Sehâvî de bu eserin ismini zikretmemiştir.⁸³

Elimizde bulunan *Buğyetü't-tâlibi'l-hasîs* şerhinin mukaddimesinden manzum bir eser olan *Buğyetü't-tâlibi'l-hasîs'in* müellifi ile şârihinin aynı kişi olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁴ *Buğyetü't-tâlibi'l-hasîs'in* ilk beytinde eserin müellifi olarak Muhammed İbnü's-Şümünî ismi geçmektedir.⁸⁵ Fakat bu eserin Kemâleddîn eş-Şümünî'ye nispetinde şüphe uyandıran bazı durumlar vardır. Öncelikle Kemâleddîn eş-Şümünî'nin ismi Muhammed'dir fakat İbnü's-Şümünî olarak bilinmemektedir. Daha önce zikrettiğimiz üzere Şâfiî fakîhi olan büyük dedesi Muhammed b. Halefullah, İbnü's-Şümünî olarak tanınmaktadır.⁸⁶ Ayrıca şerhte ilk beytin izahında Şümünî nisbesi ile ilgili açıklama yapılırken Şümünî'nin Endülüs'te bir belde olduğu zikredilmektedir. Hâlbuki Kemâleddîn eş-Şümünî'nin biyografisine yer veren eserlerde Şümünî'nin Mağrib'te, bugünkü Cezayir sınırlarında bulunan Kusantîne yakınında bir köy olduğu ifade edilmiştir.⁸⁷ Ancak eserin muhakkiki bu nazmın ve şerhinin Kemâleddîn eş-Şümünî'ye nispetinin doğru olduğu kanaatindedir.⁸⁸

Oldukça kısa bir manzume olan *Buğyetü't-tâlibi'l-hasîs* yirmi bir beyitten oluşmaktadır. Zaten müellifin kendisi de üçüncü beyitte bu çalışmanın hadis ile ilgili bir muhtasar olduğunu söylemekte, dördüncü beyitte de öğrenciler için hadis ilmini kolaylaştırıcı bir niteliğe sahip olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Bu kısa manzumede sadece hadis çeşitlerinden sahîh,

79 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâki*, thk. Ali Hüseyin Ali (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 2003), IV:399.

80 Ebû Abdullah Radyüüddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser fî safvi ulâmi'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Mabûati'l-İslâmiyye, 1408), 121.

81 Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nizâr Temîm (Beyrût: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 677.

82 Zeynüddin Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer fî şerhi Nuhbeti İbn Hacer*, thk. Murtaza Zeyn Ahmed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), II:36, 103, 183, 236, 298, 301, 425, 434.

83 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 9/74.

84 Muhammed b. Muhammed Kemâleddîn eş-Şümünî, *Şerhu Buğyeti't-tâlibi'l-hasîs fî ma'rifeti ilmi'l-hadîs*, thk. Alâüddîn b. Abdülkerîm Âli Sürûr (Kâhire: Dârü's-Selâm, 2013), 51.

85 Kemâleddîn eş-Şümünî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 53.

86 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 9/75; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fî tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühât*, 1/101.

87 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/221; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/174; Suyûtî, *Lübbü'l-lübâb*, 156.

88 Kemâleddîn eş-Şümünî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 29.

89 Kemâleddîn eş-Şümünî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 45.

hasen, sakîm, müsned, muttasıl, merfû, maktû, mürsel ve munkatî' hadislerin tarifi yapılmıştır. Diğer hadis usulü konularına değinilmemiştir. *Buğyeti't-tâlibi'l-hasîs'teki* bu tarifler Şümûnnî'nin diğer manzum eseri *Nazmu Nuhbeti'l-Fiker* ile karşılaştırıldığında *Buğye'*de daha sade ve basit bir dilin kullanıldığı, daha kısa tariflerin yapıldığı görülmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla *Buğye'*yi başlangıç seviyesindeki talebelere hitap eden ve ezberlenmesi daha kolay bir eser olarak nitelendirmek mümkündür.

*Şerhu buğyeti't-tâlibi'l-hasîs'*in mukaddimesinde müellif, bu şerhi yazma sebebinden bahsederken kendisine gelip giden ve hadis ilmiyle meşgul olan bazı kimselerin bahsi geçen manzum eserini açıklayan bir şerh yazmasını talep ettiklerini dile getirmiştir. Kendisinin de mukaddimede ifade ettiği üzere Şümûnnî bu şerhi çok uzatmadan muhtasar bir şekilde kaleme almıştır.⁹¹ Şerhte manzumede ele aldığı hadis çeşitlerinin istilâh anlamlarını vermiş, bazen sözlük anlamlarına da değinmiştir. Mesela müsnedin tarifini yaparken bu kelimenin sened kökünden türediğini, senedin de lügatte dağın eteğinden yukarı olan kısmı anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁹² İlgili hadis çeşitlerine örnekler veren müellif⁹³, az da olsa önceki ulemâdan nakillerde bulunmuştur.⁹⁴ Ancak eserin müellifinin Kemâleddîn eş-Şümûnnî olduğunu düşünürsek *Netîcetü'n-nazar'*ın aksine bu şerhte en önemli hocası İrâkî'den hiç nakilde bulunmamış olması dikkat çekmektedir.

Şerhte müellif, zayıf hadisle amel konusundan⁹⁵ ve müsned tarifindeki farklılıklardan⁹⁶ bahsederken *Şerhü'l-Kâfiye fi'lmi'r-rivâye* isimli çalışmasında bu meseleleri açıkladığını söylemektedir. Ancak bizim gördüğümüz kadarıyla Kemâleddîn eş-Şümûnnî'den bahseden çalışmalarda kendisine böyle bir eser nispet edilmemektedir. Bu manzûmenin ve şerhinin eğer Kemâleddîn eş-Şümûnnî'ye nispeti sahih ise bahsi geçen çalışmanın onun daha önce zikredildiği üzere başlarına bir musibet gelmesi sebebiyle kaybolan kitaplarından biri olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

2. Takıyyüddîn eş-Şümûnnî ve Hadis Usulü

Bu başlık altında öncelikle Takıyyüddîn eş-Şümûnnî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti ele alınacak ardından da hadis usulü alanında kaleme aldığı tespit edilen tek çalışması *el-Âli'r-rütbe fi şerhi Nazmi'n-Nuhbe* incelenecektir.

2.1. Takıyyüddîn eş-Şümûnnî'nin Hayatı

Tam ismi Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şümûnnî'dir. Hicrî 801 yılı Ramazan ayında İskenderiye'de dünyaya gelmiştir. Daha sonra h. 810

90 Örneğin mürsel tarifi için krş. Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 47; Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 22.

91 Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 51. Örneğin mürsel tarifi için krş. Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 47; Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 22. Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 22. Örneğin mürsel tarifi için krş. Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 22; Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 48. Örneğin mürsel tarifi için krş. Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, 22; Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 47.

92 Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 78.

93 Bk. Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 88.

94 Bk. Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 68, 74, 75, 81, 82, 84, 85.

95 Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 75.

96 Kemâleddîn eş-Şümûnnî, *Şerhu Buğyeti't-tâlib*, 79.

yılında babası ile birlikte Kahire'ye yerleşmiştir. Babası küçüklüğünden itibaren eğitime önem vermiş, devrin önde gelen ilim adamlarından ders almasını sağlamıştır. Mesela İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), Bulkinî (ö. 805/1403), İrâkî, Demîrî (ö. 808/1405) küçük yaşta iken ona icazet vermişlerdir.⁹⁷ Önceleri babası gibi Mâlikî mezhebine mensupken daha sonra h. 834 senesinde Hanefî mezhebine geçmiştir. Hanefî mezhebini benimsemesinde kendisinden uzun süre özellikle akli ilimlerde eğitim aldığı Hanefî olan hocası Nizâmüddîn es-Seyrâmî'nin (ö. 833/1430) oğlu Adudiddîn es-Seyrâmî'nin (ö. 880/1475) etkisi olmuştur.⁹⁸ Tıp, matematik, mühendislik gibi alanlarda da eğitim almıştır. Aklî ve naklî ilimlerde pek çok hocadan eğitim görmüştür. Hocaları arasında İbnü'l-Küveyk (ö. 821/1418), Veliyüddîn İrâkî (ö. 826/1423), Alâuddîn el-Buhârî (ö. 841/1438), Şemsüddîn el-Bisâtî (ö. 842/1439), İbn Hacer gibi önemli âlimler bulunmaktadır.⁹⁹

Kendisinden ilim tahsil eden talebeler içerisinde Süyûtî,¹⁰⁰ Sehâvî, Burhâneddîn el-Halebî (ö. 841/1438),¹⁰¹ İbn Tağriberdî (ö. 874/1470),¹⁰² Zekeriyya el-Ensârî (ö. 925/1520)¹⁰³ gibi isimler yer almaktadır. Bu talebeler arasında en çok dikkati çekenler ise dönemin iki önemli hadisçisi olan Sehâvî ve Süyûtî'dir. Sehâvî, h. 850 yılı itibariyle Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin pek çok dersine katılmıştır. Ondan babası Kemaleddîn eş-Şümünnî'nin *Nuhbe* şerhini ve babasının *Nazmu'n-Nuhbe*'sine yazdığı şerhi okumuştur. Aynı zamanda hocası için bir meşyeha¹⁰⁴ da yazan Sehâvî,¹⁰⁵ Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin teşvikiyle imlâ meclisleri akdettiğini dile getirmiştir.¹⁰⁶ Süyûtî ise h. 868 yılı başında Şümünnî'nin derslerine katılmaya başlamış ve vefatına kadar ayrılmayıp dört yıl boyunca onun derslerine devam etmiştir. Kendisinin ifade ettiği üzere cumartesi, pazartesi ve perşembe günleri öğleden ikindiye kadar Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin derslerine katılmış,¹⁰⁷ kendisinden hadis, Arapça ve meânî alanında dersler almıştır. Şümünnî'ye hadisle ilgili pek çok cüz okuduğunu da söyleyen Süyûtî, hocasının ona ait *Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik ve Cem'u'l-cevâmi' fi'l-Arabıyye* adlı çalışmalarına takriz¹⁰⁸ yazdığını dile getirmiştir. Süyûtî de hocası Şümünnî için onu metheden bir kaside yazmış ve hocası bu kasideyi beğenip memnuniyet duymuştur.¹⁰⁹ Talebesi Süyûtî, Şümünnî hakkında kendi zamanındaki âlimlerin şeyhi ifadesini kullanmış, onun fıkıh, tefsir, kelâm,

97 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 9/466; Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn Yusuf İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 2/101.

98 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/174.

99 İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 2/103; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 190.

100 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 10/75.

101 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/185.

102 Mustafa Çuhadar - İsmail Yiğit, "İbn Tağriberdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/386.

103 Ahmet Özel - Cengiz Kallek, "Zekeriyâ el-Ensârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/212.

104 Tanınmış bir âlimin hocaları ile onlardan okuduğu kitapların adlarını yazdığı eser. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/297.

105 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/176.

106 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 8/13; Özkan, *Memlûkler in Son Asrında Hadis*, 133.

107 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, thk. Elisabeth Sartan (Cambridge: Cambridge University, 1975), 241.

108 Bir müellifin eserine genellikle müellifin ricası üzerine dönemin önde gelen âlim ve ediplerinin yazdığı övücü takdim yazısı. Bk. Uzun - Arslan, "Takriz", 39/472.

109 Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühât*, 1/377-378; Süyûtî, *et-Tahaddüs*, 245-246.

nahiv alanındaki yetkinliğine işaret etmiş, hadisin dirâyeti ve rivayeti konusunda insanlârın kendisine rihle yaptığını, kalabalık toplulukların kendisinden ilim aldığını ve insanların ondan ilim öğrenmekle iftihar ettiklerini dile getirmiştir.¹¹⁰

Şümünnî bir müddet babası gibi Cemâliyye medresesinde ders vermiş sonra Kayıtbay Türbesinde meşihatlık ve hatiplik, Lala Medresesinde meşihatlık vazifelerinde bulunmuştur.¹¹¹ Zâhidâne ve mütevazi bir kişiliğe sahip olan Şümünnî'ye h. 868 yılında Kahire'de Hanefî kadılığı görevi teklif edilmesine rağmen bu görevi geri çevirmiştir. Ayrıca kendisine hediye vermek isteyenlerin hediyelerini de kabul etmemiştir.¹¹² Takıyyüddîn eş-Şümünnî 17 Zilhicce h. 872 yılında vefat etmiştir.¹¹³

Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin hadis, fıkıh ve nahiv alanında eserler verdiği görülmektedir. Kaleme aldığı çalışmalar daha ziyade şerh ve hâşiye türündendir. Aşağıda inceleyeceğimiz babasının *Nuhbe* nazmına yazdığı şerh haricinde İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) nahve dair meşhur eserini *Menhecû's-sâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik* ismiyle, Sadrüşşerîa es-Sânî'nin (ö. 747/1346) Hanefî fıkıhına dair *Nukâye* adlı eserini *Kemâlû'd-dirâye fi şerhi'n-Nukâye* ismiyle şerh etmiştir. Kâdî İyâz'ın *Şifâ'sına Müzîlû'l-hafâ alâ elfâzi's-Şifâ* adıyla, İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) *Muğni'l-lebîb'ine el-Münsıf mine'l-keîâm alâ Muğni İbni Hişâm* adıyla birer hâşiye yazmıştır. Ayrıca *Erfaku'l-mesâlik li-te'diyeti'l-menâsik* isminde bir eser de kendisine nispet edilmektedir.¹¹⁴

2.2. Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin Hadis Usulü

Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin hadis usulü ile ilgili bir çalışması tespit edilmiştir. O da babasının *Nuhbe* nazmına yazmış olduğu *el-Âli'r-rütbe fi şerhi Nazmi'n-Nuhbe* isimli şerhtir.

2.2.1. el-Âli'r-rütbe fi şerhi Nazmi'n-Nuhbe

Takıyyüddîn eş-Şümünnî mukaddimesinde bu eseri telif etmesinin sebebinden bahsederken bazı seçkin talebelerinin ondan babasının *Nuhbe* nazmındaki kapalılıkları açıklaması için bir ta'lik yazmasını talep ettiklerini dile getirmektedir. O da bu talebi yerine getirmiş ve bu çalışmayı derslerde okuturken metin üzerinde bazı değişiklikler, düzeltmeler ve eklemeler yapmış, netice itibarıyla de elimizdeki bu eser ortaya çıkmıştır.¹¹⁵ Öğrencilerin bu talebi o dönemde Kemaleddîn eş-Şümünnî'nin *Nuhbe* nazımının öğrenciler tarafından derslerde okunduğunu da göstermektedir.

Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin bu eserinin içeriğine bakıldığında babasının *Nuhbe* şerhiyle oldukça benzeştiği görülmektedir. Bu da her ne kadar çoğu zaman kendisine atıf yapmasa da babasının şerhinden oldukça istifade ettiğini göstermektedir. Ancak babasının şerhi

110 Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühât*, 1/375-377.

111 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/466.

112 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'* (Beyrût: y.y., ts.), 1/120-121; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/466.

113 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/178.

114 İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/133; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 230; Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi tarihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 1/474.

115 Takıyyüddîn eş-Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, 35-36.

daha detaylı iken Takıyyüddîn eş-Şümünî'nin şerhi çoğu yerde babasının *Nuhbe* şerhinin özeti gibidir. Mesela Kemaleddin eş-Şümünî müsned konusunu ele alırken Hâkim, Hatîb ve İbn Abdülber (ö. 463/1071) arasında bu istalahın kullanımındaki farklılıktan bahsetmektedir.¹¹⁶ Oğlu da aynı konuyu işlerken bu isimler arasında müsned istalahındaki kullanım farklılığını benzer ifadelerle ama daha özet bir şekilde dile getirmiştir.¹¹⁷

Takıyyüddîn eş-Şümünî babasının eserini şerh ederken öncelikle beyitleri konu bütünlüğünü gözeterek kısımlara ayırmış ve ilgili kısmı izah etmiştir. Bu kısımları şerh ederken çoğu zaman lugavî açıklamalara yer vermiş, beyitlerin irabı, beyitlerde geçen kelimelerin sözlük anlamları, okunuşu gibi hususlara değinmiştir.¹¹⁸ Ayrıca zaman zaman nazım metniyle ilgili akla gelebilecek sorulara da cevap vermiştir. Mesela *Nuhbe* metninde muallak hadisin tarifinde seneddeki râvi düşmesinin musannif tarafında yani senedin baş kısmında olduğu kaydı vardır. Ama Kemâleddîn eş-Şümünî nazmında muallak tarifinde düşmenin musannif tarafında olduğu kaydına yer vermemiştir. Takıyyüddîn eş-Şümünî de bu beytin şerhinde bunun sebebi ile ilgili akla gelebilecek muhtemel bir soruya cevap vermektedir. Bu cevaba göre ta'likte râvi düşmesi çoğunlukla musannif tarafında olur. Ancak hakikatte böyle bir zorunluluk yoktur. *Nuhbe*'de ta'likte çoğunlukla gerçekleşen durum göz önünde bulundurulmuştur. Ancak babası ta'lik'in genel anlamını dikkate almıştır.¹¹⁹

el-Âli'r-rütbe'de hemen her hadis çeşidi ve râvi türü ile ilgili misaller verilmiştir. Hadislerden verilen örneklerde çoğunlukla sahâbî râvi ve hadisin geçtiği eserin zikredilmesiyle yetinilmiştir.¹²⁰ Takıyyüddîn eş-Şümünî meselelerle ilgili önceki âlimlerin ihtilaflarına yer vermiş, zaman zaman kendi tercihini de dile getirmiştir. Mesela semâ ile kıraat metotlarının hangisinin daha üstün olduğu yönündeki tartışmaya yer verdikten sonra kendisine göre doğru olanın semânın kıraate üstünlüğü görüşü olduğunu dile getirmiştir. Hatta burada kendi mezhebinin imamı Ebû Hanîfe'nin kıraatin semâya üstün olduğu görüşüne muhalefet ederek bu görüşü benimsemiştir.¹²¹ Önceleri Mâlikî iken sonradan Hanefî mezhebini benimseyen Takıyyüddîn eş-Şümünî'nin eserinde mezhep vurgusu pek görülmemektedir. Babasının eserinde olduğu gibi o da sadece mürsel hadislerin kabulü konusunda kendi mezhebinin görüşü olan mürselin makbul olduğu fikrini özellikle savunmuştur. Mürseli reddedenlerin red sebebi olarak zikrettikleri hafzedilen râvinin adaletinin meçhul olduğu ve bu râvinin zayıf bir tâbîî olmasının muhtemel olduğu yönündeki iddialarına cevap vermiştir.¹²² Bununla birlikte sahabenin kullandığı *mine's-sünneti kezâ, ümirnâ bi kezâ, nühînâ an kezâ* gibi lafızların delaleti konusunda Hanefî mezhebinin genelinin benimsediği görüşe aykırı düşünmektedir. Hanefîlerin geneline göre bu ifadeleri içeren rivayetlerin merfû olması şart değilken Takıyyüddîn eş-Şümünî'ye göre bu tür rivayetler merfûdür.¹²³

Takıyyüddîn eş-Şümünî bu nazmı şerh ederken ele alınan konularla ilgili daha önce

116 Kemâleddîn eş-Şümünî, *Neticetü'n-nazar*, 235-236.

117 Takıyyüddîn eş-Şümünî, *el-Âli'r-rütbe*, 136.

118 Bazı örnekler için bk. Takıyyüddîn eş-Şümünî, *el-Âli'r-rütbe*, 61, 76, 77, 79, 112,123, 136,143, 157, 164.

119 Takıyyüddîn eş-Şümünî, *el-Âli'r-rütbe*, 77.

120 Bazı örnekler için bk. Takıyyüddîn eş-Şümünî, *el-Âli'r-rütbe*, 48, 50, 67, 70, 75, 87, 93, 99, 104, 113, 125, 144, 150, 173.

121 Takıyyüddîn eş-Şümünî, *el-Âli'r-rütbe*, 154.

122 Takıyyüddîn eş-Şümünî, *el-Âli'r-rütbe*, 80, 81.

123 Takıyyüddîn eş-Şümünî, *el-Âli'r-rütbe*, 127.

telif edilen eserler hakkında da bilgi vermiştir. Bunu yaparken bazen hem eser hem müellif ismini zikretmiş bazen ise sadece müellif ismi vermekle yetinmiştir. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Âli'r-rütbe*'de bu şekilde zikredilen müellif/eser sayısı otuz sekizdir.¹²⁴ Ayrıca Şümünnî'nin şerh esnasında pek çok âlime atıfta bulunduğu görülmektedir. Atıfta bulunduğu kişilerin bazen sadece ismini vermiş bazen ise bilgiyi hangi kitabından aldığını da tasrîh etmiştir. Babası gibi o da “*şeyhunâ Abdürrahîm*” ifadesini kullanarak babası vesilesiyle çok küçük yaşlarda kendisinden icazet almış olduğu Irâkî'den epeyce nakilde bulunmuştur.¹²⁵ Tespit ettiğimiz kadarıyla Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin eserinde kendilerine atıfta bulunduğu ilim adamlarının sayısı elli üçe ulaşmaktadır. En çok istifade ettiği âlimler içerisinde ise kendisinden önceki önemli hadis usulü müellifleri İbnü's-Salâh,¹²⁶ Hâkim¹²⁷, Hatîb¹²⁸ ve İbn Hacer¹²⁹ göze çarpmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere her ne kadar ismini çok zikretmese de babasından da oldukça istifade etmiş görülmektedir.

Kendisinden sonraki hadis usulü müellifleri içerisinde Takıyyüddîn eş-Şümünnî'ye en çok atıfta bulunanın talebesi Süyûtî olduğu görülmektedir. Süyûtî *Tedribü'r-Râvi*'de “*kâle şeyhunâ*” ya da “*ahbereni şeyhunâ*” ifadelerini kullanarak hocası Şümünnî'den nakillerde bulunmuştur.¹³⁰ “*Ahbereni*” ifadesini kullandığı iki yerde Şümünî kanalıyla Hz. Peygamber'e uzanan bir senedle hadis nakletmiştir.¹³¹ “*Kâle şeyhunâ*” dediği kısımlarda ise *el-Âli'r-rütbe*'den çoğunlukla doğrudan alıntılar yaptığı görülmektedir. Mesela Süyûtî âlimlerin yaptığı farklı hasen tariflerine yer verirken *el-Âli'r-rütbe*'deki aynı ifadelerle Şümünnî'nin tarifine de yer vermiştir.¹³²

Diğer önemli talebesi Sehâvî'nin ise *Fethü'l-muğîs*'te ondan herhangi bir nakilde bulunduğu tespit edilememiştir. Sadece *Nuhbe*'deki *Ma'rifetü'l-mevâlî* bahsinde Kemâleddîn eş-Şümünnî'nin İbn Hacer'in ifadesini yanlış anladığını ve bu konuda oğlu Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin de onu takip ettiğini ifade ederek bir eleştiri yapmıştır.¹³³

Münâvî de *el-Yevâkîf ve'd-dürer*'de ondan nakilde bulunmuştur. Münâvî'nin toplam on yerde Şümünnî ismine atıfta bulunduğu görülmektedir. Ancak bunlardan sadece ikisinde Takıyyüddîn ismini tasrih etmiştir.¹³⁴ Diğer yerlerde sadece Şümünnî nisbesini kullanmıştır. Dolayısıyla buralarda baba Şümünnî'nin mi oğul Şümünnî'nin mi kastedildiği çok açık değildir.

124 Bk. Takıyyüddîn eş-Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, 73, 75, 99, 108, 11, 116, 142, 145, 146, 158, 169, 173, 174, 182, 189, 200.

125 Bk. Takıyyüddîn eş-Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, 45, 46, 49, 51, 62, 66, 93, 91, 99, 128, 130, 132, 134, 139, 145, 151, 152, 157, 162, 170, 176, 177, 178.

126 Bk. Takıyyüddîn eş-Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, 51, 58, 64, 66, 101, 102, 117, 121, 122, 123, 124, 128, 133, 144, 146, 150, 160, 163, 167, 168, 176, 179, 181, 186, 194.

127 Bk. Takıyyüddîn eş-Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, 50, 51, 83, 94, 127, 132, 134, 135, 136, 143, 153, 158.

128 Bk. Takıyyüddîn eş-Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, 100, 122, 124, 127, 128, 133, 136, 143, 148, 152, 153, 160, 162, 177, 181, 183, 195, 199.

129 Bk. Takıyyüddîn eş-Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, 99, 106, 117, 123, 126, 140, 173, 179, 181.

130 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Nazar Muhammed Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 1/80, 173, 218, 244, 348, 467; 2/946.

131 Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/180; 2/946.

132 Krş. Takıyyüddîn eş-Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, 63; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/173.

133 Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 4/399.

134 Münâvî, *el-Yevâkîf ve'd-dürer*, 2/401, 418.

Sonuç

İslâm tarihinde Memlûkler dönemi, İslâmî ilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi hadis ilminde de önemli âlimlerin yetiştiği ve klasikleşen eserlerin telif edildiği bir dönem olmuştur. Bu sebeple Memlûkler dönemi hadis tarihi açısından özel olarak ilgilendirilmesi gereken bir çalışma alanıdır. Bu makalede de Memlûkler dönemi Kahire’inde ilmî faaliyetlerini sürdürmüş olan farklı mezheplere mensup baba-oğul iki ilim adamı ve onların hadis usulü çalışmaları ele alınmıştır.

Kemâleddîn eş-Şümunnî dönemin önemli hadisçileri Irâkî ve Zerkeşî’den ilim tahsil etmiş olması ve İbn Hacer ile olan ilmî münasebetleri hasebiyle dikkat çekmektedir. Cemâliyye Medresesinde hadis müderrisliği yapmış olan Kemâleddîn eş-Şümunnî’nin hadis usulüne dair dört adet çalışması bulunmaktadır. Bunlardan ikisi İbn Hacer’in *Nuhbetü’l-fiker*’i üzerine yapılmış çalışmalarıdır. Kemâleddîn eş-Şümunnî önce *Nazmu Nuhbetü’l-fiker* ismiyle *Nuhbe*’yi 205 beyitte nazma çevirmiştir. Bu çalışmanın *Nuhbe*’yi nazma çevirmekle kalmadığı aynı zamanda *Nuhbe* metnini açıklayıcı ve tamamlayıcı bir niteliğe de sahip olduğu tespit edilmiştir. Şümunnî daha sonra İbn Hacer’in talebi üzerine *Nuhbe*’ye bir şerh yazmıştır. Bu şerhin bazı çalışmalarda yanlışlıkla İbn Hacer’in oğluna nispet edildiği görüle de Kemâleddîn eş-Şümunnî’ye aidiyetinin doğruluğu tespit edilmiştir. Kemâleddîn eş-Şümunnî’nin dört eseri içerisinde en kapsamlısı, *Nuhbe* şerhi olan *Neticetü’n-nazar*’dır. İbn Hacer’in kendi şerhinden de önce kaleme alınmış olan bu eser *Nuhbe*’ye yazılmış ilk şerhtir. Bu eser ilk olması hasebiyle sonraki *Nuhbe* şerhlerini belli oranda etkilemiş olmalıdır. Ancak sonraki usul eserlerinde Kemâleddîn eş-Şümunnî’ye çok fazla bir atfın olmadığı tespit edilmiştir. Bu da onun hayattayken hadis alanında önemsenen bir şahsiyet olmasına rağmen vefatından sonra çok etkin bir isim olamadığını göstermektedir. Kemâleddîn eş-Şümunnî’nin bir diğer eseri müstakil olarak hadis usulü alanında yazılmış bir manzumedir. Yirmi bir beyitten oluşan *Buğyetü’t-tâlibi’l-hasîs* isimli bu manzumenin başlangıç seviyesindeki talebelere hitap eden ve ezberlenmesi kolay bir metin olduğu görülmektedir. *Buğyetü’t-tâlibi’l-hasîs* yine Kemâleddîn eş-Şümunnî tarafından öğrencilerin talebi üzerine *Şerhu buğyeti’t-tâlibi’l-hasîs* adıyla şerh edilmiştir.

Kemâleddîn eş-Şümunnî’nin oğlu Takıyyüddîn eş-Şümunnî babasından daha çok tanınan bir isimdir. Küçüklüğünden itibaren babasının eğitimine önem verdiği Takıyyüddîn eş-Şümunnî, babası gibi Mâlikî iken Hanefî mezhebine geçmiştir. Takıyyüddîn eş-Şümunnî dönemin önemli âlimlerinden ilim tahsil etmiş, müderrislik ve meşihatlık görevlerinde bulunmuştur. Hadis, fıkıh ve nahiv alanında ön plan çıkan Takıyyüddîn eş-Şümunnî’nin en dikkat çekici özelliği ise Sehâvî ve Suyûtî gibi iki önemli hadisçinin onun tedrisinden geçmiş olmasıdır. Takıyyüddîn eş-Şümunnî, hadis usulü alanında tek bir eser telif etmiştir. O da babasının *Nuhbe* nazmına yazmış olduğu *el-Âli’r-rütbe* isimli şerhtir. Babasının *Nuhbe* şerhiyle oldukça benzeştiği görülen bu çalışma çoğu yerde babasının *Nuhbe* şerhinin özeti gibidir. Sonraki usul müellifleri içerisinde Takıyyüddîn eş-Şümunnî’ye en çok atıfta bulunanın öğrencisi Süyûtî olduğu tespit edilmiştir.

Kaynakça | References

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahati ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizâr Temîm. Beyrût: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.

Çuhadar, Mustafa - Yiğit, İsmail. "İbn Tağrıberdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Emiroğlu, Nagihan. "Memlüklerde Hadis ve Ulema". *İslâm Tetkikleri Dergisi* X/1 (2020), 365-387.

Gökçe, Ferhat. "Memlükler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *İslâm Tetkikleri Dergisi* XI/2 (2021), 439-475.

Gökçe, İbrahim. *Nuhbetü'l-Fiker ve Nüzhetü'n-Nazar Özeline İbn Hacer'in Hadis Usulü Alanında Yaptığı Çalışmaların Değerlendirilmesi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed en-Nîsâbüri. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1977.

Hatîb el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Sûrakî - İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ty.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-Mecmaü'l-müesses li'l-mu'cemî'l-müfehres*. thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşli. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1994.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Hadis İstılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi*. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*. thk. Hasan Habeşi. 4 Cilt. Kâhire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdü'l-Muhsin b. Muhammed el-Kâsım. Medine: y.y., 1440.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi'l-ehli'l-eser*. thk. Nûreddîn İtr. Dımaşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn Yusuf. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emîn. 7 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.

İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdullah Radiyyüddin Muhammed b. İbrâhim. *Kafvü'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Mabûati'l-İslâmîyye, 1408.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1986.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman. *Mukaddimetu İbni's-Salâh*. thk. Nûreddîn İtr. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1986.

İsmail Paşa, Babanzâde Bağdatlı. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin*.

2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.

Kandemir, M. Yaşar. "Fehrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kâtîb Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemül-müellifîn: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 13 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

Kemâleddîn eş-Şümünnî, Muhammed b. Muhammed. *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*. thk. Muhammed Semâi el-Cezâirî. Medine: Dâru'l-Buhârî, 1994.

Kemâleddîn eş-Şümünnî, Muhammed b. Muhammed. *Netîcetü'n-nazar fî Nuhbeti'l-fiker*. thk. İntisar Kays Muhammed Nayif el-Kaysi. Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 2009.

Kemâleddîn eş-Şümünnî, Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Buğyeti't-tâlibi'l-hasîs fî ma'rifeti İlmî'l-hadîs*. thk. Alâüddîn b. Abdülkerîm Âli Sürûr. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2013.

Keskin, Yusuf Ziya. "İmam Şafî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri". *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*. ed. Mehmet Bilen. 184-200. İstanbul: Kent Işıkları, 2012.

Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şafî'nin Mürsel Hadis Anlayışı". *Journal of Intercultural and Religious Studies: JIRS* 7 (2014), 61-80.

Münhâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-raûf. *el-Yevâkît ve'd-dürer fî şerhi Nuhbeti İbn Hacer*. thk. Murtaza Zeyn Ahmed. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*. thk. Muhammed Osmân el-Hışt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1985.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Özel, Ahmet - Kallek, Cengiz. "Zekeriyâ el-Ensârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/212-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik, 2012.

Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmî' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrahim Bacis Abdülmeccid. 3 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hâzım, 1999.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ez-Zeyl ala*

Raf'î'l-isr: Bugyetü'l-ulemâ ve'r-ruvât. Kâhire: Dârü't-Teâvün el-Cem'iyyeti't-Teâvüniyye, 1966.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethü'l-muğs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâki*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 2003.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-lugavıyyin ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-muhâdara fi tarîhi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *et-Tahaddüs bi Nimetillah*. thk. Elisabeth Sartain. Cambridge: Cambridge University, 1975.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Lübbü'l-lübâb fi tahrîri'l-ensâb*. Beyrût: Dârü Sâdır, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Nazar Muhammed Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrût: y.y., ts.

Takıyyüddîn eş-Şümûnnî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Âli'r-rütbe fi şerhi nazmi'n-Nuhbe*. thk. Hârûn b. Abdurrahmân el-Cezâirî. Beyrût: Dâru İbn Hazm, ts.

Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

Uzun, Mustafa İsmet - Arslan, Ahmet Turan. "Takriz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/472-474. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yıldız, Fatma. *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansütü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Kur'an'ın Ahlâkî Tekâmül Yöntemi

Hasan Keskin | 0009-0001-5495-0306 | hasan_keskin15@erdogan.edu.tr

Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Trabzon, Türkiye

Muhammet Yılmaz | 0000-0001-8766-1183 | muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Rize, Türkiye

ROD ID: 0468j1635

Öz

Çalışmamız, Kur'an'ın ahlâkî tekâmül yöntemini detaylı bir şekilde ele alarak, Kur'an ahlâkının temel prensiplerini ve bu prensiplerin insana kazandırılmasında uyguladığı stratejiyi incelemektedir. Bu makale; fitrattan uzaklaşarak zamanla yozlaşmış olan ahlâkî yapıyı, evrensel özelliğiyle yeniden güncelleyecek potansiyele sahip Kur'an'ın ahlâk algısı ve amacını ele almaktadır. Aynı zamanda Kur'an'ın ahlâkî tekâmül yöntemini analiz ederek, Kur'an ahlâkının insanın olgunlaşmasına olan etkilerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca, Kur'an'ın içerdiği ahlâkî prensiplerin, bireyin karakter gelişimine ve toplumsal ahlâkın sağlanmasına yönelik rolünü açıklamayı hedeflemektedir. Makalede, Kur'an'ın ahlâkî tekâmül metodolojisini anlamak ve analiz etmek amacıyla literatür taraması, konuyla ilgili âyetlerin incelenmesi ve tefsir çalışmalarını içeren kapsamlı bir yöntem benimsenmiştir. Bu bağlamda, makale, Kur'an'ın ahlâkî tekâmül stratejisini sistematik bir şekilde ortaya koyarak insan davranışlarındaki ahlâkî gelişimi açığa çıkaracak bir yaklaşım sergilemiştir. Bu süreçte Kur'an'ın, bireyleri hedeflediği ahlâkî olgunluğa kavuşturmak için uzun soluklu bir yol haritası çizerek adım adım ilerleme yöntemini uyguladığı gözlenmiştir. Kur'an'ın iyi ve kötüyü tanıtmaya, güdüleme, örnekleme gibi yöntemlerle tadrîcen bir değişim stratejisiyle toplumun tekâmülünü gerçekleştirme çabası ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Bu yöntemle ümitsizliğe kapılmama, bağışlanma, ahiret inancının toplumu motive etmesi ve güzel ahlâk kazandırma konularının etkili olarak kullandığı gözlenmiştir. Bu süreçte Kur'an'ın örnekleme sistemini tadrîcî bir yöntem kullanarak hedeflediği kâmil ahlâka ulaştıracak fikrî alt yapıya zemin hazırladığı tespit edilmiştir. Bu araştırmanın sonucunda, Kur'an'ın bireylerde meydana getirdiği değişimden hareketle sadece geçmişte değil her dönemde moral değerleri yükselen, ideal bir toplum oluşturmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Ahlâk, Tadrîcîlik, Strateji.

Atıf Bilgisi

Keskin, Hasan – Yılmaz, Muhammet. "Kur'an'ın Ahlâkî Tekâmül Yöntemi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 371-397.

<https://doi.org/10.33718/tid.1375537>

Geliş Tarihi	: 13.10.2023
Kabul Tarihi	: 11.12.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışma Prof. Dr. Muhammet YILMAZ danışmanlığında devam eden “Câhiliye Ahlâkı’ndan Kur’an Ahlâkı’na Değişim ve Dönüşüm” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, 2023) Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Yazar Katkıları	: Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Morality Development Method of the Qur'an

Hasan Keskin | 0009-0001-5495-0306 | hasan_keskin15@erdogan.edu.tr

Ministry of National Education, Teacher, Trabzon, Türkiye

Muhammet Yılmaz | 0000-0001-8766-1183 | muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Rize, Türkiye

ROD ID: 0468j1635

Abstract

Our study examines the ethical development method of the Qur'an, analyzing the principles of Quranic ethics and the strategies it employs in instilling these principles in individuals. This article delves into the ethical purpose of the Qur'an to rejuvenate the deteriorated moral structure over time with its universal characteristics. Simultaneously, it aims to enlighten the impact of the Quranic ethical development method on human maturation by analyzing the ethical principles in the Quran. Furthermore, it aims to elucidate the role of these principles in individual character development and the establishment of societal ethics. The article adopts a methodology, including literature review, examination of relevant verses, and analysis of commentaries, to analyze the Qur'an's methodology. Thus the article presents the Quranic strategy, revealing an approach that unfolds the moral development in human behavior. Throughout this process, it observes the Quran's roadmap to guide individuals towards ethical maturity step-by-step. The study identifies that the Quran employs a gradual change strategy, introducing concepts of good and evil, motivation, and exemplification to achieve the societal development. It is noted that the Quran effectively utilizes methods such as dispelling despair, encouraging forgiveness, motivating through belief in the afterlife, and instilling good morals. The Quran is found to lay the conceptual groundwork with a gradual method leading to the desired virtuous ethics. In conclusion, based on the transformative impact it has on individuals, this research reveals that the Qur'an aspires to elevate moral values not only in the past but in every era, aiming to create an ideal society.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Moral, Gradualism, Strategy.

Citation

Keskin, Hasan - Yılmaz, Muhammet. "The Morality Development Method of the Qur'an". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 371-397.

<https://doi.org/10.33718/tid.1375537>

Date of Submission : 13.10.2023

Date of Acceptance : 11.12.2023

Date of Publication : 31.12.2023

- Peer-Review : Double anonymized - Two External
- Ethical Statement : This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Change and Transformation From Jahiliyya Ethics to Qur'anic Ethics”, supervised by “Prof. Dr. Muhammet YILMAZ (Ph.D. Dissertation, Rize Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye, 2023)
- It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
- Plagiarism Checks : Yes - iThenticate
- Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
- Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.
- Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
- Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Yeryüzünün halifesi olan insana, Hz. Âdem'den itibaren ilâhî yönlendirmelerle rehberlik edilmiştir. Bu yönlendirmelerin sonucusu ve evrensel hitap olan Kur'an'ın ana konuları arasında yer alan ve insanlığın da muzdarip olduğu sorunlardan biri ahlâkî değerlerden uzak bir yaşamın hâkim olmasıdır. Bu konuda teorik olarak sayısız çalışmalar yapılmasına rağmen birey ve toplum açısından ahlâkî zaafiyetin varlığı bir realitedir. Dolayısıyla kâmil bireylerden oluşan ideal bir toplum oluşturmada önem arz eden ahlâk sorunsalı, hâlâ güncelliğini korumaktadır.

Bu makalede “Kur'an ahlâkî” terimi ile “güzel ahlâk/mekârimü'l-ahlâk” kastedilmiş ve bu bakış açısıyla ahlâkî değerlendirmeler ele alınmıştır. Ahlâk; akıl, irade ve sorumluluk sahibi insanı muhatap alan Kur'an'ın ana konularının başında gelmektedir. Bu nedenle Kur'an, ilk muhatapı olan Câhiliye toplumunun sahip olduğu yaşam tarzı ve ahlâkî yapı üzerinde durmuştur. Yeni bir dünya görüşü, kendine özgü düşünce ve yaşam tarzı sunan Kur'an, özelde Mekkelilerin yaşam tarzını değiştirmeyi hedeflerken¹ genelde bireylerde meydana getirdiği değişimden hareketle örnek bir toplum oluşturmayı kurgulamıştır. Kur'an, kâmil insan yetiştirmek için bireyin ahlâkî gelişimine önem veren uygulamalarla ve bir metodoloji çerçevesinde istenilen amaca ulaşmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Kur'an, yirmi üç yıllık peygamberlik sürecinde başta Hz. Peygamber olmak üzere tüm peygamberlerin şahsî örnekliğini insanlığa model olarak sunmuştur. Özellikle de Hz. Peygamber'in samimiyeti, güvenilirliği, kulluğu, takvâsı, sabrı, metaneti, gayreti ve şahsi olgunluğu, kısacası kâmil özelliklere sahip olması toplumun tekâmülünde etkili olmuştur.² Kur'an ve Hz. Peygamber rehberliğinde eğitilen bu topluma ve toplumu oluşturan bireylerin somut vasıflarına değişik âyetlerde işaret edilmiştir.³

Kur'an, Yüce Allah'tan gelen son kutsal kitap olarak Müslümanların yaşamında rehberlik eden en önemli kaynaktır ve ahlâkî değerlere vurgu yaparak insanların manevi gelişimine yönelik önemli yönergeler sunmaktadır. Bu kutsal metin, insan davranışlarını düzenlemek, etik ilkeleri öğretmek ve toplumsal düzenin temelini oluşturmak amacıyla ahlâkî prensipleri detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu bağlamda Kur'an ahlâkına dair birçok müstakil eser kaleme alınmıştır.⁴ Bu eserlerde, Kur'an'ın ahlâkî tekâmülde takip ettiği yol ve yöneme

1 Şerafeddin Gölcük, *Kur'an ve Mekke* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 16.

2 Lokman Bedir, “Denî Bir Toplumdan Medenî Bir Topluma 'Asr-ı Saadet'”, *İslam ve Yorum III Din Bilim ve Medeniyet* (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına), ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 2/322.

3 el-Bakara 2/207; Âl-i İmrân 3/110, 195; el-Fetih 48/29.

4 Kitap ve tez olarak hazırlanan bu eserlerden bir kısmı şunlardır: Ali Turgut, *Kur'an-ı Kerime Göre Ahlâk Esasları* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980); Abdullah Draz, *Kur'an Ahlâkı*, çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002); M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1993); İlhami Güler, *İman-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); İlhami Güler, *Kur'an'ın Ahlâk Metafizikliği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015); Lütfi Doğan, *Sünnetin Işığında İslâm Ahlâkı'nın Esasları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022); Rabia Soyucak, “Ahlâkî Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu” (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011); Hamza Yazıcı, “Kur'an'da İman-Ahlâk İlişkisi” (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999); Mustafa Yücel Şaraldı, “Nass-Olgu Diyalektiği Bağlamında Tedricîlik ve Tencim”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023); Fatih Karazeybek, “Kur'an'da Toplumsal Düzene Yönelik Emir ve Yasakların Ahlâkî Arka Planı” (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Özkan Kılbaş, “Kur'an'da Evrensel Ahlâk İlkeleri” (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Fatma Abacı (Yılmaz), “Kur'an Kissalarının Ahlâkî Boyutu” (İstanbul: Marmara

değnilmiş olmakla birlikte, incelememiz neticesinde tam anlamıyla bu konuya odaklı bir çalışmanın yapıldığı izlenimi oluşmamıştır. Ayrıca yaptığımız araştırmada “Kur'an'ın Ahlâkî Tekâmül Yöntemi” başlığı altında müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Dolayısıyla makale boyutunda ele alınan bu çalışma, özellikle ahlâkî tekâmülde Kur'an'ın izlediği stratejiye hasredilmiş ve ahlâkî gelişim seyrinde takip edilen yöntem üzerinde durulmuştur.

1. Ahlâk'ın Tanımı

Sözlük anlamı olarak “karakter, seciye, huy, tabiat” gibi anlamlara gelen “ahlâk” (أَخْلَاقٌ) kelimesi, Arapça'da “hulk” (حُلُقٌ) veya “huluk” (حُلُقٌ) kelimesinin çoğuludur.⁵ Terim olarak ise nefiste yerleşip herhangi bir baskı olmadan ortaya çıkan, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına neden olan, kişinin nefsinin taşıdığı manevî özellikler, huylar ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli fiil ve hareketlerin bütünü olarak tanımlanabilir.⁶ Zorlamadan ortaya çıkan bu davranışlar, şer'an ve aklen “güzel ahlâk” ya da “kötü ahlâk” şeklinde sınıflandırılır.⁷ Özetle ahlâk, kişinin taşıdığı nitelik ve özelliklerdir. Kur'an'da insanın manevi yapısı için genellikle “Huluk” (حُلُقٌ) kelimesi kullanılmakta ve bu husus iki âyette geçmektedir.⁸ İlk âyet olan “Bu, öncekilerin geleneklerinden başka bir şey değildir”⁹ âyetinde geçen “huluk” kelimesi; önceki toplumların tuttuğu yol, inanç ve âdet olarak değerlendirildiği gibi, yaratılış özellikleri olarak da değerlendirilmiştir.¹⁰ İkinci âyet olan “Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin”¹¹ âyetinde ise “huluk” kelimesi Peygamberin ahlâkını ifade etmektedir. Burada övülen Peygamberin ahlâkını da Hz. Aişe Kur'an ahlâkı olarak yorumlamaktadır.¹² Dolayısıyla Kur'an ahlâkı Peygamberin yaşamında karşılık bularak teoriden pratiğe yansımış, müminlerin örnek alabilecekleri somut bir şekilde bürünmüştür.

1.1. Kur'an'ın Ahlâk Algısının Önemi

Özel bir sorumluluğa sahip olan insan, diğer varlıklardan irâde, akıl ve ahlâk sahibi ol-

Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Ahmet Koç, “Eleştirel Açıdan Kur'an-ı Kerim'de Müşriklerin Ahlâkî Vasıfları” (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); M. Zübeyir Sarımurat, “Kur'an-ı Kerim'de Kötü Ahlâk Tezahürleri” (Van: Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003); Sevinç Bural (Gökbulut), “Kur'an-ı Kerim'in Mekki Sürelerinde İman-Ahlâk İlişkisinin Toplumsal Boyutları” (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

5 İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve şihâhu'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009), 341; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1990), 10/86-87.

6 Cevherî, *es-Sihâh*, 341; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 10/86-87; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim Ebyârî (Beyrut: Darü'l-kitabi'l-Arabî, 1405), 136; Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985), 3/52; Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

7 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/52.

8 bk. eş-Şu'ara 26/137; el-Kalem 68/4; Ayrıca bk. Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfreh li elfâzi'l-Kur'an* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982), 245.

9 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), eş-Şu'ara 26/137.

10 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 19/378; Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvî fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l Kitabî'l Arabî, 1407), 3/327.

11 el-Kalem 68/4.

12 Müslim, “Salâtü'l-müsâfirin”, 139 (No. 1739). Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/523; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/585.

ması bakımından ayrılmaktadır. Özellikle de insanı hayvanlardan ayıran en önemli vasıf ahlâklılıktır. Bir yaklaşıma göre insan, aklı ile değil ahlâkı sayesinde insandır.¹³ Ancak şu var ki onun sahip olduğu ahlâkın kâmil ve düzgün bir ahlâk olabilmesi için de onun beşer üstü ilâhî bir kıstasının olması, ahlâkî ilke ve kuralların bu ölçütlere dayanması kaçınılmazdır. Aksi halde kişiye, topluma, bölgeye ve sair etkenlere bağlı göreceli bir ahlâk anlayışı olur ki bu da dünyanın bir yöresinde ahlâkî kabul edilen bir değer, diğer yöresinde tam tersi bir muameleye tabi tutulabileceği anlamına gelebilir. Böyle bir ahlâkî anlayış ve bakış açısı, kişiye mânevî boyut kazandırma konusunda âciz kalır ve kişiyi kâmil bir noktaya taşımaz. Sahip olduğu bilgi, akıl, maddi ve manevî yeti¹⁴ ile ontolojik olarak Yüce Allah'a en yakın makama ulaşma istidadına sahip olan insan, sınanmak için dünyaya gönderilmiştir.¹⁵ Bu imtihan sürecinde uyacağı kurallar, takip edeceği strateji, doğru güzergâh ve istikamet, süreç boyunca elçilerle gönderilen kitaplar aracılığıyla kendisine iletilmiştir. Bu mesajların nihaî halkası olan, ahlâkî gelişim, değişim ve dönüşümü sağlayacak örnek teorik ahlâkî ilkelere içeren Kur'an, Peygamber ve O'nun yolundan gidenlerin hayatına pratikte yansımıştır. Kur'an'da "Siz insanlar içerisinde çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz"¹⁶ ifadesiyle vurgulanan bu olgu, erdemli bir toplumun oluştuğuna dair bir işarettir. Toplumu dönüştüren Kur'an'ın sözü konusu ahlâk algısının incelenerek takip edilmesi bir gereksinimdir. Özellikle çağın sorunu olan ahlâkî yozlaşmanın giderilmesinde Kur'an ahlâkî kıstas alınarak yeniden yapılanma çalışmasına ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Kur'an'ın ahlâk algısı önem arz etmektedir.

Kur'an'ın üzerinde durduğu konuları bir piramit olarak düşünürsek bunlar içerisinde imanı önceleyen doğru inançlı, sağlam karakterli ve güzel ahlâklı bireyler oluşturmaya yönelik âyetlerin en geniş tabanı oluşturduğunu görürüz.¹⁷ Tek Allah'a iman ve buna bağlı olarak Kur'an, yüce ahlâkın öngördüğü tutum ve davranışları benimsemeye, dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak sebeplere yönelmeye davet etmektedir.¹⁸ Başta Hucurât sûresi olmak üzere ahlâkî yönlendirmeler çeşitli sûrelere serpiştirilmiş şekilde yoğun olarak bulunmaktadır. Bu yönlendirmelerle bireyleri kuşatan manevî hastalıklar ve ruhî sıkıntıların giderilmesi amaçlanmakta ve nihaî olarak takvâya ulaşmak hedeflenmektedir.

Kur'an, öncelikle kişinin inanç ve düşünce dünyasını şirkten ve küfürden arındıran doğru iman ve inanç üzerinde durmuştur.¹⁹ Çünkü manevî temizlik olan iman, güzel ahlâkı doğurur. Güzel ahlâk da ancak imanla tam anlamıyla olgunlaşır. İmandan yoksun ahlâk, Yüce Allah nezdinde değersizdir. Bir davranışın ahlâkî değer taşıması için sınırlarını ilâhî iradenin belirlediği; takvâya dayalı, Allah rızasını önceleyen temel prensipleri taşıması gerekmektedir. Bu bağlamda Ebû Tâlib önemli bir örnektir. Hz. Peygamberi bakıp-gözeten, koruyup-kollayan, destek olup yardım eden amcası Ebû Tâlib, vefatı esnasında Peygamberi-

13 Taha Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlâkî Eleştirisine Bir Katkı*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 23-24.

14 Allah'ın Âdemoğlunu muhatap alıp kendi hakkında şahit tutması ve Rab oluşunu onlara itiraf ettirmesi (el-A'râf 7/172); Hz. Âdem'in bilgi ile donatılması (el-Bakara 2/31); O'nunla ahitleşmesi (Tâhâ 21/115); yeryüzünde halife kılması (el-Bakara 2/30) ile insanın özel konumuna işaret etmektedir.

15 Hayrettin Karaman, *İslâm'ın İşığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 165.

16 Âl-i İmrân 3/110.

17 Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 203.

18 Muhammed İzzet Derveze, *Kur'ânü'l Mecîd*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 13.

19 el-Fâtîha 1/5; el-Bakara 2/255, 285; en-Nisâ 4/48; el-En'âm 6/151; Lokmân 31/13; el-İhlâs 112/1-4.

mizin davetini reddedip imandan yoksun bir şekilde vefat etti.²⁰ Bu nedenle, ahlâkî kişiliğe sahip olmasına rağmen Kur'an perspektifinden bakıldığında bu temel prensipleri barındırmadığı için bir değer taşımaz. Zira müşrikler bâtil inanç taşımalarından dolayı Kur'anî bakış açısıyla kirlenmiş²¹ olarak nitelendirilmektedirler.

İnsanın çevresiyle olan ilişkilerini doğru ve kurallı bir biçimde ahlâkî değerler şekillendirir. İmanın tezahürü olan ibadetler de müminlere ahlâkî davranış kazandırmada etken unsurlardandır. Bu bağlamda namaz ibadetinin insanı hayâsız, uygunsuz ve kötü şeylerden sakındırmaya yönlendirerek fuşşiyattan alıkoyması;²² oruç ve kurban ibadetinin takvâyâ yönlendirmesi,²³ ibadetlerdeki maksadın ahlâkî olgunluğa ulaşmak olduğunu göstermektedir.²⁴

Kur'an'ın, "el-Furkân" sıfatıyla hakkı batıldan, iyiyi kötüden ayıran ve karanlığı aydınlatan²⁵ bir misyonunun olması, indiği dönemdeki durumu ayırtırması bakımından turnusol vazifesi görmektedir. Kur'an, bir yandan kötüyü zemmederken diğer yandan alternatif iyiyi de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Kur'an, önceden devam ettirilen yanlışın kaldırılmasının yanı sıra, yeni ve doğru olanı yerleştirmesi hasebiyle çift yönlü bir faaliyet icra etmektedir. Kur'an, kendine has ve alternatifi olmayan bir paradigmaya sahiptir. O, diğer sistemlerle ifade ve izah edilemeyecek, fitratında var olan değerlerden uzaklaşan insanı aslına döndürecek bir sistem tasarlamıştır.²⁶ Kısaca Kur'an topyekûn bir ıslah projesidir.²⁷ Bu bakış açısıyla Kur'an, kendine özgü bir değerler dizisi oluşturarak ahlâk algısı ortaya koymaktadır.

Kur'an'da güzel ahlâkî içeren, iyiye ve doğruya götüren yararlı ve faydalı işler "amel-i sâlih" kavramıyla ifade edilmiştir.²⁸ Sâlih amel işleyenlerin kurtuluşa erecekleri, sevinç, sadet, müjde ve mükâfatlarla karşılanacakları haber verilerek müminler motive edilmişlerdir.²⁹ Yine Kur'an'da, sâlih amel işleyenlerin kendi lehine, kötülük işleyenlerin de aleyhlerine hareket etmiş olacakları bildirilerek bireyler yönlendirilmişlerdir.³⁰

Kur'an'a göre Hz. İbrâhim, Hz. Lût, Hz. İlyâs ve Hz. Yûnus gibi bütün peygamberler doğru yola ulaştırılmış sâlih kişilerdir.³¹ Bu bağlamda Kur'an, ahlâkî olgunluğa erişmiş rol model Peygamberleri örnek alması gereken müminlerin sâlih kullardan olmalarını, bu amaca

20 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/598; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1420), 25/5; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/422; Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beirut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabiyye, 1418), 4/181; Mâlik b. Nebî, *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi*, çev. Ergun Göze (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2003), 75.

21 et-Tevbe 9/28.

22 el-Ankebût 29/45.

23 el-Bakara 2/183; el-Hac 22/37.

24 Celal Kırcâ, (Mir'ât Haber), "Ahlâk Dindarlığı" (Erişim 11 Nisan 2020).

25 Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, 18.

26 Ali Murat Daryal, *İslâm'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açısından Tahlili* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 114.

27 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 3/370.

28 el-Asr 103/3.

29 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed & İbrahim el-Berdûnî & İtfiyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384), 9/315-316. er-Ra'd 13/29; et-Talâk 65/11.

30 el-Câsiye 45/15. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/30; es-Secde 32/12.

31 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/507, 510; el-En'âm 6/85; el-Enbiyâ 21/72.

ulaşmak için gayret göstermelerini ve dua etmelerini istemiştir. Nitekim “*Ey Rabbim! Bana bir hikmet bahşet ve beni sâlih kimseler arasına kat*”³² örneğinde olduğu gibi müminler âyetlerle yönlendirilmişlerdir. Sâlih kullardan olmak, sâlih amelde bulunmak da mücadele, gayret ve sebat gerektirmektedir. Bu nedenle Kur'an nefisle baş edip zafere ulaşmak için sabredip iyi davranışlarda bulunanları mağfiret ve büyük ecir vaadiyle³³ motive ederek³⁴ erdemli bireyler olmaya teşvik etmiştir.

Kur'an, sosyal hayatta da ahlâkî değerleri önceleyerek yüce ahlâk kazandırma çabası gütmektedir. Zira bilindiği üzere sosyal hayat, insan ahlâkının oluşumunda ve gelişiminde ciddi etkiye sahiptir.³⁵ Bu bağlamda doğruluk,³⁶ adaletli olmak,³⁷ güzel söz kullanmak,³⁸ ifrat ve tefrite kaçmadan daima orta yol üzere hareket etmek,³⁹ sabır,⁴⁰ alçak gönüllük,⁴¹ hoşgörü ve merhamet,⁴² iyiliği emredip kötülükten sakındırmak⁴³ gibi önemli argümanlar Kur'an'da sürekli gündem yapılmaktadır. Kur'an'da; Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman eden; yakınlarını, yetimlerini, yoksulları, kollayıp yolda kalmışa, isteyene ve kölelere sevmesine rağmen malını ikram eden; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşmalarına sadık kalan; hastalıklara ve savaşın zorluklarına sabreden kişiler doğruların özellikleri olarak öne çıkarılmaktadır.⁴⁴ Kur'an'da nefsanî arzulara uymama, insanlar arasında hak ile hüküm verme ve adalet vurgusu yeryüzünde halife olarak görevlendirilen Dâvûd Peygamber özelinde vurgulamaktadır. Haktan ve adaletten ayrılarak nefsanî arzulara tabi olmak, Allah yolundan saptırarak ağır azaba maruz kalmaya sebep olmaktadır.⁴⁵ Bu erdemleri elde etmek yeterli değildir. Bunların topluma yansıtılması bir görevdir. Nitekim Yüce Allah, kurtuluşa erenlerin içinizden iyiliği emredip kötülükten vazgeçirenler olduğunu bildirerek bu konuda müminleri teşvik etmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla bu değerleri özümseyip güzel ahlâk sahibi olan kimseler bu durumu toplumun bütününe yaymakla da yükümlüdür.⁴⁷

Kur'an'da bir taraftan olumlu değerler ön plana çıkarılırken diğer taraftan olumsuz davranışlar da yasaklanmıştır. Bu bağlamda şirk,⁴⁸ küfür,⁴⁹ nifak,⁵⁰ kibir,⁵¹ aşırılık,⁵² cimrilik,⁵³

32 eş-Şuarâ 26/83.

33 Hûd 11/11.

34 Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/14.

35 Zübeyir Karataş, “Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Kutub Özelinde Sosyal Çevrenin Tefsire ve Müfessire Etkisi”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/1 (Haziran 2023), 125.

36 Hûd 11/112; el-Ahzâb 33/70

37 en-Nahl 16/90.

38 el-İsrâ 17/53

39 el-Bakara 2/143

40 el-Bakara 2/153, 155.

41 el-Mâide 5/54.

42 en-Nûr 24/22.

43 Âl-i İmrân 3/104.

44 el-Bakara 2/177.

45 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/189; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 38/26; el-Câsiye 45/23.

46 Âl-i İmrân 3/104.

47 Âl-i İmrân 3/110, 114, el-A'râf 7/157, 199; et-Tevbe 9/71, 112; el-Hac 22/41; Lokmân 31/17.

48 en-Nisâ 4/116.

49 Âl-i İmrân 3/176.

50 el-Münâfikûn 63/1-8.

51 el-Bakara 2/34.

52 el-Mâide 5/87.

53 Âl-i İmrân 3/180.

israf,⁵⁴ alay,⁵⁵ ayıplama,⁵⁶ lakap takma,⁵⁷ gıybet-dedikodu ve su-i zan,⁵⁸ yalan-iftira⁵⁹ ve kiskançlık⁶⁰ bireye ve topluma zarar veren tutumlardır. Aynı şekilde içki,⁶¹ kumar,⁶² zina,⁶³ cinsel sapkınlık⁶⁴ ve iffetsizlik⁶⁵ gibi bireyi ve toplumu bozarak ahlâkî zafiyet meydana getiren benzer tüm olumsuzluklar şiddetle sakınılması gereken davranışlar olarak nitelenerek müminlerin kesinlikle kaçınması gereken menfi tavırlar olarak belirlenmiştir.

Bütün bu değerlerin topluma kazandırılması ve ahlâkî yapının oturtulması için Kur'an'ın getirdiği sistemde bir hareket stratejisi belirlenerek buna göre önceden planlanmış programı tadrîcen hayata dâhil eden bir yöntem kullanılmıştır. Bu planlama günlük yaşama ve özel hayata kadar uzanmaktadır.⁶⁶ Dolayısıyla yaşamın her anını ilgilendiren ahlâk, Kur'an'ın ana konularındandır. Kur'an, ahlâkî imanla irtibatlandırılmış ve öncelikle iman ve ahlâkî ele almıştır. Bu sebeptendir ki Mekkî âyetlerin teması iman ve ahlâk ağırlıklıdır. Kur'an, öncelikle ilk muhatabı olan Câhiliye dönemi ahlâkına müdahalede bulunmuştur. Putperest Arapların şirk kokan adetlerini şiddetli bir biçimde eleştirmesine rağmen, âyetlerle çelişmeyen Câhiliye erdemlerini devam ettirmiştir. Belli başlı erdemlerin yapılış amaçları ve niyetler bakımından yeniden kurgulamış, tevhid hamurunda yoğurarak benimsemiş, biçimlendirmiş ve yeniden bir ruh kazandırmıştır.⁶⁷ Diğer yandan kibir, gösteriş, kabile taassubu, düşmanlık, gibi olumsuz saikler yerine Yüce Allah rızasına dayalı, takvâ temelli erdemler getirerek yeniden yapılandırmış, dönüştürmüş, tekâmül ettirmiş ve bu erdemlere evrensel ahlâkî ilkeler statüsü kazandırmıştır.⁶⁸ Yaptığı en önemli müdahale de toplum hayatına yön veren ataların egemen âdeti⁶⁹ ve kabile geleneğine karşı Yüce Allah'ın iradesine dayalı yeni bir ahlâk geliştirme çabası olmuştur. Bu bağlamda Kur'an, insanlığa "en güzel ahlâkî getirmiş"⁷⁰ ve yeni bir yaşam sürme fırsatı sunmuştur. Böylece Mekke döneminde ahlâkî bakımdan belirli bir temel oturtulduktan sonra da Medine döneminde ibadet ve muamelat ağırlıklı âyetlerle yeni bir toplum yapılanması sürdürülmüştür.⁷¹

54 el-A'râf 7/31.

55 el-Hucurât 49/11.

56 ez-Zuhruf 43/7; el-Hümeze 104/1.

57 el-Hucurât 49/11.

58 el-Hucurât 49/12.

59 el-En'âm 6/21, 24.

60 en-Nisâ 4/54; el-Felak 113/5.

61 el-Mâide 5/90-91.

62 el-Mâide 5/90-91.

63 el-İsrâ 17/32.

64 eş-Şuarâ 26/165-166.

65 el-Mü'minûn 23/5, 7; el-Meâric 70/29, 31.

66 Ahmet Önkal, *Rasulullah'ın İslâm'a Davet Metodu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 331.

67 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dîni ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 139.

68 Emrah Dindi, *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültür Nassını Olguyla Diyalektik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 86; Faruk Aktaş, *Kur'an'da Cehâlet Kavramı* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2001), 170.

69 Izutsu, *Kur'an'da Dîni ve Ahlâkî Kavramlar*, 99.

70 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/273; Muhammed Yusuf el-Kandehlevî, *Hayâtü's-sahâbe* (Beyrut: Dâru Sa'b, t.y.), 2/521.

71 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 62.

1.2. Kur'an Ahlâkî'nin Amacı ve Hedefleri

Kur'an ahlâkının amacı, mevcut ahlâkî yapıyı işleyerek mükemmele doğru tadrîcen olgunlaştırıp geliştirmek, ideale dönüştürmek ve her yönüyle kendini geliştirmiş örnek bireyler yetiştirerek tekâmülünü gerçekleştirmiş bir toplum meydana getirebilmektir. Kur'an öğretisinde yer alan İslâmî bilgi ve irfanla ancak kişilerde takvâ ve sorumluluk bilinci gelişebilir. Böylece kabalık, görgüsüzlük ve zorbalığa dayanan, zaman zaman hilmin zıddı olarak da değerlendirilen cehâlet kaynaklı mevcut Câhiliye ahlâkî giderilerek⁷² yeni bir ahlâkî yapı oluşturulabilir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber, Kur'an'ın da işaret ettiği iyiliği emredip kötülükten sakındıran insanlık için çıkarılmış hayırlı bir toplum⁷³ yetiştirmiştir. Bu toplum Yüce Allah'ın rızasını kazanarak; yurtlarını ve mallarını terk edip hicret etmiş,⁷⁴ bu uğurda canlarını feda edebilecek feragat örnekliliği sergilemişlerdir.⁷⁵ Yine bu toplum Kur'an'da takvâ sahibi⁷⁶, aşırılıklardan kaçınan vasat bir ümmet olma vasıflarıyla ön plana çıkarılmıştır.⁷⁷ Küfürden hoşlanmayan imanlı bir kalbe sahip,⁷⁸ birbirlerine karşı merhametli iken kâfirlere karşı di-rayetli ve sert tavırlar sergileyen⁷⁹ yönleri bir başka özellikleridir. Allah'a ve resulüne yardım eden bu sâdik müminlerin⁸⁰ Muhacir-Ensar kardeşliğini gerçekleştirmiş, ihtiyaç içinde olsa bile başkalarını kendilerine tercih edecek bir karakter sergileyerek gerçek manada kurtuluşu hak eden⁸¹ Kur'an'ın kendilerinden bahsederek onurlandırdığı ideal ahlâkî yakalamış bireyler oldukları kanaatindeyiz.

Câhiliye toplumunun yaşantısı ile Peygamberin getirdiği ahlâkî değişimi Cafer b. Ebî Tâlib ile Habeş kiralı Necâşî arasında geçen diyalog ortaya koymaktadır. Habeşistan'a hicret eden Müslümanları geri almak isteyen Kureyşlilere karşı savunma yapan Cafer b. Ebî Tâlib'in; *"Biz puta tapan, ölü hayvan eti yiyen, fuhşiyat işleyen, yol kesen akrabalık bağlarını koparan, komşulara kötü davranan ve güçlünün zayıfı ezdiği câhiliye ehli bir toplumduk. Ta ki Allah bizden doğruluğunu, güvenilirliğini, soyunu, iffetini bildiğimiz bir elçi gönderene kadar bu hal üzere devam ettik. Bu elçi bizi Allah'ı bir olarak bilmeye, bizim ve atalarımızın taptıkları putları terk etmeye davet etti. Bize doğru söylemeyi, emanete riayeti, silâ-i rahimi, komşuya iyi davranmayı, haramlardan sakınmayı ve kan dökmemeyi emretti. Namuslu kadınlara iftira atmayı, yetim malı yemeyi, yalan söylemeyi ve fuhşiyatı yasakladı. Allah'a ortak koşmamayı O'na ibadeti emretti. Sadece Allah'a ibadet etmeyi ve hiçbir şeyi O'na ortak koşmamayı, namaz kılmayı, zekât vermeyi ve oruç tutmayı emretti. Biz de O'nu tasdik ettik, O'na inandık ve O'na uyduk"*⁸² ifadeleri Hz. Peygamber'in gelişle meydana gelen ahlâkî dönüşümü açıkça ortaya koymaktadır.

72 Aktaş, Kur'an'da Cehâlet Kavramı, 15.

73 Âl-i İmrân 3/110

74 el-Haşr 59/8.

75 el-Bakara 2/207.

76 el-Fetih 48/26.

77 el-Bakara 2/143.

78 el-Hucurât 49/7-8.

79 el-Fetih 48/29.

80 el-Haşr 59/8.

81 el-Haşr 59/9-10; el-İnsân 76/8-11.

82 Ebu Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 4 cilt, (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1990), 1/361-362. Arıca bk. Bedir, "Denî Bir Toplumdan Medenî Bir Topluma 'Asr-ı Saadet'", 2/332-323.

İnsan, maddi ihtiyaçlara muhtaç olduğu kadar iç dünyasını doğru temeller üzerine inşa etmesi için manevi gıdaya da muhtaçtır. Bu ihtiyaçlarını doğru bir şekilde karşılayabileceği temel kaynak, son ilâhî hitap olan Kur'an'dır. Bu kitap, muhsin ve müttakileri hidayete eriştiren yol gösterici bir rehberdir.⁸³ Yüce Allah'ın âyetlerine inanıp o âyetleri, dinleyen, anlayan, araştıran ve itaat edip boyun eğen Müslümanlar bu çağrıya kulak vermiştir. Kur'an mesajına gönülünü kapatanlar ise "körler" olarak vasıflandırılmış ve bu kimseler doğru yoldan uzaklaşmışlardır.⁸⁴ Böylece yönünü Yüce Allah'a döndürüp teslim olanlar, ihsana erişip sağlam kulpa tutunabilmişlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın gösterdiği yoldan gidip istifade edebilenin ön şartı, O'nun prensiplerine teslimiyettir.

Kur'an'ın temel amaçlarından bir tanesi de kişisel gelişimi sağlayarak olgun ve sağlam karakterli, ahlâkî tekâmülünü tamamlamış bireyler yetiştirmektir. İmana dayanan Kur'an ahlâkıyla taçlanmış bir toplum düzeniyle ancak gerçek manada huzuru yakalama imkânı oluşturulabilir.⁸⁵ Zira ilâhî mesnetten yoksun olarak geliştirilmiş olan ahlâk nazariyeleri, izafî ve indî yaklaşımlara dayanır; bu nedenle görecelidirler. Bu bağlamda, göreceli ahlâk anlayışının yerine, standart iyiyi veya kötüyü belirleyen ve objektif kriterler getiren ilahî prensipler, belirli sınırlar ortaya koymaktadır.

Toplumun geneli tarafından kabul gören, yazılı olmamasına rağmen bireyleri bağlayan, pratik karşılığı olan kural ve alışkanlıklar da ahlâkî yansımalarıdır. İnsanın toplum içinde hemcinsiyle, sosyal ve fizikî çevresiyle olan ilişkilerinde uymak zorunda olduğu bu tür dinî veya etik kurallar da ahlâkî oluşturmaktadır.⁸⁶ Kur'an'ın bu noktadaki hedefi, kişinin ahlâkını ifade eden, kendi iradesi ile zorlanmadan ortaya koyduğu bu davranışların güzel ahlâka dönüşmesidir.

Kur'an bir taraftan teorik olarak ilkeler belirlerken, diğer taraftan bu kuralları pratiğe döken ve güzel ahlâkıyla övdüğü, örnek gösterdiği Hz. Peygamber de⁸⁷ bu kuralları somutlaştırmıştır. Nitekim insanlara örnek gösterilen Hz. Peygamber'in⁸⁸ yüce ahlâkı Kur'an'da övülmektedir.⁸⁹ Hz. Peygamber de; "Onlar Kur'an ehli, Yüce Allah ehli ve Yüce Allah'ın has kullarıdır"⁹⁰ buyurarak; Kur'an'la hemhal olmanın ve onun ahlâkıyla ahlâklanmanın önemini vurgulamıştır. "Üsve-i hasene" olarak müminlere model gösterilen Hz. Peygamber de güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildiğini⁹¹ belirterek bu hedefi açıkça ifade etmiştir.

Bir başka ifadeyle Kur'an, salt hayali, ütöpik ve mücerret bir projeden ziyade uygulanabilirliği olan ve gerçek hayatta karşılık bulan bir model geliştirmiştir.⁹² Kur'an'ın yetiştirmeyi hedeflediği toplumlarda amaç; doğru ahlâk kurallarına göre inşa edilmiş, güzel ahlâklı

83 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/154, 1/129-233 bk. el-Bakara 2/2; Lokmân 31/3.

84 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/117; Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-mikbâs (mikyâs) min Tefsîri İbn 'Abbâs* (by: Daru'l-Fikr, t.y.), 343. bk. er-Rûm 30/53.

85 Ali Turgut, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ahlâk Esasları*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980), 42.

86 Kırcâ, (Mir'ât Haber), "Ahlâk Dindarlığı".

87 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/529. bk. el-Kalem 68/4; el-Ahzâb 33/21.

88 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/228; el-Ahzâb 33/21.

89 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/529; el-Kalem 68/4.

90 Muhammed bin Yezid İbn Mâce, *Sünen* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1975), "Mukaddime", 16.

91 Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuat Abdülbâki (Beirut: Darü İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1985), "Hüsnü'l-Huluk", 8; Muhammed b. Ahmed b. Hanbel, *Müsned.*, thk. Seyyid Ebu' Mu'atî en-Nûrî (Beirut: Âlimu'l-Kitab, 1998), el-Müsned, 2/381(89).

92 Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, 207.

insanı önceleyen ve ilâhî kaynaklı güzel ahlâk üreten evrensel bir düzen kurmaktır. Bu da takvâ ruhunun içselleştirilmesiyle doğru orantılıdır. Kendi haline bırakılan insan, ahlâk kurallarını ihlâl eder. Çünkü nefis ona daima kötülüğü emreder;⁹³ kendi kültürel yaşam formuna uygun olan, evrensel kriterleri olmayan, çıkar ve baskın güce dayalı normlar üretir. Böylece kişi, nefsânî arzulara hizmet eden ve maddi çıkarlarının peşinde koşan bencil bir bireye dönüşür.⁹⁴ Kur'an, söylemden ziyade eylem üzerinde durur, söz ve davranışların uyuşmasını önemser. Yapmayacaklarını söylemenin, başkalarına iyiliği emredip kendini unutmamanın Yüce Allah katında ağır bir suç olarak görülmesi uyarısı⁹⁵ ile de bunu somutlaştırır. Kur'an'dan uzaklaşmak ve ahlâkî kurallarını göz ardı etmek, adaletten ve dürüstlükten de uzaklaşmak anlamına gelir. Bu da günümüzde olduğu gibi pek çok problemin, sosyal felaketlerin ve âfetlerin nedeni olduğu kanaatindeyiz.⁹⁶

İnsan davranışlarının ahlâkî yönü, kontrol bakımından en zor olan kısımdır. Bu yüzden ki, ahlâkî yozlaşmanın zirve yaptığı kriz dönemlerinde ilâhî tebliğ peygamberlerle yinelenmiştir. Mutlu birey ve toplum yaşantısının sürdürülebilmesi için ahlâkî olgunluğun sürdürülmesi gerekir.⁹⁷ Bu bağlamda Kur'anî ahlâk modelinde, inanç, ibadet ve ahlâk ayırımı yapılmadan bütün bu argümanlar birlikte, birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak sunulmuştur. Zira inançtan yoksun ahlâk gibi ahlâktan yoksun inanç ve şekilsel ibadet de ne kişiye ne de çevresine artı değer kazandırır.

Kur'an, her adımda insanın yanında ve ona yön verecek prensipler içermektedir. Dolayısıyla atılan her adım insanı düzeltme ve toplumu ahlâken olgunlaştırma amacı taşımaktadır. Bu amaca ulaştıracak ilkelerle hareket eden ve Kur'an'la hemhal olan inananlar, Yüce Allah'ın iyi kulları olma özelliğini elde eder ve bu sayede sıradan insanların sergiledikleri tavırları ortaya koymaktan kaçınırlar. Bununla birlikte, Kur'an ehlinin kendini düzeltmesi diğer insanlara da sirayet ederek onların ıslah olmalarına vesile olur.⁹⁸ Kısacası Kur'an; insanı bilinçlendirerek, sorumluluk yükleyerek, emir, yasak ve tavsiyelerle yönlendirerek birey kimlik ve kişilik kazandırır.

Genel duruma bakıldığında; Arap toplumu, risâletten sonra Kur'an'ın getirdiği değerler sayesinde ahlâkî olarak oldukça farklılaşarak gelişmiştir.⁹⁹ Toplumun bu dönüşümü, temel etkeni Kitap ve Sünnete dayalı değerler olmakla birlikte yerel kültürden Kur'anî değerlere aykırı olmayan kısmi öğeler de içeren tadrîcî bir değişim sürecidir. Yâni Kur'an, bir süreç içerisinde Arap kültürel yapısını işleyerek ve dilini kullanarak mesajını o topluma iletmiştir.¹⁰⁰ Bu bağlamda Kur'an, evrensel aklın ortak değerlerine, genel vicdanî anlayışa ve fitrata uygun ahlâk algısını benimsemiş ve öne çıkarmıştır. Buna karşın; Kur'an kültürüne aykırı, tevhid ilkeleriyle çelişen, fitrattan uzak ve genel ahlâka aykırı nitelikte olan Câhiliye kültür

93 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/141. bk. Yûsuf 12/53.

94 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 169.

95 Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2006), 19/238-239. bk. el-Bakara 2/44; es-Saf 61/2-3.

96 Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, 29.

97 Fazlurrahman, *Kur'an*, 40.

98 Mustafa Hocaoğlu, *Kur'an'da Yolculuk Otuzuncu Cüz'ün Tefsiri* (Konya: Hüner Yayınevi, 2014), 5.

99 Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 79.

100 Câbirî, *Arap Aklı*, 196; Derveze, *Kur'ânü'l Mecîd*, 125. bk. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; Fussilet 41/3, 44; ez-Zümer 39/28; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/2-3.

ve ahlâkını ise tamamen reddetmiştir. Ancak Kur'an; Câhiliye kültür ve ahlâkının fitrattan uzaklaşan ve yozlaşan kısımlarını revize etmiş, vahiyle çelişmeyenleri ise asıl amacına uygun hale getirerek devam ettirmiştir.¹⁰¹ Örneğin; Câhiliyede cömertlik; asalet göstergesi, gösteriş¹⁰² ve övünme amacıyla yapılırken israf derecesine kadar iş varabiliyordu. Kur'an ise cimriliği ve aşırı cömertliği¹⁰³ yermiştir.¹⁰⁴ Tavsiye edilen ise; ne cimrilik ne de saçıp savurma; bilâkis orta yol¹⁰⁵ olan tutumluluk ve Yüce Allah'ın rızasını gözeterek yapılan harcamalardır. Dolayısıyla Kur'ânî yaklaşım, bu değerleri amacına uygun ve mutedil hale çevirme stratejisi gütmüştür.

Toplumlarda etkin gelenek, yerleşik normlar, örf ve adetler her ne kadar statik görünse de doğası gereği zamanla gelişerek değişim göstermiştir. Değişime ayak direyen gelenekler canlılıklarını kaybetmiştir.¹⁰⁶ Kur'an, getirdiği sistemle mevcut yapıyı değiştirip dönüştürerek mükemmelle doğru evirme çabası gütmüş ve kendi kimliğini özümsemiş bireylerden oluşan toplum yapısını kurmayı hedeflemiştir. Bu değişimi, Cafer b. Ebî Tâlib ile Habeş kralı Necâşî arasında geçen diyalog somut olarak ortaya koymaktadır.¹⁰⁷ Ayrıca Hz. Peygamber'in yetiştirdiği toplumu oluşturan Ashâb'ın vasıflarına işaret eden âyetler de değişimin gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.¹⁰⁸ Böylelikle Hz. Peygamber'in önderliğinde, Câhiliye ahlâkını ve alışkanlıklarını terk eden "Asr-ı Saâdet" diye anılan yeni bir nesil ortaya çıkmıştır.

1.3. Kur'an'a Göre Ahlâken İyi ve Kötünün Ölçütü

Kur'an'a göre insan fitratında iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme yetisi bulunmaktadır.¹⁰⁹ Ancak bu, toplumdan topluma görece bir özellik taşımaktadır. Örneğin bazı filozoflara göre ahlâkî değer taşıyan bir şey diğerlerine göre ahlâkî değer taşıyamaz.¹¹⁰ Neyin iyi neyin kötü ya da neye göre iyi neye göre kötü olmanın referansı İslâm dini açısından, öncelikle yaratıcı tarafından belirlenmektedir. İman eksenli hareketin getirdiği bu kabul, arkasından gelebilecek yönlendirmelere de kolayca intibak etme sonucunu doğurur. Kur'ânî bakış, insan davranışlarını ve insanî özellikleri Allah'a iman ölçütünü kullanarak olumlu ahlâkî özellikler ve olumsuz ahlâkî özellikler olarak kategorize etmektedir. Bir kişinin veya eyle-

101 Câbirî, *Arap Aklı*, 198.

102 Yüce Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, itibar, şan, şöhrat ve saygınlık için malını harcayanlar gibi başa kakarak, eziyet vererek verilen sadakaların boşa çıkarılmaması konusunda müminlere uyarılarda bulunmaktadır. el-Bakara 2/262-264. Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi bir kısım müfessirler Allah'a ve âhiret gününe inanmayanları gösteriş yapmalarından dolayı münafıklar olarak yorumlamıştır. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/521; Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîrü'l-Mâverdi)*, thk. Seyyid b. Abdî'l-Maksûd İbn Abdurrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/337-339; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/312; Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-mikbâs*, 38.

103 el-İsrâ 17/29, bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/662; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/435-436; Muhammed b. Muhammed İbn Aşur. *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus : ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 15/84.

104 İzutsu, *Dîni ve Ahlâkî Kavramlar*, 144.

105 el-Furkân 25/67.

106 G.S. Hodgson Marshall, *İslâm'in Serüveni*, çev. Bekir Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2020), 65,117.

107 Ebu Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1990), 1/362; Bedir, "Denî Bir Toplumdan Medenî Bir Topluma 'Asr-ı Saadet'", 2/332-333.

108 ilgili âyetler için bk. Âl-i İmrân, 3/110; el-Haşr 59/8; el-Bakara 2/207, 143; el-Fetih 48/26,29; el-Hucurât 49/7-8; et-Tevbe 9/117.

109 eş-Şems 91/8; er-Rûm 30/30.

110 Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 24.

min bu iki gruptan hangisine girdiğini belirlemede nihai ölçüt ise imandır.¹¹¹ Bu bağlamda Kur'an'da sağduyulu insanların yaptıkları güzel davranışlar imanla ilişkilendirilmiştir. Buna göre; iyilikler ve müspet davranışlar ancak imanla birlikte olursa değer kazanır ve bir anlam ifade eder.¹¹² İyilik yapılırken de sadece Yüce Allah'ın rızası gözetilmesi vurgulanmıştır.¹¹³ Bu amaçlardır ki; malını harcayan, arkasından başa kakıp eziyet etmeyen kimselerin alacağı karşılık yedi başak bitiren, her başağında da yüz tohum tanesi bulunan bir tohumun durumuna benzetilerek Kur'an'da örnek verilmiştir.¹¹⁴

Kur'an, iyilik ve kötülük algısıyla alakalı rehberlik yapar. Bu bağlamda Kur'an'ın gene-line serpiştirilmiş hayırlı ve faziletli olan; şerli ve rezilet olarak değerlendirilen, ahlâkî değerlere uymayan¹¹⁵ tutum ve davranışlar belirlenmiştir. İster iyilik ister kötülük olsun, bu davranışları yapanların yaptıklarının karşılıksız kalmayacağı da Kur'an'da özellikle vurgulanmıştır.¹¹⁶ Bu da insanların davranışlarını sergilerken düşünmeye sevk etmektedir. Böylece iyi ve kötünün çerçevesi çizilmekte, yapılacak davranışların hangi amaç uğruna yapılacağı, davranışta neyi hedeflemeleri gerektiği ilâhî yönlendirmelerle bireylere yüklenerek vizyon oluşturulmakta ve bunun gerçekleştirilmesini sağlayacak misyon belirlenmektedir.

2. Kur'an'ın Ahlâkî Tekâmül Stratejisi

Kur'an'da ahlâkî olgunlaşmaya ulaşmada birtakım argümanlar kullanılarak bir yol haritası çizilmiş ve örnekleme, tedricilik, ümitsizliğe kapılmama ve nihayetinde yapılan işlerin karşılık bulacağı bir uhrevî hayatın gerçekleşmesi hatırlatılarak bir yöntem takip edilmiştir.

2.1. Örnekleme Sistemi

Kur'an, indirildiği dönemdeki ilk muhatabı olan insanların konuştuğu Arapça¹¹⁷ dilini kullanmıştır. Bu bağlamda beşerî dil kalıbını kullanmak suretiyle mesajını insanlığın idrakine sunmuştur. İnsanların düşünüp anlamalarını sağlamak için cennet-cehennem örneğinde olduğu gibi metafizik konular insan idrakine indirilip, bu dilin mecazî, temsilî ve teşbihî anlatım tarzı ve örnekleme kullanılarak beşeriyet yönlendirilmiştir.¹¹⁸ Başta Yüce Allah'ın birliği olmak üzere Kur'an, körü körüne bir davet yapmayıp insanları ikna edici yöntemler ve örnekler kullanarak hakikati kavramaya çağırmıştır.¹¹⁹ Bu bağlamda kıssalar ve darb-ı meseller, evrendeki mükemmel düzen, insanların ve canlıların varlığı, mevsimlerin döngüsü, gece ve gündüzün oluşumu, güneşin doğuşu gibi insanların günlük yaşamlarında yer eden ve herkesin gözlemleyebileceği olaylardan ve varlıklardan örnekler sunarak insanı eğitme amacı gütmüştür. Bazen bir sinekten,¹²⁰ bazen bir hayvandan;¹²¹ bazen de bir

111 Izutsu, *Dîni ve Ahlâkî Kavramlar*, 181-182.

112 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/757; el-Beled 90/13-18.

113 el-İnsân 76/9.

114 bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/311-313; el-Bakara 2/261-262, 264.

115 Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkî* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1993), 346.

116 bk. Lokmân 31/19.

117 Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 15/551, 21/562; Yûsuf 12/2; ez-Zuhruf 43/3.

118 Murat Sülün, *41 Temsil ile Kur'an Gerçeği* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017), 13.

119 bk. el-Enbiyâ 21/22. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/425; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/110.

120 bk. el-Bakara 2/26; el-Hac 22/73.

121 bk. el-A'râf 7/176; Lokmân 31/19; el-Cuma 62/5; el-Müddessir 74/51.

böcekten¹²² örnekler vermiş; gökyüzüne, yıldızlara ve çevreye dikkat çekerek insanları tefekküre ve ibret almaya davet etmiştir.¹²³

Kur'an, insanlara örnek olması¹²⁴ için kendi içlerinden Peygamberler gönderildiğini bildirmektedir.¹²⁵ İnsanlar, uhrevî fayda ve zararlarını tam olarak bilemezler. Bu nedenle onlar için Peygamber göndermek kaçınılmaz bir gerekliliktir.¹²⁶ Bu bağlamda Kur'an'da ilk Peygamber Hz. Âdem'den başlamak üzere son Peygamber Hz. Muhammed'e kadar yirmi beş peygamberden ve pek çok kavim ve kıssadan, akıl sahiplerinin ibret alması için bahsedilmiştir. Geçmiş peygamber ve kavimlere ait kıssalar, bütün peygamberlerin gayesinin insanlara doğru yolu göstermek ve kurtuluşa ulaşmalarını sağlamak olduğunu belirten, amaç ve hedef birliği açısından güçlü delillerdir. Kıssalarda; inkârcıların, azgınlık yapıp haddi aşanların ve ahlâkî yozlaşmanın yayıldığı toplumların başlarına gelen musibetlerin; buna karşın peygamberlere ve onların Yüce Allah'tan getirmiş olduğu prensiplere tâbi olanların ise kurtuluşa erdiklerinin örneklenmesi, akılda kalıcı ve eğitici olarak önemli unsurlardır.¹²⁷ Nûh Tûfani,¹²⁸ Lût Kavmi,¹²⁹ Âd ve Semûd Kavimleri,¹³⁰ Ashâb-ı Medyen,¹³¹ Ashâbü'r-Res,¹³² Ashâbü'l-Uhdûd,¹³³ Ashâbü'l-Hicr,¹³⁴ Ashâbü'l-Eyke,¹³⁵ Ashâbü'l-Fîl,¹³⁶ Ashâb-ı Kehf,¹³⁷ Hz. Âdem,¹³⁸ Hz. İbrâhim,¹³⁹ Hz. Mûsâ¹⁴⁰ vb. kıssaların Kur'an'da zikredilmesi öykünme ve ders çıkarma açısından önemli mesajlar içermektedir. Zaman zaman bu kıssaların farklı bakış açısıyla tekrar edilmesi, öğüt dinleme ve ibret alma¹⁴¹ açısından fayda sağlamaktadır. Sadece kıssalar¹⁴² değil, ana mesajlar da "tasrîfu'l-emsâl, tasrîfu'l-vaîd, tasrîfu'l-âyât"¹⁴³ tabiriyle insan zihninde yer etmesi, yerleşmesi, tazeliğini ve canlılığını muhafaza etmesi için Kur'an'da tekrarlanarak gündemde tutulmuştur.¹⁴⁴

122 bk. el-Ankebût 29/41.

123 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/211; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*. 8 cilt., (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 2/409-410. bk. el-Bakara 2/164, 242; Âl-i İmrân 3/190-191.

124 el-Ahzâb 33/21.

125 Yûnus 10/47; en-Nahl 16/63; el-İsrâ 17/15; Fâtır, 35/24.

126 Râğib el-İsfehânî, *Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 158.

127 Kandemir, *İslâm Ahlâkı*, 352.

128 Nûh 71/1-27.

129 el-A'râf 7/80-84; Hûd 11/70, 74, 77, 78, 79-83, 89.

130 Hûd 11/50, 59-60; el-Furkân 25/38-39; ez-Zâriyât 51/41-42; el-A'râf 7/73, 79; Fussilet 41/17.

131 el-A'râf 7/85-93.

132 el-Furkân 25/35-39.

133 el-Burûc 85/4-8.

134 el-Hicr 15/80-84.

135 eş-Şuarâ 26/176-184; Sâd 38/13; Kâf 50/14.

136 el-Fîl 105/1-5.

137 el-Kehf 18/9-26.

138 el-Bakara 2/30, 31, 34, 35, 37; Âl-i İmrân 3/33, 34, 59; el-A'râf 7/11, 12, 19, 189.

139 el-Bakara 2/124-130-133, 135-136, 140, 258.

140 el-A'râf 7/103-162; Yûnus 10/75-92; Tâhâ 20/56-99; eş-Şuarâ 26/10-68; el-Kasas 28/1-43; el-Mü'min 40/23-46; ez-Zuhuruf 43/46-56.

141 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 173-174.

142 Tâhâ, 20/113; ez-Zâriyât 51/55.

143 el-İsrâ 17/41, 89; el-Kehf 18/54; Tâhâ 20/113; el-Ahkâf 46/27.

144 Murat Sülün, 41 *Temsil*, 17-18.

2.2. Tadrîcî Gelişim Uygulaması

Kur'an, ahlâk eğitimi de hedefe ulaşmak için tadrîcîlik içeren stratejik bir yol takip etmiştir. Kur'an'ın ahlâkî değerlerinin topluma aktarılması, bu alanda gelişim ve dönüşümün sağlanması için bu yöntem son derece önemlidir. Zira insan zamanla ve belli kabullerle değişim gösteren bir varlıktır. Bu nedenle toplum ve birey ahlâkının yerleştirilmesi peyderpey ve olaylara göre şekillendirilmiştir.

Kur'an'ın geneline bakıldığında tadrîcîliğin hâkim olduğu görülmektedir. Âyetlerin toptan değil, yirmi üç yıllık bir süreçte parça parça indirilmesi “Tencîmü'l- Kur'an”¹⁴⁵ terimiyle usul kitaplarında yerini almıştır. Kur'an'ın bu şekilde tadrîcen inmesi; hükümlerinin hayata geçirilmesi, yerleşmesi ve kökleşmesi amacına matuf stratejik bir taktiktir.¹⁴⁶ Nitekim inzal sürecinin peygamberlik sürecine yayılması bunu göstermektedir. Kâfirlerin; “Kur'an bir kerede indirilseydi,”¹⁴⁷ şeklindeki taleplerine Kur'an'ın verdiği cevap da konuya işaret etmektedir. Burada Yüce Allah, Kur'an'ı Peygamberin kalbine iyice yerleştirmesi için belirli aralıklarla parça parça indirildiğini bildirerek işin hikmetini açıklamıştır.¹⁴⁸

Mekkî sûrelerde daha çok iman esasları ve ahlâk ele alınırken, Medenî sûrelerde ibadetler, muamelat, aile ve sosyal hayatla ilgili sorumluluklar ve diğer konular zamanla ilerleyen süreçlerde işlenmiştir.¹⁴⁹ Namaz ibadetinin emredilmesi ve içkinin yasaklanma süreci bu bağlamda en somut örnekler olarak verilebilir. Şöyle ki; İslâmiyet'in ilk dönemlerinde sabah ve ikindi/akşam olmak üzere namaz, iki vakit olarak emredilmişti. Hicretten bir buçuk yıl önce ise beş vakit olarak farz kılınmıştır. Başlangıçta iki vakit ve ikişer rekât olarak kılınan namaz, ilerleyen süreçte hem vakit hem de rekât olarak artırılmıştır.¹⁵⁰

Tadrîcîliğe bir diğer örnek de içkinin yasaklanma sürecidir. Kur'an'da ilk olarak, güzel rızıklar yanında “içkiden” (سُكْرًا) de söz edilmektedir.¹⁵¹ İkinci olarak içkide büyük günah ve birtakım faydalar bulunduğundan; günahların ise faydalardan daha çok olduğundan bahsedilmektedir.¹⁵² Üçüncü aşamada ise “...Sarhoşken, ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yak-

145 Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1376), 1/228-232; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (by.: el-Heyetü'l-Âmmetu'l-Mısriyye, 1974), 1/148; İbrahim b. İsmail el-Ebyârî, *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye* (by.: Müessesetü Sicillil-Arab, 1405), 3/58-59.

146 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 43; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 74-76; Abdulcevad Halef Muhammed, *Medhal ile't-tefsir ve 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, t.y.), 159; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dersaadet, t.y.), 49-62.

147 el-Furkân 25/32.

148 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/265-266; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/457; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/28-29; Fîrûzâbâdî, *Temvîrül-mikbâs*, 303. bk. el-Furkân 25/32; el-İnsân 76/23.

149 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 61-61.

150 bk. el-Mâide 5/50; el-Mü'min 40/55. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/403; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 4/382. M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), c. 32/351; Mustafa Yücel Şaraldı, “Nass-Olgu Diyalektiği Bağlamında Tadrîcîlik ve Tencîm”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 56.

151 Kurtubî, en-Nahl 16/67. âyetin içkinin haram kılınmasından önce indirildiği ve Mekkî olduğu; içkinin kesin olarak yasaklandığı Mâide 5/90-91. âyetlerin ise ittifaqla Medenî olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadı. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/128.

152 Vahidî'nin verdiği bilgiye göre, Hz. Ömer ve Muaz b. Cebel Hz. Peygamber'e aklı gideren içkinin hükmünü sorması üzerine el-Bakara 2/219. âyeti indirilmiştir. Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Es-bâbü'n-nuzûl* (Beyrut: thk. Kemal Besyûnî Zağlûl Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 73; Abdurrahmân b. Ebî

laşmayın”¹⁵³ âyeti inmiştir.¹⁵⁴ İçki, son olarak inen “Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?”¹⁵⁵ âyeti ile kesin olarak yasaklanmıştır. Nitekim bunu duyan Hz. Ömer, “Vazgeçtik yâ Rab!”¹⁵⁶ diyerek memnuniyetini dile getirmiştir.

Bu son aşamada “pislik” olarak nitelendirilerek yasaklanan içkide bir eğitim süreci göze çarpmaktadır. Böylece tadrîcî bir şekilde eğitilen Müslümanlar, Hz. Ömer’in “Vazgeçtik yâ Râb!” teslimiyeti ile içkiyi terk etme noktasına gelmiştir. Bu örnekler gelişim ve değişim stratejisinde tadrîcîliğin Kur’an tarafından etkili bir yöntem olarak ortaya konduğunun göstergesidir. Sonuç olarak, köklü alışkanlıkların değiştirilmesi ve yeni değerlerin bireye ve topluma kazandırılmasının zaman içerisinde gerçekleştiği ve bunun bir ihtiyaç olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

2.3. Güdüleme ve Uyarı

Özgür irade ile donatılan insana hayır ve şer; hidâyet ve delâlet;¹⁵⁷ iyi ve kötü olarak her iki yol¹⁵⁸ gösterilmiş ve seçiminde serbest bırakılmıştır.¹⁵⁹ İnsana akıl ve bilginin yanında ahlâkî duygu da verilerek, iyi ve kötüyü ayırt edebilme imkânı sunulmuştur.¹⁶⁰ Bununla birlikte o, doğruya yönlendirilmiştir. Aynı zamanda kötü yolun hangisi olduğu, sonuçları ile ilgili yapılan uyarılar ve neticede karşılaşılabileceği sondan haberdar edilmiş, akıl ve iradesini kullanması ondan istenmiştir.

Kur’an’da bir taraftan iyilik yapanlara, yaptıklarının karşılığı ve daha fazlasıyla mükâfat verileceği, sonsuza kadar cennette kalacakları, yüzlerinin kararmayacağı, aşağılama ve zillete maruz kalmayacakları müjdelenmiştir.¹⁶¹ Diğer taraftan ise kötülük yapanların yaptıklarının karşılığına denk bir şekilde cezalandırılacakları, aşağılama ve zillete yakalanacakları ve cehennemde sonsuza dek kalacakları bildirilmiştir.¹⁶² Böylelikle zor durumlarda bile bu motivasyonla iyilik yapma ve iyi kalmanın sürdürebilir hale getirilmesi sağlanmıştır. Ayrıca yaratıcının, can damarından bile kendine yakın olduğunu; nefsinin kendine ne fışıldadığını Yüce Allah’ın bildiğinin farkında olan kişi,¹⁶³ gözetlendiği¹⁶⁴ bilinciyle nefsi ile daha rahat mücadele edip ahlâkını güçlendirir¹⁶⁵ ve motivasyonunu kaybetmez. Affedici, merhameti sonsuz yaratıcının rahmetinden ümidini kesmeyerek tövbe ve istiğfarla O’na yönelir.

Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 85.

153 en-Nisâ 4/43.

154 Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 157; Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl*, 85.

155 el-Mâide 5/90-91.

156 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/334, 10/566; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 209-210; Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl*, 85-86.

157 Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/521-522, 69.

158 el-Beled 90/10.

159 el-İnsân 76/3; el-Kehf 18/29.

160 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 6/508.

161 Râzî, *el-Mefâtîh*, 17/240-241; Yûnus 10/26.

162 Yûnus 10/27.

163 Kâf 50/16.

164 en-Nisâ 4/1; Kâf 50/18.

165 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 18/213.

2.3.1. Umud, İstiğfar ve Bağışlanma Vurgusu

İlâhî kitaplar, her durumda kişilerin kendilerini yenilemeleri ve yanlışlardan dönüp temiz sayfalar açmaları için açık kapılar bırakmıştır. Kur'an'da da tövbe ve istiğfarla umutları taze tutarak kişinin kendini yenilemesi ve yeni bir sayfa açması için fırsatlar sunulmuştur. Bu bağlamda haddi aşan ve aşırı giden kullar için Yüce Allah'ın çok bağışlayıcı ve merhametli olduğu, gerekli şartları sağladığı takdirde bütün günahları affedebileceği ve O'nun rahmetinden ümidin kesilmemesi gerektiği bildirilmiştir.¹⁶⁶ Günah deryasına dalarak ahlâken çökmüş, zafiyete düşmüş insanların kendilerini bulmaları ve topluma yeniden kazandırılarak erdemli birer kişi olma fırsatlarının var olduğu sürekli olarak kendilerine hatırlatılarak, istiğfar ve kendini yenilemeyi teşvik eden âyetlerle¹⁶⁷ ruhi terbiyelerine imkân tanınmıştır. Ayrıca istiğfar ve Allah'ı hatırlamak, insan psikolojisini tedavi edici özellikler barındırmaktadır.¹⁶⁸

Tövbe kapısının açık olması; kötülöklere bulaşmış ama bundan çıkış arayan birey için kendini yenileme fırsatı, bir umut ve tutunacak bir dal olarak yeniden hayata sarılması ve geleceğe uzanması için bir fırsat olarak son derece önemli bir motivasyon aracıdır. Ne olursa olsun başına gelen, karşılaştığı her türlü durum ve şartta insanların sığınabileceği yüce bir gücün varlığının bilinmesi, insanların kararlar alırken doğru seçimler yapabilmesine yardımcı olur. Bu sayede insan hiçbir zaman ümitsizliğe düşmeyecek, hatalar yapsa bile düzeltme imkânı olduğunu bildiğinden hatasını telafi etmeye yönelik hareket edecektir.

2.3.2. Âhiret İnancının Ahlâkî Gelişime Katkısı

Güdüleyici unsur bakımından otokontrol sağlayan önemli argümanlardan bir tanesi de âhiret inancı ve vurgusudur. Yapılan her türlü olumsuzluğun kişinin yanında kâr kalmayacağı anlayışı ve hesap verme bilinci, ahlâkî olgunlaşmada en önemli etkenlerin başında gelir. Tüm zorlukların birer imtihan olması, insan kötü bir durum içinde olsa dahi sabrettiği takdirde her kötü anının iyi bir karşılık ile geri döneceğinin ona söylenmesi, insanın daha yumuşak bir ahlâka sahip olabilmesine yardım eder. Bu sayede insan; Allah tarafından yasaklanan inkârcı, isyankâr, saldırgan davranışlardan uzak durur. Adaletin tecelli edeceği, iyiliklerin mükâfatlandırılacağı ebedi bir âlemin varlığına inanmak teselli kaynağı ve yaşama sevinci oluşturur. Ahirete iman, âdil kişilik sahibi ve doğruluktan ayrılmayan dürüst, sağlıklı bir topluma zemin hazırlar.¹⁶⁹

Müşrik Câhiliye Arapları, âhirete iman ve tekrar dirilip hesap verme konusunda inkârcı tutum sergilemekteydiler.¹⁷⁰ Yüce Allah, vahiy ve peygamberi yoluyla toplumun ahlâkını düzenlerken ahiret inancını da yeniden şekillendirmiştir.¹⁷¹ Yeniden diriliş, hesap verme, ceza ve mükâfat gibi âhiret inancının Kur'an'da ele alınması; ahlâken mükemmel insan yetiştirme, iyi davranışlar sergilemede önem arz etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da ahlâkî

166 Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (by.: Dersaadet, t.y.), 3/85; ez-Zümer 39/53.

167 Âl-i İmrân 3/135; en-Nisâ 4/64,106,110; el-Mâide 5/74; el-Enfâl 8/33; et-Tevbe 9/199; Hûd 11/3,52,90. bk. Meryem 19/60; en-Nûr 24/10; Tâhâ 20/82; en-Nasr 110/3.

168 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs* (İstanbul: çev. Şaban Karataş Düşün Yayıncılık, 2014), 5/497.

169 Muhsin Demirci, *Ku'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 295.

170 el-Vâkıa 56/47-50; el-İsrâ 17/49.

171 Sâlih, *Mebâhis*, 15.

tekâmül bakımından âhiretle ilgili argümanlar, önemli yer teşkil etmektedir. Zira olumlu isteklendirme açısından cennet vurgusu, diğer taraftan olumsuzluklardan uzaklaştırma yönünden ceennem ve azap korkusu,¹⁷² Kur'an'da işlenen ana konular arasında yer almaktadır. Böylece her halükârda kirlenen hayata karşı ümit kapısı açılarak her zaman yeni bir sayfa açma fırsatı canlı tutulmuş, zihinsel eğitim yolu ile bir bakış açısı geliştirilerek ahlâkî bir yaşam modeline zemin hazırlanmıştır. Bu bağlamda Allah'a imandan sonra en etkili unsurun âhiret inancı olduğunu söyleyebiliriz. Zira insan ne kadar ölümden kaçarsa kaçsın mutlaka ölüm onu yakalayacak ve yaptıklarının hesabını verecektir.¹⁷³

Âhirete inanan kişi, yapmış olduğu ya da yapacağı iyi ya da kötü faaliyetlerinin bir kayanın içinde veya göklerin derinliklerinde ya da yerin içinde olsa bile, Yüce Allah'ın onu ortaya çıkararak¹⁷⁴ karşılığını vereceği bilinciyle hareket eder. Ayrıca bu düşünce, insanları yaşadığı zorluklara karşı teselli eder. Âhirete iman hem hukukî hem de ahlâkî yaptırımlara zorlayarak kişinin sorumluluk bilincini arttırarak ahlâkî yükümlülüklerini eksiksiz yerine getirme çabasıyla hareket etmesini sağlar. Bu inançla hareket eden birey, kötülüklerden kaçınmaya ve hayır işlerine yönelmeye gayret ederek, hem Allah'a hem de insana karşı davranışlarını olumlu biçimde geliştirir. Böylece zikir ve şükür ehli, mütevekkil, sözünde duran, iyiliği emredip kötülükten sakındıran, hoşgörülü, yardımsever, iffetli, mütevazi ve takvâ sahibi bireylerin oluşmasına zemin hazırlar.¹⁷⁵

Kur'an, getirdiği bakış açısı ile dünya-âhiret dengesini kurarak vizyon belirlemiştir. Muhatabını bu vizyona ulaştırmak için de emirler, yasaklar, ibadetler ve belirlediği ahlâkî ilkeler gibi pek çok unsur kullanmıştır. Âhiret inancı da bu bağlamda mümin ahlâkına yön veren etmenler arasında baskın bir rol üstlenmiştir. Dolayısıyla insanın sadece bu dünyaya odaklanmak yerine öteki dünyanın varlığını da kabul ederek dengede bir hayat yaşamaya çalışması ve hayatını ince bir denge üzerinde inşa etmesine, güzel davranışlar sergilemesine yardım etmektedir. Sonuç itibarıyla Kur'an'ın ahlâk anlayışını temellendiren en önemli unsurlardan bir tanesini âhiret inancı oluşturmaktadır.

2.3.2.1. Cennet Müjdesinin Müminde Etkili Rolü

Kur'an'da cennet tasvirleri Müslümanları motive etme açısından son derece etkilidir. Cennetten kesitler sunularak insanların zihinlerinde canlandırılması, onları yapacakları işlere daha hevesli ve odaklanmış hale getirmektedir. Zira insanın zorluklara ve sıkıntılara daha fazla göğüs germe becerilerini geliştirmek, stresle baş edebilme gücünü arttırır. Cennetle ilgili âyetler, öncelikle iman ve Yüce Allah'ın emirlerini kabul etme üzere yararlı işler yapma ve bunları sürdürme, nefsanî isteklere gem vurma, ahlâkî davranışlar sergileme amacı gütmektedir.¹⁷⁶

Müminler, istedikleri her şeyi bulabilecekleri ve içlerinde devamlı kalacakları cennetle

172 bk. Âl-i İmrân 3/105; en-Nisâ 4/56; el-En'âm 6/70; et-Tevbe 9/34; Yûnus 10/52; er-Ra'd 13/25; el-Enbiyâ 21/29; el-Hac 22/25; Sebe' 34/38; el-Câsiye 45/7-9; el-Mücâdele 58/8; el-Burûc 85/10; el-Beyyine 98/6.

173 el-Cuma 62/8.

174 Lokmân 31/16.

175 Demirci, *Ku'ân'ın Ana Konuları*, 294-295.

176 Derveze, *et-Tefsîr*, 1/75.

müjdelenmiştir.¹⁷⁷ Gölgelemlerde, eşleriyle birlikte tahtlara kurulmuş; her türlü meyve önlerinde ve her istedikleri yerine getirilmiş, sefa sürmekle meşgul; bundan da önemlisi, sonsuz merhamet sahibi Rablerinin selamına vasıtasız, aracısız muhatap olmaları¹⁷⁸ gibi Kur'an'da onlarca âyette müminlerin kavuşacakları nimetler tasvir edilmiştir. Sadece bu belirli tasvirlerle değil, aynı zamanda insanın arzu ettiği her isteğin müminlere ahiret hayatında kolayca sağlanabileceği ifade edilmiştir.¹⁷⁹

Âhirette müminlerin kavuşacakları nimet tasvirlerinin müminlerin gözlerinde canlandırılarak onların sâlih amele teşvik edilmesi ve yarışanların bunlar için çaba göstermeleri gerektiği önerisi,¹⁸⁰ inanan kişide etkin bir güdüleme sağlar. Nitekim bir başka âyette¹⁸¹ müttakilerin, altlarından ırmaklar akan ve birbiri üzerine bina edilmiş odalardan söz edilmektedir. Yâni müttaki sâlih müminler, imanlarının karşılığını fazlasıyla alacaklardır.¹⁸² Bu tasvirler müminler için büyük bir motivasyon kaynağıdır. Öyle ki yaşadıkları sıkıntılara karşın cennette mükâfatlandırılacaklarını bilmek, onların hayata ve etrafa karşı ılımlı ve sakin bir ahlâk ile davranmaya sevk ederek mutluluklarını arttırır.

Vâkıa sûresinde Yüce Allah'a yakın olanların (mukarrebûn) hakkın ve erdemın yanında onların (ashâbü'l yemîn) ulaşabilecekleri nimetlerle dolu cennet tasvirleri yer almaktadır.¹⁸³ Bu tasvirlerde ortalama her insanın hayallerini süsleyen, uğruna her şeyi feda edebilecekleri her çeşit nimet bulunmaktadır. En çok istenilen, en çok ihtiyacı olan şeyler insanlara mükâfat olarak sunulmuştur.

Kur'an'da Cennete girmeye davet edilen kişi, huzuru yakalamış mutmain kişi olarak vasıflandırılmıştır.¹⁸⁴ İç huzurunu yakalamış mutmain kişi (nefs-i mutmainne) hem yaratana ile hem insanlarla hem de kendi ile barışıktır. Yaşadığı iç çatışmaları sonlandırmış, sıkıntı ve gerilimlerinden kurtulmuştur. Bu da kullukta en üst seviyeye ulaşarak kemale ermek, Yüce Allah'ın hoşnutluğunu kazanarak büyük mutluluğu yakalamak demektir. Bu şekilde Rabbin rızasını kazanan ise, O'nun ikramıyla karşılaşır ve "(İyi) kullarımın arasına gir. Cennete gir"¹⁸⁵ hitabına muhatap olarak da Rabbinden razı olur.¹⁸⁶ Böyle bir sondan ve tükenmez mükâfatlardan¹⁸⁷ haberdar olan her kişi büyük bir motivasyonla yaşamını şekillendirir ve iç barışı yakalar, kendisiyle iyi geçinilen, başkasıyla iyi geçinen, ahlâken gelişmiş bir kişilik sergileyerek Rabbinin huzuruna varır. Zaten Kur'an'ın da hedefi iç huzuru yakalayarak

177 bk. Fussilet 41/30-32; el-Ahkâf 46/13-14; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/467.

178 Mâverdi, *en-Nüket*, 5/26; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Mısır: el-Heyetu'l-Âmmetu'l-Mısriyye li'l-Kitâb, t.y.), 3/222. bk. Yâsîn 36/55-58.; Ayrıca Müminlerin Cennette karşılaşacakları mükâfatlarla ilgili bk. Zübeyir Karataş, İslâm Açısından Mahşerde Ödüle Layık Olacakların Özellikleri, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* (11) 2021, 298-311.

179 el-Furkân 25/16; Yâsîn 36/55-57; Kâf 50/35. Ayrıca bk. er-Ra'd 13/35; el-Hicr 15/47-48; el-Hac 22/23; Fâtır 35/32-33; Fussilet 41/8; Muhammed 47/15; et-Tûr 52/17-18; el-Vâkıa 56/28-29; el-İnsân 76/18; en-Nebe 78/35. er-Ra'd 13/35

180 Derveze, *et-Tefsîr*, 4/387. bk. el-Mutaffifin 83/ 22-28; Ayrıca bk. ed-Duhân 44/5-57; el-Gâşiye 88/8-16; el-Mürselât 77/41-45.

181 bk. ez-Zümer 39/20; el-Mürselât 77/41-45.

182 Zeki Duman, *Beyânü'l-hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 1/264.

183 el-Vâkıa, 56/11-40; Ayrıca bk. el-Fecr 89/18-21,27, et-Tevbe 9/72.

184 el-Fecr 89/27-30.

185 el-Fecr 89/29-30.

186 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/621-622.

187 el-Kalem 68/3.

(nefs-i mutmainne) dünya ve âhiret saadetine ulaşabilen ahlâkî karaktere sahip bireyler yetiştirmektedir.

2.3.2.2. Cehennem Uyarısı

Kur'an, bir taraftan cennet tasvirleri ile insanları doğru yola davet edip sâlih ameller işlemeye ve ahlâkî tavırlar sergilemeye yöneltirken, diğer taraftan kıyamet sahnelerini¹⁸⁸ dehşetli bir şekilde gözler önüne serip âhirette inkârcı ve kötülük sahibi günahkâr kulların karşılaşacakları cehennem azabını hatırlatarak çirkin amelleri terk etmeye teşvik etmiştir. Bu yönlendirmeler, olumsuz davranışları terk ederek erdemli şahsiyetler ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Yapılan her kötülüğün elbette bir karşılığının olacağı¹⁸⁹ uyarısıyla bu tür inkârcı insanların kötü davranışlarından vazgeçirilmesi hedeflenmiştir. Aynı zamanda kötü eylemler yapmaya meyleden yahut kendisini bu kötü eylemleri yapmak zorunda hisseden insanlara karşı bu uyarılar, caydırıcı özelliği görevini üstlenmiştir.

Yüce Allah'ı inkâr edip yüz çeviren kâfirler, O'nun huzuruna döndürülüp hesaba çekilecek ve en büyük azapla cezalandırılacaklardır.¹⁹⁰ Ateşe giren kâfirlerin derileri kavrulup acı duymaz hale gelince tekrar acı duymaları için yenilenen ciltleriyle sürekli tekrar eden bir azapla karşı karşıya kalacaklarının¹⁹¹ haber verilmesi, düşünenler için ibret verici hatırlatmalardır. Günahkârların; derileri yakıp kavuran, alev alev yanan cehennem ateşinden¹⁹² çıkma ve kurtulmaları söz konusu değildir.¹⁹³ Hatta cehennem ateşinden kurtulmak için oğullarını, eşlerini, kardeşlerini, bütün ailesini hatta yeryüzünde kim varsa hepsini fide olarak verip kurtulmak istemelerinin de bir yararı yoktur.¹⁹⁴

Örnek olarak işaret ettiğimiz tasvirler dışında Kur'an'da cehennemden pek çok kesit sunulmaktadır.¹⁹⁵ Bu tasvirler, düşünen ve ibret almak isteyenler için dehşet verici ve gerçekten caydırıcı özellik taşımaktadır. Yüce Allah'a ve âhirete inanan bireyler, mutlaka bunlardan etkilenecek güzel ahlâk sergilemeye ve olumsuz davranışları terk etmeye¹⁹⁶ daha çok özen gösterme eğiliminde olacaktır. Bu uyarı ve ödül tasvirleri insanı ve toplumu doğru bir çizgi içinde tutma, ahlâkî bir yaşam sürme ve nihayet dünyaya gönderilme nedenlerinin¹⁹⁷ gerekliliklerini hakkıyla yerine getirebilme amacını gütmektedir.

188 Abese 80/ 33-36.

189 ez-Zilzâl 99/7-8.

190 el-Gâşiye 88/23-26.

191 en-Nisâ 4/56.

192 el-Meâric 70/15-16

193 el-Bakara 2/39, 81, 217, 257; Âl-i İmrân 3/116; el-A'râf 7/36; el-Ahzâb 33/64-65; el-Beyyine 98/6.

194 el-Meâric 70/11-16; Ayrıca bk. ed-Duhân 44/43-48; el-Vâkıa 56/42-54; el-Gâşiye 88/2-7.

195 ilgili âyetler için bk. et-Tevbe 9/34-35; Hûd 11/20; İbrâhîm 14/50; el-Furkân 25/13; Sâd 38/55-58; ez-Zümer 39/15-16; ed-Duhân 44/47; el-Vâkıa 56/43, el-Hâkka 69/35-37; el Mürselât 77/29-33; en-Nebe 78/23; el-Gâşiye 88/6.

196 es-Sâffât 37/52-57.

197 ez-Zâriyât 51/56.

Sonuç

Kur'an, insanlığı doğru yola ulaştırmayı hedefleyen bir rehber olması hasebiyle insanı ve davranışlarını konu edinmiştir. Ahlâk, herhangi bir baskı olmadan ortaya çıkan, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına neden olan davranışları olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda Kur'an, güzel ahlâkî ön plana çıkarılmakta ve insanı diğer varlıklardan ahlâklılığı ile ayırmaktadır. Kur'an kişinin sahip olduğu iyi ve kötü ahlâk üzerinde durmuş ve insanların iç dünyasına girerek her yönüyle mükemmel ahlâken olgun bireyler yetiştirmiştir. Bunu yaparken kendine özgü bir değerler dizisi oluşturarak, yeni bir ahlâk algısı belirlemiştir. Bir taraftan hakkı bâtıldan, iyiyi kötüden ayıracak ilkeler oluşturmuş; diğer taraftan ise kötüyü yermiş, alternatif olarak iyi değerleri ortaya koymuştur. Ayrıca toplumda var olan değerleri Kur'an ahlâkına uygun hale getirmiş ve yeni bir ahlâkî çerçeve oluşturarak bunu da imanla irtibatlandırmıştır. Bu bağlamda birey davranışlarının ahlâkî değer kazanabilmesi ve iyilik olarak kabul görmesi için Yüce Allah'a inanması, O'nun rızasını kazanması ve takvâ sâhibi olması gerektiği üzerinde durmuştur.

Kur'an öğretisinde yer alan İslâmî bilgi ve irfanla kişilere takvâ ve sorumluluk bilinci kazandırılarak, kâmil bireylerden oluşan ahlâken tekâmül etmiş bir topluma ulaşabilmek için getirdiği değerler dizisini içselleştiren, her yönüyle kendini geliştiren örnek bireyler yetiştirme yöntemi öne çıkarılmıştır. Bu bağlamda Kur'an kültürüne aykırı, tevhid ilkeleriyle çelişen, sosyal dengeyi ve bireyi bozan, fitrattan uzak ve genel ahlâka aykırı nitelikte olan Câhiliye kültür ve ahlâkî tamamen reddedilirken; Câhiliye ahlâkının fitrattan uzaklaşan ve yozlaşan kısımları yenilenerek, Kur'an'la çelişmeyen kısımlar asıl amacına uygun hale getirilerek devam ettirilmiştir.

Kur'an, muhatabı olduğu Câhiliye toplumunun ahlâk anlayışını tadrîcî bir yaklaşımla değiştirerek kendi ahlâkî kriterlerine uygun yeni bir toplum inşa etmiştir. Bu değişim süreci, zaman zaman toplumda mevcut olanları kabul eden bir tutumu benimsemiş, kimi zaman ise keskin kuralları yavaş yavaş topluma benimseten bir seyir izlediği görülmüştür.

Kur'an, ahlâkî gelişimi sağlarken başta peygamberler olmak üzere geçmiş toplumlardan kesitler sunarak kıssalardan ve darb-ı meseller gibi argümanlardan yararlanmış, örnekleme yöntemi kullanan bir strateji ile toplumu eğitmiştir. Kur'an'ın ahlâkî tekâmülde uyguladığı strateji içerisinde, uyarı ve güdüleme argümanının da önemli bir yere sahip olduğu tespit edilmiştir. Özellikle kendini yenileme açısından tövbe ve istiğfar imkânının vurgulanması, diğer bir ifadeyle bağışlanma umudu birey ile yaratıcı arasında irtibatı canlı tutmaktadır. Ayrıca; yeniden dirilme ve hesap verme inancı, yapılan iyilik ve kötülüklerin karşılıksız kalmayacağına bilinmesi; bireyin davranışlarını sınırlamada ve otokontrolü sağlayarak onun aşırılıklardan kaçınmasında önemli unsur olarak ön plana çıktığı görülmüştür. Çalışmamızda, Kur'an'da cennet tasvirlerinin detaylı yer alması bireyin motivasyonunu artırarak ahlâkî davranışlar sergilemesini sağlamada; ceennem sahnelerinden kesitler sunulması da kötü davranışları terk ederek ahlâkî duruşlar sergilemesinde önemli katkılar sunduğu ortaya konmuştur.

Özet olarak Kur'an, ahlâkî gelişimi hedefleyerek bireyleri eğitmeyi ve topluma kazandırmayı amaçlamaktadır. Mevcut ahlâkî yapıyı şekillendirirken zamanla olgunlaşarak davranış haline getirme sürecini benimsemiştir. Öncelik verdiği ahlâkî değerleri sadece geçmişte değil günümüzde de içselleştirerek, ideal bir toplum oluşturma amacı taşıdığını kanıtlamıştır.

Kaynakça | References

Abdubâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l- Kur'an*. İstanbul: Mektebe-tü'l- İslâmiyye, 1982.

Abdulcevad, Halef Muhammed. *Medhal ile't-tefsîr ve 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Beyânî'l-Ara-bî, Kahire, t.y.

Abdurrahman, Taha. *Ahlâk Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlâkî Eleştirisine Bir Katkı*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2021.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsned*. thk. Seyyid Ebu' Mu'atî en-Nûrî. 6 Cilt. Beyrut: Âlimu'l-Kitab, 1998.

Aktaş, Faruk. *Kur'an'da Cehâlet Kavramı*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2001.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2006.

Bedir, Lokman. "Denî Bir Toplumdan Medenî Bir Topluma 'Asr-ı Saadet'". *İslam ve Yorum III Din Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*. ed. Fikret Karaman. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Bezvâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyye, 1418.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrâhim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009.

Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. thk. İbrâhim Ebyârî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-arabî, 1405.

Çağrıncı, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Daryal, Ali Murat. *İslâm'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açından Tahlili*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Demirci, Muhsin. *Ku'ân'ın Ana Konuları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2018.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Derzeve, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-Hadîs*. 7 Cilt. çev. Şaban Karataş. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

Derzeve, Muhammed İzzet. *Kur'ânü'l Mecîd*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.

Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Duman, Zeki. *Beyânü'l-hak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Ebyârî, İbrâhim b. İsmail. *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye*. by.: Müessesetü Sicillî'l-Arab, 1405.

Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. *Tenvîrû'l-mikbâs (mikyâs) min Tefsîri İbn 'Abbâs*. by.: Daru'l-Fikr, t.y.

Gazzâlî, Muhammed b. Ebû Hâmid. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985.

Gölcük, Şerafeddin. *Kur'an ve Mekke*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Hocaoğlu, Mustafa. *Kur'an'da Yolculuk Otuzuncu Cüz'ün Tefsiri*. Konya: Hüner Yayınevi, 2014.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dîn ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.

İbnÂşûr, Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1990.

İbn Mâce, Ebî Abdillâh Muhammed bin Yezid. *Sünen*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1975.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l- arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1990.

İbn Sa'd, Ebu Abdullâh Muhammed b. Muni'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

İsfehânî, Râgıb. *Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2015.

Kandehlevî, Muhammed Yusuf. *Hayâtü's-sahâbe*. Beyrut: Dâru Sa'b, t.y.

Kandemir, Yaşar. *Örneklerle İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1993.

Karaman, Hayrettin. *İslâm'ın İşığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.

Karataş, Zübeyir. "Fahreddîn er-Râzî ve Seyyid Kutub Özelinde Sosyal Çevrenin Tefsire ve Müfessire Etkisi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/1 (Haziran 2023), 125.

Karataş, Zübeyir. "İslâm Açısından Mahşerde Ödüle Layık Olacakların Özellikleri", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (11) 2021, 298-311.

Kırca, Celal. Mir'ât Haber. "Ahlâk Dindarlığı". Erişim 11 Nisan 2020. <https://www.mirat-haber.com>

Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed & İbrâhim el-Berdûnî & Itfiyyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. İbrâhim Besyûnî. Mısır: el-Heyetu'l- 'Âmmetu'l-Mısriyye li'l-Kitâb, 3. Basım, t.y.

Malik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuat Abdalbâki. 2 Cilt. Beyrut: Darû İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, 1985.

Mâlik b. Nebî, *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi*. çev. Ergun Göze. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 3. Baskı, 2003.

Marshall, G.S. Hodgson. *İslâm'ın Serüveni*. çev. Bekir Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2020.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn (Tefsîr-ü'l-Mâverdî)*. ed. Seyyid b. Abdi'l-Maksûd İbn Abdurrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Önkâl, Ahmet. *Rasulullah'ın İslâm'a Davet Metodu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1420.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. by.: Dersaadet, t.y.

Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet, t.y.

Sülün, Murat. *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Sülün, Murat. 41 Temsil ile Kur'an Gerçeği. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. by.: el-Heyetu'l- 'Âmmetu'l-Mısriyye, 1974.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâlüddîn. *Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nuzûl*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

Şaraldı, Mustafa Yücel. "Nass-Olgü Diyalektiği Bağlamında Tedrîcîlik ve Tencîm". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 56.

Şevkânî, Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Turgut, Ali. *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Ahlâk Esasları*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.

Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: thk. Kemal Besyûnî Zağlûl Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1411.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî, 1407.

Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1376.

Osmanlı Döneminde Pratik Arapça Öğretimine Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî Adlı Eser Özelinde Genel Bir Bakış

Sümeyra Bolat | 0000-0003-4409-6721 | sumeyra_bolat19@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, Trabzon, Türkiye

ROD ID: 1273862

Öz

Bu çalışmada, Osmanlı döneminde pratik Arapça öğretimi farklı açılardan incelenmesi ile İsâ Ruhî Şirvanî'nin *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî* adlı eseri olarak iki temel konu üzerinde durulmuştur. Giriş hariç iki bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmanın yönteminin belirlenmesinde Osmanlı döneminde pratik Arapça'ya yönelik çalışmaların teorideki gibi geniş kapsamlı olmaması önemli rol oynamıştır. Öncelikle Osmanlı döneminde Arapça eğitime verilen önem ve medreselerde okutulan kitaplar hakkında bilgi verilmiştir. Sonrasında pratik Arapça konusu ele alınmış ve modernleşmeyle birlikte pratik konuşmaya yönelik eserler zikredilmiştir. Ardından hayatı hakkında çok fazla bilgiye ulaşamadığımız İsâ Ruhî Şirvanî'nin, pratik Arapça'da yaşanan zorluğu gidermek amacıyla kaleme aldığı söz konusu eseri tanıtılmıştır. Sonuç kısmında ise konunun genel bir değerlendirmesi yapılarak araştırma sonucunda ulaşılan kanaat ve düşünceler ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili, Osmanlı Medreseleri, Pratik Arapça, İsâ Ruhî Şirvanî, Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî, Muhâdese.

Atıf Bilgisi

Bolat, Sümeyra. "Osmanlı Döneminde Pratik Arapça Öğretimine Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî Adlı Eser Özelinde Genel Bir Bakış". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 399-428.

<https://doi.org/tid.1273862>

Geliş Tarihi	: 30.03.2023
Kabul Tarihi	: 26.10.2023
Yayın Tarihi	: 31.12.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışma Prof. Dr. Murat Sula danışmanlığında 25.03.2022 tarihinde sunduğumuz Osmanlı Döneminde Pratik Arapça Konulu Çalışmalar ve İsâ Ruhî Şirvanî'nin <i>Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî</i> Adlı Eseri başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Yüksek Lisans Tezi, Trabzon Üniversitesi, Trabzon/Türkiye, 2022). Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Overview From Specific to General Phenomenon of the Work *Mukālamē al-Arabī ve al-Türkī* in the Practical Arabic Teaching in the Ottoman Period

Sümeýra Bolat | 0000-0003-4409-6721 | sumeyra_bolat19@trabzon.edu.tr

Trabzon University, Faculty of Theology, Basic Islamic Studies, Trabzon, Türkiye

ROD ID: 1273862

Abstract

In this study, two main subjects are focused on, the examination of practical Arabic teaching in the Ottoman period from different perspectives and the work of ʿĪsā Ruhī Şirvānī called *Mukālamāt al-Aʿrabī wa al-Türkī*. The fact that the studies on practical Arabic teaching in the Ottoman period were not as comprehensive as in theory plays an important role in determining the method of this study, which consisted of two chapters and the conclusion excluding the introduction. For this reason, first of all, the information is given about the importance which was given to Arabic education in the Ottoman period and the books that was taught in madrasahs. Afterward, the subject of practical Arabic is discussed and works on practical speaking with modernization are mentioned. Then, the aforementioned work which the author wrote to eliminate the difficulties experienced in practical Arabic of ʿĪsā Ruhī Şirvānī, whose life we could not find much information about, is introduced. In the conclusion, a general evaluation of the subject is made and the opinions and the conclusion of the study are expressed.

Keywords

Arabic Language, Ottomans' Schools, Practical Arabic, ʿĪsā Ruhī Şirvānī, *Mukālamāt al-Aʿrabī wa al-Türkī*, Muhādase.

Citation

Bolat, Sümeýra. "An Overview From Specific to General Phenomenon of the Work *Mukālamē al-Arabī ve al-Türkī* in the Practical Arabic Teaching in the Ottoman Period". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 399-428.

<https://doi.org/tid.1273862>

Date of Submission : 30.03.2023

Date of Acceptance : 26.10.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is based on my master's thesis entitled "Studies on Practical Arabic in the Ottoman Period and ʿĪsā Ruhī Şirvānī's work titled *Mukālamē al-Arabī ve al-Türkī*", supervised by Prof. Dr. Murat Sula. (Master's Thesis, Trabzon University, Trabzon/Türkiye, 2022).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Canlı ve dinamik yapı olan toplum, iç ve dış etmenlerle zaman zaman değişime uğrar ve bu değişimin gereksinimleri de toplum üyeleri tarafından karşılanmaya çalışılır. Dil de bunlardan biridir. Şartlar bir toplumun dilinin değiştirilmesini icbar ettiği gibi herhangi bir dilin öğretim metotlarının da değişimini mecbur bırakabilir. Uzun bir dönem siyaset sahnesinde olan Osmanlı Devleti, diğer alanlarda olduğu gibi dilin öğretiminde de şartlara göre farklı yöntemler kullanmıştır. Bunun belki de en fazla hissedildiği dönem, batılılaşma serüveninin başlamasından sonraki zaman dilimidir. Bu çalışmada hedef, sözü edilen dönemde devlet siyasetinin bir sonucu olarak toplumda Arapça'nın öğretiminde hissedilen değişikliğin bir tezahürü olan bu dilin pratik öğretiminin nasıl olduğuna ve bu alanda ortaya konan çalışmaların ne kadar başarıya götürdüğüne ışık tutmak olmuştur.

Türkler, İslâm'ı din olarak kabul ettikten sonra Arapça'yı öğrenmeye başlamışlar, Anadolu'ya yerleşmelerinin ardından ise Arap diliyle kültürel ve coğrafi olarak sıkı bir ilişki içine girmişlerdir. Türklerin uzun süre bazı Arap coğrafyalarına hükmetmesiyle de Arapça'nın günlük hayatta kullanılması gerekli hale gelmiştir.¹

Türk devletlerinin, Kur'ân-ı Kerîm'den mütevellit dinî öğretileri toplumsal, siyasal ve eğitim hayatlarına yansıtıklarını görmekteyiz. Bu bağlamda Türk tarihinde kurulmuş en büyük devletlerden biri olan Osmanlı Devleti, Arap dilinin öğrenimini kutsal bir görev olarak telakki etmiştir. Bunun bir neticesi olarak Osmanlı Devleti, Arapça'nın öğretiminde belirli kaynak eserleri el kitabı yapmış ve bunları medreselerin müfredatına dâhil etmiştir.²

Osmanlı medreselerinde okutulan eserlerin Arapça olması, eğitim ve öğretimde bu dilin öğretilmesini zorunlu hale getirmiştir. Bu nedenle, medrese öğrencileri Arapça'yı öğrenmeye yoğun çaba sarf etmiştir. Modernleşme öncesi dönemde Arapça'yı öğrenmekteki asıl gaye, İslâmî yüksek ilimler (ulûm-i âliye) denilen Kur'ân-ı Kerîm, hadis, tefsir, fıkıh, akaid, ferâiz vb. kitapları okumak, anlamak ve yorumlamak olduğundan pratik dil öğretimi hedeflenmemiştir.³ Bundan dolayı Arapça tedrisatında genellikle teorik bilgiler içeren sarf, nahiv, belâgat kitaplarının okutulup ezberletilmesi hedeflenmiş ve bu bilgilerin ezberlenmesi dilin öğrenilmesi için yeterli sayılmıştır.

16. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ise medreselerde çeşitli sıkıntılar baş göstermiştir. Medreseler nicelik açısından artarken, nitelik bakımından gerilemeye ve zamanla da bozulmaya yüz tutmuştur.⁴ Batı'nın hem teknik hem de fikrî bakımdan önemli mesafeler kat ettiği bu süreçte, medreselerin kendisini yenileyememesi, Batı ile topyekûn bir mücadeleye giren Osmanlı Devleti'ni zayıflatmıştır.⁵ Ancak 1839 yılında Tanzimat'ın ilanından sonra büyük bir yenileşme hamlesi başlatılmıştır. İhtiyaca göre her seviyede seri şekilde okullar açılmıştır.⁶ Tanzimat sonrası açılan Batı tarzı okullar, Osmanlı aydınının yeni metotları ve

1 Kerim Açık, *Tanzimattan Cumhuriyete Arapça Öğretimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), s. 9.

2 Hüseyin Demir, "Osmanlı İlk Dönemi Medreselerinin Kuruluş Süreci ve Arap Dilinin Öğretimi", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6/2 (Haziran 2017), 615.

3 Demir, "Osmanlı İlk Dönemi Medreselerinin Kuruluş Süreci ve Arap Dilinin Öğretimi", 617.

4 Cahit Baltacı, *XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İfay Yayınları, 2005), 152.

5 Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyet'te Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 90-96.

6 Açık, "Tanzimattan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 9.

öğretim usullerini değerlendirmesine ve buradaki Arapça öğretiminin sorgulanmasına sebebiyet vermiştir. Bunun bir sonucu olarak 1847 yılında rüşdiyelere öğretmen yetiştirmek için açılan Dârü'l-muallimîn'de anadili Arapça olan bölgelerde öğretmenlik yapacakların Arapça konuşabilmeleri için bazı tedbirler düşünülmüştür.⁷

Tanzimat'ın ilanıyla beraber özellikle yeni açılan okullarda modern ve daha etkili metotların kullanılmaya başlanması ile artan eleştiriler, ikinci Meşrutiyet'in (1908) ilanına kadar medreselerdeki Arapça öğretimini geliştirmeye muktedir olamamıştır. İkinci Meşrutiyet döneminde⁸ eğitim öğretim alanında yapılan köklü değişikliklerden medreseler de nasibini almıştır. Kurulan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye⁹ Medresesi ders programında Arapça sarf ve nahvin yanında pratik Arapça dersleri de yerini almış, en azından Osmanlı Devleti tebaası altındaki Arap ve Türk milletlerinin kendi aralarında anlaşacak kadar birbirlerinin dillerini öğrenmesi sağlanmaya çalışılmıştır.¹⁰

Medreselerde okutulan kitapların Arapça olması İslâmî ilimleri öğrenme bakımından son derece önemlidir. Bu sebeple Osmanlı medreseleri ve bu medreselerdeki eğitim-öğretimle ilgili pek çok çalışmalar yapılmıştır. Ancak pratik Arapça'ya dair yapılan herhangi bir çalışmaya rastlamak pek mümkün olmamıştır. Dolayısıyla Osmanlı medrese eğitiminde pratik Arapça'nın nasıl bir konuma sahip olduğunu araştırmak ve bu bağlamda çalışmamızı dil bilgisine ait sarf, nahiv ve belâgat kurallarını içermeyen ve sadece pratik Arapça'ya yönelik günlük konuşma diline yer vermiş olan Rûhî Şirvânî'nin *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî* adlı eser üzerinde gerçekleştirmiş olmamız önem arz etmektedir.

1. Arapçanın Osmanlı Kültüründeki Yeri ve Önemi

Arap dili, dünyada en çok konuşulan birkaç dil arasında yer almaktadır. Son Peygamber'in Araplar içerisinde seçilmesi özellikle de Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça nâzil olması Arapça'nın din dili olmasında en önemli faktör olmuştur.¹¹ Arapça'nın anadil olarak kullanılmadığı bölgelerde dâhil olmak üzere İslâm dünyasındaki insanların, İslâmî ilimleri öğrenirken kullandıkları dil, genellikle okudukları metinlerin kaleme alındığı Arap dili olmuştur. Dersler her ne kadar kendi ana dillerinde açıklansa da temelde Arapça kitaplardan işlenmiştir.¹² Dolayısıyla Arapça'nın, hem Araplar hem de Arap olmayan Müslümanlar için İslâm dininin temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin gerçek manada anlaşılmasında önemli rolü vardır.¹³ Bu bağlamda Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa'nın (ö. 968/1561) "İlm-i nahv

7 Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Ve Okutulan Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2002), 279.

8 Meclis-i Meb'ûsan'ın siyasal düzene dönüşü için yeniden toplanmaya davet edildiği 23 Temmuz 1908'den 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi'ne kadar olan döneme II. Meşrutiyet denilmektedir. M. Şükrü Hanioglu, "Meşrutiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/388.

9 1914 yılında yeni bir şekil verilen İstanbul medreselerinin genel adıdır. Mübahat S. Kütükoğlu, "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/ 507-508.

10 çık, "Tanzimattan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 68-69.

11 Muhammet Vehbi Dereli, "Arap Dili ve Edebiyatının İslâm Medeniyeti İçin Önemi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Bahar 2020), 65.

12 Kees Versteegh, "Arap Dili Öğretiminin Tarihçesi", çev. Muhammet Günaydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007), 335.

13 İsmail Güler, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 5.

furûz-i kifâyedendir, zira kitap ve sünnet ile istidlâl, ilm-i nahve muhtaçtır”¹⁴ şeklindeki görüşü bu konuya bakış açısına önemli derecede ışık tutmaktadır. Bu öneme binaen Arapça, Arap yarımadasının sınırlarını aşarak dünya Müslümanlarının müşterek dili haline gelmiştir. Böylece Arapça, insanların İslâm’a ulaşmasında nasıl bir rol oynamış ise İslâm da Arapçayı insanlarla buluşturmada aynı role sahip olmuştur.¹⁵

Miladi X. yüzyıla gelindiğinde Arapça, bilim ve felsefe dili haline gelmiştir.¹⁶ Gerek dinî gerekse din dışı eserlerin Arap diliyle yazılmış olması hem dinî hem de dinî olmayan ilimlerin öğrenilmesinde Arapça’ya duyulan ihtiyacı diğer dillerden daha öncelikli hale getirmiştir.¹⁷ Bunun neticesi olarak Türklerde Arapça öğretiminin tarihi sürecine bakılacak olursa Türklerin İslâm bayrağı altında yer almasıyla mensubu oldukları bu dinin vahiy dili olan Arapça’yı da hızlı bir şekilde hayatlarına yerleştirdiği¹⁸ ve Arap dilinin bütün konularıyla ilgilenerek bu alanda çeşitli çalışmalar kaleme aldığı görülmektedir.¹⁹ Özellikle sosyal hayattaki ilişkilerin gelişmesi ve Türklerin Abbasiler döneminde askeri olarak orduda çoğunlukta olması²⁰ ile bu süreç hızlanmış ve medreselerde Arapça eğitimi verilmeye başlanmıştır.²¹

Selçukluların hâkim olduğu yerlerde bilim dilinin Arapça olması Osmanlıda Arapça öğretiminin hızlı bir şekilde gelişmesinde önemli rol oynamıştır.²² Gerek Türkler gerekse Arap olmayan İran ve Berberi gibi Müslüman âlimlerin İslâmî ilimlere dair eserlerini kaleme alırken Arap dilini tercih etmeleri²³ ve Arap olmayan milletlerin İslâm’a girmesi, bu dini öğrenmeleri için Arap diline hâkim olmaları zorunluluğunu beraberinde getirmiş ve İslâmî ilimlere ait yazılı literatürün önemli bir kısmının Arapça olmasını sağlamıştır.²⁴ Özellikle şer’î ilimlerin temelini oluşturan Kur’ân-ı Kerîm ve sünneti anlama gereksinimi,²⁵ Osmanlı hâkimiyeti altındaki bölgelerde karşılıklı olarak gerçekleşen ilmî seyahatler ve bu topraklara gelen âlimlerin eserlerini Arap dilinde kaleme alması medreselerde okutulan ders kitap-

14 Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzû’atü'l-’ulûm*, çev. Kemaleddin Mehmed Efendi, 182.

15 Ali Sevdî, “İslâm Dininin Anlaşılmasında Arap Dilinin Önemi ve Rolü”, *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu*, (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları 2018), 362.

16 Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Programları*. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 107.

17 Ramazan Şeşen, *Osmanlılar Döneminde Arap Dili ve Edebiyatı Öğretimi*, *Studies on Turkish-Arab Relations Annual*. (İstanbul: Türk Arap İlişkilerini İnceleme Vakfı Yayınları, 1986), 268.

18 Mevlüt Çam, *16. Yüzyıl Osmanlı Dönemi Arapça Vakfiyeler Ve Osmanlı Sisteminde Eğitim (Saraybosna Hüsrev Bey ve Edirne Sultan II. Selim Medreseleri Örneğinde)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Lisans Tezi, 2016), 20.

19 Murat Sula, “Osmanlı Dönemi Batumlu Âlimler ve Arap Dili Konulu Eserleri: Mirzazâde Mehmed Sâlim Örneği”, *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Aralık 2017), 3.

20 Sami Baskın, Türklerin Araplarla İlk Münasebetleri ve Osmanlı Dönemine Kadar Türkçenin Araplara Öğretimi”. *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 3/5 (Haziran 2012), 46.

21 Doğan Candemir, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*, (Ankara: Damla Yayıncılık, 1998), 78.

22 Zehra Yaşayan vd., *Anadolu Öğretmen Lisesi Türk Eğitim Tarihi 12. Sınıf Ders Kitabı*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1. Basım, 2012), 44.

23 Türki Râbih, “Hicrî On Beşinci Asırda Arapça”, çev. Ahmet Turan Arslan, *İlim ve Sanat Dergisi*, 14 (1987), 82.

24 İbrahim Sarmış, “İslâmî Araştırmalarda Arapça Faktörü, Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları”. *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu* (Samsun: On dokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 292.

25 Selahhattin Fettahoğlu, “Din Eğitiminde ve Dini İlimlerin Tahsilinde Arapçanın Rolü ve Yeri”, *Uluslararası İslâmî İlimlerin Teşekkülü ve İslâmî İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu*, ed. Adem Çatak vd. (Biskek: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 53.

larının dilinin Arapça olarak devam etmesinde etkili olmuştur.²⁶

Arapça'nın bu öneminden dolayı medrese öğrencilerinin dinî metinleri anlamak için bu dilin öğrenimine azami gayret gösterdikleri görülmektedir.²⁷ Osmanlı âlimlerinin yoğun bir şekilde Arapça eğitimi alması bu alanda onları büyük hocalar yetiştirecek kadar yüksek bir noktaya taşıdığı anlaşılmaktadır.²⁸ Öyle ki bu âlimler içerisinde dönemin Arap âlimleri gibi Arapça eserler yazabilecek duruma gelmiş olanlar bulunmaktadır.²⁹ Taşköprizâde, Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Kemalpaşazâde, İbn Kemal veya Kemalpaşaoğlu adlarıyla da bilinen Şemseddin Ahmed (ö. 940/1534)³⁰ ve Münecimbaşı (ö. 1113/1702) gibi âlimler Arapça eser yazan Osmanlı âlimlerinden birkaçıdır.³¹

Osmanlıda ana dilin ve resmi dilin Türkçe olmasına rağmen okutulan ders kitaplarının Arapça olması Osmanlı tebaasındaki Arap topluluklarının Arapça'dan uzaklaşmamasını sağlamıştır. Türkler, İslâm'a girmeleriyle Kur'ân ve hadis dili Arapça'yı koruyup yaşatmaya çalıştıkları gibi tebaası altındaki Arap halkının da kendi dillerini kullanmalarına karşı çıkmamışlardır. İlim ehlinin yanı sıra bazı Osmanlı sultanları ile devlet adamlarının da Arapça eğitimi aldıkları görülmekte ve iyi derecede Arapça'yı okuyup anlayabildikleri bilinmektedir.³²

Özetle ifade etmek gerekirse ilk zamanlar Kur'ân'ı doğru okuyup anlama ihtiyacından ortaya çıkan Arapça öğretimi, zamanla İslâm dinini ana kaynaklarından öğrenmek ve dinî görevleri yerine getirmek gayesiyle gelişerek devam etmiştir.³³ Bu gelişme hicri II. asırda ortaya çıkan İslâmî ilimlerle ehemmiyetini daha da arttırmıştır. Sonuç olarak İslâm dünyasında gerek medrese ve mekteplerde gerekse ders halkalarında olsun Arapça öğretimi hızla yayılmıştır. İslâm ile birlikte yükselen Arap dilinde Arap olmayan dil âlimleri tarafından da sayısız eserler telif edilmiş ve nihayet Arapça dünyada ilim, kültür ve medeniyet dili haline gelmiştir. Bunda Selçuklu ve Osmanlıların büyük katkısı olmuştur. Klasik Osmanlı eğitim kurumlarında (medreselerinde) hedef Arapça eserleri okuyup anlamak olmuştur. Bu hedef doğrultusunda medreselerde okuduğunu anlamayı geliştirecek bir öğretim metodu takip edilmiştir. Bu minvalde medreselerde Arapça öğretimindeki amaç ile takip edilen metot birbirine zıt düşmemiştir.³⁴ Bu noktada asırlar boyu İslâm'a hizmet eden Türklerin Arapça

26 Hızlı, "Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim", 90-91.

27 Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 9.

28 Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi Amaç-Yapı-İşleyiş*, (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997), 418.

29 Eyüp Baş, *Osmanlı Türklerinde Arapça Tarih Yazıcılığı*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 86-87.

30 Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/238.

31 Betül Can, "Osmanlı Medrese Tedrisatında Dini İlimlere Hazırlayıcı Bir Âlet İlimi Olarak Arap Dilinin Önemi", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*, (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/413.

32 Can, "Osmanlı Medrese Tedrisatında Dini İlimlere Hazırlayıcı Bir Âlet İlimi Olarak Arap Dilinin Önemi", 1/412.

33 Almuttasım Alali, *el-Muhâdeşetü ve eşâlibü tedsrîhâ li'n-nâtiqîne bi jayrihâ* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 2018), 17.

34 Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 65.

öğretiminin gelişmesi ve yayılmasındaki önemli rolü inkâr edilemez bir hakikattir.³⁵

1.1. Medreselerde Arapça Öğretimi ve Okutulan Eserler

Kuruluş amacı hem toplumun din, ilim ve eğitim hizmetlerini hem de devletin idari işlemlerini yürütecek personeli yetiştirmek olan medreselerde³⁶ Nizâmülmülk döneminde olduğu gibi Osmanlı'da özellikle de Anadolu'daki bu kurumlarda³⁷ Ehl-i sünnet mezheplerinden Hanefî fıkıh üzere ders verilmiştir.³⁸ Kur'ân, ilmihal ve yazı gibi derslerin okutulduğu³⁹ sıbyan mekteplerinin devamı olarak orta ve yükseköğretim veren klasik Osmanlı medreseleri, "Haşîye-i Tecrid" (yirmili), "Miftah" (otuzlu), "Telvih" (kırklı), "Hâric" ve "Dâhil" (ellili) gibi okutulan kitaplara ve müderrisin aldığı maaşa göre isimlendirilmiştir.⁴⁰ Okutulan kitapların içerdiği konular dersin müfredat programını oluşturmuştur. Herhangi kitapta olmayan ya- hüt eksik olan konular okutulacak olan bir sonraki kitaplarla tamamlanmıştır.⁴¹

Belirli kitapların okutulması prensibine göre çalışan bu medreseler hoca ve kitap merkezli olduğu için okunan kitabın bitmesiyle bir üst sınıfa geçilebilmiş, bu nedenle de eğitim süresi öğrencinin başarısına göre farklılık göstermiştir.⁴² Dolayısıyla bugünkü anlamda kesin bir öğrenim süresinden bahsedilememektedir. Ancak yukarıda adı geçen medreselerin her birinin asgari 1-2 yıl eğitim verdiği düşünülmektedir.⁴³

Osmanlı medreselerindeki dersler işlevleri ve değerleri bakımından 'ulûm-i âliye [العلوم الآلية] ve 'ulûm-i 'âliye [العلوم العالية] adıyla iki kısma ayrılmıştır. Sarf, nahiv, belâgat, lûgat, mantık, kelâm, felsefe, tarih, coğrafya, hesap ve hendese ile ilgili dersler 'ulûm-i âliye (alet ilimleri), Kur'ân, hadis ve fıkıh gibi dersler ise 'ulûm-i 'âliye (yüksek ilimler) başlığı altında okutulmuştur. Arapça ise medreselerde okutulan eserlerin Arapça yazılmasından dolayı, bu ilimlerin okunup idrak edilmesine yarayan alet ilmi olarak öğretilen ilk ilim olmuştur.⁴⁴

Osmanlı medreselerinde dersler kitapların hacimleri açısından iktisâr [اقتصاد] (başlangıç), iktisâd [اقتصاد] (orta) ve istiksâ [استقصاء] (ileri) olarak üç mertebeye ayrılmıştır. Sarf, nahiv ve belâgat gibi Arap diliyle ilgili dersler de bu düzene uygun olarak işlenmiştir. İlk olarak öğrencinin Arapça kelimelere alışması için daha çok İbn Melek, Abdullatîf b. Feriştâ'nın (ö. 821/ 1418'den sonra)⁴⁵ *İbnu'l-Feriştâ* ya da *Lûgat-ı Feriştâzâde*⁴⁶ isimli eseri okutulduktan sonra

35 Ahmet Altun, *Türklere Arapça Kelime ve Gramer Öğretim Yöntem ve Teknikleri Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 104-105.

36 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, (Ankara: Pegem Akademi, 32. Basım, 2019), 66.

37 Mustafa Ergün, *Suriye Mısır ve Anadolu Medreseleri (15. Yüzyıl Ortalarına Kadar)*, (Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2015), 184.

38 Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 19.

39 Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 1-2, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 86; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 187; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 88.

40 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 11.

41 Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", 280.

42 İlhan Yıldız, "Osmanlı'da Medrese: İşleyiş Tarzı ve Ortaya Çıkan Sorunlar" *Vakıflar Dergisi*, 33 (2010), 128.

43 Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 67.

44 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, 20.

45 Fatih Sarıkaya, "İbn Melek ve Ailesi", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/ 1 (Mart 2017) 641.

46 Şükran Fazlıoğlu, Ta'lîm ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı",

bütün ilimlerin önceliklisi olan ve kelimelerin Arap diline uygun olarak telaffuz edilmesini amaçlayan⁴⁷ sarf ilmi ile başlangıç yapılmıştır. İktisârın aşağı rütbesinde *Emsile ve Binâu'l-efal*, orta rütbesinde *Maşşûd*, yüksek mertebede ise Ebû'l-Meâlî İzzüddîn Abdülvehhâb b. İbrâhîm b. Abdülvehhâb ez-Zencânî el-Hazrecî'nin (ö. 655/1257) *İzzi* kitabı okutulmuştur. İkinci mertebe olan iktisâdın aşağı rütbesinde Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un (ö. 8/14. yüzyılın başları) *Merâhî*'i, yukarı rütbesinde ise İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus'un (ö. 646/1249) eş-Şâfiye kitabı okutulmuştur. Üçüncü ve son mer-tebe olan istiskâda ise Şâfiye'nin şerhleri⁴⁸ okunup takrir olunmuştur. Sarf ilmi bu şekilde tamamlandıktan sonra lafzın cümle içindeki durumunu ve bu durumuna göre irâbını inceleyen nahiv ilmine başlanmıştır.⁴⁹

Nahiv ilminde de aynı yöntem takip edilmekte olup iktisâr mertebesinin aşağı rütbesinde Abdülkahir b. Abdurrahman el-Cürçânî'nin (ö. 474/1080) *Avâmil*'i, yukarı rütbesinde ise Nâsır b. Abdusseyid el-Mutarrızî'nin (ö. 610/1213) *Mişbâh*'i okutulmuştur. Sonra iktisâdın orta rütbesinde İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ve İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *Elfiyye*'si, yüksek mertebesinde ise Nûrüddîn Abdurrahman b. Nizâmiddîn el-Câmî'nin (ö. 898/1490) *Molla Câmî*'si, en son mer-tebe olan istiksâ mertebesinde ise İbnü'l-Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) *Muğnî'l-lebîb*'i okutulmuştur. Sarf ve nahiv ilmi tamamlanınca belâgat ilmine geçilmiştir. Ancak belâgatten önce mantık ve âdâb derslerinin okunmasının daha uygun olmasından dolayı müderrisler tarafından bu ilimlerin tahsilinden sonra belâgat ilminin okutulması uygun görülmüştür.⁵⁰ Bunlardan âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara adı altında işlenen derslerin amacı öğrenciyi tartışma ve araştırmada hatadan uzak olmasını sağlamaktır. Bu dersin iktisâr rütbesinde müellifinin lakabıyla anılan *Taşköpri Şerhi*⁵¹ iktisâd rütbesinde Kemâlüddîn Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin (ö. 905/1500) kaleme aldığı ancak *Meş'ud-i Rûmî* olarak meşhur olan *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*⁵² ile *Hüseyin Efendi*,⁵³ okutulmuştur. İk-

Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi, 1/18 (Haziran 2005) 133.

47 Adıgüzel, *İzzi Mefhumu ve İlâller*, 3.

48 Bu şerhler arasında en çok rağbet gören Çarperdi Fahreddin Ahmed b. el-Hasan b. Yusuf'un (ö. 746/1335) yaptığı şerh olmuştur. Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Ve Okutulan Ders Kitapları", 288.

49 Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, (İstanbul: İfav Yayınları, 23. Basım, 2020), 13.

50 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, (İstanbul: İz Yayınları, 1997), 70-71; Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", 284.

51 İsamüddin Ebû el-Hayr Ahmed b. Muslihiddin Mustafa b. Hayreddin Halil el-Rûmî el-Hanevî'nin (ö. 963/1561) yazdığı *Âdâb Risâlesi*'ne yine kendisinin kaleme almış olduğu şerhidir. Kaynaklarda *Âdâbu'l-molla ebi'l-hayr ve Âdâbu'l-başhs ve'l-münâzara* şeklinde de geçmektedir. İlker Kömbe, "Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlimi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1/20 (2006), 144.

52 Adı geçen müellif tarafından Şemseddin es-Semerkindî (ö. 702/1303) tarafından kaleme alınan *Âdâbü's-Semerkindî* risalesine yazılan şerhtir. Adem Güney, "Kemâlüddîn Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî* Adlı Eserinin Tenkitli Neşri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/21 (2010), 85-86.

53 Nebî Efendîzâde el-Uşşakî (ö. 1200/1785) Şah Hüseyin isminden ve Hüseyin Efendi kitabından bahsetmektedir fakat Şah Hüseyin ismiyle tam olarak kimi ve hangi eseri belirttiği açık değildir. Katip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) vermiş olduğu bilgiye göre Nebî Efendîzâde'nin Mevlana Şah Hüseyin veya el-Fazıl Şah Hüseyin diye bilinen Şah Hüseyin'i (ö.?) ve onun Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar el-İcî'ye (ö. 756/1355) yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı haşiyesi veya Kemaluddin eş-Şirvanî'nin es-Semerkindî'ye yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı talikasıdır. Kömbe, "Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlimi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi", 145.

tisârın aşığı ve yukarı rütbesinde ise *Kadı Adud Metni*,⁵⁴ *Şerh-i Hanefiyye*⁵⁵ ve *Haşiyetü'l-Mir'î*⁵⁶ tahkik ve tetkik edilerek işlenmiştir.⁵⁷

Sözün hem fasih hem de durumun gereğine (müktezâ-yı zahire) uygun şekilde ifade edilmesini konu edinen⁵⁸ belâgat ilminin iktisâr mertebesinde Ebû'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatib Muhammed b. Abdirrahman b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî'nin (ö. 739/1338) Siracüddin Ebû Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* isimli eserinin üçüncü kısmının özeti olan *Telhîsu'l-Miftâh*'i, iktisâd mertebesinde Sadüddîn Mesûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasarü'l-meânî* olarak meşhur olan *Muhtasarü'l-Mutavvel*'i, son olarak istiksâ mertebesinde ise yine Teftâzânî'nin *Mutavvel*'i ve Kazvîni'nin *Îzâhu'l-me'anî* kitapları okutulmuştur.⁵⁹ Medrese sisteminde Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* eserine Seyyid Şerîf Cür-cânî'nin *Mişbâh* adını verdiği ve *Şerh-i Miftâh* olarak anılan eseri okutulduğu için "Miftah" sınıfı da mevcuttur.⁶⁰ Her aşamasında farklı eserlerin okunduğu bu sistem sayesinde öğrenci Arapça öğrenimini belli özellikteki metinleri anlayıp yorumlayacak derecede sağlam temeller üzerine bina etmiş oluyordu.⁶¹

Buraya kadar adları verilen ders kitapları Kânûn-i örfiye-i Osmânî,⁶² Kânûn-i talebe-i ulûm⁶³ gibi kanunnameler ve Fatih'in vakfiyesi gibi bazı vakfiyelerde belirtildiği üzere Osmanlı medreselerinde okutulan kitapların en meşhurlarıdır. Ancak bu medreselerde okutulan ders kitaplarının bunlardan ibaret olduğunu söylemek güçtür. Şöyle ki Kânûn-i örfiye-i Osmânî'deki "Şuyûh-i müderrisin... vesâyir ihtiyâr ettikleri kitapları aydalar (anlatılar)." ifadesinden müderrislerin bazı temel ilimler ve bu ilimlerle alakalı eserlerle beraber onları anlamaya yardımcı eserleri de okuttukları anlaşılmaktadır.⁶⁴

Osmanlı âlimlerinin yazdığı eserler ders programında pek fazla yer almamıştır. Med-

54 Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar el-İcî tarafından kaleme alınan eser, kaynaklarda *Risâle-i Kadı Adudüddin, Âdâbu'l-'allâme Adudüddin, Âdâbu'l-bahş, el-Âdâbu'l-Adudiye ve er-Risâletü'l-Adudiye* adlarıyla da geçmektedir. Kömbe, "Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlimi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi", 143.

55 Muhammed Şemsüddin Molla Hanefî et-Tebrizî (ö. 900/1494) tarafından kaleme alınan eser, kaynaklarda *Şerhu Mevlâna Muhammed el- Hanefî et-Tebrizî ve Şerhu âdâbi'l-Adudüddin* şeklinde de geçmektedir. Eser, el-İcî'nin *Âdâb Risâlesi*'ne yazılan şerhlerin en önemlisidir. Kömbe, "Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlimi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi", 143.

56 Mîr Ebû el-Feth Muhammed b. Emin b. Ebû Said Tâceddin es-Saidî el-Erdebilî (ö. 875/1470 civarı) tarafından Muhammed Hanefî et-Tebrizî'nin eserine yazılan haşiyedir. Kömbe, "Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlimi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi", 144.

57 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 72.

58 Şeyh Emin Bekrî, *el-Belâğatu'l-'Arabîyye fî sevbihe'l-cedîd*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1410/1990), 1/45.

59 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 72.

60 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, 27; Baltacı, XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri, 122.

61 Betül Can, *Fatih Döneminden Tanzimat'a Kadar Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 281.

62 Temeli İslâm'a dayanan ve çoğunlukla padişahın iradesiyle ortaya konulan kurallardır. Koray Ergin, "Osmanlı Devleti'nde Kanunnamelerden Nizamnamelere Geçiş", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 39 (Aralık 2016), 5-6.

63 Talebe ve müderrislerin eğitim ve öğretim esnasında uyması gereken kuralları içeren kanunlardır. Yase-min Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlimiye Kanûnnâmeleri ve Medrese Eğitimi", *Belleten Dergisi*, 78/283, (Aralık 2014), 958-959.

64 Baltacı, XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri, 120.

reselerde okutulan eserlerin çok azı hariç Osmanlıdan önceki âlimler tarafından kaleme alınmıştır. Ancak Taşköprizâde'nin biyografisi ve *Kevâkib-i seb'a*'daki bilgilere göre bir programın tamamlanmasından sonra Osmanlı âlimlerinden Yakup Paşa b. Hızır Bey'in (ö. 891/1486) *Şerhu'l-Maqsûd'u*,⁶⁵ Vecîhuddîn Erzincânî'nin (ö. 871/1467) *Hâşiye 'alâ Fevâidî'z-Ziyâiyye*,⁶⁶ Müslihuddîn Karamânî'nin (ö. 809/1406) *Hâşiyetü'z-Zav'*⁶⁷ gibi eserlerin de okutulduğu⁶⁸ anlaşılmaktadır.

1.2. Osmanlı Eğitim Sisteminde Pratik Arapça

Osmanlı medreselerinde gerek öğretim usulünde gerekse öğretilen kitaplarda kayda değer değişiklikler II. Meşrutiyetin ilanından sonra gündeme gelmiştir.⁶⁹ 1910 yılında Medâris-i İlmiye Nizamnamesi ile birlikte medreselerde okutulan derslerde, öğretim yılında ve kaydolacak öğrencinin yaşında değişikliğe gidilmiştir.⁷⁰ Ancak yapılan bu değişiklikler istenilen sonucu vermemiştir. Yıllarca Arapça dersi aldığı halde Arapça konuşma ve yazma becerisi elde edemeyen öğrencilerin şikâyetleri artmış, ders programında Arapça mükâleme derslerinin yer alması istenmiştir.⁷¹ Bu maksatla özellikle de anadili Arapça olan bölgelerde öğretmenlik yapacak kişilerin Arapça konuşabilmeleri için bazı tedbirler alınmıştır.⁷²

Tanzimat'tan önce Osmanlıda eğitim öğretim alanında üç önemli kurum bulunmaktadır. İlköğretim basamağını sıbyan mekteplerinin, orta ve yükseköğretim basamağını medreselerin, üçüncü basamağını ise Enderun Mekteplerinin oluşturduğu bu eğitim kurumları Tanzimat dönemine kadar fazla değişikliğe uğramamıştır.⁷³ Tanzimat'ın ilanından sonra ise rüşdiye, idâdî ve sultanîler gibi Batı tarzı yeni okullar açılmaya başlamıştır.⁷⁴ 1847 yılında rüşdiyelere öğretmen yetiştirmek için Dâru'l-muallimîn mektebi kurulmuştur.⁷⁵ Bu mekteplerde medreselerdeki Arapça müfredatı esas alınmakla birlikte bu programdan farklı olarak pratik Arapça'ya da yer verilmiştir.

Bu amaçla 4 Temmuz 1867 yılında Şûrayı Devlet'ten Dâru'l-muallimîn'de yetişen ve Arapça konuşulan bölgelerde muallimlik edecek öğrenciler için hazırlanan mazbata şu şekildedir:

65 Yakup Paşa b. Hızır Bey b. Celaleddin el-Kâdî b. İbrahim'in (ö. 891/1486) meşhur *el-Maqsûd* adlı esere yazdığı şerhidir. Mehmet Yavuz, "IX. (XV) Asırda Arap Gramerine Dair Eser Yazan Bazı Osmanlı Âlimleri", *Şarkiyat Mecmuası Dergisi*, 16 (2011), 132-133.

66 Erzincanlı Vecîhüddîn Ömer b. Abdülmuhsin (ö. 871/1467) tarafından Abdurrahmân Câmî'nin *el-Fevâidî'z-Ziyâiyye* adlı şerhine yazılan haşiyedir. Yavuz, "IX. (XV) Asırda Arap Gramerine Dair Eser Yazan Bazı Osmanlı Âlimleri", 129-130.

67 Karamanlı Müslihiddin Mustafa b. Zekeriyya b. Aydoğmuş (ö. 809/1406) tarafından Tâcuddin el-İsferâyî'nin (ö. 689/1286) *ez-Zav'* adlı şerhine yazılan haşiyedir. Yavuz, "IX. (XV) Asırda Arap Gramerine Dair Eser Yazan Bazı Osmanlı Âlimleri", 118-119.

68 Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Ve Okutulan Ders Kitapları", 286.

69 Kütükoğlu, "Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arifesinde İstanbul Medreseleri", 1.

70 Mustafa Gündüz, *Osmanlı Eğitim Mirası Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 108.

71 M. Salih Vecdi, "Mükâlemat ve Temrinat-ı 'Arabîyye Dersi", *Sebilürreşad*, 11/261 (Ağustos 1329), 5-6.

72 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 572.

73 Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 1.

74 Kerim Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Rüştiye, İdadi ve Sultani Mekteplerindeki Arapça Derslerinin Yabancı Dil Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, 65 (Kış 2016), 315.

75 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 571.

“Ahalisi Arapça söyleyen mahaller Mekâtib-i Rüşdiyyesi muallimlerinin Arabî takrire iktidarları olmadıkça etfal-i Arabın istifade edemeyecekleri müsellemlerle bu babda görülen ihtiyaca medar-i ifa olmak üzere Suriye ahalisinden oldukça Türkçe öğrenmiş ve lisanın sarf ve nahvini görmüş adamlardan on kişi celbiyle Dâru'l-muallimîn tedris edilmesi hakkında mukaddemce mazbata tanzim ve takdim kılınmış olduğundan artık buradan talebe irsaline hacet kalmamış olup Dâru'l-muallimîn Arabinin usul-i tekellümünü talim için muallim tayini bahsine gelince bu suret dahi Dâru'l-muallimîn'den çıkacak talebenin umumen lisân-ı Arabî'nin nazariyat ve amelîyatına vukûfu tam kesb etmeleri gibi bir faide-i azîmeyi mütezammın olduğuna ve mûmaileyh Hamit Efendi ise bu işe tamam ehil bulunduğu binaen inîtişar-i maarif hususunda gösterilen measar-i celileye bir ilave-i cemile olmak üzere bervech-i istîfzan Dâru'l-muallimîn'de Arabî tekellümünü teshile mahsus ve muvakkat bir ders açılarak muallimliğine mûmaileyhin ol miktar maaşla tayini...”⁷⁶

Yukarıda verilen mazbata metninden Dâru'l-muallimîn'de okuyan öğrencinin daha önceden pratik Arapça'ya yönelik herhangi bir ders almadığı ve Arapça konuşma becerisinin eksik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Dâru'l-muallimîn'in kurulmasıyla buradan mezun olan öğrencinin pratik Arapça konusunda yeterli olduğu ve bu yüzden ayrıca mükâleme dersi görmesine gerek olmadığı ve Arapça eğitimi verecek hocaları kendilerinin yetiştirdikleri öğrencilerden temin ettikleri için ana dili Arapça olan bölgelerden hoca getirilmesine ihtiyaç kalmadığı görülmektedir.

Açılan Batı tarzı okullar, medreselerdeki Arapça öğretiminin sorgulanmasına sebep olmuştur.⁷⁷ Osmanlı medreselerinde öğretilen Arapça derslerini okumuş, ayrıca yabancı dil olarak Batı dili öğrenmiş Osmanlı mütefekkeri Ali Suavi de (ö. 1878) medreselerde okutulan Arapça öğretimi için şu ifadeleri kullanmıştır: “Sarfı pek çok ilâ ve tasrif belledim. Nahivden pek güzel irâb yapardım. Lâkin Arapça bir güzel nutuk irad etmesini veya bir hoşça mektup yazmasını hâlâ yapamadığım cihetle şu iki ilimden dahi müstefit olamadım desem doğru söylemiş olurum.”⁷⁸

Medreselerdeki programın yetersizliğine yapılan bu şikâyetler sonucunda tam anlamıyla bir değişiklik 1914 yılında Dâru'l-hilafeti'l-aliyye Medresesi'nin kurulmasıyla gerçekleşmiştir.⁷⁹ Bu medreselerin ders programında Arapça'dan sarf, nahiv, lügat, belâgat, kitabet-i Arabiyye gibi derslerin yanında konuşma melesini kazandırmaya yönelik “mükâleme” dersleri yer almış ve bu dersler buradaki programın tâli kısmında verilmeye başlanmıştır.⁸⁰ Programda özellikle pratik Arapça'ya önem verilerek öğrencinin Arapça konuşmasını geliştirme amaçlanmıştır. Mükâleme derslerinde Arapça konuşulmasına dikkat edilerek tüm sınıflarda günlük hayatta çok kullanılan cümlelerin öğretilmesi hedeflenmiştir.⁸¹ Programda sadece Arapça kelimeler hıfzettirilmemiş, mükâleme ve kısa metinlerin yazdırılmasına

76 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 573.

77 Ahmet Turan Arslan, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Arapça Öğretimi”, *XIII. Türk Tarih Kongresi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 805; Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, 279.

78 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, s. 102.

79 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 112.

80 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 263; Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 127; Baltacı, *XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 91.

81 Hasan Soyupek, İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 184.

yer verilerek öğrencilerin teorideki bilgileri pratiğe dökülerek pekiştirilmiştir.⁸² Bu amaca yönelik farklı bölgelerde çeşitli uygulamalar yapılmıştır. Konya'daki İslah-ı Medâris'te birinci sınıftan sonra Türkçe konuşmak yasaklanmıştır. Bu İslah-ı Medâris'te dil öğretiminde dört temel beceri olan konuşma, yazma, dinleme ve anlamayı esas alarak pratiğe önem veren "Berliç Yöntemi"⁸³ kullanılarak bir yıl gibi kısa bir sürede Arapça öğretimi hedeflenmiş, Türkçe konuşan öğrenciyeye "Mâtebe [معتبة] Metodu" uygulanarak Türkçe konuşması engellenmeye çalışılmıştır.⁸⁴ Medreselerdeki ıslah hareketleriyle klasik kitapların okutulmasından vazgeçilmemiş sadece klasik metottan modern metoda geçiş öngörülmüştür.⁸⁵ Yapılan bu değişiklik ise 1924 yılında medreselerin kapatılmasına kadar devam etmiştir.⁸⁶

Osmanlı Devleti'nde dil olarak Arapça öğretimi, iletişim dili olmaktan ziyade dinî amaçlar doğrultusunda ele alınmış,⁸⁷ müfredat programı da bu doğrultuda düzenlenmiştir.⁸⁸ Arapça öğretimi farz-ı kifaye olarak önemli addedilerek sarf, nahiv ve belâgat bilmek Arap dilini bilmek için yeterli görülmüş, buna mukabil Arapça konuşmak önemsenmemiştir.⁸⁹ Dolayısıyla Arapça öğretiminde sadece yazılı metinlerin anlaşılması yeterli sayılmıştır.⁹⁰ Ancak arzu eden öğrenci Arap bir memleketteki medreseye giderek Arapça konuşma becerisini ilerletebilmekteydi.⁹¹

Bütün bu anlatılanlardan ve medreselerde okutulan kitaplardan anlaşılan, medreselerde Arapça öğretiminin gramere dayandığıdır. Arapça öğretimindeki temel gayenin okuduğunu anlayabilen müderrisler, kadılar, fakihler ve müfessirler yetiştirmek olduğu göz önüne alınırsa anadil olarak Arapça'nın konuşulmadığı bir ülkede konuşma ve yazma becerisine önem verilmemesi garipsenecek bir durum değildir. Çünkü medreselerde ihtiyaca yönelik bir eğitim metodu izlenmiştir. Dolayısıyla bu konuda yapılan eleştiriler çok da isabetli değildir. Medreselerin hedefinin dilbilgisi öğretmek olduğu, pratiğe değil de teoriye önem verdiği düşünüldüğünde Osmanlı medreselerinin kendi hedefleri doğrultusunda başarılı olduğu gayet aşikârdır. Bir dilin gramerini öğrenmekle konuşulmasını öğrenmek çok farklı şeylerdir. Öncelikle bir dili konuşmak onun kültürüne de hâkim olmayı gerektirir. Osmanlı Devleti

82 Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İslah Hareketleri ve Din Eğitimi (1908-1918)*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Lisans Tezi, 1993), 203.

83 Ayrıntılı bilgi için bakınız. Hakkı Göktürk, "Berlitz Lisan Mektebi", *İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Neşriyat Kollektif Şirketi, 1961), 5/2548.

84 Bilerek veya hata ile Türkçe konuşan öğrencinin eline küçük bir tahta verildi. Öğrenci tahtayı elinden çıkarmak için öğrenciler arasında Türkçe konuşan başka bir öğrenci arardı. Eğer bulursa tahtayı hemen ona verir, bulamazsa ceza olarak akşama su taşıyıp temizlik yapardı. Bu şekilde "azarlama, paylama" anlamına gelen "itâb" [عتاب] sözcüğünden türetilmiş olan mâtebe ismindeki küçük tahta ile öğrenci tatlı bir şekilde cezalandırılarak Arapça konuşmaya sevk edilirdi. Caner Arabacı, *1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 508.

85 Soyupek, "İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi", 180-182.

86 Fahri Unan, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi", *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1/18 (2005), 79.

87 Sula, "Osmanlı Dönemi Batumlu Âlimler ve Arap Dili Konulu Eserleri: Mirzazâde Mehmed Sâlim Örneği", 3.

88 Arzu Aydın, *Amelî Mukâlemât ve Temrînât-ı 'Arabiyye'nin Günümüz Arapça Pratik Konuşma Kitapları ile Karşılaştırılması ve Arapça Öğretimindeki Yeri*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü Lisans Tezi, 2012), 1.

89 Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", 277.

90 Ömer Demircan, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*, (İstanbul: Ekin Eğitim Yayıncılık, 1990), 29.

91 Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 68.

de kendi kültürel yapısına çok daha fazla önem verdiği için İslâmî ilimleri anlayacak kadar Arapça öğretimini yeterli görmüştür. Bu noktada klasik Osmanlı medreselerinde Arapça'nın konuşulmasına ihtiyaç duyulmamıştır kanısına varabiliriz.

1.3. Osmanlı'da Pratik Arapça Konulu Çalışmalar

Osmanlı medreselerinden mezun olan kişilerin iyi bir şekilde Arapça eserleri okuyup anlayabilmelerine rağmen aynı şekilde Arapça konuştuklarını söylemek güçtür. Çünkü derslerde okutulan eserlerin dili her ne kadar Arapça olsa da anlatım Türkçe olarak yapılmıştır.⁹²

Osmanlıda Arapça yabancı dil olarak kabul edilmemiştir. Bu sebeple klasik Osmanlı medreselerinde Arap dili asırlar boyu aynı metot üzere öğretilmeye devam etmiştir. Dolaşısıyla Osmanlı'nın medrese sisteminde mükâleme dersi ve bu mahiyette kitapların olduğu söylenemez. Ancak Tanzimat'tan sonra açılan yeni mekteplerde okutulan Arapça ders kitaplarında yapılan değişiklikler sonrası mükâleme de bu kitaplarda yerini almıştır. Bu mekteplerdeki kitaplar klasik tarzın dışında kaleme alınmıştır. Bu kapsamda Arapça'nın Türkçe anlatılarak öğretilmesi amaçlanmıştır. Arapça'yı daha kolay şekilde öğretmek için yeni yöntemlere başvurularak Avrupa'da uygulanan metotlar takip edilmiştir.⁹³

Tanzimat sonrası Arapça öğretiminde kullanılan ve yeni metotla yazılan pek çok sarf ve nahiv kitabı bulunmaktadır.⁹⁴ Burada gramer konularıyla birlikte içerisinde mükâlemeye de yer veren Mustafa Hicabi'nin *Tatbikât-ı kâvâid-i 'Arabîyye*'si, İsmail Yusuf'un *Ta'lim-i 'Arabî*'si, Ali İrfan Eğribozi'nin *el-Mulahhâş* yahud *Teshîl-i 'Arabî*'si, Zeki Meğamiz'in *Miftâhu mükâleme-i 'Arabîyye*'si, İsmail Hâmetî'nin *'Uşûl tedrîs-i 'Arabî*'si, Süleyman Sırrı'nın *Teshîlu'l-lehçe ve's-sarf fi uşûli'l-mükâlemetü'l-'Arabîyye*'si, Babanzâde Ahmet Naim'in *Şarf-ı 'Arabî ve Temrînât-ı* ile Süleyman Tevfik'in *Gâyetü'l-ereb fi te'allüm-i lişân-i-'Arab* eserlerini örnek olarak gösterebiliriz.

Yukarıda isimleri zikredilmekle yetinilen müellif ve eserlerinin ardından dilin sadece pratik yönünü ele alan İsâ Ruhî Şirvanî ve *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî* adlı eseri ele alınacaktır.

2. İsâ Ruhî Şirvanî ve *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*

2.1. İsâ Ruhî Şirvanî ve Hayatı

Kaynaklarda hakkında biyografik bir çalışmaya rastlayamadığımız İsâ Ruhî Efendi'nin ismi, makalenin konusu olan eseri ve *Teshîl-i Fârisi* adlı diğer eserinin kapak kısmında⁹⁵ İsâ Ruhî Şirvanî olarak geçmektedir. Bunun yanında müellifin 1325-1327/1907-1909 tarihlerinde Maarif Nezareti Celile'sine yazmış olduğu arzualde ise ismi İsâ Ruhî olarak geçmek-

92 Selim Hilmi Özkan, "Osmanlı Devleti'nde Eğitim Dili ve Yabancı Dil Meselesi", *Eğitime Bakış Dergisi*, 39, (Ocak-Mart 2017), 54-55.

93 Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 181.

94 Fâris eş-Şidyâk'ın (ö. 1305/1887) *Gunyetü't-tâlib ve münyetü'r-râgib fi's-sarf ve'n-naḥv ve hurûfi'l-meânî* eserinin nahiv kısmı, Ahmed Hamdi Şirvânî'nin (ö. 1307/1890) *Telḥîş-i sarf ve naḥv'i*, Mehmed Zihni Efen-di'nin (1846-1913) *el-Müntehâb ve'l-müktedâb fi kâvaidi's-sarf ne'n-naḥv'i*, Hanbelizâde Muhammed Şâkir'in (1876-1958) *Temrîni ve i'râbi lişân-i 'Arabî* bunlardan bir kaçıdır.

95 İsâ Ruhî Şirvanî, *Teshîl-i Fârisi* (Mekke: Hicaz Matbaası, 1321/1903), 1.

tedir.⁹⁶ Mahir İz'in (ö. 1974) hayatını kaleme aldığı *Yılların İzi* kitabındaki "... Farisi muallimimiz Dağistanlı İshâ Ruhî Efendiye ve okuttuğu *Gülistan*'ı çok iyi hatırlıyorum. Oğlu Tahir de sınıf arkadaşımıdır." ifadelerinden onun Azerbaycan'ın Şirvan bölgesine⁹⁷ mensup olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸

Müellifin hangi tarihte doğduğuna dair kesin bilgiye ulaşılamasa da hangi dönemde yaşadığı elde edilen bilgiler doğrultusunda tespit edilebilir. Bu çalışmada üzerinde durulan eserin ihtar kısmında dönemin padişahı II. Abdülhamid Han'ın isteği üzerine kaleme aldığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla müellifin Abdülhamid Han'ın tahtta olduğu 1876-1909 yılları⁹⁹ arasında yaşadığı, ayrıca bu eserin 1317/1899'da ve Farsça *Teshîl-i Faris* adlı eserinin 1321/1903 yılında basılmış olması kendisinin bu tarihlerde hayatta olduğu yönünde yorumlanabilir.

2.2. Eğitimi ve Görevleri

İshâ Ruhî Efendi'nin eğitim hayatı hakkında kaynaklarda ve arşiv belgelerinde detaylı bilgi yer almamakla birlikte müellif, yukarıda zikredilen arzuhalde Dârü'l-muallimîn'den yüksek derece şahadetname ile mezun olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰ Ayrıca almış olduğu vazifelerden de kendisinin dönemin şartlarına uygun iyi bir eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. Zira *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî* eserine yazılan takrizlerden kendisinin sanki Mekke ehlinin bir evladı gibi Arapça'ya vakıf olduğu belirtilmektedir.¹⁰¹ Yine gerek Farsça eser kaleme almasından gerekse Mahir İz'in "Farisi muallimimizden okuduğum *Gülistan*'ı..."¹⁰² ifadesinden Farsçaya da vakıf olduğu görülmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda müellifin ana dili Türkçe dışında Arapça ve Farsça iki dilde de eğitim verecek derecede iyi bir eğitim sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı eğitim sisteminde ilmiye sınıfını tercih ederek muallimlik görevinde bulunmuş olan müellifin ilk göreve ne zaman başladığı hakkında herhangi bilgiye ulaşamadı. Eserini yazdığı dönemde Mekke-i Mükerrerme Mekteb-i Rüşdiyesi muallim-i evveli görevinde bulunan müellifin¹⁰³ eserine yazılan takrizde, Mekteb-i Rüşdiye'nin açıldığı 1310/1892'den beri burada muallimlik yaptığı belirtilmektedir.¹⁰⁴ Müellifin Maarif Nezareti Celile'sine yazmış olduğu dilekçedeki

"fî 22 kânunuevvel 1308 tarihinde Mekke-i Mükerrerme Mekteb-i Rüşdiyesi muallim-i evvelliğine tayîn kılınarak on iki buçuk sene belde-i mübârekede ifâ-yı hüsn-i hizmet etmekte iken üç yüz yirmi senesinde kendi arzum üzerine Medine-i Münevvere İdâdîsi Arabî, Fârisî, Türkî

96 Osmanlı Arşivi (BOA), No. 23, 1327/1909.

97 Tarihi bir bölge olan ve genel hatlarıyla Kür nehrinden Güney Dağistan sınırına kadar olan kısmı teşkil eden Şirvan, Azerbaycan'ın 1991 yılında bağımsızlığını kazanmasıyla tekrar Azerbaycan Devleti'nin bir parçası olmuştur. Mustafa Aydın, "Şirvan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 204-206.

98 Mahir İz, *Yılların İzi*, (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 7. Basım, 2019), 23.

99 Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/ 217-223.

100 BOA, No. 23, 1327/1909.

101 Şirvanî, *Mükâleme-i 'Arabî ve't-Türkî*, 2/173.

102 İz, *Yılların İzi*, 23.

103 Şirvanî, *Mükâleme-i 'Arabî ve't-Türkî*, 1.

104 Şirvanî, *Mükâleme-i 'Arabî ve't-Türkî*, 2/173.

muallimliğine maaş-ı sâbıkam olan dokuz yüz kuruşla tahvîl-i memuriyet ederek şimdiye kadar ifâ-yı vazife etmekteyim.”¹⁰⁵

ifadelerinden onun 1308/1890 yılında Mekke’de göreve başladığı, burada on iki buçuk yıllık görevinden sonra kendi arzusuyla 1320/1902 yılında Medine-i Münevvere Mekteb-i İdadisi’ne tayin istediği ve adı geçen okula kavâ'id-i Türkiye ve mâlûmât-ı medeniye muallimi olarak atanarak Arapça, Farsça ve Türkçe müderrisliği yaptığı anlaşılmaktadır. Dilekçe üzerinde bulunan iki adet pulun tarihi, müellifin 1325-1327/1907-1909 yıllarında halen görevde olduğuna işaret etmektedir. Bunun doğruluğunu aynı şekilde Mahir İz’in Medine’de öğrenci olduğu yıllar da teyit etmektedir.

Dilekçenin devamında yer alan ifadelerinde müellif, ailesinin kalabalığı ve yaşadığı şehrin pahalılığından dolayı ihtiyaç içinde kaldığı ve bu sebeple de Medine-i Münevvere’de Dâru'l-muallimîn müdürlüğüne tayin istediğini belirtmiştir.¹⁰⁶ Buradan müellifin bakmakla yükümlü olduğu aile efradının olduğu ortaya çıkmaktadır.

1890-1909 yılları arasında Mekke-i Mükerrerme Rüşdiyesi ile Medine-i Münevvere İdadisinde görev yapan İsâ Ruhî Efendi’nin Maarif Nezareti bünyesinde bulunduğu vazifelerinden ve Medine-i Münevvere’de Dâru'l-muallimîn müdürlüğüne tayin talebinden görevinde başarılı olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Türkçenin yanında Arapça ve Farsça dillerine olan vukûfiyeti ve dönemin padişahı Abdülhamid Han’ın kendisinden mükâlemeye dair bir eser yazmasını istemesi onun dil konusunda yetkin bir kişilik olduğunu ortaya koymaktadır.

2.3. Eserleri

Yaptığımız araştırmalar neticesinde İsâ Ruhî Şirvanî’ye ait günümüze ulaşan iki eser tespit edilebilmiştir.

Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî

İlgili başlık altında ayrıntılı olarak tanıtılacak olan eserdir.

Teshil-i Faris

İsâ Ruhî Şirvanî’nin Mekke’deki derslerinden özet mahiyetinde, Farsçanın öğretimi amacıyla Farsça kaleme aldığı çalışmasıdır. 62 sayfadan oluşan eser 1321/1903 yılında Hicaz matbaasında basılmıştır.

Eserinde Abdülhamid devrinde Farsçaya verilen önemden bahseden müellif, kendisinin de Mekke-i Mükerrerme Mekteb-i Rüşdiyesinde bu dil üzerine eğitim aldığını ve bu derslerden iktibasla özet bir çalışmayı hazırladığını ifade etmiştir.¹⁰⁷

105 BOA, No. 23, 1327/1909.

106 BOA, No. 23, 1327/1909.

107 Şirvanî, *Teshil-i Farisi*, 2.

2.2. Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî

2.2.1. Eserin Adı ve Telif Sebebi

Müellifin Mekke-i Mükerrerme Mekteb-i Rüşdiyesi için kaleme aldığı *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî* eseri 1317/1899 yılında Hicaz Matbaası'nda basılmış olup 96 sayfadan oluşmaktadır. Eser, adından anlaşıldığı üzere Arapça ve Türkçe konuşmayı öğretmek amacıyla kaleme alınmıştır. Yazar, bu eserin telif sebebini “İhtar” kısmında şu şekilde açıklamıştır:¹⁰⁸

“Cenâb-ı Hakk Feyyaz-ı Mutlak'ın nev-i beşere in'am ve ihsan buyurduğu akıl ve idrak bir cevher-i nûranîdir ki insan bil cümle mâkulât ve mahsûsâtı akıl vasıtasıyla i'z'an ve idrak ederek malumatı mustahsilesini ebnaî cinsini ifade ve abnaî cinsinin dahi müktevsebatı akliyesini istifade ancak nutk ve tekellümle olacağı, iş bu nutk ve tekellüm dahi akvamı beşerin yek diğerinin elfaz ve lügat ve istilâhatı kavmiyelerine kesb ve vukufu mümkün olabileceği ve birbirine hemcivâr bulunan ve alel mahsus idare-i vahide tahtında yaşayan bilcümle akvamı yek vücut oldukları cihetle yek diğerinin lisanını bilmek behemehâl lazım gelir.¹⁰⁹ ifadelerinin devamında:

Muallim-i evveliyile mübahim bulunduğum Mekke-i Mükerrerme (Şerrafehallahü Teâlâ ilâ yevmi'l-kıyame) Mekteb-i Rüşdiyesinde evlad-ı vatanın ta'lim ve terbiyeleri uğurunda her vechle sa'y ve ikdâm olunmakta ise de evlad-ı Arap'ın Türkçeyi ve ebnaî Türk'ün Arapça'yı taallüm ve tekellüm hususlarında ğayetü'l-ğaye suubet çekmekte oldukları nazar-ı i'tinayı alınarak ifade ve istifâdenin bi't tecrübe, bir derece suhûletle vücut bulması gözetilerek beyne nas teâmül ve müteârif olan elfaz, lügat ve istilâhat üzere böyle bir mecmuanın cem ve telifine sebebi yegâne olmuştur.¹¹⁰ sözleriyle bu amaca vurgu yapmaktadır. Yine aynı bölümdeki:

“İşte bu dakikaya mebnîdir ki vücud-ı hümâyûnları mahza bu millete bir mevhibe-i rabbani olan pâdişâh-ı 'âliyetbâr ve şehriyâr-ı ma'arif disâr-ı sultân-ı peymdânî es-sultan Abdülhamîd-i sâni efendimiz hazretleri ta'mîm-i ma'arif hususunda hem bezil ve sarf buyurmakta olduklarını çeşmi iftihar ile görmekte ve iş bu nimete nailiyemizden dolayı kendimizi bahtiyar addetmekteyiz.”¹¹¹ ifadesinden onun bu eseri dönemin padişahı Abdülhamid Han'ın talebi üzerine kaleme aldığı anlaşılmaktadır.”

Müellif, ifadelerinde insanın bilgilerini aktarırken konuşma melekесinin önemine, bunun için de aynı tebaa altında yaşayan halkların en azından birbirleriyle anlaşacak kadar dillerini bilmelerinin zorunlu olduğuna dikkat çekmiştir. Gerek Türklerin gerekse Arapların birbirlerinin dillerini öğrenirken zorluk çektiklerine dikkat çeken müellif, yaşanan bu zorluğu bir nebze olsun kolaylaştırmak için böyle bir eser yazdığını ifade etmiştir. Bu bağlamda eser Arapça ve Türkçe iki lisana da hizmet etmektedir.

2.2.2. Eserin Tertibi

Îsâ Ruhî, *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî* isimli eserinde takip ettiği yöntem hakkında iki dil birbirine muhalif olsa da Ümmü'l-kurâ (Mekke) ahalisinin lügat ve istilâhı hepsinden

108 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*, 2.

109 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*, 2.

110 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*, 2-3.

111 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*, 2.

yaygın olduğunu, usul, sarf, nahiv ve meşhur lügatlere riayet olunmayarak eserin hazırlandığını ve bu sebeple bu işin erbaplarından risâlede görünen hataları dikkate almamaları gerektiğini ifade ederek kısa bir bilgi vermiştir.¹¹² Müellif, eserinin kullanımı kolaylaştırmak amacıyla fihrist yerleştirmiş, ardından eseri kaleme alma amacının yanında konuşma mekesine, dil öğretiminin önemine ve bu sürecin zorluğuna dair bilgilerin de yer aldığı “İhtar” bölümüne yer vermiştir. Eserin gövdesini oluşturan metin kısmı dört bab, on altı fasıl ve tatbikat başlığı altında altı bölümden oluşmaktadır. Eserde sayfa düzeni genellikle dört sütun halinde olmakla birlikte 83. ve 96. sayfaları içeren tatbikat başlıklı son bölüm iki sütun şeklinde düzenlenmiştir. Dört sütunun 1. ve 3. sütunlarında Arapça kelimeler, 2. ve 4. sütunlara Türkçe karşılıkları yazılmıştır. Bununla birlikte bazen konuya göre sütun sayılarında farklılık olabilmektedir. Mesela harflerin anlatıldığı 8. sayfada sütun sayısı altı iken usulü'l-efalin verildiği 12. sayfada sütun sayısı üçtür. Yine 76. sayfadaki aylar, 80, 81 ve 82. sayfalardaki sayılar konusu altı sütunda, mükâlemeler ise iki sütun halinde düzenlenmiştir.

Bab ve fasıllarının tertibinde pek fazla farklılık görülmeyen eserin konu başlıkları şöyledir:

1. Bab: Zamirler ve kullanım şekillerinden,
2. Bab: Fiiller ve çekimlerinden,
3. Bab: Harflerin manasından,
4. Bab: İsimler ve kısımlarından oluşmaktadır.

Bu bab başlığı altında yer alan 16 fasıl içerikleri itibariyle şöyledir;

- 1 ve 2. Fasıl: Hayvanlardan,
3. Fasıl: Tabii fiiller, yerilen ve övülen sıfatlar, illetler, hastalıklar ve renklerden,
4. Fasıl: Elbiseler, takılar ve süslerden,
5. Fasıl: Makam ve rütbe sahipleri, meslek ve zanaat isimlerinden,
6. Fasıl: Gök cisimleri ve yeryüzü cisimlerinden,
7. Fasıl: Madenlerden,
8. Fasıl: Tohumlar, sebzeler, meyveler, ağaçlar ve çiçeklerden,
9. Fasıl: Yiyecek ve içeceklerden,
- 10, 11 ve 12. Fasıl: Şehirler, evler, evin kısımları ve ev aletlerinden,
13. Fasıl: Zaman ve vakitlerden,
14. Fasıl: Askeri ve savaş aletlerinden,
15. Fasıl: Deniz taşıtları ve ticaretinden,
16. Fasıl: Sayılar ve kısımlarından oluşmaktadır.

6 konudan oluşan tatbikat başlığı;

112 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*, 3.

1. Bölüm: İmanın ve İslâm'ın şartlarından,
2. Bölüm: Allah'ın zati ve subûti sıfatlarından,
3. Bölüm: Mükellefin fiilleri ve kısımlarından,
4. Bölüm: Şer'i delillerin açıklanmasından,
5. Bölüm: Hikmetli sözler ve atasözlerinden,
6. Bölüm: Halk arasındaki konuşma ve diyaloglardan oluşmaktadır.

Müellif, yukarıda zikredilen konuları işledikten sora sonuca dair herhangi bir başlığa yer vermeden hamd ve şükür ile 96 sayfalık eserini bitirmiştir.

Eser, öğrencilerin anlayabileceği misaller ve çeşitli bilgiler içermektedir. Ayrıca yazar, eserinde dini ve ahlaki bilgilere de yer vermektedir. Eserin kelime hazinesi bakımından da oldukça geniş olduğu dikkat çekmektedir.

2.2.3. Müellifin Yöntemi

Eserin tertibini yukarıda aktarıldığı şekilde belirleyen İsâ Ruhî, konuları işlerken uyguladığı yöntem şu şekildedir:

Eserine “Fihrist”¹¹³ kısmında işlediği konu başlıklarına yer vererek başlayan müellif, konu başlıklarından sonra mukaddime denilebilecek “İhtâr”da¹¹⁴ eserin telif sebebini açıklamış ve burada dönemin padişahı II. Abdülhamid'in isteği üzere eseri kaleme aldığını ve bundan duyduğu mutluluğu ifade etmiştir.

Kitabın asıl metnine geçen müellif, besmele, hamdele ve salveleden sonra Osmanlı Türkçesinde kullanılan 33 harfi zikrederek konuya giriş yapmış, ardından resmî (ع - و) ve harfî (و ي ؤ ا ء) hareketleri ve telaffuz şekillerini tanıtmıştır.¹¹⁵ Burada “Kaide” ve “Tenbih” başlıkları açılmıştır. Kaide başlığında Türkçe kelimelerin telaffuzunda geçerli iki kuraldan bahsedilmiştir. Bunlar ince harfle başlayan kelimelerin sonunun ince ile biteceği, kalın harfle başlayanların ise kalın ile biteceği şeklindedir.¹¹⁶ İkinci başlıkta ise Arapça bazı harflerin mahreçlerinin Türkçedeki ile uyum sağlamadığının altı çizilmiştir. Bu bağlamda ص, ث, س harflerinin س mahreciyle, ظ, ض, ذ harflerinin ذ mahreciyle, ح ve ه harflerinin tek mahreçle çıktığı ve son olarak da ع harfinin ا gibi telaffuz edildiği belirtilmiştir. Devamında Arapça ibarelerin Türkçe aktarılmaya gayret edildiğine ayrıca sarf kurallarına aykırı olanların ammiceden (halk dili) kaynaklı olduğuna dikkat çekilmiştir.¹¹⁷ Bu kısımdaki açıklamalar genellikle Arapça olarak yapılmıştır. Bundan sonra eserin yazımına Arapça ve Osmanlıca olarak devam edilmiştir.

Daha sonra 4 bab,¹¹⁸ 16 fasıl¹¹⁹ ve 6 bölümden¹²⁰ oluşan tatbikat başlığı altındaki konular

113 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 2-3.

114 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 3-4.

115 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 6-7.

116 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 7.

117 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 7.

118 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 8-42.

119 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 42-82.

120 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 83-96.

işlenmiştir. Eserde, her sayfanın başında, bazen de yeni konuya geçince Arapça kelime ya da cümleler “Arabî”, Türkçe karşılıkları ise “Türkî” başlığı altında yer almıştır. Bunun yanında müellif, konu başlıklarının Arapça karşılıklarını parantez içinde zikretmiştir.

Konular işlenirken bol bol misaller verilmiştir. Günlük konuşma lisanında kullanılan bazı tabirler ve kısa konuşma örnekleri bulunmaktadır. Bunun yanında bir Müslüman öğrencinin öğrenmesi gereken “akâid, ilmihal” gibi temel konular üzerinde durulmuş,¹²¹ çeşitli konulara dair hikmetli sözler ile atasözlerine yer verilmiştir.¹²² Son olarak da eserin sonunda günlük konuşulan cümlelerden örnekler verilerek hamd ve şükür ile kitap bitirilmiştir.¹²³ 96 sayfalık eserin son 6 sayfası sadece mükâlemeye ayrılırken eserde ara ara mükâlemeye de yer verilmiştir. Bunların tamamı 30 sayfayı geçmemektedir.

Îsâ Ruhî Şirvanî, eserin ana başlıklarının yanında pratiğe yönelik kısımlara parantez içinde “Tatbikat”¹²⁴ veya “Mükâleme”¹²⁵ başlığında yer vermiştir. Bu iki başlık arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Birkaç yerde başlık açılmadan doğrudan diyalog metni zikredilmiştir.¹²⁶ Konuya dair zikredilen kelimelerden sonra verilen mükâleme metinleri bazen konudan bağımsız olarak getirilmiştir.¹²⁷ Genel olarak eserin tamamında izlenen yöntem önce konuyla ilgili kelimelerin zikredilmesi, ardından örnek cümleler veya metinlerin verilmesi şeklindedir. Bazen de konu hakkında yeterince örnek verildikten sonra daha fazlası için kelimelerin ilgili örneklerle kıyaslanabileceği belirtilmiş ve öğrencilerin pratik kazanmaları için alıştırmaya yapılması istenmiştir.¹²⁸

Müellif, sarf ve nahiv konularına dair açıklamalar yapmamış, bunun yerine gramer kuralları, konu başlıklarında zikretmekle yetinmiştir. Bunda müellifin amacının bu dili pratik olarak öğretmek olmasının etkili olduğu düşünülebilir.

Metin düzenlemesinde o dönemdeki hat usulü ve Kur’ân hattı örnek alındığından dolayı noktalamaya önem verilmemiştir. Eserde kelime sonlarındaki yâ (ي) harfleri noktasız şekilde yazılmıştır. Mesela *هي، عربي، تركي*, ve *في* gibi kelimeler *عربي، تركي، هي، في* şeklinde noktasız olarak yer almıştır.¹²⁹

Eserin başında hareketler tanıtılmasına rağmen örnek cümlelerde ve metinlerde hareke yer almamış, sadece birkaç yerde şedde işareti kullanılmıştır.¹³⁰

Ayrıca yuvarlak tâ (ة) ile biten (*مكلمة*) ve (*المكلمة*) gibi kelimeler hâ (ه) harfine çevrilerek (*مكلمه*) ve (*المكلمه*) şeklinde konuşma dili esas alınarak yazılmıştır.¹³¹ Bunun gibi bazı kelimelerin imlâ kurallarına dikkat edilmeden fonetik olarak yazılması, bunun önemsenmediği ya da pratik açıdan öğrenmeye daha yararlı olur düşüncesiyle yapılmış olabileceğini akla getirmektedir.

121 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 83-88.

122 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 88-91.

123 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 91-96.

124 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 11, 43, 45, 52.

125 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 55, 57, 60, 62, 65, 66, 68, 71, 74, 78, 83, 91, 92, 93, 94, 95.

126 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 46, 48.

127 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 48, 60.

128 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 10, 21, 26, 29, 30, 31, 32.

129 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 8.

130 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 8, 10, 11.

131 Şirvanî, *Mükâlemetü'l- 'Arabî ve't-Türkî*, 55.

Eserde fasih Arapça'nın yanında Mekke bölgesinin¹³² أَيَّةُ “hangisi”, فَيْنَ “nerede”, كَمَا “şu kadar”, كَمَا “neye”, لَيْشَ هَذَا “bu ne içindir” gibi ammicce kelimelerine yer verilmiştir.¹³³

Bazı yerlerde fasih kelimenin ardından parantez içinde halk dilindeki kullanımı verildiği gibi bazı yerlerde bunun tam tersi yapılmıştır. Şöyle ki; هم, نحن, و معي gibi zamirlerin parantez arasında (إِخْتِنَا), (هُمُوا), (مَعَانِي), (الرَّوَجُ), (العرس) şeklinde ammicceleri zikredilirken¹³⁴ الجَوَازُ, الجَوَازُ, أَيْبُو gibi ammicce kelimelerin ise parantez arasında (العرس), (الزوج), (أبي) şeklindeki kurallı halleri verilmiştir.¹³⁵ Bazen de قَدْ أَتَيْشَ “ne kadar”, لَيْشَ “niçin” gibi kelimenin sadece ammicce kullanımı zikredilmekle yetinilmiştir.¹³⁶ Bunun yanında Türkçe halk dili diyebileceğimiz kelimeler bazen parantez arasında (نَهَ نَهَ) yer aldığı gibi¹³⁷ bazen de parantez arasına alınmadan kullanıldığı görülmektedir. بُولَاكِهَ (bolaki)¹³⁸ gibi.¹³⁹

Müellif, o dönemde pek dikkat edilmediğinden olsa gerek, hemze-i katî ve hemze-i vasil arasında ayırım yapmamıştır. Misal olarak أفضال vezninden gelen cem-i mükesser olan أسماء kelimesi أسماء şeklinde hemze-i vasıl ile yazılmıştır.¹⁴⁰ Yine eserin tamamında muzâri mütekelim hemzesi de hemze-i vasıl şeklinde yer almıştır.¹⁴¹ Bazen de kelime sonlarındaki hemze (ـ) yazımına dikkat edilmemiştir. Mesela الحكماء و الفراء kelimelerini الحكماء و الفراء şeklinde kırık hemzesiz yazılmıştır.¹⁴²

Müellif, fiili muzâriden şimdiki zamanı kastettiğinde fiilin başına ammicce عَمَّالُ (‘ammâl), müstakbel kastettiğinde بِدَّهَ (bidde), emir ve nehyde ise sadece emir ve nehyi gaibin başına حَلِّيهِ (hallihi) kelimelerini getirmiştir.¹⁴³

Eserin Osmanlıca kaleme alınan kısımlarında da bazı kelimelerde yazım yanlışları bulunmaktadır. Misal olarak نكرم kelimesinin Osmanlıca karşılığı إكرام أدرز (İkram ederiz) olacakken إكرام أدم (İkram ederim) şeklinde yanlış verilmiştir.¹⁴⁴

Bazen bir bab için iki ayrı başlık açılmış ancak buradaki kelimeler hususunda herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Mesela tef'il babından gelen mastarlar konusuna iki ayrı başlık açılıp konuyla alakalı kelimeler sıralanmakla yetinilmiştir.¹⁴⁵

Eserin bazı yerlerinde النمل يحكموا يقولوا الإنسان لازم يصير في الاجتهاد زي النمل cümlesinde olduğu gibi imlâ hataları yapılmıştır.¹⁴⁶ Doğrusu الحكماء يقولون: الإنسان... şeklinde olmalıdır fakat ن yerine ا yazılmıştır.

Metinde gramer kurallarına aykırı hatalar bulunmaktadır. عشر قروش و نصف cümlesinde veri-

132 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 2/2.

133 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 11.

134 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 8.

135 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 9.

136 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 11.

137 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 8.

138 “Bolaki” kelimesi Doğu Karadeniz bölgesinin bir kısmında “umulur ki” manasında temenni için kullanılmaktadır.

139 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 12.

140 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 10.

141 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 12.

142 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 45, 56.

143 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 12.

144 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 26.

145 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 33.

146 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-Arabî ve't-Türkî*, 45.

len sayı عشرة şeklinde olmalıdır.¹⁴⁷

Cümlelerde ve isim tamlamalarında harf-i cer kurallarına uyulmadığı görülmektedir. اى
صاحب أبوك ve سلم على أبوك örneklerinde olduğu gibi.¹⁴⁸

2.2.4. Eserin Diğerleri Arasındaki Yeri

Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî adlı eserde, dilin bütünüyle pratik yönü konu edilmiştir. Müellif de eserinin ihtar kısmında bu konuya değinmiş ve halk arasında konuşmada yaşanan zorluğa dikkat çekerek böyle bir esere duyulan ihtiyacı eserinin telif sebebi olarak göstermiştir.

Yukarıda isimleri geçen pratik Arapça'ya yönelik *Tatbikât-ı kâvâid-i 'Arabiyye, Ta'lim-i 'Arabî, el-Mulaḥḥaş yahud Teshîl-i 'Arabî (İkinci Nüsha-Birinci Defter), Miftâhu mükâleme-i 'Arabiyye, Uşûl tedrîs-i 'Arabî, Teshîlu'l-lehçe ve's-şarf fi uşûli'l-mükâlemetü'l-'Arabîyye, Şarf-ı 'Arabî ve Temrînât, Gâyetü'l-ereb fi te'allüm-i lişâni'l-'Arab* adlı eserler içerik itibarı ile dilin hem gramer hem de pratik yönünü yansıtmaktadır.

Bu eserlerin kaleme alınış sebebinde mükâlemeye duyulan ihtiyacın karşılanacağı belirtilse de bu konuya, sarf ve nahiv kurallarının yanında yer verilmesi dikkat çekmektedir. Söz konusu eserler içerisinde Zeki Meğamiz'in kitabının diğer eserlere nazaran daha fazla mükâleme ağırlıklı olduğu görülmektedir. Nitekim Meğamiz de eserinin sarf ve nahiv kitabı değil mükâleme kitabı olduğunu ifade etmiştir. Ancak dipnot diyebileceğimiz kısımlarda az da olsa sarf ve nahiv tahlilleri bulunmaktadır. *Şirvanî'nin* eserinde ise bu tür konulara hiç yer verilmemiştir.

Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî, içerik yönünden yukarıda zikredilen eserlerle kıyaslandığında onun bütünüyle dilin pratik yönüne münhasır kılındığını söylemek mümkündür. Eserde sarf ve nahiv dair konu başlıkları verilmiş, konuyla alakalı kelimeler zikredilmiş ancak konuya dair açıklama yapılmamıştır. Bunun yanında gerek kelime hazinesinin geniş olması gerekse eserde yer verilen konuşma metinlerinin günlük hayatla bağlantılı olması eserin sadece mükâleme için kaleme alındığını teyit etmektedir. Ayrıca eserde görülen bir takım gramer hatalarından çalışmanın pratik ağırlıklı olmasından kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Eserde 30'a yakın ammice kelimenin çok sayıda aynı özellikli tabire yer verilmesi bölgesel ihtiyacın dikkate alındığı yönünde değerlendirilmesine imkân vermesi ve yine eserde mükâleme metinlerinden çok kelimelerin yer alması eserin aynı amaçla yazılanlardan farklılığını göstermektedir.

Muhammed Mâcid el-Kürdî tarafından 10 Safer 1331/1913 yılında Mekke'de Osmanlı Terakkî-i Mâcidiyye Matbaası'nda¹⁴⁹ gerçekleşen ikinci baskısında, esere yazılmış takrizler bulunmaktadır.¹⁵⁰

Bunlardan Ebu Bekir b. Muhammed Hukayr el-Mekkî tarafından kaleme alınan *Şirvanî* ve eseri hakkında bilgiler verilmektedir. Bu bağlamda eserin Arapça ve Türkçe iki lisana da

147 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*, 49.

148 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*, 60.

149 Mehmet Akkuş, "Araplara Türkçe Öğretimi (Osmanlı Dönemi)", *Diyanet İlmî Dergisi*, 35/1 (Ocak-Şubat-Mart 1999), 88.

150 Şirvanî, *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*, 2/173.

hizmet ettiğini belirten Mekkî, müellif için şu değerlendirmelerde bulunmuştur:¹⁵¹

“Gördüm ki müellif, sanki bu beldenin bir evladı kadar Arapça’ya vakıftır. Sanki uzun yıllar burada tahsil görmüş gibidir. Kendisi Mekteb-i Rüşdiyenin tesis edildiği 1310 yılından beri burada muallimlik yapmaktadır. Rüşdiyeden mezun olan öğrencileri yüksek tahsilleri için, Asitane-i Aliyedeki yüksek mekteplere göndermiştir. Allah bu müellifin kadrini yüceltsin, hizmetlerini daim eylesin. Kendisi bu hizmetinin ötesinde, Arapça’ya da çok hizmeti geçmektedir. Bu sayede anlaşılamayan, halk dilindeki bazı tabirlerin fasih lisandaki karşılıkları tespit edilmiş olmaktadır.”

Bir diğer takriz Şeyh Muhammed Murad el-Kâzânî (1855-1934)¹⁵² tarafından yazılmış olup bir bölümü şu şekildedir:¹⁵³

“Araplarla Türkler etle tırnak gibi olup birbirlerinin dillerini bilmeye çok fazla ihtiyaçları vardır. Billhassa Mekke ve Medine ehli için dil öğreniminde büyük ve umumi bir fayda olduğu aşîkârdır. Böyle bir ihtiyacı gören faziletli âlim, edip ve gerçek araştırmacı yirmi bir yıldan beri Mekke ve Medine’deki rüşdiye mekteplerinin muallimi olan müellifin bu eseriyle ihtiyaç bir nebze olsun giderilmiştir.”

Sonuç olarak *Mükâlemetü’l-Arabî ve’l-Türkî* gerek kelimelerin çeşitliliği gerekse konuların işleyiş tarzı itibarıyla aynı kategoride değerlendirilebilecek diğer eserlerden farklıdır. Eserin kaleme alındığı dönem ve öğrenci kitlesi bakımından Arap ve Türk dillerinde öğrencilere hitap etmesi göz önünde bulundurulursa müellifin, belirttiği amaç doğrultusunda başarılı olduğu söylenebilir.

Sonuç

Bu çalışmada, Osmanlı medreselerinde pratik Arapça öğretiminin nasıl bir gelişme kaydettiği konu edilerek, Mekke-i Mükerrerme Mekteb-i Rüşdiyesi Muallim-i Evvelî İsâ Ruhî Şirvanî tarafından hazırlanan ve Mekke’deki Rüşdiye okulunda Arap ve Türk öğrencilere ders kitabı olarak okutulan *Mükâlemetü’l-Arabî ve’l-Türkî* adlı eseri ele alınmıştır.

Şüphesiz tüm medeniyetler dil üzerine inşa edilmiştir. Bir medeniyetin mensupları farklı dil ve etnik kökenden oluşmuş olsalar dahi hepsine kaynaklık eden klasik eserlerin yazılmış olduğu dil, o medeniyetin ortak dilini oluşturmaktadır. Bu noktada İslâm medeniyetinin dili de yüzyıllardır Müslüman milletlerin ortak medeniyet, kültür ve bilim dilini oluşturan Arapça olmuştur. Arapça’yı geçmişte olduğu gibi günümüzde ve gelecekte de Müslümanlar için önemli kılan husus, Hz. Peygamber’e (s.a.v) vahyin Arapça olarak gelmesidir. Müslüman olan Türkler için de vahiy dili Arapça’nın önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Özellikle şer’i ilimlerin temeli Kur’ân ve sünneti anlamak ve dini ilimleri kaynağından öğrenme isteği bu noktada önemli bir faktör olmuştur. Hem dini hem dini

151 Şirvanî, *Mükâlemetü’l-Arabî ve’l-Türkî*, 2/173.

152 Kazan’ın Ufa vilâyetinde dünyaya gelen Nakşibendî şeyhi Muhammed Murat Kâzânî, Arapça, mantık, ahlâk ilmi, fıkıh ve kelâm ilimlerini memleketinde dayısından almıştır. Sonraki yıllarda Mekke’ye geç etmiş ve Haremeyn’de Nakşî şeyhi olarak faaliyet göstermiştir. İlim ve fazilet sahibi, usul, fûrû, hadis ve tefsirde değerli bir âlim olan Kâzânî Arapça, Farsça ve Türkçeyi konuşup yazacak kadar bu dillere vakıf olmuştur. Mekke’deki tekkesinde kurduğu kütüphanesi Harem-i Şerif Kütüphanesi’ne nakledilmiştir. Ahmet Özel, “Remzi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/566-567.

153 Şirvanî, *Mükâlemetü’l-Arabî ve’l-Türkî*, 2/175-176.

olmayan eserlerin Arap diliyle yazılmış olması da Arapça'nın öğrenilmesini kaçınılmaz hale getirmiştir.

Selçuklu medreselerinin devamı niteliğinde olan Osmanlı medreselerinde de Arapça öğretimi önemli bir yere sahiptir. Bu medreselerde Arapça, diğer ilimlere hazırlayıcı nitelikte âlet ilmi olarak ilk öğretilen ilim olmuştur. Bu noktada Osmanlı medreselerinde Arap gramerine verilen önem dikkat çekmektedir. Medreselerde okutulan sarf, nahiv ve belâgat kitaplarının ise Osmanlı'nın ilk döneminden itibaren asırlarca varlığını koruduğu görülmektedir. Medreselerin hedefinin dilbilgisi öğretmek olduğu, pratiğe değil de teoriye önem verdiği düşünüldüğünde Osmanlı medreselerinin kendi hedefleri doğrultusunda başarılı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Osmanlı medreselerinden mezun olan kişilerin iyi bir şekilde Arapça eserleri okuyup anlayabilmelerine rağmen aynı şekilde Arapça konuştuklarını söylemek güçtür. Çünkü derslerde okutulan eserlerin dili her ne kadar Arapça yazılsa da anlatım Türkçe olarak yapılmıştır. Ayrıca *Dâru'l-muallimîn*'de muallimlik edecek öğrenciler için hazırlanan mazbatada geçen ifadelerden öğrencilerin daha önce pratik Arapça dersi almadığı anlaşılmaktadır. Tanzimat ile birlikte Batı tarzı okulların açılması, medreselerde Arapça öğretiminin sorgulanmasına sebep olmuştur.

II. Meşrutiyetin ilanından sonra ise öğretim usulü ve okutulan kitaplarda değişiklik yapılması gündeme gelmiştir. Nihayet *Dârü'l-hilafeti'l-aliyye Medresesi*'nin kurulmasıyla "mükâleme" ders programlarında yerini almıştır. Öğretim boyunca özellikle pratik Arapça'ya önem verilerek öğrencinin Arapça konuşmasını geliştirmesi hedeflenmiştir.

Genel olarak medreselerde okutulan kitaplara bakıldığında da Arapça öğretimindeki hedefin okuduğunu anlayabilen müderris, fakih, müfessir ve kadılar yetiştirmek olduğu görülmektedir. Bununla beraber isteyen öğrenciler Arap bir beldedeki medreseye giderek Arapça konuşma becerisi elde etmektedir.

Netice itibarıyla Osmanlı Devleti'nde geleneksel öğretim yöntemlerinde konuşma becerisinin esas alınmadığı aşikârdır. Ancak unutulmamalıdır ki klasik Osmanlı medreselerinde Arapça öğretiminde ihtiyaca yönelik bir metot izlenmiştir. Dolayısıyla bu konuya dair yapılan eleştirilerin isabetli olduğu söylenemez. Bir dili öğrenmek ile gramerini öğrenmenin ayrı şeyler olduğu, dili konuşmak için onun kültürüne de hâkim olmak gerektiği göz önüne alınacak olursa Osmanlı Devleti'nin kendi kültürel yapısını korumaya çok daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır. Ancak Tanzimat'tan sonra açılan yeni mekteplerde okutulan Arapça kitaplarında değişiklikler olmuş, mükâleme de okutulan kitaplarda yerini almıştır.

Osmanlı'da pratik Arapça öğretiminde okutulan eserleri değerlendirmek gerekirse; Tanzimat sonrası Arapça öğretiminde kullanılan ve yeni metotla yazılan pek çok sarf ve nahiv kitabı bulunmaktadır. Burada ismini zikrettiğimiz *Tatbikât-ı kâvâid-i 'Arabiyye, Ta'lim-i 'Arabî, el-Mulaḥḥaş yahud Teshîl-i 'Arabî (İkinci Nüsha-Birinci Defter), Miftâhu mükâleme-i 'Arabiyye, 'Uşûl tedrîs-i 'Arabî, Teshîlu'l-lehçe ve'ş-şarf fi'uşûli'l-mükâlemeti'l-'Arabiyye, Şarf-ı 'Arabî ve Temrînât, Gâyetü'l-ereb fi te'allüm-i lişâni'l-'Arab* eserlerde mükâlemeye, gramer konularıyla birlikte yer verildiği görülmektedir.

Çalışmamızda eserini tanıttığımız İsâ Ruhî Şirvani'nin, *Dâru'l-muallimîn*'den yüksek

dereceyle mezun olmasından ve 20 seneyi aşkın Ma'ârif Nazâret-i Celile'sinde görev yapmasından hareketle onun bu hususta tecrübeli sayılması gerektiğini, ilim dili olan Arapça ile ikinci dil olarak eğitimi verilen Farsça ve Türkçeye olan hâkimiyetinin bu üç dilde eserler kaleme alacak kadar ileri düzeyde olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca çalıştığımız eserde müellifin günlük hayatta kullanıla gelen ammiceye yer vermesi onun Arap diline olan hakimiyetini göstermektedir.

Müellif, *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*'nin ihtar kısmında belirtmiş olduğu üzere, eserini dönemindeki bir eksikliği ve konuşmada çekilen zorluğu gidermeye yönelik olarak kaleme almıştır. Ayrıca eserini kaleme alırken metot itibarıyla sarf ve nahiv kurallarına değinmediğini ifade ederek eserinin sadece mükâleme için yazdığını belirtmiştir. Bu noktada eser gerek muhteva gerekse metot açısından aynı nitelikteki eserlere göre farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla eserin mükâleme için yazılan müstakil bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber eserde konuşma metinlerinden daha çok kelimelere ağırlık verilmesi yönüyle eser kısmen sözlük ağırlıklı bir çalışmayı andırmaktadır. Yine eserde müellifin yaşadığı dönemde en meşhur ve bilindik olan Mekke lehçesini tercih etmesi eserin tüm Osmanlı tebaasına hitap edebileceğini göstermektedir.

Özetle gerek gramer konularıyla birlikte mükâleme içeren eserlere gerekse Şirvani'nin eserine bakıldığında, Osmanlıda gramer kitapları gibi pratik Arapça'ya dair sistematik eserlerin bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça | References

Açık, Kerim. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Rüşdiye, İdadi ve Sultani Mekteplerindeki Arapça Derslerinin Yabancı Dil Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi". *Ekev Akademi Dergisi* 61 (Kış 2016), 313-342.

Açık, Kerim. *Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi (Kaynaklar ve Yöntemler)* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.

Adıgüzel, Mikâil. *İzî Mefhumu ve İlâller*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1998.

Akgündüz, Hasan. *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi Amaç-Yapı-İşleyiş*. İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.

Akkuş, Mehmet. "Araplara Türkçe Öğretimi (Osmanlı Dönemi)". *Diyanet İlmî Dergisi* 35/1 (Ocak-Şubat-Mart 1999), 83-96.

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 32. Basım, 2019.

Alali, Almuttasim. *el-Muḥâdeşetü ve eşâlîbu tedrîsîhâ li'n-nâṭîḳîne bi jayrihâ*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Altun, Ahmet. *Türklere Arapça Kelime ve Gramer Öğretim Yöntem ve Teknikleri Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016,

Arabacı, Caner. *1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.

Arslan, Ahmet Turan. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Arapça Öğretimi". *XIII. Türk Tarih Kongresi*. (Kasım Ankara, 1999). 801-814.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Aydın, Arzu. *Amelî Mukâlemât ve Temrînât-ı 'Arabîyye'nin Günümüz Arapça Pratik Konuşma Kitapları ile Karşılaştırılması ve Arapça Öğretimindeki Yeri* Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Baltacı, Cahit. *XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 2005.

Baskın, Sami. "Türklerin Araplarla İlk Münasebetleri ve Osmanlı Dönemine Kadar Türkçenin Araplara Öğretimi". *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 3/5 (Haziran 2012), 45-53.

Baş, Eyüp. *Osmanlı Türklerinde Arapça Tarih Yazıcılığı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Bekrî, Şeyh Emin. *el-Belâğatu'l-'Arabîyye fî sevbihe'l-cedîd*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1410/1990.

Beyazıt, Yasemin. "Xvi. Yüzyıl Osmanlı İlmîyye Kanûnnâmeleri ve Medrese Eğitimi". *Belleten Dergisi*, 78/283 (Aralık 2014), 955-992.

Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Can, Betül. “Osmanlı Medrese Tedrisatında Dini İlimlere Hazırlayıcı Bir Âlet İlimi Olarak Arap Dilinin Önemi”. *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*. 1/409-425. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2018.

Can, Betül. *Fatih Döneminden Tanzimat'a Kadar Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi* Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.

Candemir, Doğan. *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*. Ankara: Damla Yayıncılık, 1998.

Çam, Mevlüt. *16. Yüzyıl Osmanlı Dönemi Arapça Vakfiyeler ve Osmanlı Sisteminde Eğitim (Saraybosna Hüseyin Bey ve Edirne Sultan II. Selim Medreseleri Örneğinde)* Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Nahiv*. İstanbul: İfav Yayınları, 23. Basım, 2020.

Demir, Hüseyin. “Osmanlı İlk Dönemi Medreselerinin Kuruluş Süreci ve Arap Dilinin Öğretimi”. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6/2 (Haziran 2017), 614-622.

Demircan, Ömer. *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*. İstanbul: Ekin Eğitim Yayıncılık, 1990.

Dereli, Muhammet Vehbi. “Arap Dili ve Edebiyatının İslâm Medeniyeti İçin Önemi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Bahar 2020), 65-87.

BOA, Osmanlı Arşivi. No. 23, 1327/1909.

Ergin, Koray. “Osmanlı Devleti’nde Kanunnamelerden Nizamnamelere Geçiş”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 39 (Aralık 2016), 1-26.

Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.

Ergün, Mustafa. *Suriye Mısır ve Anadolu Medreseleri (15. Yüzyıl Ortalarına Kadar)*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2015.

Fazlıoğlu, Şükran. “Ta’lîm ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Medrese Ders Müfredatı”. *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/18 (Haziran 2005), 115-173.

Fettahoğlu, Selahhattin. “Din Eğitiminde ve Dini İlimlerin Tahsilinde Arapça’nın Rolü ve Yeri”. *Uluslararası İslâmî İlimlerin Teşekkülü ve İslâmî İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu*. ed. Adem Çatak vd. 53-61. Bişkek: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.

Göktürk, Hakkı. “Berlitz Lisan Mektebi”. *İstanbul Ansiklopedisi*. 5/2548. İstanbul: Neşriyat Kollektif Şirketi, 1961.

Güler, İsmail. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Gündüz, Mustafa. *Osmanlı Eğitim Mirası Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Güney, Adem. “Kemâlüddîn Mes’ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî’nin Şerhu Âdâbi’s- Semerkandî Adlı Eserinin Tenkitli Neşri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/21 (2010), 85-152.

Hanioğlu, M. Şükrü. "Meşrutiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/388-393. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002) 274-293.

Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*. Bursa: Doğan Ofset, 1997.

İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 7. Basım, 2019.

İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Kömbe, İlker. "Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevî". *Dîvan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1/20 (2006) 119-167.

Küçük, Cevdet. "Abdülhamid II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/216-224, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kütükoğlu, Mübahat S.. "Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arifesinde İstanbul Medreseleri". *İslâm Teknikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (Ağustos 1978), 1-212.

Kütükoğlu, Mübahat S.. "Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arifesinde İstanbul Medreseleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/507-508, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özel, Ahmet. "Remzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/566-568, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özkan, Selim Hilmi. "Osmanlı Devleti'nde Eğitim Dili ve Yabancı Dil Meselesi". *Eğitime Bakış Dergisi*, 39 (Ocak-Mart 2017) 53-58.

Özyılmaz, Ömer. *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Programları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Râbih, Türki. "Hicrî On beşinci Asırda Arapça" çev. Ahmet Turan Arslan, *İlim ve Sanat Dergisi*, 14 (Temmuz-Ağustos 1987) 81-88.

Sâmi, Şemseddin. *Qāmuş-ı Türki Osmanlıca-Osmanlıca Sözlük*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017.

Sarıkaya, Fatih. "İbn Melek ve Ailesi". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/1, (Mart 2017), 639-656.

Sarmış, İbrahim. "İslâmî Araştırmalarda Arapça Faktörü, Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları". *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*. 289-294. Samsun: Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Yayınları 1989.

Sevdi, Ali. "İslâm Dininin Anlaşılmasında Arap Dilinin Önemi ve Rolü". *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu*, 359-369. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.

Soyupek, Hasan. *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Sula, Murat. “Osmanlı Dönemi Batumlu Âlimler ve Arap Dili Konulu Eserleri: Mirzâde Mehmed Sâlim Örneği”. *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Aralık 2017),1-26.

Şeşen, Ramazan. *Osmanlılar Döneminde Arap Dili ve Edebiyatı Öğretimi, Studies on Turkish-Arab Relations Annual*. İstanbul: Türk Arap ilişkilerini İnceleme Vakfı Yayınları, 1986.

Şirvanî, İsâ Ruhî. *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*. Mekke: Macidiye-i Osmaniyye Terakki Matbaası, 2. Basım, 1331/1912.

Şirvanî, İsâ Ruhî. *Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî*. Mekke: Hicaz Matbaası, 1317/1899.

Şirvanî, İsâ Ruhî. *Teshil-i Fârisî*. Mekke: Hicaz Matbaası, 1321/1903.

Turan, Şerafettin. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25/ 238-240, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Unan, Fahri. “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi”. *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1/18 (2005) 79-114.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Mevzû'atü'l-'ulûm*. çev. Kemaleddin Mehmed Efendi. Dersadet: İkdâm Matbaası, 1313/1895.

Vecdi, M. Salih. “Mükâlemât ve Temrinât-ı 'Arabîyye Dersi”. *Sebilürreşad*, 11/261 (Ağustos 1329), 5-6.

Versteegh, Kees. “Arap Dili Öğretiminin Tarihçesi”. çev. Günaydın, Muhammet. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (2007), 331-353.

Yaşayan, Zehra. Topçu, Filiz, Koçarslan, Selma Bekçi. *Anadolu Öğretmen Lisesi Türk Eğitim Tarihi 12. Sınıf Ders Kitabı*. Eskişehir: MEB Yayınları, 1. Basım, 2012.

Yavuz, Mehmet. “IX. (XV) Asırda Arap Gramerine Dair Eser Yazan Bazı Osmanlı Âlimleri”. *Şarkiyat Mecmuası Dergisi*, 16 (Kasım 2011), 117-136.

Yıldız, İlhan. “Osmanlı'da Medrese: İşleyiş Tarzı ve Ortaya Çıkan Sorunlar” *Vakıflar Dergisi*, 33 (2010), 125-139.

Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İslah Hareketleri ve Din Eğitimi (1908-1918)* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Kayseri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyet'te Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.

Arap Dilinde ve Kur'ân'da Deyimlerin Etkisi

Zaid Al-Badaren | 0000-0001-8633-7381 | zaid.isaac@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye

ROD ID: 04mmwq306

Muhammet Yılmaz | 0000-0001-8766-1183 | muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Rize, Türkiye

ROD ID: 0468j1635

Öz

Deyimler, satırlar dolusu bilgileri kısa bir şekilde ifade eden edebî ve belâği sözler manzumesidir. Verilmek istenen mesajı kısa ve çarpıcı bir şekilde ifade etmek için her dilde sıkça kullanılmaktadır. Arap dilinde de yazılı metinlerde ve günlük hayatta sıkça kullanılan deyimler, dil kullanımının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Deyimler, Kur'ân'ın anlaşılmasında da önemli bir yere sahiptir. Bu kısa ifadeler, etkileyici manalarıyla insanın ruhuna işleyerek duygu dünyasında derin izler bırakır ve anlatımı kolaylaştırıcı bir işleve sahiptir. Deyimler, toplumların kültürü hakkında bilgi veren önemli kaynaklardan biridir. Zira deyimler verilmek istenen mesajı zihne yaklaştırır ve sağlam bir şekilde yer edinmesini sağlar. Deyimlerin oluşumunda dinî, edebî, siyasi, kültürel, psikolojik, eğitici/öğretici, iletişimsel ve zihinsel faktörlerin etkileri olduğu bir gerçektir. Günlük hayatta ibret ve mevze aracı olan deyimlerin, Arap dili kurallarının teşekkül sürecinde kendisiyle istihâd edilen kaynaklardan olması, dilbilimi açısından önemini artıran diğer bir husustur. Hacimli bir çalışmayı mucip olan deyimler konusu, bu makalede Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması bağlamında inceleme konusu edilmiştir. Deyimlerin Arap şiiyle ilişkisi, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasındaki katkısı, rolü ve önemi, çalışmamızın temel konusudur.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Arap Dili, Deyimler, Mesel, Şiir.

Atıf Bilgisi

al-Badaren, Zaid - Yılmaz, Muhammet. "Arap Dilinde ve Kur'ân'da Deyimlerin Etkisi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 429-449.

<https://doi.org/10.33718/tid.1355562>

Geliş Tarihi : 05.09.2023

Kabul Tarihi : 21.10.2023

Yayın Tarihi : 31.12.2023

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışma Prof. Dr. Muhammed Yılmaz danışmanlığında devam eden "Kur'an'daki Deyimlerin Cahiliye Şiirinde Kullanımı" başlıklı Doktora Tezi

esas alınarak hazırlanmıştır (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi,
Rize/Türkiye, 2023).

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve
yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

Yazar Katkıları : Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve
çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Influence of Idioms in the Arabic Language and the Qur'an

Zaid Al-Badaren | 0000-0001-8633-7381 | zaid.isaac@trabzon.edu.tr

Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Trabzon, Türkiye

ROD ID: 04mmwq306

Muhammet Yılmaz | 0000-0001-8766-1183 | muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Rize, Türkiye

ROR ID: 0468j1635

Abstract

Idioms are a collection of literary and eloquent phrases that briefly express lines of information. It is frequently used in every language to express the meaning to be given in a short and striking way. Idioms, which are also used frequently in Arabic language in written texts/acquis and daily life, represent an important part of language utilization. Idioms also have an important place in understanding the Qur'an. These short expressions, with their impressive meanings, leave deep traces in the emotional world by penetrating the soul of the person and have a life-facilitating function. Idioms are one of the main sources that give information about the culture of societies. Because idioms bring the meaning to be given closer to the mind and ensure that it has a solid establishment. It is a fact that religious, literary, political, cultural, psychological, educational/instructive, communicative and mental factors have effects the formation of idioms. The fact that the idioms, which are a means of example and a tool in daily life, are the sources that were consulted in the formation process of the rules of the Arabic language, is another issue that increases its importance in terms of linguistics. The subject of idioms, which deserves a voluminous study, has been examined in the context of understanding the Qur'an in this article. The relationship of idioms with Arabic poetry, their contribution to the understanding of the Qur'an, their role and importance are the main subjects of our study.

Keywords

Tafsir, The Arabic Language, İdioms, Mesel, Poetry.

Citation

al-Badaren, Zaid - Yılmaz, Muhammet. "The Influence of Idioms in the Arabic Language and the Qur'an". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 429-449.

<https://doi.org/10.33718/tid.1355562>

Date of Submission : 05.09.2023

Date of Acceptance : 21.10.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Use Of

The Idioms Of The Qur'an In Pre-Islamic Poetry", supervised by Prof. Muhammed Yılmaz (Recep Tayyip Erdoğan University, Rize/Türkiye, 2023).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Günümüzde Kur'ân-ı Kerim'i edebî sanatlar ve belâgat açısından değerlendirme çabaları, birkaç nedenden dolayı zorluk arz etmektedir. Bunların başında, günümüz edebî sanatlarının iyi bilinmemesi ve Kur'ân'ın nüzulündeki belâgat hakkında yeterince bilgi birikimine sahip olunamaması gelmektedir. Nitekim Kur'ân'ın indirildiği dönemde, kendisiyle bir nevi edebî alanda rekabet içinde olan o dönemdeki şiirin ve hitabetin ne konumda olduğunun bilinmemesi, yüksek derecede belâgat ve fesahat içeren Kur'an deyimleri hakkında bir şey söylenmesini zora sokmaktadır.

Bu çalışmada deyimlerin oluşum aşaması, Arap dilindeki yeri ve değeri açıklanarak İslâm öncesi ve sonrası kullanımları ele alınmaktadır. Ayrıca deyimlerin Arap Edebiyatı'ndaki yerine, kullanıldıkları dönemlere değinildikten sonra diğer edebî türler ve özellikle şiir ile olan bağlantısı ve Kur'ân'daki kullanımları değerlendirilmektedir. Deyimlerin tıpkı şiir gibi nasıl nesilden nesile yayıldığı, lafzındaki sabitliği, insan ahlâkı, düşünce ve yaşamındaki yeri, belâgat ile olan bağlantısı ve insanları etkilemek için hangi şekillerde kullanıldığı gösterilmektedir.

Deyimlerin insan ve toplum üzerindeki etkilerini, örf, adet, yaşam biçimi, deneyim ve tecrübeleri başkalarına aktarırken bunlardan nasıl yararlandığı hakkında da bilgi verip ayrıca insanın nefsi, ruhu ve psikolojisi üzerindeki etkisiyle birlikte öğrenim süreci, sosyal, zihinsel, siyasal/kültürel, edebî ve sanatsal etkilerine de değinilmektedir.¹ Ayrıca Kur'ân'ı Kerim'in Arap dilindeki deyimlere olan etkisi, kalıcı hale gelmelerindeki katkısı, Kur'ân'daki deyim çeşitleri ve bunların kullanım şekilleri izah edilmektedir.

Atasözleri ve mesellerin temelinde asıl olarak deyimler bulunur.² Bazı deyimler, varlıklarını sabit kalarak sürdürmüş ve bazıları ise gelişim ve değişime uğrayarak atasözleri ve mesel halini almıştır. Bu sebeple Arap dilinde herhangi bir deyim aynı anda hem atasözü hem de mesel başlığı altında bulunabilir. Türkçe'de deyim kavramı tek ve sınırlı bir manayı kapsıyor olsa da Arap dilinde özellikle de câhiliyye döneminde bu kavram içinde hem atasözlerini hem de meselleri bulundurur.³ Arap dilindeki eski yazılı eserleri incelediğimizde deyim, atasözü ve mesel kavramlarının tek bir anlamı ifade etmek için kullanıldığını görürüz.⁴ Fakat bu ifade biçimi zamanla gelişip her biri farklı başlıklar altında incelenmiştir. Bu çalışmada, atasözü ve mesel kavramları kullanılmış olup özünde her biri deyim olarak nitelendirilmiştir.⁵

Arap deyimleri hakkında yapılan çalışmaların hacmi ve çeşitliliği oldukça geniş olsa da yapılan çalışmalar bu alanın edebî ve estetik yönlerini keşfetme açısından yetersiz kaldığı kanaatindeyiz. Buna bağlı olarak ilgili konu her dönemde araştırmaya ihtiyaç duyar. Bu çalışmada Arap deyimlerinin önemi, dildeki konumu, şiir ile olan ilişkisi ve Kur'ân'ı Kerim ile olan bağlantısı hakkında bilgiler içerir.

1 Muhammed Cabir el-Feyyâz, *el-Emsâl fi'l-Kur'an'il-Kerim* (Amerika Birleşik Devletleri: el-Ma'hadu'l-Âlemi'l-Fikiri'l-İslâmî, 1993), 12.

2 Muhammed Tefvik, *el-Emsâlü'l-Arabiyye ve'l-Asrû'l-Câhilî* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1988), 34.

3 Hasan Tahir Milhim, *el-Emsâlü'l-Arabiyye* (Irak: Muessesetü'l-Ulûmi'n-Nehci'l-Belağati, 2017), 30.

4 Tefvik, *el-Emsâlü'l-Arabiyye ve'l-Asrû'l-Câhilî*, 33.

5 Milhim, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, 28; Abdülmecid Katameş, *el-Emsâlü'l-Arabiyye Dirâse Târihiyye Tahlîliyye* (Şam: Dârü'l-Fikr, 1988), 19.

Bu alanda pek çok çalışma yapılmıştır.⁶ Abdülmecid Katameş tarafından kaleme alınan *el-Emsâlül-Arabiyye dirâse târîhiyye tahlîliyye* ve Muhammed Tefvik tarafından yazılan *el-Emsâl ve'l-asru'l-câhîlî* adlı eserler, Arap dünyasında bu çalışmaların en önemlileri arasında yer alırken; Abdülcelil Bilgin'in *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı*⁷ isimli tezini ise Türkçe çalışmalar arasında zikredebiliriz.

Her ne kadar bu çalışmalar geniş kapsamlı olsa da araştırma desteğine ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple bu araştırmanın gayesi, Arap dili mirasının bir parçası olan deyimler hakkında genel bilgiler vermek ve şiirle olan bağlantısını karşılaştırmalar yaparak ortaya koymaktır. Çünkü deyimlerin şiirle olan bağlantısı ve bu ikisinin karşılaştırılması hakkında oldukça kısıtlı çalışmalar vardır. Bu çalışma da bu bağlamda aşağıdaki sorulara cevap aramayı hedeflemektedir: Deyimlerin Arap dili ve Kur'ân'ı Kerim'deki önemi nedir? Deyimler ile şiir arasındaki ilişki nedir? Deyimlerin hangi alanlarda etkileri vardır?

1. Arap Dilinde Deyimlerin Tanımı, Önemi ve Ortaya Çıkışı

Deyimlerin kullanımları câhiliye dönemine kadar dayanmakla birlikte bunların en eskisi Lokmân, Âd kabilesine⁸ ait olup, onların şiirleriyle şöhret kazanmıştır.⁹ Bu şairler deyimleri şiirlerinde etkileyici bir tarzda, edebî ve açık bir üslupla ustaca kullanmıştır. İslâm öncesi edebiyatı inceleyenler, deyimlerin bu döneme ait edebiyatla yakından ilişkili olduğunu görecektir. Çünkü her çağda olduğu gibi şiir, belâgat ve nesir ile sürekli yakından ilişkili olmuştur.

Her milletin edebiyatında deyimlerin özel bir önemi vardır. Özellikle muhatap kitleleri etkilemek ve yazdıklarını hikmetli sözlerle süslemek için yazarlar eserlerinde, şairler şiirlerinde deyimleri kullanma gereği duymuştur. Bu nedenle ulusların kendileri için atalarından kalan mirasın ayrılmaz bir parçası olan deyimlerin önemi giderek artmıştır.

Arapça'da deyim, darb-ı mesel, atasözü ve mesel kelimesi aynı anlamı ifade eder.¹⁰ Ancak Türkçe'de bu kavramlar arasında bazı farklılıklar olduğu iddia edilmektedir.¹¹ Arapça da “deyim” ifadesi geniş anlamlı bir kavramdır. Zira her dilin kendi içinde farklı bir mantığı vardır. Arapça'da misal, atasözü ve darb-ı mesel kavramlarını içeren deyim; “Kendisiyle konuşulan kişiye yani muhataba, görülen ve kastedilmek istenen somut bir şeyi zihninde canlandırmasını sağlamak amacıyla bir konu hakkında verilen örnek” şeklinde tanımlanmaktadır.¹² Bu tanım, “çadır dikmek/ صَرَبَ الخَيْمَةَ” kullanımından alınmıştır. “Mesel” kavramını; bir manayı, hikmeti, hücceti veya ibret alınacak olayı ifade etmek şeklinde açıklayanlar da vardır.¹³ Mesel kavramının bir diğer tanımı da şu şekildedir: “Verilecek örneğin lafzını;

6 Tefvik, *el-Emsâlül-Arabiyye ve'l-Asrül-Câhîlî*, 12.

7 Abdülcelil Bilgin, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin 'Keşşaf'ı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 14.

8 Âd kabilelerinden biridir ve câhiliyye krallarından Lokman'a kadar uzanır. Ahkaf bölgesinde yaşayan bir Yemen kabilesidir. Sonraki dönemlerde kayboldu ve ondan hiçbir iz kalmadı.

9 Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *el-Asrül-Câhîlî* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1960). 405.

10 Milhim, *el-Emsâlül-Arabiyye*, 29.

11 Geniş bilgi için bkz. Erdinç Doğru, *Modern Arapçadaki Deyimlerin Dilbilimsel Açından İncelenmesi ve Yabancı Dil Öğretimindeki Yeri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 9.

12 Dayf, *el-Asrül-Câhîlî*, 404.

13 Milhim, *el-Emsâlül-Arabiyye*, 35.

bir manayı, hikmeti, hücceti veya ibret alınacak olayı ifade edecek şekilde inşa etmektedir.”¹⁴ Deyimler ise kökleri toplumların var oluşuna kadar eskiye dayanan ve asırlar boyu dilden dile aktarılan ibretli sözler olarak meydana gelmiştir.¹⁵

Toplumun tümüne mal olması yönüyle deyimlerin, şiirlerin aksine kim tarafından söylendiği veya yazıldığı bilinmemektedir.¹⁶ Deyimler, nesiller boyunca dilden dile aktarılarak tekrarlanan ve sıkça yaşanan hayat tecrübelerini ifade eden ibretli sözler olarak ortaya çıkmış olup sıradan olaylara odaklanan, anlamsız ve soyut bir cümle biçiminde ortaya çıkmış dilsel ifadeler değildir. Nitekim bu entelektüel formülasyon, eski toplumlardan günümüze intikal etmesiyle gelişmiş bir toplumun özelliklerinden, şairlerin net düşüncelerinden ve psikolojik etkisiyle soyut ifade yönteminden çok daha ağır basmaktadır.¹⁷

Öte yandan deyimler, elde edilmiş hazır şablonlar misali işlev görmesiyle, dilin kısır anlatımlardan arındırılmasına katkı sunmuştur. Dil, nasıl ki milletlerin tarih boyunca kültürel mirasını, ilmî düzeyini, edebî ve felsefî başarılarını aktarma konusunda en önemli etken ise, bu mirasın korunmasına vesile olan dili meydana getiren ve ayakta tutan her edebî sanat gibi deyimler de bu alanda önemli bir rol üstlenmiştir. Dolayısıyla toplumların kültür mirası ve düşüncesini koruyan bir araç olan deyimler, dil ve edebiyat için de son derece önemlidir.

Deyimler, genel anlamda Arap Edebiyatının adeta bel kemiğini oluşturan teşbih sanatına dayanmaktadır. Teşbih, belagatin en ince duygularını alıcıya etkili ve veciz bir şekilde iletebilmektedir. Nitekim deyimler, doğru kullanıldığında bizi şaşırtan, hayranlığımızı uyandıran, monotonluktan kurtaran, tekdüzeliği ve can sıkıntısını ruhumuzdan uzaklaştırmakta somut ve soyut anlamlar sunmaktadır.¹⁸

Milletlerin edebî eserlerini temel aldığımızda, nerdeyse içinde deyim bulunmayan bir vaaza veya meşhur bir şiire rastlanılmamaktadır.¹⁹ Deyimler sayesinde bir milleti diğer milletlerden ayıran sosyal, dinî, ekonomik, siyasi ve ahlaki özellikleri tespit edilebilir. Meselâ; Araplar kin besleyen bir kimse için “Devenin kininden beter! / أَحَقُّ مِنْ جَمَلٍ” deyimini, Hindu- lar ise böyle bir kimse için “filin kininden beter!” deyimini kullanırlar. Buradan her milletin aynı ifadeyi kendisine özgü değişik figürler üzerinden tanımladığını anlaşılmaktadır.²⁰ Bazen bir milleti oluşturan toplumun farklı insan tabakaları için benzer ya da değişik deyimler kullanıldığını da belirtmekte fayda vardır. Örneğin; çöl ahalisi olan bedeviler ile şehirlerde yaşayan kentliler için farklı ya da benzer deyimler kullanılmıştır.

Savaşlar, barış antlaşmaları, zaferler, fetihler, kahramanlık destanları, özel kıssalar gibi farklı olaylar için özel deyimler ortaya çıkmıştır. Bazen bir kavramla ilgili iki zıt anlamlı cümleden oluşan farklı deyimlere de rastlamak mümkündür. Örneğin; “Acele işte pişmanlık vardır” deymi ile “İyiliğin en hayırlısı ivedilikle yapılandır” deymi arasında bir çelişki

14 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil* (Ankara: TDK, Yayınları, 1995), 359; Geniş bilgi için ayrıca bkz: Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin 'Keşşaf'ı*, 14.

15 Dayf, *el-Asrû'l-Câhili*, 406.

16 Ebu İbrahim İshak b. İbrahim el-Fârâbî, *Dîvânü'l-Edeb* (Kahire: Mücemma'el-Lugah el-Arabiyye, 1974), 47.

17 Rudolf Sellheim, *el-Emsâl el-Arabiyye-el-Kadîme* (Mısır: Daru'l-Emene, 1971), 27.

18 Abdurrahmân Osman, *et-Teşbihü-ve'l-Kinâye Beyne't-Tanzîri-ve't-Tavzîfi-el-Fennî* (Cezayir: Mektebetü'ş-Şebab, 1993), 38.

19 Milhim, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, 10.

20 Milhim, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, 44.

varmış gibi görünmektedir. Ancak birinci deyimle herhangi bir iş yapılacağına temkinli ve dikkatli olunması gerektiği telkin edilirken ikincisinde ise yapılacak işin hayır işi olması nedeniyle acele edilmesinde fayda sağlanacağı için tembellik edilmemesi öğütlenmektedir. Deyimler pek çok farklı durumu ifade etme özelliğine sahiptir. Yani her durumun kendine has bir deyimidir.²¹

Deyimler, asırlarca insanları etkileyen ve motive eden yaşamın temel direği haline gelmiştir. Bu meyanda Araplar da deyimlere büyük önem atfetmişlerdir. Bu bağlamda hemen hemen hayatın her alanında karşılaşılan durumlarla ilgili mutlaka ders çıkardıkları öğüt verici deyimler kullanmayı ihmal etmemişlerdir.²²

İslâm öncesi dönemde kullanılan Arap deyimleri o günkü insanların edebî ve sanatsal anlamda daha etkili söz söyleme rağbetinden dolayı, sonraki dönemlere ait deyimlerden nitelikleri ve özellikleri bakımından farklıdır. Nitekim o döneme ait deyimler daha edebî bir dil ve belagat kullanılarak formüle edilmiş anlatımlar cümlelere dökülmüştür. Derin anlamlar yüklü olan bu deyimler, üslup açısından dile ve kulağa daha hoş gelen ve bir o kadar da net mesajlar vermektedir. Bu da o devirde yaşayan Arapların dil ve edebiyat konusundaki derinliğini göstermektedir. Zemaşerî (ö. 538/1144) deyimlerin az sözle çok anlam ifade etmeleriyle, hikmet açısından ender rastlanan söz dizeleri olmalarıyla, bir fikrin zihinde canlandırılması açısından mantıksal dokunuşlarıyla ve anlatımdaki letafetiyle, Arap edebiyatının en eski belâgat ve fesahat türlerinden biri olduğunu belirtmiş ve uzun uzadıya anlatılabilecek bir olayın kısa bir şekilde ifade edilmesi ve daha fazla manaları kapsayarak derinlemesine genişlemesini deyimlerin temel özelliklerinden olduğunu ifade etmesiyle bu duruma dikkat çekmektedir.²³

Deyimler, bir bütün olarak ele alındığında genellikle iyi bir anlatıma, ince bir telaffuza ve abartıdan uzak bir kompozisyon gücüne sahip oldukları söylenebilir. Bununla beraber bazı deyimlerin; anlam bakımından hoş görülmemekle birlikte, edebî sanatlar ve belagat açısından değer taşıdıkları göz ardı edilmemelidir.

2. Deyimlerin Arap Edebiyatındaki Yeri ve Şiir ile İlişkisi

Arap Edebiyatı'nda deyimler, câhiliye dönemi deyimleri ve İslami deyimler olmak üzere ikiye ayrılır. Kur'an'daki deyimler, yaygın veciz deyimler ve kıyasi deyimlerden meydana gelir. Edebiyatçılar kıyasi deyimlere "et-Teşbîhu'l-murekkeb" veya "et-temsîl" adını vermişlerdir.²⁴ İslami deyimler kısmında ise Hz. Peygamber'e nispet edilen birçok deyim olduğu gibi sahâbe ve tabiîne nispet edilen deyimler de vardır. Örneğin; sahâbi Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (ö. 65/684-85) "Peygamber'den bin mesel belledim." dediği nakledilmiştir.²⁵

Deyimler, şiirden bazı yönleriyle farklı olsa da söylem, anlam ve etki bakımından şiirin taşıdığı özelliklerin çoğunu taşımaktadır. Bu nedenle Araplar, deyimler ile şiir arasındaki bu

21 Milhim, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, 41.

22 Fârâbî, *Divânü'l-Edeb*, 47.

23 Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Müstaksâ fi emsâli'l-'Arab* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987), 1/1.

24 Abdurrahmân Hasan Habanneke, *el-Emsâlü-el-Kur'âniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), 8.

25 Tacettin Uzun, "Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2003), 15.

farklı özelliklere dikkat ederek, birbiriyle yakından ilişkili iki edebî alana sahip olan şiir ile ilgilendikleri kadar deyimler ile de önemli ölçüde yakınlık kurmuşlardır. Eğer Arapların en belirgin söz sanatı olan şiir ile atasözlerini birbiriyle karşılaştıracak olursak, hayatın gerçekçi ifadesiyle aralarındaki farkı görebiliriz. Nitekim şiir artırılabilir ve süslenebilir, oysa deyimler ne artırılır ne de mübalağalı bir anlatıma ihtiyaç duyar. Bu nedenle deyimi nakleden kimse, tamamen olayın tabii şeklini aktarmaya odaklanır. Aralarındaki fark ise tespit ve tahkik alanının farklılığından kaynaklanır ki bu da deyimlerin önemini ve tarihsel değerini ortaya çıkarmaktadır.²⁶ Araplar arasında tıpkı şiir gibi deyimler de günlük hayatın her alanına girmiştir.²⁷

Deyimler ile şiir ve şairler arasındaki ilişki, insanların karşılıklı tecrübe ve meziyetlerinin aynı paydada bulunduğu güçlü bir tarihi geçmişe dayanmaktadır. Birçok şiir dizesi halk arasında deyim haline gelmiş, buna mukabil birçok deyim de kasidelerde yer almıştır. Hatta bazı şairler, halkın dilinde dolaşan birtakım deyimleri kaside haline getirmişlerdir. Örneğin; “Rüzgâr, gemilerin istemediği –yönden de- gelebilir” (قَاتِي الرِّيحَ مَا لَا تَشْتَهِي السُّنُّ) deyimini, Araplar arasında yoğun olarak kullanılmaktadır. “Ne ile oyalanır” (بِمِ السَّعَلِ) başlıklı deyimde göre “Kişi her temenni ettiğini elde edemez - Zira rüzgâr bazen gemilerin istemediği yönden de eser.” (مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ - تجري الرياح بما لا تشتهي السفن) Görüldüğü gibi; daha sade ve dile hoş gelmesi ya da zihinlerde bıraktığı etki nedeniyle deyim ve şiir gibi bazı edebî sanatlar, kimi zaman insanlar arasında algı yanılması veya sehven öyle sanılması nedeniyle iç içe girmiştir. Bu durum bazen şair ve yazarların şiir ve kasidelerinde yoğun olarak deyimleri kullanmalarından kaynaklanmış olduğunu da belirtmek gerekir.²⁸

Öte yandan birçok âlim, önemleri ve birbirleriyle doğrudan bağlantıları nedeniyle şiir ve deyimler arasında bağlantı kurmuştur. Ayrıca deyimlerin söz dizimine bakıldığında, esasen şiirin mısralarına benzerlik yönüyle de bir ilişki söz konusu olduğu açıkça görülecektir. Bu ilişki nedeniyle birtakım avantajlar elde edilmektedir.

3. Deyim ile Şiir Arasındaki Benzer Özellikler

Şiirin Araplar arasında yaygın olmasına paralel olarak deyim de bundan nasibini almış, itibar ve şöret bulmuştur. Bütün farklı çağlarda gerek sayıca büyük milletlerin gerekse de ufak toplumların birçok meziyetlerinin aktarılmasına vesile olmuştur. Bu ikisi arasındaki bazı benzerlikler şu şekildedir:

3.1. Yayılma

Arap şiiri tarih boyunca halk arasında dilden dile ve nesilden nesile aktarma yoluyla geniş coğrafyalara yayılma imkânı bulmuştur. Deyimlerin de Arap toplumunun sürekli iletişimi araçlarından olması ve şiirle aynı özellikleri taşıması nedeniyle, tıpkı şiir gibi dilden dile aktarılarak yayılmıştır.²⁹

26 Ahmed Abdülğaffar Abdeh, *Emsâlûna-el-Mevrûsetü Kıyemetehâ-el-Edebiyye-ve'l-Fikriyye* (Mısır: el-Mektebetü'l-Mısriye, 2000), 24.

27 Tefvik, *el-Emsâlû'l-Arabiyye ve'l-Asrû'l-Câhilî*, 35.

28 Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, 'Abdülmecid Kutamış (Riyad: el-Müessesetü'l-Arabiyye-el-Hadise, 2000), 10.

29 Emin İsmail Tefvik Bedran, "el-Emsâlû ve Tevzîfiha fi Eşari'l-Cahilî," *Mecelletü Külliyyeti ed-Dirasâti el İsla-*

Arapların dillerindeki deyimlerin 'kaçıp göçen' deymiyle tarif edilerek, hür ve serbest olup yaygın dolaşan sözler anlamında kullanılması bu duruma işaret etmektedir. Nitekim deyimler, anlaşılamayan ve kimsenin cevap veremeyeceği kadar zor olan cümleler gibi değil, herkesin anlayabileceği kolaylıkta sözlerden oluşmaktadır.³⁰

3.2. Sabitliği

Şiirin vezni sabit, sözleri ince bir vezinle yazılmış ve değişmezdir. Şiir ve kasideler yazarın söylediği ya da kaleme aldığı gibi muhafaza edilmektedir. Bu durum, şiiri diğer edebî sanatlardan ayıran en önemli özelliktir. Nitekim deyimler de aynı özelliğe sahiptir. Çünkü deyimler, sözleri sabit olup hiçbir değişime uğramayan ya da başka kelimeler ilave edilerek süslemeye ihtiyaç duyulmayan kalıp sözlerden ibarettir. "Sen sütü yazın kaybetmiştin." (الصَيْفُ ضَيَعَتِ اللَّبَنَ) deymi bunun açık bir örneğidir. Bir kadın yaz mevsiminde zengin ve yaşlı eşinden boşanmış, daha sonra genç ve yoksul biriyle evlenmişti. Aynı kadın bir süre sonra eski kocasından süt istemeye gidince "Sen sütü yazın kaybetmiştin" sözü ile geri çevrilmiştir. Bu söz zamanla bir şeyin fırsatını kaçıran kimseler için kullanılan bir deyim olmuştur. Görüldüğü gibi burada söz sabit kalmış ve benzeri durumlar için kullanılan bir örnek deyim halini almıştır.³¹

3.3. Ahlâk ve Erdemleri Teşvik

Bazı istisnaları olsa da genel olarak deyimlerin ve şiirin, ahlâk ve faziletlere sevk etmesi ve kötü huyları reddetmesi bakımından büyük önemi vardır. Çünkü deyimler, insan ahlâk ve düşüncesini, âdetlerini, örf ve ananelerini, inanç ve kültürünü aktarmada önemli rol oynamaktadır. Hatta deyim, insan deneyimini aktarmadaki içsel derinliği nedeniyle bu alanda şiirden daha büyük bir etkiye sahip olduğu da söylenebilir. Nitekim, deyimlerin insanların sosyal, siyasî, zihinsel ve dinî yapılarını etkilemede şiirden daha etkin olduğu kabul edilmiştir.³² Deyimler, insanlara kaybettikleri hikmetleri hatırlatmakta, ruhlara yol gösterme ve ibret alma meziyeti kazandırmaktadır.

3.4. Belâgat

Arap belâgati açısından şiir, diğer edebî sanatlarla kıyasla daha farklı ve önemli bir konuma sahiptir. Nitekim belâgat ilminin doğuşu ve gelişimi de şiir sayesinde olmuştur. Şiirin belâgati çerçevesinde ise Kur'ân'ın îcâzı fark edilmiş ve incelenerek ortaya konulmuştur. Nitekim şiir, Arap belâgatının bel kemiğini oluşturmuştur. Öte yandan deyimlerde de belâgat sanatının özellikleri kullanılmaktadır.³³ Deyimler, zihinlerde sürekli bir kalıcılık sağlamak için belâgat sanatları dâhilinde olan, kinaye, istiare, cinas gibi şiirde de bulunan birçok edebî sanatı bünyesinde ihtiva etmiştir. Örneğin; şiirde gördüğümüz temsil ve teşbih gibi

miyyeti vel Arabiyye 33/8 (2017), 1034.

30 Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdi el-Kayrevânî, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih* (Mısır: Matbaatus-Sea-de, 1955), 195.

31 Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, 7.

32 Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, thk. Es-seyyid el-Cemili (Beyrut: Dâru Üsâme, 1987), 4.

33 Ebu Hayyan el-Tevhîdî, *el-Emtâ' ve'l-Muâne* (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve'n-Neşr, 1939), 334.

özgün sanatları, deyimlerde de görmemiz mümkündür.³⁴

3.5. Telaffuzda Genişlik ve Esneklik

Şiirlerde zaman zaman şairler, kafiye ya da şiir uğruna bazı gramer kurallarını çiğneyebilmektedir. Bazen deyimlerde de sık kullanımları nedeniyle ya da konuşmada telaffuzu kolaylaştırmak maksadıyla orijinalliğinden uzaklaşılabilir. Dolayısıyla “sık kullanımlarından dolayı şiirde kullanılan hususların deyimlerde de kullanılması uygundur.”³⁵ Telaffuzda kolaylık ve anlamda genişlik kazandırmak amacıyla, kinaye yoluyla kısa bir deyim çok şey ifade etmektedir. Örneğin; “Boğulanı koruyun/ أَقْتِدْ مَخْنُوقٌ” yani, boğulma derecesinde sıkıştırılan kimsenin, kendisine şefkat edenlere de zarar vermesi muhtemeldir. Şerli-kötü- bir gece geçirildiğinde “gece oldu/ وَأَصْبَحَ لَيْلٌ” denilir. “Papağanı ört!/ أَطْرِقْ كَرًا” deyimiyile de Araplar, papağan cinsi bir kuşu avlamak için bir çukur açar ve çukurun üzerini bir örtü ile gizleyip avlardı.³⁶

Bu itibarla Araplar, “sözün en değerlisi, başka söze ihtiyaç duymayandır”³⁷ derler. Veciz ve açık sözler, açıklamaya ihtiyaç duyulmayan sözlerdir. Hz. Peygamber, içerisinde yaşadığı Arap toplumunun en fasihi ve en açık sözlüsü idi. Onun, hiçbir zaman “yani” kelimesi kullanmadığının muhaddisler tarafından teyit edilmesi, bunun açık bir delilidir. Bu anlamda şiir ve deyimler arasında tamamlayıcı bir ilişkinin olduğunu, yapı ve işlev bakımından benzerlikler bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü birçok deyim, aslında şiir mısralarında geçen menfi ya da müspet sözler şeklinde yer almaktadır.³⁸ Bir şairin, deyimleri ustaca kullanma yeteneğinin var olup olmadığına bakarak, dili hakkında bir yargıya varmak mümkündür.

4. Deyimlerin Etkileri

Deyimlerin toplanması ve tasnif edilmesi, dildeki etkisini ve önemini göstermektedir. Deyimler, kökleri geçmişe dayanan bir toplumun kültürel yapısını, duygularını, düşüncelerini, kültürünü, edebiyatla olan bağı, gelişim aşamalarını ve yaşam biçimlerini yansıtmakta, resmini zihnimize canlandırmaktadır. Bu nedenle deyimler, bir toplumun psikolojisini, entelektüel ve kültürel gelişimini öğrenme, gelecekteki durumunu analiz etmesi konusunda önemli kaynaklardan biri haline gelmiştir. Bu nedenle deyimler, günümüzde toplum kültürlerini inceleyen yoğun bilimsel ve sosyal çalışmaların kaynağı haline gelmiştir.³⁹

Deyimlere olan ilgi; sözün öz ve anlatımın geniş olması, amaç ve işlevselliği açısından yaygın kullanım alanı bulmasından kaynaklanmaktadır. Deyimler ve hikâyeler, zihinde belirli bir algı oluşturmada ya da kişi ruhunda bir rahatlama hissi uyandırmada çokça kullanılmaktadır. Deyim ve hikâyelerin, bazen her biri aynı ya da farklı eğitici amaçlar için

34 Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 62.

35 Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. 'Abdulhâlik 'Udayme (Mısır: el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 261.

36 Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-Kırâati ve'l-idâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülfettah İsmail Şelebî (Beyrut: Dâru Sezgin, 1986), 70/2.

37 İbrâhîm Şemsüddin, *Kıyasu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/264.

38 Hâzîm Kartâcinnî, *Minhâcu'l-Bülegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*, thk. Muhammed el-Habîb b. Hûca (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 66.

39 Milhim, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, 33.

kullanılması da söz konusudur. Bu bağlamda deyimler bir amaca ulaşmak, alay etmek, ayırt etmek, tersine çevirmek ya da zihinsel yetenekleri göstermek için de kullanılmıştır. Öte yandan, aynı deyim farklı kullanım alanlarına göre birden fazla etki ve işlevine rastlamak da mümkündür.⁴⁰

Genel anlamda asıl kaynağı bireyler olan deyimler, toplumun kültürel mirası, âyet ve hadislerden de etkilenmiştir. Bu bilgeliği meydana getiren ve günlük yaşamlarında insan ilişkilerinde sıkça kullanılan deyimler, bir gerçeği pekiştirmek ve olumlu ya da olumsuz bir olguyu desteklemek amacıyla da kullanılmaktadır. Zira bireyler söylemlerini desteklemek, davranışlarını haklı çıkarmak ve alışkanlıklarını düzeltmek için deyimlere başvurmuşlardır. Bu nedenledir ki, insanlar arasındaki etkileşimi düzenleyen ve iletişimini güçlendiren deyimler, ahlâki değerlerin ve sosyal geleneklerin insanların kalbine yerleştirilmesinde eğitici, kültürel ve sosyal bir araçtır. Nitekim örf ve adetlerini, dilini, yaşam biçimini ve etkileşimlerini başkalarıyla paylaşma gereği duyan insan, bir tecrübesini aktarırken uzun uzadıya anlatmak yerine, kısa bir cümleden oluşan bir deyim ile o düşüncesini özetleyerek insanlar arasında takdir ve özgüven kazanırlar.⁴¹

İnsan hayatını büyük ölçüde etkileyen deyimlerin önemini ve etki alanlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

4.1. Dinî Etkiler

Deyimler, tarih boyunca insanın ruhuna hitap eden yaygın ve etkili edebî araçlardan birisi olarak her devirde yüksek bir yere sahip olmuştur. Özellikle, diğer toplumlara mesajlarını iletmek için harf, kelime ve anlam bakımından dil ve üslupta mahir olan Arapların hayatında deyim, vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Deyimler, tarih boyunca var olan dinî, kültürel ve sosyal kavramları yaşatmak, vurgulamak, nesiller boyunca tevarüs eden o toplumdaki güzel ahlâki ve yüksek nitelikleri muhafaza etmek için önemsenmiştir. Örneğin; Arapların kullandığı “Hayrın hayırlısı hayrı işleyendir, şerrin de şerlisi şerri işleyendir” (حَيْرًا مِّنَ الْحَيْرِ فَاعِلُهُ، وَإِنْ شَرًّا مِّنَ الشَّرِّ فَاعِلُهُ) deyiminde o dönemin önemli bir ahlâk kuralı vurgulanmıştır. Buna göre; bir hayrı ya da şerri vadeden değil, hayrı işleyen daha hayırlı, şerri işleyen de daha şerli olduğu vurgulanmıştır. Başka bir ifadeyle; hayrı işleyen teşvik edilirken, şeri işleyen zemmedilmiştir.⁴²

Deyimler, bir başka yönden toplumda tecrübe sahibi bilge kişilerin oluşturduğu birtakım ders çıkarılacak yargılar ve ahlak kurallarıdır. Çünkü ahlaki kurallar, her zaman birey ve toplum davranışlarını düzeltir ve etik bir yaklaşım oluştururlar. İnsanlar nezdinde bu ahlak anlayışını örf ve adetlerin bir parçası haline getirmek, hikmeti tesis etmek, tecrübeyi geliştirmek ve nezaket kurallarını benimsetmek üzere yapılan çalışmalar çerçevesinde genelde edebî sanatlar ve özelde deyimlerin rolü azımsanamaz boyuttadır. Eski Arap deyimleri, çoğunlukla bu meyanda olduğu için toplum tarafından kabul görmüştür.⁴³

İslâm'ın doğuşundan sonra deyimler, İslâm ahlakını ön planda tutarak, toplumun mane-

40 Milhim, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, 39.

41 Tefik, *el-Emsâlü'l-Arabiyye ve'l-Asrû'l-Câhilî*, 140.

42 Ahmed Ubeyye, *Emsâlûna-el-Mevrûse* (Mısır: el-Mektebetü'l-Mısıriyye, 1987), 80.

43 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverîfî, *Kitâbü'l-Emsâl ve'l-Hikem* (Riyâd: Daru'l-Vatan, 1999), 34.

viyatını güçlendirmede büyük rol oynamıştır. İslâm, deyimlerin insanın nefsinin ve ruhunu eğitmedeki rolünü kabul etmiştir. Deyimler, olumlu ya da olumsuz söylemlerle insan ahlâkı üzerinde etkin bir güce sahiptir. Örneğin; “Hür kadın aç kalır ama göğüsleriyle yemez!” (تَجُوعُ الْحُرَّةُ وَلَا تَأْكُلُ بِسَدِّئِيهَا) deyiminde, zinanın engellenmesi için önemli bir tembih söz konusudur. Bu doğrultuda âyetlerde geçen deyimlerin de insanların kalplerine ibret ve hikmeti yerleştirmek ve onları kötülüklerden caydırmak için kullanıldığı unutulmamalıdır.

4.2. Psikolojik Etkiler

Deyimler, sorunlarına çözümler arayan insanlara yol göstererek düzeltme, ibret alma, ruhlarını geliştirme ve yaşama yollarını öğretme konusunda psikolojik etkilere sahiptir. Çünkü deyimler; insana ibret alınacak durumu, bir okulda öğrenmek zorunda kalacağı tedrisata ve telkinlere ihtiyaç duyulmadan doğrudan aktarır sunmaktadır.⁴⁴

Yaşadığı hayatta acı-tatlı türlü hengâmelerden geçen insanoğlu, kendini teselli etmek için bazı sihirli kelimelere ihtiyaç duyar. Çünkü insan, yaratılışı gereği ya cesur ve heybetli ya da kırılabilir ve narindir. Kimi zaman bir sözle hüzünlenip ağlar, kimi zaman bir sözle aşagılınıp iç dünyasına çekilir, bazen de kabına sığmaz coşkusundan kükreyip çağlar. Çünkü acıların, yaraların, mutluluğun, umudun ve tecrübelerin sonucunda, derin bir psikolojik olgudan çıkmış sözlere karşı, insanoğlu tabiatı gereği tepki verir. Örneğin; şair Mütenebbî'nin (ö. 354/965) ölmeden önce atının üzerinde düşmanlarına karşı giriştiği saldırıdan evvel şöyle dediği nakledilir: “At da, gece de, çöl de tanır beni / Kılıç da, mızrak da, kâğıt da, kalem de” (الْحَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي / وَالسَّيْفُ وَالرَّمْحُ وَالْقُرْطَاسُ وَالْقَلَمُ). Mütenebbî, bu mısralarla bir şecaat örneği vermiştir. Böylece deyimler vasıtasıyla deyim söyleyenin psikolojik durumu konusunda bilgi sahibi olmak mümkündür. Çünkü deyimler mutlak bir tecrübenin ürünü olarak tezahür etmiştir.⁴⁵

4.3. Eğitici ve Öğretici Etkiler

Genel anlamda deyimler, aslında bir nesilden diğer nesle dilden dile aktarılarak varlığını sürdüren edebî ürünlerdir. Çoğunlukla birer tekerleme biçiminde insanlar arasında bir olay ya da düşünceye destek veya örnek olarak kullanılırlar. Zamanla bunlar yazıya alınarak yayılımı kolaylaştırılmış, söylenmiş, öğretilmiş ve muhafaza edilmesi sağlanmıştır. Toplumun her tabakasında olduğu gibi pek çok bilim adamı ve akademisyen, bilgi ve tecrübelerini muhataplarına daha etkin bir şekilde aktarabilmek için deyimlerden örnekler vermektedirler. Bir öğretmenin anlattığı konunun öğrencilerin zihninde kalıcı olması için bir deyim ile örnek vermesi, hem o deyim öğrenilmesi hem de öğrencilerin kısa bir cümle ile uzun bir nasihat almalarına imkân sağlar. Bu durum, âyetlerin anlaşılmasında da mevcuttur. Âyette “**Biz, rüzgârları, (bitkileri) açılması için gönderdik**” buyrulmuştur.⁴⁶ Bunun aslı şudur: “مَلَاقِحَ” kelimesi tozlaşmayı ifade eder. Çünkü eski bir deyimde: “Rüzgâr, bulutları tozlaştırdı (döledi) (الْفَقَحَاتِ الرُّبُوعِ السَّحَابِ)” denilerek, kelimenin deyim anlamıyla âyete açıklık getirilmiştir.⁴⁷

44 Mohemed Galib Berekat, *Rüye Nefsîye li'l-Emseli'ş-Şebiye* (Kahire: Neobook, 2020), 35.

45 Berekat, *Rüye Nefsîye li'l-Emseli'ş-Şebiye*, 37; Hamid el-Hamedânî, *el-Rivâyetü'l-Mağribiyye* (Fas: Dâru'l-Meârif, 1985), 11.

46 *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Nisan 2022), Hicr 15/22.

47 Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 257.

Âlimlerin, Arap deyimleriyle kıssalar ve benzetmeler getirmesi, tasavvur edilenin tasdik edilmiş surette gösterilmesi, tıpkı gizli manaları öne çıkarmada hayallere ve vehme dalmış kimsenin gerçeklerle uyanması ve gerçeklerin üzerinden perdelerin aralanması gibidir.⁴⁸ Ayrıca deyimler, bir müçtehidin bilmesi gereken Kur'ân ilimleri arasında sayılmıştır. Zira Allah'a itaati bildiren deyimler; kullara isyandan sakınmayı, gafleti terk etmeyi, nafile ve faziletleri çoğaltmayı teşvik etmektedir.⁴⁹

4.4. Sosyal İletişimsel Etkiler

Deyimlerin toplum ilişkileri üzerinde derin sosyal etkileri vardır. Toplumu oluşturan bireylerin birbirleriyle sağlıklı iletişim kurmaları neticesinde, aralarında meydana gelmiş olan sorunların çözüme kavuşması, tecrübe ve birikimlerinin karşılıklı paylaşımı ve özgüvenleri sayesinde diğer toplumlarla da doğru bir şekilde iletişime geçmeleri, deyimlerin etkisi sonucunda daha güçlü bir şekilde mümkün olmaktadır. Örneğin; Araplar, “Koyunu kestikten sonra, yüzülmesi ona zarar vermez!” derler. Bu meyandaki bir Türk atasözü ise “Ölmüş eşek kurttan korkmaz!” şeklindedir. Aslında bu iki deyim, zamanla gelişerek kullanıldıkları toplumda mesel halini almıştır. Bu durum, Türkler ile Arapların yakın coğrafyalarda yaşamaları nedeniyle iki millet arasındaki sosyal iletişimin bir sonucudur. Zira milletler arasındaki kültür ve dil farklılığı, toplumsal değer ve anlayışların aynı doğrultuda tezahür etmesine engel değildir.⁵⁰

4.5. Zihinsel Etkiler

Deyimlerin konuşmada kullanılmasını moda ya da lüks olarak algılamak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü deyimler bilgiye ulaşmanın en gerçek yollarından birisi olarak kabul edilmiştir. İnsanları en derin düşüncelere götürebilecek güvenli bir sığınak olarak gelişen deyimler, umutların ve korkuların bilinmesine katkı sağlayan birer sanat eseridir. Deyimler, fiillerin niceliğini ifade eden, güzel konuşmanın şekil ve ölçüleridir.⁵¹ Öyle ki, deyimler sayesinde konuşma dili ve hitabetin daha keskin ve canlı doğasını aktarabilecek bir düzeye ulaşmak mümkün olmaktadır.

Duygu ve düşüncelerin deyimle ifade edilmesi, mantık için daha açık, işitme için daha ince ve söz sanatı ehli için daha geniş anlamlı olmasını sağlar. Bu sayede deyimler, zihne doğru algılama sinyalleri göndererek onu düşünmeye sevk etmekte ve karşılaşılan sorunlara çözüm bulma yeteneğini onun için geliştirmektedir.⁵² Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi: “İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır”.⁵³ Ayette geçen “bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır” tabiriyle deyimın insanı düşünmeye ve araştırmaya teşvik ettiğinden bahsedilir.

48 Milhim, *el-Emsâlû'l-Arabiyye*, 84.

49 Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, 257.

50 Nahid Küdih?, “el-Emsâlû-el-Arabiyye”, *Mecelletü'l-Fikri'l-Arabî* 49/8, (Aralık 1987), 29.

51 Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, 257.

52 Ebû Muhammed Abdullah İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-Sağîr*, thk: Ahmet Zeki Paşa (Mısır: el-Cemîyetü el-Vüskâ-el Hâyriye, 1911), 30.

53 Ankebût 29/43.

4.6. Siyasal ve Kültürel Etkiler

Her coğrafi bölge, bilimsel ve pratik araçlar sayesinde varlığını koruyabilmektedir. Bu bağlamda toplumlar, varlıklarını sürdürebilmek için örf, adet ve kültürlerini muhafaza etmek üzere, kabilecilik anlayışını güçlendirecek edebî sanatları geliştirmeye ve korumaya yönelmişlerdir. Bu meyanda kabilelerde özellikle de aile, kabile ve coğrafi bölge ile ilgili deyimler, kavmiyetçiliği ve kabileciliği pekiştirmek için kullanılan çok önemli bir araç olarak ön plana çıkmaktadır. Çünkü deyimler, insan davranışlarını, ruhları harekete geçirebilmede belirli bir gücü ve etkisi olan edebî unsurlardır. Bu etkili unsur; ezberleme, anlama ve dinleyicinin kabulü ile karakterize edilir ki, bu da deyimlerin ruhlara ve zihinlere hızla nüfuz etme kabiliyetinin bir göstergesidir.⁵⁴

Birçok deyim, aynı anda hem birey hem de topluma hitap ederek ilişkilerin güçlendirilmesini sağlayan yol gösterici etkileri vardır. Her toplumun kendisiyle gurur duyduğu ve daha iyisini söylemek için adeta yarışa girdikleri, kendi standartlarına ve geleneklerine uymaya ve onlara bağlı kalmaya teşvik eden deyimleri vardır.

Eski çağlardan bu yana birçok kavim ve milletler nezdinde deyimler, bireysel ve toplumsal yaşamın düzenlenmesine büyük katkı sağlayan bir anayasa ya da örf ve adet hukuku olarak kabul edilen vazgeçilmez değerler ve yasalar olarak görülmüştür. Bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen sosyal, siyasal ekonomik ve ahlâk kuralları açısından değerlendirildiğinde deyimler, bir ceza ve idare hukuku niteliği taşıdığı söylenebilir.⁵⁵ Deyimlerin bu denli insan hayatına etki etmesinde, fikri ve felsefi gücünün yanı sıra eğitici rolünün belirleyici olduğu unutulmamalıdır. Bunun altında ise derin bir insan tecrübesinin yattığı açıktır.

4.7. Edebî ve Sanatsal Etkiler

Deyimler, merkezi kalp olan ruhun derinliklerinde meydana gelen etkileşimlerin bir ifadesidir. Yüreğimiz aracılığıyla duygularımız harekete geçer ve ruhumuza yansiyarak anlam bulur. Duyu organımızla işittiğimiz bir deyim, zihnimizde duyguya dönüşerek yüreğimizde hislerimizi harekete geçirir ve pratiğe dönüşür. Bu açıdan deyimler mana ve şahısları tasvir eden sanatlar olarak görülebilir. Ayrıca meseller, genel olarak insan mirasında özgün bir eğitsel yol gösterici bilgi kaynağını temsil etmektedir.⁵⁶

Şüphesiz ki birey ve toplum üzerinde büyük etkisi olan deyimlerin, gerçek durum ile söylendiği olay arasındaki benzetme ve temsil ile zihinde beliren duyusal temsilleri harekete geçiren işlevsel pek çok amacı vardır. Deyimler iki olay veya durum arasındaki benzerlik temeline dayanır. Bu benzerlik ya ders çıkarma ya da vaaz ve nasihat olarak ortaya çıkabilir. Ayrıca söz ve olgular arasında kurulan bağ, kişiye fiil ve eylem için harekete geçme cesareti verir.⁵⁷

Öte yandan deyimlerin, bir tartışma ya da münazarada delil olarak kullanılması her devirde önem arz etmiştir. Yazarlar, vaizler ve âlimler, deyimleri tartışmalarında muhaliflerine karşı etkili bir araç olarak kullanmıştır. Çünkü edebî sanatların yanında deyimlere yer

54 Milhim, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, 39.

55 Küdih, "el-Emsâlü-el-Arabiyye", 29.

56 Tefik, *el-Emsâlü'l-Arabiyye ve'l-Asrû'l-Câhilî*, 140.

57 Milhim, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, 41.

verilmesi, kişinin edebî üslubunu ve sanatsal becerilerini geliştirdiğini gösterir.

Deyimler, insanların günlük hayatta karşılaştıkları olayların bir aynası, bilerek ya da bilmeyerek düşüncelerinin yansıdığı bir tiyatro sahnesi gibi fikirlerini, yaşam felsefelerini, bilgeliklerini, özlemlerini, acılarını, arzularını ve hayallerini işledikleri devasa bir sütun ve yaşadıkları çevre ile etkileşimlerinin en net resmidir.⁵⁸

5. Kur'ân-ı Kerîm'de Deyimler

Kur'ân-ı Kerîm incelendiğinde; onun her yönüyle bir vahiy ürünü olduğu, belâgat, fesa-hat ve edebî sanatlar açısından mucizevî özelliklere sahip olduğu görülecektir. İhtiva ettiği deyimler aracılığıyla da adeta maddî dünyadan manevî dünyaya bir geçiş sağladığı hissedilecektir.

Kur'ân'ın dili olan Arapça ise tedvin döneminden günümüze kadar olan gelişim sürecinde Kur'ân'dan güç ve kuvvet almış ve İslâm kültürünü taşıyıp nakletmesiyle şöhret kazanmıştır. Bu meyanda Kur'ân, Arap dilinde eskiden beri nakledile gelen deyimlerin hatırlanmasına ve yeniden derlenmesine etki ederek unutulup kaybolmasına mâni olmuştur. Bizzat insanların durumlarıyla ilgili meseller vererek, onlara gözlerinden kaçmış olan bilgilerin ne olduğuna dair düşünme, hatırlama ve tefekkür etme fırsatı vermiştir.⁵⁹

Kur'ân'daki deyimleri, emsâl-ı zâhire (açık), emsâl-ı kâmine (gizli) ve emsâl-ı mürsele (nakledilen) şeklinde ayırmak mümkündür.⁶⁰ Emsâl-ı zâhire diye adlandırılanlar; açık teşbih şeklinde zikredilen deyimlerdir. Meselâ; âyet-i kerimede şöyle buyurulmuştur; “*İnkâr edenlere gelince, onların amelleri, ıssız çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su zanneder; nihayet ona vardığında orada herhangi bir şey bulamamış, üstelik yanı başında da (inanmadığı, kendisinden sakınmadığı) Allah'ı bulmuştur; Allah ise, onun hesabını tastamam görmüştür. Allah hesabı çok çabuk görür.*”⁶¹ Allah Teâlâ kâfirlerin amellerini çöldeki bir seraba benzetmiştir. Görüldüğü gibi âyette inkâr edenlerin amelleri, ıssız çöllerdeki seraba benzetilmiş ve susuzluğunu giderceğini zannedenlerin boşa çıkan umutları gibi onların amellerinin de ahirette bu şekilde boşa çıkacağı veciz bir teşbihle misal verilmiştir.⁶² Emsâl-ı kâmine diye adlandırılan deyimler ise âyetlerde doğrudan ya da lafzen değil de anlam itibarıyla Arap deyimlerini anımsatırlar. Meselâ; âyet-i kerimede “*Musa; Allah buyuruyor ki: 'O, ne yaşlı ne de körpe; ikisi arasında bir inek' dedi.*”⁶³ buyurulmaktadır. Âyetin anlamından, orta yaşlarında bir mandanın kastedildiği anlaşılmaktadır.⁶⁴ Bu itidalli olmaya delalet eden kapsamlı bir deyimdir. “*ikisi arasında*” âyetini bu bağlamda zikretmek seçmede itidalli olmaya delalet eder. Emsâl-ı mürsele diye adlandırılan deyimler ise belirli anlamlara veya ilkelere işaret eden ve insanlar arasında yaygın kullanımları nedeniyle deyim olduğu sanılan bazı Kur'ân âyetleridir. Örneğin; “*İşte şu anda gerçek orta yere çıktı*”⁶⁵ âyet-i kerîmesinin bu kısmı, Araplar arasında bir

58 Ni'mat Ahmad Fu'ad, *el-Nîl fi'l-Edebi's-Şa'bi* (Mısır: Mektebetü'd-Direseti-'ş-Şeb'iyye, 1997), 109.

59 Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 14.

60 Menna el-Kattân, *Mebahisu fi Ulûmi'l-Kur'an* (Riyad: Matbaatu'l-Ma'rif, 2000), 293.

61 Nûr 24/39.

62 Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 17/329.

63 Bakara 2/68.

64 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/89.

65 Yûsuf 12/51.

sır ifşa edildiği ve gerçekler ortaya çıktığı zaman sürekli kullanılmıştır. Bu ifade, zamanla dilden dile dolaşarak sürekli tekrarlanması neticesinde Araplara ait eski bir deyim olarak algılanmıştır. Oysa gerçekte âyet-i kerimede, Hz. Yûsuf'a atılan bir iftiranın içyüzünün ortaya çıkması, diğer bir ifade ile tutsaklıktan kurtulmasına vesile olan gerçeğin gün yüzüne çıkması kastedilmiştir.⁶⁶

Kur'ân'ı Kerim'de deyimler, beşerî ve itikâdî meseleleri açığa kavuşturmanın yanı sıra ibret, nasihat ve hidayete delalet etme suretiyle açık bir şekilde zikredilmiştir. Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi: *"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir"*⁶⁷ bu ayette bir deyim vardır. Bu ayet en doğru yöntemle mücadele/münakaşa etmeyi kolaylıkla göstermektedir. Ve aynı zamanda ayet-i kerime hidayete davet eder. Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerim'de: *"İman edenler, bilirler ki o şüphesiz haktır, rablerindedir. Ama küfre saplananlar, 'Allah böyle bir mesel ile ne murat etmiş ki', derler. Evet Allah onunla birçoklarını şaşırır, yine onunla birçoklarını yola getirir, hem onunla ancak o fasıkları şaşırır."*⁶⁸ buyurmuştur. Yine bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v), bir hadis-i şerifte: *"Allah, emreden ve yasaklayan Kur'ân'ı, açık bir sünnet ve darb-ı mesel olarak indirdi."*⁶⁹ buyurmuştur.

Kur'ân'da bazı deyimler, bir şeyi açıklamak ya da muğlak anlamları ortaya çıkarmak için bazıları da bir sureti zihinde canlandırmak amacıyla çeşitli şekillerde yer almıştır. Meselâ; bir âyette *"İşte bu meseller var ya, biz onları insanlar için getiriyoruz; fakat onlara ilim sahiplerinden başkasının aklı ermez."*⁷⁰ buyrulmuştur. Bu ayet Kur'an-ı Kerim'de insanın günlük hayatında doğru yolu bulmak için kullanabileceği birçok deyim varlığına işaret etmektedir. Bu ayette mesellerin sıradan sözler olmadığına, onların insanlara verilecek mesajların daha etkili şekilde aktarılması için kullanıldığına ve ilim sahibi insanların bu fiili daha müessir şekilde kullanacağına vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla deyimler, muhatabın zihnindeki suretin ya da görüntünün anlamını ve ilişkisini netleştirirken, kişiye Allah'ın kitabından duyduklarını ve okuduklarını akliyle tasavvur ederek tam bir idrak sağlamaktadır. Daha önceki birçok ayet ve bu ayet-i kerime de geçtiği gibi *"Kötünün çokluğu sana ilginç gelse de iyi ile kötü bir değildir. O halde ey akıl sahipleri, Allah'a âsi olmaktan sakının ki kurtuluşa eresiniz!"*⁷¹ bu ayet kötülükle iyiliğin eşit olmadığına delalet etmektedir. Bir hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Kur'ân helâl, haram, muhkem, müteşâbih, emsâl olmak üzere beş vecih üzerine nazil oldu. Helal olanlarla amel edip, yasaklananlardan sakınınız. Muhkemine uyarak, müteşâbihine iman edip emsâlinde de ibret alınız."*⁷² Burada "emsâl" kelimesiyle Hz. Peygamber, meselleri (deyimleri) kastetmekte ve bunun önemine işaret etmektedir. *"İlimde derinleşmiş olanlar ise, 'Ona inandık, hepsi Rabbimiz tarafından (gönderilmiştir)' derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar."*⁷³ âyetinde de akıl sahiplerinin düşünüp anlayabildiklerine vurgu yapılarak, deyimlerin üye-

66 Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Beyrut: Dâri'ü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010), 736.

67 Nahl 16/125.

68 Bakara 2/26.

69 Said b. Mansur b. Şu'be el-Horasanî, *Sünen*, Thk. Habiburrahman el-Azamî (Riyad: Dar el-Usaymi, 1994), 2/271.

70 Ankebût 29/43.

71 Mâide 5/100.

72 Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 486.

73 Âli İmrân 3/7.

rinde düşünülüp anlaşılmasına açık bir teşvik söz konusudur. Deyimlerin üzerinde düşünülüp anlaşılmasına açık bir teşvik söz konusudur. Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi: “*Yine o iyi kullar, harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göre olur*”⁷⁴ bu ayet işlerde orta yolu tercih etmeyi ve aşırıya gitmemeye delalet etmektedir. Nitekim deyimde de şöyle denilmiştir: “İşlerin en hayırlısı orta yolun benimsenmesidir.”

Kur’ân’daki deyimler, psikolojik açıdan alıcının zihninde canlanan bir hayali, duyuşal formda zihinsel anlamlar yükleyerek ortaya çıkarmaktadır. Nitekim insan ister istemez zihninde beliren bu suretle etkileşime girerek ona tepkiler vermek suretiyle âyette vurgulanan etkiyi adeta vücudunun tüm azalarıyla hissetmektedir. Örneğin; “*Bizim âyetlerimizi yalanlayanlar ve büyüklenip onlardan yüz çevirenler var ya, işte onlara göğün kapıları açılmayacak ve onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezalandırırız!*”⁷⁵ âyetinde açıkça görüldüğü gibi, devenin iğne deliğinden geçebilmesinin imkânsızlığı hatırlatılarak kıyamet günü meydana gelecek bir olayın duyuşal suretinin zihinlerde tasavvur edilmesi murat edilmiştir. Âyet-i kerîmede Yüce Allah’ın âyetlerini dünya hayatında yalanlayanlara ve büyüklenip onlardan yüz çevirenlere, ahirette rahmet kapılarının kapanacağı ve cennete girebilmelerinin mümkün olmayacağı, devenin iğne deliğinden geçmesinin imkânsızlığı ile tasvir edilmiştir. Bu veciz deyim bize; inkâr edenlerin ahiretteki durumlarının vahametini, ne kadar umutsuzluk yaşayacaklarını ve mutlak surette azaba duçar olacaklarını göstermektedir.

Sonuç

İnsanın bulunduğu her yerde iletişim söz konusudur. İletişimi oluşturan temel yapı taşlarından birisi olan dil de bulunduğu toplum yapısını yansıtmaktadır. İnsan hayatının ayrılmaz birer unsuru olan deyimler, kökleri toplumların var oluşları kadar eskiye dayanır. Dolayısıyla milletleri oluşturan sosyal grupların duygularını, düşüncelerini, geleneklerini ve deneyimlerini yansıtan deyimler, bir toplumun psikolojisini, entelektüel ve kültürel gelişimini öğrenme konusunda en önemli kaynaklardan birisidir.

Arap Edebiyatında da oldukça önemli bir yere sahip olan deyimler, nitelikleri ve özellikleri bakımından farklılık arz edebilmektedir. Araplar için şiir ne kadar önemli ise deyimler de aynı şekilde önem taşır. Oldukça derin anlamlar taşıyan deyimler, günlük hayatta kullandığımız dilden ziyade insan ruhuna ve kulağına daha fazla hitap eden etkileyici cümlelerdir. Bununla beraber bazı deyimlerin anlam bakımından hoş görülmeseler bile, edebî sanatlar ve belâgat açısından değer taşıdıkları gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Deyimler ile şiir arasında oldukça kuvvetli bir ilişki vardır. Nitekim birçok şiir, halk arasında deyim haline geldiği gibi aynı şekilde birçok deyimde şiirlerin içinde yer almıştır. Deyimler ve şiir; nesilden nesile yayılması, kelimelerinin değişmezliği, insan ahlâk, erdem, nefis ve ruhuna hitabı, belâgat sanatlarına yer vermeleri, az kelime kullanarak çok fazla duygu ve düşünce aktarmaları gibi benzer özelliklere sahiptir. Ancak şiirler artırılabilir ve süslenebilirken deyimler abartılı ve mübalağa içeren bir anlatıma ihtiyaç duymamaktadır.

74 Furkân 25/67.

75 A'râf 7/7.

Arap dili de tedvin döneminden günümüze kadar süren gelen gelişim aşamasında Kur'ân'ı Kerim'den güç ve kuvvet almış ve İslâm kültürünü taşıyıp nakletmesiyle şöhret kazanmıştır. Bu bağlamda Kur'ân, Arap dilinde eskiden bu yana nakledilip günümüze ulaşan deyimlerin hatırlanmasına ve yeniden derlenmesine etki ederek onların unutulup kaybolmasına engel olmuştur. Bu bağlamda âyetlerde, insanların ders ve ibret almaları gereken ve bunun içinde duyusal imgelere ihtiyaç duydukları durumlarla ilgili deyimlere yer verilmiştir.

İnsanların duygu ve düşünceleri üzerinde önemli etkilere sahip olan ve yüce Allah'ın biz insanlara gönderdiği ilâhi kitabında da kendisine yer bulan deyimler, tüm toplumlar için büyük öneme sahiptir. Toplumların bel kemiği olarak nitelendirilen deyimler, insan yaşamının olduğu her coğrafya ve kültürde varlığını yüzyıllardır sürdürdüğü gibi bundan sonra da sürdürmeye devam edecektir.

Kaynakça | References

Abdeh, Ahmed Abdülğaffar. *Emsâlüna-el-Mevrûsetü Kıymetehâ-el-Edebiyye-ve'l-Fikriyye*. Mısır: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1. Basım, 2000.

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil*. Ankara: TDK. Yayınları, 1995.

Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl. *Cemheretü'l-Emsâl*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Abdülmecid Kutamış. Riyad: el-Müessesetü'l-Arabiyye el-Hadise, 1. Basım, 2000.

Bedran, Emin İsmail Tefik. "el-Emsâlü ve tevziyfiha fi eşşaril cahili". *Mecelletü Külliyyeti ed-Dirasati'l-İslamiyyeti ve'l-Arabiyye*, 33/8 (2017), 1023–1099. <https://doi.org/10.21608/bfda.2017.23943>

Bereket, Mohamed Galib. *Rüye Nefsiye li'l-Emseli's-Şebiye*. Kahire: Neobook, 1. Basım, 2020.

Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin 'Keşşaf'ı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *el-Asrû'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 11. Basım, 1960.

Doğru, Erdinç. *Modern Arapçadaki Deyimlerin Dilbilimsel Açından İncelenmesi ve Yabancı Dil Öğretimindeki Yeri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

el-Hamedânî, Hamid. *el-Rivâyetü'l-Mağribiyye*. Fas: Dâru'l-Meârif, 1. Basım, 1985.

Fârâbî, Ebu İbrahim İshak b. İbrahim. *Dîvânü'l-Edeb*. Kahire: Mücemma'el-Lugah el-Arabiyye, 1. Basım, 1974.

Feyyâz, Muhammed Cabir. *el-Emsâl fi'l-Kur'an'il-Kerîm*. Amerika Birleşik Devletleri: el-Ma'hadu'l-Alemi'l-Fikiri'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.

Fu'ad, Ni'mat Ahmad. *el-Nîl fi'l-Edebi's-Şa'bî*. Mısır: Mektebetu'd-Direseti's-Şebiyye, 1. Basım, 1997.

Habenneke, Abdurrahmân Hasan. *el-Emsâlü-el-Kur'âniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1980.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-Kırââtî ve'l-İdâhi anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülfettah İsmail Şelebî. Beyrut: Dâru Sezgin, 1. Basım, 1986.

İbnü'l-Mukaffâ', Ebû Muhammed Abdullah. *el-Edebü's-Sağîr*. Mısır: el-Cemîyetü'l-Vüs-kâ'l-Hâyriyye, 3. Basım, 1911.

Kartâcennî, Hâzim. *Minhâcu'l-Bülegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1986.

Katameş, Abdülmecid. *el-Emsalül-Arabiyye Dirâse Târîhiyye Tahlîliyye*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1988.

Kattân, Menna. *Mebahisu Fî Ulûmi'l-Kur'an*. Riyâd: Matbaatu-el-Ma'rif, 2000.

Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî. *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*. Mısır:

Matbaatu's-Seade, 2. Basım, 1955.

Kur'an Yolu. Erişim 20 Nisan 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Küdh, Nahid. "el-Emsâlü-el-Arabiyye", *el-Fikiü-el-Arbî Dergisi* 49/8, (1987): 18-49.

Mâverdü, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Kitâbü'l-Emsâl ve'l-Hikem*. Riyad: Daru'l-Vatan, 1. Basım, 1999.

Milhim, Hasan Tahir. *el-Emsâlü'l-Arabiyye*. Irak: Muessesetü'l-Ulûmi'n-Nehci'l-Beleğeti, 1. Basım, 2017.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed. *el-Muktedab*. thk. Abdulhâlık Udayme. Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şu'ûni'l-İslamiyye, 1. Basım, 1994.

Osman, Abdurrahmân. *et-Teşbihü-ve'l-Kinâye Beyne't-Tanzîri ve't-Tavzîfi'l-Fennî*. Cezayir: Mektebetü'ş-Şebeb, 1. Basım, 1993.

Ömer, Ahmet Muhtar. *Dîvânü'l-Edeb li'l-Fârâbî*. Kahire: Mecmeu'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1974.

Said b. Mansur, b. Şu'be, *el-Horasânî el-Mekkî*, Sünen. Riyâd: Darü'l-Usaymi, 1. Baskı, 1994.

Sellheim, Rudolf. *el-Emsâl el-Arabiyye'l-Kadîme*. Mısır: Daru'l-Emene, 1. Basım, 1971.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Ali. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi-el-Arabî, 1. Basım, 2010.

Şemsüddin, İbrâhim. *Kıyasu'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1994.

Tevfik, Muhammed. *el-Emsâlü'l-Arabiyye ve'l-Asrû'l-Câhilî*. Beyrut: Dârü'l-Nâfis, 1. Basım, 1988.

Tevhîdî, Ebu Hayyan. *El-Emtâ' ve'l-Muânese*. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve'n-Neşr, 1. Edisyon, 1939.

Tirmizî, Ebu Abdullah Muhammed. *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*. thk. Es-seyyid el-Cemili, Beyrut: Dârü Üsâme, 2. Basım, 1987.

Ubeyye, Ahmed. *Emsâlûna'l-Mevrûse*. Mısır: el-Mektebetü'l-Mısıriyye, 1. Basım, 1987.

Uzun, Tacettin. "Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Haziran 2003), 155-169.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Müstaksâ fi Emsâli'l-'Arab*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 15. Basım, 1987.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 15. Basım, 2002.

'Karadeniz'de Hoca Olmak: Hatıralara Yansıyan Yönleriyle Yakın Dönemde Dinî Hayat' Projesi

Şenol Saylan | 0000-0003-0618-4907 | senolsaylan@gmail.com

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye

ROD ID: 04mmwq306

Atıf Bilgisi

Saylan, Şenol. "Karadeniz'de Hoca Olmak: Hatıralara Yansıyan Yönleriyle Yakın Dönemde Dinî Hayat Projesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 451-454.

Geliş Tarihi : 01.11.2023

Kabul Tarihi : 11.12.2023

Yayın Tarihi : 31.12.2023

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

'Being a Hodja in The Blacksea Region: Religious Life in The Recent Period With Aspects Reflected in Memories' Project

Şenol Saylan | 0000-0003-0618-4907 | senolsaylan@gmail.com

Trabzon University, Faculty of Theology, İslamic Law, Trabzon, Türkiye

ROD ID: 04mmwq306

Citation

Saylan, Şenol. "Being a Hodja in The Blacksea Region: Religious Life in The Recent Period With Aspects Reflected in Memories Project". *Trabzon Theology Journal* 10/2 (December 2023), 451-454.

Date of Submission : 01.11.2023

Date of Acceptance : 11.12.2023

Date of Publication : 31.12.2023

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Proje Tanıtımı

'Karadeniz'de Hoca Olmak: Hatıralara Yansıyan Yönleriyle Yakın Dönemde Dinî Hayat' Projesi

Doç. Dr. Şenol SAYLAN

Trabzon siyasal ve kültürel tarihî geçmişi yanı sıra son dönemde dinî tedrisatın yürütülmesi noktasında sunmuş olduğu katkılar ve yetiştirdiği isimlerle kendisinden söz ettiren “merkez” olarak vasıflandırılabilir şehirlerden birisidir. Bu özellik sadece bölge açısından değil ülkemizin muhtelif değişimlerle karşı karşıya olduğu son dönemin tarihi açısından da önem arz etmektedir. Trabzon'da, Osmanlı bakiyesi son nesil eliyle geleneksel eğitim almış, İmam-Hatip Okulları'nın, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve İlahiyat Fakülteleri'nin kurulmasına, kurumsallaşmasına ve gelişmesine katkı sunmuş pek çok isim yetişmiştir.

Yüzyılı aşkın bir sürece yayabileceğimiz bu tarihi dönemde, Osmanlı'nın yıkılışına ve Cumhuriyet'in kuruluşuna şahitlik etmiş, kendilerinden kısaca “geçiş kuşağı” şeklinde bahsedilebilecek bir nesil, bölgenin ve ülkenin sosyal, kültürel, dinî hayatında bir şekilde etkin olmuştur. Söz konusu nesil ile muhatap olmuş ve kısaca “dinî tedrisatta Cumhuriyetin ilk kuşağı” olarak adlandırılabilir olan ve aramızdan bir bir çekildiği üzümlere müşahade edilen bu kuşağın anlatacaklarının yakın dönem dinî tedrisat tarihi ve bölge açısından önemli olduğu malumdur.

Bu amaçla Trabzon Üniversitesi İslâmî İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi yönetiminde yer alan akademisyenler¹ tarafından, genel olarak Karadenizli, özel olarak da Trabzonlu hocalara dair anlatılmayan ve göz ardı edilen pek çok detayın, ilişki ağının gün yüzüne çıkmasını sağlayacak bir proje hazırlanmıştır. “*Karadeniz'de Hoca Olmak: Hatıralara Yansıyan Yönleriyle Yakın Dönemde Dinî Hayat*” adıyla hazırlanan proje ile söz konusu hocaların yetişme süreçleri ve başta Karadeniz bölgesi olmak üzere ülkenin din eğitimiye katkılarının ele alınması hedeflenmiştir. Projeyi hayata geçirmek üzere öncelikle destekleyici paydaş kurum olan Trabzon Büyükşehir Belediyesi ile Trabzon Üniversitesi arasında ortak bir protokol imzalanmıştır.

Yakın dönemin “canlı tanıkları” denilebilecek olan isimleri tespit etmek ve bu kimselelerin anlatılarını kayıt altına almayı hedefleyen projede öncelikli olarak amaçlanan çıktılara katkı sağlayacağı düşünülen ve görüntülü mülakat yapılabilecek kişiler tespit edilmiştir. Projenin daha verimli olması adına görüşme planı yapılan kimseleri tanımaya yönelik ön hazırlık süreci yapılmış; süreçlere etkileri, dönemsel bazı hadiseler yanında yaş ve sağlık gibi etkenler de dikkate alınarak görüşülecek kişiler belirlenmiştir. Bu kişiler belirlenirken Trabzon'un farklı bölgelerini kuşatıcı olmasına özellikle dikkat edilmiş, Trabzon'un tüm ilçelerinden yörede etkin olmuş şahsiyetler tercih edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra proje ekibinin geniş bir istişare süreci sonunda belirlediği ana prensipler çerçevesinde yarı ya-

1 Yürütücülüğünü Doç. Dr. Selim DEMİRCİ'nin üstlendiği projeye, Doç. Dr. Süleyman GÜR, Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK, Doç. Dr. Şenol SAYLAN, Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU, Öğr. Gör. Ahmet Cevdet KARACA araştırmacı, yüksek lisans öğrencileri Cansel AKGÜL, Fatma Rabia Nur DÜZENLİ ve Serpil ARSLAN ise bursiyer olarak katkı sunmuşlardır.

pılandırılmış görüşmede sorulması muhtemel sorular hazırlanmıştır. Bu bağlamda tespit edilen 40 kişiyle başta Trabzon olmak üzere İstanbul, Ankara, Bursa, Sakarya ve Rize'de uzman teknik ekiple iki saate varan görüntülü mülakatlar yapılmıştır. Ayrıca bu görüşmeler sırasında söz konusu dönemle ilgili evrak ve resimler de kayıt altına alınmıştır.

Çekimlerden sonra tüm kayıtlar proje ekibi tarafından beraberce baştan sona izlenmiş, teknik uzmanlar tarafından gözden geçirilerek istifade edilebilir hale getirilmiştir. Ayrıca görüşmelerdeki önemli ve etkileyici kısımları içeren yüze yakın fragman hazırlanmıştır. Söz konusu yayınlar İslami İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi ile Trabzon Büyükşehir Belediyesi'ne ait dijital platformlarda ilgililerin istifadesine sunulacaktır. Ayrıca mülakatlar proje ekibi tarafından çözümlemesi yapıлып Trabzon Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları arasında neşredilecektir.

Yapılan görüntülü mülakatlardan da anlaşılacağı üzere bölgedeki merkez şahıslarla irtibatı olan pek çok talebe/hoca/âlimin özel ilmî serüvenlerinin hala merak uyandıracak kapalılıkta olduğu görülmektedir. Bu çalışma öncelikle yazı ve anlatımlarda "ihmal edilen bu kesimi" hatıralar üzerinden tespit edip onların merkez isimlerle irtibatını kurmayı sağlayacaktır. Projede yorum yapma veya analizden daha ziyade mülakat yapılan kimselerin aktarımlarının ve belirli olaylara bakışı kayıt altına alınmaya çalışılmıştır. Proje ile bölgedeki dini hayatın ve tedrisatın akışı, bu alanda yetişen ilim adamlarının ülkemize katkıları, farklı alanlarda etkili olmuş isimlerin tespiti, bunların birbiri ile ilişkilerini belirleme ve ortaya koymak hedeflenmiştir. Mülakat yapılan isimlerin ilişki ağı ve bunlara dair anlatımları, dönemlerinin sosyal ve yeri geldiğinde siyasal olaylarına bakışı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Proje vasıtasıyla ortaya konan çıktıların pek çok sosyal bilimci için farklı pencereler açacağı, satır arası okumalara imkân sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca online/dijital imkanların çok geniş kesimlerin ilgisi nedeniyle hem geleceğe hem de günümüz fertlerine ulaşmada bir köprü olduğu artık yadsınamaz bir realitedir. Dolayısıyla ilk hocaların öğrencilerinin kayıt altına alınan hatıralarının, ulaşacakları kitle açısından kitaplar kadar hatta onlardan daha etkin "çalışmalar" olması beklenmektedir.

Development of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh: Legal Barriers and Challenges
Bangladeş'te Katılım Sigortacılığının (Tekaful) Gelişimi: Yasal Engeller ve Zorluklar

A.H.M. Ershad Uddin

Kırâat İhtilaflarının Vakf-İbtidâya Etkisi (Vakf Yerlerinin Değişmesi Bağlamında)
The Effect of Qirâat's Differences on Waqf-Ebtidâ (In the Context of Changing Waqf Locations)

Alaaddin Salihoğlu

Hz. Peygamber Devrinde Bir Hadım: Me'bûr el-Kibtî (ö. 60/679-80) Üzerine Bir Değerlendirme
An Eunuch in The Age of The Prophet Muhammad: An Evaluation on Ma'bûr al-Qibtî (d. 60/679-80)

Enes Ensar Erbay

Molla Sadrâ'nın Tanrı Kanıtlaması

Mulla Sadrâ's Proof of God

Fevzi Yiğit

Modern Tefsirde Ahlâk Meselesi -İbn Âşûr Örneği-
The Moral Issue in Modern Interpretation -The Example of Ibn Ashur-

Gûlnur Külünkoğlu

Çağrı (1976) Filminde Hristiyan ve Yahudiler: İnşa Edilen Anlamlar ve Dinler Arası Diyaloğun İzleri

Christians and Jews in The Film The Message (1976): Constructed Meanings and Traces of Interfaith Dialogue

Mustafa Sarmış - Ali Kuşçalı

İbn Cüzey'e Göre Tefsirin Mahiyeti, İrtibath Olduğu İlimler, İhtilafların Sebepleri ve Çözüm Yolları

The Concept of Tafsi'r, the Sciences It is Related to, Reasons for Disputes and Solutions According to Ibn Juzay

Mehmet Yaşar

Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Formel Bir Yapı: Tatrız

A Formal Structure in Ottoman Period Arab Poetry: Tatrız

Mehmet Zahid Çokyürür

İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Öğretim Yılı Başında Arapçaya ve Arapça Dersine Dair Düşünce, Beklenti ve Hedefleri (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)

The Thoughts, Expectations and Objectives of The Arabic Preparation Class Students of The Faculty of Theology at The Beginning of The School Year (The Case of Tekirdağ Namik Kemal University Faculty of Theology)

Osman Arpaçukuru - Hasan Sabri Çeliktaş

Nuğbetü'l-fiker Şerhi Üzerine Yazılan Bir Hâşiyenin Trabzonlu Müellifini Tespit Sorunu

The Problem of Identifying the Trabzonian Author of a Hashiyah Written on Nukhbat al-fikar Commentary

Selim Demirci

Hakîm Senâi-yi Gaznevî'nin Hadîkatü'l-hakîka İsimli Eserinde Tahkiye

The Narration in Hadikat al-Haqîqa of Hakîm Senâi-yi Ghaznavi

Sezai Küçük- Zabihullah Rahmani

Fusûlü'l-Ūsrûşeni Adlı Eserin Hanefî Fikhî Literatürüne Katkısı Hakkında Bir Deđerlendirme

An Evaluation of The Contribution of Fusul al-Urusheni to The Hanafi Fiqh Literature

Şerif Gedik

Emevî Dönemi Su'lûk Şairlerinden Kattâl el-Kilâbî'nin Şiirlerinde Hapis Teması

Imprisonment Theme in the Poems of al-Qattâl al-Kilâbî, One of the Su'luk Poets of the Umayyad Period

Yusuf Buhan

İmam Mâtürîdî'nin Őiilik Eleştirisi: Bedâ Düşüncesi Örneği

Imam Maturidi's Criticism of the Shiites: Example of the Badâ Thought

Yusuf Koçak

Memlik Ulemâsından Őümünniler ve Hadis Usulü Çalışmaları

Shumunnis From The Mamluk Scholars And Their Hadith Methodology Studies

Zübeyde Özben Dokak

Kur'an'ın Ahlâkî Tekâmül Yöntemi

The Morality Development Method of the Qur'an

Hasan Keskin - Muhammet Yılmaz

Osmanlı Döneminde Pratik Arapça Öğretimine Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî Adlı Eser Özelinde Genel Bir Bakış

An Overview From Specific to General Phenomenon of the Work Mukâlame al-Arabî ve al Türkî in the Practical Arabic Teaching in the Ottoman Period

Sümeyra Bolat

Arap Dilinde ve Kur'ân'da Deyimlerin Etkisi

The Influence of Idioms in The Arabic Language and The Qur'an

Zaid Al-Badaren

'Karadeniz'de Hoca Olmak: Hatıralara Yansyan Yönleriyle Yakın Dönemde Dinî Hayat' Projesi

'Being a Hodja in The Blacksea Region: Religious Life in The Recent Period With Aspects Reflected in Memories' Project

Şenol Saylan