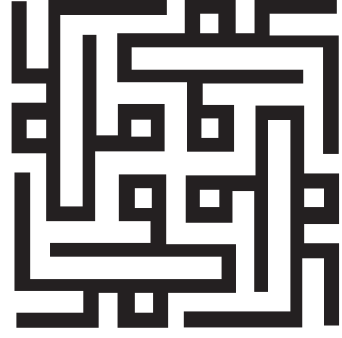


# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044

Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi, SOBIAD veri tabanı, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.

Corum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Corum Çağrı Eğitim Foundation  
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication  
Murat ERDEM

Baş Editör | Editor in Chief  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Editörler/ Editors  
Doç. Dr. Hüseyin Sarkkaya (İstanbul Üniversitesi)  
Dr. Öğretim Üyesi Ümit Eskin (İstanbul Üniversitesi)  
Dr. Öğretim Üyesi Hilal Menküşç Livaoglu (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi),  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),  
Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi), Doç. Dr. Nemâ Muhammad Ishak el-BENNÂ (Jordan University),  
Doç. Dr. İbrâhîm Muhammad İbrâhîm el-CEVÂRENE (Jordan University),  
Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),  
Dr. Öğretim Üyesi Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hilal MENGÜÇ LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi),

Danışma Kurulu | Advisory Board  
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü), Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi),  
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet AGIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),  
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),  
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),  
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Jordan Yermuk University),  
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullah el-ASSÂF (Jordan University)

Yönetim Yeri | Head Office  
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL  
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207  
e-mail: mehmet.mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing  
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi  
Baskı: Repro Bir Sertifika No: 47381  
Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date  
2024 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir.  
Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

The Journal of Islamic Sciences is a peer-reviewed journal published twice a year.  
Disclaimer: The authors are solely responsible for the content of their articles published in the journal.

## İÇİNDEKİLER

### Makaleler

Hanefi ŞOLA

Makāsıd-ı Şerîa Bağlamında Kur'ân Ahkâmının Değişmesi -Muhammed Tâhir b. Âşûr  
Örneği-/The Issue of Change of the Qur'an Provisions in the Context of Makāsıd-ı  
Sharia the Example of Muhammed b. Ashur ..... 5-36

Yusuf AKYÜZ

Arap Dili İlimlerinde Dilin Çağrı İşlevinin Arka Planı/Background of the Conative  
Function of Language in Arabic Language Sciences .....37-62

Ayşegül DEDE

Toprağın Dijitalleşmesi ve Dijital Ölümsüzlük/Digitalization of the Soil and Digital  
Immortality .....63-86

Halil İbrahim YILMAZ

Exploring Islamic History in the Digital Age Through Video Games: An Introductory  
Analysis Within the Framework of Knights of the Light/Dijital Dünyada İslâm  
Tarihini Bilgisayar Oyunları Üzerinden Keşfetmek: Knights of the Light Adlı Oyun  
Çerçevesinde Alana Bir Giriş .....87-102

Orhan GÜVEL

Kur'an Sûrelerinin Bütünlüğü ve Tarihlendirilmesi Sorunu Üzerine Bir  
Değerlendirme/An Evaluation on the Problem of the Integrity and Dating of the  
Suras of the Qur'an ..... 103-118

Muhammed Emin KIZILAY

Osmanlı Ceza Kanunlarında Rüşvet Suçu ve Fıkhî Analizi/The Crime of Bribery in  
the Ottoman Penal Code and Its Fiqhical Analysis ..... 119-146

Mesut AKDOĞAN

Zekeriyya el-Ensârî'nin Tasavvufî Yönü ve Düşünce Dünyasında Tasavvuf/The Sufi  
Aspect of Zekeriyya al-Ansari and Sufism in His Thought World ..... 147-174

Abdullah ÖZKAN

Tahakkümün Muhakemesi: İhvân-ı Safâ'da Hayvanların Özgürleşme Mücadelesi/  
Dominance on Trial: Animals' Struggle for Liberation in Ikhwan al-Safa' ..... 175-204

Elmin ALİYEV

Fahreddîn el-Benâkitî ve er-Risâletü'l-Fahriyye fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Hikemiyye Adlı  
Eseri/Fakhr al-Dîn al-Banâqitî and His Work Entitled al-Risâlat al-Fakhriyya fî  
Aqsâm al-'Ulûm al-Hikamiyya ..... 205-228

Esra YILMAZ

Kur'ân-ı Kerim Kırâatinde Vücûhât ile Tilâvet Edilen Aşr-ı Şerif'in Makamsal Analizi:  
İsmail Biçer Örneği/Maqam Analyses of Ashr-i Sharif Recited with Wujuhât in  
Qur'anic Recitation: The Example of Ismail Biçer ..... 229-248

Selim ÇAKIROĞLU

Kıraat İlmi Tedrisatında Rumuz Kullanımına Dair Bir İnceleme/An Examination of  
the Use of Symbol in the Teaching of the Science of Recitation ..... 249-276

Majed HAJMOHAMMAD

طرائق نمو اللغة العربية عند إبراهيم أنيس - آراؤه، اعتراضاته، مقترحاته-  
İbrahim Enîs'e Göre Arap  
Dilinin Gelişme Yolları -Onun Görüşleri, İtirazları ve Önerileri-/Methods of the  
Growth of the Arabic Language According to Ibrahim Anis -His Opinions, Objections,  
Suggestions- ..... 277-300



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

MAKĀSĪD-I ŞERĪĀ BAĞLAMINDA KUR'ĀN AHKĀMININ DEĞİŞMESİ -MUHAMMED TĀHİR B. ÂŞÛR ÖRNEĞİ-

THE ISSUE OF CHANGE OF THE QUR'AN PROVISIONS IN THE CONTEXT OF MAKĀSĪD-I SHARIA THE EXAMPLE OF MUHAMMED B. ASHUR

Hanefi ŞOLA

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Tefsir,  
ORCID ID: 0000-0003-0142-1782, e-mail: hanefisola@hotmail.com

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** Türkçe / Turkish

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Temmuz 2023 / 30 July 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 20 Aralık 2023 / 20 December 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024/ Spring 2024

**Cilt / Volume:** 19, **Sayı / Issue:** 1

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/pub/islamiilimler>

## Öz

Son iki yüzyılda Müslümanların Batı karşısında yaşadıkları mağlubiyetler sonucu İslam dünyasında dine karşı faklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda bir kesim İslam dünyasının mağlubiyetinin temel sebebi olarak dini görmüştür. Bir diğer kesim bunun nedenin dinden uzaklaşmak olduğunu söylemiştir. Bir grup ise bunun sebebini din ile geleneğin iç içe girmesiyle açıklamıştır. Mağlubiyetin gerekçesinin din ile geleneğin iç içe geçmesi olarak görenlerin bazıları dinin gelenekten tamamen arındırılması gerektiğini savunurken bazıları gelenekteki bazı imkanlardan faydalanılması gerektiğini düşünmüştür. Bu bağlamda gelenekteki var olan ve kendisinden faydalanılması gereken imkanların içinde en fazla öne çıkan düşüncenin makâsîd-maslahat olduğu görülmektedir. Geleneğin önemli bir konusu olan makâsîd-maslahat düşüncesinden faydalanılması gerektiğini düşünenler, bu düşünceden hareketle hakkında ayet bulunan bazı hükümlerin çağdaş dönemin ihtiyaçları doğrultusunda değişebileceği şeklinde yorumlamışlardır. Bu çalışmada da makâsîd-maslahat düşüncesini gündemine alan Muhammed Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) özellikle Kur'an hükümlerinin değişip değişmeyeceği konusundaki yaklaşımının ortaya konması amaçlanmıştır. Çalışmada öncelikle İbn Âşûr'un makâsîd-maslahat düşüncesi ele alınmıştır. Ardından da çağdaş dönemde, farklı yorumlanması gerektiği düşünülen bazı Kur'an hükümlerine temas edilmiş ve İbn Âşûr'un bu hükümler hakkındaki yaklaşımı ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, makâsîd-ı şeria, maslahat, hükümler, değişim.

## Abstract

As a result of the defeats of Muslims against the West, different approaches to religion have emerged in the Islamic world. In this context, some people saw religion as the main reason for the defeat of the Islamic world. Some people said that the reason for this was to turn away from religion. Some people explained the reason for this as the *intertwining* of religion and tradition. Some of those who saw the reason for the defeat as the intertwining of religion and tradition argued that religion should be completely refined from tradition, while others thought that some opportunities in tradition should be utilized. It is seen that the idea that stands out among the opportunities that should be utilized in the tradition is maqasid-maslahat. Those who think that the idea of maqasid-maslahat, which is an important subject of the tradition, should be utilized, have interpreted that some of the provisions about which there are verses may change in line with the needs of modern period. In this study, in the context of this thought of Muhammed Tahir b. Ashur, it is aimed to reveal his approach on whether the provisions of the Qur'an can be changed or not. In the study, first of all, Ibn Ashur's idea of maqasid-maslahat was discussed. Then, some Qur'anic provisions that are thought to be changed in the contemporary period were touched upon and Ibn Ashur's approach to these provisions was tried to be revealed.

**Keywords:** Tafsir, maqâsîd-i sharia, maslahat, provisions, change.

## Giriş

Son iki yüzyılda Batı karşısında yaşanan mağlubiyetlerden dolayı İslam dünyasında bazı kırılmalar yaşanmış, bu da dine karşı farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımlardan birine göre Batı karşısında yaşanan tüm bu mağlubiyetlerin sebebi dindir. Bu yüzden dinin hayattan tamamen çıkartılması gerekmektedir. İkinci yaklaşıma göre bunun sebebi Müslümanların dinden uzaklaşmalarıdır. Müslümanların tekrar eski güçlerine kavuşmaları, dinin emir ve yasaklarına sınımsız sarılmaları ve ona uygun pratikler ortaya koymalarına bağlıdır. Üçüncü yaklaşıma göre ise Müslümanların Batı karşısındaki mağlubiyetlerinin sebebi dinin bizzat kendinden değil, din ile iç içe giren geleneksel anlayıştan kaynaklanmaktadır. Müslümanların yeniden eski güçlerine kavuşmaları için dinin özüne dönmeleri gerekir. Dinin özüne dönmek ise dinin gelenekten arındırılmasıyla mümkündür.<sup>1</sup> Ancak bu yaklaşımı benimseyenlerin, dini gelenekten hangi boyutta arındırılmasının gerektiği konusunda aralarında bir homojenlik yoktur. Zira bunların arasında geleneğin dinden tamamen ayıklanması gerektiğini savunanlar olduğu gibi, geleneği kökten kazımak yerine onun sunduğu bazı imkanlardan faydalanılması gerektiğini benimseyenler de vardır. Geleneğin sunduğu imkanlardan faydalanılabileceğini düşünenler, yeniliklerin önünü açması bakımından gelenekte var olan, ancak bir süredir dillendirilmeyen maslahat ve makâsıd-ı şerîa enstrümanını öne çıkarmışlardır.

Makâsıd ile maslahat konusu İslam geleneğinde ilkin Şâfiî fâkih Kaffal eş-Şâfi (ö. 365/976), Mâlikî fakih Şehabeddîn el-Kârâfi (ö. 684/1285), Hanbelî fâkih Necmeddîn et-Tûfi (ö. 716/1316) ve Mâlikî fakih Şâtibî (ö. 790/1388) vb. isimler tarafından dile getirilmiştir.<sup>2</sup> Bu isimlerce dile getirilen ve tarihi süreçte gelenekte şekillenen anlayışta makâsıd-maslahat daha ziyade nasla belirlenmiş hükümlerin bir gayeye mebni olarak vaz edildiği, bu hükümlerin maslahatla çelişmesinin mümkün olmadığı, dolayısıyla nasla belirlenmiş hükümlerin hiçbir şekilde değişmeyeceği yaklaşımı hâkim olmuştur.<sup>3</sup> Bununla beraber İslam geleneğinde nasla maslahatın çelişebileceğini ve bunun gerçekleşmesi halinde maslahatın takdim edileceği görüşünü savunanlar da olmuştur. Bu görüş ilk defa Tûfi tarafından ileri sürülmüş ve bu görüşü sebebiyle de sert bir şekilde eleştirilmiştir.<sup>4</sup>

1 Mustafa Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 10-15.

2 Bk. Abdurrahman Haçkalı, *Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004), 85-150.

3 Haçkalı, *Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, 145-148.

4 Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İfav, 2014), 91-95.

Çağdaş döneme gelindiğinde Tûfî ile Şâtibî üzerinden makasid-maslahat konusu yeniden gündeme getirilerek nasla belirlenmiş hükümlerin makâsîd-maslahat esas alınarak değişebileceği görüşünü savunanlarda bir artış yaşanmıştır. Bu görüşü savunanların arasında Muhammed Abduh (ö. 1905), M. Reşid Rızâ (ö. 1935), Fazlurrahman (ö. 1988), Hasan Hanefi (ö. 2021), M. Âbid el-Câbirî (ö. 2010) gibi isimler örnek gösterilebilir. Bunlara göre nasların lafzi delaletlerine değil, bunların arkasında saklı bulunan anlamların ve gerçekleştirilmek istenen gaye ve maksatlara dikkat çekilmelidir.<sup>5</sup> Örneğin Hasan Hanefi makâsîd-maslahat düşüncesini dayanak yaparak nassın lafzına istinaden belirlenen hükümlerin değişebileceğini açıkça savunmaktadır.<sup>6</sup>

Bu çalışmada, İslami ilimler ve Arap edebiyatı alanında entelektüel birikimiyle temayüz eden âlimlerden Muhammed Tâhir b. Âşûr'un makâsîd-ı şerîa ile maslahat anlayışı ve onun bu anlayışı bağlamında Kur'an'da vazeden ahkâmının değişime açık olup olmadığı hakkındaki görüşleri irdelenecektir. Bu kapsamda İbn Âşûr'un makâsîd-ı şerîa ile maslahat düşüncesi ortaya konacak ve bu düşünce çerçevesinde Kur'an'da zikredilen hükümlerin değişip değişmeyeceğine yönelik yaklaşımının ne olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmada öncelikle İbn Âşûr'un makâsîd-ı şerîa ile maslahat hakkındaki görüş ve yaklaşımlarına yer verilecek, ardından da Kur'an'da yer alan bazı had konuları, kadın-erkek eşitliği, taaddüd-i zevcât / çok eşlilik, faiz gibi bazı ahkâm konularını ele alan ayetlere yaklaşımı ele alınacaktır. Böylece makâsîd-ı şerîa bağlamında Kur'an ahkâmının değişip değişmeyeceği konusunda İbn Âşûr'un konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

## 1. İbn Âşûr'un Makâsîd-ı Şerîa ve Maslahat Düşüncesi

Bu başlıkta İbn Âşûr'un makâsîd-ı şerîa ve maslahat anlayışı ortaya konacaktır. Ancak onun bu konudaki yaklaşımına geçmeden önce makâsîd sözcüğünün kavramsal çerçevesinin üzerinde durulacaktır.

### 1.1. Kavramsal Çerçeve

*Makâsîd*/مقاصد kelimesi مقصد /maksad'ın çoğulu olup, "hedeflenen/kendisine yönelinen yer" anlamına gelen "قصد /k-s-d" fiilinden türetilmiş 'masdar-ı mimî'dir.<sup>7</sup> Sözlükte, "suyun kaynadığı yer /kaynak" anlamına gelen شريعة /Şerîa

5 Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum* (Ankara Otto Yayınları, 2016), 86.

6 Hanefi, Hasan, "Soruşturma", *İslâmiyât*, 1/4, (1998), s. 278-280.

7 Ebî Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihhâh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 944; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Yusuf Bakâî vd. (Beyrut: Müessesetü'l-'Alâmî, 2010), 3/32232-32334; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübân, 1987), 192.



kelimesi ıstılahta, “Allah’ın kullarına din olarak belirlediği kurallar ve hükümler”<sup>8</sup> veya “Kendisine ittiba edilen din”<sup>9</sup> anlamına geldiği belirtilmiştir.

Makâsıdu’ş-Şârî’ ve makâsıdu’ş-şer’iyye gibi tabirlerle de ifade edilen makâsıd-ı şerîa tabirinin kullanımı oldukça eskidir. Buna rağmen klasik dönemde bu tabirin tanımına rastlanmaz. Bu ilmin kurucusu kabul edilen Şâtibî bile ona bir tanım yapmamıştır.<sup>10</sup> Bu tabire yönelik ilk tanımlamalara çağdaş dönemde rastlanır. Bu bağlamda onun tanımını yapan ilk kişinin İbn Âşûr olduğu görülür. İbn Âşûr makâsıdı şöyle tanımlar: “Şârî’in şer’î hükümlerin yalnız bir kısmında değil, tamamında ya da büyük çoğunluğunda gözettiği mana ve hikmetlerdir.”<sup>11</sup> Buna mukabil “Şeriatın gayesi ve Şârî’in hükümler için gözettiği hikmetlerdir.”<sup>12</sup> “İnsanların maslahatının gerçekleşmesi için şeriatla amaçlanan gayelerdir. Bir bütün olarak şeriatın ve özelde ahkâm ayetlerinden mülâhaza edilen hedeflerdir.”<sup>13</sup> şeklinde başka tanımlara da rastlanır.

Kur’an’daki gayelerin ifade edilmesinde makâsıdu’l-Kur’ân şeklinde başka bir tabire daha rastlanmaktadır. Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte kullanılmaya başlayan bu tabir makâsıd-ı şerîa kadar yaygınlaşmamıştır.<sup>14</sup> İzz b. Abdisselâm’ın (ö. 660/1262) eserlerinde de görülen bu tabir, şeriatın temel amaçları olan maslahatın elde edilmesi ve zararın defedilmesi manasında kullanılmıştır.<sup>15</sup> Bu da makâsıd-ı şerîa ile makâsıdu’l-Kur’ân tabirleri arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Bu bağlamda makâsıdu’l-Kur’ân’ın makâsıdu’ş-şerîa’dan daha kapsamlı bir tabir olarak değerlendirenler olduğu gibi aralarında eş anlamlılık ilişkisinin bulunduğunu söyleyenler de olmuştur. Makâsıdu’l-Kur’ân’ın makâsıdu’ş-şerîadan daha kapsamlı olduğunu söyleyenler, bu iki tabirin arasında umum-husus ilişkisi bulunduğunu belirtmişlerdir. Buna mukabil makâsıdu’ş-şerîa tabirinin sahip olduğu içeriğin aynısına makâsıdu’l-Kur’ân tabirinin sahip olduğu da savunulmuştur. Buna göre Kur’an’ın kapsamında olmayan şeyler, makâsıdu’ş-şerîanın da kapsamında yer almaz. Bu bakış açısına göre bu iki ta-

8 Cevherî, *es-Sihhâh*, 592-593; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/2013-2016.

9 Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, (Tunus: Dâru Suhnûn li’-n-neşri ve’t-Tevzî’, 1997), 25/348.

10 Abdülkerîm Hâmidî, *Makâsıdu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008/1429), 23.

11 Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Makâsıdu’ş-şerîati’l-İslâmiyye* (Ürdün, Dâru’n-Nefâis, 2011), 251.

12 Allal el-Fâsî, *Makâsıdu’ş-şerîa ve mekârimuhâ* (Mağrib: Matbaatu’l-Necâhi’l-Cedîde, 1991), 7.

13 Ahmed Reysûnî, *el-Fikru’l-makâsîdî: Kavâiduhu ve fevâiduhu* (Kahire: Dâru’l-Kelime, 2013), 20.

14 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyai’l-ulûm, 1999), 23; Adil Bor, *Bir Yöntem Olarak Makâsıdı Tefsir: İbn Âşûr Örneği* (İstanbul: İfav, 2022), 57.

15 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidu’l-ahkâm fi mesalihî’l-enâm* (Kahire: Dâru’l-beyani’l-Arabî, 2002), 1/110.

bir arasında bir eş anlamlılıktan söz edildiği söylenebilir.<sup>16</sup> Bu bağlamda İbn Âşûr'un da bu iki tabirin arasında bir fark görmediği ve bunları eş anlamlı olarak kullandığı söylenebilir.<sup>17</sup>

Bu konuda İbn Âşûr'un tartışmaya açtığı bir mesele daha vardır. O da makâsîd-ı şerîa ile usûl-i fıkıh arasında mahiyet ve işlev bakımından nasıl bir fark olduğu meselesidir. Bu bağlamda Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), Bâkılânî (403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Şâtîbî gibi âlimler, usûl-i fıkhta kesin/kat'î olmayan delillerin bulunmadığını savunmuşlardır.<sup>18</sup> Buna mukabil İbn Âşûr'a göre usûl-i fıkhtaki konuların büyük çoğunluğu ihtilaflıdır ve furu'daki görüş ayrılıklarını gidermede etkili değildir. İlgilendiği konuların büyük çoğunluğuda da şer'î hükümlerdeki hikmet ve maksatlara hizmet etmez. Üstelik Şârî'in lafızlarından ya da lafızlardaki manalardan hüküm de çıkaramaz. Şer'î hükümlerdeki hikmet ve genel maksatları açıklamaktan da uzaktır.<sup>19</sup> Ona göre fıkıh usulündeki kat'î esaslar yetersizdir ve dinin, canın, nesebin, malın ve ırzın korunması gibi zaruri ilkelerden ibarettir. Buna mukabil makâsîd ilmi ise ortaya kesin kaideler koyar ve bu yüzden de ihtilafları azaltır.<sup>20</sup>

## 1.2. Fitrat-Akıl İlişkisi

İbn Âşûr, makâsîd düşüncesi ile fitrat arasında sıkı bir bağ bulunduğunu kabul etmekte ve bundan hareketle insan fitratına genel olarak maslahatı belirlemeyebilme yeteneğinin yerleştirilmiş olduğunu söylemektedir.<sup>21</sup> Bunu da "Yüzünü dosdoğru bir şekilde dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir." meâlindeki Rûm 30/43. ayetiyle temellendirmeye çalışmaktadır. Ayetteki din kelimesiyle akaid ve ahkâm; fitrat kelimesiyle akide ve hukukla birlikte dinin bütününe kastedildiği sonucunu çıkarmaktadır.<sup>22</sup>

İbn Âşûr, müsebbiplerin sebeplerden, sonuçların öncüllerden çıkartılmasının aklî fitrat gereği olduğunu söylemektedir. Bir şeyin, sebebi dışındaki bir durumdan çıkarılmaya çalışılmasının da aklî fitrata aykırı olacağını belirtmektedir. Ona göre İslâm'ın fitrat dini olarak nitelendirilmesi aklî fitrat

16 Bk. Vasfî Âşûr Ebû Zeyd, *Nahve tefsirin makâsidiyyin li'l-Kur'ani'l-Kerîm* (İstanbul: Müfekkîrûne'd-devliyye li'n-Neşri ve'Tevzi', 2018), 10; Ali As'ad, "Makâsîdun Kur'anîyyetun Yunâtu Bihâ et-temkînu'l-Userî", (Dimaşk: Mecelletu Camiati Dimaşk li'l-İktisadiyye ve'l-Kânuniyye, 2010), 481

17 İbn Âşûr, *et-Tahîr ve'tenvîr*, 1/135. Ayrıca bk. Hâmîdî, *Makâsîdu'l-Kur'ân*, 31-33; Bor, *Bir Yöntem Olarak Makâsîdî Tefsîr*, 57.

18 Bk. Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 25.

19 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-şerîa*, 168-172.

20 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-şerîa*, 170-176.

21 Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü's-Şerîa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 27/423.

22 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-şerîa*, 260.

anlamındadır. Zira İslâm, inanç ve normlardan meydana gelmektedir. Bütün bunlar ya aklîdir ya da aklın kavrama ve onaylamasına bağlı olarak gerçekleşmektedir. İbn Âşûr, “Biz insan en güzel şekilde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısı kıldık. İman edip salih amelde bulunanlar hariç” mealindeki Tîn 95/4-5. ayetlerini izah ederken ayette yer alan “en güzel şekilde yarattık” ifadesiyle gerçek inanç ve sâlih amellerin kaynağı olan aklın kastedildiğini belirtmektedir.<sup>23</sup>

İbn Âşûr'a göre İslam'ın “Allah'ın fıtrâtı” olarak nitelendirilmesi, onun getirmiş olduğu esasların fıtrata dayalı olmasından dolayıdır.<sup>24</sup> İslamî teşrîin genel maksadının fıtrâtı korumak ve onun ihlalinin önlemek üzerine inşa edilmiştir. Fıtrât üzerinde büyük yara açacak şeylerin şer'an mahzurlu ve yasak olduğu kabul edilmiştir. Buna karşılık fıtrâtın korunmasını sağlayacak hususlar vacip, fıtrata dokunmayanlar ise mubâh olarak değerlendirilmiştir.<sup>25</sup>

### 1.3. Ta'lil

Ta'lil konusu hem kelimcilerin hem de usulcülerin arasında bir ihtilaf konusudur. Kelamcıların tartışmaları Allah'ın fiillerinde illetin bulunup bulunmadığıyla ilgiliyken fakihlerin ise hükümlerde illetin bulunup bulunmadığıyla alakalıdır. Buna göre kelamcılar bu konuda Allah'ın hikmet sahibi ve adil olup olmadığı, zülüm ve abesle iştilgal edip etmediği vb. hususlarla ilgilenmişlerdir. Sözgelimi Mu'tezilî âlimler, iyi olanın akılla kavranabileceğini ve Allah'ın en iyi olanı yapmak zorunda olduğunu, zira gayesi olmayan fiilin abes olduğunu; abesin de Allah'a yakışmayacağını ileri sürerler.<sup>26</sup> Buna mukabil Eş'arîler, iyilik ve kötülüğün akılla kavranamayacağını, Allah'ın iyi olanı yapma zorunluluğunun bulunmadığını, dolayısıyla Allah'ın fiillerinde bir gayenin bulunmasının zorunlu olmadığını, zira zorunluluğun Allah için eksiklik ifade edeceğini savunurlar.<sup>27</sup> Mâtürîdîler ise iyilik ve kötülüğün akılla kavranabileceğini, ancak Allah'ın insanlar için iyi olanı yapmak zorunda olmadığını ileri sürerler. Allah'ın insanlar için iyi olanı lütuf olarak bir maksada, yani insanların ve diğer varlıkların maslahatlarını sağlamaya ve bilmediğimiz diğer hikmetlere binaen yapmakta olduğunu belirtirler.<sup>28</sup>

Eş'arîler'de Allah'ın fiillerinde ta'lil yapılamayacağı görüşü hakim olmasına rağmen, bu mezhebe mensup usulcülerde ise şer'î hükümlerde ta'lil ya-

23 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 262.

24 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 265.

25 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 265-267.

26 Hânım İbrâhîm Yûsuf, *Aslu'l-adl inde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1993), 151.

27 Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-iktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 113-116.

28 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbu't-tevhîd* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 151-156.

pılabileceği görüşü kabul görmüştür.<sup>29</sup> Keza Hanefî usulcüler de hükümlerde ta'lilin bulunduğu görüşündedirler.<sup>30</sup> İslam ilim geleneğinde ta'lile karşı en büyük itiraz Zâhirîler tarafından yapılmıştır. Zâhirîler, "Hükümlerde Allah'ı belli bir şekilde zorunlu kılan sebepler" şeklindeki illet tanımını merkezlerine alarak ta'lili reddetmişlerdir.<sup>31</sup> Şer'î hükümlerin hikmete bağlanmasını neredeyse kabul etmedikleri için kıyasla da aralarına mesafe koymuş ve bu yüzden de hakkında nass bulunmayan konularda hüküm vermekten sakınmışlardır. İbn Âşûr, Zâhirîlerin sahip olduğu bu anlayışı eleştirerek onların İslâm'ın tüm zaman ve tüm bölgelere uygun olma özelliğine halel getirdiklerini ifade eder.<sup>32</sup>

İbn Âşûr, ta'lil konusunda olumlu yaklaşan fakihlerin fıkhîta ve fıkhî usulünde hüküm istidlali konusunda kendileri için belirledikleri metod gereği, hükümleri genel olarak muallel ve muallel olmayan/taabbudî hükümler şeklinde ikiye ayırdıklarını belirttikten sonra şer'î hükümlerin ta'lil edilebilip edilemeyeceği bakımından üç kategoride ele alır.

1. Nassta illeti açıkça, imâ ile veya buna benzer yollarla belirtilmiş, muallel olduğunda şüphe bulunmayan hükümler.
2. Konuluş hikmetine vakıf olunmayan sırf taabbudî hükümler.
3. Muallel ile taabbudî arasında olan hükümler. Bunların illetleri gizlidir veya kapalıdır. Bu yüzden de bu hükümlerin illetlerinin ne olduğu konusunda fakihler görüş ayrılığına düşmüşlerdir.<sup>33</sup>

Üçüncü kısma giren hükümlerin illetini belirlemenin risk arz ettiğini belirten İbn Âşûr, bu hükümlerin illet içerdiğini kabul etmedikleri için Zâhirîlerin nasların zahiriyle yetinip kıyası reddettiklerini ifade eder. Ayrıca Şâri'in lafızlarının zahirine veya teşrî sırasında belirtilen niteliğe/illete sıkıca bağlanılıp bu şer'î hükümlerin taabbudî sayılmasından dolayı Zâhirîlerin duruma düşüldüğünü söyler.<sup>34</sup>

29 Bk. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh* (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, tr.) 5/127-128.

30 Bk. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Teyssîru't-tahrîr*, (Mekke: Dâru'l-Bâz, tr.), 3/302-304; Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel, *Şerhu't-tavdîh ala metni't-tenkîh* (Beyrut: el-Matbaatu'l-hayriyye, ts.) 2/63.

31 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâmü fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Ebcediyye, 1979), 8/76-132.

32 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 241-242.

33 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 239-241.

34 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 241-242. Zâhirîler'in Kur'ân anlayışına dair bilgi için bk. Mehmet Yaşar, "İbn Hazm'ın Kur'ân'ın Dil ve Üslûp Özelliklerine Yaklaşımı" *Mütefekkir* 8/15(2021), 165-187

Öte yandan İbn Âşûr'a göre bir hükmün taabbudîliği kesinlik arz ettikten sonra onun bu özelliği korunmalı ve ona yeni ilaveler konularak genişletilmemelidir. Buna karşılık muâmelâtla ilgili normlar da taabbudî olarak değerlendirilmemelidir. Zira muâmelâtla ilgili kümelerin taabbudî kabul edilmesi, Müslümanların sosyal hayatlarında birçok zorluklarla karşılaşmalarına neden olabilecektir.<sup>35</sup> Bu bağlamda geçmiş asırlarda muâmelât ilgili hükümlerdeki hikmetlerin kavranamaması ilelebet kavranamayacağı anlamına gelmez. Bu noktada muâmelâtla ilgili hükümlerin arasında illeti bulunmayan ya da bilinmeyen taabbudî hükümler olabilir, ancak bunlar malî ve cinaî gibi hükümlerle sınırlıdır.<sup>36</sup> Dolayısıyla İbn Âşûr'un bu yaklaşımıyla had ve malî konular haricindeki muamelâtla ilgili hükümlerin mümkün merteye ta'lîf kapsamında değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu çıkarmak mümkündür.

#### 1.4. Makâsıd-ı Şerîa / Şeriatın Gayesi: Maslahat

İbn Âşûr'a göre şeriatın maksatları arasında genellik, itidal-kolaylık, eşitlik, hürriyet, evrensellik gibi amaçları bulunsa da en önemli gayesi maslahattır. Zira şeriatın en temel maksadı toplumun düzenini koruyabilmek için insanların maslahatını temin etmek ve onlardan zararı defetmektir.<sup>37</sup> Buna göre İbn Âşûr'un makasıd-ı şerîa konusunda genel yaklaşımı benimsediği söylenebilir. Bu konuda Kur'an'da birçok ayetin, açık ve küllî delillerin maslahatın sağlanmasına (celbu'l-masâlih) ve fesadın kaldırılmasına (der'u'l-mefâsid) işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla İbn Âşûr, şeriatın en önemli maksadının maslahatın sağlanması ve zararın/fesadın kaldırılması olduğunu vurgular. Bunun da insanı ıslah etmek ve ondan zararı uzak tutmakla sağlandığını, çünkü dünyaya egemen olan insan olduğuna göre onun salahının, dünyanın salahı anlamına da geldiğini belirtir.<sup>38</sup>

İbn Âşûr maslahatı, "Kendisiyle salahın ortaya çıktığı fiil; toplum ya da fertler için sürekli veya çoğunlukla maslahatın bulunduğu fiildir." şeklinde izah eder. Buna mukabil mefseleti, "Kendisiyle fesadın ortaya çıktığı fiil; toplum ya da bireyler için daima veya çoğunlukla zararlı olan fiildir." şeklinde açıklar.<sup>39</sup> Maslahat ile mefseleti bu şekilde tanımladıktan sonra maslahatı toplumun tümünü ya da fertleri ilgilendirmesi bakımından kamusal maslahat ve özel maslahat şeklinde ikiye ayırır.

**Kamusal Maslahat:** Toplumun tamamının ya da çoğunluğunun yararına olan maslahatlardır. Bunlardaki bireysel yararlar ancak o toplumun üyesi ol-

35 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 244.

36 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 245-247.

37 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 273.

38 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 274-275.

39 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 278-279.

ması bakımından dikkate alınır. Kur'an'da yer alan hükümler ile farz-ı kifaye şeklindeki hükümlerin çoğu böyledir.

**Özel Maslahat:** Tek tek fertlerin faydalandığı maslahattır. Amacı, fertlerin ıslahı üzerinden toplumun ıslahının gerçekleşmesini sağlamaktır. Bunlardaki öncelik fertlerdir ve toplum ikinci derecede yer alır. Kur'an'daki hükümlerin bir kısmı ile sünnettekilerin çoğunluğu özel maslahatlarla ilgilidir.<sup>40</sup>

Bu kapsamda toplumu ilgilendiren maslahatların, ülke, kabile ve bölgele-  
re bağlı olarak zârûrî, hâcî ve tahsînî maslahatlardan oluştuğunu ifade eder. Özel maslahatların ise bir tek ferdin ya da az sayıda fertlerin özel maslahatını sağladığını ve muâmelâtla ilgili şer'î hükümlerin de bu maslahatları koru-  
mayı üstlendiğini belirtir.<sup>41</sup>

İbn Âşûr maslahatları kendisine ihtiyaç duyulup duyulmaması bakımın-  
dan kat'î, zannî ve vehmî şeklinde kısımlara ayırır. Kat'î maslahatları, te'vile  
ihtimali olmayan nasların delalet ettiği, zarûrî küllîlerde olduğu gibi daya-  
nağı şer'î hükümlerin tümevarım/istikra yöntemiyle elde edilen çok sayı-  
da delille desteklenen veya zarûrî konuda aklın, elde edilmesinde toplum  
için büyük fayda, aksi durumda büyük zarara sebep olan maslahatlar olarak  
açıklar. Aklın kesin görmediği maslahatları zannî, ilk anda kendisinde fayda  
olduğu izlenimini veren, ancak iyice düşünüldüğünde zararlı olduğu anlaşı-  
lan maslahatları ise vehmî maslahatlar olarak izah eder.<sup>42</sup>

### 1.5. Maslahat ve Mefsedeti Ayırma Kriteri

İbn Âşûr, topluma yönelik gizli/kapalı kalmış genel bir maslahatları ortaya  
çıkarma görevinin âlimlere tevdi edildiğini belirtir. Ona göre saf maslahat ile  
saf zarar, mevcut olsa da karışık maslahat ve zararlı maslahata göre oldukça  
azdırlar. Bundan dolayı bir niteliğin maslahat mı, yoksa mefsetet mi olduğu-  
nu belirlemek incelik istemektedir. Bununla birlikte bunların sınırlarını düşün-  
ce ve zihinde belirlemek zor değildir. İbn Âşûr, İzz b. Abdisselâm ile Şâtibî'nin  
maslahat veya mefsetetin niteliklerine ilişkin sınırları belirlemeye çalıştıkları-  
nı; fakat bunda başarılı olamadıklarını ifade eder.<sup>43</sup> Ona göre maslahat ve mef-  
setetin sınırlarının tespit edilebilmesi şu beş maddeden biriyle mümkündür:

1. Fayda ya da zararın kesin (muhakkak) ve sürekli (müttârid) olması,
2. Fayda ya da zararın, akıl ve hikmet sahibi kişilerce etraflıca düşünül-  
mesi sonucunda, akla yatacak ve yerine zıddının ikamesinin mümkün  
olmayacak şekilde ağırlıklı (gâlib) ve açık (vâdih) olması,

40 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 313-314.

41 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 314.

42 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 314-315.

43 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 281-282.

3. Yararın temininde ve zararın definde birinin diğerinin yerine koymanın mümkün olmaması,
4. Fayda ve zarar yönünden her birinin zıddıyla eşit olmalarının yanında kendi cinsinden tercihi gerektirecek bir başka şeyle desteklenmesi,
5. Birinin munzabıt (belirli) ve muhakkak (kesin), diğerinin ise muzdarib (düzensiz) olması gerekir.<sup>44</sup>

Bazı yerlerde maslahatın bazen “hayır”, mefsedetın de bazen “şer” olarak ifade edildiğini vurgulayan İbn Âşûr, maslahatın celbi doğrultusunda bir yasa yapıldığında bir zararın ortaya çıkması ya da mefsedetın defi doğrultusunda bir yasa yapıldığında da bir maslahatın kaybolmasının söz konusu olmayacağını; aksine tüm şer'î yasaların celb-i masâlih doğrultusunda olduğunu belirtir.<sup>45</sup>

İbn Âşûr, maslahatın mutlak manada insanın hoşlandığı şeylerden, mefsedetın de insanın tiksindiği şeylerden teşekkül etmediğini; aksine kimi zaman insanın hoşuna giden şeyde mefsedetın, hoşuna gitmeyen şeyde de maslahatın bulanabileceğini vurgular. Kur'an tarafından yasaklanan her şeyde mutlaka zarar bulunduğunu ve bu zararın da şer'at tarafından “fevâhiş” (hayasızlık), kebâir (büyük günah), lemem (küçük günah) şeklinde derecelendirildiğini ifade eder.<sup>46</sup>

İbn Âşûr, şer'î kuralların düzenlenmesinin talep edilip edilmemesi bakımından maslahatları iki kısma ayırır. Bunlar, (ı) genel olarak insanların açık bir şekilde haz duyduğu maslahatlar, (ıı) kendisinden haz duymadığı maslahatlar, şeklindedir.

İbn Âşûr, birinci kısım maslahatlarda Şâri'in bir talebinin olmadığını, zira insan doğasının (cibillet/yaratılış) bu maslahatları gerekli gördüğünü ve mübahların da genellikle bu kapsamda yer aldığını belirtir. İkinci kısım maslahatlarda ise yasaların düzenlenmesi gerekir ve bunlar konumuna göre yapılması isteniyorsa farz-ı ayn, farz-ı kifâye; yapılmaması emrediliyorsa cezâ-i müeyyide şeklinde düzenlenir.<sup>47</sup>

### 1.6. Teşrî Açısından Maslahat Çeşitleri

İbn Âşûr, şer'iatın hüküm koymadaki maksadının kamu düzenini korumak ve bozulmaya ya da yok olmaya karşı insan davranışlarını kontrol altına almak olduğunu belirtir. Bunun da ancak maslahatın sağlanmasıyla ve mefsedetden kaçınılmasıyla gerçekleşeceğini ifade eder. Bu itibarla İbn Âşûr

44 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 282-286.

45 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 289-290.

46 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 290-291.

47 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 292-293.

maslahatı, toplum düzeninin sağlanması açısından zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde üç kısma ayırır.<sup>48</sup>

### 1.6.1. Zarûrî Maslahatlar

İbn Âşûr, zarûrî maslahatı, toplumun tümünün ya da bireylerinin varlığı ve düzeni için gerekli olan, çığnenmesi halinde toplum düzeninin bozulup dağılmaya yüz tutacağı bir maslahat olarak değerlendirir. Ona göre toplum düzeninin bozulması, onların fiziki olarak yok olmaları anlamına gelmez. Çünkü böyle olsaydı putperest ve ilkel birçok toplumun yok olması gerekirdi. Oysa bu toplumların yok olmadıkları görülür.<sup>49</sup>

İbn Âşûr Gazzâlî, İbn Hâcib (ö. 646/1249) ve Şâtibî'nin zarûrî maslahatlarla ilgili olarak din, can, akıl, mal ve neslin korunmasını örnek gösterdiklerini, Şehâbeddîn el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) bunlara ek olarak ırzın korunmasını ilave ettiğini belirttikten sonra bu konuda kendi yaklaşımını şöyle açıklar:

(i) Dinin Korunması: İbn Âşûr dinin korunmasını fertler ve toplum açısından ele alır. Fertler açısından dinin korunmasını, onların itikadını ve amellerini bozacak şeylerin ortadan kaldırılması; toplum açısından ise dinin kesin ilkelerini zedeleyecek her türlü şeyin ortadan kaldırılmasını ifade ettiğini belirtir. Dinin aktarılmasını sağlayan araçları yaşatmak ve İslam ülkesini korumak ve savunmak gibi hususları bu kapsamda değerlendirir.<sup>50</sup>

(ii) Canın Korunması: Fert ve toplumu yok olmaktan korunması için gerekli tedbirlerin alınması manasına gelir. Kısas cezası, canın korunması için vazedildiği düşülmemelidir. Çünkü kısas, ölümden sonraki yaşama ilgili olduğundan onun canın korunması maksadına hamledilmesi zayıf bir ihtimaldir. Canın korunmasında en önemli husus, tehditlere ve henüz gerçekleşmemiş olan tehlikelere karşı gerekli tedbirleri almaktır. Bulaşıcı hastalıklara karşı tedbir alınması buna örnektir.<sup>51</sup>

(iii) Aklın Korunması: İnsan aklını onu bozacak şeylere karşı korunmasıdır. Aklın bozulması, davranışların kontrolünü kaybettirdiğinden büyük zararlara yol açar. Bu bağlamda içkinin, insan aklını bozduğundan dolayı yaygınlaşmasının önüne geçilmesi gerekir. Eroin, kokain, esrar, morfin ve afyon gibi maddeler de bu kapsamdadır.<sup>52</sup>

(iv) Malın Korunması: Topluma ait malların heder edilmesinden veya başka toplumlara karşılıksız olarak aktarılmasından ya da dokunulmazlığı olan

48 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 299.

49 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 300.

50 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 301-303.

51 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 303.

52 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 303-304.



tüm malların karşılıksız bir şekilde yok olmasından korunması için alınması gereken tedbirleri ifade eder.<sup>53</sup>

(v) Nesebin veya Neslin Korunması: Neslin kuruması veya üremenin durması tehlikesi karşısında alınması gereken tedbirleri ifade eder. Yoksa bununla biyolojik ana ve babının belli olması kastedilmez. Biyolojik anne ve babanın tespiti zarûrî maslahatın değil, hâcî maslahatın kapsamına girer.<sup>54</sup> İbn Âşûr şeriatın, zarûrî maslahatı etraflıca ele almadığını, çünkü zarûrî maslahatın, uzun tarihi tecrübelerine bağlı olarak insanların bununla ilgili gerekli tedbirleri aldıklarını ve bunun artık insanların tabiatına yerleşmiş olduğunu vurgular.<sup>55</sup>

### 1.6.2. Hâcî Maslahatlar

Gözetilmemesi halinde toplum düzeninin hepten bozulmadığı, ancak göz ardı edilmesi halinde toplumsal işlerin aksamasına neden olduğu maslahatlardır. Bu maslahatlara, toplumsal işlerin doğru bir şekilde icra edilmesi için ihtiyaç duyulur. Sözgelimi alışveriş, kira işlemleri, ortaklık gibi muâamelelerin çoğu hâcî maslahat kapsamındadır.<sup>56</sup>

### 1.6.3. Tahsînî Maslahatlar

Toplumun mükemmel bir şekilde güven ve huzurlu yaşamasını ve diğer milletlere karşı prestij ve üstünlük kazanmasını sağlayan maslahatlardır. Bu tür maslahatlarda genel ve özel olarak güzel âdetlerin mühim bir yeri vardır. Sedd-i zerâî'ye dayalı olarak yapılan düzenlemeler de bu kapsamdadır.<sup>57</sup>

İbn Âşûr, bu maslahat çeşitlerinin açıklanmasındaki amacının, şeriatın hüküm koyarken sırf bunları gözettiği anlamına gelmediğini belirtir. Ona göre makâsıd ilminin esas amacı, Şârî'in gözettiği bilinen muhtelif çeşitteki maslahatların biçimlerini öğrenmek, bunlardan bir takım küllî ilkeler çıkarmak ve Şârî'in zamanında olmayan ya da mevcut hükümler arasında benzerleri bulunmayan yeni olaylar karşısında mezkûr küllî ilkelerden hareketle bu olaylara uygun normların nasıl ortaya konacağını göstermektir.<sup>58</sup> Dolayısıyla İbn Âşûr'un bu ifadelerinden onun makâsıdın işlevinin, nass tarafından vaz edilen hükümleri değiştirmeye yönelik olarak değil, hakkında nas bulunmayan meselelerde hüküm vaz etmeye yönelik olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

53 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 304.

54 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 304-306.

55 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 306.

56 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 306-307.

57 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 307-308.

58 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 308.

### 1.7. Maslahatın Nasla Çatışması

İslam hukuk geleneğindeki yaygın taksime göre maslahat; muteber, mülgâ ve mürsel olmak üzere üç kısma ayrılır. Muteber maslahat Şârî'in hüküm koyarken gözettiği illet ve yararlardır. Mülgâ maslahat, Şârî tarafından dikkate alınmayan faydalardır. Mürsel maslahat ise Şârî'in müteber sayıp saymadığı bilinmeyen maslahat olup muteber maslahatla ile mülga maslahat arasında yer alan maslahattır. Açık naslarla çelişen maslahat da mülga maslahat olarak değerlendirilmiştir.<sup>59</sup> Buna göre İslam hukuk geleneğindeki yaygın görüşün maslahatın nasla çelişmemesi yönünde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte klasik dönemde Necmeddîn et-Tûfî bir istisna olarak maslahatın nasla çelişebileceğini ve böyle bir durumda maslahatın nassa mukaddem kılınacağını ileri sürmüştür.<sup>60</sup> İslam geleneğinde genel anlamda bu görüş benimsenmediği gibi şiddetli bir şekilde de eleştirilmiştir.<sup>61</sup> Bununla birlikte çağdaş dönemde Tûfî'nin bu görüşü, özellikle nass tarafından konan hükümlerin değiştirileceğini savunanlarca yeniden gündeme getirilmiştir.

İbn Âşûr'un bu konudaki yaklaşımına gelince bu konuya makâsîd-ı şerîa ile ilgili çalışmasında doğrudan temas etmemiştir. Bununla birlikte onun maslahatın işlevine yönelik genel yaklaşımı, maslahatın hakkında nass bulunmayan konularla ilgili olup nasla çelişmeyeceği yönünde olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Bakara 2/228. ayette yer alan, "*Marufa göre kocaların karıları üzerinde hakları olduğu gibi kadınların da kocaları üzerinde hakları vardır...*" meâlindeki kısmında geçen "*ma'rûf*" ifadesi hakkında tefsirinde şu izahı yapar: "*Ayetteki 'bi'l-ma'rûf' ifadesiyle, 'heva hevese, âdetlere, sapkın öğretilere meyletmeksizin salim aklın belirlediği şey' kastedilir. Bu da şeriatın nasla getirdiği veya kıyasla elde edilen yahut makâsîd-ı şerîanın ya da şeriatla çatışmayan genel maslahatın gerektirdiği güzelliklerdir.*"<sup>62</sup> Bu ifadede görüldüğü üzere maslahatın şeriatla çatışmaması kaydı bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Âşûr'un maslahatın makbul olması için nasla çatışmaması gerektiği düşüncesinde olduğunu, dolayısıyla Tûfî tarafından ileri sürülen maslahat nasla çatıştığında maslahat nassa takaddüm edilir görüşüne iltifat etmediğini söylemek mümkündür.

### 1.8. Şeriatın Diğer Gayeleri

İbn Âşûr'a göre şeriatın maslahatı temin etmek gayesinin yanında başka maksatları da bulunur. Bunlar sırasıyla şöyledir:

59 Bk. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay, 2018), 123.

60 Necmeddîn et-Tûfî, "*Nas ve Maslahat*", *Makâsîd ve İctihâd*, çev. Kâşif Hamdi Okur, ed. Ahmet Yaman (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 367.

61 Bk. Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmının Değişmesi*, 92-95.

62 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/400.

(i) Müsamaha/kolaylık: İtidal hukukun birinci niteliği ve maksatların en önemlileri arasında yer alır. İbn Âşûr, onu aşırı daraltma ve serbestlik arasında orta bir yolda muâmelelerin kolaylığı olarak tanımlamıştır. Ona göre itidal; adalet ve orta yolu tutma anlamlarıyla doğrudan ilişkilidir. İtidal, insanların zorluk olarak sandığı hususlarda övgüye değer bir kolaylıktır.<sup>63</sup> Ona göre dinde itidalin mevcudiyetinin hikmeti, Allah'ın bu dini fitrat dini kılmasıyla ilgilidir. Nitekim İslam dininin yayılmasında ve kalıcı olmasında itidal ve kolaylığın büyük bir etkisi olmuştur.<sup>64</sup>

(ii) Eşitlik: İbn Âşûr'a göre İslam'ın evrensel oluşunun ilk neticesi Müslümanların eşit olmasıdır. Bunu da "*Mü'minler ancak kardeşler.*"<sup>65</sup> ayeti açıkça ortaya koymaktadır. İbn Âşûr, Müslümanların hukuk karşısında da eşit olduklarını, onların zayıf-güçlü, fakir-zengin oluşları onların hukuk karşısında eşit olmalarını engellemeyeceğini, İslam'ın fitrat dini olmasının da bunu gerektirdiğini belirtir. İbn Âşûr, toplumun hukuk karşısındaki eşitliğini renk, şekil, soy ve ülke farklılıklarının etkili olmayacağını, canı, nesli, malı, akli ve dini koruma gibi teşriî esasların da bu eşitliği sağladığını söyler.<sup>66</sup>

(iii) Hürriyet: İbn Âşûr'a göre hürriyet aslında eşitlik unsurunun bir gereği olup toplumdaki bireylerin kendi davranışlarında eşit olmalarıyla ilgilidir. İbn Âşûr, hürriyet ifadesinin iki anlama geldiğini belirtir. Birincisi, köleliğin zıddı olup akıllı kişinin kendi işlerini kendi tasarrufuyla yapması, başka birinin rızasını aramamasıdır. İkincisi tasarruftan "alikonma" ya da "kısıtlılık" karşıtı olup kişinin hiç engelleme olmaksızın kendi işlerini dilediği gibi yapmasıdır.<sup>67</sup> İbn Âşûr, her iki anlamda da hürriyetin fitrattan kaynaklandığını ve şer'î makâsıdın temellerinden biri olduğunu ifade eder.<sup>68</sup>

(iv) Evrensellik: İslam bütün insanlığa hitap eden bir din olup fitrat üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla bu durum İslam'ın dinlerin sonuncusu ve dünyanın her bölgesine ve tüm zamanlara uzanmasını gerektirmiştir. Bunun sonucu olarak da İslam'ın getirdiği hükümler farklı milletlerdeki hükümlere benzer şekilde düzenlenmiş ve Kur'an ayetlerinin pek çoğu küllî prensipler içermiş, yine bu ayetler mücmel ve mutlak kılınmışlardır.<sup>69</sup>

## 1.9. Makâsıd ile Vesâil Ayırımı

Muâmalata ilişkin hükümlerdeki maslahat ve mefsedetler, makâsıd ve vesâil olmak üzere ikiye ayrılırlar. İbn Âşûr, bu ayırımın son derece önemli

63 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 268-269.

64 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 270-272.

65 Hucurât 49/10.

66 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 329-330.

67 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 390-391.

68 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 391.

69 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 317-328.

olmasına rağmen buna sadece İzz b. Abdisselâm ile Karâfî'nin gerekli önemi verdiğini belirtir.<sup>70</sup>

İbn Âşûr, makâsıdı iki kısma ayırır. Birincisi Şârî'in maksatları, diğeri ise insanların maksatlarıdır. Şârî'in maksatları, insanların faydalı maksatlarını gerçekleştirmek veya özel tasarruflarında kamu menfaatini korumak gayesiyle Şârî'in gözetmiş olduğu gayelerdir. İnsanların maksatları ise insanların akitleştikleri, mübadelede buldukları, borçlandıkları, sulh yaptıkları vb. hikmet ve gayelerdir.<sup>71</sup>

İbn Âşûr, vesâilin bizzat amaçlanmış gayeler olmayıp başka hükümlerin tam olarak gerçekleştirilmesi için aracı teşrîî hükümler olduğunu belirtir. Nikâh akdinde şahit ve nikahın ilanını; rehin akdinde rehinin teslimini bu konuda örnek olarak gösterir. İbn Âşûr'a göre vesileler makâsıttan sonra ikinci derecede dikkate alınırlar. Bu yüzden maksat ortadan kalkınca vesilelerin dikkate alınmayacağını söyler. Kimi zaman tek bir maksada ulaştıracak birden fazla vesilenin bulunabileceğini, bu durumlarda asıl maksadı tam, yerinde, en kolay ve en kısa biçimde gerçekleştirecek vesileye öncelik verilmesini ifade eder. Vesilelerin eşit olduğu durumlarda ise mükellefe bunlardan istediğini tercih etme hakkının tanınacağını vurgular.<sup>72</sup>

### 1.10. Makâsıd ve İctihad

Kur'an ve sünnet, dinî ahkâmın iki esas kaynağı ve belirleyicisi olmakla birlikte bunların kabulü, anlaşılması ve yorumlanmasında aklın önemli bir rolü vardır. Bu bağlamda icthad nakil karşısında aklın işlevini üstlenen merkezî bir konumda yer alır. Bu açıdan icthad, nasların lafız, anlam ve bilinçli boşluklarında gizli şer'î-amelî hükümleri belirlemeye yönelik insanî çabayı gösterir.<sup>73</sup>

Makâsıd ve icthad ilişkisi bağlamında icthad edecek kişinin fıkıh usulünün yanında Şârî'in gayelerini de bilmesinin şart olduğu ve icthadda en fazla hatanın da Şârî'in gayelerinin gözden kaçırılması durumunda meydana geldiği vurgulanır. Zira Şârî'in maksadı bilinmeden şeriat bir bütün olarak kavranamaz. Nitekim bu durumun ihmali edilişi, Hâricî ve Zâhirîlik gibi akımların doğmasına zemin hazırlamıştır.<sup>74</sup>

İbn Âşûr icthad yapacak kişinin makâsıdı bilmesi gerektiğini belirtmiş ve icthadı beş kategoride incelemiştir.

70 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 413.

71 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 415-416.

72 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 419-420.

73 H. Yunus Apaydın, "İctihad", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21 / 432.

74 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, Şâtibî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, thk. Abdullah Draz (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 4 / 372-374.

1. Şer'î emirleri ve nasları sözlük ve ıstılahî anlamları doğrultusunda kavramak ve manaları bu içeriğe göre ortaya koymak.
2. Naslar arasında bir çatışma söz konusu olduğunda aralarındaki çatışmayı nesh ve tahsis bağlamında gidermek.
3. İletî belirleme yollarından biriyle tespit edilen illetî göz önüne alarak naslarda hükmü belirtilmeyi belirtene kıyas etmek.
4. Naslarda hükmü açıklanmayan ve kendisine kıyas yapılacak benzer hükümler bulunmayan insan davranışlarında ve olaylarda hüküm vermek.
5. İlet ve hikmeti tam olarak belirlenmeyen hükümlerde aciz olduğunu kabul etmek ve onların taabbudî hükümler kapsamında olduğuna kanaat getirmektir.<sup>75</sup>

İctihadda bulunacak kişinin bunları bilmesi gerektiğini belirten İbn Âşûr, birinci kısmı büyük ölçüde fıkıh usulü ilminin üstlendiğini ve ona olan ihtiyacın ise zayıf olduğunu söyler.<sup>76</sup> İkinci kısma olan ihtiyacın daha fazla olduğunu vurgulayan İbn Âşûr, icthad edecek kişi, delilin makâsıda uygun olup olmadığı noktasındaki şüphesi onu delilde teâruz bulunup bulunmadığını araştırmaya yönelteceğini söyler.<sup>77</sup> Üçüncü kısımda bulunan kıyas, illetlerin tespitine, illetin tespit edilebilmesi için de makâsıdın bilinmesi gerekmekte olduğunu ifade eder.<sup>78</sup> Dördüncü kısım, şer'î hükümlerin tüm zamanların ihtiyaçlarına cevap vermesini sağlaması açısından makâsıda olan ihtiyacı gayet açık bir şekilde ortaya koyduğunu söyleyen İbn Âşûr, bu kısımda yapılacak icthadda İmam Mâlik'in mesâlih-i mürseleyi bir dayanak olarak gördüğünü, rey ehli ile Ehl-i hadisin arasında ise bir konsensüsün bulunmadığını belirtir.<sup>79</sup> Beşinci kısımda İbn Âşûr, makâsıd konusunda yapılan çalışmaların artmasıyla aynı oranda taabbudî hükümlerin azalacağını ifade eder.<sup>80</sup>

İbn Âşûr'un icthadla ilgili yukarıdaki açıklamaları dikkate alındığında onun icthadı nass bulunmadığı konularla sınırladığı, dolayısıyla *Mecelle'*de bulunan, "Mevridi nassta icthada mesâğ yoktur." kaidelerini dillendirilenlerin tarafında yer aldığı söylenebilir. Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre icthadın alanına hakkında nas bulunan hükümler değil, hakkında nas bulunmayan konular girer.

75 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 183-184.

76 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 184.

77 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 185.

78 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 187.

79 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 184.

80 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 188.

## 2. Makâsıd-Maslahat Ekseninde Kur'an Ahkâmı ve Değişmesi

İbn Âşûr'un makâsıdı şerîa ve maslahat konusundaki yaklaşımı ortaya konduktan sonra İbn Âşûr'un spesifik olarak ahkâma ilişkin makâsıd-maslahat anlayışını nasıl işlediği, bu anlayışın, hakkında nas bulunan hükümlerdeki konumunun ne olduğu hakkındaki görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede ahvâl-i şahsiyye ve muâmelâtla ilgili Kur'an'da düzenlenmiş hükümlerin onun makâsıd-maslahat görüşleri bağlamında değişip değişmeyeceği belirlenmeye çalışılacaktır.

### 2.1. Kadın ve Ahvâlî Şahsiyye

#### 2.1.1. Kadın-Erkek Eşitliği

Klasik dönemde “*Şu da var ki erkeğin kadınlar üzerinde bir derece üstünlüğü vardır.*” meâlindeki Bakara 2/228. ayetle “*Erkekler kadınlar üzerinde kavvamdır.*” meâlindeki Nisâ 4/34. ayeti esas alınarak erkeğin kadına göre üstün olduğu anlayışı temellendirilmiştir. Bu anlayışı klasik dönemde yapılan çalışmaların neredeyse tamamında görmek mümkündür.<sup>81</sup> Ancak çağdaş döneme gelindiğinde erkek kadın eşitliği başta olmak üzere ahvali şahsiyye ile ilgili birçok meseleyi düzenleyen naslar, makasıd-maslahat anlayışı merkeze alınarak zahiri anlamdan farklı bir şekilde uygulanabileceği şeklinde yorumlanmıştır.

Sözgelimi Fazlurrahman, Nisâ 4/24. ayetin erkeğin kadına olan üstünlüğü, fazilet ve insanlık açısından değil, kadın ile erkek arasındaki görev dağılımından kaynaklanan bir üstünlük olduğunu söyler. Zira ona göre ayetin nazil olduğu dönemin sosyolojisinde erkek ailenin maddi ihtiyaçlarını temin ettiğinden dolayı maslahat gereği onun fonksiyonel üstünlüğüne dikkat çekilmiştir. Yoksa burada mahiyet bakımından erkeğin üstünlüğünden söz edilmemektedir. Nitekim kadın toplum hayatında ekonomiye katkı sunmaya başladığında erkeğin bu üstünlüğün de aynı paralelde azalacağını ileri sürer. Dolayısıyla bu ayetlerde Şârî'in maksadı erkeğin ontolojik anlamda kadından üstünlüğünü değil, nüzul döneminde kadının sosyal hayattaki genel konumu ve ekonomik yaşamdaki katkısının bulunmayışı sebebiyle erkeklerin fonksiyonel açıdan kadınlardan üstün olduğu vurgulanmaktadır.<sup>82</sup>

İbn Âşûr, “*Erkekler kadınların üzerinde kavvamdır.*”, meâlindeki Nisâ 4/34. ayette erkeklerin kadınlardan daha faziletli olduğunu belirtir ve bu fazileti de bedensel özelliklerindeki üstünlük olarak izah eder. Bu açıdan da bu durumun kadının varlığını sürdürmek için erkeğin onu koruyup kollama-

81 Örnek olarak bk. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrî'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 10/91.

82 Fazlurrahman, *Ana Hatlarıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 95-96.

sına ihtiyaç duymayı gerektirdiğini ifade eder. Erkeğin bu üstünlüğünün izlerinin asırlar ve nesiller boyunca görüldüğünü ve erkek için kazanılmış bir gerçek olduğunu belirtir.<sup>83</sup> İbn Âşûr Nisâ 4/34. ayeti bağlamında erkeğin kadından üstünlüğü hakkındaki ifadelerini bu kadarla sınırlar. Bu konudaki ayrıntılara Bakara 2/228. ayette temas eder.

İbn Âşûr, “*Şu da var ki erkeğin kadınlar üzerinde bir derece üstünlüğü vardır*” meâlindeki Bakara 2/228. ayette kocaların hukuki anlamda kadınlardan üstün olduğunun ispatının bulunduğunu belirtir. Bu kapsamda söz konusu ayetteki, “*Kadınların, örfe uygun olarak vazifelerine denk hakları vardır.*” kısmını esas alarak kadınlarla erkeklerin arasında meşru bir eşitliğin bulunduğu zannına düşülmemesi gerektiğini ifade eder. Zira ayetteki “*marûf*” ifadesinden, bu üstünlüğün tüm erkekler için sabit olduğu kastedilir. İbn Âşûr, erkeğin kadından üstün olduğunu belirttikten sonra, bunun maksadını şöyle izah eder. Mezkûr ayet ve “*Erkekler kadınlar üzerinde kavvamdır.*” meâlindeki Nisâ 4/34. ayeti, iki önemli maksada mebnidir. Bu maksatlar, (ı) erkek ve kadınların tüm hukuki alanlarda eşit olduğu sanrısının reddi, (ıı) erkeklerin önemli miktarda konularda kadınlara tercih edildikleri, bununla birlikte cahiliye dönemindeki mutlak anlamdaki tercih edilişlerinin iptali şeklindedir.<sup>84</sup>

İbn Âşûr erkeğin derece bakımından kadınlara olan üstünlüğünün hem akılda hem de bedeni güçte olduğunu belirtir. Çünkü tüm canlılarda erkeğin yaratılıştaki tamlığı ifade ettiğini söyler. Bu yüzden tüm canlı türlerinde erkek sınıfının, dişilerden daha zeki, bedensel anlamda daha kuvvetli, irade de daha kararlı olduklarını vurgular. Ona göre erkeklere birden fazla kadınla evlenme izninin verilmesi, boşanma yetkisinin erkeklere tahsis edilmesi, karı-koca anlaşmazlıklarında kocanın görüşünün esas alınması gibi hususlar, erkeklerin kadınlardan derece bakımından üstün olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>85</sup>

İbn Âşûr, mezkûr ayetin ayrıca karı-koca ilişkisine değil, erkeğe ait haklara temas ettiğini de söyler. Buna göre ayetten bedeni kuvvete sahip erkek olduğu için cihadın erkeğe ait bir yükümlülük olması çıkar. Yine fikir-düşünce kuvvetine erkek sahip olduğu için adaletin icra salahiyetini, nikah velayetini ve yönetim yetkisini ona verilmesini gerektirmiştir. Keza aile yönetimi ve nafaka yükümlülüğü erkeğin üzerinde olduğu için mirastan pay alma üstünlüğü de ona verilmiştir. Bu bağlamda “*Erkeklere kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır.*” meâlindeki Nisâ 4/32. ayetin erkek ve kadınların hükümlerine işaret ettiğine dikkat çeken İbn Âşûr,

83 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/39.

84 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/401.

85 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/401-402.

erkeklerin ayrıcalıklı kılınmalarının sebebinin de üstün olmalarından kaynaklandığını ifade eder.<sup>86</sup> Dolayısıyla İbn Âşûr, erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu kabul eder ve bunu ayetin zâhirî anlamından istihraç eder ve bu konuda makâsîdî okumasını da kadın ile erkek arasında eşitliğin bulunmadığı anlayışını temellendirme üzerine kurgular.

### 2.1.2. Taaddüd-i Zevcât

Klasik dönem müfessirleri, "...Beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin;" meâlindeki Nisâ 4/3. ayetinden hareketle erkeğin dört kadınla evlenebilme salahiyetine sahip olduklarını belirtmektedirler. Bu anlayış çağdaş döneme kadar da muhafaza edilmiştir. Buna mukabil Fazlurrahman birden fazla kadınla evliliğin zevceleri arasında adaleti sağlama şartına bağlandığını ve "Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz." meâlindeki Nisâ 4/129. ayetinden hareketle adaletin sağlayamayacağını ve bu sebeple de normal koşullarda çok evliliğin yasaklandığını ileri sürer. Bununla birlikte daha önceden uygulana gelen çok kadınla evliliğin hukukî anlamda varlığına ileri bir zamanda sosyal koşullar olgunlaşmaya kadar müsaade edildiğini ve bu sosyal ortam oluştuğunda tek kadınla evliliğin yürürlüğe gireceğini savunur.<sup>87</sup>

Muhammed Abduh çok evliliğin zulümden kaçınma ve adaleti sağlama şartı ile zaruret halinde mübah kılındığını söyler. Mezkûr şartları sağlamının da oldukça zor olduğunu ve çok evliliğinin bu zor şartlara bağlanmasının da bir tür yasaklama manasına geldiğini söyler. Keza İslam'ın ilk yıllarında çok evliliğin sıhriyeti kuvvetlendirmek gibi birtakım maslahatları barındırdığını, buna karşılık günümüzde bunun kıskançlıklara sebebiyet verdiğini ve kıskançlıkların öldürmelere varan birçok zararın meydana gelmesine neden olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda mefsedetleri önlemenin maslahatları elde etmekten öncelikli olduğunu, dolayısıyla çok evliliğin yeni duruma uygun olarak yeniden düzenlenmesi gerektiğini vurgular.<sup>88</sup>

İbn Âşûr, Nisâ 4/3. ayetinde "Adaletli davranamamaktan korkarsanız tek kadınla yetinin" kısmını tefsir ederken adaletli davranamamayı, onlara nafaka, kıyafet alma, güler yüzlülük, birebir ilişkilerde kibar davranma, zarar vermeme gibi yükümlülük alanına giren davranışlarda eşit olması olarak açıklar. Duygusal meyilde eşitliği ise bu kapsamda değerlendirmez.<sup>89</sup> Bu açıdan

86 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/402.

87 Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 52-53.

88 Muhammed Abduh, *A'malu'l-kâmîle li'l-inâm eş-şeyh Muhammed Abduh*, thk. Muhammed Ammâra (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1993/1414), 2/86.

89 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/226.



duygusal meyilde eşitliği adaletin gerçekleşmesinin bir unsuru olarak kabul edenler varsa onların yaklaşımını da isabetsiz olarak değerlendirir.

İbn Âşûr, adaletin sağlandığı çok evlilikte ümmetin çoğalması, sayıları erkeklerden fazla gözetilmeye muhtaç kadınların mevcut olması, ahlak, nesep ve aile düzenini bozan zinanın yaygınlaşmasının önüne geçilmesi gibi birçok maslahatın bulunduğu söz eder.<sup>90</sup> Bu itibarla İbn Âşûr, Abduh ve Fazlurrahman gibi bazı tarihsel koşul ve maslahatlara binaen nastaki hükmün değişmesi gerektiği fikrini gündemine almaz. Aksine nassın bu konuda ortaya koyduğu hükmün maslahatını farklı bir açıdan okur ve buna göre de taaddüd-i zevcât konusundaki hükmün nihai hüküm olduğunu, geçerliliğini kaybetmediğini savunur.

## 2.2. Hadler

Klasik dönemde hadler konusu teabbudî hükümler arasında kabul edilmiş ve makâsıd-vesâil ayrımı karşısında makâsıd bağlamında değerlendirilmiştir. Çağdaş döneme gelindiğinde ise hadler makâsıd değil, vesâilden olduğu görüşünü kabul edenler olmuştur. Bu bağlamda suçlar hakkında vazedilen hükümlerin nihai hükümler olmadığı, ilerleyen zamanlarda değişen şartlar çerçevesinde makâsıd-maslahat göz önüne alınarak farklı hükümlerin vazedilebileceği görüşü ileri sürülmüştür.<sup>91</sup>

### 2.2.1. Hırsızlığın Cezası: El Kesme

Hırsızlık suçuna ilişkin cezaî hüküm Mâide 5/38. ayette şöyle düzenlenmiştir: *“Erkek olsun, kadın olsun hırsızlık yapanların ellerini, işledikleri bu suça karşılık Allah'tan ibretlik bir ceza olmak üzere kesin.”* Bazı kaynaklarda bu ayetin nüzulüne sebep olan kişinin Tu'be b. Ubeyrik olduğu geçmektedir.<sup>92</sup> Rivayete göre Tu'be b. Ubeyrik Katâde b. Nu'man'ın zırhını çalar ve evinde gizlemesi için bir Yahudi'ye emanet olarak bırakır. Nihayetinde Yahudi'nin evinde bulunan zırhın kendisine verenin Tu'me b. Ubeyrik olduğunu söyler. Tu'be b. Ubeyrik'in kabilesi ise suçu Yahudi'nin üstüne yıkmak isterler. Ancak Hz. Peygamber bu durumun farkına vararak hırsızlık yapanın Tu'be b. Ubeyrik, Yahudinin ise masum olduğunu anlaması üzerine bu ayet nazil olur.<sup>93</sup>

Klasik dönemde bu ayetten hareketle hırsıza ilişkin vazedilen haddin el kesme olarak belirlendiği ve bu hükmün teabbudî hükümlerden olduğu gö-

90 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/226-227.

91 Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*, 98-99.

92 Bkz. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâ'du'l-mesîr fi İlmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1984/1404), 2/348; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Abdulmecid el-Mersûd dğr. (Beyrut Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 2/488.

93 İbnü'l-Cevzi, *Zâ'du'l-mesîr*, 2/190; Ebû Hayyân el-Endelusi, *el-Bahru'l-Muhîr*, 3/104-105.

rüşü hâkim olmuştur. Ancak çağdaş döneme gelindiğinde bu hükmün ta'lîf hükümlerden olduğu kabul edenler olmuş ve bu doğrultuda değişime açık olduğu ileri sürülmüştür. Sözelimi Fazlurrahman, hırsızlığın kabile yapısının hâkim olduğu bir dönemde sadece iktisadi bir suç olarak değil, kişisel onurun değerlerine ve onun ihlal edilemez kutsallığına da karşı bir suç olarak değerlendirir. Buna bağlı olarak da ilerleyen zamanlarda değerler değiştiğinde ona verilen cezanın da değişebileceğini savunur.<sup>94</sup>

Câbirî, hırsızlık yapanların elin kesilmesindeki maslahatın ilgili ayetin sebebi-nüzulünün olabileceğini ve buradan hareketle dönemin sosyolojisine dayalı uygun bir yöntem takip edilmesi halinde el kesmenin anlaşılır ve haklı bir tedbir olduğunu söyler. Zira Hz. Peygamber dönemindeki sosyal durumda hırsızın elinin kesilmesi uygulanagelen yaygın bir cezaydı. Deve ve çadırlarıyla göçebe bir şekilde yaşayan Arap toplumunda uygulanmış hapis gibi başka çeşit cezaların vazedilmesi mümkün değildi. Çünkü o dönemde ne hapisane ne duvar ne mahkumların kaçışını engelleyecek bir otorite ne onların iâşe ve ibatesini sağlayacak bir teşkilat vardı. Bu koşullarda verilebilecek en uygun ceza da bedensel bir cezaydı. Üstelik böyle bir toplumda hırsızlığın çoğalması toplumun varlığını tehdit etmekteydi. Çünkü bu dönemde ne sınırlar ne duvar ne de servetin korunduğu güvenli bir ortam bulunmamaktaydı. Bu durumda mevcut koşullarda bedeni cezayı gerekli kılan iki hedef ve maksad öne çıkmaktadır. Bunlar; tekrar çalma imkanını ortadan kaldırmak ve hırsızların her daim kolayca tanınacakları bir işaret taşımalarıdır. Bu noktada el kesme cezası bu iki amacı birden gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla bu koşullarda çölde göçebe bir şekilde yaşayan Arap toplumunda hırsızın elinin kesilmesi anlamlı ve makul bir tedbirdir.<sup>95</sup> Câbirî'nin bu değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere makâsıd-maslahat eksene alındığında hırsızlık suçuna ilişkin verilen el kesme cezasının dönemin sosyolojik koşullarıyla sıkı bir irtibatı vardır ve bu sosyoloji değiştiğinde el kesme cezasına alternatif başka bir ceza da verilebilir.

İbn Âşûr, makâsıdla ilgili eserinde söz konusu ayeti toplumu oluşturan fertlerin ıslahını amaçlayan bir maksat taşıdığını ve maksadın suçlunun ıslandırılmasıyla alakalı olduğunu söyler. Buna mukabil hırsızlığa verilen el kesme cezası hakkında bir maksattan söz etmez.<sup>96</sup> Tefsir çalışmasında ise hırsızlık haddi olan el kesmenin hikmetlerinden söz eder. Ona göre bu cezanın düzenlenmesinin hikmeti, hırsız bu fiilinden caydırmak ve bir daha o suçta dönüş yaptırmamaktır. Yani bu ceza bir intikam değil, hırsızın ıslah edilme-

94 Bk. Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*, 98.

95 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar (İstanbul: Denge Yayınları, 2011), 75-76.

96 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Şerîa*, 516.

sine yöneliktir. Bazılarının anladığı üzere çalınan mala karşılık olarak verilen bir ceza değildir. Dolayısıyla Fazlurhman ve Câbirî'nin aksine İbn Âşûr, el kesme cezasının taşıdığı hikmete binaen el kesme cezasının yerine alternatif başka bir cezanın verilebileceği ihtimalini gündemine almaz.<sup>97</sup>

### 2.2.2. Zina Suçunun Cezası: Recm ve Yüz Celde

Kur'an'da zina suçunun cezasına ilişkin Nûr Sûresi 24/2. ayette şöyle buyrulmaktadır: “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın!” Bu ayetteki açık ve genel hükmün kapsamı bazı hadislerle istinaden daraltılmıştır. İslam geleneğinde “yüz sopa” cezası bekâr ve hür olan zinakârlar hakkında olduğu kabul görünürken,<sup>98</sup> buna mukabil evli zinakârların cezası ise hadislerin delaletiyle recim olduğu görüşü kabul görmüştür.<sup>99</sup>

Çağdaş döneme gelindiğinde recmin tamamen nefyedilirken yüz değnek cezasının da tüm zamanlar için vazedilmiş bir ceza olmadığı ileri sürülmüştür. Bu görüşü savunanlara göre Kur'an'ın nazil olduğu ortam dik-kate alındığında yüz değnek cezasının tatbiki anlamlı ve makuldür. Çünkü o dönemde nüfus sayısı az ve insanlar birbirlerini isimleriyle tanımaktadır. Bu gerekçeye göre vazedilen bu ceza o dönemde maksadın gerçekleşmesine imkân veriyordu. Ancak günümüz koşulları göz önüne alındığında bu ceza ilkel kalmaktadır. Ayrıca bu cezanın tüm zaman ve mekanlarda tatbik edilmesi hem Kur'an'ın felsefesiyle hem de Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla örtüşmez.<sup>100</sup>

Bu ceza hakkında İbn Âşûr' un da genel olarak klasik dönem âlimleri tarafından savunulan görüşü benimsediği görülür. Ona göre bu ayet geneldir ve evli olanları da kapsamaktadır, ancak bu konuda varid olan rivayetler tarafından evli erkek ve kadınlar tahsis edilmiş, onlara yüz sopa cezası değil, onun yerine ölünceye kadar recim cezası vazedilmiştir. İbn Âşûr ayrıca söz konusu ayeti tahsis eden bu rivayetlerin mütevâtir olduğunu ve âlimlerin bu konuda icma ettiklerini belirtir.<sup>101</sup> Recim hükmünün Nûr 24/2. ayetinin

97 Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/189-194.

98 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîru'l-kebir (Tefsîr Mukâtili b. Süleymân)*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/407; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1955-1969), 8/86; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an* (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 2003), 5/87, 12/159-160; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/149.

99 Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/79-83; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/149.

100 Hüseyin Atay vd., *İslam Gerçeği* (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 88.

101 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/149.

nüzûlünden önce mi, sonra mı uygulandığı konusunu da değerlendiren İbn Âşûr, recmin ayetin nüzûlünden sonra uygulandığı görüşünü savunur. Ayrıca evli olanların zina etmesi halinde recim ile cezalandırılacaklarına ilişkin âlimler arasındaki konsensüsü de bu görüşü destekleyen önemli bir argüman olarak değerlendirir.<sup>102</sup>

Söz konusu ayetin izahı esnasında zina ve suç hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmayan İbn Âşûr, “Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur.” mealindeki İsrâ 17/32. ayetini izah ederken zinanın neden yasaklandığına ilişkin maksada atıfta bulunur. Şöyle ki İslam zinayı haram kılmıştır. Çünkü evlilik harici ilişkilerde nesebi yok etme ve nesli ihmale uğratma tehdidi bulunmaktadır. Evlilik harici ilişkilerde toplumun büyük hasara uğratılması söz konusudur. Kadınların kocalarına, kızların velilerine karşı fesada sürükleyebilmektedir. Bekar insanların evlilikten yüz çevirmeleri ve evli erkeklerin eşlerini boşamaları riski bulunmaktadır. Zina nesebin kaybolmasına, cinayet ve fitnelerin çıkmasına sebep olmaktadır. Onun sert bir şekilde haram kılınışı hem makâsıda hem de vesâile uygun düşmektedir. Zina konusunu etraflıca inceleyenler onun kapsadığı mefsedetleri kesin ve açık bir şekilde fark ederler. Nitekim cahiliye dönemindeki zinaları iyice araştıranlar ondaki çirkinliği açık bir şekilde görürler. Ancak insan aklı zinanın haram kılınışını kavramada farklılık göstereceğinden dolayı doğrudan haram kılınmış ve böylece insanların bu konuda ileri sürecekleri özrün önü kesilmiştir.”<sup>103</sup> Görüldüğü üzere İbn Âşûr zinanın yasaklanmasındaki maksatlardan bahsederken ona öngörülen cezanın neden yüz sopa ya da evliyse haddin neden recim olduğuna ilişkin maksatlardan söz etmemektedir. Ayrıca bu cezaya ilişkin verdiği bilgiler klasik dönemdeki değerlendirmelerden ibarettir. Dolayısıyla İbn Âşûr açısından bu cezanın makasıd-maslahata binaen çağdaş dönemdeki koşullara göre yeniden düzenlenebileceği görüşünde olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

### 2.2.3. Kasten Öldürme Cezası: Kısâs

Kısas, kasten işlenen adam öldürme veya müessir fiil (yaralama) suçunun fâilinin işlediği fiil cinsinden ve ona denk bir ceza ile cezalandırılmasını, İslam ceza hukukundaki teknik kullanımıyla kasten öldürdüğü kişiye karşılık fâilin öldürülmesini, kasten işlediği müessir fiil sonucu mağdurda bedenî-fizikî zarar meydana getiren kimsenin benzeri şekilde cezalandırılmasını ifade eder.<sup>104</sup> Bu konuyla ilgili hüküm Bakara 2/178. ayette şöyle düzenlenmiştir: “Ey iman edenler! Öldürülenler kimseler hakkında kısas size farz kılındı. Hür insanın

102 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/149.

103 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/90-91.

104 Şamil Dağcı, “Kısas”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/488.

*öldürülmesine karşılık hiir, köleye karşılık köle, kadına karşılık da kadın öldürülür. Ancak katilin canı maktulün yakını tarafından bağışlanırsa bu durumda maktulün velisi diyet talep etmeli, katil de o diyeti ona güzellikle ödemelidir(...)*" Klasik dönemde bu ayetten hareketle kasten insan öldürenler hakkında belirlenen kısas hükmünün ayetlerin lafzı mucibince ilanihaye bir hüküm olarak değerlendirilmiştir.<sup>105</sup>

Çağdaş döneme gelindiğinde kısasın bir bedeni ceza olması hasebiyle kendi döneminin koşullarında öldürülenin veya yaralananın hakkını koruma maslahatına binaen vazedilmiş bir hüküm olarak değerlendirilmiştir. Bu haliyle de cezanın o dönemin örf ve adetlerine de uygun olduğu belirtilmiştir. Ancak günümüzde söz konusu nasların bu dönemin sosyolojisine uygun olarak yeniden yorumlanması gerektiği düşünülmüştür. Zira bu cezalar, bu haliyle günümüz sosyolojisine göre katı ve vahşicedir. Bu yüzden bu cezanın yerine uygun hapis cezası getirilmelidir.<sup>106</sup>

İbn Âşûr kısas cezasının, hicretten sonra Müslümanların cemaat olarak bağimsızlıklarını ve şehirlerini kurdukları sırada İslam toplumunun ıslahında, düzen ve güvenliğinin sağlanmasında önemli bir yere sahip olduğunu belirtir. O bu ayetin hicret yılında inen ilk ayetlerden olduğunu da söyler. Ona göre bu ayet, fert ve toplumun ıslahını hedefleyen ardı ardına gelen ayetlerin bir parçasıdır. Nitekim ahkâmla ilgili düzenlemelere kısasla başlanmıştır. Çünkü toplumun bozulmasına yol açacak en büyük tehlike, toplumu oluşturan fertlerin korunmasına hanel gelmesidir.<sup>107</sup>

Bu ayetin kasten adam öldüren kişiye kısas cezasını düzenlemiş olduğunu söyleyen İbn Âşûr, bu cezanın hikmetini cinayet işlemeye yeltenen kişileri bu suçu işlemekten alı koymak ve mağdur olan yakınlarının cinayet işleyen kişiden intikam almasının önüne geçmekle açıklar. Zira bu uygulamanın yokluğu suçlu ile mağdur yakınlarını karşı karşıya getirir ve her iki tarafta daha fazla kanın dökülmesine neden olur. Nitekim ayetin başında bulunan, "Kısaasta sizin için hayat vardır." ifadesi de bu duruma işaret eder.<sup>108</sup> Ayrıca İbn Âşûr, kısas ve benzeri tüm cezalarda gözetilen en önemli gayenin toplum düzeninin korunması olduğunu belirtir.<sup>109</sup> Bu doğrultuda cezalarda gözetilen gayenin suçluyu uslandırma, mağduru teskin ve toplumu suçtan caydırma olduğunu belirtir. Ancak adam öldürmede caninin uslandırılması gayesinin,

105 Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kahâvî (Beyrut: Dâru İhya't-Turâsî'l-Arabî), 1/164-166; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/244-248.

106 Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslâm ve'l-hürriyye suu't-tefâhumu't-târîhiyye* (Dımaşk: Dâru Betra, 2008), 92.

107 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II. 134.

108 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II. 135.

109 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, s. 515.

mağdurun razı edilmesi gayesi karşısında dikkate alınmayacağını ifade eder. Bunu, mağdurun teskin edilmesi gayesinin caninin uslandırma gayesinden daha önemli olmasıyla gerekçelendirir. Zira iki gayeyi gerçekleştirmek mümkün olmadığı durumlarda mağdur teskin edilmesi gayesinin tercih edileceğini vurgular. Bu durumda uslandırma gayesinin cinayette geçerli olmadığına işaret etmiş olur. Cinayet işleyen suçluya cezanın uygulanması, caninin kendisini cinayete yönelten kötülük duygusunu yok edeceğini ifade eder. Sonra, “*Kim işlediği zulümden sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder.*” Mâide 5/39. ayetine dikkat çekerek bu cezanın onu ahirete hazırlıkta uslandıracağını ima eder.<sup>110</sup> Dolayısıyla İbn Âşûr kısas cezasının, makâsîd-maslahat esas alınarak bugünkü koşullarda yeniden düzenlenmesi gerektiğini düşünmez. Bu itibarla İbn Âşûr’un penceresinden Kur’an’ın vazettiği bu hükmün, makâsîd-maslahat ekseninde bugünkü koşullara göre değişebileceği sonucunu çıkartmak mümkün görünmez.

### 3. Muamelât

#### 3.1. Ribâ/Faiz

İslam geleneğinde nesîe / veresiye ribâsı ve fadl / fazlalık ribâsı şeklinde iki çeşit ribâdan söz edilir. Cahiliye ribâsı olarak da bilinen nesîe ribâsı veresiye, muamele ve borçlardan doğan fazlalık olarak tanımlanır ve Kur’an’da bu ribâ açıkça yasaklanır. Fadl ribâsı ise peşin alışverişte hakkında ribâ gerçekleşen mallardaki fazlalık olarak ifade edilir ve bu ribâ hadislerce yasaklanır. Bu itibarla İslam geleneğinde her iki ribâ türü de haram kabul edilmiş, modern dönemdeki bankacılık faizi de genel olarak Kur’an’daki ribâ bağlamında değerlendirilerek onun da haram olduğu görüşü hâkim olmuştur.<sup>111</sup>

Kur’an’da ribâ doğrudan ve dolaylı olarak dört ayette geçtiği görülür. Nüzûl sırasına göre ilkin Mekki bir sure olan Rûm 30/39. ayette değinilir. Bihare Medenî sûreler olan Nisâ 4/161, Âl-i İmrân 30/130, Bakara 2/275-280. ayetlerde ele alınır. Tüm bu ayetlerde ribânın, tıpkı içki konusunda olduğu gibi, aşamalı olarak haram kılındığı vurgulanır. Ancak Rûm 30/39. ayette yer alan ribânın bilindik anlamdaki haram ribâ olduğunu kabul edenler olmakla birlikte “herhangi bir kişiye karşılık beklemek suretiyle hediye vermek” anlamında olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>112</sup> Nisâ 4/160-161. ayetlerde Yahudilerin tarih boyunca işledikleri cürümlerden tefecilik ve rüşvete atıfta bulunmaktadır. Bu itibarla ayetteki, ribâ cahiliye döneminde uygulanan nesie ribâsına karşılık gelir. Âl-i İmrân 3/130. ayette doğrudan Müslümanlara kat

110 İbn Âşûr, *Mekâsîdu’ş-şeria*, s. 516-517.

111 Bk. Hüseyin Çelik, *Kur’an Ahkâmının Değişmesi* (Ankara: OTTO, 2017), 180-185.

112 Bk. Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vâsîl fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Albdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 3/435.

kat artırılmış ribâyı yemeyin buyurulmuştur. Bu noktada ayette geçen “kat kat artırılmış/ed'âf-ı mudâafe” kaydı üzerinde durulur ve bu ifadenin ribâ yasağının sınır ve şartlarını tasrih etme amacına değil, o dönemde Arapların en çok uyguladıkları ribâ uygulamasının niteliğini açıklama maksadına matuf olduğu ifade edilir.<sup>113</sup> Bakara 2/275-280. ayetlerde ise ribâ kapsamlı olarak ele alınır ve bu ayetlerdeki ribânın mahiyeti hakkında bazı tartışmalar bulunsa da bu ribânın vadeye bağlı arttırma manasına gelen cahiliye ribâsı olduğu genel kabul görür.<sup>114</sup> Kur'an'da yasaklanan ribâ, cahiliye ribâsı olarak bilinen nesîe ribâsına karşılık gelse de bilahare klasik dönemde bu ribânın anlam alanı genişletilerek fadıl ribâsına da teşmil edilmiştir.

Çağdaş dönemde ribâyâ yönelik farklı görüşlere gelince, bu konuda öncelikle Fazlurrahman'ın yaklaşımından söz edilebilir. O, klasik dönem fakihlerinin ribâyâyla ilgili yasağın alanını genişleterek onu hem ticari hem de ticari olmayan bütün ödünç alıp verme işlemlerine teşmil ettiklerini ileri sürer. Ona göre çağdaş dönem banka faiz sistemi ribâdan temelde farklıdır. Çünkü ona göre Kur'an'ın karşı çıktığı ribâ, asıl borcu birkaç defa katlanarak arttırılması suretiyle acı bir sömürü aracıdır. Buna mukabil bugünkü faiz sisteminin gayesi ise kalkınmaya yönelik olup sömürü maksadını taşımamaktadır.<sup>115</sup>

Muhammed Said el-Aşmevî, Kur'an'ın amaç ve hedeflerinin yeniliğe ve çağdaşlığa dayandığını belirtir. Yani Kur'anî yöntemin maslahata binaen ilerlemeyi ve insanlığı en yüksek noktaya taşımayı hedeflediğini vurgular. Dolayısıyla bu yöntemin daima vaka ile uyum içerisinde olup bu doğrultuda hareket ettiğini ileri sürer. Hükümlerin de aynı şekilde Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki vakaya uygun olduğunu savunur. Bu bağlamda Kur'an'daki ribânın da bunu destekler nitelikte olduğunu vurgular. Zira Kur'an'daki hiçbir hüküm mutlak anlamda bir kuram ve mücerred bir fikir olması için yer almamıştır. Aksine o vaka ile uyum içinde olup kendisine duyulan ihtiyaç dolayısıyla şekillenmiştir. Bu kapsamda ribâ hükmünü içeren Bakara 2/275. ayetinin nüzul sebebi, Arapların malı veresiye ile vermeleri, şayet borç vaktinde ödenmezse süreyi uzatma karşılığında fazladan bedel almalarıdır. Böylece borçlu, bazen iflas eder ve borcunu ödeyinceye kadar borcu katlanarak artar. Borcunu ödeyememesi halinde köle olmayı kabul etmek zorunda kalır. Bu sömürü düzenin bu şekilde insanları köle olmaya zorladığından dolayı da İslam toplumunda ribâ haram kılınmıştır. Dolayısıyla ribânın haram olmasının illeti, fertlerin birbirlerini sömürmesine ve yüklendiği borcun katla-

113 Bk. İsmail Özsoy, *Faiz ve Problemleri* (İzmir: Nil Yayınları, 1993), 69.

114 Bk. Mustafa Öztürk – Hakan Şahin, *Ribâ ve Faiz Nedir, Ne Değildir* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 35-52.

115 Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 98-99.

arak artmasına engel olunmasıdır. Buna mukabil günümüzdeki bankaların belli sürelerle dayalı olarak yüzdelik hesabı üzerinden verdikleri para ve krediler, mal ilişkisine dayalıdır ve şahıslarla ilgili değildir. Ayrıca bununla ilgili uygulamalar borçlunun şahsına ve hürriyetine de uzanmaz.<sup>116</sup>

İbn Âşûr'un ribâ konusundaki görüşüne bakıldığında onun üç çeşit ribânın varlığından söz ettiği görülür. Bunlar; (ı) cahiliye ribası, (ıı) fadl ribası ve nesfe ribası<sup>117</sup> şeklindedir. Bu bağlamda Kur'an'da sözü edilen ribânın câhiliye ribâsına karşılık geldiğini,<sup>118</sup> buna karşılık diğer batıl ribâ çeşitlerinin Kur'an dışındaki delillere (rivayetlere) tarafından yasaklandığını ileri sürer.<sup>119</sup> Böylece İbn Âşûr, yaygın olarak aynı ribâ çeşidi olarak değerlendirilen cahiliye ribâsı ile nesfe ribâsını farklı ribâlar şeklinde değerlendirmekte, ancak bunların arasında nasıl bir fark bulunduğunu izah etmemektedir.

İbn Âşûr, ribânın haram kılınıştaki hikmeti ise şöyle açıklar: Şeriatın maksadı karz ile ümmetin zengin olsun fakir olsun aralarındaki arızı ve geçici olan ihtiyacı gidermek suretiyle eşitliği sağlamaktır. Karzın ise mertebe bakımından sadakadan aşağıda bir seviyede olduğunu ifade eder. Ribânın haram kılınıştaki diğer bir maksadın da Müslümanları ticari yatırım konusunda tembellikten uzaklaştırmak ve onları dünyevi işlerden olan paylaşım ve yardımlaşmaya teşvik etmek için de haram kılınmış olabileceğini söyler. Bu kapsamda az da olsa ribânın haram; çok da olsa ticaret ve şirket işlemlerinin caiz olması bu maksadı gerçekleştirmek için olduğunu belirtir.

İbn Âşûr, ribayla ilgili olarak şu ifadelere de yer verir: Müslümanlar geçmişte uzun yıllar dünyayı yönetirken ribaya dayalı işlemlerle muamelede bulunmamışlardır. Bunu yaparken de mal ve servetleri dünyadaki diğer toplumlardan az değildi. Dünya yönetimi gayri müslimlerin eline geçince ve bunlar ekonomiye ribâyı sokunca Müslümanlar sıkıntıya girdi. Bu durum, Müslümanlara, ayetlerde sarıh bir şekilde haram kılınan ribâyı mübah hale getirmeden çağın gerektirdiği bankacılık vasıtasıyla ticari işlemlerini yerine getirecek çözümler bulmak için alternatif bulmalarını gerektirmektedir.<sup>120</sup> Bu tespitlere göre İbn Âşûr'un bankacılık işlemlerinden haberdar olduğu ve bankacılık sisteminde yer alan faizli işlemleri Kur'an'da sözü edilen ribâdan farklı görmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca bankacılık sistemin ribâdan arındırılması gerektiğine atıfta bulunduğu göz önüne alındığında makâsıd-maslahat ekseninde bankacılıktaki faizli işlemlere cevaz yolunu açtığı da söylenemez.

116 Muhammed Saîd el-Aşmavî, *Cevheru'l-İslâm* (Kahire: Mektebetu Medbûlî's-Sağîr, 1996), 63-65.

117 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/89.

118 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/87.

119 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/90.

120 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/86-87.



## Sonuç

Çağdaş dönemde makâsıd ve maslahatın önemini vurgulayanlardan önemli bir kesim, makâsıd-maslahatı eksene alarak hakkında nas bulunan hükümlerin yeniden ele alınmasına dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda Kur'an'daki tikel hükümlerin nihai hükümler olmadığını ve hükümlerin vazedilmesindeki evrensel temanın tespiti için söz konusu hükümlerdeki maksat ve maslahatın belirlenerek söz konusu hükümlerin çağdaş dönemin koşullarına göre aktüelleştirilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu doğrultuda hüküm vazeden ayetleri doğrudan lafzi anlamına göre değil, taşıdığı maksat ve gözettiği maslahat göz önünde bulundurularak o ayetlerdeki hükümlerin bugünün koşullarına uygun olarak yeniden düzenlenebileceği görüşünü dile getirmişlerdir.

Bu çalışmada İbn Âşûr'un makâsıd-maslahat anlayışı ve Kur'anda'ki hükümlerin değişimi karşısındaki konumu incelenmiştir. Buna göre onun makâsıd anlayışının ana çitası şöyle olduğu görülmüştür: Kat'î olması açısından makâsıd ilmi, İslâm hukuk usulüne göre daha işlevseldir ve onun bir konusu olmayıp müstakil bir ilimdir. Bu ilmin temelinde de fitrat vardır ve İslam teşriinin genel maksadı söz konusu fitratı korumak ve ona halel gelmesini önlemektir. Bu noktada fitratı yaralayacak şeyler haram, fitratın korunmasını sağlayacak şeyler vacip ve fitrata dokunmayan şeyler ise mübahdır. Hükümler ta'lili olup olmamak şeklinde üç kısma ayrılır ve makâsıd ilmi bu kısımların arasında muallel olan hükümlerle ilgilenir. Genel anlamda şeriatın en önemli gayesi, insanların maslahatının temin etmektir. İnsanın sahalı aklının, eylemlerinin ve içinde yaşadığı çevredeki nesnelere de sahalı kapsar. Toplumun tümünü ya da tek tek fertleri ilgilendirmesi bakımından maslahatı kamusal ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Toplum düzenini sağlanması bakımından maslahat zarûrî, hâcî ve tahsînî olmak üzere üç kısımdır. Zarûrî maslahatlar can, akıl, din, mal ve nesebin korunması anlamına gelir. Maslahatın şeriatla, yani nasla çelişmemesi gerekir. Şer'î hükümlerin konulmasında başka maksatlar da vardır. Bunlar itidal ve kolaylık, eşitlik, hürriyet, uygulanma şeklindedir. İctihad yapacak bir kişi makâsıd bilgisine de sahip olması gerekir ve icthad faaliyeti beş gruba ayrılır. Bunlardan biri de hakkında nass bulunmayan konularda mesâlih-i mürselenin devreye sokulması gerektiğidir. Böylece icthad faaliyetini genel anlamda hakkında nass bulunan konularla sınırlanır. Hükümler makasıd vesâil şeklinde ikiye ayrılır. Cinaî ve mali konular genel anlamda teabbûdî kapsamında olabilir, bu açıdan bu konular vesâil değil, makâsıd kapsamında yer alır.

İbn Âşûr'un ortaya koyduğu makâsıd-maslahat anlayışının Kur'an'daki hükümlerin değişimi karşısındaki konumu çerçevesinde kadın-erkek eşitliği,

çok eşlilik, hadler ve faiz gibi konular ele alınmıştır. Sonuç olarak İbn Âşûr, Kur'an'da açık bir şekilde yer alan hükümlerin vazedilmesindeki maksat ve maslahatların neler olabileceği üzerinde durmuş, ancak bu hükümlerin bugünkü koşullarda yeniden düzenlenip değişebileceğine dair bir tespit bulunmamıştır. Dolayısıyla onun makasid-maslahat anlayışının ekseninde Kur'an'ın doğrudan yer verdiği hükümler değil, nassın hakkında hüküm koymadığı konular bulunur. Başka bir ifadeyle onun makâsîd anlayışının hedefinde hakkında nass bulunan konular değil, hakkında nas bulunmayan konular ve bunların nasıl hükme bağlanması gerektiğine dair metotlar vardır. Dolayısıyla İbn Âşûr'un makâsîd nazariyesi ve maslahat anlayışı, mezkûr konulara ilişkin ayetlere olan yaklaşımından da anlaşılacağı üzere, naslardaki hükümlerin maksadını ve gerçekleştirmek istediği maslahatı tespit etmek ve bu hükümlerin ne kadar yerinde olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Ayrıca bu maksat ve maslahattan hareketle hakkında hüküm bulunmayan konuları da bir hükme bağlamaktır.

**Kaynakça**

- Abduh, Muhammed. *A'malu'l-kâmile li'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*. thk. Muhammed Ammâra. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1993/1414.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/432-435. İstanbul: TDV, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay, 2018.
- As'ad, Ali. "Makâsidun Kur'anıyyetun yunâtu bihâ et-temkînu'l-userî". *Mecelletu Camiati Dimaşk li'l-İktisadiyye ve'l-Kânuniyye*, Dimaşk: 2010.
- Aşmavî, Muhammed Saîd. *Cevheru'l-İslâm*. Kahire: Mektebetu Medbûlî's-Sağîr, 1996.
- Atay, Hüseyin vd. *İslam Gerçeği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- Bor, Adil. *Bir Yöntem Olarak Makâsîdî Tefsir İbn Âşûr Örneği*. İstanbul: İfav, 2022.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdü's-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV, 2003.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar. İstanbul: Denge Yayınları, 2011.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kahavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî.
- Cevherî, Ebî Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihhâh*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Çelik, Hüseyin. *Kur'an Ahkâmının Değişmesi*. Ankara: OTTO, 2017.
- Dağcı, Şamil. "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/488-494. Ankara: TDV, 2022.
- Ebû Hayyân el-Endelîsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *Tefsîru'l-bahru'l-muhîd*. thk. Âdil Abdulmevcud vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Ebû Zeyd, Vasfî Âşûr. *Nahve tefsirin makâsidiyyin li'l-Kur'ani'l-Kerîm*. İstanbul: Müfekkîrîne'd-devliyye li'n-Neşri ve'Tevzi', 2018.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmının Değişmesi*. İstanbul: İfav, 2014.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîriü'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, tr.
- Fâsî, Allal. *Makâsîdu's-Şerîa ve mekârimuhâ*. Mağrib: Matbaatu'l-Necâhi'l-Cedîde, 1991.
- Fazlurrahma., *Ana Hatlarıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-munîr*. Beyrut: Mektebetu'l-Lüb-nân, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyai'l-ulûm, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-iktisâd fi'l-îtikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2004.
- Hâmîdî, Abdülkerîm. *Makâsîdu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008/1429.
- Hanefî, Hasan. "Soruşturma". *İslâmiyât*, 1/4, Ankara (1998), 276-282.

- İbn Aşûr, Şeyh Muhammed et-Tâhir. *Makâsîdu's-şerîati'l-İslâmiyye*, Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 2011.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâmu fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Ebcediyye, 1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Yusuf Bakâî vd. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'Alâmî, 2010.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâ'du'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbrâhîm Yûsuf Hânım, *Aslu'l-adl inde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1993), 151.
- İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsim es-Sülemî. *Kavâidu'l-ahkâm fi mesalihi'l-enâm*. Kahire: Dâru'l-beyani'l-Arabî, 2002.
- Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Teyşîru't-tahrîr*. 4 Cilt. Mekke: Dâru'l-Bâz, tr.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-tevhîd*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi. *et-Tefsîru'l-kebir (Tefsîr Mukâtil b. Süleymân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Özsoy, İsmail. *Faiz ve Problemleri*. İzmir: Nil Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa – Şahin-Hakan. *Ribâ ve Faiz Nedir, Ne Değildir* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Raysûnî, Ahmed. *el-Fikru'l-makâsîdî: Kavâiduhu ve fevâiduhu*. Kahire: Dâru'l-Kelime, 2013.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel. *Şerhu't-tavdîh ala metni't-tenkîh*. Beyrut: el-Matbaatu'l-hayriyye ts.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muwâfakât fi usûli's-şerîa*, thk. Abdullah Draz. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Şerefî, Abdulmecid. *el-İslâm ve'l-hürriyye suu't-tefâhumu't-târîhiyye*. Dımaşk: Dâru Betra, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. neş. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2009.
- Tûfi, Necmeddîn. "Nas ve Maslahat", *Makâsîd ve İctihâd*, çev. Kâşif Hamdi Okur. ed. Ahmet Yaman. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vâsit fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. nşr. Âdil Ahmed Albdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Yaşar, Mehmet. "İbn Hazm'ın Kur'ân'ın Dil ve Üslûp Özelliklerine Yaklaşımı" *Mütefekkir*, 8/15, Aksaray (2021), 165-187.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

ARAP DİLİ İLİMLERİNDE DİLİN ÇAĞRI İŞLEVİNİN ARKA PLANI

BACKGROUND OF THE CONATIVE FUNCTION OF LANGUAGE IN ARABIC LANGUAGE SCIENCES

Yusuf AKYÜZ

Araş. Gör. Dr., Erzurum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagati, ORCID ID: 0000-0001-8212-1997, e-mail: yusuf.akyuz@atauni.edu.tr

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** Türkçe / Turkish

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Ocak 2024 / 01 January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Şubat 2024 / 21 February 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024 / Spring 2024

**Cilt / Volume: 19, Sayı / Issue: 1**

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



## Öz

Çağrı işlevi tamamen alıcı odaklı olan, alıcıyı belli bir hedef doğrultusunda güdülemeyi amaçlayan işlevdir. Bu işlev dışında dilin göndergesel, üst dil, (dil ötesi) sanatsal ve kanalı kontrol gibi birçok işlevi bulunmaktadır. Dilin işlevleri modern dilbilim alanları içerisinde çeşitli tasniflere tabi tutulmakla beraber Roman Jakobson'un tasnifi esas alınarak konu incelenmektedir. Roman Jakobson dilsel iletişim için konuşucu, dinleyici, bağlam/konu, bildiri, kanal ve koddan oluşan altı unsurun gerekliliğinden bahsettikten sonra dilin işlevlerini bu etmenlere dayanarak belirlemektedir. Ona göre göndericiyle ilgili duygusal, konuyla/bağlamla ilgili göndergesel, alıcıyla ilgili çağrı, iletişim kanalıyla ilgili ilişki, dille ilgili metadil ve bildiriyle ilgili şiirsel işlev olmak üzere dilin altı temel işlevi bulunmaktadır. Çalışmada Arap dili nahiv ve belagat ilimlerinde dilin alıcıyı hareketle geçirme işlevi olan çağrı işlevinin arka planında dikkat edilmesi gereken hususlar konu edilmektedir. Jakobson dilin çağrı işlevinin temel özelliğinin muhatabı etkilemek, harekete geçirmek ve muhatabın bir eylemi sergilemesini sağlamak olarak özetlemektedir. Erken dönem Arap dili nahiv ve belagat kaynaklarında dilin çağrı işlevi kavramsal olarak ele alındığı gibi bu işlevin gerçekleşmesi için konuşmacıyı bağlayan hususlar ve bu amaçla kullanılabilecek dilsel üsluplar da tafsilatlı bir şekilde işlendiği görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Dilin İşlevleri, Çağrı İşlevi, Muhatab, İltibası Giderme

## Abstract

The functions of language have been subjected to various classifications within the fields of modern linguistics. This study will be based on Roman Jakobson's classification. After identifying six elements for linguistic communication: addresser, addressee, context/subject, message, contact and code, Roman Jakobson analyzes the functions of language based on these factors. According to him, there are six basic functions of language: emotive function related to the sender, referential function related to the subject/context, conative function related to the listener, phatic function related to the communication channel, metalingual function related to the language and poetic function related to the message. In this study, the issues that need to be considered for the formation of the call function, which is the function of language to mobilize the receiver, will be discussed in the sciences of Arabic grammar and rhetoric. Jakobson summarizes the basic characteristic of the conative function of language as influencing, mobilizing and enabling the addressee to perform an action. In the early Arabic grammar and rhetoric sources, it is seen that the call function of language is discussed conceptually, as well as the issues that the speaker should pay attention to and the linguistic styles that he can use in order to realize this function.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Functions of Language, Conative Function, Interlocutor, Disambiguation

## Giriş

Çalışmanın amacı klasik Arap dili nahiv ve belagat kaynaklarında dilin çağrı işlevinin arka planını oluşturan etmenleri araştırmaktır. Bu doğrultuda öncelikle dilin işlevlerinin kavramsal çerçevesi günümüz dilbilim çalışmaları, özellikle Roman Jakobson yaklaşımı dikkate alınarak incelenmektedir. Dilin işlevleri hakkında belli bilgiler sunulduktan sonra dilin çağrı işleviyle ilgili elde edilen verilerde dikkat çekilen hususların klasik Arap dili literatüründe birincil kaynaklardaki yeri ve dilin çağrı işleviyle ilgili iletişim taraflarının dikkat etmesi gereken durumlar tarihsel araştırma yöntemiyle araştırılmaktadır. Öncelikle dilin çağrı işlevi ve bu işlevin arka planı hakkındaki verilerin saptanıp düzenlenmesi ve analizi yapılmaktadır. Yapılan analizler sonucunda konuyla alakalı veriler belli başlı sentezlere tabi tutulmaktadır. Yapılan çalışma ile günümüz dilbilim çalışmalarının mahsulü olan dilbilimsel kavramlardan olan çağrı işlevinin klasik Arap dili çalışmalarındaki izdüşümünü ortaya koymak ve klasik kaynaklar hakkında bir farkındalık oluşturmaktır. Çalışmada nitel araştırma yönteminden faydalandığı gibi nicel veriler de kullanılmaktadır. Makalede “Dilin işlevleri nelerdir? Dilin çağrı işlevi nedir? Dilin çağrı işlevinde öne çıkan hususlar nelerdir? Çağrı işlevinin Klasik Arap dili literatüründeki yeri nedir? Çağrı işlevinin yerine getirilmesi için Arap dili ilimlerinde ne gibi ön tedbirler alınmıştır?” gibi sorulara cevaplar aranmaktadır.

Konuyla alakalı olarak literatürde dilin işlevleriyle ilgili bazı çalışmalar bulunmakla beraber doğrudan Arap dilinde dilin çağrı işlevinin arka planını konu edinen herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla beraber konuyla ilgili şu çalışmaların yapıldığı tespit edilmiştir.

“Dilin İşlevleri Açısından Kur’an’ın Üslûbu” isimli çalışmada yazar dilin işlevleri hakkında bilgiler verdikten sonra ayetler bağlamında dilin işlevlerini incelemektedir. Bu çalışmada çağrı işleviyle ilgili yeterli bir araştırma yapılmadığı görülmüştür.<sup>1</sup>

“el-Vazîfetu’l-İfhâmiyye li’s-Siyâk fî Usûli’l-Fıkh” isimli çalışmada ise yazar fıkıh usulü açısından bağlamın, dilin çağrı işlevine yönelik etkilerini incelemektedir. Makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bağlam kavramı, ikinci bölümde iletişim unsurları üçüncü bölümde ise konuşmanın anlaşılmasını sağlayan bağlam karinelerini ele almaktadır.<sup>2</sup>

Bu makalede ise şimdiye kadar ele alınmamış olan bir konu araştırılmaktadır. Dilin çağrı işlevinin Arap dili ilimlerinde nasıl ele alındığı ve arka

1 Mustafa Karagöz, “Dilin İşlevleri Açısından Kur’an’ın Üslûbu”, *Kahramanmaraş Süttü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 171-206.

2 Abdülâfi Abbâsî, “el-Vazîfetu’l-İfhâmiyye li’s-Siyâk fî Usûli’l-Fıkh”, *el-İhyâ* 41,42 (2014), 354-369.

planındaki hazırlık aşamaları tartışılmaktadır. Klasik Arap dilinde modern yaklaşımların çalışılmasına bir teşvik olması açısından ayrıca bir önemi haiz olduğu düşünülmektedir.

### 1. Dilin İşlevleri

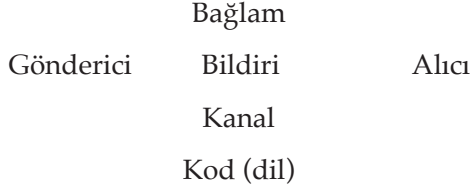
Dil, temel anlamıyla her toplumun kendine mahsus seslerle amaçlarını, duygularını ve iletmek istedikleri, mesajlarını dile getirdikleri seslerden ibarettir.<sup>3</sup> Aynı zamanda dilin bir iletişim aracı olduğu konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde dilin çeşitli işlevleri ortaya çıkmaktadır. Örneğin bir gece vakti yıldızlarla süslenmiş gökyüzünü seyreden bir kişinin gördüğü manzara karşısında “سبحان الله” ifadesiyle hayretini ve takdirini ifade etmesi alıcıyı hesaba katmadan göndericinin öznel bir deneyimiyle ilgili olan dilin duygusal işlevini göstermektedir. Göndericinin herhangi bir olay karşısındaki tutumunu ve duygularını ifade etmektedir. Bir amirin idaresindeki kişilere verdiği talimatlar alıcıyı harekete geçirmeye yönelik olan dilin çağrı işlevine örnek olmaktadır. Her dilde cari olan ve dilin doğal kullanımında sıklıkla karşılaşılan atasözleri, deyimler veya şiirler ise iletinin düzenleniş tarzıyla ilgili olan dilin poetik/şiirsel işleviyle ilgilidir. Hz. Peygamberin veda hutbesinde ashabına “ألا هل بُدِّئْتُ؟” şeklindeki sorusu dilin kanal teyidi işlevine verilebilecek bir örnektir. Örneklerde görüldüğü üzere dilin birden çok işlevi bulunmaktadır. Aynı anda bir söylemde veya bir iletişim eyleminde dilin birden çok işlevi bulunabilmektedir. Dilin hangi işlevinin baskın olduğu kullanıldığı bağlama göre değişiklik göstermektedir.

Bu işlevleri tanımlamak ve taslağını belirlemek için herhangi bir konuşma olayındaki veya sözlü iletişim eylemindeki yapısal faktörlerin kısaca gözden geçirilmesi gerekir. Şöyle ki; bir iletişim esnasında *gönderen*, *alıcı*'ya bir *mesaj* gönderir. İletin etkili olabilmesi için, alıcı tarafından kavranabilen ve sözlü veya sözlü hale getirilebilen bir *bağlam*'a ihtiyaç vardır. Bunlara ilaveten iletiyi kodlayan göndericinin ve çözme yeteneğine sahip olan alıcının tamamen veya kısmen ortak bir *kod* kullanmaları; gönderici ile alıcı arasında, her ikisinin de iletişime girmesini ve iletişimde kalmasını sağlayan fiziksel ve psikolojik bir *kanal* dâhilinde iletişim kurmaları gerekmektedir. Mesajın etkili olabilmesi veya göndericinin istediği tarzda alıcıya ulaşabilmesi için gönderici ve alıcının ortak dili kullanmaları gerekir. Buna ilaveten gönderici alıcının içinde bulunduğu koşulları hesaba katarak söylemini oluşturması ve kullandığı dilsel göstergeleri alıcının anlayabileceği şekilde düzenlemesi de

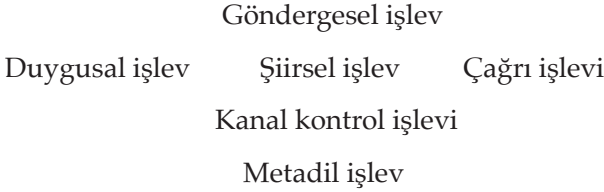
3 Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1952), 1/33.



önemlidir.<sup>4</sup> Alıcı, konuşmacının iletmiş olduğu mesajlara iletişimde kullanılan kod yani dil, bağlam ve kanala dayanarak karşılık verir ve bu şekilde iletişim devam eder. Sözlü iletişimde zorunlu olarak yer alan tüm bu faktörler şu şekilde şematize edilebilir:<sup>5</sup>



Dilin işlevleri, her dilsel iletişim eyleminde bulunan zorunlu bileşenler üzerine inşa edilerek belirlenmektedir. Jakobson, bir iletişim eyleminin analizi için dilin altı temel işlevinden bahsetmektedir. Bunlar: gönderici üzerinde yoğunlaşan duygusal işlev, içerikle ilgili olan göndergesel işlev, sosyal iletişim üzerine odaklanan ilişki işlevi, mesajın muhataba yönelik etkisiyle ilgili çağrı işlevi, göstergelerin anlaşılmasına yönelik olan metadil işlev ve mesajın dilsel özellikleriyle ilgili olan şiirsel işlevdir.<sup>6</sup> Bu işlevler aşağıdaki tablodaki gibidir.



**Duygusal işlev:** Coşku işlevi ya da anlatım işlevi olarak da isimlendirilen ve konuşan kişiyle ilgili olan dil işlevidir. Bu işlev, konuşan kişinin konuyla veya dinleyiciyle ilgili duygusal tutumunu dile getirdiği söylemlerde gözükmektedir. Konuşmacı bu işlevle sevinç, öfke, hayal kırıklığı, üzüntü ve şaşırma gibi kişinin duygusal tepkilerini, hislerini ve duygularını paylaşma amacını taşımaktadır.<sup>7</sup>

**Göndergesel işlev:** Dilin bilgi vermek ve gerçekleri ifade etmek amacıyla kullanıldığı durumları ifade etmektedir. Göndergeyle ilgili dil, nesnel gerçekleri iletmek ve bilgi aktarmak için kullanılmaktadır. Bu işlev iletişimin

4 Roman Jakobson, "Linguistics and Poetics", *Language in Literature*, ed. Krystyna Pomorska - Stephen Rudy (Cambridge-London: Belknap Press of Harvard University Press, 1987), 62-94, 66.

5 Jakobson, "Linguistics and Poetics", 62-94,

6 David Ian Hanauer, "What We Know About Reading Poetry: Theoretical Positions and Empirical Research", *The Psychology and Sociology of Literature*, ed. Dick Schram - Gerard Steen (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001), 107-128, 111.

7 Osman Toklu, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 37.

içeriği ve bağlamıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle iletişimin ne hakkında olduğuyla ilgilenmektedir. Anahtar kelime içeriktir. Soru şudur: Mesajın içeriğini temsil etmek için hangi işaretler kullanılır? Bu işlev habercilikte, bilim yazımında ve mahkeme salonundaki ifadelerde öne çıkmaktadır. Başkalarını dünyamızdaki bir şey hakkında bilgilendirmemizi veya onu tanımlamamızı sağlayan işlevdir.<sup>8</sup> Örneğin “Hz. Muhammed 622’de Mekke’den Medine’ye hicret etmiştir.” Söyleminde dilin gönderge işlevi kullanılmaktadır.

**Şiirsel işlev:** Dilin estetik ve sanatsal bir amaçla kullanıldığı durumları ifade eder. Şiirsel dil, genellikle ritim, uyak ve imgeleri vurgular, duygu yaratma veya estetik bir deneyim sunma amacı taşır. Şiirsel fonksiyon, bir iletişimin biçimi veya nasıl oluşturulduğuyla ilgilidir. İşaretlerin şiirsel fonksiyonu genellikle ortamın doğasıyla doğrudan ilişkilidir. Her ortam, belirli bir mesajı ifade etmek için kendine özgü bir yöneme sahiptir. Mesaj aynı olduğu halde farklı biçimlerde telaffuz edilmektedir. Şiirsel işlevde anahtar kelime formudur. İletişim kurmak için kullanılan işaretlerin nasıl seçildiği, nasıl bir araya getirildiği ve böylece belirli bir anlamı nasıl ifade ettiği konuları bu işlevin temel sorunsalıdır.<sup>9</sup> Şiirsel işlev, göstergelerin seçimleri ve birleştirilmesiyle ilgilidir. Seçme, eşdeğerlik, benzerlik ve benzemezlik, eş anlamlılık ve zıt anlamlılık temelinde üretilirken, sıralamanın oluşturulması demek olan birleşim ise göstergelerin uygun komşuluk ilişkilerine dayanmaktadır.<sup>10</sup>

**Kanal kontrol işlevi:** Dilin kullanımının, bir eylemi gerçekleştirmek veya bir sonuç elde etmek amacıyla nasıl yönlendirildiğini ifade eder. Öncelikle gönderen ve alıcı arasındaki iletişimi kurmaya, uzatmaya veya kesmeye, kanalın çalışıp çalışmadığını kontrol etmeye, muhatabın dikkatini çekmeye veya dikkatinin devam ettiğini teyit etmeye yönelik işlevleri bulunmaktadır. Gönderici ve alıcı arasındaki sosyal ilişkinin gelişmesinde de dilin kanal kontrol/phatic işlevi aktiftir.<sup>11</sup> Özellikle açılış ve kapanış aşamalarında kişilerarası ilişkilerde dostane ve uyumlu bir atmosfer oluşturmak ve sürdürmek gibi sosyal ve bağlayıcı işlevlere sahip olduğu söylenen ifadeleri tanımlamak için kullanılır. Bu söylemler, iletişim kanalını açık tutmanın bir aracı olarak anlaşılmaktadır. Tebrik formülleri, hava durumuyla ilgili yorumlar, birisinin sağlığıyla ilgili sorular sormak ve diğer sohbet konuları kanal kontrol işlevinin prototip örnekleri olarak nitelendirilebilmektedir.<sup>12</sup>

8 Sheila Steinberg, *An Introduction to Communication Studies* (South Africa: Juta, 2007), 119.

9 Pieter J. Fourie (ed.), *Media Studies Volume 1 -Institutions, Theories and Issues* (South Africa: Juta Education, 2007), 337.

10 Roman Jakobson, “Closing Statements: Linguistics and Poetics”, *Style in Language*, ed. Thomas A. Sebeok (New York: The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 1960), 350-377, 358.

11 Christiane Nord, *Text Analysis in Translation* (Amsterdam: Rodopi, 2005), 47.

12 Gunter Senft, “Phatic Communion”, *Culture and Language Use*, ed. Gunter Senft vd. (Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009), 226-233, 228.

**Metadil işlev:** Dilin kendisi hakkında konuşma veya düşünme amacıyla kullanıldığı durumları ifade eder. Dilin anlamını, kullanımını veya yapısını açıklamak için kullanılır. Jakobson'un dilsel kodun kendisine odaklanan altı temel dil işlevinden biri olarak belirttiği üstdil işlevi, dilsel koda ve onun bileşenlerine doğrudan atıfta bulunmaktadır. Gönderen ve/veya muhatap aynı kodu kullanıp kullanmadıklarını kontrol etmeye ihtiyaç duyduğunda, konuşma kod üzerine odaklanmakta ve böylece bir üst dil işlevi devreye girmektedir. Bu işlevin amacı, kodu muhatap için daha erişilebilir hale getirmektir.<sup>13</sup> Öğreticinin öğrencilerine "Anlaşıyor mu arkadaşlar?" Dinleyicinin konuşmacıya "Ne demek istiyorsun?" gibi soruları bu işlevle ilgilidir.

**Çağrı işlevi:** Dilin dinleyiciyi etkilemeye, yönlendirmeye ve harekete geçirmeye yönelik olarak kullanıldığı durumları ifade eder. Dilin bu işleve yönelik kullanımları, bir kişiyi harekete geçirmek veya bir tepki elde etmek amacıyla kullanılır. Bu işlev, alıcıyı etkilemeyi ve onu belirli bir görüşü benimsemeye ikna etmeyi amaçlayan mesajı ifade etmektedir. Mesajın alıcıya ulaşması için hangi biçimde tasarlandığına dair sorulara odaklanmaktadır. Mesajdaki hangi işaretlerin özellikle alıcıyı ikna etmeye ve cezbetmeye yönelik olduğunu belirlemektedir. Örneğin reklamlarda genellikle tropikal veya lüks ortamların tercih edilmesi alıcıyı etkilemeye yöneliktir. Bununla beraber işaretlerin çağrı işlevine sahip olduğu durum sadece reklamlarla sınırlı değildir. Topluluğa yönelik olan hitaplar, politik konuşmalar, üstün olanın altındakilere yönelik tebliğleri, gazete editöryalleri veya radyo ve televizyondaki politik yorumlar, alıcıyı ikna etmeye yönelik bilinçli veya bilinçsiz olarak kullanılan yerleşik retorik teknikleri bu işleve dahildir. Çağrı işlevi söz konusu olduğunda anahtar kelime ikna etmek, etkilemek ve harekete geçirmektir. Dilsel ifadelerde çağrı işlevi gören işaretler ve kullanımlar bu işlevin kapsamına girmektedir.<sup>14</sup>

## 2. Arap Dilinde Dilin Çağrı İşlevi

Arap dilinde dilin çağrı işlevi denince akla pek çok şey gelebilmektedir. İlk olarak Arap dili kaynaklarında iletişim kurmakla ilgili olarak şu ifade incelenebilir: "Konuşmanın gayesi konuşmacının amacının dinleyici tarafından bilinmesidir."<sup>15</sup> Bu ifade dilin alıcıyla ilgili yönünü vurgulayarak çağrı işlevine gönderimde bulunmaktadır. Yine kaynaklarda özellikle hitabete dayalı oluşturulan söylemlerin faydasının muhatabın duygularına dokunarak kast

13 Roman Jakobson, *The Framework of Language* (Michigan: Michigan Studies in the Humanities, 1980), 86; Annelie Ädel, *Metadiscourse in L1 and L2 English*, ed. Elena Tognini-Bonelli (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1996), 215.

14 Fourie, *Media Studies Volume 1 -Institutions, Theories and Issues*, 337.

15 Ebu'l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. İsmâil el-Kâtib İbn Vehb, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Kahire: Mektebetu's-Şebâb, 1969), 163.

edilen anlamların onun gönlünde sağlam bir şekilde yerleşmesini sağlamak olduğu vurgulanmaktadır.<sup>16</sup>

Dilsel birimlerin genel adı olarak kullanılan “الكلمة ve الكلام sözcük ve söz” kelimelerinin kökü olan “الكلم”, yara ve yaralamak anlamındadır. Yara, yaralanan kişide bir iz bırakmaktadır. Buradan hareketle söz ve sözcüklerin de muhatapta iz bırakmaları ve onları etkilemeleri dilin doğal bir gereğidir.<sup>17</sup> Görüldüğü üzere Arap dilinde dilin birimleri için kullanılan kelime dahi dilin çağrı işlevine dair anlamları barındırmaktadır.

Diğer dillerde olduğu gibi Arap dili yapısı itibariyle alıcıyı etkilemeye ve harekete geçirmeye yönelik bir işleyiş üzerine kurulmuştur. Zira Arap dilinde bir isteği dile getirmek için çeşitli cümle tipleri ve üsluplar bulunmaktadır. Kaynaklarda bu çeşitlilikte önemli etkenin muhatap temelli olduğu görülmektedir. Söylemin daha etkili olabilmesi için muhatabın haline göre cümle öğeleri, takdim-tehir, hazif-zikir ve fasıl-vasıl gibi cümle içi işlemlere tabi tutulmaktadır. Bu çeşitlilik genellikle muhatap endekslidir. Muhatabın haline, anlayışına ve ihtiyacına göre cümleler değişik formlarda üretilebilmektedir. Bu durum konuşmacıya muhatabını etkilemek için ayrıca imkânlar sunmaktadır.

Arap dili kaynaklarında bir söz söylemenin temel hedefinin muhataba bir şey anlatmak, açıklamak, bildirmek ve o şeyi alıcının anlamasını sağlamak olduğu belirtilmektedir. Söz bu faydalardan hâli olduğunda sözün amacı ve anlamı da kaybolmaktadır. Konuşmacının kullandığı herhangi bir sözün muhatap açısından bir faydası yoksa konuşmanın da yararı yoktur.<sup>18</sup> Arap dili belagat ilminde geliştirilen isnad kavramı, cümlelerin temel öğeleri olan özne ve yüklem arasındaki ilişkiyi temsil etmekte olup temel gayesi muhataba bir şey ifade etmektir.<sup>19</sup> Muhataba bir şey ifade edebilmesi için hakkında konuşulan varlık muhatap açısından malum yani marife olması ve o varlık hakkında verilen bilgi muhatabın bilgisi dışında yani nekre olması gerektiği belirtilmektedir.<sup>20</sup> Bu şekilde muhatabın dikkatini çekerek dilin çağrı işlevi gerçekleştirilmektedir.

16 Ziyâeddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dâr Nehdatu Mısır, ts.), 1/88.

17 Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1952), 1/21; Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyn el-Bağdâdî el-'Ukberî, *el-Lübâb fî 'İleli'l-Binâ ve'l-I'râb*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 41.

18 Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdullah el-Verrâk, *'İlelu'n-Nahv*, thk. Mahmud Câsim-Muhammed Derviş (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999), 252; Ziyâeddîn İbnu'l-Esîr, *el-Câmiu'l-Kebir fî Sinâati'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr*. thk. Mustafa Cevâd - Cemil Sa'îd (Bağdat: Metbeu'l-Mecmeu'l-İlmî, 1956), 114.

19 Celâlüddîn Ebû 'Abdillah Muhammed b. Sadettîn b. Ömer Hatîp el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, nşr. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 27.

20 Ebû Saîd Hasan b. Abdullah b. el-Merzubânî es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi's-Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdelfî - Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 1/47. el-Verrâk, *'İlelu'n-Nahv*, 267.

Arap dilinde söz, bildirimsel/haberi ve edimsel/inşâî olmak üzere iki çeşittir. Haberî cümleler muhataba bir şeyi bildirmek için kullanılırken bazen muhatabın hali ve bağlam koşullarından dolayı bildirim anlamının dışında edimsel anlamlar için de kullanılmaktadır. Zira haberi cümleler, genellikle muhataba fayda vermek, onu bilgilendirmek ve bir harekete sevk etmeye yöneliktir. Edimsel cümle türleri ise kendi kullanım amaçlarına göre muhataba soru sormak, ondan bir şeyler istemek veya onun belli davranışları sergilemesini sağlamak üzere kurgulanmaktadır.<sup>21</sup> Dolayısıyla Arap dili nahiv ve belagat ilimlerinde söz veya konuşma eyleminin ana gayesinin çağrı işlevine mütevakıf olduğu görülmektedir.

Cahiliye toplumunda Arap dilinin belagat ve fesahat yönüyle ileri düzeye çıkması, özellikle cahiliye şairlerinin şiirlerinde ve hatiplerinin hutbelerinde dilin işlevlerini en etkin kullanma yarışının sonucu olduğu söylenebilir. Özellikle hitabet bu işlevler içerisinde alıcıyı etkilemek olan çağrı işlevini daha fazla yansıtmaktadır. Hitabet, cahiliye döneminde toplumsal değerler ve hayatı ictimaiyeye dair konularda irşad ve nasihat gibi toplumu yönlendirmede müracaat edilen edebi bir türdür. Hatipler muhataplarının gönüllerine inebilmek ve duygularına dokunabilmek için hutbelerini şiire benzeterek irad ederlerdi. Araplar İslamiyet'ten önce dili ustaca kullanmayı kendilerinin en önemli iftihar kaynağı sayarlardı. Bu durum o toplumda dilin güzel kullanılmasına bir teşvik unsuru olmuş ve pek çok söz ustasının yetişmesine imkan sağlamıştır. Onları buna sevk eden sebeplerin başında alıcıyı etkilemek bulunmaktadır. Bu noktadaki becerilerini daha da geliştirmek için panayırlar düzenledikleri bilinmektedir. Bu da dilin çağrı işlevini daha etkin kullanmak için Arapları dili akıcı kullanmalarına fasih ve beliğ olmalarına yönelik itici bir güç olmuştur.<sup>22</sup>

Hatipler hutbelerini oluştururken hutbenin amacına ulaşması için kelimelerin en güzellerini seçerek hutbelerini irticali olarak irad ederlerdi. Hatta cahiliye toplumunda hatiplerin taşınması gereken bazı özelliklerin belirlendiği görülmektedir. Bunlardan bir kısmı onun dış görünüşüyle, bir kısmı da kendisi ve soyuyla ilgilidir. Bu özellikler şu şekilde sıralanabilir: Hatip soğukkanlı, metanetli, ifadeleri fasih, sesi gür, halkının en seçkini, asil ve soylu olmalı; eğer yerden yüksek bir tepe üzerinde duruyorsa, bir mızrağa, sopaya veya kılıca dayanmalı, sarığı yan tarafa meyilli bir şekilde sarkmalı ve dönemi açısından her yönden bakımlı ve onu diğer insanlardan ayıran belirgin özelliklere sahip olmalıdır.<sup>23</sup>

21 el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*, 27-28, 108.

22 Abdurrahman Abdulhamîd Alî, *Târîhu'l-Edeb fî'l-'Asri'l-Câhili* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Hadîs, 2008), 210.

23 Alî Şelak, *Merâhil-u Tatavvuri'n-Nesri'l-'Arabî fî Nemâzicîhi* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1991), 130.

Belirtilen hususlar çerçevesinde Arap dili literatüründe dilin çağrı işlevinin dilin kullanımıyla doğrudan ilişkisinin kurulduğu görülmektedir. Kavramsal çerçevede bu kadarla iktifa edilerek Arap dilinde çağrı işlevinin arka planında bulunan ve iletişim taraflarını bağlayan hususlar ele alınacaktır.

## 2.1. Çağrı İşlevinin Arka Planı

Dilin çağrı işlevi yani alıcıyı harekete geçirme işlevinin oluşabilmesi için dil ve kullanıcılarla ilişkili bazı koşulların gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu koşullar Arap dili nahiv ve belagat kaynaklarından elde edilen verilere göre şöyledir:

### 2.1.1. Ortak Dil Kullanmak

Söz faydaya hizmet etmek için üretilmelidir. Herhangi bir faydayı doğurmayan bir sözün söylenmesi de iletişimin gayesine hizmet etmekten uzaktır.<sup>24</sup> Fayda ise muhatap açısından bulunuyorsa kıymeti vardır.<sup>25</sup> Bu bağlamda sözün fayda vermesi ve mesajın etkili olabilmesi için Jakobson iletişim taraflarının ortak bir kod kullanmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Arap dili ilimlerinde de gönderici ve alıcının ortak bir kod / dil kullanmalarının gerektiği belirtilmektedir. Konuşmacı ve muhatabın iletişim kurabilmeleri için geçerli ortak dili bilmeleri kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu hususta en bariz örnek şu âyet-i kerimede geçmektedir: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ "Onlara Allah'ın emirlerini güzelce açıklasın diye her peygamberi yalnızca kendi kavminin lisanıyla gönderdik."<sup>26</sup> Ayette belirtildiği üzere dilin çağrı işlevinin yerine gelebilmesi için iletişim taraflarının ortak dil kullanmaları ve muhatapların kullanılan dilin sözcüklerinin ve cümlelerinin gönderimlerini bilmeleri gerekmektedir.<sup>27</sup> Peygamberlere indirilen vahiylerin kavimlerinin dilinde indirilmesi ortak kodun kullanılmasının lüzumunu göstermesi bakımından önemlidir.

Söylem oluşturan kişinin mesajının muhatabına en güzel şekilde ulaşabilmesi için bir varlık veya durum için kullanılan çeşitli ifade türlerini de bilmesi gerekmektedir.<sup>28</sup> Bir sözün fayda vermesi için öncelikle konuşmacının muhataplarının diliyle yani kullandıkları dil ile onlarla iletişime geçmesi gerekmektedir.<sup>29</sup> Zira konuşmanın temel amacı konuşmacının ne demek istediğinin muhatap tarafından anlaşılmasıdır. Eğer dinleyici konuşmacının

24 Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-Tekmîl fi Şerhi Kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 6/12.

25 el-Verrâk, *'İlelu'n-Nahv*, 252.

26 İbrahim 14/4.

27 eş-Şeyh Ebi'l-'Abbâs Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922), 2/228.

28 İbnu'l-Esir, *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir*, 1/50; el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 1/166.

29 Yahya b. Hamza b. Ali. b. İbrahim el-'Alevî el-Yemeni Müeyyedbillâh, *et-Tirâzu'l-Mütedamin li Esrâri'l-Belâga ve 'Ullûmi Hakâiki'l-'Îcâz* (Mısır: Matba'atu'l-Muktetaf, 1914), 1/24.

kast ettiği anlamı kullanılan koddan dolayı anlayamıyorsa hangi kodun kullanıldığının da bir önemi yoktur.<sup>30</sup> Arap dili kaynaklarında belirtilen bu açıklamalar dilin çağrı işlevinin gerçekleşmesi için ortak kodun kullanılması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

### 2.1.2. Çağrı İşlevinde Konuşmacının Rolü

Konuşma, konuşmacı ve muhatap arasında gerçekleşen dilsel bir olgudur. Arap dili kaynaklarında konuşmanın bir şey istemek, bir şeyi sormak, bir şeyi emretmek ve bir şeyden bahsetmek gibi dört temel gayesinden bahsedilmektedir. Bu gayeler icra edilirken dil kullanıcılarının şu hususlara dikkat etmeleri gerekmektedir. “İstediğinde güzel istemek, sorduğunda açık olmak, emrettiğinde istediğini pekiştirmek ve bir şeyden bahsettiğinde gerçekleştirmek.” Ayrıca konuşmacının her makamın kendine mahsus bir ifadesinin bulunduğunu hatırlanarak çıkarılması gerektiği de vurgulanmaktadır. Bu çerçevede sözün makamına/bağlamına riayet ederek îcâz yapılması gereken yerde itnâb veya itnâb yapılacak yerde îcâz yapmaması lüzumu tebeyyün etmektir.<sup>31</sup> Edebu'l-Katib'de geçen bu açıklamalara dayanarak dilin gönderici, alıcı, konu, bağlam ve tarz gibi işlevlerine Arap dili kaynaklarında değinildiği kanaatine varılabilmektedir.

İnsanlar arasındaki iletişim genellikle dilsel göstergelerin kullanımına bağlı gerçekleşmektedir. Arap dili kaynaklarında, iletişimde kullanılan dilin işleyişinde muhatapın konuşmacıyı yönlendirdiğine dair pek çok açıklama bulunmaktadır. Zira belagat ilmine göre kelimelerin seçiminde ve sözcüklerin diziliminde muhatapının halini gözetmesi konuşmacının belâğ olduğu delili olarak kabul edilmektedir. Konuşmacı muhatapını etkilemek, sevk etmek ve onda bazı değişikliklerin oluşmasını sağlamak için muhatapının sosyal, psikolojik ve fiziksel halini, anlayışını, kelime dağarcığını ve yetiştirdiği toplumun kültürel yapısını bilmek durumundadır. Bu duruma Arap dili kaynaklarında çeşitli şekillerde değinilmiştir.

İletişimin gerçekleşmesi, insanın kendini anlayan anlayışlı muhatapların varlığıyla mümkündür. Araplar muhataplarının kendilerini anlayacağına itimat ettikleri için söz üretmek ve konuşmak hususunda girişken bir kişiliğe sahiptirler.<sup>32</sup> Kaynaklarda konuşmacının muhatapına göre söylemini şekillendirmesi gerekliliğini gösteren bazı ifadeler şunlardır: “مرعاة حال المخاطب”

30 İbn Vehb, *el-Burhân fi Vucûhi'l-Beyân*, 68-163; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Heçr, 2001), 1/11.

31 Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 19; Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, thk. İhsân 'Abbâs - Bekr 'Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdir, 1996), 1/256.

32 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûni's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/16.

muhatabın halini gözetmek”, “مطابقة مقتضى الحال” muhatabın halinin/ bağlamsal durumun gereğine uygun olmak”, “ثقة بفهم المخاطب” muhatabın anlamasına güvenerek”, “لعلم المخاطب” muhatap bildiği için” gibi ifadeler konuşmacının bir şey söyleyeceği vakit hesaba katması gereken durumları belirtmektedir. Bu ve benzeri tabirler Arap dili nahiv ve belagat kaynaklarında yüzlerce kez geçmektedir. Aşağıda dilin çağrı işleviyle ilgili “muhatap, dinleyici, anlatmak ve muktezây-ı hâl” kavramlarının Arap dilinin bazı temel kaynaklarındaki kullanım sıklığı tablo halinde verilmiştir. Tablo oluşturulurken gramerle ilgili kip için kullanılan “المخاطب” kelimeleri istisna tutulmuştur. Diğer bir ifadeyle konu içinde iletişim taraflarıyla ilgili anlamsal durumların ifade edildiği kelimelerden seçilmiştir.

**Tablo 1: Çağrı işleviyle ilgili kelimelerin Arap dili kaynaklarında kullanım oranı**

| الكلمة / أسماء الكتب                   | السامع/المستمع | المخاطب    | الإفهام   | مقتضى الحال |
|--|----------------|------------|-----------|-------------|
| الجمال في النحو 170 هجري               | 1              | 1          |           |             |
| الكتاب (سيبويه) 180 هجري               | 3              | 82         |           |             |
| البيان والتبيين 255 هجري               | 30             |            | 10        |             |
| المقتضب 285 هجري                       | 39             | 21         |           |             |
| الأصول في النحو 316 هجري               | 24             | 29         |           |             |
| شرح كتاب سيبويه للسيرافي 368 هجري      | 15             | 162        | 2         |             |
| علل النحو 381 هجري                     |                | 42         |           |             |
| الخصائص 392 هجري                       | 4              | 3          | 1         |             |
| سر الفصاحة 466 هجري                    | 11             | 9          |           |             |
| دلائل الإعجاز 471 هجري                 | 93             | 32         |           |             |
| أسرار البلاغة 471 هجري                 | 29             | 4          |           |             |
| نتائج الفكر في النحو للشهيلي 581 هجري  | 9              | 61         | 4         |             |
| اللباب في علل البناء والإعراب 616 هجري | 10             | 5          | 3         |             |
| مفتاح العلوم 626 هجري                  | 65             | 29         |           | 16          |
| الإيضاح في علوم البلاغة 739 هجري       | 62             | 44         |           | 8           |
| مختصر المعاني 792 هجري                 | 60             | 100        |           | 26          |
| <b>TOPLAM</b>                          | <b>455</b>     | <b>624</b> | <b>20</b> | <b>50</b>   |



### 2.1.2.1. Konuşmacının Belîğ Olması

Konuşmacının belîğ olması konusuna girmeden önce belagat kavramı üzerinde durulması kavramın çağrı işleviyle bağını kurmada yardımcı olacağı düşünülmektedir. Belagat kelimesi sözlükte varmak ve ulaşmak anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise kişinin gönlündeki anlamı muhatabının gönlüne en güzel şekilde ulaştırmasıdır. Sözü belagati fesahat koşullarını barındırmasıyla beraber konuşmaya saik olan bağlam koşullarına ve muhatabın haline uygun olmasıdır.<sup>33</sup> Takılmadan, tekrarlamadan ve farklı ifadelere sığınmadan ihtiyacını muhatabına ulaştırmak belagattir.<sup>34</sup> Belagat, konuşmacının amaçladığı anlamları ifade ederken teşbih, mecaz ve kinayenin türlerini hakkıyla kullanmada ve ifade türlerinin özelliklerine riayet etmede uzmanlık gerektiren bir seviyeye ulaşmasıdır.<sup>35</sup> Fesahat kurallarını taşıyan bir söylem muhatabın haline mutabakatı ölçüsünde belîğ kabul edilmektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla konuşmacının belîğ kabul edilmesi iki temel esas üzerine inşa edilmiştir. Bunlardan ilki kullandığı kelime ve cümlelerin fesahat koşullarını haiz olması diğeri ise muktezayı hâle muvafık söz söyleyebilmektir.

Konuşmacının fasih olması söylediği sözlerin muhatap tarafından daha kolay algılanmasını sağlamaktadır. Fesahat, lügatte açıkça gözükmek ve açık bir şekilde beyan etmek anlamındadır.<sup>37</sup> Sözlerini anlaşılır bir şekilde söyleyen şair için شَاعِرٌ فَصِيحٌ ifadesi kullanılmaktadır. Araplar anlamı açıkça ifade eden söz için كَلَامٌ فَصِيحٌ ifadesini kullanmışlardır. Bu kavram belagat ilminde sözün açıklığı kolayca anlaşılır olması anlamında kullanılmakta olup sözün fasih olması belli şartlara bağlanmıştır. Fesahat, kelimelerin telaffuzu kolay ve kulağa hoş geleninin seçimi hususunda konuşmacının maharetini ifade etmektedir.<sup>38</sup> Çoğunlukla alıcının anlaması ve mesajın alıcıya pürüzsüz ulaşmasının hesaba katıldığı bu şartların bir kısmı sözcükle bir kısmı cümle ile

33 Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Mısır: Dâru'r-Reyyân li'n-Neşr, 1982), 66; Hatîp el-Kazvînî, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 20.

34 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1948), 1/113.

35 Ebû Yakub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Abdullhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 526.

36 Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabîyye -Ususu'hâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ-* (Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1996), 18. Belagat kelimesinin terimleşme süreciyle ilgili detaylı bilgi için bkz. İsa Güceyüz, *Belâgat İlimleri Tarihi -Terimleşme Bağlamında-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

37 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984), 4/3419.

38 Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 58-59-84. Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâss fî Mu'esseseti'r-Risâle (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 234.

ilişkilidir. Zira duyulduğu ilk anda harfleri birbirine karıştırılmadan anlaşılabilir söz, fasih sözün temel ölçüsü olarak kabul edilmiştir.<sup>39</sup>

Fesahat kelimede ve cümlede olmak üzere temelde iki boyuta incelenmektedir. Kullanılan kelimelerin telaffuzunun kolay olması, anlamının kolayca anlaşılıp farklı sözlüklere ihtiyaç bırakmaması ve işitilmesinin kişiye haz vermesi lafzın fesahatinin temel dinamikleridir. Ögelerin dilbilgisi kurallarına uygun bir şekilde dizilmesi, cümleyi oluşturan kelimelerin peş peşe söylenmesinde dile zor gelen kelimelerden seçilmemesi ve sözün amaçlanan anlama direkt intikal ettirmesi ise cümlenin fesahatini doğurmaktadır.<sup>40</sup> Fesahatin bu özelliklerinden anlaşılmalıdır ki gerek kelimede gerek cümledeki fesahatin oluşmasında gönderici kadar alıcının da rolü bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle alıcının algılamakta ve anlamakta güçlük çektiği kelime veya sözlerin kullanılması fesahat kurallarının delinmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Arap dilinde fasih kelimeleri ve cümleleri kullanmaya teşvik edilmenin arka planında dil işlevlerinden çağrı işlevinin de bulunduğu söylenebilir. Fesahat koşullarını sağlayan konuşmacının aynı zamanda muktezây-ı hâle muvafık söz söylemesi dilin çağrı işlevinin gerçekleşmesi için diğer bir koşuldur.

Muktezay-ı hâl kavramı bağlamın gereği anlamında olup muktezây-ı hâle mutabık söz söylemek konuşmacının belîğ olmasının ön şartı olarak kabul edilmektedir.<sup>41</sup> Belâgat, muktezay-ı hâle mutabakat etmek olarak da tanımlanmaktadır. Bu bağlamda konuşmacı muhatabına tesir etmek ve onu harekete geçirebilmek için meramını ifade ederken iletişim ortamını çevreleyen koşulları ve muhatabının halini bilip hesaba katmak zorundadır. Çünkü konuşma bağlamları birbirinden farklıdır. Kutlama makamı taziye makamından, ciddiyet makamı şaka makamından farklıdır. Konuşmacı, muhatabın haline ve bağlamın gereğine göre cümle öğelerinin birbirleriyle ilişkisini bilerek taksim, tehir, hazif, icaz ve itnab gibi cümle içi dilsel eylemlere gidebilmelidir. Zira sözün güzel bir şekilde kabul görmesi söz birimlerinin en uygun şekilde birleştirilerek kullanılmasına bağlıdır. Eğer hal/bağlam bir hükmün verilmesini gerektiriyorsa sözün güzelliği cümleyi tekid edatlarından ari bir şekilde söylemeyi gerektirir. Bağlam müsnedün ileyhin hazfini gerektiriyorsa sözün güzelliği onu terk etmektedir. Bağlam, kasrı lüzumlu görüyorsa sözün güzelliği kasırda, icazı gerektiriyorsa icazda veya itnabı gerektiriyorsa itnabdadır. Makam belli bir konunun ispatına odaklanmışsa konuşmanın o konuya hasır

39 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed 'Alî en-Neccâr (Kahire: el-Mu'essesetu'l-Mısriyyeti'l-'Amme li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964), 4/253.

40 el-Kazvînî, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*, 13-18.

41 Ebû Hâmid Bahâuddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî es-Subkî, *'Arîsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003), 92.

edilerek tanzim edilmesi gereklidir.<sup>42</sup> Dolayısıyla alıcıyı harekete geçirmek isteyen bir konuşmacının muktezay-ı hâle mutabık söz söylemesinin gerekliliği klasik Arap dili kaynaklarından çıkarılabilmektedir.

Konuşmacının muhataplarını tanıması, konuşmanın temel faydası olan çağrı işlevi açısından gereklidir. Zira zeki kişiye söylenecek sözün, anlayışı kıt olan kişiye yöneltilen sözden farklı olması gerekliliği ve konuşma esnasında inkâr edenle inanan kişinin birbirinden ayırt edilmesi belagat ilminin önemli ilkelerindendir. Konuşmacı, sözünün muhatabına etki etmesi için öncelikle muhatabını tanıması gerekmektedir. Örneğin söylemin amacı muhatabın konuyu anlamasını sağlamaksa konuşmacının insanların tabakalarını tanıması ve her bir tabakaya ayrı söylem geliştirmesi gerekmektedir.<sup>43</sup> Kişi, halkla konuşurken kullandığı ifadelerle halkın efendisine hitap etmemeli veya sokak ağzıyla yöneticilerle konuşmamalıdır. Ayrıca muhataplarının anlayış düzeylerini ve toplumsal statülerini de hesaba katarak onlara bir mevzu anlatmalıdır.<sup>44</sup> Zira muhataplarını tanımayan bir kişi icaz yapması gereken yerde itnap, itnap yapması gereken yerde icaz yapabilir veya gereksiz tekrarlara düşebilir. Bu durum zeki muhataplar açısından sıkıcı, anlayışı kıt olanlar için ise kapalılık içerebilir.<sup>45</sup> Muhatapları tarafından ne söylediği anlaşılmayan bir konuşmacının sözleri dilin çağrı işlevini yerine getirmekten uzaklaşır. Konuşmacı, muhataplarının sosyal konumu, psikolojik durumu, yaşı, eğitim seviyesi, zekâ düzeyi ve anlayış kapasitesi gibi değişik ölçütlerle muhataplarını taksim etmeli ve ona göre konuşmasını oluşturmalıdır. Dilin çağrı işlevinde başarılı olmak, muhatapları tanıyıp ona göre konuşmakla doğrudan orantılıdır.

Arap dili ve belagatı kaynaklarında dilin çağrı işlevinin gerçekleşmesi ve beklenen etkiyi gösterebilmesi için konuşmacının söylemini muhatabının haline göre düzenlemesinin gerekliliği değişik bağlamlarda ele alınmaktadır. Konuyla ilgili olarak bildirimsel/haberî cümlelerin muhatabın haline göre tanzim edilmesine değinilecektir.<sup>46</sup> Arap belagatında bildirimsel cümlelerin faydalarıyla dilin çağrı işlevi arasında şöyle bir ilişki kurulmaktadır. Muhatabın zihninde söylem konusuna dair kararsızlıklar ve tereddütler yoksa yani muhatap konuyla ilgili hiçbir malumata veya herhangi bir önyargıya sahip değilse konuşmacı ifadesinde herhangi bir tekit edatı kullanmadan meramını dile

42 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 168-169.

43 Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn -el-Kitâbetu ve's-Şi'r-*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm (Kahire: Dâru'l-Fikru'l-'Arabî, 1971), 35.

44 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/92.

45 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/105.

46 Haberî cümleyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Irmak, *Haber ve İnşa Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 113,129.

getirir. Örneğin ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ “Muhammed Allah’ın peygamberidir.”<sup>47</sup> ayetinin muhatapları olan sahabede tereddüt ve/veya inkâr söz konusu olmadığı için herhangi bir tekit edatı kullanılmamıştır. Zira muhatabın hali sadece bilgilendirmeyi gerektirmektedir. Böylece alıcı, konuyu işittikten sonra konu aklına yatarsa ve kabul ederse fazla söze hacet kalmadan maksat hâsıl olmuş olur. Ancak mevzu hakkında tereddüt veya kararsızlık hali tezahür ederse veya konuşmacı muhatabının tereddüt halini önceden biliyorsa söylemini güçlendirmek için bir tekit edatı kullanarak muhatabını ikna etmeye ve tereddüdünü gidermeye çalışmaktadır. Örneğin ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ “Şüphesiz ki Allah, ne yaparsanız hakkıyla görendir.”<sup>48</sup> ayette müminlere hitaben her neyi önden gönderirlerse Allah katında bulacaklarından bahsedilmekte olup hiçbir şüpheye yer bırakmamak için “إِنَّ” tekid edatı kullanılmış ve Allah’ın hayır ve şer olarak her yapıları gördüğü vurgulanarak müminlere müjde inanmayanlara ise tehdit anlamı ifade edilmektedir.<sup>49</sup> Muhatap zaten konuyu inkâr eden bir kişi ise onu ikna etmek için konuşmacı daha fazla tekid edatı kullanarak inkârını izale edip ikna etmeye yönelebilmektedir.<sup>50</sup> Örneğin ﴿كَأَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٌ﴾ “Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka haddini aşarak azar.”<sup>51</sup> Ebû Cehil hakkında nazil olan bu ayette<sup>52</sup> “لَ” ve “إِنَّ” tekid edatı kullanılarak insanoğlunun kendine güvenmesinin ne kadar tehlikeli olduğu vurgulanmaktadır. Zira insanoğlu kendi kendine yeteceğini düşündüğünde hemen azmaya başlamaktadır. Ayette iki tane tekid edatı kullanılarak azacağını inkâr eden insanın önüne set çekilmekte ve sakın kendine yeteceğini düşünme uyarısı yapılmaktadır.

Muhatabın durumunun değişmesine bağlı olarak kelamın şekli de değişiklik göstermektedir.<sup>53</sup> Burada muhatap bazen gerecekten tasdik, tereddüt ve inkâr makamında bulunduğu gibi bazen de kendini o makamdaymış gibi görebilir. Zira muhatap inkâr etmezken inkâr eder bir pozisyona geçebilir. Buna bağlı olarak konuşmacı da hitabını değiştirerek tekidli ifadeler kullanabilmektedir.

### 2.1.2.2. Konuşmacının İltibastan Kaçınması

Dilin çağrı işlevinin beklenen şekilde gözükmesi için konuşmacının söyleminde netlik olması, karışıklık ve belirsizlik olmaması gerekmektedir. El-lebs /

47 el-Feth 48/29.

48 el-Bakara 2/110.

49 Taberî, *Câmi‘u'l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi'l-Kur‘ân*, 2/427.

50 Mes‘ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, thk. el-Hind Mahmud Hasan (Pakistan: Mektebetü'l-Buşra, 2010), 1/98-100.

51 el-'Alak 96/6-7.

52 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beirut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1988), 5/345.

53 Konuyla ilgili örnekler bağlamında detaylı bilgi için bkz. M. Edip Çağmar, *Alıştırmalarla Belagat* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 33-40.

El-lubs, bir şeyin üzerini örtmek, işin karmaşık olması, birbirine karışmak anlamındadır. “لَبِسْتُ عَلَيْهِ الْأَمْرَ” Aslını bilmesin diye konuyu ona karıştırdım.”<sup>54</sup> Bu kavram Arap dili nahiv ve belagat kaynaklarında konuşmacının konuyu muhatabından gizlemesi, karıştırmayı veya kapalı kılması gibi anlamlarda çokça kullanılmaktadır. Muhatabın bu karışıklığa ve belirsizliğe düşmemesi ve konuşmacının amaçladığı anlamı alıcıya iletebilmesi için lebs’ten kaçınması gerekliliği ifade edilmektedir. Arap dilbilim kaynaklarında, muhatabın konuyu karıştıracığı fark edildiğinde kullanılacak cümlelerde bazı düzenlemelerin yapılması gerekliliği açıklanmaktadır. Zira konuşmadan maksat konuşmacının gönlündeki anlamları dinleyiciye açıklamak, anlatmak ve açıklığa kavuşturmadır. Bu maksat gerçekleşmezse konuşma da amacına ulaşamaz.<sup>55</sup> Bu sebeple göndericinin iltibastan kaçınması gerekmektedir. Konuyla ilgili bazı örnekler aşağıda zikredilmektedir.

Arap dilinde söze nekre bir isimle başlamak muhatap açısından iltibasa yol açacağı için uygun görülmemiştir. Örneğin, “كَانَ إِنْسَانٌ حَلِيمًا” bir insan yumuşak huyluydu” ifadesinde hakkında malumat verilen şey muhatap açısından kapalı olduğu için herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Bu yüzden Araplar nekre bir isimle cümleye başlamayı hoş görmemişlerdir.<sup>56</sup> Gönderimi bilinmeyen bir varlık hakkında serd edilen bir cümle karşısında alıcı konuyu anlamak için “o kim? veya o ne? gibi sorular sorması doğal bir durumdur. Arap dilinde cümle tertibinde ve cümle öğelerini oluşturan kelime türlerinin seçiminde dilin çağrı işlevinin etkin rol oynadığı görülmektedir. Zira alıcı açısından kapalı olmayan ifadeler anlamlı kabul edilmektedir.

Arap dilinde ‘atf-ı beyân kullanmanın gayelerinden birisi alıcı açısından karışıklığın önlenmesi ve dilin çağrı işlevinin gerçekleşmesine yöneliktir.<sup>57</sup> İletişimin geçtiği ortamda konuşmacının hakkında konuştuğu varlıktan birden çok varsa konuşmacı muhatabının karıştırmaması için ‘atf-ı beyan kullanılarak iltibasın önüne geçmektedir. Şöyle ki: “هَيْ زَيْدُ الطَّوِيلِ” hey uzun Zeyd.” cümlesinin kullanıldığı ortamda birden çok Zeyd olduğu için gönderici uzun kelimesini kullanarak seslendiği Zeyd’i belirgin hale getirerek dilin çağrı işlevinin gerçekleşmesini istemektedir.<sup>58</sup> Mübhem isimler sıfatlarla belirgin hale getirilirken konuşma ortamında sıfatın anlamını taşıyan farklı varlıklar varsa mübhem isimle beraber işaret edilen varlık da zikredilmelidir. Aksi takdirde

54 el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 12/443.

55 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir*, 2/222.

56 'Amr b. Osman b. Kamber Ebû Bîşr Sîbeveyh, *el-Kitâb Kitâbu Sîbeveyh*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1988), 1/48.

57 Yakup Kızılkaya, “Belagatın Fasil ve Vasil Konusuna Türkçe Kavramsal Çerçveden Bir Bakış: Sıralı Bağlı Cümleler”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 1367-1392, 1381,1382.

58 Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Baġdâdî İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetelî (Beirut: Muessetu'r-Risâle, 1996), 1/368.

lebs/karışıklık meydana gelmektedir. Örneğin, uzun olan farklı varlıkların bulunduğu konuşma ortamında “هَذَا الطَّوِيلُ bu uzun” ifadesini kullanan konuşmacı, alıcıya belli bir şey sunmuş sayılmaz. Zira alıcı bu söylemden hangi uzunun kastedildiğini çıkaramayacaktır. Konuşmacı, uzun adamı kastediyorsa “هَذَا الرَّجُلُ الطَّوِيلُ bu uzun adam” ifadesini kullanması gerekir.<sup>59</sup>

Lebse/karışıklığa sebep olan durumlardan birisi de i'râbın terk edilmesidir. Arap dilinde muhatapın mesajı anlaması için konuşmacının i'râb kurallarına riayet etmesi de gerekli görülmektedir. Çünkü i'râb sayesinde anlamlar ayrışır, belirginleşir ve konuşmacıların kast ettiği anlamlar açığa çıkar.<sup>60</sup> Konuyu açıklığa kavuşturmak için lebsin, takdim konusunda konuşmacıyı nasıl yönlendirdiğine dair bir açıklamanın yapılması uygun olacaktır. Cümle öğeleri arasında i'râb bakımından herhangi bir ayırıcı özellik yoksa mef'ûlün fâile takdimi alıcı açısından kapalılığa sebep olduğundan tehir edilmesi gerekir. Örneğin, “صَرَبَ عَيْسَى مُوسَى İsa, Musa'ya vurdu.” cümlesinde İsa'nın fâil olması kesinse Musa'nın takdimi uygun değildir. Ayrıca Arap dilinde hâlin sâhibu'l-hâle takdimi muhatap açısından karışıklığa sebep olmuyorsa uygun kabul edilmektedir.<sup>61</sup> Aynı şekilde cümlede fâillik, mef'ullük veya fiildeki aslî veya tebe'î eylem cümle unsurlarından her birisi tarafından yapılabilme durumu varsa ve i'râb ile bu unsurların failliği veya mef'ullüğü ayrıştırılamıyorsa mef'ulün takdimi uygun olmaz. Çünkü muhatap açısından kapalılığa sebep olmaktadır. Örneğin, “أَعْطَيْتُ زَيْدًا عَمْرًا Amr'ı Zeyd'e verdim.” Cümlesinde Amr ve Zeyd hem verilen hem de kendisine verilen olabilme özelliğine sahip olduğu için Amr'ın takdimi uygun değildir. Ancak “أَعْطَيْتُ زَيْدًا دِرْهَمًا Zeyd'e dirhem verdim” ifadesinde muhatap açısından anlam karışıklığına sebep olacak bir durum söz konusu olmadığı ve Zeyd'in dirheme verilmesi mümkün olmadığı için dirhem kelimesinin takdiminde bir problem görülmemiştir. Yani “أَعْطَيْتُ دِرْهَمًا زَيْدًا Dirhemi Zeyd'e verdim.” şeklinde de söylenebilmektedir.<sup>62</sup> İ'râb mef'ûlde gözükmüyorsa konuşmacı, muhatapının iltibasa girmeden manayı doğru anlamasını önemseydiği için mef'ûlü takdim edebilmektedir. Örneğin, “أَعْجَبَ زَيْدًا مَا كَرِهَ عَمْرُو Amr'ın sevmediği şey Zeyd'in hoşuna gitti.” Cümlesinde görüldüğü üzere mef'ûl olan “زيداً” kelimesi “ما” kelimesine takdim edilmiştir.<sup>63</sup> Görüldüğü üzere Arap dilinde göndericinin takdim yapabilmesi alıcı açısından kapalılığa sebebiyet vermediği durum-

59 İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 2/33.

60 Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya İbn Fâris, *es-Sâhibi fi Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-Arabi fi Kelâmihâ*, çev. Ahmed Hasan Besic (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 143.

61 Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 110.

62 İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 2/245-246.

63 Ebul-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, *Netâicu'l-Fikr fi'n-Nahv*, thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avved (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 134.

larda uygun görülmektedir. Bu ise Arap dilinde çağrı işlevine verilen önemi göstermektedir. Verilen örnekler günlük dilde kullanılmasa dahi Arap dilinde dilin çağrı işlevinin ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Diğer bir örnek, muhatabı belirginleştirmek için, “افعلْ yap” anlamında kullanılan “زويدَ” kelimesine eklenen “كُ، كُ” gibi zamirlerin kullanımında görülmektedir. Zira “زويدَ” kelimesi, müzekker-müennes, müfred-tesniye-cemî’ gibi tüm kipler için kullanılmaktadır. Konuşmacı bu kelimeyi kullandığında iletişim ortamında hitap ettiği kişi veya kişilerden başkaları da varsa ve sözünün arada kaynayacağından endişe ediyorsa “زويدَ” kelimesine “كُ، كُ” gibi bitişik zamirleri getirerek iltibasın önüne geçebilmektedir.<sup>64</sup> Böylece hitap ettiği kişiyi hitap etmediği kişilerden ayırarak muhatabına meramını daha selametli bir şekilde ulaştırabilmektedir. Konuşmacı iltibastan emin olduğunda ise bu zamirleri hafzedebilmektedir. Örneğin göndericinin kendisine doğru gelen bir kişiye seslendiğinde “كُ، كُ” gibi zamirleri kullanmasına gerek yoktur. Ancak kendisine bakmayan veya ilgisi farklı yönlerde olan bir kişiye seslendiğinde bu zamirleri kullanarak hitap ettiği kişinin dikkatini kendine çekmek istemektedir.<sup>65</sup> Dolayısıyla lebs konusunun Arap dilinde konuşmacıyı bağlayan ve dilin çağrı işlevine yönelik alınan önemli tedbirlerden olduğu sonucuna varılması mümkündür.

### 2.1.2.3. Konuşmacının Edebi Sanatları Kullanabilmesi

Konuşmacı edebi sanatları kullanarak bir anlamı çeşitli şekillerde söyleyebilmektedir. İletmek istediği mesajı muhatabının anlayış seviyesini de hesaba katarak teşbih, mecaz, kinaye ve istiare gibi edebi sanatları kullanmak suretiyle söylem konusunun muhatabının zihninde daha iyi canlanmasını sağlayabilir. Örneğin, “زيد أسدٌ Zeyd aslandır.” sözü bir anda aslanın cesaretini atılğanlığını diğer hayvanlar üstündeki rolünü vs. birçok özelliğini muhatabın zihninde canlandıracaktır. Bu söz yerine “زيد شجاعٌ Zeyd cesurdur.” sözü seçilse dinleyicinin hayal dünyası harekete geçmeyip sadece Zeyd’in cesur olduğunu anlayacaktır. Konunun daha da netleşmesi için Kur’an’ın bir örnekle edebi sanatları kullanmanın dilin çağrı işlevinde ne denli etkin bir role sahip olduğu gösterilecektir. Sözgelimi, ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ “Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar”<sup>66</sup> ayetinde “ناراً” kelimesi mecaz anlamda kullanılmış olup haksızlıkla yetim malı yemek ateş kuru yemekle eş tutulmuştur.<sup>67</sup>

64 Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâ'îl en-Nahvî el-Lugavî el-Endelûsî İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1996), 4/255.

65 Sibeveyh, *el-Kitâb Kitâb-u Sibeveyh*, 1/244.

66 En-Nisâ 4/10.

67 Hatîp el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 209.

Ayette muhatapları etkilemek ve yetim malına el uzatmaktan alıkoymak için onların hayal dünyalarında zulümle yenen yetim malının yiyenlerin karınlarında yanan bir ateş kütesine dönüşeceği canlandırılmaktadır. Zulümle yetim malı yemek haramdır gibi bir ifade yerine ateşe benzetilmesi muhataplarda daha çok etki etmekte olup dilin çağrı işlevi açısından daha etkili bir tercih olduğu söylenebilir. Maksudı ifa etmesi bakımından diğer edebi sanat türleriyle ilgili örnekler verilmeden bu kadarla iktifa edilecektir.

#### 2.1.2.4. Konuşmacının Söyleminde Bütünlük Olması

Konuşmacının söylemindeki bütünlük onun söyleminin giriş gelişme ve sonuç kısımları arasındaki söylem ve amaç birliğinden oluşan anlamdır. Muhatabını etkilemek isteyen bir hatibin konuşmasının konuyu özetleyen güzel bir girişi konuyu etraflıca ele alan gelişme bölümü ve güzelce noktlayan bir sonuç kısmı olmalıdır. Bu üç bölüm arasında bir bütünlük olmalı muhatap konuşma veya metin bitinceye kadar ana konudan uzaklaşmamalıdır. Arap dilinde bu kavramlar husnü'l-ibtida husnü't-tahallus husnü'l-intiha olarak ifade edilmektedir. Bir metnin veya söylemin bu özellikleri taşıması için bütünlüğü olmalı ve metnin ana gayesine hizmet etmelidir. Sözlerin kulağa hoş gelen kelimelerden oluşması, sözcüklerinin cümle içinde dizilişinin anlam kapalılığına yol açmadan iltibastan uzak bir şekilde tıpkı bir gerdanlıktaki incilerin dizilişi gibi en güzel bir şekilde dizilmesi, anlamının alıcılar tarafından güçlük çekilmeden algılanması ve amaçlanan anlama doğrudan ulaşılabilmesi için konuşmacının oluşturduğu söylemin husnü'l-ibtida husnü't-tahallus ve husnü'l-intiha gibi özellikleri taşımasının gerekliliği ifade edilmektedir. Arap dili kaynaklarında bu özelliklerin alıcı endeksli olduğu ve konuşmacının alıcıyı etkilemek için söylemini oluştururken dikkat etmesi gereken özellikler olduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>68</sup>

**Husnü'l-ibtida**, söze güzel bir şekilde giriş yapmak muhatabın halini psikolojik durumunu dikkate alarak ona haz verecek, onu etkileyecek ve harekete geçirecek ifadelerle başlamak demektir. Kelamın ilk kısmı kulağa hoş geliyorsa, cümle unsurları inci gibi dizilmişse ve anlamı doğru ise alıcı kulak kabartıp gerisini de şevkle dinleyip anlayacaktır. Konuşmanın başlangıcında kaba bir üslupla, kulağı tırmalayan, dinleyiciyi rahatsız eden ifadeler seçilmişse konuşmanın geri kalanının dizilimi düzgün ve anlamı doğru da olsa alıcı konuşmacıyı dinlemekten imtina edecektir.<sup>69</sup> Ayrıca sözün başında sözün tamamının anlamına işaret eden bir kelime veya cümle ile başlamak da husnü'l-ibtidadan kabul edilmektedir. Burada önemli olan husus bidayetteki

68 Hatîp el-Kazvînî, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 322-326.

69 Abdülazîm b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî İbn Ebu'l-İsba', *Tahrîru't-Tah'bîr fî Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyân-i İcâzi'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Mısır: el-Cumhûriyye-tu'l-'Arabîyyetu'l-Muttehide, 1963), 168-172.



güzelliğin muhataplar açısından güzel olmasıdır. Konuşmacı açısından güzel olan bir girizgâh alıcılar açısından güzel olmayabilir. Dolayısıyla muhatap açısından önemli olan her hangi bir şeyle söze başlamak da husnü'l-ibtida kabul edilebilir. Ayrıca örf, toplum veya inanç açısından kötü kabul edilen şeyleri överek de söze başlamamak yine bu özelliğin bir gereğidir.<sup>70</sup>

**Husnü't-Tahallus**, söylem veya metnin ilerleyişine göre ana mesaja katkısı olacak şekilde farklı şeylerden bahsederek dikkatleri dağıtmadan güzel bir manevra ile tekrar ana mesaja dönmek şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>71</sup> Konuşmacı söyleminde, yazar metninde muhatabı daha fazla etkilemek için bu yöneme başvurmaktadır. Gönderici konunun gelişme bölümünde bu taktiği kullandığında zihinlerin farklı konulara dağılmaması için güzel bir manevra ile konuyu toplaması gerekmektedir.

**Husnü'l-İntiha**, konuşmanın sonunun güzel bitmesidir. Gönderici bağlam koşullarına uyararak ve muhataplarının halini gözeterek konuşmasının sonunda kapalı ifadelerden kaçınması, kulağa hoş gelen ifadeleri seçerek konuşmasını sonlandırması demektir. Güzel bitirmeyi gösteren diğer bir husus da konuşmanın sonunun başından kopuk olmamasıdır. Zira muhataplar sözün başıyla sonu arasında irtibat kuramazlarsa verilmek istenen mesajı fark edemeyebilirler. Bu ise konuşmanın temelinde bulunan dilin çağrı işlevine ket vurmaktadır.

Söylemde bütünlük olmasına yönelik yapılan bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Arap dilbilimcilerinin konuyu dilin çağrı işlevini hesaba katarak ele aldıkları görülmektedir.

### 2.1.3. Çağrı İşlevinde Muhatabın Rolü

Belagatı dinlemekle ilişkilendiren âlimler, muhatabın iyi bir dinleyici olmadığı durumlarda konuşmacının gönderimde bulunduğu anlamların üzerinde düşünmeyeceğini beyan etmektedirler. Etkin dinleme, belîğ bir konuşmacının meramını anlatmasında önemli bir etkidir.<sup>72</sup> Çünkü iyi bir dinleyici konuşmacıyı cesaretlendirir ve meramını anlatması için ona şevk verir. Konuşmacı ne kadar belîğ olursa olsun muhatap etkin dinlemiyorsa onun sözü faydasız kabul edilmektedir.<sup>73</sup> Zira, “İyi bir dinleyici olmak iyi bir konuşmacı olmaktan daha evladır.”<sup>74</sup> sözü dinlemenin ne kadar önemli olduğunu belirtmektedir. Belîğ sözün özü çok kıymetli bir inci gibidir. Şöyle ki, O incinin kıy-

70 Ali Bulut, *Belâgat-i Müeyyessera -Meânî Beyân Bedî'* (İstanbul: İFAV, 2015), 242.

71 Müeyyedbillâh, *et-Tırâzu'l-Mütedammin li Esrâri'l-Belâga ve 'Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, 2/330-331.

72 el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn -el-Kitâbetu ve's-Şi'r-*, 22.

73 İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, 1/273.

74 Ebû Sa'd Mansûr b. el-Huseyn el-Âbî, *Nesru'd-Durr fi'l-Muhâdarât*, thk. Hâlid Abdulğanî Mahfûz (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 309.

metini ancak özelliklerini bilerek bulunduğu yerden çıkararak bilir; hakkettiği değeri vererek satın almayı ise ancak onun piyasadaki konumunun farkında olan kişi yapar. Sözün kıymetini de ancak onu hakkıyla dinleyen ve gereği gibi kabul eden kişi bilir. Bu ise ancak güzel sözün özelliklerini ve konuşmacının da sözünü dizerken o özelliklere itimat ettiğini bilen bir dinleyici de gözüktür.<sup>75</sup> Dinlemeyen bir muhataba söz söylemek suya yazı yazmak gibidir. Dilin çağrı işlevinin yerine gelebilmesi için Arap dillileri dinleyicinin de aktif dinleyici olmasını beyan etmişlerdir.

### Sonuç

Çalışma neticesinde modern dilbilimde dilin işlevlerinden olan çağrı işlevinin Arap dili nahiv ve belagat ilimlerinin temel araştırma konuları arasında ele alındığı tespit edilmiştir. Dilin çağrı işlevi kavramsal olarak kaynaklarda “الإفهام، الإفادة، الإعلام” gibi kavramlarla ele alındığı görülmüştür. Nahiv ilminde dilsel birimler için kullanılan “الكلم، الكلمة، الكلام” terimlerinin yaralamak, iz bırakmak; belagat kavramının da muhataba mesajı iletmek ve amaçlanan anlamı onun gönlüne düşürmek gibi anlamlarla dilin çağrı işlevinin özü olan muhatabı etkilemek ve onu harekete geçirmek anlamlarını özlerinde barındırdığı gösterilmiştir. Arap dili ilimlerinde kullanılan البلاغة ve الكلام gibi önemli iki kavramın kök anlamlarında dilin çağrı işlevinin bulunması Arap dilinin muhatabı etkilemeye yönelik bir yapısının olduğu kanaatini doğurmaktadır. Ayrıca söylem oluştururken konuşmacının dikkat etmesi gereken hususların temelinde muhatabı etkilemenin bulunması da dikkat çeken diğer bir unsurdur. Arap dili literatüründe iltibastan kaçınmak, belîğ olmak, söyleminde bütünlük bulunmak, muhatabının halini ve bağlamı gözetmek gibi durumlara dikkat ederek konuşmacının söylemini oluşturmasının ve ifade etmesinin gerekliliği çeşitli bağlamlarda dile getirilmektedir. Bu ise Arap dilinde dilin çağrı işlevinin ilk kaynaklardan beri farkında olunan bir konu olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Dilin çağrı işlevinin gerçekleşmesi için temel faktörün İletişim taraflarının ortak kod kullanmalarının olduğu da Arap dilinin temel kaynağı olan Kur’ân’da bildirilmektedir. Diğer bir husus dinleyiciyi bağlamaktadır. Belagat kaynaklarında çağrı işlevinin meydana gelebilmesi için muhatabın etkin bir dinleyici olduğu da belirtilmektedir. Hülasa, erken dönemden bu yana Arap dili nahiv ve belagat çalışmalarında dilin çağrı işlevinin göz ardı edilmediği bilakis pek çok konunun işlenişinde muhatabın dolayısıyla dilin çağrı işlevinin hesaba katıldığı görülmüştür.

75 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 321-322.

**Kaynakça**

- Abbâsî, Abdulâlî. "el-Vazîfetu'l-İfihâmiyye li's-Siyâk fî Usûli'l-Fıkh". *el-İhyâ* 41,42 (2014), 354-369.
- Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Huseyn el-. *Nesru'd-Durr fi'l-Muhâdarât*. thk. Hâlid Abdulğani Mahfûz. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ädel, Annelie. *Metadiscourse in L1 and L2 English*. ed. Elena Tognini-Bonelli. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1996.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Alî, Abdurrahman Abdulhamîd. *Târihu'l-Edeb fi'l-'Asri'l-Câhili*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Hadîs, 2008.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn -el-Kitâbetu ve's-Şi'r-*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. Kahire: Dâru'l-Fikru'l-'Arabî, 2. Basım, 1971.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera -Meânî Beyân Bedî'-*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr el-. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1948.
- Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr el-. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûni's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Kitabu't-Ta'rîfât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Mısır: Dâru'r-Reyyân li'n-Neşr, 1982.
- Çağmar, M. Edip. *Aliştırmalarla Belagat*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf. *et-Tezyîl ve't-Tekmil fi Şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbu'l-Luga*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed 'Alî en-Neccâr. Kahire: el-Mu'essesetu'l-Misriyye-ti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâss fî Mu'esseseti'r-Risâle. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- Fourie, Pieter J. (ed.). *Media Studies Volume 1 -Institutions, Theories and Issues*. South Africa: Juta Education, 2007.
- Güceyüz, İsa. *Belâgat İlimleri Tarihi -Terimleşme Bağlamında-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Hanauer, David Ian. "What We Know About Reading Poetry: Theoretical Positions and Empirical Research". *The Psychology and Sociology of Literature*. ed. Dick Schram - Gerard Steen. 107-128. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.
- Hatîp el-Kazvîni, Celâluddîn Ebû 'Abdillah Muhammed b. Şadettîn b. Ömer. *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*. çev. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Irmak, Mustafa. *Haber ve İnşa Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1952.

- İbn Ebu'l-İsba', Abdülazîm b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî. *Tahrîru't-Tah'bir fi Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyân-i İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Mısır: el-Cumhûriyyetu'l-'Arabiyyetu'l-Muttehîde, 1963.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *es-Sâhibi fi Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-'Arabi fi Kelâmihâ*. çev. Ahmed Hasan Besic. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî. *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*. thk. İhsân 'Abbâs - Bekr 'Abbâs. 10 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1996.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Edebu'l-Kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâli. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl fi'n-Nahv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetelî. 3 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 3. Basım, 1996.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâ'il en-Nahvî el-Lugavî el-Endelûsî. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1996.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî. *Sirru'l-Fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1982.
- İbn Vehb, Ebu'l-Hüseyn İshâk b. İbrâhîm b. İsmâil el-Kâtib. *el-Burhân fi Vucûhi'l-Beyân*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: Mektebetu's-Şebâb, 1969.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâeddîn. *el-Câmiu'l-Kebîr fi Sinâati'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr*. thk. Mustafa Cevâd - Cemîl Sa'îd. Bağdat: Metbeu'l-Mecmeu'l-'İlmî, 1956.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâeddîn. *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâr Nehdatu Mısır, ts.
- Jakobson, Roman. "Closing Statements: Linguistics and Poetics". *Style in Language*. ed. Thomas A. Sebeok. 350-377. New York: The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 1960.
- Jakobson, Roman. "Linguistics and Poetics". *Language in Literature*. ed. Krystyna Pomorska - Stephen Rudy. 62-94. Cambridge-London: Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- Jakobson, Roman. *The Framework of Language*. Michigan: Michigan Studies in the Humanities, 1980.
- Kalkaşendî, eş-Şeyh Ebi'l-'Abbâs Ahmed el-. *Subhu'l-A'şâ*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1922.
- Karagöz, Mustafa. "Dilin İşlevleri Açısından Kur'an'ın Üslûbu". *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 171-206.
- Kızılkaya, Yakup. "Belagatın Fasil ve Vasil Konusuna Türkçe Kavramsal Çerçeveden Bir Bakış: Sıralı Bağlı Cümleler". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 1367-1392.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke el-. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye -Ussuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*. Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Müeyyeddillâh, Yahya b. Hamza b. Ali. b. İbrahim el-'Alevî el-Yemeni. *et-Tirâzu'l-Mütedammîn li Esrâri'l-Belâga ve 'Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*. 3 Cilt. Mısır: Matba'atu'l-Muktetaf, 1914.
- Nord, Christiane. *Text Analysis in Translation*. Amsterdam: Rodopi, 2. Basım, 2005.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed es-. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2011.

- Senft, Gunter. "Phatic Communion". *Culture and Language Use*. ed. Gunter Senft vd. 226-233. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009.
- Sîbeveyh, 'Amr b. Osman b. Kamber Ebû Bişr. *el-Kitâb Kitâb-u Sîbeveyh*. thk. Abduselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 3. Basım, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd Hasan b. Abdullah b. el-Merzubânî es-. *Şerhu Kitâbi's-Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdêlî - Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Steinberg, Sheila. *An Introduction to Communication Studies*. South Africa: Juta, 2007.
- Subkî, Ebû Hâmid Bahâuddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî es-. *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- Süheyli, Ebul-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah es-. *Netâicu'l-Fikr fi'n-Nahv*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avved. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Şelak, Alî. *Merâhîl-u Tatavvuri'n-Nesri'l-'Arabî fî Nemâzicîhi*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1991.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Taftâzânî, Mes'ûd b. Ömer et-. *Muhtasarü'l-Meânî*. thk. el-Hind Mahmud Hasan. Pakistan: Mektebetu'l-Buşra, 2010.
- Toklu, Osman. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyn el-Bağdâdî el-. *el-Lübâb fî 'İleli'l-Binâ ve'l-İ'râb*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Verrâk, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdullah el-. *'İlelu'n-Nahv*. thk. Mahmud Câsim-Muhammed Derviş. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1988.





İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

TOPRAĞIN DİJİTALLEŞMESİ VE DİJİTAL ÖLÜMSÜZLÜK

DIGITALIZATION OF THE SOIL AND DIGITAL IMMORTALITY

Ayşegül DEDE

Dr. Öğretim Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi / Sosyoloji  
Bölümü, ORCID ID: 0000-0001-6160-448X, e-mail: ayseguldede@ohu.edu.tr

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** Türkçe / Turkish

**Geliş Tarihi / Received:** 02 Ocak 2024 / 02 January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Ocak 2024 / 27 January 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024 / Spring 2024

**Cilt / Volume:** 19, **Sayı / Issue:** 1

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği  
teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a  
plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere  
uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is  
declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and  
writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/pub/islamiilimler>

## Öz

Toprağın kişiyi hem hayata bağlaması hem de hayatı sona erdiğinde kişinin gideceği yer olması toprak kavramının sosyolojik bir ekseninde ele alınmasını beraberinde getirmektedir. Toprak aynı zamanda mesken, mahalle, şehir ve devlet sınırlarında önemli bir simgedir. Bazı bölgelerde toprak sahibi olmak belirli bir güç ekseninde ele alındığında toprağın siyasi, ekonomik, kültürel, dini ve sosyolojik imgelerle bütünleşen yegane kavram olduğu ifade edilebilir. Toplumdaki fertler toprak ile ilişkisi ekseninde toplumsal yaşama katılmakta ve bu ilişkiyi toprak ile kurduğu bağa göre devam ettirmektedir. Dijitalleşme ile birlikte her olgunun dijital mecrada önemli bir karşılığının olduğu dikkate alındığında toprak kavramı da bu durumdan etkilenmiştir. Zira dijital platformlarda toprak kavramının değişime uğraması sonucunda dijitalleşme ve toprak arasında farklı bir ilişki ortaya çıkmıştır. Bu durum ölüm olgusunun da değişmesini beraberinde getirmiştir. Ölüm, kişinin bedeninin yok olması ve bedenin toprağa gömülmesi ile toplumsal yaşamda kendisini göstermektedir. Ancak dijital ölümsüzlük kişinin bedeninin toprağa gömülmesi eksenindeki bir ölüm yaklaşımını dışlayarak kişinin dijital platformdaki varlığını vurgulamaktadır. Bu nedenle dijital ölümsüzlük, toprak ve ölüm arasındaki anlamlı ilişkiyi dönüştürerek kendisini topraksız bir yaşam çerçevesinde konumlandırmaya çalışmaktadır. Nitekim dijital ölümsüzlük çalışmalarında kişinin bedensel ölümünün gerçekleşmesi durumunda kişi dijital platformda yaşamına devam edebilmektedir. Bu çalışmada dijital ölümsüzlük, toprak ve dijitalleşme arasındaki ilişki ekseninde analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada dijital ölümsüzlük çalışmaları ile birlikte topluma topraksız bir yaşam entegre edilmek istenildiği ve bu yaklaşımın toplumsal yaşamda olumsuz sonuçlar doğurabileceği vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Toprak, Dijitalleşme, Ölüm, Dijital Ölümsüzlük, Yaşlanma Karşıtı.

## Abstract

The fact that land connects a person to life and that the place a person will go to when life ends is that the concept of land should have discussed on a sociological axis. Land is also an important symbol in residential, neighborhood, city, and state boundaries. In some regions, when owning land is considered within a certain power axis, it can be stated that land is the only concept that integrates with political, economic, cultural, religious and sociological images. Individuals in society participate in social life on the axis of their relationship with the land on the axis of their relationship according to the bond they with the land. With digitalization, a person's relationship with the land in social life has also changed. Death manifests itself social life with the disappearance of a person's body and the burial of the body in the ground. However, digital immortality excludes a death approach based on burying one's body in the ground and emphasizes the continuation of one's physical existence in the virtual environment. For this reason, digital immortality tries to position itself within the framework of a landless life by cutting of the meaningful relationship between soil and death. As a matter of fact, in digital immortality studies, in case of physical death of a person, the person can continue person's life on digital platforms. In this study, the relationship between digitalization and land has been tried to be analyzed in term of the concept of digital immortality. In this study, it is emphasized that society is intended to be integrated into a landless life with digital immortality studies and that this approach may have negative consequences in social life.

**Keywords:** Soil, Digitalization, Immortality, Digital Immortality, Anti-Aging.



## Giriş

Toprak, çiçek ve böcek gibi insan dışındaki her türlü canlıyı beslemekte, barındırmakta ve onlara yaşam alanı sunmaktadır. Bu nedenle toprak imgesi, ilk insanlardan başlamak üzere pek çok toplumda önem verilen, saygı duyulan hatta kutsal kabul edilen bir öge olmuştur.<sup>1</sup> Halk inancında toprağın kutsal olarak kabul edilmesi halkın toprak ile farklı bir ilişki kurmasını beraberinde getirmiştir. Anadolu’da halk hekimliğinde toprak yeme, yalama, yutma, yıkanma, su ile karıştırma, basma veya yatma şekillerinde çeşitli tedavi yöntem ve tekniklerinde kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Dolayısıyla insanın dünyaya geldiğinde andan itibaren yiyecek, giyecek, barınma ve her türlü ihtiyacını topraktan karşılaması toprağa bir değer atfetmesini beraberinde getirmiştir.

Toprak birçok disiplinde ele alınmakla birlikte tasavvufi edebiyat ve din alanlarında da önemli bir kavramdır. İslam inancına göre ilk insan Hz. Adem topraktan yaratılmıştır. TURAB kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de bir çok yerde geçer, dünya toprağı manasındadır ve Adem’in dünyadaki yaratılışında TURAB geçer.<sup>3</sup> Ali İmran Süresi 59. ayette “Allah nezdinde İsâ’nın durumu Âdem’in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona “ol” dedi ve oluverdi.” denilmektedir. Mümin Süresi 67. ayetinde “sizi topraktan, sonra meniden, sonra alakadan (aşılanmış yumurtadan) yaratan” açıklandığı gibi Hz. Adem’in ana maddesi topraktır.<sup>4</sup> Tasavvufi düşüncede ise sufi toprak olarak ele alınır. Toprağa her türlü her türlü zararlı atık atılmasına rağmen topraktan çiçek ve gül bitmekte, toprak insanlara hayatlarını devam ettirmesi için her türlü gıdayı vermektedir.<sup>5</sup> Dolayısıyla toprak her disiplin açısından toplumsal yaşamda analiz edilmesi gereken olguların başında geldiği ifade edilebilir.

Toplumsal yaşamda toprak insanın dünya ile kurduğu ilişkide önemli bir olgudur. İnsan toprak ile bağ kurduğu ölçüde kendisini, toplumu ve dünyayı daha iyi algılamaktadır. Böylece insan yaşamında toprağa değer veren bir yaklaşıma sahip olmaktadır. Toprakta yetişen her türlü canlıya yaşama hakkı tanımak, yerleşim yeri noktasında bölgenin ağaçlarının yerinde kalmasını sağlamak, ormanda ateş konusunda titiz davranmak, toprağa saygı

- 1 Mehmet Bars-Emin Irmak, *Tasavvuf ve Halk İnancı Işığında Tasavvuf Yunus Emrede Toprak İmgesi ve Halk İnancı Işığında Yunus*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9/18 (2022): 1203.
- 2 Recep Tek, *Anadolu Türk Halk Hekimliğinde Toprak*. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 3/39 (2018): 192.
- 3 Olgun Aydoğu, *Büyük Sırlar*, (İstanbul: Sira Yayınları, 2021), 208.
- 4 DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı. Al İmran Süresi Tefsiri*. Erişim 17 Eylül 2023.
- 5 Mehmet Bars-Emin Irmak, *Tasavvuf ve Halk İnancı Işığında Tasavvuf Yunus Emrede Toprak İmgesi ve Halk İnancı Işığında Yunus*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9/18 (2022): 1204.

çerçevesinde çöp konusuna dikkat etmek ve toprağın canlı bir varlık olması hasebiyle canlıya gösterdiği her hassasiyetini toprağa da göstermek gibi birçok başlıkta insanın toprak ile ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkiden kaçındığı ölçüde kişi öldüğü zaman toprak ile kişinin arasında farklı bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Zira insanın yaşarken kuramadığı toprak ile arasındaki ilişki öldüğü zaman zorunlu bir şekilde ortaya çıkmakta ve ebedi bir hüviyet kazanmaktadır. Bu nedenle insan ve toprak arasındaki ilişki yaşamın genel döngüsü çerçevesinde ve ölüm kavramı ekseninde zorunlu bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Ölüm kavramı hayat kavramıyla birlikte var olmakta ve kendisini hayat kavramının varlığı veya yokluğu üzerinden tanımlamaktadır. Ölümsüzlük kavramı ise kendisini sonsuzluk kavramıyla birlikte inşa etmektedir. Zira ölümsüzlük canlı varlığın ölmemesi durumu olarak ele alındığından bu durum maddi dünya aleminde mümkün değildir. Manevi alemde ise insan bedeninin olmadığı ama isminin dünyada bilinerek toplumsal kabul gördüğü bir durumda ise bedeninin varlığı söz konusu değildir. Bu ikilem insanların ölümsüzlük arayışlarını değiştirerek dönüştürmüştür. Bu ikilemin anlaşılmasında öncelikle ölümsüzlük kavramın temel niteliği, bu nitelik örüntüsü dahilinde kavramın toplumsal yaşamda karşılığı ve bu karşılığın toplumsal pratiklerle anlamlandırılması önemlidir.

İnsanın yaşamaya olan tutkusu ve bağlılığı aynı zamanda yaşam alanı üzerinde kurmak istediği hakimiyet insanı ölümsüzlük arayışına itmiştir. Bu çerçevede farklı zamanlarda ölümsüzlük ile ilgili arayışlar başlamıştır. Yaşlanmayı geciktirme ve daha uzun yaşama gibi başlıklarda ölümsüzlük arayışları toplumsal yaşamda yerini almıştır. Aslında tüm bu arayışlar insanın topraktan kaçışını simgelemektedir. Dolayısıyla ölümsüzlük çalışmaları insanın toprak ile buluşmayı istememesi veya ertelemesi ekseninde anlam kazanmaktadır.

Toplumsal yaşamda ölümsüzlük arayışı Gilgamiş Destanı'nda ortaya çıkmıştır. Sümerlerin efsanevi kahramanı Gilgamiş'in büyük uğraş sonucu elde ettiği ve sonra yılanı kaptırdığı "yaşam otu" ölümsüzlük arayışının sembolik ilk halkasıdır.<sup>6</sup> Eski çağlardan günümüze çeşitli destan, hikaye, masal ve bilimsel çalışmalar ile kişinin ölüme çare bulma isteği her dönem devam etmiştir. Zira toplumsal yaşamda genellikle ölüm bir problem olarak algılanmaktadır. Bu problem algısı ölümlü mücadeleyle, ölümlü aşmayı ve ölümlü meydan okuma pratiklerini beraberinde getirmektedir. Ancak ölüm tüm hakikatiyle toplumsal yaşamda yer almakta ve her gün insanlara kendisini

6 Yusuf Kılıç-Elvan Eser, Eskiçağ Toplumlarının Mitolojisinde Ölümsüzlük Arayışı, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4/13 (2017): 122.

göstermektedir. Bu kendini gösterme toplumda yas kültürü, cenaze evi olgusu ve mezarlık ziyaretleri gibi birçok gelenek ile sarmalanarak toplumsal yaşamda ölüm varlığını bizzat kendisi inşa etmektedir. İnsan ve ölüm arasındaki bu ilişki dijitalleşme ile birlikte farklı bir boyuta taşınmıştır.

Dijitalleşmeyle birlikte ölümsüzlük çalışmaları ve bu kavramın toplumsal bir algı olarak gündelik pratiklerde yer edinmesinde farklı bir döneme girildiği ifade edilebilir. Sanal olarak kendisini yapılandıran dijital platformlar insanın zaman, mekan ve somut bir bedenden öte var olmasına imkan tanımakta ve insana topraksız bir yaşam vaat etmektedir. Zira gündelik yaşamdaki somut bir bedende gerçekleştirilen tüm faaliyetler dijital platformlarda gerçekleştirilebilmektedir. Bu nedenle dijital platform insanın maddi olarak yok olma veya yaşlanma korkularını giderebileceği ve toplumsal yaşamda istediği kimlikle yer alabileceği bir mecradır. Bu mecralar temelde insanın gerçek hayat ile yani toprak ile ilişkisini kestiği anda işlevsiz olmaktadır.

İnsan toprak ile bağ kurduğu ve toplumsal yaşamda yer aldığı ölçüde gerçek kimliği, yaşı ve bedeni ile dünyada yer almaktadır. Dijital platformlarda ise insan dijital kimliği ile topraktan uzak bir şekilde kendisine farklı bir yaşam alanı kurmaktadır. Gerçek yaşamda toprak ile ilişkisi sonucunda bedensel bir yok oluş söz konusu iken, dijital platformlarda farklı uygulamalar ile kişi ölümsüzlük kazanabilmektedir. Kişinin bedensel ölümünün gerçekleşmesi durumunda kişi dijital olarak sanal platformlarda varlığını devam ettirmektedir. Tüm bu değişimlerin odak noktasının toprak olması hasebiyle dijital ölümsüzlük kavramında toprak olgusunun merkezi bir önemi bulunmaktadır. Bu çalışmada dijital ölümsüzlük kavramı dijitalleşme ve toprak arasındaki ilişki çerçevesinde analiz edilmeye çalışılmıştır. Zira dijital ölümsüzlük çalışmaları insanın toprak ile ilişkisindeki değişim sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu noktada çalışmada dijital ölümsüzlük yaklaşımının topraksız bir yaşamın sonucunda ortaya çıktığı ve bu yaklaşımda maddi bedenin ölümünün toplumsal yaşamda işlevsiz kılındığı vurgulanacaktır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Ölümsüzlük Kavramı ve Toplumsal Yaşam

İnsanın hayata başladığı ilk andan itibaren ölüm kendisini inşa ederek kişinin toplumsal yaşamının merkezinde yer almaya başlamaktadır. Ölüm bir canlıda hayâtî fonksiyonların tam ve kesin bir şekilde sona ermesi durumu, mevt, irtihal, vefat anlamına gelmektedir.<sup>7</sup> Ölüm belirsizlik kavramıyla anlam kazanmaktadır. Zira ölümün ne zaman, nasıl, ne şekilde ve hangi mekanda geleceği hususu tüm müphemlikleri içine almaktadır. İslam inancına

göre ölüm kurtuluşa ermek ile birlikte ebedi hayata başlangıcın ilk adımını oluşturmaktadır. Rum Sûresi 19. ayetinde “O ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkarıyor ve yeryüzünü ölümünün ardından canlandırıyor. İşte siz de böyle (diriltilip) çıkarılacaksınız” denilmektedir.<sup>8</sup> Bir yok oluş yerine yeni bir hayata başlangıç noktası ekseninde İslam inancının ölümsüzlük çalışmalarının çıkış noktasını kapattığı ifade edilebilir. Zira insanın ebedi ölümsüzlüğe ölecek ulaşması söz konusu ise ölümsüzlük çalışmalarına girişmenin İslam inancı açısından bir önemi bulunmamaktadır. Batı kültürlerinde ise ölümden sonra hayatın olmaması inancı doğrultusunda ölümsüzlük çalışmaları anlam kazanmaktadır. Bu noktada ölümsüzlük çalışmalarının ilk ayağını modernleşme oluşturmaktadır.

Modern toplumda geleneksel toplumda hayatın doğal pratikleri içinde yer alan konular modern bir bakış açısı ile topluma sunulmaktadır. Kavramların sistematik bir şekilde farklılaşarak modern toplumun tanımına girmesi sonucunda modernleşme toplumdan bu yeni tanım ekseninde yaşamasını ve gündelik pratiklerini bu yeni tanıma göre inşa etmesini istemektedir. Ölüm kavramının da bu tanımlamaların başında geldiği ifade edilebilir. Modern toplumda ölüme yaklaşımın en belirgin yönü onu kurumsallaştırarak hastanelerde olması beklenen bir sonuca dönüştürmesi olmuştur.<sup>9</sup> Normal yaşamda hayatın akışı içinde kabul edilmesi gereken bir olgu yerine bilimsel bir çerçevede ölümün anlamlandırılması hastane ile ortaya çıkmaktadır.

Modern dönemden önce ölüm döşeğindeki kişiyi yakınları ziyaret etmektedir. Ölüm hayatın doğal bir akışı bir hakikat olarak toplumun tüm üyelerine kendisini göstermektedir. Ancak modern zamanlar ile birlikte evde ölümün gerçekleşmesi halinde kişi hemen hastaneye kaldırılmaktadır. Hastane tıbbi bir çerçevede ölen kişinin ölüm saatini ve ölüm nedenini açıkladıktan sonra ölüm toplumsal yaşamda kabul edilmektedir. Ancak ölümün belirsizliği de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kişi hastaneye kaldırılmadan ölüm ile yüzleşmektedir. Bu durum tıbbi nedenlerin ötesinde ve hayatın akışı içinde doğal olarak varlığın son bulmasına tekabül etmektedir. Bu nedenle ölümün belirsizliği ile modern zihniyet başa çıkamayacağı için bu belirsizlik yerine farklı bir kulvara geçerek ölümsüzlük üzerinden ölüm ile hesaplaşmak istemektedir. Bu noktada modern çerçevede ölüm mücadele edilebilen, önlenebilen, meydan okunabilen, gecikmesi için çalışmalar yapılabilen ve planlanabilen bir olgudur. Postmodernite döneminde ise ölümün gerçekliğinin duyumsandığı ve kutsandığı hakikat, ölümsüzlük hayali ile yer değiştirmiştir.<sup>10</sup>

8 DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Rum Sûresi Tefsiri*. Erişim 15 Temmuz 2023.

9 Adem Sağır, *Ölüm Sosyolojisi* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017), 12.

10 Mustafa Atak-Zehra Atak, *Modernite ve Postmodernitede Değişen Ölüm Algısı*, İbn Haldun Çalışmaları Dergisi 7/2 (2022): 125.

Ölümsüzlük de bu kavramsal çerçeveden beslenerek kendisini inşa etmiştir. Bu noktada ölümsüzlük yaklaşımlarının analiz edilmesi gerekmektedir.

Ölümsüzlüğe ilişkin yaklaşımlar üç kısımda kategorize edilebilir: Ruhun ölümsüzlüğü, kişinin hizmetleri ile dünyadaki manevi ölümsüzlüğü ve maddi bedeninin ölümsüzlüğüdür. Ruh birçok disiplin tarafından farklı şekilde tanımlanmaktadır. En genel tanımıyla ruh insan ve hayvanda vücudu canlı kılan, bilen, duyan ve idrak eden hayat gücü, hayat cevheri, can anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Felsefede insanın eylemlerini anlamlandırmada, maddi ve manevi dünya arasındaki ayrımı açıklamada ve öldükten sonra insanın varlığına ilişkin çeşitli tartışmalar ruh kavramı üzerinden yapılmıştır. Aristoteles'e göre ruhun bitkisel, duyuşsal ve akli ruh olmak üç farklı işlevi söz konusudur.<sup>12</sup> İnsanın beslenme ve üreme etkinliklerini belirlemede bitkisel ruh etkili iken, dış dünyayı duyular yoluyla algılamada duyuşsal ruh devreye girmektedir. Sadece insanlarda bulunan ruhun en üst düzeyini temsil eden ruh akli ruhtur. Aristoteles'e göre ruh ve beden birbirlerinden ayrı var olamazlar. Platon'a göre ise ruh ölümsüz ve ebedidir.<sup>13</sup> Platon'a göre ölümle birlikte ruh bedenden ayrılmakta ve ruh kendi kendine var olmaya devam etmektedir. Bu yaklaşımda bedeninin geçici ruhun ise kalıcı olması noktasında ruhun bedene göre bir üstünlüğü söz konusudur.

İslam dinine göre ruh bedenden ayrı ve bakidir. Ruh yaratıldığı için başlangıcı olmakla birlikte ölüm ile bedenden ayrılırsa da varlığını sürdürmektedir.<sup>14</sup> Ruh Allah'ın ilim ve kudretiyle yaratıldığı için ancak onun izni ve yardımıyla ebedi kalacak özelliğe sahiptir. Erzurumlu İbrahim Hakkı, ruh ve beden arasında bir ayrım yapmakta ve ruhun ebediliğini vurgulamaktadır. Zira şişman beden zayıflayarak bedende fiziksel anlamda bir değişim yaşanırken ruh hep aynı kalmaktadır. Ölüm anında bedenden ayrılan ruh, mezarda ve mahşer gününde onunla birleşmekte veya cehennemde acılar veya cennette nimetler ve lezzetler içinde onunla ebedi yaşamaktadır.<sup>15</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre beden değiştiği halde ruhun aynı kalmasının sebebi ruhun yüksek alemde gelmesidir. Bedenin ölümü ile birlikte ruh aslına uygun olarak yüksek aleme dönmektedir. Bu nedenle ruh hem ölümsüzdür hem de yüksek bir mertebeye sahiptir.

Ölümsüzlüğe ilişkin yaklaşımlardan ikincisi kişinin hizmetleriyle dünyadaki manevi ölümsüzlüğüdür. Bu ölümsüzlük genellikle her toplumda kabul

11 Lugatim, *Ölüm*. Erişim 15 Temmuz 2023.

12 Zeynep Berke, *Ruh ve Ölümsüzlük* (Ankara, İksad Yayınları, 2022), 151.

13 Zeynep Berke, *Ruh ve Ölümsüzlük* (Ankara, İksad Yayınları, 2022), 155.

14 Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 114-115.

15 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname* (İstanbul, Bahar Yayınları, 2021), 67.

gören bir yaklaşımdır. Toplumlar kendilerinden önce topluma hizmet eden ve eser üreten kişilerin isimlerini anmakta, onların isimlerini cadde-sokak veya mahallelerine vermekte ve onları özel tören ile yad etmektedir. 15 Temmuz'da Özel Kuvvetler Komutanlığında darbeci generali vurduktan sonra şehit edilen Piyade Astsubay Kıdemli Başçavuş Ömer Halisdemir başta üniversite olmak üzere birçok ilde cadde ve sokak isimleri ile yaşatılmaktadır. Zira 2016 yılında Niğde Üniversitesi'ne Ömer Halisdemir'in ismi verilerek üniversite "Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi" adını almıştır.<sup>16</sup> Ayrıca Ömer Halisdemir İslam dini açısından şehitlik makamındadır. Şehitlerin ölecek cesetleri toprağa girmekle ve diğer mümin ruhları gibi diri olmakla birlikte şehit oldukları andan itibaren cennet nimetleriyle rızıklandırıldıkları için üstün özelliğe sahiptirler.<sup>17</sup> Burada şehitlere özel bir durum söz konusudur. Taberi'ye göre bütün insanların Berzah hayatında ruhları diri olmakla birlikte diğer insanlar cennet nimetlerinden dirildikten sonra faydalanacak iken şehitlerin Berzah aleminde yararlanması söz konusudur.<sup>18</sup> Bakara Sûresi "Allah yolunda öldürülenler için "ölüler" demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz" 154. ayetinde şehitlerin insanların idrak ettiği şekilde ölü olmadıkları açıklanmaktadır.<sup>19</sup> Dolayısıyla İslam dini açısından beden ve ruhun toprak ile ilişkisi şehitlik çerçevesinde kesildiği zaman kişinin daha üstün bir ölümsüzlüğe ulaşması söz konusudur.

Ölümsüzlük başlığında ele alınan her iki yaklaşım maddi beden ölümüne odaklanmamakta ve bu durumu bir problem olarak ele almamaktadır. Ruhun ölümsüzlüğü söz konusu ise maddi beden ölümsüzlüğü ikinci plandadır. Zira ruhun ölümsüzlüğü bir üst noktada maddi beden ölümlü varlığını aşmaktadır. Ayrıca kişilerin isimleri ile toplumda yaşamaya devam ederek var olması yaklaşımı da maddi beden varlığını ve bu bedenin toplumsal yaşamda var olmasını geçersiz kılmaktadır. Ancak ölümsüzlüğe ilişkin üçüncü yaklaşım diğer iki yaklaşımdan radikal bir biçimde ayrılmaktadır.

Ölümsüzlüğe ilişkin yaklaşımlardan üçüncüsü maddi beden ölümsüzlüğüdür. Bu yaklaşımda maddi beden ölümünü yok etmek veya ertelemek için çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Bu durum kişinin toprak ile bağını kesmesi sonucunda şekillenmektedir. Zira kişi öldüğü zaman toprağa gömülmekte ve bu durum maddi olarak kişinin toplumsal yaşamda yok oluşunu simgelemektedir. Ancak dijital ölümsüzlük toprak olgusundaki bu son oluş hakikatini perdelemek için kişinin dijital platformlardaki varlığına

16 Niğde Üniversitesi, *Niğde Üniversitesine Ömer Halisdemir Üniversitesi Adı Verildi*. Erişim 27 Eylül 2023.

17 Hasan Kurt, *İslam İnançına Göre Şehitlik*. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/13 (2012): 197.

18 Mehmet Geçit, *Kur'anda Şehitlik*, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/9: (2017): 126.

19 DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Bakara Sûresi Tefsiri*. Erişim 17 Eylül 2023.

vurgu yapmakta ve toprak olgusunu bilinçli bir şekilde dışlamaktadır. Bu noktada dijital ölümsüzlük maddi bedeninin ölümüne karşıt olarak kendisini konumlandırarak ölümün aşılmasını hedeflemektedir. Zira dijital ölümsüzlük tüm dinleri ve toplumsal kabulleri dışlamaktadır. Aynı zamanda dijital ölümsüzlük tüm dinleri ve toplumsal kabulleri kendi potasında eriterek dijital çağa özel ölümsüzlük projesi ile tüm toplumları dijitalleşme kavramıyla aynı noktada birleştirmek istemektedir.

Dijital ölümsüzlük kavramı dijitalleşme üzerinden kendisini şekillendirmektedir. Bu şekillendirmenin alt ayağını sağlık ve yaşlanma konularındaki bilimsel ve teknolojik araştırmalar oluşturmaktadır. Öncelikle Neurohacking teknolojisi kişinin kendisini daha iyi hissetmesi, stresle mücadele etmesi ve zihinsel keskinliği korumak için nörobilim ve biyokimyadan yararlanmaktadır.<sup>20</sup> Biohacking yöntemi de insan vücudundaki yetenekleri ve kabiliyetleri, dışarıdan alınan siberetik cihazlar ile entegre edilip değiştirildiği yöntem olarak adlandırılmaktadır.<sup>21</sup> Bu çalışmaların temel amacı kişinin rahatsızlık duyduğu insani unsurlardan arındırılarak insanın bir üst seviyede var oluşunu simgeleyen bir prototipini oluşturmaktır. Dolayısıyla insanın daha sağlıklı ve daha konforlu bir yaşama ulaşması amacıyla gerçekleştirilen tüm araştırmalar bir üst noktada dijital ölümsüzlük ile ilişkilidir. Bu noktada tüm bu çalışmalardaki merkezi kavramın yaşlanma karşıtlığı olduğu ifade edilebilir.

## 1.2. Yaşlanma Karşıtlığı ve Dijital Ölümsüzlük Arasındaki İlişki

Ölümsüzlük çalışmaları biyolojik olarak başarıya ulaşmadığı için ölümsüzlük hedefine ulaşma noktasında insan ömrünü uzatma ve yaşlılığı geciktirme hususlarına odaklanılmıştır. Yaşlanma ile ilgili olarak Geriatri ve Gerontoloji olmak üzere iki temel bilim söz konusudur. Geriatri yaşlıların tıbbi yönden bakım ve sorunlarına odaklanırken, Gerontoloji yaşlanmayı biyolojik, psikolojik ve sosyolojik olarak bütüncül şekilde incelemektedir.<sup>22</sup> Ancak bu yaklaşımlar içinde ölümün doğal hayat akışında kabul edilmemesini vurgulayan ve yaşlanma karşıtlığına odaklanan farklı bakış açıları söz konusudur.

Yaşlanma karşıtlığı temelde yaşlanmayı önlemeyi, geciktirmeyi veya tersine çevirmeyi ifade etmektedir. Yaşlanma karşıtlığı yaşlılığın doğal bir süreç olarak ele alınmasına karşı çıkmakta, bilim ve teknolojideki gelişmeler ile yaşlılıkta ortaya çıkan her sorunun bertaraf edileceğini savunmaktadır. Toplumsal yaşamda yaşlanma karşıtlığı daha genç gözükme amacıyla yapılan estetik ameliyatları ve kozmetik sektörü ile kendisine alan açmaktadır. Bu iki yapının toplumsal yaşamda önemli bir karşılık bulmasının temel nedeni

20 Datingranking, *Neurohacking Kolektif Ürünleri ve Sağlık Bilinci*. Erişim 27 Kasım 2023.

21 Pchocasi, *Biohacking İle Bilim Kurgu Gerçeğe Dönüşüyor*. Erişim 3 Aralık 2023.

22 Gamze Gürler, *Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması, Sosyoloji Dergisi* 5/ 38 (2018): 165

toplumda genç olmanın ve genç gözükmenin önemli bir değer olarak yer almasından kaynaklanmaktadır. Çekici, güzel veya genç görünme hedefinin arka planında daima toplum tarafından kabul görme dürtüsü bulunmaktadır.<sup>23</sup> Yaşlılık istenmeyen bir olgu olmasından dolayı kişiler olduğundan daha genç görünmeyi istemekte ve yaşlı kişilere estetik operasyonları bir yaşam tarzı olarak sunulmaktadır. Yaşlanma karşıtı ürünler ile de kişilere yaşlanmayı kabul etmemeleri ve bu doğal sürece karşı gelerek yaşlanma ile mücadele etmeleri gerektiği telkin edilmektedir. Nitekim yapılan araştırmaya göre reklamlarda kullanılan dilin reklamı yapılan yaşlanma karşıtı ürünlerden daha çok yaşlanma karşıtı bir dil kullanıldığı sonucuna varılmıştır.<sup>24</sup>

Yaşlanma karşıtlığı kapsamında ele alınabilecek bir başka olgu organ nakilleridir. İnsanlar daha genç ve daha uzun yaşamak için organ nakline başvurmaktadır. Bazı insanlar ise ölümsüzlüğe ulaşmak için organ nakline başvurmaktadır. Nitekim altı kalp nakli, üç böbrek ve iki ciğer nakli olan David Rockefeller ölümsüzlük adına birçok operasyondan geçmiştir.<sup>25</sup> Rockefeller tüm bu operasyonlara rağmen 100 yaşında ölmüş ve ölüm karşısında bir insanda bulunabilecek tüm maddi imkanların olduğu bir aşamada ölüme mağlup olmuştur. Yaşlanma karşıtlığı kapsamında ele alınabilecek bir başka olgu Genom teknolojisidir.

Genom alanındaki çalışmalar nadir hastalıklar ve kanser türlerinin tedavisinde kullanılmaktadır. Burada ortaya çıkan yenilik kişinin gen haritasının çıkartılması ve kişiye özel sağlık ve tedavi yöntemlerinin sunulmasıdır. Genom teknolojilerinde yaşam süresinin uzatılması için yaşlılık geni ve klonlama çalışmaları devam etmektedir. Ancak laboratuvar ortamında organ oluşturmanın ve geliştirmenin bazı temel zorlukları bulunmaktadır. Ayrıca bu konu insani ve ahlaki noktada tartışılmaktadır. Dolayısıyla klonlama ile istenilen genetik yapıda yeni bireylerin oluşturularak organlarından faydalanılması kabul edilebilir bir yaklaşım değildir.<sup>26</sup> Yaşlanma karşıtlığı başlığında ele alınabilecek bir başka olgu Nanoteknoloji'dir.

Nanoteknoloji, nano uygulamanın her aşamasında atomik ölçeklerde çalışmak, atomlara hakim olmak ve akıl yürütme sonucunda bir sonuca ulaşmak için geliştirilen bilim ve mühendislik alanı olarak tanımlanabilir.<sup>27</sup> Getirdiği çö-

23 Gamze Gürler, Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması, *Sosyoloji Dergisi* 5/ 38 (2018): 167.

24 İku Murakami-Özgen Yılmaz, Yaşlanma Karşıtı Yüz Kremi Reklamlarına Örnek Bir Araştırma, *Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 3 /1 (2021): 12.

25 NTV, ABD'li Milyarder David Rockefeller Hayatını Kaybetti. Erişim 1 Aralık 2023.

26 Ali Özalp. *Etik Açısından Genom Projesi*. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2007), 127.

27 Zülfü Tüylek Nanoteknoloji Uygulamalarında Hayatımıza Yansımalar, *Eurasian Journal of Biological and Chemical Sciences* 4/2: (2021): 73.



zümleler ile birlikte Nanoteknoloji dijital çağa uygun bir şekilde çevreyi merkeze alan çalışmaları bulunmaktadır. Nanoteknoloji, çevreye zararı olan materyalleri faydalı hale dönüştürerek, sağlık açısından önemli ve heyecan verici bir potansiyel vaat etmektedir.<sup>28</sup> Bu nedenle Nanoteknoloji toplumsal yaşamda daha fazla etkili olan bir olguya dönüşmektedir. Hastalığın teşhisi, ilaç tedavisi veya vücutta hareket edebilen Nano robotlar ile sağlık alanında yeni teşhis ve tedavi yöntemleri uygulanmaktadır. Ayrıca güneş kremleri başta olmak üzere Nanorobot içeren akıllı kremler de yaşlanma karşıtı olarak işlev görmektedir.

Yaşlanma karşıtlığında ele alınan tüm bu yaklaşımlarda sağlık, teknoloji ve toplum yararı kavramları merkeze alınmaktadır. Bu yaklaşımlarda daha uzun yaşamak, hastalıkları önlemek, kanseri tedavi etmek ve nörolojik problem yaşayan insanları topluma dahil etmek gibi gerekçeler ile teknolojinin yükseltilmesi söz konusudur. Ayrıca bu yaklaşımlarda yaşlanma karşıtı kavramı ile yaşlanmanın kabul edilmemesi ve yaşlanma ile mücadele edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu durum bir üst noktada toplumu dijital ölümsüzlüğe yaklaştırmaktadır.

## 2. Toprak, Dijitalleşme ve Dijital Ölümsüzlük

İnsanlık tarihi ilk olarak toprak sahipliği ekseninde yöneten ve yönetilenin olduğu bir sistem ile şekillenmiştir. Sanayi devrimi ile birlikte ortaya çıkan gelişmeler sonucunda toprak merkezi önemini kaybetmiştir. Makinelelerin üretim ilişkilerine eklenmesi ve giderek insanın yerini almasıyla birlikte toprak asıl değer olmaktan çıkmış, makineler asıl değer olmaya başlamıştır.<sup>29</sup> Makineleşme sonucunda kırsal yaşamdan kentsel yaşama geçiş aşlında toplumsal yaşamdaki birçok alanda değişimi de beraberinde getirmiştir. Toprak sahibi olan ve toprak sahibi olmayan arasında ortaya çıkan ikili ayrım sanayi devrimi ile birlikte burjuva ve proletarya ayrımına evrilmiştir. Dolayısıyla insan ilişkilerinde merkezi bir öneme sahip olan toprak, yerini sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan yeni olgulara bırakmıştır. Dijital çağda ise bu ikili ayrımın teknolojiye sahip olanlar ve teknolojiye sahip olmayanlar arasındaki bir ayrıma dönüştüğü ifade edilebilir. Bu değişimin merkezinde dijitalleşme yer almaktadır.

Dijitalleşme, bireysel analog bilgi akışlarının dijital bitlere dönüştürülmesinin maddi süreci olarak tanımlanmaktadır.<sup>30</sup> Kavram toplumsal yaşamdaki somut unsurların dijital platformdaki karşılığını vurgulamaktadır. Bu çerçevede bilgi ve belgelerin dijitalleşerek internet ortamında yayılması

28 Ayşe Demirkan: Nanoteknolojinin İnsan Sağlığına Faydalı ve Zararlı Yönleri, *Ordu Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Dergisi* 9/2 (2019): 139.

29 Nazife Güngör, Dijital Çağın İnsanı, *İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi*, 6(13): 145.

30 İlknur Özbey, Dijitalleşme, Sosyal Medya ve Risk Toplumu. *İmgelem Dergisi* 6/10 (2020): 146.

toplumsal yapıda önemli bir değişimi beraberinde getirmektedir. İnternetin beraberinde getirdiği dijitalleşmenin yaşam kültürüne dönüşmesi ile dijital kültür olarak ifade edilen yeni bir yaşam tarzı ortaya çıkmıştır. Dijital kültür çeşitli alanlarda insan yaşamını etkileyerek dönüştürmektedir.<sup>31</sup> Dolayısıyla toplumsal yaşamda dijital kültür ile birlikte mevcut değer ve alışkanlıklar değişmekte ve bu değişim kültürü dönüştürerek dijital bir kültürü ortaya çıkarmaktadır. Zira gündelik yaşamda internet ve teknolojik araçlar toplum üyelerinin gündelik pratiklerini şekillendirmektedir. Bu şekillendirme bir üst noktada toplumsal yapıda önemli bir değişime neden olmaktadır. Kendi içinde belirli bir kural, değer ve kültür oluşturan yeni yapıda toplumlar da dijitalleşme unsuru ekseninde önemli bir dönüşüm geçirmektedir.

Dijitalleşme ile birlikte toplumlar Toplum 5.0 olarak adlandırılmaktadır. Bu toplum teknolojilerin gelişimiyle ortaya çıkmakta ve akıllı cihazların toplumu yönetmesi ile şekillenmektedir. Toplum 5.0; yapay zeka, drone, akıllı cihazlar, nesnelerin interneti, siber güvenlik gibi büyük teknoloji devrimleriyle şekillenen Endüstri 4.0 ile ortaya çıkmıştır. Dijitalleşen tüketici tercihleri ve değişen toplumsal yapı sonucunda Toplum 5.0, bilgi toplumundan daha ideal bir form olan ve geleceğin toplum modeli süper akıllı toplum modeline geçişi simgelemektedir.<sup>32</sup> Toplumda verilerin sistematik bir şekilde işlenmesi ve toplumsal fayda ekseninde yorumlanmasında yapay zekanın kritik bir önemi bulunmaktadır. Zira verinin işlenmesi sonucunda ortaya çıkan bilgi ile kamu politikaları şekillenmektedir.<sup>33</sup> Her şeyin veriye dönüştüğü bu toplumda ölüm kavramı da yönetilmesi ve müdahale edilmesi gereken bir veri olarak ele alınmaktadır. Bu noktada dijitalleşme ve toprak arasındaki etkileşim önem kazanmaktadır.

Dijitalleşme ile birlikte insanın toprak ile bağı önemli ölçüde değişmektedir. Toprağa temas etmeden kişi dijital ortamda işe veya okula gitmekte, internetten alışverişini yapmakta ve her türlü ihtiyacını “toprağa dokunmadan” gerçekleştirmektedir. Bu değişimin yaşanmasındaki temel kavramın temas olduğu ifade edilebilir. Zira hayattan kopmanın en önemli unsuru teması bırakmaktır.<sup>34</sup> Dijitalleşme kendisini toprağa temas olmadan yaşama felsefesi üzerine inşa etmektedir. Spor ve sanat gibi birçok faaliyet de toprak ile temas olmadan sanal platformlarda gerçekleştirilmektedir. Topraksız tarım ve yapay gıda ürünleri gibi çalışmalar ele alındığında dijital çağda insanın kullandığı ürünlerin de toprak ile bir ilişkisinin kalmadığı ifade edilebilir. Dolayısıyla toplumsal yaşamda her olgunun dijitalleştirilmesi toprağın da dijitalleşmesini beraberinde getirmektedir.

31 Charlie Gere, *Digital Culture*, Second Edition, London: Reaktion, 2008.

32 Ali Rıza Büyükuşlu, *Toplum 5.0 Süper Akıllı Toplum* (İstanbul: Der Yayınları, 2020), 16.

33 Abdülkadir Büyükbıngöl, *Toplum 5.0'a Doğru*. (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 39.

34 Olgun Aydoğu, *Büyük Sırlar*, (İstanbul: Sira Yayınları, 2021), 20.

Dijital ölümsüzlük veya teknolojik ölümsüzlük toprağın dijitalleştirilmesi ekseninde anlam kazanmaktadır. Teknolojik ölümsüzlük insanın beyninin bir makine ya da robota aktarılması sonucunda ulaşılan zihinsel ölümsüzlüktür.<sup>35</sup> Teknolojik ölümsüzlük insanın yaşam süreci boyunca edindiği zihinsel ve bedensel becerilerin aşama aşama bir robota veya bir bilgisayara aktarımı sonucu elde edilmesi hedeflenen sonsuz yaşama biçimidir.<sup>36</sup> Böylece kişi maddi bedeni olmadan dijital platformlarda var olmaya devam etmektedir. Bu noktada toprağın dijitalleşmesi sonucunda toprağın toplumsal yaşamdaki işlevi geçersiz kılınmaktadır. Zira kişi toplumsal yaşama veda ettiği zaman toprağa gömülmesi ve toplumsal yaşama bir daha katılmaması noktasında kişinin üzerinin toprak ile örtülmesi gibi ölüme ilişkin toplumsal yaşamda yer alan uygulamaların dijital ölümsüzlük yaklaşımında bir önemi yoktur.

Dijital ölümsüzlük ile ilgili çalışmalarda ölüme meydan okunması, ölüm ile mücadele edilmesi ve kişinin toprağa götürülme sürecinin uzatılması esastır. Kişi birçok uygulama ve metot ile yaşlılığa meydan okumakta ve ölümü ötelemeye çalışmaktadır. Ancak en nihayetinde kişinin ölümü gerçekleştiğinde ise dijital ölümsüzlük yaklaşımında kişinin toprağa gömülmesi hem kavramsal hem de eylemsel olarak kabul edilmemektedir. Kişi hala toplumsal yaşamda yaşıyor gibi dijital platformlarda yakınları ile görüşmekte ve anıları ile bu platformda varlığına devam etmektedir. Bu nedenle dijitalleşme ve dijital ölümsüzlük çalışmaları temelde kişinin toprak ile bağını kesmesi ve toprağın toplumsal yaşamda önemsizleştirilmesi üzerine kurulu olduğu ifade edilebilir. Nitekim kişinin ölmesi durumunda dijital uygulamalar ile dijital platformda yaşama-ya devam etmesi veya dijital mezarlık uygulamalarında ölen kişinin anılarına yakınları tarafından her an ulaşabilmesi toplumsal yaşamda ölüm olgusunun hakikat bağlamından kopartılmasını beraberinde getirmektedir. Bu nedenle dijital ölümsüzlük kendi gerçekliğini topraksız bir yaşam üzerine inşa etmektedir.

Gerçek hayat olarak ifade edilen birçok unsur toprağın üstünde gerçekleşmektedir. Örneğin dijital platformda konuştuğumuz kişinin yapay zeka mı yoksa insan mı olduğunu anlamamız ancak onunla toprak üstünde ve yüz yüze görüşmemiz sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bir olgunun gerçek olması onun toprak ile kurduğu bağ ile ortaya çıkmaktadır. Bu bağ ancak toprak üstünde kendisini ortaya koyabilmesi noktasında anlamlıdır. Bu nedenle dijital ölümsüzlük yaklaşımı toprak ile beden buluşması noktasında ölüm hakikatini dışlayarak ve ölümü sanal bir oyun haline getirerek ölümü gerçek bağlamından koparmaktadır.

35 Gülizar Saka, *Bir Ütopya Olarak Teknolojik Ölümsüzlük Sorunsalı: Teknolojik Ölümsüzlük*, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi. 2016: 247.

36 Gülizar Saka, *Bir Ütopya Olarak Teknolojik Ölümsüzlük Sorunsalı: Teknolojik Ölümsüzlük*, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi. 2016: 241.

### 3. Dijital Ölümsüzlük İle İlgili Çalışmalar

ABD’li bilim insanı Benjamin Franklin 1773 yılında yayımlanan “Ölümsüzlüğün Geleceği” adlı kitabında ilk kez ölümsüzlük fikrini ortaya atmıştır.<sup>37</sup> Bu fikrin geliştirilmesiyle ölümsüzlük arayışı kapsamında insanların bedenleri dondurulmaya başlanmıştır. Dondurulan insan bedenlerinin gelecekte uyandırılması anlamına gelen “cryonics” kavramı da literatürde tartışılmaya başlanmıştır. Cryonics bir bilim dalı olarak 1960’lardan bu yana ölümden kaçışın ve ölümsüzlüğe geçmenin anahtarı olduğu iddia edilmektedir.<sup>38</sup> Günümüzde Cryonics merkezleri kişinin vücudunu dondurarak gelecekte kişiyi tekrar yaşama döndürmeyi vaat etmektedir. Hibernasyon olarak da adlandırılan bu dondurma ölümün hemen ardından hücreler canlı iken yapılmakta ve hastalığının tedavisi bulunduğu anda kişinin canlandırılması prensibine dayanmaktadır. Ancak şu ana kadar dondurulan hiçbir kişide canlandırma yapılamamıştır. Bu duruma rağmen Türkiye’den 16 kişi ölümü durumunda dondurulmak üzere bu şirketlerle anlaşmıştır.<sup>39</sup>

Dijital çağda teknolojik gelişmeler sonucunda yapay zeka ve genetik mühendisleri dijital ölümsüzlük üzerine çalışmaktadır. Genetik mühendisleri hücrenin yaşlanmasını azaltmak veya tersine döndürmek üzerine yoğunlaşırken, yapay zeka uzmanları insanların bedenlerini kullanmadıkları zaman aklın ve bilincin sisteme transferini gerçekleştirmek için çalışmaktadır. Tüm dijital uygulamalar kişinin toprak ile bağını kesmesini, yok olmamayı, yedeklemeyi, yeniden kullanmayı ve her kullanımda yeni teknolojiler ile mevcut olanı iyileştirmeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede dijital ölümsüzlüğün başlangıç noktasının Blockchain teknolojisi olduğu ifade edilebilir. Blockchain yani Türkçe ifadeyle blok zinciri, hesap defter girişini ya da bir hesap hareketi kaydını temsil eden veri yapısıdır.<sup>40</sup> Zira Blockchain teknolojisi gerçekleşen her işlemin birbirinden bağımsız ve sonsuz bir alanda var olmasına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Blockchain teknolojisi merkezsiz, şeffaf ve güvenilir bir yapıya sahip olmak ile birlikte yapı itibarıyla ölümsüzdür. Dijital ölümsüzlük çalışmaları da insanların topraktan uzak bir anlayışla ve bedeninden bağımsız bir şekilde sonsuza kadar dijital platformlarda var olmasını temel almaktadır.

Dijital ölümsüzlük ekseninde ortaya çıkan bir diğer gelişme transhümanizmdir. Transhümanizm ölümsüz varlığın imkanını biyolojik iyileştirmeler veya dijital aktarım şeklinde ele almaktadır.<sup>41</sup> Bu akım insanda yaşlanma ve

37 Qaisa Nasrat, Cryonics: Tıp Hukukunda Tartışmalı Bir Konu. *Tıp Hukuku Dergisi*, 3/ 22 (2022): 402.

38 Dunyalılar, *Ölüm Bir Son mu? Cryonics İle Belki Hayır*. Erişim 15 Temmuz 2023.

39 Qaisa Nasrat, Cryonics: Tıp Hukukunda Tartışmalı Bir Konu. *Tıp Hukuku Dergisi*, 3/ 22 (2022): 401.

40 Okan Özbay-Murat Dağıtmaç, *Dijital Haçlı Seferi* (İstanbul: Motto Yayınları, 2020), 28.

41 Seyithan Can, Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği, *Kader Dergisi* 5/20 (2022): 606.

hastalanma gibi olumsuz olarak değerlendirilen olguların bilim ve teknoloji sayesinde aşılması gerektiğine ve insanın daha üst seviyede kendisini var etmesine vurgu yapmaktadır. Transhümanizm yaşam süresinin uzatılması ve hastalıkların ortadan kalkması temelinde insanın ölümsüzlüğünü amaç edinmektedir. Bu çerçevede Elon Musk'ın Neuralink projesi transhümanizm başlığı altında değerlendirilebilir. Neuralink bağımsız inceleme kurulundan onay alması sonucunda beyin çipi deneylerine başlama kararı almıştır.<sup>42</sup> Beyin sinyallerini toplayıp analiz edebilen ve bir bilgisayar arayüzü olan bu proje test için felçli insanlar aramaktadır. Beyin çipi projesinin bir sonraki adımı kişinin ölümü sonrasında bedeninin dışında dijital varlığına devam etmesidir. Bu nedenle Neuralink projesinin dijital ölümsüzlük çalışmalarında önemli bir proje olduğu ifade edilebilir.

Evrin Partisinin Başkanı Dmitry Itskov'un başlattığı 2045 Hareketi dijital ölümsüzlüğü aşamalı olarak kategorilendirmektedir.<sup>43</sup> Projede insanın teknolojik olarak varlığı çeşitli avatar isimleri ile birlikte gerçekleşeceği yıllara göre yer almıştır. Avatar-A (2015-2020), Avatar-B (2015-2025), Avatar-C (2030-2035) ve Avatar-D (2040-2045) olmak üzere projenin belirli bir gelişim süresine göre gerçekleşmesi planlanmaktadır. Avatar-A uzaktan kontrollü yapay vücuda tekabül ederken, Avatar-B ölen bir insan beyninin organ nakline benzer bir şekilde nakledileceği yapay vücuda karşılık gelmektedir. Avatar-C ölen bir insanın beyni ile birlikte kişilik, zihin ve şuurunun aktarılmasına işaret eden yapay bir vücuttur. Projenin son aşaması olan Avatar-D hologram formunda yapay vücuttur. Avatar-D hasta olmayan ve insani problemlerle uğraşmak zorunda kalmayan ölümsüz bir vücudu temsil etmektedir. Bilincin holograma aktarılması sonucunda Avatar-D ile dijital ölümsüzlüğe ulaşılması hedeflenmektedir. Projenin tamamlanması ile birlikte yarı insan yarı makine olarak adlandırılan bir yapının ortaya çıkması söz konusudur. İnsan yarı makine olduğu anda toprak ile bağı önemli ölçüde kesilecektir. Bu nedenle dijital ölümsüzlük ile ilgili tüm çalışmaların insanın toprak ile bağının kesilmesine odaklandığı ifade edilebilir. Zira insan makine anlayışına entegre edildiği zaman insanın makine sistemine göre karar vermesi gerekmektedir. Makine sisteminin de kendisine özel bir işleyiş mantığı bulunmaktadır.

Mekanik bilimlerde geliştirilen sibernetik kuram, makine ve insanların geri besleme ile denetlenmesi ve yönetilmesi ilkesine dayanır.<sup>44</sup> Sibernetik insan-makine arasındaki etkileşimi kontrol ederek mevcut yapıların denetlenmesi, yönetilmesi ve düzeltilmesine imkan tanımaktadır. Bu yapının yöne-

42 NTV, *Elon Musk'ın şirketi Neuralink Onay Aldı: Beyin Çipi Deneyleri Başlıyor*. Erişim 7 Kasım 2023.

43 Perspektif, *Dijital Ölümsüzlük*. Erişim 7 Kasım 2023.

44 Gürcan Avcıoğlu, Emek, Sibernetik ve Toplum, *SEFAD* 5/37 (2017): 515.

tilmesinde felsefe, matematik, psikoloji, psikiyatri, sosyoloji ve fizyoloji gibi farklı bilimlerin birlikte çalışması söz konusudur.<sup>45</sup> Dolayısıyla sibernetik canlı ve canlı olmayan varlıklar arasındaki etkileşimin sosyal bilimlerin de dahil olduğu bir yaklaşımla inceleyen, geri besleme yöntemi ve kontrol süreçlerinin tamamını kapsamaktadır. Bu noktada tüm bu süreçlerin toplumsal yapı ile etkileşiminde teknolojik tekillik kavramı devreye girmektedir.

Teknolojik tekillik temel olarak teknolojinin gelişimini ve bu gelişmeye sosyal adapte olma durumunu analiz etmektedir. Teknolojik tekillik yapay zekanın önümüzdeki süreçte hızla gelişeceği ve bu gelişmenin insanlığı çok boyutlu olarak değiştireceği öngörüsüne dayanmaktadır.<sup>46</sup> Nitekim teknolojik tekillik insanların daha uzun ve sağlıklı yaşamasını beraberinde getirebileceği gibi siber suçlar ile artan dolandırıcılık ve terör problemlerini de artırabilmektedir. Bu nedenle teknolojinin amacı, kullanım sahası ve insanların teknolojiyle ne yaptıklarını da içeren bir düzlemde teknolojik tekillik olumlu ve olumsuz veçheleri içinde barındıran bir bütündür. Ray Kurzweil, "Singularity is Near" adlı kitabında insan hayatının teknoloji aracılığı ile değişeceğini, teknolojik tekillik adı verilen döneme girileceğini, bu dönemde insan ile makinenin birleşeceğini ya da fiziksel gerçeklik ile sanal gerçeklik arasında bir fark kalmayacağını ifade etmektedir.<sup>47</sup> Bu süreçte teknolojinin toplum ile kurduğu bağ ve bu bağ çerçevesinde çıkan sosyolojik, dini ve psikolojik yansımalar teknolojik tekilliğin anlamlandırılmasında önemlidir. Zira yapay zeka çalışmalarının kişilere getireceği özgürlük ile birlikte ortaya çıkan problemlerin araştırılarak gerekli önlemlerin alınması gerekmektedir.<sup>48</sup>

### 3.1. Dijital Ölümsüzlük İle İlgili Uygulamalar

Dijital ölümsüzlük ile ilgili çeşitli uygulamalar söz konusudur. Kişiyi dijital ölümsüzlüğe taşıyacak kanallardan ilki Metaverse'tür. Metaverse bir anlamda dijital dünya ile fiziksel dünyanın birleştiği, kullanıcıların avatar aracılığıyla bir araya geldiği ve toplumsal yaşama ait pratikleri deneyimledikleri bir ortamdır.<sup>49</sup> Metaverse'te kullanıcıları temsil eden ve dijital kimlik olarak kullanılabilen üç boyut özelliğine sahip avatarlar vardır. Avatarlar,

45 Murat Sezgin ve Lütfiye Talaz, Bilişim Devrimi, Sibernetik İletişim ve Stratejik Halkla İlişkiler, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016): 562.

46 Tuncay Baydemir, Teknolojik Tekillik, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* (2017): 52.

47 Serap Uğur, Sosyal Ağlar, Dijital Avatarlar ve Teknolojik Tekillik. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019): 6.

48 Hasan Çağatay, Yapay Zekâ ve Tekillik: Teknolojik Tekillik Bize Ne Kadar Yakın ve Neden Önemli? *MetaZihin: Yapay Zeka Ve Zihin Felsefesi Dergisi* 2/2: 2019: 241.

49 Ceyda Büyükbaykal-Zuhal Sönmez, Metaverse ile Toplumsal Yaşam Arasındaki İlişki, *International Journal of Cultural and Social Studies* 8/1 (2022): 140.

kişilerin kimliklerini dışa aktarmalarında önemli bir araçtır.<sup>50</sup> Avatarlar kişisel özelliklerin yüklenebildiği bir uygulama olması nedeniyle bu uygulama iş, yaşam, ticaret ve eğitim gibi birçok alanda kendisine yer bulabilmektedir. Dolayısıyla ekonomiden kültüre kadar birçok alanda Metaverse'in toplumsal yaşamda yerini alacağı ifade edilebilir.

Metaverse birçok başlıkta farklı bilim dalları tarafından tartışılmaktadır. Dini açıdan Metaverse'te dini nikah ve hac-umre ibadetleri gibi hususların dini açıdan caiz olup olmadığı İslam alimleri tarafından tartışılmaktadır. Sosyolojik ve psikolojik açıdan bu sanal mecralardaki kimliğin gerçek hayat kimliği ile bir sorun teşkil edip etmeyeceği veya kişinin sanal ortamda statüsü, sosyo-ekonomik durumu ve mesleği gibi hususların gerçek hayat ile kıyaslandığında farklılıklar söz konusu ise bu farklıların problem oluşturup oluşturmayacağı önem kazanmaktadır. Zira Metaverse mecrasında kişinin sahibi olmadığı yalan bir hayatta konumlanması kişide akıl ve ruh hastalıklarını ortaya çıkartabilmektedir.<sup>51</sup> Bu noktada Metaverse ortamında gerçekleştirilen tüm uygulamalar ancak kişinin toprak ile bağını kesmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Zira kişi Metaverse ortamında bedensel ölümü gerçekleştirmesi durumunda avatar ile yaşayabilmesi söz konusudur.

"HereAfter AI" uygulamasında insanların işitsel ve görsel verileri kaydedilerek kişi avatar olarak sanal mecrada var olmaktadır. "StoryFile" uygulamasında öldükten sonra kişiye yakınları ile yüz yüze görüşme imkanı sunulmaktadır. "MyHeritage" adlı uygulamada ise kişinin atalarının mezar ötesinden konuşuyormuş gibi görünmesini sağlayan ve hareketsiz fotoğrafları canlandırabilen bir teknoloji söz konusudur. Kendi yapay zekalı avatarını oluşturacak bilgisi ve vakti olmayanlar için "Eternime" adlı uygulamada kişi çevresi ile iletişimini gerçekleştirmesini sağlayacak bir teknoloji ile sanal olarak kopyalanmaktadır. Ancak bu uygulamalarda ortaya çıkan temel problem kişinin öldüğü zaman dijital platformlardaki hesaplarının geleceği ile ilgilidir.

Kişi öldüğünde kişinin dijital platformlarındaki hesapları ve bu hesaplarındaki verilerin yönetilmesi gerekmektedir. Google vefat etmiş bir kişinin kullanıcı hesabını kapatma, hesabındaki verileri alma veya hesabındaki para işlemleri için farklı seçenekler sunmaktadır.<sup>52</sup> Bu noktada vasiyet olgusunun dijitalleşmesi söz konusudur. Türk pozitif hukukunda dijital vasiyetnameye ilişkin bir düzenleme söz konusu değil iken ABD'nin bazı eyaletlerinde di-

50 Tahsin Sayar-Eren Özmen, Seçkin Dijital Oyunlarda Avatar-Kimlik İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/1 (2022): 330.

51 Hasan Çağatay, Yapay Zekâ ve Tekillik: Teknolojik Tekillik Bize Ne Kadar Yakın ve Neden Önemli? *MetaZihin: Yapay Zeka Ve Zihin Felsefesi Dergisi* 2/2: 2019: 241.

52 Serap Uğur, Sosyal Ağlar, Dijital Avatarlar ve Teknolojik Tekillik. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019): 6.

jital vasiyetnameler, elektronik vasiyetname adı altında yeni bir tür olarak yasalarda düzenlemeye kavuşturulmuştur.<sup>53</sup> Ülkemizde ise yerli dijital vasiyet uygulaması "Legizi" ile insanlar vefat etmeden önce son mesajlarını bırakabilmekte ve dijital vasiyet oluşturabilmektedir.<sup>54</sup> Bu uygulama ile birlikte kişilerin vefat etmeden tüm işlemlerini yapabilmesi adına barkodlu mezarlık oluşturma çalışmaları devam etmektedir. Nitekim ABD'de karekod mezar taşları ile kişiler yakınlarının dijital arşivine erişebilmektedir.<sup>55</sup> Böylece dijital alandan en uzak yer olarak konumlanan mezarlıklar da dijitalleşerek dijital mezarlıklar ortaya çıkmaktadır. Zira dijital mezarlıklarda toprak ile bağın kesilmesi sonucunda ölümün toplumsal yaşamdaki korkutucu ve sorgulayıcı boyutu da arka plana atılmaktadır. Ölen kişiye bir oyun formatında dijital platformlardan her an ulaşılabildiği ölçüde ölüm de hakikat olarak toplumsal yaşamda gerçek bağlamından koparılmaktadır. Dolayısıyla ekonomiden kültüre kadar dijital ölümsüzlük ile ilgili tüm çalışma ve uygulamalar kişinin toprak ile bağının kesilmesine odaklanmaktadır. Bu odaklanma ölüm hakikatının gerçek bağlamından kopartılmasına ve ölümün sosyolojik, dini ve kültürel boyutlarının toplumdan silinmesine tekabül etmektedir.

### Sonuç

Dijital ölümsüzlük ölüm ve toprak arasındaki anlamlı ilişkinin dönüştürülmesi üzerine kendisini yapılandırmaya çalışmaktadır. Ancak Hz. Adem'in topraktan yaratıldığı göz önüne alındığında insanın topraksız bir yaşamla karşı karşıya kalması sonucunda insanın ne kadar insan olarak kalabileceği ve yaşayabileceği hususları önemlidir. Zira toprak ile olan bağı sonucunda kişi doğaya, yaratıcıya, evrene ve sistemdeki işleyişe vakıf olmakta ve bu vakıf olma durumuna göre eylemlerine yön vermektedir. Toplumsal yaşamda toprağın sosyolojik olarak karşılığının ise gerçeklik kavramı olduğu ifade edilebilir. Nitekim dijital platformların gündelik yaşamda yerini alması üzerine gündelik yaşamda kullanılan gerçek hayat kavramı, sanal hayatın varlığının kabul edilmesine gönderme yapmaktadır. Bu noktada gerçek hayat hakikati, sanal hayat ise hakikatin ispatlanamadığı, sonsuz doğru ve yanlışın yer aldığı ve doğru-yanlış kavramlarının önemli olmadığı bir yapıda kendisini şekillendirmektedir. Dolayısıyla dijital ölümsüzlük temel olarak gerçek hayat ve sanal hayat ekseninde anlam kazanmaktadır. Bu anlamın temel odak noktası insanın ölüm hakikatini sorgulaması ve hayatına bu sorgulama sonucunda ulaştığı idrake göre yön vermesidir. Bu sorgunun toplumsal yaşamdaki tekabülünün toprak olması hasebiyle dijital ölümsüzlük kavramının toprağın dijitalleşmesi

53 Google, *Vefat Etmiş Bir Kişinin Kullanıcı Hesabına İlişkin İstek Gönderme*. Erişim 25 Temmuz 2023.

54 Webrazzi, *Yerli Dijital Vasiyet Uygulaması Legizi*. Erişim 25 Temmuz 2023.

55 Perspektif, *Dijital Ölümsüzlük*. Erişim 7 Kasım 2023.



ile yakından ilişkili olduğu ifade edilebilir. Zira toprakta olan görülebilir, ispatlanabilir ve somut bir varlık olarak toplumsal yaşamda yer edinebilir. Ancak sanal hayatta hiçbir şeyin doğruluğu, geçerliği veya gerçekliği ispatlanamadığı veya böyle bir ispata gerek duyulmadığı için dijital ölümsüzlük ölümün toprak ile bağı keserek toplumsal yaşamda yer almaktadır.

Dijital platformlarda ölümsüzlük çalışmaları iki temel ekseninde yol almaktadır. Öncelikle yapay zekanın kendini yeniden tasarlayarak insan zekasından daha üstün hale gelmesi amaçlanmakta, daha sonraki aşamada ise insan beyninin taranarak biyolojik olmayan bir ortama aktarılması hedeflenmektedir. Ancak insan beyninin biyolojik ortama aktarılması tartışmalı bir konudur. Zira “Yapay Siz: Yapay Zeka ve Zihninizin Geleceği” kitabının yazarı olan Schneider, beyin yüklenme sürecinden sağ çıkarsa insan hala hayatta olduğu için dijital olarak varlığının kabul edilmeyeceğini; eğer sağ çıkamaz ise klon sadece dijital kopya olduğu için bu dijital kopyanın da mevcut insan olmayacağını belirtmektedir.<sup>56</sup> Her iki yol için temel tartışma konusu insan beyni olmadan yaşama devam ediyorsa bu durum mevcut varlığın insan olup olmadığı veya toplum tarafından bu varlığın insan olarak kabul edilip edilmediğidir. Tartışılan bir başka nokta ise insan beyninin dijital kopyalanması sonucunda bilinç ve ruh kavramlarının dijital ortama nasıl aktarılacağı hususudur. Zira insani hastalık ve derlere kapalı yapay vücut ve ruhun olmadığı bir bilincin sisteme aktarıldığı bir yapıda kişinin yaşadığı toplum ve yaratıcısı ile bağ kurmasının da bir anlamı olmadığı söylenebilir. Bu noktada dijital platformda ölümsüzlük kazanan insanın hem topluma hem de yaratıcıya ihtiyacı söz konusu olmamasından dolayı ortaya çıkan yeni yapının kaosa açık bir yönü bulunmaktadır. Ayrıca bu yeni yapıda internetin insanın tüm verilerine ulaşması noktasında internet insan medeniyetinin tehdidi olmakta ve bu durum dijital diktatörlük kavramını ortaya çıkarmaktadır.<sup>57</sup>

Dijital diktatörlük bilgi, yapay zeka ve tıbbi-genetik verilerini elinde bulunduranların yönettiği bir dünya modelidir. Gelecekte dijital ölümsüzlük de kişinin bir tercihi yerine bu verileri elinde bulunduranların kararı ile ortaya çıkması söz konusudur. Bu noktada insanın en doğal hakkı olan ölüm hakkı veya toprak ile buluşması hakkının gasp edilmesi söz konusudur. Zira dijital ölümsüzlük bir tercihten ziyade dijital diktatörlük olarak ele alınabilecek bir anlayış ile kendisini konumlandırabilecektir. Ancak dijital ölümsüzlüğün çeşitli uygulamalar ile toplumsal yaşamda kendisine yer açması bir diktatörlükten ziyade kişilerin tercihleri ile de ortaya çıkabilmektedir. Bu tercihlerde dijital çağı ve robotların toplumsal yaşamdaki yerini konu alan sinema sektörünün etkisi olduğu ifade edilebilir.

56 Tesadernegi, *Ölümsüzlük Mümkün mü?* Erişim 15 Temmuz 2023.

57 Stefan Aust-Thomas-Ammann, *Dijital Diktatörlük*. (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 25.

Robotların toplumsal hayattaki rolünü ele alan çeşitli filmlerde robotlar insana “sahibim” veya “yaratıcım” diye hitap etmektedir. Bu ifade basit bir şekilde ele alınabilecek bir ifade değildir. Zira sanayi devrimi ile doğaya hakim olmak isteyen insanın doğa ve toprak ile mücadelesi günümüzde dijital araçlar ile devam etmektedir. Dijital araçlar ile hem insanların hem de dünyanın hakimiyetini eline almak isteyen farklı kesimler bu durumu öncelikle sinema sektörü ile olağan bir şekilde topluma sunmaktadır. Böylece insan kendisini tanrı olarak konumlandırıp kendi inşa ettiği sanal dünyanın hükümdarı olmak istemektedir. Bu dünyada dine, dile, topluma, kurallara ve kültüre gerek yoktur. Ortak bir teknoloji ve bu teknolojinin getirdiği toplumsal yaşam pratikleri tüm bu unsurları dışarıda bırakmaktadır. Dolayısıyla kişinin toprak ile bağını kesmesi ve dijital entegre olması sonucunda kişi dil, din, değer ve kültüre gerek olmadan ortak bir dijital kültürde varlığını devam ettirebilecektir. Ancak insanın ana maddesi topraktır. Mümin Sûresi “sizi topraktan, sonra meniden, sonra alakadan (aşılanmış yumurtadan) yaratan” 67. ayetinde belirtildiği gibi Hz. Adem’in ana maddesi topraktır.<sup>58</sup> İnsanın yaşamaya devam etmesi için toprakta bulunan element ve gıdalara ihtiyacı bulunmaktadır. Bu nedenle insanın ancak toprak ile bağını sağlam bir şekilde kurduğu ve yaşattığı ölçüde insan olarak yaşamaya ve kalmaya devam edeceği ifade edilebilir. Bu nedenle toplumların kimliklerini muhafaza ederek dijital çağa uygun farklı bir perspektifle kendilerini yeniden inşa etmeleri gerekmektedir. Toplumların kendi kimlikleri ile dijital çağda var olmasında toprak bir metafor olarak ele alınabilir.

Toprağın rengi, dili veya ırkı bulunmamaktadır. Bu nedenle toprakta tüm farklı yapılar birlikte yaşayabilmektedir. Ayrıca toprak kendisine atılan her türlü zararlı atığı insani müdahale olmadan sentezleyerek güzel bir formda yeniden insanların hizmetine sunmaktadır. Bu nedenle toplumların farklı bir perspektif ile kendilerini inşa etmesi noktasında toprak önemli bir olgudur. Bu olguya verilen önem çerçevesinde kişi kendi yaratılış hikmetini anlaması ve doğaya bu hikmet ile yaklaşması söz konusudur. Bu yaklaşım kişinin toprak ile anlamlı bir bağ kurması sonucunda kişiyi dijital ölümsüzlük çalışmalarından uzaklaştırarak topluma faydalı çalışmalara yönlendirebileceği ifade edilebilir.

**Kaynakça**

- Akkaya, Ümit, Harun. *Ölümsüzlük Arzusu ve Dijital Çağda Yeni Açılımlar: "Upload" Televizyon Dizisi Örneği*. Medya ve Din Araştırmaları Dergisi 5/1 (2022): 201-226. DOI: 10.47951/mediad.1124761
- Aydın, Berkay, Mustafa. *Dijital Sosyoloji Üzerine Notlar*. A. Zinderen (Ed.), 1-27. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Aust, Stefan -Ammann, Thomas. *Dijital Diktatörlük*. E. Yücel ve H. Yılmaz (Çev.) Ankara: Hece Yayınları, 2018.
- Atak, Mustafa-Atak, Zehra. *Modernite ve Postmodernitede Değişen Ölüm Algısı*, İbn Haldun Çalışmaları Dergisi 7/2 (2022): 119-133. DOI: <https://doi.org/10.36657/ihcd.2022.92>
- Avcıoğlu, Gürcan, Şevket. *Emek, Sibernetik ve Toplum*, SEFAD 5/37 (2017): 515-518. DOI: 10.21497/sefad.328649
- Aydoğu, Olgun. *Büyük Sırlar*, İstanbul: Sira Yayınları, 2021.
- Baydemir, Tuncay. *Teknolojik Tekillik*, TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi (2017): 51-55.
- Berke, Zeynep. *Ruh ve Ölümsüzlük*, Ankara: İKSAD Yayınları, 2022.
- Bars, Mehmet, Emin-Irmak, Yılmaz. *Tasavvuf ve Halk İnancı Işığında Tasavvuf Yunus Emrede Toprak İmgesi ve Halk İnancı Işığında Yunus*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9/18 (2022): 1199-1212. DOI: 10.29029/busbed.562566
- Büyükcü, Ali, Rıza. *Toplum 5.0 Süper Akıllı Toplum*, İstanbul: Der Yayınları, 2020.
- Büyükbıngöl, Abdülkadir. *Toplum 5.0'a Doğru*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Büyükbaykal, Ceyda-İlgaz-Sönmezer, Zuhul. *Metaverse ile Toplumsal Yaşam Arasındaki İlişki*, International Journal of Cultural and Social Studies 8/1 (2022): 139-148.
- Can, Seyithan. *Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İliminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği*, Kader Dergisi 5/20 (2022): 605 - 625.
- Çağatay, Hasan. *Yapay Zekâ ve Tekillik: Teknolojik Tekillik Bize Ne Kadar Yakın ve Neden Önemli? MetaZihin: Yapay Zeka Ve Zihin Felsefesi Dergisi 2/2: 2019: 231-242*. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/50703/657423>
- Demirkan, Ayşe. *Nanoteknolojinin İnsan Sağlığına Faydalı ve Zararlı Yönleri*, Ordu Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Dergisi 9/2 (2019): 136-148. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ordubtd/issue/51531/647630>
- Dağıtmaç, Murat-Ekmen, Şehadet. *Dijital Psikolojik Devrim*, İstanbul: Motto Yayınları, 2019.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Bakara Sûresi Tefsiri*. Erişim 17 Eylül 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-Sûresi/161/154-ayet-tefsiri>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Mümin Sûresi Tefsiri*. Erişim 17 Eylül 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/fatiha-Sûresi-1/ayet-1/kuran-yolu-meali-5>
- Dunyalılar, *Ölüm Bir Son mu? Cryonics İle Belki Hayır*. Erişim 15 Temmuz 2023. [dunyalilar.org https://dunyalilar.org/olum-bir-son-mu-cryonics-ile-belki-de-hayir.html](https://dunyalilar.org/olum-bir-son-mu-cryonics-ile-belki-de-hayir.html)
- Datingranking, *Neurohacking Kolektif Ürünleri ve Sağlık Bilinci*. Erişim 27 Kasım 2023. <https://datingranking.net/tr/norohacker-kolektif-urunler-yap-harika-hediyeler-bu-saglik-bilincli-ozel-birisi-icin/>
- Gere, Charlie. *Digital Culture*, Second Edition, London: Reaktion, 2008.
- Güngör, Nazife, *Dijital Çağın İnsanı*, İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi, 6(13): 143-151.

- Google, *Vefat Etmiş Bir Kişinin Kullanıcı Hesabına İlişkin İstek Gönderme*. Erişim 25 Temmuz 2023. <https://support.google.com/accounts/troubleshooter/6357590?hl=tr>.
- Geçit, Mehmet, Seyit. *Kur'anda Şehitlik*, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/9: (2017): 121-144.
- Gültekin, Tule. *Gerontolojinin Doğuşu ve Gelişimi*, Bursa: Ekin Yayınları, 2020.
- Gürler, Gamze. *Eстетik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması*, Sosyoloji Dergisi 5/ 38 (2018): 142-172. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosder/issue/50034/641391>
- Hakkı, Erzurumlu., İbrahim. *Marifetname*, İstanbul: Bahar Yayınları, 2021.
- Harmancı, Meriç. *Başlangıçtan Ebedî İstirahatgaha: Türk Tasavvuf Edebiyatında Toprak Algısı*, Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 13/13 (2014): 2338.
- İndigo Dergisi, *Dijital Ölümsüzlük: 100 Yıl Sonraki Nesillerle Anılarımızı Paylaşabilirsiniz*. Erişim 7 Kasım 2023. <https://indigodergisi.com/2023/01/dijital-olumsuzluk-nedir/>
- Karagözoğlu, A., Mehlika. *Dijital Kültür Ortamında Üniversite Kütüphaneleri: İstanbul Örneği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2015.
- Kurt, Hasan. İslam İnancına Göre Şehitlik. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/13 (2012): 23-38. DOI: 10.15247/dev.201
- Kılıç, Yusuf-Eser, Elvan. *Eskiçağ Toplumlarının Mitolojisinde Ölümsüzlük Arayışı*, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi 4/13 (2017): 122-156. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atdd/issue/36385/411635>
- Lugatim, *Ölüm*. Erişim 15 Temmuz 2023. <http://lugatim.com/s/%C3%B6l%C3%BCm>.
- Lugatim, *Ruh*. Erişim 15 Kasım 2023. <http://lugatim.com/s/ruh>.
- Murakami, İkuku-Yılmaz, Özgen. *Yaşlanma Karşıtı Yüz Kremi Reklamlarına Örnek Bir Araştırma*, Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi, 3 /1 (2021): 52-60. DOI: 10.29228/mekcad.5
- Nasrat, Qaisar. *Cryonics: Tıp Hukukunda Tartışmalı Bir Konu*. Tıp Hukuku Dergisi, 3/ 22 (2022): 399-410.
- NTV, *Elon Musk'ın Şirketi Neuralink Onay Aldı: Beyin Çipi Deneyleri Başlıyor*. Erişim 7 Kasım 2023. <https://www.ntv.com.tr/teknoloji/elon-muskin-sirketi-neuralink-onay-aldi-beyin-cipi-deneyleri-basliyor,xtAVrhKMUkWfUk2May7WPg>
- NTV, *ABD'li Milyarder David Rockefeller Hayatını Kaybetti*. Erişim 1 Aralık 2023. <https://www.ntv.com.tr/dunya/david-rockefeller-hayatini-kaybetti,26RXQ-RUZ00yEwH6FVAbvFQ>
- Niğde Üniversitesi, *Niğde Üniversitesine Ömer Halisdemir Üniversitesi Adı Verildi*. Erişim 27 Eylül 2023. <https://www.aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/nigde-universitesine-omer-halisdemir-universitesi-adi-verildi/633940>
- Özbey, İlknur, Beyaz. *Dijitalleşme, Sosyal Medya ve Risk Toplumu*. İmgelem Dergisi 6/10 (2020): 141-158. DOI: 10.53791/imgelem.1053815
- Özbay, Okan-Dağıtmaç, Murat. *Dijital Haçlı Seferi*, İstanbul: Motto Yayınları, 2020.
- Özalp, Ali. *Etik Açıdan Genom Projesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Pchocası, *Biohacking İle Bilim Kurgu Gerçeğe Dönüşüyor*. Erişim 3 Aralık 2023. <https://pchocasi.com.tr/biohacking-ile-bilim-kurgu-gercege-donusuyor-22052-10948>
- Perspektif, *Dijital Ölümsüzlük*. Erişim 7 Kasım 2023. <https://www.perspektif.online/dijital-olumsuzluk/>

- Sağır, Adem. *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.
- Saka, Gülizar, Hazal. *Bir Ütopya Olarak Teknolojik Ölümsüzlük Sorunsalı: Teknolojik Ölümsüzlük*, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi. 2016: 247-271. DOI:10.12658/TLCK.5.4.B015
- Sayar, Tahsin, Eren-Özmen, *Seçkin Dijital Oyunlarda Avatar-Kimlik İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*, MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi 11/1 (2022): 320-341. DOI: 10.33206/mjss.957375
- Sezgin, Murat-Talaz, Lütfiye. *Bilişim Devrimi, Siberetik İletişim ve Stratejik Halkla İlişkiler*, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 6/2 (2016): 559-571. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/joiss/issue/30780/323604>
- Tesadernegi, *Ölümsüzlük Mümkün mü?* Erişim 15 Temmuz 2023. <https://www.tesadernegi.org/cgi-sys/suspendedpage.cgi>
- Topakkaya, Arslan-Karakaya, Emre. *Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Ruh Kavramına İki Farklı Yaklaşım: İslam ve Platon Örneği*. Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi 1/2: (2015): 25-50.
- Uğur, Serap. *Sosyal Ağlar, Dijital Avatarlar ve Teknolojik Tekillik*. Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi 5/2 (2019): 4-6. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auad/issue/45710/576502>
- Tek, Recep. *Anadolu Türk Halk Hekimliğinde Toprak*. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 3/39 (2018): 189-204.
- Tüylek, Zülfü. *Nanoteknoloji Uygulamalarında Hayatımıza Yansımalar*, Eurasian Journal of Biological and Chemical Sciences 4/2: (2021). 69-79. DOI: 10.46239/ejbcs.909023
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Webtekno, *Dijital Ölümsüzlük*. Erişim 5 Aralık 2023. <https://www.webtekno.com/2045-initiative-h24166.html>
- Webrazzi, *Yerli Dijital Vasiyet Uygulaması Legizi*. Erişim 25 Temmuz 2023. <https://webrazzi.com/2022/06/08/yerli-dijital-vasiyet-uygulamasi-legizi/#:~:text=a%C3%A7%C4%B1k%20%C5%9Fekilde%20b%C4%B1rak%C4%B1labiliyor>





İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

EXPLORING ISLAMIC HISTORY IN THE DIGITAL AGE THROUGH VIDEO GAMES: AN INTRODUCTORY ANALYSIS  
WITHIN THE FRAMEWORK OF *KNIGHTS OF THE LIGHT*

DİJİTAL DÜNYADA İSLÂM TARİHİNİ BİLGİSAYAR OYUNLARI ÜZERİNDEN KEŞFETMEK: *KNIGHTS OF THE LIGHT* ADLI OYUN ÇERÇEVESİNDE ALANA BİR GİRİŞ

Halil İbrahim YILMAZ

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları / İslam Tarihi,  
ORCID ID: 0000-0001-9607-2794, e-mail: hibrahimyilmaz@sakarya.edu.tr

Bu makale, 15-17 Kasım 2023 tarihinde gerçekleştirilen 12. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nde (TLÇK) yazar tarafından sunulan bildirinin genişletilmiş hâlidir

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** İngilizce / English

**Geliş Tarihi / Received:** 02 Ocak 2024 / 02 January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 22 Şubat 2024 / 22 February 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024 / Spring 2024

**Cilt / Volume:** 19, **Sayı / Issue:** 1

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



**Abstract**

This article analyses the computer game 'Knights of the Light: The Prologue,' which focuses on a theme from the early periods of Islamic history, and evaluates its role in the teaching and learning Islamic history. The game centres around the Battle of Qādisiyya (15/636), a critical juncture during one of the significant milestones for Muslims in their struggle against the Sassanids, marking a pivotal moment in the early Islamic conquests. Commanders Qa'qā' b. 'Amr and his brother 'Aşım b. 'Amr, who played crucial roles in the events leading up to the eradication of the Sassanids from the historical stage, are the primary figures in this game. Despite encountering some technical flaws and receiving unfavourable feedback from players, the game's commendable effort to adhere to historical data and accurately present the conditions of that period deserves recognition. In this regard, the game becomes the focal point of this article concerning the instruction and education of Islamic history. Factors such as the prominence of learning materials through computer games, the vivid portrayal of historical events, and the encouragement of students to delve into more profound research, as exemplified by this game, suggest the effectiveness of such games as valuable tools in the education of Islamic history.

**Keywords:** Islamic History, Video Games, Learning History, Teaching History, *Knights of the Light: The Prologue*

**Öz**

Bu makale, yakın zamanda piyasaya sürülen ve İslâm tarihinin erken dönemlerindeki bir temasını odak noktasına alan 'Knights of the Light: The Prologue' adlı bilgisayar oyununu incelemekte ve bu oyunun İslâm tarihinin öğrenimi ve öğretimindeki rolünü değerlendirmektedir. İncelemeye alınan bilgisayar oyunu, Müslümanların Sâsânîler'e karşı mücadelesinde önemli dönüm noktalarından ve yine ilk İslâm fetihlerin kritik eşiklerinden biri olan Kâdisiyye Savaşı'na (15/636) odaklanmaktadır. Sâsânîler'in tarih sahnesinden silinmesinde kilit bir konumda olan bu savaş öncesinde büyük mücadeleler gösteren komutanlardan Qa'qā' b. 'Amr ve kardeşi 'Aşım b. 'Amr, bu oyunun en temel iki figürüdür. Bazı teknik hatalar barındırması ve oyuncuların olumsuz geri dönüş almasına rağmen oyunun tarihî verilere sadık kalma çabası ve oyunculara dönemin atmosferini doğru bir şekilde sunma çabası takdir edilmelidir. Bu yönüyle bahsi geçen oyun, İslâm tarihinin öğrenimi ve öğretimi noktasında bu makalenin konusu olmuştur. Çalışmanın temel hedefi, söz konusu oyunun İslâm tarihi öğrenimine ne şekilde katkı sağladığını ve sağlayabileceğini ortaya koymaktır. Bu oyun örneğinde bilgisayar oyunları aracılığıyla öğrenme materyallerinin öne çıkması, tarihî olayları canlandırma ve öğrencilerin daha derin bir araştırma yapmaya yönlendirilmesi gibi faktörler, bu tür oyunların İslâm tarihi eğitiminde etkili bir araç olabileceğini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Bilgisayar Oyunları, Tarih Öğrenimi, Tarih Öğretimi, *Knights of the Light: The Prologue*



## Introduction: Historical Games as a Subject of Historical Research

Towards the end of the second millennium AD, video games made a modest entrance in a simple form, and today, they exhibit an impressive evolution parallel to the momentum of technological advancements. Video games, particularly captivating the attention of young individuals, have transcended beyond being merely a source of entertainment, becoming an integral part of daily life over time. This transformation stands out as a significant factor in how the younger generation allocates their 'leisure time,' necessitating an approach to the interest in video games not merely as a form of entertainment but rather as a cultural phenomenon.

In contemporary times, the incorporation of video games into people's daily routines has given rise to extensive scientific research in this field.<sup>1</sup> Video games, with their potential to transport users to different worlds through experiences shaped by virtual reality, are subject to in-depth analyses regarding their social and cultural impacts. Despite a prevailing perception of potential harm associated with video games, recent research emphasizes the cognitive, emotional, and social benefits of these games, supporting their use as a learning tool. While debates persist about the advantages and disadvantages of video games, a portion of research in this domain argues that beyond entertainment, these games can enrich users cognitively, emotionally, and socially.<sup>2</sup>

Within the realm of video games, historical video games conspicuously stand out as a genre. Investigating these games can be succinctly defined as "the study of those games that in some way represent the past or relate to discourses about it".<sup>3</sup> Particularly within the scope addressed in this article, games with a historical dimension hold a significant focal point. In this context, these games acquire a distinctive value in comprehending and interpreting the past. It is at this juncture that the intersection between historians and video games becomes crucial. Some of these games, by visually and interactively presenting significant events and cultural heritage of the past, possess the potential to offer a unique experience. These interactive experiences aid users in forming an emotional connection with history and understanding the past more effectively. Furthermore, computer and video games not only

- 1 For a detailed bibliometric analysis of studies on video games, see Pablo García-Sánchez et al., "A Bibliometric Study of the Research Area of Videogames Using Dimensions.Ai Database", *Procedia Computer Science* 162 (2019), 737-744.
- 2 Mark Griffiths, "The Educational Benefits of Videogames", *Education and Health* 20/3 (2002), 47-51; Isabela Granic et al., "The Benefits of Playing Video Games", *American Psychologist* 69/1 (2014), 66-78.
- 3 Adam Chapman, *Digital Games as History: How Videogames Represent the Past and Offer Access to Historical Practice* (New York & London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018), 16.

present results derived from primary source research but also play a vital role in delving into unexplored avenues of inquiry and enriching the fields of digital humanities, digital history, and virtual heritage.<sup>4</sup>

Several studies have been conducted on the impact and role of historical games in history education, instruction, and the discipline of history.<sup>5</sup> Some of these studies have narrowed their focus, such as those concentrating on Medieval history instruction.<sup>6</sup> Specifically related to our topic, the only study directly addressing the relationship between Islamic history education and video games is conducted by Roslina Ibrahim et al.<sup>7</sup> The article addresses the challenge of students often struggling in Islamic History classes within the primary school curriculum in Malaysia. It emphasizes the development of digital games on Islamic history as a key component in enhancing instructional materials. The study delves into the process of creating these games and highlights crucial considerations. However, it is worth noting that the study's narrow scope and lack of exploration into the connection between video games and academic-level historiography have not yet filled a gap in the context discussed in this article.

Considering all this information, through the literature review conducted so far, no previous studies within the scope of the discussed topic have been identified. This situation underscores the gap in the existing literature. In today's world, where artificial intelligence applications are significantly integrated into every aspect of life, and digitalization is widespread, this article has the potential to make a substantial contribution by standing out in the field. One of the primary objectives of this article is to thoroughly examine how a video game developed with a specific event from Islamic history at its core can contribute to the learning and teaching of Islamic history. Simultane-

- 4 Dawn Spring, "Gaming History: Computer and Video Games as Historical Scholarship", *Rethinking History* 19/2 (2015), 207.
- 5 Andrew McMichael, "PC Games and the Teaching of History", *The History Teacher* 40/2 (2007), 203-218; A. Martin Wainwright, "Teaching Historical Theory through Video Games", *The History Teacher* 47/4 (2014), 579-612; Spring, "Gaming History"; Adam Chapman et al., "Introduction: What Is Historical Game Studies?", *Rethinking History* 21/3 (2017), 358-371; Yannick Rochat, "A Quantitative Study of Historical Video Games (1981-2015)", In *Historia Ludens*, ed. Alexander von Lünen et al. (New York: Routledge, 2020), 3-19; Tore Olsson, "Teaching History with Video Games", *The American Historical Review* 128/4 (2023), 1755-1775.
- 6 Robert Houghton, *Teaching the Middle Ages through Modern Games: Using, Modding and Creating Games for Education and Impact* (Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2022); Katherine J. Lewis, "Grand Theft Longboat: Using Video Games and Medievalism to Teach Medieval History", In *Historia Ludens*, ed. Alexander von Lünen et al. (New York: Routledge, 2020), 54-70; Robert Houghton (ed.), *Playing the Crusades: Engaging the Crusades, Volume Five* (London: Routledge, 2021).
- 7 Roslina Ibrahim et al., "Educational Games Quality Framework for Learning Islamic History in Primary School", *International Journal of Learning and Teaching* 5/4 (2019).

ously, articulating the prominent values identified through these evaluations constitutes a key aim of this study.

In this study, after providing a general framework on representations of Islam and Muslims in video games, the focus of this article, namely the video game, will be examined in detail. Throughout this examination process, an attempt will be made to seek answers to the following research questions (RQs):

- RQ-1: What is the general overview of Islam and Muslims in historical video games? (Main Title 1)
- RQ-2: What extent does the game 'Knights of the Light: The Prologue' contribute to the learning and teaching of Islamic history? What are its prominent features that contribute to the study of Islamic history? (Main Title 2)

### 1. Representation of Islam and Muslims in Historical Video Games

Historical video games have become a burgeoning topic of scholarly discourse, gaining intrinsic importance within the academic realm, as evidenced by the expanding body of research.<sup>8</sup> As investigations into the relationship between video games and the discipline of history continue, the question arises: where does the field of Islamic history stand in this discourse? Noteworthy studies in the literature often concentrate on specific themes such as the representation of Islam, Muslims, or the Arab/Middle Eastern identity in video games, Islamophobic elements, orientalism, and sacred symbolism.<sup>9</sup>

Studies pertaining to Islamic history or societies often highlight video games that achieve the highest standards in visual quality, exhibit minimal

- 8 Andrew Elliott, "Simulations and Simulacra: History in Video Games", *Práticas Da História Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past* 2017/5 (2017), 13.
- 9 Vít Šisler, "Digital Arabs: Representation in Video Games", *European Journal of Cultural Studies* 11/2 (2008), 203-220; Vít Šisler, "From Kuma\War to Quraish: Representation of Islam in Arab and American Video Games", In *Playing with Religion in Digital Games*, ed. Heidi A. Campbell - Gregory P. Grieve (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2014), 109; Vít Šisler et al., "History, Heritage, and Memory in Video Games: Approaching the Past in *Svoboda 1945: Liberation and Train to Sachsenhausen*", *Games and Culture* 17/6 (2022), 901-914; Ejder Okumuş, "İslamofobik Oyunda Müslümanlar / The Muslims in the Islamophobic Game", *İlahiyat Akademi* 6 (2017), 37-68; Mustafa Cıngı, "Dijital Oyunseverlerin İslamofobi İçerikli Oyunlara Bakışı", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 49-72; Bilal Yorulmaz, "Dijital Oyunlarda Müslüman Temsili", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 275-286; Merve Nur Özkan, *Dijital Oyunlarda Kutsal Sembolizmi ve Oyuncularına Yansımaları* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Master Thesis, 2022); Halide Nur Özüdoğru-Erdoğan, "Dijital Oyunlarda İslam Karşıtlığı", *Current Perspectives in Social Sciences* 26/1 (2022), 162-168; Ömer Kemal Buhari, "Dates, Carpets, and Pearl Necklaces: The Case of Anno 1404s Exotic Orientalism", *Games and Culture*, (2023), 155541202311582.

game errors, and excel in narrative structure. These games, commonly featured as downloadable content (DLC) in globally acclaimed video games, offer rich historical content related to Islam or Muslim civilizations. For instance, the DLC package ‘Sword of Islam’<sup>10</sup> in *Crusader Kings II* and ‘Fashion of the Abbasid Court’<sup>11</sup> in *Crusader Kings III* serve as illustrative examples. Particularly in video games themed around the Middle Ages, some historical elements related to Islam and Muslims are incorporated. Setting aside debates surrounding Islamophobic elements in these games, it is essential to acknowledge the significant role that video games play in contemporary education and pedagogy, underscoring their importance in the learning and teaching of history.

## 2. A Novel Perspective: The Knights of the Light

The game under consideration in this article, titled ‘Knights of the Light: The Prologue,’<sup>12</sup> was released in 2020. The Egyptian developers of the game, *Rumbling Games Studio*, openly acknowledge drawing inspiration from games such as *The Witcher*<sup>13</sup> and *Mount & Blade*.<sup>14</sup> With an intriguing narrative and a genre that captures attention, this game stands out with some distinctive features.

### 2.1. Fiction of the Game

The unfolding narrative of the play traces a significant juncture in early Islamic history, leading up to the Battle of Qādisiyya. This battle epitomizes a crucial turning point in the series of initial Islamic conquests, predominantly initiated by Caliph Abū Bakr after the demise of Prophet Muhammad and continued by Caliph ‘Umar. Taking place in 15/636 during the caliphate of ‘Umar, the Battle of Qādisiyya unfolded between the Muslims and the Sassanids, who held dominion over the region. The causes of the conflict encompassed the Sassanids’ enthronement of the youthful Yazdigard III to alleviate internal predicaments and their strategic intent to reclaim territories previously seized by the Muslims. Additionally, the situation of the indigenous population in the Sawād region, who resisted and occasionally rebelled against treaties between Muslims and Sassanids, complicated the Sassanids’ secure advancement into the interior of Iraq. Upon learning of the Sassanids’ counteraction, Caliph ‘Umar mobilized a formidable army and accorded

10 Paradox Development Studio, “Crusader Kings II: Sword of Islam” (Paradox Interactive, 2012).

11 Paradox Development Studio, “Fashion of the Abbasid Court” (Paradox Interactive, 2020).

12 Rumbling Games Studio, “Knights of the Light: The Prologue” (Rumbling Games Studio, 2020).

13 CD Projekt Red, “The Witcher Trilogy” (CD Projekt, 2007, 2011 and 2015).

14 TaleWorlds, “Mount & Blade: Warband” (TaleWorlds Entertainment, 2010).

special attention to the organization of the Muslim forces. Despite previous setbacks in battles against the Sassanids, the Muslims emerged victorious in the Battle of Buwayb (14/635), which followed the Battle of al-Jisr (13/634), and established their dominance in the Tigris and Euphrates basin. The gathering of forces near the Iraq border precipitated the Battle of Qādisiyya, yet ʿUmar’s intention to personally assume command of the army was relinquished to Saʿd ibn Abū Waqqās following consultation. The conflict unfolded amidst intense confrontations between the Sassanids’ massive army, allegedly numbering 70-80,000 soldiers, and the Muslim forces numbering 9,000-10,000. Saʿd ibn Abū Waqqās faced initial challenges on the first day due to the inexperience of the Muslim troops and the encounter with war elephants. However, with the support of reinforcements from Syria and strategic manoeuvres by some commanders, the Muslims eventually gained the upper hand. The demise of the Sassanid commander Rostam led to a significant rout, thereby culminating in a historic triumph for the Muslims.<sup>15</sup>

The Battle of al-Qādisiyya stands as a pivotal moment in Islamic history. This triumph opened the doors of Iraq and Iran to the Muslims, marked the onset of the decline of the Sassanid Empire, secured the conquest of the Sassanid capital, Madāʿin (Ctesiphon), and propelled subsequent conquests. The ethical foundations articulated by the Muslims in pre-war negotiations laid the groundwork for Islamic conquests, shaping the trajectory of later military campaigns. The Battle of al-Qādisiyya, situated amongst the pivotal triumphs in Islamic history, facilitated an augmentation in the faith and morale of the contemporaneous Muslim society.<sup>16</sup>

## 2.2. Main Characters in the Game

The video game under examination unfolds from the perspectives of two significant commanders, who are also brothers, namely Qaʿqāʿ b. ʿAmr and ʿĀsim b. ʿAmr, pivotal figures in the conquests of Iraq. Qaʿqāʿ b. ʿAmr is recognized as a prominent military leader in Islamic history. While there are varying opinions regarding his status as a *ṣaḥābī* (companion of the Prophet), he gained prominence, particularly for being appointed as the commander of

15 Abū ʿAmr Khalīfa b. Khayyāʿ al-ʿUṣfurī, *Taʾrīkh*, critical ed. Akram Ḍiyā al-ʿUmarī (Damascus & Beirut: Muʿassasa al-Risāla, 1397/1977), 131-132; Aḥmad b. Yahyā b. Jābir al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān* (Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1988), 251-258; Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāvūd al-Dīnawarī, *al-Akḥbār al-ḥiwāl*, critical ed. ʿAbdulmunʿim ʿĀmir (Cairo: n.d., 1960), 119-127; Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd al-Āmilī al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-rusul wa al-mulūk wa Ṣīla Taʾrīkh al-Ṭabarī* (Beirut: Dār al-Turās, 1387/1967), 3/479-579.

16 For detailed information regarding the Battle of al-Qādisiyya, see Hüseyin Gököl, *Irak’ın Fethi ve İslamlaşma Süreci* (İnsan Yayınları, 2021), 178-192; Hayrettin Yücesoy, “Kādisiye Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Yasemin Barlak, “Cerīr b. Abdullah el-Becelī’nin Askerī ve Siyasi Faaliyetleri (633-674)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 271-275.

a detachment dispatched against the apostate ‘Alqama b. Ulātha during the tenure of Caliph Abū Bakr (11/632). Following the successful completion of this mission, he actively participated in the Battle of Buzāḥa under the leadership of Tulayḥa alongside Khālīd b. al-Walīd. Moreover, he played a role in the conquests of Ullays and Ubulla alongside Khālīd b. al-Walīd (12/633), and following his involvement in the capture of Hira, he spent some time in the city. Subsequently entrusted with various conquests, Qa‘qā‘ was appointed by the order of Caliph ‘Umar as the commander of the vanguard forces sent to Iraq (13/634).



**Figure 1** Qa‘qā‘ and ‘Āşim in the Game

Qa‘qā‘ b. ‘Amr’s primary renown is attributed to his pivotal role in the Battle of Qādisiyya (15/636), where it is reported that he played a significant part in the victory. Following the triumph of this battle, he seized crucial equipment belonging to Yazdigard III during the subsequent capture of Ctesiphon. Acting as the commander of the vanguard forces in the Battle of Jalūlā under the orders of Caliph ‘Umar, Qa‘qā‘ later proceeded to establish a garrison in Ḥulwān (16/637). In the same year, he joined the forces of Sa‘d ibn Abū Waqqās, working under his command. During the era of Caliph ‘Uthmān, Qa‘qā‘ supported the caliph during internal disturbances and played a role among those who came to aid during the siege of Medina by the Opponents. In the time of Caliph Ali, Qa‘qā‘, who remained supportive, fought alongside Ali’s forces in the battles of the Camel and Şiffīn.<sup>17</sup> Throughout

17 Abū ‘Umar Jamāl al-Dīn Yūsuf b. ‘Abdullāh b. Muḥammad Ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī, *al-Istī‘āb fī ma‘rifat al-aşḥāb*, critical ed. ‘Alī Muḥammad al-Bacāvī (Beirut: Dar al-Cīl, 1413/1992), 3/1283-1284; Hayrettin Yücesoy, “Ka‘kā‘ b. Amr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/16; Muhammet Emin Uzunyaylali, “Klasik Arap Şiirinde Örnek Bir Şair ve Komutan Ka‘ka‘ b. ‘Amr et-Temîmî”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/Special Vol. (2020), 57-83; Hamza Kara, *Ka‘ka‘ b. Amr et-Temîni ve Tarihi Kişiliği* (İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master Thesis, 2020).

these conquests, one of ʿĀṣim’s principal allies was his brother ʿĀṣim.<sup>18</sup> The game’s emphasis on highlighting this historical reality is particularly apt.

The game features both one-on-one combat and the ability to command armies under these generals. Each commander possesses unique fighting styles and various abilities in the game. For instance, Qaʿqāʿ employs brute force, delivering powerful strikes that cause substantial damage, while ʿĀṣim is more agile and nimble with rapid attacks.

### 2.3. The Historical Accuracy of the Game

The game demonstrates a careful approach to utilizing historical data, ensuring a notable absence of anachronistic elements in the depiction of settings, characters, especially military attire, and weaponry. This meticulous attention to historical accuracy in the visual representation suggests a reliance on primary historical sources for the construction of the game’s historical narrative. Consequently, players engaging with this game can develop a largely accurate understanding of the folklore elements prevalent during that period.

### 2.4. The ‘Bad’ Fate of the Game

While the historical narrative of the game is undeniably original and compelling, unfortunately, it has garnered unfavourable criticism from numerous users due to the prevalence of technical errors. Based on our experience, the most conspicuous flaws in the game include reflection inaccuracies, frequent instances of crashes, screen glitches during combat scenes, instances of player entrapment and immobilization in certain locations. It appears that developers, possibly overwhelmed by this extensive chain of errors, have seemingly abandoned the game to its fate.

### 2.5. The Educational Impact of the Game on Learning Islamic History

The relationship between games and history has deep historical roots, exemplified by the presence of historical figures in traditional games within Chinese and Indian cultures.<sup>19</sup> Furthermore, the symbolism of historical figures represented by each chess piece is noteworthy. Setting aside the broader context of the intricate connection between games and history, the focus of this article is on the game ‘Knights of the Light: The Prologue,’ developed around the pivotal historical event of the Battle of al-Qādisiyya (15/636)—one of the most significant turning points in Islamic history, considering its narrative and the era it addresses. This game contributes to the understand-

18 Ibn ʿAbd al-Barr al-Namarī, *al-Istīʿāb*, 2/784.

19 Juan Hiriart, “Designing and Using Digital Games as Historical Learning Contexts for Primary School Classrooms”, In *Historia Ludens: The Playing Historian* (New York & London: Routledge, 2019), 19.

ding of Islamic history by shedding light on the process leading to the Battle of al-Qādisiyya.

### 2.5.1. Reenactment and Presentation of Historical Events and Figures

The prevailing conceptualization of historical reenactment, commonly referred to as living history, involves the meticulous reconstruction of historical practices, customs, material culture, and facets of the past. This reconstruction is guided by rigorous scientific principles and serves specific objectives related to the dissemination of culture and educational purposes.<sup>20</sup> At first glance, historical reenactment, which initially appeared as an amateur hobby, garnered increased attention, particularly from smaller-scale history enthusiast groups. However, over time, this activity has gained broader popularity and started to attract public interest.<sup>21</sup>

With the continuous advancement of gaming technology, the experience of playing a video game has increasingly become akin to a form of historical reenactment.<sup>22</sup> Therefore, the video game under consideration in this article can be viewed as an exemplar of reenactment. As the game reflects the atmosphere and details of the historical period through graphic and auditory elements, an individual engaging in the gameplay can explore Islamic history in a more realistic manner, facilitated by visual and auditory experiences specific to that era.



**Figure 2:** A Battle Scene from the Game

- 20 Darío Español, "New Perspectives for the Dissemination of Medieval History: Re-Enactment in Southern Europe, a View from the Perspective of Didactics", *Imago Temporis: Medium Aevum* 13 (2019), 333-359; José-Manuel González-González et al., "Educating in History: Thinking Historically through Historical Reenactment", *Social Sciences* 11/6 (2022), 256.
- 21 Mario Carretero et al., "Introduction. Approaching Historical Reenactments", *Historical Reenactment* (Berghahn Books, 2022), 1.
- 22 Brian Rejack, "Toward a Virtual Reenactment of History: Video Games and the Recreation of the Past", *Rethinking History* 11/3 (2007), 413.





**Figure 3:** An Attack Scene from the Game

### 2.5.2. Encouraging Historical Research

Engaging in historical research and writing is commonly perceived as a solitary endeavour, distinct from the collaborative nature often observed in various scientific disciplines and certain social science fields. In contrast to researchers in other academic domains, historians typically undertake projects independently. Despite historians deriving pleasure from their research endeavours, readers may find the outcome somewhat tedious. Hence, an array of historical genres that leverage digital capabilities has emerged to captivate a broader audience, with video games prominently leading this trend. Examining the video game under consideration reveals its potential to evoke historical interactions in the players. Primarily, this game provides players with an opportunity to acquire additional insights into the Battle of al-Qādisiyya and the events leading up to it. As players engage with the game, they are prompted to explore historical documents, sources, and additional research materials pertinent to the era. While it is acknowledged that not all players may partake in this activity, it is anticipated to stimulate those with an interest in history to undertake such endeavours. Consequently, players are inclined to conduct a more thorough investigation into the historical context of the period, utilizing this interactive medium to scrutinize historical events comprehensively and gain a more nuanced understanding of Islamic history.

The game enhances learning motivation by entertainingly presenting historical and cultural information to players. Through tasks, clues, and additional content within the game, players are afforded an interactive opportunity to acquire and comprehend information about the relevant period in Islamic history. Given that the characters in the game are significant figures from that era, this dynamic provides players with the chance to gain insights into and

better understand the actors of the period. Consequently, players are likely to be inclined towards delving into various historical studies to acquire detailed biographies of the characters within the game.

### **Conclusion**

In conclusion, video games have become a significant cultural phenomenon influencing the leisure activities of individuals, particularly the youth. This study underscores the underexplored potential of video games in enhancing Islamic history education. By focusing on the values highlighted through evaluations of a video game centered on Islamic history, I aimed to shed light on its potential contributions to learning and teaching.

In this study, I examined *Knights of the Light: Prologue*, a recently released video game, as an example of the potential of video games as a means of learning Islamic history. Despite being among the first games to directly focus on an event from early Islamic history, the game's meticulous attention to historical narrative, elements, and characters suggests its significant potential contribution to historical education. However, technical flaws within the game have hindered its ability to meet initial expectations, highlighting the importance of effective development processes.

Nonetheless, the study advocates for the continued development of similar games with an Islamic historical theme, leveraging the narrative structure inherent in video games to explore various periods of Islamic history. Additionally, given the frequent release of new games and series in the gaming market, there exists an opportunity for further exploration of Islamic and Muslim representations within such games.

Furthermore, while acknowledging the challenges associated with large-scale endeavors, the study suggests the inclusion of AI-supported imagery by historians, particularly in historical reenactments, as vital for visually conveying historical understanding. This topic warrants further detailed investigation in future research endeavors. In essence, this study emphasizes a promising avenue for future research, highlighting the importance of leveraging video games' educational potential within historical contexts.

## References

- Barlak, Yasemin. "Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin Askerî ve Siyasi Faaliyetleri (633-674)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 263-286. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1110987>
- al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir. *Futūḥ al-buldān*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1988.
- Buhari, Ömer Kemal. "Dates, Carpets, and Pearl Necklaces: The Case of Anno 1404s Exotic Orientalism". *Games and Culture*, 155541202311582. <https://doi.org/10.1177/15554120231158241>
- Carretero, Mario, Brady Wagoner and Everardo Perez-Manjarrez. "Introduction. Approaching Historical Reenactments". *Historical Reenactment*. 1-18. Berghahn Books, 2022.
- CD Projekt Red. "The Witcher Trilogy". CD Projekt, 2007, 2011 and 2015.
- Chapman, Adam. *Digital Games as History: How Videogames Represent the Past and Offer Access to Historical Practice*. New York & London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.
- Chapman, Adam, Anna Foka and Jonathan Westin. "Introduction: What Is Historical Game Studies?" *Rethinking History* 21/3 (2017), 358-371. <https://doi.org/10.1080/13642529.2016.1256638>
- Cıngı, Mustafa. "Dijital Oyunseverlerin İslamofobi İçerikli Oyunlara Bakışı". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 49-72.
- al-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāvūd. *al-Akḥbār al-tiwāl*. critical ed. 'Abdull-mun'im 'Āmir. Cairo: n.d., 1960.
- Elliott, Andrew. "Simulations and Simulacra: History in Video Games". *Práticas Da História Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past* 2017/5 (2017), 11-41.
- Español, Darío. "New Perspectives for the Dissemination of Medieval History: Re-Enactment in Southern Europe, a View from the Perspective of Didactics". *Imago Temporis: Medium Aevum* 13 (2019), 333-359. <https://doi.org/10.21001/itma.2019.13.15>
- García-Sánchez, Pablo, Antonio M. Mora, Pedro A. Castillo and Ignacio J. Pérez. "A Bibliometric Study of the Research Area of Videogames Using Dimensions. Ai Database". *Procedia Computer Science* 162 (2019), 737-744. <https://doi.org/10.1016/j.procs.2019.12.045>
- González-González, José-Manuel, Jesús-Gerardo Franco-Calvo and Darío Español-Solana. "Educating in History: Thinking Historically through Historical Reenactment". *Social Sciences* 11/6 (2022), 256. <https://doi.org/10.3390/socsci11060256>
- Gökalp, Hüseyin. *Irak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci*. İnsan Yayınları, 2021.
- Granic, Isabela, Adam Lobel, and Rutger C. M. E. Engels. "The Benefits of Playing Video Games". *American Psychologist* 69/1 (2014), 66-78. <https://doi.org/10.1037/a0034857>
- Griffiths, Mark. "The Educational Benefits of Videogames". *Education and Health* 20/3 (2002), 47-51.
- Hiriart, Juan. "Designing and Using Digital Games as Historical Learning Contexts for Primary School Classrooms". In *Historia Ludens: The Playing Historian*. New York & London: Routledge, 2019.

- Houghton, Robert (ed.). *Playing the Crusades: Engaging the Crusades, Volume Five*. London: Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9780429293269>
- Houghton, Robert. *Teaching the Middle Ages through Modern Games: Using, Modding and Creating Games for Education and Impact*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2022.
- Ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī, Abū ‘Umar Jamāl al-Dīn Yūsuf b. ‘Abdullāh b. Muḥammad. *al-Istī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb*. critical ed. ‘Alī Muḥammad al-Bacāvī. 4 vols. Beirut: Dar al-Cīl, 1413/1992.
- Kara, Hamza. *Ka’kâ’ b. Amr et-Temūmi ve Tarihi Kişiliği*. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master Thesis, 2020. <http://abakus.inonu.edu.tr/xmlui/handle/11616/18643>
- Khalifa b. Khayyāt, Abū ‘Amr al-‘Uşfurī. *Ta’rīkh*. critical ed. Akram Ḍiyā al-‘Umarī. Damascus & Beirut: Mu’assasa al-Risāla, 1397/1977.
- Lewis, Katherine J. “Grand Theft Longboat: Using Video Games and Medievalism to Teach Medieval History”. In *Historia Ludens: The Playing Historian*. ed. Alexander von Lünen, Katherine J. Lewis, Benjamin Litherland and Pat Cullum. 54-70. New York: Routledge, 2020.
- McMichael, Andrew. “PC Games and the Teaching of History”. *The History Teacher* 40/2 (2007), 203-218.
- Okumuş, Ejder. “İslamofobik Oyunda Müslümanlar / The Muslims in the Islamophobic Game”. *İlahiyat Akademi* 6 (2017), 37-68.
- Olsson, Tore. “Teaching History with Video Games”. *The American Historical Review* 128/4 (2023), 1755-1775. <https://doi.org/10.1093/ahr/rhad488>
- Özkan, Merve Nur. *Dijital Oyunlarda Kutsal Sembolizmi ve Oyuncularına Yansımaları*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Master Thesis, 2022.
- Özüdoğru-Erdoğan, Halide Nur. “Dijital Oyunlarda İslam Karşıtlığı”. *Current Perspectives in Social Sciences* 26/1 (2022), 162-168.
- Paradox Development Studio. “Crusader Kings II: Sword of Islam”. Paradox Interactive, 2012.
- Paradox Development Studio. “Fashion of the Abbasid Court”. Paradox Interactive, 2020.
- Rejack, Brian. “Toward a Virtual Reenactment of History: Video Games and the Recreation of the Past”. *Rethinking History* 11/3 (2007), 411-425. <https://doi.org/10.1080/13642520701353652>
- Rochat, Yannick. “A Quantitative Study of Historical Video Games (1981–2015)”. In *Historia Ludens: The Playing Historian*. ed. Alexander von Lünen, Katherine J. Lewis, Benjamin Litherland and Pat Cullum. 3-19. New York: Routledge, 2020.
- Rumbling Games Studio. “Knights of the Light: The Prologue”. Rumbling Games Studio, 2020.
- Šisler, Vít. “Digital Arabs: Representation in Video Games”. *European Journal of Cultural Studies* 11/2 (2008), 203-220. <https://doi.org/10.1177/1367549407088333>
- Šisler, Vít. “From Kuma\War to Quraish: Representation of Islam in Arab and American Video Games”. In *Playing with Religion in Digital Games*. ed. Heidi A. Campbell - Gregory P. Grieve. 109. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2014.

- Šisler, Vít, Holger Pötzsch, Tereza Hannemann, Jaroslav Cuhra and Jaroslav Pinkas. "History, Heritage, and Memory in Video Games: Approaching the Past in *Svoboda 1945: Liberation and Train to Sachsenhausen*". *Games and Culture* 17/6 (2022), 901-914. <https://doi.org/10.1177/15554120221115402>
- Spring, Dawn. "Gaming History: Computer and Video Games as Historical Scholarship". *Rethinking History* 19/2 (2015), 207-221. <https://doi.org/10.1080/13642529.2014.973714>
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd al-Āmilī. *Ta'riḫ al-rusul wa al-mulūk wa Šila Ta'riḫ al-Ṭabarī*. 11 vols. Beirut: Dār al-Turās, 1387/1967.
- TaleWorlds. "Mount & Blade: Warband". TaleWorlds Entertainment, 2010.
- Uzunyaylali, Muhammet Emin. "Klasik Arap Şiirinde Örnek Bir Şair ve Komutan Ka'ka' b. 'Amr et-Temîmî". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/ Special Vol. (2020), 57-83.
- Wainwright, A. Martin. "Teaching Historical Theory through Video Games". *The History Teacher* 47/4 (2014), 579-612.
- Yorulmaz, Bilal. "Dijital Oyunlarda Müslüman Temsili". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 275-286.
- Yücesoy, Hayrettin. "Kādisiye Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yücesoy, Hayrettin. "Ka'kâ' b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/216. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.





İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

KUR'AN SÜRELERİNİN BÜTÜNLÜĞÜ VE TARİHLENDİRİLMESİ SORUNU ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON THE PROBLEM OF THE INTEGRITY AND DATING OF THE SURAS OF THE QUR'AN

ORHAN GÜVEL

Dr. Öğretim Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Tefsir, ORCID ID: 0000-0002-6104-8177, e-mail: orhanguvel@osmaniye.edu.tr

Bu çalışma, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ev sahipliğinde 14-15 Mayıs 2023'te düzenlenen "Uluslararası Kur'an ve Tarih Sempozyumu"nda "Şifâhî Kur'an'dan Yazılı Mushaf'a Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu" başlığıyla sunulan özet bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş tam metnidir.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** Türkçe / Turkish

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Ocak 2024 / 01 January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 25 Şubat 2024 / 25 February 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024 / Spring 2024

**Cilt / Volume:** 19, **Sayı / Issue:** 1

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



## Öz

Kur'an'ın, belirli bir tarih aralığında vuku bulan birtakım hadiselerle ilişkili olarak şifâhî bir formda inzal edildiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ilk muhataplarına canlı bir diyalog niteliğinde ilettiği vahiy bölümlerinin hali-feler döneminde belirli bir yapısal ve biçimsel standart gözetilerek yazılı forma dönüşmesiyle Mushaf ortaya çıkmıştır. Şifâhî formdaki Kur'an bölümleri nüzul döneminde anlaşılabilirliği için gerekli yönleri haizken Mushaf hâline gelmesiyle dış bağlamından yoksun duruma gelmiş yahut bu yönde ciddi kayıplar yaşayarak metinleşmiştir. Bu yönüyle, tarihte tefsire ihtiyaç duyulmasını tetikleyen en önemli etkenlerden birinin Kur'an muhtevasının tarihle olan sıkı ilişkisinin metinleşme sürecinde uğradığı deformasyon olduğu ifade edilebilir. Bu yüzden bir tefsir faaliyetinin bu deformasyonu izale edebildiği ölçüde başarılı olduğu değerlendirilebilir.

Bir Kur'an bölümünü tefsir etmek onun ait olduğu tarihle ilişkisini ortaya çıkarmakla eş değerdir. Başka bir deyişle bir Kur'an bölümünü doğru anlamak ancak onu doğru tarihlendirmekle mümkündür. Tefsir geleneğinde Kur'an'ı tarihlendirme çalışmaları büyük ölçüde sûre bütünlüğü esas alınarak yapılmıştır. Kaynaklarda yer alan sûrelerin nüzul sıralamasını esas alan listeler bunun en önemli kanıtıdır. Bu kabul özellikle uzun sûrelerde yer alan farklı tarih aralıklarında farklı hadiselerle ilişkili nazil olan âyetlerin tarihlendirilmesini güçleştirmektedir. Kanaatimizce Mushaf'ın farklı bölümlerinde yer alan müstakil âyet grupları tespit edilip bunlar ait oldukları tarihî bağlamlara irca edilmedikçe Kur'an'ın bir parçası ya da bütünü hakkında kapsamlı değerlendirmeler yapmak imkân dâhilinde değildir.

Bu çalışmada tüm sûreleri yapısal ve tematik bütünlüğe sahip bölümler olarak kabul eden ve bunları tarihlendirmede kaynaklarda mevcut nüzul sıralaması listelerini esas alan tefsir araştırmalarının eksikliklerine işaret edilerek, müstakil âyet gruplarının tarihlendirilmesi için atılması gereken adımlara yönelik birtakım tespit, öneri ve değerlendirmelere yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Nüzul Kronolojisi, Tarihlendirme, Müstakil Âyet Grupları, Sûre, Tefsir



**Abstract**

It is known that the Qur'an was revealed in an oral form in relation to different events that took place in a certain period of time. The Mushaf emerged when the chapters of revelation, which the Prophet conveyed to the first interlocutors of the Qur'an as a living dialog, were transformed into written form by observing a certain structural and stylistic standard during the caliphate period. While the Qur'anic passages in the form of shifāhī had all the necessary aspects to be understood during the period of revelation, they were deprived of their external context when they became Mushaf, or they were textualized by experiencing serious losses in this direction. In this respect, it can be stated that the need for exegesis in history stems from the deformation of the Qur'anic content's close relationship with history in the process of textualization. Therefore, an exegetical activity can be considered successful to the extent that it can eliminate this deformation.

Exegeting a Qur'anic passage is equivalent to revealing its relationship with the history to which it belongs. In other words, understanding a Qur'anic passage correctly is only possible by dating it correctly. In the tradition of exegesis, the studies on dating the Qur'an were largely based on the integrity of the suras. The most important proof of this is the lists in the sources that are based on the order of the surahs. This assumption makes it difficult to date the verses in long suras that were revealed in relation to different events at different date intervals. In our opinion, it is not possible to make comprehensive evaluations about a part of the Qur'an or the Qur'an as a whole unless individual groups of verses in different parts of the Mushaf are identified and these verses are related to the historical contexts to which they belong.

This study will point out the shortcomings of tafsir studies that consider all suras as chapters with structural and thematic integrity and rely on the lists of the order of occurrence available in the sources to date them, and will include some determinations, suggestions and evaluations regarding the steps to be taken for the dating of individual verse groups.

**Keywords:** Chronology of Nuzul, Dating, Detached Verse Groups, Sûrah, Tafsir

## Giriş

Hız. Peygamber'in nübüvvet hayatı boyunca muhataplarına bir konuşma/tilâvet formunda naklettiği vahiylerle "Kur'an", bunların belirli bir biçim ve tertiple iki kapak arasında yazıya geçirilmiş hâline ise "Mushaf" denilebilir. Burada vahyin sözlü formu olarak tanımlayabileceğimiz "Kur'an", Hız. Peygamber'le muhatapları arasında gerçekleşen canlı ve dinamik bir diyalogun bütün özelliklerini bünyesinde barındırırken, vahyin yazıya geçirilmiş formu olan "Mushaf", Kur'an'a nispetle bu şifâhî özellikleri yansıtmada hususunda ciddi eksikliklerle maluldür.

İslâmî ilimler geleneğinde Mushaf'taki yazılı Kur'an bölümlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında ortaya çıkan bu eksikliklerin giderilmesi diğer bir deyişle ilgili Kur'an bölümleriyle ait oldukları tarihi bağlam arasındaki irtibatların gösterilmesi gayesi güden çeşitli araştırma alanları ihdas edilmiştir. 'Ulûmu'l-Kur'ân'ın alt başlıkları arasında yer alan Mekkî-Medenî, Sebeb-i Nüzûl, Nâsih-Mensûh ve Mubhemâtu'l-Kur'ân gibi alanlar buna örnek verilebilir. Bu alanlarda kaleme alınmış eserler ve yürütülen çağdaş araştırmalara bakıldığında bunların Mushaf'ta yer alan yazılı Kur'an bölümlerinden yalnızca bir bölümüne odaklandığı görülmektedir. Bu durum geçmişte ve günümüzde Mushaf'taki yazılı Kur'an bölümlerinin bütününe kapsayan bir tarihlendirmeden bahsedilemeyeceğine işaret etmektedir.

Burada râvîleri sahabe dönemine kadar uzanan Mushaf'taki sûrelerin nüzul sıralamasına yer veren birbirinden farklı listelerin mevcudiyeti hatırlatılabilir. Gerek Batı'da gerekse Müslüman coğrafyada konuya dair yürütülen çalışmalarda bu listelerden istifade edildiği ya da âyetlerin muhtevası, kısalık-uzunluğu ve edebî özelliklerine göre sûrelerin nüzul kronolojisinin çıkarılmaya çalışıldığı doğrudur. Ancak Mehdi Bâzergan'ın (ö. 1995) ifade ettiği üzere bu sahada araştırmalar yürüten Sünnî ve Şîî Müslümanlarla müsteşriklerin üzerinde ittifak ettikleri bir biçimde, risâlet yıllarına göre Kur'an sûrelerinin nüzul sırasına ilişkin sahih ve doyurucu bir tablo yoktur.<sup>1</sup>

Şifâhî Kur'an bölümlerinin belirli bir sıralamayla Mushaf'ta yazılı hâle getirilmesinin ciddi anlam kayıplarına yol açtığı yönündeki tespitimiz doğru kabul edilirse Mushaf'taki yazılı Kur'an bölümlerinin tarihlendirilmeden anlamaya ve yorumlamaya konu edilemeyeceği rahatlıkla ifade edilebilir. Yazılı Kur'an bölümlerini tarihlendirmeye kalkışmak da ancak ilgili metinleri "tarihi belge" olarak görmekle mümkündür. Günümüzde her ne kadar aksi yönde örneklere rastlansa da gerek Mushaf'taki yazılı Kur'an bölümleri gerekse bunun dışında kalan rivâyet malzemesinin bilimsel bir perspektifle

1 Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran, Muhammed Feyzullah (Ankara: Fecr Yay., 1998), 25.

tekniki ancak bunları tarih araştırmalarının kapsamına dâhil etmekle mümkün görünmektedir.

Ne geçmişten tevarüs eden sûrelerin nüzul kronolojisini ihtiva eden listeler ne de Müslüman coğrafyada ve Batı'da ilgili alanda araştırmalar yürüten bilim insanlarının hazırladığı nüzul kronolojisi listeleri, hâlihazırda Mushaf'ta mevcut yazılı Kur'an bölümlerinin ait oldukları tarihin belirlenmesinde yeterli işlevi görmeye kâbildir.<sup>2</sup> Bunun başlıca nedeni Mushaf'taki mevcut tertibin özellikle uzun sûrelerde ne tematik ne de kronolojik bir kompozisyon sunmasıdır.<sup>3</sup> Dolayısıyla Mushaf'ı "tarihi belge" olarak inceleyip tarihlendirmek için yapılacak çalışmaların mevcut 114 sûreden her birini bir bütün olarak görüp bunları Mekkî ve Medenî döneme göre sıralamanın ötesinde bir çabayı gerekli kıldığı muhakkaktır.

Kanaatimizce farklı sûrelerde yer alan müstakil âyet grupları tespit edilip bunlar ait oldukları tarihî bağlamlara irca edilmedikçe Kur'an'ın nüzul döneminde delalet ettiği anlamlara ilişkin kapsamlı değerlendirmeler yapmak imkân dâhilinde değildir. Kur'an bölümlerinin tarihlendirilmesi hakkında yapılan, tekil âyetleri veya âyet gruplarını ele alan çalışmaların arzu edilen yeterlilikte olmadığı görülmektedir. Buna ek olarak "sûre" teriminden ne anlaşılması gerektiği, Mushaf'ta yer alan müstakil âyet gruplarının nasıl tespit edileceği ve edildikten sonra hangi verilerle ve metotla çalışmaların yürütüleceği hususunda bazı kapalılıklar ve soru işaretleri mevcuttur. Tarihlendirme araştırmaları şifâhî Kur'an bölümlerinin toplanması ve Mushaf'ta belirli tertipte sıralanmasının tevkiî mi yoksa içtihadî mi olduğu, sûrenin tanımı ve Kur'an sûrelerinin bir bütün olup olmadığı tartışmasıyla da yakından alakalıdır. Çalışmanın hacmi dikkate alınarak tarihlendirmeye ilişkili bu türden ihtilaflara işaret edilmekle yetinilecek ve muhteva belirli başlıklar altında yukarıdaki sorulara ilişkin kanaat ve değerlendirmelerle sınırlı tutulmaya gayret edilecektir.

### 1. Yazılı Kur'an Bölümlerini Tarihlendirmenin Önündeki Başlıca Engeller

Mushaf'taki yazılı Kur'an bölümlerinin bilimsel kriterlere uygun biçimde tarihlendirilmesinin önündeki engellerin belli başlı kabullere ve metot hatalarına dayandığı değerlendirilebilir. Yazılı Kur'an bölümlerini tarihlendirmek bir bakıma imkânların el verdiği ölçüde ilgili Kur'an bölümlerinin şifâhî formdayken sahip olduğu anlamları yeniden inşa etmeye çalışmaktır. Bu inşa tam da tefsir disiplininin hedeflediği Kur'an âyetlerinin nüzul dönemin-

2 Detaylı bilgi için bk. Esra Gözeler, *Kur'an'ın Tarihlendirilmesi* (İstanbul: KURAMER Yay., 2016).

3 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: OTTO Yay., 2015), 155.

de sahip olduğu özgün anlamların ortaya çıkarılmasına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla tarihlendirme çalışmalarının bir Kur'an bölümünün şifâhîliğini yeniden inşa etmeye (rekonstrüksiyon) yani bir bakıma tefsir etmeye denk geldiği söylenebilir.

Kanaatimizce yazılı Kur'an bölümlerinin tarihlendirilmesine engel teşkil eden kabullerin başında Mushaf tertibinin tevkiî olduğu kabulüne dayanarak mevcut tüm Kur'an sûrelerini yapısal ve tematik bütünlüğe sahip bölümler olarak telakki etmek gelmektedir. Bunda "sûre" terimine yüklenen anlamın büyük payı vardır. İkinci işaret edilmesi gereken husus bir Kur'an bölümünün tetkik edilmesinde başvurulacak kaynakları, tefsir literatürüyle sınırlı görmektir. Günümüzde bir âyet ya da âyet grubunun özgün anlamını ortaya çıkarmayı hedefleyen tefsir araştırmalarında sıklıkla görüleceği üzere taranacak alan, büyük ölçüde tefsir kaynaklarıyla tahdit edilmektedir. Bu tutumu Temel İslam Bilimleri kapsamına giren diğer bazı disiplinlerde de gözlemlemek mümkündür. Son olarak dijitalleşmenin imkânlarından ve İslâmî Metinler'in incelenmesi için geliştirilen yeni metotlardan yeterince istifade edememenin tarihlendirme çalışmalarını akamete uğrattığını ifade edebiliriz. Bu kısa girişten sonra bu üç engele dair kanaatlerimizi aşağıda müstakil başlıklar altında ele almak istiyoruz.

### 1.1. Tüm Sûreleri Bir Bütün Olarak Kabul Etme

Sözlüklerde yüce mertebe ve şehri kuşatan sur gibi anlamlarda kullanılan "سورة" kelimesi (çoğulu "سُور") Mushaf'ta dokuz yerde tekil, bir yerde çoğul sigayla 10 kez zikredilir.<sup>4</sup> Sûre kelimesinin kullanıldığı âyetlerin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda nüzul döneminde okunan vahiy ya da vahiyler anlamına gelen şifâhî formdaki Kur'an'ın kendi içinde bütünlüğe sahip her bir tekil parçasına "قطعة مفردة من جملة القرآن" karşılık geldiği söylenebilir. Bu bağlamda sûrenin "müstakil âyet ya da âyet grubu" ya da Özsoy'un ifadesiyle "özgün vahiy birimi" olarak tanımlanabileceğini düşünüyoruz.<sup>5</sup>

Bu durumda şifâhî Kur'an bölümlerinin metinleşip Mushaf hâlini almasından önce "sûre" kelimesinin Kur'an vahyinin en küçük yapısal ve tematik bütünlüğe sahip sözlü birimine delalet eden bir içerikte olduğu ileri sürülebilir. Kur'an vahyinin teḥaddîye konu edildiği birçok âyette muhataplardan benzerini getirmeleri istenen sözler için "sûre" kelimesinin kullanılması bu-

4 (Bakara 2/23), (Tevbe 9/64, 86, 124, 127), (Yûnus 10/38), (Hûd 11/13), (Nûr 24/1), (Muhammed 47/20).

5 Ebû'l-Kâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, nşr. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut/Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1991), 434.; Abdulhamit Birışık, "Sûre", TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yay., 2009), 37/538.; Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 163.

nunla ilişkili olsa gerektir.<sup>6</sup> Kur'an kelimesinin hem tekil (okunan vahiylerin müstakil her bir bölümü/parçası) hem de çoğul (okunan vahiylerin tümü) anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Bu durumda sûrenin Kur'an'ın tekil anlamıyla yakın bir kullanım alanına sahip olduğu değerlendirilebilir. Nüzul döneminde Kur'an'ın geneli ve kendi içinde bütünlüğe sahip bölümleri için kullanılan diğer terim de "آيَاتٍ" (âyât)'tır. Yer yer "آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ" (âyâtun beyyinâtun) ya da "آيَاتُ اللَّهِ" (âyâtullah) nitelemeleriyle kullanılan bu terim sonraki dönemde sayısı 6236'ya tekabül eden Mushaf'taki en küçük yazılı birim anlamında kullanılmaya başlamıştır.<sup>7</sup>

Şifâhî Kur'an bölümlerinin halifeler döneminde Mushaf hâlini almasından sonraki dönemlerde yaşanan gelişmeler artık yazılı bir metin olarak görülen Kur'an bölümlerinin bugün bildiğimiz anlamda âyetlere ve sûrelere ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Buna göre Mushaf'ın en küçük metin birimi âyet en büyük metin birimi ise sûre olarak isimlendirilmektedir. Özetle, Kur'an vahyinin şifâhî formunda en küçük ve en büyük birimlerini ifade etmek için kullanılan "âyet, sûre ve Kur'an" terimlerinin sonraki dönemlerde şifâhî Kur'an bölümlerinin yazılı hâle getirilmiş formu olan Mushaf'a Kur'an, yazılı Kur'an bölümlerinin en küçük birimine âyet ve 114 bölümden her biri için sûre denmesiyle anlam değişimine uğradığı görülmektedir. Bu konu detaylı biçimde tetkik edilmeyi hak edecek genişliktedir. Burada üzerinde durduğumuz mesele tarihlendirme olduğundan detaylara başka bir çalışmada değinmenin daha faydalı olacağı kanaatini taşıyoruz.

Son dönemde ortaya çıkan sûrelerin nüzul sıralamasını esas alan tefsirleri istisna tutacak olursak tefsir geleneğinde takip edilen hâkim üslubun 114 sûrenin Mushaf'taki tertibini esas alan doğrusal ve parçacı yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre Mushaf'taki 114 sûrenin her biri bütün olarak kabul edilmekte ve genellikle Fâtiha sûresinin ilk âyetinden Nâs sûresinin son âyetine kadar doğrusal bir periyotta âyetler tefsir edilmektedir. Nüzul sıralamasına göre yapılan tefsirler de sûrelerin bütün olduğu hususunda geleneksel yaklaşımlarla örtüşmektedir. Buradaki fark, sûreleri belirli bir kronolojik sırayla tefsir etmekte ortaya çıkmaktadır.<sup>8</sup> Yani iki yaklaşım arasındaki temel farklılık sûre içi âyetlerin ele alınış biçimleri değil sûreler arası tertiptir.

Tam da burada cevabı verilmesi gereken soru, mevcut kronolojik sıralamalardan bağımsız olarak Mushaf'taki sûre ayrımlarının kim tarafından, ne

6 (Hûd 11/13).

7 (Bakara 2/99, 252).

8 Kur'an sûrelerinin nüzul sıralamasına göre tefsir edildiği örnek çalışmalar için bk. 'Abdulkâdir b. Mollâ' Hüveys Seyyid Mahmûd 'Âlî Ğâzî el-'Ânî, *Beyânu'l-Me'ânî* (Dımaşk: Maţba'atu't-Teraĸĸî, 1963).; Muĸammed 'İzzet Derveze, *Tefsîru'l-Ħadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1963).; Abdurrahmân Ħabenneke el-Meydânî, *Me'âricu't-Teffekkur ve Dekâiku't-Tedebbur* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2006).

zaman ve nasıl belirlendiğidir? Başka bir deyişle muhtelif âyetlerde zikri geçen “sûre” kelimesinin nüzul döneminde delalet ettiği anlamın Mushaf’taki mevcut taksimatla birebir mutabık olup olmadığıdır. Burada Mushaf tertibinin tevkiî olup olmadığı tartışmasının detaylarına girmek istemiyoruz. Bu yüzden özetle sûrelerin tertibinde farklı tercihler bulunmakla birlikte (bir kısmının sahabenin içtihadı ile belirlendiği gibi) âyetlerin sûre içindeki yerlerinin belirlenmesinin bütünüyle tevkiî olduğu yönünde yaygın bir kabulün olduğunu söyleyebiliriz. Kaynaklarda bu kabulü destekleyen rivâyetler mevcuttur. Hz. Peygamber’in yeni bir vahiy nâzil olduğunda “Bu âyetleri falanca konunun zikredildiği sûreye ekleyin” mealinde bir ifade kullandığına dair yapılan nakiller bu kabıldendir.<sup>9</sup> Bu ve benzeri rivâyetler, tetkik edildikçe Mushaf’ta yer alan sûrelerin ne kadarının Hz. Peygamber’in talimatıyla (tevkiî) tahdit ve tertip edildiği hususunda kesin yargı ifadeleri kurmak pek mümkün görünmemektedir.

Tarihlendirme araştırmaları açısından önemli olan, sûrelerin hangi sıralamayla ele alınacağından ziyade bir iç bütünlüğe sahip olup olmadıklarının tespit edilmesidir. Dolayısıyla sûrelerin neye göre sıralanacağı (Mushaf tertibi ya da nüzul sıralaması) tarihlendirme araştırmaları açısından çok belirleyici bir role sahip değildir. Sorumuza tekrar dönecek olursak kanaatimizce “sûre” kelimesi Mushaf’ın ortaya çıkmasından sonra bazı anlam kayıplarına uğramıştır. Bunun temelinde şifâhî Kur’an bölümleriyle bunların tespit edilip belirli bir biçim ve tertiple yazıya geçirilmiş hâli olan Mushaf’ın özdeş görülmesi yatmaktadır. Bu tespitimizi açacak olursak: Mushaf’taki sûre taksimatıyla nüzul döneminde bu kelimenin delalet ettiği anlam, kısa sûreler olarak bilinen ve genel olarak Mekki döneme tarihlenen küçük hacimli sûrelerle büyük ölçüde uyumludur. Ancak sûrelerin hacmi ve dolayısıyla ihtiva ettiği konular çeşitlilik arz ettikçe bu uyumdan bahsetmek güçleşmekte yukarıda da işaret ettiğimiz üzere sûre kelimesinin Mushaf’ın tarihi süreçte kazandığı niteliklere paralel olarak anlam genişlemesine uğramış olma ihtimali belirmektedir.

Buradaki muhtemel durum nüzul döneminde tıpkı Mushaf’ta mevcut kısa sûrelere benzer biçimde okunan müstakil âyet ya da âyet gruplarının tarihi süreçte bugün uzun sûreler olarak bilinen bazı bölümlerin kapsamına dâhil edilmiş olmasıdır. Daha önce işaret ettiğimiz üzere Hz. Osman döneminde Mushaf yazımı ile görevlendirilen heyetin tespit ettikleri Kur’an bölümlerini yazıya geçirirken ne tür bir sıralamayı (kronolojik, tematik, içeriksel vb.) ta-

9 İlgili ifadenin Arapça aslı şu şekildedir:

[...فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ دَعَا بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُ، فَيَقُولُ: «صُغُوا هَذِهِ الْآيَاتِ فِي السُّورَةِ الَّتِي تَذُكُرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا»]

Ebû Ca‘fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Ṭaberî, *Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli ‘Â-yi’l-Ḳur‘ân*, nşr. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuḥsin et-Turkî (Riyad: Dâru Hicr, 2001), I/98.

kip ettikleri net değildir. En azından bu, Mushaf tertibinin tamamıyla tevkiî olduğunu kabul etmeyenler için geçerlidir. Buna göre nüzul döneminde sınırları belli olan şifâhî Kur'an bölümlerinden bazıları metinleşme sonrası dönemde ortaya çıkan sûre taksimatı ve dolayısıyla isimlendirmeleri sonucu kendi yapısalıklarını koruyamamış ve sınırları sonradan tayin edilen "yeni sûrelere" eklenmiştir.

Özetle burada maksadımız, bazı uzun sûrelerin bizim ilk dönemde sûre olarak isimlendirildiğini iddia ettiğimiz müstakil âyet gruplarını bünyesinde barındırıyor olma ihtimalidir. Bu da Bakara gibi bazı uzun sûrelerin onlarca müstakil âyet grubu ya da özgün vahiy birimi olarak isimlendirilebilecek "sûre"yi ihtiva ediyor olabileceğini söylemekle eş değerdir. Özellikle son dönemde farklı coğrafyalarda Mushaf'ı ve sûreleri bir bütün olarak gören ulema ve araştırmacıların sayısında hatırı sayılır bir artış olduğu gözlenmektedir.<sup>10</sup> Biz sûreleri bütün olarak görmenin her ne kadar iç bütünlüğe sahip kısa sûrelerde bir sorun teşkil etmese de özellikle farklı hadiseler üzerine farklı tarihlerde nazil olmuş/okunmuş müstakil âyet gruplarını ihtiva eden uzun sûrelerin benzer şekilde tarihlendirilmeye çalışılmasının pek isabetli olmayacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden tarihlendirme çalışmalarının sağlıklı yürütülebilmesi için Mushaf'ta hangi sayıda müstakil âyet ya da âyet grubu olduğunu tespit etmenin öncelikli konular arasında yer aldığı ifade edilebilir.

Müslüman coğrafyada ve Batı'da gerek sûreleri bir bütün olarak ele alan Muḥammed 'İzzet Derveze (ö. 1984) ve Theodor Nöldeke (ö. 1930) gerekse ilk kez tüm sûreleri pasajlara bölüp ait oldukları tarihe irca etmeyi deneyen Richard Bell (ö. 1952) ve Regis Blachere'in (ö. 1973) yazılı Kur'an bölümlerinin tarihlendirilmesine yönelik klasik siyer kaynaklarındaki kronoloji bilgisini aşan bir çalışma ortaya koyduğunu söylemek güçtür.<sup>11</sup> Sûreleri bütün gören yaklaşımda özellikle uzun sûrelerde bulunan müstakil âyet gruplarını kendi sahip olduğu iç ve dış bağlam göz önünde bulundurularak tetkik etmek güçleşmektedir. Bell'in ve Blachere'in çalışmalarındaki zaaf ise bölümlemelerin büyük

10 Sûrelerde tematik ve yapısal bütünlük arayışları hakkında detaylı bilgi için bk. Mustansir Mîr, "The Sûra as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'ân Exegesis", *Approaches to the Qur'ân*, Editörler: G. R. Hawting-'Abdu'lkader A. Shareef (London-New York: Routledge, 2013) 210-224.; Orhan Güvel, *Hâmidüddin el-Ferâhî ve Kur'an'ı Yorumlama Metodu*, Editör: Hikmet Zeyveli (İstanbul: KURAMER Yay., 2020).; Ersin Kabakçı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar* (Ankara: Fecr Yay., 2020).

11 Bk. Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally vd., *Geschichte des Qorâns, Über den Ursprung des Qorâns* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909); Richard Bell, *Introduction to the Qur'an* (Edinburg: Edinburg Üniversitesi Yayınları, 1953), *The Qur'an, Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs* (Edinburg: Edinburg Üniversitesi Yayınları, 1960); Regis Blachere, *Introduction au Coran* (Paris: Librairie Orientale et Americaine, G.P. Maisonneuve, 1947); Muḥammed 'İzzet Derveze, *Sîratu'r-Rasûl: Şuverun Muktesebetun mine'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Tahlîlât ve Dirâsât Kur'âniyye* (Kahire: Matba'atu'l-İstikâme, 1948); Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 157-160.

ölçüde iç bağlam, “içerik” ölçütüne göre yapılmasıdır. Dolayısıyla hem İslâmî kaynaklarda mevcut tarihi veriler hem de sahip oldukları iç bağlamlarından hareketle tüm müstakil âyet gruplarının sınırlarını ve nüzul kronolojisini tayin etmeyi deneyen bir çalışma -tespit edebildiğimiz kadarıyla- mevcut değildir.

Mushaf’taki yazılı Kur’an bölümlerinin tarihlendirilmesini yapabilmek için kaynaklarımızda mevcut tarihî verilerden ve dijitalleşmenin sunduğu imkânlardan faydalanmak suretiyle yeni araştırmalar yapılması gerektiği açıktır. Bu bağlamda Ömer Özsoy, üç aşamalı bir süreç önermektedir. Bunlar sırasıyla “Kur’an metninin pasajlara bölünmesi”, “Tespit edilen pasajların tarihlendirilmesi” ve “Pasajların, ait oldukları zaman dilimine irca edilerek yeniden okunması”dır.<sup>12</sup> Aşağıdaki iki başlıkta değineceğimiz üzere biz, bu üç aşamanın eş zamanlı yürütülebileceğini düşünüyoruz. Bu bölümü toparlayacak olursak Mushaf’taki yazılı Kur’an bölümlerini tarihlendirmeye yönelik çalışmaların sınırları belli müstakil âyet ya da âyet gruplarını esas alması gerektiği kanaatini taşıyoruz. Buna göre nüzul döneminde “sûre” kelimesi müstakil âyet gruplarına karşılık gelmektedir. Bunlardan bir kısmı yapısal ve tematik bütünlüğünü koruyarak kısa sûreler ya da küçük hacimli sûreler olarak bildiğimiz formda günümüze ulaşırken bazıları ise sonraki dönemde gerçekleşen yeni sûre bölümlenmelerinde diğer müstakil âyet gruplarıyla tek bir geniş sûrenin parçalarına dönüşmüştür.

Burada bir örnek vermek gerekirse Nûr sûresinin ilk bölümünde yer alan 3. âyette zina eden erkek ya da kadınların ancak zina eden ya da müşrik olan kimselerle nikahlanabileceğinden bahsedilmektedir. Kaynaklarda bu âyetin nüzülü H. 3. yılda er-Recîc Vakası’nda vefat eden Merşed b. Ebî Merşed (ö. 3/625) isimli sahâbînin Mekke’de yaşayan ‘Unâk isimli flama (râye) sahibi bir kadınla evlenmek istemesiyle ilişkilendirilmektedir. Merşed b. Ebî Merşed’in Mekke’ye bir grup inananı Medine’ye getirmek için gönderildiği de nakledilenler arasındadır.<sup>13</sup> Buradan hareketle ilgili âyetin en geç H. 3. yıla tarihlenebileceği ifade edilebilir. Sûrenin 6-10. âyetlerinde ise mulâ‘ane hadisesi olarak bilinen eşlerden birinin diğerini zina etmekle itham etmesi ve yeterli şahit getirememesi durumunda karşılıklı lanetleşmeleri konu edilmektedir. Mulâ‘ane hadisesinin H. 9. yıldaki Tebûk Gazvesi’nden sonra vuku bulduğu birçok kaynak tarafından teyit edilmektedir.<sup>14</sup> Son olarak sûrenin 11. âyetinden sonra Hz. ‘Âişe’ye atılan zina iftirasının konu edildiği İfk Olayı’yla ilişkili âyetler örnek verilebilir. Bu olayın da H. 4 ya da H. 5. yılda

12 Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, 163-164.

13 Suleymân b. el-Eş‘aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. ‘Adil Muḥammed, ‘Ammâr ‘Abbâs (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2015), IV/108.

14 Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Sa‘d b. Menî‘, *eṭ-Ṭabakât*, nşr. ‘Alî Muḥammed ‘Omer (Kahire: Mekketetu’l-Ḥancî, 2001), IV/294.



Benû Lihyân ya da Benu Mustalîk Gazvesi'yle ilişkilendirildiği bilinmektedir.<sup>15</sup> Örnekler çoğaltılabilir.

Burada görüldüğü üzere tematik olarak ilişkilendirilebilecek olsa da farklı zamanlarda ve farklı hadiselerle ilişkili nâzil olan âyetler, tek bir uzun sûrede bir kronoloji de gözetilmeden sıralanmaktadır. Bu âyet ya da âyet gruplarının ilişkili oldukları tarihi olgular dikkate alındığında bunları bir bütünün parçaları olarak okumanın pek isabetli olmayacağı açıktır. En azından farklı zaman aralıklarına tarihlenecek bölümler ihtiva eden bu türden sûreleri bu yönlerini görmezden gelerek ve yapısal bir bütünlüğü olduğu kabulüne dayanarak tarihlendirmenin başka bir deyişle belirli bir tarih aralığına yerleştirmenin imkân dâhilinde olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Nûr sûresinden verdiğimiz örneklerde görüleceği üzere uzun sûrelerin yapısal ve tematik özellikleri tetkik edildiğinde bunların bir bütün olarak okunmaya müsait yapıda olmadığı görülmektedir. Öte yandan mevcut 114 sûrenin ne kadarının bir bütünlüğe sahip olup olmadığını değerlendirmek için, Mushaf'taki müstakil âyet gruplarının sınırlarının belirlenmesi ve tarihlendirilmesi üzerine yürütülen çalışmaların belirli bir olgunluğa erişmesini beklemenin daha ihtiyatlı bir tutum olacağına şüphe yoktur.

## 1.2. Tefsir Araştırmalarını Tefsir Literatürüyle Sınırlı Bir Alan Olarak Görme

Mushaf'taki yazılı Kur'an bölümlerini tarihlendirmenin ilgili bölümleri tefsir etmekle eş değer olduğunu ifade etmiştik. Yukarıda "sûre" kelimesinin, nüzul döneminde müstakil âyet gruplarına karşılık geldiği yönündeki iddiamızdan bağımsız olarak bir Kur'an bölümünü tefsir etmek, ilgili bölüm hakkında kaynaklarda mevcut tarihi malzemeyi tespit ettikten sonra analiz ve senteze tabi tutmayı gerekli kılar. En azından yapılan çalışmanın bilimsel bir nitelik kazanması için bu zaruridir.

Temel İslam Bilimleri kapsamına giren Tefsir, Hadis, Siyer-i Nebî, İslam Tarihi vd. disiplinlerde yürütülen araştırmalarda İslâmî literatürün kaynak olarak kullanımında bazı problemler olduğu görülmektedir. Bunların başında her disiplinin kendine ait gördüğü kaynakları öncelemesi ve zorunlu görmedikçe başka kaynaklara başvurmadan imtina etmesi gelmektedir. Oysaki yazılı Kur'an bölümleri ve Hz. Peygamber'in hayat hikâyesi hakkında bilgi ihtiva eden tarihî veriler İslâmî kaynaklara dağılmış durumdadır. Dolayısıyla örneğin söz konusu olan bir Kur'an bölümünü tarihlendirmekse bu tespiti yapabilmek için ilgili Kur'an bölümüyle ilişkili tüm tarihî malzemeyi ilgili eserlerden bulup çıkarmak öncelikli yapılması gereken çalışmalardan biri olmalıdır.

15 Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yay., 2000), 21/507-509.; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: KURAMER Yay., 2018), 542-544.

Günümüzde bazı tefsir vd. Temel İslam Bilimleri kapsamına giren disiplinlerde yürütülen araştırmalarda bu hususa dikkat edilmediği, konu hakkında kapsamlı bir tarama yapılmadığı için de ulaşılan neticelerin eksik ya da yanlış tespitlerle malul olduğu görülmektedir. Bu konunun çözümü için özellikle Tefsir, Hadis ve Siyer-i Nebî gibi disiplinlerin ortak yönlerine odaklanılmalıdır. Bundan kastımız, bilimsel kriterlere uygun biçimde Hz. Peygamber'in hayat hikâyesinin ortaya çıkarılmasının bu üç disiplinin de odak noktasını oluşturmasıdır.

Tefsir tarihi ve hadis tarihi gibi bu disiplinlerin tarihi üzerine yapılacak çalışmalar için aynı şeyi söylemek güçtür. Ancak söz konusu olan İslâmî Metinler'in (Mushaf ve Mushaf dışında kalan tüm rivâyetler) tetkiki ise bu disiplinleri birbirinden ayırmak, birini diğerinden daha öncelikli telakki etmek anlamını yitirmektedir. Burada İslâmî Metinler'in hangi usulle tetkik edileceğine dair metod arayışlarının güncelliğini koruduğu söylenebilir. Bu eksikliğe Mushaf'taki yazılı Kur'an bölümlerinin taksim edilmesi ve tarihlendirilmesi konusunda yapılan çalışmalarda da rastlanmaktadır. Bu bağlamda İslâmî kaynaklarda mevcut verilerin tamamı tüketilmeden nihayete erdirilen Kur'an araştırmalarında kaynak kullanımı ve tespit edilen verilerin analizinde bilimsel bir metottan mahrum oluşun izlerine rastlamak hiç de az rastlanır bir durum değildir.

Örneğin bir siyer konusu olarak görülen "nesî" tarihlendirme çalışmaları için özellikle üzerinde durulması gereken bir meseledir. Arap kültüründe İslam öncesi ve sonrasında kullanılan takvim hakkında bilgi sahibi olmak, dönemin olaylarını tarihlendirebilmek için hayati öneme sahiptir. Ancak bu konu siyer disiplinine ait görülüp hakkında yeterli bilgi sahibi olunmadığı müddetçe özellikle Hz. Peygamber'in hayatındaki önemli olayları dolayısıyla da ilgili olaylarla ilişkili Kur'an bölümlerini tarihlendirmek en azından bunları belirli bir tarih aralığına yerleştirmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla tarihlendirme çalışmaları Tefsir, Hadis ve Siyer-i Nebî kaynakları başta olmak üzere İslâmî kaynaklara bir bütün olarak bakmayı gerekli kılmaktadır.

### **1.3. Dijitalleşmenin İmkânlarından ve Yeni Metod Önerilerinden Yeterince İstifade Edememe**

Dijitalleşmenin sunduğu imkânların 2000'li yılların başından itibaren baş döndürücü bir hızla artıyor olması, İslâmî araştırmalarda devrimsel bir değişime sahne olmuştur. İslâmî kaynaklara erişimin, önceki asırlara nazaran hayal dahi edilemeyecek biçimde kullanıma açılmasıyla sonuçlanan bu gelişmeyle birlikte artık binlerce cilt esere dijital kütüphaneler vasıtasıyla ulaşabilmektedir. Bu durumun tarihlendirme çalışmaları başta olmak üzere birçok

araştırmanın hızını ve muhteva zenginliğini artıracığında şüphe yoktur.

Dijitalleşmenin hız kazanmasına paralel olarak İslâmî araştırmalarda yeni metot önerileri ortaya çıkmıştır. el-Mektebetü'ş-Şâmile örneğinde görüleceği üzere dijital kütüphanelerin çok sayıda kaynağa doğrudan erişim ve muhtevalarında tarama yapmaya imkân tanınması haddizatında İslâmî araştırmaların niteliğini artıran bir unsurdur. Ancak bunun söz konusu kaynaklardaki tarihî verilerin hangi usulle analiz ve sentez edileceğine dair bir metoda sahip olunmadıkça tek başına yeterli olmayacağı açıktır.

Son dönemde gerek Mushaf'taki yazılı Kur'an âyetlerinin gerekse genel siyer olaylarının tarihlendirilmesinde uygulanabilecek metot önerilerinden biri Bütünsel Yaklaşım'dır. Mehmet Apaydın tarafından ortaya koyulan bu metot tüm İslâmî Metinler'in bilimsel bir perspektifle tetkik edilebileceği bir vizyon sunma iddiasındadır. Apaydın tarafından geliştirilen ve KURAMER Pro adını taşıyan bir dijital kütüphane programı tarafından desteklenen Bütünsel Yaklaşım; Tefsir, Hadis ve Siyer-i Nebî araştırmalarının tek bir çatı altında yürütülmesini önermektedir. İslâmî Metinler'in tetkiki üzerine yapılan çalışmaları doğrudan etkileme potansiyeline sahip bu metot önerisi tarihlendirme çalışmaları açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Bir çalışmanın hangi disiplin altında yürütüldüğünden bağımsız olarak Bütünsel Yaklaşım tetkik edilen bir hadise hakkında öncelikli olarak beş öğenin ortaya çıkarılmasını önermektedir. Bunlar Eylem, Zaman, Mekân, Nesne ve Grup öğeleridir.<sup>16</sup> Burada metodun detaylarına girmek imkân dâhilinde değildir. Bunun için Apaydın'ın ilgili eserine bakılabilir. Ancak burada Bütünsel Yaklaşım'ın tarihlendirme çalışmaları açısından önemine dair birkaç önemli noktaya temas etmek faydalı olacaktır.

Apaydın'ın Bütünsel Yaklaşım'la incelediği örneklerle dair çeşitli makaleleri ve *Siyer Kronolojisi* adında hacimli bir eseri mevcuttur. *Siyer Kronolojisi* adlı eserinde çok sayıda âyet ve âyet grubunun tarihlendirilmesine dair örneğe yer veren Apaydın'ın siyer olaylarını tarihlendirmeye yönelik çalışmaları nesî' uygulamasını incelediği ilk eseri *Resulullah'ın Günlüğü*'ne (1995) kadar uzanmaktadır.<sup>17</sup>

Bu metotla yapılan tetkiklerde temel hedef, imkânların elverdiği ölçüde incelenen vakanın tarihsel gerçekliğine en yakın tasvirini ortaya koymaktır. Bu tasvirin sağlıklı biçimde ortaya koyulabilmesi için de araştırmaya konu olan metnin ilişkili olduğu vakanın tespit edilmesi gerekmektedir. İncelemeye konu olan metin -bir Kur'an âyeti, bir rivâyet ya da bir siyer anlatısı ol-

16 Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: KURAMER Yay., 2018), 29.

17 Bk. Mehmet Apaydın, *Resulullah'ın Günlüğü* (İstanbul: İnsan Yay., 1995).; *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: KURAMER Yay., 2018).

sun fark etmez- öncelikle ilgili metnin ilişkili olduğu tarihi bir vakanın tespit edilip edilemediğine bakılmakta, eğer tespit edilebilme imkânı varsa olayla ilişkili Eylem, Zaman, Mekân, Nesne ve Grup öğeleri ortaya çıkarılarak tarihî bağlamı yeniden inşa edilmeye çalışılmaktadır.

Burada incelenen metinle ilişkili bir vakanın tespit edilip ortaya çıkarılması Bütünsel Yaklaşım'da Kurgu<sup>18</sup> terimiyle karşılanmaktadır. Bu bağlamda bir metnin tetkiki Kurgu aşamasına geçemiyorsa önerilen şey yeni bir bilgiye ulaşıncaya değin Tevaakkuf etmek diğer bir ifadeyle çalışmayı neticelendirmeden askıya almak, mesele hakkında kanaat serdetmekten sakınmaktır.<sup>19</sup>

Dikkat edilirse yukarıdaki beş öge arasında yer alan Zaman ögesi doğrudan Mushaf'taki yazılı Kur'an bölümlerinin tarihlendirilmesiyle ilişkilidir. Bütünsel Yaklaşım'la yapılan bir araştırmada verilerin sunduğu imkâna göre tarihî hadiseler, bazen gün gün bazen de belirli hafta, ay veya yıl aralıklarına yerleştirilerek tarihlendirilmeye çalışılmaktadır. Tarihlendirmesi yapılan Kur'an âyetleri ya da siyer olaylarının sayısı arttıkça diğerlerini tespit edip ortaya çıkarmak da o derece kolaylaşmaktadır. Bundan dolayı Bütünsel Yaklaşım özellikle Kur'an âyetlerinin tarihlendirilmesi ve nüzul bağlamlarının ortaya çıkarılmasında istifade edilebilecek yönleri sahiptir.

İslâmî Metinler'in anlaşılmasında yeni yollar öneren gerek Bütünsel Yaklaşım gerekse diğer metod önerileri hakkında bilgi sahibi olmak ve ne derece uygulanmaya kâbil olduklarına dair örnek çalışmalar yapmanın yazılı Kur'an bölümlerini tarihlendirme çalışmalarına katkıda bulunacağı muhakkaktır. Bu nedenle dijitalleşme alanındaki gelişmeler ve yeni metod önerileri yakından takip edilmeli ve İslâmî araştırmaların gelişimine ivme kazandıracak yönlerinin azami düzeyde kullanılmasına özen gösterilmelidir. Bunun İslâmî araştırmaların hem hızını hem de niteliğini artıracığında şüphe yoktur.

### Sonuç

Şifâhî Kur'an bölümlerinin metinleştirilmesi ve bu metinlerin ait oldukları tarihî hadiselerle ilişkisinin ortaya koyulması için sahabe döneminden itibaren yoğun bir teşrikkimesâi yürütülmüştür. Ancak bu çalışmaların tüm Kur'an bölümlerini kapsayan kronolojik bir tasvir sunduğunu söylemek zordur. Bunun farklı nedenleri mevcuttur. Ancak bunların başında gelenekte tüm Kur'an bölümlerinin kapsamlı bir kronolojisini çıkarmaya ihtiyaç duyulmamasının yer aldığı söylenebilir. Kaynaklarda her ne kadar Mushaf'ta mevcut sûrelerin nüzul sıralamalarına dair listelere yer verilse de bunların günümüzde sahip olduğumuz paradigma ve imkânlar göz önünde bulun-

18 Burada Kurgu terimi fiction değil construction (İnşâ) anlamında kullanılmaktadır.

19 Mehmet Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 181.

durulduğunda tatmin edici bir çerçeve sunma hususunda yetersiz olduğu görülmektedir.

Bundan kastımız, geçmiş ulemeden farklı olarak İslâmî Metinler'e artık bilimsel bilgi üretmek maksadıyla yaklaşıyor olmamız ve kaynaklara erişim ve veri toplama imkânı açısından onlardan daha avantajlı bir konumda bulunmamızdır. Bu bize geçmişten tevarüs eden zengin miras üzerine yeni ortaya çıkan duruma göre hareket etme sorumluluğu yüklemektedir. Dolayısıyla söz konusu olan İslâmî Metinler'in bilimsel bir perspektifle tetkik edilmesiyle mevzuları ulemanın getirdiği yerden itibaren devralma ve geliştirme mükellefiyetimiz bulunmaktadır.

Mushaf'ta yazılı Kur'an bölümlerinin tarihlendirilmesinde mevcut sûre bölümleri yerine tespit edilebilen âyet gruplarının esas alınması gerektiği yönündeki tespitimiz, mevcut sûre bölümleri üzerinden özellikle uzun sûreleri bir bütün olarak görüp nüzul listeleri üzerinden tarihlendirmeye girişmekten daha sağlıklı neticeler verme potansiyeline sahip görünmektedir. "Sûre" kelimesinin zaman içerisinde anlam değişimine uğramış olabileceği iddiamızdan bağımsız olarak ele alınsa dahi Mushaf'taki yapısal ve tematik bütünlüğe sahip bölümlerin (âyet ve âyet grupları) tespit edilmesi maksadın hasıl olması için yeterli olacaktır.

Tefsir geleneğinde özellikle uzun hacimli sûrelerin birbirinden farklı tarih aralıklarında vuku bulan hadiseler hakkında nazil olan âyet ya da âyet gruplarını ihtiva ettiği bilinmektedir. Ancak geçmişte ve özellikle son dönemde âyet ve sûreler arası nazmı/tenâsübü tespit etme ve konulu tefsir cihetinden inceleme gibi maksatlarla tefsir araştırmalarında sûreleri bir bütün olarak ele alan yaklaşımların ivme kazandığı gözlenmektedir. Bu da uzun sûrelerde kendi içinde bütünlüğe sahip daha küçük hacimli bölümlerin tarihlendirilmesini büyük ölçüde güçleştirmektedir.

Mushaf'taki bölümlerin ulemanın üzerinde karar kıldığı biçimiyle 114 müstakil sûre ve 6236 âyetten müteşekkil görmenin haddizatında bir sorun teşkil etmediği değerlendirilebilir. Ancak söz konusu olan Mushaf'taki tüm yazılı Kur'an bölümlerinin "tarihî belge" olarak tetkik edilmesi ve dolayısıyla tarihlendirilmesiyle ihtiyaç duyulduğu ölçüde kendi içinde bütünlüğe sahip olanları, diğerlerinden ayırıp tetkik etmenin çalışmaların hızını ve niteliğini artıracığında şüphe yoktur. Bu hususta dijitalleşmenin ve İslâmî Metinler'in bilimsel perspektifle tetkik edilmesini öngören yeni metot önerilerinden azami derecede faydalanılması zaman kayıplarını önleyeceği gibi birçok eksik ya da yanlış tespitin tekmil ve tashih edilmesine de hizmet edecektir.

**Kaynakça**

- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: KURAMER Yay., 2018.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzul Süreci*. çev. Yasin Demirkıran, Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yay., 1998.
- Birişik, Abdulhamit. "Sûre". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 2009.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. nşr. 'Adil Muḥammed, 'Ammâr 'Abbâs Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Fayda, Mustafa. "İfk Hadisesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 2000.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muḥammed er-Râğıb. *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. nşr. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut/Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1991.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî'. *eṭ-Ṭabaḳât*. nşr. 'Alî Muḥammed 'Omer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin eṭ-Turkî. Riyad: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: OTTO Yay., 2015.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

OSMANLI CEZA KANUNLARINDA RÜŞVET SUÇU VE FIKHÎ ANALİZİ

THE CRIME OF BRIBERY IN THE OTTOMAN PENAL CODE AND ITS FIOHICAL ANALYSIS

MUHAMMED EMİN KIZILAY

Dr. Öğretim Üyesi, Bandırma Onyedü Eylül Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku, ORCID ID: 0000-0002-2082-0597, e-mail: eminkizilayzade@hotmail.com

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** Türkçe / Turkish

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Ocak 2024 / 01 January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 25 Şubat 2024 / 25 February 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024 / Spring 2024

**Cilt / Volume:** 19, **Sayı / Issue:** 1

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/pub/islamiilimler>

## Öz

İslam'ın önem atfederek korunmasını istediği birtakım değerler vardır. Bu koruma şahsi bir görevden çok kamu otoritesine ait bir ödevdir. Zira bu değerleri hedef alan suçlara yönelik yaptırımları uygulama, bazı durumlarda yeni yaptırımlar vazetme yetkisi kamu otoritesine aittir. Dolayısıyla kamu otoritesinin adil ve güvenilir bir şekilde işlemesi gerekmektedir. Otoriteye karşı güveni ve adalet hissini zedeleyen en büyük suçlardan biri rüşvettir. Tanzimat Dönemi'nde rüşvetle mücadelede kanunlaştırılmaya gidilmiş, rüşvet suçuyla ilgili çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Çalışmada Tanzimat Dönemi kanunlarında rüşvet suçuyla ilgili düzenlemeler kronolojik ve mukayeseli şekilde incelenmiştir. Öncesinde ise Osmanlı'da resmî mezhep hüviyetindeki Hanefîlik açısından rüşvet suçu ele alınmıştır. Böylelikle Hanefî fıkhdan son Osmanlı ceza kanununa kadar geçen süreçte rüşvet suçuna dair düzenlemelerde meydana gelen değişiklikler izlenmiştir. Sonuç itibarıyla zamanla kanun metinlerindeki fikhî terimlerin ortadan kalktığı, Batı kanun sistematiğine uygun daha teknik, kısa ve açık ifadelere yer verildiği görülmüştür. Ayrıca rüşvet suçuyla alakalı kısa sürede birden çok ve sık aralıklarla düzenlemeler yapılması rüşvetin ne denli yaygınlaştığını ve bu suçla mücadelenin ne denli zor olduğunu göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Osmanlı Hukuku, Tanzimat, Rüşvet Suçu, Ceza.

## Abstract

There are some values to which Islam attaches importance. Islam wants these values to be protected. This protection is a duty of the public authority. Because the public authority has the power to impose sanctions against offences targeting these values and, in some cases, to impose new sanctions, the public authority must function fairly and reliably. Bribery is one of the biggest offences undermining trust in authority and the sense of justice. During the Tanzimat Period, legalisation was introduced in the fight against bribery. Various regulations were made regarding the offence of bribery. In this study, the regulations related to the crime of bribery in the laws of the Tanzimat Period are examined chronologically and comparatively. Before that, the bribery offence was examined in terms of Hanafi jurisprudence, which was the official madhhab in the Ottoman Empire. In this way, the changes in the regulations on the offence of bribery from Hanafi fiqh to the last Ottoman penal code are traced. As a result, it was observed that the fiqh terms in the legal texts disappeared over time. Following Western legal systematics, more technical, short, and clear expressions were used. In addition, the fact that there were multiple and frequent regulations on the offence of bribery in a short time showed how widespread bribery had become and how difficult it was to combat this crime.

**Keywords:** Islamic Law, Ottoman Law, Tanzimat, Bribery Offence, Punishment.



## Giriş

Cezaların vazedilme sebeplerinden biri suçun yöneldiği hukuki değeri korumaktır. İslam'da bizzat naslarla belirlenen ve beşerî müdahaleye kapalı olan had cezaları, İslam'ın koruma altına aldığı can, mal, din, ırz ve akla yönelik suçların karşılığıdır. Bu suçların tespiti, faillerinin yargılanması, cezaların adalet dairesinde verilmesi ise kamu otoritesinin görevidir. Kamu otoritesinin bu görevi, nazari olarak vazolunan hukuki değerlerin korunmasında yönetimin önemli bir yere sahip olduğunun göstergesidir. Nazari ilke ve normlar her ne kadar tutarlı, kavi ve makul olsa da kamu otoritesinin onları uygulamadaki zafiyeti hak ve adalete hanel getirecektir. Yönetimin adalet dairesinde hareket etmesi, şeriatın koruduğu en temel hukuki değerlerden biridir. Yönetimin adalet sıfatına hanel getirecek fiilleri, şeriatın koruma altına aldığı hukuki değerlerin çiğnenmesine sebep olur. Bu fiillerin en ağırlarından biri de rüşvettir. İslam tarihinin birçok evresinde karşımıza çıkan rüşvet ile mücadele Hz. Peygamber dönemine kadar dayanmaktadır. Asrı saadette rüşvete örnek gösterilebilecek bazı hadiseler yaşanmış ve Hz. Peygamber bu fiili kesin bir şekilde yasaklamıştır. Hatta son dönem Osmanlı kanunlarına kadar rüşvet alanı tanımlamak için kullanılan *mürteşî*,<sup>1</sup> rüşvet veren için kullanılan *râşî* ve ikisine aracılık eden kişiler için kullanılan *râiş*<sup>2</sup> kelimeleri Hz. Peygamber'in ifadelerinden hareketle hukuk diline girmiştir.<sup>3</sup>

Rüşvet suçu yönetime duyulan güven duygusunu, yönetimin adaletle hükmetme kabiliyetini, disiplin ve nizamın tesisini hedef almaktadır. Bu nedenle amelî hükümleri konu edinen fıkıh kitaplarında doğrudan yargı ve idari yönetici konumundaki kadılar üzerinden ele alınmıştır. Zira yönetim, adaleti tesis etme görevini yargı ve adliye teşkilatı üzerinden gerçekleştirir. Rüşvet suçunun burada işlenmesi daha tehlikeli sonuçlara yol açacak, diğer yönetim kademelerindeki rüşvetle mücadeleyi de imkânsız hâle getirecektir. Ayrıca İslam'ın önem atfettiği değerleri koruma görevini hakimlere yüklemesi de adli rüşveti daha nazik hâle getirmektedir.<sup>4</sup>

Rüşvet ile ilgili hükümlere klasik fıkıh eserlerinde ve yöneticilere tavsiyelerin verildiği siyâsetnâme<sup>5</sup> türü eserlerde rastlanmaktadır. 19. yüzyılda

- 1 Türkzâde Ziyaeddin, *Mükemmel İstilâhât-ı Kavânîn yahut Malumat-ı Kanuniyye-i Hulasası* (Dersaadet, y.y., 1313), 268.
- 2 Hüseyin Galip, *Kamus-ı Hukuk* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305), 126; Türkzâde Ziyaeddin, *İstilâhât-ı Kavânîn*, 145.
- 3 Zeynüddin İbn Nüceym, *Resâilü İbn Nüceym el-İktisadiyye*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 1999), 199.
- 4 Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 142.
- 5 Coşkun Yılmaz, "Siyâsetnâme (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/307.

ise Osmanlı'da devletin mücadele ettiği en önemli konulardan biri rüşvet olmuştur. Bunun en açık göstergesi Tanzimat'ın ilanı ile birlikte genel bir ceza kanunu yapılması kararlaştırılmışken konunun aciliyet ve önemine binaen bu kanundan önce rüşvetle ilgili müstakil iki kanun metni hazırlanarak yürürlüğe sokulmasıdır.<sup>6</sup> Hatta doğrudan *Gülhane Hattı Hümmâyînu*'nda dinen haram olan ve yönetimi zaafa uğratan sebeplerin en büyüğü rüşvetin ortadan kalkması için kanunlar yapılması gerektiği özellikle vurgulanmıştır.<sup>7</sup> 1838 yılında adliye görevlileri ve diğer memurlarla ilgili iki kanun yürürlüğe girmiş, 1840 yılında ise kapsamlı bir ceza kanunu hazırlanmıştır. 1851 ve 1858 yıllarında yeni ceza kanunları yapılmıştır. Son ceza kanunu rüşvetle ilgili maddeleri bazı değişikliklere uğratarak Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilişine kadar yürürlükte kalmıştır. Cumhuriyet Dönemi ceza kanunlarında da rüşvetle ilgili düzenlemeler yer almıştır. Lakin konuyu sınırlandırabilmek adına çalışmada son dönem Osmanlı kanunlarında rüşvet suçu ele alınacak ve Osmanlı'nın resmî mezhebi hüviyetindeki Hanefî fıkhı üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

İslam hukukunda rüşvet ile ilgili müstakil olarak Mehmet Ümitli'ye ait "İslam Hukukunda Rüşvet Suçu ve Hukuki Sonuçları" isimli yüksek lisans çalışmasını zikredebiliriz. Yazar rüşvet suçunu TCK ile mukayeseli olarak ele almıştır.<sup>8</sup> Bir diğer çalışma Saffet Köse'ye ait "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası" başlıklı makaledir. Yazar makalesinde rüşvetin etimolojik kökenini, insanlık tarihindeki ve özellikle İslam hukuk literatüründeki yerini detaylıca ele almıştır.<sup>9</sup> Osmanlı ceza hukukunda rüşvetle ilgili en kapsamlı çalışma ise Ahmet Mumcu'ya ait Osmanlı Devleti'nde Rüşvet (Özellikle Adli Rüşvet) isimli kitaptır. Yazar insanlık tarihinde rüşvetin yerini, Osmanlı özelinde rüşvet ve rüşvetle mücadele yöntemlerini incelemiştir.<sup>10</sup> Yüksel Çelik ise rüşvet olgusunu Tanzimat Dönemi özelinde ele almış ve hediye ile ilişkisi üzerinden incelemiştir.<sup>11</sup> Görüldüğü kadarıyla çalışmalarda Tanzimat sonrası rüşvetle ilgili kanun ve kanun maddeleri ele alınmışsa da *Ceza Kanunnâme-i*

6 Musa Çadircı, "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli Tarîk-i İlmiyye'ye Dâ'ir Ceza Kânunnamesi", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 14/25 (1981), 142; Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010).

7 "...Şer'an menfûr olup harâbiyet-i mülkûn sebep-i a'zamı olan rüşvet madde-i kerîhesinin fîmâ b'ad 'adem-i vukû'u maddesinin dahî bir kanûn-ı kavî ile te'kîdine bakılsun" *Düstûr*, I. Tertip, Matbaâ-i Âmire 1289, I/7.

8 Mehmet Ümitli, *İslam Hukukunda Rüşvet Suçu ve Hukuki Sonuçları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

9 Köse, "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası".

10 Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet (Özellikle Adli Rüşvet)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969).

11 Yüksel Çelik, "Tanzimat Devrinde Rüşvet-Hediye İkilemi ve Bu Alandaki Yolsuzlukları Önleme Çabaları", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 15 (2006), 26-64.

*Hümâyûnu'*'nun 1911 tarihli tadil metnine değinilmemiştir. Ayrıca bunların fıkhî tahlilleri yapılmamıştır. Çalışmada bu boşluğu kapatmak adına Tanzimat sonrası kanun metinlerinde rüşvetle ilgili düzenlemeler kronolojik ve mukayeseli olarak ele alınacaktır. Fıkhî analizlerini yapabilmek adına öncelikle Osmanlı'nın resmî mezhebi Hanefî fıkhı açısından konu ele alınacaktır. Ayrıca konuyu sınırlandırabilmek adına rüşvet ile alakalı modern ceza hukuku ve TCK düzenlemeleri dışarıda bırakılmıştır. Rüşvetin günümüz Türk ceza öğretisi, Tanzimat kanunları ve nihayet İslam hukukuyla mukayeseli olarak ele alınması başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

### 1. Fıkhî Açından Rüşvet

Fıkhî açıdan rüşvet, “özel hukuk alanına giren ilişkilerde bile olsa herhangi bir vazifenin ifası karşılığında elde edilen” menfaat şeklinde tanımlanmıştır.<sup>12</sup> Tanımda görüldüğü üzere rüşvetin anlam çerçevesi sadece ceza hukukuyla sınırlı değildir. Örneğin ric'î talakın gerçekleşmesinden sonra geri dönsün diye kadının, kocasına teklif ettiği ücret rüşvet olarak adlandırılmaktadır.<sup>13</sup> Ceza hukukunun alanına giren rüşvet ise ifa edilen vazifenin kamu görevi olmasıdır. Her iki anlamda da rüşvet haksız bir kazançtır ve haramdır.<sup>14</sup> Ayrıca rüşvet mukabilinde elde edilen şeyin para olması şart değildir. Maddi-manevi herhangi bir menfaat rüşvet olarak değerlendirilir.<sup>15</sup>

Ceza hukukuna konu olan rüşvet, klasik eserlerin Edebü'l-Kâdî kısımlarında tartışılmıştır. Bu başlık altında özellikle kadınların hediye almalarıyla ilgili detaylı açıklamalara yer verilmiştir. Hediye ve rüşvet arasındaki fark ise tarafsızlığa hanel getirecek şüphe ile ayrıştırılmaya çalışılmıştır. Hediye veren kişinin kadının yakını olması, hediye verme esnasında devam etmekte olan bir kovuşturma veya davasının olması, kadı ile yakını arasındaki hediyeleşmenin kadılık görevinden öncesine dayanıp dayanmaması gibi faktörler bu şüphenin tespitinde kullanılmıştır. Kadının tarafsızlığına şüphe düşürecek hediyenin ise beytülmale yani devlete ait olduğu kabul edilmiştir.<sup>16</sup> Rüşvet ile alakalı kadı için geçerli olan kurallar diğer kamu çalışanları için de geçerli kabul edilmiştir.<sup>17</sup>

Görüldüğü üzere rüşvet ve hediye arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu sebeple fukahâ helal dairedeki hediyenin rüşvete dönüşme ihtima-

12 Köse, “İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası”, 140.

13 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/333.

14 Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 6/476.

15 Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet*, 13.

16 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/9-10; İbn Nüceym, *Resâilü İbn Nüceym*, 200.

17 Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm* (İstanbul: Matbaatü Ebü'z-Ziya, 1330), 4/677.

li üzerinde özenle durmuştur. Zira bizzat Hz. Peygamber rüşvet anlamına gelebilecek her türlü hediye kabulünü yasaklamıştır. Bir kimsenin önceden aralarında hediyeleşme gerçekleşmeyen veya aralarında yakınlık bulunmayan bir kamu görevlisine hediye vermesinin, ileriye dönük potansiyel bir haksızlığın doğmasına zemin hazırlayacağı kabul edilmektedir.<sup>18</sup> Dolayısıyla hediye almak mendup olmasına rağmen kadı, vali gibi kamu çalışanlarının önceden hediye almadığı kişilerden veya akrabası olmayanlardan hediye alması rüşvet sayılmış, bundan uzak durmaları istenmiştir. Klasik eserlerde “hediye kapıdan girince emanetin (güvenilirlik) pencereden çıkacağı” ifade edilmiştir.<sup>19</sup> Hediye, verene karşı bir üflet ve muhabbetin oluşmasına, bu da kamu görevlisinin tarafsız davranmamasına, nihayetinde halk nezdinde töhmet altında kalmasına ve güvenilirliğinin yok olmasına sebep olacaktır.<sup>20</sup>

Sonuç olarak hediye ve rüşvet arasındaki ayrım her iki tarafın menfaat beklentisinde olup olmamasında ortaya çıkmaktadır. Zira kamu görevlisi görevi gereği yapması gereken iş için menfaat elde edebileceği gibi haksız bir talebi yerine getirerek de menfaat elde edebilir. Bu son durumda her iki taraf haksız bir menfaat elde etmektedir.<sup>21</sup> Akrabası olmayan ve önceden hediye alışverişinde bulunmadığı bir kamu görevlisine hediye vermek, geleceğe yönelik bir menfaat temininin göstergesi kabul edilir. Örneğin Ebû Hüreyre’ye verdiği bir görev sonrasında elinde bir malla geldiğini gören Hz. Ömer, bunun hediye olduğunu öğrendiğinde Ebû Hüreyre’yi sert bir dille uyarılmış ve “evinde otursaydın bu hediye sana gelir miydi” diye sormuş, elindeki malı alarak beytülmale koymuştur.<sup>22</sup> Buradan da anlaşıldığı üzere Ebû Hüreyre’nin amacı aksi olsa da hediye verenlerin gayesi bir menfaat elde etmektir.

Rüşvet suçunun tespiti hâlinde birtakım hukuki sonuçlar doğmaktadır. Bunlardan ilki suça mukabil verilecek cezadır. Rüşvet suçu, tazir gerektiren suçlardan olduğu için kamu otoritesi siyaset yetkisi kapsamında suçun faillerine hapis, dayak ve teşhir gibi birbirinden farklı cezalar verebilir ve bu cezaları dönem ve şartlara göre değiştirebilir.<sup>23</sup> Rüşvetin, alana mahsus birtakım

18 Köse, “İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası”, 156-157.

19 “إذا دخلت الهدية من الباب خرجت الأمانة من الكوة” Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûf* (Beyrut: Dârü’l-Marife, 1993), 16/82; Zeynüddin İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik (Tekmilâtü Tûrî ve Minhatü’l-hâlik ile Birlikte)* (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 6/305.

20 Ali Bardakoğlu, “Hediye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/152-153.

21 İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, 6/285; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 8/20.

22 Serahsî, *el-Mebsûf*, 16/82; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye (el-Hidâye ile birlikte)* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 271; Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddin el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000), 9/21.

23 İbn Nüceym, *Resâilü İbn Nüceym*, 203,205.

sonuçları da vardır. Örneğin klasik literatürde rüşvet alan kadının verdiği hükümlerin geçersiz olacağı ve azledileceği, rüşvet ile kadılık makamına atanan kişilerin verdikleri hükümlerin geçersiz olacağı ifade edilmiştir.<sup>24</sup> Lakin kişinin pişman olması durumunda göreve iade edilebileceği kabul edilmiştir.<sup>25</sup>

Rüşvet suçu birden fazla faili olabilen bir suçtur ve cezai yaptırım da ona göre belirlenmektedir. Bununla birlikte zulümden kurtulmak, kendisine ait bir hakkı elde etmek ve zararı defetmek amacıyla verilen şeyler rüşvet sayılmamış ve bunlar birer hukuka uygunluk sebebi addedilerek faillerinin diyanî ve hukuki açıdan sorumlu olmayacağı kabul edilmiştir. Fakat haksız menfaat sağlayan kişi (mürtefî) için aynı durum söz konusu değildir.<sup>26</sup> Rüşvet suçunun hukuki sonuçlarından biri, çıkar sağlama karşılığında elde edilen menfaatin aynı bir mal olması durumunda ortaya çıkar. Bu malın mülkiyeti kime aittir? Ali Haydar Efendi (öl. 1935) rüşvet olarak verilen malı gasp malına kıyas etmekte ve Mecelle'nin konu ile alakalı 890 ve 891. maddelerine atıf yapmaktadır.<sup>27</sup> Buna göre rüşvet olarak verilen mal, verenin mülkiyetinden çıkmamaktadır. Rüşvet veren kişi biliniyorsa ve mal mevcut ise aynen iade olunur. Aksi takdirde misli ise misliyle değilse kıymetiyle tazmin edilmesi gerekir. Şayet rüşvet veren kişi bulunamazsa bu mal lukata hükmündedir ve devlet hazinesine devredilir.<sup>28</sup>

Rüşvet suçu hem şahıs hem de kamu hakkını ihlal edebilen bir suçtur. Kişilerin haklarından mahrum kalmasına, birtakım zarara uğramalarına sebep olmasının yanında rüşvet suçunun asıl mağduru devlet ve kamu düzenidir. Rüşvetin cezalandırılmasındaki maksat kamu otoritesine duyulan güvenin korunması ve gereken disiplinin sağlanmasıdır. Böylece toplumun fesadına mâni olmak hedeflenmektedir. Cezalandırmada ise İslam, kamu otoritesini

24 Alâuddin Ebu'l-Hasan Ali Trablusî, *Muînu'l-hükkâm fî mâ yeteradeddü beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.), 9; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 6/284.

25 Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 2:152; Köse, "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası", 153.

26 İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 6/285; Sadruddin Ali b. Ali İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbih alâ müşkilâti'l-hidâye*, thk. Enver Salih (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirün, 2003), 5/576; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1992), 5/362.

27 "Mal-ı mağsûb aynen mevcut ise mekân-ı gasbda sahibine red ve teslimi lazımdır. Ve sahibi başka beldede gâsiba tesâdüf edip de mal-ı mağsûb dahi yanında olduğu hâlde sahibi dilerse malını orada istirdâd eyler. Eğer mekân-ı gasbda teslimini isterse meûnet-i reddi ve masarîf-ı nakliyyesi gâsib üzerinedir." Mecelle, md. 890; Mal-ı mağsûbu gâsib istihlâk ettikde dâmin olması lazım geldiği gibi gerek onun teaddîsi ile ve gerek bilâ-teaddî telef ya zayı olduğu takdirde dahi dâmin olur. Şöyle ki, kıyemiyâtan ise zaman ve mekân-ı gasbdaki kıymetini ve misliyatdan mislini vermesi lazım gelir." Mecelle, md. 891. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/772, 780-781, 4/678.

28 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/362.

yetkili kılmıştır. Rüşvet suçunun doğrudan naslarda belirlenmemesi İslam'ın "evrensellik ve süreklilik özelliğinin tabii bir sonucudur". Bu nedenle naslarda rüşvet ile ilgili düzenlemelerin modern kanun tekniğinde olduğu şekliyle yer almaması "dinamik bir hukuk oluşturma politikasının tezahürüdür."<sup>29</sup>

Rüşvet, tarihte İslam toplumlarının da son derece muzdarip olduğu bir suçtur. Tanzimat'a giden sürece tanıklık eden Osmanlı dönemi Şam ulemasından ve son dönem Hanefî âlimlerinden İbn Âbidîn'in (öl. 1252/1836) kendi dönemine dair aktardıkları dikkat çekicidir. Döneminin kadı ve hakimlerden yakınlık Hz. Peygamber'in şeriatına sadece sözde ve görünüşte uyduklarını aktarır. Hatta gelir elde etmek için bir şeyler almalarına sultanın izin verdiği dair yanlış bir zan içinde olduklarını belirtir. Dahası kendi dönemindeki bazı kadınların, hüküm verirken birtakım şeyler almanın caiz olduğu yönünde Ebüssuûd'a (öl. 982/1574) ait bir fetvayı dillendirdiklerini ancak bunun ona atılan bir iftira olduğunu da ekler.<sup>30</sup> Onun bu ifadeleri, Osmanlı adli yapısındaki rüşvet olaylarının ne safhaya geldiğini görmemiz açısından son derece önemlidir.

## 2. Tanzimat Kanunlarında Rüşvet

Rüşvet Osmanlı'da büyük bir sorun hâline gelmiş ve yönetim bu sorunun çözümü için çeşitli adımlar atmıştır. İbn Âbidîn'in yakındığı bu durum vefatından birkaç sene sonra 3 Kasım 1839'da ilan edilen *Gülhane Hattı Hümayûnu*'nda, devleti zaafa uğratan şeylerin en ağır olarak nitelendirilmiş ve caydırıcı hükümler içeren yeni ve kapsamlı kanunlarla rüşvetin ortadan kaldırılması gerektiği açıkça vurgulanmıştır: "...Şer'an menfûr olup harâbiyet-i mülkûn sebep-i a'zamı olan rüşvet madde-i kerîhesinin fîmâ b'ad 'adem-i vukû'u maddesinin dahî bir kanûn-ı kavî ile te'kîdine bakılsun."<sup>31</sup>

Dönemin en büyük sıkıntılarından biri, her ne kadar nazari olarak çerçevesi çizilmiş olsa da hediyein kapsamı ve rüşvet ile ayırt edilememesidir. O dönemde devlet kademesinde "pişkeş, câize, 'avâid, dest-âvîz, bohça, bohça bâhâ, hediye, hediye-bâhâ, kır hediyesi, tekaddüme, tuhfe-i hicâzî" adı altında birçok hediye alınıp verilmektedir. Hatta bu hediyelerden bazıları bir nevi resmî ödeme, vergi statüsü kazanarak mutat hâle gelmiş uygulamalardır. Dolayısıyla rüşveti hedyeden ayırt etmek ve onunla mücadele etmek bürokrasinin işleyişini de yenilemeyi beraberinde getirdiğinden son derece meşakkatli olmuştur.<sup>32</sup>

29 Köse, "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası", 152.

30 İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, 5/362.

31 Düstûr, I. Tertip, Matbaâ-i Âmire 1289, 1/7.

32 Çelik, "Tanzimat Devrinde Rüşvet-Hediye İkilemi", 26-27, 45.

### 2.1. 1838 Tarihli *Tarîk-i İlmiyye Dâir Cezâ Kânûnnâme-i Hümayûnu*

Tanzimat Fermanı'nda rüşvetle mücadeleyle yönelik yeni kanunlar yapımına işaret edilmesinin sebebi fermanın yayınlandığı esnada hâlihazırda rüşvetle ilgili iki kanun metninin yürürlükte olmasıdır. Ferman'dan bir sene kadar önce Mayıs 1838'de (1254) *Tarîk-i İlmiyye Dâir Cezâ Kânûnnâme-i Hümayûnu* isminde bir kanun yapılmıştır.<sup>33</sup> Kanunun yapıldığı tarihte henüz yargı reformu gerçekleşmemiş ve mahkemeler kadıların riyasetinde faaliyet yürütmektedir. Kadılar ise ilmiye sınıfı içerisinde yetişmektedir. İlgili kanunda da hediye ve rüşvet ile kadılık vazifesine atananlar ve görevdeyken rüşvet alanlar için gereken yaptırımlara yer verilmiştir.<sup>34</sup>

Buna göre resmî olarak almaları meşru olan ödemeler haricinde herhangi bir menfaat temin edenler durumlarına göre önce uyarı alacaklardır. Uyarıya rağmen devam etmeleri hâlinde ise hacir altına alınırlar. Burada bahsedilen suç fiili doğrudan rüşvet almaktan ziyade halktan gereğinden fazla vergi toplamak veya haksız yere çeşitli ödemeler almaktır. Kanunun devam eden kısmında kadılık kurumundaki herhangi bir memurun rüşvet aldığı sabit olduğunda rüşvet olarak alınan şeyin geri verileceği ve somut olaya göre rüşvet alana tazir cezası uygulanacağı kabul edilmiştir. Hatta Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin çeşitli kadılık makamlarına rüşvetle atama yaptıkları tespit edildiğinde atamanın iptal edileceği ve her iki tarafa da tazir cezası uygulanacağı kanunlaştırılmıştır.<sup>35</sup>

Kanun metnine bakıldığında konuyla alakalı hükümlerin toplandığı ve farklı paragraflarda çeşitli hükümlere yer verildiği görülür. Paragraflara madde numarası verilmediği gibi bazı paragraflar ceza hukuku normundan ziyade kadılık atamaları ve benzeri konulardaki düzenlemeleri içermektedir. Ayrıca suçlara karşılık öngörülen yaptırımlar tam olarak tayin edilmemiştir. Örneğin rüşvet alanlara yönelik genel olarak tazir cezası uygulanacağı ifade edilmiş, bunun ne veçhile uygulanacağı belirtilmemiştir. Rüşvet suçunun sabit olması hâlinde rüşvet olarak verilen şeyin sahibine iadesi, suçlulara tazir cezası öngörülmesi ve rüşvet ile bir makama atananlara görevden el çektirilmesi klasik Hanefî nazariyesine uygundur. Bu hâliyle metin, klasik Hanefî

33 Çelik, "Tanzimat Devrinde Rüşvet-Hediye İnkilemi", 42.

34 Kanunun tam metni için bk. Çadırcı, "Tarîk-i İlmiyye'ye Dâ'ir Ceza Kânunnamesi", 148-155.

35 "Ulemâ-yı kirâmın merâtib-ı mütefavitesinden hizmet-i ibadullahta bulunan zevat-ı fezâil-i simatın rüyetine memur oldukları hizmetlerinde umur-ı ibada zarûrât-ı beşeriye ve amal-ı şeriyelerinden gayri bir şeyi takdim ve tercih eyledikleri mütehakkık olur ise hallerine göre tenbihât-ı lâyıkalarıyla tenbih olup mütenebbih olmadıkları halde hacir olunalar. Büyük küçük her kim olursa olsun hükumât-ı şeriyede bulunanlar ... ahz-ı rüşvete cesaret eyledikleri bad'e't-tahakkuk mehuzları olan şey red ile kendileri icabına göre tazir olunalar." Çadırcı, "Tarîk-i İlmiyye'ye Dâ'ir Ceza Kânunnamesi", 149.

nazariyesinden ilgili konuların özet şekilde toplanmış ve birtakım yönetmeliklerin eklenmiş hâli niteliğinde olup Batı tarzı kanun metni olmasa da bu yolda atılmış bir adım hüviyetindedir.

## 2.2. 1838 Tarihli *Memûrîne Mahsûs Cezâ Kânûnnâme-i Hümayûnu*

1838 yılında ilmiye sınıfı için yapılan ceza kanunuyla birlikte diğer memurlar için *Memûrîne Mahsûs Cezâ Kânûnnâme-i Hümayûnu* isimli ayrı bir ceza kanunu yapılmıştır.<sup>36</sup> Kanunda ilk olarak hukuken ve aklen kınanan rüşvetin şer'-i şerife göre tamamen memnu olduğu vurgulanmıştır. Devletin en üst rütbesinden en alt rütbedeki memuruna kadar herhangi birinin rüşvet aldığı sabit olduğunda, devlet ve milletin zararına olduğu tespit edilirse failin bulunduğu rütbeden daha aşağı bir rütbeye düşürülmesi öngörülmüştür. Ayrıca rüşvet olarak aldığı akçe kendisinden geri alınıp beytülmale verilir. Bu, rüşvet verene yönelik bir yaptırım olup kanun metninde de açıkça belirtilmiştir.<sup>37</sup> Kanunda memur olmayan kişilere yönelik yaptırımlara da yer verilmiştir. Buna göre kamu görevi olmayan şahıstan rüşvet olarak aldığı şey geri alınır ve tazir cezası (görevden alınma ve teşhir) uygulanır. Rüşvet veren kişilere de rüşvet alanla aynı muamelenin uygulanacağı, bu kişilerin memur olmamaları durumunda tazir cezası alacakları kanunlaştırılmıştır. Fakat bir kimsenin kendisine tasallut eden kişiden kurtulmak kastıyla rüşvet vermeye mecbur kalması, bir nevi Türk hukukundaki hukuka uygunluk sebebi kapsamında değerlendirilmiştir. Bu durumda rüşvet alan için cezai yaptırım öngörülürken rüşvet verenin affedileceği ve rüşvet olarak verilen şeyin kendisine iade edileceği kabul edilmiştir.<sup>38</sup>

İlgili kanun metninin dili son derece ağdalıdır. İhtiva ettiği normlar ise karmaşık ve madde numarası olmadan sıralanmıştır. Bu açıdan kanun uygulayıcıları için son derece zor bir metin olduğu açıktır. Fakat kanunlaştırma çalışmalarının yeni yeni başladığı bir dönemde kaleme alınmış olması ve katedilecek yolda bir girizgâh hüviyetine sahip olması açısından önemlidir. Metin daha çok ferman üslubunu andırmaktadır. Kanunun rüşvet ile ilgili hükümleri ise genel olarak klasik Hanefî nazariyesine uygundur. Örneğin zararı defetmek bir hukuka uygunluk sebebi olarak telakki edilmiş ve bunun için cezai yaptırım öngörülmemiştir. Bazı hususlarda şeriatın kamu otoritesine tazir gerektiren suçlar ve bunlara yönelik cezalarda değişiklik yapma yetkisine dayanılarak birtakım değişiklikler yapılmıştır. Örneğin nazariyede rüşvet olarak verilen malın mülkiyeti verene ait olduğundan ona iade edil-

36 Mez-kûr kanunun transkripsiyon metni için bk. Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, 295-301.

37 "...aldığı rüşvet akçesi istirdad ve râşîye verilmeyüb zecren lehu hazine-i beytü'l-mâle vaz' oluna." Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, 297.

38 Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, 297.



mesi gerektiği ifade edilirken kanun metninde bunun beytülmale konulacağı kararlaştırılmıştır. Dikkatle bakıldığında kanun metninde rüşvet malının mülkiyetinin nazariyede olduğu gibi rüşvet verene ait olduğu kabul edilmiş fakat cezai bir yaptırım olarak bu meblağa devlet tarafından el konulacağı ifade edilmiştir. Kamu otoritesinin böylesi bir ceza vazetmesi bazı çalışmalarda zikredildiği gibi “İslam hukukundan bir sapma” değildir.<sup>39</sup> Böylesi bir yorum fikh ilmine yeterince vakıf olmamanın bir göstergesidir. Şu kadarı ifade edilebilir ki kanunda rüşvet aldığı kesinleşen memura, nazariyedeki şekliyle sadece rütbe düşürme cezası uygulanması, dönemin şartları göz önüne alındığında caydırıcı olmaktan uzak bir yaptırımdır. Kamu otoritesinin şeriâtın kendisine tanıdığı yetkiyi kullanarak bu cezayı ağırlaştırması daha isabetli bir tercih olabilirdi. Ayrıca rüşvetin sabit olduktan sonra devlet ve millete zarar verecek şekilde gerçekleşmesi gerektiği yönündeki kayıt, suç fiilinin kapsamını daraltmakta ve kanunu suiistimal edilebilir hâle getirmektedir.

### 2.3. 1840 Tarihli Ceza Kanunu

Tanzimat Fermanı’nda rüşvet ile mücadeleyi de içine alan ceza kanunu yapılmasına dair niyetin sonucu olarak Tanzimat’ın ilanından bir sene kadar sonra 1256/1840 tarihinde bir ceza kanunu yürürlüğe girmiştir. Rüşvet başta olmak üzere memur ve yargı mensuplarıyla ilgili düzenlemelerin yer aldığı kanun, önceki iki kanundan farklı olarak diğer suçları da ihtiva eden daha geniş ve teknik bir kanun metnidir. Bununla birlikte ulaşılmak istenen Batılı kanun tekniği açısından da zayıf bulunmaktadır.<sup>40</sup>

Kanunun beşinci faslı, rüşvet ve hediye ile ilgili hükümleri havidir. Faslın birinci maddesinde her sınıftan devlet âmir ve memurlarına yeterli maaş tahsis edildiği için rüşvet sayılacak hediyelerin alınması yasaklanmıştır. İkinci maddede rüşvet olarak alınan şeyin müsadere edilerek beytülmale konulacağı, rüşvet alan kişinin memur olması hâlinde rütbelerinin sökülerek azledileceği ve bir daha kamu hizmetine alınamayacağı, üç sene de küreğe konulacağı kanunlaştırılmıştır. Bir sonraki maddede rüşvet alan failin memur olmaması hâlinde gelecekte kamu hizmetine alınamayacağı ve üç sene küreğe konulacağı beyan edilmiştir. Dördüncü maddede rüşvet verenlerin de alanlarla aynı hükümlere tabi oldukları kanunlaştırılmıştır. Beşinci maddede icbar hukuka uygunluk sebebi olarak kabul edilmiş ve bu durumda rüşvetin, verene iade edileceği ifade edilmiştir. Lakin bir nevi zaman aşımı süresi konularak icbar altında rüşvet veren kişinin durumu yetkili mercilere belirli bir sürede ihbar etmesi şart koşulmuştur. Zamanında ihbar etmeyen

39 Mumcu, *Osmanlı Devleti’nde Rüşvet*, 276.

40 Mehmet Gayretli, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kanunlaştırma Çalışmaları* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015), 212.

kişiler için ise bir sene sürgün cezası öngörülmüştür. Meşru sınırlar içinde alınabilecek hediyelerin de mutlaka irâde-i seniyyeye bağlı olarak alınması kanunlaştırılmıştır.<sup>41</sup>

1840 tarihli ceza kanunu önceki iki kanun metnine nazaran günümüz kanun tekniğine daha yakındır. Ağdalı ve ağır bir dil yerine daha net ifadelerle yer verilmiş ve maddeler numaralandırılarak sıralanmıştır. Ayrıca maddeler sadece birer kanun metni olmanın yanında ferman özelliği taşımaktadır. Örneğin faslın ilk maddesinde rüşvet fiilinin cezasından önce bu suçta cesaret edilmemesi emredilmiştir: "...bu fiil-i mekrûha cesaret olunamaya".

Tanzimat Fermanı'nın metninde vurgulanan daha kavi kanunlar yapılması isteği, rüşvet suçuna yönelik cezaların bir hayli ağırlaştırılmasıyla neticelenmiştir. Önceki metinlerde rütbenin düşürülmesi veya rüşvet malının müsadere edilmesi gibi hâlihazırda nazariyede bulunan yaptırımlara yer verilirken 1840 tarihli kanunda doğrudan memuriyetten azil ve müebbet memuriyetten men cezaları getirilmiştir. Dahası kamu otoritesi siyaseten ceza vazetme yetkisini kullanıp çok daha ağır bir yaptırım olarak muvakkat kürek cezası öngörmüştür.<sup>42</sup> Hanefî fıkıhına ve önceki kanun metinlerine paralel olarak icbar hukuka uygunluk sebebi sayılmış fakat sınırları daraltılarak mağdurun belirli bir süre içerisinde ihbarda bulunması şart koşulmuştur. Lakin bu sürenin ne kadar olduğu belirtilmediğinden bunun hâlihazırda uygulamaya göre belirlenmesi istenmiş olabilir.

Görüldüğü kadarıyla ceza kanununda rüşvet ile ilgili yapılan düzenlemeler yeterince başarılı olamamış, rüşvet olayları hediye kisvesi altında varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Devlet idaresi bu durumdan son derece rahatsız olup sorunun çözümü için 1850 yılında çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Düzenleme kapsamında rüşvet ve ona benzeyen hediyelerin alınmayacağına dair tüm memurlardan yemin edilmesi (tahlîf usul-i hayriyesi) istenmiş ve yemin metinleri hazırlanmıştır.<sup>43</sup>

#### 2.4. 1851 Tarihli Kanun-ı Cedîd

1840 tarihli kanun metni birçok noktada yetersiz kalınca yeni bir kanunun hazırlanması gündeme gelmiştir. Özellikle muhafazakâr kesimin eleştirileri sonucu fikhî istilahlara da yer verilen yeni bir kanun metni hazırlanmış ve 1851 yılında *Kanun-ı Cedîd* adıyla yürürlüğe girmiştir. 1851 tarihli kanun

41 Ahmet Akgündüz, *Ceza Kanunnâme-i Humâyûnu (Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı İçerisinde)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 814-815.

42 "Osmanlı donanmasının insan gücünü karşılamak üzere XVI. yüzyılda ihdas edilen bir ceza." Mehmet İpşirli, "Kürek Cezası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/112.

43 Yemin metinleri için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclis-i Vâlâ [İ.MVL]*, No. 160/1-5, Gömlek No. 4612.

metni sistem ve hükümler açısından önceki kanundan farklı bir içeriğe sahip değildir.<sup>44</sup> Kanunun üçüncü faslında rüşvet ve hediye ile ilgili hükümlere yer verilmiştir.

Kanunun üçüncü fasıl ikinci maddesinde devlet memurlarının kendilerine tayin olunan maaştan başka bir ücret almalarının caiz olmadığı belirtilmiştir. Maddeye göre bunu yapanlar hangi yüksek rütbede bulunursa bulunsun alenen muhakeme olunarak suç sabit olduktan sonra rüşvet olarak aldığı şeye el konulur. Şayet parası yoksa, rüşvet olarak aldığı miktar değerinde mal ve emlaki müsadere edilir. Bir daha devlet görevi almamak üzere rütbe düşürme, sürgün, kürek benzeri cezalar verilir. Failin ahvali ve suçun ağırlığı dikkate alınarak bu yaptırımlardan biri veya hepsi uygulanır. Sekizinci maddede irtişanın şeran ve kanunen kötü bir iş olmakla birlikte bu kerih fiile kimse tarafından cesaret olunmaması istenmiştir. Madde hükmünce rüşvet olarak alınanlara el konularak bunlar beytümale devredilir. Şayet rüşvet alan devlet memuru ise müebbeden kamu görevine alınmamak üzere rütbesi sökülerek görevinden azl ve ihraç edilir. Sonrasında ise ahvaline göre şahıs tedip edilir. Şayet kişi memur değilse müebbeden kamu görevine alınmaz ve ahvaline göre tedip olunur. Dokuzuncu madde ise rüşvet veren için de rüşvet alan hakkındaki yaptırımların aynen icra edileceği kanunlaştırılmıştır. Fakat korkutma ve icbar ile rüşvet vermişse verdiği şeyin kendisine iade edileceği kabul edilmiştir.

*Kanun-ı Cedîd* sade bir dille kaleme alınmıştır. Önceki kanun metniyle hemen hemen aynı hükümleri havidir. Fakat 1840 tarihli kanunda konu daha sistematik bir şekilde ele alınmışken *Kanun-ı Cedîd*'de rüşvet ile ilgili hükümler memurların görev ve sorumluluklarına dair yönetmelik hüviyetine sahip maddeler arasına sıkıştırılmıştır. Maddelerin birden çok normu birlikte ihtiva etmesi, kanunun uygulanmasında yargı makamlarının işini zorlaştıracak bir etkidir. Bununla birlikte bir önceki kanunda olduğu gibi metin ferman özelliğini taşımaktadır. Rüşvet ile ilgili fasılın ikinci maddesinde ceza tayininden önce rüşvet almanın hükmü açıklanmıştır: "...maaştan maada hiçbir nam ve vesile ile bir yerden akçe alınması caiz olmaya." Ayrıca bir önceki kanundan farklı olarak *Kanun-ı Cedîd*'de dinî istilahlara daha fazla yer verildiği görülmektedir. Örneğin sekizinci maddede ilk olarak rüşvetin şer'an ve kanunen caiz olmadığı bilgisine yer verilmiş, cezai yaptırımlar sonradan aynı madde içinde zikredilmiştir.

*Kanun-ı Cedîd*'in 1840 tarihli kanundan bir diğer farkı, rüşvet suçu için doğrudan bir ceza tayin etmemesidir. Sadece rüşvet olarak verilen şeyin bey-

44 Mehmet Âkif Aydın, "Ceza", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/482; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 220, 227.

tülmale aktarılacağı açıkça ifade edilmiştir. Bu noktada müsadere uygulanması sınırlandırılmıştır. Bununla faillerin haksız muamelelere uğramasının engellenmeye çalışıldığı söylenebilir. Fakat bundan sonra uygulanacak cezai yaptırımlar ikinci maddede rütbe düşürme, sürgün, kürek şeklinde sıralanmıştır. Sekiz ve dokuzuncu maddede ise rüşvet alan ve verenler için bunlardan hangisinin ne kadar süreyle uygulanacağına değinilmemiş, yalnızca “şahsına göre tedip kılına” ifadesine yer verilmiştir. Kanun her bir suç fiili için doğrudan ceza tayin etmemiş, bunu mahkemelere bırakmıştır. Böylece somut olaya göre ikinci maddede zikredilen tazir cezalarından birini tercih etme ve uygulama noktasında hakimlere geniş yetkiler verildiği söylenebilir. Ayrıca icbar bu kanun metninde de bir hukuka uygunluk sebebi olarak kabul edilmiş fakat önceki 1840 tarihli önceki kanundan farklı olarak icbar altında rüşvet vermek zorunda kalan kişinin gerekli mercilere ihbarda bulunmasına dair bir kayıt zikredilmemiştir.

### 2.5. 1855 Men’-i İrtikâp Nizamnâmesi

Devletin rüşvet ile mücadele konusunda kararlı olduğunun bir diğer göstergesi 3 Şubat 1855’te yürürlüğe giren Men’-i İrtikâb Nizamnâmesi’dir. Bu nizamnâme doğrudan rüşvetle ilgili iki müstakil ve iki de genel ceza kanunundan sonra hazırlanmıştır. Tüm bunlar rüşvetin Osmanlı mülküne nedenli yayıldığı ve önüne geçilemediğinin bir göstergesidir. Bu hakikat Men’-i İrtikâb Nizamnâmesi’nin 5 Mart 1855 tarihli Sadarete arz mazbatasında dahi açıkça zikredilmiştir:

Her gûne fenalığın ve her nevi uygunsuzlukların en başlı sebebi ve menşe-i hakikisi irtikâp ve irtişâ keyfiyeti olduğu cümlelerin muterif ve malumu bulunduğu ve defi ve ilgasının lüzumunu herkes müşahede ve tasdik eylediği ve bunun için şimdiye kadar bir hayli kavanîn-i şedide yapıldığı hâlde bir çaresi bulunamayarak evfâh-i yar ve ağyarda Türkistan’ın irtikâbı darb-ı mesel hükmüne girmiş ve milletimizin enzâr-ı ecânibde bir gûne kadri kalmamak emareleri görünmüş olduğu ve bu dahi erbabı- irtikâbın her biri birer suretle ve gûna-gûn tevilat ve mefâsid imaliyle tedip ve mücazattan kurtulup bu cihetle madde-i rezile-i irtişâ ve irtikâbın adet-i cariyeye yolunu tutması ve ol babda ittihaz olunan tedâbir-i mania-i hükümeti alenen istihza etmek ve menini terviç edip fiilen yine icradan geri durmamak usul olmuş olmasından neşet ettiği umûr-i mücerrebeden olmasıyla...<sup>45</sup>

Nizamnâmenin yürürlüğe girdiği tarihlerde başında Ahmet Cevdet Paşa’nın bulunduğu bir komisyon tarafından 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu’nu (Code Pénal) taslak olarak kullanarak Batılı kanun tekniğine daha uygun bir ceza kanunu metni hazırlanmaktadır.<sup>46</sup> Suç ve ceza sistematığı ve

45 Ahmet Akgündüz, “1274/1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunnamesinin Hukuki Kaynakları, Tatbik Şekli ve Men’-i İrtikâb Kanunnamesi”, *Bellefen* 51/199 (1987), 160-161.

46 Aydın, “Ceza”, 7/482; Gayretli, *Tanzimat’tan Cunnhuriyet’e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 220, 227.

tasnifinin büyük bir değişikliğe uğradığı bu kanundan önce sadece rüşvet üzerine bir nizamnâme çıkarılması rüşvetin ne denli tehlikeli bir hâl aldığı-  
nın göstergesi olarak okunabilir. Nizamnâmenin Esbâb-ı Mucibe Lâyühası'n-  
da bu hususa özellikle dikkat çekilmiştir:

Memurin için kabahat yalnız irtikâp ve irtişâ maddeleri olmayıp onlara müteallik olan sair töhmetlerin cezalarını dahi tayin ile memurîn için bir başka ceza kanunu yapılması ve muamelat-ı umumiyeye müteallik olan kanun-ı cezanın dahi ıslah ve tashihiyle ikisi birleştirilerek umumi bir ceza kanunnâmesi tanzim kılınması icab-ı hâl ve maslahattan ve men'-i irtikâp maddesi yapılacak şeylerin esası yani beyan olunan dairenin mihverî makamında olarak ehemmi mühimme takdim kadesince evvel be evvel onun için yapılması lazım gelen nizamın tesisi farizadan bulunduğundan, mukteza-yı emir ve irade-i seniyye üzere onun müzâkeresine şuru' ve ibtidar olunup netice-i mütalaa ve mübahase-i acizânemiz olmak üzere yapılan ceza-name layihası ... takdim olunmuştur.<sup>47</sup>

Nizamnâme otuz bir maddeden oluşmakta olup ilk on sekiz maddesi "Fasl-ı Rüşvet" başlığındadır. Nizamnâmenin ilk maddesinde mürteşî terimi tanımlanmıştır.<sup>48</sup> Buna göre suçun sadece doğrudan değil, bir başkası vasıtasıyla dolaylı olarak işlenebileceği de ifade edilmiştir. Ayrıca rüşvet alanın Osmanlı tebaasından olması gerekli kılınmıştır. Rüşvet suçunun sabit olması hâlinde ilk olarak rüşvet olarak alınan şey geri alınır. İlâveten rüşvet alandan cezai bir yaptırım olarak rüşvet miktarı kadar bir meblağ da alınır. İkinci maddede râşî terimi tanımlanmış ve yine maddede belirtilen yaptırımlar sadece Osmanlı tebaasından olanlar için zikredilmiştir. Cezai bir yaptırım olarak verdiği rüşvet kendisine iade edilmeyecek, hazineye aktarılacaktır. Nizamnâmede bir ilk olarak rüşvete aracılık edenlere de yer verilmiş ve râiş terimi tanımlanmıştır. Önceki iki maddede olduğu gibi cezai yaptırımlar sadece Osmanlı tebaasından olanlara yöneliktir. Her üç maddede de failin kamu görevlisi olması hâlinde ihraç edilerek rütbelerinin sökülüp maaşının kesileceği ifade edilmiştir. Asıl cezai yaptırım ise suçun ilk kez işlenmiş olması durumunda bir sene hapis veya iki sene sürgündür.

Dördüncü madde failerin mükerrir olmamaları ve ıslah olduklarına kanaat getirilmesi hâlinde göreve iade edilebileceklerini âmirdir. Lakin bunun süresi ceza müddetinin tamamlanmasından itibaren en az dört yıl sürenin geçmesiyle sınırlandırılmıştır. Beşinci madde memur olmayan failerin de aynı cezai yaptırıma tabi tutulacağını âmirdir. Altı ve yedinci maddeler rüşvet suçunun tekerrürünü düzenlemektedir. Bu maddelere göre rüşvet suçunun tekerrürü hâlinde ceza iki sene kürek veya beş sene sürgüne çıkarılmış, müebbet memuriyetten men cezası verilmiştir.

47 Akgündüz, "Men'-i İrtikâb Kanunnamesi", 178.

48 Nizamnâmenin transkripsiyon metni için bk. Akgündüz, "Men'-i İrtikâb Kanunnamesi", 174-184.

Sekiz ve dokuzuncu maddeler ise rüşvet alan ve veren kadınlar ile alakalıdır. Buna göre birinci maddede olduğu gibi rüşvet alan kadından aldığı miktarın iki katı tahsil edilir. Şayet rüşvet aldığından kocasının haberi ve rızası olduğu mahkemede sabit olursa her ikisi için de birinci maddeye göre ceza tayin edileceği kanunlaştırılmıştır. Kadın evli değil veya evli olup da kocasının suç fiilinden haberi ve rızası olmadığı sabit olursa nakdî para cezası yalnızca kadın için uygulanır ve kendisine birinci maddedeki seçimlik cezalardan sadece hapis cezası uygulanır. Dokuzuncu maddede ise rüşvet verme ve rüşvete aracılık eden kadınlar ve eşleri hakkında bir sene hapis veya buna bedel iki sene sürgün cezası uygulanacağı kanunlaştırılmıştır.

Onuncu madde rüşvet anlaşmasına ilişkin hükümleri düzenlemektedir. Tarafların sadece rüşvet üzerine anlaşması veya menfaatin senet ve tahvil gibi vadeli bir yolla sağlanması suçun oluşumu için yeterli görülmüştür. Bu durumda üzerine anlaşılan miktar kadar rüşvet alan ve verene nakdî para cezası da uygulanır. On birinci maddede icbar bir hukuka uygunluk sebebi sayılmış, lakin bunun için üzerindeki zorlama ve baskı kalktığında gerekli mercilere ihbarda bulunması şart koşulmuştur. Bu durumda rüşvet alan hakkında birinci madde hükümlerinin aynen uygulanacağı ifade edilmiştir. Fakat icbar altında rüşvet veren kişi maddede belirtilen makamlara belirtilen zamanda ihbarda bulunmadığında kendisinin de suçlu sayılıp buna göre hüküm giyeceği kanunlaştırılmıştır.

On iki ve on üçüncü maddeler rüşvet suçuna teşebbüsle ilgili hükümleri havidir. On ikinci madde bir memurun kendisinden rüşvet talep ettiğini ihbar ve ispat eden kişilere, rüşvet için istenen miktarın mükafat olarak verileceği ve bu miktarın rüşvet talep eden memurdan tahsil edileceğini âmirdir. On üçüncü madde ise rüşvet teklif edenlerle alakalıdır. Memurların bu kimseleri iki ay zarfında kanunda belirtilen yerlere şikâyet etmeleri durumunda iyi hâl gereği sadece rüşvet aldıkları miktara el konulacağı, rüşvet veren için ise birinci madde hükümlerinin uygulanacağı kanunlaştırılmıştır. On dördüncü madde rüşvet ile sağlanan menfaatin meşru alışveriş görünümünde sağlanmasına dair hükümleri içerir. Buna göre bir malın değerinden fahiş fiyat farkıyla satımıyla tarafların birbirine sağladıkları menfaatler rüşvet kapsamına alınmış, alışverişe konu olan malın gerçek değeri ile taraflarca belirlenen değeri arasındaki fark rüşvet miktarı olarak kabul edilmiştir. Bu miktar üzerinden taraflara birinci madde hükümlerinin uygulanacağı kanunlaştırılmıştır.

Takip eden üç madde ise rüşvetten çok ihaleye fesat karıştırma, ücret karşılığı suç işleme gibi suçlarla alakalıdır. Yalnız faslın son maddesi olan on sekizinci maddede yabancı ülke vatandaşlarıyla ilgili hükümler yer almaktadır. Devlet-i Aliyye için çalışan yabancıların rüşvet suçunu işledikleri sabit

olduğunda ihraç edilecekler ve memuriyetten müebbeden menedileceklerdir. Haklarında verilen karar ise vatandaşı olduğu sefarete bildirilecektir.

Nizamnâmede özellikle rüşvet suçuna geniş yer ayrıldığı dikkat çekmektedir. 1851 tarihli *Kanun-ı Cedîd*'in aksine maddeler uygulamada kolaylık sağlayacak şekilde kaleme alınmıştır. Nizamnâmenin üslubu genel olarak ferman özelliklerini taşımamakta, günümüz kanun tekniğine uygun şekilde terimlerin tanımına yer vermektedir. Bu kapsamda ilk üç maddede mürteşî, râşî ve râiş terimlerinin tanımına yer verilmiş lakin rüşvetin tanımı yapılmamıştır. Nizamnâmeyi önceki kanunlardan ayıran bir diğer özellik fıkhî ıstılahata, dinî hüküm bildiren nitelermelere yer verilmemiş olmasıdır. Rüşvet suçunun failleri için *Kanun-ı Cedîd*'deki gibi genel bir ceza havuzu oluşturulup mahkemenin takdirine bırakılmamış, süresi ve cinsi belli iki seçimlik cezadan birinin tercih edilmesi istenmiştir. Bu duruma nizamnâmenin Esbâb-ı Mucibe Lâyihası'nda da vurgu yapılmış, faillerin ahvallerine göre ceza alacaklarına dair ibareden sarfı nazar edilerek seçimlik cezaların getirildiği belirtilmiştir.<sup>49</sup> Ayrıca rüşvet olarak verilen şeyin mülkiyeti verene ait kabul edilmiş ve kendisine cezai bir yaptırım olarak buna el konulmuştur. Fakat sadece bununla yetinilmemiş, rüşvet olarak miktarı kadar rüşvet alan için de nakdî para cezası öngörülmüştür. Böylelikle failin aldığı rüşvet miktarı, cezanın ağırlığını belirleyen bir unsur olarak kabul edilmiştir. Önceki kanun metinlerinde olduğu gibi rüşvet alma suçunun geniş anlamı tercih edilerek kamu çalışanı olmayan failler için de düzenlemeler yapılmıştır.

Dördüncü maddede görevden azledilen memurların tekrar göreve iadeleleriyle alakalı hükümlere yer verilmesi Hanefî nazariyesinde karşılığı olan bir uygulamadır.<sup>50</sup> Buna göre ilk defa rüşvet suçunu işleyen kamu görevlileri, cezanın tamamlanmasından belirli bir süre sonra tekrar göreve dönebilirler. Bunun için bir süre belirlemek kamu otoritesinin yetkisi dahilindedir. Suçun tekerrürü hâlinde ise göreve iade mümkün olmamaktadır. Nizamnâmede tekerrürün bir diğer sonucu ceza artırımıdır. İlk beş maddede zikredilen hükümler sadece suç il kez işleyenler için geçerlidir. Nizamnâmenin gerekçesinde "Fezahat-i irtişâyı mükerrir olarak mürtekip olanların cezaları ilk dereceden eşed olmasının" gerekliliği açıkça vurgulanmıştır.<sup>51</sup>

Rüşvet suçunun failleri için nizamnâmede öngörülen cezalar 1840 ve 1851 tarihli kanunlardakilerden daha hafiftir ve kürek gibi ağır bir yaptırım yerine hapis veya sürgün cezası öngörülmüştür. Lakin bu, suçun ilk kez işlenmesi

49 "...şahsına göre tabirinden sarf-ı nazarla icab-ı veçhile istimal olunmak üzere mücazatının tenvî'i tercih kılınmıştır." Akgündüz, "Men'-i İrtikâb Kanunnamesi", 180.

50 Damad Efendi, *Mecmau'l-enhur*, 2:152; Köse, "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası", 153.

51 Akgündüz, "Men'-i İrtikâb Kanunnamesi", 180.

durumunda geçerlidir. Suçun tekerrür etmesi hâlinde iki sene kürek veya beş sene sürgün cezası öngörülmüşse de bunlar dahi önceki kanunlara göre daha hafif yaptırımlardır. Böylesi muhtemel bir eleştiriye karşılık Esbâb-ı Mucibe Lâyihası'nda önceki kanunların eksikliği, içerdikleri cezaların hafif olmasına değil, icra edilememelerine bağlanmıştır. İcra edilemeyen cezanın sadece bir tehdit hüviyetinde olduğu, Hz. Peygamber'in rüşvet alan ve vereni lanetlemesinden daha kuvvetli bir tehdidin olamayacağı ifade edilmiştir.<sup>52</sup> Kanun yapımcılar cezaların tehdit derecesinde kalmayıp icra edildiğinde etkili olacağını açıkça zikrederek yaptırımların ağırlığına dair tartışmalara son vermek istemiş olabilirler. Nizamnâmede suçun özel görünüm şekillerinden teşebbüse de yer verilmiş, on iki ve on üçüncü maddelerde rüşvet suçuna teşebbüsle ilgili düzenlemeler yapılmıştır.

Nizamnâmede rüşvet suçu sadece erkekler için düzenlenmiştir. Rüşvet suçunun faillerinin kadın olması ise farklı maddelerde ele alınmıştır. Buna göre sadece kadınlar rüşvet suçlarını kocalarıyla birlikte işlediklerinde aynı cezaî yaptırımlar onlar için de geçerlidir. Fakat kadın bekar veya suçun tek faili ise seçimlik cezalardan sadece hapis cezası alır. Önceki kanunlarda olduğu gibi nizamnâmede de icbar hukuka uygunluk sebebi sayılmıştır. Lakin *Kanun-ı Cedîd*'de, icbar altında kalan kişinin ihbarda bulunma zorunluluğuna dair hükme yer verilmezken nizamnâmede bu hüküm geri gelmiştir.

Dikkat çeken bir diğer husus ilk üç maddede açıkça "tebea-i şahaneden her kim/tebea-i Devlet-i Aliyyeden her kim" ifadelerine yer verilmesidir. Buna göre rüşvetle ilgili hükümler sadece Osmanlı vatandaşları için geçerlidir. On sekizinci maddede yabancı devlet vatandaşı olanlar için ayrıca bir düzenleme yapılmış lakin cezai bir yaptırıma yer verilmemiştir. Yalnızca failin kamu çalışanı olması hâlinde ihraç edileceği beyan edilmiştir.

## 2.6. 1858 Tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümâyûnu

Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığındaki bir komisyon tarafından yeni bir ceza kanunu hazırlanmış, bu kanun zamanla çeşitli ilaveler ve değişikliklerle Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilişine kadar yürürlükte kalmıştır.<sup>53</sup> Men'-i İrtikâb Nizamnâmesi'nde olduğu gibi bu kanun da 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu Code Pénal'den istifade edilerek hazırlanmıştır. Bu sebeple millî kanun olma hüviyeti sorgulansa da nihai kertede şekil olarak Batılı sisteme

52 "Rüşvet için yine bir nizam yapılsa bunun için şimdiye kadar yazılmış olan cezaların az çok teşdidinden ibaret olup, halbuki evvelkilerin noksanı mücazatının za'finda olmayıp, adem-i icrasında olduğu emr-i muhakkaktır. İcrasız ceza yalnız bir vâid derecesinde kalır ise, ol halde "La'ana'llahu'r-râşi ve'l-mürteşi-Allah rüşveti alana da verene de lanet etsin" tehdidi hikmet-bedîdinden kuvvetli bir şey bulunup yazılamaz. " Akgündüz, "Men'-i İrtikâb Kanunnamesi", 175.

53 Aydın, "Ceza", 7/482; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 220, 227.



sahip muhteva olarak da millî bir kanun olduğu kabul edilmektedir.<sup>54</sup> Kanunnâmenin “Zararı ‘Âm Olan Cinâyet ve Cünha ile Mücâzât-ı Mürettibeleri” isimli birinci babının üçüncü faslının başlığı “Rüşvet Beyanındadır.”<sup>55</sup> Nizamnâmenin rüşvetle ilgili maddelere, kısmi değişikliklerle birlikte üç yıl sonra 1274/1858 tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu’nun 67 ve 81. maddeleri arasında yer verilmiştir.

Faslin ilk maddesi olan 67. maddede ilk olarak rüşvet suçu ve suç faillerinin tanımı yapılarak suç fiilinin kapsamı belirlenmiştir: “Terviç-i meram için ne nam ile olur ise olsun her ne ki alınıp verilir ise rüşvettir.”<sup>56</sup> Tanıma göre bir istegin yerine gelmesi için alınıp verilen her şey rüşvettir. Fakat bu tanım çok genel olup yoruma muhtaçtır. Maddenin devamında ise hediye ve rüşvet ayırımından bahsedilmiş ve son olarak mürteşî, râşî ve râiş terimleri tanımlanmıştır: “Gerek doğrudan doğruya bizzat ve gerek adamları marifetiyle bi’l-vasıta rüşvet alana mürteşî ve verene râşî ve bunların arasında vasıta olana râiş denilir.”

68. 69. ve 70. maddelerde ise sırasıyla rüşvet alan, veren ve rüşvete aracılık edenlere dair hükümlere yer verilmiştir. Buradaki ifadeler nizamnâmedekinin aynısı olup tek fark, “tebaa-i şahanedan her kim ve herhangi milletten olur ise olsun” ifadesine kanunnâmede yer verilmemiştir. Ayrıca nizamnâmede rüşvet malına el konulacağı kanunlaştırılmışken bunun rüşvet veren için cezai bir yaptırım olduğuna dair açık bir ifade yer almamıştır. Kanunnâmede ise maddeye “ibtidâ [mürteşînin] almış olduğu rüşvet râşînin ceza-yı nakdîsi olmak üzere kendisinden istirdat” ifadesi eklenerek buna açıkça dikkat çekilmiştir. Aynı şekilde rüşvet miktarının bir misli de nakdî ceza olarak rüşvet alandan da alınır. Böylelikle rüşvetin meşru bir mülk edinme usulü olmadığı doğrudan kanunun sarîh ifadeleriyle tespit edilmiştir. Suç failleri için öngörülen asıl cezai yaptırım ise nizamnâmede olduğu gibi suçun ilk defa işlenmesi durumunda geçerlidir. Buna göre failer için muvakkat kalebent ve altı sene memuriyetten tard cezası öngörülmüştür. Kanunnâmenin 3. maddesinde muvakkat kalebentlik en ağır suçlar kategorisindeki cinayetlere karşılık vazolunan *mücâzât-ı terhîbiyye* türü cezalar için zikredilmiştir.<sup>57</sup> Kanunnâmenin 24. maddesinde ise muvakkaten kalebentlik cezasının süresi üç ila on beş sene arasında sınırlandırılmıştır.<sup>58</sup> Kanunnâmenin 36. maddesinde

54 Gayretli, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 229, 233.

55 Faslin tamamı için bk. “Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu”, *Düstur*, I. Tertip, 1/551-554.

56 “Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu”, *Düstur*, I. Tertip, 1/551.

57 “Cinayet, mücâzât-ı terhîbiyyeyi istilzam eden ef’âldir. Mücâzât-ı terhîbiyye; katl ve ma’a’t-teşhir, müebbeden ya muvakkaten küreğe konmak ve kalebent olmak maddeleriyle nefy-i ebet ve müebbeden rütbe ve memuriyetten mahrumiyet ve hukuk-ı medeniyyeden ıskat maddeleridir.” CKH m. 3. “Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu”, *Düstur*, I. Tertip, 1/537.

58 Muvakkaten kalebentlik kezalik devletçe tayin olunan kalelerin birinde üç seneden on beş seneye kadar mahsuben tevkif olunmaktır. CKH m. 24. “Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu”, *Düstur*, I. Tertip, 1/541.

belirtildiği üzere tard cezası ise failin belirli bir süre memuriyetten çıkarılarak bu süre içerisinde özlük haklarından mahrum bırakılmasıdır. Memur olmayanlar ise bu süre zarfında memuriyete giriş yapamayacaklardır.<sup>59</sup> 71. maddede de buna paralel olarak memur olmayan failerin de memurlar ile aynı cezayı alacaklarını âmidir. Dolayısıyla tard cezası memurlar için özlük haklarından mahrumiyeti, memur olmayanlar için ise memuriyete giriş haklarından mahrumiyeti ifade etmektedir.

72. ve 73. maddeler kadın faillerle alakalıdır. Rüşvet alan kadınlar ve suç ortağı eşleriyle alakalı madde aynıyla kanunnâmede de yer almıştır. Kanunnâmede suçun genel cezası ağırlaştırılmışken kadınlarla ilgili değişiklik yapılmamış ve bir sene hapis cezası sabit kalmıştır. Yalnızca nizamnâmede rüşvet veren ve rüşvete aracılık eden kadınlar ve kocaları hakkında hapis cezasına bedel iki sene sürgün cezası da öngörülmüşken kanunnâmede sürgün cezası kaldırılmıştır. Ayrıca “rüşvette yek-çihet bulunan kocaları” ifadesi eklenerek rüşvet veren ve aracılık eden kadınların, suça ortak olmayan eşleri dışarıda bırakılmıştır.

74. ve 75. maddeler mükerrirlerle alakalıdır. Buna göre rüşvet suçunun tekkerrürü hâlinde nakdî para cezasıyla birlikte failer beş seneden az olmamak üzere muvakkat kalebentlik cezası alır. Ayrıca müebbeden memuriyetten ihraç edilirler. Alt sınırı üç yıl olan muvakkat kalabentlik cezasının en az beş sene olacak şekilde alt sınırdan uzaklaştırılması ve altı sene olarak belirlenen tard cezasının müebbede çevrilmesi tekkerrür sebebiyle cezanın artırıldığına bir göstergesidir.<sup>60</sup> 76. madde nizamnâmenin rüşvet anlaşmasına ve rüşvet suçuna teşebbüsle ilgili ilişkin 10. maddesinin, 77-79. maddeler suçun icbar altında işlenmesi ve ihbarıyla ilgili 11-13. maddelerinin aynıdır. Nizamnâmede ihaleye fesat karıştırma, ücret karşılığı suç işleme gibi suçlar 15-17. maddelerde ele alınmışken 15. maddeye yer verilmeksizin 16. ve 17. maddeler kanunnâmede 80. ve 81. maddelerde aynıyla yer almıştır.

1858 tarihli *Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu*, 1855 tarihli nizamnâmenin devamı niteliğindedir. Nizamnâmede yapılan birtakım değişikliklerle maddeler aynıyla kanunnâmede yer almıştır. Nizamnâmede rüşvetin tanımı yapılmadan doğrudan yaptırımlara yer verilmişken burada önce suç ve failerin

59 “Memuriyetten tard cezası, memuriyeti olanların kanun-ı ceza hükmünce memuriyetlerinden çıkarılması ve memuriyete mahsus maaşlarının kat olunmasıdır. Ve tard cezasının müddeti dahi üç aydan altı seneye kadardır yani bu cezaya müstahak olanlar müddet-i mücazatlarında memuriyet ve maaşa nail olamazlar. Memuriyette olmayanlar bu cezaya müstahak olduklarında anlar dahi müddet-i cezalarında memuriyet ve maaşa nail olamazlar”, CKH m. 36. “Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu”, *Düstur, I. Tertip, 1/543*.

60 Osmanlı ceza hukukunda rüşvet suçunun tekkerrürü ile alakalı düzenlemeler hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Emin Kızılay, *Osmanlı Ceza Hukukunda Suçun Tekerrürü* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2023), 99-101.

tanımı yapılmış, akabinde suç fiili tanımlanmıştır. Nizamnâmenin 14. maddesinde rüşvet fiili sayılan göstermelik satış akitleri burada doğrudan faslın ilk maddesinde yer almıştır. Bu açıdan 1858 tarihli kanunnâme daha teknik ve batılı kanun sistemine daha uygun hâle getirilmiştir. Bir diğer fark, failerin tespitinde millet ayrımı ortadan kaldırılmıştır. Nizamnâmede yabancı ülke vatandaşı suç faillerinin sadece memuriyetten ihraç edilip hakkındaki kararın vatandaşı olduğu sefarete bildirileceğine dair 18. maddeye kanunnâmede yer verilmemiştir.

Kanunnâmenin nizamnâmeden en önemli farkı ise rüşvet suçuna mukabil öngörülen cezasının hatırı sayılır ölçüde artırılmış olmasıdır. Nizamnâmede rüşvet suçunun failleri için bir sene hapis veya iki sene sürgün cezası öngörülmüş, Esbâb-ı Mucibe Lâyihası'nda ise yaptırımın ağırlığından ziyade uygulanabilirliğine vurgu yapılmıştır. Lakin görülen o ki lüzum üzerine üç yıl sonra genel ceza kanununda bu yaptırımlar ağırlaştırılmıştır. Zira bir sene hapis cezası veya iki sene sürgün cezası, üç ila on beş yıl arası kalebentlik gibi ağır bir yaptırıma çevrilmiştir. Bu süreyi somut olaya göre mahkeme tayin edecektir. Nizamnâmede faillerin infazın tamamlanmasından itibaren dört yıl sonra memuriyette tekrar dönebilecekleri kararlaştırılmışken kanunnâmede bunun için ayrı bir hükme gerek kalmamış, zira tard cezası genel hükümler içerisinde müstakil olarak ele alınmıştır. Son olarak nizamnâmede ferman üslubunu andıran "icra oluna" ve "icra kılına" gibi ifadeler kanunnâmede yerini "icra olunur", "mücazat kılınır" şeklinde günümüz kanun diline benzer ifadelere bırakmıştır.

## 2.7. 1911 Tarihi Tadil Metni

1911 yılında *Ceza Kanunnâme-i Hümmâyînu*'nda kapsamlı bir tadil çalışması yapılarak yürürlüğe konulmuştur. Adliye Nezaretinin tadil metni için hazırladığı Esbâb-ı Mucibe Layihası'nda yürürlükteki kanunun ıslah edilmesi gerektiği, devrin ihtiyaçlarına cevap veremediği, suç ve ceza dengesinin bozulduğu açıkça vurgulanmıştır.<sup>61</sup> Tadil edilen metni hükümet adına Adliye Nezareti hazırlamış ve Meclis-i Meb'ûsan'a sunmuştur. Burada gerekli müzakereler sonucunda ortaya çıkan nihai metin, incelenip onaylanması için Meclis-i A'yâna gönderilmiştir.<sup>62</sup> Son olarak padişaha arz edilmiş ve 22 Mayıs 1327/4 Haziran 1911 tarihinde Takvîm-i Vekâî'de ilan edilerek yürürlüğe girmiştir.<sup>63</sup>

61 "Kanun-ı Cezanın Mevâdd-ı Muaddelesine Mütteallik Adliye Nezaret-i Celilesi'nin Esbâb-ı Mucibe Layihası (Yeni Kanun-ı Ceza İçerisinde)", Tefvik Tarık, *Yeni Kanun-ı Ceza* (Dersaadet: Şems Matbaası, 1329), 6-8.

62 Ali Akyıldız, "Meclis-i A'yân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/243.

63 Tadil edilen maddelerin tamamı için bk. "28 Zilhicce 1284 Tarihli Kanun-ı Ceza'nın Bazı Mevâddını Muaddil Kanun", 6 Cemâziyelâhir 1329-22 Mayıs 1327, *Düstur*, II. Tertip, 3/436-438.

Hükümetin hazırladığı Esbâb-ı Mucibe Layihası'nda mevcut hâliyle kanunundaki rüşvet tanımının efradını cami ağıyarını mâni olmadığı, birtakım zait hükümler içerdiği, bunların da o tarihte meydana gelmeyen olaylarla ilgili hükümler olduğu belirtilmiştir. Gerçekten de tanım çok genel ve tavzihe muhtaçtır. Bu sebeple 67. maddenin ilga edilerek yeni bir tanım ortaya koyulduğu layihada belirtilmiştir.<sup>64</sup> Yürürlüğe giren tadil metninde uzun ve detaylı bir rüşvet tanımı yapılmıştır. Öncelikle suçun faili olabilecek kişiler tek tek sayılmış, akabinde suç fiili tanımlanmıştır.<sup>65</sup> Buna göre kanunda sayılan resmî vazife sahiplerinin yapmaya veya yapmamaya mecbur oldukları şeyi yapmak veya yapmamak için para, hediye adı altında eşya veya sağladıkları menfaatler rüşvettir. Ayrıca bu maksatla herhangi bir malın gerçek fiyatının altında veya üstünde satışı da rüşvet olarak tanımlanmıştır.

Kanunnâme tadil edilmekle birlikte rüşvet alma suçuna mukabil öngörülen asıl yaptırım değiştirilmemiştir. 68. maddede rüşvet alanlar için yine muvakkat kalebent cezası öngörülmüştür. Aynı şekilde rüşvet olarak alınan veya taahhüt edilen şeyin miktarı rüşvet alan için nakdî para cezası olarak tayin edilmiştir. Hükümetin sunduğu ve Meclis-i Meb'ûsan' da görüşülerek kabul edilen tadil metninde bu husus gözden kaçmışsa da Meclis-i A'yân Adliye Encümeni maddede bir düzeltme yapmıştır. Rüşvet alandan, rüşvet miktarı kadar bir meblağın da nakdî ceza olarak alınması kanunun maksadı olduğundan hareketle "mürteşiden aldığı para" ifadesinden sonra "iki kat olarak" kaydı ilave edilmiş ve kanun bu hâliyle yürürlüğe girmiştir.<sup>66</sup> Böylece rüşvet suçuna mukabil rüşvet alan ve verene yönelik uygulanan nakdî ceza uygulamasına devam edilmiştir. 68. maddeye göre rüşvet suçu bir hak ihlaline sebep olduğunda kalebentlik cezasının alt sınırı üçten beşe çıkmaktadır.<sup>67</sup>

69. maddede rüşvet verenler için gereken yaptırımlar düzenlenmiştir. Buna göre verilen veya verilmesi taahhüt edilen şey nakdî para cezası olarak

64 "Adliye Nezaret-i Celilesi'nin Esbâb-ı Mucibe Layihası", 24-25.

65 "Hükkâmın ve 'ale'l-ıtlak vezâif-i hidemât-ı resmîyyeyi deruhte eyleyen bilcümle memurînın ve müntehab ve mensup bi'l-cümle mecâlis-i resmîyye azasının ve efradı nâstan olup da hüküm ve ehl-i hibre gibi bir vazife-i resmîyye ile mükellef bulunan eşhasın ve dava vekillerinin kanunen ve nizamen yapmaya mecbur olduğu şeyi yapmak veya yapmamak veya yapmamaya mecbur olduğu şeyi yapmak veya yapmamak için ahz eylediği akçe ve hediye namıyla aldıkları eşya ve temin ettikleri sair menâfi' rüşvet olduğu gibi bu maksada mebni dîn veya ziyade bahaya iştira ve bey ettikleri emvâl ve emlakın kıymet-i hakikiyyesiyle semen-i müsamma beynindeki fark-ı fahiş dahi rüşvettir." Muaddel Ceza Kanunnâme-i Hümayunu md. 67. "28 Zilhicce 1284 Tarihli Kanun-ı Ceza'nın Bazı Mevâddını Muaddil Kanun", 6 Cemâziyelâhir 1329-22 Mayıs 1327, Düstur, II. Tertip 3/443.

66 "Meclis-i A'yân Adliye Encümeni Mazbatası (Yeni Kanun-ı Ceza İçerisinde)", *Yeni Kanun-ı Ceza* (Dersaadet: Şems Matbaası, 1329), 56-57.

67 "28 Zilhicce 1284 Tarihli Kanun-ı Ceza'nın Bazı Mevâddını Muaddil Kanun", 6 Cemâziyelâhir 1329-22 Mayıs 1327, Düstur, II. Tertip 3/443-444.

failinden tahsil edilecektir. Önceki maddeyle birlikte burada rüşvet verenin verdiği şey yanında rüşvet olarak vermeyi taahhüt ettiği şey de nakdî cezaya dahil edilmiştir. Tadil metnindeki en önemli değişiklik, rüşvet verenler ile alanlara farklı yaptırımlar öngörmesidir. Zira tadil metninde rüşvet verenler için öngörülen tek yaptırım nakdî cezadır. Böylelikle ilk defa rüşvet alan ve verene uygulanacak yaptırım bu derece farklılaşmıştır. Yalnızca rüşvet verecek bir hakkın ihlaline sebep olanlar için ağırlaştırıcı bir sebep olarak muvakkat kalebentlik cezası öngörülmüştür.

Rüşvete aracılık edenlerle ilgili 70. madde ve diğer maddelerde aracı ile ilgili hükümler ilga edilmiştir. Bunun sebebi aracılık fiilinin suça iştirak manasına gelmesidir. Suça iştirak ile ilgili ise kavâid-i umumiyyenin (genel hükümler) yer aldığı “Mukaddime” kısmında ve 45. maddede<sup>68</sup> gerekli düzenlemeler yapılmış, rüşvete aracılık edenlerin bu kapsamda değerlendirilecekleri beyan edilmiştir. Ayrıca rüşvet suçunda failin rütbe sahibi olup olmaması arasında herhangi bir fark olmayacağından hareketle 71. madde de ilga edilmiştir.<sup>69</sup>

Hükümet teklifinde 72. maddede rüşvet alan kadınların sadece memurların eşlerine şamil olması eleştirilmiştir. Zira sadece memurların eşleri değil anne, kız kardeş ve herhangi bir kadının memur namına rüşvet alabilmesi mümkündür. Bu sebeple 72. maddenin ilk fıkrası sadeleştirilerek “memurine mensup taife-i nisanın tervîç-i meram için aldıkları şeyden” şeklinde değiştirilmesi teklif edilmiştir. Ayrıca memurların suça iştirak etmediği ve rüşvetten haberi olmadığı durumlarda kadının fiilinin dolandırıcılık hükmünde olacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla bu durumdaki kadınların dolandırıcılık suçuna göre cezalandırılmaları ve 72. maddenin ikinci fıkrasının ilga edilmesi teklif edilmiştir.<sup>70</sup> Fakat hükümetin suçun faillerini cinsiyete göre belirleyen 72. ve 73. maddelerin ilgası yerine tadilini teklif etmesine rağmen mecliste ve çeşitli komisyonlarda yapılan müzakereler sonucu bu maddelerin de tamamen ilgasına karar verilmiştir.<sup>71</sup>

74. ve 75. maddeler ise rüşvet suçunun tekerrürü ile alakalıdır. Tadil metninde tekerrür ile ilgili düzenlemeler genel hükümlerin yer aldığı “Mukaddime”nin 8. maddesinde düzenlenmiştir.<sup>72</sup> Bu sebeple rüşvet suçunun tekerrürünü özel olarak düzenlemeye gerek kalmamış ve ilgili maddeler

68 “28 Zilhicce 1284 Tarihli Kanun-ı Ceza’nın Bazı Mevâddını Muaddil Kanun”, 6 Cemâziyelâhîr 1329-22 Mayıs 1327, Düstur, II. Tertip 3/440-442.

69 “Adliye Nezaret-i Celîlesi’nin Esbâb-ı Mucibe Layihası”, 25.

70 “Adliye Nezaret-i Celîlesi’nin Esbâb-ı Mucibe Layihası”, 25-26.

71 “28 Zilhicce 1284 Tarihli Kanun-ı Ceza’nın Bazı Mevâddını Muaddil Kanun”, 6 Cemâziyelâhîr 1329-22 Mayıs 1327, Düstur, II. Tertip 3/444.

72 “28 Zilhicce 1284 Tarihli Kanun-ı Ceza’nın Bazı Mevâddını Muaddil Kanun”, 6 Cemâziyelâhîr 1329-22 Mayıs 1327, Düstur, II. Tertip 3/436-438.

ilga edilmiştir.<sup>73</sup> Tadil öncesi metindeki rüşvet anlaşmasına ve rüşvet suçuna teşebbüsle ilgili 76. maddede büyük bir değişiklik yapılmamıştır. Sadece maddenin son kısmında rüşvet için taahhüt edilen fakat henüz teati edilmeyen şeyin rüşvet alan ve verenden nakdî ceza olarak alınacağına dair hüküm kaldırılmıştır. Bu hüküm 68. ve 69. maddelerin içinde yer almıştır.

Tadil öncesi metinde olduğu gibi rüşvet suçunu gizlemek için göstermelik yapılan alım-satım akitleri tadil edilen metinde de ayrı bir maddede değil, suç tanımı içerisinde zikredilmiştir. Ayrıca rüşvetin tanımı daha teknik ve isabetli hâle getirilmiştir. Önceki metinde bir isteği yerine getirmek için alınıp verilen şey ifadesi, meşru birtakım istekleri de kapsayacak derecede mutlak ve suç sadece para gibi maddi varlıklarla sınırlayan bir tanımdır. Burada ise rüşvet, yapılması veya yapılmaması görev olan bir şeyin, maddi bir varlık veya menfaat temini için aksini yapmak veya yapmamak şeklinde tanımlanmıştır. Böylece maddi olmayan birtakım menfaatlerin temini rüşvet kapsamına alındığı gibi meşru istekler de bu kapsamdan çıkarılmıştır.

Tadil sonrası kanunnâmede görülen en önemli değişiklikler, önceki kanunlarda rüşvet verene yönelik öngörülen ağır yaptırımın kaldırılması ve rüşvet sebebiyle oluşacak şahsi hak ihlallerinin ağırlaştırma sebebi olmasıdır. Rüşvet suçunun cezalandırılmasıyla korunan hukuki değer sadece kamu otoritesi olmuşken 1911 değişikliğiyle de şahıs hakları özel koruma altına alınmıştır. Hak ihlalinin ağırlaştırıcı bir sebep sayılması ve rüşvet alan ile veren için farklı yaptırımların uygulanması adalete makrun birer düzenleme olarak nitelenebilir. Zira hak ihlali suçun daha zarar verici bir yapıda olduğunun göstergesidir. Rüşvet verene nispetle rüşvet alan görev ve yetkisini kötüye kullandığından suçun ağırlığı daha fazladır. Bu nedenle daha ağır bir yaptırıma tabi tutulması doğaldır.

Tadil öncesi metinden farklı olarak suçun ilk kez işlenmiş olma şartına yer verilmemiştir. Zira rüşvet suçunun tekerrürünü düzenleyen ilgili maddeler ilga edilmiştir. Tekerrür ve suça iştirak gibi genel hükümler içerisinde düzenlenen özel durumların her suç için müstakil olarak tekrar düzenlenmesi karışıklıklara yol açacaktır. Nitekim yapılan çalışmalarda rüşvet suçunun tekerrürünü düzenleyen 74. ve 75. maddelerin tekerrürle ilgili genel hükmün yer aldığı 8. madde ile çeliştiği görülmüştür.<sup>74</sup>

## Sonuç

Fikhî açıdan rüşvet yasaklanmış ve cezaî yaptırıma tabi tutulmuş bir fiildir. Cezanın tayini ise kamu otoritesine bırakılmış, literatürde ise tazir kap-

73 Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama* (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 2004), 49.

74 Kızılay, *Osmanlı Ceza Hukukunda Suçun Tekerrürü*, 101.

samında rüşvet suçuna karşılık dayak, hapis ve benzeri cezalar uygulanmıştır. Bu tür cezaların kamu otoritesine bırakılması *dinamik bir hukuk oluşturma politikasının tezahürüdür*. Bu sebeple klasik dönemde fukahânın rüşvet suçu ile ilgili öngördüğü yaptırımlar dönemin şartları göz önüne alınarak kamu otoritesi tarafından değiştirilebilecek yaptırımlardır. Tanzimat Dönemi'nde rüşvet ile ilgili kanunları da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Rüşvetin Osmanlı Devleti'nde ne derece büyük bir sorun hâline geldiği devletin resmî kayıtlarında dahi yer almıştır. Tanzimat'ın ilk dönemlerinde özellikle rüşvet-hediye ilişkisi üzerinde sıkça durulmuş, çıkarılan kanun maddelerinde de hangi hediyelerin rüşvet sayılıp sayılmayacağı detaylıca açıklanmıştır. Zaman içerisinde devletten alınan maaşların düşük kalması nedeniyle halktan birtakım ödenekler alması, bazı memuriyetlerde gelirlerin doğrudan halktan toplanması gibi sebeplerle hediye kabulü yaygınlık kazanmıştır. Fakat bu durum suiistimale açık bir alan olup rüşvetin yaygınlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Tanzimat ile birlikte rüşvetle mücadele için çıkarılan ilk kanunlarda memurlara yeterli ve sabit gelir bağlandığı özellikle vurgulanmış ve bu sebeple halktan herhangi bir ücret toplanmaması istenmiştir. Helal dairede değerlendirilen hediye ise tamamen önü kapatılmadığından nelerin hediye olduğuna dair uzun izahatlar yapılmıştır. Lakin sonraki kanun metinlerinde daha teknik rüşvet tanımları yapılarak hediye ile ilgili düzenlemeler kaldırılmıştır. Bu durum zamanla devlet görevlilerinin sabit gelirle çalışma usulünün yaygınlaşması ve hediyein tamamen olumsuz bir gelir motifi hâline gelmesiyle açıklanabilir.

Kanun metinleri ilk olarak ferman özelliklerini taşıyan ve Batı menşeli günümüz kanun sistematığına uymayan tarzda hazırlanmıştır. Metinler içerisinde rüşvetin dinî, ahlaki ve sosyal açıdan ne derece büyük zararları olduğundan bahsedilmiştir. Lakin zamanla Batı kanun sistematığı benimsererek bu özellikler peyderpey ortadan kalkmaya başlamıştır. Suç veya failinin tanımı verilmiş, akabinde yaptırımlar ve suçun özel durumları hükme bağlanmıştır. Bu açıdan Batı kanun sistematığının uygulanmasında zamanla başarılı bir noktaya gelinmiş, daha teknik, kısa ve anlaşılır ifadeler yer verilmiştir. Örneğin 1838 tarihli *Tarîk-i İlmiyeye Dâir Cezâ Kânûnnâme-i Hümayûnu* ve *Memûrîne Mahsûs Cezâ Kânûnnâme-i Hümayûnu*'nda madde numaraları olmayıp metin, nazari hükümler manzumesi niteliğindedir. 1840 tarihli kanun ile birlikte madde numaraları eklenmeye başlanmıştır. Ayrıca bu kanunla birlikte klasik Hanefî nazariyesindeki yaptırımlara ek olarak failer için daha ağır bir ceza öngörülerek muvakkat kürek cezası getirilmiştir. Bu ağır yaptırım 1855 Men'î İrtikâp Nizamnâmesi'nde biraz hafifletilse de sonraki tüm ceza kanunlarında devam etmiştir. 1858 tarihli *Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu*'na kadar rüşvet suçunun tarifi yapılmamıştır. Bu kanunnâmede yapılan

tarif ise çok genel ve vuzuha muhtaç hâldedir. 1911 yılında tadil metniyle birlikte, kanun koyucunun ifadeleriyle “efradını câmi’, ağıyârını mâni” bir tanım getirilmiştir. Ayrıca rüşvet suçunun tekerrürü, bu suça iştirak gibi özel durumlar kanun metninden çıkarılarak düzenlemeleri, bu konularla ilgili genel hükümlerin bulunduğu maddelere bırakılmıştır.

Rüşvetle ilgili düzenlemelerde en büyük kırılma ise 1855 tarihli nizamnâme ile yaşanmıştır. Öncelikle bu nizamnâme, Batı kanun sistematiğinin benimsenerek yeni bir ceza kanunu metni hazırlandığı sırada durumun vahametini anlayan idarenin acele ettirmesiyle önden hazırlanmış ve yürürlüğe sokulmuştur. Kanun metinlerinde yaşanan değişim zamanla dinî ve fikhî terminolojinin de ortadan kalkmasına yol açmıştır. Bununla birlikte yeni kanun dilinde Hanefî fıkhnın ruhuna uygun bazı kavram ve düzenlemeler de bulunmaktadır. Örneğin icbarın, rüşvet suçunda bir nevi hukuka uygunluk sebebi sayılması, pişmanlık sonucu faillerin belirli bir süre sonra görevlerine geri dönebilmesi, rüşvet olarak verilen şeyin mülkiyetinin verene ait olduğu gibi hususlar Hanefî mezhebine muvafık hükümlerdir. Rüşvet meşru bir mülkiyet aktarım sebebi sayılmadığından nazariyede rüşvet olarak verilen şeyin, verene iade edileceği kabul edilmiştir. Lakin 1838 tarihli *Memûrine Mahsûs Cezâ Kânûnnâme-i Hümmâyûnu* ile rüşvet olarak verilen şeyin sahibine iade edilmeyip beytûlmale konulacağı kararlaştırılmıştır. Mezkûr kanunda Hanefî içtihadına uygun şekilde rüşvet malı, verene ait kabul edilmiş ve kendisine bir yaptırım olarak bu mala el konulmuştur. İslam hukukunda kamu otoritesinin böylesi yaptırımlar vazetme yetkisi mevcuttur.

Rüşvetle mücadele tarih boyunca olduğu gibi Tanzimat Dönemi’nde de devam etmiştir. Devlet bu dönemde çeşitli düzenleme, kanunlar hazırlamış ve buna binaen bazı yaptırımlar uygulanmıştır. Kamu otoritesini, bu otoritenin adil olduğu inancını derinden sarsan rüşvetle birçok alanda mücadele edilmeye çalışılmıştır. Lakin nihai kertede rüşvetle mücadele, rüşvet fiilini irtikap edenlerle mücadele anlamını taşımaktadır. Bu sebeple yaptırımlar vazetme ve bunları uygulamak kadar önemli olan şey dünyevi hak ve sorumluluklar kadar ahlaki ve uhrevi sorumluluklarla ilgili farkındalık kazandırmaktır.



**Kaynakça**

- Akgündüz, Ahmet. "1274/1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunnamesinin Hukuki Kaynakları, Tatbik Şekli ve Men'î İrtikâb Kanunnamesi". *Belleten* 51/199 (1987), 153-192.
- Akgündüz, Ahmet. *Ceza Kanunnâme-i Humâyûnu (Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı İçerisinde)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Akyıldız, Ali. "Meclis-i A'yân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/243-244. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizâde. *Dürrerü'l-hükkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaatü Ebü'z-Ziya, 1330.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Ceza". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn el-. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-İnâye (el-Hidâye ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Hediye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/151-155. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vâlâ [İ.MVL]*. No. 160/1-5, Gömlek No. 4612. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-. *el-Muhîttü'l-burhânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Çadırcı, Musa. "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli Tarîk-i İlmiyye'ye Dâ'ir Ceza Kânunnamesi". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 14/25 (1981), 139-161.
- Çelik, Yüksel. "Tanzimat Devrinde Rüşvet-Hediye İkilemi ve Bu Alandaki Yolsuzlukları Önleme Çabaları". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 15 (2006), 26-64.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Düstur, I.Tertip, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289: 1.
- Düstur, II.Tertip, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334: 3.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.
- Hüseyin Galip. *Kamus-ı Hukuk*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Ebü'l-İz, Sadruddin Ali b. Ali. *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-hidâye*. thk. Enver Salih. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Tekmiletü Tûrî ve Minhâtü'l-hâlik ile Birlikte)*. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *Resâilü İbn Nuceym el-İktisadiyye*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed. Kahire: Dârü's-Selâm, 1999.

- İpşirli, Mehmet. "Kürek Cezası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/112-114. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- "Kanun-ı Cezanın Mevâdd-ı Muaddelesine Müteallik Adliye Nezaret-i Celîlesi'nin Esbâb-ı Mucibe Layihası (Yeni Kanun-ı Ceza İçerisinde)". Tevfik Tarık, *Yeni Kanun-ı Ceza*. 6-47. Dersaadet: Şems Matbaası, 1329.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi ' fi tertibi's-şerâi*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kaynar, Reşat. *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Basım, 2010.
- Kızılay, Muhammed Emin. *Osmanlı Ceza Hukukunda Suçun Tekerrürü*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2023.
- Köse, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 139-166.
- "Meclis-i A'yân Adliye Encümeni Mazbatası (Yeni Kanun-ı Ceza İçerisinde)". Tevfik Tarık, *Yeni Kanun-ı Ceza*. 51-60. Dersaadet: Şems Matbaası, 1329.
- Mumcu, Ahmet. *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet (Özellikle Adli Rüşvet)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsûf*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.
- Şentop, Mustafa. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 2004.
- Trablusî, Alâuddin Ebu'l-Hasan Ali. *Muînu'l-hükkâm fî mâ yeteradedü beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- TürkHzâde Ziyaeddin. *Mükemmel Istilâhât-ı Kavânîn yahut Malumat-ı Kanuniyye-i Hulasası*. Dersaadet: y.y., 1313.
- Ümitli, Mehmet. *İslam Hukukunda Rüşvet Suçu ve Hukuki Sonuçları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yılmaz, Coşkun. "Siyâsetnâme (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/306-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

ZEKERİYYA EL-ENSÂRÎ'NİN TASAVVUFÎ YÖNÜ VE DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TASAVVUF

THE SUFI ASPECT OF ZEKERİYYA AL-ANSARI AND SUFISM IN HIS THOUGHT WORLD

MESUT AKDOĞAN

Dr. Öğretim Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf,  
ORCID ID: 0000-0001- 6000-2065, e-mail: mesutakdogan@hakkari.edu.tr

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** Türkçe / Turkish

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Ocak 2024 / 01 January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Şubat 2024 / 26 February 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024 / Spring 2024

**Cilt / Volume: 19, Sayı / Issue: 1**

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/pub/islamiilimler>

## Öz

Tasavvuf bir sistem olarak zahir ilimle beraber bâtın ilmini gerektiren bir disiplindir. Tasavvufu bir yaşam biçimi olarak hayatlarına yansıtmuş sûfiler, bu iki ilmi kendilerinde cemedi, Hz. Peygamber'in (sas) ahlakıyla ahlaklanan, O'nun manevi hayatının şahıslarında temessül ettiği mümtaz şahsiyetlerdir. Bu zatların hayatları, eserleri ve düşünceleri özellikle günümüzde bir hakikat arayışı içerisindeki insanlar için örnek teşkil etmektedir. Bu çalışmada bahis konusu iki ilmi şahsında toplamış, manevi verasete ehil bir şahsiyet olan, fıkıh çevrelerinde tanınan, birçok eseri bulunan, önemli bir usûl anlayışı olan ancak hakkında tasavvuf ilmi açısından teferruatlı bir akademik çalışma bulunmayan 9-10/15-16. asırlarda Mısır'da yaşamış Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) sûfî kimliğiyle ele alınmaktadır.

Ensârî, ilmî hayatını ikmal ettikten sonra tedrisatı, telifatı, irşadı ve fikirleriyle günümüze kadar adından sıkça söz ettirmiştir. Hayatına baktığımızda en az fakîhliği kadar irfânî yönünün de güçlü olduğunu görmekteyiz. Birbirinden kıymetli elliye yakın eser vermiş velûd bir müelliftir. Kendisinin fıkıh alanındaki otoritesi izahatın varestedir. Onun fikhî alanda ortaya koyduğu usûl, hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde başta Mısır olmak üzere birçok bölgede karşılık bulmuştur. İslâmî kültür ve ilim hayatını doğrudan ve derinden etkileyen bir düşünce sistemi kurmuştur. Tasavvufî açıdan değerlendirildiğinde ise farklı tarikatlardan seyr-ü sülûkünü ikmal etmiş bir mürşid-i kâmil, kendi tarikatının kurucusu, yaşadığı asırda irşadıyla ünlenmiş, ardında halifeler bırakmış ve birçok tali tarikatın kurulmasına vesile olmuş önemli bir sûfî-âlim karşımıza çıkmaktadır. Ancak yeterince tanıtılmadığı için tasavvufî ve irfânî yönü gölgede kalmıştır. Onun farklı tarikatlardan icazet alıp hurka giymesi, manevi irşada ehil birisi olarak karşımıza çıkması ve tasavvufî eserler kaleme alması özellikle tasavvuf tarihi açısından ehemmiyet arz edip tasavvufî görüşlerinin gün yüzüne çıkarılmasının önemini bizlere göstermektedir.

Bu çalışma, İslâmî ilimlerde yetkin, bu alanlarda eserler vermiş, fakîh kimliğiyle ön plana çıkan Ensârî'nin tasavvufî yönünün ortaya konulmasını, tasavvufa olan ilgisini, tasavvufî bir muhtevaya sahip eserlerinin tanıtılmasını, görüşlerini, tasavvufta tartışılan bazı düşünceler ve meselelere bir fakîh-sûfî gözüyle yaklaşımını ve bunların tahlilini konu edinmektedir. Onun amelî, ruhî ve manevi dünyasını şekillendiren tasavvuf anlayışının ortaya konulması, etkilendiği sûfî ve kaynakların tespiti ile tasavvufî yönünün ve düşüncesinin gün yüzüne çıkarılması, kendisinden sonra irfânî anlamda etkilediği şahısların belirlenmesi, fakîh-sûfî kimliğini haiz birisinin perspektifinden tasavvufun nasıl algılanıp yorumlandığı gibi hususların izahı bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır.

İncelememiz boyunca öncelikle anahatlarıyla Zekeriyâ el-Ensârî'nin hayatı ele alınmış, sonrasında ise onun sûfî kişiliğini oluşturan ana unsurlara temas edilmiştir. Mensup olduğu tarikattaki konumu ile seyr-ü sülûk silsilesinin tespitinden sonra hakkında tasavvuf sahasında çok az çalışma olması itibarıyla tasavvufî eserlerinin tanıtımına yer verilmektedir. İkinci kısımda ise tasavvufî görüşleri ana başlıklar ve bunları izleyen tali başlıklar halinde ele alınıp değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu kısımda görüşleri aktarılıp değerlendirilirken takip ettiği yöntem, bağlı olduğu tasavvufî ilke ve esaslarla etkilendiği ekol ve şahsiyetlere de işaret edilmektedir. Kendisinin Zeyniyye, Ekberiyeye ve Sühreverdiyye tarikatlarından hilafet icazetine sahip bir mürşid-i kâmil olmasından, adının Zeyniyye tarikatının kurucu isimleri arasında sayılması ve düşünce boyutuyla İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız gibi sûfî şahsiyetlerden etkilendiği gerçeğinden hareketle incelememizin sonuç kısmı oluşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Zekeriyâ el-ensârî, *el-Futûhâtü'l-ilâhiyye*, *Fet-hu'r-rahmân*, Tevhid.

### Abstract

Sufism, as a system, requires both exoteric and esoteric knowledge. Sufis embody Sufism as a way of life and harmonize these two knowledge within themselves, becoming distinguished personalities who emulate the ethics of Prophet Muhammad (peace be upon him), manifesting his spiritual life in their own beings. Their lives, works, and thoughts serve as exemplary models for individuals seeking truth, especially today. This study focuses on Zekeriyyâ al-Ensârî, who lived in Egypt in the 9th-10th/15th-16th centuries, combining these two knowledge within himself, possessing spiritual heritage, being recognized in jurisprudential circles, having numerous works, and an important understanding of principles. Despite his recognition in jurisprudence, there lacks a comprehensive academic study from the perspective of Sufi knowledge regarding his distinguished Sufi identity.

Ensârî, after completing his scholarly life, has remained prominent up until today through his teachings, writings, guidance, and ideas. When examining his life, we notice that his spiritual aspect is as strong as his jurisprudence. He's a prolific author, having produced nearly fifty valuable works, establishing authority in jurisprudence. His methodological contributions in jurisprudence have found resonance not only in his time but also in subsequent periods, particularly in regions like Egypt. He crafted a thought system that directly and profoundly impacted Islamic culture and scholarly life. When evaluated from the perspective of Sufism, he emerges as a significant Sufi scholar who completed his spiritual journey through various Sufi orders, became a perfected spiritual guide, founded his own order, gained fame for his guidance during his era, left behind successors, and paved the way for the establishment of numerous secondary Sufi orders. However, due to insufficient introduction or recognition, his Sufi and spiritual aspects have remained in the shadows. His reception of authorizations from different Sufi orders, his appearance as a competent spiritual guide, and his composition of Sufi works notably underscore the importance, especially in Sufi history, of unveiling his Sufi perspectives and spiritual views.

This study aims to present the Sufi aspect of Ensârî, a figure who has demonstrated expertise in Islamic knowledge, produced works in these fields, and gained prominence with a jurisprudential identity. It delves into his interest in Sufism, introduces his works enriched with Sufi content, discusses his viewpoints, approaches and analysis to certain thoughts and issues in Sufism from the perspective of a jurist-Sufi. The core objective of this study is to delineate his Sufi understanding that shaped his practical, spiritual, and inner world, bring to light his Sufi orientation and thoughts through identifying his Sufi influences and sources that impacted him, determine the personalities influenced by him in the realm of mysticism posthumously, and explain how Sufism is perceived and interpreted from the perspective of someone possessing a jurist-Sufi identity.

Throughout our analysis, we first outlined the life of Zekeriyyâ al-Ensârî, then delved into the primary elements that constituted his Sufi personality. Following the identification of his position within his Sufi order and the succession of his spiritual journey, due attention is given to introduce his Sufi works, considering the scarcity of studies in the field of Sufism concerning him. The second part of the study entails a comprehensive evaluation of his Sufi viewpoints under main and subsidiary headings. While conveying and assessing his viewpoints, we also referenced the methodology he followed, the schools of thought and personalities that influenced him, and the Sufi principles and fundamentals to which he adhered. Concluding our analysis, we highlighted his status as a perfected spiritual guide holding authorization in Zeyniyya, Ekberiyya, and Sühreverdîyya Sufi orders, being counted among the founding names of the Zeyniyya order and drawing from the intellectual realms of Sufi figures like Ibn Arabî and Ibn al-Farîd.

**Keywords:** Sufism, Zekeriyyâ al-Ensârî, al-Futûhâtü'l-ilâhiyye, Fethü'r-rahmân, Tawhid.

## Giriş

Tasavvuf pratik olarak asr-ı saadetten beri var olan ancak diğer İslâmî ilimlere nazaran daha sonra sistematize edilen ilmî bir disiplindir. Mamafih tasavvuf, yöntemleri farklı olmaklar beraber gerek İslâmî ilimlerle gerekse diğer beşerî bilimlerle ortak paydaları haiz ve interdisipliner bir yapıya sahiptir.<sup>1</sup> Beşerî ilimlerden özellikle psikoloji<sup>2</sup>, sosyoloji, felsefe<sup>3</sup> gibi beşerî ilimlerle irtibatı bulunmaktadır. Fakat her ilimde olduğu gibi kendisine özgü bir anlam dünyası mevcuttur.

Tasavvufun anlam dünyasına özgü konulardan birisi de sûfî-âlim vasfını haiz kimselerin dile getirdiği keşfi bilgidir. Bilginin kaynağı meselesinde deney, akıl, rivayet, vahiy, keşf, ilham gibi birçok değişik görüş bulunmaktadır. Buna karşın tasavvuf sahasında vahiy, keşf ve ilham diğerlerine göre daha belirgin bir konumdadır. Mutasavvıflar genellikle aklın bilgi değerini kabul etmekle birlikte sınırlılığına vurgu yaparlar. Bilginin kaynağı konusundaki bu farklılıklar bizi zâhir-bâtın problemiyle karşı karşıya getirmektedir. Ancak tasavvuf bir sistem olarak zahir ilimle beraber bâtın ilmini gerektiren bir sistemdir. Genel itibariyle sûfîler zâhir-bâtın dengesini gözetmiş ve düşüncelerini Kur'ân ve Sünnet ekseninde dile getirmişlerdir. İncelememize konu olan Zekeriyâ Ensârî de, zâhirî ilimlerde yetkin ve bu yönü baskın, ancak bilinmemesine rağmen bâtın yönü mevcut bir âlim-sûfîdir.

Dönemin zengin bir kültür merkezi olan Mısır'da yetişen Ensârî fıkıh başta olmak üzere câmiu'l-ulûm vasfını haiz bir alim olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Türkiye'de gerekse diğer İslam ülkelerinde fakîh ve muhaddis yönüyle ilgili çalışmalar yapılmıştır. Buna mukabil tasavvuf sahasında kendisi veya tasavvufî eserleri hakkında teferruatlı çalışmalar pek azdır. Eserlerinin tanıtım kısmında görüleceği üzere eserleri hakkında yapılan tahkik, çeviri ve şerh çalışmaları dışında akademik olarak sadece Drewes'in bir çalışması bulunmaktadır. Drewes'in araştırması Veli Arslan'ın (öl.?) hayatı ve *Risâleti'l-Velî Arslân* adlı eseri<sup>4</sup> ve Ensârî'nin bu risaleye yazdığı şerh olan *Fet-hu'r-rahmân bi-şerhi Risâleti'l-Velî Arslân* hakkında olup araştırmada bu şahısların fikhî ve tasavvufî yönlerine değinilmiştir.<sup>5</sup>

1 bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, 14. bs.), ss. 20-60.

2 bk. Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014); Ali Ayten-Sevde Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojine Giriş*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2017).

3 bk. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 20-60; Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2012), 87.

4 G. W. J. Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path: Zakariyya' al-Ansari's Kitab Fath al-Rahman and its Indonesian Adaptations, With an Appendix on Palembang Manuscripts and Authors*, (Brill, The Hague 1977), ss. 6-25.

5 Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path*, ss. 26-39.

Bu araştırma Ensârî'nin tasavvuftaki konumunu, düşüncesini ve yetkinliğini gün yüzüne çıkarmak amacıyla kaleme alınmıştır. Kendisi hakkında tasavvuf sahasındaki akademik çalışmaların azlığı bu zatın fikirlerinin gün yüzüne çıkarılmasının önemini ortaya koymaktadır. Onun tasavvuf ilmindeki konumunun çevresini ne derece etkilediği, düşüncelerinin kendi dönemi içerisinde nasıl karşılık bulduğu ve günümüzde nasıl anlaşılması gerektiğinin tespiti bu çalışmanın önemini artırmaktadır. Öte yandan bu inceleme özgün olması hasebiyle tasavvuf tarihinde önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Araştırmamızın dinî, tasavvufî ve kısmen de olsa felsefî yönü olan bir çalışma olması itibarıyla veri toplama, inceleme ve belge analizi gibi teknikleri kapsayan "nitel araştırma ve analiz" yöntemlerine dayanarak oluşturulmuştur. Çalışma, iki ana başlıktan meydana gelmektedir. Çalışmanın birinci başlığında hayatı, sûfî kişiliği ve tasavvufî eserleri işlenmiştir. Hayatı ile ilgili ricâl, tabakât, tarih ve terâcim kitaplarına başvurulmuş, ancak şöhretinden dolayı hayatı ana hatlarıyla sunulmuştur. Sûfî kişiliği için tabakât kitapları başta olmak üzere Harîrîzâde'nin *Tibyân*'ı gibi tasavvuf tarihi içerikli kaynaklardan istifade edilmiştir. Ensârî hakkında yapılacak akademik çalışmalara öncülük yapması ve kolaylık sağlaması amacıyla eserlerinin tanıtımına yer verilmiştir. "Zekeriyâ el-Ensârî'nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf" başlığı altında ise tasavvufî düşüncesinin tespiti ve fikirlerinin ortaya konulması için belirtilen yöntemle tasavvufî eserleri okunmuş, bilimsel bir tarzda taranmış, bilimsel bir bakış açısıyla incelenmiş ve sunulmuştur. Dolayısıyla bu kısmın ana kaynaklarını Ensârî'nin tasavvufî eserleri oluşturmaktadır. Sonuç kısmı da ulaşılan özgün sonuçların sunumunu ve değerlendirilmesini ihtiva etmektedir.

## 1. Zekeriyâ el-Ensârî'nin Hayatı, Sûfî Kişiliği ve Tasavvufî Eserleri

### 1.1. Hayatı

Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî Mısır'ın Sûneyke şehrinde takriben 823/1420 yılında doğmuş ve çocukluğundan itibaren ilimle meşgul olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'i aşere tariki/onlu sistem ile dönemin önemli alimlerinin yanında okumuştur. Fıkıh, hadis, nahiv, sarf, edebiyat, usûl ve aklî ilimleri İbnü'l-Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) başta olmak üzere Şeref Musa b. Ahmed es-Subkî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali el-Bedşînî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Recep al-Kâhirî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hicazî, Şemsüddîn Muhammed b. İsmail el-Vefâî, Sâlih b. Sirâcuddîn el-Bulkînî (ö. 868/1464), Kâfiyeci (ö. 879/1474) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi ulemanın yanında tahsil edip ilmini Kahire'de tamamlar. Bunlardan bazıları Ensârî'ye icazet ve fetva izni vermiştir.<sup>6</sup>

6 Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire bi a'yâni'l-mieti'l-âşire* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: 1997), 1/198-202.

Kendisinin hem aklî hem naklî ilimlerde mümtaz bir birikimi bulunmaktadır. Sultan Kayıtbay tarafından kendisine zorla verilen kadı'l-kudatlık görevini kabul eden Ensârî, daha sonra sultanın haksız uygulamalarını eleştirince bu görevinden azledilmiştir. Görevini bıraktıktan sonra kendisini kitap telifine ve talebe yetiştirmeye adanmıştır.<sup>7</sup> Şafîî ulemasından olan Ensârî birçok talebe yetiştirmiş, talebelerini ve onların öğrencilerini "Şeyhu'l-İslâm" olarak görece kadar uzun bir ömür sürmüştür. Kendisinden, oğlu Sâlih Nuruddîn, Abdulvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565), Şihâbuddîn er-Remlî (ö. 957/1550), Şemsüddîn er-Remlî (ö. 1004/1596), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) gibi birçok meşhur âlim ders almıştır.<sup>8</sup>

Kaynaklarda "Şeyhu meşâyihî'l-İslâm, Şeyhü'l-İslâm, el-İmâm, el-Hâfız" gibi lakaplarla anılan Ensârî, bütün dinî ilimler alanındaki geniş bilgisi yanında Şafîî Mezhebi'nin naslarını, özellikle mezhep literatüründe "Şeyhayn" diye anılan Râfîî (ö. 623/1226) ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) eserlerini anlama, onların tercihleri arasında değerlendirme ve tercih yapma konusunda yüksek beceriye sahiptir. Eserleri, mezhep görüşlerinin âyet ve hadislerle temellendirilmesi, ta'lîl edilmesi, hadisleri tahriç ederek kaynaklarının ve bu konuda ulemânın değerlendirmelerinin belirtilmesi bakımından önemli görülmüş, daha sonraki Şafîî uleması arasında büyük itibar görmüş, eserlerine çeşitli şerh ve haşiye çalışmaları yapılmıştır.<sup>9</sup> Ensârî'nin elliye aşkın eser yazmış olduğu rivayet edilmektedir.<sup>10</sup> Bir asırlık ömrü ilim ve irşad faaliyetleriyle geçen Ensârî 926/1520 senesinin Zilkâde ayının üçüncü Çarşamba'sında 103 yaşında vefat etmiştir. İmam Şafîî'nin yanına defnedilmiştir.<sup>11</sup>

## 1.2. Sûfî Kişiliği

Hayatı ilim, irfan ve irşad ile geçen Ensârî, şeriat-hakikat ilişkisini hayatına yansıtmış bir şahsiyettir. İlmî ve tasavvufî düşüncesi de bu doğrultuda şekillenmiştir. Kaynaklarda kendisi hakkında birçok âlimin övgü dolu ifadelerine rastlamaktayız. İslam düşünce tarihinde de önemli bir yeri haiz olan Ensârî hakkında Necmeddin Gazzî "İslam meşayihünün şeyhi, şeriat ve hakikati kendisinde birleştiren, ilmiyle amel bir âlim, en güzel bir şekilde Cenab-ı Allah'a sülûk eden, keşf ve keramet ehli kâmil bir velî" ifadelerini kullanır. Gazzî, onun bütün şer'î ilimlerinin yanı sıra aklî ilimlerde de derin bir vukûfiyeti olduğunu ifade ettikten sonra gençliğinden itibaren tasavvufa meraklı

7 Hayruddîn İbn Fâris Ziriklî, *el-'A'lâm* (Beyrut: Darü'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 3/46.

8 bk. Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, 201.

9 Ahmet Özel, Cengiz Kallek, "Zekeriyâ el-Ensârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim (28 Nisan 2022).

10 Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, 204-205.

11 Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, 208.



olduğunu, bu yolu sevdiğini, sûflerin zikir meclislerine katıldığını ve birçok şeyhten hırka giyip tarikat icazeti aldığını aktarır.<sup>12</sup>

Yirmi yıl Ensârî'nin hizmetinde bulunan hem zahiri hem de bâtinî ilimleri kendisinden tahsil eden Şa'rânî, ondan iltifatla bahsederek hayatını "fıkıh" ve "tasavvuf" temelleri üzere ikame ettiğini belirtir. Bu süre zarfında onun gaflete düştüğüne veya malayani işlerle uğraştığına şahit olmadığını söyler. Ensârî'nin "duasının müstecab ve keramet ehli" olduğu zikreden Şa'rânî, ömrünün erken dönemlerinde vehbî ilimle taltif edildiğini ifade ederek eserlerinde bazı kerametlerine yer verir.<sup>13</sup>

Tasavvufî düşünce açısından değerlendirildiğinde Ensârî, öne sürdükleri görüşleri itibariyle tasavvuf tarihinde kimi çevrelerce tartışma konusu yapılan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235) gibi sûfleri te'kid ve teyit ederek onların kâmil veliler olduğunu belirtir. Onların kelamlarını ve görüşlerini de şeriat çerçevesinde yorumlamaya çalışır. Düşünce olarak onların çizgisini takip eder. Nitekim tasavvufî düşüncesinde de bu şahıslardan etkilendiği açıkça görülmektedir. *Şerhu'r-Ravda'* da bu gibi konulara yer verildiği aktarılmıştır.<sup>14</sup> Ayrıca Ensârî, dile getirdiği düşünceler itibariyle İbnü'l-Arabî'ye yakın olan Şeyh Arslan'ın/Reslân'ın risalesine de şerh yazması bunu kuvvetlendirmektedir.

Birçok şeyhten tarikat ve teberrük hırkası giyen Ensârî, tespit edebildiğimiz kadarıyla Zeyniyye, Ekberiyeye ve Sühreverdiiye tarikatlarından hilafet icazetine sahiptir. Ancak onun tarikat silsileleri farklı yollarla Kadiriyye ve Rifâiyye'ye de dayanmaktadır. Tarikat hırkası giydiği müridler arasında Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Etkâvî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Ebî Ahmed el-Ğazzî, Ebu'l-Hafs Ömer b. Alî en-Nebtî, İbn Zülbânî diye meşhur Ahmed b. Fakîh Alî ed-Dimyâtî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî et-Temîmî el-Halîlî gibi isimler bulunur.<sup>15</sup> Ğazzî, bunların yanı sıra en fazla istifade ettiği isimlerin başında Muhammed b. Ömer el-Vâsıtî el-Ğamrî'yi (ö. 849/1451) zikrederek ondan tarikat icazeti aldığını belirtir.<sup>16</sup> Nitekim aşağıda belirteceğimiz üzere Harîrizâde de bunu teyit etmektedir.

Tasavvuf tarihi kaynaklarında geçen bilgiler ışığında mensubiyeti bulunduğu tarikat silsilelerini şöyle sıralayabiliriz: Kemâluddîn Harîrizâde, *Tibyânu'l-vesâil'*inde Ensârî'nin Zeyniyye silsilesini şöyle sıralar:

12 Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, 1/200.

13 Abdulvehhâb Şa'rânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Kahire: Mektebetu's-Sakâfeti'd-Diniyye: 2005), 2/222-224; Abdulvehhâb Şa'rânî, *Letâifu'l-minen ve'l-ahlâk*, (Dımaşk, Dâru't-Takvâ, 2004), 73, 74 vd.

14 Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, 1/204.

15 İcazet aldığı bazı müridleri hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamamız onun icazet aldığı bütün tarikatları tespit meselesini güçleştirmektedir.

16 Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, 1/200.

- Zekerıyyâ el-Ensârî
- Ebû Abbâs Ahmed b. Fakîh Alî ed-Dımyâtî -İbn Zülbânî- (ö.?)
- Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hâfî (ö. 838 / 1435)<sup>17</sup>

Görüldüğü üzere Ensârî ile Zeyniyye tarikatının kurucusu olan Zeynüddîn Hâfî arasında sadece bir isim bulunmaktadır. Buna göre Ensârî'yi Zeyniyye tarikatının kurucu isimleri arasında saymamız muhtemeldir. Zeyniyye tarikatı, Ensârî'nin müşidi Ahmed b. Fakîh Alî ed-Dımyâtî vasıtasıyla Mısır'da yayılmaya başlamış, Ensârî'de bunu sürdürmüştür. Kendisinden sonra bu tarikat halifelerinden Necmeddin el-Ğaytî (öl.?)<sup>18</sup> vasıtasıyla Mısır ve Hicaz başta olmak üzere bölgede yayılmıştır.<sup>19</sup> Keza halifelerinden Şa'rânî vasıtasıyla da diğer bölgelere ulaşmıştır. Şa'rânî, müşidi Ensârî vasıtasıyla üç farklı yolla Sühreverdiyye-Necîbiyye'den (Büzgaşıyye) ve Sühreverdiyye-Necîbiyye'nin Zeyniyye yolundan hırka giydiğini ifade eder. Şa'rânî'nin bu silsilesi Ali b. Abdülkuddûs eş-Şinnâvî ile devam etmiştir.<sup>20</sup>

Zeynüddîn Hâfî'nin müşidi Nûreddin Abdurrahman eş-Şibrîsî (eş-Şir-sî), Sühreverdi meşayihından olması hasebiyle Hâfî aracılığıyla Sühreverdiyye'de Zeyniyye adıyla bir kol teşekkül etmiştir. Ayrıca Hâfî'nin müşidi Rifâiyye'den de icazetlidir. Buna göre Ensârî'nin tarikat silsilesi hem Sühreverdiyye hem de Rifâiyye tarikatına ulaşmaktadır. Bu itibarla Ensârî'nin mensup olduğu tarikat ekolü olan Zeyniyye, Rifâiyye ve Sühreverdiyye'yi birleştiren bir tarikat olarak kabul edilmiştir.<sup>21</sup>

Ensârî'nin başka bir müşidi Muhammed b. Ömer el-Vâsıtî el-Ğamrî'dir. Bu zat vasıtasıyla tarikat silsilesi Sühreverdiyye'ye, oradan da Kadiriyye tarikatına ulaşır. Harîrizâde bu silsileyi şu şekilde aktarmıştır:

- Zekerıyyâ el-Ensârî
- Muhammed b. Ömer el-Vâsıtî el-Ğamrî
- Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn b. Süleymân ez-Zâhid (ö.819 / 1418)
- Hasan b. Ömer et-Tüsterî (ö.797 / 1396)
- Yüsûf b. Abdullah el-Gürânî (ö.768 / 1368)
- Necmuddin Mahmud el-İsfahanî

17 Kemâluddîn Muhammed el-Harîrî, *Tibyânü'l-vesâilu'l-hakâyık fi beyânî's-selâsili't-terâik*, (Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430), II, v. 106b-107a.

18 Harîrizâde, Ensârî ile el-Ğaytî arasında Şa'rânî'nin yer aldığına dair bir rivayetin olduğunu belirtir. bk. Harîrizâde, *Tibyân*, (İbrahim Efendi, 430), II, v. 106a-b.

19 Harîrizâde, *Tibyân*, (İbrahim Efendi, 430), II, v. 106b.

20 Harîrizâde, *Tibyân*, (İbrahim Efendi, 430), II, v. 152a.

21 Reşat Öngören, "Zeynüddîn Hâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim (21 Ekim 2023).

- Bedruddin Mahmud et-Tusî
- Nureddin Abdussamed (ö. 699 / 1299)
- Necîbüddin Ali b. Büzgaş eş- Şirazî (ö. 678 / 1278)
- Şihâbüddin Ömer b. Muhammed es- Sühreverdî (ö. 632 / 1234)<sup>22</sup>
- Ebu Necîb Abulkâhır es-Sühreverdî (ö. 563 / 1168)
- Abdulkâdir Geylânî<sup>23</sup>

Mezkûr tarikatların yanı sıra Ensârî'nin Ekberîyye tarikatıyla da bağı bulunmaktadır. Harîrîzâde Ensârî'nin icazet aldığı müşşidlerinden birinin de Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer el-Kenânî<sup>24</sup> olduğunu ifade eder ve bu şahıstan yola çıkarak silsileyi İbnü'l-'Arabî'ye dayandırır. Buna göre Ensârî'nin tarikat silsilesi Ekberîyye ekolüne ulaşır. Bu silsile şöyle sıralanmıştır:

- Zekeriyyâ el-Ensârî
- Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer
- Şerefuddîn İsmail b. İbrahim ez-Zebîdî
- Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dânî
- Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî<sup>25</sup>

### 1.3. Tasavvufî Eserleri

#### 1.3.1. *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye fî nef'i ervâhi'z-zevâtî'l-insâniyye*

Ensârî'nin tasavvufa dair yazdığı bir eserdir. Eser, Mirâsu'n-Nubuvve tarafından tahkik edilerek basılmıştır.<sup>26</sup> Yazma hali ise on varaktan müteşekkil olup internet ortamında<sup>27</sup> bulunmaktadır. On fasıldan oluşan, tasavvuf ilminin muhtasarane ele alındığı bir risaledir. Ensârî'nin torununun torunu Zeynelâbidîn b. Muhyiddin tarafından *el-Minahu'r-Rabbâniyye fî şerhi'l-Fütûhâtî'l-İlâhiyye* adıyla şerh edilmiştir.<sup>28</sup> Ayrıca Harley'in editörlüğünü yaptığı bir çalışmada tahkiki yapılmıştır.<sup>29</sup> Eser anahtarlarıyla "tasavvufun tarifi, rükünleri, tevhid, iman-islam, ledunnî ilim, ilmu'l-yakin, aynu'l-yakîn,

22 Harîrîzâde, *Tibyân*, (İbrahim Efendi, 430), II, v. 152b-153a.

23 Harîrîzâde, *Tibyân*, (İbrahim Efendi, 430), I, v. 109b.

24 Kelime tam okunamamaktadır. el-Kettânî de olabilir. bk. Harîrîzâde, *Tibyân*, I, v. 97b.

25 Harîrîzâde, *Tibyân*, (İbrahim Efendi, 430), I, v. 97b-98a.

26 Ebu Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye fî nef'i ervâhi'z-zevâtî'l-insâniyye*, (Mirâsu'n-Nubuvve: 2012).

27 <https://archive.org/details/sharhrisalahalad00unse/page/n1/mode/2up>. (Erişim 15 Mayıs 2022)

28 Özel, Kallek, "Zekeriyya el-Ensârî".

29 bk. A. H. Harley (ed.), *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, (1924: XX/3), 123-142.

hakku'l-yakîn, ilham, vahiy, feraset, muhâdare, keşf, mükâşefe, müşâhede, muâyene, şeriat-tarikat-hakikat, saadet-şakavet, havâtır, hırka giymek ve telkin" konularını muhtevidir.

### 1.3.2. *Fethu'r-Rahmân bi-şerhi Risâleti'l-Velî Arslân*

Ensârî'nin, Arslân b. Ya'kub ed-Dımaşkî'nin<sup>30</sup> tevhide, tasavvufa ve ahlâka dair yazdığı risalesinin şerhidir. Eser, İzzet Husriyye tarafından neşredilmiştir.<sup>31</sup> Ensârî'nin bu şerhi ile yine *Risâletü'l-Velî Arslân'a* Ali b. Avlan el-Hamevi tarafından yazılan *Şerhu'r-Reslaniyye'si* Muhtar Holland tarafından İngilizceye çevrilmiştir.<sup>32</sup> Drewes'in bu eser hakkında yaptığı çalışmaya giriş bölümünde değinmiştik. Bu çalışmanın üçüncü bölümünde Ensârî'nin mezkur eseri latine edilmiştir.<sup>33</sup> Eser "gizli şirk, yakînî iman, tevhid, şeriat ve hakikat ilişkisi, sülûk makamları, fenâ, ihlasın dereceleri, muhabbet" gibi konuları muhtevidir.

### 1.3.3. *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye (İhkâmü'd-delâle 'alâ tahrîri'r-Risâle)*

Ensârî'nin bu eseri, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465 / 1072) meşhur eseri *Risâletü'l-Kuşeyriyye*'nin şerhidir. Ensârî'nin bu şerhine Mustafa b. Muhammed el-Arûsî, *Netâ'icü'l-efkâri'l-kudsiyye fî beyâni me'ânî Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye* ismiyle bir haşiye yazmıştır. *Netâ'icü'l-efkâr*, Ensârî'nin şerhine paralel olarak İbnü'l-Arabî'nin görüşleri doğrultusunda yazılmış bir hâşiyedir. Ensârî'nin oğlu Zeynelâbidîn ise babasının bu şerhini *Tehzîbü'd-delâle 'alâ tenkîhi'r-Risâle* adıyla ihtisar etmiştir.<sup>34</sup> Ensârî, *Risâle*'nin açıkça anlaşılmayan meseleleri hakkında veya konunun daha iyi anlaşılması için gereken yerlerde izahatta bulunur. Bu yorumlarda Ensârî'nin tasavvufî düşüncesinin izlerine rahatlıkla rastlanabilir.<sup>35</sup>

Ayrıca Ensârî, Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771 / 1370) yazdığı *Cem 'u'l-cevâmi*'nin muhtasarı olan *Lübbü'l-usûl* adlı eseri *Gâyetü'l-vüsûl fî şerhi Lübbi'l-usûl* ismiyle şerh ederken kitabın sonunda tevbe, marifetullah, tevekkül gibi bazı tasavvufî meseleleri izah eder.<sup>36</sup> Ensârî diğer eserlerinde tasavvufa

30 bk.Süleyman Derin, "Şamli Bir Sufi: Şeyh Arslan Dımaşki ve Tevhid Risalesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (26-2010/2), ss. 91-105.

31 bk. İzzet Husriyye, *Şurûhu risâleti'ş-Şeyh Arslan*, (Şam: İlim Matbası, 1969).

32 bk. *Concerning the Affirmation of Divine Oneness (Risala fi't-Tawhid): Shaikh Wali Raslan ad-Dımaşki with the Commentaries of Shaikh Zakariyya al-Ansari and Shaikh Ali b. Atiyya Alawan al-Hamarawi*, trc. Muhtar Hollanda, (Florida: al-Baz Publications, 1997), ss. 5-100.

33 Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path*, ss. 39-51.

34 Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Kasım 2022).

35 Detaylı bilgi için bk. Ebu Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye (İhkâmü'd-delâle 'alâ tahrîri'r-Risâle)*, nşr. Abdülvâris Muhammed Ali, (Beyrut:2000, I-IV); Zekeriyâ el-Ensârî, *İhkâmü'd-delâle 'alâ tahrîri'r-Risâle*, Nşr. Abdulcelil Gidâ, (Dımaşk: Dâru'l-Nu'mâniyye li'l-Ulûm, 1420, I-II).

36 bk. Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetü'l-vüsûl fî şerhi Lübbi'l-usûl*, (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyetü'l-Kübrâ, 2011), ss. 173-176.

kısmî olarak yer vermişse de burada zikrettiklerimizin dışında tasavvufî eser sayılabilecek<sup>37</sup> başka telifi bulunmamaktadır.

## 2. Zekeriyya el-Ensârî'nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf

Bu bölümde Ensârî'nin tasavvuf ilmine yaklaşımı, şeriat-tarikat-hakikat kavramlarına yüklediği anlam, tevhid ve marifet meselesine bakışı gibi meseleler hakkındaki düşünceleri ele alınacaktır.

### 2.1. Tasavvuf Düşüncesi

İnsanların farklı kişilik ve karakterlerde yaratılması, anlayışlarının ve meselelere yaklaşımlarının farklılığını gerektirir. Buna istinaden her sûfî tasavvufu, yaşadığı rûhî hayata veya muhatap oldukları kitlenin bilgi ve anlayış seviyesine göre tarif etmiştir. Eserlerinde gördüğümüz kadarıyla Ensârî de, tasavvufu farklı şekillerde yorumlamıştır. Ona göre tasavvuf, “kalbin ve sair havâsın ıslahını mümkün kılan yöntemleri bilmek” veya “Cenab-ı Allah'ın azametini nispeten masıvayı önemsiz görmek, kalbin sadece O'na ayrılması ve O'na ait kılınması”dır. Bu tariflerle Ensârî tasavvufu kişinin kalp dünyasıyla özdeşleştirmiş, kalbin ıslahına vesile olacak öğretiyi ve metotların bilinmesini ve uygulanmasını tasavvuf ilmi olarak değerlendirmiştir. O, başka bir tarifte ise tasavvufu “Allah Teâlâ'ya varıncaya kadar seyr ü sülûkteki ciddiyet hali” olarak tanımlar. Bu yaklaşımla da tasavvufun bir hal ilmi olduğunu, nihai amacının da Cenab-ı Allah'a vuslat olduğunu belirtmiştir. Yine bunlara benzer bir tarifte tasavvufun, “duyuları muhafaza ve nefesleri kontrol etmek” olduğunu ifade etmiştir.<sup>38</sup> Ensârî, tasavvufa yapılan tariflerinin farklı oluşunu söyleyeninin o esnadaki yaşadığı halin yoğunluğuna bağlar. Ona göre tasavvufu yaşayan sûfînin hali kendisi için en önemli rükündür. Bundan dolayı o tasavvufu, sûfînin yaşadığı halle eş değer görmüştür. Ona göre tasavvufun faydası ise insanın bütün hallerinin ıslahına vesile olmasında yatmaktadır.<sup>39</sup>

Ensârî tasavvufun ve Cenab-ı Allah'a giden yolun belli rükün ve usulleri olduğunu ifade eder. Ona göre Cenab-ı Allah'a giden yollar mahlûkatın adedindedir. Ancak bu yollar üç kısımda hasredilebilir. Birincisi “muâmelât” ehlinin yoludur. Bu yoldakiler namaz, oruç, Kur'an tilaveti gibi pek çok zahiri amel işler ve buna öncelik verirler. Bunlara “ahyâr” denilir. İkincisi “mücâhede” ehlinin yoludur. Bu kısımdakiler ahlakın tezyinine, nefsin tezkiyesine, kalbin tasfiyesine ve bâtının imarına taalluk eden amellere öncelik verirler.

37 Yusuf Ataev 2019 yılında hazırladığı yüksek lisans tezinde Ensârî'nin tasavvufî eserlerini sayarken *el-Lü'lü't-nazîm fî revmî't-taallîim ve't-talîm* adlı eserini zikreder. Ancak eser incelediğinde isminden de anlaşılacağı üzere “ilim” hakkında olduğu görülecektedir. Bk., Zekeriyya Ensârî, *el-Lü'lü't-nazîm*, (Mısır: Matbaatu'l-Mavsûât, 1319), ss. 2-32.

38 Ensârî, *el-Futûhâtu'l-ilâhiyye*, v. 3a; Ensârî, *Gâyetü'l-vüsûl*, 175.

39 Ensârî, *Gâyetü'l-vüsûl*, 173; Ensârî, *el-Lu'lu'u'n-nazîm*, 11.

Bunlara da “ebrâr” denilir. Üçüncü yol ise *Allah’a yolculuk edenler* anlamındaki “sâirûn” denilen kimselerin yoludur. Bunlar muhabbet ehlerinden “şuttâr” olanlardır.<sup>40</sup> Ensârî’nin eserlerinde zikrettiği erkan ve usuller şunlardır:

#### **Tasavvuf’un rükünleri:**

1. Kişinin inancına herhangi bir teşbihi veya sapmayı karıştırmaması için tevhid düşüncesini saflaştırması gerekir.
2. Semâ’ın farkındalığıdır. Semâ’, âfâkta ve enfüste sûfînin sadece ilmiyle değil hâliyle de her şeyin farkında olması durumudur.
3. Güzel ahlak ve insanlarla iyi geçinmektir.
4. Îsârdır.
5. Sûfî, Allah’ın kendisi için seçtiğine rıza göstererek kişisel tercihini terk etmelidir.
6. Sûfî, vecd<sup>41</sup> ehli olmalıdır.
7. Sûfînin havâtır arasında ayırım yaparak gönlüne doğan Hakk’a ait hâtırlara tabi olması, bunun dışındaki hâtırlardan da yüz çevirmesi gerekir.
8. Âfâkta ve enfüste tefekkür etmek, ibret almak için yolculuk yapmak ve riyazetle meşgul olmaktır.
9. Gerçek manada tevekküle dayanarak kesbi terk etmektir.
10. Şeriatın emrettiği zahiri ve vacib olan ilim haricinde, bir makam veya hâlde beklemeyip sürekli bir terakki halinde olmaktır.<sup>42</sup>

#### **Tasavvuf’un Usulleri:**

Ensârî’ye göre tasavvufun on usulü bulunmaktadır. Tasavvufta ilk makam tevbe, son makam ise marifettir. Bütün bu makamlar muhabbet kaynaklıdır. Muhabbet ise kişinin yakîn hâlini elde etmesinden sonra onda yerleşen bir hâldir. Zira kişi ancak birisini tanıyınca sever. Muhabbetin hakikati Mahbûbun müşâhedesidir. Muhabbet hali ancak kişinin bütün kötü sıfatlarını yok etmesi, kendisinden fâni olması ve kalbini masivadan temizlemesine bağlıdır.<sup>43</sup>

1. Tevbe: Ensârî’nin düşüncesinde tevbe pişmanlıktır. Kişinin günaha uzaklaşır bir daha günaha dönmemeye azmetmesidir. Ayrıca düzel-

40 Ensârî, *el-Futûhâtü’l-İlâhiyye*, v. 3a.

41 Vecd, arzî ve şiddetli bir şuhudî halden dolayı kişinin içinde bir alevin tutuşması durumudur. Ensârî, *el-Futûhâtü’l-İlâhiyye*, v. 3b.

42 Ensârî, *el-Futûhâtü’l-İlâhiyye*, v. 3b.

43 Ensârî, *Şurûhu risâleti’s-Şeyh Arslan: Fethu’r-Rahmân*, 193.

tilmesi mümkün olanı düzeltmek ve hakları eda etmeye çalışmaktır.<sup>44</sup> Kişinin makbul bir tevbeden sonra günaha düşmesi halinde önceki tevbenin bozulmayacağını ifade eden Ensârî, bu kişinin sadece yeni günaha tevbe etmesi gerektiğini söyler. Ayrıca küçük günahların da tevbeyle iktiza ettiğini belirtir.<sup>45</sup>

2. Zühd: Onun düşüncesinde zühd dünyayı sebepleriyle, şehvetleriyle, malıyla ve tüm haliyle terk etmektir. Zira dünya ahiret ehline haramdır, ahiret de dünya ehline haramdır. Allah dostlarına ise her ikisi haramdır.<sup>46</sup> Dünyadan olabildiğince az faydalanmanın övülen bir haslet olduğunu söyleyen Ensârî, zühdün ve açlığın pek çok faydası olduğuna değinir. "Kişinin kendisini ilâhî alemle irtibattan alıkoyacak şeylerden uzaklaşması, ibadetlerdeki gaflet halinin gitmesi, münacaat ve sair ibadetlerde lezzet duyması, kişide sabır hasletinin temekkün etmesi" gibi hususların bunlardan bazıları olduğuna dikkat çeker.<sup>47</sup>
3. Tevekkül: Ensârî tevekkülü, "Allah'a güvenerek sebepleri terk etmek"<sup>48</sup> şeklinde tanımlar. O, tevekkülün hakikati hakkında şöyle der: "Tevekkül, imanın gereklerinden olup imanın yok olmasıyla biten bir haslettir. Çünkü iman, tevhidin aynısıdır. Allah'ın dışında birisine itimat eden kişi her ne kadar diliyle O'nu tevhid etse de hakikatte tevhid etmemiştir."<sup>49</sup> Tevekkül ve kesb arasındaki ilişkiye değinen Ensârî, tevekkülün kesbe engel olmadığını söyler. Ancak bu durumun insanlar arasında farklılık arz ettiğini söyler. Şöyle ki rızkın daralması esnasında kişi öfkeye kapılmaz ve birilerinden bir şeyler istemek suretiyle kimseyi halinden muttali kılmazsa bu kişi hakkında tevekkül daha faziletlidir. Zira bu durumda kişi sabırlı davranır ve nefsiyle mücâhede eder. Fakat rızkın daralması esnasında kişi öfkelenir ve etrafına bunu duyurup bir şeyler isterse bu kişi hakkında da iktisap daha faziletlidir.<sup>50</sup>
4. Kanaat: Ensârî kanaati, nefsin şehvetlerden ve yaratılıştan kaynaklanan hayvanî isteklerden sıyrılması şeklinde açıklar. Ona göre kişi ihtiyacı miktarınca yeme, içme, elbise ve meskene kanaat etmelidir.
5. Uzlet: Onun düşüncesinde uzlet, kişinin mahlukatla olan tüm ilişkisini kesmesidir. Kişi, uzlet halindeyken sadece kendisini Allah'a ulaştırarak ve terbiye edecek mürşidiyle bir araya gelebilir. Uzlet, hissedilir

44 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4a.

45 Ensârî, *Gâyetü'l-viüsûl fi şerh-i Lubbü'l-üsûl*, 175.

46 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4a.

47 Ensârî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, 468.

48 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4a; Ensârî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, 2/520.

49 Ensârî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, 2/520.

50 Ensârî, *Gâyetü'l-viüsûl*, 176.

âlemde zahiren veya zihnen herhangi bir tasarrufta bulunmamak için kişinin bütün duyu ve duygularını halvette toplaması esasına bağlıdır.<sup>51</sup>

6. Zikir: Ensârî'ye göre zikir, Allah'tan başkasını unutmama ve masivanın hatıra gelmemesi halidir. Şöyle ki kişi daima murâkabe halinde olmalıdır. Murâkabeden kastedilen (Allah'ı) müşahededir. Murâkabe hali hâsıl olduğu zaman tefekküre ihtiyaç duyulmaz. Çünkü zikir başkasını unutmamayı gerektirir. Zikir üç kısma ayrılır: 1-Kalp zikri: Kalbin Allah Teâlâ ile ülfetinden ve imtizacından dolayı Allah'ı unutmaması ve O'na bağlamasıdır. 2-Mezkûrun sıfatlarının zikri: Zikir neticesinde O'nun şuhûdu zikredeni istila ettiği ve zâkirin kendi nefsinin unuttuğu zikir çeşididir. 3- Mezkûrun müşâhedesinin zikri: Zâkirin hem nefsinin hem zikri unutup O'nun müşâhedesinde kaybolduğu zikir çeşididir. Bu zikir çeşidinde sadece O (cc) vardır. Zikrin aslı "La İlahe İllallah"tır. Bu kelime "nefy -Lâ İlahe-" ve "isbâttan -İllallah-" mürekkeptir. Nefy ile kalp hastalığına yol açan nefsanî ahlak ve hayvanî şehvet gibi fasid haller/duygular giderilir. İsbat ile kalbin ıslahına vesile olan Cenab-ı Allah'ın nuru ve ruhun O'nu müşâhede etmesi ile nurlanması gibi durumlar hasıl olur.<sup>52</sup>
7. Teveccüh: Ensârî, Cenab-ı Allah'a teveccühünü, -kulun her haliyle O'na yönelmesini- tasavvuf yolunun esaslarından sayar. Ona göre mürîd, kendisini masivaya yönlendiren her şeyden sakınmalıdır. Mürîdin Allah Teâlâ dışında bir talibi, bir sevgilisi ve de bir maksadı olmamalıdır.<sup>53</sup>
8. Sabır: Ensârî'nin düşüncesinde sabır, heva güdüsüne karşılık din olgusunun sağlamaştırılmasıdır. Sabır, ruhun tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi için mücâhede ile nefsin arzularını terketmektir. Bu esas kişiyi tevekküle götürür. Kişi sabır hasletini kuşanırsa belayı sever. Genel kanaate göre bela, avam kısmına azaptır. Çünkü avam tabakaları belaya tahammül edemezler. Ancak havâs kimselerin durumu bunun tersi olup onlar bela için azaptır.<sup>54</sup> Genel olarak insanlar ibadet makamındadır, amelini görür. Kendisine bir varlık atfeder. Sabreden kul ise belalara tahammül eder ve rızâ makamına ulaşır. Allah'ın muradı haline gelip kendine bir varlık atfetmez. Artık o kendi varlığını O'nun varlığında eritmiştir.<sup>55</sup>

51 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4a.

52 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4a.

53 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4a-4b.

54 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4b.

55 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan: Fethu'r-Rahmân*, 189.



9. Murâkabe: Kişinin kendi gücü ve kuvvetini terkedip, O'nun dışında her şeyden yüz çevirip Hak'tan gelecek mevhibeleri beklemesi halidir.
10. Rıza: Kişinin herhangi itirazı olmaksızın ezeli ahkâma ve ebedi tedbirlere teslimiyet ile kendi nefsinin rızasını terketmesi ve Allah Teâlâ'nın rızasını kabul etmesidir. Rıza tevazuyu gerektirir. Tevazu ise her şeyi bilen Allah'a kalplerin boyun eğmesidir.<sup>56</sup> Rızâ'ya ulaşan kul ubûdiy-yet makamındadır. Ancak rızâ makamının gereği olan kulun kendi varlığını unutmaması durumu kişiyi Cenab-ı Allah'ı müşâhedeye götürür. O (cc) bekâ makamındaki kulun "gören gözü, işiten kulağı ve tutan eli"<sup>57</sup> olur. Bu makamda kul artık ne amelini ne de varlığını görür. Arif, nefsiyle nefsi için veya nefsiyle Allah için değil, Allah için Allah'la kaim olan kişidir.<sup>58</sup>

## 2.2. Şeriat-Tarikat-Hakikat Düşüncesi

İslam'ın dışa dönük boyutunu şeriat, içe dönük boyutunu tasavvuf, içsel esasını ise hakikat oluşturmaktadır. Bu üçü arasında çevreden merkeze doğru giden yol ve yöntem ise tarikatı temsil eder.<sup>59</sup> Tasavvuf, Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere Hz. Peygamber'in ruhani hayatından ve Sünnetinden beslenir. Bu da tasavvufun İslâm'ın ana esaslarından ve şeriattan ayrı olarak düşünülmesini imkânsız kılmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf ve şeriat aynı kaynağa dayanır. Nitekim şeriatsız bir tarikat veya tasavvuf anlayışı sûflerle kabul görmemiştir.

Ensârî, şeriatı "sorumluluk bilinciyle ubudiyetin gereklerini yerine getirmek" şeklinde tarif eder. Bununla beraber "Allah'a giden yolun marifetidir" şeklinde de anlamlandırır. Tarikatı ise "şeriat yolunda sülûk" olarak değerlendirir. Ensârî'ye göre şeriatın emirlerini yerine getirip nehiylerinden kaçınmak tarikatın esasını oluşturmaktadır. Buna göre tarikat, ilimle beraber şer'î amelleri yerine getirmektir. Hakikati ise "kalben olmak kaydıyla rubûbiyyetin -Hakk Teala'nın Rab oluşunun- müşâhede edilmesi" şeklinde izah

56 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4b.

57 Kutsî hadis olan bu rivayetin tam metni şu şekildedir: "Her kim bir veli kuluma düşmanlık ederse, ben de ona savaş ilan ederim. Kulum bana, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevgili olan bir şeyle yaklaşamaz. Kulum bana nafile ibâdetlerle de yaklaşmaya devam eder. Nihayet ben onu severim. Ben kulumu sevince de artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum. Diliyle de her ne isterse muhakkak onları da kendisine ihsan ederim. Bana sığınmak isteyince de muhakkak kulumu sığındırır, korurum. Ben yapmasını dilediğim hiçbir şey hakkında, müminin ölümü karşısındaki tereddüdüm gibi tereddüt etmedim. Fakat bunda kulum ölümünden hoşlanmıyordu, ben de kuluma acı gelen şeyi sevmiyordum." Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cû'fî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir, (Beyrût: Dâru Takvî'n-Necât, 1422), "Rikâk", 38.

58 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 189.

59 Kemal Sayar, *Sufî Psikolojisi*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 64.

eder.<sup>60</sup> Ensârî, *Fethu'r-Rahmân*'da hakikati "kendisiyle gaybın bilinebildiği ve ilâhî nurun tecelli merkezi olan 'süveydâ-i kalb'e Cenab-ı Allah tarafından konulan nurla Kendisinin müşâhedesi" şeklinde tarif eder.<sup>61</sup>

Onun düşünce sisteminde şeriat ve tarikat ilim ve amele bağlı olduğundan -namazın iki veya dört rekât olması gibi- bazı sınırları ve -farz veya nafile, vakitli veya vakitsiz oluşu gibi- bazı cihetleri bulunmaktadır. Ancak hakikat, manevi bir sır olup bunun bir sınırı veya ciheti bulunmamaktadır. Çünkü hakikati yaşayan kişi ârif-i billâh –Allah'ın tanıyan, O'nun marifetine eren- bir zattır. Ârif-i billâh, beşerî hazlardan yüz çevirmiş ve cem' makamında bulunan kişidir. Zira bu kişi Hakk Teala'yı O'nunla O'nun için talep eder. Bu kişinin matlubu Hakk Teala olması hasebiyle sınırsızdır. Şeriatı ikame eden kişinin matlubu ise günah karşısında dünyada bir cezaya maruz kalmaması, Cehennem'den kurtulması veya Cennet'e girmesi itibariyle sınırlıdır.<sup>62</sup>

Şeriat, tarikat ve hakikatin birbirini gerektiren üç disiplin olduğunu ifade eden Ensârî, Allah'a giden yolun zâhir ve bâtın olmak üzere iki yönü olduğunu söyler. Ona göre bu yolun zâhiri, şeriat ve tarikattır. Bâtını ise hakikattir. Hakikatin bâtını da şeriat ve tarikattadır. Kaymağın süttten oluşması gibi. Süttten oluşan kaymak hakikatte sütttür. Süt, şeriat ve tarikatı temsil ederken kaymak da hakikati temsil etmektedir. Bu üç sistemden murad edilen temel gaye de kuldan istenen şekilde kulluğunu yerine getirmesidir.<sup>63</sup>

Bu kavramlar arasındaki ilişkiyi cevize de benzeten Ensârî, şeriatın cevizin kabuğuyla, tarikatın meyvesiyle, hakikatin de meyvenin içindeki yağıyla temsil edilebileceğini söyler. Ona göre cevizin içindeki meyveye ulaşabilmek için kabuğu kırmak, meyvesinin içindeki yağa ulaşabilmek için de onu öğütme ve ezmek gerekir. Yani şeriat olmadan tarikat, tarikat olmadan hakikat olmaz.<sup>64</sup> Ensârî, Şeyh Arslan'ın "Allah, şeriatla kaim olana mücâhede, hakikati yerine getirmeye çalışana ise minnet ihsan eder." sözlerini şu şekilde yorumlar:

"Mücâhede, zahiri olarak ibadetleri, bâtinî olarak da ubûdiyyeti ikame etmektir. İbadetler zahir olması itibariyle nefis içindir. Ubûdiyyet ise bâtın olması itibariyle kalp içindir. Burada zikredilen 'minnet' nimet demektir. Bu nimetten kastedilen ise Cenab-ı Allah'ın ruhlara 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Arâf, 7/172)' hitabı esnasında öğrettiği ve 'Biz Adem'e bütün isimleri öğrettik. (Bakara, 2/31)' ayetiyle işaret edilen ledün ilmidir. Bu ilim, tabiatın kesafetinden ve varlığın zulmetinden dolayı ruhlarda gizlenmiştir. Allah'ın tevfiğiyle kesafet ve zulmet izale edilirse bu ilim ortaya çıkar. Böylece kişinin kalbinden perdeler kaldırılır. Bu kişi

60 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4b.

61 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 185.

62 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 185.

63 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4b.

64 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 185.

Cennet dahil her mahluktan yüz çevirip Rubûbiyyetin haklarını yerine getirmeye çalışır. Kalbinde perde olanlar ise Rubûbiyyetin gerektirdiği hakları bilmeyip sadece zâhir ibadetle meşgul olurlar.”<sup>65</sup>

Şeriatı ve tasavvufu hayatlarında yaşamalarına göre ulemayı tasnif eden Ensârî, onları “âlim bi'l-ahkâm ve âlim billâh” olarak taksim eder. Ona göre tarikat ehli ya “âlim billâh”tır yani Allah'ı bilir ve marifetine ulaşmıştır ya da “âlim bi'l-ahkâm”dır yani şeriatın emirlerini bilir ancak marifetullahı eremiştir. Allah'ı bilip O'nun marifetine eren birinci kısım ulema, eşyayı Allah ile görür ve O'nu müşâhede ederler. Tasavvuf ehlinden olan bu kısım ulema, Allah'ın varlığın merkezinde olduğunu, sürekli eşyaya tecelli ettiğini, ilmi ve kudretiyle her şeyi kuşattığını bilerek her daim O'nu müşâhede ederler. Bu kısmın marifeti tam olduğundan tecelli eden ilâhî nurun yansımalarını görerek varlıklardaki ilâhî hakikatleri bilirler. Şeriatın emirlerine uyan ancak marifete tam ulaşamamış olan âlim bi'l-ahkâm ulema da nazar ve istidlal yoluyla ilerlerler ve Allah'ı, yarattığı eşya ile tanımaya çalışırlar.<sup>66</sup>

Netice itibariyle Ensârî'nin düşünce dünyasında şeriat-tarikat ve haki- kat bir bütünlük içerisinde değerlendirilmiştir. Şeriat, sorumluluk bilinciyle İslâm'ın uygulamaya yönelik ahkamıyla ilgiliyken tarikat, bu prensiplerin uygulanması noktasında kişiye yol gösteren bir yöntemdir. Hakikat ise bu iki unsurun neticesi olan Hakk'ın Rabb oluşunu müşâhede etme nimetine ulaşmaktır. Onun düşüncesinde şeriatsız bir tasavvuf düşüncesinin kabul edilemeyeceği hususu da açıkça vurgulanmıştır.

### 2.3. Tevhid Düşüncesi

Tevhid, Hz. Adem'den (as) başlayıp Hz. Peygamberle (sas) devam eden İslam dininin temel esası ve insanlık tarihi boyunca gönderilen bütün peygamberlerin ortak çağrısıdır. Tasavvufta en çok tartışılan meselelerden birisi de tevhid, tasavvufî ifadesiyle vahdet-i vücûd meselesidir. Tasavvuf tarihi açısından baktığımızda ilk dönemlerden itibaren tartışılan ve konuşula gelen bir mesele olduğu açıkça görülmektedir. Tasavvuftaki manasıyla vahdet düşüncesi mefhum itibariyle Beyâzîd-i Bistâmî (ö. 260/874), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 296/909), Hallâc (ö. 310/922) ile başlayan Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ile devam eden ve İbnü'l-Arabî ile zirveye ulaşan bir konudur.

Ensârî, tevhid ilmini eşrefu'l-ulûm olarak görür. O, tevhidi açıklamadan önce şirk konusuna değinir. Ona göre şirk, tevhidi bozan bir düşünce olmakla beraber tevhidin idraki ve yaşanabilmesi de yine şirkin anlaşılabilmesine ve şirkten kurtulmaya bağlıdır. Onun düşüncesinde şirk, zâhir-celî ve bâtun-hafî olmak üzere iki kısma ayrılır. Zâhir şirkin Gazzâlî'nin *İhyâ'*sında detaylı ola-

65 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 186.

66 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 189.

rak işlendiğini ifade ederek kendisi sadece bâtın şirki açıklar. Şöyle ki bâtın şirki “varlık alemindeki herhangi bir şeyin nefsi üzerinde hakimiyet kurması” şeklinde değerlendirir. Ona göre insan nefsi üzerinde hakimiyet kuran bu şeyin tesiri sebebiyle kişi, gayb aleminden perdelenip manevi yardım alamaz. Böyle olunca kişi Cenab-ı Hakk’tan uzaklaşır ve hafî şirke düşer.<sup>67</sup>

Ensârî tevhidi, Allah’ın ‘Muvahhid’ sıfatının anlam ve muhtevasının farkındalığıyla birlikte kişinin O’nu tek olarak bilmesi” şeklinde tanımlar. Bu kapsamda tevhid Allah’ın kişiyi başkasına hatta nefsine muhtaç etmemesi sonucunu doğurur.<sup>68</sup> Ensârî, Şeyh Arslan’ın “Sen tümüyle hafî şirke dulusun.” sözlerini şerh ederken kulun zatı, sıfatları ve fiilleri itibarıyla hafî şirkten ibaret olduğunu ifade eder. Kişiyi şirkten ibaret görmesini ise kişinin idrak güçlerinden olan hayal ve vehmi ile ilişkilendirir. Ona göre vehm ve hayal hafî şirkin menşeidir. Bu iki kuvve, mertebe ve makam gibi geçici şeyleri sabit kılan kuvvelerdir. Kişinin, şirki -her iki çeşidiyle- ortadan kaldıran hakiki tevhide ulaşması ise bu iki kuvvenin etkisinden kurtulmasına, her şeyin Allah tarafından yaratıldığını bilmesine ve her şeyin O’ndan geldiğine iman edip O’nun dışındaki her şeyden fenâ bulmasına bağlıdır.<sup>69</sup> Ensârî, hakiki tevhide ulaşmanın ancak kişinin kendi benliğini terk etmesiyle mümkün olabileceğini söyleyerek bu konuda şu ifadelerle yer verir:

“İnsan, Allah Teâlâ dışındaki her şeyden fani olduğu zaman gerçek anlamıyla O’nu tevhid edebilir. Bu şühûd hali bazen sürekli devam eder – ki bu nadiren olur-, bazen de bir şimşek parıltısı gibi gelip geçer. Bu hali yaşadığın zaman kendi benliğini görmen günahdır. Kendi varlığını görmenden dolayı istiğfar etmelisin. Kendi benliğinden kurtulduğun zaman tevhid ilminin inceliklerine ulaşırsın ve zâtî, sıfâtî ve fiilî olarak tevhidin hakikatine erersin.”<sup>70</sup>

Buna göre tevhid kişiyi kendi benliğinden kurtaran bir esas olarak karşımıza çıkmaktadır. Benliğin terki, kişinin gerçek tevhide ulaşmasına vesiledir. Ayrıca Ensârî’nin tevhidi zâtî, sıfâtî ve fiilî olmak üzere üç kısımda değerlendirdiği görülmektedir.

Ensârî, kişinin Allah’ın dışındaki varlıklara nispetler yüklemesinin şirke sebebiyet verdiğini ifade eder. Ona göre insan, varlık aleminde meydana gelen her şeyde hakiki fail olarak yalnızca Hakk’ı görmelidir. Bu kısım yukarıda zikredilen çeşitlerden fiilî tevhiddir. Tevhidin bu kısmı tasavvufta لعاف ال لالالال sözleriyle ifade edilir ki “hakikatte O’nun dışında herhangi bir fail ve yaratıcı bulunmamaktadır” anlamına gelir.<sup>71</sup> Ensârî, Şeyh Arslan’ın “Ağyarı

67 Ensârî, *Şurûhu risâleti’s-Şeyh Arslan:Fethu’r-Rahmân*, 182-183.

68 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4b.

69 Ensârî, *Şurûhu risâleti’s-Şeyh Arslan:Fethu’r-Rahmân*, 183.

70 Ensârî, *Şurûhu risâleti’s-Şeyh Arslan:Fethu’r-Rahmân*, 183.

71 Ensârî, *Şurûhu risâleti’s-Şeyh Arslan:Fethu’r-Rahmân*, 183.

terk ettikçe imanın, kendini terk ettikçe de yakînin artar." sözlerini değerlendirirken kişinin imanının<sup>72</sup> "keşf ve mu'âyene" derecesine yükseleceğini, Cenab-ı Hakk'ın vahdaniyetini daha iyi idrak etmesi açısından ise yakînin artacağını ifade eder. İmanın keşf ve mu'âyene derecesine çıkmasını havâsın (müminlerin seçkinleri), yakînin artmasını da sıddıkların mertebesi olarak görür.<sup>73</sup> Kişinin kendi benliğinden kurtulmasını cem' makamı olarak gören Ensârî, yakînin artmasını ise cem' makamının neticesi olduğunu ifade eder. O, Hakk Teala'nın kişiyi yakîni oranında kuşattığını söyleyerek "Kulumu sevince onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum..."<sup>74</sup> hadisinden kastedilen mananın bu olduğunu belirtir. Ona göre bu makama ulaşmayan kişinin yakîni de kâmil olamaz. Yakîni kemal bulmadığından bu kişi ibadetiyle mağrur olur, makam ve keşfi sevdiğinden bunların esiri haline gelir.<sup>75</sup> Ensârî, Şeyh Arslan'ın "Aziz ve Celîl olan Allah her yerde hazır ve nâzırdır, dünya ve ahirette nerede olursanız olun O sizinle beraberdir." sözlerini ise tevhid bağlamında değerlendirerek şu şekilde yorumlar:

"Allah Teâlâ ilmiyle –el-Alîm sıfatıyla- her yerde hazırdır. Hükmüyle her yerde nâzırdır. Nerede olursak olalım ilmi, kudreti ve inayetiyle her daim bizimdir. Bunu bildiğine göre şunu da bil ki O -şanına yakışır bir şekilde- gizli ve açık hallerinde seninle beraberdir. O zaman sen de tevhidinde dalmak suretiyle O'nunla ol. Sen O'nunla olduğun vakit O, seni kendi nefsinin görmekten uzaklaştıracak ve böylece hafî şirkten kurtulur ve selamet bulursun. Bu hal *cem'* ve *fenâ fi't-tevhîd* diye isimlendirilir. Ancak sen O'nunla değil de kendinle olursan seni kendisinden uzaklaştırıp sorumluluklar yükler ve ağıyara kalırsın."<sup>76</sup>

#### 2.4. İlim ve Marifet Görüşü

İnsanı cehalet karanlığından aydınlığa çıkararak onu kemale ulaştıran, Allah Teala katında değerini artıran bir haslet olarak ilim, eşyanın hakikatini olduğu gibi idrak etmek, kişinin dünyasına ve ahiretine yönelik hükümleri bilmesidir.<sup>77</sup> Bilginin kaynağı konusunda akıl, duyum, deney, idea, vahiy, keşf, ilham gibi birçok farklı görüş bulunmakla birlikte Ensârî, bunlardan akılla beraber vahiy, keşfi ve ilhamı benimser. Ona göre akıl yürütme ve te-

72 Ensârî, imanı ve İslam'ı hakiki ve kâmil olmak üzere iki kısımda değerlendirir. Ona göre hakiki iman, Resûlullah'ın Allah'tan getirdiği zaruri olarak bilinmesi gereken şeyleri kalben tasdik etmek ve kudreti olan kişi için "şehadet" kelimelerinin telaffuzudur. Kâmil iman ise bu hususlarla beraber geri kalan şer'î emirlere uymak ve itaat etmektir. Bunlarla beraber zahir ve hafî şirkten temizlenmek, gerçek anlamıyla tevhidi zatında yaşamak imanın kemal derecesindedir. Hakiki İslam kalbin tasdikiyle beraber şehadet kelimelerinin telaffuzudur. Kâmil İslam ise bu hususla beraber namaz, oruç gibi şeriatı varid olan ahkâm uymaktır. Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4a-4b.

73 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 183.

74 Buhârî, "Rikâk", 38.

75 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 184.

76 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 184.

77 Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), III, 12.

fekkür de bilgiyi elde etme araçlarıdır. Ancak tasavvufun genelinde olduğu gibi akıl, sūfînin nihai yetkinliğini gerçekleştirmede önünde duran ve onu bağlayan engellerden biridir. Aklî bilginin sınırlı oluşuna sebep olan husus, çeşitli alışkınlıkların, temayüllerin ve inançların kişinin idrakine egemen olmasıyla alakalıdır. Bu bağlamda aklın Cenab-ı Allah'ın mahiyetini ve zatını idrak edemeyeceği de ifade edilir.<sup>78</sup>

Ensârî ilmi, tarikatın şartı olarak öne sürer. Onun düşüncesinde doğru bir amel ancak sahih bir ilim ve amelin keyfiyetini bilmeye mümkün olabilir. Bu kapsamda kesin bilgi ve inanç anlamında kullanılan yakîn kavramını Ensârî şöyle tanımlar: “Zevk ve vecdin şehadetiyle beşerî perdelerin kalkması durumunda sahibinin kalbinde hakikat nurunun zuhur etmesidir.” Meczâî yolla yakîn “vâkıya uygun bilgi, kesin ve doğru inanış” için de kullanılır. Ona göre yakîn aklın ve naklin delaletiyle meydana gelmez. Yakînin sonucunda kalp sükûnet bulup Allah'ın vadettiklerine güveni sağlamlaştırır. Yakînün üç kısmı olduğunu ifade eden Ensârî, ilme'l-yakîn'i, “nazar ve istidlalden hâsıl olan ilim”; ayne'l-yakîn'i, “müşahede ve ayân (apaçık bir şekilde) ile vücut bulan ilim çeşidi”; hakka'l-yakîn'i ise “vasıtasız bir şekilde oluşan ayân bilgi” şeklinde tanımlar. O, birincisine delilleriyle Cennet'in varlığının bilgisine ulaşan, ikincisine Cennet'e bakıp ve onu izleyen, üçüncüsüne ise Cennet'e girip onu yaşayan kimsenin örneğini verir. Ona göre ilme'l-yakîn tefrika hali, ayne'l-yakîn cem' hali, hakka'l-yakîn ise cem'u'l-cem' hali”dir.<sup>79</sup>

Ensârî'nin düşünce dünyasında bilgi kaynağı olarak akıl ve vahiyle birlikte keşf ve ilhama dayalı ledün ilminin de tercih edildiği görülmektedir. O, “Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah, size öğretiyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.” (Bakara, 2/282) ayetini delil göstererek Allah'ın kullarına öğrettiği ilmin “ilm-i ledün” olduğunu ifade eder.<sup>80</sup> Ona göre ledünnî ilim, Allah'ın ruhlara “Elestu birebbikum -Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” (A'râf, 7/172) hitabıyla öğrettiği ilim olup aklın delaleti veya naklin şehadeti olmaksızın Allah'ın Zatını ve sıfatlarını, müşahede nuru ve kalbin basiretiyle bilmektir. Bu ilim, Allah'ın zatını tanıma yoludur. Zira marifetullah kişiye öğretilen yollarla mümkündür. Allah Teâlâ kullara verdiği ledün ilim miktarınca kendisini tanıtır. Allah'ın marifetine eren kişi ise kendini bilir. Kendini bilen Rabbin bilir. Rabbin bilen nefsin tanımaz. Dolayısıyla nefsi tanımak da Allah'ı tanımayla irtibatlıdır. Rabbin tanınması ise nefsin unutulmasına bağlanmıştır.<sup>81</sup>

Ensârî tasavvufta öncelikli ve baskın olanın duyuların ve kalbin ameli

78 bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 132-136.

79 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4a-4b.

80 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 189.

81 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 4b; Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 190.

olduğunu söyler. Bu bağlamda amelleri marifetullahı bağlar. Ona göre sair vacibâta kaynak olması hasebiyle ilk vacip marifetullahıdır. Marifet, kişinin temel maksadı olmalıdır. Zira Rabbini fiil ve sıfatlarıyla -bilinmesi gerektiği şekilde- tanıyan kişi O'ndan uzaklaştıran veya O'na yakınlaştıran sebepleri bilir. Böylece azabından korkar, sevabına ulaşmakta ümitvar olur. Bu durumda da O'nun emir ve nehiyelerine dikkat eder, emrettiklerini yapar, nehyettiklerinden sakınır. Sonuçta da Hakk Teâlâ o kulu sever. Kulunu sevince de kulun "işiten kulağı, gören gözü, tutan eli olur. Onu dost edinir, bir şey isterse verir, kendisini korumasını istediğinde ise onu korur."<sup>82</sup> Ensârî bu hadisten kastedilen mananın şu olduğunu açıklar: "Cenab-ı Allah sevdiği kulunu bütün her haliyle dost edinir ve korur. Nasıl ki ebeveynler sevgilerinden dolayı çocuklarını her halde korur, kendi elleriyle yemek yedirir, yürütürken ellerinden tutarlarsa aynı şekilde Hakk Teâlâ da sevdiği kulunu korur ve gözetir. Nefsini mücâhede ile kibir, gazap, nefret, hased gibi kötü ahlak ve çirkin işlerden muhafaza eder."<sup>83</sup>

Ensârî'nin yakîn ve ledün ilmiyle ilgili olarak kullandığı kavramlardan birisi de keşftir. Ona göre keşf perdeler ardından kalbin Hakk Teâlâ'yla huzur bulması ve sâlikin ilahî sırları koklamasıdır. Sahih keşf, O'nun kulun basiretinden varlığın perdelerini kaldırmasıdır. Bu hale gelen kul artık kâinatı, Rabbânî azametın nurlarıyla kuşatılmış olarak görür ve mâsivâdan fâni olur. Keşf nefsin, kalbin ve sırrın keşfi olmak üzere üç kısma ayrılır. Nefsin keşfi ilme'l-yakîn, kalbin keşfi ayne'l-yakîn, sırrın keşfi de hakka'l-yakîn diye isimlendirilir. Zira bunlar malumuna itibarla ilmin kısımları sayılmaktadır. Şayet bir bilgi zâhirî bir zata /şeye taalluk ederse ilme'l-yakîn, bâtinî bir zata /şeye taalluk ederse ayne'l-yakîn, Hakk'a taalluk ederse hakka'l-yakîn olur.<sup>84</sup>

Ensârî, mükâşefe, mu'âyene, muhâdara ve müşâhede kavramlarını da keşf ile ilişkilendirerek anlatır. Şöyle ki ona göre mükâşefe "burhanla / delille hasıl olan, kalbin yaşadığı huzur halidir. Mu'âyene ise kendi zatıyla beraber başkasının varlığı kabul görmeyen Zâtın marifetini tahkik etmektir. Muhâdara de perdeler ardından kalbin Hakk Teâlâ'yla huzur halidir.<sup>85</sup> Ensârî, Şeyh Arslan'ın "Marifet keşf, keşf ise fenâ yoludur." sözlerini marifet ve bilgi kapsamında şu şekilde değerlendirir:

"Marifetullah eşyanın hakikatini keşfetme yoludur. Keşf ise Cenab-ı Allah dışında hiçbir şeyi görmemek olan fenâ yoludur. Zira kişi, her mahlukun fânî olduğunu bildiğinde, basireti onun da fânî olduğunu kendisine idrak ettirecektir. Fenâ makamından sonra fenâu'l-fenâ makamı vardır ki kişinin tecrübe ettiği fenâ maka-

82 Buhârî, "Rikâk", 38.

83 Ensârî, *Gâyetü'l-viüsül*, 174.

84 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 187.

85 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İllâhiyye*, v. 4a.

mını görmemesidir. Bu makam bekâ diye de isimlendirilir. Fenâ makamı ilk olarak ilme'l-yakîn, sonra ayne'l-yakîn, son mertebe olarak da hakka'l-yakîn olarak tecrübe edilir. Çünkü fenâ *Fenâ fi'l-ef'âl*, *Fenâ fi's-sıfât*, *Fenâ fi'z-zât* olmak üzere üç kısımdır. Fenâ fi'l-ef'âl, لا فاعل الا الله (Allah'tan başka fail yoktur) sözünde tezahür eder ki bu ilme'l-yakîne tekabül eder. Fenâ fi's-sıfât, لا حيي الا الله (Allah'tan başka hay -sağ ve diriltlen- yoktur.) gibi Cenab-ı Allah'ın herhangi bir sıfatında tezahür eder ki bu da ayne'l-yakîne mukabildir. Fenâ fi'z-zât ise لا موجود الا الله (Allah'tan başka herhangi bir varlık yoktur.) zikrinin tecrübe hâlidir.<sup>86</sup>

Zekerıyyâ Ensârî, tarif ettiği bu ıstılahların aklın sınırlarının ötesinde olduğuna dikkat çeker. Bu manaların sadece ilahî inayetle taltif edilen insanlar tarafından idrak edilebileceğini vurgular. Ona göre bütün bu kavramlar tevhidle bağlantılıdır. Tevhid ise O'nun zatına ve sıfatlarına mütealliktir. O'nun zati ve sıfatları da akılla idrak edilemez.<sup>87</sup> Zira cismani akıl tabiatı gereği Rabbânî marifet ve ilâhî tecellilerden perdelenmiştir. Bundan dolayı akıl Hakk'ı talep ettiğinde hayrete düşer. Çünkü bu çeşit akıl zahiri suretlerin -güzellik-çirkinlik, hata-sevap- hükümlerini şamildir. Ruhânî akıl ise melekî vasfı haiz olduğundan Hakk Teala'nın marifetini bilmede ve ilâhî tecellileri almada hayrete düşmez.<sup>88</sup>

## 2.5. Mürîd ve Hırkâ Geleneği Hakkındaki Düşüncesi

Ensârî, tasavvufun rükün ve usulleri bağlamında mürîd kavramını tevhid ve fenâ ile ilişkilendirerek anlatır. Ona göre tasavvufî bir ıstılah olarak 'irâde', sadece Hakk'ı talep etmek ve O'nun dışındaki her şeyden yüz çevirmektir. O, bu kapsamda tarikatta mübtedî saydığı 'mürîd'i, kendi iradesini Hakk'ın iradesinde yok edememiş, yaptığı amelleri gören, kendi bir varlığından fenâ bulamamış, varlığını Hakk'ın varlığında yok edememiş kimse" olarak tarif eder. Bunun mukabilinde 'murâd'ı ise Hakk'la istiğrak halinde olan ve Rabbânî inayetle gözetilen kimse' şeklinde tanımlar. Ona göre mürîd emek verir, çile çeker; murâd ise çilesi alınmış, rahat ve refah içindedir.<sup>89</sup> Mürîdin mürşid karşısındaki edebi hakkında da Ensârî şu hususlara değinir: "Mürşid ölülere yıkayan gibidir. Mürîdin mürşidinden istifade edebilmesi için mürşidinin yanında gassalın elindeki meyyit gibi olmalıdır. Mürîde Allah'ın yolunu gösterecek bir mürşid-i kâmil lazımdır. Kişi kendi görüşüne itimat edip ilminin onu bir mürşidden müstağni kılacağını düşünürse o şeytanın hilesine kapılmıştır."<sup>90</sup>

Bu açıklamalardan sonra Ensârî, tarikatta el almak isteyen bir kişinin yapması gereken usulleri *el-Futûhâtu'l-İlâhiyye*'de anlatır. Şöyle ki mürîd bir mürşidden el almak ve ona bey'at etmek istediği zaman mürşid ve mürîd şeriatın

86 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 190.

87 Ensârî, *el-Futûhâtu'l-İlâhiyye*, v. 4b.

88 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 187.

89 Ensârî, *Şurûhu risâleti's-Şeyh Arslan:Fethu'r-Rahmân*, 188.

90 Ensârî, *el-Futûhâtu'l-İlâhiyye*, v. 2a.



emrettiği temizliği yerine getirmelidir. Sonrasında müşşid, bey'atın kabulü için Allah'a teveccüh eder. Keza Hz. Peygamber'e de tevessül eder. Ona göre Hz. Peygamber, Allah Teâlâ ile kulları arasında vasıtaadır. Bunlardan sonra müşşid, müridin elini -avuç içleri üst üste gelecek şekilde- tutar ve Euzu Besmele'den sonra şöyle der: "Hamd âlemlerin Rabbinedir. Kendisinden başka ilah olmayan, Hayy ve Kayyum olan yüce Allahtan günahlarımı bağışlamasını dilerim ve ona tevbe ederim. Salat ve selam da Efendimiz Muhammed'in, âlinin ve ashabının üzerine olsun." Müşd de bunları tekrar eder. Sonrasında müşşid, müşide tekrarlaması için şu sözleri söyler: "Allah'ım ben Seni, meleklerini ve peygamberlerini şahit tutarım ki ben seni -müşşidi- Allah yolunda şeyh ve müşşid ve Allaha çağırıcı olarak kabul ettim." Müşd bu sözleri tekrarladıktan sonra müşşid de "Allah'ım ben Seni, meleklerini ve peygamberlerini şahit tutarım ki bu şahsı Allah yolunda manevi oğul olarak kabul ettim." der.<sup>91</sup>

Bey'at tamamlandıktan sonra müşşid, müşide "büyük günahları işlememesi, küçük günahlarda ısrar etmemesi, her zaman ve zeminde Kur'an'a ve Sünnet'e bağlı kalması, şeriat ve hakikati kendi şahsında birleştirmesi" hususlarını telkin eder. Müşd de bunlara riayet edeceğine söz verir. Sonrasında ise müşşid şu duayı okur: "Allah'ım bizi ıslah et ve bizim vesilemizle başkalarını ıslah et. Bize hidayet ver. Bizim vesilemizle başkalarına hidayet ver. Bize doğruyu doğru olarak göster ve hakka tabi olmayı nasip eyle. Yanlışı yanlış olarak göster ve ondan sakınmayı nasip eyle. Allah'ım senle olan bağımızı koparma ve bizi senin dışında başka hiçbir şeyle meşgul etme. Ve sonra şu ayetleri okur: "Allah söylediklerimize şahittir, haberdardır." (Kasas, 28/28) "Onlar Allah Resulüne biat ederken Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. İşte bunun için her kim biat ve ahdini bozarsa muhakkak o sadece kendi aleyhine o ahdi bozmuş olur. Ve her kim Allaha da sözünü yerine getirip söz verdiği şeyde vefalı olursa Allah'ın yanında büyük bir mükafat sahibi olur." (Fetih/10).<sup>92</sup>

Hırka giymek, tasavvufun ilk dönemlerinden beri var olan bir gelenektir. Giyilen bu hırka sūflığe namzet kişilerin dünyaya önem vermedikleri, nefsin rahatını düşünmediklerini, riya ve gösterişten uzak durduklarını göstermektedir. Tasavvufun bir ilim olarak teşekkül edip eserlerin yazıldığı ve yayıldığı 3./9. asırla beraber hırka giyme âdeti de sūfî çevrelerde hızla yayılmaya, bazı gelenek ve merasimler oluşmaya başlanmıştır. Serrâc, Ebu Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvârî gibi sonraki dönem sūfîleri de hırka giymenin önemini ve adabını eserlerinde zikretmişlerdir. Zamanla da tarikatlarda belli bir olgunluğa ve yetkinliğe ulaşan kişilere giydirilen bir elbise haline gelmiştir.<sup>93</sup>

91 Ensârî, *el-Futûhâtu'l-İlâhiyye*, v. 5b.

92 Ensârî, *el-Futûhâtu'l-İlâhiyye*, v.6a.

93 Detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Hırka Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim (8 Ağustos 2023).

Ensârî'ye göre mürşid müride hırka giydirmek istediği zaman ise şeriatın emrettiği abdest ve gusul temizliğinden sonra hırka getirilir, üzerine Fâtiha suresi okunur. Mürşid, Resullulah'ın varisi olması itibarıyla müride hırkayı giydirir. Sonrasında mürşid tabi olduğu tarikat silsilesini Hz. Peygamber'e ulaşana kadar okuyup dua ile bitirir.<sup>94</sup> Tevbe ve zikir telkininde ise tarikat silsilesi önce zikredilir. Şeyh müride zikir telkin etmek isterse ikisi de abdest alıp necasetten temizlenir. Şeyh şecereyi zikreder. Sonra gözlerini kapatıp müride aynısını yapmasını söyler. Sonra şeyh "kelime-i tevhidi -Lâ ilâhe illallah-" zikrini üç kere telkin eder ve mürid bunu tekrar eder. Sonra Fatiha, İhlâs, Felak ve Nâs sureleri okunur. Böylece müride zikir telkin edilmiş olur.<sup>95</sup>

## 2.6. Hâtır Düşüncesi

Hâtır, sözlükte "herhangi bir iş sebebiyle kalpte hâsıl olan ve kalbe doğan düşünce, "unutkanlıktan sonra hatırlamak", "kulun iradesi dışında kalbe doğan düşünce," "hitap" gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu havâtır olup temel özelliği iradesiz bir şekilde zihne gelmesi ve geçici olmasıdır.<sup>96</sup>

Zekeriyâ Ensârî'ye göre hâtır, Allah'tan, meleklerden, nefsten ve şeytandan olmak üzere dört kısma ayrılır. Ona göre Allah'tan gelen hâtırın neticesi kişinin hayrete düşmesidir. Meleklerden gelen hâtırlar kişiyi ibadete ve itaate teşvik eder. Nefsten gelen hâtır kişiyi şehvetlere yöneltir. Şeytandan gelen hâtır ise günahı güzel gösterir. O, hakikatte bütün hâtırların Hakk'tan geldiğini, ancak bazıları vasıtalı bazıları da vasitasız olabileceğini belirtir. Şöyle ki direkt Hakk'tan gelen vasitasız, diğerleri ise vasitalıdır. Ayrıca Allah'tan gelen hâtır rabbânî, meleklerden gelenlere melekî, nefsten doğan düşüncelere nefsânî, şeytandan sadır olanlara ise şeytânî hâtır denildiğini de ifade eder. Bunun yanı sıra Allah'tan gelen hâtırların "hâtır", meleklerden gelenlerin "ilhâm", nefsten kaynaklananların "hâcis", şeytandan olanların ise "vesvas/vesvese" diye isimlendirilebileceğini belirtir. Hakk'tan ve meleklerden kaynaklanan hâtırların kabul edilebileceği, diğer ikisinin reddedilmesi gerektiğini söyler.<sup>97</sup>

Rabbânî hâtırın "Rubûbiyyet, Rahmâniyyet veya İlâhiyyet" kaynaklı olabileceğini belirten Ensârî bu hâtırın kaynağına göre birtakım farklı tesirleri olabileceğine dikkat çeker. Ona göre bu hâtır Cenab-ı Allah'ın Rubûbiyyetinden gelirse/vârid olursa "Celâl", Rahmâniyyetinden kaynaklarsa "Cemâl", İlâhiyyetinden gelirse "Kemâl" sıfatlarının tecellileridir. Rubûbiyyet kaynaklı hâtır kişideki kötü sıfatları yok edip onun fenâ makamına ulaşmasına vesile

94 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v.6a.

95 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 6b.

96 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Terimler Sözlüğü*, (MEB Yayınları, 1993), I/766.

97 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v. 5a.

olur. Rahmâniyyet kaynaklı hâtır kişide güzel sıfatları yerleştirip onun bekâ makamına ulaşmasına yardımcı olur. İlâhiyyet kaynaklı hâtır ise kişiyi ıslah edip hidayetine vesile olur. Kul, Celâl sıfatlarının hâtırlarıyla sabra; Cemâl sıfatlarının tecellileriyle şükre; Kemâl sıfatlarının tecellileriyle sekînete hazırlanır.<sup>98</sup> Nefsânî ve şeytânî hâtır arasındaki fark hakkında da şunları ifade eder:

“Nefsten kaynaklanan hâtırlarda ısrar vardır. Şeytan kaynaklı düşüncelerde ise ısrar bulunmayıp bu düşünceler gelip geçicidir. Zira nefis, şehvetlerinden bir şeyi talep ettiğinde -çocuğun bir şeyi istemesindeki ısrarı gibi- o şeyi alana kadar ısrar eder. Şeytan ise bir günaha veya erdemsizliğe davet edip onu süslediğinde -kişinin küçük bir muhalefeti karşısında- ondan vazgeçip başka bir günaha sevkeder. Belli bir günaha ısrar etmez. Çünkü şeytan için belirli bir günahın anlamı yoktur. Onun temel gayesi hangi yolla olursa olsun kişinin günah işleyip Hakk'tan uzaklaşmasıdır.”<sup>99</sup>

Yukarıda belirtilen hâtır çeşitlerinin dışında Ensârî, aklî ve yakînî olmak üzere iki çeşit hâtırdan daha bahseder. Akıl hâtırını, mezkûr dört hâtırın arasında ortak olduğunu söyler. İnsana hüccet olması itibariyle aklın bazen nefis ve şeytanla, kulun fiillerinde muhtar / özgür olması itibariyle de Hakk ve meleklerle beraber olduğunu zikreder. Ona göre aklın bu birlikteliği sevap ve azap yönüyledir. Şayet akıl olmazsa kulun mükellefiyeti kalkar, azap görmez veya sevaba müstahak olmaz. Yakînî hâtır ise “imanın ruhu ve ilmin fazlaşmasından kaynaklanan bir hâtır çeşidi” şeklinde tarif eder. Ona göre bütün kısımlarıyla Rabbânî hâtır âriflerin, aklî ve melekî hâtır ise mücâhede ehlinin, nefsânî ve şeytânî hâtır ise gaflet ehlinin maruz kaldığı hâtırlardır.<sup>100</sup>

## Sonuç

Araştırmamıza konu olan Zekeriyyâ Ensârî, 9/15. asırda dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Mısır'da yaşamış, zâhir ve bâtın ilimleri haiz bir mütefekkir, âlim ve sûfidir. Çalışmamızın neticesinde kendisi, zâhir ilimler kadar bâtın ilminde de derin bir vukûfiyeti olduğu gözlemlenmiştir. Nitekim yaşadığı dönemde Şeyhu'l-İslâm olarak anılması, birçok talebe yetiştirmesi, talebelerinin ve onların öğrencilerinin bu makamı kesbetmeleri ilmî seviyesinin kanıtıdır. Zira şeriat-hakikat ilişkisini hayatına çok iyi bir şekilde yansıtmış mümtaz bir şahsiyettir. Kendisinin ilmî ve tasavvufî düşüncesi de bu doğrultuda şekillenmiştir.

Araştırmamızın sonucunda Ensârî'nin Zeyniyye, Ekberiyeye ve Sühre-verdiyye tarikatlarından hilafet icazetine sahip bir mürşid-i kâmil olduğu, ayrıca tarikat silsilesinin farklı yollarla Kadiriyye ve Rifâiyye'ye dayandığı tespit edilmiştir. Öte yandan kendisini, Zeyniyye tarikatının kurucu isimleri

98 Ensârî, *Fethu'r-Rahmân*, 192.

99 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v.5a.

100 Ensârî, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye*, v.5b.

arasında sayabiliriz. Zira kendisi ile bu tarikatın kurucusu Zeynüddîn Hâfi arasında sadece bir isim bulunmaktadır. Mensup olduğu tarikatın Mısır ve Hicaz başta olmak üzere bölgede karşılık bulması ve halifelerinden Şa' rânî vasıtasıyla da diğer bölgelere yayılması dikkat çekici hususlardandır.

Ensârî'nin düşünce dünyasında tasavvufa yaklaşımına baktığımızda ise kendisinin İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi sûfilerden etkilendiği, onları teyit ettiği ve onlarla paralel olarak düşüncelerini dile getirdiği görülmektedir. Kendisinin Ekberiyeye ekolünden hilafet icazetine sahip olması bunun bir göstergesidir. Düşünce dünyasında tasavvufun önemli bir yeri olduğu görülen Ensârî, bu düşüncesinde yukarıda bahsi geçen şahıslardan etkilenmekle birlikte ilmî müktesebatından kaynaklı kendine münhasır algısı ve anlayışı önem arzetmektedir. O, tasavvuf anlayışını belli rükün, esas ve usuller üzere kurmuş ve bunları muhabbet esasına bağlamıştır. Takip ettiği metotta savunduğu temel tez şeriat, tarikat ve hakikat bütünlüğüdür. Nitekim ona göre bunlar, birbirini gerektiren üç disiplindir. Tevhidi ise bunları birbirine bağlayan ortak payda olarak değerlendirmektedir. Ayrıca onun tevhid kavramını şirk-i hafî ile açıklaması, keşf ve ledün ilmiyle irtibatlandırıp değerlendirmesi, fenâ ve bekâ gibi neticelerinin olduğunu ifade etmesi dikkat çekici hususlardandır.

Çalışmamızın sonucunda ulaştığımız önemli noktalardan biri de Ensârî'nin tasavvuf anlayışını yakîn ve ledünnî/vehbî ilim üzere kurduğudur. O, tasavvufî düşüncesini bu iki asıldan hareket ederek aktarır. Zira o bu ilmi "Allah'ın zatını tanıma yolu" olarak tanımlar. Böylece bilginin kaynağı konusunda onun keşfi ve ilhamı benimsediği ortaya çıkmaktadır. Ezcümle, İslam düşünce tarihinde de önemli bir yeri haiz olan Ensârî, hem tasavvuf tarihinde hem de tasavvufî düşünce sisteminde önemli bir konumda olduğu görülmektedir. Tasavvufî eserleri daha geniş çalışmalara konu olabilecek kapasitede olup ilgili araştırmacılara tavsiye edilebilir.

**Kaynakça**

- Ayten, Ali.- Düzgüner, Sevde. *Tasavvuf Psikolojine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Buhârî. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cû'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir. Beyrût: Dâru Takvi'n-Necât, 1422.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Derin, Süleyman. "Şamlı Bir Sufi: Şeyh Arslan Dımaşki ve Tevhid Risalesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (26-2010/2), 91-105.
- Drewes, G. W. J. *Directions for Travellers on the Mystic Path: Zakariyya' al-Ansari's Kitab Fath al-Rahman and its Indonesian Adaptations With an Appendix on Palembang Manuscripts and Authors*. Brill, The Hague 1977.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Futûhâtü'l-Îlâhiyye fi nef'i ervâhi'z-zevâti'l-insânîyye*. Mirâsu'n-Nubuvve: 2012.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Lü'lü't-nazîm fi revmi't-taallîm ve't-talîm*. Mısır: Matbaatu'l-Mavsuât, 1319.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-. *Gâyetü'l-vüsûl fi şerhi Lüb-bi'l-usûl*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 2011.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-. *İhkâmü'd-delâle 'alâ tahrîri'r-Risâle*, Nşr. Abdulcelil Gidâ. Dımaşk: Dâru'l-Nu'mâniyye li'l-Ulûm, 1420.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-. *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye (İhkâmü'd-delâle 'alâ tahrîri'r-Risâle)*. Nşr. Abdülvâris Muhammed Ali. Beyrût: bsy., 2000.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Ğazzî, Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-. *el-Kevâkibu's-Sâire bi a'yâni'l-mietî'l-âşire*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: 1997.
- Harîrî, Kemâluddîn Muhammed el-. *Tibyânu'l-vesâilu'l-hakâyık fi beyâni's-selâsili't-terâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430, I-II-III.
- Harley, A. H. (ed.). *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*. XX/3.
- Holland, Muhtar. *Concerning the Affirmation of Divine Oneness (Risala fi't-Tawhid): Shaikh Wali Raslan ad-Dumashqi with the Commentaries of Shaikh Zakariyya al-Ansari and Shaikh Ali b. Atiyya Alawan al-Hamawi*. Florida: al-Baz Publications, 1997.
- Husriyye, İzzet. *Şurûhu risâleti'ş-Şeyh Arslan*. Şam: Matbaatu'l-İlm, 1969.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2012.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Öngören, Reşat. "Zeynüddîn Hâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeynuddin-el-hafi>
- Özel, Ahmet, Kallek, Cengiz. "Zekeriyyâ el-Ensârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zekeriyya-el-ensari>
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Terimler Sözlüğü*. MEB Yayınları, 1993.
- Sayar, Kemal. *Sufi Psikolojisi*, İstanbul: Kapı Yay., 2017.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb. *Letâifu'l-minen ve'l-ahlâk*. Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2004.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb. *Tabakâtu'l-Kübrâ*. Kahire: Mektebetu's-Sakâfeti'd-Diniyye, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/er-risale--kuseyri>

- Uludağ, Süleyman. "Hırka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim (11 Ağustos 2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/hirka>
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 14. Basım 2011.
- Zirikî, Hayruddîn İbn Fâris. *el-'A'lâm*. Beyrut: Darü'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

**TAHAKKÜMÜN MUHALEMESİ: İHVÂN-İ SAFÂ'DA HAYVANLARIN ÖZGÜRLEŞME MÜCADELESİ**

DOMINANCE ON TRIAL: ANIMALS' STRUGGLE FOR LIBERATION IN IKHWAN AL-SAFÂ'

**ABDULLAH ÖZKAN**

Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
ORCID ID: 0000-0001-5928-8078, e-mail: ozkanabdullah@gmail.com

Bu çalışmayı hazırlama sürecinde destek ve yardımlarını esirgemeyen değerli meslektaşım  
İstanbul Üniversitesi öğretim görevlilerinden Semih YAKUT'a teşekkür ederim

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** Türkçe / Turkish

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Ocak 2024 / 01 January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 01 Mart 2024 / 01 March 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024 / Spring 2024

**Cilt / Volume:** 19, **Sayı / Issue:** 1

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği  
teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a  
plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere  
uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is  
declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and  
writing this study and that all the sources used have been properly cited.



## Öz

İslam düşüncesinde hayvan etiğiyle alakalı karşımıza çıkan en dikkat çekici metinlerden biri, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin "Hayvanların Yaratılışının Keyfiyeti ve Onların Sınıfları Üzerine" başlıklı yirmi ikinci risâlesidir. Risâlede hayvanlar tasnif edilmekte ve onların sınıfları ve türleri hakkında betimlemeler yapılarak ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Bu yönüyle risâle zoolojiye dairdir. Fakat bu risâle, içinde bulundurduğu ilginç hikâye nedeniyle teorik felsefenin bir alt dalı olan zoolojiye dair bir eser olmanın ötesine geçer. Bu yönüyle risâle bütün varlıkların ahlaki bir ideal perspektifinden incelendiği ve pratik felsefenin geleneksel kısımları olan siyaset, ekonomi ve kişisel ahlakın konuları içinde incelenebilecek konuların ele alındığı bir esere dönüşür. Hikâyede hayvanlar insanların kendilerine yaptıkları zulüm nedeniyle onları cinlerin kralına şikâyet edip Peter Singer'in *Hayvan Özgürleşmesi* kitabının mesajını andırıcısına özgürlüklerini talep ederler. Dolayısıyla risâle hayvan hakları ile alakalı günümüzde yürütülen tartışmaların Orta Çağda yapılmış iyi bir örneğidir. Risâle, insanın türe özgü özellikleri nedeniyle üstün olduğu iddiasına hayvanların ağzından meydan okumakta, insanlar ve hayvanlar arasındaki muhtemel eşitliğe dikkat çekmektedir. Bu çalışmada insanların sahip oldukları üstünlüğe dair delilleri ve hayvanların onlara itirazları risâlenin teorik taraflarına çok fazla girilmeden sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İhvân-Safâ, hayvan hakları, hayvan etiği, türçülük, varlık hiyerarşisi.

## Abstract

One of the most remarkable texts on animal ethics in Islamic thought is the twenty-second epistle of Ikhwân al-Şafâ' entitled "On the Nature of the Creation of Animals and Their Classes". In the epistle, animals are classified and detailed information about their classes and species is given through descriptions. In this respect, the epistle is about zoology. However, this treatise goes beyond being a work on zoology, a sub-branch of theoretical philosophy, because of the interesting story it contains. In this respect, the epistle becomes a work in which all beings are examined from the perspective of a moral ideal and in which issues that can be analyzed within the traditional parts of practical philosophy, namely politics, economics, and personal ethics, are addressed. In the story, the animals complain to the king of the jinn about the cruelty of humans to them and demand their freedom, echoing the message of Peter Singer's *Animal Liberation*. Therefore, the epistle is a good example of the current debates on animal rights in the Middle Ages. The epistle challenges the claim that humans are superior because of their species-specific characteristics and draws attention to the possible equality between humans and animals. This study will present the arguments for human superiority and the animals' objections to them without going too far into the theoretical aspects of the epistle.

**Keywords:** Ikhwân al-Şafâ', animal right, animal ethics, speciesism, hierarchy of existence.



## Giriş

Lynn White'nin 1967 yılında ifade ettiği üzere, dünyanın ekolojik bir krizle karşı karşıya olduğu gizlenemez bir haldedir ve bu kriz bilim ve teknolojiye kaynaklanıyormuş gibi görünse de aslında krizin temelinde Hıristiyanlık yatmaktadır. Çünkü gelişimlerinin başlangıcı Orta Çağ'da bulunan bilim ve teknolojinin ekolojik yörüngesini Hıristiyanlığın temel varsayımları belirlemiştir. Bu temel varsayımlar, Tanrının insanı her şeyi yarattıktan sonra en son yaratmış olduğu ve yarattığı her şeyi onun hizmetine verdiği şeklindedir. Buna göre, fiziki alemdeki her şey insan için yaratılmıştır ve onun amaçlarına hizmet için vardır. Tanrı fiziki alemin bir parçası olan insanı diğer varlıklardan farklı olarak kendi imgesi üzere yaratmıştır. Bu bakımdan Hıristiyanlık dünya üzerindeki en insan-merkezci dindir. Bu din kendisinden önce var olan ve insanı doğanın bir parçası olarak kabul eden pagan kültürleri yok ederek sadece insan ve doğa düalizmini ortaya çıkarmakla kalmamış, insanın kendi amaçları doğrultusunda doğayı istismar etmesinin Tanrının iradesi olduğu düşüncesini insanlığın zihnine yerleştirmiştir. Bu zihni yapıyla birlikte bilim ve teknoloji gibi olağanüstü bir üretim ve tüketim gücünü ele geçiren insanlık da dünyayı ekolojik bir krize sürüklemiştir. White'nin bu ekolojik krize yönelik çözümü gayet radikaldir. Ona göre, daha fazla bilim ve daha fazla teknoloji bu soruna bir çözüm olmayacaktır. Sorunun çözümü dünyayı bu hale getiren düşünsel sebebin yerine yeni bir din bulmakta veya bu eski dini yeniden şekillendirmekte yatmaktadır.<sup>1</sup>

Ekoloji krizini nispeten erken bir dönemde dillendiren White'nin, bu meselede Hıristiyanlık karşıtı bir tutum benimsediği görülmektedir. Çevreci hareketlerde gözlemlenebilecek bu din karşıtı tutum hayvan hakları hareketinin en önemli filozoflarından Peter Singer'in *Hayvan Özgürleşmesi* isimli kitabında<sup>2</sup> daha açık ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Singer'e göre, insanların insan dışı hayvanlar<sup>4</sup> üzerindeki despotizmi bezazların siyahlar üzerinde uyguladıkları ırkçı despotizme veya erkeklerin kadınlar üzerinde uyguladıkları cinsiyetçi despotizme benzemektedir. İnsanların insan dışı hayvanlar üzerindeki despotizmi için kullanılan kavram ise türçülüktür.<sup>5</sup> Ayrımcılığın bu üç türü mevzu bahis olan varlıklar arasında olması gereken eşitlik ilkesini ihlal eder. Irkçı kendi ırkının çıkarları ile başka

1 Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155 (1967), 1203-7.

2 Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: Ecco, 2002).

3 Dikkatli okuyucular için burada şöyle bir not düşülebilir: Faydacı bir filozof olan Singer, tartışmayı "haklar" kavramı üzerinden yürütmez. Onun argümanı hayvanlar da denklemin içinde olmak üzere en fazla faydayı elde etmek üzerine kuruludur.

4 Hayvan hakları hareketleri insanlığın da hayvanlar aleminin bir parçası olduğuna işaret etmek için, diğer hayvanlar hakkında konuşurken onlar için insan dışı hayvanlar ifadesini kullanırlar.

5 Martin Cohen, *The Essentials of Philosophy and Ethics* (London: Hodder Arnold, 2006), 14.

bir ırkın çıkarları arasında çatışma çıktığında kendi ırkının çıkarlarını ön plana çıkarmak için eşitliği ihlal eder. Cinsiyetçi kendi cinsinin çıkarları ile diğer cinsin çıkarları çatıştığında kendi cinsine öncelik sağlama güdüsüyle eşitliği ihlal eder. Benzer şekilde türcü de kendi türünün çıkarları ile diğer türlerin çıkarları arasında bir çatışma çıktığında kendi türünün çıkarlarını en üste koymak suretiyle eşitliği ihlal eder. Her üç durumda da ayrımcılığı ortaya çıkaran mekanizma aynıdır.<sup>6</sup>

Singer'e göre, türcülük insanlar arasında o kadar yaygındır ki onu baskın tür olan insan türünün insan dışı hayvanlara karşı tutumunu belirleyen genel bir ideoloji olarak kabul edebiliriz. Irkçılık ve cinsiyetçilik gibi ayrımcılıklarla kıyaslanarak üzerinde düşünüldüğünde uzantıları biraz daha anlaşılır ve anlamlı hale gelen türcülüğün insanlar arasındaki bu yaygınlığının tarihi ve kültürel kökenleri vardır. Singer, özellikle batıda bariz olarak görülen bu tutumun temellerinde Yahudilik ve Antik Yunan düşüncesinin yer aldığını, bu iki unsurun Hıristiyanlıkla bir araya gelerek Avrupa'da cari kültür haline geldiğini belirtir. Ona göre, insanlığın hayvanlara karşı tutumla alakalı pozitif farkındalıkları, aydınların kiliseden bağımsız bir tavır takınmalarıyla birlikte artmaya başlamıştır.<sup>7</sup>

Singer'in türcülüğün antik dönemde şekillenen düşünsel temeline dair açıklaması şu şekilde özetlenebilir. Yahudiliğin kutsal metinlerine göre, Tanrı bütün varlıkları yeryüzü ile aynı materyalden yaratmış, insanı ise diğerlerinden farklı olarak kendi suretine göre şekillendirmiştir. Yaratılışın tamamlanmasından sonra Tanrı, insana yeryüzünde çoğalmasını ve diğer varlıklar üzerinde tahakküm kurmasını emretmiştir.<sup>8</sup> Antik Yunan düşüncesinde ise hayvanlarla alakalı olarak birbirlerine zıt farklı yaklaşımlar olduğu görülür. Bunlardan biri olan Pisagor, bir vejetaryendir ve takipçilerini hayvanlara karşı merhametli olmaya teşvik etmiştir. Fakat Antik Yunan düşüncesinin en önemli ekolü Eflatun ve onun öğrencisi Aristoteles'in ekolüdür ki Aristoteles'in hayvanlarla alakalı görüşleri Pisagor'un tam zıddıdır. İnsanın da hayvan olduğunu kabul eden Aristoteles'e göre, doğanın temelinde akıl gücüne dayalı bir hiyerarşi vardır ve insan en akıllı varlık olması hasebiyle bu hiyerarşinin zirvesindedir. Doğada hiçbir şeyin boş yere var olmadığı prensibine göre de bitkiler hayvanlar için, hayvanlar da insanlar için vardır. İnsanlar hayvanları yiyecek olarak kullanabilirler ve giyim kuşam ve yardımcı araçlar olarak hayatın diğer alanlarında onlardan yararlanabilirler. Dolayısıyla batıda gelenek haline gelen felsefi görüş Pisagor'un değil Aristoteles'in görüşü olmuştur.<sup>9</sup>

6 Singer, *Animal Liberation*, 9.

7 Singer, *Animal Liberation*, 186.

8 Singer, *Animal Liberation*, 187.

9 Singer, *Animal Liberation*, 188-189.

Türçülüğün günümüzde hala bu kadar yaygın olmasının en önemli nedenlerinden biri önceliğin insana verilmesi gerektiği düşüncesidir. Özünde türçü bir yaklaşım olan bu düşünceye göre hayvanların problemleri, insanların problemleriyle kıyaslanamayacak kadar değersizdir. Dünyada insanları ilgilendiren bu kadar açlık ve yoksulluk varken, ırkçılık ve cinsiyetçilik problemleri devam ederken ve insanlık nükleer savaş ve iklim değişikliğinden kaynaklı bir yok oluş ihtimaliyle karşı karşıya iken çiftlik hayvanlarının veya bilimsel araştırmalar için kullanılan deney hayvanlarının dertleriyle dertlenmek abesle işigaldır. Böyle bir konjunktürde öncelikle yapılması gereken şey insanlığın problemlerini çözmek olmalıdır.<sup>10</sup>

Hayvanlarla ilgili insanlığın genel tavrı göz önüne alındığında, insanın diğer varlıklara üstünlüğünü ön plana çıkaran İslam dini de Yahudilik ve Hıristiyanlıkla aynı kategori içerisinde değerlendirilebilir.<sup>11</sup> Kuran'da Allah, insanı yeryüzündeki halifesi olarak (Bakara 2/30) ve en güzel şekilde yaratıldığını ifade etmekte (Tin 95/4) ve yeryüzünde olanların hepsini insan için yarattığını bildirmektedir (Bakara 2/29). Ayrıca Allah'ın insanı kendi suretinde yarattığına dair hadisler de mevcuttur (Buharî, İsti'zân 1; Müslim, Birr, 115, Cennet, 28). Bu minvalde Allah, insanlara domuz gibi bazı istisnalar bulunmakla birlikte genel olarak hayvanları kullanma ve yiyecek olarak tüketme iznini vermiş (Maide 5/3; Yasin 36/72; Mü'minûn 23/21) ve bu izni ortadan kaldırmayı yani helal kılınan bir şeyi haram kılmayı yasaklamıştır (Maide 5/86-87).<sup>12</sup> Kısacası Kuran, hayvanlara bazı haklar vermekle birlikte<sup>13</sup> onları hem tüketim hem de kullanım olarak insanların istifadesine sunduğunu açıkça ifade etmiş ve bu hususta Müslümanların uygulamaları tarih boyunca bu minval üzere gerçekleşmiştir.<sup>14</sup>

Gezegenin ekolojik bir kriz içinde bulunduğunun yoğun bir şekilde dillendirildiği günümüzde hayvanlarla ilgili tutuma dair endişelerin Müslümanlar arasında da yankı bulmaya başladığı gözlemlenebilir. İslam'ın hayvanlarla ve hayvansal ürünlerle ilgili yaklaşımı Müslümanların gündemine her geçen gün daha güçlü bir şekilde girmektedir. Bu doğrultuda bazı Müslümanların

10 Singer, *Animal Liberation*, 219-221.

11 Richard C. Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), 11-27.

12 Hayvanlarla ilgili ayetlerin tamamını burada zikretmek mümkün değildir. İlgili ayetlerin bir dökümü için bkz. Adnan Koşum, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 45-54.

13 Bu hakların ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Adil Bor, *Kur'anda Hayvan Hakları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 101-210.

14 İslam hukukuna göre hayvanlardan yararlanmanın boyutları hakkında bkz. Hüseyin Esen, *İslam Hukuku Açısından Hayvanlar* (İzmir: Can Matbaa, 2013), 49-81. Sarra Thili'ye göre de İslam'da temel görüş hayvanların tüketimi ve kullanımına izin verildiği şeklindedir, bkz. "A Case for Vegetarianism in Islam?", *Hayvan Etiği*, ed. M. İhsan Karaman, Seyit Ankaralı, Tuncay Sandıkcı (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 48-49.

gözünde kanaat önderi konumunda bulunan kimselerce modern endüstriyel tarımın ve hayvancılığın gezegene ve insan sağlığına zarar verdiği dillendirilmekte ve Müslümanların bu hususlarla alakalı tüketim alışkanlıklarını yeniden gözden geçirmeleri gerekliliği dini ve ahlaki bir sorumluluk olarak dikkatlere sunulmaktadır.<sup>15</sup> Akademide de hiyerarşik bir anlayışla insanı varlıkların tepesine yerleştiren geleneksel insan-merkezci Kuran yorumlarına alternatif muhtemel yeni yorumların aranmasına başlandı<sup>16</sup> ve İslam'ın temel prensiplerinin vejetaryen bir yaşam tarzına izin verecek ve hatta bunu teşvik edecek şekilde yorumlanabilir olduğu iddiasının ortaya atıldığı görülmektedir.<sup>17</sup>

Bir din olarak İslam'ın hayvanlarla ilgili tavrının ne olduğu veya ne olması gerektiği gibi konular söz konusu olduğunda referans, doğal olarak dinin kendi kaynakları Kuran ve sünnet olacaktır. Fakat İslam düşüncesinde hayvan etiğiyle alakalı bir araştırmaya girildiğinde karşımıza çıkan en dikkat çekici metinlerden biri, *İhvân-ı Safâ Risâleleri'* nin "Hayvanların Yaratılışının Keyfiyeti ve Onların Sınıfları Üzerine" başlıklı yirmi ikinci risâlesidir.<sup>18</sup> Peter Singer'in insanların hayvanlarla ilgili tavrını ortaya koyduğu düşünsel kronolojide kendisine yer bulamayan bu risâle, hayvan hakları ile alakalı günümüzde yürütülen tartışmaların Orta Çağda yapılmış iyi bir örneği olarak karşımızda durmaktadır. Risâle bu yönüyle insanın türe özgü özellikleri nedeniyle üstün olduğu iddiasına meydan okumakta, insanlar ve hayvanlar arasındaki eşitliğe dikkat çekmektedir.

### 1. Risâlenin Tanıtımı

*İhvân-ı Safâ Risâleleri'* nin cismani-tabii ilimlerinin sekizincisi, bütün risâlelerin yirmi ikincisi olan bu risâle, tüm risâleler içindeki en uzun risâledir. Risâlenin başlangıcında İhvân-ı Safâ risâlenin yazılış nedenini ve diğer risâlelerle bağlantısını ortaya koyarlar. Buna göre önceki risâlede bitkilerin durumları anlatılmış, bu risâle ise canlılığın bitkilerden bir sonraki aşaması olan hayvanların durumlarını anlatmak için ayrılmıştır. Bu risâlede İhvân, hayvanların yaratılışının keyfiyetini, bu yaratılışın başlangıcını, onların oluşumlarını ve gelişimlerini, cinslerinin sayısını, türlerinin dallarını, tabiatlarındaki

15 Bu durumun popüler bir yansıması Hamza Yusuf'un şu konuşmasında görülebilir, "Food Habit, Animals & Islam-Hamza Yusuf", *Youtube* (1 Ocak 2015). Yusuf, İslam peygamberinin ve Müslümanların yarı vejetaryen olduğunu iddia etmektedir. Tartışmanın kamusal yaygınlığı hakkında bkz. Foltz, *Animals in Islamic Tradition*, 110-114.

16 Sarra Tlili, *Animals in the Qur'an* (New York: Cambridge University Press, 2012), 11.

17 Richard C. Foltz, "Is Vegetarianism Un-Islamic?", *Studies in Contemporary Islam* 3/1 (2001), 52-54; Foltz, *Animals in Islamic Tradition*, 125-127.

18 Risâle Türkçeye "Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair" başlığıyla Murat Demirkol tarafından tercüme edilmiştir, bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), c. 2, 139-258.

ve ahlaklarındaki farklılıkları anlatacaklarını ifade etmekte, bunun akıl sahibi kimselere varlıklar arasındaki hiyerarşinin ve düzenin tek bir neden ve ilkedен kaynaklandığını göstereceğini belirtmektedirler.<sup>19</sup>

Risâlenin bütünü göz önüne alındığında, onu hayvanların varlık içindeki yeri ve kendi aralarında sınıflandırılması ve temel fizyolojik yapılarının genel olarak açıklandığı teorik bir giriş,<sup>20</sup> içerisinde hayvanların tasnifi ve özellikleri hakkında bilgiler verilmeye devam edilmekle birlikte insanlar ve hayvanların cinlerin kralı önünde birbirlerinden davacı oldukları kurgusal bir hikâyeye ve davanın bir karara bağlandığı sonuç kısmı olarak üç kısma ayırmak mümkündür. Yaklaşık yirmi sayfa tutan risâlenin birinci kısmı diğer risâlelerde gördüğümüz İlhân'ın alışılmış anlatım tarzına uygundur ve risâleler göz önüne alındığında kendi başına müstakil bir risâle olabilecek uzunluktadır. Risâlenin bu kısmı okuyucuda felsefi ilimleri tasnif edip onların her biri için genellikle kısa ve özlü bilgiler, bazen öğretici anekdotlar ve hikayeler içeren bir risâle ayıran İlhân'ın bu risâlede de aynı şeyi yapacağı beklentisini doğurmakla birlikte onlar bu risâlede hikâyeye anlatma şeklini risâlenin merkezine yerleştirerek farklı bir yöntem takip etmişlerdir. Bu yöntem risâlenin ikinci kısmında kendisini gösterir. Risâle bu özelliğiyle anlatım ve uzunluk bakımından diğer risâlelerden ayrılır.

Yaratılışın başlangıcının açıklanması faslıyla başlayan ve yüz sayfayı aşan ikinci kısımda hayvanlar ve insanlar arasında cinlerin Şah Merdan lakaplı kralı Birast huzurunda geçen davanın hikayesi anlatılmaktadır. Bu kısımda İlhân risâlenin içine insanı da sokup onu hayvanların hasmı yaparak risâleyi cinlerin kralının hakimiyetinde geçen bir mahkeme hikayesine dönüştürmüşler ve karşılıklı iddialarla insanların hayvanlara yaptığı zulüm ve haksızlıktan, kendisine verilen nimetlere karşı gösterdiği nankörlükten ve bunlarla ilgili olarak içinde bulunduğu aymazlıktan bir kısmını anlatmayı hedeflemişlerdir.<sup>21</sup> Onlar anlatmak istedikleri bu konuları daha açık, daha ikna edici ve daha dikkat çekici kılmak için bunları hayvanların ağızlarından anlatmayı seçtiklerini ifade ederler.<sup>22</sup>

Davanın karara bağlandığı sonuç kısmı ise oldukça kısadır ve risâlenin son iki sayfasından oluşmaktadır. İnsanların çok ikna edici olduğu pek söylenemeyecek son argümanından sonra cinlerin kralı hayvanlara insanların emir ve yasaklarını kabul etmelerini emretmekte ve yeni bir devir başlayana

19 *Resâil-i İkvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, (Beyrut: Müessesetü'l- A'lamî li'l-Matbûât), c. 2, 148.

20 Bu kısmın detaylı bir incelemesi için bkz. Godefroid de Callatay, "The Ikhwân al-Şafâ' on Animals: a focus on the non-narrative part of *Epistle 22*", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 22 (2022): 31-49.

21 *Resâil*, c. 2, 149.

22 *Resâil*, c. 2, 149.

kadar onların hizmetçileri olmaya devam etmelerine karar vermektedir. Bu hızlı kararlar birlikte risâle aniden sona erer.

## 2. Hayvanların Varlık Hiyerarşisi İçindeki Konumu

Eklektik bir düşünceye sahip İhvân'ın düşüncesinin kaynakları arasında Singer'in Antik Yunan'da hayvanlara karşı takınılan iki farklı felsefî tavrın temsilcileri olarak sunduğu Pisagor'la onun karşısında yer alan Eflatun ve öğrencisi Aristoteles bulunmaktadır.<sup>23</sup> Risâlenin giriş ve sonuç bölümleri dikkate alındığında İhvân'ın hayvanların varlık hiyerarşisindeki konumuna dair tavırlarının Eflatun ve Aristoteles tarafından şekillendirildiğini söylemek mümkündür. Fakat onlar tıpkı Pisagor gibi hayvanlara karşı merhametli olmayı da takipçilerine öğütlemektedirler.

İhvân'ın düşüncesinde varlıklar arasındaki hiyerarşide her şey birbirine bağlı olduğu için bitkilerin en alt seviyesi cansız varlıklara, bitkilerin en üst seviyesi hayvanların en alt seviyesine, hayvanların en üst seviyesi insanlık mertebesinin ilk haline, insanlık halinin son mertebesi de göklerin sakinleri olan meleklerle bitişiktir. İhvân'a göre, insanın ve onun nefsinin bu hiyerarşideki durumu başın bedeninin geri kalan kısmına olan durumu gibidir, yani insan nefsi hayvanların nefislerine nispetle başkan konumundadır. Zaten İhvân risâlelerinin çoğunu insanın özelliklerini açıklamaya ayırdıklarını söylemektedirler. Bu risâle ise, hayvanların faziletlerini, övmeye değer özelliklerini, takdir gören tabiatlarını ve güzel şekillerini açıklamaya ayrılmıştır.<sup>24</sup>

İhvân'a göre varlıkların en düşük mertebesi madeni cevherlerdir. Bunlar dört unsur denilen ateş, su, hava ve topraktan oluşan cansız varlıklardır. Bitkiler bu dört unsurdan oluşmaları hasebiyle cansız varlıklarla ortaktırlar. Fakat onlar bu dört unsurdan beslenmeye devam ederek büyümeleri ve uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından artış göstermeleri nedeniyle cansız varlıklardan farklılaşırlar. Hayvanlar beslenme ve büyüme göz önüne alındığında bitkilerle ortak olmakla birlikte hareketli olmaları ve duyulara sahip olmaları bakımından bitkilerden ayrılırlar. İnsan bu özellikler dikkate alındığında bitkiler ve hayvanlarla aynı durumda olmasına rağmen akıl ve temyiz gücüne sahip olması sebebiyle onlardan ayrılır. Dolayısıyla insan cansız varlıklardan itibaren mevcudatın her aşamasının sahip olduğu bütün özelliklere sahiptir ve kendisine has akıl ve temyiz gücü ile diğer varlıkların ötesindedir.<sup>25</sup>

İhvân varlıklar arasındaki hiyerarşiyi onlar arasındaki ihtiyaç zincirini de kullanarak açıklamakta ve bunu hiyerarşiyi meşrulaştırıcı bir delil olarak

23 Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Şafâ')* (London: George Allen & Unwin Publishers, 1982), 9-32.

24 *Resâil*, c. 2, 149.

25 *Resâil*, c. 2, 149-50.

sunmaktadırlar. Buna göre bitkiler, hayvanlar için madde, onların suretleri için heyula, vücutları için gıda vazifesi gördükleri için varlığa gelme bakımından zamansal olarak hayvanlardan öncedir. Bu açıdan değerlendirildiklerinde bitkiler hayvanların annesi mesabesinde. Onlar kökleri vasıtasıyla topraktan aldıkları gıdaları yaprak, meyve ve tohuma dönüştürerek onlarla tıpkı bir annenin çocuğu için yaptığı gibi hayvanları beslerler. Eğer bitkiler olmasaydı hayvanlar toprak ve çamurla beslenmek zorunda kalırlar ve beslendikleri şeylerden tat ve lezzet alamazlardı. İhvân'a göre bitkiler, dört unsurla hayvanlar arasındaki ilişkiyi sağlayan vasıta görevini görürler.<sup>26</sup>

İhvân'a göre bitkiler ve hayvanlar arasındaki ilişkinin benzeri hayvanlar ve insanlar arasındaki ilişkide de geçerlidir. Bitkilerin hayvanlardan önce var olması gibi hayvanların var olması da insanlardan öncedir. Çünkü hayvanlar, insanlar için yaratılmışlar ve onun var olabilmesi için var olmuşlardır. İhvân'a göre, bir şeyin var olabilmesi için var olan şey o şeyden önce var olmak zorundadır ve bu, delile ihtiyaç duymayan apaçık bir bilgidir. Onlara göre, hayvanların varlığı insanların varlığından önce olmasaydı insanların rahat bir hayatı, tam bir varlıkları ve var olmaktan aldıkları lezzet gerçekleşmemiş olur ve yokluk ve sıkıntı içinde bir hayatları olurdu.<sup>27</sup> Ayrıca İhvân'a göre, yaratılış bakımından eksik olan varlıkların ortaya çıkışları daha kolay olduğundan bu varlıklar zaman bakımından daha tam varlıklardan önce var olurlar.<sup>28</sup> Bu düşünceden hareketle, İhvân'a göre varlığı en son gerçekleşen insanın hayvanlardan daha tam bir varlık olduğunun kabul edildiği görülmektedir.

Risâlenin bu kısmında İhvân, bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasındaki üstünlük ilişkisi bağlamında yorumlanabilecek başka bir düşünce daha ileri sürerler. Buna göre bitkilerin suretleri başları aşağıya gelecek şekilde terstir. Yani onların başları yerin merkezine, arkaları feleklerin yörüngelerine doğru dönüktür. İnsan bunun tam tersidir. O, yüzünü ne tarafa dönerse dönsün başı feleklere, ayakları yerin merkezine doğru dönüktür. Hayvanlar ne bitkiler gibi ters ne de insanlar gibi dik durmaktadırlar. Onlar bu ikisinin arasındadırlar ve yaptıkları işlerinde başları bir ufuğa dönerken arkaları diğer ufuğa döner. İhvân, bu düzen ve sıralamada akıl ve basiret sahipleri için yaratılışın sırlarındaki ilahi inayetin ve hikmetin işaretleri olduğunu ifade etmekte ve bunu şu şekilde açıklamaktadırlar. Tümel nefis en yüksek felekten yerin merkezine kadar bütün varlıkların içine yukarıdan aşağıya doğru sirayet eder ve bu sirayet bittikten sonra başlangıçtaki yerine dönmek için geriye doğru yönelir. Yerin merkezinden ilk geldiği yöne doğru yönelen nefis madenlerden,

26 *Resâil*, c. 2, 149-50.

27 *Resâil*, c. 2, 151.

28 *Resâil*, c. 2, 150-51.

ters durmakta olan bitkisel suretten, eğri bir halde bulunan hayvani suretten kurtulup insan nefsine geçmiştir. Tüm bu mertebeleri cehennem mertebeleri olarak gören İhvân'a göre, düzgün, müstakim bir duruşa sahip olan insan bu mertebelerin sonuncusudur. Bu mertebeyi aşan nefis melek sureti haline gelerek kurtuluşa erer ve istediği kapıdan geçerek cennete girer.<sup>29</sup>

İhvân'ın düşüncesinde hayvanların varlık hiyerarşisinde insanlardan sonra geldiğinin ve insanların hayvanların efendisi olduğunun açık bir şekilde ifade edildiği kısım risâlenin sonundaki kısa bölümdür. Risâlede sayfalarca süren ve her seferinde insanların iddialarına ikna edici bir şekilde karşılık veren hayvanlar, insanların son iddiası karşısında delil getirmemekte ve onların bu iddiasını haklı bularak insanların üstünlüğünü onaylamaktadırlar. Burada insanlar, kendilerinin ezeli ve ebedi olarak var olacaklarını, itaatkâr olduklarında Allah'ın meleklere benzeyen seçilmiş kullarıyla beraber olacaklarını, reddedildiklerinde de peygamberin şefaatiyle kurtuluşa ererek ahiret nimetlerine ulaşacaklarını ileri sürerler ve hayvanların bundan mahrum olacaklarını, çünkü insanların aksine hayvanların ruhlarının ölümden sonra bozulup çürüyeceklerini ve yok olacaklarını iddia ederler. Nihayet hayvanlar insanların doğruyu söylediklerini kabul ederek onların üstünlük iddialarını onaylarlar. Cinlerin kralı da bu ikrara uygun olarak hayvanların insanların emirleri altına girmelerine ve yeni bir dönem başlayıncaya kadar onların hizmetçileri olmalarına hükmeder.<sup>30</sup>

Risâlenin giriş ve sonuç kısımlarından anlaşılacağı üzere, İhvân'ın düşüncesinde hayvanlarla insanlar birbirlerine eşit değillerdir. Bu eşit olmama durumunu meşrulaştırın unsurlar içinde insanın akıl ve temyiz gücü ile diğer ay altı varlıkların ötesine geçmesi, bedeninin diğer varlıklardan farklı olarak dik bir şekle sahip olması dolayısıyla göksel nefislere daha yakın olması ve nefsinin her halükârda varlığını ezeli ve ebedi olarak devam ettirmesi gibi özellikler bulunmaktadır. Risâlenin giriş ve sonuç kısımlarındaki bu yaklaşım İhvân'ın genel tavrının bir yansıması olmakla birlikte, ikinci kısımdaki İhvân, bunun tam tersi bir yaklaşımla insanların üstünlük iddialarının hiçbir temeli olmadığını hayvanların ağzından ortaya koyar ve insan nefsinin ölümsüzlüğü dışındaki bütün iddiaları geçersiz bulur.

### 3. İnsanların Üstünlük İddiaları ve İtirazlar

Mahkeme başlamadan önce İhvân davanın bir bağlama oturması için hikâyeye bir arka plan hazırlamaktadır. Bu arka plan yaratılışın ortaya çıkışının ve insanlık tarihinin kısa bir özeti mahiyetinde olmakla birlikte hikâyeye geçiş sürecinde kurgusal bir karaktere bürünür. Kurguya geçildikten sonra

29 *Resâil*, c. 2, 151-52.

30 *Resâil*, c. 2, 315-18.



mahkeme günlere ayrılarak anlatılır. Birinci gün mahkemede iddiaların ana hatlarıyla ortaya konması şeklinde anlaşılabilir. Birinci günden sonra taraflar kendi iddialarını daha detaylı bir şekilde sunabilmek için bir değerlendirme yaparlar ve kendilerine faydalı olabilecek imkanları realize etmenin yollarını ararlar. İkinci günde söz genel olarak insanlardadır ve insanların iddialarına karşılık verenler hayvanlar değil, insanların hazır bulunanlar içinde en çok korktukları karakter olan cinler topluluğuna mensup azimet sahibi kişidir. Üçüncü günde insanlar üstünlüklerini gösteren delillerini mahkemeye sunarlar ve ardından söz hayvanlara verilerek itirazlar dinlenir. Bu aşamada mahkeme karşılıklı münakaşa şeklinde ilerler. Dördüncü gün üçüncü günün bir devamı niteliğindedir. Münakaşa kısmında hayvanlar itirazlarını kendi üstün sıfatlarını ve özelliklerini anlatarak krala sunarlar. Böylelikle İhvân hayvanlar hakkında ayrıntılı bilgiler vermeye de devam etmiş olmaktadır.

İhvân'ın anlattığına göre, başlangıçta doğanın kendilerine sunduğu imkanlar ölçüsünde ilkel denebilecek bir hayat süren insanlar, sonra yeryüzünün çeşitli yerlerinde kaleler, köyler ve şehirler inşa etmişler, ardından hayvanlardan bazılarını köleleştirip her türlü işlerinde kullanmışlar, güç yetirebileceklerinden fazla işler yüklemişler ve onları kendileri için tasarrufta bulunmaktan menetmişlerdir. İnsanlar zaman geçtikçe kendilerinin efendi, hayvanların köle olduğuna inanmaya başlamış, kaçan hayvanların asi köleler olduğunu ve onları yakalamak için her türlü yolu kullanmanın hakları olduğunu düşünmüşlerdir. Bu durum Allah Hz. Muhammed'i peygamber olarak insanlara ve cinlere gönderip onları İslam dinine davet edinceye kadar böyle devam etmiştir. Bu esnada Müslümanlığı kabul eden cinlerden bir grup Ekvator civarında bulunan ve yaşam için her türlü imkana sahip Sağun isimli bir adada Şah Merdan lakaplı Birast el-Hakim isimli adil kralın yönetimi altında yaşamaktadır.<sup>31</sup> Risâledeki mahkeme bu kralın başkanlığında burada geçecektir.

İnsanlar adaya gelmeden önce hayvanlar burada hep birlikte, özgürce ve rızık sıkıntısı çekmeden yaşamaktadırlar. İnsanların bu adaya gelişi bir fırtına nedeniyle olur. Fırtınada sert esen rüzgarlar, içinde çeşitli mesleklerden ve milletlerden farklı insanların bulunduğu bir gemiyi adaya atar. Adaya çıkan insanlar, buradaki bitki ve hayvan çeşitliliğini görüp buradan hoşlanırlar ve burayı vatan edinirler. Sonra oradaki hayvanlardan bazılarını geldikleri yerdeki gibi evcilleştirerek işlerinde kullanmak isterler. Bunun nedeni onların bu hayvanların kendilerinden kaçan asi köleler olduklarını düşünmeleridir. Bu durumu fark eden hayvanlar insanlardan gördükleri zulüm ve saldırıyı ve onların kendileriyle alakalı düşüncelerini cinlerin kralına şikâyet ederler.

31 *Resâil*, c. 2, 169.

Bunun üzerine cinlerin kralı insanlara elçi göndererek onları huzuruna davet eder ve insanlarla hayvanlar arasındaki mahkeme başlar.<sup>32</sup> Yazının bundan sonraki kısmında mahkeme günlere ayrılarak insanların üstünlük iddiaları ve onlara yapılan itirazlar ortaya konacaktır.

### 3.1. Mahkemenin Birinci Günü

Kralın huzurunda kendilerinin efendiler ve hayvanların köleler olduklarını iddia eden insanlar, bu iddialarının doğruluğunu kanıtlayan nakli ve akli delilleri olduğunu belirtirler. Nakli delillere örnek olarak Kuran'dan hayvanların insanların hizmetine verildiğini gösterdiğini düşündükleri bazı ayetler okuyan insanların temsilcilerine karşı hayvanların temsilcisi insanların bu ayetleri yanlış anladıklarını, nitekim aynı ifadelerle varit başka ayetlerin hiç bu şekilde anlaşılmadığını söyleyerek itiraz ederler. Burada hayvanların verdiği örnek güneşin, ayın, bulutların ve rüzgarların insanların hizmetine verildiğini belirten ayetlerdir. Nitekim hayvanlara göre, bu ifadelere binaen güneşin, ayın, bulutların ve rüzgarların insanların köleleri ve hizmetçileri olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü Allah göklerde ve yerde olanlardan bazılarını diğerlerinin faydalanması ve zararlarının giderilmesi için yaratmıştır. Bu onların diğerlerinin hizmetçileri olduklarını değil, Allah'ın onlar üzerindeki ihsanını ve verdiği nimetleri gösterir.<sup>33</sup> Hayvanlara göre insanlar ilgili Kuran ayetlerini menfaatleri doğrultusunda yanlış yorumlamaktadırlar.<sup>34</sup>

Hayvanlara göre durum, insanların anlattıklarından çok farklıdır. İnsanlar yaratılmadan önce onlar yeryüzünün çeşitli bölgelerinde yaşamakta, rızıklarının temini için tasarrufta bulunmaktadırlar. Onlardan her biri kendisine en uygun ortamda hayatlarını devam ettirip yavrularını büyütmede, birbirlerinden emin bir şekilde sağlıklı yaşamlar sürerek vakitlerini kendisine hiçbir şeyi ortak koşmadıkları Allah'ı tespih ederek geçirmektedirler. Onların bu mutlu halleri Allah insanı yaratıncaya kadar asırlar boyunca sürmüştür. Allah insanı yarattıktan sonra onlar önce yeryüzünde çoğalarak her tarafa yayılmışlar, hayvanların yaşam alanlarını ellerinden almışlardır. Sonra onlardan bazılarını evcilleştirerek her türlü işte acımasızca kullanmışlar, zincirlemek, boğazlamak, yakarak ateşte pişirmek ve kızartmak gibi tasviri im-

32 *Resâil*, c. 2, 169-70.

33 *Resâil*, c. 2, 171-72.

34 Sarra Tlili'ye göre, hayvanlara karşı eşitlikçi bir yaklaşım sergileyen İhvân'ın bu risaledeki tutumu onların genel düşüncesi ile çelişmektedir. Bu çelişkinin nedeni olan eşitlikçi yaklaşımın temeli ise onların bu risaleda kullandıkları temel metnin Kuran olmasıdır. Dolayısıyla Tlili'ye göre, Kuran'ın hayvanlara yaklaşımı eşitlikçi bir yaklaşımdır. Bkz. Sarra Tlili, "All Animals Are Equal, or Are They? The Ikhwân al-Şafâ's Animal Epistle and its Unhappy End", *Journal of Qur'anic Studies* 16.2 (2014): 42-88. Carol Bakhos'a göre ise Yahudilik ve Hristiyanlık gibi İslam da insanları varlık hiyerarşisi içinde hayvanların üzerinde konumlandırmaktadır, bkz. "Jewish, Christian, and Muslim Attitudes Toward Animals", *Comparative Islamic Studies*, 5.2 (2009), 212.

kânsız çeşitli işkence türleriyle onlara baskı uygulamışlardır. Bütün bunlara rağmen insanlar hayvanlardan hala hoşnut değillerdir ve kendilerini onların efendileri olarak görmekte-dirler. Hiçbir dayanağı olmayan bu tavır, cebir ve zorbalıktan başka bir şey değildir.<sup>35</sup>

Hayvanların bu iddialarına karşı ne şekilde cevap vereceklerini soran krala insanlar, bunun onların hakkı olduğunu, onların hayvanlar üzerinde efendiler ve krallar gibi hüküm verme ve tasarrufta bulunma yetkilerine sahip olduklarını ve onlara itaat etmenin Allah'a itaat etmek, isyan etmenin ise Allah'a isyan etmek anlamına geldiğini söyleyerek cevap verirler. Bunu desteklemek için kendilerinde akli ve felsefi deliller bulunduğunu söylerler. Bu delilleri, onların formlarının güzelliği, vücutlarının düzgünlüğü, dik duruşları, duyularının yetkinliği, temyizlerinin inceliği, ruhlarının ve akıllarının üstünlüğü şeklinde sıralarlar. Bu iddiaya hayvanlar, insanların ve hayvanların farklı şekilde yaratılmalarının bir üstünlük göstergesi olmadığını, insanların yapısının insanlara, hayvanların yapısının da hayvanlara daha uygun olduğu için bu şekilde yaratıldıklarını, bunun Allah'ın hikmetinin bir gereği olduğunu söyleyerek cevap verirler.<sup>36</sup> Risâlenin bu tartışmayı takip eden sayfalarında insanların sıraladığı bu sözde üstünlükler hayvanların ağzından daha ayrıntılı bir şekilde incelenerek onların birer üstünlük olmadıkları, çeşit çeşit hayvanların bu bakımlardan insanlardan çok daha üstün oldukları ortaya konmaktadır. İhvân bunu yaparken aynı zamanda hayvanların fiziksel yapıları ve diğer özellikleri hakkında okuyucuya ayrıntılı bilgiler verirler.

İnsanların vücut yapısından hareketle ileri sürdükleri üstünlük iddiası etrafında dönen tartışmanın ana hatları şu şekildedir. Hayvanlara göre, bedenlerinde onları soğuktan ve sıcaktan koruyacak kıllar ve tüyler olmayan insanlar yaratılışın başlangıcında kendilerine elbise olarak ağaçların yapraklarını kullanmak zorunda kalmışlar ve beslenmek için ağaçların meyvelerine ihtiyaç duymuşlardır. Hayvanlar ise yaratılışları itibariyle giysi olarak bu yapraklara muhtaç değillerdir ve yiyeceklerini yerdeki otlardan temin ederler. Buna binaen insanlar ağaçlardan bu ihtiyaçlarını giderip faydalanabilmeleri için dik, kendileri ise yerden ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için eğik yaratılmışlardır. Allah'ın insanı en güzel şekilde yarattığı şeklindeki beyanına dair ise hayvanlar bunun insan yaratılacağı vakitte onun cisminin suretini kabul etmesi için göksel cisimlerin konumlarının en uygun halde olduğuna işaret ettiğini, bu beyan onun suretinin güzelliğine işaret olarak anlaşılırsa da kendilerinin bu bakımından da insanlara denk olduklarını söylerler. Onlara göre, kendi vücutları da tıpkı insanınki gibi ne uzun ne kısa olarak fakat mutedil bir şekilde yaratılmıştır. Hayvanlar, onların vücutlarının düzgün ve uyumlu

35 *Resâil*, c. 2, 173.

36 *Resâil*, c. 2, 174.

olmadığını iddia eden insanların aslında onların yaratıcılarını ayıpladıklarını, çünkü hikmetli yaratıcının onların her birini ihtiyaçlarına göre yarattığını, bunu ilimde derinleşenlerden başkasının bilmediğini ifade ederler. Mesela insanlar tarafından uzunluğu dengesiz bulunan devenin boynu onun yerin otlarına ulaşabilmesi, yerden kalkarken ona yardımcı olması ve ağzının vücudunun her tarafına ulaşarak kendisini kaşıyabilmesi içindir. Diğer hayvanların vücutları dikkate alındığında da benzeri hikmetler söz konusudur.<sup>37</sup>

Hayvanlar, insanların duyularının ve ayırt etme güçlerinin üstünlüğü iddialarına da cevap verirler. Onlara göre, hayvanlar içinde duyu yetileri ve ayırt etme güçleri insanlarınkinden çok daha üstün olanlar vardır. Mesela deve, ayakları ve boynunun uzunluğu ve başının yerden yüksek oluşuna rağmen engebeli karanlık yollarda önündeki şeyleri rahatlıkla görür ki insanların onun gördüklerini ışık kullanmadan görmeleri mümkün değildir. Atlar ise çok uzaklardaki tehlikenin sesini duyarak sahiplerini uyarırlar. Daha önce gitmedikleri yerlere giden eşek ve sığırlar hiç kaybolmadan kendi barınaklarına dönebilirler. Halbuki insanlar bazen bildikleri yerde bile kaybolurlar. Koyunlar ve kuzular ise doğumdan hemen sonra bile olsa meralara salınıp geri döndüklerinde bir sürü hayvan içinden kendi yavrularını ve anneleri kolaylıkla bulurlar. İnsanlar ise doğumlarından sonra aylar geçse bile kimin anneleri, kimin babaları, kimin kardeşleri olduklarını bilmezler. Hayvanlara göre, tüm bu örnekler insanların duyu yetilerinin ve ayırt etme güçlerinin iddia ettikleri gibi üstün olmadığını göstermektedir.<sup>38</sup>

Hayvanlar, insanların suretlerinin ve duyularının üstünlüğüne yaptıkları itirazların ötesinde onların akıl güçleri bakımından üstün oldukları iddiasına da itiraz ederler. Onlara göre, insanın üzerinde kendisinin iddia ettiği akıl üstünlüğünden hiçbir iz ve emare görünmemektedir. İnsanlar akıl bakımından üstün olsalardı Allah'ın kendilerine lütuf olarak bahşettiği nimet ve ihsanların kendi kazanımları olmadığını anlarlar ve bunun neticesinde ona isyan etmek yerine şükrederlerdi. Halbuki onlar tüm bunların kendi kazanımları olduğunu zannedip bunu hayvanlara karşı bir istismar vesilesi olarak kullanmakta ve onlara zulmetmektedirler. Çünkü hayvanlara göre, akıl bakımından üstün olanlar ortaya koydukları gerçek ilimler, adil hayatlar ve doğru yaşamlar ile övünürler. Bu tür varlıklar, insanların yaptıkları gibi delilsiz iddialar ve suni düşmanlıklarla övünmezler.<sup>39</sup>

Hayvanların bu itirazlarından sonra cinlerin kralı insanlara söyleyecek bir şeyleri olup olmadığını sorar. Bunun üzerine insanlar kendilerinin efendi,

37 *Resâil*, c. 2, 175-76.

38 *Resâil*, c. 2, 176-77.

39 *Resâil*, c. 2, 177.

hayvanların da köle olduklarını kanıtlamak için anlatacak başka şeyler olduğunu ifade ederler. Buna göre insanlar, hayvanları alıp satarlar, hastalandıklarında onlara bakıp tedavi ederler, sıcaktan, soğuktan ve yırtıcı hayvanlardan onları korurlar, bilmedikleri şeyleri onlara öğretirler, yorulduklarında onlara izin verirler ve suç işlediklerinde onları bağışlarlar. Bütün bunlar efendilerin köleleri ve hizmetçileri için yaptıkları şefkat ve merhamet göstergeleridir.<sup>40</sup>

İnsanların bu iddialarına hayvanlar, alıp satmanın bir üstünlük göstergesi olmadığını söyleyerek itiraz ederler. Eğer alıp satma bir üstünlük göstergesi ise insanlar kendi türlerini de alıp satmaktadırlar. Onlardan savaşta galip gelenler mağlup olanları köleleştirirler ve onları alıp satarlar. Bazen Rumlar Farsları, bazen Farslar Rumları köleliğe mecbur bırakırlar. Bu ilişki Türkler, Araplar, Kürtler gibi diğer ırklar için de geçerlidir. Bu durumda hayvanlar bunlardan hangisinin köle hangisinin efendi olduğu sorusunu sormaktadırlar. Onlara göre bu durum bir üstünlük göstergesi değil, fakat yıldızların dönüşleri ve aralarındaki bağlar neticesinde nimetin, insanlar arasında nöbetleşe bir şekilde değişiyor oluşunun bir göstergesidir. Nitekim Allah'ın dönemleri insanlar arasında döndürüp durduğunu bildiren buyruğu buna delalet etmektedir.<sup>41</sup>

İnsanların hayvanları doyurmaları, sulamaları, korumaları ve hasta olduklarında ilgilenmeleri hususuna gelince, hayvanlara göre bu durum da efendiliğin ve üstünlüğün neticesinde ortaya çıkan bir şefkat ve merhamet göstergesi değildir. Tam tersine insanlar bu davranışları hayvanların telef olmaları halinde zarar edebileceklerini bildikleri ve onların yiyecek, giyecek ve binek olarak kendilerine sağladıkları menfaatin ortadan kalkmasından korktukları için yapmaktadırlar. Bu genel itirazdan sonra at, eşek, sığır, koç ve fil gibi hayvanlar insanların bu ikiyüzlü tavrını ve kendilerine yaptıkları zulümleri göstermek için sırasıyla söz alıp insanların elinden maruz kaldıkları işkenceleri anlatırlar. Hayvanlara göre, bütün bu anlatılanlar insanların üstün olduklarını değil, aksine ne kadar alçak, cahil, düşüncesiz, azgın ve nankör olduklarını göstermektedir.<sup>42</sup>

Tüm bu anlatılanlara rağmen cinlerin kralının insanlar ve hayvanlar arasında bir hüküm vermesi davanın görüldüğü ilk günde gerçekleşmez. Buraya kadar edilen şikayetler İhvân-ı Safâ'ya göre hayvanların yedi sınıfından biri olan evcil hayvanlar sınıfı tarafından insanlara yöneltilmiştir. Akşam olup herkes köşesine çekildiğinde, cinler, insanlar ve hayvanlar durumu kendi içlerinde istişare ederler ve verilecek hüküm hakkındaki öngörülerini ortaya

40 *Resâil*, c. 2, 177-78.

41 *Resâil*, c. 2, 178.

42 *Resâil*, c. 2, 178.

koyarlar. Cinlerin öngörülerine göre, hüküm üç ihtimalden birine göre neticeye ulaşacaktır. Buna göre insanlar, hayvanları ya satacaklar ya havyanlar insanlardan kaçarak özgürlüklerine kavuşacaklar ya da onlara yükledikleri sorumlulukları azaltarak onlara daha adil ve müşfik davranacaklardır. Birinci ihtimalde onları satın alma vazifesi cinlerin kralının üzerine yüklenmekte, fakat cinlerin kralında hayvanların tamamını satın alacak kadar para olmadığı için bundan vazgeçilmektedir. İkinci ihtimalde ise hayvanların kaçışına cinlerin yardımcı olması planlanır. Fakat bu durumda insanlar bu kaçışın cinlerin yardımıyla olduğunu anlayacaklar ve cinlerle insanlar arasındaki eski husumet yeniden canlanacaktır. Cinler bu ihtimalin ortaya çıkaracağı düşmanlık nedeniyle istenen bir çözüm olmadığına karar verirler. Üçüncü ihtimalde ise burada bahsedilmemektedir.<sup>43</sup> Cinlerin kendi aralarında yaptıkları bu istişareden onların hayvanları haklı buldukları, fakat insanların sahip oldukları maddi ve manevi güçlerden korktuklarından dolayı onları karşılıklarına almamayı tercih ettikleri sonucu çıkarılabilir. Risâlenin bu kısmında İhvân, hayvanların hikayesine ara vererek okuyucularına cinler ve insanlar arasındaki eski düşmanlığın nereden kaynaklandığını anlatırlar.<sup>44</sup>

Cinlerin kendi aralarında yaptığı bu değerlendirmenin bir benzerini insanlar da yaparlar. Kralın hükmünün ne olacağını merak eden insanlara göre de hüküm yukarıda bahsi geçen üç ihtimalden biri şeklinde açıklanacaktır. Kralın kendi taraflarına yakın olduğunu düşünen insanlar vezirin onların aleyhine davranacağını ve böylelikle onlara haksızlık edeceğini düşünmektedirler. Fakat vezir engelini ona bazı hediyeler götürerek aşmayı kararlaştırırlar. Kralın danıştığı filozoflar ve fakihlerle ilgili olarak insanların çözümü yine hediye ve rüşvete yönelmektir. Kralın meclisinde insanların adaletinden ve hikmetinden korktukları tek kimse azimet sahibidir. İnsanlara göre, azimet sahibi, krala hayvanlara nasıl yardım edeceğini ve onları insanların elinden nasıl kurtaracağını öğretecektir. Kralın vereceği muhtemel hükümleri değerlendiren insanlar, eğer kral hayvanları özgür bırakmaya karar verirse onların kendilerinin köleleri ve hizmetçileri olduğunu ve onları atalarından miras aldıklarını söylemeye karar verirler. Bununla ilgili kendilerinden bir belge istenirse bu belgeye sahip olduklarını, fakat onu tufanda kaybettiklerini, eğer kendilerinden yemin istenirse de yeminin iddia sahipleri olarak kendileri için değil, reddedenler için gerekli olduğunu söylemeyi kararlaştırırlar. Kralın hayvanların satılarak özgür bırakılmasına hükmetmesi ihtimalini önce kabul edilebilir bir ihtimal olarak gören insanlara onların içindeki kırsal kesim ahalişi itiraz eder. Onlara göre, eğer bu ihtimal kabul edilirse hem kırsal hem şehirli bütün insanlar hayatlarına devam etmelerini sağlayan yiyecek

43 *Resâil*, c. 2, 185-89.

44 *Resâil*, c. 2, 189-194.

ve giyecek gibi imkânlardan mahrum kalacaklar ve ölüm onlar için hayattan daha hayırlı olacaktır. Kırsal kesim ahalisinin insanlara tavsiyesi, hayvanlara iyi davranmak, onların yükünü azaltmak ve onlara şefkat ve merhamet göstermektir. Çünkü onlara göre, hayvanlar da insanlar gibi etten ve kemikten oluşmakta, duylulara sahip bulunmakta ve acıyı hissetmektedirler.<sup>45</sup> İhvân'ın bu kısımdaki insan tasvirinin olumsuz olduğu görülmektedir. İnsanlar davayı kendi lehlerine sonuçlandırmak için rüşvet ve hediye vermeyi, yalan söylemeyi ve sahtecilik yapmayı meşru görmektedirler. Ayrıca burada onlar içinde daha medeni bir tavra sahip olmaları beklenen şehir ahalisinin hayvanlara karşı tutumu daha katı, kırsal kesim ahalisinin tutumu ise risâlenin nihai sonucuna daha uygun bir şekilde müşfikdir.

Cinler ve insanlar gibi evcil hayvanlar da kendi aralarında toplanarak ilk günün bir değerlendirmesini yaparlar. Kralın adil bir hüküm vereceğini uman hayvanlara göre, hüküm iddianın delillendirilmesine ve açık bir şekilde anlatılmasına bağlıdır. Bu hususta insanlar, hayvanlardan daha üstündür ve bu nedenle hayvanlar kendileri için istenmeyen bir neticenin ortaya çıkabileceğini düşünürler. Bunun üzerine evcil hayvanlar, insanların sahip olduğu bu avantajı dengelemek için diğer hayvan türlerine birer elçi gönderip onları davalarına dahil etmeye ve onlardan her bir türün sahip olduğu farklı yeteneklerden faydalanmaya karar verirler. Bu yedi hayvan türü, evcil hayvanlar, böcekler, kuşlar, yırtıcı hayvanlar, yırtıcı kuşlar, sürüngenler ve su hayvanlarıdır.<sup>46</sup> İnsanlar ve evcil hayvanlar arasındaki çekişmenin içine diğer hayvan türlerini de dahil eden İhvân'ın buradaki amacı sadece hikâyeye çeşitlilik kazandırmak değildir. Bunu yaparak onlar bütün hayvanlar alemini tasnif ederek risâleye dahil etmekte, bu vesileyle onların hem maddi hem de manevi özellikleri hakkında bilgiler vererek hayvanlar aleminin hakkındaki dönemlerindeki bilginin bir sunumunu yapmaktadırlar.

#### 4. 2. Mahkemenin İkinci Günü

Evcil hayvanların elçileri diğer türlere gönderilip her türden bir temsilci belirlendikten sonra taraflar kralın huzurunda yeniden toplanırlar.<sup>47</sup> Hayvanlarla birlikte mahkemede rol alan diğer aktörler cinler ve insan topluluklarıdır. Cinler topluluğunu kral, veziri, cinlerden azimet sahibi kişi, cinlerin bilgeleri ve diğer üyeler oluşturmaktadır. İnsan topluluğu farklı milletlerden yetmiş kadar üye tarafından temsil edilecektir.<sup>48</sup> Mahkemenin bundan sonra-

45 *Resâil*, c. 2, 197.

46 *Resâil*, c. 2, 198.

47 Yırtıcı hayvanların temsilcisi çakal, kuşların temsilcisi bülbül, böceklerin temsilcisi arı, yırtıcı kuşların temsilcisi papağan, deniz hayvanlarının temsilcisi kurbağa, sürüngenlerin temsilcisi de cırcırböceğidir.

48 *Resâil*, c. 2, 233. Başka bir yerde insanların sayısının yetmiş iki olduğu aktarılmaktadır, 052.

ki işleyişi şu şekildedir: Öncelikle kralın söz verdiği bir insan onların üstünlüğünü ve Allah tarafından diğer varlıklara tercih edildiklerini gösteren iddialarını sunacak, sonra bu iddiaları nakzeden diğer argümanlar ikinci günde cinler, üçüncü ve dördüncü günlerde genellikle hayvanlar tarafından ortaya konacaktır. İkinci günde kral her seferinde farklı bir milletten bir insana söz verir ve bu kişi kendi milli mensubiyeti zaviyesinden üstünlük iddialarını ortaya koyar. İkinci günde ileri sürülen üstünlük iddiaları genel hatlarıyla ortaya konmakta, bu iddialardan bazıları üçüncü ve dördüncü günlerde daha ayrıntılı olarak tekrar edilmekte veya yeni iddialar ileri sürülmekte ve hayvanlar tarafından bunlara itiraz edilmektedir. İkinci günde iddialar ortaya konmadan önce İhvân bu milletlerin maddi ve manevi özellikleri hakkında bilgiler verir. Böylelikle risâlede farklı milletlerin fiziki görünüşleri, temayüz ettikleri manevi tarafları ve yaşadıkları ülkelerin özellikleri sunulmuş olmaktadır. Bu kısımda söz alan insan temsilcileri sırasıyla Iraklı, Hintli, İbrani, Süryani, Kureyşli, Yunanlı ve Horasanlıdır.

Havası ve toprağı çeşitli meyvelerin yetişmesine uygun en mutedil ülkenin kendilerine verildiğini söyleyen Iraklı, Allah'ın kendilerine nefis zekâsı, zihin duruluğu ve akıl üstünlüğü verdiğini söyler. Bu sayede kendilerinin ülkelerini imar ettiklerini, gizli ilimleri ve sanatları keşfettiklerini ileri sürer. Siyasette ve ülke yönetmede ayrıcalıklı olduklarını ileri süren Iraklı, onların içinden Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed gibi pek çok peygamber ve isimlerini zikrettiği Allah dostu kimselerin çıkmasını da kendilerinin üstünlüğünün bir göstergesi olarak ortaya koymaktadır. Azimet sahibi kişiye göre ise bu kişi anlatılması gerekenlerin sadece bir tarafını anlatmakta, Tufan'ın onların yüzünden ortaya çıkarak hayvanları ve bitkileri yok ettiğini, İbrahim'i ateşe atan Nemrud'un onlardan çıktığını, Kudüs'ü yıkan, Süleyman'ın çocuklarını ve İsrailoğullarını öldüren, Adnan ailesini Fırat kenarından Hicaz bölgesine sürgün eden zalim Buhtunnasır'ın kendilerine mensup olduğunu gizlemektedir.<sup>49</sup>

Ülkelerinin ikliminin ılımlılığı, gece ve gündüz eşitliği, madenlerinin ve bitkilerinin bolluğu, Adem'in ilk burada yaratılmış olması ile övünen Hintli, Allah'ın kendilerini seçerek onlara peygamberler gönderdiğini ve ülkesinin halkının çoğunu bilge yaptığını iddia eder. Onlar sihir, büyü ve kehanet gibi ince ilimlerde üstünlük sahibidirler. Onun ülkesinin insanları hareket bakımından insanların en hızlıları, sıçrama bakımından en hafifleri, ölüm karşısında takındıkları tavır bakımından en cesurlarıdır. Fakat azimet sahibine göre onların bedenleri yakmak, dolunaya, putlara ve maymunlara tapmak, zina yaparak veledi zinaları çoğaltmak, yüzlerini karaya boyamak ve betel cevizi yemek gibi kusurları vardır.<sup>50</sup>

49 *Resâil*, c. 2, 233-35.

50 *Resâil*, c. 2, 235-36.



İbrani ise Allah'ın Musa'yı seçmesi, ona el ve asa mucizelerini, Tevrat'ı ve diğer peygamberlerin kitaplarını vermesi ile övünür. Allah onun için denizi yarıp düşmanı Firavun'u denizde boğmuş, İsrailoğullarına kudret helvası ve bildircini indirmiş, onları krallar yaparak kimseye vermediği nimetleri onlara vermiştir. Azimet sahibine göre ise Allah onlardan domuzlar, maymunlar ve Tağut'a kulluk eden kimseler yaratmıştır. Bunlar doğru yoldan en çok sapanlar ve makamları en kötü olanlardır. Alçaklıkları ve miskinlikleri nedeniyle Allah'ın gazabına kat kat maruz kalan bu grup dünyada rezalet içindedir ve ahirette azabı tadacaktır.<sup>51</sup>

Süryani kendilerinin İsa'nın yardımcıları ve taraftarları olduklarını, Allah'ın onlardan rahipler ve papazlar çıkardığını, kendilerinin yeryüzünde büyüklük taslamadıklarını, kalplerinde şefkat, merhamet ve Allah korkusu barındırdıklarını söyleyerek övünmekte, bunların ötesinde daha pek çok faziletleri olduğunu söylemektedir. Azimet sahibine göre ise onlar Allah'a hakkıyla kulluk etmemişler, onu inkâr etmişler, Allah için üçüncüsüdür diyerek ona iftira atmışlardır. Ayrıca onlar haça tapmak ve kurbanda domuz eti yemek gibi kötü hasletlere sahiptirler.<sup>52</sup>

Kureyşli kendilerinin Muhammed'in ümmeti olmalarıyla, Ramazan ayında oruç tutmakla, hac yapmakla ve çeşitli dini vecibeleri yerine getirmekle övünür. Allah onlara geçmiş milletlerin haber ve hallerini ve kıyametteki hesap gününü öğretmiş, onlara peygamberlerin, şehitlerin ve salih kullarının sevabını vaat etmiştir. Azimet sahibi ise onların bunları peygamberin vefatından sonra terk ettiklerini, mürtetler ve münafıklar haline geldiklerini ve dini kullanarak dünyayı elde etmeyi amaçlayarak imamlarını öldürdüklerini belirtir.<sup>53</sup>

Yunanlı ülkelerinin bitki ve nimetlerinin bolluğuyla Allah'ın kendilerini kullarının çoğundan üstün kıldığını söyleyerek övünmeye başlar. Onların yaşantıları mutedil, akılları üstün, temyizleri ince ve kavrayışları kuvvetlidir. Bu özellikleri neticesinde onlar bilim ve felsefenin çeşitli dallarında temayüz etmişler, farklı sanatlar icat etmişlerdir. Azimet sahibine göre ise onun sahip olmakla övüdüğü bu ilimler Batlamyus zamanında İsrailoğullarından, Mithras zamanında Mısır'dan alınıp onların ülkesine taşınmış ve kendilerine nispet edilmiştir.<sup>54</sup>

Horasanlı ülkelerinin şehirlerinin, nehirlerinin, dağlarının, bitkilerinin ve insanların çokluğuyla övünmesine başlar. Onların kadınları erkekleri ka-

51 *Resâil*, c. 2, 237.

52 *Resâil*, c. 2, 238.

53 *Resâil*, c. 2, 239-40.

54 *Resâil*, c. 2, 240-41.

dar, erkekleri develeri kadar, develeri de dağları kadar kuvvetlidir. Onlar cesaretleri, kuvvetleri ve din ve peygamber sevgileri nedeniyle Allah'ın övgüsüne mazhar olmuşlardır. Onlar Kuran'ı veya İncil'i okudukları halde onları anlamasalar bile peygamberleri kesin inançla tasdik ederler ve onlara yardım ederler. Hüseyin'in intikamını talep edenler ve Allah'ın sınırlarını ve dini çiğneyen azgın Mervan oğullarını kovanlar onlardır. Peygamberin ailesinden beklenen Mehdi'nin onların ülkesinden çıkmasını arzulayanlar da onlardır. Azimet sahibine göre ise onların tabiatları sert, konuşmaları küfürlüdür. Ayrıca onlar oğlan çocuklarıyla cinsel ilişkiye girerler, annelerini evlendirirler ve Allah'tan başka ateşe ve Güneşe taparlar.<sup>55</sup>

İnsanların temsilcilerinin kendilerini tanıttıkları, üstün olduklarını iddia ettikleri vasıflarını ortaya koydukları ve sahip oldukları kötü özelliklerin azimet sahibi cin tarafından ifşa edildikleri bu oturumdan sonra ikinci gün sona erer. İkinci günde hayvanlara söz verilmez. Hayvanlar üçüncü günde daha fazla ön plana çıkacaklardır.

### 4. 3. Mahkemenin Üçüncü Günü

Üçüncü gün, hayvanların temsilcilerinin kendi türlerinin liderlerini tavsif etmeleri ile başlar. Burada tavsif edilen liderler, yırtıcıların kralı aslan,<sup>56</sup> yırtıcı kuşların lideri anka kuşu,<sup>57</sup> sürüngenlerin lideri yılan<sup>58</sup> ve su hayvanlarının lideri ejderhadır.<sup>59</sup> Kuşların lideri şah morg bu kısımda atlanmaktadır. İhvân, böceklerin kralı arıya ise özel bir yer ayırır.<sup>60</sup> Liderlerin tavsifi yapılırken vahşi hayvanların gözünden insanların üstünlük iddialarına itirazlar yöneltilir ve insanların hayvanlar hakkındaki cehaletleri, onlara karşı azgınlıkları ve kibirlenmeleri cinlerin kralının dikkatine yeniden sunulur. Bunun üzerine kral hayvanlara karşı kendilerine delil olması için insanlardan burhan getirmelerini ister. Kralın bu isteği üzerine farklı milletlerden insanlar söz alarak iddialarını yeniler ve hayvanlar bu iddiaların geçersizliğini ortaya koyarlar.

Birinci iddia Rumlardan bir kişi tarafından ileri sürülür. Bu kişiye göre, onların ilimlerinin ve bilgilerinin çokluğu, temyiz, düşünce ve fikirlerinin inceliği, yönetimlerinin güzelliği, işlerindeki tasarrufların ilginçliği, dünya

55 *Resâil*, c. 2, 242-43.

56 *Resâil*, c. 2, 244-45.

57 *Resâil*, c. 2, 245-46.

58 *Resâil*, c. 2, 246-48.

59 *Resâil*, c. 2, 248-50.

60 *Resâil*, c. 2, 252-56. *Hayvanların Tarihi* isimli kitabının hayvanların sosyal davranışları hakkında bilgiler verdiği son kısmında Aristoteles, bütün böcekler içinde, hatta bütün canlı varlıklar içinde en üretken ve çalışkan olanlarının karıncalar, arılar ve benzerleri olduğunu belirtir. Bkz. Aristotle, *History of Animals: Books VII-X*, tr. A. L. Peck (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 327. Bu kısımda Aristoteles'in de arılara özel bir yer ayırdığı söylenebilir, 333-381. Arı ve karıncayı hayvanların sosyal ve siyasi zekalarının birer örneği olarak kullanan İhvân'ın görüşleri, Aristoteles ile paralel gibi durmaktadır.

ve din ile ilgili işlerdeki geçimleri ve birbirleriyle yardımlaşmaları onların efendi, hayvanların da onların köleleri olduklarının göstergesidir.<sup>61</sup>

Bu iddiaya cevap veren arıya göre, insanlar hayvanların durumları hakkında düşünseler, hallerinin değişimi ve birbirlerine yaptıkları yardımları göz önünde bulundursalar, bu insanın kendileriyle üstünlük tasladığı özelliklerden daha iyilerinin onlarda bulunduğunu görecektir. Arıların bir başkanın liderliği altında bir yeri yurt edinmeleri, liderin kendisine yardımcıları, tebaalar, ordular edinmesi, onları gözetmesi ve yönetmesi, onların hiçbir alet ve hesaplama olmaksızın kendilerine altıgen evler edinerek birbirlerine komşular olmaları, onları korumak için kapıcılar ve muhafızlar edinerek iş bölümüne gitmeleri bunların örnekleridir. Onlar kendilerine yaptıkları bu nizami evlerde yeniden ürerler, zamanı geldiğinde yiyeceklerini toplayıp evlerinde depolarlar ve sonra yine zamanı geldiğinde israf etmeden bu yiyecekleri paylaşıp aç kalmadan bir sonraki yıla kadar yaşarlar. Onlar bütün bunları bir öğretici olmadan Allah'ın kendilerine ilham etmesiyle yaparlar. Onların insanlara bir ihtiyacı yoktur, fakat insanlar onların artıkları ile beslenip şifa buldukları için onlara muhtaçtırlar. Arı kendilerinden başka, karıncaların, çekirgelerin, ipekböceklerinin, eşekarılarının ve diğer böceklerin işlerindeki tasarruflarını örnek olarak gösterir. Ayrıca arıya göre, insanın en güzel yiyeceği kendi artıkları, en güzel giyecekleri ipekböceğinin artıklarıdır. Tüm bunlar, insanın hayvanların sahip olduğu ilimler, bilgiler, temyiz ve düşünce hakkındaki kanaatlerinin eksik ve yanlış olduğunun bir göstergesidir.<sup>62</sup>

İkinci iddianın sahibi Araplardan bir kişidir. Bu kişiye göre insanların hayatı hayvanlarınkinden daha iyi ve daha zevklidir. Çünkü onların sayısını Allah'tan başka kimsenin bilmediği temiz gıdaları, yiyecekleri ve içecekleri vardır. Hayvanlar çok çeşitli yiyeceklere sahip olsalar da insanların yiyecekleri şeylerin özü iken hayvanlarınki onların kabuklarıdır. Mesela tahıl insanlar yerken samanı hayvanlar yemektir. Yağ ve pekmez insanların yiyeceği olurken, bunların çöpü ve odunu hayvanların yiyeceğidir. Dolayısıyla bu kişiye göre insanlar efendi, hayvanlar onların köleleridir. Çünkü yiyeceklerin sertliği, kabalığı, kuruluşu ve lezzetlerinin azlığı köleliğin, bunun aksi efendiliğin göstergesidir.<sup>63</sup>

Bu iddiaya cevap veren bülbüle göre, insanın övündüğü bu şeyler aslında insanlar için bir yükür. İnsanlar tüm bunları elde etmek için hem bedenlerini hem de ruhlarını sıkıntıya sokarlar. Tüm bu yiyecek ve içecekler için insanlar önce ekip biçme işleriyle uğraşırlar, sonra bunları saklamak ve korumak

61 *Resâil*, c. 2, 260.

62 *Resâil*, c. 2, 260-64.

63 *Resâil*, c. 2, 264-66.

için çaba sarfederler. Bunlarda başarılı olurlarsa bunları pişirmek ve kıvama getirmenin sıkıntısı altına girerler. Bunların her birine tek bir kişi sahip olmadığından ticaret ve alışveriş yapmak zorunda kalırlar. Para peşinde koştu-  
rurken bir sürü zorlu yolculuğa katlanırlar ve bedenen ve ruhen yorulurlar. Tüm bunlar onlarda biriktirmek, tekelcilik yapmak, cimrilik gibi farklı dün-  
yevi rezaletleri ortaya çıkarır. Bunları helal yoldan yaparlarsa hesap vermele-  
ri gerekir. Haram yoldan yaptıkları takdirde azabı tadacaklardır. Hayvanlar  
bütün bu sıkıntılardan muaftırlar. Yediklerini yedikleri yerde yerler, onları  
korumak ve saklamak gibi zahmetlere katlanmazlar. Bu ise hür olmanın gös-  
tergesidir. Ayrıca onlar, insanlar gibi yiyeceklerinin yarattığı sıkıntılardan do-  
layı hastalıklara maruz kalmaz, hastalıkların tedavisi için katlanılan sıkıntılı  
süreçler içine girmezler. İnsanlar, vücutları sağlam olduğu sürece istek ve  
arzularını elde etmek için yorulacaklar ve sıkıntıya girecekler, hasta oldukla-  
rında da eziyet ve acı çekeceklerdir. Ölümünden sonra da tüm bunlar nedeniyle  
hesaba çekilip ceza göreceklerdir. Bunlardan sonra bülbül onlardan hangisi-  
nin köle, hangisinin efendi olduğunu sorar.<sup>64</sup>

Üçüncü iddianın sahibi Iraklı bir Yahudidir. Ona göre insanın üstünlü-  
ğü Allah'ın onlara vahiy göndermesi, içlerinden kendilerine kitaplar verdiği  
peygamberler seçmesidir. Bununla Allah onlara helalleri ve haramları bildir-  
miş, kanunlar vermiş, geçmiş milletlerin durumlarından onları haberdar et-  
miş, ahiret durumlarını bildirecek ceza ve mükafat hakkında onları ayrıntıla-  
rıyla bilgilendirmiştir. Bu vesileyle onlara temizliği, ibadetleri ve muameleatı  
öğreterek yaşantılarını Cuma namazı, bayramlar, hac gibi çeşitli toplumsal  
etkinlikle zenginleştirmiştir. Hayvanlar bunlardan mahrumdurlar ve bu du-  
rum insanların efendi onların köleleri olduklarının göstergesidir.<sup>65</sup>

Kuşların lideri bülbüle göre bu insanın üstünlük diye övündükleri şey-  
ler onların lehlerine değil aleyhine delil olmalıdır. Mesela Allah, bu kişinin  
övüdüğü ibadetlerden biri olan namazın kötülük ve çirkinliklerden alıkoy-  
duğunu bildirmiştir. Oruç ise onu tutan kişi için bir sıhhattir. Halbuki hay-  
vanlar, günahlardan, kötülüklerden, çirkinliklerden ve hastalıklardan uzak  
oldukları için bu tür şeylere muhtaç değillerdir. Bülbüle göre Allah, peygam-  
berleri kendisine ortak koşan, inkâr eden, iftira atan bu insanlara gönder-  
miştir. Onlar Allah'a verdikleri sözü unutup ona isyan etmişler, azmışlar ve  
yoldan çıkmışlardır. Peygamberler de onları doğru yola gönüllü veya zorla  
davet etmek için onlara gönderilmiştir. Hayvanlar ise bunlardan uzaktır, on-  
lar şüphesiz bir imanla Allah'a inanırlar ve onu birlerler. İnsanların bilme-  
si gereken diğer bir husus da peygamberlerin ruhların tabiileri olduğudur.  
Tabibe ise hastadan başkası ihtiyaç duymaz. İnsanların cinsel münasebetle

64 *Resâil*, c. 2, 266-72.

65 *Resâil*, c. 2, 272.

ilgili konulardaki durumu da aşırı olduğu için temizlik onlara şarttır. Halbuki hayvanlar senede sadece bir kere neslin devamı için çiftleşirler. Ayrıca peygamberler insanların yedikleri yiyeceklerin tabiatlarına aykırı olduğunu görünce bu yiyecekleri sindirebilmeleri için onlara namaz gibi bazı değişik hareketleri şart koşmuşlardır. Hayvanların tabiatlarına aykırı bir yiyecekleri olmadığı için onlara bu gerekli değildir. Sadaka ve zekât ise insanların mal biriktirme, alışveriş esnasında hile yapma, cimrilik, tekellük gibi kötü hasletlerinden dolayı insanlara farz kılınmıştır. Onlar kendilerine fazla gelenleri başkalarına bıraksalardı bunlar onlara şart koşulmazdı. Rızıklarını paylaşmakta cimrilik yapmayan ve başkalarının ihtiyaçlarını biriktirmeyen hayvanlar bu tür hasletlerden beridir. Onlar açken tevekkül, tokken şükrederler. Allah'ın insanlara helali ve haramı öğretmesi de onların cahilliğinin bir göstergesidir. Yani insanlar gafil ve unutkan olduklarından, öğretmenlere ve uyarıcılara muhtaçtırlar. Aslında tüm bunlar, insanlara vurulmuş zincirler ve prangalardır. Allah'ın insanlara bayramlar, Cumalar ve toplandıkları ibadet yerleri vermesi de insanlardaki eksikliğin bir göstergesidir. Eğer onlar, zorluk ve sıkıntı anlarında birbirlerine yardım etselerdi bu tür toplanma anları kendileri için gerekli olmazdı. Allah birbirlerinden uzaklaşan insanlar arasındaki sevgi ve kardeşlik artsın diye bunları insanlara vermiştir. Hayvanlar için ise Cuma ve bayram vakitleri belirlenmemiştir, çünkü onlar aralarında sevgi ve kardeşlik gibi hasletlerin oluşmasına muhtaç değildirler.<sup>66</sup>

Bülbülün bu itirazının ardından Iraklı insanların efendi, hayvanların köleler olduğunu gösteren başka özelliklere sahip olduklarını ileri sürer. Üçüncü günün dördüncü iddiası olan bu iddiaya göre, insanların elbiseleri ve giyim kuşamları hayvanların elbiselerinden daha iyidir. Onlar bu elbiselerle özel yerlerini saklarlar ve yatağa girdiklerinde üzerlerini bu güzel örtülerle örterler. Onların elbiseleri, ipek, keten, pamuk, samur gibi örneklerde görüldüğü gibi hem güzel hem de sayılamayacak kadar çoktur. Hayvanların elbiseleri ise, sert ve kabadır. Onların örtüleri çirkindir ve özel yerlerini açıkta bırakır.<sup>67</sup>

Bu iddiaya cevap verme görevini Dimne'nin kardeşi Kelile, yani yırtıcıların elçisi çakal üstlenir. Çakala göre, giysilerinin ve örtülerinin güzelliğinden ve yumuşaklığından bahseden bu insandan daha çok yanılan ve gaflet içinde olan kimse yoktur. Çünkü insanların elbiselerin en güzeli olarak övündükleri ipek, sürüngenlerin en zayıflarından biri olan bir böceğin salyasıdır. Bu böceğin kendisine ev olsun diye salgıladığı salyayı insanlar zorla alırlar. İnsanların hayvanların yünlerini, derilerini, kürklerini, kıllarını ve tüylerini almaları da aynıdır. Ayrıca insanların hayvanlardan bu şekilde faydalanmaları onlar için bir yükür. Onlar bu malzemeleri elde etmek, işlemek, korumak ve sonra satmak ve al-

66 *Resâil*, c. 2, 272-76.

67 *Resâil*, c. 2, 277.

mak için türlü sıkıntılara katlanırlar. Halbuki hayvanların böyle dertleri yoktur. Çünkü Allah bu elbise ve örtüleri onlara zaten vermiştir. Bu sıkıntılar insanlara ataları Âdem'in işlediği suç nedeniyle bir ceza olarak verilmiştir. Fakat utanmayan, düşünmeyen ve ibret almayan insan bunlarla övünmektedir.<sup>68</sup>

Çakalın bu itirazı karşısında insan yırtıcıların söz söylemeye hakları olmadığını, onların mahkemeye gelen topluluklar içinde en kötüsü olduklarını ileri sürer. Çünkü onlar hiç acımadan ve düşünmeden diğer hayvanları parçalayıp yerler.<sup>69</sup> Çakala göre ise yırtıcılar bu hale insanlar nedeniyle düşmüşler, diğer hayvanları öldürmeyi insanlardan öğrenmişlerdir. Çünkü Âdem yaratılmadan önce diğer hayvanların ölümleri onlar için yeterlidir. Fakat insanlar yaratılıp hayvanları sürüler halinde kendileri için ayırınca yırtıcılar yiyecek bulamaz olmuş ve onları avlamaya mecbur kalmışlardır. Buna rağmen bu hayvanlar verdikleri zarardan dolayı yırtıcılardan değil, insanlardan şikayetçilerdir. Çakal, insanların kendi aralarında birbirlerine verdikleri zararın da sayısız olduğunu belirtir. Yırtıcılar bunları da bilmezler. Ayrıca hayvanlara hiçbir faydaları olmayan insanlar, zorla onlardan faydalandıkları halde, iş kendi bedenlerine gelince hayvanların ondan faydalanmaması için uğraşırlar. Öldüklerinde hayvanlar bedenlerinden faydalanmasın diye onları gömmeleri bunun örneğidir. Zahitler ve rahipler gibi insanların en iyilerinin son mertebelerine ulaştıklarında insan topluluklarını terk ederek yırtıcıların arasına karışmaları da yırtıcıların insanlardan daha iyi olduklarını gösteren bir diğer delildir. Çakalın söylediği bu son sözü cinler içinden bir bilge de tasdik eder. Mahkemenin üçüncü günü bunu duyan insanların mahcubiyetiyle sona erer.<sup>70</sup>

#### 4. 4. Mahkemenin Dördüncü Günü

Mahkemenin dördüncü günü gruplar, kralın huzurunda yeniden toplanırlar ve kral onlara dün söylenenlere ekleyecek bir şeyleri olup olmadığını sorar. Farslı kişi iddialarının doğruluğunu kanıtlayacak başka delilleri olduğunu söyler ve insanların beşinci delilini ortaya koyar. Ona göre, insanlar içinde siyaset ve devlet işlerini yürüten yönetici ve asker sınıfı, ekonomik faaliyetleri devam ettiren tüccar, zanaatkar ve çiftçi sınıfı, din, ilim ve sanatlarla uğraşan din adamları, bilim adamları, sanatçılar ve edipler sınıfı gibi çok çeşitli gruplar vardır. Bütün bu gruplar iyi huylara, tabiatlara ve hasletlere sahiptirler. Alemin varlığı bunlar sayesinde ve onun devamlılığını onlar sağlamaktadır. Bunların tamamı sadece insanlara özgüdür ve hayvanlar arasında böyle gruplar yoktur. Bu durum insanların efendiler, hayvanların köleler olduğunun bir göstergesidir.<sup>71</sup>

68 *Resâil*, c. 2, 277-80.

69 *Resâil*, c. 2, 280.

70 *Resâil*, c. 2, 280-83.

71 *Resâil*, c. 2, 284-85.

Bu iddiaya cevap veren kuşların temsilcisi papağana göre, insanların sınıflarını ve tabakalarını sayan bu kişi adaleti gözetip kuşların cinslerinin ve türlerinin çeşitliliğini göz önüne alsaydı insanların sınıflarının ve tabakalarının onlara kıyasla ne kadar az olduğunu görürdü. Ayrıca insanlar arasında bu insanın övündüğü sınıfların tam tersi sınıflar da vardır. Zalim yöneticiler, dinsizler, iffetsizler, cahiller bunun örneğidir. Halbuki hayvanlar arasında bunların hiçbiri yoktur. Balarısı, karınca, kuş ve yırtıcılara bakıldığında, onlar arasında insanların yöneticilik ve siyasetleri ile övündükleri krallarından daha iyileri olduğu görülür. Ayrıca hayvanların kralları insanların kralları gibi kendi menfaat ve çıkarlarını öncelik haline getirmez, tebaalarının ihtiyaçlarını dikkate alarak onları yönetirler. Onlar tebaalarından iyilik ve karşılık beklemez, ihtiyaçlarını bedelsiz yerine getirirler. İnsanlar ise yetiştirdikleri çocuklarından bile menfaat bekleyerek onları yetiştirirler. Onların çocuklarından bu beklentileri aşikâr olmasına rağmen yine de Allah onların çocuklarına anne babalarına iyilik etmelerini emretmiştir. Bunun nedeni de insanların nankör ve itaatsiz olduklarının bilinmesidir. Tüm bunlar göz önüne alındığında insanlar köleliğe hayvanlardan daha layıktırlar.<sup>72</sup>

İnsanlar arasında zanaatkarlar ve meslek sahipleri olduğu, hayvanlarda ise bunların olmadığı iddiasına itiraz eden papağan, insanların bu hususta yalnız olmadıklarını, hayvanlar içinde bu özelliklere, hatta daha iyilerine sahip olanların bulunduğunu söylemektedir. Onun burada kullandığı örnekler arı, örümcek, ipekböceği, kırlangıç ve başka böceklerdir. Hayvanlardan bazılarının yuva kurmak, yavrularını yetiştirmek gibi işlerde mahir olduklarını ileri süren papağan, insanların bu hususlarda her zaman bir öğreticiye muhtaç olduklarını, hayatları boyunca da bu öğrenimi sürdürmek zorunda kaldıklarını ileri sürer. Hayvanların durumu ise böyle değildir ve bu Allah'ın hayvanlara inayetinin bir göstergesidir. İnsanların övündükleri din adamlarının, sanatçıların ve bilginlerin kusurlarını ayrıntılarıyla ortaya koyan papağana göre, insanların bunlarla övünmeleri ibret almamalarından ve cehaletlerinden kaynaklanmaktadır.<sup>73</sup> Bu kısımda İhvân'ın hayvanların ağzından insanlara yönelttiği eleştiriler çok dikkat çekicidir.

İnsanların mahkemeye sundukları altıncı delil gayet kısadır. Bu delile göre insanların bedenlerinin formu bir, hayvanlarınkı çok ve birbirinden farklıdır. Bu iddiayı ileri süren kişiye göre, birlik efendiliğin, çokluk köleliğin göstergesidir.<sup>74</sup>

72 *Resâil*, c. 2, 285.

73 *Resâil*, c. 2, 286-304.

74 *Resâil*, c. 2, 308.

Bu iddiaya cevap veren bülbül öncelikle bu insanın doğru söylediğini kabul eder. Fakat insanların şekil bakımından bir olmakla birlikte, nefis bakımından birbirlerinden çok farklı olduklarını ileri sürer. Bülbüle göre, insanlar çok çeşitli dinleri benimserler ve bu dinler içinde de farklı mezheplere ayrılarak birbirlerinden farklılaşırlar. Daha sonra birbirlerini tekfir edip lanetlerler ve öldürürler. Hayvanların durumu bunun tam tersidir. Onlar Rablerinin kim olduğunu bilirler ve onu birleyerek daima tespih ederler.<sup>75</sup> Bülbülün cevabı üzerine insanlar kendilerinin de Allah'ı birlediklerini, bütün yolların farklı olmakla birlikte ona çıktığını, aralarındaki savaşların nedeninin din olmadığını, bunun dinin ikiz kardeşi krallığın bir sünneti olduğunu ileri sürerler.<sup>76</sup>

İnsanların yedinci delilini ileri süren kişi Hintlidir. Ona göre, insanların sayıları, toplulukları, cinsleri, türleri ve şahısları hayvanlardan daha çoktur ve zamanın durumlarını, gereklerini ve hallerini insanlar daha iyi bilirler. Onların yeryüzünün yerleşik bölgelerinde farklı milletlerin inşa ettikleri on yedi bin şehirleri vardır. Onlarca milleti sırasıyla zikreden Hintliye göre, onların sayısını sadece Allah'ın bildiği çok çeşitli renkleri, dilleri, dinleri, tabiatları, geçimleri vardır. Onların çokluğu, durumlarının farklılığı, işlerindeki tasarruflarının ve gayelerinin farklılığı diğer hayvanlardan daha üstün ve iyi olduklarını, hayvanların onların köleleri olduklarını göstermektedir.<sup>77</sup>

Su hayvanlarının mahkemedeki lideri kurbağaya göre eğer insanlar su hayvanlarının sayılarını, cinslerinin, türlerinin ve bireylerinin çeşitliliğini görselerdi insanların sayıları ve çeşitlilikleri gözlerinde küçüldü. Büyük ve küçük denizlerinin, sayısız nehir ve derelerin isimlerinden bazılarını sayan kurbağa, insanların çoklukla övünmelerinin bir hata olduğunu, çoklukla övünmenin efendilik göstergesi olmadığını hayvanların sayılarını zikrederek ortaya koyar. Cinler de kurbağanın bu itirazını destekleyerek kendi sayılarının hem insanlardan hem de hayvanlardan daha çok olduğunu belirtirler. Cinlere göre de hayvanlar ve insanlar sayıca en az, mertebe ve konum itibarıyla da en düşüktürler. Dolayısıyla onlara göre de çokluk bir efendilik göstergesi değildir.<sup>78</sup>

İnsanların başka delilleri olup olmadığı kendilerine sorulduğunda onlar ahiret hayatıyla ilgili son delillerini ileri sürerler. Hicazlı hatibe göre, tekrar diriltirme ve Kuran'da zikredilen ahiret nimetleri insanların hayvanlardan üstün olduklarını göstermektedir. Çünkü hayvanlar bundan mahrumdur. Bu iddiaya cevap veren bülbüle göreyse, ceza ve cehennem gibi ahire-

75 *Resâil*, c. 2, 309.

76 *Resâil*, c. 2, 309-10.

77 *Resâil*, c. 2, 311-12.

78 *Resâil*, c. 2, 312-14.



tin olumsuz halleri insanın bu söylediklerini nötr hale getirmektedir. Çünkü Kuran'da her vaatle birlikte bir de tehdit ayeti vardır ve bunlar hayvanlara değil, insanlara yöneltilmiştir. Dolayısıyla bu hususta ortada övünülecek bir üstünlük yoktur. Çünkü vaatler ve tehditler göz önüne alındığında hayvanlar ve insanlar arasındaki durum eşitlenmektedir.<sup>79</sup>

Hayvanlar ve insanların eşitlendiklerini söyleyen bülbüle itiraz eden Hizazlıya göre ise ortada eşitlik yoktur. Çünkü insanlar her iki durumda da ölümsüzdürler. Eğer onlar itaatkâr iseler kendilerine vaat edilenlerle birlikte Allah'ın seçkin kullarına komşu olurlar. Aksi takdirde Peygamberin şefaatiyle kurtulma şansına sahiptirler. Hayvanların durumu böyle değildir. Çünkü onların ruhları, bedenlerinden ayrıldıktan sonra bozular ve onlar yok olur. Bu insanların efendiler, onların köleler olduklarının göstergesidir.<sup>80</sup>

Bu delilden sonra cinlerin ve hayvanların liderleri, insanların doğruyu söylediklerini kabul ederler. Kral yeni bir devir başlayınca kadar hayvanların insanların emir ve yasakları altına girmelerine ve onların hizmetçileri olmalarına hükmeder ve risâle sona erer.

### Sonuç

Kendi dönemlerinde mevcut ilmi birikimi eklektik bir felsefe ansiklopedisi halinde ortaya koyan İhvân-ı Safâ'nın, felsefenin tabiat bilimlerinin alt dallarından tabîî canlı varlıkların incelendiği canlılar kısmına dair<sup>81</sup> bilgileri aktarması gayet normaldir. Bitkiler, hayvanlar ve insanların içinde bulunduğu bu canlı varlıkların içerisinden hayvanlar için ayrılan alt bilim dalı ise zoolojidir. İhvân'ın "Hayvanların Yaratılışının Keyfiyeti ve Onların Sınıfları Üzerine" şeklinde isimlendirdikleri yirmi ikinci risâlesinin zoolojiye dair bir risâle olması beklenebilir. Zaten risâle zooloji perspektifinden okunduğunda bu fonksiyonu fazlasıyla yerine getirmektedir. Çünkü risâlede hayvanlar tasnif edilmekte ve onların sınıfları ve türleri hakkında betimlemeler yapılarak ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Ayrıca risâlede nefis sahibi diğer varlıklar olan insanların ve gerçek bir realiteleri olduğu kabul edilen cinlerin başlangıçları ve sınıfları ile alakalı malumat da aktarılmaktadır.<sup>82</sup>

79 *Resâil*, c. 2, 315-16.

80 *Resâil*, c. 2, 316. Tlili hayvanların ruhlarının yok olacağı düşüncesinin hem İslam'ın temel prensipleri ile hem de İhvân'ın düşüncesinin bazı unsurlarıyla çeliştiğini ileri sürmektedir. Ayrıca ona göre, son delille birlikte ortaya konan iddialar risâlenin içinde zaten reddedilmiştir. Bkz. "All Animals Are Equal", 72-74.

81 Felsefi ilimlerin bir tasnifi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın *Kitâbu aḫsâmi'l-ḥikme ve taḫṣîliḥâ'sı*: Tahkik ve Tercüme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran/June 2020): 1-40.

82 Günümüz perspektifinden değerlendirildiğinde mitolojik denebilecek bu malumatın İhvân tarafından gerçek olarak değerlendirilip değerlendirilmediği belki başka bir araştırmanın konusu olmalıdır.

Fakat bu risâle, içinde bulundurduğu ilginç hikâye ve hatta hikâye içindeki hikâyeler nedeniyle teorik felsefenin bir alt dalı olan zoolojiye dair bir eser olmanın çok ötesine geçmektedir. Risâlelerin dört kısmından biri olan cismanî-tabîî ilimler kısmının içindeki bu risâle, başlangıçtaki teorik girişten sonra maddi ve manevi bütün varlıkların ahlaki bir ideal perspektifinden incelendiği ve pratik felsefenin geleneksel kısımları olan siyaset, ekonomi ve kişisel ahlakın konuları içinde incelenebilecek konuların ele alındığı bir esere dönüşmektedir. Siyaset, toplum, toplumu oluşturan katmanlar ve kültürün mevcut halleri göz önüne alındığında, İhvân, insanı bu idealden uzak bulmakta ve katı bir şekilde eleştirmektedir. Bu eleştiriler çoğu zaman hayvanların ağzından, bazen de cinlerin ağzından dillendirilmektedir. Bu özelliğiyle risâle çok katmanlı bir yapıya sahiptir ve zooloji bu katmanlardan sadece biridir.

Risâlenin ahlaki idealinin merkezinde incelenen en belirgin mesele ise insanlar ve hayvanlar arasındaki hiyerarşinin meşruiyeti meselesidir.<sup>83</sup> Bu meselenin risâlenin en belirgin meselesi haline gelmesiyle risâle zoolojinin ötesine geçip ahlak felsefesi içerisinde ele alınan hayvan etiğine dair bir esere dönüşmektedir. Hayvan etiği perspektifinden değerlendirildiğinde risâlede kendilerini ifade etmelerine izin verilen hayvanların insanların tahakkümünden kurtulma istekleri günümüzde hayvan hakları savunucularından Peter Singer'in meşhur eserinin argümanlarıyla adeta paralel gitmektedir. İnsanların insan olmaları bakımından diğer varlıkların sahipleri oldukları ve onlar üzerinde diledikleri gibi tasarrufta bulunma hakkını ellerinde tuttukları iddiası, yani türçülükleri, İhvân tarafından her seferinde reddedilmekte, onların aklî ve naklî delillerinin yetersizliği ortaya konmaktadır. İhvâna göre, hayvanlar belli oranda akıl ve temyiz gücüne sahip hisseden varlıklardır ve bütün varlık alemini kapsayan bir ahlaki idealin paydaşıdır. Buna rağmen İhvân, düşüncelerini şekillendiren felsefî ve dinî geleneklerin etkisinden çıkmayarak en nihayetinde insanların üstünlüğünü kabul ederler. Fakat bu üstünlük bu devirde Allah'ın sırayı onlara vermiş olmasındandır ve devrin değişmesiyle bu avantaj başka varlıklara geçebilir. Sıranın şimdilik insanlarda olması ise onların fütursuz hareketlerini meşrulaştırmaz. Onların vazifesi kendilerine verilen bu lütfun şükürünü eda ederek hayvanlara ve diğer varlıklara karşı merhamet ve şefkatle muamele etmektir. Şimdilik hayvanlara düşen ise belki de Lynn White'nin işaret ettiği yeni devrin gelişini beklemektir.

83 Risâlenin Lenn E. Goodman ve Richard McGregor tarafından yapılan İngilizce çevirisi için seçilen ve orijinalinden farklı olan başlık bu anlamda fikir vericidir. Bkz. *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn: a translation from the Epistles of the Brethren of Purity*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

### Kaynakça

- Aristotle, *History of Animals: Books VII-X*, tr. A. L. Peck. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Bakhos, Carol. "Jewish, Christian, and Muslim Attitudes Toward Animals". *Comparative Islamic Studies*, 5.2 (2009), 177-219.
- Bor, Adil. *Kur'anda Hayvan Hakları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cohen, Martin. *The Essentials of Philosophy and Ethics*. London: Hodder Arnold, 2006.
- De Callatay, Godefroid. "The Ikhwān al-Şafā' on Animals: a focus on the non-narrative part of Epistle 22". *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 22 (2022): 31-49.
- Esen, Hüseyin. *İslam Hukuku Açısından Hayvanlar*. İzmir: Can Matbaa, 2013.
- Foltz, Richard C.. "Is Vegetarianism Un-Islamic?". *Studies in Contemporary Islam* 3/1 (2001), 39-54.
- Foltz, Richard C.. *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Ed. Abdullah Kahraman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ, *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn: a translation from the Epistles of the Brethren of Purity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- İhvân-Safâ, *Resâil-i İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*. Beyrut: Müessesetü'l- A'lamî li'l-Matbûât..
- Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aḫsâmi'l-ḫikme ve tafşîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran/June 2020): 1-40.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukukunda Hayvan Hakları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018
- Netton, Ian Richard Netton. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Şafā')*. London: George Allen & Unwin Publishers, 1982.
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. New York: Ecco, 2002.
- Tlili, Sarra. "A Case for Vegetarianism in Islam?". *Hayvan Etiği* ed. M. İhsan Karaman, Seyit Ankaralı, Tuncay Sandıkçı. 47-60. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Tlili, Sarra. "All Animals Are Equal, or Are They? The Ikhwān al-Şafā' s Animal Epistle and its Unhappy End". *Journal of Qur'anic Studies* 16.2 (2014): 42-88.
- Tlili, Sarra. *Animals in the Qur'an*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". *Science* 155 (1967), 1203-1207.
- Yusuf, Hamza. "Food Habit, Animals & Islam-Hamza Yusuf". *Youtube* (1 Ocak 2015).





İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

FAHREDDİN EL-BENÂKİTÎ VE *ER-RİSÂLETÜ'L-FAHRİYYE FÎ AKSÂMİ'L-ULÛMİ'L-HİKEMİYYE* ADLI ESERİ

FAKHR AL-DİN AL-BANÂQITÎ AND HIS WORK ENTITLED *AL-RISÂLAT AL-FAKHRIYYA FÎ AQSÂM AL-'ULÛM AL-HİKAMIYYA*

ELMİN ALİYEV

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Bilim Tarihi Enstitüsü,  
ORCID ID: 0000-0002-3369-6863, e-mail: elminaliyev@gmail.com

Bu makalenin araştırma kısmı *İslam Düşünce Atlası*'nda (haz. Halil İbrahim Üçer, İstanbul: İLEM-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022, 1207-1208) daha önce yayınlanan "Benâkîti" maddesinin genişletilmesi suretiyle oluşturulmuştur.

Yazma nüshalar ve Farsça dizgi konusunda yardımlarını esirgemeyen Dr. Mehmet ARIKAN'a ve değerli görüşleri ile makalenin zenginleşmesine katkıda bulunan Prof. Dr. Ömer TÜRKER'e teşekkür ederim.

#### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 01 Ocak 2024 / 01 January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Mart 2024 / 04 March 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2024 / Spring 2024

Cilt / Volume: 19, Sayı / Issue: 1

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



## Öz

İlhanlı dönemi âlimlerinden olup, Fahr-i Benâkit adıyla anılan Fahreddîn Ebû Süleyman Dâvud el-Benâkitî'nin (ö. 730/1329-30 [?]) hayatı ve eğitimi hakkında sınırlı bilgilere sahip olduğumuz âlimlerdendir. Kaynaklarda daha ziyade tarihçi ve şair kimliği ile öne çıkarılan düşünür, *Târih-i Benâkitî* olarak da bilinen *Ravzatu ulî'l-elbâb fi marifeti't-tevârih ve'l-ensâb* adlı Farsça tarih eseriyle ünlüdür. Hatta yakın zamana kadar sadece bu eserin günümüze ulaştığı düşünülmektedir. Fakat bu makalenin konusunu oluşturan el yazma mecmuası onun başka eserini de gündeme taşımaktadır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde muhafaza edilen (Beyazıt, nr. 3438) söz konusu mecmuanın ihtiva ettiği *Ġâisatü'd-dekâik*, *Mi'yârü'l-ebhâr* ve *er-Risâletü'l-Fahriyye* adlı eserlerin üçü de Benâkitî'ye atfedilmektedir.

Bu makalenin öncelikli hedefi bu eserlerden *er-Risâletü'l-Fahriyye*'nin Farsça metninin ortaya konulması ve muhtevasına dair bilgiler üzerinden Benâkitî'nin ilimler tasnifine dair görüşlerinin irdelenmesidir. Ayrıca bu eserler üzerinden Benâkitî'nin kendisi ve aile üyeleriyle ilgili biyografik malumatlar sistemleştirilecektir. Nitekim bu eserler düşünürün şair kimliği, hocaları, seyahatleri ve bulunduğu şehirlerin yanı sıra babası Tâceddin Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed'in (ö. 682/1283) ilmi şahsiyeti ve çevresi hakkında da önemli ipuçları içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İlhanlılar, Fahreddîn el-Benâkitî, er-Risâletü'l-Fahriyye, İbn Sînâ, Nasîrüddîn et-Tûsî, İlimler Tasnifi.

## Abstract

Fakhr al-Dîn Abû Sulaiman Dâwûd al-Banâqitî (d. 730/1329-30 [?]), known as Fakhr al-Banâqitî, is one of the scholars of the Ilkhanid period whose life and education we have limited information about. The thinker, who is mostly emphasized as a historian and poet in the sources, is famous for his Persian historical work *Ravzatu ulî al-albâb fi marifat al-tawârih wa'l-ansâb*, also known as *Târikh al-Banâqitî*. In fact, until recently it was thought that only this work of his had survived. However, the manuscript that is the subject of this article also brings his other works to the agenda. This manuscript, which is preserved in the Beyazıt State Library (Beyazıt, nr. 3438), contains three works, namely *Ġâisat al-daqqiġ*, *Mi'yâr al-abhâr*, and *al-Risâlat al-Fakhriyye*, all of which are attributed to Banâqitî.

The primary objective of this article is to present the Persian text of *al-Risâlat al-Fakhriyya* and to examine Banâqitî's views on the classification of sciences through information about its content. In addition, biographical information about Banâqitî himself and his family members will be systematized through the identified works. Indeed, these works contain important clues about the thinker's identity as a poet, his teachers, his travels, and the cities he visited, as well as the scholarly personality and circle of his father, Tâj al-Dîn Abû al-Fadl Muhammad b. Muhammad (d. 682/1283).

**Keywords:** Ilkhanids, Fakhr al-Dîn al-Banâqitî, al-Risâlat al-Fakhriyya, Avicenna, Nasîr al-Dîn al-Tûsî, Classification of Sciences.

## Giriş: Benâkitî'nin Hayatı ve Eserleri

Hayatı hakkında sınırlı bilgilere sahip olduğumuz Fahreddîn el-Benâkitî/ el-Penâkitî (ö. 730/1329-30) İlhanlı dönemi âlimlerindedir. Eserlerinde belirtildiği üzere tam adı Fahreddîn Ebû Süleyman Dâvud b. Tâceddin Eb'îl-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Dâvud el-Benâkitî'tir.<sup>1</sup> Biyo-bibliyografik kaynaklarda ve yine kendi şiirlerinde Fahr-i Benâkit mahlasıyla da anılır.<sup>2</sup> Kesin doğum tarihi meçhul olmakla birlikte, 650/1250'li yıllarda veya önce-sinde doğmuş olmalıdır. Nitekim aşağıda değinileceği üzere 660/1260'lı yıllarda yaptığı seyahatlerden ve okuduğu hocalarından bahsetmektedir. Kimi zaman el-Penâkitî olarak kaydedilen nisbesinden dolayı aslen, Mâverâünnehir bölgesinden, Seyhun nehri kıyısında bulunan Benâkit/Fenâkit'ten (daha sonraki ismiyle Şahrûhiye'den)<sup>3</sup> olduğu tahmin edilmektedir.<sup>4</sup>

Fahreddîn er-Râzî'nin *Münâzârât'*ındaki bilgiler, XII. yüzyılın sonu ve XIII. yüzyılın başlarında Benâkit'te belirli bir entelektüel çevrenin varlığından bahsetmeyi mümkün kılmaktadır.<sup>5</sup> Bilindiği üzere *Münâzârât*, Mâverâünnehir yolculuğu sırasında Buhara, Semerkand, Hucend, Benâkit, Gazne ve Hind beldelerinde bulunan Râzî'nin bazı ilim erbabı ile yaptığı görüşme ve münâzaralar konusunda kaleme alınmıştır. Gerçi eserde müellifin sadece Buhara, Semerkand ve Gazne'deki münâzaraları hakkında ayrıntılı bilgi verilir. Bununla birlikte Hucend ve Benâkit'ten ismen bahsedilmesi bu beldelerdeki ilim ortamının canlılığına delil olarak gösterilebilir. Öyle ki Altaş'ın tespitlerine göre Fahreddîn er-Râzî *Tefsir'*inde Türk illerindeki putperestlikle ilgili gözlemlerini Hucend ve Benâkit seyahatlerinden edindiği izlenimlere istinaden aktarmıştır.<sup>6</sup>

Benâkitî'nin, ilim adamları ile ünlü bir aileye mensup olduğunu eserlerinde aktardığı bilgilerden öğreniyoruz. Eserlerinde Tâceddin Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Dâvud el-Benâkitî (ö. 682/1283)<sup>7</sup> olarak bahsettiği

1 Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî: Ravzatu ulî'l-elbâb fî marifeti't-tevârîh ve'l-ensâb*, thk. Cafer Şiar (Tahran: Çâphâne-yi Dâverpenâh, 1348/1969), I/86-87; *Çâisatü'd-dekâik min Hâliseti'l-hakâik* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 3438), 3b-4a; *er-Risâletü'l-Fahriyye fî aksâmi'l-ullûmi'l-hikemiyye* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 3438), 99b; *İrşâdü'l-fütüvvet li-erbâbi'l-mürüvvet* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, 1592), 197b.

2 Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 465.

3 Benâkit hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. W. Barthold, "Benâkit", *MEB İslam Ansiklopedisi* 2 (1979): 512-513; C. E. Bosworth, "Banâkat", *Elr.* 3 (1988): 668-669.

4 Muhsin Ahmedî, "Benâkitî", *Dâiretü'l-Maârif-i Bozorg-i İslâmî* 12 (1383 hş.): 568-569.

5 Fahreddin er-Râzî, *Münâzârât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 17.

6 Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmleri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 69.

7 Benâkitî, *Çâisatü'd-dekâik*, 6b, 91a-91b, 95b-96a. Müellifin, babasının ölümü için zikrettiği tam tarih Safer 682/Mayıs 1283 şeklindedir. Bkz. Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 439.

babasının, Beğavî'ye (ö. 516/1122) ait *Mesâbîhü's-Sünne'*yi *el-Meysûr* adıyla şerhettiğini,<sup>8</sup> yine *Misbâhu'z-zamîr min sihâhi't-tefsîr* adlı bir eser kaleme aldığını aktarır.<sup>9</sup> Babası için kullandığı “şeyh”, “şeyhu'l-mille”, “zeynü'ş-şerîat ve't-tarîkat” nitelemelerinden,<sup>10</sup> Benâkitî'nin mutasavvıf bir ailede yetiştiği anlaşılmaktadır. Nitekim ağabeyi Seyyid Nizâmeddîn Ali (ö. 699/1300) de Tebriz'in ünlü ârif ve şairleri arasında zikredilir.<sup>11</sup> Benâkitî, ağabeyinin zevk ehlinde gerçek bir derviş (*dervişî-yi mücerred-i sâhib-i zevk*) olduğunu ve Abaka Han (ö. 680/1282) saltanat yıllarından Gazan Han (ö. 703/1304) dönemine<sup>12</sup> varıncaya kadar bütün İlhanlı hükümdarları tarafından hoş görüldüğünü belirtir. Yine ağabeyinin vefatı üzerine yazdığı mersiyede ve tarih düştüğü aşığıdaki manzumede onun sûfi yönüne özellikle dikkat çeker:<sup>13</sup>

“K-a” mâh-i Receb sâl-i “h-s-t” der sils-i şeb // Reft ez dünyâ be ukbâ cân-i pâk-i ân veli  
Mefhar-i ehl-i Benâkit kutb-i abdâl-i zemân // Hüsv-i sultan-nişin Seyyid Nizâmeddin Ali

Tahsili hakkında kesin bilgi bulunmayan Benâkitî, en azından naklî ilimlerde babası ve ağabeyinden öğrenim görmüş olmalıdır. Şeyh, imam ve şeyhülislâm gibi nitelemeleriyle aynı zamanda ulemâdan olduğunu da vurguladığı babasından 676/1277-1278 ve 679/1280-81 yıllarında Tüster'de hadis dinlediğini nakletmesi bu kanaati desteklemektedir.<sup>14</sup> Kendisinden hadis dinlediği bir diğer kişi ise 667/1269 tarihinde Şîraz'daki evinde görüştüğü Sadrüddin Muzaffer b. Muhammed b. Muzaffer b. Rûzbihân-i Baklî eş-Şîrazî'dir.<sup>15</sup> Ayrıca -ilerleyen sayfalarda açıklanacağı üzere- onun genelde naklî ilimler özellikle de tasavvuf bağlamında ders aldığı hocalar arasında Ebü'l-Kasım İbn Mekkî ismine de yer vermek mümkündür.

Hayatına ilişkin sınırlı bilgiler, düşünürümüzün Benâkitî'te doğup doğmadığını belirlemek için yeterli değildir. *Ġâisatü'd-dekâik* adlı eserinden öğrendiğimiz kadarıyla muhtemelen babası ve diğer aile fertleri ile birlikte 667/1269 yılında Şîraz'da, 676/1277-1278 ve 679/1280-81 yıllarında ise Tüster'de bulunmuştur.<sup>16</sup> Daha sonra ailenin Tebriz'e yerleştiği ve Benâkitî'nin

8 Günümüze ulaştığına dair bilgi bulunmayan bu eseri Benâkitî kaynak olarak da kullanmaktadır. Bkz. Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 86-87.

9 Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 439.

10 Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 439; *Ġâisatü'd-dekâik*, 6b, 91a-91b.

11 Said Neftî, *Târîh-i Nazm u Nesr der İrân u der Zebân-i Fârisî* (Tahran: Kitabfûrûşî-i Furûğî, 1344), I/143.

12 Gazân Han'ın “istimdâd-ı himmet” için Seyyid Nizâmeddîn Ali'ye başvurduğunu belirtmesi, yine Gazân Han ile bir konuşmasında hükümdarın görüşüne muhalefet ettiğini vurgulaması bu bağlamda manidardır. Bkz. Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 462.

13 Benâkitî, 21 Receb 699/12 Nisan 1300 olarak zikrettiği vefat tarihindeki gün ve yılı manzumede “kef-elif” ve “hr-sad-ta” harfleri ile ebced hesabına göre vermiştir. Bkz. Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 462-463.

14 Benâkitî, *Ġâisatü'd-dekâik*, 6b, 91a-91b.

15 Benâkitî, *Ġâisatü'd-dekâik*, 93b.

16 Benâkitî, *Ġâisatü'd-dekâik*, 6b, 91b, 93b.



Tebriz, Ucan ve Sultâniye'de yaşadığını varsayabiliriz. Nitekim *Târîh-i Benâkitî*'deki ifadeleri, bir taraftan İlhanlı saray eşrafi arasında bulunduğu işaret etmekte, öte yandan ise Zilkade 701 / Temmuz 1302 tarihinde Gazân Han tarafından Ucan'da "melikü'ş-şuarâ" unvanı aldığını tescillemektedir.<sup>17</sup>

Döneminin fazilet ve ilim sahipleri arasında zikredilen Benâkitî'nin ölüm tarihi olarak 730 / 1329-1330 yılı gösteriliyorsa<sup>18</sup> da bu konuda kesin bir veri bulunmamaktadır.

Tabakat ve tezkire türünden kaynaklar ile bu kaynakları referans alan ikincil literatürde Benâkitî'nin daha ziyade tarihçi ve şair kimliğinin öne çıkarıldığı açıktır. Oysa *Târîh-i Benâkitî*'nin mukaddimesindeki ifadeleri müellifin farklı alanlarda eser yazmış olabileceğini gösterir:<sup>19</sup>

"...Yüce Allah'ın [yarattığı] mahlûkların en zayıfı olan Ebû Süleyman Dâvud b. Ebi'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Dâvud el-Benâkitî –Allah onun akubetini hayırlı kılsın- [şöyle dedi]: İlim dallarından her birine dair kitap yazınca tarih ve ensâb ilmine dair de bir kitap yazmayı düşündüm. Zira bütün dinlere ait büyük ilahî kitaplar ile sema'î sayfalarda bu [ilmin verileri] çokça zikredilmektedir..."

Metinde geçen "bütün ilim dallarında" (*her fennî ez envâ-i ulûm*) vurgusunun bir abartı ya da kesretten kinaye olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ancak tarafımızdan tespit edilen yazma nüshalar müellife ait bu vurgunun az de olsa haklılık payı içerdiğini gösterir. Daha doğru bir ifadeyle onun, aklî ve naklî ilimlerle ilgili çeşitli alanlarda eser yazmış olabileceğini ima eder. Bahsi geçen yeni bulgular ışığında Benâkitî'nin kaleme aldığı eserler şöyle sıralanabilir:

1) *Ravzatu ulî'l-elbâb fî marifeti't-tevârih ve'l-ensâb*: Benâkitî'yi bir tarihçi olarak üne kavuşturan bu Farsça eser daha ziyade *Târîh-i Benâkitî* olarak bilinir. Müellifin 717 / 1317 yılında dokuz bölüm olarak tamamladığı eser, yaratılıştan Ebû Saîd Bahadır Han (ö. 736 / 1335) dönemine kadarki olayları ele alan genel dünya tarihi niteliğindedir.<sup>20</sup> *Târîh-i Benâkitî*'nin, büyük bir kısmının Fazlullah Reşîdüddin'in (ö. 718 / 1318) *Câmiu't-tevârih*'inden özetlendiği, ancak İlhanlılar dönemiyle ilgili özgün bilgiler de içerdiği kaydedilir. Örneğin iki eser arasındaki farklılık konusunda vurgulanan önemli bir nokta, Benâkitî'nin gayri müslimler hakkında aktardığı bilgilerin hacim ve muhteva itibarıyla *Câmiu't-tevârih*'ten ayrışmasıdır.<sup>21</sup> Aynı şekilde müellifin yer yer

17 Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 465.

18 P. Jackson, "Banâkatü Abû Solaymân", *Eir*. 3 (1988): 669; Tahsin Yazıcı, "Benâkitî", *DİA* 5 (1992): 429-430.

19 Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 1.

20 Bkz. Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî: Ravzatu ulî'l-elbâb fî marifeti't-tevârih ve'l-ensâb*, thk. Cafer Şiar (Tahran: Çâphâne-yi Dâverpenâh, 1348 / 1969).

21 Eser hakkındaki farklı değerlendirmeler için bkz. W. Barthold, "Benâkitî", *MEB İslam Ansiklopedisi* 2 (1979): 513; Tahsin Yazıcı, "Benâkitî", *DİA* 5 (1992): 429-430.

kendisi, ailesi ve yakın çevresiyle ilgili özgün aktarımlarda bulunduğu da görülmür.

2) *Dîvân*: İlhanlı saray şairleri arasında ayrıcalıklı bir mevkide bulunduğu bilinen Benâkitî'nin, büyük bir ihtimalle Farsça yazdığı *Dîvân*'ının günümüze ulaştığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Fakat şiirlerinden bazı örnekler, Devletşah *Tezkire*'sinde<sup>22</sup> ve kendi eserlerinde mevcuttur.<sup>23</sup>

3) *İrşâdî'l-fütüvvet li-erbâbi'l-mürüvvet*: Farsça kaleme alınan eserin bilinen yegâne nüshası, Bursa İnebey Kütüphanesi'nde muhafaza edilen bir mecmuanın sonunda yer alır.<sup>24</sup> Dîbâcede müellif ismi Ebû Süleyman Dâvud b. Muhammed b. Muhammed el-Benâkitî olarak yazılıdır. Katalog kayıtlarında *Fütüvvetnâme* şeklinde verilen eser ismi ise sebab-i telif kısmında *İrşâdî'l-fütüvvet li-erbâbi'l-mürüvvet* olarak zikredilmiştir.<sup>25</sup> Ferağ kaydında isim, yer ve tarih bilgilerine yer verilmediği için risalenin kesin telif tarihi belirlenememektedir. Mecmuada yer alan ve Alâüddevle-i Simnânî'ye (ö. 736/1336) atfedilen risale ve mektuplarla<sup>26</sup> imla benzerliğine bakılırsa elimizdeki nüsha müellif hattı değildir.<sup>27</sup> Bununla birlikte ithaf kaydından yola çıkarak risalenin telif tarihine ilişkin tahminde bulunmak mümkündür. Şöyle ki dîbâçedeki bilgiler *İrşâdî'l-fütüvvet*'in Emîr Kutluğ Kaya adlı bir emire ithaf edildiği yönündedir.<sup>28</sup> Müellifin *nûr-i hadeke-i millet mâlik-i rikâb-i ümem melik-i mülûk-i Arab ve Acem bâsit-i emn ü emân nâşir-i adl ü ihsân mukarreb-i Hazret-i Sultan re's-i fit-yân-i zemân emîrî'l-ümerâ mürebbiyü'l-fudalâ* şeklinde sıraladığı abartılı övgü

- 22 Devletşah Semerkandi, *Tezkiretü'ş-Şu'ara*, nşr. Edward Granwille Browne (Leiden: E.J. Brill, 1900), 227.
- 23 Müellifin Gazân Han'ı övdüğü ve kardeşi Seyyid Nizâmeddîn Ali'nin vefatı üzerine yazdığı örnek manzumeler için bkz. Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 462-463, 465-466, 468-469.
- 24 Benâkitî, *İrşâdî'l-fütüvvet li-erbâbi'l-mürüvvet* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, 1592), 196b-210b.
- 25 Ashına bakılırsa nüshada eser ismi *İrşâdî'l-fütüvvet el-erbâbu'l-mürüvvet* olarak imla edilmiştir. Fakat *fütüvvet* kelimesinin açık "te" harfiyle ve *erbâb* kelimesinin harf-i tarifle yazılmasının müstensih hatası olduğu kanaatindeyiz. Bkz. Benâkitî, *İrşâdî'l-fütüvvet*, 199b.
- 26 Rükniyye tarikatinin kurucusu olarak anılan Simnânî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Alâüddevle-i Simnânî", *DİA* 2 (1989): 345-347; Jamal J. Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Ala ad-Dawla as-Simnani* (Albany: State University of New York, 1995).
- 27 Söz konusu risalelerden bazılarının zahriye ve ferağ sayfalarındaki ibareler ile tarihler mecmuanın -en azından büyük bir kısmının- Simnânî'nin hattını taşıdığı intibah uyandırmaktadır. Örneğin *Salvetü'l-âşîkîn sekînetü'l-müştâkîn* adlı risalenin (vr. 22b-53a) zahriyesinde eser ve müellif isminden sonra yer verilen "bi-hatt-i mübârek-i hod est" (*kendisinin mübârek hattıyla*) ibaresi risalenin bizzat Simnânî'nin kaleminden çıktığını işaret etmektedir. Ancak ferağ kaydında risalenin 21 Şevval 877/21 Mart 1473 tarihinde tamamlandığı yazılıdır ki bu da nüshanın Simnânî'nin ölümünden çok sonra istinsah edildiği anlamına gelir. Eser, müellifin bazı Farsça risâleleri ile birlikte *Salvetü'l-âşîkîn ve seketü'l-müştâkîn* adıyla yayınlanmıştır. Bkz. Alâüddevle-i Simnânî, "Salvetü'l-âşîkîn ve seketü'l-müştâkîn", *Musannefât-ı Fârisî*, nşr. Necib Mâyil Herevî (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1331/1990), 277-300.
- 28 Benâkitî, *İrşâdî'l-fütüvvet*, 198a.

ifadelerinden hareketle bu kişinin İlhanlı *noyan*larından Emîr Kutluğşâh (ö. 706/1306-07) olduğu sonucuna varılabilir. Nitekim *Târîh-i Benâkitî*'de Gazân Han'ın Dımaşk'a *şihne*<sup>29</sup> olarak atadığı komutandan bahsederken Kutluğşâh ve Kutluğ Kaya isimleriyle aynı kişiye işaret ettiği görülmektedir.<sup>30</sup> Bu bilgilere ve risalenin içeriğine binaen *İrşâdü'l-fütüvvet*'in Gazân Han'ın ihtida ettiği 694/1295 yılı ile Emîr Kutluğşâh'ın öldürüldüğü 706/1306-07 yılı arasında yazıldığı anlaşılmaktadır.

*İrşâdü'l-fütüvvet*'i dîbâce ve yedi bölüm (*kaol*) şeklinde tasarlayan Benâkitî, altıncı bölümde iki, yedinci bölümde ise beş alt başlık (*nev'*) açmıştır. Müellif, Allah tarafından gönderilen fütüvvet elbisesinin Hz. Peygamber'den Hz. Ali'ye nakledildiğini, daha sonrasında ise sahabe, tâbiûn ve evliyalar-dan tevarüs ederek kendisine kadar ulaştığını ifade etmektedir.<sup>31</sup> Söz konusu elbiseyi şeyhü'l-vakt Ebü'l-Kasım İbn Mekkî'nin hizmetinde giyindiğini belirtmesi<sup>32</sup> ve ondan gelen bir işaret üzerine bu eseri kaleme aldığını ima etmesi<sup>33</sup> müellifin tasavvuf erbabından olduğu ve bizzat yaşadığı tecrübeleri aktardığı anlamına gelir. Onun Ebü'l-Kasım İbn Mekkî ile ilgili sarfettiği *seyyidî ve senedî ve sâhibî ve mevlâyî eş-şeyh el-âlim el-fâzıl el-âmil el-kâmil şeyhu meşâyihî'z-zemân seygidü'l-fityân* ifadeleri de bunu destekler niteliktedir.<sup>34</sup> Bu bakımdan Benâkitî'nin entelektüel şahsiyetine ilişkin önemli bir ayrıntıyı ortaya çıkaran risalenin, iki hususun dikkate alınarak müstakil bir çalışmaya konu edilmesi gerekir:

i) Bunlardan ilki, hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız Ebü'l-Kasım İbn Mekkî'nin Benâkitî tarafından “ğarsu beni'r-Rifâî kaddesallahu rûhahu ve nevvera zarîhahu” ibaresiyle anılmasıdır.<sup>35</sup> İbn Mekkî'nin Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) ailesinden geldiğine dair bir ihtimali içeren bu ibare, şayet Rifâiyye tarikatına mensubiyeti de ima ediyorsa *İrşâdü'l-fütüvvet*'i oldukça erken tarihli bir Rifâî fütüvvetnâmesi konumuna taşımaktadır.<sup>36</sup>

29 İlhanlı ordusundaki askerî hiyerarşi ve *şihne* kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Uyar, *İlhanlı (İran Moğolları) Devleti'nin Askerî Teşkilatı: Ortaçağ Moğol Ordularında Gelenek ve Dönüşüm* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 132-138.

30 Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 462. Tarihî kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Gazân Han'ın seçkin *noyan*larından olan Emîr Kutluğşâh devlet erkânı arasındaki nüfuzunu Olcaytu (ö. 716/1316) zamanında da muhafaza etmiştir. Örneğin Kâşânî, *Târîh-i Olcaytû* adlı eserinde sıraladığı yirmi beş emir arasında Emîr Kutluğşâh'ın diğerlerinden daha üstün bir konumda olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Abdullah Kâşânî, *Târîh-i Olcaytû*, nşr. Mehîn Hambelî (Tahran: Bongâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1348), 8.

31 Benâkitî, *İrşâdü'l-fütüvvet*, 198a.

32 Benâkitî, *İrşâdü'l-fütüvvet*, 203a.

33 Benâkitî, *İrşâdü'l-fütüvvet*, 199a.

34 Benâkitî, *İrşâdü'l-fütüvvet*, 199a.

35 Benâkitî, *İrşâdü'l-fütüvvet*, 199a.

36 Müellifin, Seydi Tâceddin Muhammed er-Rifâî (ö. 711/1311-12) ve Seydi Seyfeddin Ali b. Muhammed er-Rifâî (ö. 711/1311-12) gibi isimlerin vefat tarihlerini belirtmesi de bu bağlamda manidar bir ayrıntı olarak dikkate alınabilir. Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 475.

ii) Diğer husus ise risalenin ithaf edildiği Emîr Kutluğşâh hakkında kullanılan “re’s-i fityân-i zemân” (*devrin civanmerdlerinin başı*) gibi nitelikleme-  
rin<sup>37</sup> özel bir amaca matuf olup olmamasıdır. Zira Emîr Kutluğşâh’ın sahip olduğu ahlâkî niteliklerin fütüvvet ve mürüvvet kavramları bağlamında vurgulanması ve eserin içeriğinde kurumsal bir yapıyı işaret eden ibarelerin yer alması akla şu soruyu getirmektedir: Şihâbeddin es-Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînillâh’ın merkezî otoriteyi güçlendirme amacının dolaylı bir ürünü olarak kaleme aldığı *Risâletü’l-fütüvve*’si<sup>38</sup> ile Benâkitî’nin *İrşâdü’l-fütüvvet*’i arasında bu bakımdan bir paralellik kurmak mümkün müdür? İlhanlı yönetimindeki seçkin konumuna ve askerî kimliğine bakılırsa Emîr Kutluğşâh’ın fütüvvet teşkilatına ilgi duyduğu, bu nedenle de *İrşâdü’l-fütüvvet*’in siyasî saikler gözetilmek suretiyle yazıldığı düşünülebilir. Bu düşüncenin gerçeği ne kadar yansıttığını şimdilik söyleyemiyoruz ama mevcut verilerden hareketle Benâkitî’nin eserinin Sühreverdî’ninki kadar etki uyandırmadığını ifade edebiliriz.

4) *Mi’yârü’l-ebhâr fi arûzi’l-eş’âr*: Dili Farsça olan bu eserde, arûz ilminin anlamına dair kısa bir girişin ardından önce vezinler ve bahirler hakkında bilgi verilir, daha sonra da Farsça ve Arapça beyitler üzerinde bu bilgiler tatbiki olarak gösterilir. *Divân*’ının günümüze ulaşmamış olması Benâkitî’nin şiirlerine dair kapsamlı bir tahlil yapılmasını imkânsız kılmakla birlikte, *Mi’yârü’l-ebhâr* onun şiir ve edebiyat konusundaki görüşlerini kısmen de olsa aydınlatmaktadır.<sup>39</sup> Müstakil bir çalışmaya konu edilmeyen eserin neşri henüz yapılmamıştır.

5) *Ğâisatü’l-d-dekâik min Hâliseti’l-hakâik*: VI/XII. yüzyıl Buhara ulemâsından Mahmud b. Ahmed el-Faryâbî’ye ait *Hâlisatü’l-hakâik*’in telhisidir. Arapça kaleme alınan bu eser, ferağ kaydındaki manzumeye ebced hesabıyla düşülen tarihe göre 716/1316-17 yılında Sultaniye’de tamamlanmıştır (vr. 97b).<sup>40</sup> Elli bölümden ibaret olan *Hâlisatü’l-hakâik*’ten farklı olarak giriş, on iki fasıl ve hâtime şeklinde tasarlanan *Ğâisatü’l-d-dekâik*’in ana bölümlerinde sırasıyla akıl, âkil, ilim, âlim, hikmet, hakîm, fakr, fakir, marifet, ârif, cûd ve ginâ kavramları açıklanır. Benâkitî, önce bahsi geçen kavramların çeşitli tanımlarına yer vermiş, arkasından da “el-ahbâr”, “el-âsâr” ve “el-mevâiz ve’n-nükât ve’l-işârât” başlıkları altında aklî ve naklî aktarımlarda bulunmuştur. Bununla

37 Benâkitî, *İrşâdü’l-fütüvvet*, 199a.

38 Fütüvvetnâme hakkında genel bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvetnâme”, *DİA* 13 (1996): 264-265.

39 Benâkitî, *Mi’yârü’l-ebhâr fi arûzi’l-eş’âr* (İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, 3438), 116b-141a.

40 *Hâlisatü’l-hakâik*’in *Ahlesü’l-hâlise* adlı daha yaygın olan bir diğer telhisi 706/1306-07 tarihinde, yani *Ğâisatü’l-d-dekâik*’ten kısa süre önce Ali b. Mahmûd el-Bedaşşânî (ö. VIII/XIV. yüzyıl) tarafından kaleme alınmıştır. Bkz. Ali b. Mahmûd Bedaşşânî, *Ahlesü’l-hâlise* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2612), 1b-66a.

birlikte, tasavvûfî-ahlâkî eser hüviyeti taşıyan *Ġâisatü'd-dekâik* basit bir özet olmayıp, Faryâbî'nin zikretmediği bilgi ve yorumları da ihtiva etmektedir.<sup>41</sup> Müstakil bir çalışmaya konu edilmeyen eser henüz neşredilmemiştir.

6) *Muhtasar fî't-tıb*: Süleymaniye Kütüphanesi çevrimiçi kataloglarında Ebû Süleyman Fahreddin Dâvud b. Muhammed el-Benâkitî adına kayıtlı Arapça bir tıp risalesidir (Şehid Ali Paşa, nr. 2094, vr. 1b-29b). Girişteki ifadelerden hareketle risalenin tam isminin *Muhtasar fî sinâati't-tıb* olduğu ifade edilebilir. Risalenin telif ve istinsah tarihi kaydedilmemiştir. Ayrıca tensih kaydı da dahil olmak üzere metnin herhangi bir yerinde müellif adına rastlanmamaktadır. II. Bâyezîd Dârüşşifâsı ikinci tabibi Yakup b. Abbas'ın istislah kaydının bulunduğu temellük sayfası ile hatimedeki ifadelerle bakılırsa bu nüsha müellif hattından aktarılmış ve aslıyla mukabele edilmiştir. Müellifin *el-mevlâ eş-şeyh sultanü'l-efâzıl ve'l-muhakkıkın hulâsati'l-ulemâi'l-müdekkikîn câmiu ulûmi'l-evvelîn ve'l-âhirîn fâtilu mesâliki't-tâlibîn* övgüleriyle temellük sayfasına yansıtılan ismi ise Fahreddin Muhammed b. Ebî Nasr el-Benâkitî el-Hucendî'dir. Buna binaen eserin Benâkitî nisbesini taşıyan başka bir düşünüre ait olduğunu söylemek mümkündür.

7) *er-Risâletü'l-Fahriyye fî aksâmi'l-ulûmi'l-hikemiyye*: Tarafımızdan neşredilecek olan bu eser hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

### ***er-Risâletü'l-Fahriyye'nin Muhtevası***

Farsça kaleme alınan eser, adından da görüldüğü üzere felsefî ilimlerin (*el-ulûmu'l-hikemiyye*) tasnifi hakkındadır. Tespit edebildiğimiz yegâne yazma nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde muhafaza edilen 889/1484 tarihli bir mecmua içerisinde yer alır.<sup>42</sup> Söz konusu mecmuayı değerli kılan bir diğer husus, Benâkitî'nin *Ġâisatü'd-dekâik* ve *Mi'yârü'l-ebhâr* adlı diğer iki eserinin bilinen nüshalarını da içermesidir. Mecmua içerisindeki her üç eserin aynı kişi tarafından istinsah edildiği görülmekle birlikte müstensih ismine yer verilmemiştir.

Ferağ kaydında belirtildiği üzere *er-Risâletü'l-Fahriyye* 889/1484 yılının Safer/Şubat-Mart ayında, yani müellifin ölümünden çok sonra istinsah edilmiştir. Haliyle bu durum eserin telif tarihini belirlememize imkân tanımıyor. Bununla birlikte dîbâcedeki ifadelerden hareketle eserin Benâkitî'ye aidiyetini kesinleştirmek ve sebep-i telifine dair fikir yürütmek mümkündür. Dîbâçede işaret edildiği üzere tam adı Ebû Süleyman Davud b. Ebi'l-Fazl Muhammed el-Benâkitî olan müellif, Hâce Ebû Ali adlı bir yöneticinin meclisinde bulunmuş ve onun talebi üzerine bu eseri kaleme almıştır.<sup>43</sup> Söz konusu yöneticinin kim-

41 Benâkitî, *Ġâisatü'd-dekâik min Hâliseti'l-hakâik* (İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, 3438), 3b-97b.

42 Benâkitî, *er-Risâletü'l-Fahriyye*, 99b-115b.

43 Benâkitî, *er-Risâletü'l-Fahriyye*, 99b-100a.

liğini tam olarak belirleyemsek de müellifin övgü ifadelerinden, onun hem devlet yönetiminde hem de ilmî çevrelerde belirli bir otoriteye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, buradaki *düstûr-i muazzam*, *sâhib-i a'zam*, *nûr-i hadeka-yi devlet ve nûr-i hadîka-yi millet*, *mâlik-i rikâb-i ümem*, *mevlâ-yi müülûki'l-Arab ve'l-Acem*, *efdal-i cihân ve ekmel-i zemân* şeklindeki övgüler devlet yönetimindeki yüksek konumuna işaret ederken, *kudvetü'l-uzmâ*, *müreb-biyi'l-fudalâ*, *Forfuryus-i asr*, *Aristû-yi rûzigâr* benzetmeleri de ilmî otoritesinden dolayı kullanılmıştır. İsminin önündeki "Hâce" lâkabı ve yine "İkinci Büzürümîhr" (*Büzürümîhr-i Sâni*) benzetmesi ise vezirlik makamında bulunduğu delalet etmektedir. Bütün bunlar, müellifin yaşadığı dönemde Tebriz ve çevresindeki İlhanlı vezirleri dikkate alınarak değerlendirildiğinde, akla gelen ilk isimlerden biri hiç kuşkusuz Reşîdüddin Fazlullah'tır. Ancak Reşîdüddin Fazlullah'ın (ö. 718/1318) -en azından yaygın olarak- böyle bir künye kullandığı bilinmemektedir. Yine de Bağdat valiliği yapan oğlu Emîr Ali'den mülhem olarak Ebû Ali diye isimlendirilmesi bir olasılık olarak dikkate alınabilir. Bu olasılığın doğru kabul edilmesi, *er-Risâletü'l-Fahriyye*'nin Tebriz veya Sultâniye gibi merkez şehirlerde kaleme alındığı ve Reşîdüddin Fazlullah'ın idam edildiği 718/1318 yılından öncesine tarihlendirilmesi gerektiği sonucunu doğuracaktır. Yine bu durum, Benâkitî'nin Reşîdüddin Fazlullah ile aynı ilim meclislerine katıldığı, Şenb-i Gâzân<sup>44</sup> ve Rab'-i Reşîdî çevresi entelektüelleri ile yakın fikir teatisinde bulunduğu, Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), İbnü'l-Havvâm (ö. 724/1324), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) vb. âlimlerle görüştüğü ihtimalini de pekiştirecektir.<sup>45</sup> Şunu da hemen belirtelim ki *Târîh-i Benâkitî*'deki ifadeleri müellifin Kutbüddîn eş-Şîrâzî ile yakinen görüştüğünü, hatta onun ölümü üzerine aşağıdaki manzumeyi tarih düştüğünü gösteriyorsa da Şîrâzî ve benzeri ilim adamları ile Benâkitî arasındaki fikri etkileşimin mahiyeti yeterince açık değildir:

*Rûz-i yekşenbe karîb-i asr sâl-i "ze" // "Yez" be-gozeşte der Tebriz ez mâh-i siyâm*  
*Cân-i pâk-i Kutbüddin Mahmûd Şîrâzî be-reft // Sûy-i Firdevs-i berîn bâ sed hezârân*  
*ihtişâm*<sup>46</sup>

- 44 Şenb-i Gâzân hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Osman G. Özgüdenli, "XIV. Yüzyılda Tebriz'de Bir Hayır ve Kültür Kurumu: Şenb-i Gâzân (Gâzâniyye)", *Tarih Dergisi* 37 (2002): 253-290.
- 45 Reşîdüddin Fazlullah'ın hayatı ve Rab'-i Reşîdî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Vakfnâme-i Rab'-ı Reşîdî*, haz. Müctebâ Mînovî, İrec Efsâr (Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1351hş.); Hâşim Recebzâde, *Hâce Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî* (Tahran: Tarh-ı Nev, 1377hş./1998); Osman G. Özgüdenli, *Turco-İranica: Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 207-233; Osman Gazi Özgüdenli, "Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî", *DİA* 35 (2008): 19-21.
- 46 Kutbüddîn eş-Şîrâzî'nin Mısır'a elçi olarak gönderilmesi gibi bazı ayrıntılara değinen müellif onun kesin ölüm tarihini ebced hesabı ile ("zal-ye" ve "ye" ve "ze") vermiştir. Buna göre Şîrâzî, 17 Ramazan 710/7 Şubat 1311 tarihinde Pazar günü Asr vaktine yakın Tebriz'de vefat etmiştir. Bkz. Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî*, 438, 475.

*er-Risâletü'l-Fahriyye*'nin isminde işaret edildiği ve girişte belirtildiği üzere Benâkitî'nin bu risaleyi yazmasındaki temel amacı hikemî ilimlerin kısımlarını özetle (*ber sebîl-i icmâl*) açıklamaktır.<sup>47</sup> Dört fasıldan ibaret olan risalenin dîbâçe kısmında<sup>48</sup> sebep-i telif ve ithafla ilgili bilgilere yer verilmiştir.

Benâkitî'nin, “Der Marifet-i Kuva-yi Nefs-i Nâtıka” başlıklı birinci fasıldaki tercihi nâtık nefsin (*nefs-i nâtıka-i insânî*) güçleri hakkında bilgi verip, hikmetin kısımlarını bunlara binaen açıklamaktan yanadır. Müellife göre insandaki nâtık nefsin, biri teorik (*nazarî*) ve diğeri pratik (*amelî*) olmak üzere iki gücü vardır. Nefsin pratik gücü insanın, kendi bedeni üzerinde en iyi biçimde yönetim ve tasarrufta bulunmasını mümkün kılar. Teorik güç ise tasavvur ve tasdikleri nefsü'l-emr üzere idrak etmesini sağlar ki bunun anlamı bilinenlerin idelerinin (*müsül-i ma'lûmât*) Ay-üstü nefislerden (*mebâdî-yi feyyâze*) kabul edilmesidir. Benâkitî, teorik güç ile akledilirler (*ma'kûlât*) arasındaki ilişkiyi kemal ve noksan açısından dört düzeyde ele alır ve bu mertebeleri heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl ayrımı ile ilişkilendirir. Müstefad akıllı, nâtık nefsin en üst kemal düzeyine yerleştiren düşünür tümellerin idrakini veren âkile gücünün maddeden soyut bir cevher olduğunu vurgular. Tasarruf ve yönetim (*tedbîr*) itibarıyla cisimle alakası bulunan âkile gücünün akletme (*taakkul*) noktasında bedene muhtaç olmadığını belirterek de faslı sonlandırır.<sup>49</sup>

Risalenin “Der Aksâm-i Ulûm-i Hikemî” adlı ikinci fasıl hikemî/felsefî ilimlerin taksimine hasredilmiştir. Burada felsefeyi (*hikmet*), teorik (*nazarî*) ve pratik (*amelî*) olmak üzere iki kısma ayıran Benâkitî, pratik felsefe bahsinde ilm-i ahlâk, ilm-i [tedbîr-i] menzil ve ilm-i siyaset sınıflandırmasını ismen zikretmekle yetinmiş ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) tercihinine paralel biçimde bu ilimlerin tanımlarına yer vermemiştir.<sup>50</sup> Tabiî, riyâzî ve ilahî şeklinde üç başlık altında incelediği teorik felsefe bölümlerini ise usul-fürü ayırımına göre değerlendirmiş ve kısa tanımlamalarda bulunmuştur. Bu tak-sime göre doğa (*tabiî*) ilimleri 8 asıl (tabiî cisimlerle ilgili umûr-i âmme; *Semâ ve Âlem* kitabının konusunu oluşturan ilim; oluş-bozuluş/kevn-fesad ilmi; meteoroloji/âsâr-i ulvi; mineraloji/ilm-i meâ'din; botanik/ilm-i nebât; zooloji/ilm-i hayevân; *Hâs ve Mahsûs* kitabının konusunu oluşturan psikoloji/ilm-i nefis) ve 7 fûru (tıp; astroloji/ilm-i ahkâm-ı nücûm; fizyognomi/ilm-i firâset; rüya tabiri/ilm-i ta'bîr-i hâb; ilm-i tilsimât; ilm-i nîrancât; ilm-i kim-

47 Benâkitî, *er-Risâletü'l-Fahriyye*, 100a.

48 Benâkitî, *er-Risâletü'l-Fahriyye*, 99b-100b.

49 Benâkitî, *er-Risâletü'l-Fahriyye*, 100b-102a.

50 Benâkitî'nin “ilm-i menzil” adlandırması dahi Tûsî'nin ilgili risalesindeki imla ile örtüşmektedir. Nasîrüddîn Tûsî, “Fasl fî Beyân-i Aksâmi'l-Hikme 'Alâ Sebîli'l-İcâz”, *Tasni-fü'l-Ulûm beyne Nasîruddîn-i Tusi ve Nasîruddîn el-Beydâvî* içinde, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (Beyrut: Dârü'n-Nehdatü'l-Arabiyye, 1996), 87.

yâ) olmak üzere toplam 15 dala ayrılır. Matematik (*riyâzî*) ilimler 4 asıl (ilm-i aded; geometri /ilm-i hendese; astronomi /ilm-i hey'et; müzik /ilm-i mûsikâ) ve 6 fûru (ilm-i cem'-i aded; ilmi-i cebr ve mukâbele; ilm-i misâha; ilm-i cerri's-sakîl; zîc ve takvim ilmi; garip âletlerin yapımı ilmi) olmak üzere toplam 10 daldan oluşur. En nihayetinde metafizik (*ilahî*) ilimlerin ise 5 asıl (umûr-i âmme; ilimlerin ilkelerini inceleme; ruhanî cevherlerin kanıtlanması; Vâcibü'l-Vücûd'un ve sıfatlarının kanıtlanması; yersel edilginler ile göksel etkin güçler arasındaki ilişkinin ve mümkünlerin düzeninin ilk sebebe nasıl dayanılacağına incelenmesi) ve 2 fûru (vahyin niteliği; cismanî haşrin incelenmesi) olmak üzere toplam 7 dalı bulunmaktadır.<sup>51</sup> Risalenin geri kalan kısmına gelince, "Der İsbât-ı Vâcibi'l-Vücûd" üçüncü fasılda Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının ispatına yönelik deliller değerlendirilmiş,<sup>52</sup> "Der İlm-i Mantık" adlı dördüncü fasılda ise mantık ilmine dair temel bölümler ele alınmıştır.<sup>53</sup>

Benâkitî kullandığı kaynaklara dair bilgi vermese de *er-Risâletü'l-Fahriyye*, Ebû Sehl İsbâ b. Yahyâ el-Mesîhî (ö. 416/1025'ten sonra),<sup>54</sup> İbn Sînâ (ö. 428/1037)<sup>55</sup> ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) eserlerinde<sup>56</sup> gördüğümüz felsefî/hikemî ilimler odaklı mücmel tasnif literatürünün devamı niteliğindedir.<sup>57</sup> Müellifin felsefî görüşlerini yansıtan eserin özellikle ilimlerin sınıflandırıldığı ikinci faslı ile mantık bahislerine ayrılan dördüncü faslı, Tûsî'nin *Aksâmü'l-hikme*'sindeki paragrafların Farsça çevirisinden ibarettir. Şu kadarıyla ki ikinci fasılda Tûsî'nin ifadelerini neredeyse birebir çeviren müellif dördüncü fasılda Tûsî'nin ifadelerine ilavelerde bulunmuş ve böylece eserin yarısından fazlası mantık ilminin anlatımına ayrılmıştır. Aynı şekilde isbât-ı vâcib konusunun işlendiği üçüncü fasıldaki pasajların da Tûsî'nin Farsça kaleme aldığı *Risâle-yi İsbât-i Vâcib'* den serbest biçimde özetlendiğini ifade etmek mümkündür.<sup>58</sup>

51 Benâkitî, *er-Risâletü'l-Fahriyye*, 102a-104b.

52 Benâkitî, *er-Risâletü'l-Fahriyye*, 104b-106a.

53 Benâkitî, *er-Risâletü'l-Fahriyye*, 106a-114b.

54 M. Cüneyt Kaya, "Ebû Sehl İsbâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî Esnafî'l-Ulûmî'l-Hikmiyye'si", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2020): 467-499.

55 Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu Aksâmî'l-Hikme ve Tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme", *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020): 1-40.

56 Tûsî'nin risâlenin iki farklı neşri ve Türkçe çevirisi için bkz. Nasîrüddîn Tûsî, "Aksâmü'l-Hikme", *Telhîsu'l-Muhassal el-Ma'rûf bi Nakdi'l-Muhassal* (Beyrut: Dâru'l-Edvâc, 1405/1985), 526-528; "Fasl fî Beyân-i Aksâmî'l-Hikme 'Alâ Sebîli'l-İcâz", *Tasnifü'l-Ullûm beyne Nasîruddîn-i Tûsî ve Nasîruddîn el-Beydâvî* içinde, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1996), 86-92; "Felsefenin Kısımları (İlimler Tasnifi)", *Felsefe Mektupları: Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar* içerisinde, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 423-426.

57 İslâm düşüncesinde ilimler tasnifiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustakim Arıcı (ed.), *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi* (İstanbul: Klasik, 2019).

58 Tûsî'nin ilgili risâlesi ve Türkçe çevirisi için bkz. Nasîrüddîn Tûsî, "Risâle-yi İsbât-i Vâcib", *Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî*, Tahran, 1335, s. 1-7; "İsbât-ı Vâcib Hakkında Risâle", çev. Elmin Aliyev, *Din Felsefesi Açısından Meşşai Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 581-586.



## er-Risâletü'l-Fahriyye'nin Metni

## الرسالة الفخرية في أقسام العلوم الحكيمية

بسم الله الرحمن الرحيم

## [دیاچه]

/99 پ] الحمد لله رب العالمين، والصلوة علي خير الخلق محمد وآله أجمعين.

اما بعد؛ چون گوینده این کلمات و جمع کننده این مقدمات -أضعف خلق الله تعالى- ابو سليمان<sup>59</sup> داود بن ابی الفضل محمد الپناکتی را داعیه شوق دریافت،<sup>60</sup> شرف حضور سعادت بحسن مجلس عالی خداوند دستور معظم، صاحب اعظم، نور حدقه دولت، و نور حدیقه ملت، مالک رقاب امم، مولی ملوک العرب و العجم، افضل جهان، و اکمل زمان، قدوة العظماء، مربی الفضلاء، فرفورویوس عصر، و ارسطوطاليس<sup>61</sup> روزگار، بوزرجمهر ثانی خواجه ابو علی -لا سلبه الله ما حوّله، وبلغه من الدنيا والآخرة ما أمله- برخاست، خواستم که تحفه که شایسته آن حضرت باشد ترتیب دهم /100 ر]؛ چون نیک به امل کردم مخبر عقل<sup>62</sup> و رهبر قدس از گنج خلوت خانه ضمیر این بغیر برآورد.<sup>63</sup>

شعر:

ماییم و آب دیده که سقای کوی دوست // ده مشک از این متاع به یک تای نان دهد<sup>64</sup>

هرچند خود را مایه نیافتیم در سایه دولتش پایه جستم، و با دل گفتم:

شعر:

تیر طلب عشق روان می انداز // از زجه فرو کنی کمان می انداز

گر تیر تو باری به هدف می نرسد // آخر برسد<sup>65</sup> تو همچنان می انداز<sup>66</sup>

پس بحکم این اشارت که "[خیر] الکلام ما قلّ ودلّ" اقسام علوم حکمی را بر سبیل اجمال مفصل گردانیدم،<sup>67</sup> و از عرایس مخترعات گذشتگان پیرایه ساختم، و از ملابس دست باف خویش دراعه در او پوشانیدم، و متوجه این حضرت شدم و بخدمت رسانیدم، پس رجا واثق است که حق -عز اسمه- /100 پ] از خطا و زلل نگاه دارد و سبب نفع بندگان خود گرداند، و این ضعیف را از ثواب طلبه علم بی بهره نگرداند، وهو ولی الإجابة.

59 + بن. اصل

60 «سوءدیانت»: اصل

61 : ارسطو. اصل

62 «مخبرعقل»: اصل

63 «مفررأورد»: اصل

64 ظهیر الدین فاریابی، دیوان، تهران، 4231، ص 06.

65 نرسد. : اصل

66 فرید الدین عطار نیشابوری، مختارنامه: مجموعه رباعیات، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات توس، 8531، ص 731.

67 : گردا، در هامش اصلاح شد. اصل

### فصل اول: در معرفت قوای نفس ناطقه

بدانکه نفس ناطقه انسانی را دو قوت است:

[ا] یکی قوت نظری؛ و آن قوت است که بواسطه او ادراک تصورات و تصدیقات می کند چنانکه فی نفس الامر باشد، یعنی قبول مثل معلومات کند از مبادی فیاضه.

[ب] و دیگر قوت عملی؛ و آن قوت است که بواسطه او تدبیر و تصرف می کند در بدن بر وجه اصلح. و مراتب قوت نظری بحسب کمال و نقصان چهار است؛ زیرا که معقولات در او بالفعل است، یا بالقوه. اگر بالقوه است آن مرتبه را عقل هیولانی خوانند؛ و آن قوتی است که [101 ر] بواسطه او استعداد معقولات حاصل می شود. و اگر بالفعل است ضروریات است، فحسب با نظریات نیز<sup>68</sup> حاصل است. اگر ضروریات است فحسب انتقال از ضروریات بنظریات یا بحدس است، یا بفکر. اگر بحدس است آن را قوه قدسی خوانند، و اگر بفکر است آن را عقل بالملکه گویند؛ و آن قوتی است که بواسطه او ادراک ضروریات می کند، و استعداد انتقال از ضروریات بنظریات حاصل<sup>69</sup> می شود.

و سوم عقل بالفعل است؛ و آن قوتی است که نظریات در او حاصل شود بر وجهی که هرگاه که خواهد استحضار آن معقولات تواند کرد بی تجسم کسب جدید.

و چهارم عقل مستفاد است؛ و آن مرتبه است که در او معقولات بالفعل مشاهد و متمثل گردد. و نهایت مرتبه نفس ناطقه انسانی [101 پ] در کمال این مرتبه است، و اول مرتبه عقول فعاله است که مبادی اولی وجودند. و قوه عاقله که مدرک کلیات است، جوهری مجرد است از ماده و او را به جسم علاقه است؛ علاقه تصرف و تدبیر. و بیان آن که "او مجرد است" آن است که مدرکات او بسیط است یا مرکب، و علی کلا التقدیرین در مدرکات او بسیط بوده باشد؛ زیرا که تعقل مرکب موقوف است بر تعقل بسایط. و چون مدرک بسایط باشد باید که جسم و جسمانی نباشد؛ زیرا که ادراک عبارت از حصول مثال مدرک است در ذات مدرک. پس اگر مدرک بسایط جسم و جسمانی باشد و انقسام محل موجب انقسام حال است؛ "لأن الحال في أحد جزئي المحل غير الحال في الآخر فيلزم انقسام البسيط، هذا خلف".

[102 ر] پس او جوهری باشد مجرد از ماده، و او را بذات خود تعقل است؛ زیرا که اگر در تعقل محتاج بودی بآلات بدنی "عند کلال إلا له کلال تعقل" لازم آمدی، و نه چنین است؛ زیرا که بدن بعد از اربعین در نقصان است، و قوه عاقله در ازدیاد، پس قوه عاقله را در تعقل احتیاج به بدن نباشد.

### فصل دوم: در اقسام علوم حکمی

بدانکه حکمت دو قسم است: نظری و عملی. حکمت عملی<sup>70</sup> سه قسم است: علم اخلاق، و علم منزل، و علم سیاست. و حکمت نظری سه قسم است: طبیعی و ریاضی و الهی.

#### [اقسام حکمت طبیعی]

حکمت طبیعی اصولی دارد و فروعی؛ اصول [حکمت طبیعی] از هشت قسم است:

68 «مرتب»: اصل

69 : حا، در هامش اصلاح شد. اصل

70 - عملی، در هامش اصلاح شد. اصل

اول: بحث از امور عامه بر اجسام طبیعی را؛ چون حرکت و سکون / [102 پ] و نهایت و لانهایت. دوم: بحث از ارکان عالم و طبع هریک و حرکت ایشان و مکانهای طبیعی ایشان؛ و آن را کتاب سما و عالم خوانند.

سوم: در کون و فساد؛ و کون عبارت است از خروج جواهر از قوه بلفعل، و فساد بالعکس. چهارم: در آثار علوی و آن چه لاحق اجسام عنصری شود پیش از امتزاج، چون تکائف و تخلخل. پنجم: در معادن و انواع آن و خواص هریک. ششم: در نبات و انواع آن و خواص هریک. هفتم: در حیوان و انواع آن و خواص هریک. هشتم: در نفسها که مدبر بر آن بدن اند، و قوتها و افعال ایشان؛ و آن را کتاب حاس و محسوس خوانند. و فروع علم طبیعی هفت است: یکی: طب.

دوم: احکام نجوم. سوم: علم فراست، و آن استدلال است به هیأت / [103 ر] بدنی هر شخصی بر آنکه او چه خوی دارد. چهارم: علم به تعبیر خواب. پنجم: علم طلسمات؛ و آن آمیختن قوتهای<sup>71</sup> سماوی است با قوتهای ارضی، با حصول قوتی کند که آن مبداء فعلی غریب شود در زمین. ششم: علم نیرنجات؛ و آن آمیختن قوتهای جواهر ارضی است با یکدیگر، تا از جمله قوتی پیدا شود که فعلی غریب از وی در وجود آید. هفتم: علم کیمیا است؛ و آن تبدیل قوتهای<sup>72</sup> اجرام معدنی است بعضی بعضی، تا زر و نقره از غیر ایشان حاصل کند.

### [اقسام علم ریاضی]

و حکمت ریاضی را اصولی و فروعی است؛ اصول وی چهار قسم است: اول: علم عدد؛ و آن شناختن خواص اعداد است، و مناسبات که با یکدیگر دارند، و عدد کمیت صورت اشیا باشد در نفس شمارنده. دوم: علم هندسه؛ و آن شناختن خواص خطوط / [103 پ] و اشکال است. سوم: علم هیأت عالم. چهارم: علم موسیقی؛ و آن شناختن نغمات و آواز و اصوات است، و مناسبات که با یکدیگر دارند. و فروع او [یعنی حکمت ریاضی] شش است:

71 اصل: قوتها.

72 اصل: قوتها.

اول: علم جمع عدد و تفریق آن.

دوم: علم جبر و مقابله.

سوم: علم مساحت اراضی و عدد آن.

چهارم: علم جز الثقیل؛ و آن عملی است که در آن معلوم شود که بارهای گران را بقوت اندک چون توان کشد.

پنجم: علم زیجات و تقاویم است؛ و آن از فروع هندسه است.

ششم: علم شناختن آلات غریب است از ارغنون و آنچه به آن ماند؛ و آن از فروع موسیقی است.

### [اقسام علم الهی]

و حکمت الهی را اصولی است و فروعی، اصول آن پنج است:

اول: معرفت امور عامه چون علت و معلولیت.

دوم: نظر در مبادئ علوم که در زیر علم الهی نهاده است، چه قضایا که در [104 ر] علوم اسفل آن را بتقلید قبول کنند در علم اعلی روشن کنند. و چون هیچ علم بالاتر از علم الهی نیست پس نشاید که در او هیچ مقدمه بتقلید قبول کنند، بلکه بیان جمله مقدمات مستسلمه - یعنی بتقلید فرا گرفته - در این علم تبیین شود.

سوم: در اثبات جواهر روحانی.

چهارم: در اثبات واجب الوجود و صفات او.

پنجم: در چگونگی بسته شدن امور منفعله ارضی با قوتهای<sup>73</sup> فعاله سماوی، و چگونگی نظام ممکنات و استناد جمله بمبداء اول، یعنی قدرت ازلی.

و فروع علم الهی دو قسم است:

نخستین: بحث از کیفیت وحی و چگونگی صورت معقول محسوس گشتن، تا پیغامبر<sup>74</sup> ملک را ببند و سخن او بشنود، و شناختن الهامات، و شناختن روح امین.

دوم: علم معاد روحانی چه معاد جسمانی عقل را [104 پ] قدرت آن این است که بخودی خود بی تصدیق نبی آن را در یابد، و شریعت مصطفوی آن را تمام بیان کرده است.

### فصل سوم: در اثبات واجب الوجود

بدانکه اگر واجب الوجود موجود نباشد احد امور ثلثه لازم آید: یا وجود واجب الوجود بر تقدیر عدم او، یا دور، یا تسلسل؛ و هر یکی از این اقسام محال است، پس عدم واجب الوجود محال باشد، پس وجود واجب الوجود حق باشد.

73 اصل: قوتها.

74 «انغابریما»: اصل

اما بیان ملازمت آن است که: شی موجود است، و آن شی یا واجب بود یا ممکن. اگر واجب بود فهو المطلوب، و اگر ممکن باشد محتاج بود بمؤثر. و مؤثر او واجب باشد یا ممکن، اگر واجب باشد هم امر اول لازم آید، و اگر ممکن باشد او را مرجحی باید، مرجح او یا اثر او یا غیر او باشد، دور لازم / **[105 ر]** آید. و اگر امری مغایر باشد، یا منتهی شود بواجب الوجود و امر اول لازم آید، یا متسلسل بود الی غیر النهایه و امر سوم لازم آید. و لازم از این امور یا امر اول باشد و لازم متحقق باشد یا نه؛ اگر متحقق باشد فهو المطلوب، و اگر متحقق نباشد و او از لوازم عدم واجب الوجود است. و انتفاء لازم مستلزم انتفاء ملزوم است، پس انتفاء عدم واجب الوجود لازم آید و هو المطلوب، و اگر لازم دور باشد و دور محال است، پس عدم واجب الوجود محال باشد.

و اما آن که دور محال است آن است که: علت متقدم است بر معلوم بالذات، پس اگر معلول متقدم باشد بر او "والمتقدم علی المتقدم علی الشيء متقدم علی ذلك الشيء، فیلزم تقدم الشيء علی نفسه / **[105 پ]** و إنه محال."

و اگر لازم تسلسل باشد: تسلسل ثابت است یا منتفی، اگر منتفی است عدم واجب الوجود منتفی باشد و إلا<sup>75</sup> ثابت است. پس مجموع امور متسلسله ممکن باشد؛ از آن که مرکب است از ممکنات و مفتقر بممکن ممکن باشد.

و او را مرجحی باید؛ مرجح او [أ] یا نفس این مجموع باشد، [ب] یا داخل، [ت] یا خارج، [ث] یا مرکب از داخل و خارج. [أ] قسم اول محال است؛ زیرا که "تقدم الشيء علی نفسه" لازم آید، تا واجبت ممکن لازم آید. [ب] و قسم دوم نیز محال است؛ زیرا که مؤثر در هر فردی از افراد باشد، تا در بعضی باشد. و بر تقدیر اول مؤثریت او در نفس خود لازم آید، و بر تقدیر دوم آن بعض مفتقر باشد بمرجحی دیگر، پس او با آن مؤثر بعض "علّة تامّ" بوده باشد در مجموع، پس بانفرد علّة تامّ نبوده باشد، "والمفروض / **[106 ر]** خلافة هذا خلف." و اگر امری [ت] خارج باشد، [ث] یا مرکب از داخل و خارج مطلوب حاصل شود، پس تسلسل باطل بوده باشد، "والمفروض خلافة هذا خلف."

پس وجود واجل الوجود بر جمیع تقادیر لازم آید و هو المطلوب.

## فصل چهارم: در علم منطق

و آن هشت قسم است:

**[قسم] اول [از علم منطق]:** بحث است از معرفت جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عامّ، و این قسم را ایساغوجی خوانند؛ یعنی مدخل. و سازنده آن فرفوربوس بوده است، و اقسام باقی آن ارسطوطالیس ساخته است.

**قسم دوم [از علم منطق]:** بحث است از اجناس عالیّه که موسوم اند به مقولات عشر که یکی جوهر است و نه عرض. و آن [اعراض] "کم" است، و "کیف"، و "این"، و "متی" و "وضع"، و "ملک"، و "مضاف"، و "أن يفعل"، و "أن ینفعل" که **[106 پ]** هیچ موجود ممکن از آن بیرون نباشد؛ و این قسم را قاطیغوریاس خوانند.

## مقولات عشر:

بدانکه موجود یا واجب باشد، یا ممکن: [ا] و واجب آن باشد که هستی او از ذات خود او باشد و قابل عدم نبود، [ب] و ممکن آن باشد که هستی او از غیر او بود و قابل عدم باشد.

و ممکن یا جوهر باشد، یا عرض: و جوهر ماهیتی باشد که اگر در خارج موجود شود در موضوع نباشد. و موضوع محلی باشد که متقوم بود بذات خود، و مقوم حال باشد بخلاف هیولی که او متقوم بحال بود؛ و حال "صورت" باشد و "عرض"، و محل "هیولی" باشد و "موضوع". و فرق میان صورت و عرض و هیولی و موضوع آن است که: اگر محل مستغنی باشد از حال محل را موضوع خوانند، و حال را عرض؛ و اگر [محل] محتاج باشد [بحال] محل را ماده و هیولی خوانند، و حال [107] را صورت. و عرض ماهیتی باشد که اگر در خارج موجود باشد در موضوع باشد.

و جوهر جنسی است که در تحت او پنج نوع است؛ زیرا که جوهر جسم است یا نه، اگر جسم است یکی قسم [است]. و آنچه جسم نیست جزو جسم می تواند بود یا نه، اگر می تواند بود جزوی است که وجود جسم از وی بالقوة است یا بالفعل، اگر بالقوة است "ماده" و اگر بالفعل است "صورت". و آنچه جزو جسم نمی تواند بود آن را "جوهر مفارق" خوانند، و جوهر مفارق اگر متعلق باشد بجسم بطریق آنکه فاعل حرکات جسم باشد آن را "نفس" خوانند، و اگر نه "عقل" گویند.

و اما عرض جنس اعراض نه گانه نیست؛ زیرا که عرض باعتبار عروض خوانند و عروض چیزی بر چیزی را نسبت باشد، میان عارض و معروض و نسبت خارج باشد از متسبین، پس عرضی باشد بر اعراض را، و اجناس عالیه از [107] پ اعراض نه است:

یکی "کم" [است]؛ و او عرضی است که قابل مساواة و لامساواة باشد لذاته بالتطبيق. چون عرض گفتم جوهر خارج شد، و چون قابل مساواة و لامساواة گفتم جسم طبیعی نیز داخل شد، و چون لذاته گفتم جسم طبیعی خارج شد و چون بالتطبيق گفتم مساواة بحسب عموم و خصوص و وزن خارج شد. و او منحصر است در پنج نوع؛ زیرا که "کم" متصل است یا منفصل، و متصل آن باشد که عند فرض الاجزا "حدّ مشترک" توان فرض کردن، و منفصل آن باشد که حدّ مشترک نتوان<sup>76</sup> فرض کردن و آن عدد باشد، و متصل یا "قارّ الذات" باشد یا نباشد، و قار [الذات] آن باشد که اجزاء مفروض او بهم تواند بود، اگر قارّ [الذات] نباشد آن را "زمان" خوانند، و اگر قار [الذات] باشد او را طول و عرض باشد فحسب آن را خطّ خوانند، و اگر طول و عرض باشد فحسب آن را سطح [108] را خوانند، و اگر طول و عرض و عمق باشد آن را جسم تعلیمی گویند.

و دوم "کیف" است؛ و او هیاتی<sup>77</sup> است قارّ که مقتضی قسمت و نسبت نباشد در محلّ خود. و انواع او چهار است؛ زیرا که مختصّ است به کلیات یا نه، اگر مختصّ باشد چون استقامت و انحنا در خطّ و زوجیت و فردیت در عدد، و اگر نباشد محسوس باشد یکی<sup>78</sup> از این حواس یا نه. اگر محسوس باشد راسخ باشد آن را انفعالیات خوانند؛ چون حمرة دم و صفرة ورد. و اگر راسخ نباشد انفعالات گویند؛ چون حمرة خجل و صفرة وجل. و اگر محسوس نباشد کمالات باشد، یا استعداد باشد بسوی کمال، اگر کمالات باشد راسخ باشد یا نه. اگر راسخ باشد آن را "ملکه" خوانند؛ چون کتابت بعد از رسوخ، و اگر راسخ نباشد آن را "حال" خوانند؛ چون کتابت در ابتداء تعلم، و آنچه<sup>79</sup> استعداد است [108]

76 اصل: بتوان.  
77 اصل: هیالی.  
78 «کی»: اصل.  
79 «رلی»: اصل.

پ] نحو المقاومة والالانفعال است آن را "قوة" خوانند، چون صلابت و مصاحبت، و اگر استعداد نحو الانفعال بود آن را "لاقوة" خوانند، چون مراضیت و لین.

وسوم "مضاف" است، و آن را امری باشد که معقول باشد یا امری دیگر، و اگر حقیقت او جز این نباشد که معقول باشد با قیاس به امری دیگر آن را "مضاف حقیقی" خوانند، چون ابوت و نبوت. و اگر حقیقت [او] دیگر باشد و این معنی او را عارض شود مجموع مرکب را "مضاف مشهور" خوانند، چون اب و ابن، و خاصیه او تکافو باشد در لزوم وجود و انعکاس؛ چنانکه گوئیم: الأب أب الابن، و لابن ابن الأب.

و او جمیع معقولات را عارض شود: اما معقوله "جوهر" را، چون ابوت و نبوت؛ و اما معقوله "کم" را، چون عظم و صغر؛ و اما معقوله "کیف" را، چون احریث و ابردیت؛ و اما معقوله "مضاف" را چون [109 ر] اقریبیت و ابعیدیت؛ و اما معقوله "این" را، چون اعلی و اسفل؛ و اما معقوله "متی" را، چون اقدم و احدث؛ و اما معقوله "وضع" را، کالاشد انحناء والاشد انتصابا؛ و اما مقوله "ملک" را، چون اکسی و اعری؛ و اما مقوله "ان یفعل" را، چون اقطع و اصرم؛ و اما مقوله "ان ینفعل" را، کالاشد تقطعا و تصرما.

و چهارم مقوله "متی" باشد؛ و آن بودن چیزی در زمان بود چون چیزی خواندن در زمان معین، و شاید که اشیاء کثیر در یک زمان بطریق مطابقه حاصل باشد، و هر یک را [از] آن متی "متی خاص" باشد و "متی عام"، چون فلان روز و عامتر چون فلان ماه و عامتر چون فلان سال. و "متی" عبارت از زمان و مترمز نباشد؛ بلکه بودن مترمز باشد در زمان. و زمان مقدار حرکت فلک باشد از روی تقدّم و تأخر.<sup>80</sup>

و ابو البرکات گفته است: "[زمان] مقدار مطلق وجود است"،<sup>81</sup> [109 پ] و بعضی گفته اند: "[زمان] مقدار فیض واجب الوجود است." و سخن در این بحثها دراز است، و اینجا جای آن نیست.

و پنجم مقوله "این" است؛ و آن بودن چیزی باشد در مکان. و او یا خاص باشد، و آن بودن جسم باشد در مکان خاص و دیگری با او شریک بتواند بود بخلاف زمان و عام، چنانکه گوئیم: در فلان مرا، در فلان محله، در فلان شهر، در فلان اقلیم؛ و او نیز غیبی مکان و ممکن باشد. و مکان [أ] یا بُعد است که مساوی ابعاد ممکن باشد، چنانکه مذهب افلاطون است، [ب] یا سطح باطن حاوی است که مماس باشد بر سطح ظاهر محوی را، چنانکه مذهب ارسطوطالیس<sup>82</sup> است.

و ششم مقوله "وضع" است؛ و آن هیأتی است که جسم را حاصل شود به سبب نسبت اجزاء او به همدیگر، و نسبت نسبت اجزاء او به اموری که مغایراند از برای وقوع آن اجزا در جهات؛ [110 ر] چون قیام و انتکاس.

و هفتم مقوله "ملک" است؛ و آن مشمول بودن چیزی و محاط بودن چیزی باشد بچیزی بر وجهی که از انتقال مشمول و محاط انتقال شامل و محیط لازم آید؛ کالتقمص والتعمم.

و هشتم مقوله "ان یفعل" است؛ و آن هیأتی است غیر قارّه که جسم را حاصل شود در حالت تاثیر او در جسمی دیگر؛ چون تسخین و قطع.

و نهم مقوله "ان ینفعل" است، و او هیأتی است غیر قارّه که جسم را حاصل شود در حالت قبول اثر از غیر؛ چون تسخّن و تقطع.

80 اصل : تأ، در هامش اصلاح شد.

81 أبو البرکات البغدادي، الكتاب المعترف في الحكمة، حیدرآباد، إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، 8531، ج 3، ص 93-14.

82 اصل : ارسطو.

قسم سؤم [از علم منطبق]: بحث است از چگونگی ترکیب معانی مفرد با احتمال صدق و کذب وی را پیدا شود که آن لفظ مرکب را قضیه خوانند، و آن قسم را پارثرمیناس خوانند، یعنی عبارت. و قضایا پانزده است: چهار از آن ممکنات است؛ "ممکنه عامه" و "ممکنه خاصه" و "ممکنه اخص" و "ممکنه استقبالی".

ممکنه عامه [110 پ] قضیه باشد که موجه باشد به جهت امکان عام، اگر موجه باشد معنی او آن باشد که سلب محمول از موضوع ضروری نیست، و اگر سالبه باشد معنی او آن باشد که ثبوت محمول بر موضوع را به حسب ذات ضروری نیست؛ کقولنا: "کل إنسان كاتب بالإمكان العام" و لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام".

و ممکنه خاصه قضیه باشد که در او حکم کنیم به سلب ضرورت مطلقه از هر دو جانب؛ چنانکه گوئیم: "کل إنسان كاتب بالإمكان الخاص" و لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الخاص.

و سؤم ممکنه<sup>83</sup> اخص باشد، و در او حکم کرده شود به سلب ضرورت ذاتی و وصفی و وقتی؛ چنانکه گوئیم: "کل إنسان كاتب بالإمكان الأخص" و لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الأخص.

و چهارم ممکنه استقبالی باشد، و آن عبارت [111 ر] از امکان استعدادی باشد؛ چنانکه بر طفل رضیع را: "الطفل الرضيع يمكن أن يكون له ولد في الزمان الاستقبال".

و ضروریات پنج اند:

اول: ضروریه مطلقه؛ و آن قضیه آن است که در او حکم کنیم [یا] به ضرورت ثبوت محمول بر موضوع را، یا به ضرورت سلب محمول از موضوع مادام که ذات موضوع موجود باشد؛ چنانکه گوئیم: "بالضرورة كل إنسان حيوان" و بالضرورة لاشيء من الإنسان بحجر.

دوم: مشروطه عامه؛ و آن قضیه بود که در او حکم کنیم [یا] بضرورت ثبوت محمول بر موضوع را، یا بضرورت سلب محمول از موضوع مادام که ذات موضوع موصوف باشد بوصف عنوانی؛ چنانکه گوئیم: "بالضرورة كل كاتب متحرک الأصابع ما دام كاتباً" و بالضرورة لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتباً.

سؤم: مشروطه خاصه؛ و آن قضیه بود که در او حکم [یا] کنیم [یا] بضرورت ثبوت محمول بر موضوع را، یا بضرورت سلب محمول از موضوع مادام که ذات موضوع<sup>84</sup> موصوف باشد بوصف عنوانی مقید بلا دوام بحسب ذات؛ چنانکه گوئیم: "بالضرورة كل كاتب متحرک الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً".

و چهارم: وقتی باشد؛ و آن قضیه باشد که در او حکم کنیم [یا] بضرورت ثبوت محمول بر موضوع را، یا بضرورت سلب محمول از موضوع بحسب وقت معین مقید بلا دوام بحسب ذات؛ کقولنا: "بالضرورة<sup>85</sup> الوقتية كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائماً" و بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً.

پنجم: منتشره بود؛ و آن قضیه باشد که در او حکم کرده شود [یا] بضرورت ثبوت محمول بر موضوع را، یا بضرورت سلب محمول از موضوع بحسب وقت غیر معین مقید [یا] بلا دوام بحسب ذات؛ کقولنا: "بالضرورة كل إنسان متنفس وقتاً ما لا دائماً" و بالضرورة لاشيء من الإنسان بمتنفس وقتاً ما لا دائماً.

83. اصل: ممکن.

84. اصل - موضوع، در هامش اصلاح شد.

85. اصل: بالضرورة.



و دهم: قضیه دائمه است؛ و آن قضیه باشد که در او حکم کرده شود [یا] بدوام ثبوت محمول بر موضوع را، یا بدوام سلب محمول از موضوع مادام که ذات موضوع موجود باشد؛ چنانکه گوئیم: "کل إنسان حیوان دائماً" و "لا شيء من الإنسان بحجر دائماً".

و یازدهم: [قضیه] عرفیه است؛ و آن قضیه باشد که در او حکم کرده شود [یا] بدوام ثبوت محمول بر موضوع را، یا بدوام سلب محمول از موضوع مادام که ذات موضوع موصوف باشد بوصف عنوانی، و اگر مقید گردانیم بلا دوام عرفیه خاصه شود. مثال عرفیه عامه: "کل كاتب متحرک الأصابع ما دام كاتباً" و "لا شيء من الکاتب بساکن الأصابع / [112] پ] ما دام كاتباً لادائماً.

و اگر محمول موضوع را بالفعل ثابت شود، [ا] اگر مقید به هیچ قیدی نباشد آن را مطلقه عامه خوانند؛ کقولنا: "کل إنسان ضاحک بالإطلاق العام" و "لا شيء من الإنسان بضاحک بالإطلاق العام." [ب] و یا مقید باشد مقید لا ضرورت، [ت] یا بقید لا دوام؛ اگر مقید بلا ضرورت باشد آن را وجودیه لا ضروریه خوانند؛ کقولنا: "کل إنسان ضاحک بالفعل لا بالضرورة" و "لا شيء من الإنسان بضاحک بالفعل لا بالضرورة." و اگر مقید بلا دوام باشد آن را وجودیه لا دائمه خوانند؛ کقولنا: "کل إنسان متنفس لادائماً" و "لا شيء من الإنسان بمتنفس لادائماً."

قسم چهارم [از علم منطقی]: بحث است از چگونگی ترتیب قضایا، تا بواسطه قضایا نادانسته دانسته شود و آن را انولوطیقا خوانند.

قسم پنجم [از علم منطقی]: بیان قیاس یقینی است / [113] ر] که آن را برهان خوانند. و برهان قیاسی است که مرکب باشد از مقدمات یقینی و نتیجه آن قضیه یقینی باشد که حاصل شود، و معنی یقین اعتقاد است جازم که مطابق واقع باشد؛ یعنی آن چه در ذهن است موافق آن باشد که در خارج از ذهن است، یعنی راست باشد، و یا آن که مطابق واقع باشد ممکن الزوال نباشد، و این قسم را افودقیطی<sup>86</sup> خوانند.

قسم ششم [از علم منطقی]: بیان قیاس هایی است که راست نماید بظاهر و در حقیقت راست نبود، و آن را سوفسطیقا خوانند، یعنی مغالطی.

قسم هفتم [از علم منطقی]: بیان قیاس هایی است که تا غافلان که شروع در علم نکرده اند تقریر توان کرد تا ایشان را بر مصالح دین و دنیا به آن قیاسها بدارند، و از مفاسد دینی و دنیایی باز دارند؛ و آن را [113] پ] ریطوریقی خوانند، یعنی خطابت.

قسم هشتم [از علم منطقی]: بیان قیاس هایی است که از مقدمات خیالی ترکیب کنند، یا کودکان و کودک طبعان را برکاری دارند، یا از کاری باز دارند؛ چنانکه گویند: "فلان کس بحری است یا شتری است یا چون ماهی است"، و آن قسم را [فواطیقی]<sup>87</sup> خوانند یعنی قیاس شعری.

قسم نهم [از علم منطقی]: طویبقا، یعنی جدل [است]. "والجدل صناعة علمیه یقتدر معها علی إقامة اللحجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة علی أي وضع یتفق علی وجه لایتوجه إليه نقض بحسب الإمكان"، یعنی جدل مؤلف از مقدمات مشهوره یا مسلمه باشد از برای حفظ وضعی یا ابطال وضعی.

و مشهورات آن باشد که اکثر اهل عالم بر صدق او اتفاق کنند از برای انتظام معاش یا از برای رقتی یا حمیتی؛ / [114] ر] چنانکه گوئیم: "العدل حسن وکشف العودة قبیح". و مسلمات قضایا می باشد که خصم مسلم دارد.

86 اصل: افودقیطی.

87 اصل: افودوطیقی.

پس جملهٔ اقسام حکمت چهل و چهار قسم باشد، و آنچه خواهندهٔ سعادت آخرت میل بدانستن آن کند، و بی شناختن آن ساکن نشود، و بی تحصیل آن فاضل بگردد از این اقسام؛ چون سعادت جوی نه مقلد بود بلکه طالب بصیرت باشد از قسم سوم که علم الهی است طلبد تا آخر اقسام الهی، و آن شناختن اله است -جل جلاله-، و صفات او، و افعال او از روحانیات و جسمانیات، و شناختن پیغامبران، و معرفت روح امین، و معرفت کتاب الهی، و چگونگی بازگشتن ارواح سوی وی که معاد روحانی است. حق -جل جلاله و تبارک اسمہ- گوینده و نویسنده و خواننده را توفیق دانستن و در عمل آوردن<sup>88</sup> // [114] پ] رفیق گرداناد بَمَنَّهُ و کرمه.

والحمد لله حقَّ حمده، والصلوة علی نبیه محمد وآله أجمعین، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلی العظیم.  
تَمَّتِ الرِّسَالَةُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَحَسَنِ تَوْفِيقِهِ  
یوم الأربعاء من شهر الله المبارک صفر  
سنة تسعة وثمانین و ثمانمائة (889).

**Kaynakça**

- Abdullah Kâşânî, *Târîh-i Olcaytû*, nşr. Mehîn Hambelî, Tahran: Bongâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1348.
- Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetnâme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM, 1996, XIII, 264-265.
- Alâüddevle-i Simnânî, "Salvetü'l-âşikîn ve sektetü'l-müştâkîn", *Musannefât-ı Fârisî*, nşr. Necib Mâyil Herevî, Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1331 / 1990, 277-300.
- Aliyev, Elmin, "Benâkitî", *İslam Düşünce Atlası*, haz. Halil İbrahim Üçer, İstanbul: İLEM-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022, 1207-1208.
- Arıcı, Mustakim (ed.), *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, İstanbul: Klasik, 2019.
- Barthold, W., "Benâkit", *MEB İslam Ansiklopedisi*, 2 (1979): 512-513.
- Bedahşânî, Ali b. Mahmûd *Ahlesü'l-Hâlise*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2612, vr. 1b-66a.
- Benâkitî, *Ğâisatü'd-hekâik min Hâlisetü'l-hakâik*: Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 3438, vr. 3b-97b.
- Benâkitî, *İrşâdü'l-fütüvvet li-erbâbi'l-mürüvvet*, Bursa İnebey Ktp., Genel, 1592, 196b-210b.
- Benâkitî, *Mi'yârü'l-Ebhâr fî Arûzi'l-Eş'âr*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 3438, vr. 116b-141a.
- Benâkitî, *Târîh-i Benâkitî: Ravzatu Uli'l-Elbâb fî Marifeti't-Tevârîh ve'l-Ensâb*, thk. Cafer Şiar, Çâphâne-yi Dâverpenâh, Tahran 1348/1969.
- Bosworth, C. E., "Banâkat", *Elr.*, 3 (1988): 668-669.
- Eşref Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2021, 43-95.
- Fahredden er-Râzî, *Münâzârât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Fazlullâh-ı Hemedânî, Reşidüddin, *Vakfnâme-i Rab'-ı Reşidî*, haz. Müctebâ Mînovî, İrec Efşâr, Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1351hş.
- Jackson, P., "Banâkatî Abû Solaymân", *Elr.*, 3 (1988): 669.
- Jamal J. Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Ala ad-Dawla as-Simnani*, Albany: State University of New York, 1995.
- Kaya, M. Cüneyt, "Ebû Sehl İsbâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî Esnâfî'l-Ulûmî'l-Hikemiyye'si", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10/2 (2020): 467-499.
- Kaya, M. Cüneyt, "İbn Sînâ'nın Kitâbu Aksâmî'l-Hikme ve Tafsilîhâ'sı: Tahkik ve Tercüme", *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 3/1 (2020): 1-40.
- M. Nazif Şahinoğlu, "Alâüddevle-i Simnânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM, 1989, II, 345-347.
- Muhsin Ahmedî, "Benâkitî", *Dâiretü'l-Maârif-i Bozorg-i İslâmî*, 12 (1383 hş.): 568-569.
- Nefîsî, Said, *Târîh-i Nazm u Nesr der İrân u der Zeban-ı Fârisî*, Tahran: Kitabfuruş-i Furugî, 1344.
- Özgüdenli, Osman G., "Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM, 2008, XXXV, 19-21.
- Özgüdenli, Osman G., *Turco-İranica: Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.

- Recebzâde, Hâşim, *Hâce Reşîduddîn Fazlullâh-ı Hemedânî*, Tahran: Tarh-ı Nev, 1377hş./1998.
- Semerikandi, Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şu'ara*, nşr. Edward Granwille Browne, Leiden: E.J. Brill, 1900.
- Storey, Charles Ambrose. *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey*, Royal Asiatic Society, Londra 1972.
- Tûsî, Nasîrüddîn, "Aksâmu'l-Hikme", *Telhîsu'l-Muhassal el-Ma'rûf bi Nakdi'l-Muhassal*, Beyrut: Dâru'l-Edvâc, 1405/1985, 526-528.
- Tûsî, Nasîrüddîn, "Fasl fî Beyân-i Aksâmi'l-Hikme 'Alâ Sebîli'l-İcâz", *Tasnifü'l-Ullûm beyne Nasîruddîn-i Tusi ve Nasîruddîn el-Beydâvî* içinde, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1996, 86-92.
- Tûsî, Nasîrüddîn, "Felsefenin Kısımları (İlimler Tasnifi)", *Felsefe Mektupları: Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar* içerisinde, çev. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2015, 423-426.
- Tûsî, Nasîrüddîn, "İsbât-ı Vâcib Hakkında Risâle", çev. Elmin Aliyev, *Din Felsefesi Açısından Meşşai Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020, 581-586.
- Tûsî, Nasîrüddîn, "Risâle-yi İsbât-i Vâcib", *Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, Tahran, 1335, 1-7.
- Yazıcı, Tahsin, "Benâkiti", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM, 1992, V, 429-430.



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

KUR'ÂN-I KERİM KIRÂATİNDE VÜCÛHÂT İLE TİLÂVET EDİLEN ÂŞR-I ŞERİF'İN MAKAMSAL ANALİZİ:  
İSMAİL BIÇER ÖRNEĞİ

MAQAM ANALYSIS OF ASHR-I SHARIF RECITED WITH WUJUHÂT IN QUR'ANIC RECITATION: THE EXAMPLE OF  
ISMAIL BIÇER

ESRA YILMAZ

Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Kur'an-ı Kerim  
Okuma ve Kiraat İlmî, ORCID ID: 0000-0001-6824-4317, e-mail: esrayilmaz79@istanbul.edu.tr

Çalışmanın gerçekleşmesinde desteklerini esirgemeyen Başakşehir Merkez Camii İmam  
Hatibi Kurrâ Hâfız Önder SOY'a ve çalışmadaki âşr-ı şerîfi notaya alan mûsikîşinas Ahmet  
Sadık KARA ve Mustafa Eren GÜZEL'e teşekkür ederim

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** Türkçe / Turkish

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Ocak 2024 / 01 January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 04 Mart 2024 / 04 March 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024 / Spring 2024

**Cilt / Volume:** 19, **Sayı / Issue:** 1

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği  
teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a  
plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere  
uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is  
declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and  
writing this study and that all the sources used have been properly cited.



## Öz

Vahyin ilk muhatapları çeşitli kabilelere mensuplardı. Bu kabileler Arapçayı kendilerine mahsus lehçelerle konuşmaktalardı. Arap dili ile nazil olan Kur'ân-ı Kerîm'in hatasız, güzel ve anlaşılır okunması Hz. Peygamber'in önem verdiği hususlar arasında yer almaktaydı. Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber'e Kur'ân-ı Kerîm'in ilahi mesajının insanlara anlaşılır şekilde ulaşmasını sağlamak amacıyla ruhsat verildi. Hz. Peygamber, Cebrail vasıtasıyla aldığı bu ruhsatı sahabilere nakletti. Ayrıca Hz. Peygamber, Kur'ân tilâvetini en güzel ses ve seda ile yapılmasını da övmekteydi. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hem Kur'ân'ı anlayarak uygulamayı hem de tilâvet estetiğini önemseydiği görülmektedir. Bu çalışmada öncelikle kırâat ilminin tarihsel süreci anlatılarak, kırâat imamları ve râvileri hakkında kısaca bilgi verilmektedir. İsmail Biçer'in daha önce çalışılmamış olan vücûhât ile hicâz makamında tilâvet ettiği aşrı şerîf incelenmektedir. Biçer'in okuduğu Hicr Süresi 86/87. ayetleri notaya alınıp makamsal olarak izahı yapıldıktan sonra makam geçkileriyle uygulanan kırâat vecihleri ayrı ayrı analiz edilmektedir. Biçer, Kur'ân kırâatinde vücûhâtları uygularken tek düze değil her bir vecihte farklı makam geçkilerinin uygulanabilirliğini bu tilâvetinde sunmaktadır. Biçer ilgili tilâvette kırâat ve mûsikî ilmini beraber uygulayarak her iki disiplinin de ortak paydalarını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerîm, kırâat, vücûhât, makam, mûsikî, İsmail Biçer.

## Abstract

The first addressees of the revelation belonged to various tribes. Arabic was spoken by these tribes with their own dialects. Reading the Quran, which was revealed in the Arabic language, without errors, in a beautiful and understandable way, was among the issues that the Prophet gave importance to. Permission was given to the Prophet by Almighty Allah in order to ensure that the divine message of the Noble Qur'an reaches people in an understandable way. The Prophet conveyed this trace, which he received through Gabriel, to the companions. In addition, the Prophet praised the recitation of the Qur'an to be done with the most beautiful sound. Therefore, it is seen that he cares about both the application by understanding the Qur'an and the aesthetics of recitation. In this study, the historical process is considered primarily in the context of the science of qira'at. After brief information given about the Qira'at imams and narrators, the verses of Surat al-Hijr 86/87, which Ismail Biçer recited in the hijaz maqam with vecih, are discussed. After the related ash-r-i sharîf recitation is notated and explained, the qira'at variants applied with maqam transitions are analysed separately. İsmail Biçer shows the common denominators of the two disciplines and at the same time, he presents representative reading by paying attention to the meaning in his recitation. While applying the wujûhât in the recitation of the Qur'ân, he presents an artistic recitation example by presenting the applicability of different maqam passages in each version, not uniformly.

**Keywords:** Qur'an, qira'at, reading differences of Qur'an, maqam, music, Ismail Biçer.

## Giriş

Hız. Peygamber Kur'ân-ı Kerîm'i en güzel ses ile tilâvet etmeyi övmüştür. Bu konuya dair en meşhur hadis-i şerîf, el-Bera b. Âzib (ra.) tarafından rivayet edilmiştir. Resulullah (sav.) şöyle buyurmuştur: "Kur'ân-ı seslerinizle süsleyiniz.<sup>1</sup> Çünkü güzel ses, Kur'ân'ın güzelliğini artırır. Sesin güzelliği Kur'ân'ın ziynetidir. Her şeyin bir ziyneti vardır. Kur'ân'ın ziyneti de güzel sestir."<sup>2</sup> Hız. Peygamber dönemi başta olmak üzere bu övgüye mazhar olabilmek için sahabiler Hız. Peygamber'den öğrendikleri gibi okuyarak nakletmişlerdir. Sonraki dönemlerde İbnü'l Benna ((ö. 471/1079), İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî (ö. 463/1071) ve Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429) gibi kırâat âlimleri düzgün tilâvet ölçüleri belirleyerek Kur'ân'ı en düzgün okuma biçimini ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>3</sup>

Tarih boyunca diller daima kendi içlerinde lehçe ve ağız farklılıkları ortaya koyar. Bir ülkede aynı dil konuşulsa bile bölgelere mahsus lehçe farklılıkları olabilir. Öyle ki aynı ülkede yaşayan kişiler lehçe farklılığı sebebiyle birbirini anlamayabilir. Aynı anlamı içeren fakat farklı bir ağız ile söylenen lehçeler vardır. Şöyle ki Türkiye'de Türkçe resmi dil olarak kullanılmaktadır. Aynı anlamı içeren kelimeler Türkiye'nin Karadeniz Bölgesi'nde farklı Ege Bölgesi'nde farklı ağızlarla ifade edilebilir. Hatta aynı bölgede aynı şehirde farklı ilçelerde bile bu durum gözlemlenebilmektedir.

Bu durum Cahiliye döneminde Arap yarımadasında da tabii olarak mevcuttu. Hız. Peygamber, İslam dininin herkes tarafından kolaylıkla anlaşılmasını istiyordu. Hız. Peygamber, Cebrail'e ümmi bir kavme gönderildiğini ve içlerinde yaşlılar, çocuklar, köleler ve cariyeler olduğunu, Kur'ân'daki bazı lafızları telaffuz etmekte ve anlamakta zorlandıklarını ifade etmiştir. Bunun üzerine Cebrail: "Kur'ân yedi harf üzerine nazil olmuştur" demiştir.<sup>4</sup> Yüce Allah kolayca okunup anlaşılması için Hız. Peygamber'e yedi harf ruhsatı vermiştir.<sup>5</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan Meryem sûresi 97, Duhan sûresi 58, Kamer sûresi 17, 22, 32, 40, Zuhruf sûresi 3, Müzemmil sûresi 20 ayetleri Kur'ân

- 1 Ebu Hamid Hucet'ül İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ u 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 1/791.
- 2 Ebu Abdullah Muhammed İbn İsmail el-Buhari, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), 16/7417.
- 3 Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Yıldız, "Erken Dönem Tecvid Kaynaklarına Göre Telaffuz Kusurları ve Düzgün Tilâvet Ölçüleri: Kurtubî ve İbnü'l-Bennâ Özeline", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2023), 554-559.
- 4 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *el-Câmiü's-sahih*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif (Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1964), VI/63, Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i Aşere* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 23.
- 5 Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1391/1972), 1/226-227.

dilini kolaylıkla okunup anlamaya dair deliller olarak zikredilmiştir.<sup>6</sup> Yüce Allah, ilahi nidânın herkes tarafından anlaşılabilmesi için bu ruhsatı vermiştir. İlaveten Hz. Peygamber'in: "Cebrail bana Kur'an-ı Kerim'i yedi türlü okuyuş tarzı ile tilâvet etmeme izin verdi"<sup>7</sup> ve "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyunuz" sözleri o dönemde Kur'an-ı Kerim'i farklı lehçelerde tilâvet edilmesine dayanak olmuştur.<sup>8</sup> Bu durumu Hz. Peygamber'in sahih hadisleri vasıtasıyla bilmekteyiz.<sup>9</sup> Bunlardan biri de Ömer b. el-Hattâb'dan (ra.) aktarılmıştır. Hişâm b. Hâkim isimli sahabinin Furkan Sûresi'ni farklı okuduğunu işiten Ömer b. el-Hattâb, "bu sûreyi sana (duyduğum gibi) kim okuttu?" diye sahabinin yakasına yapışmış ve onu Hz. Peygamber'e götürerek işittiğini teyid etmek istemiştir. Hz. Peygamber her ikisine de sûreyi okutmuş, ikisinin de kırâatinin doğru olduğunu onaylamış ve "bu sûre böyle indirildi, bu Kur'an 'yedi harf' üzerine indirilmiştir ve bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyunuz" buyurmuştur.<sup>10</sup>

Bu hadiseyi şöyle özetleyebiliriz: Furkan Sûresi'nin vahyi Mekke'de nâzil olmuştur ve yedi harf ruhsatı ise hicretten sonra verilmiştir. İlgili ruhsata bağlı olarak Furkan Sûresi'ndeki ayetin başka kırâati de Mekke'nin fethinde Müslüman olan Hişâm'a öğretilmiştir. Hz. Ömer yeni duyduğu bu tilâvetin sahih olup olmadığını tespit etmek üzere Peygamber'imize (sav.) müracaat etmiş ve mesele çözümlenmiştir. Ayrıca bu olaydan, Hz. Ömer'in Kur'an'a olan hassasiyeti de anlaşılmuştur.<sup>11</sup>

Kur'an âyetleri Hz. Ebû Bekir'in zamanında bir araya getirilmiş, Hz. Osman döneminde mushaf nüshaları çoğaltılıp çeşitli merkezlere gönderilmiştir. Hz. Osman zamanında Kur'an-ı Kerim noktasız ve harekesizdir.<sup>12</sup> Dolayısıyla yazılış şekillerinin farklı lehçelerle okunma ihtimali olduğundan asıl dayanak Mushaf'ların hattı olmuştur. Sonrasında hatalı okumaları büyük ölçüde engelleyen noktalama işlemleri gerçekleştirilmiştir. İlk hareke işlemi de Ebü'l-Esved ed-Düeli (ö. 688) tarafından yapılmıştır.<sup>13</sup>

- 6 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Çalışkan, "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005).
- 7 Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Mehmet Sait Mutlu (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1965), 54-55.
- 8 Recep Koyuncu, *Kırâat İlmî ve Takrîb Usûlü* (Konya: Çelik Yayınevi, 2018), 35-39.
- 9 Feyizli, *Kırâat-i Aşere*, 22-23.
- 10 İsmail Lütfi Çakan, *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988), 5/456; en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011), 343; Abdullatif Ez-Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid Sarih Tercemesi* (Ankara: DİB Yayınları, 1985), 11/230; Mehmed Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987), 5/2235.
- 11 Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 43.
- 12 Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/254.
- 13 Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved ed-Düeli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/311-313.



Kırâat ilmine dair bazı kavramları kısaca bu bölümde açıklamak yerinde olacaktır. Kırâat kelimesi sözlükte okumak, ilmi kırâat ise Kur'ân'ın kâidesine göre okunması anlamında kullanılmaktadır. İstilahta ise, Allah'ın kitabının okunmasına dair şekil bakımından ibdal yapıp yapmama, hafz edip etmeme, hareke verip vermeme ya da vakıf yapıp yapmama vs. gibi hususlarda görüş ayrılığı ya da birliğinin semaî olarak bilinip nakledildiği bir ilim dalıdır.<sup>14</sup> “Kırâat” kelimesinin bir anlamı da; “kırâat imamlarından birinin rivâyetler ve tarikler bir olmakla beraber Kur'ân-ı Kerim'in telaffuzunda kendisinden başkasına muhalif olarak sahip olduğu mezhebidir.” Es-Suyûtî'ye göre kırâat; “kırâat imamlarından birinde rivâyetler ve tarikler ittifak ederse o kırâattir.”<sup>15</sup> İbnü'l-Cezerî'ye göre kırâat; “Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetlerini ve ihtilaflarını nakledenlere nisbet ederek bilmektir.”<sup>16</sup>

Kırâat ilminde sıklıkla kullanılan “Kârî” kelimesi, sözlükte okuyucu demektir. “Kurrâ” ise kârî kelimesinin çoğuludur. Yedi veya on kırâat kavramları ise kendilerine nisbet olunan meşhur imamlara denilmektedir.<sup>17</sup> Kırâatleri bilen ve onları müşafehe yoluyla nakleden kişilere “mukrî” ismi verilmektedir. Şöyle ki bir kişi “Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr” adlı kitabını ezberlerse fakat müşafehe yoluyla bunu aktarmazsa mukrî sayılamamaktadır. İnfirâd tarikiyle<sup>18</sup> üç kırâat bilene “kârî-i mübtedî”, daha fazlasını bilen ise “kârî-i müntehi” olarak adlandırılmaktadır. Ed-Dimyâtî (1705) bunlara ilaveten dört veya beş kırâati infirâd tarikiyle bilen kişilere “kârî-i mütevassıt” denildiğini ifade etmektedir.<sup>19</sup>

“Râvi” kelimesi bir kırâat imamına nisbet edilen kırâati, kırâat imamlarından doğrudan ya da dolaylı olarak alan kimseye denilmektedir.<sup>20</sup> “Rivâyet” ise kırâat imamlarının râvileri arasındaki farklı okuyuşlar için kullanılmaktadır.<sup>21</sup> “Tarîk” kavramı, râvilerden sonra gelen râvilerin râvileri arasında farklı bir okuyuş rivâyeti için kullanılmaktadır. “Vecih” ise, imam, râvi ve tariklerin özel okuyuş şekillerinin dışında bunların her birinin müştereken icra ettikleri

14 Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1943/1362), 1/405, Mustafa Yıldırım, *Kırâat İlmine Giriş* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2013), 7.

15 Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/76.

16 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr Fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1/7-9, İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 240-241.

17 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/449, İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, 241.

18 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr Fi'l-Kırâati'l-Aşr*, 2/194-195.

19 Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstihlaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 84.

20 Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfî Fuzalâi'l-Beşer Fi'l-Kırâati'l-Erba'ate 'Aşer*, thk. Ali Muhammed ed-Dabba' (Kahire: Abdülhamid Ahmed Hanefî, 1940), 201.

21 Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/76.

ve okuyucunun tercihine bırakılan birkaç okuyuştan her biri için kullanılan kavramdır.<sup>22</sup> Çalışmanın sonraki bölümünde kırâat ilminin tarihsel sürecine genel olarak değinmek yerinde olacaktır.

### 1. Kırâat İlmi

Arap dili lehçeleriyle yedi harf arasındaki bağlantı sebebiyle kırâat ilmi aynı zamanda Arap dili tarihiyle de ilgilidir. Bu sebeple ilk dönem dilcilerinin büyük kısmı kırâat ilmiyle ilgilenmişlerdir.<sup>23</sup> Kırâat alanındaki bazı eserlerin yazım tarihi hicri 78-80 senelerine kadar dayanması ve birçok kırâat âliminin tâbiûn döneminden olması bu ilmin hızlı ilerlediğini göstermiştir. Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi ülkelerde ilk üç asırda gelişen kırâat ilmi, sonraki fetihlerle Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs, İran, Anadolu ve Orta Asya 'ya kadar yayılmıştır.<sup>24</sup> Hicri ikinci asrın başlarında farklı bölgelerde yaşayan Müslümanların benimsedikleri kırâatleri Kur'ân tilâveti esnasında tercih etmesiyle "Kırâat İlmi" oluşmuştur.<sup>25</sup>

Kırâatlerde asıl olan nakildir. Nakil edecek kişinin güvenilir olması gerekmektedir. Hadis ilminde olduğu gibi nakledenlerin sened zinciri ile hocasının hocası... tâ ki Hz. Peygamber'e ulaşınca kadar tüm isimler kaydedilmektedir. Kırâatler sened zincirine göre tasnif edilmektedir.<sup>26</sup>

Kırâat öğretiminde "sema ve arz" denilen "işitmek ve sunmak" anlamına gelen iki metod benimsenmektedir. Öğrenci hocasında işitecek ve hocasına okuyacaktır. Hz. Peygamber (sav.) bu metod ile Cebrail'den kırâati almış ve ümmetine aktarmıştır. Ayrıca Kırâat eğitiminde esas alınan kitaplar ve uygulanan yöntemler vardır.<sup>27</sup>

Kırâat ilmi eğitiminde hicri beşinci asırdan günümüze kadar "indirac metodu"<sup>28</sup> uygulanmıştır. 1395 senesinde Sultan Beyazıt'ın kırâat ve hadis âlimi olan İmam Cezerî'yi (1429) Bursa'ya davet etmesiyle Osmanlı'da kırâat eğitimi hız kazanmıştır. Bursa'da 7 sene kalan ve Hâce-i Sultanî unvanı alan İbnü'l Cezerî, Bursa Yeşil Camii'nde birçok kişiye kırâat ilmi okutmuştur. İbnü'l Cezerî kırâat ilminde otorite olan önemli bir şahsiyettir ve İslam toplumuna büyük eserler ve hizmetler yapmıştır.<sup>29</sup>

22 Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kırâat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 375-377.

23 Abdulhamit Binşik, *Kırâat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 23.

24 Binşik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, 73.

25 Feyizli, *Kırâat-i Aşere*, 26.

26 Suyûtî, *el-İtkân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, 1/80, Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/319, Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, 1/430.

27 Detaylı bilgin için bkz. Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 223.

28 Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 223.

29 Talip Akbal, *Kur'ân-ı Kerîm ve İlm-i Kırâat Ders Notları* (İstanbul: İlmiala Yayınevi, 2010), 77.

Meşhur yedi imama nisbet edilen mütevatir kırâate “kırâatü seb'a”<sup>30</sup> denilmektedir. Bu imamlar sırasıyla şöyledir: Mekke'de Abdullah b. Kesir (ö. 210/737), Medine'de Nâfi (ö. 169/785), Şâm'da İbnü Âmir (ö. 118/736), Basra'da Ebû Amr (ö. 154/770) ve Yakub (ö. 205/810), Kûfe'de Âsım (ö. 127/744) ve Hamze (ö. 188/803) kırâatleriyle kabul görmüşlerdir. Yedi kırâat ile yedi imam şöhret bulmuştur. İlerleyen zamanda yedi imama üç imam daha eklenmiştir. Bunlar: Ebu Cafer (ö. 130/747-48), Ya'küb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm el-Bezzâr'dır (ö. 229/844). Böylelikle on kırâat imamı kabul görmüştür.<sup>31</sup> Tamamı on imamdan oluşan bu sahih kırâatlere “kırâati aşere” denilmektedir.<sup>32</sup> Günümüzde en yaygın okunan Âsım kırâati Hafs rivâyetidir. Âsım kırâatini ashâbı içinde en iyi bilen Hafs b. Süleyman (ö.796) Bağdat, Mekke ve Kûfe'de bu kırâati öğrencilerine öğretmiştir. Hafs'ın Âsım'da aldığı kırâat Hz. Ali'ye (ö.660) kadar ulaşmaktadır.<sup>33</sup> Kırâat imamlarının ve râvilerinin remizleri bulunmaktadır. Bu remizler vasıtasıyla kırâatin hangi imam veya hangi râviye nisbet edildiği anlaşılmaktadır. Bu imam, râvi ve remizleri<sup>34</sup> şu şekilde aktarılmaktadır:

|    | İmam        | Remiz | 1. Ravi      | Remiz | 2. Ravi      | Remiz |
|----|-------------|-------|--------------|-------|--------------|-------|
| 1  | Nâfi        | ا     | Kalun        | ب     | Verş         | ج     |
| 2  | İbn-i Kesir | د     | Bezzi        | ه     | Kunbul       | ز     |
| 3  | Ebu Amr     | ح     | Duri         | ط     | Susi         | ى     |
| 4  | İbn-i Amir  | ك     | Hişam        | ل     | İbn-i Zekvan | م     |
| 5  | Asım        | ن     | Şu'be        | ص     | Hafs         | ع     |
| 6  | Hamza       | ف     | Halef        | ض     | Hallad       | ق     |
| 7  | Kisai       | ر     | Ebu'l-Haris  | س     | Duri         | ت     |
| 8  | Ebu Cafer   | جم    | İbn-i Verdân | عي    | İbn-i Cemmaz | جم    |
| 9  | Yakub       | يع    | Ruveys       | يس    | Ravh         | ح     |
| 10 | Halef       | خل    | İshak        | سح    | İdris        | سه    |

## 2. Kırâat İlminin Faydaları

Kur'ân'ın farklı kırâatlerde okunmasının şüphesiz birçok faydası vardır. Bunlardan en önemlisi Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolüdür. Bazı kapalı cümleler kırâat ilmi sayesinde açığa çıkmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın hıfzında ve okumasında da kolaylıklar sağlamaktadır. Bu konuya tâbiûndan Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) şu sözleri örneklik teşkil etmektedir: “*Abdullah b. Abbas'a sorular sorulmadan evvel Abdullah b. Mes'ûd kırâatini okumuş olsaydım, ona sorduğum meselelerin çoğunda soru sormaya ihtiyâç duymazdım.*”<sup>35</sup>

30 Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 86.

31 İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 63.

32 Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 86.

33 Fatih Çollak, *Hafs Rivâyetleriyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Hüccetleriyle Âsım Kırâati* (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 1997), 19.

34 Detaylı bilgin için bkz. Necati Tetik, “Kırâat Tedrisinde Rumuzât”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 11 (1993), 425-431.

35 Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1983), 2/306, Abdurrahman Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 89-90.

Kur'ân'da herhangi bir hükmü açıklamak ve iki farklı hükmün arasını bulmak için kırâat ilminden faydalanılmaktadır. Ayrıca iki farklı durumda iki farklı şer'i hükme delalet etme, müphem konuları açığa çıkarma ve anlamdan kaynaklı vehmi ortadan kaldırma gibi hususlarda Kur'ân'ın yedi harf konusu bu gibi konulara açıklık getirmektedir.<sup>36</sup>

Kırâat ilminin faydalarından bir diğeri de Kur'ân-ı Kerîm kelimelerinin telaffuzunu hatadan, değişiklikten ve bozulmalardan korumaktır. Her bir kırâat bir diğeri desteklediği için ve açıklar mahiyette olduğunda ümmetin Kur'ân'ı anlama ve hayata geçirmesi ivme kazanmaktadır. Manada birbirini tamamlayıcı anlamlar ortaya çıkmaktadır. Bu da bir zenginliktir. Dolayısıyla her Müslümanın hükümleri anlaması hedeflenmektedir.<sup>37</sup>

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının faydaları olduğu gibi bazı sâkıncaları da vardır. Bu konuyu *Menâhilü'l-İrfân* adlı eseriyle tanınan Mısırlı âlim Muhammed Abdülazîm Zürkânî (ö.1948) şöyle ifade etmektedir:

“Yedi harf konusu, önemli ve hoş giden bir konu olduğu gibi, aynı zamanda bazı zorlukları da vardır. Güzel olan kısmı bütün İslam ümmetine mensup, kabile ve halk için Kur'ân'ın kolaylaştırılmasıdır. Zor ve meşakkatli olan kısmı ise, bazı âlimlerin bile bu konuyu anlamakta zorlanarak kaçınmalarına neden olmaktadır. İlaveten İslâm düşmanlarının eline Kur'ân'a yönelik kötü ve haksız eleştiriler yapmalarına alan açmaktadır. Kur'ân'da tahrif var mı? şeklinde birçok asılsız ve batıl fikirler görülmektedir.”<sup>38</sup>

Bu sözlerden anlaşılacağı üzere, kırâat ilmine dair olumsuz düşünceler içeren bazı kötü niyetli yaklaşımlar da olabilmektedir. Özellikle kıyamete kadar korunmasında şüphe olmayan Kur'ân'ın tahrif edilip edilmediğine dair zihinlerde karmaşa yaratılması bile oldukça can sıkıcıdır. Bu konu ile alakalı olarak Hicr sûresi 9. âyette yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾

“Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.”<sup>39</sup> Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'i kıyamete kadar tahrif olmadan koruyacağını bu ayet ile bildirmektedir. Bu en önemli delildir.

Kırâat ilmine dair olumlu / olumsuz düşünceler devam ederken kırâat ilmi faaliyetleri birçok Müslüman ülkede hızla sürdürülmektedir. Türkiye'de ise kırâat ilmi faaliyetleri Osmanlı'dan yirmi birinci yüzyıla kadar kırâat hocaları aracılığıyla nakli sürdürülmüş ve Cumhuriyet Dönemi itibarıyla bir ara

36 Ferit Dinçer, “Zürkânî'ye göre Ahruf-i Seb'a'nın Delil ve Faydaları”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 6/11 (Aralık 2022), 46-64.

37 Feyzli, *Kırâat-i Aşere*, 22.

38 Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 137-138, Dinçer, “Zürkânî'ye göre Ahruf-i Seb'a'nın Delil ve Faydaları”, 47-48.

39 *Kur'ân Yolu* (Erişim 27 Eylül 2023), el-Hicr 15/9.

kesintiye uğradıktan sonra yeniden yapılanarak devam etmiştir. Günümüze şeyhulkurrâ (reîsülkurrâ) Mehmet Rüştü Aşıkcutlu (1980), Abdurrahman Gürses (1999) hocalar tarafından resmi bir yapıda ulaşılmıştır. Bu üstatların ışığında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde dini yüksek ihtisas merkezlerinde, eğitim merkezlerinde, müftülükler uhdesinde, İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinde kırâat eğitim öğretim faaliyetleri sürdürülmektedir. Ayrıca bu eğitim, resmi olmayan merkezlerde de okutulmaktadır.<sup>40</sup>

Reîsülkurrâ Abdurrahman Gürses hoca<sup>41</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Haseki Eğitim Merkezi'nde 1976-1998 yılları arasında kırâat eğitmenliği yapmıştır. Yetiştirdiği birçok meşhur öğrenciden biri de İsmail Biçer hoca efendidir. Makalemizde tilâvetini analiz ettiğimiz İsmail Biçer hoca, Abdurrahman Gürses hocanın en güzide öğrencilerindendir. İlgili video kaydı<sup>42</sup> incelendiğinde Gürses'in yanı başında oturan öğrencisi Biçer'i dikkatle dinlediği görülmektedir. Hem Gürses hem de Biçer'in Kur'ân tilâvetine verdikleri önem ve ciddiyeti, makaleye konu edindiğimiz videoda da izlemektediriz.

### 3. Kurrâ Hâfız İsmail Biçer'in Kısaca Hayatı

İsmail Biçer 1947 senesinde Bolu'nun Göynük ilçesinde doğmuştur. Daha 10 yaşında iken Kur'ân hâfızı olmuştur. 1969 senesinde İstanbul İmam Hatip Lisesi'nden mezun olmuştur. İsmail Biçer 1976 yılında da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü tamamlamıştır. Akabinde ilk resmi görevine 1966 yılında Fatih Müftülüğü'ne bağlı olan Edirnekapı Mihrimah Sultan Camii'nde müezzin kayyım olarak başlamıştır. İsmail Biçer askerlik görevini bitirdikten sonra Reîsü'l-kurrâ makamında olan Abdurrahman Gürses hocanın emekliye ayrılmasıyla (boşalan imamlık kadrosuna) Bayezıt Camii imamlığına atanmıştır. İsmail Biçer kırâat ilmini Abdurrahman Gürses hocadan almıştır. Biçer gerek yurt içi gerekse yurt dışında birçok görevde bulunmuştur. Kur'ân kırâatiyle ekol olmuş olan Biçer, Kur'ân-ı Kerîm'i güzel tilâvet etme yarışmalarında ülkemizi temsil etmiştir. Kur'ân öğretmenliği ve mûsikîşinâslığı yönleriyle de dikkat çeken Biçer birçok öğrenci yetiştirmiştir. 26 Mart 1998 tarihinde bir programa katılmak için gittiği Balıkesir'in Bandırma ilçesi yakınlarında geçirdiği elim trafik kazasında hayatını kaybetmiştir.<sup>43</sup>

40 Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 131-146.

41 Hakkında bk. Naci Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kırâat İlmi Eğitimindeki Yeri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

42 Karacehennem, "İsmail Biçer / Hicr Suresi 86-87 / Vücut üzere", *YouTube* (7 Mayıs 2007), 00.00-03.46.

43 Detaylı bilgi için bk. İbrahim Büyük, *İsmail Biçer'in Kur'an Kırâatindeki Yeri* (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021).

### 3.1. Kurrâ Hâfız İsmail Biçer'in Tilâvet Ettiği Hicr Sûresi 86-87. Âyetlerin Kirâat Notasyonu

## İsmail Biçer

Hicr Sûresi 86-87. Âyetler

Bolâhenk akorttan okunmuştur.

Istiâze



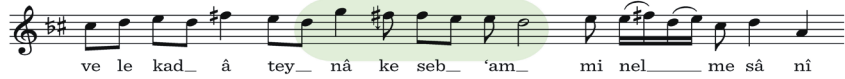
86. Âyet 00:18

dûğah'ta hicaz 5'lisi



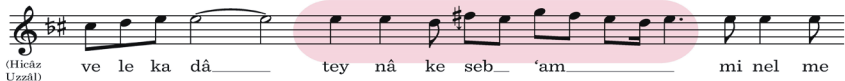
87. Âyet 00:36

neva'da rast 4'lüsü



87. Âyet 01:11

hüseynî'de uğsak çegnisi



87. Âyet 01:42

evîç'te segah çegnisi

neva'da rast 5'lisi



## İsmail Biçer - Hicr Sûresi 86-87. Âyetler

87. Âyet 02:16

muhayyer'de hicaz 4'lüsü neva'da rast 5'lisi

(Hicaz) ve la ka dâ tey nâ ke seb\_ 'am\_ mi nel\_ me sâ\_ nî\_

vel kur\_ â\_ nel\_ 'a zîm\_

87. Âyet 02:45

hüseynî'de hüseyinî 5'lisi

(Hicaz Uzzâl) ve le kad\_ â\_ tey\_ nâ\_ ke seb\_ 'am\_ mi nel\_ me sâ\_

nî\_ vel kur\_ â\_ nel\_ 'a zîm\_

87. Âyet 03:12

neva'da rast 5'lisi neva'da buselik 5'lisi düğah'ta hicaz 5'lisi

(Hicaz) ve le kad\_ â\_ tey\_ nâ\_ ke seb\_ 'am\_ mi nel\_ me sâ\_ nî\_

vel\_ kur\_ â\_ nel\_ 'a zîm\_ sa de kal\_ lâ\_ hül\_ 'a zîm\_

düğah'ta hicaz 4'lüsü

## 3.2. İsmail Biçer'in Okumuş Olduğu Âşr-ı Şerîf'in Makamsal Analizi

düğah'ta hicaz 5'lisi

in\_ ne rab\_ be ke hü vel hal\_ lâ\_ kul\_ a lîm\_

neva'da rast 4'lüsü

y\_ nâ\_ ke seb\_ 'am\_

neva'da rast 4'lüsü

vel kur\_ â\_ nel\_ 'a zîm\_

dûgah'ta hicaz 5'lisi



hüseyni'de uşak çeşnişi



hüseyni'de hüseyini 5'lisi



evîç'te segah çeşnişi



neva'da rast 5'lisi



muhayyer'de hicaz çeşnişi



neva'da rast 5'lisi





muhayyer'de hicaz 4'lüsü



ve la ka dâ tey nâ ke seb\_ 'am\_

neva'da rast 5'lisi




mi nel\_ me\_ sâ\_ nî\_

muhayyer'de hicaz 4'lüsü



vel kur\_ â\_ nel\_ 'a zîm\_

hüseyni'de hüseyni 5'lisi



ve le kad â tey\_ nâ\_ ke seb\_ 'am\_

muhayyer'de hicaz çeşnisi



vel kur\_ â\_ nel\_ 'a zîm\_

neva'da rast 5'lisi



ve le kad â tey\_

neva'da buselik 5'lisi



ey\_ nâ\_ ke seb\_ 'am\_

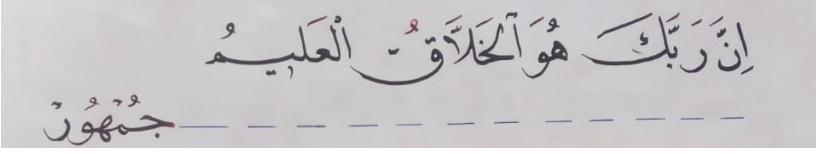
dügah'ta hicaz 5'lisi



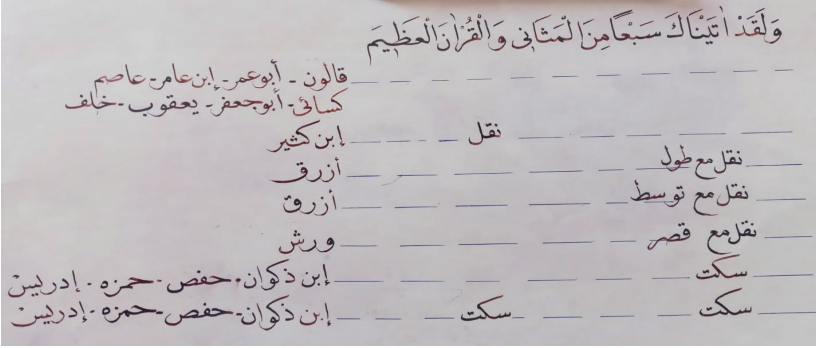
mi nel\_ me\_ sâ\_ nî\_

### 3.3. İsmail Biçer'in Okumuş Olduğu Âşr-ı Şerîf'in Vücûhât Tahlili

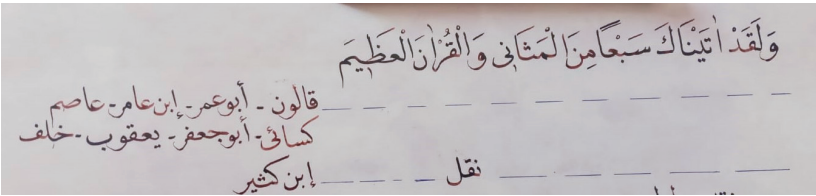
Arap dünyasında genel itibariyle kârîler aşere tarîkiyle tilâvet etmeyi önemlemektedir. Türkiye'de ise hem aşere tariki hem de takrîb tariki ilmî olarak öğretilmekte ve uygulanmaktadır. Bu makalede Hâfız İsmail Biçer tilâvet ettiği Hicr sûresi 86-87. âyetlerini takrîb tariki vücûhâtıyla icra etmektedir.<sup>44</sup>



Bütün Kırâat imamları Hicr sûresinin 86. âyetini ittifakla tahkik okurlar. Herhangi bir vücûhât yapmazlar.



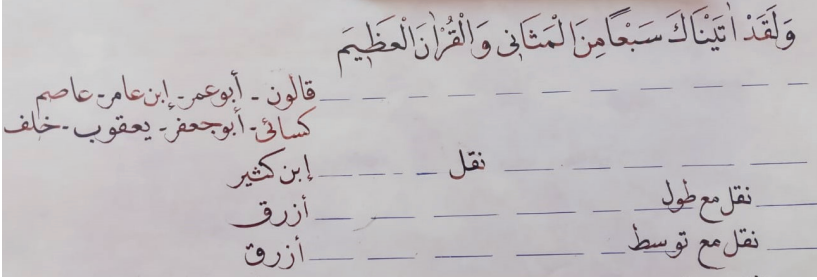
87. âyetin üzerinde vücûhâtlar vardır. Bunlar da sırasıyla:



44 Türkiye'de DİB tarafından Haseki eğitim merkezlerinde aşere-i takrîb eğitimleri verilmektedir. Takrîb programı sürecinde, İbnü'l-Cezerî'nin "Takrîbu'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr" isimli eseri temel kaynaktır. İlaveten programda İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı "Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr" isimli manzumesi ezberlenmektedir. Aşere-i takrîb eğitiminde ayrıca Mekki b. Ebi Talip'in "el-Keşf an Vucûhi'l-Kırâati ve l'lelihâ ve Hucecihâ" ve ed-Dimyâtî'nin "İthâfu Fudalâi'l-Beşer" gibi temel eserler de öğretilmektedir. Dolayısıyla bu temel eserlerden edinilen bilgiler ile vücûhât aktarılmaktadır. Çalışmamızda incelediğimiz Hicr sûresi 86-87. âyetlerin vecihleri aşere-i takrîb eğitimleri sürecinde edinilen, nüshalar halinde yazdırılan ve ezberletilen ders notlarından alınmaktadır. Başakşehir Merkez Camii İmam Hatibi Kurrâ Hâfız Hattat Önder Soy tarafından ilgili vücûhât uygulamaları istinsah edilmiştir. Derslerin muhtevasına ilişkin detaylı bilgi için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Kırâat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı (PDF: DİB, 2014), 20-27.

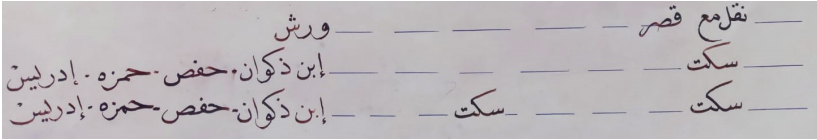
1. vecihte tahkik okuyanlar, Kâlun, Ebu Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamze, Kisâi, Cafer, Yakup, Halef

2. vecihte ise İbn Kesir'in rivâyetini nakil ile okumaktadır.



3. vecihte Ezrak'ın okuyuş şekli ile nakil ile tul (5 elif miktarı) uzatarak okumaktadır.

Yine Ezrak'ın nakil ile tevasuut (3 elif miktarı) şeklini sunmaktadır.



4. vücûhâtta ise Verş'den nakil ile kasr (1 elif miktarı) uzatarak okumaktadır.

Biçer'in okumuş olduğu 5 ve 6. vücûhâtları, tablodaki vücûhâtlarla karşılaştırdığımız zaman görülmektedir ki İbn Zekvan, Ebu Bekir Şu'be, Hamze rivâyetlerinde evvela sekite-sekit, diğer vücûhâtta ise sekite-tahkik şeklinde okumaktadır. Oysaki İbn Zekvan, Ebu Bekir Şu'be, Hamze rivâyetlerinde ilk olarak sekite-tahkik, ikincisinde sekite-sekit şeklindedir. Biçer'in sehven bu sırayı atladığı kanaatindeyiz.

#### 4. İsmail Biçer'in Tilâvet Ettiği Âşr-ı Şerif'in Vücûhât ve Makam İlişkisi

Biçer, cumhurun ittifakla tahkik olarak kabul ettiği 86. âyeti hicâz makamı başlayarak "dügâhta hicâz beşlisi" göstermiştir. 87. âyette sergilemiş olduğu vücûhâtlarla farklı geçkiler icra etmektedir.

Biçer, birinci vücûhâtta Kâlun, Ebu Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamze, Kisâi, Cafer, Yakup, Halef rivâyetiyle tahkik okunan kırâatlerde "nevâda rast 4'lüsü ve "dügâhta hicâz beşlisi" geçkileri yapmaktadır.

Biçer ikinci kırâatinde İbn Kesir rivâyetini nakil ile okurken hicâz uzal, hüseyvide uşşâk çeşnisi ve hüseyvide hüseyni beşlisi yaparak kırâati vücûhâtı tamamlamıştır.

İsmail Biçer Hicr sûresi 87. âyetin üçüncü vücûhâtında Ezrak'ın nakil ile okuduğu tul ve tevassut kırâatini, eviçte segâh çeşnisi, muhayyerde hicâz çeşnisi, nevâda rast beşlisi ile süslemektedir.

Biçer dördüncü olarak Verş'den nakil ile kasr oranında uzatarak okuduğu vücûhâtı muhayyerde hicâz dörtlüsü nevâda rast beşlisi ile hicâz makamının seyrini sergilemektedir.

Devam eden kayıtta 5. vücûhâtta İbn Zekvan, Ebu Bekir Şu'be, Hamze rivâyetlerini sekit-sekit gösteren Biçer, hüseyvide hüseyni beşlisi ve muhayyerde hicâz çeşni göstererek hicâz uzzal makamı okumaktadır.

6. vücûhâtta yine İbn Zekvan, Ebu Bekir Şu'be, Hamze rivâyetlerini sekit-tahkik ile okurken nevada rast beşlisi, nevada buselik beşlisi, dügâhta hicâz beşlisi ve dörtlüsü geçkileriyle hicâz makamında tamamlamaktadır.

### Sonuç

Kur'ân-ı Kerim nâzil olmaya başladığı ilk zamanlardan itibaren Hz. Peygamber tarafından hedeflenen yegâne gaye Müslümanların Kur'ân'ı kolayca anlamaları ve hayatlarında tatbik edebilmeleri olmuştur. Dolayısıyla lehçe farklılıkları olan Arap kabilelerin Kur'ân'ı kolayca anlayabilmesi için yüce Allah tarafından yedi harf ruhsatı verilmiştir. Hz. Peygamber vahyin ilk muhataplarına bu ruhsatı nakletmiştir. Genişleyen İslam coğrafyasında kırâatler on olmak üzere kırâat âlimleri tarafından sınırlandırılmıştır. Kırâat imamlarının râvileri, râvilerinin de râvileri (tarikleri) olmak üzere on kırâat (kırâati aşere) kabul görmüştür. Kırâati aşere denilen Kur'ân'ı on farklı kırâatte okumanın temel amacı anlamayı kolaylaştırmak ve ayetlerin uygulanabilirliğini hızlandırmak olmuştur.

Hz. Peygamber bir yandan Kur'ân'ı Müslümanların kolayca anlamasına ve uygulamasına gayret ederken diğer bir yandan da Kur'ân tilâvetini en güzel ses ve seda ile icra eden sahabileri tilâvet etmeleri hususunda teşvik etmekteydi. Bu vesileyle her defasında manevi haz veren tilâvetlere övgü dolu sözler söylemekteydi.

Çalışmada Türkiye'de yetişen meşhur kurrâ hâfız ve mûsikîşinâs merhum İsmail Biçer hoca efendinin Kur'ân'ı vücûhât ile tilâvet ettiği ses kaydı ele alınmaktadır. Çalışma öncelikle kırâat ilmi açısından değerlendirilmektedir. Sonrasında mûsikî ilmi açısından değerlendirilerek tamamen duyuma yönelik olarak âşr-ı şerifin notasyonu alanında uzman müzisyenler tarafından çıkarılmıştır. İlgili notasyonda yapılan geçkiler müzikal olarak analiz edilmektedir. Çalışmanın son bölümünde Biçer'in kırâat ettiği ayetlerdeki vücûhâtlar ile makam bağlantısı anlatılmaktadır. İlgili çalışmada Biçer'in vücûhâtlı kırâatinde yaptığı makam geçkileri Klasik Türk müziği gelenek-

sel seyrine uygundur. Biçer her vücûhatta farklı bir makam geçkisi göstermektedir. İlâveten bu tilâvet manayı kapsayıcı ve yerinde geçkiler yapılarak icra edildiğinden dolayı Kur'ân'ı temsili okuma açısından da örnektir. İsmail Biçer birçok akademik çalışmaya konu olmaktadır. Fakat Biçer'in vücûhât ve makam ile icra ettiği bu aşr-i şerifin analizi daha önce çalışılmadığı için alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada Kur'ân'ı vücûhât ile tilâvet edecek kârîlerin makamsal geçkilere de dikkat ederek uygulamalarına örneklik teşkil edeceği hedeflenmektedir.

### Kaynakça

- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Akbal, Talip. *Kur'an-ı Kerim ve İlm-i Kırâat Ders Notları*. İstanbul: İlmiala Yayınevi, 2010.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kırâat Eğitim ve Öğretiminde Uygulanan Metodlar". *Tarihten Günümüze Kırâat İlmî*. 605-618. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Birişik, Abdülhamit. *Kırâat İlmî ve Tarihi*. İstanbul: Emin Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed İbn İsmail. *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Büyük, İbrahim. *İsmail Biçer'in Kur'an Kırâatındaki Yeri*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Ocak-Haziran 2005).
- Çetin, Abdurrahman. *Kırâatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Çollak, Fatih. *Hafs Rivayetiyle Gelen Muhtelif ve Hüccetleriyle Âsım Kırâatı*. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 1997.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Demirci, Naci. *Abdurrahman Gürses'in Kırâat İlmî Eğitimindeki Yeri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Kırâat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı*. PDF: DİB, 2014.  
[https://diyanetakademi.diyanet.gov.tr/Documents/Kiraat%20\(Aşere-Takrib\)%20Programı%20-%20202014.pdf](https://diyanetakademi.diyanet.gov.tr/Documents/Kiraat%20(Aşere-Takrib)%20Programı%20-%20202014.pdf)
- Diñçer, Ferit. "Zürkânî'ye göre Ahruf-i Seb'a'nın Delil ve Faydaları", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* (2022), 46-64.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Hucce'tül İslam Muhammed b. Muhammed. *İhyâ u 'Ulûmî'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. Çev. Mehmet Sait Mutlu. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1965.
- İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr Fi'l-Kırâati'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba'. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Karacehennem. "İsmail Biçer / Hicr Suresi 86-87 / Vücut üzere". *YouTube*. Yayın Tarihi 7 Mayıs 2007. <https://www.youtube.com/watch?v=Frc1Q8e3mzE>
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Karaçam, İsmail.. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*. Konya: Nedve Yayınları, 1981.
- Koyunc, Recep. *Kırâat İlmî ve Takrîb Usûlü*. Konya: Çelik Yayınevi, 2018.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/254. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Nesâî, *es-Sünenü'l Kübrâ*. çev. Zekeriya Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim ve Tecvid ve Kırâat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Tetik, Necati. "Kırâat Tedrisinde Rumuzât". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED) 11 (1993), 425-431.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *el-Câmiü's-sahih*. thk. Abdülvehhab Abdüllatif. Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1964.
- Topuzoğlu, "Tevfik Rüştü. Ebü'l-Esved ed-Düeli". *TDV İslam Ansiklopedisi* 10 (1994), 311-313.
- Yıldırım, Mustafa. *Kırâat İlmine Giriş*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2013.
- Yıldız, Süleyman. "Erken Dönem Tecvid Kaynaklarına Göre Telaffuz Kusurları ve Düzgün Tilâvet Ölçüleri: Kurtubî ve İbnü'l-Bennâ Özelinde", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2023), 554-559.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 1.Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1391/1972.
- Zebidi, Abdüllatif. *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecridi Sarih Tercemesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1985.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İh-yai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1943/1362.







İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

KIRAAT İLMİ TEDRİSATINDA RUMUZ KULLANIMINA DAİR BİR İNCELEME

AN EXAMINATION OF THE USE OF SYMBOL IN THE TEACHING OF THE SCIENCE OF RECITATION

Selim ÇAKIROĞLU

Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî, ORCID ID: 0000-0001-7622-7891, e-mail: selim.cakiroglu@istanbul.edu.tr

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** Türkçe / Turkish

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Ocak 2024 / 01 January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 04 Mart 2024 / 04 March 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024 / Spring 2024

**Cilt / Volume:** 19, **Sayı / Issue:** 1

**Plagiarism / İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/pub/islamiilimler>

## Öz

Hız. Peygamber'den ashâba tevarüs eden kıraatler, zaman içerisinde telif edilen eserlerle birlikte bir ilim dalı haline gelmiştir. Kıraat eğitiminde ilk dönemden itibaren müşafehe esas olup alana dair eserlerden de istifade edilmiştir. Zira geçmiş ve günümüz kıraat eğitiminde arz ve semâ usûlü merkeze alınır ve mahir bir hocadan ahz ederek tedrisat gerçekleştirilir. Kıraatlere dair yazılmış eserler ise bu ilmin sistematik ve müdellel bir şekilde alınmasına yardımcı olur. Kıraat tedrisatında esas alınan eserlere baktığımızda özellikle imamlarla ilgili rumuz kullanımının önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz. Bu açıdan kıraat ilminde rumuz kullanımının İslâm ilim geleneği içindeki diğer ilimlerden farklılık arzettiği dikkat çekmektedir. Bu araştırmada kıraat tedrisatında kullanılan rumuzlar temel eserler bağlamında incelenmiştir. Burada öncelikle kıraat eğitiminin tarihi süreci genel olarak değerlendirildikten sonra, kıraat tedrisatı kapsamında oluşan tariklere temas edilmiş, bu eğitimde esas alınan eserler ile bu eserlerde rumuz kullanımının nasıl gerçekleştiği araştırılmıştır. Kıraat tedrisatında kullanılan eserlerde bu rumuzların nasıl yer aldığı, farklı bir uygulamanın olup olmadığı tespit edilerek rumuzlar bir bütün halinde ele alınmıştır. Böylece kıraat tedrisatında kullanılan rumuzlara dair derli toplu bir sunum yapılarak konunun bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlanmıştır. Araştırmada betimleyici bir yöntem kullanılarak konu kıraat eğitiminde takip edilen *et-Teysîr*, *Hırzî'l-emânî/Şâtıbiyye*, *Tayyibetü'n-Neşr* ve *Zübdetü'l-irfan* üzerinden incelenmiş, bu kitaplar arasındaki rumuz benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyulmuştur. Burada kıraat ilminde rumuz kullanımının Şâtibi ile başladığı ve İbnü'l-Cezerî ile çeşitlendiği; benzer rumuzlar olmakla birlikte farklı rumuzların da kullanıldığı, başlangıçta imamlarla ilgili oluşturulan harf ve kelime rumuzlarının zaman içinde tedrisatta kullanılan kavramlarla ilgili de oluşturulduğu sonucuna varılmıştır. Rumuz kullanımı kıraat tedrisatında kullanılan ve sahih kıraatler üzerine yazılan eserlerde yoğun olarak kullanıldığı gibi kimi şaz kıraate dair eserlerde de söz konusudur.

**Anahtar Kavramlar:** Kıraat, Kıraat eğitimi, Kıraat Metotları, Manzume, Rumuz.

**Abstract**

The recitations inherited from the Prophet Muhammad to his companions have evolved over time to become a branch of knowledge along with the works written later. From the early periods of recitation education, recitation practice has been fundamental, and works related to the field have also been utilized. In both past and present recitation education, the methods of recitation and memorization are emphasized, and instruction is carried out by learning from a proficient teacher. Written works on recitations assist in the systematic and comprehensive study of this field. When we look at the primary works used in recitation education, we can see that the use of symbols, especially related to the imams, holds a significant place. Hence, the use of symbols in the science of recitations stands out as distinct from other sciences within the Islamic scholarly tradition. In this research, symbols used in recitation education are examined within the context of foundational works. Firstly, after evaluating the historical process of recitation education in general, the various methods developed within recitation education are discussed, and the utilization of symbols in the works central to this education is investigated. The presentation of symbols used in recitation education is approached holistically by determining how these symbols are integrated into the works used in recitation education, whether there are any unique applications present or not. Therefore, a systematic presentation of the symbols used in recitation education is made in order to contribute to a comprehensive understanding of the topic. Descriptive methods are employed in the research to examine the symbols used in recitation education through the works *at-Taysir*, *Hirz al-Amānī*, *Tayyiba al-nashr* and *Zubda al-'Irfan*, revealing similarities and differences in symbols among these books. It is concluded that the use of symbols in the science of recitations began with al-Shatibī and diversified with Ibn al Jazari. Though there are similar symbols, different symbols are also utilized, indicating a transition from letter and word symbols related to the imams to those associated with concepts used in education over time. The use of symbols is prevalent in works on authentic recitations used in recitation education, as well as in some works discussing shaz qira'ats.

**Keywords:** Qirā'āt, Education of Qirā'āt, Qirā'āt Methods, Didactic Poems, Symbols.

## Giriş

İslam ilim geleneğine bakıldığında pek çok alanda rumuz ve sembollerin kullanıldığını görmekteyiz. Özellikle edebiyat ve tasavvufta öne çıkan sembol kullanımı, diğer İslâmî ilimlerde de yer yer kullanıldığı gibi, kıraat ilminin öğretiminde de yoğun bir şekilde kendine yer bulmuştur.<sup>1</sup> Zira, kıraat imamları ile onlardan kıraatlerini alan râvilerin ve tariklerin naklettiği kıraat vecihleri bir hayli fazladır. Bu durum kıraatleri nakledeken birtakım problemler ortaya çıkarmaktadır. Böyle bir güçlüğü aşmak ve kıraat öğretimini kolaylaştırmak için, söz konusu vücûhâtla irtibatlı olan kurrânın isimleri remz denilen işaretlerle ya harf olarak ya da birden fazla kurrâyı ihtiva eden bazı özel harf ve kelimelerle ifade edilmiştir.<sup>2</sup>

“İşaret etmek, işaret suretiyle bir şey anlatmak; işaret, sembol, nişan, üstü kapalı anlatım” gibi manalara gelen remz kelimesi, İslâmî literatürde “bir şeyin yerine geçen ve onu hatırlatan özel değere sahip somut alâmet, soyutu temsil eden özel işaret ve gösterge, anlaşılması zor kavram, duygu ve düşüncelerin anlaşılmasını sağlayacak olan somut gösterge” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>3</sup> Kıraat ilminde kullanılan rumuzları diğer İslâmî ilimlerden ayıran husus ebced harflerine dayalı olarak geliştirilmiş olmasıdır. Ebced, Arap alfabesinin kolayca ezberlenmesi için alfabedeki harflerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Ebced harfleri hiçbir anlamı olmayan sekiz kelimededen meydana gelir. Ebced, ilk kelimeyi oluşturan harflerin ismi olduğu gibi ondan sonra gelen diğer kelimelerin tümünü ifade etmek için de kullanılır. Gerçekte bir manası olmayan bu kelimelerin ilki “ebced” şeklinde okunduğundan dolayı bu isimle anılmıştır.<sup>4</sup> Tertîb-i ebcedî diye isimlenen harfler (ابجد هوز حطی کلمن سعفص قرشت) (تخذ ضغط) şeklinde sıralanır.<sup>5</sup> Kıraat imamları ve râvileri ile ilgili oluşturulan

- 1 Rumuz ve sembol kullanımının sözlü, yazılı, fiilî ve kısaltma remizleri şeklinde farklı türleri vardır. Soyut dini hakikatlerin somutlaştırılarak insan zihnine yaklaştırılması için Kur’an’da da sembolik anlatım söz konusudur. İslâm ilim geleneğinde edebiyat ve tasavvufta sembol kullanımı yaygındır. Kimi hadis eserlerinde de harflerden oluşturulan kısaltmalar şeklinde remizler kullanılmıştır. İslâmî ilimlerin farklı alanlarında kullanılan kısaltmalar için *Kitâbü’r-Rumûz* adında eserler yazılmıştır. Detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, Semih Ceyhan, “Remiz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/556-560.
- 2 Yaşar Akaslan, “Bir İlm-i Kıraat Klasığı: Tayyibetü’n-Neşr Fi’l-Kırâati’l-‘Aşr”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 298.
- 3 İsmail Durmuş, “Remiz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/557.
- 4 Arap yazısı hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda, alfabedeki harflerin önceleri “et-terfîbû’l-ebcedî” denilen sıralamada görüldüğü şekilde düzenlenmiş oldukları ifade edilmekte; dinî metinlerde ise bu tertibin başlangıcı Hz. Âdem’e kadar çıkarılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Mustafa İsmet Uzun, “Ebced”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/68-70; İsmail Yakıt, *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992), 23-24.
- 5 Arap harflerinin birleşmesine ait özellikleri topluca göstermek üzere konulan ebced tertibinin genellikle bu şekilde yazıldığı ve bunun istife de uygun düştüğü ifade edilmektedir. Bununla birlikte Mağrib müslümanları sa’fes, karaşet ve dazağ kelimelerini sa’faz (صعفض),

rumuzlarda ebced harflerinin sırasının seçilerek kullanılmasını, ebced harflerinin bu şekilde bilinmesinden, hatırlamayı kolaylaştırıcı ve akılda kalıcı oluşundan dolayı tercih edildiğini söylemek mümkündür. Konu bağlamında Necati Tetik'in "*Kıraât Tedrisinde Rumuzât*" başlıklı makalesi dışında kıraat ilminde rumuzlara dair müstakil bir çalışmaya rastlamadık.<sup>6</sup> Söz konusu çalışmada ise sadece imam ve râvilerle ilgili rumuzlara temas etmekle yetinilmiş, konuya dair genel malumat dışında detaylı bir analiz yapılmamıştır. Ayrıca giriş ve sonuç kısmının yer almaması nedeniyle çalışma tam bir makale formatını yansıtmamaktadır. İlgili eserler üzerine yapılan çalışmalarda ise konu bir bölüm başlığı altında incelenmiş, dolayısı ile kıraat tedrisatındaki eserlerin bütününe kapsayacak şekilde ele alınmamıştır. Bu araştırmada önce kıraat tedrisatı çerçevesinde kıraat ilminin genel bir tasviri yapılacak, akabinde de tedvin dönemi ile birlikte ortaya çıkan teliflerin kıraat tedrisatındaki yerine temas edilecektir. Bu eserlerin temel özelliklerine işaret edildikten sonra kıraat ilmine mahsus olarak ortaya çıkan kıraat tedrisatı çerçevesinde oluşan ekoller ile bunların kullandıkları eserler üzerinden kıraat ilmindeki rumuzların mahiyeti ve kıraat eğitimindeki yeri belirlenecektir. Kıraat imamı ile ilgili rumuz kullanımının başladığından beri nasıl bir seyir takip ettiği ve literatüre nasıl yansıdığı belirlenmeye çalışılacaktır. Kıraat tedrisatında rumuz kullanımının müstakil bir çalışmaya konu edilerek ortaya koyulması ile İslâm ilim geleneği içinde kıraat ilminin rumuz kullanımının özgünlüğü ve bu açıdan yaptığı katkı daha bir görünür hale gelecektir. Bu durum çalışmamızın da özgün yanını oluşturmaktadır.

### 1. Hz. Peygamber'den Günümüze Kıraat İlminin Tedris ve Telif Serüveni

Kıraat ilminin temeli, bu ilmin fem-i muhsinden alınmasına dayanır. Zira bu ilim Resûlullah (s.a.v.) ile bu şekilde başlamış ve geleneği böylece teşekkül etmiştir. Zaman içinde sistematik hale gelen nazari bilgiler ve bunlara dayalı oluşturulan telifler şifahî olarak gelen bu pratiği daha sağlam zemine taşımıştır. Kıraat ilminde temâyüz eden âlimler bir yandan bu ilmi öğretirken diğer yandan da kıraat konularını ve meselelerini yazılı olarak kayıt altına almışlar, bu birikimin sonraki nesle aktarılmasına aracılık etmişlerdir. Bidâyetinden beri İslâm eğitim-öğretim faaliyetleri kapsamında Kur'ân kıraatinin ve tilavetinin kuralları, nesiller boyunca semâ, müşâfehe ve arz yoluyla nak-

karaset (قرست) ve zağaş (ظغش) şeklinde söylemektedirler. Kıraat eserlerinde esas alınan ebced tertibi Mağrib tertibine daha uygun görünmektedir. Bunda bu harfleri esas alarak ilk kullanan Kâsım b. Fîruh eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) Endülüslü olmasının rolü büyüktür. Ebced harfleri ve tertibi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Uzun, "Ebced", 10/68.

6 Necati Tetik, "Kıraât Tedrisinde Rumuzât", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (İLTED) 11 (1993), 425-431.

ledilmiştir.<sup>7</sup> Bahsi geçen kaideler ile uygulamalar, Ebû Bekr İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-Seb'â* isimli eserinin mukaddimesinde naklettiği "kıraat sonrakilerin öncekilerden alıp uyguladığı bir sünnettir"<sup>8</sup> ifadesi ekseninde titizlikle yerine getirilmiş, Kur'an kıraatına dair vücûhat öğrenilip öğretilerek yedi harf ruhsatı çerçevesinde oluşan miras kesintisiz bir şekilde bütün otantikliği ile bugüne kadar ulaştırılmıştır.

Sahâbeden bir kısmı Kur'an'ı güzel tilâvet etme konusunda öne çıkarak kıraat ilminin sonraki kuşaklara aktarımında büyük vazife icra etmişlerdir. Bu nedenle Kur'an'ın nâzil olmasıyla birlikte Kur'an tarihinin önemli bir vechesini kıraat eğitimi ile ilgili çalışmalar oluşturmuştur. Zîra Hz. Peygamber henüz hayatta iken başlayan kıraat eğitimi onun âhirete irtihalinden sonra Müslümanların kıraatleri yaymaya yönelik eğitim-öğretim çalışmaları ile hız kesmeden devam etmiştir. Bu kapsamda tesis edilen müesseseler, kıraat ilminin tâlimi için yazılmış eserler ve geliştirilen yöntemler vasıtasıyla bu ilmin İslâm coğrafyasında yayılmasına katkı sağlamışlardır.<sup>9</sup>

Hz. Osman'ın emriyle teşekkül eden heyetin istinsah ettirdiği Mushaflarla birlikte dönemin merkezleri olan Mekke, Basra, Kûfe, Irak ve Şâm bölgelerine kıraatı ile öne çıkmış sahâbîlerin gönderilmesinde Kur'an'ın doğru öğrenilip okunmasına yönelik bir amaç söz konusudur. En genel anlamda "Kur'an kelimelerinin eda keyfiyyetini, bu husustaki ihtilâflarını nakledenlerine isnâd ederek bilmek"<sup>10</sup> şeklindeki tanımının da işaret ettiği üzere kıraat ilmi, sistemli bir eğitim faaliyeti neticesinde tahsil edilebilen bir muhtevaya sahiptir. Bu bakımdan metodolojik olarak önemli bir merhale kaydeden kıraat ilmine dair birikimi muhtevi kaynaklar bu eğitimin verilmesinde çok büyük bir önem taşımaktadır. Kur'an lafızlarını korumayı hedefleyen kıraat ilmi bağlamında ilahi vahyin manasını muhafaza etmek ve orijinal haliyle nakletmek maksadına yönelik zamanla önemli bir literatür meydana gelmiştir. Bu kapsamda eser veren müellifler, alana ait terminolojiyi kullanarak kendilerine has bir üslup ve sıra içinde mevzuları işlemişlerdir. Bu açıdan

- 7 Kıraat eğitim ve öğretiminde kıraati hocadan dinleyerek almaya semâ, bizzat hocanın huzurunda onun ağzından almaya ve gerekirse ona okuyarak tashih ettirmeye müşâfehe, bir hocanın huzurunda ezberden ya da mushaftan okuyarak kıraat dinletmeye arz denir. Bu metotların hepsi Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Sahâbe Hz. Peygamber'den bu metotlarla Kur'an öğrenmiş ve başkalarına öğretmiştir. Bk. Abdülhamit Birişik, "Kıraat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/425-432,
- 8 Ebû Bekr İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'â fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1972), 49-52. İbn Mücâhid'in farklı varyasyonlarla naklettiği bu ifadenin bir rivayeti şöyledir: "القرءة سنة يأخذها الآخر عن الأول"
- 9 Yaşar Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1084; Abdulhekim Ağırbaş, "Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kıraat Eğitim-Öğretimi", *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2021), 83-117.
- 10 Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürsidü'l-fâlibin* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 9.

kıraate dair muhtelif meselelerin ele alındığı eserler, kıraat ilmini tahsil eden tâliblere, ihtiyaç duydukları bilgiyi ayrıntılı olarak veya özet halinde mensur ve manzum bir şekilde bulma imkânı vermektedir.

Sahâbenin şifahî naklinden sonra tâbiun döneminde kıraat ilmine ait ilk eserler telif edilmeye başlamış ve hicri ikinci asırdan sonra kıraat ekolleri oluşmuştur. İlimde şifahî ve kitabî geleneği birleştiren kıraat ilmi, zamanla İslâmî ilimler arasında yoğun bir şekilde eğitim faaliyeti gerçekleştirilen bir ilim haline gelmiş ve İslâm dünyasının dört bir tarafına yayılmıştır. Hicrî IV. asrın ilk çeyreğine kadar, kıraat eğitim ve öğretiminde sayı ve kitapların tercihi bakımından, herhangi bir tarik söz konusu değildir. Çünkü yedi kıraat imamını bir araya getiren eserlerin telifi henüz gerçekleşmemiştir.<sup>11</sup> İbn Mücâhid'in Müslümanların üzerinde icma ettiği yedi kıraat imamının ihtiyarlarını *Kitâbü's-Seb'a* isimli eserde toplamasından sonra bu ilim iki önemli safha geçirmiştir. Bunlardan ilki, büyük ölçüde Endülüs'te şekillenmiş olan seb'a tarihinin uygulanmasıdır. Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) *et-Teyisîr fi'l-kırâ'âti's-seb'a* isimli mensur kitabı ve sonrasında Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî (ö. 590/1194) bu eserin manzum hali olan *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî (eş-Şâtîbiyye)* isimli eseriyle bu tarîki sistemleştirip eğitim-öğretime uygun hale getirmişlerdir. Endülüs'ten İslâm dünyasının tamamına yayılmış olan seb'a tarîki yaklaşık dört ya da beş asır boyunca eğitim müfredatı içinde takip edilen tek sistem olarak devam etmiştir. İkinci safha ise İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) aşere tarihini gündeme taşıması ile başlar. Ondan önce O, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşer* ve onun şerhi *Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşer*'in yanı sıra *ed-Dürre fi kırâ'âti's-selâseti'l-mütemmîme li'l-âşere* ve benzeri eserleriyle yedi kıraat imamı ile aynı şartları taşıyan üç imamı da ekleyerek daha sonra "aşere tariki" olarak sistemleşecek olan onlu tasnifi oluşturmuş ve bu tasnif kıraat eğitiminde zamanla seb'a tarihinin yerini almıştır. Şüphesiz bu durumun oluşmasında dönemin sosyal ve siyasi şartları gereği İbnü'l-Cezerî'nin İslâm coğrafyasının kâhir ekseriyetini dolaşmasının rolü büyüktür.<sup>12</sup> Kıraat ilmi tedrisatının Osmanlı'da kurumsal bir yapı kazanması ise Sultan I. Bayezid'in, kıraat-ı aşereyi sistematik hale getiren İbnü'l-Cezerî'yi Bursa'ya davetiyle başlar. Bu dönemde bir ihtisas ilmi olarak görülen kıraat ilminin talimi için dâru'l-huffâz ve dâru'l kurrâlar açılmıştır. Bunun bir neticesi olarak XI-XIII. asırlarda kıraat ilmi ve tedrisatı yoğun bir şekilde icra edilmiş, yedili ve onlu tasnife göre kıraat eğitim-öğretim faaliyetleri yürütülmüştür.<sup>13</sup>

11 Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 127.

12 Abdülhamit Bırsık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 13-14.

13 Ali Osman Yüksel, *İbn Cezeri Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 161-169.

## 2. Kıraat Tedrisatında Eğitim Usulleri ve Okutulan Eserler

Kıraat ilminin eğitim ve öğretim faaliyeti diğer İslâmî ilimlerden farklılık arzeder. Zira bu ilimde eğitim yöntemini ifade eden tarikler; ders işleme tarzı, okutulan kıraatın sayısı, tercih edilen kitaplar ve müellifleri, okutulduğu yerler bakımından çeşitli tasnifler yapılmaktadır.<sup>14</sup> Hz. Peygamber'den itibaren ilk eserlerin tedvinine kadar geçen süreçte kıraat ilminin tedrisi müşâfe yoluyla arz ve sema şeklinde gerçekleşmiştir. Hicri II. asırda kıraat ilminde üstad olan imamlar meşhur kıraatlerden yaptıkları ihtiyar ve tercihlerle kendi kıraatlerini oluşturmuşlar ve bu oluşan kıraatler çerçevesinde de eserler verilmiştir. Bu dönemde telif edildiği kaynaklarda zikredilen ancak günümüze ulaşmamış olan eserler vasıtasıyla kıraat eğitim ve öğretimi devam etmiştir. Ancak bu durum İbn Mücâhid'in yedi kıraat imamının vücuhâtını toplayarak oluşturduğu *Kitâbü's-seb'a* adlı eseri ile sistemli bir hale gelmeye başlamıştır. Yedi kıraat üzerinden devam etmiş olan eğitim süreci sonraki dönemleri de etkilemiştir. Bu eser ve onun yedili tasnifi dikkate alınarak telif edilen eserler vasıtasıyla kıraat ilminin tedrisatı İslâm dünyasında yaygınlaşmıştır. İbn Mücâhid'in yedili tasnifine dayalı olarak oluşan seb'a tariki, Dâni ve Şâtübî'nin telif ettiği eserlerle sistematize edilmiştir. Bu tarik zamanla, Endülüs'ten İslâm dünyasına yayılmış ve kırâat-i aşereye dair ilk eseri telif eden İbn Mihrân en-Nisâbüri<sup>15</sup> (ö. 381/992)'den yaklaşık dört asır sonra İbnü'l-Cezerî'nin aşere tarikini gündeme getirmesine kadar alternatifsiz bir müfredat olarak uygulanmıştır. Bu tarike göre eğitim faaliyeti, İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a*'da bir araya getirdiği yedi imamın kıraatlerini esas alan Dâni'nin *et-Teyşîr fi'l-kırâati's-seb'* ve Şâtübî'nin *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî* adlı iki eserin muhtevasına göre yapılır. Günümüzde Suriye ve Mısır gibi bölgelerde uygulamalarını görmek mümkündür.<sup>16</sup>

Tarihi süreç içinde özellikle Osmanlı coğrafyasında zamanla kıraat ilmi tedrisatında tarikler ve meslekler oluşmuştur. Buna göre icrâsında uygulanan metod bakımından tarîkler infirâd ve indirac olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Öğretim metodunun yaygınlık kazandığı bölgelere nispeti yönünden ise İstanbul ve Mısır tariki şeklinde iki usul ortaya çıkmıştır. Böylece Osmanlıda kıraat ilminin tedris faaliyetleri tarikler ve meslekler yolu ile çeşitlilik kazanmıştır. İstanbul tarîki uygulama bakımından itilâf mesleği ve sûfî mesleği olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. İstanbul tarîkinde, Dâni'nin *et-Teyşîr fi'l-*

14 Kıraat ilminin eğitim ve öğretimine dair detaylı bilgi için bk. Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*, 99-127; Abdulhekim Ağırbaş, *Kıraat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamaları (Türkiye-Suudi Arabistan-Mısır Örneği)* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 90-123.

15 Ali Eroğlu, "İbn Mihrân en-Nisâbüri", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/199-200.

16 Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi", 1089.



*kırââtî's-seb'* ve İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîrî't-Teysîr fi kırâ'âtî'l-e'immeti'l-aşere* isimli eserleri temel kaynak olarak alınmaktadır. Şâtıbî'nin *Hırzî'l-emânî ve vecühî't-tehânî* ve İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürre fi kırâ'âtî's-şelâseti'l-mütemmîme* adlı eserleri ise yardımcı kaynak olarak kullanılmaktadır. Mısır tarîki ise uygulamada mutkin mesleği ve Şeyh Atâullah mesleği olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mısır tarîkinde, İstanbul tarîki'nin tam tersi olarak Şâtıbî'nin *Hırzî'l-emânî ve vecühî't-tehânî/Şâtıbiyye* ve İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürre* adlı eserleri ana kaynak olarak kabul edilmekte; Dâni'nin *et-Teysîr fi'l-kırââtî's-seb'* ve İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîrî't-Teysîr* isimli eserleri yardımcı kaynak olarak kullanılmaktadır.<sup>17</sup>

Yukarıda ifade edilen kıraat tedris tasniflerine genel olarak bakıldığında kıraat vecihlerinin detaylarda ve öğretim metodunda farklılaştıkları göze çarpmaktadır. Özellikle Osmanlılarda kıraat eğitimine verilen değerin bir sonucu olarak müderris kurrâlar tarafından XVIII. Yüzyıldan sonra da eğitim ve öğretim meslekleri geliştirilmiştir. Genel olarak vücûhâtın ayrıntılarında ihtilâf edilen meslekler, kaynak eserlerin içeriğini uygulamaya koyarken bazıları nakledilen her vechi uygulama yönüne giderek azimeti seçmiştir. Bazıları da bütün vecihleri tatbik etmek şartı bulunmadığından dolayı ihtiyatlı olanı ve kifayet miktarını tercih ederek ruhsat cihetini öne almıştır.<sup>18</sup>

İslâmî ilimlerin nakle dayalı özellik taşıması, çoğunlukla medreselerde ve dâru'l-kurrâlarda bazı derslerin manzum metinler üzerinden yapılmasına neden olmuş ve bu yolla bilginin muhafaza edilerek nakledilmesi amaçlanmıştır. Bilgilerin zihinde tutulması amaçlı söz konusu manzumelerin ezberlenmesi geleneği takip edilmiştir. Bu açıdan kıraat literatürü içinde mensur eserler gibi manzum tarzda oluşturulan metinler de önemli işlev gerçekleştirmiştir. Etki alanı bakımından bilgiyi korumada ve aktarmada düz yazının yüzde onluk bir orana sahip olduğu, bunun aksine şiirin bu alandaki payının yüzde doksana vardığı ifade edilir. Şiirsel ifadelere dökülen bilgilerin hafızada tutulmasının bu derece yüksek olması şiirin yapısında bulunan kâfiye, vezin ve ritim gibi etkenlere bağlanır. Dolayısıyla şiirin bu özellikleri, ilgili metinlerin kolay ezberlenmesini ve muhafaza edilmesini sağlamıştır. Bu kapsamda “dâru'l-Kur'ân” veya “dâru'l-kurrâ”larda ve medreselerde okutulup ezberlenen bazı manzum kıraat ve tecvid metinleri ders kitabı hüviyeti

17 Kıraat eğitiminin tarihsel süreci, meslekler ve okutulan eserlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990); Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015); Abdülhekim Ağırbaş, *Kıraat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamaları (Türkiye-Suudi Arabistan-Mısır Örneği)* (Ankara: TDV Yayınları, 2022).

18 Mustafa Atilla Akdemir, *Hâmid b. Abdülfettâh el-Palvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve "Zübdetü'l-İrfân" Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*, Doktora Tezi (İstanbul: MÜSBE, 1999), 29.

kazanmıştır.<sup>19</sup> Bu durumun bir sonucu olarak kıraat ve tecvîd tedrisatında metinleri ezberleme geleneği büyük bir öneme sahip olmuştur. Bu tür eserler bugün de önemini korumakta, kırât ve tecvid ilminin kavramsal yapısının hıfzeta yoluyla daha kolay tahsil ve zapt edilmesini sağlamaktadır.<sup>20</sup>

Osmanlı'da ve Türkiye'de kıraat ilmi tedrisatında kullanılan temel eserleri mensur ve manzum olarak ikiye ayırmak gerekmektedir. Bütün tarîk ve mesleklerde okutulan bu eserlerden mensur olanları şunlardır:

1. Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*
2. İbnü'l-Cezerî, *Tahbîrü't-Teysîr fi kırâ'âti'l-e'immeti'l-aşere*
3. Abdulfettâh el-Pâlûvî, *Zübdetu'l-İrfân fi Vucûhi'l-Kur'ân*

Bu üç kitabın dışında ayrıca Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani ed-Dimyâtî el-Bennâ'nın (ö. 1117/1705) *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer fi (bi)'l-kırâ'âti'l-erba'ate aşer*, Muhammed Emin Efendi'nin (ö. 1275/1859), *Umdetü'l-hullân fi izâhi Zübdetu'l-İrfân* adlı eserleri de Osmanlı'da ve Türkiye'de kırâat eğitiminde okutulan mensur kitapların önde gelenlerindedir.<sup>21</sup>

Manzum olanlar ise şunlardır:

1. Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtîbî, *Hırzî'l-emânî ve vechü't-tehânî (eş-Şâtîbiyye)*
2. İbnü'l-Cezerî, *ed-Dürre fi kırâ'âti's-selâseti'l-mütemmeme li'l-aşere*
3. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi kırâ'âti'l-aşer*

Burada kıraat ilmi tedrisatında rumuz kullanımının incelenmesi, bu eğitimin her türlü yöntem, tarîk ve mesleğinde temel ve yardımcı kaynak oluşu değişmekle birlikte, hepsinde takip edilen temel kaynaklar olduğu için yukarıdaki eserlerden rumuzlara yer verenler üzerinden yapılacaktır. Ancak kıraat tedrisatında kullanılan yukarıdaki eserlerin dışında bazı eserlerde de farklı rumuz kullanımı söz konusudur. Burada kısaca bu eserler ve onlardaki rumuz kullanımı gösterildikten sonra yukarıdaki eserler üzerinden konu detaylandırılacaktır.

19 Yaşar Akaslan, *Kırâat İliminde Didaktik Şiirler* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019), 27; Daru'l-Kurrâların kıraat ilmi bağlamında İslâm müesseseleri ve İslâm eğitim tarih içinde icra ettiği işlevlere dair geniş bir tahlil için bk. Yusuf Alemdar, "Başlangıç Düzeyinden Uzmanlık Seviyesine Kadar Bütüncül Bir Kur'an Eğitim(i) Kurumu: Daru'l-Kurra Müessesesi", *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Aynur Şahin (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 307-363.

20 Yaşar Akaslan, "Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvîd Öğretimi", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 34 (2020), 259-260.

21 Bk. Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamaları (Türkiye-Suudî Arabistan-Mısır Örneği)* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 112-116.

Şâtıbiyye/Mısır tariki uygulamasına göre kaleme alınmış olan Ahmed er-Rüşdî'ye (ö. 1217/1802) ait *Mürşidü't-talebe* adlı eserde de yukarıdakilerden farklı olarak kıraat eğitiminde kullanılan kavramlarla ilgili remiz kullanımını söz konusudur. Nesir tarzında kaleme alınan eserde Ahmed er-Rüşdî izah ettiği vecihleri okuyucuya kolaylık sağlamak için bazen sûretlere dökecek açıklamış, kıraat tedrisinde kullanılan terimler için bir takım kısaltma ve rumuzlar kullanmıştır. Toplam ondokuz adet kavramın ilişkilendirildiği rumuzlar eserde; tahkîk kavramı için bazen (همز), bazen de (ت) remzi, tevessut için Verş'in Ezrak tarikine ait vecihler (ت) remzi ile; Hamza'nın (شيء) kelimesindeki tevessut vechi (توسط) kelimesi ile gösterilmiştir. Feth kavramı için (ف), imâle için bazen açıkça (إمالة) çoğunlukla da (ل) remzi kullanılmıştır. Taklîl kavramına bazen (بين) bazen de (ب) remzi ile işaret edilmiştir. İskân terimi bazen (إسكان) kelimesiyle, bazen de (إس) remziyle gösterilmiştir. İhtilâs için bazen (إخ) remzi, bazen açıkça (اختلاس) kelimesi kullanılmıştır. İtmâm, (إتمام) kelimesiyle gösterilmiştir. Tûl kavramı için (ط), kasr için (ق) remzi kullanılmıştır. Tefhîm bazen (نف) remziyle, bazen de (خ) remziyle gösterilmiştir. Terkîk için bazen (تر), bazen de (ر) remzi kullanılmıştır. Tağlîz bazen (تع), bazen de (غ) remziyle gösterilmiştir. İzhâr için (إظ) remzi kullanılmıştır. İdğâm (إد) remziyle, ibdâl (ابدال) kelimesiyle, teshîl (ه) remziyle, nakl (ن) remziyle, sekte kavramı (سكت) kelimesiyle, bazen de (س) remziyle gösterilmiştir.<sup>22</sup>

Rumuz kullanımını şaz kıraatleri ihtiva eden bazı manzum eserlerde de görmekteyiz. Nitekim İbnü'l-Cezerî ile çağdaş olan İbnü'l-Kabâkibî (ö. 849/1445) bunlardan biridir. Manzum olarak yazdığı *Mecma'u's-sürûr* adlı eserinde Şâtıbî'yi örnek alarak kıraat ihtilâflarının isnat edildiği imamlar ve râvileri için rumuzlar kullanmıştır. Bazen harf bazen de kelime şeklinde bu remizlere yer vermiştir. Yedi imam ve râvilerinden arta kalan ebced harflerini ise imamların birleştiği kıraat vecihlerinde onları toplu göstermek için kullanmıştır. Ancak onun buradaki tasnifi de kendine özgüdür. Kelime remizlerinde ise İbnü'l-Cezerî'nin sembolleştirmesini aynen almıştır.<sup>23</sup> Diğer bir örnek ise XI/XVII. asırda İstanbul'da yaşamış Osmanlı kıraat âlimi olan Muhammed b. Mahmud b. Hasan b. Süleyman'a (ö. ?) ait "*Nihâyetü Kirâati Tezkiyeti Hâfizi'l-Kur'ân*" adlı eserdir. Eser dört şaz kıraati ihtiva etmekte ve şaz kıraati nakleden imamlar için remizler kullanmaktadır. Müellif bu rumuzları 'Avfî'nin *Lemehâtü'l-Envâr* adlı eserinden iktibas etmiştir. Buna göre

22 Eserde rumuz kullanımı hakkında detaylı bilgi için bk. Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili*, Doktora Tezi (Samsun: OMÜSBE, 2021), 123-127.

23 İbnü'l-Cezerî ile aynı dönemde yaşamış ve bazı ulema tarafından ondan daha fasih olarak görülen Kabâkibî'nin şaz kıraatlere dair manzum olarak kaleme aldığı eser ve bu eserde rumuz kullanımı hakkında detaylı bilgi için bk. İhsan Sütşurup, "İbnü'l-Kabâkibî'nin *Mecma'u's-Sürûr* ve *Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdü'r* Adlı Eseri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2019), 54-56.

İbn Muhaysın'ın kırâati hakkında rivayetler ittifak ederse (ح) harfi remiz olarak kullanılmaktadır. İbn Muhaysın'ın *Mübhic'* de yer alan kırâati (م) ile remzedilmekte iken, *Müfred'* deki okuyuşunda (د) remzi kullanılmaktadır. Hasan-ı Basrî'nin remzi (ح) harfidir. (ي) harfi de Yahya el-Yezîdî'nin remzidir. A'meş'in remzi (İ) olarak belirlenmiş iken râvilerinden Muttavvî'î'nin remzi (ط), Şenebûzî'ninki ise (ش) harfidir.<sup>24</sup> Burada remz kullanımında çoğunlukla kıraat âlimlerinin isimlerinde geçen harflerden birinin dikkate alındığı göze çarpmaktadır.

### 2.1. Ebû Amr ed-Dânî, et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'

Kırâat tedrisatında okunan mensur temel kaynakların başında Ebû Amr ed-Dânî'ye ait *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'* isimli eser gelir. İbn Mücahid'e kadar yedi imamın kıraatlerini birlikte ele alan ve sıralı bir şekilde kıraat tedrisatına konu eden bir çalışmanın bulunmadığı ifade edilmektedir. Dânî'nin bu çalışması ise İbn Mücâhid'in başlattığı yedili tasnif üzerine yapılmış olması bakımından önemlidir. Zira onun *et-Teysîr'*i ile imamların yedili tasnifi kıraat tedrisâtında yerini almıştır. Dânî, eserinde yedi imamın ve râvilerinin isimlerini zikretmiş, ihtilaf konusu olan rivâyetleri ayrı ayrı belirtmiştir.<sup>25</sup> Gerek *et-Teysîr'* de gerekse sonraki eserlerde, aynı imamdan farklı zamanlarda kıraat almış iki râviden birinin rivâyeti, aynı hususta diğer râviden farklılık arzederse her iki râvinin isimleri de müstakil olarak zikredilmiştir. Şâyet söz konusu vecihte ittifak halindeyseler imamın ismi ile iktifa edilmiştir. Bunun kıraat ilmine yeni başlayanlara kolaylık olması için böyle yapıldığı açıktır.<sup>26</sup>

Dânî eserinin mukaddimesinde, imam ve râvilerinin isimlerini zikrettiğini, imamlar râvi ihtilâf ettiğinde râvinin adını verdiğini, ihtilaf söz konusu olmadığında sadece imamı zikrettiğini söyler. Burada imamlar ittifak ettiğinde ise durum hangi imamın kiminle ittifak ettiğine göre farklılaşmaktadır. Dânî'nin bir nevi sembolleştirme diyeceğimiz bir yönteme başvurarak her ikisi de Medineli olduğu için Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785) ile İbn Kesîr (ö. 120/738) ittifak ettiğinde onları "el-Haremiyyân" şeklinde, Âsım b. Behdele (ö. 127/745) ile Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) ittifak ettiğinde ise onları da "Kûfiyyûn" şeklinde isimlendirdiğini söylemesi

24 Müellif ve eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Akyüz, *Şâz Kırâatler Bağlamında Muhammed b. Mahmud'un (XI/XVII. Asır) Nihâyetü Kırâati Tezkiyeti Hâfizi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki*, Doktora Tezi (İstanbul: MÜSBE, 2022), 116.

25 Ebû Amr ed-Dânî, *Kitâbü't-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1984), 3; Yaşar Akaslan, "Bir İlm-i Kırâat Klasığı: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-kırââti'l-'Aşr", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 297. Eser üzerine yapılmış bir çalışma için bk. Mehmet Salih, *Ebû 'Amr Osman b. Sa'id ed-Dânî'nin et-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'a Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi (Ağrı: AİÇÜSBE, 2021).

26 Necati Tetik, "Kırâat Tedrisinde Rumuzât", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED) 11 (1993), 425-431.

dikkat çekicidir.<sup>27</sup> Onun kıraat ile ilgili meselelerin kolay ezberlenip içeselleştirilebilmesi için uzun ve tekrar eden rivayetlerden uzak durduğunu, lafızları anlaşılır bir şekilde yazdığını, kıraatta uzman şahsiyetlerin ve geçmiş ulemânın sahih kabul ettiği, okuyucular arasında da şöhret bulmuş açık ve muhtasar rivayetlere yer verdiğini belirtmesi bu dönemde kıraat ilminin tedrisinde kolaylık ilkesinin esas alındığını göstermektedir.<sup>28</sup> Burada Dâni'nin bazı durumlarda ortak yönlerinden dolayı kıraat âlimlerini "el-Haremiyyân" ve "Kûfiyyûn" şeklinde tek bir kelime ile göstermesi kıraat tedrisatında rumuz kullanımının bir uygulaması olarak değerlendirilebilir.

## 2.2. Rumuzları Kullanan İlk Kıraat İlmi Klasiği Olarak *Hırzû'l-emânî ve vehü't-tehânî*

Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî ve vehü't-tehânî* adlı eseri manzum olarak yazılan ilk kıraat eseri olması ve imamlara dair remizler kullanması ile kıraat literatüründe her dönem referans kaynağı olmuş bir kıraat klasiğidir.<sup>29</sup> Eser, müellifine nisbetle *eş-Şâtıbiyye* diye şöhret bulmuş ve *Kaşîde-i lâmiyye* diye de anılmıştır. Kırâat-i seb'aya dair bin yüz otuz yedi beyit ihtiva eden kaside Ebû Amr ed-Dâni'nin *et-Teyisîr fi'l-kırâ'ati's-seb'* isimli eserinin nazma dönüşmüş şeklidir. Şâtıbî altmış sekiz ve yetmişinci beyitlerde manzumenin adına ve onun Ebû 'Amr ed-Dâni'nin *et-Teyisîr* adlı kitabının özeti olduğuna işaret eder.<sup>30</sup> Eserin en belirgin özelliği, yedi kıraat imamı ve râvilerinin isimleri yerine ilk defa ebced harflerinin rumuz olarak kullanılmasıdır.<sup>31</sup> Buna göre Şâtıbî, ebcedin ilk harfinden başlamak sûretiyle her bir harf bir imama karşılık gelecek şekilde harfleri imamlar ve râvileri ile ilişkilendirerek remze dönüştürmüştür. Burada imamları sıralarken İbn Mücâhid'in tasnifini esas almıştır.<sup>32</sup> Böylece Şâtıbî, bu işaretlere ve bazı özel harf gruplarına yer vermek sûretiyle kıraat ilminin öğretiminde yeni bir metod geliştirmiştir. Yirmi yedi harf ve sekiz grup kelimededen oluşan bu yeni metodla birlikte, bu tür eserlerde ve kıraat tedrisinde, Şâtıbî'nin uygulaması esas alınmış, yedi imam ile râvilerinin isimleri yerine remzleri, beyitteki uygun kelimenin ilk harfi

27 Dâni, *Kitâbü't-Teyisîr fi'l-kırâ'ati's-seb'*, 2-3; Abdurrahman Çetin, "et-Teyisîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/57.

28 Dâni, *Kitâbü't-Teyisîr fi'l-kırâ'ati's-seb'*, 3.

29 Abdurrahman Çetin, "Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/376-377.

30 Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vehü't-tehânî (eş-Şâtıbiyye)*, thk. Ali b. Said el-Ğâmid el-Mekkî (Beyrût: Şeriketü Dâri'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1983), 6; İbnü'l-Kâsım, *Sirâci'l-kâri'i'l-mübtedâi ve tezkâri'l-mukri'i'l-müntehâi*, zabt-tsh. Muhammed Abdülkadir Şâhin, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 26-28, Çetin, "Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh", 376-377.

31 Fatih Çollak, "eş-Şâtıbiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/377.

32 Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî min Hırzû'l-emânî fi'l-kırâ'ati's-seb'*, thk. İbrâhim Atve İvaz (Kahire: Dâru'l-Kütübîl-İlmiyye, 1981), 34-35.

olacak şekilde yer almaya başlamıştır.<sup>33</sup> Onun oluşturduğu bu sistem sebebiyle eser kıraat tedrisinde yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Eserin bu yönü ile bir klasik haline gelmesi eserde kıraat ilmine dair meselelerin kolay bir üslupla ifade edilmesi, eserin edebî yönünün kuvvetli olması, Şâtıbî'nin kendisinin de eserini Mısır'da okutması ve talebisi Seḥāwî'nin eser üzerine yazdığı *Fethu'l-Vaṣīd* adlı şerh ile manzumenin Dimaşq'a kadar yayılmasına katkıda bulunması gibi hususlar<sup>34</sup> ile açıklanmıştır.

Rumuzları ferdî harfler ve kelime grubu şeklinde ikiye ayıran Şâtıbî, imam ve râvilerle işaret etmek üzere her biri için ferdî rumuzlar, birden fazla imam ve râviye işaret edecek şekilde de tek harf ve kelime gruplarından meydana gelen rumuzlar oluşturmuştur. *Ḥirzu'l-Emānî*'nin yirmibeş ve kırk bir arasındaki beyitlerinde yedi kıraat imamını ikişer râvisi ile birlikte zikrettikten sonra harf ve kelime remizlerinin kullanılış biçimi ve ihtilâflı âyetlerin incelenmesinde takip ettiği usul hakkında bilgiler vermiştir.<sup>35</sup> Buna göre o, rumuzları oluştururken şu esasları dikkate almıştır.<sup>36</sup>

1- Ebced harflerini imamlar ile ilişkilendirirken bu harflerin sıralamasını aynen kullanmış, üçerli harflerden oluşan her bir grubu bir imam ve iki râvisine tahsis etmiştir. Burada imamların ve râvilerin sıralamasında da İbn Mücâhid tarafından belirlenen sıralamayı takip etmiştir. Buna göre ebced harflerinin birinci grubunun ilk harfini Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785), ikinci harfini onun birinci râvisi Kâlûn (ö. 220/835), üçüncüsünü ise ikinci râvisi Verş (ö. 197/812) için kullanmıştır. Aynı sırayı takip ederek diğer imam ve râvileri için de uygulamıştır.<sup>37</sup>

2- Beyitlerde önce ihtilâfın bulunduğu kelimeyi zikretmiş, sonrasında da kıraat imamının ya da râvinin remzini, akabinde de fâsıla olarak bir "vâv" getirmiştir.

٤٦ - وَمِنْ بَعْدِ ذِكْرِي الْحَرْفُ أُسْمِي رَجَالَهُ مَتَى تَنْقِضِي آتِيكَ بِالْوَاوِ فَيَصَلَا

3- İhtilâflı okunan kelimelerin sıralanışında şüpheye düşürecek bir karışıklık yok ise bu beyitlerde vâv-ı fâsılaya gerek görmemiş, ihtilâflı kelimeyi kayıtsız olarak vermiştir.

٧٤ - سَوَى أَحْرَفٍ لَأَرْبِيئَةً فِي اتِّصَالِهَا وَبِاللَّفْظِ اسْتَعْنِي عَنِ الْقَيْدِ إِنْ جَلَا

33 Şâtıbî, *Ḥirzû'l-emânî*, 68-70 (49-55.beyitler); Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-meânî*, 40; Akaslan, "Bir İlm-i Kırâat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-kırââtü'l-'Aşr", 299.

34 Değerlendirme için bk. Eren Pilgür, "Ḥirzu'l-Emānî'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 267.

35 Şâtıbî, *Ḥirzû'l-emânî*, 68-70 (25-41. beyitler); Fatih Çollak, *Kırâat ilminde İmâm Şâtıbî ve eş-Şâtibiyye*, Doktora Tezi (İstanbul: MÜSBE, 1991), 103-141.

36 Şâtıbî, *Ḥirzû'l-emânî*, 68-70 (49-55.beyitler).

37 Şâtıbî, *Ḥirzû'l-emânî*, 68-70 (49-55.beyitler); Fatih Çollak, *Kırâat ilminde İmâm Şâtıbî ve eş-Şâtibiyye*, 104.

4- Bazı beyitlerde kafiyeyi tamamlamak veya lafzı güzelleştirmek gibi gerekçelerle vâv-ı fâsıladan önceki harf ya da kelime remzini tekrar etmiştir.

٤٨ - وَرُبَّ مَكَانٍ كَرَّرَ الْحَرْفَ قَبْلَهَا لِمَا عَارِضٍ وَالْأَمْرُ لَيْسَ مُهْوَلًا

5- Harf remizlerinden önce veya sonra kullanılan kelime remizlerini öngörülen şarta uygun biçimde kullandıktan daha sonra vâv-ı fâsıla getirmiştir.

٥٦ - وَمَهْمَا أَتَتْ مِنْ قَبْلِ أَوْ بَعْدُ كَلِمَةً فَكُنْ عِنْدَ شَرْطِي وَاقْضِ بِالْوَاوِ فَيَصَلَا

6- Beyitlerde her bir kıraat vechini onunla ilgili bir kayıtla zikretmiş, akabinde de onun zıddı olan veche yer vermiştir.

٥٧ - وَمَا كَانَ ذَا ضِدِّ فَإِنِّي بَصِدِّهِ عَنِّي فَزَاحِمٌ بِالذَّكَاءِ لِنَقْضِهَا

7- Kelime remizlerini bazı yerlerde ihtilâflı âyetten önce, bazılarında ise sonra kullanmıştır.

٦٤ - وَقَبْلَ وَبَعْدَ الْحَرْفِ آتِي بِكُلِّ مَا رَمَزْتُ بِهِ فِي الْجَمْعِ إِذْ لَيْسَ مُشْكِلًا

8- Kasidenin bazı beyitlerinde kıraat imamlarının isimlerini bilhassa ihtilâfı yoğun olan imam ya da râvinin adını açık biçimde zikretmiştir.

٦٥ - وَسَوْفَ أُسَمِّي حَيْثُ يَسْمَعُ نَظْمَهُ بِهِ مُوضِحًا جَيِّدًا مَعْمًا وَمُحْوَلًا

٦٦ - وَمَنْ كَانَ ذَا بَابٍ لَهُ فِيهِ مَذْهَبٌ فَلَا بُدَّ أَنْ يُسَمَّى فَيُدْرَى وَيُعَقَّلَا

Telif edildiği günden beri bugüne kadar İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde okutulan *Hirzu'l-Emānī* günümüzde de Türkiye dışındaki İslâm ülkelerinde takip edilmektedir. Osmanlı'nın son dönemine kadar kıraat tedrisatında ders kitabı olarak ezberlenip okunan esere bu dönemden itibaren ilgi azalmıştır. Bunun yerine el-Pālūvī'nin *Zubdetu'l-İrfān* adlı eseriyle Mehmed Emīn Efendī'nin bu eser üzerine yazdığı *Umdetu'l-Hullān* şerhi kıraat tedrisatında başucu kitabı olmuştur. Bunun nedeni kıraat ilmini tahsil eden öğrencilerin manzum eserleri ezberlemeye karşı isteksiz davranmaları gösterilmektedir.<sup>38</sup> Netice olarak Şâtıbî manzumesinde kullandığı harf ve kelime remizleriyle ihtilâflı âyetler arasında bazı kaideler koymuş, beyitlerin daha kolay ve doğru anlaşılabilmesi için bunlara riayet edilmesini istemiştir. Onun her bir imam için kullandığı ferdi rumuzlar tablo halinde şöyle gösterilebilir:

| Şâtıbî'nin Ebced'e Göre Oluşturduğu Ferdî Rumuzlar |               |   |                  |   |                  |   |                               |
|--|---------------|---|------------------|---|------------------|---|-------------------------------|
| Sıra   | İmam ve remzi |   | 1. râvi ve remzi |   | 2. râvi ve remzi |   | Remizlerin<br>Ebced Karşılığı |
| 1. İmam  | Nâfi'         | ا | Kālûn            | ب | Verş             | ج | أَبْج                         |
| 2. İmam  | İbn Kesîr     | د | Bezzî            | ه | Kunbül           | ز | دَهْز                         |
| 3. İmam  | Ebû Amr       | ح | Dûrî             | ط | Sûsî             | ي | حَطَّى                        |
| 4. İmam  | İbn Âmir      | ك | Hişâm            | ل | İbn Zekvân       | م | كَلَم                         |
| 5. İmam  | Âsım          | ن | Ebû Bekir Şu'be  | ص | Hafs             | ع | نَصْع                         |
| 6. İmam  | Hamza         | ف | Halef            | ض | Hallâd           | ق | فَضِق                         |
| 7. İmam  | Kisâî         | ر | Ebü'l-Hâris      | س | Dûrî             | ت | رَسْت                         |

Şâtıbî, yirmi yedi harften üçerli onbir grup oluşturan ebced harflerinden yirmi bir tanesini kullanmıştır. Geriye kalan ( ظغش و ثخذ ) gruplarından oluşan altı harfi ise imamların temsil ettiği beldelere veya toplu isimlere tahsis etmiştir. Bu taksimata göre (ث) harfinin üç noktasının her birini, bir imama işaret olmak üzere Kûfeli olan Âsım, Hamza ve Kisâî'ye, (خ) harfini Nâfi' dışında kalan altı imama, (ذ) harfini mezkûr Kûfeli üç imam ve İbn Âmir'e, (ظ) harfini, yine Kûfeli üç imam ve İbn Kesîr'e, (غ) harfini Kûfeli üç imam ve Ebû Amr'a, (ش) harfini ise Hamza ve Kisâî'ye rumuz olarak vermiştir.<sup>39</sup> Şâtıbî'nin birden fazla imamın müşterek okuyuşlarını göstermek için oluşturduğu bu grup remizleri şöyle tablolaştırabiliriz:

39 Ebû Şâme, *İbrâzû'l-Meânî*, 39; Tetik, *Kırâat İlminin Ta'lîmi*, 133; Yaşar Akaslan, *Tayyibe-tü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*, Doktora Tezi (Samsun: OMÜS-BE, 2017), 11.



| Şâtıbî'nin Kullandığı Grup Rumuzları ve Geçtiği Beyitler |   |                                  |       |
|--|---|----------------------------------|-------|
|  | Rumuzun Geçtiği Beyit   | İmamlar                          | Rumuz |
| 1.   | ٤٩ - وَمِنْهُمْ لِلْكَوْفِيِّ ثَاءٌ مُنْتَلَتْ  | Âsım, Hamza ve Kîsâî             | ث     |
| 2.   | ٥٠ - عَنَيْتُ الْأُولَى أَتْبَيْتُهُمْ بَعْدَ نَافِعٍ وَسَتُّهُمْ بِالْحَاءِ لَيْسَ بِأَعْقَلَا | İmam Nâfi' dışında kalan imamlar | خ     |
| 3.   | وَكُوفٍ وَشَامٍ ذَالُهُمْ لَيْسَ مُعْقَلَا  | Âsım, Hamza, Kîsâî ve İbn Âmir   | ذ     |
| 4.   | ٥١ - وَكُوفٍ مَعَ الْمَكِّيِّ بِالطَّاءِ مُعْجَبًا  | Âsım, Hamza, Kîsâî ve İbn kesîr  | ظ     |
| 5.   | وَكُوفٍ وَبَضْرٍ عَيْنُهُمْ لَيْسَ مُهْمَلَا  | Âsım, Hamza, Kîsâî ve Ebû Amr    | غ     |
| 6.   | ٥٢ - وَذُو النَّقْطِ شَيْنٌ لِلْكَسَائِيِّ وَحَمْرَةٌ   | Hamza ve Kîsâî                   | ش     |

Şâtıbî eğitim ve öğretim amaçlı olarak telif ettiği anlaşılan manzum eserinde şiir zarûretinden dolayı ve kurrânın isimlerini tekrar etmekten kaçınmak maksadıyla grup remizleri de kullanmıştır. Burada o, yukarıdaki harflerle remzedilmesi mümkün olmayan vücûhât ihtilaflarının kimlere ait olduğunu göstermek maksadıyla kelimeden oluşan grup remzlerine başvurmuştur.<sup>40</sup> Buna göre aynı vechi nakledenleri birlikte göstermek için sekiz grupta seçip kullandığı remizler ve geçtiği beyitler şu şekildedir:

40 Şâtıbî, *Hîrzu'l-Emânî*, 5 (49-55. beyitler arası). Ebû Şâme, *İbrâzi'ü'l-Meânî*, 40; Ali b. Muhammed Ebi'l-Hasan es-Sehâvî, *Fethü'l-vasîd fi şerhi'l-kasîd*, thk. Muhammed İdrîs Tâhirî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 166; İbnü'l-Kâsîh Bağdâdî, *Sirâcü'l-kâri 'i'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukri 'i'l-müntehî*, thk. Muhammed Abdülkadir Şâhin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 21; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*, 133; Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*, 112.

| Şâtıbî'nin Kullandığı Kelime Rumuzları ve Geçtiği Beyitler |   |                                |              |
|--|---|--------------------------------|--------------|
|  | Rumuzun Geçtiği Beyit                               | İmamlar                        | Rumuz Kelime |
| 1.   | وَقُلْ فِيهِمَا مَعَ شُعْبَةَ صُحْبَةٍ تَلَا        | Şu'be, Hamza ve Kîsâî          | صحبة         |
| 2.   | ٥٣ - صَحَابٌ هُمَا مَعَ حَنْصِهِمْ عَمَّ نَافِعٌ    | Hafs, Hamza ve Kîsâî           | صحاب         |
| 3.   |   | Nâfi' ve İbn Âmir              | عم           |
| 4.   | وَشَامٍ سَمَا فِي نَافِعٍ وَقَتَى الْعَلَا          | Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Amr    | سما          |
| 5.   | ٥٤ - وَمَلِكٍ وَحَقِّ فِيهِ وَابْنِ الْعَلَاءِ قُلْ | İbn Kesîr ve Ebû Amr           | حق           |
| 6.   | وَقُلْ فِيهِمَا وَالْيَحْضَبِيِّ نَفَرٌ حَلَا       | İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir | نفر          |
| 7.   | ٥٥ - وَحَزْمِيٍّ الْمَكِّيِّ فِيهِ وَنَافِعٌ        | Nâfi' ve İbn Kesîr             | حرمي         |
| 8.   | وَحِصْنٌ عَنِ الْكُوفِيِّ وَنَافِعِهِمْ عَلَا       | Âsım, Hamza, Kîsâî ve Nâfi'    | حصن          |

### 2.3. İbnü'l-Cezerî'nin ed-Dürre fî kırâ'âti's-selâseti'l-mütemmima Adlı Eserinde Rumuzlar

İbnü'l-Cezerî'nin, *Hırzû'l-emânî* / Şâtıbiyye'deki yedi kıraat imamına ilaveten aynı şartları taşıyan üç imamı konu edindiği ikiyüz kırk beyitlik *ed-Dürretü'l-Mudiyye* diye de bilinen eseri, kıraat ilminde aşere tarikinin tedrisinde önemli bir yere sahiptir. Onun kıraat ilminin tedrisatında seb'a tarikinin yerini aşerenin almasında ve aşere öğretiminin yaygınlaşmasında etkisi tartışılmazdır. Bu etkiyi o, kıraat tedrisinde temel eserlerden olan *Tayyibetü'n-Neşr* ve *ed-Dürretü'l-Mudiyye* adlı iki manzum eseri ile gerçekleştirmiştir. Zira, onlu sistemi kıraat eğitimine yerleştirmek için önce *en-Neşr*'i telif etmiş, sonra da bu eserin manzum şekli olan *Tayyibetu'n-Neşr*'i yazmıştır. Ardından Ebû Amr ed-Dânî'nin *Teyşîr*'ine Ebû Ca'fer, Yakûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatlerini ilâve etmek suretiyle seb'aya tekmîle durumunda olan

*Tahbîru't-Teysîr fi'l-Kıraati'l-aşr* isimli kitabını yazmıştır. İbnü'l-Cezerî *ed-Dürre*'nin üç ile sekiz arasındaki beyitlerinde manzumesinin Dâni'nin *Teysîr*'ine yaptığı *Tahbir* isimli tetimmenin bir devamı mahiyetinde olduğunu, böylece üç imamın ilavesiyle önceki yedi imamın kıraatinin tamamlandığını ifade eder.<sup>41</sup> Onun imamlara ve rumuzlara dair *Dürre*'deki beyitleri şu şekildedir:

- ۳ - وَيَعُدُّ فَخُذْ نُظْمِي حُرُوفَ ثَلَاثَةٍ      تَبِّمُ بِهَا الْعَشْرُ الْقِرَاءَاتُ وَانْقَلَا  
 ۴ - كَمَا هُوَ فِي تَجْبِيرِ تَبْسِيرِ سَبْعِهَا      فَأَسْأَلُ رَبِّي أَنْ يَمُنَّ فَتَكْمَلَا  
 ۵ - أَبُو جَعْفَرٍ عَنْهُ ابْنُ وَرْدَانَ نَاقِلٌ      كَذَلِكَ ابْنُ جَمَازٍ سَلِيمَانُ ذُو الْعَلَا  
 ۶ - وَيَعْفُوبُ قُلُّ عَنْهُ رُوَيْسٌ وَرُوْحُهُمْ      وَإِشْحَاقُ مَعَ إِدْرِيسَ عَنْ خَلْفٍ تَلَا  
 ۷ - لِثَانِ أَبِي عَمْرٍو وَالْأَوَّلِ نَافِعٌ      وَثَالِثُهُمْ مَعَ أَضَلِهِ قَدْ تَأَصَّلَا  
 ۸ - وَرَمَزُهُمْ ثُمَّ الرُّوَاةُ كَأَصْلِهِمْ      فَإِنْ خَالَفُوا أَذْكَرٌ وَإِلَّا فَأَهْمَلَا

*Dürre*'nin kıraat tedrisatında kendine yer bulması ve ezberlenen bir metin olarak kabul görmesi *Şâtibiyye*'nin metodunu takip etmesi, mevcut yedili usûlün tamamlayıcısı olması ve muhtasar manzum bir eser olması gibi özelliklerine bağlanmaktadır. Bu vasıfları sebebiyle Osmanlı'da aşru's-suğra programında takip edilen bir eser olmasının yanı sıra günümüzde Medine'de Camiatu'l-İslamiyye Külliyyetu'l-Kur'ani'l-Kerim'de; Sudan'da Külliyyetu'l-Kur'ani'l-Kerim'de; Mısır'da Camiatu Tanta Külliyyetu'l-Kur'ani'l-Kerim'de ders olarak okutulmakta ve ihtiva ettiği kıraatlerin öğretim uygulaması yapılmaktadır.<sup>42</sup>

İbnü'l-Cezerî *Dürre*'de ilave ettiği üç imamla ilgili yeni rumuzlar ihdas etmez. Şâtibî'nin ebced harfleri ile meydana getirdiği rumuz usûlünü kullanmaya devam eder. Burada, üç kıraat imamına Şâtibiyye tarikinden asıllar seçmiş, Ebû Ca'fer için Nâfi'i; Ya'kûb için Ebû Amr'ı (ö. 154/771) ve Halefü'l-Âşir için Hamza'yı asıl olarak kabul etmiş, onların *Şâtibiyye*'deki rumuzlarını aynen kullanmıştır.<sup>43</sup> Onun bu üç imam için yeni bir rumuz sistemi oluşturmayı yedili sistemin üç imamını asıl olarak kabul etmesindeki amacın kıraat eğitiminin devamlılık arzemesine matuf olduğu söylenebilir. Zira İbnü'l-Cezerî benzer rumuzları kullanarak Şâtibiyye tariki ile kıraat-ı seb'ayı tamamlayan talebenin, aynı rumuzlar ile *Dürre* tarikine devam etmesine imkân vermiş; üç kıraat imamının asıllarıyla mutâbakat ettiği yerlerde *Şâtibiyye* bilgisinden faydalanmasını istemiştir. Bunun da öğrencinin *Dürre*'de sadece

41 İbnü'l-Cezerî, *ed-Dürretü'l-Mudiyye*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî (Medîne: Mektebetü'l-Hüdâ, 1993), 3; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/554.

42 Kübra Türkmen, *İbnü'l-Cezerî ve ed-Dürretü'l-Mudiyye Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: MÜSBE, 2019), 35.

43 Affüddîn Osman ez-Zebîdî (ö. 848/1445), *el-İdâh alâ Metni'd-Dürre*, thk. Abdürrezzak Ali b. İbrahim Mûsâ (Tanta: Dâru'z-Ziyâ, 2003), 103.

ihtilâfları görmesi düşüncesinden kaynaklandığı söylenebilir. İbnü'l-Cezerî, Halef'in râvileri İshâk ile İdrîs'in usûlde ve ferşiyâtta asıllarına hiç muhalefet etmemesinden dolayı rumuzlarını metin içinde hiç kullanmamıştır.<sup>44</sup> Şâtıbiyye'deki asıllar ile *Dürre*'deki üç kıraat imamının ve râvilerinin rumuzları aşağıdaki gibidir:

| Dürre'deki İmamlar ve Râviler İle Şâtıbiyye'deki Asılları |          |                    |
|---|----------|--------------------|
| Şâtıbiyye târîkinden asıl olarak seçilen imamlar          | Rumuzlar | Dürre'deki imamlar |
| 1. Nafi'  | أ        | 8. Ebû Ca'fer      |
| Kalûn   | ب        | İbn Verdân         |
| Verş  | ج        | İbn Cemmâz         |
| 3. Ebû Amr  | ح        | 9. Ya'kûb          |
| Dûrî  | ط        | Ruveys             |
| Sûsî  | ي        | Ravh               |
| 7. Hamza  | ف        | 10. Halef          |
| Halef   | ض        | İshak              |
| Hallâd  | ق        | İdrîs              |

#### 2.4. İbnü'l-Cezerî'nin *Ṭayyibetü'n-Neşr* Adlı Eserinde Rumuzlar

On kıraate dair kaynak niteliğinde olan eser, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* adlı eserinin özetinin kendisi tarafından nazma dönüştürülmüş halidir. On kıraat tedrisinin yaygınlaşmasıyla birlikte *Ṭayyibetü'n-Neşr*'in ezberlenmesi bir gelenek olmuştur. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak takip edilen eser, günümüzde başta ülkemiz olmak üzere Suudî Arabistan, Mısır ve Suriye gibi İslâm ülkelerinde hala okutulmakta ve ezberlenmektedir. Eser, usûl ve ferşü'l-hurûf kısımları olmak üzere iki ana bölümden ve bin on-beş beyitten müteşekkildir. On kıraâtın tedrisâtı ile ilgili *Ṭayyibetü'n-Neşr*'den sonra da bazı manzum eserler telif edilmiş, ancak bu eserler onun yerini alacak nitelikte olamamıştır. Bu açıdan eser bir kıraat ilmi klasiği olarak günümüze kadar temel bir metin olarak başköşede yerini almıştır.<sup>45</sup>

İbnü'l-Cezerî *Ṭayyibetü'n-Neşr*'de on kıraat imamı ve râvilerini göstermek

44 Türkmen, *İbnü'l-Cezerî ve ed-Dürretü'l-Mudiyye Adlı Eseri*, 51; Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamaları*, 414-416.

45 Eren Pilgir, *Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hırzu'l-Emâni Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: MÜSBE, 2020), 23.

için remz olarak yirmi yedi harf ve aynı vechi nakledenleri birlikte göstermek için de on yedi kelime remzi kullanmıştır.<sup>46</sup> Yedi imam ile ilgili kullandığı remizlerde Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî'*deki sistemini aynen benimsemiştir. İbnü'l-Cezerî eserin *Hırzû'l-emânî'*/Şâtıbiyye'nin devamı olduğunu şu beyitleri ile vurgular:<sup>47</sup>

۵۴ - وَكُلُّ ذَا اتَّبَعْتُ فِيهِ الشَّاطِئِي  
 ۵۵ - وَهَذِهِ أَرْجُوزَةٌ وَجِيزَةٌ  
 ۵۶ - وَلَا أَقُولُ إِنَّهَا قَدْ فَضَلَتْ  
 لَيْسَ هَلْ اسْتَحْضَرْتُ كُلَّ طَالِبٍ  
 جَمَعْتُ فِيهَا طَرَفًا عَزِيزًا  
 حَزْرَ الْأَمَانِي بَلْ بِهِ قَدْ كَمَلْتُ

İbnü'l-Cezerî, yirmi üç ile otuz üçüncü beyitler arasında imamların ve râvilerin isimlerini de toplu zikretmekte ve burada da tertibe riayet ettiğini belirtmektedir:<sup>48</sup>

۲۳ - وَهَا هُمُو يَذْكُرُهُمُو بَيَانِي  
 ۲۴ - فَتَنَافِعُ بَطْنِيَّةٍ قَدْ حَظَبَا  
 ۲۵ - وَابْنُ كَثِيرٍ مَكَّةَ لَهُ بَلَدٌ  
 ۲۶ - ثُمَّ أَبُو عَمْرٍو فَيَحْيَى عَنْهُ  
 ۲۷ - ثُمَّ ابْنُ عَامِرِ الدَّمَشَقِيِّ بِسُنْدٍ  
 ۲۸ - ثَلَاثَةٌ مِنْ كُوفَةٍ فَعَاصِمٌ  
 كُلُّ إِمَامٍ عَنْهُ رَاوِيَانِ  
 فَعَنْهُ قَالُونَ وَوَرِثَ رَوَايَا  
 بَيْرٍ وَقُنْبُلٌ لَهُ عَلَى سُنْدٍ  
 وَنَقَلَ الدُّورِي وَسُوسٌ مِنْهُ  
 عَنْهُ هِشَامٌ وَابْنُ ذَكْوَانَ وَرَدٌ  
 فَعَنْهُ شُعْبَةُ وَحَفْصٌ قَائِمٌ  
 مِنْهُ وَخَلَادٌ كِلَاهِمَا اعْتَرَفَ  
 عَنْهُ أَبُو الْحَارِثِ وَالِدُورِيُّ  
 فَعَنْهُ عَيْسَى وَابْنُ جَمَّازٍ مَضَى  
 لَهُ رُوَيْسٌ ثُمَّ رَوْحٌ يَنْتَوِي  
 إِسْحَاقُ مَعَ إِدْرِيسَ عَنْهُ يُعْرَفُ  
 ۲۹ - وَحَمْرَةَ عَنْهُ سَلِيمٌ فَخَلَفَ  
 ۳۰ - ثُمَّ الْكِسَائِيُّ الْفَتَى عَلِيٌّ  
 ۳۱ - ثُمَّ أَبُو جَعْفَرِ الْحَبْرِيُّ الرِّضَى  
 ۳۲ - تَابِعُهُمْ يَعْقُوبٌ وَهُوَ الْحَضْرَمِيُّ  
 ۳۳ - وَالْعَاشِرُ الْبِرَّازُ وَهُوَ خَلَفَ

İbnü'l-Cezerî, imam ve râvilerin toplu rumuzâtını *Tayyibe'* nin otuz altıncı beytinde Nâfi'den Ya'kûb'a doğru tertip ettiğini, burada tertipte ebced harflerini esas aldığını, vav harfini fâsıla harfi olduğu için remiz olarak kullanmadığını, Halef hiçbir okuyuşunda tek kalmadığı için onunla ilgili herhangi bir remiz belirlemediğini otuz altı ve otuz sekizinci beyitler arasında zikretmiştir. Bu yüzden Halef için herhangi bir harfi remiz olarak kullanmamış, ismi ile yetinmiştir. Cezerî'nin ebced harflerine de yer verdiği rumuzlarla ilgili beyitleri aşağıdadır:<sup>49</sup>

46 Akaslan, "Bir İlmi Kıraat Klasığı", 277-310.

47 İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirâ'âtî'l-âşr*, zabt ve tsh. Muhammed Temîm Zü'bü, (Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî, 2012), 36 (56 ve 58. beyitler).

48 İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 33 (23-33. beyitler arası).

49 İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 34 (37. beyit); Akaslan, "Bir İlmi Kıraat Klasığı", 300.

- ۳۶ - جَعَلْتُ رَمَزَهُمْ عَلَى التَّرْتِيبِ مِنْ نَافِعٍ كَذَا إِلَى يَعْقُوبِ  
 ۳۷ - أُبَيْحُ دَهْرٌ حُطِّي كَلِمٌ نَصَعُ فَضُقُ رَسَتْ تُحَدُّ طَعَشُ عَلَى هَذَا النَّسْقِ  
 ۳۸ - وَالْوَاوُ فَاصِلٌ وَلَا رَمَزٌ يَرِدُ عَنْ خَلْفٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَنْفَرِدْ

Ayrıca o remiz kullanımında bazı istisnalar yaptığını ve bunun gerekçesini de söyler. Buna göre, Verş'in remzi olan (ج) harfi *Tayyibe*'nin usul kısmında zikredildiğinde Verş'i değil Ezrak'ı temsil eder. Ferşu'l-huruf kısmında zikredildiğinde ise Ezrak ve İsbehânî'yi de içerecek şekilde Verş'i temsil eder. Bunun tek istisnası Sâffât sûresindeki yüz elli üçüncü âyetin ilk kelimesidir ki, burada bu durumda İsbehânî'nin Kâlûn gibi okuduğu anlamına gelir. Bu kaidenin istisnasını da aşağıdaki kırk ile kırk birinci beyitlerde ifade etmektedir:<sup>50</sup>

- ۳۹ - وَحَيْثُ جَا رَمَزٌ لَوْرُشٍ فَهَوَا لِأَزْرَقٍ لَدَى الْأَصُولِ يُزَوَى  
 ۴۰ - وَالْأَضْبَهَانِي كَقَالُونَ وَإِنْ سَمَّيْتُ وَرَشًا فَالطَّرِيقَانِ إِذْنُ

İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*'de *Dürre*'den farklı bir sembolleştirme yapar ve Şâtıbî'nin imamların temsil ettiği beldelelere veya toplu isimlere tahsis ettiği *تخذ* ve *طعش* formundaki altı ebced harfine yeni anlamlar yükleyerek onları sekizinci ve dokuzuncu imam ve râvileri için kullanmıştır.<sup>51</sup> Onun bu uygulamasının tablo halindeki gösterimi şöyledir:

| Tayyibetü'n Neşr'de 8. ve 9. İmamlar ve râvileri İçin Kullanılan Rumuzlar |                   |   |  |
|---|-------------------|---|--|
| ۳۷ - رَسَتْ تُحَدُّ طَعَشُ عَلَى هَذَا النَّسْقِ                          |                   |   |  |
| <b>8. İmam</b>  | <b>Ebû Ca'fer</b> | ث |  |
| 1. Râvi   | İbn Verdân        | خ |  |
| 2. Râvi   | İbn Cemmaz        | ذ |  |
| <b>9. İmam</b>  | <b>Ya'kûb</b>     | ظ |  |
| 1. Râvi   | Ruveys            | غ |  |
| 2. Râvi   | Ravh              | ش |  |

50 İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-Neşr*, 33 (23-33. beyitler); Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 277.

51 İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-Neşr*, 33 (23-33. beyitler arası).

İbnü'l-Cezerî bazı kelimeleri de birden fazla kurrâyı içeren grup rumuzu olarak kullanmıştır. Aynı vücûhâtı nakleden kurrâya işaret etmesi için *Şâtıbiyye'* de yer alan kelime remzlerine ilavelerde bulunmuş, mevcut bazı kelimelerin işaret ettiği imam ya da râvilere kişi ilave ederek değişiklikler yapmıştır. Şâtıbî'nin kullandığı kimi kelime remizlerine ise hiç yer vermemiştir. Bu kelime remizlerini kullanma sebebi olarak şiir zarureti, kurrânın isimlerini tekrar ederek öğrenciyi sıkımsama düşüncesi, ortak vücûhât ile farklı okuyuşların kimlere ait olduğunu gösterme isteği zikredilebilir. *Tayyibe'* de kullanılan on yedi kelime remzini, işaret ettiği imamları ve geçtiği beyti tablo halinde şöyle gösterebiliriz:<sup>52</sup>

|     | Rumuz    | İmamlar  | Rumuzun Geçtiği Beyit  |
|-----|----------|--|--|
| 1.  | كَفَى    | Âsım – Hamza – Kisâî – Halefü'l-Âşir             | ٤٢ - وَخَلَّفَ فِي الْكُوفِ وَالرُّمُزُ كَفَى<br>وَهُمْ بَعِيرٌ عَاصِمٌ لَهُمْ شَفَا       |
| 2.  | شَفَا    | Hamza – Kisâî – Halefü'l-Âşir                    |  |
| 3.  | صَحْبُ   | Hafs – Hamza – Kisâî – Halefü'l-Âşir             | ٤٣ - وَهُمْ وَحْتَصَّ صَحْبُ ثُمَّ صُحْبَةٌ<br>مَعَ شُعْبَةٍ وَخَلَّفَ وَشُعْبَةٌ          |
| 4.  | صُحْبَةٌ | Ebû Bekir – Hamza – Kisâî – Halefü'l-Âşir        |  |
| 5.  | صَفَا    | Ebû Bekir – Halefü'l-Âşir                        |  |
| 6.  | فَتَى    | Hamza – Halefü'l-Âşir                            | ٤٤ - صَفَا وَحَمْرَةٌ وَبَرَّازُ فَتَى<br>حَمْرَةٌ مَعَ عَلَيْهِمْ رَضَى أْتَى             |
| 7.  | رَضَى    | Hamza – Kisâî                                    |  |
| 8.  | رَوَى    | Kisâî – Halefü'l-Âşir                            | ٤٥ - وَخَلَّفَ مَعَ الْكِسَائِيَّ رَوَى<br>وَأَمِينٌ مَعَ تَاسِعٍ فَفُلُّ نَوَى            |
| 9.  | نَوَى    | Ebû Ca'fer – Ya'kûb                              |  |
| 10. | مَدَا    | Nâfî – Ebû Ca'fer                                |  |
| 11. | جَمَا    | Ebû Amr – Ya'kûb                                 | ٤٦ - وَمَدَنٍ مَدَا وَبَصْرِيَّ جَمَا<br>وَالْمَدَنِيَّ وَالْمَلِكِ وَالْبَصْرِيَّ سَمَا   |
| 12. | سَمَا    | Nâfî – İbn Kesîr – Ebû Amr – Ebû Ca'fer – Ya'kûb |  |
| 13. | حَقَّى   | İbn Kesîr – Ebû Amr – Ya'kûb                     |  |
| 14. | حِزْمٌ   | Nâfî – İbn Kesîr – Ebû Ca'fer                    | ٤٧ - مَلِكٌ وَبَصْرِيٌّ حَقَّى مَلِكٌ مَدَنِيٌّ<br>حِزْمٌ وَعَمٌّ شَامُهُمْ وَالْمَدَنِيٌّ |
| 15. | عَمٌّ    | Nâfî – İbn Âmir – Ebû Ca'fer                     |  |
| 16. | كَتْرُ   | İbn Âmir – Âsım – Hamza – Kisâî – Halefü'l-Âşir  | ٤٨ - وَحَبِيرٌ ثَالِثٌ وَمَلِكٌ كَتْرُ<br>كُوفٍ وَشَامٌ وَيَجِيءُ الرُّمُزُ                |
| 17. | حَبِيرُ  | İbn Kesîr – Ebû Amr                              |  |

52 İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 35 (42-48. beyitler arası); Akaslan, "Bir İlm-i Kıraat Klasikliği", 303-307; Ağırbaş, *Kıraat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamaları*, 146.

İbnü'l-Cezerî, *Tayyibe'* de vezne uyum sağlaması amacıyla, kelimedeki imam veya râvinin remzi olan harfi, uygun gördüğü kelimenin ilk harfi olarak, yer yer de birden çok imama veya râviye karşılık gelen kelimeyi remz olarak kullanmıştır. Kimi zaman da imam ve râvinin adını açıkca zikretmiştir. Vezin ve kâfiye gereği harf veya grup remzleri birbirlerinden önce veya sonra gelebilmektedir. Ya da iki harf remzi arasına kelime remzi girebilmektedir.<sup>53</sup> Eserin bu şekilde remizlerle örülü olması anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle şerhleri eşliğinde okunması ve okutulması gerekir.

### 2.5. Abdulfettâh el-Pâluvî'nin *Zübdetu'l-İrfân fî Vucûhi'l-Kur'ân* Adlı Eserinde Rumuzlar

Osmanlı'nın son döneminden itibaren kıraat tedrisatında okutulan eserlerden biri de Abdulfettâh el-Pâluvî'nin (ö. 1183 / 1769'dan sonra) *Zübdetu'l-İrfân fî Vucûhi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Mensur olan eser bu yönü ile *Hirzû'l-emânî*, *Tayyibetü'n-Neşr* ve *Dürre'* den ayrılmaktadır. Pâluvî *Zübdetu'l-İrfân'* da yakın dönemde yazılmış aşere tarikine göre farklılık arzeden lafızları kolaylıkla anlaşılabilir ve pratiğe dökülecek bir üslupla ele almıştır. Bu yönü ile eser, kıraat sahasında telif edilmiş manzum ve mensur eserlerden farklılık gösterir.<sup>54</sup> *Zübdetu'l-İrfân* ile Muhammed Emin Efendi'nin (ö. 1275 / 1856) bunun üzerine yazdığı *Umdetu'l-Hullân fî İdâhi Zübdetu'l-İrfân* adlı şerhi *Dürre* üzerine mensur olarak kaleme alınan tahrîrât eserleridir.<sup>55</sup> Eserin Türkiye'de kıraat ilmi tedrisatında yaygınlık kazanması Osmanlı'nın son dönemlerinde manzum eser üzerinden yapılan eğitim ve öğretimin kesintiye uğramasının bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu dönemden itibaren kıraat tedrisatında Osmanlı'da genel olarak *Zübdetu'l-İrfân ile Umdetu'l-Hullân* adlı şerhi takip edilmiştir.<sup>56</sup> Günümüzde de kıraat eğitimi hem resmî kurumlarda hem de bu işe gönül vermiş kurrâ hocalar tarafından aynı kitaplar çerçevesinde devam ettirilmektedir.

Pâluvî yedi kıraat imamı ve râvileri için Şâtıbî'nin rumuzlarını, üç kıraat imam ve râvileri için ise kendinden bir asır önce yaşamış olan Osmanlı kıraat âlimi Hamdullah b. Hayreddin Efendi (ö.960 / 1552'den sonra)'nin

53 *Tayyibetü'n-Neşr*'in anlaşılabilmesi için manzumenin teknik yapısına hâkim olmak gerekir. Bu kapsamda beyitleri sağlıklı bir şekilde tahlil etmeye yardımcı olabilecek bazı beyitlerin açıklaması için bk. Akaslan, "Bir İlm-i Kırâat Klasığı", 303-307.

54 Mustafa Atilla Akdemir, "Harput Ulemasından Hâmid b. Abdulfettâh el-Paluvî ve Zübdetu'l-İrfân Adlı Eseri", *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, Elazığ 14-16 Mayıs 2015, 449.

55 Eren Pilgir, *Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hirzu'l-Emânî Örneği*, 36.

56 Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*



*Füyûdu'l-İtkân* kitabında kullandığı rumuzları tercih etmiştir.<sup>57</sup> Hamdullah b. Hayreddin Efendi tablo ve şemalar yardımı ile on kıraate yer verdiği eserinde, yedi kıraat imamı ve râvileri için Şâtıbî'nin remizlerini esas alırken, üç kıraat imamı ve râvileri için ise kendine has remizler kullanmıştır. Eser bu yönüyle daha sonra *Zübde* müellifine örnek olmuştur.<sup>58</sup> *Zübdetu'l-İrfân fi Vucûhi'l-Kur'ân*'daki üç imam için kullanılan rumuzları şu şekilde tablolaştırabiliriz

|          | İmam ve Ravileri | Rumuz |
|----------|------------------|-------|
| 8. İmam  | Ebû Ca'fer       | جع    |
|          | İbn Verdân       | عي    |
|          | İbn Cemmaz       | جم    |
| 9. İmam  | Ya'kûb           | يع    |
|          | Ruveys           | يس    |
|          | Ravh             | حه    |
| 10. İmam | Halef            | خل    |
|          | İshak            | سح    |
|          | İdris            | سه    |

## Sonuç

Bu çalışmada kıraat ilmi tedrisatında temel eserler olarak şöhret bulmuş olan mensur *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, *Zübdetu'l-İrfân fi Vucûhi'l-Kur'ân* adlı eserler ile manzum *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî (eş-Şâtıbiyye)*, *ed-Dürre fi kırâ'âti's-selâseti'l-mütemmîme li'l-aşere* ve *Tayyibetü'n-Neşr fi kırâ'âti'l-aşr* adlı eserlerde rumuz kullanımı incelenmiştir. Kıraat ilminde imamlar ve râviler için tedrisatta kolaylık olması açısından rumuz kullanma geleneği Şâtıbî ile başlamakla birlikte, ondan önce yazılan bazı eserlerde de bu tarz girişimlerin olduğu görülmektedir. Burada Şâtıbî'nin yedi imam ve râvileri ile ilgili ebced harflerini ve sıralamasını esas alarak yaptığı sembolleştirmelerin daha sonraki eserlerde de aynen korunduğu tespit edilmiştir. Kullanılan rumuzlara

57 Mustafa Atilla Akdemir, *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve "Zübdetü'l-İrfân" Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*, Doktora Tezi (İstanbul: MÜSBE, 1999), 50.

58 bk. Hamdullah Efendi, *Füyûdu'l-İtkân*, Mukaddime, vr. 2a-2b'den naklen Mustafa Atilla Akdemir, *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve "Zübdetü'l-İrfân" Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*, 50, (eserin tahkik kısmı) 20; Akdemir, "Harput Ulemasından Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri", 444.

baktığımızda bunların genel olarak ebced diye isimlenen harfler olduğu, sırasıyla imam ve râvilerine verildiği görülmektedir. Şâtıbî'nin manzum eseri *Hırzû'l-emânî* ile başlattığı bu gelenek yine başucu kitaplarından olan *Dürre*, *Tayyibetü'n-Neşr* ve son dönemde özellikle Türkiye'deki kıraat eğitiminde kullanılan ve mensur bir eser olan *Zübdetu'l-İrfân*'da kullanılmaya devam etmiştir. Zaman içinde Şâtıbî'nin başlattığı rumuz kullanımı İbnü'l-Cezerî ile birlikte çeşitlilik kazanmıştır. Harf ve kelime rumuzlarının birden fazla imam ve râvilerin ortak okuyuşlarını göstermek için de kullanıldığı diğer bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. İmamlarla ilgili rumuzlar kullanıldığı gibi kıraat tedrisinde kullanılan kavramlarla ilgili rumuz kullanımı da son dönemde yazılmış bazı eserlerde söz konusudur. Sahih kıraatler için telif edilen eserlerin yanı sıra Kabâkibî gibi şâz kıraatleri manzum bir şekilde ele alan âlimlerin de eserlerinde Şâtıbî'nin rumuzlarını kullanmış olması rumuz kullanımının kıraat ilmindeki yaygınlığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kıraat tedrisatında ders kitabı olarak okutulan eserlerde rumuzların kullanılması kıraat ihtilâflarının ve vücûhatının öğretilmesine ve öğrenilmesine katkısının büyük olmasının yanı sıra kıraat tedrisinin kendine özgü bir eğitim metodu oluşturmasına imkân verdiği anlaşılmaktadır. Hiç şüphesiz bu durum İslâm ilim geleneğinin öğretiminde kıraat ilminin ayrı bir hususiyeti olarak ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan kıraat ilminde rumuzların kullanılması İslâm ilim geleneğinde kendine özgü bir sistem olarak ortaya çıkmış ve bugüne kadar güncelliğini korumuştur.

### Kaynakça

- Ağırbaş, Abdulhekim. Kıraat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamaları (Türkiye-Suudî Arabistan-Mısır Örneği). Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Ağırbaş, Abdulhekim. "Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kıraat Eğitim-Öğretimi". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2021), 83-117.
- Akaslan, Yaşar. "Bir İlm-i Kıraat Klasiği: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-kırâati'l-'Aşr". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 277-310.
- Akaslan, Yaşar. "Türkiye'de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1081-1107. <https://doi.org/10.18505/cuid.439689>
- Akaslan, Yaşar. *Kıraat İlminde Didaktik Şiirler*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Akaslan, Yaşar. "Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvîd Öğretimi". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 34 (2020), 259-260.
- Akaslan, Yaşar. *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*. Doktora Tezi. Samsun: OMÜSBE, 2017.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sy. 2, 2018.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve "Zübdetü'l-İrfân" Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*. Doktora Tezi. İstanbul: MÜSBE, 1999.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Harput Ulemasından Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri", *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, Elazığ 14-16 Mayıs 2015. 444-445.
- Alemdar, Yusuf. "Başlangıç Düzeyinden Uzmanlık Seviyesine Kadar Bütüncül Bir Kur'an Eğitim(i) Kurumu: Daru'l-Kurra Müessesesi". *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Aynur Şahin. İstanbul: Dem Yayınları, 2021, 307-363.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 20/554.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022, 25/425-432
- Bostan, Osman. *Ahmed er-Riüsdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili*, Doktora Tezi, Samsun: OMÜSBE, 2021.
- Ceyhan, Semih. "Remiz" *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 34/559.
- Çetin, Abdurrahman. "et-Teysîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 41/57.
- Çetin, Abdurrahman. "Şâtibî, Kâsım b. Fîrruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 38/376-377.
- Çollak, Fatih. "eş-Şâtibiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 38/377.
- Çollak, Fatih. *Kıraat ilminde İmâm Şâtibî ve eş-Şâtibiyye*. Doktora Tezi. İstanbul: MÜSBE, 1991.
- Ebû Amr ed-Dânî. *Kitâbü't-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'.* Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1984.
- Durmuş, İsmail. "Remiz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 34/556-558.

- Ebû Bekr İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb 'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Me 'â-rif, 1972.
- Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me 'ânî min Hurzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb '*, thk. İbrâhim Atve İvaz. Kahire: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1981.
- Eroğlu, Ali. "İbn Mihrân en-Nisâbü'rî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 20/199-200.
- İbnü'l-Cezerî. *Müncidü'l-mukri'în ve mürridü't-tâlibîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî. *Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, zabt ve tsh. Muhammed Temîm ez-Zü 'bî. Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 2012.
- İbnü'l-Cezerî. *ed-Dürretü'l-Mudıyye*. thk. Muhammed Temîm ez-Zu 'bî. Medîne: Mek-tebetü'l-Hüdâ, 1993.
- İbnü'l-Kâsîh. *Sirâcü'l-kâri'i'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukri'i'l-müntehî*. zabt-tsh. Muham-med Abdülkadir Şâhin. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtûbî. *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî (eş-Şâtıbiyye)*, thk. Ali b. Said el-Ğâmid el-Mekkî. Beyrût: Şeriketü Dâri'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1983.
- Pilgır, Eren. "Hırzu'l-Emânî'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021).
- Pilgır, Eren. Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hırzu'l-Emânî Örneği, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜSBE, 2020.
- es-Sehâvî Ali b. Muhammed Ebi'l-Hasan. *Fethü'l-vasîd fi şerhi'l-kasîd*, thk. Muham-med İdrîs Tâhirî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts..
- Sütşurup, İhsan. "İbnü'l-Kabâkîbî'nin Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Bü-dûr Adlı Eseri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2019), 48-67.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tetik, Necati. "Kıraat Tedrisinde Rumuzât". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahi-yat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 11 (1993), 425-431.
- Türkmen, Kübra. *İbnü'l-Cezerî ve ed-Dürretü'l-Mudıyye Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: MÜSBE, 2019).
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 10/68-70.
- Yakat, İsmail. *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî Teyyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- ez-Zebîdî, Afifüddîn Osman. *el-İdâh alâ Metni'd-Dürre*. thk. Abdürrezzak Ali b. İbra-him Mûsâ. Tanta: Dâru'z-Ziyâ, 2003.

- Muhammed Sıddıki, Hasan Hân. *el-İlmü'l-hifâk 'an 'ilmi'l-iştikâk*. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sakâfe. 1. Basım, 2012.
- Musevî. Muhammed Nûrî Muhammed-Mecîd, Neclâ' Hamîd. "el-Kıyâsü'l-hâtî' fi'l-lüğah". *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*. 22/4 (Ocak 2015), 1-19.
- Na 'imî, Zeyneb Medîh Cebbârah. "Zâhîretü'n-naht beyne'l-kudemâ' ve'l-mühaddisîn". *Mecelletü Vâsit li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*. 7/18 (Haziran 2011), 9-33.
- Sâlih, Subhî İbrâhîm. *Dirâsâtün fi fikhi'l-lüğâ*. Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn. 1. Basım, 1960.
- Sâmırrâ'î, İbrâhîm. *et-Tetavvürü'l-lüğâvî et-târîhî*. Beyrut: Dârü'l-Endülüs. 2. Basım, 1981.
- Sârî, Muhammed. "el-Lüğatü'l-'Arabiyye ve âliyyâtü tevlîd elfâzi'l-hadârah. *Mecelletü Ebûliyyûs*. 3/4 (Ocak 2015), 1-27.
- Süveyfî, Hâşim Muhammed. "el-Manzûrû'l-mu'âsir li-nazariyyeti'l-kıyâs ve devruhü fi tenmiyeti'l-'Arabiyye". *Mecelletü 'ulûmi'l-lüğâ*. 4/2 (Haziran 2008), 37-97.
- Süyûtî Celâlüddîn b. Abdırrahmân. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. thk: Abdülhakim 'Atiyye-'Alâ' 'Atiyye. Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî. 2. Basım, 2006.
- Süyûtî, Celâlüddîn b. Abdırrahmân. *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk: Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kâhire: Matbaatü 'İsâ el-Bâbî ve Şürekâ'üh, 1. Basım, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn b. Abdırrahmân. *el-Müzhîr fi 'ulûmi'n-nahv*. thk: Muhammed Ahmed Câddü'l-Mevlâ Bekr ve diğeri. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye. 1986.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Eşbâh ve'n-nazâ'ir fi'n-nahv*. Dımaşk: Matbû'âtü Mecma'î'l-Lüğati'l-'Arabiyye. Dımaşk: 1987.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif. 2. Basım, 1995.
- Tarazî Fû'âd Hannâ. *el-İştikâk*. Beyrut: Mektebetü Nâşırûn. 1. Basım, 2005.
- Tarazî Fû'âd Hannâ. *Fî usûli'l-lüğati ve'n-nahv*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb, ts.
- Vendryes, Joseph. *el-Lüğâ*. çev: Abdülhâmîd ed-Devâhilî-Muhammed el-Kassâs. Kâhire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme. 1. Basım, 2014.
- Yâkût, Ahmed Süleymân. *Zâhîretü'l-i 'râb fi'n-nahvi'l-'Arabî ve tatbikuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. el-İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rife el-Câmi'iyye. 1994.
- Zebîdî, Muhammed b. el-Hasan Ebûbekir. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lüğaviyyîn*. thk: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif. 2. Basım. 1984.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-İbdâl ve'l-mu'âkabetü ve'n-nazâ'ir*. thk: İzzüddîn et-Tenûhî. Dımaşk: Matbû'âtü'l-Mecma'û'l-İlmi'l-'Arabî. 1963.
- Zeydân, Corcî. *el-Felsefetü'l-lüğaviyye ve'l-elfâzü'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-Hadâse. 1. Basım, 1987.

## KAYNAKÇA

- ‘Abbâs, Muhammed Sâlih Yâsin. “Zâhîretü'l-İştikâk ‘inde mecma ‘i'l-lüğati'l-'Arabiyye”. *Mecelletü'l-Âdâb* /109 (2014), 207-250.
- ‘Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl b. Sâ‘id b. Yahyâ b. Mehrân. *el-Fürûku'l-lüğaviyye*. thk: Muhammed İbrâhîm Selîm. Mısır: Dârü'l-İlim ve's-Sakâfe. ts.
- Abdüttevâb, Ramazân. *et-Tetavvürü'l-lüğavî-mezâhîruhü ve 'üelühü ve kavânînih*. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî. 3. Basım, 1997.
- Ebü't-Tayyib, Abdülvâhid b. Alî el-Lüğavî el-Halebî. *Kitâbü'l-İbdâl*. thk: İzzüddîn et-Tenühî. Dimaşk: Mecma 'u'l-Lüğati'l-'Arabiyye. 1961.
- Enîs, İbrâhîm. *Min esrâri'l-lüğâ*. Kâhir: Mektebetü'l-Encelû. 3. Basım, 1966.
- Gûl, ‘Atiyye Nâyif. *el-İttisâ'u'l-lüğavî beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Ammân: el-Bîrûnî. 2008.
- Halîl, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. ‘Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk: Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrrâ'î. Beyrut: Dârü'l-Hilâl. ts.
- Halîl, Hilmî. *el-Müvelled fi'l-lüğati'l-'Arabiyye-Dirâse fi nümüvvi'l-lüğati'l-'Arabiyye ve tetavvürühâ ba'de'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-'Arabiyye. 2. Basım, 1985.
- Hammâd Ahmed Abdurrahmân. *'Avâmîlî't-tetavvürü'l-lüğavî-Dirâse fi nümüvvi ve tetavvürî's-serveti'l-lüğaviyye*. Beyrut: Dârü'l-Endülüs. 1. Basım, 1983.
- Hasan, Abbâs. *el-Lüğati ve'nahv beyne'l-kadîmi ve'l-hadîs*. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif. 1966.
- Hilâl, Abdülgaffâr Hâmid. *el-'Arabiyye-Hasâ'isuhâ ve simâtühâ*. Kâhire: Mektebetü Vehbe. 5. Basım, 2004.
- Hüseyn, Muhammed el-Hıdır. *el-Kiyâsü fi'l-lüğati'l-'Arabiyye*. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye. 1353.
- Hüseynî, Alî er-Rızâ. *Mevsû'atü'l-a'mâli'l-kâmîle li'l-İmâm Muhammed el-Hıdır Hüseyin*. Dimaşk-Beyrut-Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir. 2010.
- İbn Cinnî Ebü'l-Feth Osman. *Sırru sanâ'ati'l-i'râb*. thk: Hasan Hendâvî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem. 2. Basım, 1992.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâ'is*, thk: Muhammed Alî en-Neccâr. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye. ts.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî, *es-Sâhibî fi fikhi'l-lüğati'l-'Arabiyye ve mesâ'ilühâ ve süneni'l-'Arab fi kelâmihâ*. thk: Muhammed Beyzûn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Selâm, Muhammed el-Cümahî, *Tabakâtü fihûli's-su'ârâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2002.
- İbn Sîdeh, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl el-Mürsî, *el-Muhakkemü ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk: Abdülhamîd Hendâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Abdurrahmân Kemâüddîn b. Muhammed. *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve lüme'u'l-edille*. thk: Sa'îd el-Afgânî. Dimaşk: Dârü'l-Fikr. 2. Basım, 1971.
- İbnü'l-Kıftî, Cemâluddîn b. Hasan Alî b. Yûsuf, *İnbâü'r-rüvât 'alâ enbâ'i'n-nühât*. thk: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî. 1. Basım, 1986.
- İstirâbâzî, Raziyyüddîn Muhammed b. el-Hasan en-Nahvî. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk: Muhammed Nûr el-Hasan vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1982.
- Mağribî, Abdülkâdir b. Mustafâ. *el-İştikâk ve't-ta'rib*. Kâhire: Matbaatü'l-Hilâl. 1908.
- McIver, Charlie Bik. *el-Müctema'*, çev: Alî Ahmed Mûsâ. Kâhire: Mü'essesetü Ferânkîlî li-t-Tabâ'a ve'n-Neşr-Mektebetü'n-Nehdah. ts.

- سويفي، هاشم محمد. «المنظور المعاصر لنظرية القياس ودوره في تنمية العربية». مجلة علوم اللغة 2/4 (حزيران 2008)، 37-97.
- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. تح. أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: مطبعة عيسى البابي وشركاؤه. ط 1، دون ت.
- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، الاقتراح في أصول النحو. تح. عبد الحكيم عطية - علاء عطية. دمشق: دار البيروتي. ط 2، 2006.
- السيوطي، جلال الدين. الأشباه والنظائر في النحو. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية. دمشق. دون ط، 1987.
- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين. المزهري في علوم اللغة. ت. محمد أحمد جاد المولى بكر وآخرون. بيروت: المكتبة العصرية. دون ط، 1986.
- صاري، محمد. «اللغة العربية وآليات توليد ألفاظ الحضارة». مجلة أبولوس 4/3 (جانفي 2015)، 1-27. الصالح، صبحي إبراهيم. دراسات في فقه اللغة. بيروت: دار العلم للملايين. ط 1، 1960.
- طرزي، فؤاد حنا. الاشتقاق. بيروت: مكتبة ناشرون. ط 1، 2005.
- الطنطاوي، محمد. نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة. القاهرة: دار المعارف. ط 2، 1995.
- عباس، محمد صالح ياسين. «ظاهرة الاشتقاق عند مجمع اللغة العربية». مجلة الآداب/109 (2014)، 207-250.
- عبد التواب، رمضان. التطور اللغوي «مظاهره وعلمه وقوانينه». القاهرة: مكتبة الخانجي. ط 3، 1997.
- عبد العزيز، محمد حسن. القياس في اللغة. القاهرة: دار الفكر العربي. ط 1، 1995.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران. الفروق اللغوية. تح. محمد إبراهيم سليم. مصر: دار العلم والثقافة. دون ط، دون ت.
- الغول، عطية نايف. الاتساع اللغوي بين القديم والحديث. عمان: البيروني. دون ط، 2008.
- فندريس، ج. اللغة. تر. عبد الحميد الدواخلي - محمد القصاص. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ط 1، 2014.
- الكنز اللغوي في اللسان العربي «القلب والإبدال» تعليق. أوغست هفتر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية. دون ط، 1903.
- ماكيفر، شارلز بييج. المجتمع. تر. علي أحمد موسى. القاهرة: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - مكتبة النهضة. بدون ط، بدون ت.
- محمد صديق، حسن خان. العلم الخفاق عن علم الاشتقاق. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. ط 1، 2012.
- المغربي، عبد القادر بن مصطفى. الإشتقاق والتعريب. القاهرة: مطبعة الهلال. دون ط، 1908.
- الموسوي، محمد نوري محمد - مجيد، نجلاء حميد. «القياس الخاطيء في اللغة». مجلة العلوم الإنسانية 4/22 (كانون الثاني 2015)، 1-19.
- النعيمي، زينب مديح جبارة. «ظاهرة النحت بين القدماء والمحدثين». مجلة واسط للعلوم الإنسانية 18/7 (حزيران 2011)، 9-33.
- هلال، عبد الغفار حامد. العربية «خصائصها وسماتها». القاهرة: مكتبة وهبة. ط 5، 2004.
- ياقوت، أحمد سليمان. ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية. دون ط، 1994.

## المصادر والمراجع

- ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد. الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة. تح. سعيد الأفغاني. دمشق: دار الفكر. ط2، 1971.
- ابن القفطي، جمال الدين ابن حسن علي بن يوسف. إنباء الرواة على أنباء النحاة. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي. ط1، 1986.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. تح. محمد علي النجار. القاهرة: دار الكتب المصرية. دون ط، دون ط.
- ابن جني، أبي الفتح عثمان. سر صناعة الإعراب. تح. حسن هندراوي. دمشق: دار القلم. ط2، 1992.
- ابن سلام، محمد الجمحي. طبقات فحول الشعراء. بيروت: دار الكتبة العلمية. دون ط، 2002.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي. المحكم والمحيط الأعظم. تح: عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية، دون ط، 2000.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي. الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائله وسنن العرب في كلامها. تح: محمد علي بيضون. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997.
- أبو الطيب، عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي. كتاب الإبدال. تح. عز الدين التنوخي. دمشق: مجمع اللغة العربية. دون ط، 1961.
- الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن النحوي. شرح شافية ابن الحاجب. تح. محمد نور الحسن وآخرون. بيروت: دار الكتب العلمية. دون ط، 1982.
- أنيس، إبراهيم. من أسرار اللغة. القاهرة: مكتبة الأنجلو. ط3، 1966.
- ترزي، فؤاد حنا. في أصول اللغة والنحو. بيروت: دار الكتب. دون ط، دون ت.
- حسن، عباس. اللغة والنحو بين القديم والحديث. القاهرة: دار المعارف. دون ط، 1966.
- حسين، محمد الخضر. القياس في اللغة العربية. القاهرة: المطبعة السلفية. دون ط، 1353 هـ.
- الحسيني، علي الرضا. موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين. دمشق - بيروت - الكويت: دار النوادر. دون ط، 2010.
- حمّاد، أحمد عبد الرحمن. عوامل التطور اللغوي "دراسة في نمو وتطور الثروة اللغوية". بيروت: دار الأندلس. ط1، 1983.
- الخليل، أبو عبد الرحمن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري. كتاب العين. تح. مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي. بيروت: دار الهلال. دون ط، دون ت.
- الخليل، أبو عبد الرحمن بن عمرو بن تميم الفراهيدي، كتاب العين، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج8، دون ط، دون ت.
- خليل، حلمي. المولد في اللغة العربية «دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام». بيروت: دار النهضة العربية. ط2، 1985.
- الزبيدي، محمد بن الحسن أبو بكر. طبقات النحويين واللغويين. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف. ط2، 1984.
- الزجاجي، أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق. الإبدال والمعاقبة والنظائر. تح. عز الدين التنوخي. دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي. دون ط، 1963.
- زيدان، جرجي. الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية. بيروت: دار الحداثة. ط1، 1987.
- السامرائي، إبراهيم. التطور اللغوي التاريخي. بيروت: دار الأندلس. ط2، 1981.



بصلة ما؛ لأنه من علل النحاة المخترعة التي ادعوا ظلماً وتجنياً أن العرب راعوها في التفرقة بين الأساليب. ودعا إلى إباحة القياس اللغوي للأدباء والشعراء، وعدم قصره على اللغويين أو المجتهدين سائراً بذلك على مذهب أبي علي الفارسي والزمخشري.

كذلك رأى أن مجمع اللغة العربية لم يأخذ بكل آراء المجددين من أعضائه الذين أرادوا توسيع القياس إلى أقصى ما يمكن.

عبر عن مصطلح القياس الخاطيء بمصطلح التوهم، وبرهن بأدلة لا تدع مجال للشك على أن العرب وقعوا فيه.

رفض إسراف وتعسف النحاة في استعمال مصطلح القياس، وعدّ النحو كله قياس.

عدّ الاشتقاق الوسيلة الثانية من وسائل نمو اللغة العربية، ورأى أنه نوع من التوسع يحتاجه الكاتب، وتلجأ إليه مجامع اللغة؛ للتعبير عما قد يُستحدث من معان، ما يساعد اللغة على مسaire التطور الاجتماعي.

رأى أن الاشتقاق وليد حاجة تقررهما الظروف، وتؤثر فيها البيئة إلى حد كبير. حمل على ابن جني ورأى أنه تكلف كثيراً في حديثه عن الاشتقاق الكبير، وشبه تصوراته وتخيلاته وتأملاته بأحلام اليقظة عند رجل اشتد ولعه وإعجابه باللغة العربية، فتصور فيها ما ليس فيها، وأضفى عليها من مظاهر السحر ما لا يصح في الأذهان ولا تتصف به لغة من لغات البشر.

حمل على ظاهرة القلب والإبدال عند المتأخرين، وأشار إلى أنهم سلموا وقبلوا بما جاء به ابن السكيت دون أن يعملوا عقولهم في قوله بأن ظاهر القلب والإبدال من سنن العرب، ولا تحتاج إلى عناء في تفسيرها، ولا يصح أن تكون في موضع نقاش أو مداورة.

رأى أن الإبدال يكون بين الأحرف المتقاربة أما الأحرف المتباعدة التي وقع فيها إبدال اعتبره نوعاً من التصحيف أو التحريف. أما الخلط الذي وقع فيه القدماء في ظاهر القلب والإبدال فردّه إلى قلة درايتهم بالنظم الصوتية.

حذر إبراهيم أنيس من خطر التصحيف على اللغة والقرآن والأدب، واعتبر الكلمات التي أقحمت في مسائل الإبدال ليست إلا وليدة التصحيف أو التحريف، وأن ظاهرة التصحيف قد تركت آثاراً أو ندوباً فيما روي لنا من اللغة، ورأى أنها شوّهت القراءات القرآنية، واستتج أن بعض الكلمات التي قيل إن فيها إبدال لا تمت للإبدال، بل يمكن اعتبارها وليدة التصحيف.

كانوا يتَّهَمون بعضهم البعض بالتصحيف، حتى بعد اختراع النقاط والحركات، وعليه فإنه يصل لنتيجة مفادها: أن التصحيف قد أصاب بعض الكلمات التي رويت في المعاجم العربية، وأن بعض الكلمات التي قيل إن فيها إبدال لا تمت للإبدال، بل يمكن اعتبارها وليدة التصحيف<sup>82</sup>.

وتأكيداً على صحة ما ذهب إليه إبراهيم أنيس في أن التصحيف وقع في المعاجم العربية، وجد الباحث بعد العودة إلى عدة دراسات أن الأزهري (ت 379 هـ) كان قد أشار إلى تصحيف وقع في كتاب «العين» للخليل عند قوله: «وتقيأت المرأة لزوجها تقيؤاً...»<sup>83</sup>، فقال الأزهري: «لم أسمع: (تقيأت المرأة) بالقاف بهذا المعنى، وهو عندي تصحيف، والصواب: (تقيأت) بالفاء...»<sup>84</sup>. وأكد على ذلك أبو أحمد العسكري (ت 382 هـ)<sup>85</sup>، ونبه عليه المرزوقي في أماليه (ت 421 هـ)<sup>86</sup>، وعلّق على هذه المسألة أحمد فارس الشدياق عندما أخذ على الفيروزآبادي وقوعه في خطأ الخليل على الرغم من تنبيه العلماء على ذلك<sup>87</sup>. ولم يكن الفيروزآبادي وحده من وقوع بهذا الخطأ بل وقوع فيه من أعاد تحقيق كتاب العين للخليل كالدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، والدكتور عبد الحميدي هندراوي، وهذا يؤكد على خطورة ما حاول أن ينبه إليه إبراهيم أنيس، وقد اكتفى الباحث بعرض دليل واحد؛ تجنباً للإطالة.

### الخاتمة

بناء على ما تقدم تصل الدراسة إلى مجموعة من النتائج، جاءت على النحو الآتي:

النمو اللغوي يعني انتقال اللغة من طور إلى طور أحسن؛ لتلبية حاجات الإنسان المتجددة في حياته الفكرية والمادية. وقد أدى العاملان الاجتماعي واللغوي دوراً مهماً في نمو اللسان العربي، وراثته، وتضخم رصيده اللغوي.

يعد إبراهيم أنيس أول من سمى آليات نمو اللغة بطرائق، وأول من رتبها بهذه الكيفية التي عرضنها ضمن الدراسة.

قدّم إبراهيم أنيس القياس على بقية طرائق نمو اللغة العربية، وجعل له الصدارة، وقسّمه إلى قسمين: قياس مصنوع، وقياس طبيعي. ورأى أن القياس المصنوع لا يمت للقياس اللغوي الحقيقي

82 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 70.

83 أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، كتاب العين، 5/ 240.

84 أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تح. عبد السلام هارون- محمد علي النجار (القاهرة: الدار المصرية، دون ت)، 9 / 373.

85 أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري، ما يقع فيه التصحيف والتحريف، 68.

86 أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، أمالي المرزوقي، تح. يحيى وهيب الجبوري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)، 135.

87 أحمد فارس الشدياق، الجاسوس على القاموس (سورية: دار النوادر، 2013)، 411-410.

## خطورة التصحيف على اللغة والأدب والقرآن

التصحيف لغة: مصدر صَحَّفَ يَصْحِفُ تصحيفاً فهو مُصْحَفٌ والمفعول مُصْحَفٌ، يقال: صَحَّفَ الكلمة: كتبها أو قرأها على غير صَحَّتْها لاشتباه في الحروف، أي حَزَفها عن وضعها. ويقال: صَحَّفَ الصَّحَافِيُّ الخَبَرَ: حَرَفَه<sup>72</sup>، وقيل: «صَحَّفَ أبو عبيدة في مجلس واحد في ثلاثة أحرف فقال: ضَرَبْتَهُ فأنعمر، وإِنَّمَا هو فأنعمر. وقال: فيصدره حَشَكٌ وَالصَّحِيحُ حَسَكٌ. وَقَالَ: شَلَّتْ يَدُهُ، وَالصَّوَابُ شَلَّتْ يَدَهُ»<sup>73</sup>.

التصحيف اصطلاحاً: هو «أن يأخذ الرجل لفظة من قراءته في صحيفة - ولم يكن سمعه من الرجال - فيغيره عن الصواب، وقد وقع فيه جماعة من الأجلاء من أئمة اللغة وأئمة الحديث»<sup>74</sup>. وقد يقع في الخط، أو في السمع<sup>75</sup>. اعتنى به القدماء، فأفردوا له مصنفات عدّة، منها: «التنبية على حدوث التصحيف»<sup>76</sup> لحمزة بن الحسن الأصفهاني (ت 360هـ)، و«ما يقع فيه التصحيف والتحريف»<sup>77</sup> لأبي سعيد العسكري (ت 382هـ) وغيرهما كثير. أسهم النساخ والطبايعون، في شيوع التصحيف والتحريف<sup>78</sup>. عدّه بعض علماء اللغة آفة عظيمة أوقعت العلماء في مجادلات طويلة أضاعت كثيراً من أوقاتهم وعلومهم وأعمارهم<sup>79</sup>.

أدرك إبراهيم أنيس خطره على اللغة والقرآن والأدب، فالتراث الأدبي - على سبيل المثال - «في كل حضارة من الحضارات الإنسانية هو مقياس تقدّمها وريقها، والتراث الأدبي عند العرب دليل على رفعة الحضارة الإسلامية التي ساهموا في بنائها وازدهارها بأوفى نصيب»<sup>80</sup> فحذّر منه، واعتبر الكلمات التي أقحمت في مسائل الإبدال ليست إلا وليدة التصحيف أو التحريف، وأن ظاهرة التصحيف قد تركت آثاراً أو ندوباً فيما روي لنا من اللغة، وقيل إنها شوّهت القراءات القرآنية، حتى إن أهل اللغة كانوا يتواصون «لا تأخذوا القرآن من المصحفين»<sup>81</sup>، ويبيّن للقارئ أن العلماء

72 ينظر: أبو عبد الرحمن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، كتاب العين، تح. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (بيروت: دارومكتبة الهلال، دون ت) 3/ مادة صحف؛ أحمد مختار عمر عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، 2008) مادة صحف.

73 أبو منصور الأزهري، محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، ت. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001) 1 / مادة العين والقاف مع الراء.

74 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، 302/2.

75 ينظر: صبحي إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة، 236؛ عبد الغفار حامد هلال، العربية «خصائصها وسماتها»، 274.

76 حمزة بن الحسن الأصفهاني، التنبية على حدوث التصحيف، ت. محمد أسعد طلس وآخرون (بيروت: دار صادر، 1992).

77 أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري، ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تح. عبد العزيز أحمد (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1963).

78 رمضان عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1995)، 158.

79 الأب أنستاس ماري الكرمل، نشوء اللغة العربية ونموها واكتسابها، 27.

80 غوستاف غرونيانوم، حضارة الإسلام، تر. عبد العزيز توفيق جاويد (القاهرة: الألف كتاب، 1956)، 288.

81 ينظر: أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن إسماعيل العسكري، تصحيفات المحدثين، تح. محمود أحمد ميرة (القاهرة: المطبعة الحديثة، 1402هـ) 7/1؛ محمد عبد الله ابن التميمي، اللحن اللغوي وآثاره في الفقه واللغة (دبي: دائرة الشؤون الإسلامية، 2008)، 25.

كذلك ردّ إبراهيم أنيس سبب ما وقع فيه ابن السكيت ومن سار على نهجه إلى قلة دراية القدماء بالنظم الصوتية، ما دفعهم إلى الخلط بين الكلمات التي لا يتحقق فيها ارتباط صوتي، وعدّها من باب الإبدال، ولكنها ليست إلا مترادفات؛ لأنها تنتمي إلى منابع مختلفة، وهي أصل في ذاتها، نحو<sup>68</sup>:

الطلس = الطمس

الزحاليق = الزحاليق

المعكول - المعكود

فكلمات الإبدال مما اختلف فيها المعنى مع كل من الصورتين اختلافاً طفيفاً، تنتمي إلى أصليين مختلفين، مثل: (الغمس والغطس)، (الفودج، والهودج). هذا مما أخذه هذا على ابن السكيت؛ لأنه اعتبر هذا النوع من الكلمات من الإبدال، وهي في الحقيقة ليست كذلك، لأنها تختلف من حيث المعنى<sup>69</sup>.

وقوع التصحيف في الإبدال: ولم يستبعد أن تكون بعض الكلمات التي أفحمت في مسائل الإبدال ليست إلا وليدة التصحيف أو التحريف، واستشهد على ذلك بقول ابن السكيت الذي رأى أنه قد وقع بين الفاء والكاف إبدالاً في كلمتي (حسكل، حسفل) وبالعودة إلى معاجم اللغة العربية كلسان العرب وجد إبراهيم أنيس أنها تروى بالقاف (حسقل) أيضاً والتي يعتقد أنها الأصل<sup>70</sup>. وبذلك يؤكد أنيس على وقوع التصحيف في الكلمة، وهو ما لم يتنبه إليه كثير من العلماء، فتبعوا نهج ابن السكيت دون أن يتحققوا من صحة ما ذهب إليه.

تأييد بعض المحدثين لأنيس: أيّد الدكتور صبحي الصالح ما ذهب إليه إبراهيم أنيس بقوله: «ورأي المحدثين -على جرائته- أسلم اتجاهها، وأصحّ نتيجة، ومن رأى تلك الطائفة من المتقدمين الذين ذهبوا إلى إكثار العرب من الإبدال كأنه سنة أو عادة، وكأن النُطقين المختلفين عندهم متساويان يوضع أحدهما مكان الآخر، وكأن يعتمدون هذا الإبدال إعجاباً به، وتفنتنا فيه»<sup>71</sup>.

68 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 65.

69 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 68.

70 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 66-69.

71 صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، 2009)، 213.

مأخذه على ابن السكيت ومن تلقى أبحاثه بالقبول والتسليم: يرى إبراهيم أنيس أن أيّ إبدال يجب أن يقع لسبب ظاهر؛ لذلك حمل على ابن السكيت عندما أورد شاهدين شعريين أحدهما لأمرئ القيس والثاني للعجاج، واستشهد بهما على وقوع الإبدال في كلمة (التهتان) و(التهتال) وذهب إلى أن امرأ القيس قد اختار كلمة (التهتال) في قول:

فَسَحَّتْ دُمُوعِي فِي الرِّدَاءِ كَأَنَّهَا كَلِيٌّ مِنْ شَعِيبٍ ذَاتِ سَحِّ وَتَهْتَانٍ

ثم اختار العجاج كلمة (التهتال) في قوله:

عَزَّزَ مِنْهُ وَهُوَ مُعْطِي الإِسْهَالِ صَرَبُ السَّوَارِي مَتْنُهُ بِالتَّهْتَالِ

واكتفى ابن السكيت بإيراد الشاهدين دون أن يذكر سبب وقوع الإبدال في هاتين الكلمتين، كذلك لم يذكر سبب اختيار الشاعرين لكلمتين مختلفتين، ما دفع أنيس إلى التعليق على فعله هذا بقوله: «ثم لا يكاد يذكر ابن السكيت شيئاً عن أي الصورتين هو الأصل أو أيهما أكثر شيوعاً في أساليب اللغة، فكأنما قد تصوّر أن الصورتين على قدم المساواة، وأن المصادفة البحتة هي التي جعلت امرأ القيس يؤثر الصورة الأولى (التهتان) وجعلت العجاج يؤثر الصورة الثانية»<sup>65</sup> (التهتال).

وقد وجد الباحث أن سبب حمل أنيس على ابن السكيت هو أن أنيساً يرى أن ما وقع هو إبدال لغوي؛ ظهر نتيجة التطور الصوتي الذي أصاب هاتين الكلمتين، وهو ما يضعه أنيس في باب اختلاف اللهجات، أو ما يُسمّيه بالإبدال الذي يقع في البيئة الواحدة، ودليل الباحث على ذلك قول أنيس: «حين نستعرض تلك الكلمات التي فُسرّت على أنها من الإبدال حيناً، أو من تباين اللهجات حيناً آخر، لا نشك لحظة في أنها جميعاً نتيجة التطور الصوتي، أو أن الكلمة ذات المعنى الواحد حين تروى لها المعاجم صورتين أو نطقين ويكون الاختلاف بين الصورتين لا يجاوز حرفاً من حروفها، نستطيع أن نفسرها على إن إحدى الصورتين هي الأصل والأخرى هي فرع لها أو تطور عنها، غير أنه في كل حالة يُشترط أن نلاحظ العلاقة الصوتية بين الحرفين المبدل والمبدل منه»، أما إن كانت الكلمتان تنتميان إلى بيئتين مختلفتين فإن ذلك ليس بإبدال بل من لهجات العرب»<sup>66</sup>. وهذا ما لم يُشر إليه ابن السكيت، ولا من جاء بعده من علماء اللغة المتأخرين الذين نهجوا نهج صاحبهم دون أن يتنبّهوا إلى هذه الملاحظة كابن فارس<sup>67</sup>.

65 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 54-59.

66 ينظر: إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 53-54؛ الكزبي اللغوي في اللسان العربي «باب كتاب القلب والإبدال»، 4-5.

67 أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، 173.

يجتمعوا على تسمية واحدة له، فسّموه «الإبدال، والبدل، والمبدل، والقلب، والمقلوب، والمحول، والمضارعة، والتعاقب، والنظائر، والاشتقاق الكبير أو الأكبر»<sup>57</sup>، كذلك اختلفت الآراء هل يتم عمداً أم أنه لغات مختلفة لمعان متفقة<sup>58</sup>؟ عرّفوه بأنه إقامة حرف مكان حرف آخر من الكلمة مع بقاء حروف الكلمة الأخرى، إما ضرورة أو استحساناً، نحو: (مَدَحَه، مَدَّهه)<sup>59</sup>. وقسموه إلى قسمين، أولهما: الإبدال الصرفي. وثانيهما: الإبدال اللغوي<sup>60</sup>.

وأما القلب: فعدّوه أيضاً من سنن العرب في إنماء اللغة وتطويرها، يكون في الكلمة، وقد يقع في العبارة أيضاً<sup>61</sup>، وهو تقديم أو تأخير أحد حروف اللفظ الواحد مع حفظ معناه أو تغييره تغييراً طفيفاً، ويشترط أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب، مثل: (جبدٌ، جذب)، فالملاحظ أن الحروف في الأول هي عينها في الثاني، والمعنى فيهما متناسب، والفرق بينهما أن الباء في الأول قبل الذال على عكس الثاني<sup>62</sup>. وهو أقل وروداً من الإبدال، نحو لطم لطم، وجذب جذب. وسبب ذلك هو الميل لتخفيف اللفظ أو للتفتن فيه، ويحدث في الغالب اعتباطاً<sup>63</sup>.

موقفه من الإبدال: جعله الكتور إبراهيم أنيس ثالثاً من حيث الأهمية في عملية تنمية وإثراء مفردات اللغة العربية، بدأ حديثه عنه بالتعليق على رسالة صغيرة ليعقوب بن السكيت، ألمح إلى أن المتأخرين من علماء اللغة قد سلّموا وصدّقوا بقول ابن السكيت في أن هذه الظاهرة «من خصائص اللغة، وأنها من المسائل التي لا تحتاج إلى عناء في تفسيرها ولا يصح أن تكون موضع نقاش أو مداورة، بل علينا أن تلقّاها قضية مسلماً بها»، فحمل عليهم لأنهم لم يعملوا عقولهم في هذا القول، فكانما تصوّر هؤلاء أن العرب كانوا يستبدلون حروفاً بأخرى دون سبب ظاهر، وينطق كل منهم على حسب ما يستهوي ويحب.

قسّم المتأخرين في قضية الإبدال إلى قسمين: قسم النحويين وقسم اللغويين، ولأنه رائد الدراسات اللغوية في العصر الحديث وقف في صقّهم؛ لأنّه رأى أن النحاة قد خلطوا بين ظاهرتين مختلفتين في أثناء حديثهم عن «القلب والإبدال»<sup>64</sup>.

- 57 إبراهيم السامرائي، التطور اللغوي التاريخي (بيروت: دار الأندلس، 1981)، 116-117.
- 58 أحمد عبد الرحمن حماد، عوامل التطور اللغوي «دراسة في نمو وتطور الثروة اللغوية» (بيروت: دار الأندلس، 1983) 29-30.
- 59 ينظر: أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب. تح. حسن هندراوي (دمشق: دار القلم، 1992) 69؛ أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، 154؛ أنستاس ماري الكرمل، نشوء اللغة العربية ونموها واكتشافها (القاهرة: المطبعة العصرية، 1938) 18.
- 60 صبحي إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، 1960) 232؛ عبد الرزاق بن فراج الصاعدي، تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2002) 656/2.
- 61 أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، 153.
- 62 عبد القادر بن مصطفى المغربي، الاشتقاق والتعريب (مصر: مطبعة الهلال، 1908) 14-15.
- 63 جرجي زيدان، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية (بيروت: دار الحدائق، 1987) 63-64.
- 64 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 53-56.

التلقيب لنا نحن... وذلك أن الاشتقاق عندي على ضربين: كبير وصغير»<sup>50</sup>. وشبه أنيس تصوراته وتخيالاته وتأملاته بأحلام اليقظة عند رجل اشتد ولعه وإعجابه باللغة العربية، فتصورَ فيها ما ليس فيها، وأضفى عليها من مظاهر السحر ما لا يصحُّ في الأذهان ولا تتصف به لغة من لغات البشر، يقول: «انظر إلى قول ابن جنى إن حروف (ركب) مهما اختلف ترتيبها تعبر عن الإجهاد والمشقة. فمن قال إن كل ركوب فيه مشقة، إنما هو راحة إذا قيس بالمشي والعدو، ثم أليس يترك الجمل ليستريح؟ ولا يلجأ الجمل إلى هذا إلا بعد الجهد والعنف؟! أما (ربكة) فبعيد معناه عن المشقة والإجهاد، ومن التعسف أن نتلمس في الربكة مشقة وأن نتلمس في كبر الجسم إجهاداً، وإنما كبر ليزداد قدرة على التغلب على الإجهاد والتعب»<sup>51</sup>.

غير أن التأمل في الاشتقاق الأكبر عند ابن جنى، يجد أنه لم يذكر أن الأمثلة التي قدمها في الاشتقاق الكبير تنطبق على كل أفعال اللغة العربية، بل يجد المتتبع لكلامه أنه قال عن الاشتقاق الكبير «واعلم أنا لا ندعي أن هذا مستمر في جميع اللغة، كما لا ندعي للاشتقاق الأصغر أنه في جميع اللغة...»<sup>52</sup>. وعليه فإن ابن جنى أقر بأن الاشتقاق بنوعيه الكبير والصغير صعب التطبيق على جميع نصوص اللغة، وبذلك فإن فهم إبراهيم أنيس لا يتوافق مع ما ذكره ابن جنى بحسب رأي الباحث.

رأيه في الاشتقاق الأكبر: أطال أنيس الحديث عن الاشتقاق الأكبر، إذ رأى أنه من الأجدر به أن يعد من الكلمات التي تطورت أصواتها، والتي عادة ما تُبحث في فصل القلب والإبدال<sup>53</sup>، وما ذهب إليه أنيس لم يكن جديداً، فابن جنى كان قد أطلق على هذا النوع من الاشتقاق القلب اللغوي، أي أنه أشار ولو ضمناً أنه يدخل في باب القلب.

### 3. القلب والإبدال: رأيه فيه، واعتراضاته على ابن السكيت

يعدُّ من أهم عوامل موسّعات اللغة العربية، اعتنى به علماء اللغة الأقدمون كالأصمعي (ت 216 هـ) والزجاجي (ت 340 هـ) وابن السكيت (ت 244 هـ) وأبي الطيب الحلبي (ت 351 هـ)، وعدّوه من سنن العرب. صنفوا كتباً وأبحاثاً كثيرة فيه، من أهمها «القلب والإبدال»<sup>54</sup> لابن السكيت، و«الإبدال والمعاقبة والنظائر»<sup>55</sup> للزجاجي، و«الإبدال»<sup>56</sup> لأبي الطيب اللغوي، إلا أنهم لم

50 أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص. تح. محمد علي النجار (بيروت: عالم الكتب، دون ت) 133/2.

51 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 50-51.

52 أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، 138/2.

53 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 52.

54 الكثر اللغوي في اللسان العربي «القلب والإبدال». تعليق. أوغست هفتر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1903)

55 أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الإبدال والمعاقبة والنظائر. تح. عز الدين التنوخي (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1963).

56 أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي، كتاب الإبدال. ت. عز الدين التنوخي (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1961).

اعتراضه على بعض آراء اللغويين الأقدمين في الاشتقاق: رأى أنه ليس ثمة ارتباط عقلي منطقي بين حروف الكلمات التي تجري بينها عملية الاشتقاق، وضرب مثلاً على ذلك بكلمتي (فهم - وإدراك)<sup>46</sup>، وكأنه يدحض بكلامه هذا أقوال كثير من علماء العربية السابقين، أمثال: الزجاجي (ت 340 هـ)، والرماني (ت 384 هـ)، والاسترأبدي (ت 686 هـ)، والسيوطي (ت 911 هـ) وغيرهم، فقد أكدوا جميعاً على أنه ثمة ارتباط وثيق بشكل أو بآخر بين المشتق والمشتق منه، وأن إحدى الكلمتين مأخوذة من الأخرى، فهما بمثابة اقتطاع الفرع من الأصل<sup>47</sup>، فهم بذلك يؤكدون على وجود ارتباط بين حروف الكلمات، بخلاف ما ذهب إليه إبراهيم أنيس.

موقفه من قرارات مجمع اللغة العربية في الاشتقاق: كذلك بيّن رأي علماء مجمع اللغة العربية في الاشتقاق، ووقف عند أسباب الاشتقاق، فرأى أن الاشتقاق العام «نوعاً من التوسع في اللغة يحتاج إليه الكاتب، وتلجأ إليه المجامع اللغوية؛ للتعبير عما قد يُستحدث من معان، ما يساعد اللغة على مسايرة التطور الاجتماعي»<sup>48</sup>، وهذا ما كان قد أكدّه «فؤاد ترزي» عندما أن أكد على أن الاشتقاق وجد في العربية؛ ليوكب حياة الإنسان اللغوية، حيث يستمد منه العون، كلما حَزَّ به الأمر، واضطرت حياته الحضارية المتطورة إلى توليد كلمات جديدة... وقد مرَّ العرب بمثل هذه الحقبة في تاريخهم على أثر الفتوحات الإسلامية، وفي العصر الحديث بعد أن تعقدت حياتهم، وتلونت أفكارهم؛ نتيجة لاتصالهم بالغرب، ومحاولتهم اقتباس كثير من مصطلحاته، اقتضى ذلك أن تسير اللغة العربية الوضع الجديد، ويرى أن الاشتقاق وليد حاجة تقررهما الظروف، وتؤثر فيها البيئة إلى حد كبير<sup>49</sup>.

مآخذه على ابن جني في مسألة الاشتقاق الكبير: حدّد إبراهيم أنيس بعض هذه المآخذ وردّ عليها، وقدّم أمثلة تؤكد أن ما ذهب إليه علماء اللغة المتأخرين لا يمكن عدّه قاعدة ثابتة مطردة في الاشتقاق عموماً والاشتقاق الكبير خصوصاً، بل إن فيه تعسفاً وتكلفاً ومبالغة وقع فيها كثير من علماء العربية المتأخرين، وعلى رأسهم ابن جني (ت 392 هـ) والثعالبي (ت 429 هـ)، غير أنه حمل على ابن جني الذي يعد رائداً في ميدان الاشتقاق الأكبر، فقد أكد في كثير من المناسبات أنه أول من وقف على هذا النوع من الاشتقاق بقوله: «هذا موضع لم يسمه أحد من أصحابنا... وإنما هذا

46 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 63.

47 ينظر: عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة. تح. محمد أحمد جاد المولى بكر وآخرون (بيروت: المكتبة العصرية، 1986) 354/1؛ عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1987) 125/1؛ رضي الدين محمد بن الحسن الاسترأبدي، شرح شافية ابن الحاجب. تح. محمد نور الحسن وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982) 334/1.

48 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ص47.

49 فؤاد حنا ترزي، الاشتقاق (بيروت: مكتبة ناشرون، 2005) 32-33.



ورفض أنيس إسراف وتعسف النحاة المتأخرين في استعمال مصطلح القياس إلى حد أننا سمعنا من معظم نحاة المدرسة الكوفية أن النحو كله قياس، وأنه من ينكر القياس ينكر النحو<sup>39</sup>، وعلى رأسهم الكسائي (ت 189 هـ) الذي كان «يسمع الشاذ الذي لا يجوز إلا في الضرورة فيجعله أصلاً ويقيس عليه»<sup>40</sup>. ولكن ما يلاحظ أنه على الرغم من كثرة توسعه في الحديث عن موقف النحاة من القياس إلا أن لم يذكر البتة موقف منكري القياس، الذي نادى به من يُعرفون بأصحاب المدرسة الظاهرية وعلى رأسهم ابن مضاء (ت 592 هـ)<sup>41</sup>، بل اكتفى برأي البصريين والكوفيين.

كذلك يرى أن النحاة واللغويين يكادون يُجمعون على الأخذ بالمطرّد قياساً وسماعاً، ورفض الشاذ في القياس والسماع؛ لكنهم يختلفون فيما سُمع عن العرب، وقد انقسموا في ذلك إلى فريقين:

- المجددين، نشطوا فيه وأكثروا من استخدامه.
- المحافظين، رغبوا عنه وتوفروا على ما يروى من كلام العرب فحسب<sup>42</sup>.

ورأى أن سر الخلاف بين علماء العربية في شأن القياس يرجع إلى اختلاف وجهات النظر في فهم المراد من أمرين: أولهما: معنى السليقة اللغوية. وثانيهما: كيفية التقييد لقواعد لغة من اللغات. لكنه لم يكتف بذلك بل أدلّ بدلوها في هذا الخلاف، فأشار إلى أنه يرفض فكرة خلع صفة القداسة على السليقة العربية، ويرى أن التقييد للغات ينبغي أن يكون من خلال اللغة النموذجية الأدبية<sup>43</sup>.

## 2. الاشتقاق: تصنيفه، مأخذه عليه، اعتراضاته على ابن جني

تصنيفه للاشتقاق: عدّ إبراهيم أنيس الاشتقاق الوسيلة الثانية لنمو اللغة، وتوالد موادها، وتكاثر كلماتها، فهو عملية استخراج لفظ من لفظ أو صيغة من أخرى، ورأى أن القياس هو الأساس الذي تبنى عليه هذه العلمية؛ لكي يصبح المشتق مقبولاً معترفاً به بين علماء اللغة<sup>44</sup>، وهذا ما أكده «حسن خان» عندما عدّ الاشتقاق من وسائل النمو اللغوي، بقوله: «علم الاشتقاق علم باحث عن كيفية خروج الكلم بعضها من بعض»<sup>45</sup>.

39 ينظر: أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري، الإعراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، 95-99؛ جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. تح. أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مطبعة عيسى البابي وشركاؤه، دون ت) 59-60؛ إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 21؛ جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، 80.

40 جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 33f.

41 أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي القرطبي، الرد على النحاة. تح. محمد إبراهيم البنا (القاهرة: دار الاعتصام، 1979)

40-35.

42 ينظر: إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 13-14؛ فؤاد حنا ترزي، في أصول اللغة والنحو (بيروت: مطبعة دار الكتب، دون ت) 120.

43 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 37-38.

44 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 62.

45 حسن خان محمد صديق، العلم الخفاف عن علم الاشتقاق. (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 2012) 12.

أي أنه طرد الباب على وتيرة واحدة نوعاً من القياس الخاطيء، وقد تحدّث رمضان عبد التواب عنها، ولم يختلف موقفه عن موقف إبراهيم أنيس<sup>33</sup>. ورأى أن النحاة لجوء إلى القياس منذ أن وضعوا أسس علم النحو، وبدء التأليف فيه، ونقل كلاماً عن ابن سلام، أشار فيه إلى أن أبا الأسود الدؤلي كان أول من أسس العربية، وفتح أبوابها، وأنهج سبيلها، ووضع قياسها<sup>34</sup>.

موقفه من خلاف المدرستين البصرية والكوفية بشأن القياس: تحدث أنيس عن الخلاف الحاصل بين المدرستين الكوفية والبصرية بشأن القياس، ورجح المدرسة البصرية على الكوفية؛ كونها اتبعت في قياسها الطريقة العلمية الحديثة في تععيد القواعد واستخراج مسائل اللغة، غير أنه أخذ على البصريين مأخذين:

- أولهما: أنهم قد بالغوا في التحري والتنقيب عن الشواهد السليمة<sup>35</sup>، واستشهد بإجابة أبي عمر بن العلاء (ت 154 هـ) عن سؤال طرّح عليه، هو: «خبرني عمّا وضعت مما سميتّه عربية أيدخل فيه كلام العرب كلّّه؟ فقال: لا. قال: فكيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهو حجة؟ قال: أعمل على الأكثر وأسمي ما خالفني لغات»<sup>36</sup>.

- ثانيهما: أنهم لم يحددوا نسبة المقيس عليه تحديداً دقيقاً، بل اختلفوا فيه بعض الاختلاف فما سمّاه أبو عمرو بن العلاء بالأكثر سمّاه غيره بالكثير أو بالباب أو بالأصل<sup>37</sup>.

وعلى الرغم تأييده لمذهب البصريين إلا أنه في بعض الأحيان انتصر للكوفيين في ظاهرة القياس، إذ شكك في الروايات القائلة بأن الكوفيين كانوا يعتمدون في قياسهم على تأسيس قواعدهم على الشاهد الواحد أو الشاهدين، فرأى أن هذا القول يضيف عليهم صفة الغفلة بحيث يُسوون بين الظاهرة التي وردت لها أمثلة كثيرة، وبين تلك التي لم يرد فيها سوى مثالين أو مثال، ورأى أن الذين نقلوا لنا هذا الزعم كانوا يدركون أننا فقدنا معظم كلام الكوفيين في المسائل اللغوية، ولكنه أشار إلى أمر مهم وهو أن المدرستين لم تعرفا القياس إلا في صورته الأولى، وهو وضع الأحكام العامة للغة، وقد شبّه موقف البصريين بموقف المعتزلة، وشبه الكوفيين بأهل السنة أو موقف الظاهرية في الأندلس الذين كانوا يعترفون بالنصوص التي انحدرت إليهم من العرب اعترافاً كبيراً<sup>38</sup>.

33 ينظر: رمضان عبد التواب، التطور اللغوي، 109؛ محمد نوري محمد الموسوي- نجلاء حميد مجيد، «القياس الخاطيء في اللغة»، مجلة العلوم الإنسانية 4/22 (كانون الأول 2015) 11-10-9.

34 ينظر: محمد الجمحي بن سلام، طبقات فحول الشعراء (بيروت: دار الكتبة العلمية، 2002) 5؛ جمال الدين أبي الحسن بن يوسف الففطي، إنباء الرواة على أنباء النحاة. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1986) 1/14؛ إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 8.

35 ينظر: إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 12؛ حسن عباس، اللغة والنحو بين القديم والحديث، 47؛ محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة (القاهرة: دار المعارف، 1995) 102.

36 محمد بن الحسن أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1984) 39.

37 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 12.

38 ينظر: إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 21-25؛ عباس حسن، اللغة والنحو بين القديم والحديث، 42-44.

3- تعميم المعنى بعد أن كان خاصاً، قياساً على ما فعله العرب في كلمة (الخمير) التي كانت مقصورة على عصير العنب المسكر، فأصبحت تفيد كل ما هو مسكر ولو لم يتخذ من العنب<sup>28</sup>.

مآخذة على اللغويين: صَحَّحَ ما كان شائعاً بين الباحثين من أن القياس يقوم به اللغويون أو المجتهدون في العلوم الشرعية، وليس لغيرهم من المولدين والمحدثين أن يقيس؛ لذلك دعا إلى إباحة القياس اللغوي للموثوق بهم من الأدباء والشعراء<sup>29</sup>، سائراً بذلك على مذهب أبي علي الفارسي (ت 377 هـ)، وجماد الله الزمخشري (ت 538 هـ) والشهاب الخفاجي (ت 1069 هـ)، وغيرهم. أما اللغويون الذين رفضوا هذا النوع من القياس، وشددوا النكير على الشعراء والأدباء، فقد نعتهم بالغلاة المتمزمتين<sup>30</sup>.

رأيه في قرارات مجمع اللغة العربية: رأى أن مجمع اللغة العربية لم يأخذ بكل آراء المجددين من أعضائه الذين أرادوا توسيع القياس إلى أقصى ما يمكن، بحيث لا يشمل القياس بالألفاظ فقط، بل يشمل القياس في الأساليب والاستعمالات، فالمجمع -في رأيه- لم يستغل فكرة القياس في الدلالات قانعاً بالألفاظ والأبنية، ولم يحاول القياس في التراكيب؛ لكنه مع كل انتقاداته للمجمع إلا أنه أثنى عليه عندما وضع حداً لجدل النحاة في بعض مسائل القياس<sup>31</sup>.

موقفه من القياس الخاطئ: كان إبراهيم أنيس من أوائل اللغويين المحدثين الذين وقفوا عند مصطلح «القياس الخاطئ» (وعبر عنه بلفظ «التوهم» -كما فعل سيبويه (ت 180 هـ)، والفراء (ت 207 هـ)، وأبو عثمان المازني (ت 247 هـ)، والأزهري (ت 370 هـ)، وابن جنبي (ت 392 هـ)، وأبو محمد القاسم بن عثمان الحريري (ت 516 هـ)، وابن منظور (ت 711 هـ)<sup>32</sup>- ووضع حدوده، وبرهن عليه بأدلة لا تدع مجالاً للشك في كلامه، ورأى أن العرب القدماء قد وقعوا فيه، كما وقع فيه أحفادهم من المحدثين. فالروايات التي رواها اللغويون القدماء عن صبي في البادية أو امرأة من قبيلة من القبائل، وما سمعوه عنهم، وما قاسوه على سماعهم هذا ليس إلا من باب القياس الخاطئ؛ وعليه فقد اعتبره سلاحاً ذا حدين، فبينما يُبعد بعض الكلمات في مدلولها أو صيغتها عن المألوف الشائع في البيئة اللغوية، يعمل في الوقت نفسه على الاطراد والانسجام بين كثير من أمور اللغة. فهو في الحقيقة عملية منطقية تهدف في غالب صورها إلى جعل الظواهر اللغوية أكثر اطراداً وانسجاماً، فالطفل ينطقه للكلمات «أحمر، وأصفر، وأخضر» يكون قد أخضع تلك الصفات التي مؤنثها (فعلاء) إلى ما تخضع له الكثرة الغالبة من صفات اللغة التي تؤنث بالتاء مثل «جميل جميلة»

28 ينظر: محمد الخضر حسين، القياس في اللغة العربية، 25-26؛ إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 15.

29 ينظر: أنيس، إبراهيم، من أسرار اللغة، ص30؛ حسين، محمد الخضر، القياس في اللغة العربية، ص24-25.

30 ينظر: محمد الخضر حسين، القياس في اللغة العربية، 36؛ إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 13؛ عبد الغفار حامد هلال، العربية خصائصها وسماتها، 155؛ فؤاد حنا ترزي، في أصول اللغة والنحو، 124-125.

31 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 17؛ للتوسع والاستزادة ينظر: عباس حسن، اللغة والنحو بين القديم والحديث، 25-30.

32 إبراهيم أنيس، من أسرار من اللغة، 30.

تعريفه للقياس: عرّفه بأنه «ليس إلا استنباط مجهول من معلوم، فهو مقارنة كلمات بكلمات أو صيغ بصيغ أو استعمال باستعمال، رغبة في التوسع اللغوي، وحرصاً على اطراد الظواهر اللغوية»<sup>21</sup>. فلم يبتعد عن تعريف سابقه للقياس كابن الأنباري (ت 577 هـ) الذي رأى أن القياس هو «حمل فرع على أصل بعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع»<sup>22</sup> وإلى غير ذلك من التعاريف التي اعتبرها ابن الأنباري في النهاية «حدود كلها متقاربة»<sup>23</sup>. كما عرّفه السيوطي (ت 911 هـ) بأنه «حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معنا»<sup>24</sup>، كما عرّف لفظة القياس على أنها «حمل العرب أنفسهم لبعض الكلمات على أخرى، وإعطاؤها حكمها لوجه يجمع بينهما»<sup>25</sup> وبذلك ذار أنيس في دائرة سابقه من حيث تعريفه للقياس.

تقسيمه للقياس: قسم أنيس القياس إلى قسمين، أولهما: القياس المصنوع: عدّه صناعة نحويّة، لا يُمت للقياس اللغوي الحقيقي بصلة ما؛ لأنه من علل النحاة المخترعة التي ادّعوا ظلماً وتجبّياً أن العرب راعوها في التفرقة بين الأساليب، وعمدوا إليها، كأنما كان كلّ العرب الأقدمين علماء في النحو، يدركون علله وحيله، كما أدركها أصحاب النحو من المتأخرين<sup>26</sup>. وثانيهما: القياس الطبيعي: فقد عرضه من خلال موقف مجمع اللغة العربية منه، ورأى أن مجال القياس فيه واضحاً وجلياً، وهو القياس الذي نعهده في كلّ اللغات، والذي تنمو به اللغة وتتسع، فثساير التطور الاجتماعي وما يتطلبه من تجديد في اللغة. ووضع عدّة ضوابط وقواعد -مستنداً فيها على بعض أفكار ومقترحات «محمد الخضر حسين»<sup>27</sup>- تُمكنُ الشخص من اللجوء إلى القياس عند حدوثها، فيستنبط بذلك مجهولاً من معلوم، ويسدّ نقصاً كبيراً في معاجم اللغة، وهي:

1- حين تذكر كتب اللغة المصادرَ ولا تذكر أفعالها أو العكس، أو حين يُذكر الفعل الثلاثي ولا يُذكر بابه، نلجأ إلى القياس.

2- تعريب الدخيل، بجعله على نمط الكلمات العربية ونسجها.

- 21 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، 8.  
 22 أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري، الإعراب في جمل الإعراب ولمع الأدلة. تح. سعيد الأفغاني (دمشق - بيروت: دار الفكر، 1971) 93.  
 23 أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري، الإعراب في جمل الإعراب ولمع الأدلة، ص 93.  
 24 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول النحو. تح. عبد الحكيم عطية -علاء الدين عطية (دمشق: دار البيروتي، 2006) 79.  
 25 محمد الخضر حسين، القياس في اللغة العربية، 25.  
 26 ينظر: إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ص 15؛ أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1994) 176-175.  
 27 فقيه تونسي، وعالم لغوي، وشاعر، ورحالة، ومُصلح ديني، ورائد من رواد الوسطية والتجديد في القرن الرابع عشر الهجري، وأحد كبار شيوخ الجامع الأزهر، له العديد من البحوث والدراسات في علوم اللغة العربية، من أهمها: حياة اللغة العربية، القياس في اللغة العربية. ينظر: علي الرضا الحسيني، موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين (دمشق - بيروت - الكويت، دار النوادر، 2010) 71-76.

ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر، زيادات زيدت، وشرائح شرّعت، وشرائط شرطت، فعني الآخر الأول»<sup>15</sup>.

ولكن لا بد من الإشارة إلى أن العربية استطاعت بزم من قياسي استيعاب المتغيرات، والتعبير عن كل ما صادفه أبنائها في البيئات الجديدة بألفاظ عربية دقيقة، وقد أتبع في ذلك عدّة طرق ووسائل، تحدث عنها إبراهيم أنيس في كتابه (من أسرار اللغة)، وهي موضوع بحثنا ودراستنا، فرتبها، وبين منهج واضعها، واعترض على بعضها.

### طرائق نمو اللغة عند إبراهيم أنيس

لم يجر العرب على طريقة واحدة في صكّ ألفاظ الحضارة وإثراء مفردات لغتهم، وزيادتها، وتنوعها، وتعريب الواقد إليها أو نقله، بل يظهر من خلال الآليات التي استعملوها أنهم تصرّفوا بكيفيات مختلفة، ليس من السهل صياغتها في قواعد ثابتة؛ لأن بعض هذه الآليات عانى من اضطرابات متعددة. وعلى الرغم من كلّ هذه الصعوبات التي واجهت علماء العربية إلا أنهم تمكنوا بفضل مرونة لغتهم وما تتوافر عليه من ضوابط وقواعد من وضع آليات متعددة ومتنوعة لعملية تنمية اللغة وضبط المفردات الأجنبية التي بدأت تتسرّب إليها، إلا أنها جاءت متفرقة مُشتتة مُبعثرة في بطون كتبهم، إلى أن قام إبراهيم أنيس بجمعها، وترتيبها، بطريقة لم يسبق إليها، وقد جاءت على النحو الآتي:

#### 1. القياس: تعريفه، تقسيمه، ضوابطه، آراء العلماء فيه ومجمع اللغة العربية.

قدم إبراهيم أنيس - كما فعل النحويون- القياس على بقية طرائق تنمية اللغة؛ «لأنه أوضح وسيلة من وسائل نمو اللغة»<sup>16</sup>، و«أكثرها عناية ورعاية لدى القديما من العلماء»<sup>17</sup>؛ ولما يمتلكه من دور بارز في توسيع اللغة وتنمية رصيدها؛ ولأنه القلب النابض للغة إلى جانب السماع<sup>18</sup>. فهو من أهم الأدوات الإجرائية التي عملت على سد نقص اللغة، وتوليد صيغ جديدة؛ لتحل محل صيغ قديمة، والمحافظة على اللغة<sup>19</sup>؛ فلولاها لضاقت على الناطق بها، وعمت الفوضى في التّخاطب، ولما تعلم أحد منا لغة المنشأ. فواضعو اللغة قد أبقوا طريق القياس مفتوحاً لنا؛ لتلحق الكلم بأشباهاها في هيئة مبانيها، أو نسق تركيبها، ونُسوي بينهما<sup>20</sup>.

15 أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. نج. محمد علي بيضون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997) 44.

16 عبد الغفار حامد هلال، العربية «خصائصها وسماتها» (القاهرة: مكتبة وهبة، 2004) 288.

17 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة (القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1966) 8.

18 صاري محمد صاري، اللغة العربية وآليات توليد ألفاظ الحضارة، 9.

19 محمد حسن عبد العزيز، القياس في اللغة (القاهرة: دار الفكر العربي، القاهرة، 1995) 131.

20 محمد الخضر حسين، القياس في اللغة العربية (القاهرة: المطبعة السلفية، القاهرة، 1353 هـ) 23.

ومن هذه الأقسام:

أ. الفكر واللغة: يمكن القول: إنّ نمو اللغة وتطور معاني ألفاظها وتغيرها من أصلها الحسيّ إلى معان قد تكون فلسفيّة، يعتمد بشكل كبير على نمو وتطور الفكر؛ أي لولا التطور الفكري لمّا نمت اللغة وأخذت أشكالاً جديدة<sup>10</sup>.

ب. المجتمع واللغة: إنّ ما يخضع له المجتمع من مؤثرات وتطورات، يؤثّر في تطور اللغة؛ لأنّ اللغة نظام اجتماعي يخضع لتطورات المجتمع الذي لا يثبت على حال، فعندما يتطور المجتمع وينمو، فإنّ اللغة تتطور وتنمو، فكل تطوّر يحدث في المجتمع يتردد صدها في اللغة<sup>11</sup>.

ج. تغيرات القوى «صراع الحضارات والأمم» أو ما يمكن تسميته بالفتوحات العربية الإسلامية: فبعد أن دانت الجزيرة العربية بالإسلام، وجّه المسلمون أنظارهم صوب العراق والشام ومصر وبلاد فارس، وبدأت الفتوحات الإسلامية تسير على قدم وساق في بلاد تمتلك إرثاً حضارياً كبيراً لم يشهد العرب له مثيلاً قبل خروجهم من جزيرتهم، الأمر الذي دفع بكثير من علماء العربية إلى قيادة حراك علمي كثيف؛ لمواكبة التغير والتمازج والمثاقفة التي أخذت تقع بين البيئة العربية والبيئات الأجنبية المفتوحة<sup>12</sup>، فالعربي واجه سيلاً جارفاً من ألفاظ الحضارة التي انتقل إليها، فبدأ بطريقة عفوية وتلقائية باستعارة ألفاظ أهل هذه البلاد، وأخذ ينطق بتسمياتهم التي يسمون بها ما يحيط بهم، وما يستخدمونه، فكان لزاماً عليهم إيجاد طرق ووسائل لنقل الكلمات الجديدة، وإيجاد مسميات للأشياء التي لم يشهدها العرب من قبل<sup>13</sup>، فوضعوا مصطلحات متنوعة في شتى المجالات، كالدينية، واللغوية، والاجتماعية، والفلسفية، وغيرها، فأصبحت تلك المعاني والألفاظ بعد حين من صميم اللغة العربية، منها: «البرنامج، والصهريج، والقانون، والأسطول، والنيروز، والسجل...»<sup>14</sup>. يضاف إلى هذه الأسباب أن اللغة العربية بعد أن بدأت في الانتشار خارج جزيرة العرب، تحوّلت إلى لغة كتابيّة تحريريّة، تحتاج إلى تقعيد وضبط لقواعدها ومصطلحاتها. وخير دليل على ما ذهب إليه الباحث في حديثه عن النمو اللغوي عند العرب، قول ابن فارس: «كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وأدابهم ونسائلكهم وقرايينهم، فلمّا جاء الله -جل ثناؤه- بالإسلام، حالت أحوال

10 حلمي خليل، المولد في اللغة العربية «دراسة في نمو اللغة العربية»، 26.

11 ينظر: ج فندرس، اللغة. تر. عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014) ص35؛ شارلز بيغ ماكيفر، المجتمع. تر. علي أحمد موسى (القاهرة: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، مكتبة النهضة، بدون ت) 17.

12 ينظر: عباس حسن، اللغة والنحو بين القديم والحديث (القاهرة: دار المعارف، 1966) 18؛ عبد الغفار حامد هلال، العربية «خصائصها وسماتها» (القاهرة: مكتبة وهبة، 2004) 290.

13 ينظر: هاشم محمد سوفي، «المظهر المعاصر لنظرية القياس ودوره في تنمية العربية»، مجلة علوم اللغة 4/2 (حزيران 2008) 37؛ رمضان عبد التواب، التطور اللغوي «مظاهره وعلله وقوانينه» (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997) 99.

14 صاري، محمد، اللغة العربية وآليات توليد ألفاظ الحضارة، مجلة أبو ليوس، ع4، 2016، (1-27)، ص4-5.

6- اللغة بين القومية والعالمية.

7- مستقبل اللغة العربية المشتركة<sup>6</sup>.

### مفهوم النمو اللغوي وعوامله

ورد لفظ النمو في معاجم اللغة العربية بعدة معان، منها: زيادة الشيء، والتوسع فيه أكثر فأكثر<sup>7</sup>. أما اصطلاحاً فقصد به انتقال اللغة من «طور إلى طور أحسن وأفضل على أساس أن اللغة بهذا الانتقال قد أدت وظيفتها على خير وجه، فقابلت حاجات الإنسان المتجددة في حياته الفكرية والمادية، ولم تقف عاجزة أو جامدة عن مواكبة الحركة الدائبة في المجتمع الذي يحتضنها»<sup>8</sup>.

وقد تأثرت اللغة العربية كغيرها من اللغات الحية في تنمية ثروتها اللغوية وتوسيعها بعدة عوامل، وأتبع طرائق ووسائل مختلفة؛ لتتمكن من مساندة ومواكبة الحضارة والتقدم العلمي؛ ولتسعف المتحدثين بها في إيجاد الألفاظ المناسبة للدلالة على معان ومخترعات جديدة حديثة، لم تكن في عصر المتأخرين من علماء اللغة<sup>9</sup>.

ولأن الباحثين قد أفاضوا في ذكر هذه العوامل، قرّر الباحث أن يقف عند عاملين اثنين، رأى فيهما الدافع الأساسي في نمو اللغة وتطورها. أولهما: العامل اللغوي، وثانيهما: العامل الاجتماعي. أما العامل اللغوي: فسيتوسّع الباحث في الحديث عنه في مراحل متقدمة من الدراسة؛ لأنه العامل الأهم الذي استوقف علماء العربية الأقدمين، أمثال سيبويه (ت 180 هـ)، وابن السراج (ت 316 هـ)، وابن جني (ت 392 هـ)، والجواليقي (ت 540 هـ)، وابن فارس (ت 395 هـ). ومن المحدثين أمثال: عبد الله العلايلي، والأب أنستاس الكرملي، وجرجي زيدان، وأمّين الخولي، وشوقي ضيف، وتمام حسان، وإبراهيم أنيس. ويعد الأخير في هذا الميدان رائدَ الدرس اللغوي الحديث، ولا سيّما في حديثه عن طرائق نمو اللغة في كتابه «من أسرار اللغة».

أما العامل الاجتماعي (غير اللغوي) الذي أذى دوراً مهماً في نمو اللسان العربي وثرائه وتضخّم رصيده اللغوي، فيمكن تقسيمه إلى عدّة أقسام ينتج عن اجتماعها ما يُعرف بالعامل الاجتماعي،

- 6 ينظر: محمود فهمي حجازي، التفكير اللغوي عند إبراهيم أنيس (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1999) 2:3؛ أحمد عبد الرحمن حماد، عوامل التطور اللغوي «دراسة في نمو وتطور الثروة اللغوية» (بيروت: دار الأندلس، 1983) 15.
- 7 ينظر: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين. تج. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (القاهرة: دار ومكتبة الهلال، دون ت) 8/؛ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، الفروق اللغوية. تج: محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة، دون ت) 180؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم. تج: عبد الحميد هندواوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000) 10/ مادة ن م و.
- 8 حلمي خليل، المولد في اللغة العربية «دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام» (بيروت: دار النهضة العربية، 1985) 20.
- 9 أحمد عبد الرحمن حماد، عوامل التطور اللغوي «دراسة في نمو وتطور الثروة اللغوية» (بيروت: دار الأندلس، 1983) 15.

الدراسة عن سابقتها بأنها بحثت في طرائق نمو اللغة العربية عند عالمٍ محدث، وبينت أنه أول من أطلق على هذه الآليات اسم طرائق، كما عرضت آراءه ومقترحاته ومآخذه على ما سّماه بطرائق نمو اللغة العربية، وتحدثت عنها، ومن أهم الدراسات السابقة التي طرقت أبواب هذا الموضوع: الاتساع اللغوي بين القديم والحديث<sup>1</sup>. واللغة العربية وآليات توليد ألفاظ الحضارة<sup>2</sup>. وظاهرة الاشتقاق عند مجمع اللغة العربية بالقاهرة<sup>3</sup>. وظاهرة النحت بين القدماء والمحدثين<sup>4</sup>.

### التعريف بإبراهيم أنيس

وُلد إبراهيم أنيس في مدينة القاهرة سنة 1906م، وبها تلقى تعليمه الأول، ثم التحق بالمدرسة التجهيزية، وفيها حصل على الشهادة الثانوية، ثم التحق بدار العلوم العليا وحاز على إجازتها سنة 1930م، واشتغل بتدريس اللغة العربية لمدة ثلاث سنوات، وفي سنة 1933م اختير لبعثة دراسية في أوروبا، فسافر إلى بريطانيا ودرس فيها، وحصل فيها على بكالوريوس الشرف في اللغة العبرية والآرامية والسريانية سنة 1939م، ثم الدكتوراه في المقارنات السامية سنة 1941م، وبعد عودته منها عُيّن مدرّساً بدار العلوم في سنة 1942م، ثم اختير عميداً لها، توفي - رحمه الله - إثر حادث أليم سنة 1978م، ومن أشهر من تلقى العلم على يديه الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين، والأستاذ الدكتور أحمد عمر مختار<sup>5</sup>.

له إسهامات لغوية كثيرة سيتعرضها الباحث ضمن صفحات هذه الدراسة. ترك إرثاً علمياً كبيراً تمثل في عشرات المقالات العلمية المنشورة في مجلات عربية وعالمية، وسبعة كتب فريدة من نوعها، كلّها في الدراسات اللغوية، وهي:

1- الأصوات اللغوية.

2- دلالة الألفاظ.

3- من أسرار اللغة.

4- في اللهجات العربية.

5- موسيقى الشعر.

1 عطية نايف الغول، الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، (البيروني، عمان، 2008، دون ط).

2 محمد صاري، «اللغة العربية وآليات توليد ألفاظ الحضارة»، مجلة أبولوس 4/3 (جانفي 2015).

3 محمد صالح ياسين عباس، «ظاهرة الاشتقاق عند مجمع اللغة العربية»، مجلة الآداب/109، (سبتمبر 2014).

4 زينب مديح جبارة النعيمي، «ظاهرة النحت بين القدماء والمحدثين»، مجلة واسط للعلوم الإنسانية 18/7، (حزيران 2011).

5 ينظر: نزار أباطة- محمد رياض المالح. «إتمام الأعلام» ذيل لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي» (بيروت: دار صادر، 1999)، 14؛

محمد مهدي علام، مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً (القاهرة: المطابع الأميرية، 1966) 2-1.



## مقدمة

تعد ظاهرة نمو اللغة وتوسيعها ظاهرة قديمة حديثة، انبرى لها علماء اللغة والنحو والبلاغة، وتناولتها مجامع اللغة العربية - ولاسيما في القاهرة - بالبحث والدراسة، غير أنها ظلت محل تنازع بين الباحثين والدارسين، ومنهم الدكتور إبراهيم أنيس الذي أدلى بدلوه في هذه الظاهرة، وكانت له آراء وتعليقات ذات أهمية كبرى، جعلناها محل دراسة وبحث. فجاءت هذه الدراسة بهدف الكشف عن واحد من علماء قلائل، حملوا على عاتقهم عبء دراسة علم اللغة واللهجات في العصر الحديث، كما سلطت الدراسة الضوء على إسهاماته في طرائق نمو اللغة ونقلها إلى آفاق حديثة، وكشفت عن جهوده العلمية، وآرائه ومقترحاته، وانتقاداته لعلماء العربية الأقدمين في طريقة تعاملهم مع آليات توسيع اللغة العربية.

أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة في كونها من الدراسات القليلة التي كشفت عن هذا الجانب العلمي في حياة إبراهيم أنيس الذي يمكن لدارسي اللغة أن يؤرخوا به، فالدرس اللغوي اختلف بعد جهوده عما كان عليه قبله، ولا سيما في طرائق نمو اللغة العربية. وكذلك تتبع أهمية الدراسة من كونها بينت ودرست طريقة تقسيمه لهذه الطرائق، والتزامه بهذا التقسيم، وتميزه عن غيره من علماء عصره به.

أسئلة الدراسة: طرح الباحث في دراسته أسئلة عدة، منها: كيف رتب إبراهيم أنيس طرائق نمو اللغة؟ وهل كان لترتيبه غرض معين؟ وما موقفه من جهود علماء اللغة الأقدمين في عرضهم لهذه الطرائق؟ وما موقفه من قرارات مجمع اللغة العربية؟ ولماذا حمل على ابن جني وابن السكيت في ظاهرتي القياس والقلب؟

منهج الدراسة: انتهج الباحث في هذا الدراسة منهجاً علمياً يقوم على ربط النتائج بأسبابها، واستخلاص الحقائق من قراءتها، دونما تأثير بقول أو تحيز لرأي، ولم يسع إلى استنتاج بلا سند، أو حقيقة بلا إثبات، أو قطع برأي؛ لذلك اتبع الباحث في أثناء دراسته مناهج علمية عدة، منها: المنهج التاريخي القائم على تقديم لمحة تاريخية عن حياة الكاتب، والمنهج الجمعي القائم على جمع معلومات عن هذه الطرائق، والمنهج الاستقصائي التحليلي القائم على تفحص الأمور واستخراج حقائقها.

الدراسات السابقة: سبقت هذه الدراسة بدراسات أخرى، تناولت موسوعات اللغة، وآليات تنميتها، إلا أن تلك الدراسات كانت تقتصر على دراسة آلية واحدة، كالاشتقاق، أو القياس، أو النحت، دون أن تحاول الجمع بينها، كما أنها لم تسلط الضوء على آراء علماء اللغة المعاصرين، واعتراضاتهم أو اقتراحاتهم بشكل موسع، بل اكتفت بإشارات عابرة سريعة، وقد تميزت هذه

ele alınmıştır. Bunlar da kıyas, iştikak ve kalb/ibdâldir. İbrahim Enîs'in bunları sınıflandırma, düzenleme ve tanımlaması ele alınmıştır. Daha sonra onun bu konudaki görüşü incelenmiştir. İbn Cinnî, İbnü's-Sikkît ve İbn Fâris gibi dilin esaslarını koyan ilk dönem âlimlerine yaptığı itirazlara yer verilmiştir. İbrahim Enîs'in, Mecma'u'l-Lüğati'l-'Arabiyye'nin bu yollarla ilgili kararlarına karşı tutumu ele alınmıştır. Çalışmanın sonunda ulaşılan sonuçlara yer verilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Dil, Yollar, Kıyas, İştikâk, Kalb.

### Abstract

Our ancient and modern scholars were interested in the issues of the growth of the Arabic language, its development, and its refinement, so they took more care of it, and provided enlightening and extensive research to discuss the methods and means that provided our language with a rich abundance of words, and made it one of the most prolific Semitic languages material, and the most diverse in styles, and the most accurate in grammar, but they hardly link them, and we hardly notice in their words that they looked at those methods and means as the sources or tributaries that provide the language with all the new new words and methods, they did not offer them classified In one book, their efforts were scattered fragments scattered among the folds of their books, until Ibrahim Anis came, and he collected, divided and arranged these methods in his book "From the secrets of language".

Based on the foregoing, the researcher wanted to present and study Ibrahim Anis's scientific efforts in talking about the methods of language growth, and his division of it, and his comments on it, and his objections to some of the opinions and divisions of late linguists to it, so he began his study with an introduction in which he talked about the life of Ibrahim Anis and his most important books, as he mentioned the concept of linguistic growth and its factors, and in the presentation the researcher allocated three methods of study, namely: Measurement, derivation, heart and substitution, between the division, arrangement and definition of Ibrahim Anis her, and then talked about his views on them, and his objections to them and some of the older scholars who sat her and laid her foundation as Ibn Jinni and Ibn Skeet and Ibn Faris and others, as well as the researcher presented the position of Ibrahim Anis of the decisions of the Arabic Language Academy in these methods, and then concluded his speech with several results including at the end of the study.

**Keywords:** language, methods, opinions, measurement, derivation, heart.

### الملخص

اهتمّ علماؤنا القدماء والمحدثون بمسائل نمو اللغة العربية، وتنميتها، وتقعيدها، فأكثرها فيها العناية، وقدموا أبحاثاً نيرة ومستفيضة لبحث الطرائق والوسائل التي أمدت لغتنا بفيض زاخر من الألفاظ، وجعلتها من أغزر اللغات السامية مادة، وأكثرها تنوعاً في الأساليب، وأدقها في القواعد، غير أنهم لا يكادون يربطون بينها، ولا نكاد نلاحظ في كلامهم أنهم نظروا إلى تلك الطرائق والوسائل على أنها المنابع أو الروافد التي تمدّ اللغة بكل جديد مُستحدث من الكلمات والأساليب، فلم يعرضوها مرتبة مُبوية في كتاب واحد، بل كانت جهودهم شذرات متفرقة مبعثرة بين طيات كتبهم، إلى أن جاء إبراهيم أنيس، فجمع وقسّم ورتّب هذه الطرائق في كتابه «من أسرار اللغة».

بناء على ما تقدّم أراد الباحث أن يعرض ويدرس جهود إبراهيم أنيس العلمية في الحديث عن طرائق نمو اللغة، وتقسيمه لها، وتعليقاته عليها، واعتراضاته على بعض آراء وتقسيمات علماء اللغة المتأخرين لها، فبدأ دراسته بمقدمة تحدّث فيها عن حياة إبراهيم أنيس وأهم مؤلفاته، كما ذكر مفهوم النمو اللغوي وعوامله، وفي العرض خصّص الباحث ثلاث طرائق بالدراسة، وهي: القياس والاشتقاق والقلب والإبدال، فبيّن تقسيم وترتيب وتعريف إبراهيم أنيس لها، ثم تحدّث عن آرائه فيها، واعتراضاته عليها وعلى بعض العلماء الأقدمين ممّن قعدوا لها ووضعوا أساسها كابن جني وابن السكيت وابن فارس وغيرهم، وكذلك عرض الباحث موقف إبراهيم أنيس من قرارات مجمع اللغة العربية في هذه الطرائق، ثم ختم حديثه بعدة نتائج بينها في نهاية الدراسة.

الكلمات المفتاحية: اللغة، طرائق، آراء، القياس، الاشتقاق، القلب.

### Öz

Eski ve modern dönemdeki âlimler Arapçanın kurullarının konulması ve gelişmesine dair meselelere önem vermişlerdir. Bu konuya çok ilgi duymuşlardır. Arapçayı bol lafızlarla besleyen ve Sami dilleri arasında en zengin, üslup türleri en fazla ve kuralları en sağlam olan bir dil kılan yol ve araçları araştırmak için aydınlatıcı ve verimli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Fakat âlimler bu yollar ve araçlar arasında bir irtibat kurmamışlardır. Âlimlerin ifadelerine bakıldığında onların bu yol ve araçlara, yeni kelime ve üsluplarla dili besleyen kaynaklar olarak baktıkları görülmektedir. Onlar bu yolları müstakil bir kitapta bölümler halinde zikretmemişlerdir. Onların bu konudaki çabaları eserleri içinde dağınık bir şekilde olmuştur. İbrahim Enîs gelinceye kadar bu durum bu şekilde devam etmiştir. İbrahim Enîs, "Min Esrârî'l-Belâğa" adlı eserinde bu yolları bir araya toplamış, bölümlendirmiş ve düzenlemiştir.

Bu çalışmada İbrahim Enîs'in, dilin gelişme yolları konusundaki çabaları, bu yolları bölümlendirmesi, bu yollarla ilgili açıklamaları, müteahhirin dilcilerin bu konudaki görüşleri ve sınıflandırmalarına dair yaptığı itirazları incelenmiştir. Bu çalışmanın giriş bölümünde İbrahim Enîs'in hayatı, eserleri, dilin gelişmesi ve bunun etkenleri ele alınmıştır. Bu çalışmada dilin gelişmesiyle ilgili üç yol



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

طرائق نمو اللغة العربية عند إبراهيم أنيس - آراؤه، اعتراضاته، مقترحاته -

İBRAHİM ENİS'E GÖRE ARAP DİLİNİN GELİŞME YOLLARI -ONUN GÖRÜŞLERİ, İTİRAZLARI VE ÖNERİLERİ-

METHODS OF THE GROWTH OF THE ARABIC LANGUAGE ACCORDING TO İBRAHİM ANİS -HIS OPINIONS,  
OBJECTIONS, SUGGESTIONS-

**Majed HAJMOHAMMAD**

Dr. Öğretim Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagati, ORCID ID: 0000-0003-3315-712X, e-mail: majedhajmohammad85@gmail.com

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale Dili / Article Language:** Arapça / Arabic

**Geliş Tarihi / Received:** 02 Ocak 2024 / 02 January 2024

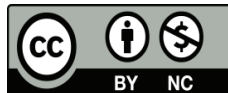
**Kabul Tarihi / Accepted:** 22 Şubat 2024 / 22 February 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Bahar 2024/ Spring 2024

**Cilt / Volume:** 19, Sayı / Issue: 1

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.





# مجلة العلوم الإسلامية

